

Daftar Isi

2 Dari Redaksi

7 Tafsir Mawdhû'î

- 7 Ilmu dan Ulama dalam Perspektif al-Qur'ân
Muchlis M. Hanafi

21 Artikel Utama

- 21 Orientalisme
M. Quraish Shihab
- 45 Method *vis à vis* Truth: Orientalisme dan Studi al-Qur'ân di Barat
S. Parvez Manzoor
- 75 Diskursus al-Qur'ân dan Neo-Orientalisme: Apresiasi dan Kritik terhadap Kajian Andrew Rippin
A. Faisal Bakti
- 87 Al-Qur'ân di Mata Mantan Intelektual Muslim: Ibn Warrâq dan Mark A. Gabriel
Nasaruddin Umar

135 Interview

- 135 "Al-Qur'ân dan Tafsir:
Menumbuhkan Keragaman Penafsiran al-Qur'ân"
Interview dengan Prof. Dr. Abdullah Aḥmad al-Na'im

145 'Ulûm al-Qur'ân

- 145 Kesarjanaan al-Qur'ân di Barat: Studi Bibliografis
Faried F. Saenong

173 Profil Tafsir/Mufassir

- 173 Muhammad Mutawallî al-Syarâwî dan Tafsirnya
Istibsyaroh

211 Review Tesis/Disertasi

- 211 Memburu Pesan Sastrawi al-Qur'ân
Aksin Wijaya

227 Survei Bibliografis

- 227 *Syahrullah Iskandar*

237 Penulis/Kontributor

PEDOMAN TRANSLITERASI



Arab	Latin	Arab	Latin
أ	aʾ	ض	dh
ب	b	ط	th
ت	t	ظ	zh
ث	ts	ع	‘
ج	j	غ	gh
ح	h	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dz	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	و	w
ش	sy	هـ	h
ص	sh	ي	y

DARI REDAKSI



*“A*yat-ayat al-Qur’ân bagaikan intan, setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lainnya, dan tidak mustahil jika kita menyilakan orang lain memandangnya, maka ia akan melihat banyak dibanding apa yang kita lihat”. Demikian kalimat indah yang diungkapkan Abdullah Darraz dalam bukunya *an-Naba’ al-‘Azhîm* yang di kutip Quraish Shihab dalam tafsirnya *al-Misbâh*. Ungkapan tersebut berkorelasi langsung dengan realitas sejarah umat manusia sejak al-Qur’ân diturunkan hingga zaman modern ini. Ketika al-Qur’ân diturunkan, respon masyarakat terbagi menjadi dua bagian. Ada yang menerima kebenarannya dan sebagian yang lain mendustakannya. Pada saat yang sama, kedua golongan ini pun berkembang menjadi beberapa bentuk dan karakter yang berbeda dari waktu ke waktu. Kelompok tersebut diabadikan al-Qur’ân dalam sejumlah ayat-ayatnya.

Salah satu bentuk realistik-akademis dari “penglihatan cahaya” itu adalah munculnya kajian-kajian seputar al-Qur’ân. Dimulai dengan upaya pemahaman al-Qur’ân (tafsir) hingga upaya menemukan hukum-hukum, serta signifikansi antara teks dan realitas. Upaya ini tidak hanya dilakukan oleh pihak muslim, tetapi non muslim pun tidak kalah gesitnya melakukan upaya ini, meskipun dengan maksud dan tujuan yang berbeda atau

berlawanan dengan kajian pihak Muslim. Pada tataran itu, JSQ pada edisi ini menurunkan artikel utama seputar kajian al-Qur'ân yang dilakukan oleh sarjana non muslim di Barat (orientalis).

Pada rubrik tafsir *maudhûf*, diturunkan tulisan seputar Ilmu dan ulama dalam perspektif al-Qur'ân. Dengan pendekatan tematik, penulisnya memaparkan perbedaan mendasar antara Islam dan orientalis dalam merumuskan ilmu pengetahuannya dari segi epistemologi, ontologi, dan aksiologi. Disamping itu, penulis menjelaskan sikap Islam terhadap pemikiran yang dihasilkan orientalis.

Pada rubrik artikel utama, Quraish Shihab menulis awal perseteruan antara Barat (orientalis) dan Timut (Islam). Menurutnya, peranan kolonial (penjajah) telah memuluskan usaha orientalis di negara-negara jajahannya, sehingga tidak mengherankan jika orientalis berkembang subur di negara-negara penjajah. Beliau juga memberikan pemetaan pemikiran yang dikembangkan orientalis dan yang tak kalah pentingnya adalah upaya Quraish Shihab untuk membuktikan beberapa kekeliruan orientalis baik berkenaan dengan al-Qur'ân maupun Muhammad saw. Pada akhir tulisannya, dia mengakui bahwa ada upaya menggeser istilah orientalis menjadi islamis sebagai langkah untuk mendekatkannya pada dunia Islam.

Makalah lain pada rubrik artikel utama adalah tulisan S. Parvez Manzoor dengan judul "*Method Vis a Vis Truth: Orientalisme dan Studi al-Qur'ân*". Tulisan ini ingin menjawab pertanyaan provokatif: "Apakah orientalis tidak bermanfaat bagi Islam?". Berdasarkan kajiannya yang mendalam terhadap ratusan literatur orientalis, dia membuktikan kegagalan proyek besar orientalis dalam memutarbalikkan fakta otentik seputar al-Qur'ân dan kehidupan Muhammad saw., dengan mengobrak-abrik metodologi yang mereka kembangkan dan menunjukkan kekurangan serta kesalahannya. Dengan epistemologi orientalis yang rasional, mereka berharap dapat membuat lubang dalam diri umat Islam. Bukti-bukti saat ini telah mematikan desain kajian itu. Jika perjuangannya yang ramah memasukkan

metodologinya dalam studi Islam, mereka akan kecewa karena umat Islam saat ini sedang melawan fondasi moral dan epistemologis modern itu. Jika mereka mengandalkan risetnya, ternyata mereka telah kecewa karena seluruh metodologi yang mereka usung tidak satu pun yang mampu menyibak misteri wahyu. Dengan bangunan strukturnya, orientalis tidak lagi memiliki otoritas intelektual dan politik yang mengusung diskursusnya saat ini. Pada akhir tulisannya, dia mencantumkan sejumlah karya orientalis dalam 100 tahun terakhir.

Masih pada artikel utama, JSQ menurunkan tulisan "*Paradigma Andrew Rippin dalam Studi Tafsir*" oleh Faisal Bakti. Tulisan ini mendeskripsikan bingkai dan bangunan pemikiran Andrew Rippin terhadap studi al-Qur'ân. Dengan bukti-bukti yang otentik, penulis berusaha meyakinkan pembaca bahwa Rippin berkompeten dalam studi al-Qur'ân. Meskipun penguasaannya terhadap bahasa Arab, familiarnya terhadap kota-kota Muslim, penggunaan referensi utamanya berupa karya-karya Muslim klasik, dan latar belakang akademiknya sejak awal hingga sekarang berupa kajian al-Qur'ân, Faisal Bakti mengkritik bahwa studi Rippin belum mencakup seluruh literatur Islam klasik yang membuat karyanya belum otoritatif dalam kajian al-Qur'ân. Meskipun demikian, Faisal Bakti tidak menutup mata bahwa pendekatan Rippin dapat membantu sarjana Muslim untuk menafsirkan al-Qur'ân secara cerdas dan mencerahkan.

Pada penutup artikel utama ini, Nasaruddin Umar menulis tentang "*Al-Qur'ân di Mata Mantan Intelektual Muslim: Ibn Warrâq dan Mark A. Gabriel*". Kedua intelektual tersebut adalah Muslim taat, lalu memilih murtad dan berbalik menyerang al-Qur'ân setelah mengkaji al-Qur'ân dan Islam. Dalam tulisannya, Nasaruddin Umar mendeskripsikan pemikiran kedua tokoh tersebut lalu mengkritisinya. Hal yang mengesankan dalam artikel ini, bagaimana kekecewaan individu bisa mengubah jalan pikiran seseorang secara ekstrim.

Pada rubrik interview, kami hadirkan hasil wawancara redaktur JSQ dengan Abdullah Ahmad al-Na'im seputar al-Qur'ân dan tafsir. Beliau berpandangan bahwa keragaman penafsiran

al-Qur'ân adalah sebuah gejala masyarakat yang sehat dan bukan gejala penyakit. Al-Na'im mengecam kelompok yang mengklaim bahwa hanya penafsirannya yang benar dan yang lain salah. Dia merekomendasi pendekatan interdisipliner dengan melibatkan ilmu-ilmu sosial kontemporer dalam memahami pesan-pesan al-Qur'ân.

Pada rubrik 'Ulûm al-Qur'ân, F. Saenong menulis "*Kesarjanaan al-Qur'ân di Barat: Studi Bibliografis*". Tulisan ini mengkaji dua hal pokok yaitu, penerjemahan al-Qur'ân ke dalam bahasa Eropa dan kesarjanaan al-Qur'ân di Barat. Pada bagian pertama, ia mendeskripsi perkembangan terjemahan al-Qur'ân ke dalam bahasa Eropa dalam kurun waktu 1143 M hingga 2004 M, baik yang dilakukan sarjana di Barat (orientalis) maupun di Timur (Islam). Bentuk terjemahan ini beraneka ragam di antaranya, terjemahan *an sich* dan terjemahan *plus* komentar. Ada kesamaan antara setiap terjemahan itu bahwa semuanya mewarisi kesalahan serupa atau menambah kesalahan baru. Sementara bagian kedua, F. Saenong mengetengahkan perkembangan studi Islam di Barat sejak awal abad XIV hingga sekarang yang berfokus pada: Sejarah hidup Muhammad, kronologi al-Qur'ân, tafsir al-Qur'ân, ulum al-Qur'ân (pengantar studi al-Qur'ân), dan ensiklopedi al-Qur'ân.

Pada rubrik Tafsir/Mufassir, Istibsyaroh (penulis Disertasi tentang Sya'rawi dan Tafsirnya) mengurai latar belakang sosial dan akademik al-Sya'rawi dan metodologi penafsirannya. Di Rubrik Review Tesis/Disertasi, Aksin Wijaya mengulas disertasi yang berjudul *Al-Qur'ân Kitab Sastra Terbesar*. Tulisan ini mendeskripsi disertasi tersebut bahwa al-Qur'ân sebagai karya sastra terbesar sepanjang zaman bisa didekati dengan pendekatan sastrawi; sebuah pendekatan yang sejatinya telah dirintis sejak zaman Nabi dan berkembang pada era klasik Islam. Pendekatan susastra bukan saja sah, bahkan salah satu pendekatan penting memahami al-Qur'ân. Sebagai pelengkap akhir jurnal ilmiah, kami hadirkan sejumlah review singkat karya-karya di bidang studi al-Qur'ân dan tafsir yang dipublikasikan di dalam dan di luar negeri.[]

ILMU DAN ULAMA DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'ÂN

Muchlis M. Hanafi

Berbeda dengan kitab suci lainnya, al-Qur'ân memberikan apresiasi yang tinggi terhadap ilmu dan ulama. Dalam Perjanjian Lama, kitab suci yang diturunkan untuk komunitas dan waktu tertentu, perbincangan tentang ilmu belum mendapat tempat yang selayaknya, sebab ilmu dapat tumbuh dan berkembang dengan stabilitas ruhani, sosial dan dorongan spiritual untuk berkhidmat kepada manusia. Alih-alih mendukung perkembangan ilmu pengetahuan, yang terjadi justru pertentangan antara ilmu dan kitab suci. Pandangan ini dipengaruhi kitab suci yang menghilangkan sifat kemahatahuan dari Tuhan. Tuhan, seperti digambarkan dalam Kitab Kejadian 12: 13, tidak memiliki kemampuan untuk sekadar membedakan hamba yang akan mendapat siksa dan yang

tidak, sehingga meminta bangsa Israel untuk melururkan darah di rumah mereka yang membedakannya dengan bangsa Mesir.¹

Tidak jauh berbeda tradisi dalam agama Kristen. Pertentangan antara akal dan agama begitu sengitnya dan memakan korban yang tidak sedikit. Galileo adalah salah satu contohnya. Pandangannya tentang perputaran bumi mengecilkan matahari, bukan sebaliknya seperti pandangan gereja, mengharuskannya menerima hukuman yang keji, dan baru pada tahun 1992 Vatikan membebaskannya dari hukuman kafir.² Sikap tersebut sejalan dengan pandangan para penulis Perjanjian Baru terhadap alam raya yang menurut banyak ahli sangat tidak ilmiah.³ Karena itu, menurut Muhammad Asad, sangat keliru menisbatkan kemajuan yang dicapai dunia Kristen saat ini sebagai pengaruh dari kitab sucinya.⁴ Bahkan seperti ditengarai M. Abduh, seorang tokoh reformis Islam yang sempat berkelana di Eropa, barat yang Kristen maju karena para ilmuwan berhasil membatasi dominasi gerejawan dalam ruang publik, atau dengan kata lain maju karena meninggalkan ajaran agamanya.⁵

Hal seperti di atas tidak terjadi dalam Islam. Kitab suci al-Qur'an yang berfungsi sebagai *hudan* (petunjuk) memberikan berbagai kemungkinan bagi manusia untuk melakukan tugas sebagai khalifah Tuhan di muka bumi, termasuk dengan memberinya akal yang menghasilkan ilmu. Karena itu perbincangan tentang ilmu dan penghargaan terhadap ilmuwan (ulama) banyak ditemukan dalam paparannya.

¹ Al-Kitab (Perjanjian Lama), (Jakarta: Lembaga Al-Kitab, 1970), h. 81.

² Muhammad al-Sammak, *Muqaddimah ilâ al-Hiwâr al-Masîhî al-Islâmî*, (Beirut: Dar al-Nafâ'is, 1998), h. 109.

³ Willian Born, *Christlicher Glaube und Naturwissenschaft*, S: 4, Blefeld 1954, dikutip dari Abd. Radhi M. Abd. Mohsen, *Al-Ghârah 'alâ al-Qur'ân al-Karîm*, (Kairo: Dar Quba, 2000), h. 81.

⁴ Muhammad Asad, *Al-Islâm 'alâ Muftaraq al-Thuruq*, (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1987), h. 40.

⁵ Muhammad Abdul, *Al-Islâm Dîn al-'Ilm wa al-Madaniyyah*, (Kairo: Al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 1997), h. 188.

Memang al-Qur'ân bukan buku ilmiah, tetapi tidak satu ayat pun di dalamnya yang menghambat perkembangan ilmu pengetahuan. Bahkan terdapat hampir 750 ayat yang ber-singgungan, secara langsung atau tidak, dengan berbagai bidang keilmuan seperti kosmologi, kedokteran, geologi dan sebagainya. Selain itu juga terdapat sekian ayat yang me-rangsang manusia untuk berkarya dan beraktifitas ilmiah.

Ilmu dan Ulama dalam al-Qur'ân

Apresiasi al-Qur'ân terhadap ilmu tidak hanya tergambar dari penyebutan kata *al-'ilm* dan derivasinya yang mencapai 823 kali, tetapi terdapat sekian ungkapan yang bermuara pada kesamaan makna seperti *al-'aql*, *al-fikr*, *al-nazhr*, *al-bashar*, *al-tadabbur*, *al-'itibâr* dan *al-dzikr*. Kata *al-'ilm* dan derivasinya, menurut pakar al-Qur'ân Râghib al-Ashfahani, bermakna penge-tahuan akan hakikat sesuatu.⁶ Padanannya adalah *al-marifah*. Kendati keduanya bermakna pengetahuan tetapi para pakar bahasa Arab menggunakan kata *al-marifah* sebagai ungkapan untuk pengetahuan yang diperoleh melalui proses pemikiran dan perenungan terhadap gejala atau fenomena sesuatu yang dicermati. Karena itu dalam bahasa Arab pengetahuan Tuhan akan makhluk-Nya digambarkan dengan ungkapan *'alima*, bukan *'arafa*. Sebaliknya, pengetahuan manusia akan Tuhannya diungkapkan dengan kata *'arafa* karena diperoleh melalui perenungan terhadap tanda-tanda kekuasaan-Nya.⁷

Pengetahuan, apapun bentuknya, diperoleh melalui sebuah proses mencermati, membaca dan menganalisa yang dilakukan oleh akal, indera (*al-bashar*) dan kalbu (*al-bashîrah*). Proses ini biasa disebut dengan berfikir. Melalui dua unit wahyu yang pertama, lima ayat pertama surah al-'alaq dan awal surah al-qalam, al-Qur'ân telah mengajak manusia untuk bergegas menghasilkan ilmu pengetahuan. Sebab hanya dengan ilmu pengetahuan manusia dapat menjalankan fungsinya sebagai

⁶ Râghib al-Ashfahânî, *Al-Mufradât*, (Beirut: Dar al-Fikr), h. 127

⁷ Râghib al-Ashfahânî, *Al-Mufradât*, h. 343.



khalifah di muka bumi dengan baik. Karena itu yang diajarkan pertama kali kepada Adam as. ketika turun ke bumi adalah pengetahuan tentang nama-nama benda (Q.S. al-Baqarah (2): 31).

Kedua unit wahyu pertama menekankan pentingnya membaca yang disimbolkan dengan kata *iqra'* dan menulis yang disimbol-

kan dengan *al-qalam* (pena atau alat tulis lainnya). Keduanya menjadi simbol kemajuan peradaban manusia. Dengan membaca akan tercipta ilmu, dan dengan menulis proses transformasi ilmu dapat berjalan secara berkesinambungan.

Pada unit wahyu pertama, kata *iqra'* yang mengandung arti membaca, mengumpulkan, menganalisis sehingga menjadi satu himpunan yang padu, tidak disebutkan objeknya. Sesuai dengan kaidah ilmu tafsir, redaksi seperti ini menunjukkan bahwa objeknya bersifat umum. Dari sini, al-Qur'ân tidak mengenal dikotomi ilmu pengetahuan; ilmu agama dan umum, ilmu dunia dan akhirat. Dalam pandangannya ilmu mencakup segala macam pengetahuan yang berguna bagi manusia dalam menunjang kelangsungan hidupnya, baik masa kini maupun masa depan; fisika atau metafisika. Kesan ini diperkuat dengan dikaitkannya perintah *iqra'* dengan sifat *rubûbiyah* Tuhan yang maha mencipta, *bismi rabbika alladzî khalaq.*

Kata *rabb* yang sering diartikan *Tuhan* mengandung makna *pemeliharaan* dengan segala kelazimannya. Kaidah ilmu tafsir lain mengatakan, penyebutan suatu perintah yang disertai dengan suatu sifat menunjukkan keterkaitan perintah tersebut dengan sifat yang menyertainya. Dengan kata lain ayat pertama

ini berpesan, “bacalah dengan nama Tuhan pemelihara yang telah mencipta, segala apa saja yang dapat memelihara kelangsungan hidupmu.” Dan jika merujuk kepada asal makna kata *ism* yang berarti tanda yang dapat mengenalkan identitas pemiliknya, maka dapat ditangkap kesan lain bahwa objek perintah *iqra'* pada ayat ini secara khusus tertuju pada tanda-tanda kekuasaan Tuhan yang terbentang di alam luas ini.

Dari sini tidak berlebihan jika ada yang mengatakan sejak awal agama Islam telah bercirikan ilmiah dan rasional.⁸ Ciri tersebut sejalan dengan substansi ajaran Islam yang menuntut seseorang yang mengimaninya untuk terlebih dahulu memiliki ilmu pengetahuan.

فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

“Ketahuilah, sesungguhnya tiada Tuhan yang patut disembah kecuali Allah” (Q.S. Muḥammad [47]: 19).

Karena itu, tidak berlebihan jika Abbas Mahmud al-Aqqad, seorang cendekiawan terkemuka Mesir, mengatakan, berpikir dalam rangka mencari kebenaran merupakan bagian dari kewajiban Islam (*al-tafkîr farîdhah islâmiyyah*).⁹

Kehidupan seorang Muslim harus selalu ditandai dengan peningkatan ilmu pengetahuan.

وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا

“Katakan, ‘Wahai Tuhanku tambahkanlah ilmu pengetahuanku.’” (Q.S. Thâhâ [20]: 114), demikian doa yang harus selalu dipanjatkan oleh seorang Muslim. Sebab pasti berbeda antara orang yang memiliki ilmu pengetahuan dengan yang tidak.

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

⁸ Abdul Halim Mahmud, *Al-Islâm wa al-'Aql*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), h. 212.

⁹ Abbas Mahmud al-Aqqâd, *Al-Tafkîr Farîdhah Islâmiyyah*, (Kairo: Al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 1998) h. 20.

“Katakan, tidaklah sama orang yang tahu dengan yang tidak tahu” (Q.S. al-Zumar [39]: 9).

Orang yang berilmu akan ditempatkan oleh Tuhan pada posisi yang terpuji dan amat termuliakan (Q.S. al-Mujâdilah [58]: 11). Sebaliknya, orang yang tidak menggunakan akal dan kalbunya untuk mendapatkan pengetahuan tentang kebenaran akan diturunkan derajatnya sampai pada tingkatan terendah, yaitu seperti binatang atau yang lebih hina darinya (Q.S. al-A'râf [7]: 179).

يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ

“Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat”. (Q.S. al-Mujâdilah [58]: 11).

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ

“Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk isi neraka Jahannam kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lalai”. (Q.S. al-A'râf [7]: 179).

Dengan ilmu manusia menjadi berbeda dengan makhluk lainnya. Al-Ghazali berkata, “Ilmulah yang membedakan manusia dari binatang. Dengan ilmu ia menjadi mulia, bukan dengan kekuatan fisiknya, sebab dari sisi ini onta jauh lebih kuat, dan bukan dengan kebesaran tubuhnya, sebab gajah

pasti melebihinya, juga bukan dengan keberaniannya, sebab singa lebih berani darinya.... Manusia diciptakan hanya untuk ilmu".¹⁰

Sekali lagi, ketika berbicara ilmu pengetahuan al-Qur'ân tidak mengkhhususkan pada ilmu tertentu, agama misalnya, tetapi mencakup segala bentuk pengetahuan yang dicapai manusia melalui upaya mencermati langit dan bumi beserta isinya.

أَوَمْ يَنْظُرُونَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ

"Tidakkah kalian perhatikan dan cermati kerajaan langit dan bumi serta segala sesuatu yang diciptakan Allah" (Q.S. al-A'râf [7]: 185).

Berbeda dengan tradisi keilmuan di barat yang materialistis, Islam membimbing agar ilmu pengetahuan dapat mengantarkan manusia pada pemilik rahasia alam raya ini, bukan sekadar ilmu untuk ilmu. Tujuan akhirnya adalah:

وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ

"Sesungguhnya kepada Tuhanmu segala sesuatu bermuara" (Q.S. al-Najm [53]: 42)

Dengan demikian, segala proses mencari ilmu pengetahuan, apapun jenisnya, selama untuk kemaslahatan manusia dan berakhir pada upaya menemukan Tuhan akan bernilai ibadah dan merupakan bagian dari hijrah kepada Allah swt.¹¹ Ilmu harus selalu dibimbang dengan iman, dan sebaliknya iman harus ditopang dengan ilmu.

¹⁰ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.), 1/7.

¹¹ Dalam sebuah hadis Nabi saw. disebutkan,

فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه

"Barangsiapa berhijrah kepada Allah dan Rasul-Nya maka ia akan mendapat balasan dari Allah dan Rasul-Nya. Dan barangsiapa berhijrah atau hanya

Ilmu sebagai pijakan iman dan amal

Di muka telah diurai dalam Islam tidak dikenal pertentangan antara ilmu dan iman seperti yang terjadi di bumi Eropa pada abad pertengahan. Tidak satu pun ayat al-Qur'an memperkenankan pertentangan itu terjadi. Bahkan keduanya berjalan secara beriringan. Karena itu keimanan yang benar harus dilandasi oleh bukti yang dicapai melalui proses pemikiran dan penghayatan, bukan sekadar ikut-ikutan atau sangkaan dan dugaan. Sekian ayat dalam al-Qur'an menjelaskan kecaman terhadap mereka yang beriman dengan membebek kepada ajaran nenek moyang (Q.S. al-Mâ'idah [5]: 104), atau mengikuti ajaran berdasarkan dugaan yang belum tentu benar Q.S. al-Najm [53]: 23).

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ
ءَابَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ

"Apabila dikatakan kepada mereka: 'Marilah mengikuti apa yang diturunkan Allah dan mengikuti Rasul.' Mereka menjawab: 'Cukuplah untuk kami apa yang kami dapati bapak-bapak kami mengerjakannya.' Dan apakah mereka akan mengikuti juga nenek moyang mereka walaupun nenek moyang mereka itu tidak mengetahui apa-apa dan tidak (pula) mendapat petunjuk?" (Q.S. al-Mâ'idah [5]: 104).

إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَّتُوهَا أَنْتُمْ وءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ
تَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ رَبِّهِمْ الْهُدَىٰ

"Itu tidak lain hanyalah nama-nama yang kamu dan bapak-bapak kamu mengada-adakannya; Allah tidak menurunkan suatu keteranganpun untuk (menyembah) nya. Mereka tidak lain hanyalah mengikuti sangkaan-sangkaan, dan apa yang

menginginkan dunia atau wanita yang akan dinikahi maka ia hanya akan mendapat itu". (H.R. Imam Bukhari dalam bab Mâ Jâ'a Anna al-A'mâl bî al-Niyyah, No. 54, h. 1/29)

diingini oleh hawa nafsu mereka, dan sesungguhnya telah datang petunjuk kepada mereka dari Tuhan mereka". (Q.S. al-Najm [53]: 23).

Tantangan al-Qur'ân kepada orang yang berseberangan dengan ajarannya jelas,

قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ

"Katakanlah, datangkanlah bukti-bukti kalian jika kalian merasa benar". (Q.S. al-Baqarah [2]: 111).

Al-Qur'ân tidak pernah khawatir seruannya untuk menggunakan akal dan ilmu pengetahuan akan berdampak memporak-porandakan bangunan keimanan. Sebab dalam pandangan Islam, hakekat keagamaan tidak akan bertentangan dengan hakekat yang dicapai ilmu pengetahuan. Dalam tradisi keilmuan Islam dikenal sebuah kaidah, "teks-teks keagamaan yang sah tidak mungkin bertentangan dengan nalar yang jernih dan benar". Jika secara lahir keduanya terkesan bertentangan pasti salah satunya ada yang keliru atau lemah.¹²

Al-Qur'ân berpandangan ilmu yang benar akan membawa kepada keimanan yang teguh. Sebaliknya, keimanan yang teguh akan menumbuhsuburkan lahan tempat ilmu tumbuh dan berkembang. Dalam sebuah ayat Allah berfirman:

وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُحْبَتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ

"Dan supaya mereka yang berilmu itu tahu bahwa al-Qur'ân itu benar berasal dari Allah sehingga mereka mengimaninya dan hati mereka menjadi tunduk kepada ajarannya". (Q.S. al-Hajj [22]: 54)

Ada tiga hal yang saling berkaitan pada ayat di atas; ilmu (*al-ilm*), iman (*al-îmân*) dan ketundukan (*al-ikhbât*). Ilmu diikuti tanpa jarak, sesuai dengan kata penghubung *fa*, dengan

¹² Yusuf al-Qardhawi, *Al-Rasûl wa al-'Ilm*, (Kairo: Dâr al-Shahwah, t.th.), h. 14.

keimanan (*liya'lamû fayu'minû*), dan selanjutnya keimanan akan membuahkan gerakan hati yang terpancar melalui ketundukan dan kekhusyukan kepada Allah swt. Karena itu, menurut Ibnu Mas'ud, ukuran sebuah ilmu bukan pada banyaknya, tetapi sejauh mana ilmu tersebut dapat mengantarkan kepada kekhusyukan (*laysa al-'ilm bikatsrat al-riwâyiati, innama al-'ilmu khasyyatullâh*).¹³

Pada ayat lain Allah menjelaskan, “*Sesungguhnya hanya hamba-hamba-Ku yang berilmu yang dapat tunduk dan khusyuk kepada-Ku dengan baik*”, demikian kurang lebih makna firman-Nya dalam surah *Fâthir* ayat 28. Dilihat dari konteks rangkaian penyebutannya, ayat ini didahului dengan penyebutan tanda-tanda kekuasaan Allah yang berupa turunnya hujan yang kemudian menghasilkan buah-buahan dengan berbagai warna dan rasa, gunung yang berwarna-warni dan perbedaan warna yang ada pada bintang dan manusia. Suatu hal yang mengisyaratkan tingginya nilai ilmu yang didasari atas pengamatan terhadap alam. Sungguh benar apa yang pernah dikatakan Albert Einstein: “*Tiada ketenangan dan keindahan yang dapat dirasakan hati melebihi saat-saat ketika memperhatikan keindahan rahasia alam raya. Sekali pun rahasia itu tidak terungkap, tetapi di balik itu ada rahasia yang dirasa lebih indah lagi, melebihi segalanya, dan jauh di atas bayang-bayang akal kita. Menemukan rahasia dan merasakan keindahan ini tidak lain adalah esensi dari bentuk penghambaan.*” Hal senada sebelumnya juga diungkapkan oleh al-Razi, seorang pakar tafsir al-Qur'ân kenamaan. Ia mengomentari ayat di atas dengan mengatakan, “*Semakin dalam seseorang menyelami lautan ciptaan Tuhan semakin tahu ia akan kebesaran dan*

¹³ *Atsar* ini diriwayatkan oleh Ibnu Abdil Barr dalam *Jâmi' Bayân al-'Ilm wa Fadhlîh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1398 H) h. 2/25 dan Abu Na'im dalam *Hilyat al-Awliyâ wa Thabaqât al-Ashfiyâ*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1405 H), 1/131. Al-Ghazali dalam kitab *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*, (Beirut: Dâr al-Ma'rîfah, t.th.), 1/50 menyebutkannya dengan redaksi sedikit berbeda, yaitu: *laysa al-'ilm bi katsrah al-riwâyah, innamâ al-'ilmu nûr yuqdzafu fî al-qalb* (Ilmu tidak dipandang dari banyaknya, tetapi ilmu adalah cahaya yang dicampakkan ke dalam hati).

keagungan-Nya.”

Seorang yang berilmu benar tidak akan cepat merasa puas dan menyombongkan diri. Perhatikan kisah Dzul Qarnain yang diberi kekuatan oleh Allah swt. untuk menaklukkan musuh dan membangun bendungan yang maha dahsyat dengan ilmu yang dimilikinya. Selesai membangun ia berkata,

قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي

“Inilah bentuk kasih sayang dari Tuhanku” (Q.S. al-Kahf [18]: 98).

Ilmu yang menghasilkan kebenaran dan keimanan dalam bahasa al-Qur’ân disebut *al-hikmah*. Pakar bahasa al-Qur’ân, Raghîb al-Ashfahaniy, mengartikannya sebagai menemukan kebenaran melalui ilmu dan akal¹⁴. Ilmu *hikmah* inilah yang diajarkan Tuhan kepada para Nabi seperti Yahya as. (Q.S. Maryam [19]: 12), dan orang bijak seperti Luqman (Q.S. Luqmân [31]: 12).

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

“Dan barangsiapa diberi hikmah sesungguhnya ia telah diberikan kebaikan yang banyak”. (Q.S. al-Baqarah [2]: 269).

Kebaikan itu tidak hanya ketika di dunia tetapi juga di akhirat kelak. Dalam sebuah hadis Rasulullah saw. bersabda: *Innal jannata lil muhakkimîn*.¹⁵ Hadis ini oleh sebagian ulama dipahami sebagai menjelaskan balasan surga bagi sebuah kaum yang diberi pilihan antara mati terbunuh dalam keadaan Islam atau keluar dari Islam (*murtadd*), lalu mereka memilih yang pertama. Tetapi ulama lain memahami balasan surga

¹⁴ Al-Ashfahânî, *Al-Mufradât*, h. 126.

¹⁵ Penulis tidak menemukan ungkapan di atas dalam buku-buku hadis yang otoritatif, tetapi hadis ini, jika ingin mengatakannya demikian, disebut oleh beberapa pakar hadis yang menjelaskan kosa kata hadis seperti Zamakhsyari dalam *Al-Fâ’iq fî Gharîb al-Ḥadîts*, (Beirut: Dâr al-Ma’rifah, t.th.), 1/303, dan Ibnu al-Atsir dalam *al-Nihâyah fî Gharîb al-Ḥadîts wa al-Atsar*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah), 1/419.

dalam hadis ini diperuntukkan bagi orang-orang yang diberi *al-hikmah*.¹⁶

Al-hikmah dititipkan oleh Allah swt. dalam bentuk ayat-ayat-Nya yang bersifat *tanzīliyyah* (al-Qur'ân) dan *kawniyyah* (yang tersimpan di jadat raya). Seseorang dapat menemukannya dari mana dan di mana saja. *Hikmah*, sebagaimana diumpamakan dalam sebuah hadis, seperti barang hilang yang dapat ditemukan oleh siapa dan di mana saja, termasuk dari musuh atau orang-orang yang berseberangan dengan kita.¹⁷ Seorang sufi besar, Ibu Arabi pernah berpesan, "Wahai para penuntut ilmu agama, jangan sampai Anda menolak sebuah wacana (ilmu kalam) dari seorang filosof lantaran dia tidak beragama. Itu sikap orang yang tidak berilmu, sebab tidak semua ucapan mereka keliru, apalagi jika tidak bertentangan dengan ajaran agama."¹⁸ Agaknya, pandangan inilah yang mendasari sebagian kalangan yang berpendapat perlu berbijak dalam menyikapi karya-karya orientalis (non muslim) terutama produk ilmiah yang dapat digunakan untuk meningkatkan kualitas ilmu, iman dan amal. Mungkinkah itu terjadi?

Kendati sejarah membuktikan bahwa kajian keislaman dan kearaban oleh orientalis tidak terlepas dari misi kristenisasi dan kolonialisasi, tetapi diakui ada sedikit kalangan yang melakukannya demi berkhidmat pada ilmu pengetahuan. Namun yang perlu dicermati, Islam menganut *three in one*; satu kesatuan ilmu, iman dan amal. Tradisi keilmuan Islam

¹⁶ Al-Ashfahânî, *Al-Mufradât*, h. 126.

¹⁷ Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Tirmidzi dalam *Al-Jâmi' al-Shahîh Sunan al-Tirmidzî*, bab *Mâ Jâ'a fî Fadhl al-'Ilm 'alâ al-'Ibâdah*, 5/51 dan Ibnu Majah dalam *Sunan-nya*, bab *al-Hikmah*, 2/1395. Al-Tirmidzî menilai Ibrahim bin al-Fadh, salah seorang perawi hadis ini, lemah hafalannya. Pakar hadis Daru Quthni mengatakan hadis Ibrahim al-Fadh ditinggalkan orang (*matrûk*) karena lemah. *Tahdzîb al-Tahdzîb*, Ibnu Hajar (Beirut: Dâr al-Ma'rifah), 1/131. Demikian juga menurut Ibnu al-Jawzi dalam *al-'Ilal al-Mutanâhiyah fî al-Ahâdîts al-Wâhiyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403 H), 1/95.

¹⁸ Dikutip oleh Abdul Ra'ûf al-Munawî dalam kitabnya *Faydh al-Qadîr Syarh al-Jâmi' al-Shaghîr*, (Mesir: Al-Maktabah al-Tijâriyyah al-Kubrâ, 1356 H), 5/56.



dibangun atas dasar kesatuan tersebut. Karena itu pendidikan dan pengajaran Islam harus berujung pada mengenal Tuhan dan memupuk rasa penghambaan kepada Yang kuasa.

Ulama besar India, Wahiduddin Khan, mengkritik pedas sistem pendidikan Islam yang hanya mengkaji ilmu-ilmu keislaman sekadar memenuhi dahaga intelektual. Dalam bukunya *Tajdîd 'Ulûm al-Dîn* (pembaruan ilmu-ilmu agama) ia mengatakan, lembaga-lembaga pendidikan Islam belum lagi meletakkan unsur *khasyyah* (kekhusyukan pada Tuhan) dan *taqwa* sebagai dasar pengajaran, tetapi baru sekadar mengajarkan disiplin ilmu. Maka yang dihasilkan hanyalah para ahli di bidang ilmu-ilmu keislaman, bukan seorang ulama yang tahu dan mengimani serta mengamalkan nilai-nilai agama sepenuhnya. Untuk itu perlu diteladani generasi pertama Islam yang teguh berpegang pada al-Qur'ân dan al-Sunnah. Wahiduddin mengusulkan agar pendidikan Islam tidak terfokus pada teori-teori teknis keilmuan, tetapi kembali kepada al-Qur'ân dan al-Sunnah.¹⁹

¹⁹ Wahiduddin Khan, *Tajdîd 'Ulûm al-Dîn, Madkhal lî tashhîh Masâr al-Fiqh wa al-Tashawwuf wa 'Ilm al-Kalâm wa al-Ta'lîm al-Islâmî*, (Kairo: Dâr al-Shahwah lî al-Nasyr, 1986), h.102-105.

Wahiduddin benar, tetapi mempertahankan khazanah turats Islam yang dibangun atas dasar pandangan hidup Islam adalah sebuah keniscayaan untuk mempertahankan identitas Islam di tengah gempuran globalisasi yang amat dahsyat. Kembali kepada al-Qur'ân dan al-Sunnah adalah sebuah jargon yang perlu mendapat penjabaran lebih jauh; *kayfa* (bagaimana) dan *limâdza* (mengapa).

Bagaimana sosok ulama yang ideal, mari kita perhatikan ungkapan yang sering diklaim sebagai sabda Rasulullah saw. yang berbunyi:

*“Manusia akan berada dalam kehancuran kecuali mereka yang berilmu. Yang berilmu pun akan binasa kecuali yang mengamalkan ilmu. Dan yang mengamalkannya juga akan binasa kecuali mereka melakukannya dengan ikhlas.”*²⁰

Semoga kita kita termasuk hamba Allah yang ikhlas dalam berilmu, beriman, dan beramal.()

²⁰ Para pakar hadis mengategorikan hadis ini sebagai hadis palsu (*mawdhû‘*). Lihat misalnya: Muhammad Ibn Darwisî al-Bayrûtî, *Asnâ al-Mathâlib fî Ahâdîts Mukhtalaf al-Marâtib*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), h. 1/309; Al-Syaukânî, *Al-Fawâ'id al-Majmû'ah fî al-Ahâdîts al-Mawdhû'ah*, (Beirut: Al-Maktab al-Islâmî, 1407), 1/257. Menurut al-Bayrûtî, hadis ini disebut oleh al-Samarqandi dalam bukunya *Tanbîh al-Ghâfilîn*, dan sangat diminati oleh para kaum sufi. Buku ini, masih menurutnya, banyak dipenuhi hadis-hadis *mawdhû‘*. Kendati demikian, penulis tetap mengutipnya sebab kandungannya masih dapat ditolerir, tetapi tidak dengan keyakinan bahwa itu hadis Rasul.

ORIENTALISME

M. Quraish Shihab



orientalisme terambil dari kata *orient* yang berarti *Timur*. Ia adalah ilmu yang membahas tentang bahasa, budaya termasuk agama dan kesusastaan masyarakat Timur.

Kamus Besar Bahasa Indonesia mengartikan Orientalis sebagai ahli bahasa, kesusastaan dan kebudayaan bangsa-bangsa Timur. Makna serupa dikemukakan oleh Kamus Bahasa Arab Modern "al-Munjid". Sementara kamus Bahasa Inggris mengartikannya sebagai "*one who studies the languages, art, civilization, etc of the east*".

Penulis menilai bahwa pengertian yang dikemukakan oleh kamus bahasa Inggris itu lebih tepat dan sesuai dengan

kenyataan. Keahlian dalam bidang yang disebut di atas tidaklah selalu menyertai siapa yang dinamai orientalis, karena terbukti tidak sedikit dari mereka yang dinamai orientalis. Tidak juga mutlak seorang orientalis harus merupakan “orang Barat”, dalam pengertian umum dewasa ini, karena terbukti ada sekian banyak orang yang berasal dari wilayah “Timur” yang melakukan studi menyangkut objek di atas, baik karena dia tinggal di Timur maupun asal usulnya dari Timur. Sekedar sebagai contoh adalah Isa Boullata seorang penganut Kristen asal Palestina dan kini adalah warga negara Kanada yang pernah mengajar di IAIN Jakarta. Bahkan cukup mengherankan dari Najib al-‘Aqiy yang mencantumkan nama Fazlur Rahman, cendekiawan Muslim Pakistan, sebagai salah seorang orientalis.¹

“Masyarakat dan bangsa-bangsa Timur” dalam pengertian di atas pada mulanya lebih banyak tertuju kepada Asia Tenggara—Cina dan India—tetapi ini berkembang sehingga kini telah mencakup bangsa-bangsa Asia, Afrika, dan pribumi Amerika Serikat dan Australia.

Cukup populer ungkapan yang menyatakan bahwa “Timur adalah Timur dan Barat adalah Barat”. Ungkapan ini dapat didiskusikan kebenarannya, namun yang jelas hingga kini, kita masih sering mendengar penilaian negatif Barat terhadap kebijakan atau sikap negara dan masyarakat yang berada di belahan Timur mereka dari planet bumi ini. Perbedaan penilaian ini tentunya disebabkan oleh banyak faktor antara lain karena kaca mata yang digunakan Barat tidak sepenuhnya sama—kalau enggan berkata berbeda—dengan kaca mata yang digunakan Timur. Dahulu dan boleh jadi hingga kini—Timur apalagi Timur Jauh—seperti India dan Cina, sangat mengandalkan intuisi dan penyucian jiwa guna mencapai kebenaran. Mereka hampir-hampir saja mengabaikan penalaran dan analisis, sehingga mereka memandang segala sesuatu dengan jiwa, bukan dengan akal. Mereka bagaikan membiarkan rincian segala sesuatu berserakan dan mengamati bahkan menikmati

¹ Najib al-‘Aqîqî, *Al-Mustasyriqûn*, (Mesir: Dâr al-Ma’arif, t.th.), Cet. IV, Jilid II, h. 146.

rincian itu seperti seorang yang menikmati keindahan bunga tanpa melihat duri yang mengelilinginya.

Barat—lain pula halnya—mereka sangat mengandalkan akal- penalaran dan analisis untuk membaca fenomena alam dan sosial. Hal ini menjadikan mereka seringkali melupakan bukan saja nilai-nilai spiritual tetapi juga peranan jiwa bahkan mereka hampir-hampir menganggap atau menilainya sesuatu yang tidak perlu dipertimbangkan.

Boleh jadi cara pandang Timur dan Barat, seperti yang dilukiskan di atas, tidak lagi sepenuhnya demikian, karena semakin menyempitnya dunia. Pertemuan keduanya dapat diwujudkan selama masing-masing memandang terlepas dari subjektivitas dan kepentingan kelompok. Tetapi kalau tidak demikian, maka haruslah disadari bahwa nalar sangat pandai mengemas tujuan-tujuan subjektif dalam kemasan ilmiah sehingga memperdaya mereka yang tidak mengenal kehebatan dan kelihaihan nalar.

Agama Islam pada hakikatnya adalah agama yang diturunkan untuk umat manusia di seluruh penjuru dunia. Karena itu agama ini memadukan nalar dan intuisi dalam pandangan dan anjurannya untuk memandang, dan karena itu pula mengabaikan nalar dikecamnya sebagaimana mengecam mereka yang hanya larut dalam spiritualitas. Islam menuntut bukan saja penyandingan keduanya tetapi penyatuannya secara harmonis, tidak yang ini dimenangkan dan tidak pula yang itu dikalahkan.

Subjektivitas sementara orientalis sangat besar, dan penilaian mereka terhadap dunia Timur sejak semula telah sangat keliru. Sementara mereka menilai bahwa bangsa-bangsa Timur primitif, tidak rasional, tidak beradab dan sebagainya. Agama Islam mereka nilai sebagai agama jiplakan, atau pencampuradukan agama-agama Yahudi, Kristen dan lain-lain sebagainya. Pandangan ini tidaklah mereka jadikan hipotesa yang harus dibuktikan kebenarannya secara ilmiah dan objektif, tetapi mereka jadikan dasar titik tolak yang pasti,

sehingga dari segi metodologi dapat juga dipastikan bahwa penemuan mereka yang berdasar pandangan tersebut tidak dapat dipertanggungjawabkan dari segi ilmiah.

Al-Tibawy menulis dalam majalah *The Muslim World* edisi bulan Juli 1963 suatu artikel yang diterjemahkan oleh Fathi Usman dengan judul *al-Mustasyriqûn al-Nâthiqûn bi al-Inggelîziyah wa Madâ Iqtirâbihim min Haqiqat al-Islam wa al-Qaumiyah al-'Arabiyah*² menulis bahwa tidak ada satu upaya akademik di dalam bidang studi humaniora yang hampir mendekati keburukan nasib studi keislaman dan kearaban yang dilakukan Barat. Sejak dini terlihat akar-akar permusuhan dari Yudaisme dan Kristen terhadap Islam melalui sikap mereka yang demikian cepat menolak ayat-ayat al-Qur'ân dan menentang Nabi Muhammad saw. Dari masa itulah bermula aneka diskusi dan perdebatan yang berlangsung hingga kini, walaupun bendera yang dikibarkan dalam perdebatan itu beraneka ragam. Permusuhan tersebut berlanjut dan meluas sedemikian rupa akibat berbagai kegiatan politik dan militer. Penyebaran informasi yang buruk atau palsu terjadi sehingga Islam bagi mereka adalah produk setan, al-Qur'ân adalah himpunan dari kepicikan dan kebodohan, Muhammad adalah pembohong, penipu dan musuh al-Masih, sedang kaum muslimin tidak lain kecuali sekelompok orang-orang biadab yang hampir-hampir tidak memiliki ciri kemanusiaan.³ Pandangan semacam ini masih berbekas di benak sebagian masyarakat Barat dan kini diperparah oleh pers Barat yang menuduh teror yang terjadi di sekian belahan dunia adalah ulah kaum muslimin.

Tentu saja tidak semua orientalis demikian. Sekedar untuk menyebut satu dua nama, dari sekian banyak yang disebut adalah Thomas Carlyle (1795-1881) yang menulis buku yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Ali Adham dengan judul *al-Abthâl* dimana orientalis asal Inggris itu menulis

² Muhammad al-Bâhî, *al-Fikr al-Islâmî al-Ḥadîts wa Shilatuh bi al-Isti'mâr al-Garbî*, (t.tp.: Maktabah Wahbah, 1991), Cet. XII, h. 475.

³ Lihat selengkapnya Muhammad al-Bâhî, *al-Fikr al-Islâmî...*, h. 475.

satu pasal tentang Nabi Muhammad saw. yang isinya cukup simpatik. Juga Hamilton Gibb (1895- 1971) orientalis Inggris yang lahir di Alexandria Mesir dan menjadi anggota Akademi Bahasa Arab di Cairo. Orientalis ini dinilai oleh banyak pakar Muslim sebagai seorang yang cukup objektif dalam tulisannya tentang Islam dan Nabi Muhammad saw. Pada masa kontemporer ini dapat diangkat sebagai contoh ilmuan Perancis Maurice Bucaille yang menulis tentang al-Qur'ân, Bibel dan Sains Modern, dan tentu saja masih banyak lainnya.

Asal Mula Orientalisme

Dapat diduga keras bahwa abad XIII M adalah mula munculnya orientalisme khususnya setelah masa renaissance dan reformasi ajaran agama Kristen. Pada mulanya agamalah (Kristen) yang merupakan motif utama kegiatan ini. Agama-wan—Katholik lebih-lebih Protestan—menyadari benar perlunya memberi interpretasi baru terhadap teks-teks keagamaan mereka agar sejalan dengan perkembangan baru, dan dari sini mereka mengarah ke Timur mempelajari bahasa Ibrani lalu ini pada gilirannya mengantar mereka mempelajari bahasa Arab, karena adanya kaitan erat antara bahasa Arab dan Ibrani. Kemudian upaya tersebut berkembang sehingga studi mereka mencakup bahasa-bahasa Timur, agama dan kebudayaannya.

Upaya agamawan itu disambut oleh politisi yang merasa sangat kecewa dengan kegagalan invasi mereka ke Timur— invasi yang populer dengan nama Perang Salib agar memberinya warna dan aroma agama. Kendati ketika itu hubungan antara gereja di satu pihak dengan ilmuan dan negara di pihak lain tidak harmonis, namun mereka memperoleh titik temu yakni reformasi dan penyebaran agama Kristen yang merupakan misi agamawan di satu pihak, dengan penjajahan dan penguasaan wilayah Timur yang menjadi tujuan politisi di pihak lain. Pertemuan dua seteru itulah yang menumbuhkembangkan orientalisme.

Sejak “pertemuan” itu ditemukan sekian banyak agamawan Kristen yang bekerjasama dengan penjajah. Mereka

mempelajari budaya dan agama dan adat istiadat negeri yang dijajahnya untuk kepentingan agama sekaligus hasilnya dapat dimanfaatkan oleh penjajah yang mencari celah untuk melemahkan ajaran agama penduduk negeri yang dijajahnya termasuk ajaran Islam.

Tentu saja motif utama ini, bukanlah satu-satunya motif bagi para peminat studi ketimuran itu. Ada di antara mereka yang bertujuan memenuhi hasrat kepada pengetahuan, atau keinginan meraih materi dan pengalaman perjalanan ke negeri-negeri Timur dan karena itu ada juga yang cukup objektif dalam studi mereka. Ini antara lain terbukti bahwa sekian banyak di antara mereka yang pada akhirnya memeluk agama Islam.

Guna lebih memantapkan upaya memahami budaya, bahasa dan agama-agama Timur dibentuklah lembaga-lembaga pendidikan yang secara khusus mengarah ke tujuan tersebut. Itu sebabnya orientalisme berkembang dengan pesat di negeri-negeri penjajah seperti Inggris, Perancis, Belanda, Portugal, dan lain-lain.

Inggris termasuk salah satu negara dimana orientalisme tumbuh dengan pesat sejak negara ini menguasai Timur Tengah dan Timur Jauh. Penguasaan itu juga membantu agamawan lebih memantapkan reformasi yang dilancarkan oleh agamawan. Dari sini pada tahun 1636 Loud salah seorang uskup kenamaan Inggris membentuk program studi (*chair*) di Universitas Oxford yang secara khusus mempelajari bahasa Arab kemudian ini berkembang dan berkembang sehingga lahir hal serupa di berbagai Universitas dan Akedemi di Inggris antara lain pada London University (1916) disamping bermunculannya aneka jurnal "ilmiah" dalam bidang ini. Lahir juga berbagai kegiatan pada negeri-negeri jajahan Inggris atau yang dipengaruhinya. Di Khartum Sudan, dibentuk Gordon Memorial College pada tahun 1903, di Lebanon terdapat Middle East for Arab Studies. Di Afrika Selatan lahir University of Cape Town (1918), di Pakistan pada Universitas Punjab, Dakka, dan lain-lain bahkan di Australia pada sekian banyak universitas antara lain Universitas Sydney, Melbourne, Queensland dan

lain-lain. Di sini perlu disinggung surat yang dikirim oleh pimpinan Universitas Cambridge berkaitan dengan pembentukan program studi ketimuran yang menjelaskan motivasi pembentukannya. Surat yang bertanggal 9 Mei 1936 itu setelah mengemukakan bahwa dengan studi itu diharapkan dapat terungkap apa yang selama ini tidak diketahui (yakni motivasi ilmiah) -juga menyatakan bahwa "Kita juga bermaksud dari upaya ini untuk mempersembahkan sesuatu yang bermanfaat buat raja dan negara melalui perdagangan kita dengan negeri-negeri Timur dan untuk mengagungkan Tuhan dengan memperluas batas-batas gereja serta melakukan ajakan memeluk agama Kristen di tengah-tengah mereka yang sedang hidup dalam kegelapan itu".⁴

Dengan demikian harus diakui bahwa motivasi dari pembentukan studi-studi itu tidak seluruhnya atau tidak selalu bertujuan negatif.⁵

Belanda juga dikenal sebagai salah satu negara yang sangat memperhatikan lagi kaya dengan studi ketimuran. Kemajuan mereka dalam bidang ini tidak kalah dari—kalau enggan berkata melebihi—Inggris. Pada tahun 1599 di Universitas Leiden dibentuk *chair* dalam bidang bahasa Arab. Belanda juga mempunyai hubungan politik dan dagang dengan wilayah Timur Tengah serta Arab bagian Barat, lebih-lebih pada masa jayanya VOC. Perhatian Belanda terhadap bidang administrasi dan hukum dalam konteks dukungan penjajahan atas India Belanda mendorong mereka memperdalam studi keislaman dalam berbagai bidang termasuk fikih, tafsir dan hadis dan ini pada gilirannya menghasilkan banyak orientalis dan karya-karya mereka dicetak sendiri oleh universitas tersebut dan tersebar luas sehingga Belanda ketika itu bahkan kini benar-benar menjadi tumpuan banyak pihak dan benar-benar merupakan pusat studi ketimuran internasional yang sangat populer. Perpustakaannya mereka bina secara ber-

⁴ Muhammad al-Bâhî, *al-Fikr al-Islâmî...*, h. 477. yang mengutip dari A.J. Arberry *The Cambridge School of Arabic*, Cambridge 1948. p 8.

⁵ Lihat Najîb al-‘Aqîqî, *Al-Mustasyriqûn*, Jilid II, h. 7.

sinambung berabad-abad lamanya dan menghimpun sekian banyak manuskrip Arab, Ibrani, Persia, Turki dan tentu saja Indonesia.

Sekian banyak orientalis kenamaan yang berasal dari Belanda. Dapat disebut antara lain: Rephenlengius' (1539-1597) yang merupakan orientalis pertama yang mencetak buku berbahasa Belanda yakni pada tahun 1595. Disamping dia, dikenal luas juga Juynboll Th.W.J. yang lahir di Rotterdam (1802-1861) alumni Universitas Leiden dan seorang pastor beragama Protestan, mendalami sejarah bangsa-bangsa Timur, sastra dan bahasanya.⁶

Boleh jadi orientalis yang paling populer di Indonesia adalah Snouck Hurgronje (1857-1936). Ia belajar di Leiden, terutama pada orientalis Coeje M. J. de (1836-1909) dan di Strasburg pada orientalis Jerman, Theodore Nöldeke (1836-1930), lalu hijrah ke Indonesia dan menetap selama tujuh belas tahun mengabdikan kepada Pemerintah Belanda. Ia pernah mengunjungi Mekkah (1884) dengan menamakan dirinya Abdul Gaffar dan tinggal di sana selama lima bulan, lalu kembali sebelum melaksanakan ibadah haji. Cukup banyak karya ilmiahnya baik berupa buku maupun tulisan-tulisan dalam majalah ilmiah. Di samping kedua yang disebut di atas, yang cukup banyak dikenal adalah Wensinck A.J. (1882-1939) Tokoh ini memiliki perhatian besar kepada agama-agama timur. Karyanya dalam bidang hadits antara lain *Miftâh Kunûz al-Sunnah* dan yang sangat populer adalah rintisannya bersama sekian banyak orientalis menyusun *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâz al-Hadîts*. Ia meninggal sebelum selesainya karya ilmiah itu, tetapi dilanjutkan antara lain oleh ilmuan muslim Muhammad Fuad Abdul Baqî.

Panjang uraian jika kita akan menelusuri para orientalis dan karya-karya mereka. Rujuklah antara lain pada karya Najîb al-'Aqîqî yang disebut di atas untuk mengetahui sekelumit dari para orientalis dan karya-karya mereka khusus yang berasal

⁶ Najîb al-'Aqîqî, *Al-Mustasyriqûn*, h. 295.

dari Inggris, Spanyol, Portugis, Austria, Belanda, Jerman, Denmark dan lain-lain.

Orientalis dan Islam

Secara umum orientalis dapat dibagi—dari tinjauan pandangan dan hasil penelitian mereka—kepada dua kelompok besar.

Pertama, melakukan penelitian secara objektif ilmiah. Mereka ini ada yang berhasil menemukan kebenaran bahkan menganut ajaran Islam, dan ada juga yang—kendati telah bersikap objektif namun gagal menemukan kebenaran akibat keterbatasan pengetahuan atau penggunaan kacamata yang keliru.

Kedua, melakukan penelitian secara subjektif sehingga hasil yang mereka peroleh tidak benar. Kelompok ini pun dapat dibagi ke dalam dua bagian, yang pertama seluruh hasil karyanya keliru dan yang kedua sebagian keliru dan sebagian lainnya benar. Kebenaran yang mereka kemukakan, sengaja mereka tonjolkan guna memperdaya pembacanya sehingga menduga bahwa semua hasil penelitian mereka bersifat objektif lagi dan benar.

Penulis tidak termasuk orang yang berkeberatan mempersalahkan siapapun yang serius dan tulus untuk mempelajari dan mengemukakan pendapatnya tentang ajaran Islam atau al-Qur'ân. Kitab suci umat Islam itu memerintahkan kepada kaum muslimin untuk memberi kesempatan kepada kaum musyrik—yang ketika itu dalam situasi perang dengan kaum muslimin mendengarkan al-Qur'ân—dengan harapan mereka dapat menangkap makna dan pesan-pesannya (Baca Q.S. at-Taubah [9]: 6). Ini berarti terbuka kemungkinan bagi pemahaman yang benar dari mereka. Kenyataan membuktikan kebenarannya. Namun demikian perlu diingat bahwa kacamata yang digunakan seseorang sangat berpengaruh dalam memandang sesuatu. Di samping itu, kesadaran keagamaan adalah satu pengalaman intuitif (ruhani) yang tidak dapat diraih

melalui analisis atau kritik, karena itu mereka yang berada di luar koridor tidak akan mungkin dapat meraih apa yang diraih oleh mereka yang hidup di tengah koridor itu. J.W.N Anderson dalam *Islamic Laws in the Modern Worlds* mengingatkan bahwa para pakar non muslim betapapun dalamnya pengetahuan mereka—tidak akan dapat memahami secara baik dan sempurna ajaran Islam, dan karena itu hendaklah mereka tidak menjadikan diri mereka sebagai bagian dari kaum muslimin atau menjadikan diri mereka sebagai penasihat dan pembela ajaran Islam. Apa yang harus dilakukan oleh kaum muslimin menyangkut aqidah atau syariat mereka seharusnya dikembalikan kepada pendapat ulama-ulama Islam sendiri.⁷

Memang kekeliruan dapat terjadi oleh siapa pun akibat banyak faktor. Misalnya perbedaan “kacamata” yang digunakan. Seorang yang menggunakan kacamata masanya atau masyarakatnya dapat saja keliru menilai pendapat orang lain yang hidup pada masa lalu. Mereka yang tidak mengenal budaya satu masyarakat dan nilai-nilainya dapat saja menilai seseorang yang hidup dalam masyarakat itu telah melakukan hal yang buruk akibat sang penilai menggunakan tolok ukur masanya. Sekedar contoh, sementara orientalis menilai perkawinan Nabi Muhammad saw. dengan Aisyah r.a. sebagai sesuatu yang sangat buruk. Mereka tidak menyadari bahwa pada masa itu perkawinan serupa merupakan hal yang lumrah yang terjadi bukan saja di Jazirah Arabia tetapi juga di pelbagai belahan dunia. Di Eropa kebiasaan serupa pun terjadi. Raja Hendri V, leluhur Ratu Elizabeth, Ratu Inggris, sekitar 500 tahun yang lalu, menikah dengan enam orang gadis yang muda-muda. Bahkan hingga beberapa tahun yang lalu di Spanyol dan Portugis, dan di beberapa pegunungan di Amerika Serikat, perkawinan dengan gadis-gadis muda masih berlaku. Sastrawan dan filosof Mesir, Anis Manshur, menulis dalam bukunya “*Min Auwal Nazrah*” dimana dia mengutip uraian Nena

⁷ Lihat tulisan A.L. Tibawy, *al-Mustasyriqûn an-Nathiqûna bî al-Inggelîziah*, yang dimuat sebagai lampiran karya Muhammad al-Bahî dalam *al-Fikr al-Islâmî al-Ḥadîts*, h. 499.

Abton dalam bukunya yang menguraikan cinta dan orang-orang Spanyol bahwa telah menjadi kebiasaan pada abad XII dan XIII bahwa masyarakat mengawinkan anak-anak lelaki mereka pada usia sangat muda. Ini disebabkan karena para tuan tanah merampas anak-anak kecil dan mempekerjakan mereka tanpa imbalan.⁸ Agaknya kebiasaan masyarakat Arab masa lalu itu mengawinkan putri-putri mereka yang masih kecil disebabkan khawatir anak perempuannya terlantar atau diperkosa, akibat perang antar suku. Dengan mengawinkan mereka sejak kecil, maka akan bertambah perlindungan atas mereka dari suami dan suku suaminya.

Poligami yang dilakukan oleh Nabi Muhammad saw. serta dibenarkan oleh ajaran Islam dengan syarat-syarat tertentu, dikenal juga oleh agama dan masyarakat-masyarakat lain bahkan dengan jumlah yang tidak sedikit. Dalam Perjanjian Lama misalnya disebutkan bahwa Nabi Sulaiman memiliki tujuh ratus "istri" bangsawan, dan tiga ratus gundik (Perjanjian Lama. Raja-Raja I-11-4). Poligami meluas di samping dalam masyarakat Arab Jahiliah, juga pada bangsa Ibrani dan Sicilia yang kemudian melahirkan sebagian besar bangsa Rusia, Lithuania, Polandia, Cekoslowakia, dan Yugoslavia, serta sebagian penduduk Jerman, Swiss, Belgia, Belanda, Denmark, Swedia, Norwegia dan Inggris. Gereja di Eropa pun mengakui poligami hingga akhir abad ke XVII atau awal abad XVIII. Charlemagne (Karel Agung, 1742-1814) misalnya, mempunyai lebih dari seorang istri. Ini karena memang tidak ada teks yang jelas dalam Perjanjian Baru yang melarang poligami. Bahkan kalau kita menyatakan bahwa dalam Perjanjian Lama poligami dibenarkan, terbukti antara lain dengan apa yang dikutip di atas, sedang Nabi Isa as tidak datang untuk membatalkan Perjanjian Lama, sebagaimana pernyataan beliau sendiri (Baca Matius V-17) maka itu berarti beliau juga membenarkannya.

Martin Luther King, pendiri Protestan, bersikap cukup

⁸ Anis Manshûr, *Min Awwal Nazhrah fî al-Jins wa al-Hub wa al-Zawâj* (t.tp.: Dâr al-Syurûq, 1989), Cet. II, h. 205.

toleran terhadap poligami dengan alasan bahwa Tuhan tidak melarang dan bahwa Nabi Ibrahim as. sendiri beristri dua. King menilai poligami lebih baik daripada perceraian, kendati dia menganjurkan monogami dan menyatakan bahwa poligami baru dapat dilakukan jika ada kondisi khusus yang membenarkannya. Nah, jika demikian halnya, mengapa sementara orientalis membesar-besarkan persoalan poligami—lebih-lebih poligami Nabi Muhammad saw.? Kalau enggan berburuk sangka terhadap mereka, maka paling sedikit kita berkata bahwa mereka telah menggunakan tolok ukur penilaian yang mestinya tidak mereka gunakan.

Kekeliruan lain lahir dari kelemahan ilmu bantu dalam hal ini antara lain ilmu bahasa. Tidak sedikit orientalis yang terjerumus dalam kekeliruan dan kesalahpahaman akibat kelemahan ini. Beberapa ayat misalnya sepintas terbaca bertentangan dengan kaidah kebahasaan, dari sini kemudian sementara orientalis melangkah untuk membuktikan kesalahan al-Qur'ân atau ketidaktelitian para penukilnya. Sebagai contoh firman-Nya dalam Q.S. al-A'râf (7) 56: (إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْحَسَنِينَ) *sesungguhnya rahmat Allah dekat kepada al-muhsinin*. Menurut mereka kata *qarîb/dekat* semestinya adalah *qarîbah* karena menurut kaidah bahasa Arab, adjektif dari satu subjek harus disesuaikan dengan subjeknya, dan karena kata *rahmat* adalah kata yang *mu'annas/feminin* maka seharusnya adjektifnya pun berbentuk feminin yakni (قَرِيبَةٌ) *qarîbat* bukan (قَرِيب) *qarîb*.

Para pengeritik itu “lupa”, bahwa kaidah bahasa disusun setelah turunnya al-Qur'ân. Ketika penyair kenamaan al-Farazdaq dikritik seseorang karena ucapannya dinilai tidak sejalan dengan tata bahasa, dia berkata: “Saya pengguna bahasa yang asli, saya yang berbicara, dan anda bertugas menyusun kaidah sesuai pembicaraan saya”. Ini berarti, perumus kaidah dituntut merumuskan kaidah yang dapat menampung semua masalah hingga rinciannya, termasuk ungkapan yang memiliki pertimbangan-pertimbangan khusus. Kalau dia tidak mampu merumuskannya maka paling tidak, jangan salahkan pengucap, tetapi akui keterbatasan kaidah

yang dirumuskan. Hal ini memang disadari oleh para ilmuwan, oleh karena itu para perumus memperkenalkan apa yang mereka namakan *syâdz / pengecualian* untuk menampung apa yang tidak dapat ditampung oleh kaidah kebahasaan. Yang dikecualikan itu bukanlah sesuatu yang salah atau keliru, tetapi ia adalah yang tidak mampu ditampung rumus. Kendati demikian, tidak kurang dari sebelas jawaban yang telah dikemukakan oleh para mufassir yang dapat dirujuk oleh siapa pun yang tidak bermaksud mencari-cari kesalahan.

Kedua sebab di atas dapat terjadi pada semua orang termasuk para orientalis yang bersikap objektif.

Salah satu sebab kekeliruan yang paling buruk adalah adanya pra konsepsi. Sejak semula sementara orientalis khususnya yang termasuk dalam kelompok mereka yang memiliki subjektivitas tinggi telah menetapkan bahwa Nabi Muhammad saw. bukanlah seorang nabi. Al-Qur'ân yang beliau sampaikan adalah karyanya yang sebagian besar adalah jiplakan atau hasil dari kebohongan beliau.

Kita tentu saja tidak menuntut dari non muslim untuk mengakui kerasulan Nabi Muhammad saw. Yang kita tuntut dari mereka atas nama nalar dan ilmu adalah berusaha seobjektif mungkin memahami beliau dan ajaran beliau, bukannya berusaha sedapat mungkin mencari pembenaran atas konsep-konsep yang telah terhunjam dalam benak, hati dan fikiran mereka. Yang kita harapkan dari mereka adalah sikap objektif sehingga tidak melukiskan sosok nabi itu dan ajarannya berdasar imajinasi atau pra konsep mereka sehingga memanipulasi data-data sejarah, memutarbalikkan riwayat-riwayat atau mengemukakan riwayat-riwayat yang sangat jelas kelemahannya dan telah dibuktikan kedhaifannya oleh para pakar Islam atau bahkan orientalis lain yang objektif.

Sementara orientalis yang termasuk dalam kelompok ini menukil pendapat atau tulisan-tulisan ulama Islam, tetapi memilih apa yang dapat mereka jadikan bukti keinginan mereka. Dr. Husein Mu'nis, Guru Besar Sejarah Islam Universitas Cairo Mesir

mengemukakan contoh dari tulisan orientalis Perancis Janston Fiet yang judulnya mengagumkan yakni “Kejayaan Islam” tetapi isinya memuat aneka kutipan tetapi kutipan yang tidak sempurna dan berdasar selernya yang justru tidak menggambarkan kejayaan Islam. Dia misalnya menggambarkan Nabi Muhammad saw. dengan mengutip at-Thabarî tetapi yang dikutipnya adalah uraian menyangkut fisik beliau, sedang sifat-sifat psikis dan akhlak beliau diringkasnya sedemikian rupa sehingga kesimpulan yang diperoleh dari keistimewaan Nabi saw. tidak lebih daripada seorang politisi yang mahir.⁹

“Orientalis itu memang menyatakan kekagumannya kepada Bani Umayyah dan tokoh-tokohnya tetapi berbeda sebab kekagumannya dengan kekaguman kaum muslimin. Ia kagum kepada Abu Sufyan karena tokoh ini memerangi Rasulullah saw. Dia kagum kepada Mu’awiyah karena tokoh itu berhasil merebut kekhalifahan dari Ali bin Abi Thalib. Dia kagum kepada Yazid karena dia membunuh al-Husain dan karena dia memerintahkan menyerang kota Makkah”.¹⁰

Cara lain yang digunakan oleh orientalis kelompok ini adalah menukil dalam bentuk yang sepiintas terlihat sempurna, tetapi pada hakikatnya mengabaikan satu dua huruf yang amat berpengaruh dalam makna. Orientalis Goldziher mengutip Ibnu Syihâb al-Zuhrî yang menggambarkan antusias para penguasa masanya memperoleh dengan mudah hadis-hadis Nabi Muhammad saw., tanpa berusaha menghafalnya, padahal pada masa itu keengganan menulis hadis-hadis Nabi saw. masih sangat kental dipegang oleh para ulama termasuk al-Zuhrî. Orientalis itu mengutip al-Zuhrî yang berkata: (*إن هؤلاء الأمراء أكرهونا على كتابة الأحاديث*) tetapi ia menggugurkan dari nukuilannya huruf *Alif* dan *Lam* sehingga kata (*الأحاديث*) menjadi (*أحاديث*) dan dengan demikian ucapan al-Zuhrî itu tidak lagi berarti “Para Penguasa itu memaksa kami menulis hadis-hadis” tetapi berarti “Para penguasa itu memaksa kami menulis beberapa hadis”. Ini dia jadikan dasar menyatakan bahwa al-Zuhrî sendiri telah

⁹ Lihat Muhammad al-Bâhî, *al-Fikr al-Islâmî al-Hadîts*, h. 464.

¹⁰ Muhammad al-Bâhî, *al-Fikr al-Islâmî al-Hadîts*, h. 465.

mengakui adanya pemalsuan yang dilakukannya dan tokoh-tokoh hadis yang sangat terpercaya pun melakukan pemalsuan atas desakan dan paksaan penguasa. Contoh lain yang dikemukakan Syekh Abdul Halim adalah nukilan Goldziher menyangkut ucapan, Wakî' menyangkut tokoh Ziyâd bin Abdillah yang menyatakan:

هو (أي زياد بن عبدالله) أشرف من أن يكذب

Maksudnya: “Dia (yakni Ziyad bin Abdillah) sedemikian mulia sehingga tidak mungkin berbohong,” redaksi disulap oleh orientalis tersebut sehingga pernyataan Wakî' itu dijadikannya berbunyi:

إنه كان مع شرفه في الحديث كذابا

Maksudnya: “Dia kendati menyandang kemuliaan dalam bidang hadis tetapi juga adalah pembohong.”¹¹ Demikian manipulasi dilakukan untuk meruntuhkan kepercayaan umat terhadap ilmunan-ilmuan terpercaya dengan tujuan melemahkan posisi hadis yang merupakan sumber kedua ajaran Islam.

Cara ketiga yang mereka gunakan adalah mengemukakan kritik-kritik yang terlihat sebagai kritik mereka, padahal sesungguhnya apa yang mereka kemukakan itu justru telah dikemukakan oleh para pakar dan ulama Islam dan telah diberi pula jawabannya yang tepat. Pakar tafsir, al-Zamakhsharî, misalnya memenuhi kitab tafsirnya dengan kalimat: (فإن قلت) yakni “Jika engkau berkata begini” lalu disusul dengan kalimat (قلت) atau (الجواب) yakni apa yang engkau kemukakan itu jawabannya adalah demikian dan demikian. Nah, disini para orientalis kelompok ini hanya mengambil kandungan apa yang dinyatakan “Jika engkau berkata begini” tanpa mengemukakan jawabannya, seakan-akan problema atau pertanyaan yang mengesankan kekurangan ini tidak memiliki jawaban.

Orientalis Klimovitsc misalnya menyatakan ada kontradiksi

¹¹ Abdul Halîm Mahmûd, *Al-Sunnah fî Makânatihâ wa lî Târîkhihâ*, (Mesir: al-Haiah al-‘Âmmah lî al-Kitâb, 1989), h. 94-95.

dalam al-Qur'ân antara lain pada uraiannya tentang kejadian manusia, yang sekali dinyatakan dari *turâb* (tanah), *thîn* (tanah yang basah), *mâ'* (air), *nuthfah*, *'alaqah*, dan lain-lain. Keberatan orientalis tersebut pada hakikatnya bersumber dari pengamatan pakar-pakar tafsir dan yang mereka telah jawab, bahwa perbedaan-perbedaan tersebut disebabkan karena masing-masing kata tersebut menggambarkan satu fase dari fase-fase kejadian manusia atau reproduksi manusia.

Berbicara tentang al-Qur'ân ditemukan upaya yang bertubi-tubi dari sementara orientalis untuk membuktikan bahwa al-Qur'ân adalah karya (Nabi) Muhammad saw. yang rancu lagi tidak sistematis. Bila ada kebenaran di dalam informasi atau tuntunannya maka itu adalah jiplakan dari Perjanjian Lama atau Baru dan bila tidak, maka ia adalah hasil dari kebohongan dan tipu daya beliau.

Satu hal yang perlu digarisbawahi sebelum membuktikan kesalahan mereka itu adalah bahwa kaum muslimin tidak menolak adanya sekian kesamaan antara al-Qur'ân dengan Kitab suci Taurat dan Injil atau Perjanjian Lama dan Baru. Bahkan sekian banyak ulama tafsir menggunakan kedua kitab tersebut sebagai referensi dalam penjelasan maksud kitab suci al-Qur'ân. Tetapi harus diingat bahwa persamaan dua hal tidak mutlak mengakibatkan bahwa yang datang kemudian menjiplak dari yang datang sebelumnya. Dua orang yang berbeda bisa saja memaparkan gambar satu objek tertentu dan menampilkannya dalam bentuk sama walau mereka tidak saling bertemu atau menjiplak. Persamaan itu lahir karena keduanya mengunjungi objek tersebut dan menampilkannya sebagaimana adanya. Apa yang disampaikan oleh Nabi Muhammad saw. yang sama dengan apa yang disampaikan oleh Nabi Musa atau Isa as. bukanlah karena Nabi terakhir itu menjiplak dari mereka tetapi karena sumber yang menyampaikan kepada ketiga nabi agung itu sama yaitu Tuhan Yang Maha Esa. Nabi Muhammad saw. sejak dini telah mengakui bahwa beliau adalah pelanjut dari risalah para Nabi. Beliau mengibaratkan dirinya dengan para nabi sebelumnya bagaikan seorang yang membangun

rumah, maka dibangunnya dengan sangat baik dan indah, kecuali satu bata di pojok rumah itu. Orang-orang berkeliling di rumah tersebut dan mengaguminya sambil berkata, “*Seandainya diletakkan bata di pojok rumah ini, maka akulah (pembawa) bata itu*”, dan akulah penutup para nabi. Demikian sabda beliau yang diriwayatkan oleh Bukhari melalui Jabir bin Abdilllah ra.

Hal yang tidak kurang pentingnya adalah bahwa kendati persoalan pokok yang diuraikan oleh masing-masing sama, tetapi tidak jarang ditemukan perbedaan dalam rincian.

Malik bin Nabi dalam bukunya *Le Phenomine Quranic* yang dalam versi Arabnya terjemahan Abdussabûr Syahîn berjudul *al-Zhâhirah al-Qur’âniyah*¹² mengemukakan perbandingan antara kisah Nabi Yusuf as. dalam al-Qur’ân surah XII dan Perjanjian Lama Kitab Kejadian. Banyak perbedaan yang dikemukakannya namun dua hal berikut dicatat oleh cendekiawan Aljazair itu secara khusus.

Pertama: Apa yang dikemukakan al-Qur’ân selalu diliputi oleh iklim kerohanian yang dirasakan pada sikap dan ucapan tokoh-tokoh yang ditampilkannya. Ditemukan kehangatan ruhaniah pada kalimat-kalimat dan lukisan perasaan Nabi Ya’kub sehingga terasa bahwa beliau ketika mengungkapkan perasaan dan pendapatnya lebih merupakan seorang nabi ketimbang sebagai ayah (Nabi Yusuf). Ciri ini secara khusus sangat menonjol pada cara mengungkap keputusan beliau ketika mengetahui tentang hilangnya Yusuf (Q.S. Yûsuf [12]: 18) dan terlihat dengan jelas pula dalam menggambarkan harapan saat memerintahkan anak-anaknya mencari Yusuf dan saudaranya yang telah hilang (Q.S. Yûsuf [12]: 87).

Isteri Penguasa Mesir yang merayu Yusuf juga menggunakan bahasa yang sesuai dengan nurani manusia, ketika menggambarkan penyesalan atas apa yang telah dilakukannya terhadap Yusuf dan dalam pengakuannya terhadap kebenaran (Q.S. Yûsuf [12]: 51). Di sisi lain terdengar bagaimana Yusuf

¹² Malik bin Nabi, *Al-Dzâhirah al-Qur’âniyah*, (Kairo: Dâr al-Fikr, t.th.) h. 304–305.

ketika berada dalam penjara, berbicara dengan bahasa rohani, baik terhadap kedua temannya yang dipenjara, maupun kepada sipir. Beliau berbicara sebagai nabi yang melaksanakan misinya mengajak kepada Tauhid. Itu semua sangat berbeda dengan yang ditemukan dalam Perjanjian lama. Di sana, yang ditonjolkan adalah tokoh-tokoh Mesir penyembah berhala dengan ciri-cirinya yang khusus.

Kedua: Dirasakan adanya kejanggalan-kejanggalan ilmiah—kalau enggan berkata kekeliruan—dalam teks Perjanjian lama, misalnya yang menyatakan bahwa “orang Mesir tidak dibenarkan makan bersama orang-orang Ibrani karena mereka dinilai najis oleh orang-orang Mesir (Baca Perjanjian Lama Kejadian 43). Pernyataan ini jelas sekali merupakan tambahan dari para penulis Perjanjian Lama yang cenderung menyebut penderitaan yang dialami oleh Bani Israel, sedang penderitaan tersebut baru terjadi setelah masa Nabi Yusuf as.

Dalam Perjanjian Lama dikemukakan juga bahwa perjalanan keluarga Nabi Yusuf dari Palestina ke Mesir dilakukan dengan mengendarai keledai, (Kejadian 42: 26) sedang dalam al-Qur’ân mereka digambarkan sebagai *al-îr* (Q.S. Yûsuf (12): 79-82-94). Kata ini berarti kafilah yang membawa barang-barang. Ia digunakan untuk menunjuk sekelompok orang bersama unta-unta pengangkut barang, walaupun terkadang hanya digunakan untuk orangnya, atau unta-untanya. Memang terkadang juga ia diartikan keledai, tetapi keledai liar bukan keledai jinak yang dapat dijadikan alat transportasi.

Penggunaan keledai, baik yang jinak maupun yang liar tidak mungkin kecuali sejak keberadaan orang-orang Ibrani di lembah Nil, setelah mereka bermukim di sana. Padahal diketahui bahwa keturunan Ibrahim dan Yusuf dikenal sebagai nomad, tidak mempunyai tempat tinggal tetap dan selalu berkelana dari satu tempat ke tempat lain, sesuai dengan keperluan mereka. Di sisi lain keledai adalah binatang kota, yang tidak mampu menempuh jarak yang sedemikian jauh di tengah padang pasir tandus, dari Palestina ke Mesir. Ini berbeda dengan unta yang memiliki kemampuan tersebut. Jika

demikian informasi al-Qur'ân lebih akurat dan tepat. Seandainya Nabi Muhamad saw. menjiplak kisah dan pemberitaan gaibnya, maka pasti informasinya akan sama.

Kembali kepada tuduhan jiplakan, sementara orientalis berpendapat bahwa *Basmalah* merupakan jiplakan. Sebelum menguraikan hal ini perlu digarisbawahi al-Qur'ân tidak menyatakan bahwa *Basmalah* adalah pengajaran Tuhan yang khusus dianugerahkan kepada Nabi Muhammad saw., bahkan menurut Kitab suci umat Islam itu *Basmalah* telah dikenal sejak masa Nabi Sulaiman as., sebagaimana bunyi surat beliau yang ditujukan kepada Ratu Penguasa Saba' (Yaman) pada masa beliau (baca Q.S. al-Naml [27]: 30).

Nöldeke (1836-1930) dan muridnya Friedrich Schwally (1863-1919) dua orientalis Jerman dalam buku "*Geschichte de Qorans*" (Sejarah al-Qur'ân) bersikeras menyatakan bahwa *Basmalah* dijiplak oleh Nabi Muhammad saw. dari Injil. Padahal menurut Abdurrahman Badawi Cendekiawan Mesir yang juga Guru Besar pada Universitas Sarbone Perancis¹³—menurutnya—setelah melakukan penelitian pada Perjanjian Lama dan Baru tidak ditemukan disana kalimat yang sepenuhnya serupa dengan *Basmalah* baik redaksi lengkapnya maupun konteks pengucapannya. Satu-satunya yang ditemukan adalah "*Yahwa Bishm*" yakni dalam Perjanjian Lama pada Kerajaan I, 18: 24 yang teksnya menyatakan: "Kemudian biarlah kamu memanggil nama allahmu dan akupun akan memanggil nama Tuhan"¹⁴ (*Yahwa Bishm*). Nah, bandingkanlah ini dengan *Basmalah* itu yang lengkapnya adalah *Bismilllah al-Rahmân al-Rahîm*.

Di tempat lain, Abdurrahman Badawi menyanggah pendapat orientalis MacDonald yang berpendapat bahwa ayat Q.S. al-Nûr [24]: 35 dijiplak oleh Nabi Muhammad saw. dari Perjanjian Baru. Menurut pandangan orientalis ini ayat tersebut menyinggung masalah pelayanan Ketuhanan yang terdapat di gereja-

¹³ Abdurrahman Badawi, *Difâ' 'an al-Qur'ân Dhid Muntaqidih*, Shubaih Mesir, h. 198.

¹⁴ *Al-Kitab*, (Jakarta: Lembaga Al-Kitab Indonesia, th. 1996), Cet. 156.

gereja dan biara-biara, yaitu bentuk pelayanan yang terlihat pada altar (*autel*) gereja yang bersulam cahaya. Selain itu, ungkapan al-Qur'ân tersebut—menurutnya—memiliki kaitan dengan istilah “Cahaya alam” dalam Injil dan Cahaya dari Cahaya dalam *La pofession de foi du Concile de Nicée* (Deklarasi Keimanan Majelis Nicée).

Ayat yang dimaksudnya adalah:

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاطٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي رُجَاجَةِ الرُّجَاجَةِ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Allah (Pemberi) cahaya langit dan bumi. Perumpamaan cahayanya adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya terdapat pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang banyak berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya. Allah membimbing kepada cahayanya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.”

Anggapan bahwa ayat ini jiplakan sungguh jauh dari kebenaran. Abdurahman Badawi dalam bukunya yang disebut di atas menilai sekian banyak segi kelemahannya.

Pertama: Cahaya-cahaya di altar gereja cukup banyak, sedangkan al-Qur'ân hanya menyebutkan satu cahaya (dalam arti Pemberi cahaya yakni Allah swt.) yang menyinari langit dan bumi.

Kedua: Dalam Deklarasi Keimanan yang disebutkan MacDonald tertulis "*Phôs ek Phôtis*" (Cahaya datang dari Cahaya), sementara al-Qur'ân mengatakan "Cahaya di atas Cahaya". Jadi antara keduanya mempunyai pengertian yang berbeda.

Ketiga: Para pujangga Jahiliyah seperti Imr al-Qays menggambarkan lampu-lampu biarawan yang memancarkan cahaya bagaikan menyelusup dalam kesunyian pertapaan mereka. Nabi Muhammad saw. tidak perlu meminjam perumpamaan tersebut untuk mengungkapkan cahaya ilahi, karena termasuk kekafiran.

Orientalis lain Clermont Ganneau juga mengatakan bahwa ia menemukan persamaan antara ayat al-Qur'ân dengan Zakaria (4:1-13, Perjanjian Lama) yang berbunyi, "Maka kembali Malaikat yang berbicara denganku dan membangunkanku seperti orang dibangunkan dari tidurnya. Ia bertanya kepadaku 'Apa yang engkau lihat?' Aku jawab: 'Menurut pandanganku, aku melihat mihrab dari emas pada bagian atas peti kas dan di atasnya terdapat tujuh lampu dan tujuh tangkainya. Di sisinya terdapat dua pohon zaitun, satu di sebelah kanan dan dan satu lagi di sebelah kirinya. Aku lanjutkan pembicaraanku seraya bertanya kepada malaikat yang tadi berbicara denganku: "Apa maksudnya hal ini?" Kemudian aku berkata: "Tidak, oh Tuhan-ku",maka ia berkata kepadaku: "Tujuh lampu ini artinya mata-mata Tuhan yang menjaga bumi," kemudian saya bertanya: "Apa maksudnya dua pohon zaitun yang berada di sebelah kanan dan kiri mihrab? Ia menjawab: "Mereka itu dua orang laki-laki yang diberi makan dengan minyak".

Teks di atas, jelas sekali perbedaannya dengan ayat al-Qur'ân surah al-Nur itu. Teks Zakaria menggambarkan lampu kristal dari emas yang di atasnya terdapat tujuh lampu dan di samping kiri-kanannya terdapat dua pohon zaitun. Sementara dalam al-Qur'ân tidak ada gambaran seperti ini. Bahkan sekedar membicarakan tujuh lampu saja sudah bertentangan dengan nash al-Qur'ân yang hanya menyebutkan satu lampu (karena

Allah itu Esa), bukan tujuh. Selain itu al-Qur'ân hanya berbicara tentang satu pohon zaitun yang "tidak ada timur dan baratnya", karena merupakan gambaran keruhanian. Dari sini, tampak betapa menyoloknya perbedaan antara kitab Zakaria dengan ayat al-Qur'ân.

Clermont Ganneau agaknya berupaya untuk meralat pendapatnya di atas setelah merasakan adanya perbedaan yang menyolok antara kedua teks tersebut. Untuk itu, ia berkata: "Jika Muhammad mengutip intinya dari tradisi-tradisi Yahudi dan Kristen, maka agaknya ia sengaja menjauhkannya dari tradisi tadi, terutama mengenai bentuk lampu yang menempati posisi penting pada kedua teks tersebut. Dari itu, ia hilangkan dari al-Qur'ân ungkapan lampu kristal bercabang tujuh yang dilihat Zakaria dalam mimpinya".

Kalau demikian—komentar Abdurahman Badawi—apa lagi yang tertinggal dari mimpi Zakaria tersebut? Jawabnya, yang tertinggal hanya lampu. Sekedar lampu, tentu tidak cukup sebagai alasan untuk menyamakan antara teks Zakaria (Perjanjian Lama) dengan ayat al-Qur'ân.

Sementara orientalis itu mengemukakan pendapat-pendapat yang pada hakikatnya dapat menunjukkan kedangkalan pengetahuan mereka. Lihatlah misalnya Luth O (1844-1881) yang ikut membantu penyebaran tafsir at-Thabari. Orientalis ini menyatakan bahwa huruf-huruf *muqaththa'ât* yang terdapat pada awal beberapa surah al-Qur'ân seperti *Alif Lâm Mîm* dan lain-lain akibat pengaruh asing—kemungkinan besar Yahudi yang diserap oleh Nabi Muhammad saw. Kita bertanya bagaimana mungkin demikian, padahal dari dua puluh tujuh surah al-Qur'ân yang dimulai dengan huruf-huruf demikian, hanya dua yang turun di Madinah. Yakni 25 di antaranya turun sebelum Nabi berhijrah dan melakukan kontak dengan Yahudi. Yang tidak kurang buruknya adalah pendapat Noldeke yang menyatakan bahwa huruf-huruf tersebut bukanlah ayat al-Qur'ân, tetapi ia adalah kumpulan lambang dari shuhuf (lembaran-lembaran al-Qur'ân) yang dimiliki oleh sahabat-sahabat Nabi

yang memiliki mushaf-mushhaf sebelum ditulisnya Mushaf Utsmany. Huruf *Mim* menunjuk mushaf al-Mugîrah, *Hâ* Abu Hurairah, *Shâd* Sa'ed bin Abi Waqqash dan lain-lain, lalu karena kekuranghati-hatian atau karena lupa dan kesalahan ia disalin, sehingga diduga sebagai bagian dari al-Qur'ân padahal tidak demikian.¹⁵ Nöldeke keliru dalam pandangannya ini, karena al-Qur'ân tidak disalin berdasar mushaf para sahabat Nabi, tetapi berdasar hafalan sejumlah penghafal yang dikukuhkan oleh lembaran-lembaran yang diperintahkan Nabi untuk menulisnya setiap beliau menerima wahyu.

Baiklah kita mengabaikan sejenak subjektivitas para orientalis dalam pandangan mereka tentang penjiplakan yang dilakukan oleh sosok penyampai ajaran Islam itu. Kita mengabaikannya untuk meletakkan "hypotesa" tersebut dalam perspektif ilmu, khususnya ilmu sejarah. Pertanyaan kritis yang muncul dalam konteks ini adalah kapan Muhammad mempelajari, bagaimana dan dimana? Ini harus terlebih dahulu dijawab sebelum masuk ke rincian seperti yang dikemukakan di atas. Kalau jawaban pertanyaan tersebut belum tuntas, maka sebenarnya secara ilmiah—upaya memperhadapkan informasi al-Qur'ân dengan informasi Perjanjian Lama dan Baru tidak pernah akan memberi hasil yang dapat dinilai sebagai ilmiah. Ini karena persoalan pokok tidak terjawab.

Dewasa ini sementara orang—orientalis atau yang terpengaruh oleh mereka, seringkali mengulang-ulangi kritik lama yang sebenarnya telah terjawab tuntas, tetapi mereka tetap mengulang kritik-kritik itu tanpa menggubris sedikit pun jawaban yang disampaikan oleh pakar-pakar Muslim. Seakan-akan tidak ada jawaban bagi kritik mereka. Dengarlah aneka kritik tentang hukum waris, perwalian, hak perceraian dan lain-lain. Semestinya mereka mengemukakan bantahan terhadap jawaban pakar-pakar Islam itu, agar proses pencarian kebenaran dapat berlanjut dan tidak berjalan di tempat.

¹⁵ Zakaria Hasyim Zakaria, *Al-Mustasyriqûn wa al-Islâm*, (Mesir: Majlis al-'Alâ lî al-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 1965), h. 142.

Orientalis Dewasa Ini

Mungkin karena menyadari kelemahan-kelemahan para orientalis masa lalu, dan sikap antipati kaum Muslimin terhadap mereka, maka dewasa ini ada kecenderungan dari mereka yang melakukan studi keislaman untuk tidak menggunakan kata *orientalis* sebagai nama buat mereka tetapi menunjuk diri mereka dengan nama *Islamist*. Pengubahan nama ini tidak akan banyak hasilnya jika tidak disertai objektivitas yang memadai. Subjektivitas merupakan kendala yang sangat besar bagi hubungan antara masyarakat Islam dengan dunia orientalis. Semestinya setiap penulis tentang Islam—yang ingin dihormati dan dipertimbangkan pendapatnya—mempertimbangkan dalam setiap tulisannya keyakinan umat Islam tentang Nabi Muhammad saw. dan al-Qur'ân sehingga tidak menimbulkan antipati. Ini bukan berarti bahwa seseorang harus menjadi Muslim untuk menulis atau memahami al-Qur'ân. Yang bersangkutan boleh saja berbeda atau menganut agama lain dan menulis apa yang dikehendakinya, tetapi menulisnya setelah jelas baginya dan bagi pembacanya pandangan umat Islam sebagaimana adanya. Setiap muslim harus dapat menerima pendapat yang baik dan benar dari siapa pun, karena Islam sangat terbuka dan mengingatkan bahwa kebenaran harus menjadi milik muslim dari mana pun sumbernya. Kita juga harus dapat menerima dengan lapang dada kritik yang dilontarkan oleh siapa pun, dan mendiskusikannya lalu menerimanya selama tidak berkaitan dengan prinsip-prinsip serta rincian ajaran agama yang bersifat pasti, karena seperti yang dikemukakan sebelum ini, non muslim dapat meraih kebenaran dari bacaannya terhadap ayat-ayat al-Qur'ân.

Semua pendapat dapat kita dengar untuk kita pertimbangkan. Kalau dari sesama Muslim diperlukan kehati-kehatian dalam menerimanya jangan sampai dia khilaf, sedangkan kalau dari orientalis kehati-hatian harus berganda, sekali karena kekuatiran dia khilaf dan di kali kedua karena adanya di antara mereka yang terbawa oleh subjektivitas dan niat buruknya terhadap Islam. Demikian, *Wallahu A'lam.*{}

METHOD VIS À VIS TRUTH: Orientalisme dan Studi al-Qur'ân¹

S. Parvez Manzoor

Keterarikan orientalis terhadap studi al-Qur'ân, apapun manfaat dan gunanya, merupakan proyek yang lahir dari kedengkian, yang dipelihara dalam kefrustasian, dan disusui dalam kedendaman; yaitu kedengkian penguasa terhadap kaum lemah, frustasi *'rational'* terhadap *'superstitious'*, dan dendam *'orthodoxy'* terhadap *'non-conformist'*. Di masa jayanya, orang Barat, dengan koordinasi kekuasaan negara, gereja dan universitas, meluncurkan proyek ofensif terhadap benteng keyakinan umat Islam. Semua serangan membabi-buta dari sarjananya yang arogan —rasionalismenya yang

¹ Di-Indonesia-kan oleh Eva F. Amrullah & Faried F. Saenong dari M. Parvez Manzoor, "Method against Truth: Orientalism and Qur'anic Studies" dalam Andrew Rippin (ed.)

rapuh, fantasi menguasai dunia, dan fanatisme sektariannya—terlibat dalam konspirasi rendahan dalam rangka melepaskan Kitab Suci umat Islam dari posisinya yang sangat kuat sebagai lambang otentisitas sejarah dan moral. Trofi terakhir yang ingin dimenangkan Barat dengan petualangan yang luar biasa adalah pikiran umat Islam. Dalam rangka membebaskan Barat selamanya dari ‘masalah’ Islam, kesadaran umat Islam harus dibuat putus asa terhadap keyakinan kognitif tentang pesan-pesan Tuhan yang diwahyukan kepada Nabi. Hanya Muslim yang menyamakan otentisitas sejarah atau otonomi doktrinal pe-wahyuan al-Qur’ân akan melepaskan misi universalnya, dan karenanya ia tidak dapat melakukan perlawanan terhadap dominasi global Barat. Setidaknya, ini semua menjadi alasan utama yang rasional dan tak terkatakan, jika bukan eksplisit, dari serangan orientalis kepada al-Qur’ân.

Persepsi bahwa orientalisme merupakan diskursus kekuasaan yang telanjang dan bahwa epistemologinya merupakan permainan kata-kata yang kasar yang melegitimasi arogansi etnosentrik, saat ini tidak lagi menjadi poin perdebatan dengan mahasiswa studi Islam atau sejarah modern. Karenanya, tidak tepat atau terlalu terburu-buru untuk menilai orientalisme sebagai sesuatu yang frontal, subversif (ketika itu), ‘*behind the lines*’, serangan terhadap al-Qur’ân, karena satu-satunya tanda yang membedakan pendekatan orientalis adalah dendam dan kedengkian yang mendalam. Jarang —jika pernah— ada kitab suci sebuah keyakinan universal diperlakukan dengan kebencian patologis sebagaimana yang orientalis lakukan terhadap al-Qur’ân. Tentu saja, seorang pemberani adalah orang yang saat ini berani membela metodologi orientalis untuk mengkaji kitab suci umat Islam, sebagaimana dengan menjadi bentuk sesungguhnya pengertian manusia rasionalis. Jika ‘rasionalis’, itu merupakan bentuk arogansi Eropa. Tentu saja, dalam semua ekspresi emosional, metode orientalis dapat dilihat sebagai balas dendam, partisan, dan keji.² Dari semua teks suci di dunia ini,

² M. Parvez Manzoor, “Islam and Orientalism: The Duplicity of Scholarly Tradition” dalam *MWBR*, Vol. VI, No. 1, h. 3-12.

orientalis hanya *concern* dengan al-Qur'ân karena memiliki aksi vandalisme yang tak berarti, yang mengejutkan kampiunnya sekalipun. Sarjana seperti Ignaz Goldziher, sulit dituduh sebagai yang pro parsialitas Islam mesti menanggung protes yang menegaskan, "apa yang tersisa bagi Kitab Suci lainnya jika metode-metode al-Qur'ân diaplikasikan pada mereka?"

Mengutuk semua warisan orientalisme, paling tidak aktivitasnya dalam studi al-Qur'ân, sebagaimana semburan vandalisme psikopatetik, mungkin sulit dilakukan di masa kita yang 'ecumenical' (dikuasai gereja) ini. Hal itu bahkan boleh jadi berbahaya. Semua penolakan terhadap tradisi ilmiah yang besar itu, misalnya, bagi kita akan menjadi antiklimaks yang mudah bagi analisis kritis. Tentu saja, terdapat indikasi bahwa sebagian kita hanya murni melakukan itu; yaitu dengan menolak mentah-mentah orientalisme secara keseluruhan dan dengan kecongkakan, daripada mengkaji dan menganalisisnya. Apapun hasil eskapisme emosional itu, posisi yang diambil di sini³ pasti berposisi secara diametris dengan segala bentuk sentimen kebanggaan diri. Menurut saya, tidak perlu ada sesuatu yang harus mengalahkan orientalisme, tetapi ini dilakukan di medan perang epistemologis. Hanya dengan *checkmate* (men-sekak mati) kedaulatan kognitif orientalis, umat Islam dapat memenangkan pertandingan yang dipilihnya sendiri. Tidak perlu dipersoalkan bahwa hanya pembaca yang sungguh-sungguh, Muslim atau bukan, yang memiliki kesabaran untuk duduk bersama ketololan yang tidak sopan atau konflik rendahan tentang diskursusnya ini, akan merealisasikan bahwa tentu saja ada yang sakit bahkan menyakitkan dalam nada serangan mereka, yang masih terasa menyakitkan hingga hari ini.

Dengan segala neraca yang ada di tangan, kita sekarang tahu bahwa orientalisme telah gagal dalam semua tujuan utamanya. Jika dengan serangan frontal terhadap al-Qur'ân,

³ Lihat Pengantar Bibliografi di bagian akhir tulisan ini.

mereka ingin menerobos ke dalam keimanan umat Islam, mereka telah kalah telak. Jika dengan epistemologinya yang 'rasional', mereka berharap dapat membuat lubang dalam diri umat Islam, bukti-bukti saat ini telah mengumumkan kematian desain yang keji itu. Umat Islam saat ini berpacu memperkuat iman mereka dengan komitmen yang lebih kuat dari sebelumnya untuk bertahan dari serangan orientalis. Jika beberapa orientalis aneh yang berjuang dengan ramah untuk membuat kesadaran umat Islam lebih cocok dengan aturan-aturan modernitas, kekecewaan mereka akan sangat besar karena umat Islam saat ini sedang melawan pondasi moral dan epistemologis modernitas itu. Bahkan jika dengan risetnya 'yang tidak memihak' tentang hal-hal yang relatif aman, para orientalis telah membongkar misteri hal-hal suci. Mereka sangat dipermalukan saat ini. Tidak ada metode atau rasionalitas mereka yang katanya tak terbantahkan, dapat memecahkan misteri wahyu. Yang lebih kasihan lagi, bangunan besar struktur kekuasaan kolonial yang melindungi cerita bohong orientalis telah dihancurleburkan oleh kekuatan emansipatoris sejarah. Karenanya, tidak ada otoritas intelektual dan politik yang mengusung diskursus orientalis saat ini. Bahkan kemapanan orientalis klasik telah melakukan bedah plastik, dan hal-hal eksklusif umat Islam sedang diakui. Singkatnya, apapun harapan orientalis untuk menang dengan proyek akademiknya tidak berbuah sama sekali. Terima kasih pada sejarah, sehingga umat Islam saat ini dapat menganalisis kehancuran kognitif dan emosional dalam diri orientalis, melalui atmosfer emosional yang lebih rendah, dari pada yang dapat dilakukan pada masa keemasan hegemoni orientalis.

Dengan mengabaikan akar sejarah orientalisme modern yang juga bergelut dalam rawa polemik Kristen abad Pertengahan, kita sebaiknya mengalihkan perhatian kita pada abad XIX yang menjadi saksi kehadiran biografi Nabi Muhammad saw., terutama oleh Gustav Weil (1843), Muir (1861) dan Sprenger (1861-65). Karya-karya biografis ini nampaknya juga mengandung beberapa materi-materi pengantar yang relevan

dengan studi al-Qur'ân (83, 131)⁴ yang kemudian mengkristal menjadi disiplin tersendiri. Sprenger dan Weil juga turut merintis kajian kronologi teks al-Qur'ân —sebuah topik yang telah terelaborasi luas oleh sarjana-sarjana besar Barat hingga menemui *cul-de-sac* (jalan buntu). Sebelumnya, pada 1834, resensi Gustav Flügel terhadap teks al-Qur'ân telah menyiapkan kelengkapan yang mesti dimiliki oleh kesarjanaan orientalis. Tetapi, tentang studi al-Qur'ân, peristiwa terpenting abad XIX adalah publikasi karya sangat prospektif Nöldeke *Geschichte des Qorans* pada 1860 (88). Karya ini didukung penuh oleh Parisian Acedémie des InSCRIPTION et Belle-Letteres yang memilih dan memenangkan karya Nöldeke sebagai monograf terbaik tentang al-Qur'ân yang diumumkan pada 1857. Di antara tiga sarjana (Aloys Sprenger, Michele Amri, Theodore Nöldeke) yang tertarik dengan tema ini, Nöldeke-lah yang memenangkan hadiahnya, dan selanjutnya karyanya ini memotivasi karya-karya prospektif lainnya dalam kesarjanaan orientalis tentang al-Qur'ân.

Dari mulanya, kesarjanaan orientalis mencetuskan tugas utamanya, yakni pemapangan kronologi teks al-Qur'ân. Dengan karya Nöldeke ini —semoga memang ilmiah— motivasi kajian al-Qur'ân di Barat mengkristal hebat. Mengikuti jejak Weil (131), Nöldeke menawarkan skema kronologis yang membagi masa pewahyuan menjadi tiga periode Mekah dan satu periode Madinah, yang paling diterima secara umum di masa itu. Terlepas dari kronologi standar yang empat periode, terdapat skema lain. Yang paling terkenal adalah skema Muir (lima periode Mekkah termasuk masa pra-kenabian, dan satu periode Madinah) (83), dan skema Grimme dan Hirschfeld (51). Tetapi, meskipun semua referensi mereka bersumber pada penanggalan sarjana Muslim, semua kronologi awal Eropa tidak berarti sama sekali, dan hanya menjadi bagian atau variasi skema kronologi tradisional. Yang lebih radikal dan tidak masuk akal

⁴ Kedua nomor dalam kurung kotak ini merujuk pada nomor karya yang tersusun dalam Daftar Bibliografi di akhir tulisan ini.

adalah penyusunan ulang teks al-Qur'ân yang dilakukan oleh seorang Skotlandia yang eksentrik, Richard Bell (16-20). Memanfaatkan temuan Hirschfeld bahwa dalam penanggalan al-Qur'ân seorang peneliti harus memperhatikan penggalan-penggalan ayat, bukan satu surah secara keseluruhan, Bell mengkaji ayat demi ayat, bahkan menyusun ulang seluruh teks al-Qur'ân menurut polanya sendiri. Teori aneh yang menghabiskan seluruh hidup orang Skotlandia yang juga aneh ini, sangat *concern* dengan revisi teks al-Qur'ân yang dilakukan Nabi di Madinah. Salah satu pendapat Bell yang sangat berani adalah bahwa ketika beberapa ayat sedang direvisi, Nabi memerintahkan sekretarisnya (penulis wahyu) menuliskan ayat di bagian belakang kertas yang juga telah penuh dengan ayat lain yang kemudian mengganti posisinya! Editor berikutnya, yang tidak mau mengabaikan penggalan-penggalan wahyu, menyisipkan ayat-ayat yang ditulis di bagian belakang kertas tersebut ke dalam teks yang semestinya. Secara konsekuen, Bell mencoba menjelaskan semua penggalan yang memungkinkan dalam teks, berdasarkan 'penggalan' yang terbuang yang secara keliru menjadi bagian teks al-Qur'ân! Bagaimanapun kecerdikannya dalam merehabilitasi susunan asli, Richard Bell, secara paradoks, menggiring upaya Barat untuk memunculkan kronologi tekstual al-Qur'ân pada titik yang sempurna. Seperti pepatah terkenal tentang ular, orientalisme memangsa ekornya sendiri. Semua yang dapat dikatakan orang hari ini, berdasarkan pendapat otoritatif *Encyclopaedia of Islam* [72] ('Al-Kur'ân', s.v.) adalah bahwa 'tidak mungkin menempatkan semua surah secara keseluruhan menurut susunan kronologis, atau menentukan susunan ayat yang tepat tentang sebuah tema ajaran...!

Alasan obsesi orientalis terhadap penanggalan dan kronologi tidak sulit dicari. Yang paling mungkin, tema kronologi yang juga masuk dalam kategori sejarah, menyajikan mata rantai 'penjelasan' yang temporal, dan karenanya bersifat kausal, bagi 'fenomena' al-Qur'ân. Bukan hanya sekedar susunan 'alamiah' berbagai peristiwa yang meniadakan ke-

butuhan akan media supranatural atau transenden, sebagaimana yang diyakini oleh umat Islam, tetapi dengan pengantar kategori 'sequential time' atau 'waktu berantai' dalam tata kerja sesuatu yang sakral, ide tentang relativitas sejarah atau kebenaran yang relatif, juga ditohokkan ke dalam pusat kesadaran kognitif kita. Jika al-Qur'ân dapat dipahami berdasarkan runtutan waktu semua peristiwa, maka kebenaran apapun yang diklaimnya pasti bersifat temporal, dan karenanya bisa keliru. Untuk mengintrodusir waktu 'sekular' kepada peristiwa 'sakral' wahyu, sama dengan 'menyatukan' temporalitas dengan keabadian. Bukan kebetulan jika umat Islam yang meyakini 'historisitas' wahyu atau *sabab al-nuzûl*, tidak pernah mencampuradukkan waktu 'sakral' wahyu dengan waktu 'sekuler' sejarah yang profan. Memang ada benarnya bahwa wahyu terjadi secara historis, tetapi, sejauh sakralitas masuk dalam sejarah, maka ia akan merubah bentuk sejarah dan temporalitas. Karenanya, bagi umat Islam, hakikat waktu dan sejarah berbeda secara fundamental selama peristiwa wahyu dan selama misi suci Nabi, karena Tuhan memberi petunjuk tentang hubungan masyarakat secara langsung yang unik. Selama epistemologi orientalis tidak mampu mengakui kemungkinan hal yang sakral terjadi dalam sejarah manusia selama masa kerasulan Nabi, sistem kronologi orientalis tidak akan mencemari persepsi umat Islam tentang waktu sakral, tetapi hanya berjalan paralel dengannya. Yang dapat diselesaikan oleh orientalis dengan metodenya hanyalah menerima kenyataan sebuah kategori 'sejarah' yang mengepung, tetapi tidak pernah memasuki waktu sakral kenabian. Karenanya, metode orientalis tidak dapat menukar isu 'kebenaran sejarah': yang dapat dicapai adalah kebingungan terhadap dua tata realitas; waktu profan dan sejarah sakral. Dengan menyadari komitmen ideologisnya, mungkin kita bisa berasumsi bahwa tujuan akhir kajian kronologis orientalis adalah bukan untuk menyatakan penilaian tentang 'kebenaran' al-Qur'ân, tetapi untuk menyebarkan kebingungan tentang temporalitas al-Qur'ân, dan karenanya membingungkan umat Islam yang awam.

Selain tentang kronologi, tema besar lain keserjanaan orientalisme yang yang 'dikemas' secara ilmiah adalah 'studi teks dan linguistik'. Karena teori dan analisis linguistik merupakan arus utama tradisi tafsir umat Islam, seorang mungkin berpikir bahwa umat Islam tidak saja senang dengan pendekatan orientalis modern, tetapi upaya Barat itu juga bisa memperkaya pemahaman diri umat Islam, tentu saja dalam tingkat tertentu. Keserjanaan modern yang kaya dengan teori-teori perbandingan filologi bahasa Semit, bahkan juga bahasa-bahasa klasik —bukan untuk berkata bahwa teori analisis linguistik mereka sangat canggih— berada dalam posisi yang lebih baik untuk menebarkan 'cahaya' (pengaruh) pada kata dan istilah yang 'kabur' yang telah membingungkan para mufassir klasik. Dalam banyak kasus, pengetahuan modern merupakan anugerah, tentu saja. Pengetahuan modern itu telah memberikan penjelasan yang lebih logis, memberikan etimologi yang lebih solid, dan menyelidiki kata-kata asing, lebih daripada yang mungkin dilakukan oleh sarjana Muslim tradisional. Tentu saja, selalu ada sisi polemik dan pejoratif di balik proyek orientalis itu. Orientalis bahkan tidak hanya mengasumsikan kehampaan budaya di Arabia pra-Islam, tetapi juga, dalam hal kebijakan, orientalisme berasumsi bahwa pandangan tradisional Muslim yang dipengaruhi oleh pertimbangan teologis dan dogmatis, mesti ditinggalkan. Secara terpisah, dalam dua atau lebih penjelasan yang lebih logis, sarjana Barat memilih secara paksa satu pendapat yang paling jauh dari pendapat yang diterima umat Islam (60). Tentu saja, tidak ada alasan di belakang ini kecuali ciri patologis dan islamophobia kalangan orientalis.

Tak diragukan lagi, dalam matriks studi linguistik, teks dan kronologi, proyek terambisius keserjanaan orientalisme adalah membuat edisi 'kritis' al-Qur'ân. Bagi seorang Muslim yang terkondisi tanpa kompromi oleh tradisi yang *mutawâtir*, ini merupakan serangan bunuh diri, jika bukan aksi menghina Tuhan secara serius. Tetapi, hal seperti ini adalah daya tarik pendekatan 'kritis' bagi orientalis, yaitu bahwa segala sesuatu

yang normatif dan aksiomatik dalam tradisi Islam mesti ditolak tanpa kekhawatiran dihukum, bahkan jika orientalisme mengumumkan kematian imparzialità 'kesarjanaan'. Dalam banyak hal, sarjana yang bergerak di belakang proyek ini adalah Arthur Jeffery yang lebih dahulu *concern* dengan riset-riset ini secara serius (59). Bersama dengan sebuah tim sarjana Jerman, dan berdasarkan manuskrip sangat kuno yang masih ada, Jeffery sangat sibuk menyiapkan 'teks kritis al-Qur'ân, hingga proyek ini terpaksa berhenti karena bom tentara Sekutu menghancurkan Munich pada Perang Dunia II. Semua manuskrip dan materi yang terkumpul dalam fanatisme serius ini hancur sama sekali. Charles Adam sempat sangat berkabung, sebagaimana dalam ungkapannya: "Tingkat kehilangan sangat besar yang mustahil lagi melakukan upaya yang sama. Masalah ditambah lagi dengan kematian banyak orang yang terlibat dalam proyek itu. Sepengetahuan saya, tidak ada karya kritis seluas itu tentang teks al-Qur'ân yang sedang dilakukan, baik di dunia Islam maupun Barat.' Apapun validitas sentimen pura-pura rasa kehilangan seperti di atas, semua pembaca berhak tahu bahwa dimensi kritik proyek Jeffery yang dipuji setinggi langit, tidak lebih hanya seputar mendokumentasi semua variasi teks — biasanya tidak lebih dari perbedaan dialek dan vokal yang tidak memiliki efek pada arti dan makna terjemahan 'Kitab Suci' yang masih ada— yang sadar atau tidak sadar sudah ada dalam karya-karya sarjana Muslim. Sangat jelas, bahwa ajaran tertinggi 'argumentasi' orientalis adalah skeptisisme. Sikap tidak percaya pada segala hal yang tidak disepakati di dunia Islam, dan mendukung sepenuh hati segala sesuatu yang menyimpang dan aneh, merupakan lambang hukum suci 'kritisisme' orientalis!

Riset filologi dan bahasa yang murni tentu saja mustahil dilakukan tanpa meletakkan berbagai istilah dan ekspresi dalam wilayah budaya dan sejarah. Di sinilah kecerdikan (4, 8, 48, 121, 128, 132, 133), polemik (3, 13-20, 35-6, 37, 39, 41-2, 50, 52, 54-6, 59-62, 64, 68, 75-6, 80-2, 87, 90-4, 100, 109, 112, 113, 120, 122, 124-6, 132), ejekan (90-4), ironi (101),

dan islamophobi (hampir semua) orientalisme menemukan tali kendalinya. Jadi, dalam paradigma ini, bagian terbesar proyek orientalisme didedikasikan meneliti 'hakikat al-Qur'ân dan sumber ajarannya'. Rasio di belakang pemanfaatan semua sumber dalam proyek ini adalah polemik dan polemik. Secara epistemologis, ini didasarkan pada metafisika materialistik yang tidak mengenal kemungkinan intervensi kekuatan Transenden dalam sejarah manusia, persis sebagaimana, secara dogmatis, tidak mungkin mengakui bahwa Tuhan berfirman kepada semua orang, tetapi hanya kepada 'orang-orang-Nya'. Dengan persepsi kebetulan tentang kesatuan sikap skeptis dan Injil, tidak mengherankan, jika dalam mengkaji pewahyuan al-Qur'ân, mereka akan menggunakan topeng agnostik, bahkan oleh yang paling bertuhan sekalipun di kalangan Ahli Kitab. Para sarjana mendekati al-Qur'ân dengan premis ideologis dan praktek metodologis yang merupakan tabu yang sangat ketat di rumah mereka sendiri —jika tidak demikian, mereka pasti berposisi secara fanatis untuk mempertimbangkan misteri wahyu berdasarkan skala rasio. Duplikat personalitas Injil (baca Kristen) yang menurut Goldziher tidak dapat diterima (*objectionable*). Bagi umat Islam, peranakan Terpilih (*the Chosen*) sedikit berbeda dengan prasangka terhadap Yang diselamatkan (*the Saved*).

Sayangnya, janji 'Gereja' yang selalu dipertahankan oleh Yahudi-Kristen (sebuah frase yang digunakan al-Qur'ân) dicemooh dengan tega dalam sejarah orientalisme. Nafsu sektarianisme disucikan atas nama 'metode', dan semua upaya mencari 'kebenaran' dijauhkan dari wilayah akademiknya. Yang paling penting dalam hal ini adalah keinginan besar 'membuktikan' bahwa al-Qur'ân merupakan replika kecil Injil, dan bahwa Nabi adalah tidak lebih dari seorang 'pemalsu' wahyu Yahudi-Kristen! Jika doktor-doktor Yahudi berjuang keras membuktikan 'dasar-dasar Yahudi dalam Islam' [122, bahkan 13, 44, 52, 55-6, 68, 113, 120], ulama-ulama Kristen merasa berkewajiban mengalahkan doktor-doktor Yahudi dalam menunjukkan 'Asal Mula Kristen' [3, 14, 20, 60, 62, 87, 90-4, 129, 132]. Yang

penting dalam persepsi ini adalah sensitivitas radikal yang telah disucikan atas nama eksklusivisme agama. Bahwa Tuhan hanya berfirman kepada anak-anak Israel, Nabi-nabi Arab adalah *outsider*, dan bahwa Tuhan tidak bisa berbicara langsung kepada Nabi-nabi Arab, adalah intisari pemikiran ini.⁵

Hanya dari sentimen eksklusivisme agama-ras seperti ini, kajian orientalis terhadap al-Qur'ân dan Nabi dapat dijustifikasi; Nabi Arab sebagai orang luar lebih 'memantaskan' kebenaran Injil dan 'memalsukan'-nya sebagai wahyu bagi Nabi Arab! Segala sesuatu dari al-Qur'ân yang membenarkan Kitab-kitab Suci sebelumnya dianggap sebagai 'pinjaman', dan apapun dari al-Qur'ân yang memodifikasi ajaran Injil dan Taurat dianggap sebagai ajaran 'menyimpang' dan 'distortif'. Di sisi lain, haruskah seseorang menerima —bahkan secara epistemologis dan bukan doktrinal— bahwa 'pendiri' Islam berdiri di akhir mata rantai agama yang sangat panjang, yang biasa dilukiskan sebagai garis 'kenabian' menurut tipologi Timur Dekat, dan seluruh bangunan orientalisme Kristen hancur lebur rata dengan tanah. Dalam hal terakhir, adalah absurd berbicara tentang 'derivasi', 'pinjaman', 'distorsi' atau bahkan 'kesalahpahaman', sebagaimana al-Qur'ân juga menyatakan kebenaran umum 'monoteisme' (menurut pendapat Muslim, bahkan mengambil keputusan), dari pada 'melampaui' ajaran Yahudi-Kristen. Yang jelas, keyakinan non-konformis al-Qur'ân dan klenik 'rasial' Nabi Islam berada tepat di pusat persepsi orientalisme. Dengan standar berpikir manapun, hal ini merupakan keyakinan dogmatis dan tidak ada urusan dengan klaim metodologis.

Yang juga dilupakan dalam diskursus orientalisme tentang sumber sejarah adalah fakta tidak menyenangkan bahwa al-Qur'ân secara kategoris mengklaim persamaannya dengan wahyu-wahyu sebelumnya, termasuk Injil, dan karenanya bagi umat Islam, yang yakin dengan sifat pemersatu isi dan sumber

⁵ Bahkan beberapa skema wahyu yang konsiliatif dan aneh, yang telah dating kepada kita dari Joimer [65], Massignon atau Moubarac [81-2] memuji rasio 'rasial' dengan tidak tahu malu!

Kitab Suci, bukti frase Yahudi dan Kristen dalam al-Qur'ân menyebabkan pertikaian doktrinal. Sejauh al-Qur'ân dan Kitab Suci lainnya memiliki tema dan motif yang sama, bahkan ekspresi kebahasaannya, ini sesuai dengan identitas Sumber Transenden pengetahuan ini, dan tidak dapat diakibatkan oleh tingkah laku manusia yang aneh sebagai penerima. Bukan untuk mengklaim eksternalitas salah Sumber, begitu pula Sumber lainnya, kebenaran adalah untuk menegasi 'prinsip wahyu' itu sendiri. Tentu saja, ini sama dengan mengingkari eksistensi transenden pengetahuan, atau mereduksi wahyu menjadi kerja-kerja akal manusia. Apakah kebenaran Yahudi atau Kristen berasal dari Tuhan, atautkah produk golongan Kristen dan Yahudi? Dalam mengklaim bahwa kebenaran al-Qur'ân merupakan kebenaran pinjaman manusia, (sedangkan Yahudi dan Kristen merupakan kebenaran yang turun dari Tuhan), orientalis menyatakan dirinya sebagai partisan dogmatis tradisi Bibel. Atau dalam upayanya menghilangkan tambatan transenden Kitab Suci umat Islam itu, mereka mengakhiri kesimpulannya dengan mengingkari kemungkinan adanya pengetahuan transenden (*über haupt*) yang ditampakkan secara ekstra-sensor. Karenanya, meskipun mereka suka berlari dengan kelinci, atau berburu dengan anjing, sebagaimana mereka seperti itu, orientalis boleh jadi mengklaim validitas metodologi mereka terhadap semua wahyu historis, atau tidak sama sekali. Dengan mengingkari prinsip wahyu dalam kasus al-Qur'ân dan bertahan dengan pendapat ini, mereka menganggap bahwa Injil membuat metode mereka menjadi 'ilmiah'. Pada pusat dan di belakang topeng kehormatan akademik itu, orientalis tetap selalu menjadi seorang dogmatis atau ateis! Dalam kedua kasus itu, persepsi metodologis mereka jelas merusak keimanan Islam, dan tidak berhak menilai masalah kebenaran Islam.

Prinsip dogmatis keunikan tradisi Injil, metode orientalis, sebagaimana disebutkan sebelumnya, tidak dapat dipelihara dalam disiplin baru fenomenologi agama. Persepsi fenomenologis bertendensi menerima hubungan tipologis dan

taksonomik antara semua 'agama Semit', 'Nabi-nabi', dan agama-agama 'Barat' (78).⁶ Salah satu penolakan yang meyakinkan terhadap metode orientalis muncul tanpa diketahui dari dalam tubuh Barat sendiri. Tidak kebetulan jika dalam mengkaji Islam, orientalisme Kristen benci menggunakan metodologi fenomenologi. Tetapi, bahkan di sini, tidak ada kesalahan tentang emosionalitas islamophobia orientalisme. Karenanya, apapun studi fenomenologis terhadap Islam yang telah dilakukan dalam tradisi orientalis, pasti tidak bebas dari bias Injil (64, 79, 104). Dalam beberapa waktu, mereka bahkan tidak dapat melebihi panggilan Injil berpolemik melawan Islam (37, 90). Dengan berkomitmen melakukan pemulihan *makna* agama, disiplin baru fenomenologi agama menunjukkan janji ilmiah, dan jika dilakukan dengan benar, itu akan menciptakan wawasan yang secara mutualis dapat memperkaya persepsi diri umat Islam (48). Tetapi potensi ini belum dimanfaatkan.

Meskipun terdapat beberapa traktat yang dogmatis, jika bukan ideologis, netral, atau bahkan yang mendamaikan (45, 65, juga 35-6), watak 'akademik' keserjanaan orientalis telah berkembang dengan lebih skeptis seiring dengan waktu (75-6, 107-8, 125-6, 132). Saat ini, tuntutan paling radikal dalam merevisi warisan orientalisme muncul dengan tema kronologi, dan perhatian pada otentisitas teks al-Qur'ân! Kita telah saksikan bahwa Richard Bell telah membunyikan, tanpa ada maksud permainan kata-kata, lonceng kematian gerakan kronologi orientalisme. Karenanya, hanya eksodus yang bisa menyelamatkan orang-orang Terpilih (*Chosen*) karena imannya yang murni dari tawanan terkutuk kronologi dalam sejarah Arabia, dan membawa mereka ke Tanah yang Dijanjikan (*the Promise Land*), Yerusalem yang ak berpenduduk, yaitu analisis sastra. Missionaris baru orientalisme adalah John Wansbrough (124-6). Metodologi baru dan penolakan total terhadap kerangka kronologi tradisional merupakan pengakuan kekalahan bagian

⁶ Karenanya, dalam mempersepsikan kesatuan ini, disiplin modern muncul sangat dekat dengan pernyataan al-Qur'ân tentang agama-agama Ibrahim.

kemampuan orientalisme karena pelanggaran unilateral kontrak kasarjanaan antara sumber-sumber Islam dan metode-metode modern. Intisari tesis Wansbrough yang mengejutkan adalah bahwa al-Qur'ân merupakan dokumen 'campuran' yang mengandung sejumlah polemik Yahudi yang sektarian, dan bahwa bentuk dan strukturnya saat ini terkristal selama abad IX Masehi, dan bahwa al-Qur'ân, mungkin atau tidak, mencampuradukkan pemikiran Muhammad sendiri dan wahyu! Yang jelas, dugaan besar seperti ini hanya dapat ditopang dengan membuat *chaos* di luar sejarah Islam. Tidak heran, karenanya, Wansbrough merasa harus memperolok-olokkan keseluruhan korpus historiografi Islam dalam rangka melakukan *bargain* dengan perniaga 'analisis sastra'. Hanya lompatan kuantum yang dapat menjamin prestasi orientalisme mencapai orbit ongkos polemik yang lebih mahal!

Dengan Wansbrough, kemenangan metode terhadap kebenaran menjadi sempurna. Dengan seluruh air mandi kronologi orientalis, seseorang saat ini juga melemparkan keluar bayi sejarah Islam. Karenanya, al-Qur'ân, sebuah bentuk yang tidak dapat ditambatkan pada sejarahnya, sekarang menjadi bertanggung jawab terhadap seluruh siksaan metodologis, dan sarjana orientalis dibebaskan dari segala bentuk tanggung jawab kronologis. Ia dapat saja menolak keseluruhan sejarah formatif Islam sebagai cerita bohong, dan kemudian bebas dari segala beban mengembangkan alasan yang logis bagi kecurangannya yang sangat besar. Ia dapat saja memainkan berbagai bentuk permainan menebak kata yang ilmiah, dan selama ia terus memproduksi kelinci metodologis dari topi akademiknya, tidak akan ada akhir bagi permainan sulapnya, dan tidak ada teguran bagi lawakannya. Dari perceraian sejarah dengan metode, bahwa benih analisis sastra Wansbrough menuai panen campuran bagi —yang sekarang banyak ditinggalkan— rumah bangsawan orientalisme. Di satu sisi, jika terdapat serangan barisan depan untuk menghancurkan-leburkan rumah besar sejarah Islam menjadi puing-puing 'sejarah penyelamatan' (*salvation history*), utamanya dalam karya-karya Patricia Crone dan Michael Cooke,

terdapat juga, di sisi lain, bukti-bukti kehandalan tradisi Islam (85-6). Cukup aneh, murid Wansbrough, John Burton juga mengklaim —secara paling paradoks dan lebih dari semua klaim Muslim tradisional— bahwa keseluruhan al-Qur’ân dalam susunannya sekarang adalah karya Nabi sendiri! Dapat dipahami, kemapanan orientalisme telah menolak dengan kehati-hatian dan keraguan hipotesa Wansbrough yang sangat provokatif dan tendensius. *Encyclopaedia of Islam*, misalnya, meringkas pandangan mayoritas orientalis sebagai berikut: “Wansbrough dan Burton, belum pernah memberikan alasan yang meyakinkan bagi hipotesanya. Atau dengan pernyataan tegas dikatakan bahwa sumber-sumber Islam harus ditolak secara bersamaan” (72). Penolakan yang lebih tegas terhadap tesis kurang ajar Wansbrough tidak pernah berkurang. R.B. Sarjeant misalnya, menjelaskan intisari *counter-argument*-nya terhadap Wansbrough dengan ungkapan “*an historical circumstance so public*, [karena sejarah pewahyuan al-Qur’ân tidak pernah terungkap].⁷

Di luar korpus karya-karya orientalis yang sangat banyak itu, hanya sedikit yang mengkaji isi al-Qur’ân, bahkan karya-karya ini berada di pinggiran di antara semua usaha dan pandangan orientalisme. Terlepas dari semua karya-karya baru Kristen yang merevisi sentiment-sentimen Islamophobia klasik (35-6, 45, 65), ada satu sarjana yang karyanya direkomendasikan bagi sarjana Muslim. Berbeda dengan semua aturan akademisme Barat, sarjana Jepang, Izutsu, sebagai orang luar orientalisme, dan tidak mewarisi prasangka sejarah atau ketakutan emosional, telah membiarkan al-Qur’ân berbicara sendiri (57-8). Hasilnya juga berbicara sendiri. Élan moral pandangan al-Qur’ân, yang secara ritual ditopengi dengan

⁷ Perdebatan Ilmiah yang ringkas dan tegas tentang penolakan terhadap ‘metodologi’ Wansbrough, lihat Fazlur Rahman, “Approaches to Islam in Religious Studies” dalam R.C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, (Arizona, 1985), h. 189-202. Lihat juga Fazlur Rahman, “Some Recent Books on the Qur’ân by Western Authors” dalam *The Journal of Religion*, Vol. 61, No. 1, (January 1984), h. 73-95. Begitu pula karyanya Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur’ân*, (Chicago, 1980)

metode orientalisme, bersinar dengan kilauan yang mempesona. Karya-karya Professor Izutsu menyajikan argumentasi paling meyakinkan melawan klaim bahwa kebenaran sebuah kitab suci dapat dicapai hanya oleh mereka yang menjadi *insider* tradisi suci itu.

Akhirnya, pertanyaan tidak menyenangkan yang mesti dihadapi oleh semua kritik sarjana Muslim yang serius terhadap orientalisme adalah, Apakah orientalisme sama sekali tidak bermanfaat bagi Islam? Dalam *output* kesarjanaannya yang sangat besar itu, adakah yang dapat memberikan wawasan tentang keadaan kita hari ini atau tentang kajian-kajian kita dalam sejarah? Meski orientalis memang mengkaji kekayaan sejarah kita secara kritis, tidak sopan, dan islamophobic secara patologis, apakah tidak ada kontribusinya bagi oto-kritik kita? Sejauh ini, kita telah meninggalkan pendekatan orientalis itu. Karena asalnya yang asing, jebakan missionaris, dan desain kolonialnya, kita telah meninggalkan orientalisme sebagai kekeliruan patologis agama Barat, dan penyakit politik dan budaya. Namun demikian, kita tetap tidak kebal selamanya melawan klaim-klaim metode yang diajukan atas nama logika 'universal'. Cepat atau lambat, upaya sarjana Muslim yang otentik akan mendekati al-Qur'ân dari asumsi dan parameter metodologis yang secara radikal ditahbiskan oleh agama kita. Jika kita tidak mengikuti langkah kaki manusia Barat menuju tanah kosong skeptisisme, kesangsian, dan keputusasaan, kita lebih baik belajar dari pembalasan terhadap orientalisme, yaitu bahwa metode terbaik untuk mengkaji al-Qur'ân yaitu metode yang membiarkan kebenarannya berbicara bagi dirinya sendiri.

Catatan tentang Bibliografi

Tidak ada bibliografi yang bertujuan menjadi kritis, sekaligus komprehensif. Dalam ilmu bibliografi, juga sebuah cabang ilmu pengetahuan, semua inklusivitas dan seleksi didirikan di atas prinsip kontradiksi. Hanya dengan menyebutkan hak seseorang menjai kritis dan selektif, orang mesti serba komprehensif, sama seperti dalam rangka mencapai kecerdas-

an kritis, seorang harus mengucapkan selamat tinggal pada komprehensivitas. Jadi, dalam menyiapkan bibliografi singkat ini, beberapa prinsip seleksi dan omisi dipraktikkan secara ketat. *Pertama-tama*, sangat lumrah (diterima secara umum) bahwa membuat daftar bibliografi karya-karya modern tentang al-Qur'ân, bahasa tidak menjadi kriteria berarti dalam klasifikasi. Tidak diragukan lagi, membatasi studi al-Qur'ân hanya pada karya-karya yang ditulis dalam bahasa-bahasa Barat sama dengan mempraktikkan prinsip-prinsip seleksi yang primitif.⁸ Meski demikian, konspirasi keliru (*illicit union*) dimana kriteria linguistik yang netral secara ideologis, yang mempersamakan karya sarjana Muslim yang pasti berdasarkan hakikat 'transenden' al-Qur'ân dengan karya-karya sarjana non-Muslim yang hanya menganggap al-Qur'ân tidak lain sebagai *human literature*, tidak dapat dimaafkan. Tentu saja, tanpa imajinasi macam-macam seperti itu, kriteria klasifikasi bahasa selalu dipertimbangkan sebagai kaidah tertinggi dalam bibliografi sarjana Muslim.

Karenanya, dengan fungsi tuntunan bibliografis seperti itu, sistem klasifikasi yang paling logis bagi sarjana Muslim adalah sistem yang memisahkan karya sarjana Muslim tentang al-Qur'ân dengan karya-karya sarjana non-Muslim, karena — ini harus ditegaskan betul— belum ada metodologi yang tersedia hari ini yang dapat menjembatani jurang epistemologis kedua pandangan tradisi keilmuan ini. Karena itu, bibliografi berikut hanya mencakup karya-karya sarjana non-Muslim — beberapa nama aneh yang berbau Islam tidak disebutkan! Selain itu, daftar bibliografi ini juga terbatas pada kajian mengikuti logika mereka yang menyesatkan yang memang bertujuan kritis terhadap al-Qur'ân, atau paling tidak, terhadap 'doktrin' Islam tentang kepengarangan 'transenden' al-Qur'ân. Sikap seperti itu terasosiasi dengan sangat menonjol pada perspektif akademik orientalisme, yaitu dengan metode-metode

⁸ Munawar A. Anees, "Islamic Studies - Publish and Perish", *MWBR*, Vol. 2, No. 5 (Winter 1985), h. 55-68.

historis, linguistik, teks, dan *course-critical methodology*, dan dengan parameter emosional yang penuh dendam. Namun, orientalisme bukan salah satu bentuk protean lembaga 'pengetahuan' yang mencakup seluruh polemik Yahudi dan Kristen melawan Islam: ini adalah upaya epistemologis yang spesifik secara historis, dan mereka memang mesti diperlakukan demikian. Konsekuensinya dan ini kontradiksi dengan pandangan sebelumnya yang ditulis dalam *MWBR* yang menganggap John of Damascus sebagai penyokong utama orientalisme, bibliografi berikut tanpa kompromi terbatas hanya pada karya-karya akademik Barat dalam seratus tahun terakhir.⁹ Bibliografi ini bahkan tidak menyebutkan embrio fase pasca-orientalisme yang mengkaji al-Qur'ân di Barat yang mengajukan kritik yang cukup berbeda.

Meski sangat terbatas pada parameter orientalisme tentang studi al-Qur'ân, bibliografi berikut ini juga membuat perbedaan antara persepsi orientalisme tentang al-Qur'ân dan kontribusi kritis mereka terhadap respon sarjana Muslim. Obyeknya di sini sebagaimana yang disebutkan dalam bagi sebelum ini adalah kajian-kajian orientalisme klasik. Kajian-kajian baru, misalnya, terhadap karya-karya tafsir klasik, tidak disebutkan. Meski demikian, penerapan kriteria seleksi yang ketat tetap dilakukan. Yang paling menyolok di sini adalah bahwa bibliografi berikut ini tidak memasukkan semua biografi Muhammad yang ditulis di Barat dalam kerangka studi al-Qur'ân. Jadi sekarang, tidak hanya terdapat banyak *overlapping* kedua tema besar itu (biografi Muhammad dan studi al-Qur'ân) dalam kajian-kajian Barat, memisahkan kedua tema ini bahkan mustahil dilakukan dalam tradisi intelektual Islam yang ketat. Jelas, berbicara secara epistemologis, bahwa membuat catatan tentang misi Muhammad tanpa menyinggung penjelasan al-Qur'ân, atau mengkaji isi al-Qur'ân tanpa memanfaatkan informasi dalam sejarah Nabi dan peristiwa sejarah umat Islam,

⁹ Lihat kritik M. Ahsan terhadap orientalisme dalam *MWBR*, Vol. VI, No. 2, (Winter 1986).

mustahil dilakukan. Namun demikian, sejauh karya-karya Barat tentang Nabi sangat *concern* dengan personalitas Nabi, dan selama mereka mengemukakan bukti-bukti dalam al-Qur'an dalam rangka menjelaskan dan memahami personalitas Nabi, karya-karya tersebut masuk dalam *genre* kajian/studi sejarah Nabi (*Sîrah*), dan karenanya, tidak dimasukkan dalam daftar bibliografi berikut ini. Konsekuensinya, hanya kajian-kajian yang serius dan fokus terhadap al-Qur'an dan yang referensinya kepada sejarah kehidupan Nabi dalam rangka memahami fenomena dan isi wahyu, yang dimasukkan dalam bibliografi berikut ini. Tidak hanya distingsi tradisional Islam antara Sunnah Nabi (salah satu disiplin eksegetis/tafsir yang secara historiografi dianggap sebagai literatur *Sîrah*) dan pewahyuan al-Qur'an, yang penting bagi perlindungan doktrin Islam tentang hakikat 'Transenden' al-Qur'an, menegakkan pembagian ini juga sangat berarti dalam skema klasifikasi kesarjanaan orientalis. Tentu saja, untuk mendapatkan pemahaman menyeluruh tentang psikologi orientalisme, kajian mereka terhadap al-Qur'an tidak dapat diisolasi dari persepsi mereka tentang Nabi. Tetapi, yang terakhir ini menuntut perlakuan yang lebih komprehensif dan independen daripada yang dibicarakan di sini.

Inkonsistensi lainnya penting dijelaskan. Misalnya, karya-karya prospektif seperti nomor 46 yang berhubungan dengan tafsir kontemporer, sebaiknya tidak dimasukkan dalam bibliografi ini, karena, tidak cocok dengan kriteria di atas. Selain itu, karya-karya seperti ini sangat penting dalam memahami tujuan pemikiran orientalis, dan karenanya mesti dihindari oleh mahasiswa Muslim yang mengkaji orientalisme; karenanya karya-karya ini tidak dimasukkan. Juga terdapat beberapa jenis ambiguitas lainnya. Selain kriteria seleksi yang objektif dan eksplisit disebutkan di atas, penilaian tertentu pada seseorang juga sempat dikaji dalam pembuatan bibliografi ini. Studi-studi orientalis yang boleh jadi tidak asli, hanya mengulang, atau sangat sulit diakses, juga tidak dimasukkan dalam bibliografi ini; tidak peduli karya-karya ini selalu dan diulang-ulang disebut dalam literatur konvensional. Singkatnya, kaidah ketat dalam

bibliografi ini dibuat untuk kepentingan pembaca Muslim biasa. Sangat diharapkan, pengantar kritis dan tuntunan bibliografi tentang kajian orientalisme dalam studi al-Qur'an akan memberikan pembaca Muslim sebuah daftar yang betul-betul mereka dapat gunakan dan tidak membebani mereka dengan kompilasi lain yang juga demi untuk kepentingan kompilasi. Bibliografi dapat menjadi akhir yang memuaskan dari sebuah keserjanaan palsu, kecuali pembuatnya (*compiler*) dapat menilai karya-karya yang ia daftar tidak berguna bagi daftar bibliografinya. Menyusun bibliografi hingga pada tingkat pengutipan merupakan permainan empirik yang tidak dapat dipenuhi dan tidak berarti, dan merupakan keserjanaan modern tanpa etika. Semakin kurang sarjana Muslim menyeimbangi mode ini, semakin baik. Singkatnya, setiap upaya sarjana Muslim dalam kompilasi bibliografi juga harus menerapkan upaya kritis untuk menaksir isi literatur yang dihadirkan. Jika tidak, umat Islam potensial tenggelam dalam —yang sangat sering disebut Ibn 'Arabî— 'lautan nama-nama'.

Yang terakhir, beberapa kata karena perbedaan bahasa materi dan sumber juga akan muncul di sini. Untuk studi-studi kritis masa 'klasik' orientalisme, keakraban dengan bahasa Jerman sangat diperlukan. Tidak ada mahasiswa yang serius terhadap orientalisme, termasuk mahasiswa Muslim, yang tidak mengerti bahasa Jerman. Meskipun terdapat banyak terjemahan Inggris yang terus bertambah—terima kasih, khususnya kepada ketekunan ekspatriat masyarakat Yahudi-Jerman yang saat ini bermukim di Amerika—prestasi terbesar orientalisme Jerman masih tidak dapat dicapai oleh mahasiswa berbahasa Inggris. Mereka juga memiliki kesulitan dengan banyak literatur yang tertulis dalam bahasa Perancis yang juga tidak mereka pahami (tetapi ringkasan yang baik dan bermanfaat tersedia dalam dua edisi *the Encyclopaedia of Islam* [*EI* dan *EI*², pent.]). Dengan pengaruh yang sangat dominan bangsa-bangsa berbahasa Inggris, dan —dalam tingkat yang lebih rendah— bangsa-bangsa berbahasa Perancis, keadaan sarjana Muslim menjadi fakta yang me-

nyedihkan. Tetapi, apapun batasan sarjana Muslim yang biasa, perbedaan bahasa merupakan fakta '*way of life*' orientalisme yang tidak bisa diacuhkan sama sekali. Tetapi, dalam bibliografi berikut ini, perhatian besar telah dilakukan untuk memasukkan karya-karya terpenting untuk memahami mentalitas dan kesarjanaan orientalis, yang hanya dibatasi dalam bahasa Inggris, Perancis dan Jerman trinitas tradisional penguasaan bahasa yang dijadikan kewajiban bagi semua mahasiswa *humanities* di universitas-universitas Barat. Studi-studi al-Qur'ân dalam bahasa Spanyol, Italia, Belanda dan Skandinavia, tidak dimasukkan dalam bibliografi ini. Tidak peduli dengan menakutkannya penguasaan bahasa-bahasa Eropa bagi mahasiswa-mahasiswa Muslim, untuk melakukan apresiasi kritis bagi studi orientalisme, upaya-upaya seperti ini mesti dilakukan. Pengantar bibliografis ini hanya menyajikan pengantar kecil bagi tugas yang sangat besar dan melelahkan.

Singkatan

BSOAS	: Bulletin of the School of Oriental and African Studies
JAL	: Journal of Arabic Literature
JAOS	: Journal of the American Oriental Society
JRAS	: Journal of the Royal Asiatic Society
JSS	: Journal of Semitic Studies
MW	: Muslim World
OLZ	: Orientalistische Literaturzeitung
WZKM	: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZDMG	: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Beberapa Terjemahan al-Qur'ân Terpenting Karya Orientalis

Bahasa Inggris

1. ARBERRY, Arthur John, *The Koran Interpreted*, 2 Vol., London, 1955.
2. BELL, Richard, *The Qur'ân*, 2 Vol., Edinburgh, 1937-39.
3. PALMER, Edward Henry, *The Qur'ân*, 2 Vol., Oxford, 1880

(diterbitkan dalam serial *The Sacred Books of the East*, diedit oleh Max Müller).

4. RODWELL, John Meadows, *The Koran*, Hertford (London), 1861.
5. SALE, George A., *A Comprehensive Commentary on the Qur'ân*, London, 1882-96 (termasuk semua terjemahan teks).

Di samping terjemahan al-Qur'ân lengkap di atas, banyak sarjana orientalis lainnya, terutama Jeffery, Lane, Muir, Nicholson dan Schroeder, telah berupaya menerjemahkan beberapa bagian atau bagian terpilih al-Qur'ân.

Bahasa Perancis

1. BLACHÈRE, Régis, *Le Coran*, 3 Vol., Paris, 1947-1950.
2. MASSON, Denise, *Le Coran*, Paris, 1967.

Bahasa Jerman

1. HENNING, Max, *Der Koran*, Leipzig, 1901 (Annimarie Schimmel di kemudian hari merevisi terjemahan ini, Stuttgart, 1962).
2. PARET, Rudi, *Der Koran*, Stuttgart, 1962.
3. RÜCKERT, Friedrich, *Der Koran*, Frankfurt, 1888.

Bahasa Italia

1. BAUSANI, Alessandro, *Il Corano*, Florensce, 1955.

Bahasa Belanda

1. KRAEMERS, Johannes Hendrik, *De Koran*, Amsterdam, 1956.

Bahasa Swedia

1. ZETTERSTEEN, Karl Vilhelm, *Koranen*, Stockholm, 1917.
- (Hal-hal detail tentang semua edisi, cetak ulang dan review, lihat Research Centre for Islamic History, Art and Culture, *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'ân*, Istanbul, 1406/1986).

Karya Besar Kesarjanaan al-Qur'ân di Barat **Teks al-Qur'ân**

Corani Textus Arabicus, Leipzig, 1834. (Dilakukan oleh Gustav Flügel. Teks standar kesarjanaan Barat berbeda dengan

yang umum dilakukan di dunia Islam, yaitu edisi al-Fu'âd, Cairo, 1342/1842, hanya dalam penomoran ayat).

Karya-karya Sekunder

FLUGEL, Gustav, *Concordantiae Corani Arabicae*, Leipzig, 1842.

KASSIS, Hanna E. *Concordance of the Qur'ân*, Berkeley: Univ. of California Press, 1983. (Melebihi dan menggantikan standar sebelumnya).

PENRICE, John, *A Dictionary and Glossary of the Koran*, London, 1873. (Dicetak ulang oleh Praeger Publishers New York dan Washington pada 1971).

LANE, Edward W., *An Arabic-English Lexicon*, London & Edinburgh, 1863-93. (Edisi Baru: London, 1955-57 dan 1968. Edisi baru lainnya: Cambridge, Islamic Text Society, 1984).

WRIGHT, William, *A Grammar of the Arabic Language*, Cambridge, 1896.

Index Islamicus, London, 1906. (Masih terus berlanjut).

Buku dan Artikel

1. ABBOT, Nabia, 1957, *Studies in Arabic Literary Papyri*, Vol. I, Historical Text, Chicago, 1957.
2., *Studies in Arabic Literary Papyri*, Vol. II, Qur'ânic Commentary and Tradition, Chicago, 1957.
3. AHRENS, K., "Christilisches im Qoran" dalam *ZDMG*, 84 (1930), h. 15-68, 149-90.
4. ALLARD, M., "Une méthode nouvelle pour l'étude du Coran" dalam *Studia Islamica*, 15 (1961), h. 5-21.
5., *Analyse conceptuelle du Coran sur cartes perforées*, Paris, 1963.
6. AUGAPFEL, J., "Das Kitab im Qoran" dalam *WZKM*, 29 (1915), h. 384-93.
7. BAKKAR, D., *Man in the Qur'ân*, Amsterdam, 1965.
8. BALJON, J., "The 'Amr of God' in the Koran" dalam *Acta Orientalia*, 23 (1959), h. 7-18.
9., *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leiden, 1961.
10. BARTH, J., "Studien zur Kritik und Exegese des Qorans"

- dalam *Der Islam*, 6 (1915-16), h. 113-48.
11. BARTHOLD, W. W., "Der Koran und das Meer" dalam *ZDMG*, 83 (1929), h. 37-43.
 12. BAUER, H., "Über die Anordnung der Suren und über die geheimnisvollen Buchstaben im Qoran" dalam *ZDMG*, 75 (1921), h. 1-20.
 13. BAUMSTARK, A., "Judischer und christlicher Gebetstypus im Koran" dalam *Der Islam*, 16 (1927), h. 229-48.
 14. BECK, E., *Das christliche Mönchtum im Qoran*, Helsinki, 1946.
 15., "Die Gestalt des Abraham am Wandepunkt der Entwicklung Muhammeds" dalam *Muséon*, 65 (1952), h. 73-94.
 16. BELL, R., "The Style of the Qur'ân" dalam *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, 9 (1942-44), h. 9-15.
 17., "A Duplicate in the Koran: the Composition of Sura xxiii" dalam *MW*, 18 (1928), h. 227-33.
 18., "Muhammad and Divorce in the Qur'ân" dalam *MW*, 29 (1939), h. 55-62.
 19., "Surat al-Hashr: a Study of Its Composition" dalam *MW*, 38 (1948), h. 29-42.
 20., *Bell's Introduction to the Qur'ân*, (ed. W.M. Watt), Edinburgh, 1970. (Susunan ulang edisi 1953).
 21. BEESTON, A. F. L., "The Men of
 22. BELLAMY, J.A., "The Mysterious Letters of the Koran" dalam *JAOS*, 93 (1973), h. 267-85.
 23. BIJLEFELD, W.A., "A Prophet and More than a Prophet? Some Observations on the Qur'ânic Use of the Terms 'Prophet' and 'Apostle'" dalam *MW*, 59 (1969), h. 1-28.
 24. BIRKELAND, H., *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam*, Oslo, 1956.
 25., "The Interpretation of Sura 107" dalam *Studia Islamica*, 9 (1958), h. 13-29.
 26. BISHOP, E., "The Qur'ân Scrolls and the Qur'ân" dalam *MW*, 48 (1958), h. 223-36.
 27. BLACHÈRE, R., *Introduction au Coran*, Paris, 1959 (1947).

28. BOUMAN, J., *Gott und Mensch im Koran*, Darmstadt, 1977.
29. BRUNSHVIG, R., "Simples remarques négatives sur le vocabulaire du Coran" dalam *Studia Islamica*, 5 (1956), h. 19-32.
30. BUHL, F., "Qoran" dalam *Encyclopaedia of Islam* (Ed. 1).
31., "Zur Koranexegese" dalam *Acta Orientalia*, 3 (1925), h. 97-108.
32. BURTON, J., *The Collection of the Qur'ân*, Cambridge, 1977.
33. CALVERLEY, E., "The Grammar of Sura 'I-khlas" dalam *Studia Islamica*, 8 (1957), h. 5-14.
34. CRAGG, K., *The Event of the Qur'ân*, London, 1971.
35., *The Mind of the Qur'ân*, London, 1973.
36. CROLLIUS, A.A.R., *The World in the Experience of Revelation in Qur'ân and Hindu Scriptures*, Rome, 1974.
37. DENNY, F., "The Meaning of the Umma in the Qur'ân" dalam *History of Religions*, 15 (1975), h. 34-70.
38. EICHLER, P.A., *Die Dschin, Tuefel und Engel im Koran*, Leipzig, 1928.
39. FARIS, N.A. & H.W. Glidden, "The Development of the Meaning of the Koranic Hanif" dalam *The Journal of the Palestenian Oriental Society*, 19 (1939-40), h. 1-13.
40. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, M., "Sur quelques noms d'Allah dans le Coran" dalam *Bulletin d'École Pratique des Hautes Études* (1929), h. 1-21.
41., "Les sens de substantif ghayb dans le Coran" dalam *Mélanges Louis Massignon*, Damascus, 1957, II, h. 245-50.
42. GEIGER, A., *Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen?* Bonn, 1833. (Edisi baru, Leipzig 1902. Terjemahan Inggris oleh F. M. Young, *Muhammad and Judaism*, New York, 1970).
43. GIULIO, B.S., *The Koran in the Light of Christ*, Chicago, 1977.
44. GOLDZIHNER, Ignaz, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Leiden, 1920.
45. GOOSENS, E., "Ursprung und Bedeutung der koranischen

- Siglen” dalam *Der Islam*, 13 (1923), h. 191-226.
46. GRAHAM, William A., “The Qur’ân as Spoken Word: An Islamic Contribution to the Understanding of Scripture” dalam Richard C. Martin (ed.), *Approach to Islam in Religious Studies*, the University of Arizona Press, Tucson, 1985, h. 23-40.
 47. HADDAD, Y.Y., “An Exegesis of Sura Ninety-Eight” dalam *JAOS*, 97 (1977), h. 519-30.
 48. HENNIGER, J., *Spuren christlicher Glaubenswahrheit im Koran*, Schönbeck, 1951.
 49. HIRSCHFELD, H., *New Researches in the Composition and Exegesis of the Qoran*, London, 1902.
 50., *Judische Elemente im Koran*, Berlin, 1878.
 51., *Beiträge zur Erklärung des Qorans*, Leipzig, 1886.
 52. HOROVITS, J., “Das Koranische Paradies” dalam *Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hieorsolymitanarum*, Jerussalem, 1923, h. 1-13.
 53., “Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran” dalam *Hebrew Union College Annual*, 2 (1925), h. 145-227. (Cetak ulang, Hildeshaim, 1964).
 54., *Koranische Untersuchungen*, Leipzig, 1926.
 55. IZUTSU, T., *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic weltanschauung*, Tokyo, 1964.
 56., *Ethico-Religious Concepts in the Qur’ân*, Montreal, 1966.
 57. JEFFERY, Arthur, *Materials for the History of the Text of the Qur’ân*, Leiden, 1937.
 58., *Foreign Vocabulary of the Qur’ân*, Baroda, 1938.
 59., “The Mystic Letters of the Koran” dalam *MW*, 14 (1924), h. 247-60.
 60., “The Qur’ân as a Scripture” dalam
 61., *Bible et Coran*, Paris, 1959. (Terjemahan Inggris oleh Arbez, *The Bible and the Koran*, New York, 1964.
 62., *Les grandes themes du Coran*, Paris, 1978.
 63. JOHNS, A.H. (ed.), *International Congress for the Study of the Qur’ân*, Canberra, 1982.
 64. JONES, A. “The Mystical Letters of the Qur’ân” dalam

- Studia Islamica*, 16 (1962), h. 5-11.
65. KATSH, A.I., *Judaism in Islam: Biblical and Talmudic Backgrounds of the Qur'ân and its Commentaries*, New York, 1954.
 66. KÜNTSLINGER, D., "Kitab' und 'ahlu l-kitabi" im Qoran" dalam *Rocznik Orientalistyczny*, 4 (1926), p. 238-47.
 67., "Die Namen der Gottes-Schriften im Qoran" dalam *Rocznik Orientalistyczny*, 13 (1937), p. 72-84.
 68., "Sura 95" dalam *OLZ*, (1936), h. 1-3.
 69. "KUR'AN" dalam *The Encyclopaedia of Islam*, (Edisi Baru) oleh A.T., Welsch, R. Paret, J.D. Pearson.
 70. LEHMANN & Pedersen, "Der Beweis für die Ausstehung im Koran" dalam *Der Islam*, 5 (1914).
 71. LICHTENSTADTER, I., "Origins and Interpretation of Some Koranic Symbols" dalam G. Makdisi (ed.), *Arabic and Islamic Studies in Honour of Hamilton A.R. Gibb*, Leiden, 1965, h. 426-36.
 72. LÜLIG, G., *Kritisch-Exegetische Untersuchung des Qurantextes*, Erlangen, 1970.
 73., *Über den Ur-Qur'ân*, Erlangen, 1974.
 74. MARTIN, R.C., "Understanding the Qur'ân in Text and Context" dalam *History of Religions*, 21 (1981-1982), h. 361-84.
 75. MASSON, D., *Le Coran et la revelation judeo-chretienne*, 2 Vols., Paris, 1958.
 76., *Monotheisme coranique et monotheisme biblique*, Paris, 1976.
 77. MICHAUD, H., *Jésus selon le Coran*, Lausanne, 1960.
 78. MOUBARAC, Youakim, *Abraham dans le Coran*, Paris, 1958.
 79., *Le Coran et la critique occidentale*, Beirut, 1972-3.
 80. MUIR, W., *The Coran, its Composition and Teaching, and the Testimony it Bears to the*
 81. NEURWITH, Angelika, *Studien sur Komposition der Mekkanischen Suren*, Berlin & New York, 1981.

82., "Das Islamische Dogma der Unnachmilichkeit des Korans in Literaturwissenschaftlicher" dalam *Der Islam*, 60 (1983), h. 166-83.
83. NWIYA, P., *Exegese coranique et langage mystique*, Beirut, 1970.
84. NÖLDEKE, T., F. Schwally, G. Bergsträsser, O. Pretzl, *Geschichte des Qorâns*, 3 Vol., Leipzig, 1909-1938. (Cetak ulang: Hildesheim, 1961. Karya orientalis tentang al-Qur'an ini pertama kali muncul pada 1860. Edisi kedua yang telah direvisi dan diperluas pertama oleh murid Nöldeke, F. Schwally, dan kemudian oleh G. Bergsträsser dan Pretzl, dicetak berulang-ulang pada 1909, 1918, dan 1938. Cetak ulang copian kesemua volume itu diterbitkan di Hildesheim pada 1961).
85. OPITZ, K., *Die Medizin im Koran*, Stuttgart, 1906.
86. O'SHOUGHNESSY, T., *The Koranic Concept of the Word of God*, Rome, 1948. (*Biblica Orientalia xi*).
87., *The Development of the Meaning of Spirit in the Koran*, Rome, 1953.
88., "The Seven Names for Hell in the Qur'ân" dalam *EOAS*, 24, (1961), h. 444-69.
89., "Creation from Nothing and the Teaching of the Qur'ân" dalam *ZDMG*, 120 (1970), h. 274-80.
90., "God's Throne and the Byblical Symbolism of the Qur'ân" dalam *Numen*, 20 (1973), h. 202-21.
91. PARET, Rudi, *Muhammad und der Koran*, Stuttgart, 1957.
92., *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, 1971.
93., (ed.), *Der Koran*, Darmstadt, 1975.
94., "Der Koran als Gesichtsquelle" dalam *Der Islam*, 37 (1961), h. 26-42.
95., "Sura 109" dalam *Der Islam*, 39 (1964), h. 197-200.
96. PARRINDER, G., *Jesus in the Qur'ân*, London, 1965.
97. PEDERSEN, J., "Review of E. Meyer: Ursprung und Geschichte der Marmonen. Mits Exkursen über die Anfänge des Islam und des Christentums (Halle, 1912)

- dalam *Der Islam*, 10 (1914), h. 110-15.
98. RAHBAR, D., *God of Justice: A Study of the Ethical Doctrines of the Qur'ân*, Leiden.
 99. RÄISÄNEN, H., *Das koranische Jesubild*, Helsinki, 1971.
 100., *The Idea of Divine Hardening (in the Bible and the Kur'ân)*, Helsinki, 1972.
 101. RINGREN, H., "The Concepton of Faith in the Qur'ân" dalam *Oriens*, 4 (1951), h. 1-20.
 102., "Die Gottesfurcht im Koran", dalam *Orientalia Suecana*, 3 (1954), h. 118-34.
 103. RIPPIN, Andrew, "The Qur'ân as Literature: Perils, Pitfalls and Prospects" dalam *MESA Bull*, 10 (1983), h. 38-47.
 104., "Literary Analysis of Qur'ân, Tafsir and Sira: The Methodologies of John Wansbrough" dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Arizona, 1985.
 105. RIVLIN, J., *Gezets im Koran, Kultus und Ritus*, Jerussalem, 1934.
 106. ROBERTS, R., *The Social Laws of the Qur'ân*, London, 1925.
 107. ROSENTHAL, Franz, "Nineteen" dalam *Analecta Biblica*, 12 (1959), h. 304-18.
 108. RUDOLPH, W., *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart, 1922.
 109. SCHAPIRO, I., *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans*, Frankfurt, 1907.
 110. SCHEDL, C., "Probleme der Koranexegese" dalam *Der Islam*, 58 (1981), h. 1-14.
 111. SEALE, M., "The Mysterious Letters in the Qur'ân" dalam *Akten des XXIV. Internationalen Orientalisten-Kongresses, München 1957*, Wiesbaden, 1959, h. 276-79.
 112., *Qur'ân and Bible: Studies in Interpretation and Dialogue*, London, 1978.
 113. SEZGIN, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Vol. 1, Leiden, 1967.
 114. SIDERSKY, D., *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran*, Paris, 1933.

115. SISTER, H., *Metaphoren und Vergleiche im Koran*, Berlin, 1931.
116. SPEYER, H., *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Gräfenhainichen, s.d. (Cetak ulang Hildesheim, 1961).
117. TORREY, C., *The Commercial-theological Terms in the Koran*, Leiden, 1982.
118., *The Jewish Foundation of Islam*, New York, 1933 (Cetak ulang 1967).
119. WAGTENDONIK, K., *Fasting in the*
120. WANSBROUGH, J., "Arabic Rhetoric and Qur'anic Exgesis" dalam *BSOAS*, 31 (1968), h. 469-85.
121., *Qur'anic Studies*, Oxford, 1977.
122., *The Sectarian Milieu*, Oxford, 1979.
123. WATT, W. M., "The Dating of the Qur'ân: in Review of Richard Bell's Theories" dalam *JRAS* (1957), h. 45-56.
124., "The Christianity Criticized in the Qur'ân" dalam *MW*, 57 (1967), h. 197-201.
125., *Companion to the Qur'ân*, London, 1967.
126., "On Intepreting the Qur'ân" dalam *Oriens*, 25-6 (1976), h. 41-7.
127. WEIL, Gustav, *Historische-kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld, 1884. (Edisi revisi kedua muncul pada 1872).
128. WELCH, A. T., "Muhammad's Understanding of Himself: The Koranic Data" dalam R. Hovannisian & S. Vyonis (eds.), *Islam Understanding of Itself*, Malibu, California, 1983, h. 15-52.
129. WIDENGREN, G., *The Ascensio of the Apostle and the Heavenly Book*, (Uppsala Universitets Arsskrift, 1950: 7), Uppsala, 1950.
130., "Holy Book and Holy Tradition in Islam" dalam F.F. Bruce & E.G. Rupp (eds.), *Holy Book and Holy Tradition*, Manchester, 1968.
131. YAHUDA, A.S., "A Contribution to Qur'ân and Hadith Interpretation" dalam *I. Goldziher Memorial Volume*, Budapest, 1948, h. 280-308. {}

PARADIGMA ANDREW RIPPIN DALAM STUDI TAFSIR

Andi Faisal Bakti

I. Pendahuluan

Usaha memahami makna al-Qur'ân muncul sejak ayat-ayatnya diterima Nabi Muhammad pada tahun 610 M. Usaha pemahaman tersebut kemudian dikenal dengan Tafsir, yaitu suatu studi yang teratur memahami makna al-Qur'ân, mulai dari huruf per huruf, kata per kata, kalimat per kalimat hingga surah per surah. Ada yang melakukannya dengan tafsir ayat dengan ayat, ada juga dengan ayat dengan hadits. Ada pula dengan pendekatan pemikiran (*bi al-ra'yi* atau *bi al-ma'qûl*) ada juga dengan *bi al-ma'tsûr*. Namun, dalam pendekatan modern, tafsir kemudian berkembang seiring dengan perhatian non-Muslim atau terutama Barat (Orientalis) dalam studi tafsir. Terma-terma serta konsep-konsep yang

digunakannya tentu juga muncul berdasarkan pengalaman, tradisi, dan pengetahuan mereka itu. Teori, pendekatan, dan metodologi Barat, serta jargon dan terminologinya, kemudian tidak terhindarkan.

Makalah ini akan mengetahui bagaimana cara orientalis mempelajari Tafsir, terutama dalam hal ini Andrew Rippin, seorang spesialis dalam Studi Islam dengan perhatiannya adalah al-Qur'ân serta sejarah interpretasinya. Dengan kata lain, bagaimana bingkai berfikir, pendekatan dan metodologi Rippin dalam memahami kajian tafsir?

Orientalis pada lazimnya menelusuri tafsir dengan pendekatan kritis (*critical analysis*). Namun berbeda dari Orientalis pada awal-awal studi Barat atas al-Qur'ân, seperti Wansbrough dan Smith, yang cenderung menggunakan tradisi Islam dalam kajian mereka, serta menggunakan rujukan sekunder (*secondary resources*), Rippin lebih terlatih menggunakan rujukan utama (*primary resources*) khazanah intelektual Muslim zaman klasik, dengan mengaplikasikan metodologi *literary and historical analysis* atas *asbâb al-nuzûl*. Selain itu, berbeda dari orientalis lainnya, Rippin telah mengunjungi wilayah Islam seperti Mesir dan Turki, dan dia menguasai bahasa Arab dan Hebrew dengan baik. Dia amat kritis, bukan hanya terhadap penafsir Muslim, tetapi juga terhadap "penafsir" Orientalis. Dia senang mendekati ayat berdasarkan konsep atau istilah tertentu (terminologis) dan kata per kata, ketimbang dengan cara surah per surah. Seperti dengan gurunya, Charles Adams, Rippin juga berusaha untuk bebas dari doktrin dan dogma yang sudah mengakar dalam tradisi Muslim.

Makalah ini akan mencoba melihat karya-karya Rippin dalam bingkai kritis (*critical analysis*), di mana dia membangun paradigmanya sendiri. Analisis literernya diadopsi dari Wansbrough, tetapi analisis historisnya dari Adams. Namun, sekalipun keduanya berpengaruh atas perkembangan intelektualnya, Rippin mampu menganalisis secara literer ayat-ayat Qur'an, dengan bantuan bahan-bahan dari zaman klasik,

sambil menilikinya dengan kaca mata kritis dengan bantuan analisis orientalis.

Konsep-konsep kritis tersebut akan dianalisis berdasarkan doktrin Islam yang lazim dipahami oleh umat Islam melalui ulama dan ahli tafsirnya. Menarik juga untuk mengetahui keunikan Rippin dalam karya-karyanya, dibandingkan dengan pengkaji al-Qur'ân sebelumnya di kalangan orientalis.

Kajian al-Qur'ân yang dilakukan oleh para orientalis, terutama Rippin, dapat memberikan *self-awareness* dan *enlightenment*, bagi sarjana Muslim untuk mengembangkan tafsir yang relevan dengan doktrin Islam yang kontemporer, sambil memegang prinsip-prinsip utama kepercayaan dalam aqidah Islam. Seperti halnya tradisi pendukung Bayt al-Hikmah, yang dipengaruhi kuat oleh karya-karya Yunani (Hellenic), sekarang saatnya sarjana Islam, sekali lagi, menilik karya-karya orientalis kontemporer, dalam rangka menggunakan al-Qur'ân sebagai petunjuk dan lampu yang mencerahkan (*hudan, wa dâ'iyan ilâ allâh bi'iznihî wa sirâjan munîra—guidance and enlightenment*) bagi umat Islam, agar Umat Islam dapat bangkit sejajar dengan bangsa-bangsa maju di Barat.

II. Andrew Rippin, Seorang Spesialis Studi Islam: Al-Qur'ân dan Sejarah Tafsir

Andrew Rippin sejak awal studinya di perguruan tinggi telah mengambil konsentrasi pada studi agama (*religious studies*). Adapun gelar BA., dia peroleh dari University of Toronto pada tahun 1974, dan tiga tahun kemudian, dia berhasil menyelesaikan Masternya dalam bidang kajian Islam (*Islamic Studies*). Dengan disertasi yang berjudul "*The Qur'anic asbâb al-nuzûl material: an examination of its use and development in exegesis*," (Bahan *asbâb al-nuzûl* al-Qur'ân: sebuah pembahasan tentang kegunaan dan perkembangannya dalam tafsir), Rippin berhasil memperoleh gelar PhD. dalam bidang kajian tafsir, yang juga dari universitas McGill pada tahun 1981.

Sejak itu, Rippin amat produktif dalam bidang studi Islam, terutama dalam topik periode formatif peradaban Islam di dunia Arab, serta al-Qur`ân dan sejarah penafsirannya. Dia menulis di berbagai jurnal yang diakui dalam dunia akademis (*refereed journals*), seperti *BOAS*, *Arabica*, *Muslim World*, *Journal of Semitic Studies*, dll. Artikel-artikel tersebut yang berjumlah 22 itu kemudian dia rangkum dalam sebuah bunga rampai atau *edited work* (Rippin, ed. 2001b), dengan judul *The Qur`an and its interpretative tradition*. Kendati dia hanya mengedit dua buah karya yang masing-masing bertajuk *Approaches to the history of the interpretation of the Qur`an* (1988) dan *The Qur`an: formative interpretation* (2000), dia ternyata bersama dengan editor lainnya, berkali-kali menerbitkan karya-karya sarjana tafsir Barat (1983, 1986 reprinted 1990, 1990, 2003). Nampaknya karyanya yang amat monumental yang diterbitkan adalah *Muslims, their religious beliefs and practices, vol. 1: the formative period* (1990), dan *volume 2: The contemporary period* (1993). Kedua volume tersebut, kemudian dia jadikan satu monograph, yang ditambah dengan materi dan dokument lain yang baru (2001a). Dengan demikian, dia sudah menerbitkan kurang lebih 32 karya, baik dalam bentuk jurnal, bab dalam buku, maupun dalam bentuk buku monograph, dan buku editan, baik secara perorangan maupun secara kolektif dengan pengarang lainnya (*co-authored*). Buku-buku tersebut diterbitkan oleh penerbit yang bergengsi dan bertaraf internasional, seperti Oxford University Press, Routledge, University of Chicago, University of Manchester, Ashgate/Variorum, dan lain-lain.

Sejak tahun terakhir kuliah doktoralnya, Rippin memang sudah mengajar di Michigan State University, pada jurusan studi-studi agama 1979-1980, dan setelah itu dia diangkat menjadi Professor Muda (Assistant Professor) pada University of Calgary hingga tahun 1984. Pada tahun inilah dia dianugerahi jabatan sebagai Professor Tetap (Associate Professor) di Universitas yang sama. Pada tahun 1991 selama dua semester ganjil (Fall) dan genap (Winter), dia menjadi Professor Tamu di McGill University di Institute of Islamic Studies, saya sendiri

menjadi salah seorang mahasiswanya, dalam mata kuliah "Introduction to Islam." Dia kemudian kembali ke Universitas of Calgary dan dia berhasil mendapatkan jabatan tertinggi dalam dunia akademik, yaitu Professor Penuh (Full Professor) pada th 1992. Namun, dia hanya jalani hingga tahun 2000, sebab dia dipercayakan menjadi dekan Faculty of Humanities di University of Victoria. Pada saat yang sama saya diangkat menjadi Professor Muda (Assistant Professor) di Fakultas yang sama. Saya banyak berinteraksi dengannya, selain sebagai mantan mahasiswa di McGill, juga sebagai bawahannya. Saya mengikuti aktifitas akademiknya yang banyak.

Dalam banyak pertemuan ilmiah, di luar kampus tempat kerjanya, Rippin cukup aktif baik sebagai anggota ataupun sebagai pengurus berbagai organisasi professional dan keilmuan (Learned and Professional Societies). Selain di kampus sendiri, saya juga sering berjumpa dengan Rippin di forum Canadian Society for the Study of Religion, yang biasanya diadakan dalam Congress of Learned Societies, yang kemudian berganti nama dengan Congress of Social Sciences and Humanities Research Council of Canada. Pada Kongres ini pernah juga ICMI Orsat Montreal Ottawa, Kanada, pada saat saya menjadi presidennya, diikutkan sebagai organisasi yang diberikan wewenang mengorganisir kegiatan seminarnya secara independent.

Rippin banyak menerima award dari Social Sciences and Humanities Research Council of Canada (SSHRC) ini, baik sebagai conference grant, maupun sebagai fellowship, atau travel grant. Tampangnya yang brewok dan berambut panjang, yang terkadang dia urai atau dia ikat sebagai *punny-tail*, serta sering memakai jeans dan T-Shirt, terkesan bahwa dia orangnya santai dan *cool*. Namun ternyata dari karya-karya dan profesinya, menunjukkan bahwa dia amat serius dan *warm*, dalam menapaki kariernya sebagai akademisi. Dia telah menerima penghargaan sebagai staf pengajar *excellent* dari University of Calgary pada tahun 1991.

III. Bingkai Berpikir Karya Andrew Rippin

John Wansbrough dan Wilfred Cantwell Smith, dua tokoh orientalis yang amat sering dikutip dalam studi agama Islam, terutama kajian Tafsir, berbeda dalam membingkai argumentasi berfikirnya. Wansbrough lebih sering dengan analisa literer (*literary analysis*), sedang Smith dengan pendekatan historis. Terutama Wansbrough, umpamanya, dalam karyanya, *Quranic Studies* (1978) and *Sectarian Millieu* (1977) cukup kritis terhadap sumber original zaman klasik Muslim. Baginya, ada dua kelemahan studi ini: philologi-historical, dan irenic, yang cenderung melakukan rekonsiliasi dalam interpretasi. Keduanya gagal menjawab pertanyaan “Apa sesungguhnya yang terjadi serta apa buktinya (*evidence*) bahwa peristiwa yang diceritakan itu benar-benar terjadi. Pertanyaan inilah yang selalu ditanyakan oleh Wansbrough, sehingga dia mengusulkan pendekatan literer, dan menafikan sumber-sumber klasik Muslim. Berbeda dari Wansbrough, Smith dan murid-muridnya, seperti C.J Adams, yang lebih menekankan pendekatan ke-sejarahahan dalam melihat Islam dan ummatnya, Rippin mengedepankan pendekatan literer bibliografis dan terminologis.

Rippin (1985) kemudian mengutip pendapat Boullata dan Fazlurrahman, bahwa ada kelemahan dalam hal metodologis pada cara Wansbrough. Boullata mengatakan, “*there remains a big question about his method and the extent to which it conditioned his results,*” (masih ada sebuah pertanyaan besar tentang metodenya, dan ide mana metode tersebut mengondisikan hasilnya) (Rippin, 1985, p. 162). Sedangkan Rahman (1980, p. xiv) mengatakan “*my disagreements with Wansbrough are so numerous that they are probably best understood only by reading both this book and his*” (ketidaksetujuan saya dengan Wansborough amat banyak yang semuanya dapat dimengerti hanyalah bila membaca keduanya, buku ini (buku Rahman, 1985) dan buku Wansborough). Tetapi Rippin kemudian membandingkan antara Rahman dan Wansbrough. Baginya, Rahman sebagai sarjana Muslim menekankan pendekatan teologis historis tradisional (*traditional theologico-historical*

methods), sedangkan sebagai sarjana non-Muslim, Wansbrough mengimpose pendekatan literer (*literary method*). Jadi, nampaknya, sekalipun tidak setuju dengan kesimpulan Wansbrough, namun Rippin berpandangan bahwa Wansbrough punya metodologi yang bisa digunakan untuk menganalisis lebih jauh tentang apa sebetulnya yang terjadi (*what happens*) atau apa buktinya (*what are the evidences*)” Namun, berbeda dari Wansbrough, Rippin cukup getol dan konfiden menggunakan sumber-sumber yang ditulis oleh orang Islam sendiri, seperti Ibn Ishaq, Ibn Abbas, dan Ibn Ya’kub.

IV. Metodologi dan Pendekatan Andrew Rippin

Berdasarkan penjelasan di atas, sangat jelas bahwa Rippin adalah pendukung metodologi analisis literer (*literary analysis*). Seperti Wansbrough, dia, pada sebagian besar karyanya, senang meneliti satu konsep atau terma tertentu. Umpamanya, kata *nahnu* (kami) atau *ana* (saya), atau *wajah Allah* (wajah Allah) dalam al-Qur’ân. Namun demikian, berbeda dari analisis *maudhu’i* (*thematic*) seperti dalam karya-karya M. Quraish Shihab atau mahasiswanya di Program Pasca Sarjana UIN, Rippin mendekati suatu kata atau istilah berdasarkan karya historisitas penulis Muslim awal, kendati hanya pada literatur yang dia dapat akses (maksudnya, tentu masih banyak karya yang belum tersingkap atau terakses olehnya), seperti yang dia akui sendiri: “*undeoubtedly more texts do exist, most especially from the twelfth/eighteenth century onwards.*” (Tidak diragukan lagi masih banyak teks yang sudah tersedia, lebih khusus lagi pada abad dua belas Hijriah/delapan belas Masehi dan seterusnya: Rippin, 1985, p. 2). Dia juga hanya membatasi dirinya pada karya-karya Arab, kalau toh ada dari Persia hanya segelintir saja, Bahasa Turki dan bahasa Muslim lainnya belum sempat dia gunakan.

Selain itu, Rippin juga suka menulis tentang ayat tertentu, seperti Q.S. 21: 95 (Rippin, 1979), atau Q.S. 7:40 (Rippin, 1980). Dia juga amat apresiatif atas literatur klasik Islam, kendati dia juga amat sering mengkritisi kebenaran informasi mereka.

Bagaimana model analisis Rippin? Pada penulisan disertasi-nya tentang *asbâb al-nuzûl* al-Qur'ân, Rippin (1985) menggunakan survei bibliografis dan terminologis (*bibliographical and terminological survey*). Dia memulai diskusinya dengan karya Hajji Khalifa, seorang bibliografer Muslim abad 11 H/ 17 M dari masa Turki Usmani, yang memperkenalkan corak literatur tafsir (*genre of exegetical literature*), yang salah satu daftar (entry)-nya menyebutkan *asbâb al-nuzûl*. Dia mengutip Goldziher yang meyakini bahwa hanya ada satu karya klasik semacam ini yang dapat kita sebutkan, yaitu al-Wahidi (w. 468 H/1075 M). Menurut Rippin (1985, p. 1), penulis lain yang menyebutkan karya klasik ini adalah Theodor Noldeke dan Friedrich Schwally. Keduanya menyebutkan karya al-Nadim, *al-Fihrist*.

Rippin dengan cermat mendaftarkan 19 nama penulis awal yang berkaitan dengan *asbâb al-nuzûl*, dengan judul kitab yang bervariasi. Ada yang khusus menulis dengan topik *asbâb al-nuzûl*, atau *nuzûl al-Qur'ân*, atau dengan judul kitab *asbâb al-nuzûl*. Ada juga yang mengambil tajuk yang lebih panjang, namun tetap memberi indikasi bahwa kitab tersebut menyangkut cerita tentang latar belakang peristiwa yang menyebabkan turunnya ayat-ayat al-Qur'ân kepada Nabi Muhammad. Rippin berkesimpulan bahwa karya al-Wahidilah yang barangkali merupakan karya terawal dan luas yang berhasil mengumpulkan kitab-kitab tersebut dalam satu karya bibliografis. Bagi Rippin, hanya satu abad sebelum (yakni abad ke-4) al-Wahidi istilah *asbâb al-nuzûl* menjadi fiks yang sekaligus menandai lahirnya informasi exegetis yang punya distingsi.

Salah satu artikel lain Rippin, yang juga perlu disebutkan di sini adalah tentang Fungsi *asbâb al-nuzûl* dalam tafsir al-Qur'ân (1988). Tetapi kali ini pendekatannya sedikit simplistik kendati melahirkan kesimpulan yang menarik. Dia hanya menelusuri apakah *asbâb al-nuzûl* itu mengikuti pola haggadik atau halakhik, dengan lagi-lagi mengaplikasikan pendekatan analisis literer terhadap naratif *asbâb al-nuzûl* tersebut dengan melihat penggunaan bahan dalam teks tafsir. Kesimpulannya adalah fungsi utama *asbâb al-nuzûl* itu dalam teks tafsir

bukanlah bentuk halakhik. Namun, peran utama bahan-bahan tersebut ditemukan dalam bentuk haggadik, yaitu *asbâb al-nuzûl* berfungsi untuk menyediakan interpretasi tentang satu ayat dalam sebuah kerangka naratif.

Karya terakhir yang dapat dielaborasi adalah *The poetic of Qur'anic punning* (Nilai Puisi Permainan kata-kata dalam al-Qur'ân). Karya Rippin (1994) ini juga menggunakan analisis literer. Tetapi, kali ini, lebih kepada bagaimana permainan kata-kata ini membawa pesan kepada pembaca al-Qur'ân, dan melihat bagaimana memahami suara musik yang bercampur dengan suara argumentasi dalam teks itu? Dengan kata lain, apakah permainan kata-kata itu produktif dalam melahirkan diskursus yang bersifat Qur'ani, dan apakah yang diperoleh pembaca dengan permainan kata-kata?

Dalam tulisan ini, Rippin mendekati permasalahan dengan memilih kata-kata yang punya makna ganda padahal diletakkan dalam satu ayat. Umpamanya, kata *al-sa'ah* (Q.S. 30: 55) yang bisa bermakna waktu biasa, tetapi bisa juga bermakna hari kiamat/kemudian. Atau kata-kata yang mirip atau sama timbangannya, seperti *kâzhimîn* dengan kata *zhâlimîn* (Q.S. 40:18), atau contoh lain *tafrâhûn* dengan *tamrahûn* (Q.S. 40: 75-76), dan seterusnya, yang punya kedekatan makna.

Rippin berkesimpulan bahwa permainan kata-kata dalam al-Qur'ân itu tentu saja sebuah fenomena yang merupakan bagian dari proses *encounter* (temuan) pembaca terhadap al-Qur'ân, dan contoh-contoh yang dikemukakan di sini merupakan suatu tekanan retorika dalam teks. Jadi *rhetorical analysis* juga digunakan. Bagaimana cara sebuah kata dianalisis merupakan bagian dari makna yang disampaikannya, serta pesan ditekankan melalui vokabulari yang digunakannya. Hal ini menggarisbawahi bahwa kata-kata itu pada kenyataannya dapat menghantarkan makna hanya melalui konteks. Sebaliknya, kesederhanaan pernyataan sebuah permainan kata-kata tersebut dalam al-Qur'ân sering dibutuhkan ketika menanyakan soal produktivitasnya. Permainan kata bukanlah landasan utama bagi elaborasi naratif yang Qur'ani.

Karya terakhir yang perlu juga dielaborasi pada makalah ini adalah pembahasan tentang wajah Allah. Dalam artikel ini, Rippin (2000) mencoba menghubungkannya dengan simbol Qur'an tentang pertanggungjawaban perseorangan. Dengan menggunakan pendekatan analisis literer, Rippin mendiskusikan bagaimana ide pertanggungjawaban perseorangan ditekankan dalam berbagai variasi ekspresi simbol. Lalu bagaimana mengeksplorasi simbolisme yang digunakan dalam mendiskusikan ide tertentu dalam rangka melihat bagaimana bahasa memediasi pengalaman tertentu manusia, termasuk idenya serta idealnya yang mungkin tak dapat diekspresikan. Rippin menyimpulkan bahwa penggunaan simbolisme dalam al-Qur'an bukan hanya cerminan dari imajinasi Bible, tetapi juga merupakan visi teologis yang koheren satu sama lainnya, yang penekanannya terletak pada pertanggungjawaban perseorangan manusia terhadap Tuhan. Al-Qur'an menekankan pentingnya tanggungjawab manusia atas perbuatannya sendiri dalam rangka menemukan kehidupan sebagai wujud pengabdianya pada Tuhan. Hal ini lazim diekspresikan dalam simbol Timur Dekat (Dunia Arab dan sekitarnya), melalui pembicaraan tentang "wajah Tuhan" disediakan bagi mereka yang mencarinya.

V. Kesimpulan

Rippin mengajarkan kepada kita bagaimana cara menggunakan khazanah peninggalan intelektual Muslim abad klasik secara kritis, sambil mengaplikasikan dan mengkritisi analisis penulis orientalis lainnya.

Sekalipun ia disupervisi oleh tokoh sekaliber Charles J. Adams, yang cenderung historikal dalam pendekatannya, Rippin ternyata lebih cenderung mengikuti Wansbrough dalam melakukan penelitiannya. Tetapi ia juga berbeda dari cara penulisan penulis Muslim yang cenderung normatif, atau paling tidak menggunakan pendekatan teologis-historis, seperti Fazlur Rahman, karena Rippin ternyata lebih *comfortable* dengan analisis literer (*literary analysis*) dalam wujud terminologis dan bibliografis.

Pendekatan literer ini, apabila dipadu dengan pendekatan lainnya, apatah lagi bila dilengkapi dengan literatur Arab klasik yang luput dari Rippin, dengan pembacaan kritis, namun tetap berdasarkan landasan teologi Islam, maka tentu penulis Muslim tentang tafsir akan semakin cerdas dan mencerahkan. Model Rippin ini bisa membantu penulis Muslim memperkaya metode tafsir, khususnya maudhu'i (tematik). Boleh jadi Rippin dapat dikritik lagi, sekalipun pengkritiknya menduplikasi metodologinya.

Referensi

- Rippin, Andrew (2000). "Desiring the Face of God": The Qur'anic Symbolism of Personal Responsibility," in Issa J. Boullata, ed. *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*. Richmond, Surrey: Curzon, pp. 117-124.
- . (1985). "Literary Analysis of Qur'an, Tafsir and Sira: The Methodologies of John Wansbrough," in Richard C. Martin, ed. *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: The University of Arizona Press.
- . (1994). "The Poetics of Qur'anic Punning," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, LVII, pp. 193-207.
- . (1981). "The Qur'anic *Asbab al-Nuzul* Material: An Examination of Its Use and Development in Exegesis." Unpublished PhD. Thesis, McGill University, Montreal, Canada.
- . (1979). "Qur'an 21: 95": 'A Ban is upon Any Town'," *Journal of Semitic Studies*, XXIV: pp. 43-53.
- . (1980). "Qur'an 7: 40: 'Until the Camel Passes through the Eye of the Needle'," *Arabica*, XXVII: pp. 107-113.
- . (1981). "Ibn 'Abbas's Al-Lughat fi'l-Qur'an," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XLIV (1981), pp. 15-25.
- . (1985). "The Exegetical Genre *Asbab al-Nuzul*: A

- Biographical and Terminological Survey," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 48 (1985), pp. 1-15.
- _____. (1988). "The Function of *Asbab al-Nuzul* in Qur'anic exegesis," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 51 (1988), pp. 1-20.
- _____ et al, eds. (1983). *Series: The Philosophy and Religious Resources Guide*. Boston: G.K. Hall.
- _____ and Jan Knappert, eds. (1986). *Textual Sources for the Study of Islam*. Manchester: Manchester University Press.
- _____ ed. (1988). *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- _____ (1990). *Muslims, Their Religious Beliefs and Practices*, vol. 1: The Formative Period. London, New York: Routledge.
- _____ (1993). *Muslims, Their Religious Beliefs and Practices*, vol. 2: The Contemporary Period. London, New York: Routledge.
- _____, ed. (2000). *The Qur'an: Formative Interpretation*. Aldeshot: Ashgate/Variorum.
- _____ (2001a). *Muslims, Their Religious Beliefs and Practices*, Second Edition. London, New York: Routledge.
- _____, ed. (2001b). *The Qur'an and its Interpretive Tradition*. Aldeshot: Variorum.
- _____ (2001c). *The Qur'an: Style and Contents*. Aldeshot: Ashgate/Variorum.
- Rahman, Fazlur (1980). *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: Bibliotheca Islamica.
- Wansbrough, John (1977). *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (1978). *The Sectarian Millieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: Oxford University Press.[]

AL-QUR'ÂN DI MATA MANTAN INTELEKTUAL MUSLIM: IBN WARRAQ DAN MARK A. GABRIEL

Nasaruddin Umar

Sekilas tentang Ibn Warrâq dan Mark A. Gabriel

Ibn Warrâq adalah sebuah nama samaran yang sampai saat ini belum jelas nama asli dan alamat resminya. Konon sekarang menjadi seorang professor di salah satu universitas penting di AS bagian Utara. Ada yang mengatakan ia seorang Amerika yang ahli tentang Islam (islamolog) dan dalam beberapa karyanya sengaja menggunakan nama samaran demi keamanan dirinya. Nama *Ibn Warrâq* sendiri dalam bahasa Arab (ابن وراق) secara literal berarti “putra seorang tukang kertas”, yang seolah untuk menyimbolkan dirinya sebagai seorang spesialis naskah, dalam hal ini naskah-naskah al-Qur’ân.

Sumber lain menyebutkan Ibn Warrâq lahir di Rajkot, India tahun 1946 dari pasangan suami-isteri keturunan muslim India. Ia kemudian menjadi murtad. Tidak diperoleh informasi kapan ia murtad, namun diperkirakan setelah ia hijrah dan melanjutkan pendidikannya di Barat. Semula ia memulai pendidikannya di salah satu madrasah di Pakistan kemudian melanjutkan studinya di Universitas Edinburg, Inggris di bawah asuhan langsung tokoh orientalis terkenal, Montgomery Watt.¹

Ibn Warrâq telah melahirkan banyak karya, walaupun pada umumnya hanya berupa kumpulan artikel dari beberapa orang lain lalu diedit dan diberi kata pengantar olehnya. Di antara karya-karyanya yang sudah terpublikasi ialah:

1. Ibn Warrâq, *Why I Am Not a Muslim*, diberi Kata Pengantar oleh R. Joseph Hoffmann, Amhers, New York: Prometheus Books, 1995, hardcover, terdiri dari 428 halaman, ISBN 0879759844
2. Ibn Warrâq (ed), *Leaving Islam: Apostates Speak Out*, Amhers, New York: Prometheus Books, 2003, hardcover, terdiri dari 320 halaman, ISBN 1591020689
3. Ibn Warrâq (ed), *What the Koran Really Says: Language, Text, and Commentary*, Amhers, New York: Prometheus Books, 2002, terdiri dari 600 halaman, ISBN 157392945X
4. Ibn Warrâq (ed), *Quest for the Historical Muhammed*, Amhers, New York: Prometheus Books, 2000, hardcover, terdiri dari 554 halaman, ISBN 1573927872
5. Ibn Warrâq (ed), *Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book*, Amhers, New York: Prometheus Books, 1998, hardcover, terdiri dari 420 halaman, ISBN 157392198X

Di samping buku-buku tersebut, tulisan-tulisan Ibn Warrâq dapat juga dijumpai di sejumlah situs internet, baik dalam bentuk wawancara maupun artikel, antara lain: *Essay on Edward Said's Orientalism: "Debunking Edward Said: Edward*

¹ www.media.isnet.org

*Said and the Saidists: or Third World Intellectual Terrorism*² dan *Democracy in a Cartoon*.³

Pribadi Ibn Warrâq menimbulkan kontroversi bukan hanya di kalangan dunia Islam, tetapi di Amerika Serikat sendiri, tempat ia berdomisili. Ia begitu produktif menulis tetapi tanpa pernah memberi kesempatan kepada pembacanya untuk melakukan hubungan interaktif mengenai isi bukunya. Sejumlah akademisi berupaya menemukan alamatnya untuk mengundangnya sebagai narasumber dalam seminar untuk mendiskusikan karyanya tetapi selalu gagal. Alasan kekhawatirannya mungkin tidak ingin mengalami nasib seperti Salman Rushdi, novelis yang pernah difatwakan untuk dihukum mati oleh rezim Khomeini, yang memaksanya hidup di tempat-tempat persembunyian. Bahkan di antara sekian banyak bukunya tidak satu pun yang ia hadiri peluncurannya. Ironisnya, di antara buku tersebut pernah menjadi *the best seller* yaitu *Why I Am Not a Muslim*.

Figur lain yang memiliki kemiripan dengan Ibn Warrâq ialah Mark A. Gabriel (selanjutnya disebut Gabriel). Gabriel menceritakan dirinya di dalam satu bab bukunya, *Islam and Terrorism, What the Qur'an Really Teaches about Cristianity, Violence and the Goals of the Islamic Jihad*, yang diterbitkan oleh Charisma House, A Strang Company, Florida, 2006. Di dalam buku itu, ia mengisahkan panjang lebar riwayat hidupnya sebagai seorang pemikir bebas di tengah kelompok dan lingkungan Muslim garis keras di Mesir.

Sama seperti Ibn Warrâq, Gabriel juga tidak mau mengungkapkan identitas pribadinya lebih jelas, termasuk nama aslinya. Ia hanya menceritakan pengalamannya sebagai imam di salah satu mesjid di Giza, tidak jauh dari Pyramid di kota Kairo, Mesir. Khutbahnya yang dianggap liberal membuat Muslim garis keras memberi berbagai peringatan terhadapnya, namun ia tetap tidak menghiraukannya, bahkan terkesan

² <http://www.secularislam.org/articles/debunking.htm>

³ www.service.spiegel.de

menantang. Ia aktif memperkenalkan paham humanisme dan pluralisme secara radikal di dalam masyarakat yang sedang bergolak sambil menyaksikan bagaimana sikap para tentara sekutu yang dimotori Amerika Serikat dan Inggris di Baghdad. Dalam suasana seperti ini, Gabriel berusaha mengenalkan konsep toleransinya di dalam masyarakat Kairo yang heterogen. Ia terlahir dari orang tua yang taat beragama. Jenjang pendidikannya dari Aliyah hingga memperoleh gelar doktor dalam bidang sejarah dan kebudayaan di Universitas al-Azhar. Bahkan ia pernah menjadi pengajar di universitas almamaternya.

Situasi semakin memburuk ketika Gabriel dianggap melawan arus. Ia beberapa kali luput dari percobaan pembunuhan yang dilakukan oleh kelompok garis keras. Ia keluar masuk rumah sakit dan beruntung ditolong oleh aparat keamanan. Terakhir ia diculik dan dimasukkan ke dalam penjara bawah tanah yang gelap dan pengap. Bukan hanya itu, ia juga mengalami berbagai penyiksaan namun tetap bersikukuh tidak akan meninggalkan prinsipnya. Melalui pendekatan keluarganya ke pihak Universitas al-Azhar, lalu pihak al-Azhar melakukan negosiasi hingga Gabriel keluar dari penjara. Mungkin karena sikap dendam dan marah, Gabriel tetap saja tidak berubah, bahkan semakin gencar menyerang dalil-dalil agama yang digunakan kelompok garis keras yang selama ini menyerangnya. Pada satu saat, yang ia hadapi bukan lagi para kelompok garis keras, tetapi termasuk ayahnya sendiri yang mengancam akan membunuhnya, karena sudah berani menyerang al-Qur'ân. Sang ibu dan saudara perempuan menyelamatkannya dengan memberikan mobil dan sejumlah uang lalu disuruh pergi sejauh-jauhnya. Ia pun pergi melewati jalur darat menyeberangi beberapa negara di Afrika, seperti Libya, Chad, Cameron, dan terakhir berhenti di Congo dan masuk rumah sakit karena terserang penyakit malaria. Pihak pemerintah Congo akan memulangkannya ke negerinya melalui kedutaan Mesir di Congo. Akan tetapi, sebelum rencana itu dilakukan, ia terlebih dahulu kabur dari rumah sakit dan selanjutnya ditolong

oleh seorang pendeta dan di sanalah ia berpindah agama (Kristen).

Setelah pindah agama, ia menikmati berbagai pujian dan sanjungan serta mendapatkan berbagai sponsor dan kemudahan, termasuk tinggal dan mendapatkan pekerjaan tetap di Amerika Serikat. Ia kini sedang mengajar di salah satu universitas di AS. Kegiatannya yang lain ialah diundang ke berbagai gereja dan memberikan presentasi, tentu saja seperti yang sering diulang-ulang dalam berbagai karyanya bahwa Islam itu adalah agama kekerasan, agama teroris, agama anti demokrasi dan anti hak asasi manusia.

Sudah bisa diduga, karya-karya yang ditulis setelah meninggalkan agama Islam dan negerinya adalah karya-karya yang kontroversial. Termasuk buku yang disebutkan di atas. Ia misalnya menyatakan bahwa: *"Islam is behind terrorism, not muslims. Muslims are victims. Even the nineteen young people who hijacked the planes and were killed in the crashes-they are victims. The criminal is Islam"*.⁴ (Islam berada di balik terorisme, bukan umat Islam. Umat Islam hanya menjadi korban, termasuk ke-19 orang-orang muda yang membajak pesawat dan meninggal di dalam ledakan itu, mereka hanyalah sebagai korban. Pelaku kriminal sesungguhnya ialah Islam itu sendiri). Ia mendasarkan pendapatnya dengan memaparkan potongan-potongan ayat tertentu di dalam al-Qur'ân. Karyanya yang lain ialah: *Islam and the Jews* (Charisma House, 2003).

Mengapa Mereka Menyerang al-Qur'ân?

Al-Qur'ân adalah kitab suci agama Islam yang menjadi rujukan dan standar nilai utama dan pertama di dalam Islam. Al-Qur'ân diyakini orisinalitas, kebenaran, dan keterpeliharannya oleh umat Islam. Keyakinan umat Islam ini sering dihubungkan dengan ayat:

⁴ Mark A. Gabriel, *Islam and Terrorism, What the Qur'an Really Teaches about Christianity, Violence and the Goals of the Islamic Jihad*, (Florida: Charisma House, 2002), h. x1.

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

“Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan al-Qur’ân dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya”. (Q.S. al-Hijr (15): 9)

Al-Qur’ân merupakan simbol pemersatu umat Islam. Mazhab dan aliran dalam Islam boleh bermacam-macam, tetapi al-Qur’ân mereka tetap satu. Al-Qur’ân disepakati sebagai landasan dan sekaligus pedoman hidup di sepanjang sejarah umat Islam. Jika al-Qur’ân yang sedemikian pentingnya dalam Islam diusik, baik mengenai orisinalitas dan otentitasnya, apalagi keabsahannya, sebagaimana dilakukan Ibn Warrâq dan Gabriel, maka dengan sendirinya kebesaran dan keutuhan Islam akan terancam. Ibarat sebuah bangunan, jika al-Qur’ân sebagai fondasi diserang, maka seluruh bangunan ajaran Islam yang ada di atasnya terancam ambruk. Dua tokoh murtad ini bagaikan tak kenal lelah, sangat aktif mempromosikan berbagai pandangan destruktif terhadap al-Qur’ân. Semula penulis tidak tertarik sama sekali untuk menanggapi provokasi mereka, tetapi karena karyanya beredar sedemikian luas di tengah masyarakat maka penulis merasa perlu menanggapi dan menyelamatkan generasi muda umat Islam yang nampaknya mulai ada yang terpengaruh dengan karya-karya tersebut.

Kedua orang ini mempunyai strategi dan logika yang sama untuk “menggembosi” ajaran Islam melalui sisi-sisi tertentu yang menjadi kelemahan umat Islam selama ini. Sebagai mantan penganut Islam, tentu secara empiris keduanya memahami betul kelemahan-kelemahan yang ada dalam umat dan dunia Islam. Dari sudut-sudut kelemahan itulah mereka masuk untuk mempengaruhi generasi muda Islam yang dilahirkan dalam sebuah era yang lebih spesifik, tidak seperti era para orang tua mereka yang tidak mengalami tantangan logika yang *complicated*.

Beberapa dekade lalu pernah diributkan beberapa karya orientalis seperti karya-karya Goldziher, Joseph Schacht,

Joyntoll dan beberapa orientalis lainnya yang berusaha dengan gayanya masing-masing untuk meruntuhkan ajaran Islam dengan cara menggugat otentitas hadits. Mereka yakin bahwa dengan menggugat otoritas hadits maka bangunan dasar ajaran Islam akan lemah dan runtuh, tetapi kenyataannya ajaran Islam masih saja tetap kuat, bahkan sampai sekarang ini Islam masih tetap sebagai agama paling cepat perkembangannya di Barat. Ini disebabkan karena al-Qur'ân tetap mampu memberikan semangat dan tantangan bukan hanya kepada umat Islam tetapi juga kepada kelompok-kelompok ilmunan.

Sehubungan dengan itu, muncul kelompok yang berusaha untuk menggugat orisinalitas dan otentitas al-Qur'ân, dengan harapan untuk mengurangi kekuatan dan peran al-Qur'ân di dalam masyarakat. Kelompok ini dengan jelas dapat dibaca di dalam beberapa tulisan yang susah payah dihimpun Ibn Warrâq dalam berbagai buku yang dieditnya. Di antaranya, Theodore Noldeke (1836-1930), seorang berkebangsan Jerman yang terkenal dengan karyanya *Geschichter des Qorans*, yang pernah mendapatkan penghargaan khusus di Jerman pada tahun 1860 dan kini diabadikan menjadi nama bagi sebuah yayasan yang bergerak dalam bidang Qur'anic Studies di Jerman. Noldeke menggambarkan al-Qur'ân sebagai duplikasi dari kitab-kitab yang sudah ada sebelumnya dengan melacak hubungan dan analisis semantik mufradat al-Qur'ân dengan kitab-kitab sebelumnya.

Alphonse Mingana (1881-1931), seorang penginjil yang memiliki keahlian bahasa Arab dan menaruh minat yang besar terhadap studi kritis terhadap al-Qur'ân, termasuk meragukan kapabilitas Zayd bin Tsabit yang dikenal dalam Ulumul Qur'an sebagai salah seorang tokoh penting di dalam kodifikasi dan unifikasi al-Qur'ân. Tiga tokoh scholar Yahudi yang sengaja ditampilkan untuk memperkuat asumsi bahwa al-Qur'ân dan ajaran-ajarannya sesungguhnya tidak lain adalah modifikasi ajaran Yahudi, yaitu Abraham Geiger, W.St. Clair-Tisdall, dan Charles Cutler Torrey. Ketiga artikel ini sangat mengaburkan orisinalitas ajaran Islam.

Yang tak kalah pentingnya dan seolah-olah inilah yang paling memberikan pengaruh kepada Ibn Warrâq ialah Arthur Jeffery (w. 1952). Ia adalah professor bahasa Semit di Columbia University New York. Lima artikelnya dipilih di dalam *The Origin of the Koran* dan dua di dalam *What the Koran Really Says*. Jeffery dikenal sebagai seorang yang *pseudo-quranic scientist*, yang memberikan penyerangan secara halus terhadap al-Qur'ân dari berbagai aspek. Jeffery banyak mengutip kitab-kitab Islam klasik yang berbahasa Arab, termasuk di antaranya kitab-kitab tarikh yang standar, tetapi secara keseluruhan dimaksudkan untuk meyakinkan teorinya bahwa eksistensi kitab suci al-Qur'ân yang dipertahankan dalam dunia Islam sekarang ini bukannya luput dari masalah.

Nama lain yang sering dikutip oleh Ibn Warrâq ialah Andrew Rippin, Associate Professor of Religious Studies di Calgary University, Canada. Rippin banyak menerbitkan artikel-artikel tentang studi al-Qur'ân. Corak pemikiran Andrew Rippin bisa dilihat di dalam artikel Andi Faisal Bakti dalam jurnal ini.

Sedangkan Gabriel tidak (belum) banyak menulis buku, baru sebatas diusung ke mana-mana untuk memberikan persaksian bahwa Islam adalah agama teroris, anti HAM, anti pluralisme, anti demokrasi, memojokkan perempuan, primitif, dan kanibal.

Karya-karya Ibn Warrâq dan Gabriel betul-betul sangat berbahaya karena bentuk penyerangannya menggunakan logika keilmuan meskipun di sana-sini mengaburkan banyak fakta. Ilmuan barat sendiri mengakui kedua 'tokoh' ini sarat dengan subjektivitas. Seolah-olah semua karyanya didasari oleh rasa kebencian dan dendam pribadi masa lalu, bukannya didasari data dan analisis objektif. Hal ini terasa sekali oleh siapapun juga yang membaca *Introduction* Ibn Warrâq di dalam buku-bukunya dan di dalam *Disillusioned at al-Azhar*-nya Gabriel.

Pokok-Pokok Pikiran Ibn Warrâq

Di dalam *The Origin of the Koran; Classic Essays on Islam's*

Holy Book, Ibn Warrâq memakarkan substansi kajiannya kepada empat hal pokok, yaitu:

1. Bagaimana al-Qur'ân sampai kepada kita? (berkaitan dengan pengumpulan dan transmisi al-Qur'ân).
2. Kapan dan siapa yang menulis ayat-ayat al-Qur'ân?
3. Apa sumber-sumber al-Qur'ân?
4. Apa yang dimaksud dengan al-Qur'ân?⁵

Ibn Warrâq meragukan berapa banyak ayat al-Qur'ân yang telah tertulis sewaktu Nabi Muhammad masih hidup. Apalagi manuskrip yang menghimpun seluruh ayat al-Qur'ân menurutnya tidak tunggal. Bahkan terdapat beberapa hadis yang menggambarkan bagaimana beliau menyerahkan beberapa ayat al-Qur'ân kepada sekretarisnya untuk dicatat.

Upaya pengumpulan ayat-ayat al-Qur'ân dimulai pada saat Abû Bakr (632-634) menjabat sebagai khalifah atas usulan 'Umar bin Khatthâb yang khawatir atas banyaknya sahabat yang menghafal al-Qur'ân gugur pada peperangan Yamamah. Abû Bakr memohon Zayd bin Tsâbit untuk menghimpun ayat-ayat al-Qur'ân; baik yang tercatat pada tulang-belulang, pelepah kurma, kulit binatang, dan sebagainya. Sesaat sebelum Abû Bakr menghembuskan nafas terakhirnya, hasil usaha Zayd bin Tsâbit tersebut diserahkan ke 'Umar bin Khatthâb.

Ibn Warrâq memahami ada dua versi riwayat yang berbeda tentang pioner yang menggagas pengumpulan tulisan al-Qur'ân tersebut. Ada riwayat yang mengukuhkan 'Âli bin Abî Thâlib sebagai orang pertama yang mengusulkan ide demikian. Sedangkan versi lain dan lebih masyhur menyebut Abû Bakr yang paling awal menggagasnya. Terlepas dari itu, Ibn Warrâq berpandangan bahwa tugas pengumpulan tulisan al-Qur'ân tersebut tidak akan mungkin terselesaikan hanya dalam jangka dua tahun.

Tahapan pengumpulan berikutnya adalah pada zaman 'Utmân bin 'Affân (644-656) yang dilatarbelakangi oleh per-

⁵ Ibn Warraq, *The Origins of the Qur'an, Essays on Islam's Holy Book*, (New York: Prometheus Books, 1998), h. 10.

bedaan bacaan al-Qur'ân di kalangan umat Islam. Kondisi demikian menimbulkan perpecahan di kalangan umat Islam lantaran perbedaan cara baca. Zayd bin Tsâbit yang dibantu tiga orang ditugasi untuk membandingkan versi bacaan yang ada dengan yang terdapat dalam mushaf yang disimpan oleh Hafshah, saudari 'Umar yang diperisterikan Nabi Muhammad. Mushaf ini menggunakan dialek Quraisy menjadi standar acuan. Salinan unifikasi mushaf ini rampung antara tahun 650 hingga 656 yang kemudian dikirim ke sejumlah daerah seperti Kufah, Bashrah, Damaskus, Mekkah, dan satu ditaruh di Madinah. Adapun seluruh versi bacaan lainnya dititahkan untuk dimusnahkan.⁶

Di sini Ibn Warrâq menekankan hal ini sebagai salah satu kelemahan mendasar, seolah-olah ada sesuatu yang harus disembunyikan. Menurutnya, kenapa harus dibakar. Ia tidak menjelaskan manuskrip al-Qur'ân bukanlah satu-satunya cara untuk menjaga dan memelihara al-Qur'ân. Di sinilah kekeliruan metodologis Ibn Warrâq, termasuk juga Arthur Jeffery dan Andrew Rippin, mereka menggunakan paradigma modern dalam mengukur peristiwa masa lampau. Mereka tidak menyadari bahwa orisinalitas al-Qur'ân lebih valid dipertahankan dengan cara hafalan kolektif ketimbang melalui manuskrip yang bahannya terbuat dari bahan yang riskan untuk rusak, misalnya pelepah kurma riskan untuk patah, kulit binatang yang riskan untuk berkerut, dan tinta yang riskan untuk luntur. Para sahabat ketika itu tidak bertumpu pada mushaf 'Ustmani, tetapi tetap mengandalkan majlis hafalan para sahabat. Mushaf itu sendiri nyaris tidak pernah dibuka ketika itu karena hampir semua sahabat senior masih hafal al-Qur'ân.

Ibn Warrâq juga mengkritisi tentang proses penyatuan bacaan al-Qur'ân tersebut. Menurutnya, bukan hanya satu dialek Arab yang terdapat dalam al-Qur'ân. Ia mendasari pandangannya pada beberapa riwayat yang menyebutkan bahwa jumlah orang yang terlibat dalam usaha yang diketuai Zayd

⁶ Ibn Warraq, *The Origins...*, h. 10-11.

bin Tsâbit tersebut banyak. Malahan, terdapat beberapa nama yang merupakan musuh 'Utsmân bin 'Affân dan juga ada beberapa nama yang 'diduga' telah meninggal sebelum usaha tersebut terjadi. Atas dasar itu, Ibn Warrâq menyimpulkan bahwa besarnya porsi peran Zayd dalam proses pengumpulan al-Qur'ân tidaklah seperti yang masyhur diketahui.

Ia juga mempertanyakan kekuatan daya hafal orang Arab yang menurutnya telah dilebih-lebihkan oleh ulama Muslim. Sementara itu, sejumlah riwayat memberitakan bahwa Nabi Muhammad sendiri adalah seorang yang buta huruf (*illiterate*), tidak dapat membaca atau menulis. Lagipula, banyak cerita dalam al-Qur'ân tergolong panjang seperti cerita tentang Yusuf yang memuat 111 ayat. Tegasnya, Ibn Warrâq menyangsikan kesanggupan Nabi Muhammad dalam mengingat atau menghafal ayat-ayat tersebut sebagaimana ia diwahyukan untuk pertama kalinya.

Abd. Rahman I. Doi mencatat bahwa orang Arab terkenal dengan kegemilangan daya hafalnya. Mereka mampu menghafal di luar kepala ratusan syair jahiliyah, ratusan tata-urutan nasab (genealogis) keluarganya, bahkan, sanggup menghafal genealogis kuda dan unta yang mereka miliki.⁷

Penghafalan al-Qur'ân adalah salah satu bentuk pemeliharaan (*preservation*) terhadapnya. Bahkan, hafalan melebihi kekuatan pena dan kertas dalam mencatat wahyu (pada zaman tersebut). Hal ini senada dengan sabda Nabi saw.:

وَأَنْزَلْتُ عَلَيْكَ كِتَابًا لَا يَغْسِلُهُ الْمَاءُ (رواه مسلم)⁸

"Dan kuturunkan kepadamu sebuah Kitab yang tak dapat dicuci dengan air".

Ibn Warrâq mengutip Charles Adams bahwa pandangan ulama klasik tentang sejarah kodifikasi al-Qur'ân didasari oleh

⁷ 'Abd al-Rahmân I. Doi, *The Sciences of The Qur'an*, (Kuala Lumpur: Synergy Books International, 1997), h. 32.

⁸ Abû Zakariyâ al-Nawawî, *Shahîh Muslim bi Syarh al-Nawawî*, (Mesir:

faktor dogma belaka, bukan berlandaskan bukti sejarah (*historical evidence*). Ibn Warrâq tidak sadar bahwa periwayatan al-Qur'ân secara massif dengan lafadz (*mutawâtir bi al-lafdz*), yang tidak memungkinkan adanya distorsi dan reduksi. Ke-disiplinan dalam tradisi periwayatan jauh lebih ketat ketimbang metode sejarah modern yang dikenal dalam historiografi.

Keraguan selanjutnya terkait dengan daya hafal sahabat-sahabat Nabi. Ibn Warrâq menyatakan, *Mungkinkah hafalan mereka tidak pernah salah? (Could their memories never have failed?)* Menurutnya, tradisi yang diwarisi turun-temurun dengan transmisi lisan rentan perubahan seiring bergulirnya waktu. Tegasnya, Ibn Warrâq menyimpulkan bahwa para sahabat bukan hanya mendengar, tetapi juga memahami (*heard and understood*) ihwal yang terjadi pada Muhammad.

Tentang “ayat-ayat yang hilang” (*the missing verses*), Ibn Warrâq berdalil dengan merujuk pada al-Suyûthî (w. 1505) dalam “*al-Itqân*” yang mengutip ungkapan Ibn ‘Umar al-Khatthâb, “*Jangan ada di antara kalian yang menyatakan telah menemukan seluruh ayat al-Qur’ân karena banyak ayat yang hilang, tetapi katakanlah bahwa saya telah menemukan apa yang ada*”. Ibn Warrâq juga berdalil dengan ungkapan ‘Âisyah dan Ubay bin Ka’ab tentang berkurangnya jumlah ayat al-Qur’ân setelah dikodifikasi di zaman ‘Utsman bin ‘Affân.⁹

Ibn Warrâq menyatakan bahwa sepeninggal Nabi Muhammad terdapat banyak mushaf. Arthur Jeffery mengklasifikasi mushaf-mushaf tersebut ke dalam dua bagian utama, yaitu: *mushaf primer dan mushaf sekunder*.

1. Mushaf Primer (*primary codices*) ada 15 buah, yaitu: Sâlim, ‘Umar, Ubay bin Ka’ab, Ibn Mas’ûd, ‘Alî, Abû Mûsâ al-Asy’arî, Hafshah, Zayd bin Tsâbit, ‘Âisyah, Umm Salamah, ‘Abdullah bin ‘Amr, Ibn ‘Abbâs, Ibn Zubayr, ‘Ubayd bin ‘Umayr, Anas bin Mâlik.

Dâr al-Da’wah al-Islâmiyah, t.th.), Jilid IX, h. 176-177. Dari sahabat ‘Iyâdh ibn Hîmâr al-Mujâsyi’î, Nomor hadits (63) 2865.

⁹ Ibn Warraq, *The Origins...*, h. 14.

2. Mushaf Sekunder (*secondary codices*) ada 13 buah, yaitu:
'Alqamah bin Qays, Al-Rabî' bin Khuthaym, al-Hârits, al-Aswad, Hittan, Thalḥah, al-A'masy, Sa'îd bin Jubayr, Mujâhid, 'Ikrimah, 'Athâ', Sâlih, Ja'far al-Shâdiq.

Ketiga belas mushaf sekunder ini semuanya merujuk pada mushaf Ibn Mas'ûd¹⁰ tanpa mengemukakan komentar kritis dan tanpa membandingkan dengan sumber-sumber lain. Padahal, para sahabat (selain Zayd bin Tsâbit, yang telah ditunjuk khusus sebagai penulis wahyu oleh Rasulullah) tidak ada jaminan keutuhan manuskrip mereka kerana memang lebih merupakan catatan pribadi ketimbang sebagai catatan untuk dijadikan rujukan formal kodifikasi al-Qur'ân. Ibn Mas'ûd yang merupakan sahabat kental Rasulullah tidak mencantumkan seluruh mushaf al-Qur'ân di dalam catatannya, karena sudah dianggap lumrah. Misalnya saja dua surah terakhir dalam al-Qur'ân tidak dicantumkan di dalam manuskripnya karena ia yakin kedua surah tersebut sudah terlalu popular di tengah masyarakat, mengingat bacaan-bacaan tersebut seringkali dibaca Rasulullah dalam shalat maghrib.

Ibn Warrâq juga menyebut mushaf-mushaf yang ada di Mekkah, Madinah, Damaskus, Kufah dan Bashrah sebagai "mushaf-mushaf metropolis" (*the metropolitan codices*). Segera setelah 'Utsman bin 'Affan melihat kondisi yang carut-marut akibat perbedaan bacaan, ia menindaklanjutinya dengan mengukuhkan mushaf Madinah (*the Medinan Codex*) sebagai mushaf resmi dan mengirimnya ke segenap kawasan metropolis yang ada dan memerintahkan untuk memusnahkan mushaf selainnya.¹¹

Ibn Warrâq menyebut Mushaf Utsmani tersebut sebagai "naskah yang belum sempurna" (*a scripta defectiva*) karena

¹⁰ Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Koran*, dalam "*The Origin of the Koran*", h. 123.

¹¹ Ibn Warraq, *The Origins...* h. 16. Hal ini juga diangkat penulisnya di dalam bukunya yang lain, "*Why I am not a Muslim*" h. 108-110.

masih menyisakan ruang 'perselisihan' di kalangan umat Islam, yakni belum adanya tanda titik dan syakal pada tulisan mushaf tersebut. Mushaf yang disertai tanda titik dan syakal yang disebutnya "naskah yang sempurna" (*a scripta plena*) baru dapat disempurnakan pada penghujung abad kesembilan. Soal baris (*syakl*) dan tanda baca lainnya tidak pernah dijadikan persoalan mendasar di kalangan sahabat dan tabi'in karena mereka dengan mudah bisa membaca al-Qur'ân tanpa *syakl*, karena mereka sudah familiar dengan penulisan seperti itu.

Ibn Warrâq juga menyoroti variasi bacaan (*qirâ'at*) yang oleh sebagian ulama mengenal tujuh macam *qirâ'at*. Ada juga yang menyebut sepuluh jenis *qirâ'at* dan sebagian lainnya menyebut empat belas jenis *qirâ'at*. Namun demikian, atas pengaruh Ibn Mujahid (w. 935) terciptalah kanonisasi resmi yang mengakomodasi beragam jenis *qirâ'at* yang terakumulasi dalam bacaan yang tujuh (*qirâ'at sab'ah*).

Senada dengan Guillaume, Ibn Warrâq juga mengulas perbedaan jenis bacaan al-Qur'ân dengan mencontohkan Q.S. al-Burûj [85]: 21-22.

بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۙ فِي لَوْحٍ مَّحْمُودٍ

Kata terakhir (*mahfûdzh*) bisa dibaca dengan *kasrah* menjadi *mahfûdzhin* yang berarti "Ini adalah al-Qur'ân mulia dalam lembaran yang terpelihara". Sedangkan jika dibaca dengan *dhammah* menjadi *mahfûdzhun* yang berarti "Ini adalah al-Qur'ân mulia yang terpelihara dalam sebuah lembaran".¹²

Ibn Warrâq berpandangan jika penghilangan (*omissions*) terdapat pada ayat-ayat al-Qur'ân, sebagaimana yang diyakininya, maka tentu penambahan (*additions*) juga terjadi. Untuk itu, ia berdalil dengan mengutip H. Hirschfeld dalam bukunya "New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran" yang menyebutkan bahwa otentisitas ayat-ayat al-Qur'ân yang menyebut nama *Muhammad* patut dipertanyakan.

¹² Ibn Warraq, *The Origins...*, h. 16.

Menurutnya, nama *Muhammad* bermakna “yang dipuji” (*praised*). Dalam pandangan Ibn Warrâq, nama *Muhammad* sebenarnya tidaklah masyhur. Sekali lagi, pernyataan ini bertentangan dengan fakta historis bahwa nama Muhammad adalah nama besar di dalam sepanjang sejarah dunia Islam. Nama Nabi Muhammad juga telah diabadikan di dalam Piagam Madinah dan Perjanjian Hudaibiyah.

Ibn Warrâq menyebut adanya penyisipan (*interpolations*) dalam al-Qur'ân yang sebenarnya berupa interpretasi tambahan (*interpretative glosses*). Menurutya, penyisipan tersebut asal-muasalnya banyak terjadi untuk mengabsahkan sebuah dogma atau tujuan politik tertentu yang dicontohkan pada naiknya 'Utmân bin 'Affân ke tampuk kekhalifahan yang (menurutnya) banyak merugikan pihak 'Alî bin Abî Thâlib.

Ibn Warrâq juga bersikap skeptis terhadap sumber-sumber ajaran Islam. Khusus tentang *Sîrah Nabawiyah*, Ibn Warrâq mengkritisi biografi Muhammad yang ditulis oleh Ibn Ishâq (w. 750) yang hidup 120 tahun sepeninggal Muhammad saw. (w. 632). Lagipula, otentisitas karya Ibn Ishâq (saat itu) hilang dan hanya sebagian kecil ditemukan yang di kemudian hari diteruskan oleh Ibn Hisyâm (w. 834) 200 tahun setelah wafatnya Muhammad saw. Kritik serupa diarahkan Ibn Warrâq terhadap bidang hadits yang oleh kaum Sunni menjadikan enam kitab hadits utama (*al-Kutub al-Sittah*) sebagai referensi keagamaannya seperti *Shahîh* Bukhâri, *Shahîh* Muslim, Sunan Abû Dâwud, dan selainnya. Menurutya, kitab-kitab hadits tersebut datang belakangan, jauh hari sepeninggal Muhammad saw. Ia mencontohkan, Bukhari wafat 238 tahun setelah wafatnya Muhammad, sedangkan al-Nasâî meninggal sekitar 280 tahun setelah Muhammad saw. Demikian halnya dengan sejarah tentang Islam pada periode pertama baru ditulis di penghujung abad XIX. Ibn Warrâq seolah tidak mau tahu bahwa metode kritik hadits jauh lebih *sofisticated* dan *advanced* dibandingkan dengan metode kritik ilmu sosial sekuler. Syarat hadits *shahîh* dan kriteria jalur hadits (*transmitter*) jauh lebih selektif ketimbang *key person* dalam tradisi historiografi modern.

Di dalam buku *Why I am Not A Muslim*, yang pernah menjadi *the Best Seller* di Amerika Serikat, Ibn Warrâq menyatakan bahwa terdapat beberapa term (kata) dalam al-Qur'ân yang awalnya diucapkan oleh Nabi Muhammad sendiri dan Jibril. Dalam hal ini, ia mencontohkan surat al-Fâtihah yang memuat beberapa kata "Allâh". Menurutnya, kata-kata tersebut berasal dari Muhammad yang memuji dan memohon pertolongan dan petunjuk-Nya. Bahkan, Ibn Warrâq menyebut kata "qul" (*katakanlah*) yang terulang sekitar 350 kali dalam al-Qur'ân adalah sisipan (*insert*) dari para pengumpul al-Qur'ân. Di sinilah kelemahan Ibn Warrâq karena pencantuman kata *qul* di dalam al-Qur'ân justru membuktikan keorisinalan al-Qur'ân.

Ibn Warrâq berdalil dengan pandangan Ibn Mas'ûd, salah seorang sahabat, yang menolak al-Fâtihah dan surat al-Falaq dan al-Nâs yang masing-masing memuat kalimat "a'ûdzu bi rabb" sebagai bagian dari al-Qur'ân. Demikian halnya dengan surat al-An'âm (6): 104 yang menyebut kalimat "wa mâ ana 'alaykum bi *hafîzh*".¹³ Pernyataan ini menyalahi seluruh literatur standar 'Ulumul Qur'an dan tradisi yang baku di dalam dunia Islam. Bagaimana mungkin menyebut surah al-Fatihah bukan bagian dari al-Qur'ân, sementara "tiada shalat tanpa membaca surah al-Fâtihah" kata Rasulullah. Lagipula, surat tersebut adalah pembuka al-Qur'ân sebagaimana namanya.

Dengan mengutip Ali Dashti dalam bukunya "Twenty-Three Years; A Study of the Prophetic Career of Mohammed (1985), Ibn Warrâq juga menyebut Q.S. al-Lahab (111) bukan tergolong ayat al-Qur'ân karena kata-kata yang termuat di dalamnya menandakan ketidaklayakannya disumberkan dari Allah. Bahkan, Ibn Warrâq menyangsikan kalau kata-kata tersebut diasalkan dari Muhammad. Mengikuti Ali Dashti juga, Ibn Warrâq mengomentari bahwa dengan memerhatikan redaksi ayat Q.S. al-Isrâ' (17): 1, masih menyisakan tanda tanya, siapakah yang berkata; Allah swt. atau Muhammad saw.? Beberapa ayat al-Qur'ân lainnya yang diatributkan bukan kalam Allah swt. tetapi

¹³ Ibn Warraq (ed.), *Why I Am Not a Muslim*, (New York: Prometheus Books, 1995), h. 106.

berasal dari ucapan Muhammad, antara lain: Q.S. (27): 91, Q.S. (81): 15-29, Q.S. (84): 16-19, Q.S. (112): 14-21, Q.S. (111): 1-10. Pandangan-pandangan Ibn Warrâq ini banyak mengutip secara tidak utuh pendapat Richard Bell dan Montgomery Watt, padahal penulis tersebut hanya mengungkapkan adanya opsi-opsi pandangan orientalis. Bell dan Watt sendiri dalam berbagai karyanya secara umum masih bersikap lebih positif terhadap al-Qur'ân ketimbang orientalis lainnya.

Isu-isu yang Disorot (Kontroversi Pemikiran Ibn Warrâq)

Di antara isu-isu kontroversi (dikontroversikan) yang diangkat Ibn Warrâq yang berhubungan dengan orisinalitas dan otentitas al-Qur'ân adalah sebagai berikut:

1. Kerancuan Gramatika al-Qur'ân

Menurut Ibn Warrâq, di dalam al-Qur'ân terdapat beberapa inkonsistensi dan kerancuan tata bahasa (*grammatical errors*). Misalnya inkonsistensi dalam penggunaan bentuk kata ganti (*dhamîr*), kadang menggunakan bentuk maskulin (*mudzakkar*) yang seharusnya bentuk feminin (*mu'annats*), demikian pula sebaliknya.¹⁴

Kritikan seperti ini seharusnya tidak muncul kalau seseorang memahami ilmu balaghah, salah satu cabang ilmu bahasa Arab. Inkonsistensi penyusunan kalimat dalam bahasa Arab tidak mesti berarti kerancuan. Justeru inkonsistensi terkadang menunjukkan makna yang amat indah dan menyelipkan informasi penting.

Bentuk-bentuk inkonsistensi yang positif di dalam al-Qur'ân dapat dikemukakan contoh sebagai berikut:

- a. Bentuk masa lampau (*fi'l mâdhî*) yang digunakan untuk menggambarkan peristiwa masa akan datang (*fi'l mudhâri*), menunjukkan kepastian dan kedahsyatan peristiwa tersebut, misalnya:

¹⁴ Ibn Warraq, *The Origins...*, h. 111.

اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ

“Telah dekat (datangnya) saat itu dan telah terbelah bulan”.
(Q.S. al-Qamar [54]: 1).

Hari kiamat belum terjadi, tetapi dipastikan akan terjadi peristiwa dahsyat tersebut. Ini diyakinkan dengan penggunaan bentuk *fi'l mâdhi* (اقْتَرَبَ) dalam ayat tersebut di atas.

- b. Bentuk masa sekarang atau datang (*fi'l mudhâri*) digunakan untuk menggambarkan peristiwa masa lampau, menunjukkan keindahan atau keburukan peristiwa tersebut, misalnya:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

“Sesungguhnya orang-orang yang kafir kepada ayat-ayat Allah dan membunuh para nabi yang memang tidak dibenarkan dan membunuh orang-orang yang menyuruh manusia berbuat adil, maka gembirakanlah mereka bahwa mereka akan menerima siksa yang pedih”. (Q.S. Âli ‘Imrân [3]: 21).

Pembunuhan dan penyiksaan nabi-nabi (sebelum Nabi Muhammad) sudah terjadi, namun ayat ini menggunakan menggunakan bentuk *fi'l mudhâri* (يَقْتُلُونَ) untuk melukiskan kekejaman peristiwa itu. Nabi diutus untuk menyelamatkan mereka malah disiksanya.

Contoh lain yang menggambarkan keindahan peristiwa:

لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا

“Sesungguhnya Allah telah ridha terhadap orang-orang mu'min ketika mereka berjanji setia kepadamu di bawah

pohon, maka Allah mengetahui apa yang ada dalam hati mereka lalu menurunkan ketenangan atas mereka dengan memberi balasan kepada mereka dengan kemenangan yang dekat (waktunya)". (Q.S. al-Fatḥh [48]: 18).

Sungguh indah pemandangan musuh yang berbalik memberi dukungan dalam bentuk bai'at kepada Rasulullah. Sungguhpun peristiwanya telah selesai tetapi tetap digambarkan dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (إِذْ يُبَايِعُونَكَ) untuk mengenang indahnyanya peristiwa tersebut.

Soal inkonsistensi pada jumlah juga al-Qur'ân mempunyai makna yang amat mendalam. Misalnya, jika al-Qur'ân menggunakan bentuk mufrad dari رِيح (angin), pasti yang dimaksud adalah angin pembawa bencana, misalnya dalam Q.S. al-Dzâriyât [51]: 41, Q.S. al-Aḥzâb [33]: 9. Sebaliknya, jika al-Qur'ân menggunakan bentuk jamak (رياح), maka pasti yang dimaksud ialah angin yang membawa rahmat, misalnya dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 164, Q.S. al-A'râf [7]: 57, dan Q.S. al-Naml [27]: 63.

2. Dugaan Adanya Pengurangan dan Penambahan Ayat

Ibn Warrâq mengungkapkan adanya pengurangan dan penambahan ayat-ayat dalam al-Qur'ân. Salah satu contoh pengurangan ayat ialah hilangnya ayat rajam (*verse of stoning*). Hilangnya ayat ini menurut Ibn Warrâq diungkapkan oleh Aisyah, isteri Nabi Muhammad bahwa suatu waktu pernah ada rajam yang digambarkan sebagai hukuman bagi perzinahan yang dulunya merupakan bagian dari al-Qur'ân, tetapi sekarang telah hilang. Hal tersebut dapat ditemukan jejaknya pada periode kekhalifahan awal yang menerapkan hukuman tersebut bagi pelaku zina dewasa, padahal yang termaktub dalam mushaf al-Qur'ân (sekarang ini) hanya seratus kali cambukan. Pandangan Ibn Warrâq ini juga didasari pada pertimbangan hukum Islam yang menetapkan adanya hukum rajam, sementara al-Qur'ân hanya menuntut hukuman cambuk.¹⁵ Dugaan

¹⁵ Ibn Warraq, *The Origins...*, h. 112.

Ibn Warrâq tentang adanya ayat yang hilang, khususnya ayat rajam, jelas dapat dibantah, baik melalui riwayat maupun fakta. Memang di masa Rasulullah dan sahabat pernah dilakukan hukum rajam tetapi dasarnya bukan dari al-Qur'ân melainkan dari hadits Rasulullah saw.

Sedangkan penambahan ayat-ayat al-Qur'ân dicontohkan pada Q.S. Thâha (20): 15, yang sajaknya (*rhyme*) sama sekali berbeda dengan ayat-ayat lain dalam surat tersebut. Demikian halnya dengan Q.S. al-Naba' (78): 1-5 merupakan ayat-ayat tambahan karena sajak dan nadanya berbeda dengan ayat-ayat setelahnya. Masih dalam surat al-Naba' ini, ayat 33 dan 34 adalah tambahan yang diselipkan di antara ayat 32 dan 35 lantaran tidak adanya hubungan yang jelas dengan ayat-ayat sebelum dan sesudahnya. Contoh lain dari ayat-ayat tambahan tersebut adalah Q.S. al-Muddatsir (74): 31 yang berbeda dengan serentetan ayat-ayat sebelum dan sesudahnya. Ayat ini terbilang panjang, sedangkan ayat-ayat lain sangat pendek, terdiri dari dua sampai enam kata per-ayat.¹⁶ Terlalu sederhana untuk menyimpulkan adanya penambahan ayat-ayat di dalam al-Qur'ân hanya dengan dasar adanya ketidak-sesuaian bait dan adanya kontradiksi ayat-ayat panjang dan pendek dalam sebuah surah. Variasi bait dan panjang-pendek ayat-ayat al-Qur'ân memang harus diakui, tetapi, sekali lagi, al-Qur'ân bukanlah karya sastra manusia yang terikat oleh kondisi dan keinginan subjektif. Panjang dan pendeknya sebuah ayat juga berkaitan dan dapat dijelaskan dengan konsep *waqf* (pemberhentian) yang terlalu panjang jika diuraikan di sini.

3. *Nâsikh-Mansûkh* dalam al-Qur'ân

Berawal dari uraian Q.S. al-Baqarah (2): 106, Ibn Warrâq mengelaborasi problematika *naskh* (*abrogation*) dalam al-Qur'ân. Ia juga mengutip pernyataan al-Suyuthi yang memperkirakan terdapat lima hingga lima ratus ayat al-Qur'ân yang tergolong telah di-*naskh* (*mansûkh*). Al-Suyûthî mencontohkan

¹⁶ Ibn Warraq, *The Origins...*, h.113.

Q.S. al-Baqarah (2): 240 yang di-*naskh* dengan ayat 234. Hanya saja, contoh yang dikemukakan ini dihadapang oleh pertanyaan, mungkinkah sebuah ayat yang turun terlebih dahulu me-*naskh* ayat yang turun selanjutnya? Pertanyaan ini dapat dijawab bahwa baik tata-urutan surat maupun ayat-ayat al-Qur'ân tidaklah berdasarkan kronologis turunnya karena hal tersebut masuk dalam lingkup *tawqîfî*. Begitupula (para sahabat) yang menghimpun al-Qur'ân menempatkan surat-surat yang panjang pada bagian awal al-Qur'ân. Bukan hanya itu, tata-urutan surat dan ayat al-Qur'ân juga memiliki berbagai alasan doktrinal (*doctrinal reasons*) tersendiri. Atas dasar itulah, sejumlah sarjana Barat mencoba untuk menyusun skema tata-urutan turunnya surat dan ayat-ayat al-Qur'ân yang berbeda satu sama lain.¹⁷

Ibn Warrâq mengajukan beberapa pertanyaan sinis terkait dengan pandangan adanya *naskh* dalam al-Qur'ân, yaitu: "Mungkinkah Tuhan merevisi perintah-Nya berkali-kali?", "Apakah Tuhan perlu untuk mengeluarkan maklumat bahwa Ia butuh revisi berkali-kali?", "Kenapa Tuhan tidak menyatakan yang (ter)benar sejak awal, padahal Ia Maha Mengetahui?"¹⁸

Ibn Warrâq juga menyatakan bahwa keyakinan tentang adanya *naskh* dalam al-Qur'ân menimbulkan gebrakan sekaligus ejekan (*mockery*) terhadap dogma kaum Muslimin yang meyakini al-Qur'ân sebagai kitab suci yang tak dapat diubah. Sekiranya kalam Tuhan itu abadi dan bukan ciptaan, bagaimana mungkin kita bisa mengatakan bahwa kalam Tuhan tersebut terganti (*being superseded*) dan tidak terpakai lagi *alias* usang (*obsolete*)? Atau, *apakah mungkin ada beberapa kalam Tuhan yang lebih diutamakan ketimbang kalam Tuhan lainnya?* Ibn Warrâq mengutip Muir bahwa sebanyak 200 ayat yang telah dibatalkan oleh ayat selanjutnya. Mengaca pada kenyataan tersebut, pandangan tentang *naskh* ini menisbikan al-Qur'ân yang selama ini diyakini sebagai kalam Ilahi dan senantiasa

¹⁷ Ibn Warraq, *Why I Am Not a Muslim*, h. 114.

¹⁸ Ibn Warraq, *Why I Am Not a Muslim*, h. 114-115.

dibaca dalam rangka ibadah kepada Allah. Dengan kata lain, implikasi negatif dari paham *naskh* ini adalah 3 % dari isi al-Qur'ân dinyatakan sebagai kepalsuan (*falsehood*).¹⁹

Sampel paling masyhur tentang *nâsikh-mansûkh* dalam al-Qur'ân adalah ayat-ayat tentang periodisasi pengharaman khamar (minuman memabukkan) dalam al-Qur'ân. Pengharaman khamar diperoleh dari Q.S. al-Baqarah [2]: 219. Padahal dalam Q.S. al-Nahl [16]: 67, jenis buah-buahan yang diharamkan pada ayat Q.S. al-Baqarah [2]: 219 dianggap sebagai nikmat yang diperuntukkan bagi manusia (*rizq ḥasan*). Ibn Warrâq mengutip Yusuf Ali yang menyatakan bahwa term Arab “*sakar*” semakna dengan “*seluruh (jenis) minuman*” (*wholesome drink*). Yusuf Ali juga mengomentari pada bagian *footnote* bahwa makna kata “*sakar*” meliputi seluruh jenis minuman yang tidak beralkohol (*nonalcoholic drinks*). Bahkan, pada bagian akhir, Yusuf Ali mengakui bahwa sekiranya kata “*sakar*” tersebut diatributkan pada anggur yang telah diragi (*fermented wine*), maka hal tersebut dalam konteks sebelum minuman keras diharamkan. Ayat Q.S. al-Nahl ini tergolong ayat Makkiyah, sedangkan pengharaman baru terjadi pada periode Madinah.²⁰

Ibn Warrâq juga menyajikan implikasi yang bias dari eksistensi *naskh* dalam al-Qur'ân, yaitu pada beberapa ayat-ayat Makkiyah (*surat-surat al-Qur'ân yang turun awal*) yang mengusung semangat toleransi, sedangkan ayat-ayat yang memerintahkan untuk membunuh, memenggal leher (*decapitation*), dan memotong tangan (*maiming*) terdapat dalam surat-surat Madaniyah. Atas dasar itu, Ibn Warrâq menyimpulkan bahwa “toleransi” telah di-*naskh* dengan “intoleransi”. Ia mencontohkan dengan Q.S. al-Taubah [9]: 5 yang dikatakan telah membatalkan sejumlah 124 ayat al-Qur'ân yang konteksnya menekankan toleransi dan kesabaran.²¹ Pandangan senada juga dikemukakan oleh Gabriel bahwa tidak kurang dari 114 ayat al-Qur'ân

¹⁹ Ibn Warraq, *Why I Am Not a Muslim*, h. 115.

²⁰ Ibn Warraq, *Why I Am Not a Muslim*, h. 115.

²¹ Ibn Warraq, *Why I Am Not a Muslim*, h. 116.

yang bercerita tentang cinta, perdamaian, dan saling memaafkan yang dicontohkan dengan menyebut salah satunya yaitu Q.S. al-Baqarah (2): 62 & 109. Hanya saja, setelah Q.S. al-Taubah (9): 5 diturunkan, ayat-ayat yang menekankan suasana keharmonisan sosial menjadi terhapuskan.²²

Ibn Warrâq tampak 'kebablasan' dalam menerapkan konsep *naskh* dalam al-Qur'ân. Bahkan, kekeliruan paling fatal Ibn Warrâq dalam memahami konsep *naskh* dan *mansukh* ialah memahaminya sebagai "penghapusan" (*abrogation*). Padahal, konsep *nâsikh* dan *mansûkh* menurut para ulama tidak selamanya berarti penghapusan. Malahan, al-Zamakhsyarî menolak keras adanya *naskh* ayat al-Qur'ân dalam pengertian abrogasi ini. Memang, ada kalanya *naskh* berarti pengkhususan (*takhshîsh*), yakni ayat-ayat yang turun untuk memberikan petunjuk lebih mikro terhadap ayat-ayat yang bersifat makro yang turun lebih awal. Jumlah ayat-ayat *naskh* dalam al-Qur'ân sangat terbatas, bahkan sejumlah ulama besar di antaranya Muḥammad 'Abduh menganggap sesungguhnya tidak ada ayat-ayat *mansûkh* (yang dihapus).

Contoh yang dikemukakan Ibn Warrâq kurang tepat, karena mengacu pada ayat-ayat khamar yang diharamkan secara bertahap. Penahapan turunnya ayat-ayat al-Qur'ân merupakan bagian dari prinsip-prinsip penerapan nilai-nilai dasar al-Qur'ân yang dikenal dengan 1) *al-Tadarruj fî al-Tasyrî'* (turun berangsur-angsur); 2) *'Adam al-Kharaj* (menghilangkan kesulitan); dan 3) *Taqîl al-Takâlif* (mengeliminir pembebanan). Dengan demikian, tidaklah tepat menggeneralisir ayat Madaniyah me-*naskh* ayat-ayat Makkiyah.

4. Ajaran-ajaran al-Qur'ân

Salah satu ajaran pokok al-Qur'ân adalah mengusung nilai tauhid dengan menafikan bentuk kemusyrikan. Beranjak dari kalimat utama, *lâ ilâha illâ Allâh* (*Tiada tuhan selain Allah*), Ibn Warrâq mengurai tentang ajaran monotheisme dan polytheisme. Yang pertama adalah keyakinan akan keesaan Tuhan,

²² Mark A. Gabriel, *Islam and Terrorism*, h. 30.

sedangkan yang terakhir semakna dengan 'syirik', keyakinan bahwa Tuhan tidak tunggal. Ibn Warrâq mempertanyakan pandangan para teolog bahwa monotheisme merupakan perkembangan lanjutan (*a higher form*) dari polytheisme. Dengan kata lain, secara filosofis maupun metafisik, pandangan bahwa monotheisme lebih "superior" ketimbang polytheisme patut disoalkan. Terkait dengan ini, Ibn Warrâq berargumen sebagai berikut:

- a. Baik secara filosofis maupun metafisik, monotheisme tidaklah lebih "superior" ketimbang polytheisme karena belum ada bukti yang valid bahwa hanya ada satu tuhan.
- b. Dalam sejarahnya, keyakinan monotheisme mengandung nilai polytheisme.
- c. Takhayul berkurang dengan ajaran monotheisme, tetapi lebih terfokus pada satu tuhan atau nabinya.
- d. Monotheisme lebih sering tampil dalam format yang tidak toleran. Berbeda dengan polytheisme yang tidak menimbulkan perang yang bersifat agama. Karakter tidak toleran (*intolerant*) adalah bawaan dari ideologi monotheisme.
- e. Islam tidak menggantikan polytheisme bangsa Arab karena sejalan dengan kebutuhan spiritual bangsa Arab, tetapi karena Islam menawarkan imbalan material kepada mereka.²³

Pada sisi tertentu, Ibn Warrâq berpendapat bahwa kehadiran monotheisme menggantikan fungsi dari polytheisme secara faktual. Ibn Warrâq terinspirasi oleh Zwi Werblowsky dalam bukunya *Polytheism*, dan David Hume dalam bukunya *The Natural History of Religion* (1976), yang menyatakan "*It is remarkable, that the principles of religion have a kind of flux and reflux in the human mind, and that men have a natural tendency to rise from idolatry to theism and to sink from theism into idolatry....*" (Prinsip-prinsip agama adalah berubah dan berkembang dalam pikiran manusia sehingga seseorang

²³ Ibn Warraq, *The Origins...*, h. 116.

memiliki tendensi alami untuk meningkat dari pemujaan terhadap berhala (*idolatry*) kepada percaya akan adanya Tuhan, atau tenggelam dari percaya adanya Tuhan menjadi memuja berhala).²⁴

Namun begitu, Ibn Warrâq menyangsikan kebenaran bahwa monotheisme adalah 'superior' ketimbang polytheisme, baik secara filosofis maupun metafisik. Kalaupun dianggap demikian, bagaimana caranya sehingga dapat disimpul seperti itu? Lagipula, tidak ada evolusi alam (*natural evolution*) dari polytheisme ke monotheisme, sehingga dapat dikatakan juga bahwa tidak ada perkembangan alami dari monotheisme ke atheisme.²⁵ Kesimpulan akhir Ibn Warrâq adalah bahwa monotheisme patut dikritisi karena telah mengekang kebebasan manusia (*human freedom*). Menurutnya, telah banyak ilmuwan yang berpandangan bahwa monotheisme bermuara pada totalitarianisme. Sementara itu, banyak filsuf modern menilai polytheisme sebagai salah satu sumber yang memungkinkan bagi pluralisme, kreativitas, dan kebebasan manusia. Bahkan, beberapa tokoh feminis turut mencap ajaran monotheisme sebagai anti perubahan.²⁶

Pandangan bias Ibn Warrâq seperti ini sangat tidak berdasar dan hanya disemangati oleh latar subjektif belaka. Ilmuwan sekelas Bryan S. Turner saja mengakui bahwa monotheisme Islam jauh lebih rasional ketimbang ajaran Kristiani yang notabene menganut doktrin polytheisme.²⁷ Catatan sejarah juga membeberkan bahwa Islam muncul dalam setting sosial dimana agama sebagai sistem sosial telah memasyarakat dan berkembang. Islam menawarkan lebih dari tawaran agama-agama sebelumnya dengan mengeliminir kepicikan rasio maupun praksis. Islam sama sekali tidak eksklusif seperti yang

²⁴ Ibn Warraq, *The Origins...*, h. 117.

²⁵ Ibn Warraq, *The Origins...*, h. 116.

²⁶ Ibn Warraq, *The Origins...*, h. 123.

²⁷ Bryan S. Turner, *Orientalism, Postmodernism & Globalism*, (London: Routledge, 1994), cet. I, h. 11.

dituduhkan Ibn Warrâq. Bantahan serupa juga ditemukan dalam beberapa tulisan Wilfred C. Smith bahwa terdapat beberapa argumentasi dogmatis maupun rasional untuk mengukuhkan bahwa Islam tidak identik sebagai agama yang eksklusif.²⁸ Dalam sejarahnya, Islam yang bersifat monotheisme telah memberi sumbangan kepada pembangunan spiritual dan sosial di Arab saat itu. Pada intinya, Islam mengusung penegasan, pembebasan, dan keterbukaan manusia. Ibn Warrâq terus menutup mata dengan beberapa prinsip dasar dalam al-Qur'ân (yang pernah dibacanya) semisal keadilan, kejujuran, dan solidaritas kemanusiaan yang mengharuskan seseorang menghormati pihak lain dan terus berkreativitas demi kemaslahatan bersama. Adalah suatu analisis yang jauh dari validitas bila mengidentikkan monotheisme Islam dengan hanya mengacu pada fenomena tertentu dengan subjek tertentu yang jelas-jelas tidak integral dengan nilai-nilai monotheisme Islam itu sendiri.

5. Kemukjizatan al-Qur'ân

Terkait sub bahasan ini, Ibn Warrâq mengajukan dua point penting yang patut diuraikan dalam tulisan ini. *Pertama*, Muhammad tidak melakukan tindakan yang berkategori mukjizat (*miracles*) karena beliau hanyalah seorang utusan Tuhan. Hal tersebut didasari dari Q.S. al-'Ankabût [29]: 49; Q.S. al-Ra'd [13]: 27-30; dan Q.S. al-Isrâ' [17]: 92-97.²⁹ *Kedua*, walaupun mukjizat itu ada, maka ia dapat surut seiring meningkatnya penemuan-penemuan dalam hal hukum alam.³⁰

Untuk point pertama, pandangan Ibn Warrâq di atas tidak didasari oleh perenungan yang mendalam. Bukankah Muhammad diutus sebagai nabi dan rasul disertai oleh wahyu dan mukjizat sekaligus?³¹ Salah satu ayat dalam Q.S. al-Kahfi [18]: 110 dengan jelas menyebut dua potensi pada diri

²⁸ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, (New York: Fortress Press, 1991), h. 103.

²⁹ Ibn Warraq, *Why I Am Not a Muslim*, h. 142.

³⁰ Ibn Warraq, *Why I Am Not a Muslim*, h. 143.

³¹ Muḥammad Muḥammad Abû Laylah, *Muḥammad bayna al-Haqîqah wa al-Iftirâ'*, (Mesir: Dâr al-Nasyr li al-Jâmi'ah, 1999), cet. I, h.148.

Muhammad sebagai pembeda dari manusia biasa, yaitu sisi manusia biasa (*basyar*) dan sisi kenabian (*yûhâ ilayya*). Beliau juga adalah mufassir pertama al-Qur'ân yang punya otoritas menunjuki ke arah yang dikehendaki Allah swt. Untuk itulah ia dibekali kelebihan berupa wahyu dan mukjizat yang tidak dimiliki oleh manusia biasa dalam mengemban risalah suci. Mukjizat berfungsi meneguhkan kenabian dan prosesnya di luar hukum alam. Tujuannya agar menjadi hujjah bagi umat manusia bahwa mereka benar-benar utusan Allah swt. Mukjizat berada di luar lingkup hukum alam (*natural laws*) sebagai bekal bagi Nabi untuk memikul beban da'wah, atau (sengaja oleh Allah) untuk menampakkan *karamah* kenabian sebagai anugerah atas tanggung-jawab da'wah seperti peristiwa Isra', atau sebagai pemberian (*ma'ûnah*) dari Allah swt. kepada Nabi-Nya untuk menunaikan tanggung-jawab da'wah atau untuk melindungi Nabi-Nya dengan menghindarkannya dari hal-hal yang membahayakan yaitu penyelamatan para Nabi-Nya dari tipu-daya musuh-musuhnya tanpa sebab yang biasanya seperti membelah laut bagi Musa dan sebagainya.³²

Jika diklasifikasi, mukjizat pada Muhammad saw. ada dua macam, yaitu: a) mukjizat al-Qur'ân, yang meliputi aspek kebalaghah-an dan pemberitaan gaib; b) mukjizat pada beberapa peristiwa seperti mengucurnya air dari jari-jemarinya, bertasbihnya batu-batu kecil di tangannya, dan sebagainya. Maḥmûd Mâdhî juga mencatat beberapa bentuk mukjizat al-Qur'ân, yakni: a) kemukjizatan tentang ilmu-ilmu agama dan syari'at; b) kemukjizatan yang berseberangan dengan penalaran rasio; c) kemukjizatan yang bebas dari kontroversi dan pertentangan antara ayat-ayatnya yang banyak; d) dapat memberi kesan mendalam pada jiwa manusia.³³ Pada bagian lain tulisannya, Ibn Warrâq justeru turut memaparkan contoh mukjizat yang terangkum dalam al-Qur'ân dan mesti diyakini

³² Muḥammad Sulaymân al-Asyqar, *Af'âl al-Rasûl saw. wa Dilâlatuhâ 'alâ al-Ahkâm al-Syar'iyah*, (Kuwait: Maktabah al-Manâr al-Islamiyah, 1978), cet. I, Juz I, h. 253.

³³ Keterangan detil tentang ini dapat dibaca pada: Maḥmûd Mâdhî, *Al-Wahy Al-Qur'ânî...*, h. 66-87.

oleh kaum Muslimin, yaitu: a) terbelahnya bulan, sebagaimana tertera dalam Q.S. al-Qamar (54): 1-2; b) datangnya pertolongan untuk kaum Muslimin pada peperangan Badr, sebagaimana diceritakan dalam Q.S. Âli 'Imrân (3): 120-121; c) perjalanan malam (Isra' Nabi), sebagaimana tersebut dalam Q.S. al-Isrâ' (17): 1; dan d) Al-Qur'ân itu sendiri yang oleh kaum Muslimin diyakini sebagai mukjizat terbesar Islam, sebagaimana termaktub dalam Q.S. al-'Ankabût (29): 48.³⁴

Kembali pada point kedua gugatannya di atas, boleh dikata, Ibn Warrâq mungkin lupa atau memang sengaja menutup mata pada kenyataan bahwa setiap nabi dibekali mukjizat yang bersifat *hissiyah* selama hidupnya dan akan berangsur punah sepeninggalnya. Berbeda dengan mukjizat yang dianugerahkan pada Nabi Muhammad saw., yaitu kemukjizatan al-Qur'ân yang tidak pernah lekang oleh dimensi waktu. Mukjizat *hissiyah* oleh nabi-nabi lain akan lebih meyakinkan bagi orang yang menyaksikan langsung, tetapi bagi yang hanya mendengar (termasuk generasi sekarang) secara alami akan meragukannya.³⁵ Adapun kaum Muslimin percaya pada mukjizat nabi-nabi sebelumnya karena diberitakan al-Qur'ân dan hadits. Jika dibandingkan dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, al-Qur'ân memang lebih komplis meskipun hanya empat perlima panjangnya dari kedua kitab tersebut. Baik Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru memiliki dua kekurangan yang tidak terdapat dalam al-Qur'ân. Kedua kitab suci Yahudi dan Kristen itu diwahyukan pada tahap-tahap awal dalam perkembangan rohani manusia dan proses penyampaiannya (sebagian) telah didistorsi. Di sisi lain, belum pernah ada kitab dalam khazanah keagamaan pada kebudayaan lain yang demikian sulit dimengerti oleh orang Barat selain al-Qur'ân.³⁶

³⁴ Ibn Warraq, *Why I Am Not a Muslim*, h. 143.

³⁵ Yûsuf al-Hajj Ahmad, *Mausû'ah al-'Ijâz al-'Ilmî fî Al-Qur'ân al-Karîm wa al-Sunnah al-Muthahharah*, (Beirut: Maktabah Dâr Ibn Hajar, 2003), cet. II, h. 18.

³⁶ Huston Smith, *The World's Religions*, (San Francisco: Harper Collins Publishers, 1991), h. 268.

6. Mengukur Validitas al-Qur'ân dengan Penemuan Sains

Ibn Warrâq memandang al-Qur'ân dengan kacamata sains modern. Ia menegaskan bahwa pengetahuan sains berseberangan dengan keyakinan agama Islam pada banyak hal. Padahal setiap Muslim niscaya akan menghadapi tantangan perkembangan sains dalam kurun waktu sekarang ini yang bercirikan pemikiran kritis, observasi, deduksi, dan kesimpulan yang terikat dengan realitas. Dalam hal ini, Ibn Warrâq menegaskan bahwa kita tidak boleh lagi membiarkan pemikiran agama tidak dikritisi sehingga setiap teks suci mesti diteliti sesuai kerangka ilmiah. Demikian halnya dengan agama yang harus dihentikan dari bentuk "ketidakjelasan pembenaran" (*an obscurantist justification*) bagi *status quo* intelektual dan politik.³⁷

Salah satu contoh yang dapat dikemukakan dalam makalah ini adalah gugatan Ibn Warrâq pada kisah banjir besar di zaman Nabi Nuh sebagaimana tersurat dalam Q.S. Hûd (11): 36-41. Pandangannya diilhami oleh beberapa tokoh seperti Margulis, Lynn, dan K. V. Schwartz dalam buku *Five Kingdom*, (1982) yang menulis bahwa beberapa ahli Zoologi memperkirakan kemungkinan ada 10.000 (sepuluh ribu) spesies serangga (*insect*) saat itu. Atas dasar itu juga, Ibn Warrâq mempertanyakan, Mungkinkah semua spesies tersebut tertampung dalam perahu yang dibuat Nabi Nuh? Mungkin masih bisa ditolerir jika dikatakan bahwa dalam perahu tersebut tidak ada sekat atau ruang-ruang tertentu sehingga ruang kapal lebih luas. Akan tetapi, masih berdasarkan data yang dikemukakan oleh Margulis dkk. di atas, spesies hewan yang besar patut dipertimbangkan lagi; reptile ada 5.000 spesies, burung ada 9.000 spesies dengan 4.500 spesies mammalia. Singkatnya, ada 45.000 spesies hewan yang tertera dalam daftar hewan dan tumbuhan (*phylum*). Ibn Warrâq menanyakan lagi, seberapa besar ukuran perahu Nabi Nuh yang mampu menampung 45.000 jenis hewan tersebut? Belum lagi masing-

³⁷ Ibn Warraq, *Why I Am Not a Muslim*, h. 7.

masing spesies tersebut membawa pasangannya sehingga keseluruhannya 90.000 ekor hewan. Bagaimana caranya Nabi Nuh menghimpun seluruh jenis hewan tersebut dalam waktu yang singkat? Barapa lama waktu yang dibutuhkan Nabi Nuh untuk mendatangkan hewan tersebut dari Amazon? Bagaimana hewan kanguru diperoleh dari Australia dan dari pulau apa? Bagaimana beruang kutub (*polar bear*) bisa menemukan posisi Nabi Nuh? dan sejumlah pertanyaan lagi yang terkait dengan masalah ini. Tidak ada bukti geologis yang mengindikasikan telah terjadinya banjir besar yang menimpa seluruh dunia (*a universal flood*). Yang ada hanyalah tanda-tanda banjir lokal, bukan melanda seluruh pelosok dunia, bukan juga seluruh kawasan Timur-Tengah.³⁸ Ringkasnya, kisah Bibel tentang banjir—yang menurut Ibn Warrâq menjadi sumber cerita dalam al-Qur’ân— merupakan turunan dari Legenda Mesopotamia. Ia berkesimpulan bahwa kisah tentang banjir Nabi Nuh hanyalah fiksi belaka, bukan sejarah.³⁹

Cerita tentang Nabi Nuh beserta kaumnya termaktub dalam beberapa surat al-Qur’ân, seperti Q.S. al-A’râf (7): 59-64, Q.S. Yûnus (10): 71-73, Q.S. Hûd (11): 25-48, Q.S. al-Mu’minûn (23): 25-30, Q.S. al-Syu’arâ’ (26): 105-122, bahkan terdapat dalam satu surat penuh yaitu Q.S. Nûh (71). Yang patut dipahami adalah dari sejumlah ayat tersebut, al-Qur’ân hanya menguraikan banjir sebagai hukuman khusus untuk kaum Nabi Nûh dan tidak menempatkan banjir dalam suatu waktu serta tidak menyebut lamanya banjir itu berlangsung, termasuk jangkauannya.

Untuk membuktikan pernyataan di atas, penulis menguraikan salah satu ayat yaitu Q.S. Nûh (71): 26. Dalam *Al-Qur’ân dan Terjemahnya (2004)*, ayat tersebut diterjemahkan, “Dan Nuh berkata, Ya Tuhanku, janganlah Engkau biarkan seorang pun di antara orang-orang kafir itu tinggal di atas bumi”.⁴⁰

³⁸ Ibn Warraq, *Why I Am Not a Muslim*, h. 133.

³⁹ Ibn Warraq, *Why I Am Not a Muslim*, h. 134.

⁴⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya 2004*, h. 841.

Sejatinya, kata *على الأرض* dalam ayat tersebut mengandung dua kemungkinan makna, yaitu: (a) seluruh bumi (*jamî' al-kurrah al-dunyawiyah*); atau (b) hanya bagian tertentu dari permukaan bumi sesuai konteks pelaku peristiwa (*ardh ma'hûdah li al-mutakallim wa al-mukhâthab*), sebagaimana perkataan Yûsuf, *قال اجعلني على خزائن الأرض* (Q.S. Yûsuf [12]: 55) yaitu bumi Mesir. Adalah Ibn Katsîr dalam *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm* (IV/427) yang memaknainya dengan pengertian pertama yaitu seluruh permukaan bumi. Namun, sejumlah mufasssir lain seperti al-Thabarfî dalam *Jâmi' al-Bayân* (X/100), Thabâthabâî dalam tafsir *al-Mîzân* (XX/110), dan al-Râzî dalam *al-Tafsîr al-Kabîr* (X/659) ketika menafsirkan ayat ini tidak menyinggung pengertian kata tersebut. Sedangkan Ibn 'Âsyûr dalam *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* (XIV/214) menyebut dua kemungkinan makna yang disebutkan tetapi tidak (berani) menentukan salah satunya. Yang jelas, teks al-Qur'ân sendiri tidak menyebut bahwa seluruh permukaan bumi tenggelam oleh banjir saat itu.

Berbeda dengan cerita tentang banjir dalam Bibel yang terdapat dalam dua riwayat yang disusun pada kurun waktu yang berbeda: a) Riwayat Yahvist yang dibuat pada abad IX SM; dan b) Riwayat para pendeta (*Sacerdotal*) yang dibuat pada abad VI SM. Kedua riwayat tersebut bercampur dalam satu volume sehingga unsur riwayat yang satu dicampur dengan unsur-unsur riwayat yang lain. Faktor-faktor yang melatari terjadinya banjir serta jangka waktu peristiwa tersebut juga berbeda dari kedua riwayat itu. Perjanjian Lama menyebut banjir tersebut menenggelamkan seluruh dunia; sedangkan riwayat Sacerdotal menyebut suatu waktu yang dalam bincangan sejarah, banjir seperti itu mustahil terjadi.⁴¹ Dalam riwayat Sacerdotal, banjir terjadi ketika Nabi Nuh berusia 600 tahun, sementara dalam Kitab Kejadian (pasal 5) diberitakan bahwa Nabi Nuh (Noah) lahir 1.056 tahun setelah Nabi Adam. Kalau demikian, berarti banjir terjadi pada tahun 1656 setelah Nabi

⁴¹ Maurice Bucaille, *La Bible Le Coran Et La Science*, (di-Indonesia-kan oleh Prof. Dr. H. M. Rasyidi dengan judul "*Bibel, Qur'an, dan Sains Modern*"), (Jakarta: Bulan Bintang, 2001), cet. XIV, h. 262.

Adam tercipta. Diberitakan juga bahwa Nabi Ibrahim lahir 292 tahun setelah peristiwa banjir tersebut dan tutup usia kira-kira hingga tahun 1850 SM. Berdasar hitungan di atas, peristiwa banjir terjadi pada abad XXI atau XXII SM. Tenggelamnya seluruh permukaan bumi saat peristiwa banjir tersebut amat sulit dicerna akal sehat mengingat pada abad tersebut di beberapa kawasan di dunia telah berkembang varian peradaban yang bekasnya masih terlihat hingga kini.⁴²

Adapun informasi tentang kapal/perahu yang dimaksud juga tidak disebut. Meskipun ada sebagian riwayat yang menyebut jenis kayu yaitu sejenis kayu jati (*khasyab sâj*) yang panjangnya mencapai 80 hasta dan lebarnya 50 hasta, tetapi riwayat tersebut tidak valid (Ibn Katsir/II/454). Sejumlah kisah dalam al-Qur'ân memang tidak menyebut secara rinci sebuah peristiwa karena tujuan utamanya adalah menawarkan pelajaran berharga (*ibrâh*). Bahkan, Muḥammad Aḥmad Khalafullah (w. 1998) berujar bahwa kisah-kisah al-Qur'ân hanyalah sekedar kisah-kisah sastra pembawa hikmah atau nasihat moral keagamaan yang tidak memiliki hubungan sama sekali dengan sejarah dan kebenaran historisnya.⁴³ Pandangan yang disebutkan terakhir sangat berseberangan dengan cara pandang mayoritas ulama bahwa kisah-kisah al-Qur'ân tidak mungkin berseberangan dengan sejarah jika ditilik melalui perspektif ta'wil. Meskipun begitu, peristiwa banjir di atas yang dikemukakan al-Qur'ân bersih dari segala unsur yang menimbulkan kritik kesejarahan. Antara kisah yang termaktub dalam al-Qur'ân dengan yang tercantum dalam Bibel terdapat perbedaan karena dalam kitab yang disebutkan terakhir kisah-kisah diceritakan secara runtut dan kronologis.

Bahasan ini terkait dengan tafsir *bil 'ilmi* yang tidak semua ulama sepakat untuk selalu mencari legitimasi dari ayat al-Qur'ân pada setiap fenomena ilmiah. Tersebutlah nama sekaliber al-Syâthibî yang menolak tafsir jenis ini. Selain itu, juga

⁴² Maurice Bucaille, *La Bible Le Coran...*, h. 264.

⁴³ Muḥammad Aḥmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashî fî al-Qur'ân al-Karîm*, (Beirut: Muassasah al-Intisyâr al-'Arabî, 1999), cet. IV, h. 51.

ada Muḥammad Rasyîd Ridhâ, Maḥmûd Syaltût, Amîn al-Khûlî, 'Abbâs Maḥmûd 'Aqqâd, Muḥammad 'Izzah Darwazah, Muḥammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, Sayyid Quthub, 'Âlî 'Abd al-Wâḥid Wâfî, dan Isma'îl Mazhar.⁴⁴ Alasan primer yang mereka kemukakan adalah demi orisinalitas dan validitas kitab suci itu sendiri. Penemuan ilmiah adalah pengetahuan yang bersifat relatif dan subjektif sehingga tidak wajar selalu disandarkan pada al-Qur'ân yang absolut. Penemuan ilmiah terbatas oleh waktu sehingga validitasnya bisa saja tergugat dan terbantahkan oleh hasil penemuan mutakhir lain.

Ada beberapa argumentasi yang diajukan untuk mempertimbangkan tafsir ilmiah al-Qur'ân, yaitu: *Pertama*, pengertian kosa kata al-Qur'ân tidak menghasilkan pergeseran di bidang ilmu pengetahuan modern. *Kedua*, tafsir-tafsir ilmiah secara filologis tidak kokoh karena al-Qur'ân ditujukan kepada sahabat-sahabat Nabi yang notabene tidak memuat segala sesuatu yang mereka tidak pahami. *Ketiga*, ketidakkokohnya secara teologis karena al-Qur'ân mengajarkan agama yang terkait dengan pandangan manusia mengenai hidup, bukan pandangan-pandangan kosmologisnya. *Keempat*, secara logis, tidak mungkin teks al-Qur'ân yang terbatas memuat pandangan-pandangan yang dapat berubah.⁴⁵ Atas dasar itulah, seorang penafsir hanya berkewajiban menjelaskan teks sebagaimana adanya tanpa membubuhinya dengan anotasi yang berlebihan, apalagi terkesan memaksakan. Dengan kata lain, penafsir sebaiknya tidak mengidentifikasi segala sesuatu yang memang sengaja tidak teridentifikasi oleh al-Qur'ân sendiri. Pernyataan Sayyed Hossein Nasr mungkin punya relevansi dengan uraian ini bahwa tidak ada teologi alam yang dapat secara memuaskan menjadi jembatan spiritual antara alam dan manusia.⁴⁶

⁴⁴ Ahmad 'Umar Abû Hajar, *al-Tafsîr al-'Ilmî lî al-Qur'ân fî al-Mîzân*, (Beirut: Dâr Qutaybah li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 1991), cet. I, h. 275.

⁴⁵ Abû Hajar, *al-Tafsîr al-'Ilmî...*, h. 304-306.

⁴⁶ Sayyed Hossein Nasr, *The Encounter Man and Nature*, (t.tp.: University of California Press, 1984), h. 49.

7. Keterkaitan Ajaran Yahudi dan Islam

Ibn Warrâq secara 'bombastis' menyatakan bahwa Islam berutang pada Yahudi yang ditulisnya pada salah satu sub bahasan buku ini yaitu "*The Muslim Debt to Judaism*".⁴⁷ Dengan mengutip Abraham Geiger dan beberapa tokoh orientalis lainnya, Ibn Warrâq merinci pengaruh Yahudi terhadap Islam sebagai berikut:

- A. Ide dan Doktrin
 - 1. Kata-kata Yahudi Hebrew dalam al-Qur'ân (*Rabbini-cal Hebrew Words in the Koran*)
 - 2. Pandangan doktrinal (*doctrinal laws*)
 - 3. Moral dan hukum formal (*moral and ceremonial laws*)
 - 4. Pandangan hidup (*views of life*)
- B. Cerita dan Legenda⁴⁸

Bukan hanya itu, Ibn Warrâq juga mengamini pendapat Geiger bahwa kata-kata Yahudi Hebrew dalam al-Qur'ân sebanyak empatbelas yang menandakan bahwa ide orang Yahudi tidak terdapat dalam masyarakat pagan Arab, yaitu: *tâbût, taurât, jannâtu 'adn, jahannam, ahbâr, darasa, rabbânî, sabt, sakînah, thâghût, furqân, ma'ûn, matsânî, malakût*.⁴⁹ Ia ingin membuktikan bahwa Islam adalah kesinambungan dari agama Yahudi.

Lebih jauh lagi, Ibn Warrâq berpendapat bahwa terdapat beberapa kata non-Arab dalam al-Qur'ân. Al-Suyûthî (w. 911 H) mencatat 107 kata asing, sedangkan Arthur Jeffery menyebut 275 kata asing. Kata-kata asing tersebut berasal dari bermacam-macam bahasa seperti Aramaik, Hebrew, Syria, Ethiopia, Persia, dan Yunani. Malahan, Ibn Warrâq menyatakan bahwa kata *al-Qur'ân* itu sendiri berasal dari bahasa Syria kemudian Muhammad menemukannya dari sumber-sumber Kristen.

⁴⁷ Ibn Warraq, *Why I Am Not a Muslim*, h. 49.

⁴⁸ Ibn Warraq, *Why I Am Not a Muslim*, h. 51.

⁴⁹ Ibn Warraq, *The Origins...*, h. 166-172.

Pengungkapan kata-kata asing di dalam al-Qur'ân tidak dominan dan hal ini tidak menimbulkan masalah menurut ulama al-Qur'ân. Argumentasi yang dapat diajukan adalah bila sebuah kata telah dituturkan dalam bahasa Arab, itu berarti telah menjadi bahasa Arab setelah melalui proses *arabisasi*.⁵⁰ Yang jelas, al-Qur'ân adalah murni berbahasa Arab. Pandangan Ibn Warrâq di atas sangat tidak menyadari bahwa al-Qur'ân memuat beberapa kata lama dengan makna baru seperti *ḥalifu*, *qasam*, *musyrik*, *kâfir*, dan selainnya. Bahkan ada kata baru yang diperkenalkan oleh al-Qur'ân dan belum pernah tampil dalam syair-syair jahiliyah sebelumnya seperti *fâsiq*, *barzakh*, *jahannam*, dan sebagainya.⁵¹

Sejalan dengan Ibn Warrâq, Rodinson dan Abraham I. Katsh dengan gamblang menyatakan bahwa model ibadah Islam 'mengekor' pada tata-cara peribadatan Yahudi dan Nasrani. Keduanya mencontohkan arah qiblat ke Bait al-Muqaddas sewaktu shalat atau mengikuti pemeluk Gereja Nestorian yang shalat di awal, tengah, dan sore hari.⁵² Pandangan ini juga tidak dapat dipertahankan karena bentuk shalat dalam Islam berbeda dengan shalatnya kaum Yahudi dan Kristen, meskipun sama asalnya yaitu dibawa oleh para nabi. Bukan hanya itu, shalat menghadap ke Bait al-Muqaddas dititahkan oleh Allah swt. kepada Rasulullah saw. Demikian halnya dengan pengalihan arah qiblat ke Masjid al-Haram juga atas perintah Allah swt., bukan didasari karena mengikuti kaum Yahudi dan Kristen.

Tuduhan orientalis bahwa ajaran Islam mengimitasi dan mengadopsi ajaran Nasrani (juga Yahudi) sering didalilkan pada

⁵⁰ Al-Zarkasyî, *Al-Burhân*, (t.tp.: Dâr lhyâ' al-Kutub al-'Arabiyah, 1957), cet. I, Juz I, h. 290.

⁵¹ 'Udah Khalîl Abû 'Udah, *al-Tathawwur al-Dilâlî bayna Lughah al-Syi'r al-Jâhilî wa Lughah Al-Qur'an Al-Karîm*, (Amman: Maktabah al-Manâr, 1985), cet. I, h. 513, 273, 270, 268, 351, 418.

⁵² Abraham I. Katsh, *Judaism in Islam*, (New York: Sepher-Hermon Press, 1980), cet. III, h. 3-4. Lihat juga: Abû Laylah, *Muḥammad...*, h. 146.

pertemuan Muhammad dengan tokoh Yahudi dan Nasrani. Dalam hal ini, kaum Nasrani menyebut Muhammad belajar dari pendeta Bahîra (Buḥaira) dan Waraqah bin Naufal. Sedangkan kaum Yahudi menyebut dari 'Abdullâh bin Salâm.⁵³ Al-Zarqânî membantah tuduhan di atas dengan mengajukan delapan alasan. Salah satu bantahannya adalah bahwa Muhammad saw. memang pernah ke Syam sebanyak dua kali, yaitu sewaktu kecil dan remajanya, dan selain itu tidak pernah. Keberangkatan pertama beserta pamannya, Abû Thâlib, sedangkan pada yang kedua bersama Maysarah dalam urusan dagang. Bahkan, dalam riwayat Tirmidzî, nama Bahîra tidak disebut. Dari sejumlah riwayat yang ada, juga tidak ada yang menyebut bahwa Nabi saw. mendengarkan ucapan Bahîra atau mempelajari sebuah ilmu darinya, baik persoalan akidah, mu'amalah, akhlak, dan sebagainya. Pendeta tersebut hanya memberitahu kabar gembira kepada Abû Thâlib akan kenabian keponakannya kelak, bukan membimbing ataupun menggurui Nabi saw.⁵⁴

Adapun tentang pertemuannya dengan Waraqah bin Naufal setelah menerima wahyu pertama di gua Hira, Maḥmûd Mâdhî mengemukakan beberapa catatan yaitu bahwa Muhammad saw. dan Khadîjah bertemu Waraqah setelah turunnya wahyu, bukan sebelumnya. Lagipula, sebelum itu Muhammad dan Waraqah memang belum pernah bertemu. Salah satu riwayat dari Sa'îd bin Manshûr yang bersumber dari Ibn Mas'ûd juga membenarkan alasan itu bahwa pertemuan Khadîjah dan Waraqah tidak disertai Muhammad. Riwayat tersebut menyatakan bahwa antara Muhammad dan Waraqah tidak pernah bertemu.⁵⁵ Lagi-lagi, tuduhan Ibn Warrâq dan beberapa orientalis lain tentang masalah ini sungguh tidak argumentatif.

⁵³ Maḥmûd Mâdhî, *Al-Wahy al-Qur'ânî fî al-Manzhûr al-Istisyârî wa Naqdiḥ*, (Iskandariyah: Dâr al-Da'wah lî al-Thab' wa al-Nasyr, 1996), cet. I, h. 117-122.

⁵⁴ Muḥammad al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (ditahqiq oleh Ahmad bin 'Alî) (Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 2001), Juz II, h. 355-357.

⁵⁵ Maḥmûd Mâdhî, *Al-Wahy al-Qur'ânî ...*, h. 120.

8. Kekeliruan Sejarah (*Historical Errors*) dalam al-Qur'ân

Ibn Warrâq menyatakan bahwa dalam Q.S. Ghâfir (40): 38, al-Qur'ân keliru dengan mengidentifikasinya sebagai Hâmân. Padahal, realitasnya sosok tersebut adalah Ahasuerus, Raja Persia (sering disebut Esther), seorang menteri di zaman Musa.⁵⁶

Pandangan Ibn Warrâq ini sama dengan keyakinan Yahudi. Kata Hâmân yang disoalkan ini tersebut sebanyak enam kali dalam al-Qur'ân. Terkait dengan itu, 'Abd al-Rahmân Badawî mengomentari bahwa kontroversi seputar sosok Hâmân baru mengemuka pada masa Kristen Modern. Theodore Noldeke, orientalis Jerman, dalam *Encyclopedia Britanica* (XVI/1887) pernah berujar bahwa mayoritas pengikut Yahudi tidak dapat membedakan antara Hâmân sebagai Ahasuerus dan Hâmân selaku orang dekat Fir'aun. Ironisnya, dari penelusuran beberapa referensi sakral mereka, tidak ditemukan adanya bukti tertulis bahwa Hâmân yang dimaksud kaum Yahudi adalah Ahasuerus (Esther), baik dalam Taurat maupun legenda kuno (*ajâdah*). Justeru keterangan yang ditemukan sejalan dengan keterangan al-Qur'ân bahwa Hâmân bukanlah nama orang dan bukan juga Ahasuerus, melainkan gelar (*laqab*) bagi ahli dukun besar Fir'aun (yang sezaman nabi Musa).⁵⁷

9. Kelahiran Isa

Cerita tentang Nabi Isa (Yesus) yang terlahir dari seorang wanita yang masih perawan tersebut dalam al-Qur'ân yaitu Q.S. Maryam (19): 16-21 dan Q.S. Âli 'Imrân (3): 45-48. Hanya saja, Ibn Warrâq menyangsikan hal tersebut. Ia mengutip pandangan Martin Luther (1483-1546), "Kaum Kristiani terlihat oleh dunia sebagai orang tolol karena memercayai bahwa Maryam adalah ibu dari anak yang diceritakan itu (Isa) dan meyakini benar-benar wanita perawan". Titik tolak permasalahannya adalah pada kata "virgin". Dalam Injil berbahasa

⁵⁶ Ibn Warraq, *Why I Am Not a Muslim*, h. 158.

⁵⁷ 'Abd al-Rahmân Badawî, *Difâ' 'an al-Qur'ân dhidd Muntaqidîh*, (t.tp.: al-Dâr al-'Âlimiyah lî al-Kutub wa al-Nasyr, t.th.), h. 194-197.

Hebrew, tidak ditemukan kata “virgin” (*bethulah*), tetapi kata “young woman” (*haalmah*); yang dalam bahasa Yunani “parthenos” dan “neanis”.⁵⁸

Sebenarnya, keperawanan Maryam tidak hanya dipahami dari beberapa ayat di atas, tetapi terdapat ayat lain yang masih dalam rangkaian surat di atas, yaitu Q.S. Âli ‘Imrân (3): 42. Ayat ini luput dari pengamatan Ibn Warrâq ketika berkesimpulan Maryam tidak perawan. Kata *thahharaki* seakar dengan *thâhârah* (kesucian) dan *tathhîr* (penyucian) yang bila berkaitan dengan wanita biasanya mengisyaratkan keadaan fisik yang ditandai oleh tidak adanya menstruasi, dan telah melakukan ritual mandi wajib (*ghasl*). Dalam ayat ini memang tidak dijumpai petunjuk bahwa yang dimaksud adalah kesucian fisik. Mufassir al-Râzî memaparkan lima pengertian dari kata *tathhîr* (penyucian) dalam ayat tersebut, yaitu: a) suci dari kekufuran dan maksiat; b) suci dari sentuhan pria; c) terhindar dari perbuatan tercela; d) selamat dari tudingan dan kebohongan kaum Yahudi; dan e) terbebas dari menstruasi (tidak haidh).⁵⁹ Al-Alûsî dan Muḥammad Sayyid Thanthâwî berpendapat bahwa kesucian Maryam yang dimaksud adalah kebebasannya dari menstruasi seperti terbebasnya ia dari sentuhan pria (*lam yamsasnî basyar*) sehingga terbebas dari halangan biologis kaum wanita untuk senantiasa beribadah.⁶⁰ Inilah (mungkin) salah satu yang mendasari Ibn Ḥazm (w. 1064) beranggapan bahwa Maryam sebagai seorang nabi. Menurutnya, kenabian (*nubuwwah*) meliputi pria dan wanita, sedangkan kerasulan (*risâlah*) terbatas bagi pria semata.⁶¹

⁵⁸ Ibn Warraq, *Why I Am Not a Muslim*, h. 144-145.

⁵⁹ Al-Râzî, *al-Tafsîr al-Kabîr*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994), Jilid IV, Juz VII, h. 48.

⁶⁰ Al-Alûsî al-Baghdâdî, *Rûh al-Ma’ânî*, (Beirut: Dâr lhyâ’ al-Turâts al-‘Arabî, 1985), cet. IV, Juz III, h. 154-155. Lihat juga: Muḥammad Sayyid Thanthâwî, *al-Tafsîr al-Wasîth li al-Qur’ân al-Karîm*, (Kairo: Dâr al-Ma’ârif, t.th.), Jilid II, h. 102.

⁶¹ Ibnu Ḥazm al-Zhâhirî, *Al-Fashl fî al-Milal wa al-Ahwâ’ wa al-Nihâl*, (Beirut: Dâr al-Jîl, 1985), Juz V, h. 119-121. Lihat juga: Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur’an, Traditions, and Interpretation*, (New

Kata *bethulah* (perawan/virgin) yang Arabnya disebut *al-Batûl* diartikan (المنقطعة عن الرجال والانتطاع عن النكاح والرغبة عنه محظور), "terpisah dari kaum lelaki, tidak menikah serta bebas dari keinginan untuk melakukan hal yang terlarang".⁶² Pengertian ini agaknya tepat dialamatkan kepada Maryam. Kata *al-Batûl* dalam bentuknya yang demikian memang tidak tersebut dalam al-Qur'ân,⁶³ tetapi dari beberapa hadits seringkali diatributkan kepada Maryam semisal:

... قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ هُوَ كَلِمَةُ اللَّهِ وَرُوحُهُ الْقَاهَا إِلَى الْعُذْرَاءِ الْبَتُولِ الَّتِي لَمْ يَمْسَسْهَا بَشَرٌ وَلَمْ يَفْرِضْهَا وَكَلْدٌ (رواه أحمد)⁶⁴

Kembali pada keberatan Ibn Warrâq di atas tentang kata "young woman" (*haalmah*) untuk melegitimasi tidak perawannya Maryam adalah tidak beralasan. Informasi yang ditorehkan al-Zamakhsyarî menyebut bahwa diperkirakan umur Maryam ketika diberi kabar gembira oleh malaikat adalah sepuluh, tigabelas, atau limabelas tahun.⁶⁵ Justeru dengan umur yang masih belia seperti itu, Maryam lebih terjaga dan tidak mungkin melakukan hubungan biologis dengan lawan jenisnya.

10. Cerita tentang Yesus dalam al-Qur'ân

Ibn Warrâq berujar bahwa tidak ada cerita tentang Yesus

York: Oxford University Press, 1994), h. 77. Polemik seputar nabi perempuan ini juga telah penulis tuangkan dalam sebuah artikel berjudul "*Kontroversi Nabi Perempuan dalam Kitab Kuning*" (Kompas/6 Juni 2005), h. 44.

⁶² Al-Râghib al-Ashfahânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, (di-tahqiq oleh Muḥammad Khalîl 'Aytânî), (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1998), cet. I, h. 47.

⁶³ Kata yang seakar dengan *al-batûl* adalah *tabattal* (تَبَيَّل) tersebut sekali dalam al-Qur'ân, yaitu Q.S. al-Muzzammil [73]: 8, yang artinya "*beribadah dengan sepenuh hati*".

⁶⁴ Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imam Aḥmad ibn Ḥanbal*, (di-tarqim oleh Muḥammad 'Abd al-Salâm 'Abd al-Syâfi), (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), cet. I, Juz I, h. 597, Nomor 4399.

⁶⁵ Al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1977), cet. I, Juz I, h. 429.

dalam al-Qur'ân yang dapat diterima secara benar. Argumentasi yang dikemukakannya ini dipertentangkan dengan data dari Bibel. Ia juga menyebut bahwa dogmatisme buta (*blind dogmatism*) telah mendiamkan kaum Muslimin dari tantangan intelektual, penelitian yang menyegarkan (*exhilarating research*), debat, dan diskusi sejak seabad yang silam sehingga cara berfikirnya mandek.⁶⁶

Kata "Yesus" oleh al-Qur'ân disebut sebagai Isa bin Maryam (al-Masîḥ). Dalam bahasa Yunani, al-Masîḥ disebut sebagai *cristos* yang berarti diminyaki. Konon, para raja dan pendeta diberi minyak suci untuk melambangkan pen-*tahbis*-an dalam jabatan mereka.⁶⁷ Nama Isa sendiri terulang sebanyak duapuluh lima kali. Dalam al-Qur'ân, Isa as, tak lain, hanyalah salah seorang nabi yang diutus oleh Allah swt. untuk menyeru Bani Israil beribadah kepada sang Pencipta dan berakhlak mulia. Nama "Isa" sendiri adalah bahasa Arab, bahasa Ibrani-nya *Yoshua*, dan bahasa Yunani-nya *Yesus*. Al-Qur'ân menegaskan bahwa Isa tidak memiliki ayah sebagaimana tersurat dalam Q.S. Âli 'Imrân (3): 59. Ia juga dibekali mukjizat mampu menyembuhkan orang yang buta sejak lahir dan orang yang berpenyakit belang-belang. Pada saat itu, ilmu pengobatan memang telah sangat maju, tetapi tidak sanggup mengobati sebagaimana yang dilakukan Isa.

Dalam sisi tertentu, memang terdapat kontradiksi antara kisah Yesus dalam al-Qur'ân dengan yang termaktub dalam Bibel. Adalah sebuah tindakan tidak layak mematok kebenaran suatu keyakinan agama dengan nalar agama lain. Terkait dengan itu, Wilfred C. Smith pernah menyatakan bahwa segala kajian akademis tentang religi secara inheren tidak memadai atau segala kajian tentang religi secara inheren tidak akademis atau ilmiah. Ia menyebut bahwa pengkaji sebuah agama mesti memiliki akurasi objektif dan pengetahuan eksternal yang tepat

⁶⁶ Ibn Warraq, *Why I Am Not a Muslim*, h. 148 & 149.

⁶⁷ Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an, Text, Translation and Commentary*, (Maryland USA: Amana Corp, 1983), h. 154.

tentang proses-proses religius, harus juga mempunyai “simpati imajinatif” (*imaginative sympathy*), “pemahaman apresiatif” (*appreciative understanding*), dan bahkan peran serta eksperiensial dalam proses-proses tersebut.⁶⁸ Apa yang dituduhkan oleh Ibn Warrâq di atas adalah minim pemahaman apresiatif terhadap Islam sehingga objektivitas kajiannya patut dipertanyakan.

Beberapa Pandangan Kontroversial Mark A. Gabriel

Uraian berikut adalah komentar terhadap beberapa pandangan Gabriel yang lebih banyak menyorot doktrin al-Qur'ân tentang jihad, perang, dan hubungan umat Islam dengan kaum Yahudi dan Kristen.

1. Surat *al-Qitâl* sebagai Legitimator Perang

Gabriel juga menyoroti eksistensi surat *al-Qitâl*. Dalam al-Qur'ân terdapat surat *al-Qitâl* yang berarti peperangan sebagai nama lain dari surat Muhammad (47) dan tidak ada surat yang namanya bernuansa sebaliknya seperti perdamaian dan semacamnya. Menurutnya, dari surat ini, jihad dan perang menjadi ajaran paling utama Islam.⁶⁹

Surat *al-Qitâl* memang nama lain dari surat Muhammad (47) karena sebagian besar isi surat tersebut menyangkut peperangan dan pokok-pokok hukumnya atau bagaimana sikap yang harus ditempuh menghadapi kaum kafir. Surat ini terdiri dari 38 ayat dan tergolong Madaniyah yang diturunkan setelah surat al-*Hadid*. Secara terinci, kandungan surat *al-Qitâl* ini mencakup penjelasan tentang perbedaan antara kaum kafir dan kaum beriman; ketentuan perang dan tawanan, serta yang terbunuh di medan perang membela Islam; pandangan tentang jejak-jejak umat terdahulu dan renungan terhadap kondisi kaum kafir dan beriman; sifat kenikmatan surga dan siksa neraka; karakter kaum munafiq dan beriman yang meliputi: a) kondisi

⁶⁸ W. C. Smith, *The Meaning and End ...*, h. 7.

⁶⁹ Gabriel, *Islam and Terrorism*, h. 24.

kaum munafiq dan beriman tatkala mendengarkan ayat-ayat yang terkait dengan akidah, b) ketika diturunkan ayat-ayat yang menekankan perintah melakukan sesuatu, c) kondisi kaum munafiq setelah murtad, setelah rohnya dicabut dan peringatan tentang hikmah jihad; kondisi sebagian kaum kafir dari *ahl al-kitab* dan sebagian kaum beriman di dunia dan akhirat; penegasan atas anjuran jihad dan bersikap zuhud di dunia.⁷⁰

Hanya beranjak pada namanya, surat *al-Qitâl* ini tidak dapat dikarakterisasi sebagai watak Islam yang suka perang dan kekerasan karena gambaran perang yang ada di dalamnya tidaklah seekstrim yang dituduhkan Gabriel. Malahan, jika dibandingkan, ayat Q.S. al-Taubah (9): 5 semestinya lebih patut disorot. Itupun tidak dapat menguatkan alasan Gabriel karena ayat inipun lebih bersifat *defensif* atau *counter attack* terhadap gangguan dan ancaman kaum kafir sebagaimana penulis paparkan pada sub bahasan berikutnya.

2. Islam Agama Teroris

Gabriel berpendapat bahwa sejarah Islam dapat dikatakan sebagai sebuah sungai darah (*a river of blood*).⁷¹ Lebih dari itu, ia menyatakan bahwa Islamlah yang berada di balik segala tindak terorisme, bukan kaum Muslimin.⁷²

Pandangan Gabriel ini sangat mudah terpatahkan karena fakta otentik untuk membuktikan Islam sebagai *a river of blood* tidak faktual. Islam tidak disebar dengan pedang tetapi dengan cara damai (*pasific penetration*). Baik di zaman Nabi hingga para penyebar Islam yang tercatat dalam sejarah tidak memaksakan Islam kepada kawasan yang dimasukinya. Kasus masuknya Islam di Indonesia adalah contoh konkret betapa prosesnya berjalan secara damai, bukan karena perang.

Identifikasi Islam sebagai agama teroris juga salah kaprah

⁷⁰ Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1998), Juz XXVI, h. 75-141.

⁷¹ Gabriel, *Islam and Terrorism*, h. 5.

⁷² Gabriel, *Islam and Terrorism*, h. ix.

karena doktrin Islam tidak mengadaptasi tindak terorisme yang notabene dianggap kriminal. Kiranya perlu didistingsikan antara ajaran Islam tentang jihad dengan pelaku teror. Pelaku teror mungkin saja beragama Islam, tetapi pemahaman keislamannya perlu ditinjau. Di kalangan mereka, sejumlah ayat al-Qur'ân dan Hadits tentang jihad dan perang dipahami secara literal tanpa pertimbangan latar historis dan fenomena sosial kekinian sehingga berujung pada tindak terorisme.

3. Kontradiksi dalam al-Qur'ân

Dalam pengamatan Gabriel, al-Qur'ân berisikan sejumlah ayat yang kontradiktif satu sama lain. Ia mencontohkan dengan ayat-ayat yang memuji umat Kristiani, sedangkan di ayat yang lain mengidentikkannya dengan penghuni neraka. Atau sesekali menekankan keharmonisan hubungan dengan umat Kristiani, dan di lain ayat menekankan bahwa mereka mesti di-konversi (masuk) Islam. Terkait kontradiksi tersebut, Gabriel mengajukan pertanyaan 'mendasar', Kenapa mesti terjadi kontradiksi di antara ayat-ayat al-Qur'ân?, Kenapa pewahyuan berganti seiring bergulirnya waktu?⁷³

Salah satu asas penetapan Islam adalah penahapan dalam menetapkan hukum (*al-tadarruj fi al-tasyri'*). Jadi yang terjadi sebenarnya adalah penahapan, bukan pergantian wahyu. Pemahaman tentang latar historis turunnya ayat al-Qur'ân sangat urgen.

Tak dapat disangkal bahwa terdapat beberapa ayat al-Qur'ân yang menekankan perlunya hubungan harmonis dengan umat Kristiani dan umat lainnya. Al-Qur'ân menyebut kaum Kristen dengan kata *nashaaraa* yang tersebut dalam al-Qur'ân sebanyak 14 kali, sedangkan kata *nashraaniyyan* tersebut sekali. Kesemuanya tidak mengidentikkan mereka sebagai jahat, buruk, apalagi musuh Islam. Tengoklah Q.S. al-Baqarah (2): 62, Q.S. al-Ma'idah (5): 69, dan Q.S. al-Hajj (22): 17. Ketiga ayat tersebut menyetarakan mereka dengan umat Islam dalam

⁷³ Mark A. Gabriel, *Islam and Terrorism*, h. 30-31.

hal perolehan (jaminan) balasan yang setimpal. Kata *فلهم أجرهم عند ربهم* berarti pahala (*tsawâb*) dan kenikmatan akhirat (*na'im al-âkhirah*). Adapun kata *ولا خوف عليهم* diartikan takut akan hari akhirat (*khauf al-âkhirah*). Namun demikian, mereka yang dijamin tersebut adalah yang beriman kepada Allah dan hari akhirat (*man âmana billâhi wa al-yaum al-âkhir*) yaitu mereka yang tidak melencengkan ajaran agamanya dengan perilaku kemusyrikan dan tidak mengingkari hari kebangkitan.

Baik Yahudi maupun Kristiani dicela oleh al-Qur'ân terkait dengan pelencengan dari akidah mereka yang orisinil seperti menyatakan dirinya sebagai anak-anak Allah swt. (Q.S. al-Ma'idah [5]: 18), menyombongkan diri tidak akan pernah masuk neraka kecuali hanya beberapa hari (Q.S. al-Baqarah [2]: 80), Isa diakui sebagai penebus dosa seluruh umat manusia lewat penyaliban (Q.S. al-Nisâ [4]: 71, dan beberapa contoh lainnya.⁷⁴

Keharusan meng-Islam-kan umat Kristiani sama sekali tidak disebut oleh al-Qur'ân. Sejarah Islam juga mencatat bahwa penaklukan yang dilakukan Imperium Islam di zaman Nabi saw. dan khalifah-khalifah setelahnya tidak bertujuan memaksakan Islam kepada penduduk kawasan yang ditaklukkan. Hal tersebut dibuktikan ketika menaklukkan Spanyol yang berpenduduk mayoritas Kristen beberapa abad silam yang hingga kini komunitas Muslim di negeri Matador ini masih minoritas. Apa yang dituduhkan Gabriel tentang kontradiksi ayat-ayat al-Qur'ân tidak terbukti jika menelusuri lebih jauh pemaknaan dan konteks turunnya ayat yang dimaksud. Jika hanya berdasarkan pengamatan sepintas (*first glance*), maka kesimpulan yang diperoleh pasti akan tidak dapat dipertanggungjawabkan.

4. Al-Qur'ân Memerangi *Ahl al-Kitâb*

Gabriel berpandangan bahwa fokus dari jihad adalah untuk menuntaskan manusia yang tidak menerima Islam. Atas dasar itulah, di zaman Muhammad, praktik jihad adalah me-

⁷⁴ Thahir ibn 'Asyur, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, (Tunis: Dar Sahnun li al-Nasyr wa al-Tauzi', t.th.), Jilid I, h. 540 & Jilid IV, h. 270.

merangi warga Kristen dan Yahudi ataupun orang-orang yang menyembah berhala.⁷⁵ Didasarkan pada Q.S. al-Anfâl (8): 39, term "jihad" semakna dengan term "struggle" yang didefinisikan dalam fiqih Islam sebagai berikut:

*"(Jihad) is fighting anybody who stands in the way of spreading Islam. Or fighting anyone who refuses to enter into Islam."*⁷⁶

Ia juga menambahkan bahwa wahyu yang turun kepada Nabi yang menceritakan perihal Yahudi tidak pernah bernilai positif, tetapi setelah Muhammad berhijrah ke Madinah, wahyu al-Qur'ân yang menyebut kata "*ahl al-kitâb*" bahkan menjadi sangat dimusuhi. Adapun di antara ayat yang dimaksud adalah ayat al-Anfâl di atas.⁷⁷

Pandangan Gabriel ini sangat berlebihan karena doktrin jihad dalam al-Qur'ân tidak pernah bersifat *pre emptive*, mendahului dalam memerangi. Fakta sejarah membuktikan bahwa masyarakat Islam di Madinah tetap bersahabat dengan pemeluk agama lain dari kalangan Yahudi dan Kristen.

Sebenarnya ayat ini menyiratkan dua point yang patut dipahami, yaitu: a) memerangi kaum kafir (*qâtilûhum*), dan b) tidak ada lagi fitnah dan agama hanya bagi Allah semata (*lâ takûn fitnah wa yakûn al-dîn kulluh lillâh*). Jika motif utama sikap kaum Islam (saat itu) terhadap kaum kafir adalah semata memerangi mereka (point a), maka perang adalah pilihan satu-satunya. Itupun bertujuan agar kawasan Mekkah dan sekitarnya terbebas dari kekafiran (*wa yakûn al-dîn kulluhu lillâh*). Jika memang itu yang dimaksud, maka tujuan tersebut telah tercapai karena sebagaimana tersurat dalam hadits Nabi saw.:

⁷⁵ Gabriel, *Islam and Terrorism*, h. 33.

⁷⁶ Gabriel, *Islam and Terrorism*, h. 28. Sejumlah ayat yang dijadikan sampel oleh Gabriel untuk pernyataan ini sama dengan yang dikemukakan oleh Ibn Warraq. Lihat: Ibn Warraq, *Leaving Islam; Apostates Speak Out*, (New York: Prometheus Books, 2003), h. 405-409.

⁷⁷ Gabriel, *Islam and Terrorism*, h. 34-35.

لَا يَجْمَعُ دِينَانِ فِي جَزِيرَةِ الْعَرَبِ⁷⁸

“Tidak berkumpul dua agama di Jazirah Arab”

Pengertian ini tidak boleh digeneralisir untuk selain Mekkah dan sekitarnya karena hingga kini kekafiran masih ada di sana-sini. Adapun jika yang dimaksud adalah point (b), maka perintah berperang adalah untuk mencapai tujuan tersebut (*lâ takûn fitnah wa yakûn al-dîn kulluh lillâh*).⁷⁹

Lagipula, kata *fitnah* dalam ayat ini memainkan arti penting dalam pemaknaan ayat tersebut. Dapat dipahami bahwa perang yang dimaksud adalah bila ada unsur *fitnah* yang dilancarkan oleh kaum kafir berupa perang, hilangnya suasana aman dan menyerang dengan senjata. Saat turunnya ayat ini, kafir Quraisy beberapa waktu sebelum hijrah melancarkan paksaan dan siksaan kepada kaum Muslimin agar meninggalkan Islam dan kembali kepada kekafiran.⁸⁰ Boleh dikata, upaya perang dari kaum Muslimin hanyalah sebagai *counter attack* untuk melindungi Islam.

Sungguh tidak berdasar jika menyebut al-Qur’ân memusuhi *ahl al-kitâb*. Bukankah al-Qur’ân juga menceritakan bahwa di antara *ahl al-kitâb* tersebut terdapat orang yang dapat diamanati harta yang banyak, akan menjaga keutuhannya hingga dikembalikan kepada pemiliknya (Q.S. Âli ‘Imrân (3): 75).

Al-Qur’ân Memprioritaskan Membunuh ketimbang Menawan Musuh

Gabriel juga menilai bahwa Allah swt. memerintahkan Nabi Muhammad untuk lebih memprioritaskan membunuh

⁷⁸ Malik bin Anas, *al-Muwattha’*, (di-tahqiq oleh Hani al-Haj), (t.tp.: al-Maktabah al-Taufiqiyah, t.th.), Juz II, h. 274-275. dari sahabat Muhammad bin Muslim bin Syihab, Nomor Hadits (18).

⁷⁹ Al-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid V, h. 484.

⁸⁰ Thabathabâ’î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur’ân*, (Teheran: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 1372 H), Juz IX, h. 75.

musuh ketimbang menjadikannya tawanan perang. Hal demikian tersebut dalam Q.S. al-Anfâl (8): 67.⁸¹

Untuk memahami ayat di atas meniscayakan pengetahuan tentang latar historis turunnya. Ayat tersebut terkait musyawarah untuk menyikapi tujuh puluh orang tawanan perang yang terdapat paman Nabi saw. yaitu al-'Abbas serta 'Uqayl bin Abi Thalib. Pada kesempatan itu, 'Umar bin Khatthab mengusulkan agar para tawanan tersebut dibunuh saja tanpa pandang bulu karena mereka telah mendustai Nabi saw. dan mereka adalah pemuka kaum kafir. Berbeda dengan 'Umar, sahabat Abu Bakr mengusulkan agar diampuni saja dan diterima tebusan dari mereka. Saat itu, Nabi saw. menyifatkan Abu Bakr serupa dengan Nabi Ibrahim as. (Q.S. Ibrahim (14): 36) dan seperti sikap Nabi Isa as. (Q.S. al-Mâ'idah (5): 118), sedangkan 'Umar bin Khatthab diserupakan sikap Nabi Nuh as. (Q.S. Nûh (71): 26) dan seperti sikap Nabi Musa as. (Q.S. Yûnus (10): 88). Pada akhirnya, Nabi saw. lebih cenderung kepada pandangan Abu Bakr dan tebusan yang dikenakan kepada mereka adalah dua puluh *uqiyah* sedangkan tebusan buat al-'Abbas empat puluh *uqiyah*.⁸² Ketika pemungutan tebusan itu dilakukan oleh para sahabat, ayat Q.S. al-Anfâl (8): 67 turun dan Nabi saw. (beserta Abu Bakr) menangis seketika terkait dengan pemungutan tebusan tersebut.

Riwayat ini sama sekali tidak mengindikasikan bahwa Nabi saw. membunuh tawanan tersebut, tetapi menerima tebusan. Adapun tangisan (*bukâ'*) Nabi saw. bukanlah karena penetapan tebusan sebagai solusi dari akhir dari musyawarah di atas, tetapi disebabkan oleh sebagian sahabat telah menyalahi perintah untuk berperang dan hanya menyibukkan diri dengan tebusan sehingga khawatir azab turun kepada mereka lantaran tindakan tersebut.⁸³

⁸¹ Gabriel, *Islam and Terrorism*, h. 34.

⁸² Satu *uqiyah* senilai dengan 40 dirham atau 6 dinar.

⁸³ Al-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid V, h. 510.

Penutup

Beberapa sorotan yang penulis kemukakan di atas hanyalah sekelumit dari gugatan Ibn Warrâq dan Gabriel terhadap validitas al-Qur'ân. Terlihat jelas bahwa subjektivitas mengungguli data faktual sehingga acapkali mengetengahkan data terkait yang searah dengan pemikirannya. Beberapa permasalahan hanya disorot secara parsial kemudian digeneralisir dan bermuara pada distorsi objek kajiannya. Keduanya mendudukkan pandangan keagamaan sebagai bahan analisis rasional, penelitian empirik, dan perbandingan sehingga berakhir dengan kesenjangan dan kepalsuan, bukan perluasan pemahaman. Meminjam tamsil Wilfred C. Smith, pemikiran seperti Ibn Warrâq dan Gabriel diibaratkan "lalat yang merambah dinding luar toples yang berisi ikan emas; mengamati secara akurat ikan dalam toples, tetapi tidak menyangi diri sendiri dan tidak tahu bagaimana rasanya menjadi ikan emas".

Meskipun begitu, kajian mereka dapat dijadikan 'motivasi' bagi kalangan akademisi Muslim untuk mendalami risalah Islam secara ilmiah dan agar mampu memberi anotasi pemikiran seperti yang dikemukakan Ibn Warrâq dan Mark A. Gabriel di atas menurut perspektif yang dapat memuaskan mereka secara ilmiah dan aktual. *Wallâhu 'Alam* {}

AL-QUR'ÂN DAN TAFSIR:

Menumbuhkan Keragaman Penafsiran Al-Qur'ân
Interview dengan
Prof. Dr. Abdullah Ahmad al-Na'im

Abdullah Ahmad al-Na'im adalah salah satu korban kediktatoran rezim penguasa. Dia terpaksa meninggalkan negeri kelahirannya sejak tahun 1989 untuk mengadu nasib di Amerika setelah ia bersama gurunya—Mahmud Muhammad Thoha—dijebloskan ke dalam penjara. Bahkan gurunya dihukum mati. Perpindahannya dari Sudan ke Amerika berlangsung sejak 1989, meski ia telah meninggalkan Sudan untuk pertama kalinya sejak tahun 1985. Ini menambah daftar panjang brain drain Muslim yang mencari ketenangan hidup di Barat, akibat ancaman keamanan di negaranya yang mengaku negara Islam. Dia belum pernah

pulang ke Sudan sejak tahun 1989. Kerinduannya untuk pulang kampung seringkali mengusik ketenangannya di negara Barat, namun keinginannya itu belum tercapai, hingga angin “kebebasan” telah bertiup di negerinya.

Petualangannya di bidang pembaharuan hukum Islam menjadikannya terkenal di kalangan intelektual dunia. Ia adalah seorang ahli hukum dan aktivis hak-hak asasi manusia. Ia adalah direktur Africa Watch, sebuah organisasi HAM di Washington, D.C. Ia memperoleh gelar di bidang hukum dari Universitas Khartoum, Sudan dan Universitas Cambridge, Inggris, serta gelar Doktor, dari Edinburgh, Skotlandia. Kehadirannya di Indonesia beberapa waktu yang lalu atas undangan Ford Foundation dan UIN Jakarta. Redaksi Jurnal Studi al-Qur’ân (Hamka Hasan/HH) mewawancarai Abdullah Ahmad al-Na’im (AAN) seputar al-Qur’ân dan tafsirnya.

HH: Kalau suasana pergolakan pemikiran keagamaan di Indonesia dicermati, didapatkan paling tidak ada tiga kelompok yang senantiasa berseteru, yaitu: Islam fundamental, Islam moderat dan Islam liberal. Bagaimana Anda melihat masa depan perkembangan pemikiran Islam Indonesia di tengah perseteruan tersebut?

AAN: Keragaman tersebut menunjukkan sebuah “masyarakat yang sehat” dan bukan gejala penyakit. Keragaman itu merupakan sunnatullah. Tidak mungkin semua bersepakat pada satu hal. Pasti disana-sini terdapat berbagai perbedaan. Disamping itu, keragaman ini merupakan khazanah intelektual yang harus dibina-kembangkan.

HH: Islam liberal ini misalnya banyak dipengaruhi oleh pemikiran Hasan Hanafi dan Nashr Hamid Abu Zayd, di tingkat global?

AAN: Saya pikir hal tersebut cukup mencerahkan. Antara Hasan Hanafi dan Nashr Hamid Abu Zayd terdapat perbedaan dan persamaan pada level tertentu. Keduanya bersatu dalam metodologi secara umum, yaitu pada metode berpikir yang inklusif dan kritis. Baik Hasan

Hanafi maupun Abu Zayd keduanya berusaha melihat teks-teks keagamaan dengan kacamata metodologi kontemporer. Pendekatan ini diharapkan dapat memberi solusi alternatif bagi problematika yang sedang dihadapi masyarakat. Ini semua memungkinkan adanya dinamika pemaknaan terhadap teks-teks keagamaan. Metode tersebut jauh lebih baik dibanding metode yang dikembangkan ulama-ulama terdahulu yang hanya berdiri di atas teks keagamaan dan sejarah, dan mengabaikan realitas sosial.

HH: *Jika demikian, mungkinkah memanfaatkan pendekatan interdisipliner, berupa bantuan perangkat lain seperti ilmu-ilmu sosial kontemporer dalam memahami teks. Namun tidak jarang ditemukan adanya pertentangan antara keduanya. Al-Syâthibî misalnya, lebih mengutamakan al-mashlahah al-mursalah sebagai alternatifnya. Menurut Anda?*

AAN: Saya tidak pernah yakin dan tidak akan yakin bahwa teks-teks keagamaan dan realitas selalu terjadi pertentangan. Sebenarnya, kontradiksi itu tidak pernah terjadi, sebab keduanya memiliki sumber yang sama. Hanya saja, keterbatasan pengetahuan manusia (ulama, intelektual) menjadi sebab utama munculnya kesan bahwa telah terjadi pertentangan antara teks dengan realitas. Saya yakin bahwa ketika seorang intelektual berusaha menelaah lebih jauh dan mendalami teks-teks keagamaan, maka saat itu pula, titik temu dan konvergensi antara keduanya akan nampak. Karenanya kontradiksi dan konvergensi antara keduanya bagaikan fatamorgana yang terlihat oleh seorang peneliti karena keterbatasannya memahami teks. Konsep *mashlahah mursalah* yang dikembangkan al-Syâthibî merupakan salah satu metode saja, tidak menutup kemungkinan, muncul ribuan metode lain, beserta dengan seluruh kelebihan dan kekurangannya. Bahkan, metode tersebut memiliki kemungkinan untuk salah atau benar. Seorang

scholar tidak dibenarkan untuk mengklaim bahwa teori-nyalah yang paling benar dan yang lain salah.

HH: *Jika tidak ada kontradiksi antara teks dan realitas, maka pilihan Allah swt. pada bahasa Arab untuk menyampaikan pesan-pesan-Nya dalam al-Qur'ân punya korelasi tersendiri? Bagaimana posisi Allah swt.; sebagai peletak dasar (pencipta) atau pemakai, atau peminjam bahasa Arab?*

AAN: Perlu diketahui bahwa Allah swt. sama sekali tidak terikat dengan salah satu bahasa. Pilihan bahasa Arab terhadap bahasa al-Qur'ân hanya karena “asisten” yang ditunjuk oleh-Nya untuk menyampaikan pesan-Nya adalah orang Arab. Di samping itu, obyek pesan tersebut pada awalnya ditujukan kepada masyarakat yang berbahasa Arab.

حم . وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ . إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ . وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٍّ حَكِيمٌ

Pilihan itu hanya bersifat kondisional. Bahasa hanya merupakan alat untuk memahami teks keagamaan termasuk al-Qur'ân dan hadis. Tidak tertutup kemungkinan jika al-Qur'ân—pada awalnya—diturunkan pada masyarakat yang berbahasa Melayu, maka bahasa Melayu menjadi bahasa al-Qur'ân.

HH: *Artinya, tidak ada sisi transendentitas dalam bahasa Arab. Karena itu, sah-sah saja menyoalkan mushaf resmi, mengingat besarnya persoalan politik di balik peresmian Mushaf Utsmani sebagai mushaf umat Islam dan pembakaran mushhaf yang lain.*

AAN: Anggapan tersebut perlu pembuktian. Saya sendiri sangat yakin bahwa al-Qur'ân yang sampai di tangan kita sekarang ini adalah al-Qur'ân yang asli. Meskipun kita tidak dapat menutup mata di balik pemusnahan mushaf selain mushaf Utsmani, ada faktor “x” yang berperan.

HH: *Kelihatannya konsep asbâb al-nuzûl mengindikasikan historitas al-Qur'ân sekaligus bukti bahwa al-Qur'ân terpengaruh oleh manusia dan realitas. Artinya, al-Qur'ân didahului suatu momen tertentu.*

AAN: Anda benar. Banyak sekali peristiwa dalam sejarah Islam yang mendahului turunnya sebuah ayat. Seorang isteri mengeluh kepada Nabi Muhammad saw., karena telah dipukul oleh suaminya. Nabi Muhammad saw. menetapkan sebuah hukum *qishâsh*, yaitu dia memukul suaminya seperti ia telah dipukul oleh suaminya. Kemudian ayat turun membenarkan penetapan hukum tersebut. Oleh karena itu, *al-ahkâm*, *asbâb al-nuzûl* dan penafsiran al-Qur'ân harus dipahami dalam kerangka historitas wahyu. Anggapan ini bukan sebuah "pelecehan" terhadap transendentitas al-Qur'ân. Polemik serupa telah terjadi antara Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Saya melihat bahwa interpretasi terhadap teks harus dilakukan dalam kerangka historis, sebab manusia tidak pernah lepas secara historis. Pada saat yang sama, eksistensi al-Qur'ân dan manusia terdapat dalam sejarah.

HH: *Tetapi, dalam konteks ini, metode tafsir tidak seragam. Akhir-akhir ini, banyak intelektual muslim menawarkan metode pemahaman al-Qur'ân. Bahkan ada di antara mereka mengklaim bahwa metodenya yang paling ideal dan benar. Komentar Anda?*

AAN: Dalam perjalanan karir intelektual, dari dulu sampai sekarang, saya belum pernah mengadakan kajian khusus mengenai hal ini. Meskipun demikian, saya ingin tekankan bahwa studi al-Qur'ân, pada dasarnya bukan milik atau lahan bagi orang dan kelompok tertentu, tetapi semua orang berhak mengaktualisasikan diri pada studi ini dan berhak memberikan pandangannya masing-masing. Setiap orang tidak boleh lari dari kerangka kebebasan yang telah dibangun oleh al-Qur'ân itu sendiri terutama kebebasan berpikir. Setiap orang merdeka

untuk mengapresiasi pendapat dan pandangannya tidak hanya pada studi al-Qur'ân bahkan pada bidang rekonstruksi syari'at, hadis dan sejarah pun hal semacam ini diperlukan. Seorang intelektual dituntut untuk memberikan pandangan baik diminta atau tidak.

Keragaman metode penafsiran al-Qur'ân merupakan khazanah intelektual bagi umat Islam. Sebuah metode tidak boleh mengklaim dirinya sebagai metode yang terbaik. Yang perlu ditekankan adalah bagaimana masyarakat ini—secara umum—dapat memahami al-Qur'ân sesuai dengan tingkat pengetahuan dan kebutuhannya. Kondisi sekarang jauh berbeda dari beberapa waktu yang lalu. Sebagian besar ilmu-ilmu dasar ke-Islam-an telah dapat diakses melalui sistem komputerisasi. Dengan demikian, upaya untuk memasyarakatkan dan membumihkan al-Qur'ân semakin mudah untuk dilaksanakan.

HH: Dalam konteks inilah Anda menawarkan konsep nâsikh mansûkh yang terbalik? Yaitu bahwa ayat makkiah seharusnya me-nasakh ayat madaniyah?

*AAN: Ini dalam rangka mengakomodasi perkembangan masyarakat. Persepsi ini juga sesuai dengan sifat dan karakteristik dari teks itu sendiri. Konsep nâsikh dan mansûkh merupakan konsep yang lahir atas kebingungan ulama-ulama fikih terhadap beberapa ayat yang secara lahiriah bertentangan. Rasulullah saw. tidak pernah memberikan penjelasan tentang konsep ini bahkan tidak pernah menunjuk adanya nâsikh dan mansûkh dalam al-Qur'ân. Bahkan dapat dikatakan bahwa konsep nâsikh-mansûkh merupakan konsep yang telah dimatangkan oleh kelompok tertentu. Dengan demikian, maka tidak ada larangan bagi kelompok lain untuk melakukan rumusan konsep yang berbeda dengan konsep terdahulu. Imam al-Syâfi'i saja memiliki perkembangan pemikiran sehingga terkenal dengan *al-qaul al-qadîm* dan *al-qaul al-jadîd*-nya.*

لكل مكان مقال ولكل موقع حكم

HH: *Bagaimana dengan konsep asbâb al-nuzûl, misalnya dengan kaidah al-'ibrah bî umûm al-lafzh lâ bi khushûsh al-sabab atau sebaliknya, yang seringkali dipertentangkan?*

AAN: *Asbâb nuzûl* adalah salah satu metode untuk mengetahui latar belakang dan *hikmah al-tasyrî'* sebuah hukum. *Asbâb nuzûl* dapat saja membatasi atau memutlakan hukum. Konsep ini rawan dengan pertentangan dan perdebatan. *'Ibrah* yang dapat menjadikan sebuah hukum bersifat khusus atau umum perlu diteliti lebih seksama. Baik *asbâb nuzûl* maupun *nâsikh* dan *mansûkh* merupakan konsep yang senantiasa dipertentangkan. Konsep ini juga bukanlah konsep yang baku, namun ia merupakan konsep yang dinamis sepanjang sejarah manusia.

HH: *Salah satu fokus studi Anda sekarang adalah penegakan hak asasi manusia. Bagaimana al-Qur'ân berbicara tentang tema ini? Apakah ia memiliki metode khusus seputar tema ini, yang berbeda ketika al-Qur'ân berbicara mengenai syariah, akidah, dan akhlak?*

AAN: Perlu dipahami bahwa konsep akidah, syariah dan akhlak adalah konsep yang historis. Artinya konsep tersebut hanya merupakan penafsiran ulama konvensional terhadap al-Qur'ân. Penafsiran tersebut tidak boleh dianggap final. Selanjutnya, konsep Hak Asasi Manusia juga diartikulasikan dari universalisme al-Qur'ân yang menitikberatkan pada sebuah nilai. Nilai yang dimaksud adalah *al-amru bi al-mar'ûf, al-amru bi al-musâwâ fî al-ra'yi, al-amru bi al-'adl* dan seterusnya. Ijtihad adalah salah satu *term* yang penting untuk memahami konsep hak asasi manusia dalam al-Qur'ân. Ijtihad ini diperlukan karena teks (al-Qur'ân, red) telah final secara *tanzîl*, sementara masalah yang dihadapi oleh umat senantiasa berkembang. Oleh karena itu, perlu penafsiran yang

konstruktif terhadap teks-teks keagamaan, sehingga dapat memberikan kontribusinya terhadap pengembangan hak-hak asasi manusia.

HH: *Bagaimana anda melihat wacana kepemimpinan perempuan?*

AAN: Tidak ada salahnya Indonesia dipimpin seorang perempuan. Kepemimpinan tidak boleh diukur dengan jenis kelamin. Yang penting adalah apakah sosok pemimpin itu memiliki sikap kepemimpinan yang *capable* dan *acceptable* atau tidak. Siapapun yang memiliki kemampuan tersebut ia berhak untuk menjadi pemimpin. Q.S. al-Nisâ' (4): 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

adalah sebuah tafsiran pada zaman tertentu. Bahkan kepemimpinan laki-laki pada ayat itu lebih didasari pada kemampuannya memberikan nafkah kepada istrinya. Sebagaimana firman-Nya:

بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

Jika sekiranya *'illat* itu hilang, dengan sendirinya kepemimpinan laki-laki terhadap istrinya hilang. Kita banyak menyaksikan perempuan yang memiliki tingkat kecerdasan dan kemampuan materi yang jauh lebih besar dibanding laki-laki. Apakah kita mengabaikan kemampuan mereka itu atas dasar penafsiran teks-teks keagamaan yang keliru? Al-Qur'ân telah membebaskan manusia dari penindasan dan diskriminasi. Al-Qur'ân menjunjung tinggi egalitarianisme dan kebebasan.

HH: *Bagaimana posisi turâts Islam terhadap tradisi Barat?*

AAN: Saya tidak ingin memosisikan *turâts* Islam *vis à vis* tradisi Barat. Saya lebih senang memakai istilah *turâts*

insanî untuk keduanya. Baik *turâts* Islam maupun tradisi Barat, keduanya memiliki karakteristik yang sama. Pembentukan tradisi Barat merupakan perpanjangan tangan dari *turâts* Islam. Kejayaan masyarakat Barat di dapatkan dari penerjemahan-penerjemahan *turâst* Islam. Bagaimana mungkin kita katakan bahwa tradisi Barat berbeda dengan *turâts* Islam. Hanya saja pada level-level tertentu terdapat perbedaan-perbedaan sebagaimana berbagai perbedaan dan pertentangan dalam *turâst* Islam sendiri. Oleh karena itu, kita tidak boleh meletakkan tradisi Barat pada sebuah lembah dan *turâst* Islam pada lembah yang lain. Antara keduanya terdapat persamaan dan perbedaan, serta saling mempengaruhi dan melengkapi.

HH: *Amerika sebagai negara sekuler dalam kenyataannya justru mengembangkan nilai-nilai kemanusiaan, kebebasan, dan keadilan. Sementara beberapa negara yang mengklaim dirinya sebagai negara Islam justru melanggar nilai-nilai tersebut. Pandangan Anda?*

AAN: Pada tataran tertentu harus diakui seperti itu bahwa mereka mengembangkan keadilan, kebebasan dan kemanusiaan, namun ada beberapa hal yang mereka abaikan. Kita tidak boleh meniru sepenuhnya dan meninggalkan Islam. Sebaliknya, kita tidak boleh memahami Islam dalam kerangka yang "sempit" sehingga menolak segala yang datang dari Barat. Rifâ'ah Thahhâwi, 200 tahun yang lalu pernah mengatakan bahwa saya ke Eropa mendapatkan Islam tanpa orang Muslim, dan di Timur saya menemukan orang Muslim tanpa Islam. Justru masalah ini perlu dikaji lebih jauh sehingga aspek-aspek yang dapat mencerahkan di Barat dapat dimanfaatkan di dunia Islam. Sebaliknya, aspek-aspek yang dapat menjadi penghambat kemajuan mesti dihindari di dunia Islam.

HH: *Bagaimana komentar Anda tentang terorisme?*

AAN: Mungkin itu sebagai salah satu respon negatif terhadap keadaan politik, sosial, dan ekonomi yang semakin hari semakin tidak berpihak kepada rakyat. Gerakan terorisme tidak dapat dilabelkan pada kelompok tertentu saja, apalagi kepada Islam. Labelisasi tersebut justru dapat mengabaikan nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan. Persoalan ini harus dilihat secara kasus per kasus, orang per orang, bukan mengkambinghitamkan lembaga keagamaan tertentu.()

KESARJANAAN AL-QUR'AN DI BARAT; Studi Bibliografis

Faried F. Saenong

Pengantar



Seperti yang diketahui, hubungan diskursif dan intelektual antara Timur dan Barat sangat diwarnai oleh konteks permusuhan di abad pertengahan. Perang Salib antara Islam dan Kristen kurang lebih telah memberi inspirasi kepada sarjana-sarjana apologetik Kristen untuk menyusun atau menciptakan semacam citra buruk terhadap Islam di kalangan umat Kristen yang ikut dalam perang Salib untuk membakar semangat perang mereka. Upaya pertama memahami Islam adalah dengan menerjemahkan al-Qur'ân, Kitab Suci umat Islam. Upaya itu kemudian memberi jalan kepada sarjana-sarjana Barat untuk mengembangkan studi Islam di Barat. Dalam sebuah kesempatan, Southern pernah menjelaskan bahwa Perang Salib antara Islam dan Kristen di

masa lalu, jelas memberi kontribusi besar dalam semua kesalahpahaman Barat terhadap Islam.¹ Di tempat lain, Nanji dengan jelas mengatakan bahwa “studi itu dimotivasi oleh polemik yang bertujuan menciptakan otentisitas diri dan keunggulan, dengan mencitrakan Islam secara pejoratif, keliru dan penyalahgunaan yang disengaja.”² Namun, meski studi Islam di Barat diawali dalam konteks tersebut, studi Islam saat ini tengah mengalami perkembangan ke arah perubahan dan kemajuan positif.

Tulisan ini bertujuan mendeskripsikan upaya-upaya awal studi al-Qur’ân di Barat, sekaligus dengan segala perubahan dan perkembangannya hingga hari ini. Karena al-Qur’ân telah diterjemahkan ke berbagai bahasa Eropa, bagian pertama (Al-Qur’ân dalam Bahasa Eropa) akan menganalisa sejarah penerjemahan tersebut yang menurut Iranian Center for the Translation of the Qur’ân, kira-kira telah mencapai 582 terjemahan dalam 76 bahasa dunia.³ Beberapa terjemahan penting dan terkenal yang dipublikasikan dan dibaca secara luas di Barat, akan dikaji secara khusus. Kebanyakan terjemahan itu dilakukan oleh Non-Muslim Eropa. Namun, sejak umat Islam juga menerjemahkan al-Qur’ân ke bahasa-bahasa Eropa, khususnya bahasa Inggris, pada sub-bab ini, terjemahan tersebut juga akan dikaji. Sementara itu, sub-bab kedua (Kesarjanaan Barat tentang al-Qur’ân) akan mengkaji perkembangan studi al-Qur’ân di Barat yang terpisah dari kajian tentang terjemahan al-Qur’ân. Sub-bab ini mencakup segala isu, buku, artikel dan berbagai publikasi yang dipersembahkan untuk studi-studi al-Qur’ân.

¹ Richard W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, (Cambridge: Harvard University Press, 1962), h. 28.

² Azim Nanji, “Introduction” in Azim Nanji (ed.), *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*, (Berlin & New York: Mouton de Gruyter, 1997), h. xi.

³ ‘Alî Qull Qarâ’î, “The Qur’ân and Its Translator”, *Al-Tawhîd*, Vol. XII, No. 2, 1994.

A. Al-Qur'ân dalam Bahasa Eropa

Diakui bahwa kunjungan Abbot de Cluny ke Toledo pada abad XVI merupakan upaya pertama mengembangkan studi al-Qur'ân di Barat, meski mengalami semacam perlawanan dan kritik dari kalangan sarjana Kristen sendiri.⁴ Hampir semua karya-karya pengantar studi al-Qur'ân yang ditulis oleh sarjana Barat menceritakan kunjungan itu. Dalam berbagai ekspresi dan kritisisme, Sale,⁵ Arberry,⁶ dan Watt⁷ —untuk menyebut beberapa saja— menjelaskan cerita itu secara singkat dalam pengantar karya-karya mereka tentang al-Qur'ân.

Karya kesarjanaan Barat tentang al-Qur'ân pertama kali dilakukan dengan menerjemahkan al-Qur'ân ke bahasa-bahasa Barat. Upaya ini dianggap sebagai gerbang pertama mengkaji al-Qur'ân, karena al-Qur'ân itu ditulis dalam bahasa yang mereka tidak pahami. Terjemahan al-Qur'ân tentu saja menjadi tonggak bersejarah dalam studi Islam. Dengan terjemahan ini, Barat untuk pertama kalinya memiliki sebuah instrumen untuk mengkaji al-Qur'ân secara serius.

Banyak kalangan sepakat bahwa terjemahan al-Qur'ân karya Ketton ke bahasa Latin yang diselesaikan sebelum Juli 1143, merupakan terjemahan al-Qur'ân ke bahasa Eropa. Dengan sering menggunakan nama Robertus Retenensis, sarjana berkebangsaan Inggris itu menerjemahkan al-Qur'ân ke bahasa Latin dengan judul *Liber legis Saracenorum quem Alcoran Vocant*, dengan dibantu oleh Hermannus Dalmata dan dengan dukungan financial Abbot de Cluny. Proyek yang hasilnya disebut *Cluniac Corpus*, menerjemahkan teks Arab yang ditujukan menjadi basis kesarjanaan misionaris-misionaris

⁴ Agar lebih jelas dengan cerita perlawanan tersebut, lihat Richard W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, h. 38-42.

⁵ George Sale, *The Koran: Translated into English*, (London & New York: Frederick Warne & Co., 1724), h. vii.

⁶ Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted*, (London: Allen & Unwin, 1955), h. 7.

⁷ W. M. Watt & Richard Bell, *Introduction to the Qur'ân*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), h. 173.

Kristen. Sayangnya, menurut Watt, upaya pertama pengkajian al-Qur'ân itu tidak memotivasi munculnya riset-riset dan karya-karya baru.⁸ Meskipun upaya tersebut sangat identik dengan perang Salib, sebagaimana yang diakui Arberry, upaya tersebut telah menjadi karya perintis studi al-Qur'ân di Barat.⁹ Dengan terjemahan ini, untuk pertama kalinya, Barat memiliki perangkat mengkaji Islam secara serius. Terjemahan Latin tersebut pada gilirannya memiliki pengaruh besar di kalangan sarjana Barat dalam beberapa abad. Sebagai sumber utama studi al-Qur'ân, terjemahan Latin itu juga dimanfaatkan oleh sejumlah apolog Kristen seperti Nicholas of Cusa, Dionysius Carthusianus, Juan of Torquemada, Juan Luis Vives, Martin Luther, Hugo Grotius, dan lainnya.¹⁰

Upaya berikutnya muncul kira-kira tiga abad kemudian yang ditandai oleh Renaissance yang akhirnya menciptakan mesin cetak. Al-Qur'ân berteks Arab pertama kali dicetak di Venice pada 1530. Terjemahan Latin karya Ketton dicetak bersama dengan karya-karya lainnya di Bâle pada 1543 oleh Bibliander. Selain itu, upaya tersebut juga mendapat inspirasi dari perkembangan masa kodifikasi dan munculnya berbagai karya yang ditulis oleh sarjana Muslim pada paruh pertama abad XVI. Sebelumnya, terjemahan al-Qur'ân ke bahasa-bahasa Arroganian telah dilakukan oleh Johannes Andreas, seorang Xativian di kerajaan Valencia di bawah perintah Martin Garcia, Uskup Bercelona dan penakluk Arragon. Andreas tidak hanya menerjemahkan al-Qur'ân, tetapi juga, karya-karya tafsir dan tujuh kitab Hadis.¹¹

Karya Ketton kemudian dilanjutkan oleh sarjana Italia Andrea Arrivabene, meski —menurut Sale— mengandung lebih

⁸ W.M. Watt & R. Bell, *Introduction to the Qur'ân*, h. 173.

⁹ Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted*, h. 7.

¹⁰ Hartmut Bobzin, "A Treasury of Heresies: Christian Polemics against the Korân" dalam Stefan Wild (ed.), *The Qur'ân as Text*, (Leiden: E.J. Brill, 1996), h. 159.

¹¹ George Sale, *The Koran: Translated into English*, (London & New York: Frederick Warne & Co., 1724), h. vii.

banyak kekeliruan, serta berkualitas lebih rendah dari karya Ketton.¹² Selain itu, di awal abad XVI, sejumlah kritik terhadap karya Ketton tersebut diajukan sarjana-sarjana al-Qur'an di Barat. Scaliger dan Espernius dari Universiteit Leiden, keduanya membenarkan kekurangan terjemahan Arrivabene itu. Selain itu, Reland, sarjana Belanda asal Utrecht meminta mahasiswa Teologi-nya untuk tidak menggunakan sumber-sumber non-Arab. Ia bahkan mengajak para sarjana mengacuhkan terjemahan Ketton.¹³

Andrew du Ryer (1580-1680),¹⁴ mantan konsuler Perancis di Mesir kemudian melanjutkan upaya tersebut dengan menerjemahkan al-Qur'an ke bahasa Perancis, bahasa ibu-nya, pada 1647, meski terdapat sejumlah kesalahan bahkan di tiap halaman sebagaimana dijelaskan Sale, di samping kekeliruan transposisi, pengurangan dan penambahan.¹⁵ Terjemahan Perancis lainnya dilakukan oleh Savari pada 1783 dan Kazimirski (1808-1887) pada 1840.¹⁶ Sebelumnya, sebuah terjemahan Jerman telah dipublikasikan oleh Schweigger pada 1616, diikuti oleh Boysen pada 1773, Wahl (1760-1834) pada 1828,¹⁷ dan Ullmann pada 1840. Ada laporan bahwa terjemahan Wahl yang dilengkapi dengan catatan ringan dan pengantar sejarah, didasarkan pada terjemahan Boysen.

Sementara itu, Alexander Ross, sarjana berkebangsaan

¹² George Sale, "To the Reader" dalam George Sale, *The Koran*, h. vii.

¹³ Hartmut Bobzin, "A Treasury of Heresies", h. 158.

¹⁴ Andrew du Ryer, *L'Alcoran de Mahomet: Traduit d'Arabe en Francois*, (Paris: A. de Somerville, 1649).

¹⁵ George Sale, *The Koran*, h. viii.

¹⁶ Albert de Biberstein-Kazimirski, *Le Coran; Traduction nouvelle sur la texte arabe*, (Paris: Charpentier, 1925).

¹⁷ Samuel F.G. Wahl, *Der Koran, oder, Das Gesetz der Moslemen durch Muhammed, den Sohn Abdallahs / auf den Grund der vormaligen Verdeutschung F.E. Boysen's von neuem aus dem Arabischen übersetzt, durchaus mit erläuternden Anmerkungen, mit einer historischen Einleitung, auch einem vollständigen Register versehen von Samuel Friedrich Günther Wahl*, (Halle: Gebauer, 1828).

Skotlandia yang menerjemahkan al-Qur'ân pada 1649¹⁸ berdasarkan terjemahan Perancis du Ryer —dan ini nampaknya menjadi terjemahan Inggris pertama— juga terperangkap dalam kesalahan yang sama. Dalam pengantarnya di *The Koran Interpreted*, Arberry mengutip dua contoh, di mana Ross yang tidak mengerti bahasa Arab, menerjemahkan al-Qur'ân secara keliru; kasus godaan Zulaykha, isteri perdana menteri, kepada Yusuf dalam Q.S. Yûsuf (12): 23-29, dan tentang kelahiran 'Îsâ atau Yesus dalam Q.S. Maryam (19): 16-34. Karenanya, tidak berlebihan jika Arberry berkomentar “such was the version of the Koran with which the English public had to be content for nearly a century; and it is small wonder that they were not impressed”;¹⁹ bahwa karya itu merupakan terjemahan al-Qur'ân yang memaksa publik berbahasa Inggris harus puas selama kurang lebih se-abad. Sebuah evaluasi yang menarik terhadap terjemahan Ross tersebut telah ditulis oleh Zwemer, dan dipublikasikan dalam *Muslim World*.²⁰

Upaya selanjutnya sangat diwarnai oleh seorang Katolik sejati (pengikut Pope Innocent XI), sarjana Italia Ludovici Marracci, yang mereproduksi teks al-Qur'ân berdasarkan beberapa manuskrip, dan dilengkapi dengan terjemahan Latin pada 1698.²¹ Karya ini sangat mengesankan mengingat karya

¹⁸ Alexander Ross, *The Alcoran of Mahomet*, (London, 1649). Karya ini memiliki judul yang sangat panjang, yaitu *The Alcoran of Mahomet, The Life and Death of Mahomet ... : Translated out of Arabique into French; : - A needful Caveat or Admonition for them who Desire to Know what Use May be Made of, or if There be Danger in Reading the Alcoran / by Alexander Ross / by the Sieur du Ryer, Lord of Malezair ... and newly Englished ...* Sementara itu, Arberry merekam judul yang berbeda; *The Alcoran of Mahomet, Translated out of Arabick into French. By the Sieur du Ryer, Lord of Malezair, and Resident for the French King, at Alexandria. And Newly Englished, for the Satisfaction of all that Desire to Look into the Turkish Vanities. To Which is Prefixed, the Life of Mahomet, the Prophet of the Turks, and Author of the Alcoran. With a Needful Cafeat, or Admonition, for Them Who Desire to Know What Use May be Made of, or if There be Danger in Reading the Alcoran.* Lihat Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted*, h. 7.

¹⁹ Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted*, h. 8-10.

²⁰ Zwemer, *Muslim World*, V (1915).

²¹ Ludovici Marracci, *Alcorani textus universus ex correctioribus Arabum exemplaribus descriptus ... ac ... in Latinum translatus, appositis unicuique*

ini menunjukkan perkembangan baru di bidang ini. Upaya-upaya sebelumnya sangat terbatas dalam menerjemahkan al-Qur'an ke bahasa-bahasa Eropa. Yang dilakukan Maracci adalah karya orisinal menulis al-Qur'an berdasarkan beberapa manuskrip, yang belum pernah dilakukan sebelumnya oleh sarjana-sarjana Barat. Meski merintis jenis riset seperti itu, pendeta Italia masih meneruskan tradisi sebelumnya, yaitu dengan melengkapi karya tersebut dengan terjemahan Latin yang keliru.

Karya George Sale (1697-1736) juga menandai kemajuan khusus di antara riset Barat terhadap al-Qur'an. Terjemahan Inggrisnya yang pertama kali terbit di London pada 1724, dilengkapi dengan sebuah 'preliminary discourse' yang mengandung²² —menurut Watt— “sebuah gambaran obyektif tentang Islam”.²³ Terjemahan itu juga disertai dengan penjelasan dan komentar mendalam yang didasarkan pada karya *mufassir* Muslim terkemuka al-Baydâwî (w. 1286) *al-Tafsîr al-Baydhâwî*. Selain karya al-Baydhâwî, Sale —seperti pengakuannya—juga sering merujuk Injil St. Barnabas dalam menerjemahkan al-Qur'an.²⁴ Karya Sale itu juga telah diedit dan diperluas oleh Wherry.²⁵ Dengan otoritas besar di mata pembaca berbahasa Inggris, terjemahan ini tidak mendapatkan saingan selama kurang lebih satu setengah abad hingga akhir abad XIX. Dengan membandingkan terjemahan Q.S. Yûsuf (12):23-29 dan Q.S. Maryam (19): 16-34 karya Ross dan Sale, Arberry berkesimpul-

capitinis, atque refutatione ... kis omnibus praemissus est Prodrumus, (Patavii : ex typ. Seminarii, 1698), 2 Vols. Vol. 1: Prodrumus ad refutationem. Alcorani in quo Mahumetis vita ac res ge; Vol. 2: Refutatio Alcorani.

²² George Sale, *The Koran: Translated into English*, (London & New York: Frederick Warne & Co., 1724).

²³ W.M. Watt & R. Bell, *Introduction to the Qur'an*, h. 174.

²⁴ George Sale, *The Koran*, h. ix-x.

²⁵ E.M. Wherry, *A Comprehensive Commentary on the Qur'an: Comprising Sale's Translation and Preliminary Discourse with Notes and Emendation, together with a Complex Index to the Text, preliminary Discourse and Notes*, (London: K. Paul, Trench & Trubner, 1896). Sebenarnya karya ini telah terbit pada 1882.

an bahwa “superiority of Sale to Ross is evident in every line; not only had he a good grasp of the Arabic language, which his forerunner lacked totally, but his English style is more elegant and mature”;²⁶ bahwa superioritas Sale terhadap Ross sangat kentara di semua tempat; bukan hanya kemampuan linguistik Arab-nya di mana dia betul-betul unggul, tetapi juga, gaya berbahasa Inggris-nya sangat elegan dan matang. Akan tetapi, menurut Rodwell, Sale sangat mengikuti Maracci, khususnya dalam memberikan komentar-komentar paraphrasenya ke tubuh teks, begitu pula dengan penggunaan kata-kata Latin secara konstan dari pada menggunakan kata-kata bahasa Saxon.²⁷

Pada 1783, sebuah terjemahan Perancis karya Savary (1750-1788)²⁸ muncul setelah disiapkan di Mesir di mana ia tinggal dalam kurun waktu 1776-1779. Savary mengakui bahwa ia beruntung menerjemahkan al-Qur’ân sementara ia sedang tinggal di dalam masyarakat Muslim. Karya terjemah Savary ini kelihatannya bersahabat. Menurut Daniel, Savary “humanises and romanticises the old familiar way of looking at the Prophet.” Keramahannya juga terasa dominan dalam menggunakan *technical terms* yang biasa digunakan oleh sejarawan Muslim. Savary yang memang fasih berbahasa Arab, yang juga sangat terkenal dengan karyanya *Lettres sur l’Égypte* dan *Grammaire de la langue arabe vulgaire*, juga memberi komentar kritis terhadap karya terjemah Du Ryer’s dan Maracci. Dengan mengutip terjemahan Du Ryer untuk menunjukkan pemahamannya, Savary berkomentar bahwa karya Du Ryer itu “*une rapsodie platte & ennuyeuse*”, sebuah karya rapsodi datar dan mengganggu. Dengan lebih meyakinkan, Savary menganggap terjemahan Maracci sebagai terjemahan kata demi kata dalam

²⁶ Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted*, h. 12-13.

²⁷ John M. Rodwell, *The Koran*, (London: Williams & Norgate, 1994), h. xxv.

²⁸ C.E. Savary, *Le Coran, traduit de l’Arabe, accompagné de notes, et précédé d’un abrégé de la vie de Mahomet, tiré des écrivains orientaux les plus estimés*, (Paris: Edition Garnier Frères, 1783).

bahasa Latin barbar, meski ia lebih suka menggunakannya daripada karya Du Ryer.²⁹

Sementara itu, perkembangan menarik ditunjukkan oleh Rodwell (1808-1900) yang menerjemahkan al-Qur'ân dan menyusunnya bukan menurut susunan tradisional, tetapi menurut kronologinya.³⁰ Pertama kali diterbitkan pada 1861 dan 1909 oleh Everyman, ia menerjemahkan dan menyusun al-Qur'ân secara kronologis dari Q.S. al-'Alaq (96) hingga Q.S. al-Mâ'idah (5) berdasarkan sejumlah Hadis dengan merujuk pada susunan Muir, dan juga berdasarkan pertimbangan hati-hati terhadap tema setiap surat dan hubungannya dengan sejarah, peristiwa dan kehidupan Muhammad. Dilengkapi dengan 20 halaman pengantar (h. vii-xxvi) termasuk pengantar praktisnya (h. xxv-xxvi), ia menerjemahkan langsung dari bahasa Arab berdasarkan teks Arab yang diedit oleh Fluegel (edisi 1841). Ia berhutang pada terjemahan Sale (khususnya pada akurasi riset mendalamnya), Ulmann, Wahl, Hammer von Purgstall, dan Maracci. Tentang informasi-informasi berharga, ia sangat berterima kasih pada Geiger, Gerock, Freytag. Selain itu, tentang biografi kehidupan Muhammad, ia sangat berhutang pada Weil, Muir and Sprenger.³¹ Mengingat terjemahan Rodwell sangat digemari publik, Arberry mengingatkan bahwa karya itu jauh sekali dari konteks permusuhan yang tidak toleran abad XVII. Rodwell memang tidak ragu bahwa al-Qur'ân adalah karya Muhammad, tetapi estimasinya terhadap karakter Muhammad tidak mengurangi kemurahan hati dan kekaguman.³²

Sarjana semasa Rodwell, Palmer (1840-1882) juga telah menerjemahkan al-Qur'ân, tetapi —berbeda dengan Rodwell— ia menyusunnya sesuai dengan susunan tradisional surat-surat

²⁹ Norman Daniel, *Islam and the West*, h. 313-320.

³⁰ John M. Rodwell, *The Koran*, (London: Williams & Norgate, 1994).

³¹ John M. Rodwell, *The Koran*, h. xxv.

³² Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted*, h. 14-15. Ikuti komentar-komentarnya terhadap Rodwell hingga halaman 19.

al-Qur'ân.³³ Terjemahan Guru Besar di Cambridge University itu juga sangat digemari melalui serial *Sacred Books of the East* yang dipimpin oleh Muller, dan *The World's Classics* yang diedit dan diantar oleh by Nicholson. Menurut Nykl yang meneliti *The Qur'ân* karya Palmer, terdapat kurang lebih 70 contoh omisi dan kesalahan terjemahan dalam karya Palmer itu.³⁴

Pada abad selanjutnya, studi Islam, khususnya al-Qur'ân mengalami kemajuan luar biasa di tangan Flügel (1802-1870). Pada paruh pertama abad XIX, tepatnya pada 1834, Flügel memulai sebuah riset dengan menulis edisi kritis teks al-Qur'ân.³⁵ Karena penting dan signifikan, edisi kritis Flügel telah direvisi dan diedit oleh sarjana-sarjana belakangan seperti Gustav Redslob (1804-1882). Upaya ini dilanjutkan oleh Weil yang sangat tertarik dengan kehidupan Muhammad. Karya besarnya *Historische-kritische Einleitung in den Koran* pertama kali terbit pada 1844.³⁶

Langkah Weil kemudian diikuti oleh penerusnya Sprenger (1813-1893) dan Muir (1819-1905) yang melakukan risetnya di India, dan menemukan sejumlah sumber orisinil tentang biografi Muhammad. Untuk melengkapi tulisan pertamanya yang ditulis dalam bahasa Inggris di Allahabad pada 1851 tentang biografi Muhammad, Sprenger melangkah terus dan menerbitkan karya terkenalnya *Das Leben und die Lehre des Mohammad* di Berlin pada 1861.³⁷ Dalam pengantarnya untuk

³³ Edward H. Palmer, *The Qur'ân*, (Oxford: Clarendon Press, 1880), dua vols.

³⁴ Lihat A.R. Nykl, "Notes on E.H. Palmer's *The Qur'ân*", *The Journal of American Oriental Society*, 56 (1936), h. 77-84.

³⁵ Gustav Flügel, *Corani textus arabicus: ad fidem librorum manuscriptorum et impressorum et ad praecipuorum interpretum lectiones et auctoritatem / recensuit indicesque triginta sectionum et suratarum addidit Gustavus Fluegel*, (Lipsiae: Typis et sumtibus Caroli Tauchnitii, 1834).

³⁶ Gustav Weil, *Historische-kritische Einleitung in den Koran*, (Bielefeld, 1844).

³⁷ Aloys Sprenger, *Das Leben und die Lehre des MoYammad: nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen bearb.*, (Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1869).

volume tiga, terdapat 36 halaman yang menjelaskan dikotomi surat Makkiah-Madaniyah dan koleksi al-Qur'an. Muir kemudian melangkag lebih serius dengan meneliti kronologi surat dan menulis sebuah esei yang dilampirkan dalam karyanya *The Life of Mahomet* (empat volume).³⁸

Perhatian yang meningkat terhadap studi al-Qur'an di Eropa tidak hanya terbatas pada peneliti-peneliti secara personal, tetapi juga menarik minat institusi akademik. Pada 1857, Parisian Académie des Inscriptions et Belles-Lettres membuat sebuah proyek tentang 'a critical history of the text of the Qur'an' yang melibatkan tiga sarjana terkemuka di bidang ini; Sprenger, Amari (1806-1889) dan Nöldeke (1836-1930). Michele Amari terkenal dengan perhatiannya yang begitu besar terhadap sejarah Islam di Sicilia dan beberapa karyanya.³⁹ Nöldeke ketika itu adalah sarjana muda Jerman yang telah menerbitkan sebuah diskuisisi Latin tentang al-Qur'an pada 1856. Karya *magnum opus*-nya *Geschichte des Qorâns* (tiga volume)⁴⁰ yang memenangkan hadiah proyek itu, diakui secara luas sebagai pondasi fenomenal studi al-Qur'an di Barat.

Bell (1876-1952) yang merintis susunan kronologis kritis terhadap surat-surat, juga menerjemahkan al-Qur'an ke bahasa Inggris. Terjemahannya ditujukan untuk mempersembahkan terjemahan baru sebagai hasil studi kritis.⁴¹ Studi kritis Bell dijelaskan berulang kali, baik dalam tulisan pengantar di setiap surat, maupun dalam terjemahan dan catatan tambahannya. Dengan menggunakan format tabulasi, Bells mencoba me-

³⁸ William Muir, *The Life of Mahomet: with Introductory Chapters on the Original Sources for the Biography of Mahomet, and on the Pre-Islamite History of Arabia*, (London: Smith, Elder and co., 1861)

³⁹ Di antaranya, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, (Firenze: F. Le Monnier, 1854-58), tiga volume; dan *Al-Maktaba al-'Arabiya al-#Shiqilliya: Nushûsh fî al-Târîkh wa al-Buldân wa al-Tarâjim wa al-Marâji'*, (Baghdâd: Maktaba al-Muthannâ, 1969).

⁴⁰ Theodore Nöldeke, *Geschichte des Qorâns, [Über den Ursprung des Qorâns; 2 Die Sammlung des Qorâns; 3 Die geschichte des Qorântexts]*, (Leipzig : T. Weicher, 1909-1938).

⁴¹ Richard Bell, *The Qur'an Translated*, (Edinburgh: Clark, 1937), h. v.

maparkan bagaimana diskursus dan sejarah yang sedang terjadi ketika al-Qur'ân diwahyukan. Akan tetapi, menurut Arberry, pembaca memerlukan pengetahuan al-Qur'ân yang cukup dalam untuk memahami dan mendapatkan manfaat dari terjemahan Bell.⁴²

Pada 1947, Blachère (1900-1970) mempublikasikan sebuah terjemahan Perancis al-Qur'ân. Diutarakan bahwa karya ini pernah dicetak dalam tiga volume.⁴³ Volume pertama disiapkan sebagai pengantar terjemahannya, dan kedua volume adalah terjemahan al-Qur'ân. Tetapi saat ini, karya ini dicetak secara terpisah dengan judul berbeda. Terjemahan Perancis lainnya di masa ini juga dipersembahkan oleh Montet (1929), Laïmèche (1931), Pesle dan Tidjani (1936), Rajabalee (1949), Mercier (1956), Masson (1967), Jean Grosjean (1979), dan lain-lainnya.

Terpisah dengan berbagai terjemahan di atas, terdapat juga berbagai upaya lain dalam menerjemahkan al-Qur'ân. Berikut ini adalah terjemahan-terjemahan al-Qur'ân ke dalam bahasa-bahasa Eropa lainnya. Dalam bahasa Rusia, terdapat karya Postnikov (1716), Veryovkin (1790), Bikolaev (1864), Sublukov (1877), Krimskiy (1902), Krackovskiy (1963), dan sebagainya. Al-Qur'ân juga diterjemahkan ke bahasa Polandia oleh Sobolewski (1828) dan Buczacki (1858). Dalam bahasa Rusia, terdapat terjemahan karya Szdmajer (1831) dan by Szokolay (1854). Di Swedia, terdapat juga karya Crusenstolpe (1843), Tornberg (1874), Zettersteen (1917), dan Ohlmarks (1961). Terjemahan bahasa Spanyol telah didedikasikan oleh de Robles & de la Puebla (1872) Bergua (1931), Assens (1951), Gines (1953), Castro (1965), dan lainnya. Di Athena-Yunani, Pentake (1878) dan Zographou-Meraniou (1959) telah menerjemahkan al-Qur'ân ke bahasa Yunani. Dalam bahasa Portugis,

⁴² Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted*, h. 22-23.

⁴³ Régis Blachère, *Le Coran / Traduction nouvelle [de l'arabe selon un essai de réclassement des Sourates, avec introduction]*, (Paris: Maisonneuve, 1947-1951).

pernah terdapat terjemahan anonim (1882) dan karya Castro (1964). Terjemahan ke bahasa Serbia-Kroasia juga dilakukan oleh Ljubibratic (1895), Pandza & Causevic (1936), dan karabeg (1937). Di Bulgaria, terdapat karya Lica (1902), dan Tomov & Skulov (1930). Sementara itu, Isopecul (1912) juga telah menerjemahkan al-Qur'ân ke bahasa Rumania. Di Cheko, terdapat karya Vasely (1913), Nykl (1934), dan Hrbek (1972). Sementara itu, Buhl (1921 & 1954) dan Masden (1967) telah menerjemahkan al-Qur'ân ke bahasa Denmark, dan Boere (1942), dan Aro (1957) ke bahasa Finlandia.⁴⁴

* * * * *

Semua karya yang dijelaskan di atas merupakan karya-karya terjemahan al-Qur'ân ke bahasa-bahasa Eropa —lebih khusus lagi yang ke bahasa Inggris— yang didekasikan oleh sarjana-sarjana non-Muslim Eropa. Akan tetapi, al-Qur'ân juga diterjemahkan ke bahasa-bahasa Eropa oleh sarjana-sarjana Muslim. Beberapa nama besar seperti Pickthall, Yusuf Ali, Dawood, dan sebagainya, selalu disebut-sebut sebagai bagian sejarah penerjemahan al-Qur'ân di Barat.

Setidaknya, ada dua alasan mengapa sarjana-sarjana Muslim menerjemahkan al-Qur'ân ke bahasa-bahasa Eropa. Sebagai alasan terklasik, mayoritas umat Islam secara teologis meyakini bahwa penerjemahan al-Qur'ân yang tidak 'benar' tentu akan menggiring pembacanya pada kesalahpahaman. Muslim lainnya menganggap bahwa penerjemahan yang dilakukan oleh non-Muslim, selalu dicurigai sebagai upaya yang didasari oleh semangat permusuhan, dan ditujukan untuk menciptakan stigma Islam di kalangan masyarakat Eropa. Pernah diberitakan, misalnya, karya terjemahan Maracci yang memang dipersembahkan kepada Kaisar Romawi, dilengkapi dengan tulisan pengantar yang mendeskripsikan keberatannya terhadap al-Qur'ân.⁴⁵

⁴⁴ "al-Kur'ân" in *El*, h. 432.

⁴⁵ *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Medina: Mujamma' Malik Fahd, 1424 H.), p. 30.

Selain itu, bersamaan dengan tersebarnya umat Islam di seantero Negara-negara Eropa yang meningkat tajam, Islam saat ini dianggap sebagai agama yang sangat berkembang di Barat. Tentu saja, Muslim berkebangsaan Eropa asli yang tidak memiliki pengetahuan bahasa Arab, juga perlu memahami al-Qur'ân sebagai Kitab Suci mereka dalam bahasa mereka sendiri. Karenanya, penerjemahan al-Qur'ân ke bahasa-bahasa Eropa oleh kalangan Muslim, menjadi sangat signifikan.

Pickthall (1857-1936) secara luas diakui sebagai Muslim pertama yang menerjemahkan al-Qur'ân ke bahasa Inggris. Akan tetapi, beberapa terjemahan Inggris al-Qur'ân yang dilakukan oleh Muslim India, telah muncul sebelumnya. Muhammad Abdul Hakim Khan di Patiala, misalnya mempublikasikan karya terjemahannya pada 1905, dan Mirza Hazrat di Delhi pada 1919, begitu juga Hafizh Ghulam Sarwar pada 1929 atau 1930. Bilgrami di Heyderabat juga dikabarkan telah menerjemahkan al-Qur'ân, tetapi wafat sebelum selesai.⁴⁶

Kehadiran terjemahan Pickthall memberi nuansa baru, sebagaimana yang ia klaim, bahwa al-Qur'ân tidak akan diterjemahkan secara layak oleh orang yang tidak meyakini kebenarannya. Karya Pickthall ini disusun sesuai dengan susunan tradisional, yang dilengkapi dengan pengantar penterjemah (h. viii-ix) dan tulisan pengantar (h. x-xxix) tentang fase Mekah dan Madinah.⁴⁷ Karya ini telah direvisi oleh al-Ghamrâwî dibawah supervisi Syeikh al-Marâghî, penulis tafsir terkenal *Tafsîr al-Marâghî* dan mantan Grand Syeikh al-Azhar di Kairo. Karya ini bahkan telah mendapatkan legislasi dari otoritas al-Azhar pada 1342 H.

Pemimpin Ahmadiyah (Lahore), Muhammad 'Alî (1875-1951) juga mempublikasikan terjemahannya pada 1917, dan bahkan telah merivisinya secara beruntun menjelang wafatnya.⁴⁸

⁴⁶ *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 32.

⁴⁷ Muhammad Marmaduke Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran: an Explanatory Translation*, (London: Allen & Unwin, 1930).

⁴⁸ Muhammad 'Ali, *The Holy Qur'an*, (Columbus: Ahmadiyyah Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc, 1991).

Terlepas dari keyakinan Ahmadiyah-nya, karya yang telah memenangkan hadiah karena terjemahan Inggris yang baik, pernah menjadi terjemahan resmi yang didukung penuh oleh the Nation of Islam di bawah pimpinan Elija Muhammad dan Louis Farrakhan.

Terjemahan berpengaruh lainnya adalah karya Abdullah Yusuf Ali (1872-1952).⁴⁹ Dia tidak hanya menerjemahkan, tetapi juga memberi komentar-komentar singkat tentang beberapa ayat tertentu, meski dia tidak termasuk ulama dalam pengertian formal dan tradisional. Perusahaan bank Saudi, al-Rahji bahkan mensponsori proyek revisinya —meski ada hubungannya dengan proyek Wahâbi—untuk disebarakan secara gratis ke mesjid-mesjid, perpustakaan dan sekolah mana saja di seluruh dunia. Pada April 2002, karya ini dilarang di berbagai sekolah di Los Angeles karena kecenderungan anti-Yahudi-nya.

Di bawah sponsor pemerintah Arab Saudi, sebuah terjemahan yang relatif baru telah dilakukan al-Hilâlî dan Khan, dan di-otorisasi oleh the University of Medina dan Dâr al-Iftâ' Arab Saudi. Karya ini juga dilengkapi dengan ringkasan beberapa tafsir terkenal seperti karya al-Thabarî, al-Qurthubî dan Ibn Katsîr.⁵⁰ Karya ini bahkan menjadi terjemahan al-Qur'ân paling populer di kalangan umat Islam, sepertinya karena pembagian gratis di seluruh dunia, dan secara finansial didukung penuh oleh pemerintah Saudi.

Dawood, seorang Muslim Irak, juga menerbitkan terjemahan Inggrisnya, yang dilengkapi dengan pengantar singkat.⁵¹ Dengan disusun secara kronologis, di mana ia memulai dari Q.S. al-Fâtihah (1) dan al-Zalzalah (99) dan berakhir dengan

⁴⁹ Yusuf 'Ali, *The Holy Qur'an: Translation and Commentary* (Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1938).

⁵⁰ Muḥammad Taqî Al-Dîn Al-Hilâlî and Muḥammad Muḥsin Khan, *The Noble Qur'an in the English Language: A Summarized Version of Al-Thabarî, Al-Qurtubî, and Ibn Kathîr with Comments from Shahîh al-Bukhârî* (Riyâdh: Dâr al-Salâm Publishers, 1996).

⁵¹ N.J. Dawood, an Irâqî Muslim *The Koran*, (London: Penguin, 1956).

al-An'âm (6) dan al-Tahrîm (66), ia menjelaskan bahwa susunan tradisional dapat ditinggalkan setidaknya dengan dua alasan: tidak adanya otoritas di belakangnya, dan hilangnya kontinuitas dan koherensi. *The Koran* karya Dawood ini juga dilampiri dengan beberapa tafsir karya al-Zamakhsharî, al-Baydhâwî dan al-Jalâlayn.

Terjemahan Inggris al-Qur'ân terbaru yang dapat ditemui di toko-toko buku saat ini adalah karya Abdel-Haleem,⁵² seorang Guru Besar Studi Islam di the University of London, yang juga menghafal seluruh al-Qur'ân. Tulisan pengantarnya berisi pandangan-pandangan klasik Muslim tentang al-Qur'ân, tentu saja dilengkapi dengan berbagai pertanyaan dan kritisisme. Menariknya, terjemahan ini tidak dilengkapi dengan teks Arab-nya. Hal ini boleh jadi untuk memungkinkan umat Islam membawanya ke mana-mana tanpa khawatir akan ritual suci Islam terhadap al-Qur'ân. Tetapi, hal ini tentu saja akan menjadi pertanyaan besar bagi Islam tradisional yang meyakini bahwa terjemahan al-Qur'ân wajib disertai dengan teks Arab-nya.

Tentu saja, masih ada terjemahan-terjemahan lainnya yang dilakukan oleh sarjana-sarjana Muslim. Karya-karya yang dijelaskan di atas hanyalah beberapa karya yang mendapatkan sponsor dan dukungan, dan dipakai serta dibaca secara luas di seluruh dunia. Terlepas dari semua keyakinan dan mazhab mereka, beberapa karya yang meramaikan terjemahan al-Qur'ân antara lain karya Asad (*The Message of the Qur'ân*, 1980), Ahmed 'Ali (*A Contemporary Translation*, 1984), Irving (*The Qur'ân: The First American Version*, 1985), Shakir (*The Qur'ân*, 1987), Mir Ahmed Ali (*The Qur'ân*, 1988), Bewley & Bewley, *The Noble Qur'an: A New Rendering of Its Meaning in English*, 1999), dan sebagainya.

B. Kesarjanaan al-Qur'ân di Barat

Meski terjemahan pertama al-Qur'ân karya Ketton tidak

⁵² M.A.S. Abdel-Haleem, *The Qur'an, A New Translation* (New York: Oxford University Press 2004).

secara langsung memunculkan karya-karya dan studi-studi al-Qur'ân selama se-abad setelah proyek tersebut, itu tidak berarti matinya studi dan riset al-Qur'ân. Terlepas dari segala niat dan tujuan di belakang sebuah studi, sarjana-sarjana Barat telah mulai meneliti berbagai isu yang berhubungan dengan al-Qur'ân pada awal-awal abad XIV. Bobzin bahkan melaporkan bahwa da Monte Croce (w. 1320) telah menuangkan pemikirannya tentang al-Qur'ân dalam karyanya *Contra legem Saracenorum*. Da Monte Croce misalnya mengatakan bahwa al-Qur'ân tidak akan pernah dianggap sebagai wahyu karena tidak pernah diberitakan, baik oleh Perjanjian Lama, atau oleh perjanjian Baru. Di tempat lain, ia berkata bahwa al-Qur'ân itu sendiri penuh dengan keganjilan dan kebingungan. Bobzin bahkan pernah mengutip pandangan-pandangan de Monte Croce yang negatif terhadap al-Qur'ân.⁵³ Sebagai karya perintis dalam studi al-Qur'ân, karya de Monte Croce ini tentu cukup mempengaruhi studi lainnya di bidang ini. Hal ini dapat dibuktikan melalui karya Martin Luther yang menerjemahkan *Contra legem Saracenorum* ke bahasa Jerman yang berjudul *Vorlegung des Alkorans* pada 1542.

Selanjutnya, jatuhnya Konstantinopel ke tangan Turki pada akhir abad pertengahan (1453) memiliki implikasi khusus pada perkembangan studi al-Qur'ân di Barat. Umumnya, setelah kejatuhan Konstantinopel, ketertarikan Barat mengetahui Islam dan al-Qur'ân semakin meningkat. Juan of Segovia (1393-1458) pernah merencanakan sebuah pertemuan besar dengan ulama dan sarjana Muslim. Meskipun pertemuan dengan kalangan Muslim itu tidak berpengaruh secara signifikan bagi kalangan pemimpin agama dan sarjana Kristen ketika itu, pertemuan itu paling tidak telah menunjukkan sebuah pendekatan baru terhadap studi Islam. Selain itu, Nicholas of Cusa (w. 1464) pernah merencanakan sebuah proyek dengan menulis *Cribratio*

⁵³ Hartmut Bobzin, "A Treasury of Heresies: Christian Polemics against the Qur'ân", *Der Islam* 70, 1993. Tulisan ini telah dipublikasikan lagi di dalam S. Wild, *The Qur'ân as Text*, (Leiden: E.J. Brill, 1996), h. 157-175.

Alcoran yang didasarkan pada *Cluniac Corpus*. Menurut Daniel, tidak adanya perubahan signifikan dapat ditelusuri dari opini Nicholas of Cusa yang sangat sering mengulang pernyataan negatif de Monte Croce di atas, dengan mengajukan berbagai argumentasi apologetik. Pandangan yang kurang lebih serupa cukup mendominasi hingga dewasa ini. Dalam karyanya *Fanatisme, ou Mahomet le Prophete* dan *Essai sur les mouers*, Voltaire (1694-1778) masih menunjukkan intensi yang sama.⁵⁴ Tetapi, perkembangan menarik dan apresiatif dimulai oleh sarjana berkebangsaan Inggris, Thomas Carlyle (1795-1881) yang membantah semua pandangan apologetik tentang Islam dan Muhammad pada abad pertengahan.⁵⁵

Sebagaimana yang saya telah tunjukkan di sub-bab sebelumnya, beberpa sarjana Barat memulai karir studi al-Qur'annya dengan menjadi spesialis dalam sejarah hidup Muhammad. Weil —salah seorang perintis di bidang ini— misalnya sangat terkenal dengan pendekatan historis-kritis terhadap sejarah hidup Nabi Muhammad dalam karyanya yang sangat terkenal *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre* (1843). Dia kemudian memasuki wilayah *Qur'anic studies* dengan menulis *Historische-Kritische Einleitung in der Koran* (1844) di mana ia memperkenalkan susunan kronologis surat-surat al-Qur'ân. Ia adalah penerus terbaik untuk mengedit dan menyelesaikan al-Qur'ân edisi kritis karya seniornya Flügel. Tetapi Flügel sebenarnya sebuah kasus pengecualian. Tanpa mesti menjadi spesialis dalam sejarah hidup Muhammad, ia mampu menulis sebuah tema yang sangat spesifik dalam al-Qur'ân, yang saat itu merupakan pendekatan terbaru dalam meneliti al-Qur'ân. Studi al-Qur'ân bahkan memasuki sebuah kecenderungan baru di bidang ini. Secara signifikan dan mengagumkan, upaya kritis Flügel betul-betul dilanjutkan secara massif oleh para penerusnya seperti Redblob dan Weil yang

⁵⁴ Norman Daniel, *Islam and the West*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960), h. 278-289.

⁵⁵ W. M. Watt & Richard Bell, *Introduction to the Qur'ân*, h. 17.

keduanya juga memiliki ketertarikan besar dalam sejarah hidup Muhammad.

Sarjana Barat lainnya yang memiliki ketertarikan besar dalam biografi Muhammad adalah para penerus Weil, yaitu Sprenger dan Muir. Riset mereka yang cukup lama di India, memberi mereka kesempatan menemukan berbagai sumber-sumber terbaru dan orisinil tentang biografi Muhammad. Sprenger misalnya menyelesaikan esei pertamanya tentang *sîra* dan mempublikasikannya dalam *Das Leben und die Lehre des Mohammad* di Berlin pada 1861. Ia menggunakan sekitar 36 halaman untuk menganalisis dikotomi klasik Makkiah-Madaniyah, begitu pula sejarah kompilasi al-Qur'ân, dalam tulisan pengantarnya di volume tiga. Sementara itu, Muir membedah kronologi surat-surat al-Qur'ân yang ia lampirkan pada karya terkenalnya *The Life of Mahomet* (empat jilid), dan kemudian di dalam karyanya yang lain *The Coran, Its Composition and Teaching; and the Testimony It Bears to the Holy Scriptures* (London, 1878).

Tak terkecuali, Nöldeke pun mengawali ketertarikannya yang besar terhadap studi al-Qur'ân dengan mengkaji sejarah hidup Muhammad, sebagaimana yang ia tulis dalam karyanya *Das Leben Muhammed's nach den Quellen populaer dargestelt* (1862), sebelum memenangkan hadiah monografi yang diselenggarakan oleh Parisian Académie des Inscriptions et Belles-Lettres pada 1857 dengan *magnum opus*-nya *Geschichte des Qorans*. Hadiah monografi bertema "A Critical History of the Text of the Coran", sebagaimana dijelaskan Watt, ditujukan untuk "*reshercher la division primitive et le caractère des différents morceaux qui le composent; déterminer autant qu'il est possible, avec l'aide des historiens et des commentateurs et d'après l'examen des morceaux eux-mêmes, les moment de la vie de Mohamet aux quells ils se repportent; exposer les vicissitudes que traversa le texte du Coran, depuis les récitations de Mohamet jusqu'à la réconsion definitive qui lui donna la forme où nous le voyons; déterminer d'après l'examen des plus anciens manuscrits la nature des variantes qui ont survécu aux*

révisions.”⁵⁶ Dijelaskan bahwa proyek tersebut ditujukan untuk mencapai paling tidak empat tujuan. *Pertama*, untuk mengkaji pembagian klasik dan karakter berbagai esei yang ditulis; *kedua*, untuk menentukan semaksimal mungkin, berbagai tahap, langkah dan peristiwa kehidupan Muhammad, dengan bantuan sejawaran-sejarawan Arab dan para mufassir, serta penilaian mereka terhadap esei-esei itu; *third*, untuk menjelaskan berbagai perubahan dan perkembangan yang dialami oleh teks al-Qur’ân, sejak ia dibacakan pada masa kehidupan Muhammad hingga pada kodifikasi finalnya; dan *fourth*, untuk memverifikasi hakikat berbagai varian yang mempertahankan kodifikasi tersebut berdasarkan berbagai kajian terhadap manuskrip-manuskrip sebelumnya.

Karena nilai akademik yang sangat tinggi dalam karya Nöldeke itu, pihak penerbit kembali menyetak edisi kedua yang dilengkapi dengan sentuhan-sentuhan editorial yang tidak dapat dilakukan Nöldeke. Proyek tersebut kemudian diamanatkan kepada salah satu penerusnya, Friedrich Schwally (1863-1919) yang dengan sangat teliti menyempurnakan buku tersebut dalam waktu yang cukup lama; volume pertama tentang hakikat al-Qur’ân berjudul *Euber den Ursprung des Qorans* dipublikasikan di Leipzig pada 1909, sedangkan volume kedua tentang koleksi al-Qur’ân berjudul *Die Samlung des Qorans* terbit pada 1919, tepat tebelum Schwally meninggal pada Februari 1919 sebelum menyempurnakan volume ketiga tentang sejarah teks al-Qur’ân. Schwally bahkan masih sempat menulis pengantar untuk volume ketiga sebelum ia meninggal. Proses publikasi edisi ketiga berjudul *Geschichte des Qorantexts* kemudian diteruskan oleh iparnya, Zimmern (1862-1931) dan koleganya Fischer (1865-1949), tetapi proyek itu diteruskan lagi oleh Gotthelf Bergsträsser (1886-1933), salah satu kolega Schwally di Königsberg, yang hanya sempat menyelesaikan dua bagian dalam volume ketiga yang dicetak pada 1926 dan 1929. Ketika sedang menyelesaikan bagian ketiganya, Bergsträsser me-

⁵⁶ W. M. Watt & Richard Bell, *Introduction to the Qur’ân*, h. 175.

ninggal secara tiba-tiba pada 1933. Otto Pretzl (1893-1941) kemudian bertugas menyelesaikan sisa-sisa yang tertinggal dan terbit pada 1938. Mengomentari panjangnya waktu yang dibutuhkan (16 belas tahun setelah pertama terbit) dalam merivisi karya tersebut, Watt berkata, "*it is truly remarkable work of scholarly cooperation, and deservedly maintains its position as the standard treatment of the subject, even though some parts of it now require revision.*"⁵⁷

Dengan tingkat keseriusan dan kehati-hatian yang sangat tinggi seperti yang biasa dilakukan sarjana-sarjana Jerman, begitu pula kerjasama yang baik antara mereka dalam merevisi dan menyempurnakan *Geschichte des Qorans*-nya Nöldeke, ini merupakan kerjasama kesarjanaan yang luar biasa dalam bidang ini di Barat. Belum ada karya yang melelahkan dan memerlukan tingkat kehati-hatian, genuinitas, dan kesabaran yang luar biasa seperti yang terjadi dengan buku ini. Karya besar ini masih menjadi yang terbaik di bidangnya, *textbook* terkaya dan meminjam istilah Kuhn *exemplar* bagi kesarjanaan al-Qur'ân di Barat. Karya *magnum opus*-nya ini bahkan dapat menyulut semangat para penerusnya di bidang ini untuk meneliti, mengembangkan, dan memajukan bidang ini.⁵⁸

Ketertarikan dalam meneliti kronologi al-Qur'ân merupakan salah satu perhatian khusus yang diwariskan oleh Nöldeke dan para penerusnya. Masalah ini umumnya mencakup tema sejarah teks al-Qur'ân, otentisitas, dan tema-tema dekatnya. Upaya ini diteruskan oleh Hirschfeld (1854-1934) dalam karyanya *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran* pada 1902. Dalam buku ini, Hirschfeld mengkaji sejarah teks dan tafsir al-Qur'ân. Sementara itu, seorang biographer 'sosialis' —sebagaimana yang disebut Watt— Grimme (1864-1942) menulis tentang penanggalan, kronologi, dan komposisi

⁵⁷ W.M. Watt & R. Bell, *Introduction to the Qur'ân*, h. 176.

⁵⁸ Nöldeke juga meninggalkan warisan lain di bidang ini, yaitu sebuah pengantar 30 halaman berjudul "Zur Sprache des Qorans" dalam karyanya *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, (Strassburg, 1910).

Kitab Suci ini dalam karyanya *Mohammed* (1892-1895) volume kedua. Selanjutnya, Jeffery, Wansbrough (1928-2002), dan Burton (b. 1929) juga memberi kontribusi besar di subyek ini. Selain *Foreign Vocabulary of the Qur'ân*-nya, Jeffery juga menulis karya terkenalnya *Materials for the study of Text of the Qur'ân* di mana ia mengkaji berbagai sumber pendukung dan manuskrip klasik dalam mengkaji al-Qur'ân.⁵⁹ Sementara itu, karya Burton *The Collection of the Qur'ân*⁶⁰ dan Wansbrough *Quranic Studies*⁶¹ menawarkan pendekatan baru dalam mengkaji sejarah teks al-Qur'ân.

Tema lainnya yang menarik perhatian sarjana-sarjana Barat adalah tafsir al-Qur'ân. Dalam subjek ini, para sarjana ditantang untuk menyingkap, misalnya, sejarah tafsir di kalangan sarjana Muslim. Sarjana-sarjana Barat bahkan ditantang untuk mengerti dan menafsirkan al-Qur'ân, setelah mereka menerjemahkannya. Dalam konteks ini, penerjemahan al-Qur'ân ke bahasa-bahasa Eropa menemukan signifikansinya. Hingga akhir abad XIX, sebagaimana yang direkam Schwally, belum ada karya khusus di kalangan sarjana Barat tentang tafsir al-Qur'ân. Perhatian mereka ketika itu masih terfokus pada sejarah hidup, penerjemahan al-Qur'ân, atau hanya sekedar catatan-catatan kecil tentang beberapa ayat dalam al-Qur'ân.⁶²

Sarjana berkebangsaan Hungaria, Goldziher (1850-1921) adalah salah satu sarjana yang memiliki perhatian besar di tema ini. Karya *magnum opus*-nya *Die Richtungen der Islamischen*

⁵⁹ Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ân: The Old Codices: the Kitâb al-Mashâhif of Ibn Abî Dâwud, together with a Collection of the Variant Readings from the Codices of Ibn Mas'ûd, Ubay, 'Alî, Ibn 'Abbâs, Anas, Abû Mûsâ and Other Early Qur'ânîc Authorities which Present a Type of Text Anterior to that of the Canonical Text of 'Uthmân*, (Leiden: E.J. Brill, 1937).

⁶⁰ John Burton, *The Collection of the Qur'ân*, (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1977).

⁶¹ John Wansbrough, *Qur'ânîc Studies: Sources and Method of Scriptural Interpretation*, (Oxford: Oxford Univ. Press, 1977).

⁶² Theodore Nöldeke, *et all.*, *Geschichte des Qorans*, Vol. II, h. 217.

*Koranauslegung*⁶³ merupakan kontribusi utamanya di tema ini. Dalam buku yang telah diterjemahkan ke berbagai bahasa ini, Goldziher menganalisis sejarah tafsir al-Qur'ân di kalangan umat Islam, dari abad pertama Hijriyah, sebagai masa pembentukan tafsir. Sejumlah karya tafsir klasik seperti karya al-Thabarî (838-923), al-Zamakhsharî (1075-1144), Ibn Kathîr (1300-1373) dan sebagainya, dikaji secara kritis. Karena mengkaji tafsir sejak masa pembentukan, *Die Richtungen* Goldziher ini dianggap secara luas sebagai karya pengantar standar tentang tafsir, meski sudah banyak buku yang bermunculan hingga hari ini di dunia Barat. Sementara itu, volume kedua karya Abbot (1897-1981) *Studies in Arabic Literary Papyri*, misalnya, hanya menjelaskan beberapa karya tafsir klasik.⁶⁴ Selain itu, Smith sebenarnya pernah menulis buku berjudul *An Historical Semantic Study of the Term "Islam" as Seen in a Sequence of Qur'ân Commentaries*,⁶⁵ tetapi kurang memuaskan. Meski mengkaji masa yang luas dalam sejarah tafsir, *Die Richtungen* Goldziher ini masih sangat kokoh dan tak terkalahkan. Selanjutnya, karya Baljon *Modern Muslim Koran Interpretation*,⁶⁶ karya Jansen *The Interpretation of the Koran in the Modern Egypt*,⁶⁷ dan karya Gaetje *Koran und Koranexegese*⁶⁸ muncul menyempurnakan *Die Richtungen* Goldziher, dengan meng-cover sejarah tafsir di masa

⁶³ Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, (Leiden: E.J. Brill, 1920). Lihat juga edisi Arabnya, Ignaz Goldziher, *Madhâhib al-Tafsîr al-Islâmî*, (Cairo: Al-Khanjî, 1955), tr. 'Abd Al-Halîm al-Najjâr.

⁶⁴ Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri: II. Qur'ânic Commentary and Tradition*, (Chicago: Chicago University Press, 1957).

⁶⁵ Jane I. Smith, *An Historical Semantic Study of the Term "Islam" as Seen in a Sequence of Qur'ân Commentaries*, (Monatana: Univ. of Montana Press, 1975).

⁶⁶ I.M.S. Baljon *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, (Leiden: E.J. Brill, 1961).

⁶⁷ J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in the Modern Egypt*, (Leiden: E.J. Brill, 1974).

⁶⁸ H. Gaetje, *Koran und Koranexegese*, (Leiden: E.J. Brill). Lihat juga edisi Inggrisnya, H. Gaetje, *The Qur'ân and Its Exegesis: Selected Text with Classical and Modern Muslim Interpretations*, (London: Routledge & Keagan Paul, 1976), tr. A.T. Welch.

modern. Beberapa sarjana Barat lainnya secara khusus memperhatikan dan mengkaji karya-karya tafsir tertentu, seperti Gilliot yang mengkaji karya al-Thabarî *Jâmi' al-Bayân*,⁶⁹ dan Jomier yang menganalisis *al-Manâr* karya 'Abduh and Ridhâ.⁷⁰

Perkembangan menarik dalam kesarjanaaan Barat tentang tafsir adalah kehadiran karya Paret (1901-1983) and Bell. Dalam hal ini, Paret dan Bell mencoba memahami dan menafsirkan al-Qur'ân setelah menerjemahkannya. Karya Paret *Der Koran: Kommentar und Konkordanz* muncul sebagai komentar/tafsir dan kamus. Sebagai *kommentar*, Paret dalam pengantarnya mengatakan bahwa ia berusaha menjelaskan makna sebuah kata sebagaimana kata itu dipahami pada masa kehidupan Muhammad, sementara itu sebagai *konkordanz*, ia menghubungkan pembaca ke ayat dan kata lain di bagian lain dalam al-Qur'ân yang identik atau nyaris identik, atau sangat berhubungan menurut dasar kemiripannya, atau ayat dan kata yang dapat dirujuk meski hanya memiliki hubungan kecil.⁷¹

Sementara itu, Bell melangkah lebih jauh dengan menulis karyanya *A Commentary on the Qur'ân* yang menariknya dipublikasikan setengah abad setelah wafatnya, juga setelah melalui cerita panjang.⁷² Menurut Bell, tafsirnya ditujukan untuk

⁶⁹ C. Gilliot, *Exégèse, langue, et théologie en Islam: L'exégèse qoranique de Tabarî (m.310/923)*, (Paris, 1990).

⁷⁰ Père J. Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manâr: Tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte*, (Paris: Maisonneuve, 1954).

⁷¹ Rudi Paret, *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*, (Stuttgart: Kohlhammer, 1971), h.5-7.

⁷² Tafsirnya ini sebenarnya kelanjutan terjemahannya di mana dia menemukan bahwa rekonstruksi dan aransemen ulang elemen-elemen al-Qur'ân mesti diteruskan secara detail. Selain itu, terdapat sejumlah penjelasan penting bahwa kedua tema ini tidak dijelaskan dalam terjemahannya. Diperkirakan, tafsirnya yang tidak dipublikasikan ketika itu, dikompilasi ulang dan dikembangkan lagi dalam tafsirnya (dua volume). Tetapi, karena beberapa alasan, pihak penerbit, Edinburgh University Press yang memiliki *copy rights* tidak mempublikasikannya, hingga pihak penerbit memberikan manuskrip berikut *publishing rights*-nya kepada Bosworth. Bosworth sekali lagi melalaikan tugasnya hingga suatu saat van Ess mengingatkan bahwa Bell belum pernah menyelesaikan tafsirnya ini. Lihat Richard Bell, *A Commentary on the Qur'ân*, (Manchester: Univ. of Manchester, 1991), ed. C.E. Bosworth & M.E.J. Richardson, h. xiii-xxi.

melengkapi terjemahan al-Qur'ân-nya, dan untuk merekonstruksi beberapa elemen dalam al-Qur'ân. Dalam tafsirnya, Bell berupaya tidak mengacu kepada perspektif umat Islam dalam rangka menghindari pra-konsepsi. Bell berusaha memahami dan menafsirkan al-Qur'ân langsung dengan bantuan kamus-kamus bahasa Arab, tata bahasa dan konkordansi.⁷³

Sebagai satu bidang akademik yang independen, studi al-Qur'ân juga diperkaya dengan berbagai karya-karya pengantar yang juga ditulis oleh sarjana-sarjana Barat. Sebagai karya pengantar, karya-karya berikut ini secara khusus ditujukan untuk memperkenalkan ilmu-ilmu al-Qur'ân kepada pembacanya. Berbagai tema dalam studi al-Qur'ân seperti pengertian *wahyu*, *Makkiyah-Madaniyah*, *Nâsikh-Mansûkh*, *Muḥkamât* dan *Mutasyâbihât*, dan sebagainya, dikaji secara serius. GQ karya Nöldeke merupakan karya pertama dan terbaik, yang diikuti oleh *Introduction* karya Blachère⁷⁴ dan *Intoduction* karya Bell⁷⁵ yang kemudian direvisi oleh Watt.⁷⁶ Keduanya secara khusus disiapkan untuk melengkapi terjemahan al-Qur'ân mereka. Jeffery juga memiliki kontribusi di tema ini dengan mengedit dua karya pengantar al-Qur'ân masa Pertengahan, yaitu *al-Mabâni* and *Muqaddimah Ibn 'Atiyya*.⁷⁷ Dari karya-karya ini, sejumlah buku bermunculan hanya karena memfokuskan diri pada aspek tertentu dalam ilmu-ilmu al-Qur'ân. Neurwith⁷⁸ dan

⁷³ Richard Bell, *A Commentary on the Qur'ân*, h. xix-xxii. Terdapat beberapa kamus dan konkordansi yang ditulis oleh sarjana Barat, seperti Gustav Flugel, *Concordantiae Corani Arabicae*, (Lipsiae: 1842); Arthur Jeffery, *Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, (Baroda: 1938); Hanna E. Kassis, *Concordance of the Qur'ân*, (Berkeley: Univ. of California Press).

⁷⁴ Régis Blachère, *Introduction au Coran*, (Paris: Maisonneuve, 1947).

⁷⁵ R. Bell, *Introduction to the Qur'ân*, (Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1953).

⁷⁶ W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ân*, (Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1970).

⁷⁷ Arthur Jeffery, *Two Muqaddimas to the Qur'ânic Sciences*, (Cairo, 1954).

⁷⁸ Angelika Neurwith, *Studien sur Komposition der Mekkanischen Suren*, (Berlin & New York: De Gruyter, 1981).

Nagel⁷⁹ yang secara khusus mengkaji surat-surat Makkiyah-Madaniyah adalah dua di antara mereka. Lusinan artikel yang terfokus pada tema tertentu dalam ilmu-ilmu al-Qur'anic juga telah ditulis secara serius.

Dewasa ini, sebuah perkembangan menarik di bidang ini menunjukkan kemajuan berarti. Berbagai pendekatan dan metode baru memahami al-Qur'ân 'secara lebih baik' telah ditawarkan oleh beberapa sarjana Barat. Pendekatan linguistik dan berbagai metode pendukungnya nampaknya menjadi metode yang paling laku. Dalam hal ini, metode hermeneutika, strukturalisme, semiotika, anthropologi, sejarah dan filologi diprmosikan secara luas. Untuk mendukung fenomena ini, berbagai buku dan karya editorial tentang pendekatan-pendekatan dan metode ini telah dicetak, seperti karya Rippin,⁸⁰ Hawting dan Shareef,⁸¹ Robinson,⁸² dan sebagainya. Baru-baru ini, 73 artikel penting yang lama dan baru tentang berbagai isu dalam studi al-Qur'ân yang sebelumnya dipublikasikan dalam berbagai jurnal tentang Arab dan studi Islam, telah dikompilasikan menjadi empat volume buku oleh Turner.⁸³ Volume pertama memuat artikel-artikel penting tentang asal mula dan transmisi al-Qur'ân, sementara volume kedua terdiri dari esei-esei ilmiah tentang beberapa tema dan doktrin al-Qur'ân. Dua volume terakhir mempublikasikan kembali beberapa esei penting tentang gaya dan struktur, serta terjemahan dan tafsir al-Qur'ân.

⁷⁹ T. Nagel, *Medinensische Einschübe in meccanischen Suren*, (Gottingen, 1995)

⁸⁰ Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân*, (Oxford: Oxford University Press, 1988).

⁸¹ G.R. Hawting & A.A. Shareef (eds.), *Approaches to the Qur'ân*, (London: Routledge, 1993).

⁸² Neal Robinson, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, Georgetown University Press, 2004.

⁸³ Colin Turner (ed.), *The Koran: Critical Concepts in Islamic Studies*, (London: Routledge, 2005).

Sebagaimana dijelaskan di atas, esei-esei penting tentang studi al-Qur'ân di Barat, sebelumnya dipublikasikan dalam berbagai jurnal ilmiah. Karenanya, perkembangan studi al-Qur'ân di Barat tidak bisa dilepaskan dari publikasi-publikasi serta jurnal-jurnal akademik yang dikhususkan pada studi-studi Arab, Timur Tengah, dan studi Islam di berbagai institusi pendidikan dan universitas Barat. Jurnal-jurnal independen seperti *Muslim World (MW)*, *Der Islam*, *Journal of Semitic Studies (JSS)*, *Bulletin of Americal Schools of Oriental Research (BASOR)*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*, *International Journal of Middle East Studies (IJMES)*, *the Islamic Quarterly (IQ)*, *Journal of the American Oriental Society (JAOS)*, *Revue des etudes islamiques (REI)*, *Die Welt des Islams (WI)*, *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften (ZGAIW)*, dan sebagainya merupakan jurnal-jurnal terkenal di kalangan pembaca dan peneliti studi Islam dan al-Qur'ân. Sebuah jurnal yang khusus didedikasikan pada studi al-Qur'ân juga telah diluncurkan, yaitu *Journal of Qur'anic Studies (JQS)*.

Perkembangan dan kemajuan studi al-Qur'ân di Barat untungnya tidak hanya didominasi oleh sarjana-sarjana Barat, tetapi juga oleh sarjana-sarjana Muslim terkemuka. Beberapa sarjana besar Muslim dan non-Muslim bahkan telah menciptakan kerjasama besar yang menguntungkan di berbagai universitas. Nama-nama besar seperti Rahman (Chicago), Arkoun (Sorbonne), Hussein Nasr (Washington), Faruqi (Hartford), Abû Zayd (Leiden), Abou El Fadl (Emory), dan sarjana Muslim lainnya yang berkarir di universitas-universitas Barat, adalah beberapa nama yang sangat populer di kalangan peminat studi Islam. Sarjana-sarjana Muslim itu bahkan juga memberikan kontribusi besar dengan menawarkan berbagai pendekatan dan metode baru dalam mengkaji al-Qur'ân di Barat. Sarjana-sarjana Barat juga telah mulai menunjukkan karakter yang apresiatif terhadap kontribusi-kontribusi yang didedikasikan oleh sarjana Muslim. Untuk menyebut satu saja, apresiasi Christmann, begitupun kritiknya, terhadap sarjana

Syria, Shahrûr⁸⁴ dan al-Bûtî⁸⁵ menunjukkan kerjasama yang baik dan prospektif ini.

Last but not least, kehadiran *Encyclopaedia of the Qur'ân* (EQ) baru-baru ini juga memberi kemajuan berarti bagi studi al-Qur'ân di Barat, begitu pula bagi kerjasama prospektif, karena EQ muncul melalui kerjasama yang luar biasa antara sarjana Muslim dan non-Muslim yang menulis kontribusi mereka dalam EQ. Lima volume ensiklopedia ini yang menjadi studi kasus buku ini, tidak ayal lagi, menunjukkan kemajuan besar di bidang ini. Sangat diperkirakan, EQ ini akan bisa bertahan, bahkan menggantikan posisi *Encyclopaedia of Islam* (EI) yang sebelumnya menjadi satu-satunya 'kitab suci' bagi peminat studi Islam dan al-Qur'ân di Barat selama lebih dari satu abad.[]

⁸⁴ Andreas Christmann, "The Form is Permanent, but the Content Moves': The Qur'anic Text and its Interpretations(s) in the Writings of Mohamed Shahrour" in Suha Taji-Faruqi (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, (Oxford: Oxford University Press, 2004).

⁸⁵ Andreas Christmann, "Muslim Scholar dan Leader: Shaikh Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûtî", dalam John Cooper, Ronald L. Nettler, dan Mohamed Mahmoud (eds.), *Islam and Modernity: Muslim Intellectual Respond*, (London: I.B. Tauris, 2000).

MUHAMMAD MUTAWALLI AL-SYA'RÂWÎ DAN TAFSIRNYA

Istibsyaroh

A. Riwayat Hidup Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî

1. Latar Belakang Keluarga



l-Sya'râwî¹ lahir pada hari Ahad tanggal 17 *Rabi' al-Tsânî* 1329 H bertepatan dengan 16 April 1911 M di Desa Daqadus² kecamatan Mait Ghamair kabupaten

¹ Nama lengkapnya Muhammad Mutawalli al-Sya'râwî. Berdasarkan wawancara penulis dengan putranya yang bernama Syekh Abdurahim pada tanggal 8 Pebruari 2004, bahwa nama al-Sya'rawî adalah berasal dari nama *Qabilah* atau suku bangsa Arab yang berdomisili di daerah Hijaz bagian selatan, wilayahnya meliputi kawasan Tabuk sampai dengan Yaman. Kakeknya pindah ke Desa Daqadus Mesir.

² *Mu'jam al-Buldân* menyebutkan *Daqadus* berwazan *Qarabus* desa kecil yang terletak di kepulauan timur, *Al-Qâmûs al-Jughrafî li al-Bilâd al-Mishriyyah* menuliskan bahwa Daqadus adalah desa agraris yang sangat besar dan selalu ramai dikunjungi pada hari pasar yaitu hari Rabu. Lihat dalam *Yâqût al-Hamawî, Mu'jam al-Buldân*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Jilid II, h. 522, dan Susan Mubarak dkk., *al-Qâmûs al-*

Dakahliyah.³ Wafat pada 22 *Safar* 1419 H bertepatan dengan 17 Juni 1998 M, dimakamkan di desa Daqadus. Ayahnya memberi gelar “*Amin*” dan gelar ini dikenal masyarakat di daerahnya.⁴ Beliau ayah dari tiga anak laki-laki dan dua anak perempuan bernama Sami, Abdurrahim, Ahmad, Fatimah dan Salihah.⁵

Tentang nasab (keturunan), dalam sebuah kitab berjudul *Anâ min Sulâlat Ahli al-Bait*, al-Sya'râwî menyebutkan bahwa beliau merupakan keturunan dari cucu Nabi saw. yaitu Hasan ra dan Husein ra.⁶

Kitab *Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî min al-Qaryah ilâ al-Âlamiyyah* (al-Mutawallî al-Sya'râwî dari desa ke dunia) menyebutkan bahwa Syeikh al-Sya'râwî dilahirkan dari keluarga pas-pasan, tidak kaya, tidak miskin, memiliki nasab yang terhormat yaitu dari keturunan *Ahl al-Bait*. Hal ini sangat urgen untuk digarisbawahi karena tidak ada satupun penulis yang menyinggung bahkan bersentuhan dengan nasab beliau, dan dikuatkan dengan pernyataan Syeikh Muhammad Khalîl al-

Jugrafî li al-Bilâd al-Mishriyyah, (Kairo: Al-Hay'ah al-Mishriyyah al-Âmmah li al-Kitâb, 1994), h.255. Lihat juga Ahmad 'Umar Hasyîim, *Al-Imâm al-Sya'râwî Mufasssiran wa Dâ'iyah*, (Kairo: Akhbâr al-Yaum, t.th.), h.11. Desa Daqadus terletak di tengah-tengah delta, desa ini terkenal dengan desa agraris, penghasil utama dari pertanian, sebagian penduduknya memproduksi kerajinan tangan, terkenal juga sebagai tempat pengobatan patah tulang. Lihat Muhammad Sabit *Al-Sya'râwî wa al-Sulthah*, (Kairo: Dâr al-Raudah, t.th.), h. 11.

³ Departemen Penerangan, *Al-Mausû'ah al-Qaumiyah al-Syakhsiyah al-Mishriyyah al-Bârizah*, cetakan ke-2, tahun 1992, profil nomor 3392, h.1059, lihat juga Abd al-Mu'iz Abd al-Hamîd al-Jazzâr, “Al-Sya'râwî Imam al-Du'â Mujaddid Hâdzâ al-Qarn”, *Majallah Al-Azhar*, (Jumadil Akhir 1419 H), h. 21.

⁴ Rekaman Wawancara dengan Abd al-Rahmân al-Sya'râwî tentang *Ma'a Najl al-Imâm al-Sya'râwî* di Majma' al-Sya'râwî Daqadus pada hari Sabtu, 28 Agustus 1998.

⁵ Ahmad al-Marsî Husain Jauhar, *Ma'a Dâ'iyah al-Islâm al-Syeikh Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî Imâm al-'Asr*, (Kairo: Maktabah Nah'ah, t.t), h. 14.

⁶ Sa'îd Abû al-'Ainain, *Al-Sya'râwî Anâ min Sulâlat Ahl Al-Bait*, (Kairo: Akhbâr al-Yawm, 1995), h. 6.

Khatîb: "Al-Sya'râwî adalah Sayyid al-Syarîf Mutawallî al-Sya'râwî al-Husainî. Nasab ibunya dari ayah ibunya berakhir pada Imam Husain bin Ali. Syeikh berkata kepadaku: "Aku tidak pernah bercerita kepada siapapun tentang hal ini, maka janganlah engkau memberitahu siapapun tentang hal ini."⁷

Kerabat Syeikh al-Sya'râwî pernah berkata bahwa, ia pernah bertanya tentang validitas nasabnya (keturunan *ahl al-bait*) kepada Syeikh, maka ia menjawab bahwa memang benar ia pernah mengatakannya.

Bertolak dari hal di atas, dapat dipahami bahwa al-Sya'râwî tidak menginginkan agar kejelasan nasabnya dibebaskan secara gamblang di kalangan masyarakat, karena beliau mengetahui tidak semua manusia dapat menerima dan mengerti keberadaan nasab yang beliau sandang. Beliau tidak menghendaki klaim atas dirinya atau mengaku-ngaku keturunan *ahl al-bait*. Oleh karena Syeikh sempat menangkis anggapan bahwa beliau keturunan Husain dalam sebuah kitab yang memajang foto beliau dalam nuansa imajinatif dan kurang sesuai dengan status dan kedudukannya.

Koran *al-Ahrâm* Kairo memberitakan bahwa Syeikh al-Sya'râwî menangkis kitab-kitab yang memuat dan berbicara tentang nasabnya panjang lebar dengan tanpa penelitian lebih lanjut dan perolehan izin darinya. Bahkan beliau mengarang sebuah buku yang benuansa sikap ketidaksetujuan terhadap gambar fiktif dalam cover buku yaitu gambar beliau memakai sorban berwarna hijau di kepalanya.⁸

Hemat penulis, pada hakikatnya, nasab seseorang dapat dilihat dari amalannya. Sejarah meriwayatkan dan mengupas habis kekafiran putra Nabi Nûh as., padahal sudah tidak

⁷ Muhammad Mahjub Muhammad Hasan, *Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî min al-Qaryah ilâ al- 'Âlamîyyah*, (Kairo: Maktabah al-Turâs al-Islâmî, t.t), h. 7-8.

⁸ Koran *Al-Ahrâm al-'Asriyyah*, Juni 1997, h. 15.

diragukan lagi anak tersebut adalah keturunan Nabi, kisah ayah Nabi Ibrâhîm as., juga Abu Lahab, Abu Jahl, sedangkan mereka adalah paman Nabi Muhammad saw., di lain pihak keberadaan Salmân al-Fârisî dan Bilâl al-Habsyî di surga di atas surga.

Dari Abu Hurairah berkata, bahwa Rasulullah saw. bersabda:

«...وَمَنْ بَطَأَ بِهِ عَمَلُهُ أَمْ يُسْرِعُ بِهِ نَسَبُهُ (رواه مسلم)»⁹

“...Dan barang siapa yang lamban amalnya, maka tidak dapat mempercepat nasabnya” (H.R. Muslim).

Maksudnya, seseorang yang kurang amalannya, ia tidak termasuk orang-orang yang *shâhîb al-a'mâl*, seyogyanya seseorang tidak menonjolkan nasab dan keutamaan keluarga, tetapi mengutamakan amal.

Akhirnya, dapat disimpulkan bahwa tidak menafikan kebenaran nasab al-Sya'râwî berakhir pada *ahl al-bait* karena tindak tanduk dan perilaku beliau sehari-hari mengindikasikan akan keabsahan silsilahnya. Al-Sya'râwî adalah profil hamba Allah yang menggabungkan dua segmen “*ilmu dan nasab yang agung*”.

2. Pendidikan dan Karirnya

Sejak kecil al-Sya'râwî gemar menuntut ilmu. Hal ini tidak terlepas dari dorongan orang tuanya yang sangat cinta akan ilmu. Al-Sya'râwî mengaku:

“Ayahku sangat gandrung dengan ilmu... dan senantiasa berteman dengan ulama...beliau suka menolong penuntut ilmu, ayahku juga berkeinginan memasukkanku ke al-Azhar karena mimpi yang dilihat oleh pamannya ketika aku dilahirkan ke

⁹ Bagian hadis yang diriwayatkan Imam Muslim, dalam *Sahîh Muslim*, Kitab al-Dzîkr wa al-Du'â wa al-Taubah wa al-Istighfâr, dalam bab Fadhl al-Ijtîmâ' 'alâ Tilâwah al-Qur'ân wa al-Dzîkr, (Beirut: Al-Sya'ab, t.th.), Jilid V, h.550-551. Lihat juga Abu Dâwud, dalam *Sunan Abû Dâwud*, Kitab al-'Ilm, dalam bab Al-Hiss 'ala Thalab al-'Ilm, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Jilid III, h. 317.

dunia...Kakekku berkata: Di malam ini aku diberi kabar gembira, aku melihatnya dalam mimpiku seraya menunjuk ke arah mimbar masjid, ia pun berkata: Aku melihatnya di atas mimbar...dengan wajah "katkut" (anak ayam) berkhotbah di hadapan manusia."¹⁰

Adalah kebiasaan ayahku mengerjakan salat Subuh di masjid. Ia senantiasa melakukannya. Adapun kakekku dari kalangan keluarga baik-baik, ia juga selalu melaksanakan salat subuh di masjid "Sayyidî 'Abdullâh al-Ansârî". Di malam saat aku dilahirkan, ayahku terlambat pergi ke masjid...Para jama'ah menunggunya. Ketika datang...Kakekku bertanya: "Kamu di mana Mutawallî?" Ayahku menjawab: "Isteriku tadi malam melahirkan, sehingga aku sangat sibuk," serta-merta bidan yang mengurus kelahiran al-Sya'râwî menimpali: "Alhamdulillah, isterinya telah melahirkan anak laki-laki". Para jama'ah serentak berkata: "*Masya Allâh*...semoga Allah memberkahimu Mutawallî." kemudian kakekku berkata: "Aku mendapat kabar gembira malam ini, aku melihatnya dalam mimpiku," ia menunjuk ke arah mimbar dan berkata: "Aku melihatnya di atas mimbar...Dia seperti ilustrasi *katkut* (anak ayam) memberi khotbah dari atas mimbar di hadapan manusia." Para jamaah tercengang...Mereka berkata: "Anak ayam di atas mimbar"...dan berkhotbah! Kemudian salah seorang dari jamaah yang mengetahui asal anak ayam berkomentar: "Anak ayam yang berbicara bermula dari telur yang berbicara pula." Spontanitas mereka tertawa...Kemudian kakekku berbicara: "Ini bukanlah anak ayam yang keluar dari telur yang berkokok. Ini adalah anak Mutawallî al-Sya'râwî".

Dan ketika ayahku mendengarnya, ia berkomentar: "Anak ini harus menjadi orang yang berilmu." Sejak saat itu ayahku berkeinginan memasukkanku ke sekolah al-Azhar, walaupun aku tidak berhasrat memasukinya.¹¹

Pendidikan al-Sya'râwî dimulai dari hafalan al-Qur'ân

¹⁰ Said Abû al-'Ainain, *Al-Sya'râwî Alladzî lâ Na'rifuh*, (Kairo: Akhbâr al-Yaum, 1995), h. 1.

¹¹ Said Abû al-'Ainain, *Al-Sya'râwî Alladzî lâ Na'rifuh*, h. 17.

kepada penulis terkenal di daerahnya Syaikh 'Abd al-Majîd Pasha. Ia menyelesaikannya pada usia 11 tahun.¹²

Adapun pendidikan resminya diawali dengan menuntut ilmu di sekolah dasar al-Azhar Zaqaqîq pada tahun 1926 M. Pasca perolehan ijazah sekolah dasar al-Azhar pada tahun 1932 M, ia melanjutkan ke jenjang sekolah menengah di Zaqaqîq dan meraih ijazah sekolah menengah al-Azhar pada tahun 1936 M, kemudian melanjutkan pendidikan di Universitas al-Azhar jurusan bahasa Arab pada tahun 1937 M hingga tahun 1941 M. Melanjutkan ke jenjang doktoral pada tahun 1940 M dan memperoleh gelar 'Âlimiyyah (Lc sekarang) dalam bidang bahasa dan sastra Arab.¹³

Selanjutnya ia masuk ke Dirasah 'Ulya. Di sini ia mempelajari berbagai ilmu kependidikan, antara lain ilmu jiwa, manajemen pendidikan, dasar-dasar pendidikan, sejarah pendidikan, pendidikan terapan/praktis, metode pendidikan, pendidikan kesehatan jasmani, dan lain-lain. Pada tahun 1943 M, ia memperoleh gelar 'Âlimiyyah dalam bidang kependidikan, kemudian menerima surat pengangkatan menjadi guru.¹⁴

Kendati al-Sya'râwî menimba ilmu di al-Azhar, ia berkeinginan untuk tidak melanjutkan pendidikannya pada tingkat pertama. Ia merasa terpenggil untuk kembali ke desanya dan menetap di sana. Untuk mewujudkan keinginannya tersebut, ia berupaya untuk selalu memberatkan orang tuanya dalam pembayaran uang pendidikan dan pembelian buku dengan harapan orang tuanya menyetujui keinginannya untuk berhenti dari kegiatan belajar. Meskipun demikian kesuksesan selalu mengikutinya.

¹² Muhammad Musthafa, *Rihlat fî al-'Amaq al-Sya'râwî*, (Kairo: Dâr al-Safwat, 1991), h. 6.

¹³ Ahmad al-Marsi Husein Jauhar, *Al-Syeikh Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî: Imâm al-'Ashr*, (Kairo: Handat Misr, 1990), h. 74.

¹⁴ Abd Muiz Abd Hamid al-Jazâr, "al-Sya'râwî Imâm al-Du'â Mujaddid hazâ al-Qarân", *Majallah Al-Azhar*, h. 21. Lihat juga Mahmûd Rizq al-Jamâl, "Tarîkh al-Imâm al-Sya'râwî", *Majalah Manâr al-Islâm*, (September, 2001), No. 6, vol. XXVII, h.35.

Al-Sya'râwî berkata: "Aku teringat ketika aku mengirim daftar panjang nama buku-buku yang harus dibeli. Aku menuliskan nama buku pegangan di sekolah dan nama buku klasik seperti kitab *"al-'Aqd al-Farîd"* karya 'Abdurrahîm al-Andalûsî yang terdiri atas tiga juz, *"Syarah Nahj al-Balâghah"* karya 'Abd al-Hamîd bin Wahbatullah bin Muhammad bin Abî al-Hadîd dan peneliti Muhammad Ibrâhîm Abû al-Fadl Ibrâhîm yang terdiri atas 21 juz, kitab *"Majma' al-Amsâl"* karya Ahmad bin Muhammad al-Maidanî yang terdiri atas 4 juz, kitab *"al-Muzhir fî 'Ulûm al-Lughah"* dan buku yang berkaitan dengan ilmu bahasa karya Jalaluddîn al-Suyûfî, keseluruhan buku karya al-Manfalûfî, serta buku lainnya yang bukan merupakan diktat sekolah. Aku hanya berhasrat untuk melakukan penekanan kepada ayahku. Aku menegaskan bahwa buku-buku yang termaktub dalam daftar wajib dibeli dalam jangka waktu secepatnya. Aku heran ketika mendapati ayahku membelikan buku-buku tersebut dan mengantarkan serta memberikannya kepadaku seraya berkata: "Wahai anakku, aku mengetahui bahwa buku-buku yang engkau minta bukan kitab pegangan di sekolahmu, meskipun demikian aku tetap membelikannya untukmu agar wawasan keilmuanmu berkembang". Setelah kejadian itu, aku mulai terdorong untuk menuntut ilmu di al-Azhar dengan giat, tidak ada alasan lagi bagiku untuk berhenti di sini".¹⁵

Adapun tujuan pemaparan kejadian ini pasca penjabaran riwayat pendidikannya untuk menunjukkan anugerah Allah yang selalu mengiringi langkah al-Sya'râwî sejak kecil. Pertolongan Allah ini mengindikasikan kesiapannya dalam melaksanakan tugas yang maha berat yaitu menafsirkan al-Qur'ân yang hanya bisa dilakukan orang yang memiliki pengetahuan dan keahlian dalam bahasa Arab dengan profesional.

Muhammad Rajab al-Bayûmî berkata:

"Aku sangat mengagumi anugerah Allah yang diberikan kepada al-Sya'râwî. Aku sangat terheran, sebab ia meminta kitab "al-'Aqd al-Farîd" dan kitab "Majma' al-Amsâl", karena

¹⁵ Saïd Abû al-'Aïnain, *Al-Sya'râwî Alladzî lâ Na'rîfuh*, h. 18-19.

kedua kitab ini mencakup sejarah peradaban Arab dan peradaban sosial pada masa jahiliyah dan Islam, yang dapat memperluas cakrawala dan mengembangkan daya tarik untuk mempelajari peradaban asli".¹⁶

Imam al-Sya'râwî semasa hidupnya memangku berbagai jabatan. Adapun awal karir yang ia tekuni adalah guru di sekolah al-Azhar Tanta, kemudian ia dimutasi ke sekolah al-Azhar di Iskandariyah, kemudian di Zaqaziq.

Lambat laun karir al-Sya'râwî kian menanjak. Ia kemudian diangkat menjadi dosen jurusan Tafsir-Hadis di Fakultas Syari'ah Universitas al-Mâlik Abd al-'Azîz di Mekkah pada tahun 1951 M. Di Universitas ini ia mengajar selama sembilan tahun.

Pada tahun 1960 M, ia diangkat menjadi wakil sekolah al-Azhar di Tanta, dan memangku jabatan direktur dalam bidang pengembangan dakwah Islam pada Departemen Wakaf pada tahun 1961 M. Pada tahun 1962 M, al-Sya'râwî diangkat menjadi pengawas pengembangan bahasa Arab di al-Azhar dan ditunjuk sebagai asisten pribadi Grand Syeikh Hasan Makmun pada tahun 1964 M.

Pada tahun 1966 M, ia mengikuti program ekspedisi al-Azhar ke Aljazair pasca kemerdekaan negeri ini. Al-Sya'râwî juga berjasa kepada pemerintah Aljazair dalam menghilangkan sisa-sisa imperialisme Perancis, dengan meletakkan kaidah-kaidah baru dalam bahasa Arab.

Pada tahun 1967 M kembali ke Kairo bekerja sebagai Direktur Kantor Grand Syeikh Hasan Makmun. Pada tahun 1970 M, ia menjadi tenaga pengajar tamu di Universitas al-Malik 'Abd al-'Aziz Mekkah dan diangkat oleh Universitas al-Malik Abd al-'Aziz sebagai Direktur pada program pascasarjana.

Kemudian ia muncul sebagai seorang da'i terkemuka pada tahun 1973 M ketika al-Sya'râwî ditawarkan penyiar Ahmad Farag untuk mengisi acara (نور علي نور) pada stasiun televisi.

¹⁶ Muhammad Rajab al-Bayûmi, *Muhammad Mutawalli al-Sya'râwî Jaulatun fî Fikrih al-Mausû'î al-Fasîh*, (Kairo: Maktabah al-Turâts al-Islâmi, t.th), h. 16.

Selanjutnya Mesir mulai mengenal nama al-Sya'râwî. Semua masyarakat melihatnya dan mendengarkan ceramah keagamaan dan penafsirannya terhadap al-Qur'ân selama kurang lebih 25 tahun.

Pada tahun 1976 M, al-Sya'râwî dipilih oleh pimpinan Kabinet Mamdûh Salim sebagai Menteri Wakaf dan pada tanggal 26 Oktober 1977 M, ia ditunjuk kembali menjadi Menteri Wakaf dan Menteri Negara yang berkaitan erat dengan al-Azhar dalam kabinet yang dibentuk oleh Mamdûh Sâlim.

Pada tanggal 15 Oktober 1978 M, ia diturunkan dengan hormat dalam formatur kabinet yang dibentuk oleh Musthafâ Khalîl. Kemudian ia ditunjuk menjadi salah satu pemrakarsa berdirinya universitas " *al-Syu'ûb al-Islâmiyah al-'Arabiyah*",¹⁷ namun al-Sya'râwî menolaknya. Pada tahun 1980 M al-Sya'râwî diangkat sebagai anggota MPR (Majelis Permusyawaratan Rakyat), akan tetapi ia juga menolak jabatan strategis tersebut.

Atas jasa-jasa tersebut, al-Sya'râwî mendapat penghargaan dan lencana dari Presiden Husni Mubarak dalam bidang pengembangan ilmu dan budaya di tahun 1983 M pada acara peringatan hari lahir al-Azhar yang ke-1000.

Al-Sya'râwî ditunjuk sebagai anggota litbang (penelitian dan pengembangan) bahasa Arab oleh lembaga " *Mujamma' al-Khâlîdîn*", perkumpulan yang menangani perkembangan bahasa Arab di Kairo pada tahun 1987 M. Tahun 1988 M memperoleh medali kenegaraan (*وسام الجمهورية*) dari presiden Husni Mubarak di acara peringatan hari da'i dan di tahun ini ia mendapatkan penghargaan kehormatan kenegaraan.¹⁸

Pada tahun 1990 M, al-Sya'râwî mendapat gelar "guru

¹⁷ Universitas *al-Syu'ûb al-Islâmiyah al-'Arabiyah* sekarang tidak ada lagi.

¹⁸ Abd Mu'iz Abd Hamid al-Jazâr, "al-Sya'râwî Imâm al-Du'â Mujaddid Hadzâ al-Qarn", dalam *Majallah al-Azhar* h. 21-26. Lihat juga Mahmûd Rizq al-Amâl, "Târikh al-Imâm al-Sya'râwî", dalam *Majalah Manâr al-Islâm*, (September, 2001), no. IV, vol. 27, h.35.

besar” dari Universitas al-Mansurah dalam bidang adab dan pada tahun 1419 H/1998 M ia memperoleh gelar kehormatan (جائزة الدولة التقديرية) sebagai profil Islami pertama di dunia Islam di Dubai serta mendapat penghargaan dalam bentuk uang dari putra mahkota al-Nahyan, namun ia menyerahkan penghargaan ini kepada al-Azhar dan pelajar *al-Bu’ûs al-Islâmiyah* (pelajar yang berasal dari negara-negara Islam di seluruh dunia).¹⁹

Râbithah al-Âlam al-Islâmî (perkumpulan dunia Islam) di Mekkah memilihnya sebagai salah satu pemrakarsa berdirinya perkumpulan ini.²⁰

3. Karya-karyanya

Sebelum membicarakan karya-karya al-Sya’râwî, perlu dijelaskan lebih dahulu tentang apakah karya itu ditulis sendiri, atau dengan cara lain.

Al-Sya’râwî menjawab di sela-sela wawancaranya dengan Târiq Habîb ditulis ulang dalam kitab *“Min al-Alif ila al-Yâ’”* sebagai berikut, Târiq Habîb berkata:

“Aku teringat di saat meminta sebuah kitab darinya dibubuhi dengan tanda tangannya. Aku baru mengetahui bahwasanya beliau tidak memiliki kitab apapun, karena beliau menyuruh salah satu ajudannya untuk membelikan kitab. Ketika aku bertanya apakah anda tidak mempunyai salinannya, beliau menjawab bahwa ia tidak pernah menyebarkan bukunya, akan tetapi merekalah yang melakukannya, dan tidak menuliskannya namun mereka menulisnya ulang, serta tidak memperjualbelikannya tetapi mereka menjualnya”. Kendati demikian, ia tidak membantah peranan pencetak buku dalam mensosialisasikan dakwahnya. Oleh karenanya, aku menulis ulang perkataan syeikh dalam wawancaranya denganku, sehingga dapat dibaca dan dipetik faedahnya serta menjadi wacana dan kekayaan bagi pengagumnya”.²¹

¹⁹ Taha Badri, *Qâlû ‘an al-Sya’râwî ba’da Râhîlihi*, (Kairo: Maktabah al-Turâts al-Islâmî, t.th.), h. 5-6.

²⁰ Departemen Penerangan, *Al-Mausû’ah al-Qaumiyah al-Syakhsiyyah al-Mishriyyah al-Bârizah*, h.1056.

²¹ Wawancara yang disiarkan pada Televisi oleh Tariq Habib dengan

Târiq Habîb bertanya: “Apakah anda mempunyai keinginan mengadakan perbandingan antara sastra shakespeare dan sastra Arab?” Beliau menjawab: “Tidak”, aku hanya melakukan perbandingan ini dan mengatakannya dalam seminar dan simposium, karena “menulis” sangat sulit bagiku. Kenapa? Karena ketika aku menulis maka aku menuliskannya untuk para pembaca, akan tetapi ketika aku berbicara, aku mempersembahkannya kepada para pendengar. Adapun “mendengarkan” adalah mediator yang paling umum. Namun jikalau aku berupaya menuliskannya, maka jelas aku akan menulisnya”.²²

Kemudian Târiq Habîb bertanya lagi: “Apa pendapat anda tentang peranan pengawasan kitab sekarang?”

Al-Sya'râwî menjawab: “Pertama aku menekankan bahwa, aku tidak memiliki permasalahan yang menimbulkan konflik dengan lembaga ini, karena aku tidak pernah menulis. Hanya saja para pendengar menulisnya, mereka mengambil dariku. Jadi sebenarnya mereka membikin bentrokan tersebut.

Ia bertanya: “Jadi buku-buku yang terdapat di pasaran bukan tulisan anda?”. Demi Allah, hanyalah Allah yang mengetahui, diperjualbelikannya selayaknya manusia.²³

Tariq Habîb berkata: “Kalau demikian, kapan Anda menulis?” Jawab al-Sya'râwî; “Aku tidak akan pernah menulis, alhamdulillah (segala puji bagi Allah)”.²⁴

Hal ini dikuatkan dengan perkataan beliau dalam kitab “*al-Syeikh Mutawallî al-Sya'râwî, Imam al-'Ashr,*

“Aku belum pernah berkecimpung dalam kegiatan tulisan-menulis. Aku tidak menulis sepele kata pun, karena tulisan hanya diperuntukkan kepada satu komunitas saja yaitu komu-

Syeikh Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî, ditulis dengan judul *Min al-Alif ila al-Yâ'*”, h. 19.

²² Wawancara..., h. 23.

²³ Wawancara..., h. 57.

²⁴ Wawancara..., h. 80.

nitias pembaca. Beda halnya dengan lisan. Lisan merupakan perantara yang paling efisien, apakah aku harus menunggu seseorang untuk membacanya, membelinya atau tidak. Lain halnya ketika aku berbicara di hadapan khalayak ramai. Aku bisa berdialog dengan semua audiens tanpa ada yang membatasi. Yang terpenting aku memperoleh pahala atas apa yang aku sampaikan. Adapun tulisan hanya metode penyampaian pemikiran sepihak.”²⁵

‘Abdurrahîm al-Sya’râwî, anak al-Sya’râwî mengatakan ketika Tariq Habib bersamanya di Daqadus; “Mulailah tulisanmu dari kumpulan riwayat hidup yang terdapat di perpustakaan al-Sya’râwî, namun tidak ada istilah pinjam-meminjam, karena aku membelinya dari toko seperti pembeli lainnya”.

Al-Syeikh Muhammad al-Sinrâwî mengatakan hal senada di saat ia berkunjung ke rumahnya di Fayoum “Sesungguhnya syeikh tidak menulis buku-buku yang beredar di pasaran. Hanya saja inti pembahasan buku-buku tersebut sama dengan inti pemikiran syeikh, dan beliau mengkaji ulang buku-buku tersebut”.²⁶

Hal ini akan terlihat ketika al-Sinrâwî menulis mukaddimah (pendahuluan) beberapa buku yang disebarluaskan oleh pencetak *Akhhâr al-Yaum*. Ia merujuk ke buku-buku yang tersusun rapi di perpustakaan al-Sya’râwî.

Al-Sya’râwî tidak menulis karangannya karena beliau berpendapat kalimat yang disampaikan secara langsung dan diperdengarkan akan lebih mengena dari pada kalimat yang disebarluaskan dengan perantara tulisan, sebab semua manusia akan mendengar dari narasumber yang asli. Hal ini sangat berbeda dengan bahasa tulisan, karena tidak semua orang mampu membacanya. Namun demikian beliau tidak menafikan

²⁵ Ahmad al-Marsi Husein Jauhar, *Al-Syeikh Muḥammad Mutawallî al-Sya’râwî: Imâm al-‘Ashr*, (Kairo: Handat Mishr, 1990), h. 124.

²⁶ Husein Jauhar, *Al-Syeikh Muḥammad Mutawallî al-Sya’râwî...*, h. 126.

kebolehan untuk mengalihbahasakannya menjadi bahasa tulisan dan tertulis dalam sebuah buku, karena tindakan ini membantu program sosialisasi pemikirannya dan mencakup asas manfaat yang lebih bagi manusia secara keseluruhan.

Suplemen majalah al-Azhar menyebutkan bahwa beberapa karangan Imam Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî dicetak di bawah naungan dan bimbingannya, sebagai contoh adalah tafsir al-Sya'râwî. Namun, sebagian karangannya diubah menjadi formasi audio visual pasca permintaan izin darinya. Dalam hal ini syeikh al-Sya'râwî tidak melakukan revisi apapun, akan tetapi beliau mengembalikannya kepada hati nurani".

Ketika karangan-karangan al-Sya'râwî berkuat dengan permasalahan-permasalahan yang terdapat dalam al-Qur'ân (kecuali wawancara yang dicetak dalam buku), maka tidak salah apabila interpretasinya kepada al-Qur'ân dinamakan dengan Tafsir al-Sya'râwî".

Perkataan al-Sya'râwî menguatkan statemen di atas:

"Apabila sebagian distributor tergesa-gesa, mereka mengganti perkataanku dengan bahasa tulis. Hal ini tidak terlepas dari faktor efisiensi waktu atau yang lain dan aku sangat berterima kasih atas tersebarluasnya pemikiranku. Akan tetapi, tidak tertutup kemungkinan aku akan mengumpulkannya dalam sebuah buku sehingga aku dapat menganalisis, mengkaji ulang, dan memahaminya secara detail. Hanya kepada Allah aku bersandar agar cita-citaku terkabulkan".²⁷

'Ishâm al-Qatqat bertanya: "Apakah syeikh merekam dan menulis pemikirannya sekitar al-Qur'ân atau hanya menyampai-kannya dalam pertemuan?"²⁸

Al-Sya'râwî tidak memiliki tempat kerja. Di dalam ruangnya hanya terdapat sajadah dan al-Qur'ân di sebelahnya atau

²⁷ Al-Azhar, *al-Sya'râwî Imâm al-Du'â*, suplemen majalah al-Azhar, *Jumadil Akhir* 1419 H, h. 99-104.

²⁸ Isham al-Qatqat, *Zawj al-Ibânah al-Shughrâ lî al-Syeikh al-Sya'râwî*, (Kairo: Akhbâr al-Yaum, 1999), h. 72.

di tangannya. Adapun pemikiran-pemikirannya disampaikan secara spontan dalam berbagai seminar atau pertemuan khusus. Beliau tidak menulis dan jikalau menulis, beliau melakukannya dengan teliti dan mengolah pemilihan kalimat dengan kecerdasan yang luar biasa.

Ahmad Mutawallî al-Sya'râwî, anak bungsu al-Sya'râwî berkata: "Pasca meninggalnya ayahanda, kami mendapati 63 buku tersebar luas. Sebagian orang mulai mencela kami, karena mereka menemukan kesalahan-kesalahan dalam buku tersebut. Bahkan mereka sempat berkata: "Anak-anak al-Sya'râwî membuka kekayaan (karangan) yang berlimpah ruah dan menyebarkannya sekaligus setelah terpendam dengan frekuensi waktu yang sangat singkat. Akhirnya kesalahan-kesalahan dalam ayat-ayat al-Qur'ân dan hadis-hadis nabi tidak dapat dielakkan".

Demikian halnya karangan-karangan al-Sya'râwî lainnya dengan judul yang beragam, seperti kitab "*al-Fatâwâ*". Kitab ini memiliki judul lain yaitu "*al-Fatâwâ al-Kubrâ*" dan "*Fatâwâ al-Sya'râwî*". Kami tidak dapat mentolerir pencari keuntungan dengan menggelapkan dan menyalahgunakan pemikiran al-Sya'râwî. Kami tidak segan-segan untuk mengambil tindakan tegas dan untuk mengantisipasi kami menjelaskan kepada segenap lembaga yang berkompeten dalam pengawasan percetakan buku bahwa "*Majma' al-Sya'râwî al-Islâmî*" adalah satu-satunya percetakan yang mempunyai wewenang atas karangan-karangan al-Sya'râwî yang terdiri atas kumpulan ulama di bawah naungan al-Syeikh Sami al-Sya'râwî. Adapun tugas majma' (kumpulan) ini adalah menganalisis dan mengkaji ulang kitab-kitab al-Sya'râwî.²⁹

Ahmad al-Sya'râwî berkata juga:

"Pengumpulan karangan Imam al-Sya'râwî bukan perkara yang sangat mudah. Hal ini tidak akan bisa dilakukan dengan rentang waktu sehari-semalam, karena al-Sya'râwî ber-

²⁹ Majalah *al-Syabâb*, tahun ke-22, edisi 64, Juli 1999, *Rabî'ul Awwal* 1420 H, h. 9.

kecimpung dalam bidangnya (ceramah) selama 50 tahun. Kendati demikian, kami tetap berupaya untuk mewujudkan cita-cita tersebut. Kami berusaha memperoleh salinan ucapan ayahanda kami dari stasiun televisi Mesir, namun mereka menolak permintaan kami. Akhirnya kami membeli dan mengumpulkannya. Adapun bagian-bagian interpretasi al-Sya'râwî terhadap al-Qur'ân yang tidak ditemukan pada siaran televisi, kami memperolehnya dari rekaman siaran radio dengan prosentase 90% penafsiran tersebut berkenaan dengan juz 'amma/30 dan kami mencoba mengadakan pengumpulan bagian lain".³⁰

Dari paparan deskriptif di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa al-Sya'râwî tidak menulis karangan-karangannya yang beredar di pasaran, baik berupa *muhadarah* (kuliah) yang direkam atau pertemuan tertulis atau pengumpulan penafsiran ayat-ayat al-Qur'ân dengan judul yang sesuai.

Lembaga yang berhak menerbitkan karangan al-Sya'râwî, menurut Ahmad Mutawallî al-Sya'râwî adalah *Akhhbâr al-Yaum* dan *Maktabah al-Turâts al-Islâmî* di bawah naungan 'Abdullah Hajjâj. Akan tetapi penerbitan ini tidak terlepas dari pengawasan *Majma' al-Sya'râwî al-Islâmî*. Jadi dua lembaga inilah yang memiliki wewenang untuk mempublikasikan karangannya, namun sangat disayangkan kami tidak dapat mengadakan pengawasan ekstra, karena tidak sedikit penerbit yang memalsukan kitab-kitab itu. Di lain pihak pengawasan pihak yang berwenang sangat lemah dan pengarang tidak mendapatkan perlindungan atas hak-haknya.

Adapun karangan-karangan yang dicetak:

1. Cetakan *Akhhbâr al-Yaum*

Akhhbâr al-Yaum memasarkan kumpulan buku imam al-Sya'râwî dengan judul yang beragam. Contoh *al-Isrâ' wa al-Mi'râj*, *al-Qadâ' wa al-Qadar*, *al-Sihr wa al-Hasad*, *Yaum al-Qiyâmah* dan sebagainya.

³⁰ Majalah *al-Syabâb*. h. 9

Apabila karangan-karangan ini ditilik ulang, maka dapat diklasifikasi menjadi dua:

- a. Kitab yang memuat kuliah-kuliah yang disampaikan sebelumnya, seperti *al-Isrâ' wa al-Mi'râj* dan *al-Qadâ' wa al-Qadar*.
- b. Kitab kumpulan penafsiran tematis Imam al-Sya'râwî terhadap ayat-ayat al-Qur'ân, seperti kitab *al-Syaithân wa al-Insân*. Di dalam buku ini, beliau menafsirkan ayat 34 *al-Baqarah*:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ
وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

“Dan (ingatlah) ketika kami berfirman kepada para malaikat: Sujudlah kalian kepada Adam, maka sujudlah mereka kecuali iblis, ia enggan dan takabbur dan ia termasuk golongan orang-orang kafir”. (Q.S. al-Baqarah [2]: 34).

Interpretasi ini termaktub dalam kitab tafsir al-Sya'râwî, juz I, halaman 255-265, namun diperjelas dengan sedikit pembahasan yang terkait erat dengan tema tersebut.

Kitab yang dikategorikan dalam point kedua merupakan pengulangan ucapan al-Sya'râwî yang tertulis dalam tafsirnya dengan sedikit penambahan pada kisi-kisi tertentu. Demikian halnya dengan kitab “أية الكرسي”, kitab “سورة الكهف”, kitab “الدعاء المستجاب”, kitab “المرأة في القرآن”, kitab “الحلال والحرام”, kitab “الحياة والموت”, kitab “الاسماء الحسنی”, kitab “محمد رسول الله”, kitab “نهاية العالم”, kitab “الرزق”, kitab “الحج المبرور”, kitab “الغيب” dan lain-lain.

Sebagai bukti konkrit dari statemen di atas, kitab “يوم القيامة” menjelaskan secara rinci di awal perjalanannya tentang hakikat waktu yang meliputi dan menguasai manusia, tetapi manusia tidak dapat menguasai dan menundukkannya. Kemudian kitab ini berbicara panjang lebar tentang

urgensitas waktu dikuatkan dengan penafsiran ayat 19 surat *al-Kahf*:

وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا
أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ

“Dan demikianlah kami bangunkan mereka agar mereka saling bertanya di antara mereka sendiri, berkatalah salah seorang di antara mereka “Sudah berapa lamakah kalian berada di sini?”, mereka menjawab “Kita berada di sini sehari atau setengah hari...” (Q.S. *al-Kahf* [18]: 19).

Berangkat dari pertanyaan (*كم لبثتم*) kitab ini mengisyaratkan bahwa kelompok *al-Kahf* ini keluar dari hukum perputaran waktu, kemudian menjabarkan hakikat kematian dan kehidupan yang ideal yaitu bahwa kehidupan tidak dikhususkan untuk makhluk hidup, akan tetapi kehidupan juga ditemukan pada benda mati. Kitab ini berbicara tentang peniupan terompet dan celaan syaitan kepada orang yang mengikuti langkahnya di hari akhir. Pembahasan ini tidak terlepas dari penafsiran al-Sya'râwî terhadap tema yang diangkat ke permukaan.

2. Cetakan *Maktabah al-Turâts al-Islâmî*

Maktabah al-Turâts al-Islâmî banyak mencetak kitab-kitab yang memuat nama Imam al-Sya'râwî dan fotonya, seperti kitab “*al-Mukhtâr min Tafsîr al-Qurân al-'Azhîm*” cetakan *Dâr al-Jail* Beirut dan cetakan *Maktabah al-Turâts al-Islâmî* Kairo. Kitab ini terbagi menjadi tiga pembahasan yang terangkum dalam satu jilid. Adapun pembahasan yang krusial adalah yang berkaitan erat dengan *I'jaz al-Bayâniyah* dan *'Amâliyah al-Qurân* dan pembahasan tentang penafsiran sebagian juz 'amma yang diformat dalam tiga bagian:

Bagian pertama, terdiri atas 192 halaman, bagian ini membahas tentang mu'jizat *bayâniyah* dan *'amâliyah*, kemudian menjelaskan kasih sayang Rasulullah saw., selanjutnya menginterpretasikan surat *al-Fîl*, surat *Quraisy*,

surat 'Abasa, surat *al-Qâri'ah* dan surat *al-Takâsur*.

Bagian kedua, berbicara seputar penafsiran surat *al-Fâtiḥah*, surat 'Ammā, surat *al-Nâzi'ât*, surat *al-Insyiqâq*, surat *al-Humazah*, surat *al-Burûj* dan surat *al-Thâriq*.

Bagian ketiga, mengupas interpretasi Imam al-Sya'râwî terhadap surat *al-'Alâ*, surat *al-Qamar*, surat *al-Nashr*, surat *al-Hasad* dan surat *al-Ikhlâs*.

Al-Sya'râwî berkata dalam pendahuluan kitab ini:

"Segala puji bagi Allah, sebaik-baik pujian, salawat dan salam senantiasa tercurahkan kepada sebaik-baik hamba-Nya yaitu Muhammad saw. Selamat datang kepada hadirin pada acara (في رحاب الله) kali ini. Aku memohon kepada-Nya agar dilimpahi rahmat pendengaran dari hadirin dan menuntun kita ke jalan yang baik serta mengabulkan doa kita. Saudara-saudaraku seperjuangan memberi saran kepadaku agar pertemuan kali ini membahas penafsiran surat-surat akhir al-Qur'ân atau juz 'Ammā. Aku melihat saran ini dapat diterima, karena bagian al-Qur'ân ini mencakup surat-surat pendek yang sering dibaca dalam rutinitas keseharian (salat) dan pijakan awal bagi penghafal al-Qur'ân. Apabila kita mampu memahami pesan-pesan yang terkandung dalam surat-surat tersebut, maka semua kandungan al-Qur'ân dapat dimengerti.³¹

Maktabah *al-Turâts al-Islâmî* juga mencetak dan menyebarkan kitab-kitab yang lain, di antaranya:

- a). Kitab "*Nubu'at al-Syeikh al-Sya'râwî*" (*al-Syuyû'iyah al-Sanam allazî Hawâ*), disusun oleh Muhammad Ismâil, kitab ini memuat sekelumit pemikiran al-Sya'râwî dan terdiri atas 162 halaman.
- b). Kitab yang membahas tentang pendapat al-Sya'râwî atas fenomena pemberdayaan masyarakat. Kitab ini disusun dan dikaji ulang oleh Yahyâ al-Wazîri dan terdiri atas 70 halaman.
- c). Kitab "*al-Jihâd al-Islâmî*", terdiri atas 221 halaman.
- d). Kitab "*al-Sîrah al-Nabawiyyah*", terdiri atas 622 halaman.

³¹ Muḥammad Mutawallî al-Sya'râwî, *al-Mukhtâr min Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, (Kairo: Maktabah al-Turâts al-Islâmî, t.th.), jilid III, h. 39.

- e). Kitab "*al-Hijrah al-Nabawiyyah*", terdiri atas 169 halaman.
- f). Kitab yang memuat permasalahan kontemporer, seperti kitab "*al-Syaikh al-Imâm Muhammad al-Sya'râwî wa Qadhâyâ al-'Ashr*", disusun oleh Zainî terdiri atas 5 bagian yang terangkum dalam satu jilid. Bagian pertama terdiri atas 109 halaman dan berbicara tentang "Apakah pijakan manusia di atas bulan mengindikasikan bahwa ia telah menembus lapisan langit dan bumi dan merupakan bukti-bukti kekuasaan Allah di alam semesta serta menunjukkan bahwa setiap manusia hidup karena Allah ada di dunia"?

Kitab ini juga membahas permasalahan kontemporer lainnya yang membutuhkan alternatif solusi dari syeikh seperti yang tertulis dalam bab "*Tafsîl al-Su'âl li al-Ijâbah*"

Adapun bagian kedua terdiri atas 100 halaman dan bagian ketiga terdiri atas 93 halaman. Adapun bagian keempat terdiri atas 112 halaman dan bagian terakhir terdiri atas 107 halaman.

- g). Kitab "*al-Fatâwâ al-Kubrâ*". Kitab ini dicetak oleh Maktabah al-Turâts al-Islâmî dalam dua bagian. Bagian pertama terdiri atas 441 halaman dan bagian kedua terdiri atas 483 halaman. Kedua bagian tersebut berisi pemikiran al-Sya'râwî tentang tafsir dan juga pertanyaan yang memiliki benang merah dengan tema sekaligus jawabannya. Bagian pertama membahas iman kepada Allah, makna amanah dan kapan iman menjadi 'aqidah dan seterusnya.

3. Penerbit lain yang menerbitkan buku-buku al-Sya'râwî

Adapun penerbit Dâr al-'Audah Beirut mencetak dan menerbitkan kitab-kitab karangan al-Sya'râwî sebagai berikut:

- a) Kitab "*al-Islâm Hadâtsah wa Hadhârah*", terdiri atas 241 halaman, kitab ini memuat pembahasan-pem-

bahasan yang krusial. Pembahasan pertama tentang pergerakan, tujuan dan asal dari pergerakan, dan pembahasan kedua tentang karakteristik kaedah-kaedah pergerakan. Pembahasan ketiga tentang ajakan bagi kaum pemuda dan perempuan muslimah, dan kunci yang membukakan pintu kepada Allah serta pembahasan lainnya.

- b) Kitab *"Tarbiyât al-Insân al-Muslim"*, terdiri atas 200 halaman. Bab pertama tidak berjudul, sedangkan bab kedua berjudul mengarungi bahtera kehidupan tanpa perasaan bersalah. Adapun bab ketiga berjudul mulailah dengan memilih prinsip hidup guna memahami jalan hidupmu. Bab keempat berjudul kenikmatan tanpa landasan sama halnya dengan merasakan sakit tanpa batas, dan ini merupakan sebab-sebab hancurnya kehidupan serta pembahasan lainnya.
- c) Kitab *"'Alâ al-Mâ'idat al-Fikr al-Islâmî"* (di bawah hamparan pemikiran Islam), terdiri atas 203 halaman dan mencakup tema yang beragam, seperti "polemik tentang Islam", "pembicaraan seputar pemikiran Islam", "Islam dan globalisasi, Islam antara kapitalisme dan komunisme, Islam kanan dan Islam kiri, jaminan dan Islam". Tema-tema ini diformat dalam bentuk tanya jawab yang disampaikan oleh Majdî al-Khafnawî dan dijawab oleh syeikh al-Sya'râwî.

Kitab al-Sya'râwî yang diterbitkan penerbit lain:

- a) Kitab kumpulan acara (نور علي نور) yang ditayangkan oleh stasiun televisi. Acara ini berupa wawancara antara syeikh al-Sya'râwî dan Ahmad Faraj. Kitab ini terdiri atas tema-tema sebagai berikut:

الأسراء والمعراج القضاء والقدر mu'jizat alam yang mengiringi kelahiran rasul, dan *I'jaz bayani* dan *'ilmi* dalam al-Qur'ân. Kitab ini merupakan pengulangan kuliah yang disampaikan oleh al-Sya'râwî yang terhimpun

dalam kitab "*Majmû'ât Muhâdharah al-Sya'râwî*" (kumpulan kuliah al-Sya'râwî), diterbitkan oleh *Wizârah al-Difa' li al-Syu'ûn al-Ma'nâwiyyah*.

- b) Kitab-kitab berseri lainnya, seperti kitab "*Allah wa al-Nafs al-Basyariyyah*" (Allah dan manusia), kitab ini mendiskusikan berbagai persoalan, antara lain arti keberadaan manusia, manusia dan amanah, manusia dan ilmu, manusia adalah ciptaan Allah dan sebagainya, Kitab "*al-Shalât wa Arkân al-Islâm*" (salat dan rukun Islam), sebuah pembahasan ringkas tentang salat. Salat merupakan satu-satunya ibadah yang perintahnya diterima langsung oleh Rasul tanpa melalui perantara malaikat jibril. Selain itu salat merangkum semua bentuk dan sifat ibadah lainnya. Kitab "*al-Syaithân wa Madâkhiluhâ*" (setan dan pintu masuknya), berisi antara lain tentang godaan syaitan. Ketiga kitab ini dan kitab lainnya disusun oleh Jamal Ibrâhîm yang diterbitkan oleh *Dâr al-Hurriyah li al-Nasyr wa al-Tauzî'*. Kitab ini merupakan kumpulan penafsiran al-Sya'râwî terhadap ayat-ayat al-Qur'ân.
- Kitab berseri lainnya, adalah kitab *Hadis-hadis Qudsî*. Kitab ini memuat hadis-hadis *qudsî* sekaligus penafsirannya. Bagian pertama dari kitab ini terdiri atas 80 halaman dan disusun oleh 'Adil Abû al-Ma'ati serta diterbitkan oleh *Dâr al-Raudah*.
- c) Kitab seri anak-anak muslim, di antaranya kitab "*Mausû'ah Islâmiyyah li al-Athfâl*" yang merupakan hasil wawancara oleh Muhammad Rasyad al-'Arabî, cetakan *Dâr al-Ra'îd li al-Nasyr*. Buku ini merupakan kitab seri anak-anak yang terdiri atas beberapa bagian. Bagian ketiga misalnya terdiri atas 48 halaman. Kitab ini menghimpun tema yang berkenaan dengan rahmat Allah kepada hamba-Nya dan dirangkum dengan bahasa lugas dan deskriptif sesuai dengan daya tangkap anak-anak.
- d) Kitab "*al-Khatâb wa al-'Aidain*"

Perlu diketahui bahwa Syeikh al-Sya'râwî hanya berkhotbah di atas mimbar dua kali seumur hidup. Syeikh al-Sya'râwî bukan seorang khatib melainkan seorang pembicara. Hal ini dikuatkan oleh ucapannya dalam sebuah kitab "*Asrâr al-Sya'râwî*":

"Terkadang khalayak ramai tidak menduga bahwa aku tidak pernah berdiri di atas mimbar selama hidupku kecuali dua kali. Pertama ketika aku masih dalam taraf belajar di salah satu sekolah Azhar di Daqadus, daerah aku dilahirkan. Hal ini aku lakukan karena khatib masjid pada saat itu berhalangan hadir, aku menyampaikan khotbah tidak kurang dari 20 menit. Kedua ketika aku menjabat sebagai menteri yang berhubungan dengan ke-Azhar-an yaitu sekitar tanggal 17 dan 18 Januari 1977. Pada saat itu keadaan sangat genting, karena pemberontakan untuk memperoleh kebebasan dan bahan makanan seperti yang disinyalir oleh kaum komunis atau disebut dengan pemberontakan para pencuri. Akhirnya aku melakukan salat Jum'at pada Jum'at sesudahnya, pada saat itu aku menyampaikan khotbah di masjid al-Azhar dengan tema yang berkenaan dengan pemberontakan tersebut. Khotbah ini sangat penting karena membahas standar kebebasan yang ideal dalam kaca mata Islam. Aku teringat ketika menyampaikannya di pelataran salah satu masjid di Amerika Serikat, namun pada saat itu aku tidak menaiki mimbar."³²

Adapun kitab al-Sya'râwî lainnya yang dianggap memiliki kualitas tinggi ialah kitab "*Mu'jizat al-Qur'ân*". Kitab ini dicetak dan disebarluaskan oleh koran "*al-Akhabâr*" Kairo dengan beberapa perampingan di berbagai sisi. Kitab ini diterbitkan oleh *Wizârah al-Tarbiyyah wa al-Ta'lîm* pada tahun 1997-1998 H yang merupakan pegangan bagi siswa SD (sekolah dasar) kelas 3. Kitab ini terdiri atas sebelas bagian. Kitab ini mengadakan analisis secara detail terhadap permasalahan yang diperdebatkan oleh para orientalis, karena konklusi yang mereka tarik bertentangan dengan al-Qur'ân.

³² Asraf Badr, *Asrâr al-Sya'râwî*, (Kairo: Dâr al-'Ulûm al-'Arabiyah, t.th.), h.74-75.

4. Pandangan Ulama' tentang Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî

Beberapa ulama dan sarjana yang memberi komentar dan pandangan terhadap al-Sya'râwî, di antaranya:

'Abdul Fattâh al-Fâwi, dosen Filsafat di Universitas Dâr al-'Ulûm Kairo berkata: "Syeikh Sya'râwî bukanlah seorang yang tekstual, beku di hadapan nash, tidak terlalu cenderung ke akal, tidak pula sufi yang hanyut dalam ilmu kebatinan, akan tetapi beliau menghormati nash, memakai akal, dan terpancar darinya keterbukaan dan kekharismanikannya".³³

Senada dengan pandangan di atas, Yûsuf al-Qardhawî memandang: "Al-Sya'râwî sebagai penafsir yang handal. Penafsirannya tidak terbatas pada ruang dan waktu, tetapi juga mencakup kisi-kisi kehidupan lainnya, bahkan dalam kesehariannya ia terkesan menggandrungi sufisme, kendati sebagian orang menentang kehidupan sufi, ia tetap bersikukuh dengan prinsip hidupnya".³⁴

Kecenderungan al-Sya'râwî pada tafsir tidak menjadikan ia lupa dengan kepiawaiannya dalam mengambil kesimpulan hukum fiqh atas realitas kehidupan, sehingga tidak jarang ia mengeluarkan hukum berdasarkan dalil syar'î dan logis. Akhirnya, kontribusi al-Sya'râwî dalam berbagai bidang ilmu tidak perlu diragukan lagi, karenanya tidak sedikit pengikut dan pengagumnya merasa kehilangan ketika al-Sya'râwî wafat.

Yûsuf al-Qardawî menegaskan dalam pidatonya yang berjudul *الشعراوي علم من أعلام الهداية* bahwa: "Syeikh al-Sya'râwî dalam rutinitas keseharian cenderung menjalani kehidupan sufi, walaupun tidak semua manusia menjadikan sufisme sebagai langkah hidupnya".³⁵

³³ Husein Jauhar, *Al-Syeikh Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî...*, h. 51.

³⁴ Husein Jauhar, *Al-Syeikh Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî...*, h. 53.

³⁵ Husein Jauhar, *Al-Syeikh Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî...*

Ia juga memiliki kontribusi dalam bidang fiqh kendati jalan pikiran yang ditempuh terkadang tidak seiring dengan pemikiran ulama lain, seperti pengambilan hukum pencangkokan tubuh manusia. Meskipun demikian, tidak sedikit manusia menerima hukum yang diambil dan mengaplikasikannya. Perbedaan tidak jarang dapat dihindari, kalangan ulama' tetap mengakui keberadaannya sebagai seorang da'i yang memiliki peranan penting dalam mensyiarkan Islam".³⁶

Muhammad Musthafâ Ganîm dalam harian *Al-Akhbâr* 14 Agustus 1980, berkata: "Sungguh Allah menganugerahkan kepada al-Sya'râwî ilmu yang melimpah, otak cemerlang, akal yang logis, pemikiran sistematis, hati ikhlas, kemampuan luar biasa dalam menjelaskan dan menafsirkan dengan gaya bahasa sederhana dan jelas, dengan perumpamaan yang dapat difahami oleh kemampuan akal orang awam, ... Sungguh hal ini adalah suatu khazanah yang pantas mendapat penghormatan, penghargaan dan pengakuan tersendiri."³⁷

Sementara Ahmad Bahjat dalam tajuk harian *Al-Ahrâm* menulis: "... Aku bersaksi bahwa, telah banyak tafsir yang aku baca, aku bersaksi, tetapi al-Sya'râwî senantiasa memperlihatkan suatu yang baru dalam perkataannya. Kenyataan ini tidak terdapat dalam buku-buku lain, Allah membukakan kepada setiap orang yang mempunyai kemauan sungguh-sungguh. Kemampuan mengkorelasikan nash Ilahi dengan kehidupan sehari-hari, akan mengantar seseorang untuk lebih merasakan seperti al-Qur'ân ini diturunkan kepadanya, dan merasakan bahwa Allah menginginkan terbinanya akhlak, pembicaraan al-Sya'râwî merupakan khazanah keagamaan yang tersiar di televisi."³⁸

³⁶ Husein Jauhar, *Al-Syeikh Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî...*, h. 166.

³⁷ Husein Jauhar, *Al-Syeikh Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî...*, h.51.

³⁸ Husein Jauhar, *Al-Syeikh Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî...*, h. 53.

Tentang *zawq* al-Sya'râwî dalam membaca al-Qur'ân *bi al-tagannî*, 'Abdul Rahmân al-Najjâr, Direktur Dewan Masjid pada kementerian Waqaf berkata:

"Syeikh al-Sya'râwî memiliki *dzauq* yang khas dalam membaca al-Qur'ân al-Karîm dan pemahaman bahasa Arab. Suatu kekhususan yang memperlihatkan kepadanya ide-ide dan makna-makna yang tidak terlintas dalam pikiran dan hati para mufassir lainnya"³⁹

Sementara Ahmad 'Umar Hasyîm, ketika memberi penilaian terhadap al-Sya'râwî, menyitir sebuah hadis:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مِنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا، (رواه أبو داود)⁴⁰

"Allah mengutus di setiap seratus tahun sosok yang memperbaharui nuansa Islam". (H.R. Abû Dâwud).

Dalam kaitannya dengan hadis di atas, Ahmad 'Umar Hasyîm memprediksikan (hanya Allah yang Maha Mengetahui) al-Sya'râwî termasuk pemimpin umat dan pembaharu nuansa pemikiran Islam sebagaimana kandungan hadis. Al-Sya'râwî merupakan profil da'i yang mampu menyelesaikan permasalahan umat secara proporsional. Beliau tidak menolak mentah-mentah inovasi masa kini, bahkan ia sangat antusias dengan penemuan ilmiah terutama yang berkaitan erat dengan substansi al-Qur'ân. Namun demikian ia tetap menganalisisnya. Oleh karenanya tidak salah apabila ia memperoleh gelar pembaharu Islam (مُجَدِّدُ الْإِسْلَامِ).

Ahmad 'Umar Hasyîm juga mengatakan bahwa karangan-karangan al-Sya'râwî merupakan harta kekayaan yang sangat berkualitas, karena ia mencakup semua segi kehidupan.

³⁹ Husein Jauhar, *Al-Syeikh Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî...*

⁴⁰ Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, (Beirut; Dâr al-Fikr, t.th.), juz IV, h. 109.

Karangannya tidak hanya memuat satu permasalahan fenomenal saja, tetapi juga membahas permasalahan kontemporer yang dihadapi umat di era globalisasi secara keseluruhan. Akhirnya, merupakan kewajiban apabila umat Islam mengelu-elukannya.⁴¹

Syeikh Ibrâhîm al-Dasûkî, teman karib al-Sya'râwî berpendapat, al-Sya'râwî merupakan pemimpin para da'i. Beliau sangat lihai dalam berdakwah. Al-Sya'rawî tidak hanya berdakwah melalui media lisan dan tulisan, tetapi juga mengaplikasikannya dalam tataran praktis. Karangan-karangan al-Sya'râwî cukup menunjukkan tingkat kepandaiannya dalam berdakwah dan berkontemplasi dengan ajaran-ajaran Islam, bahkan kecerdasannya ini akan terlihat jelas manakala al-Sya'râwî mengolah kata-kata yang dirangkum dalam simbol interpretasinya terhadap al-Qur'ân yang bukan sekedar ucapan saja, melainkan juga meresap di hati.⁴²

Muhammad 'Imârah, pemikir asal Mesir dan rekan kerja al-Sya'râwî, ketika ia menjabat sebagai guru Balaghah di sekolah menengah "al-Ahmadî" di Tanta pada awal tahun 50-an mendeskripsikan dalam salah satu artikelnya: "Syeikh al-Sya'râwî adalah pemimpin zaman yang dicintai umat di negeri Arab dan dunia Islam serta dunia lainnya. Ketika al-Sya'râwî menghafal al-Qur'ân dan belajar ilmu agama di sekolah al-Azhar Zaqaziq, berkecimpung dalam pergerakan politik untuk membebaskan umat dari penjajah, keuletannya dalam kegiatan belajar dan politik mendorong al-Sya'râwî menjadi seorang penyair yang mempunyai kekuatan hafalan sangat kuat dan keberanian untuk memimpin demonstrasi, kekacauan dan pemogokan demi kemerdekaan Mesir dan reformasi di al-Azhar. Keunggulan dan keistimewaan al-Sya'râwî dalam berbagai hal mengangkatnya ke permukaan masyarakat sejak usia dini".

⁴¹ Husein Jauhar, *Al-Syeikh Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî...*, h. 134-135.

⁴² Husein Jauhar, *Al-Syeikh Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî...*, h. 140.

Perkenalanku, kata Muhammad Imârah, dengannya untuk kali pertama adalah pada awal tahun 50-an ketika ia menjadi guru Balaghah di sekolah menengah “al-Ahmadî” Tanta. Pada masa itu, nama al-Sya'râwî mulai mencuat ke permukaan karena kecerdasannya sehingga ia mampu menarik perhatian ribuan orang dari masyarakat umum, teknokrat, pegawai pemerintahan, pemilik perusahaan untuk memperdalam kultur Islam”.⁴³

Hasan ‘Abbâs Zakî, pemimpin organisasi *Syubbân al-Muslimin*, berkata bahwa: “Beliau (al-Sya'râwî) adalah kebanggaan pemikir Islam, fenomena Muhammadiyat yang bercahaya dan pembaharu agama Islam, mengajak untuk menguatkan keimanan kita.”⁴⁴

Muhammad Jalâl dalam siaran Televisi pada 24 Desember 1988, berkata bahwa: “Syeikh kita (al-Sya'râwî) adalah salah satu piramid pemikiran keagamaan modern yang seharusnya kita cermati dan perhatikan, serta kita teladani, lebih dari itu, beliau juga seorang ahli pemikir ekonomi Islam”⁴⁵

Di sisi lain Syeikh al-Azhar Muhammad Sayyid Tantâwî sangat menghormati dan menghargai kegigihan al-Sya'râwî dalam mensosialisasikan Islam di tengah ingar-bingar kehidupan materialistis dan jasa-jasanya kepada al-Azhar. Hal ini terlihat dalam sebuah pidatonya:

“Kita sangat menghargai jasa guru kita al-Sya'râwî. Beliau telah menyerahkan seluruh kehidupannya demi Islam dengan bekal ilmu dan akhlak. juga kita mengucapkan penghargaan setinggi-tingginya atas jasanya terhadap al-Azhar. Al-Sya'râwî adalah profil seorang pecinta agama Islam, mempunyai sanak keluarga dan sahabat yang ideal, senantiasa memperhatikan

⁴³ Husein Jauhar, *Al-Syeikh Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî...*, h. 164.

⁴⁴ Husein Jauhar, *Al-Syeikh Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî...*, h. 52.

⁴⁵ Husein Jauhar, *Al-Syeikh Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî...*

masalah masyarakat dan berupaya menyerahkan kekuatan fisik dan non-fisik (material) kepada generasi al-Azhar. Di samping itu, beliau memiliki kecerdasan luar biasa dan hati yang lapang, berkelakuan baik terhadap lingkungan sekitar, tidak ada lafaz dalam bahasa Arab yang memadai untuk menyatakan perasaan sedih yang mendalam atas wafatnya al-Sya'râwî. Setiap manusia pasti akan merasa sedih ketika orang yang dicintai dipanggil oleh-Nya.⁴⁶

Dalam hal ini Rasulullah menjadi panutan umat Islam, sangat merasa kehilangan dan sedih ketika anaknya Ibrahim meninggal dunia dan berkata:

عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ الْمُغِيرَةَ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ الْعَيْنَ تَدْمَعُ وَالْقَلْبَ لِيَحْزَنُ وَلَا تَقُولُ إِلَّا مَا يَرْضَى رَبُّنَا وَإِنَّا بِفِرَاقِكَ يَا إِبْرَاهِيمَ مُحْزُونُونَ، (رواه البخاري)⁴⁷

"Sesungguhnya mata ini beruraikan air mata dan hati ini sangat sedih, namun demikian kami merelakan apa yang menjadi kehendak-Nya. Sesungguhnya kepergianmu wahai Ibrahim sangat memilukan".

Menteri wakaf Muhammad Hamdî Zaquq dalam sebuah pidato mengenang kepergian al-Sya'râwî. Menteri wakaf ini menegaskan bahwa al-Sya'râwî bukan hanya mufassir ulet, tetapi juga profil da'i ideal yang sangat jarang ditemui. Allah swt. telah menganugerahi kecerdikan dalam berdakwah dengan niat tulus dan murni karena Allah. Hal inilah yang melatarbelakangi kecintaan umat kepadanya, dan kerinduan untuk mendengarkan nasehat dan ceramahnya. Al-Sya'râwî adalah sosok yang sangat terkenal, bukan hanya di Mesir,

⁴⁶ Al-Azhar, *Al-Sya'râwî Imam al-Du'â*, suplemen majalah al-Azhar, (Kairo: Rauz al-Yûsuf al-Jadîdah, *Jumadil akhîr* 1419 H) , h. 41.

⁴⁷ Muhammad bin Ismâ'îl Abû 'Abdullah AL-Bukhârî, *Shahîh Bukhârî*, (Beirut: Dâr Ibn Kasîr, 1987), juz I, h. 439.

namun juga seluruh belahan dunia.⁴⁸ Ditandai dengan banyaknya delegasi yang berdatangan ke rumahnya untuk melakukan penghormatan terakhir ketika beliau dipanggil oleh-Nya, di antaranya:

- a) Delegasi dari Indonesia, Dede Muharram Bukhârî, alumnus al-Azhar. Ia pengagum berat al-Sya'râwî. Ketika siaran radio London mengabarkan wafatnya al-Sya'râwî, ia langsung terbang mengunjungi keluarga syeikh untuk mengucapkan bela sungkawa. Dede menganggap bahwa al-Sya'râwî adalah 'manuskrip' manusia yang perlu dicontoh. Al-Sya'râwî pernah melakukan perlawatan ke Indonesia kali pertama dan terakhir pada tahun 1955 M dengan presiden Mesir Jamal Abd al-Nâsr guna menghadiri undangan muktamar di Bandung. Dede juga mengatakan al-Sya'râwî seorang da'i yang produktif. Karangannya banyak dialihbahasakan ke bahasa Indonesia. Beliau adalah sosok yang disegani dan dicintai oleh orang-orang muslim di negaranya dan di dunia.
- b) Delegasi dari Sudan yang diwakili oleh Ahmad Muhammad Alî yang disertai oleh beberapa investor asing dari Sudan. Ahmad mendengar berita yang memilukan ini dari siaran radio. Ia segera mendatangi daerah kelahiran al-Sya'râwî, di Daqadus untuk mengantarkan jenazahnya ke tempat istirahat terakhirnya. Ahmad berkata: "Kabar ini sangat menyedihkan, wafatnya al-Sya'râwî sama halnya dengan gugurnya bunga Islam, kami memohon kepada Allah agar diampuni dan ditempatkan di sisi-Nya. Kami di Sudan mengenal al-Sya'râwî dari siaran radio dan televisi, semoga Allah menggantikannya dengan generasi al-Sya'râwî lain."⁴⁹

Menteri wakaf Muhammad Hamdi Zaquzuq menyebutkan bahwa al-Sya'râwî memiliki tiga keistimewaan, yaitu:

⁴⁸ Husein Jauhar, *Al-Syeikh Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî...*, h.132.

⁴⁹ Husein Jauhar, *Al-Syeikh Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî...*, h.16.

- a. meninggalkan ilmu yang bermanfaat bagi umat,
- b. mewakafkan shadaqah jariyah,
- c. meninggalkan anak saleh.

Ketiga point di atas merupakan nikmat Allah yang hanya dianugerahkan kepada hamba-Nya yang dicintai.⁵⁰

Dari beberapa pandangan para ulama dan sarjana tentang al-Sya'râwî di atas, dapat diketahui betapa besar pengaruh al-Sya'râwî di masyarakat. Keikhlasan, kharismatik, keulamaan, dan keprofesionalannya diakui oleh semua lapisan termasuk oleh Ulama, sarjana dan sebagainya. Suatu hal yang penting, beliau mempunyai kelebihan, di samping da'i yang mampu menjelaskan sesuatu yang rumit dengan bahasa yang mudah dan sederhana, sehingga dapat dipahami oleh kalangan masyarakat, sekalipun yang paling awam. Hal ini tidak akan dimiliki kecuali oleh seorang yang cerdas dan cendekia, juga seorang yang qâri' dengan *dzauq* yang khas.

Hal itu semua, tidak terjadi begitu saja, tetapi pasti ada penyebabnya yang tidak dapat dipisahkan dari proses perjalanan hidup, serta situasi, kondisi lingkungan di sekitarnya. Jiwa kesufian yang dimiliki merupakan faktor penentu keberhasilannya. Di samping itu, al-Sya'râwî termasuk keturunan Hasan Husein seperti yang tersebut di atas. Ia sebagai mufasir karena penguasaannya yang mendalam dalam bidang ilmu-ilmu bahasa dan sastra, serta pengalaman mengajar atau sebagai dosen Tafsir-Hadis di Jâmiyah Ummu al-Qurâ dan Universitas al-Malik Abd al-Azîz. Yang paling penting adalah jiwa keikhlasannya.

B. Pengenalan Tafsîr al-Sya'râwî

Tafsir ini dinamakan tafsir al-Sya'râwî yang diambil dari nama penulisnya. Al-Sya'râwî dalam makaddimah tafsîrnya, menyatakan bahwa:

⁵⁰ Husein Jauhar, *Al-Syeikh Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî...*, h. 133.

“Hasil renungan saya terhadap al-Qur’ân bukan berarti tafsiran al-Qur’ân, melainkan hanya percikan pemikiran yang terlintas dalam hati seorang mukmin saat membaca al-Qur’ân. Kalau memang al-Qur’ân dapat ditafsirkan, sebenarnya yang lebih berhak menafsirkannya hanya Rasulullah saw., karena kepada beliau ia diturunkan. Beliau banyak menjelaskan kepada manusia ajaran al-Qur’ân dari dimensi ibadah, karena hal itulah yang diperlukan umatnya saat ini. Adapun rahasia al-Qur’ân tentang alam semesta, tidak beliau sampaikan, karena kondisi sosio-intelektual saat itu tidak memungkinkan untuk dapat menerimanya. Jika hal itu disampaikan akan menimbulkan polemik yang pada gilirannya akan merusak puing-puing agama, bahkan akan memalingkan umat dari jalan Allah swt.”⁵¹

Sebelum berbicara tentang suatu tema, al-Sya'râwî biasa menyendiri beberapa saat untuk berfikir dan merenung. Setelah itu beliau keluar dengan ilmu yang Allah berikan kepadanya. Dengan menyendiri, seseorang dapat lebih konsentrasi sehingga menghasilkan hasil yang optimal,⁵² seperti yang tersebut dalam al-Qur’ân:

قُلْ إِنَّمَا أَعْظُمُ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَشِيًّا وَفِرَادَىٰ ثُمَّ تَتَكَبَّرُونَ

“Katakanlah, sesungguhnya aku memperingatkan kepada kalian tentang suatu hal, yaitu supaya kalian menghadap Allah dengan ikhlas berdua-dua atau sendiri-sendiri, kemudian kalian fikirkan hal itu...” (Q.S. Saba’ [34]: 40).

Al-Sya'râwî sebelum merenungi suatu ayat, terlebih dahulu merujuk beberapa pendapat para mufassir, seperti al-Râzî, al-Zamakhsharî, Sayyid Quthb, al-Alûsî dan lain-lain.

Pada saat menerangkan kandungan suatu ayat, al-Sya'râwî tidak memegang tafsir yang berjilid, melainkan hanya mushaf

⁵¹ Lihat Al-Sya'râwî, *Tafsîr al-Sya'râwî*, jilid I, h. 9. dan Muhammad 'Alî Iyâzy, *Al-Mufasssîrûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: Mu'assasah al-Tabâ'ah wa al-Nasyr, t.th.), h. 270.

⁵² Muhammad Rajab al-Bayumi, *Muhammad Mutawallî al-Sya'râwî Jaulatun fî Fikrihi al-Mausû'î al-Fasîh*, (Kairo: Maktabah al-Turâts al-Islâmî, t.th.), h. 69.

al-Qur'ân. Dengan teliti, diuraikan kandungan al-Qur'ân ayat per ayat, bahkan kata per kata dan korelasi antara satu ayat dengan ayat sebelumnya.

Pancaran sinar al-Qur'ân seakan memancar dari al-Syarâwî setelah beberapa saat beliau duduk merenungkan ayat-ayat yang dibacanya. Pancaran tersebut tidak hanya membuka dan menerangi hati para hadirin, tetapi lebih dari itu, mereka merasakan ketenangan dan kedamaian. Maka tidak heran, sahutan takbir dari hadirin pun terus menggema sebagai tanda keterpukauan mereka kepada syeikh.⁵³

Tafsir al-Sya'râwî ditulis oleh suatu *lajnah* yang di antara anggotanya adalah Muhammad al-Sinrâwî, 'Abdul Wârîts al-Dâsuqî. Tafsir ini diterbitkan oleh *Akhhbâr al-Yaum* pada tahun 1991, dan termuat dalam *Majallah al-Liwâ' al-Islâmy* dari tahun 1986 sampai tahun 1989 nomor 251 sampai 332, sementara yang mentakhrij hadisnya adalah Ahmad 'Umar Hâsyim.⁵⁴

Sistematikanya dimulai dengan muqaddimah, menerangkan makna *ta'awuz*, dan tertib nuzul al-Qur'ân. Dalam memulai menafsiri setiap surat, beliau mulai dengan menjelaskan makna surat, hikmahnya, hubungan surat yang ditafsirkan dengan surat sebelumnya kemudian menjelaskan maksud ayat dengan menghubungkan ayat lain, sehingga disebut menafsiri ayat al-Qur'ân dengan al-Qur'ân.⁵⁵

Sebagaimana diketahui, menurut Mahmud Basyuni Faudah bahwa, sebagian ayat al-Qur'ân merupakan tafsiran dari sebagian yang lain. Yang dimaksud ialah sesuatu yang disebutkan secara ringkas di satu tempat di uraikan di tempat yang lain. Ketentuan yang *mujmal* dijelaskan dalam topik yang lain. Sesuatu yang bersifat umum dalam suatu ayat ditakhshis oleh ayat yang lain. Sesuatu yang berbentuk *muthlaq* di satu

⁵³ Muhammad Rajab al-Bayumi, *Muhammad Mutawalli...*, h. 66.

⁵⁴ Muhammad 'Alî Iyâzy, *Al-Mufasssirûn Hayatuhum wa Manhajuhum*, h. 268.

⁵⁵ Muhammad 'Alî Iyâzy, *Al-Mufasssirûn...*, h. 270-271.

pihak disusul oleh keterangan lain yang *muqayyad* (terbatas).⁵⁶

Dalam menafsirkan ayat atau kelompok ayat, al-Sya'râwî menganalisis dengan bahasa yang tajam dari lafaz yang dianggap penting, dengan berpedoman pada kaedah-kaedah bahasa dari aspek nahwu, balaghah dan lain sebagainya. Sedangkan dalam menafsirkan ayat aqidah dan iman beliau mengikuti mufasir terdahulu, seperti Muhammad Abduh, Rasyîd Ridâ, Sayyid Qutub.⁵⁷ Dalam hal ini al-Sya'râwî membahasnya secara mendalam dan mendetail dengan argumen yang rasional, ilmiah, agar keyakinan, ketauhidan mukminin lebih mantap, dan mengajak selain mereka untuk masuk dalam agama Allah yaitu Islam.

Menurut 'Umar Hasyîm, metodologi al-Sya'râwî dalam tafsirnya bertumpu kepada pembedahan kata dengan mengembalikan asal kata tersebut, dan mengembangkan ke dalam bentuk lain, kemudian mencari korelasi makna antara asal kata dengan kata jadiannya.⁵⁸

Penulis melihat bahwa Tafsir al-Sya'râwî tidak terbatas kepada pengungkapan makna suatu ayat, baik makna umum maupun makna rinci. Lebih dari itu, al-Sya'râwî berusaha mensosialisasikan teks al-Qur'ân ke dalam realitas bumi. Dalam mengupas satu ayat, al-Sya'râwî sering memulainya dengan menerangkan korelasi ayat tersebut dengan ayat sebelumnya, kemudian melanjutkan dengan tinjauan bahasa, akar kata, sharaf dan nahwunya, terlebih lagi, jika kalimat tersebut mempunyai banyak *irrab*. Terkadang, ia membeberkan aneka *qira'at* untuk menerangkan perbedaan maknanya, menyitir ayat lain dan hadis yang berhubungan dengan ayat yang ditafsirkan, juga menyitir sya'ir dalam menerangkan makna satu kata, sisi

⁵⁶ Mahmud Basyuni Faudah, *Tafsir-Tafsir al-Qur'ân Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*, terj. M. Muhtar Zoeni dan Abdul Qad'ir Hamid, (Bandung: Pustaka, 1987), h. 24-25.

⁵⁷ Muhammad 'Alî Iyâzy, *Al-Mufassirûn...*, h. 271.

⁵⁸ Ahmad Umar Hâsyim, *Al-Imâm al-Sya'râwî Mufassirân wa Dâ'iyân*, (Kairo: Maktabah al-Turâts al-Islâmî, t.th.), h. 51.

sastra suatu ayat dijelaskan, ditulis sebab nuzulnya, apabila berdasarkan hadis sahih.

Ketika melewati *ayat al-Ahkâm* (ayat hukum), al-Sya'râwî tidak mau terpelosok jauh tentang perdebatan antar mazhab, melainkan langsung menyebutkan hukum suatu perkara, dan tak kalah penting, selalu menyatukan al-Qur'ân dengan realitas kehidupan yang kontemporer.

Tafsir al-Sya'râwî memakai metode tafsir *tahlîlî*, karena dalam tafsir tersebut dipaparkan ayat per ayat secara berurutan, sesuai dengan urutan ayat dalam al-Qur'ân. Tetapi karena kompleksitas isinya, dan pemaparannya dimulai dari awal ayat ke ayat selanjutnya, namun secara substansi tafsir al-Sya'râwî lebih condong ke pola tafsir tematik (tafsir *mawdû'î*). Hal ini dikarenakan *sense of language* (*hâssah lughawiyah*) beliau sangat tajam, menjadikannya mampu memahami suatu kata secara detail dengan membandingkan kata tersebut dengan kata yang sama di lain ayat sehingga membentuk satu pengertian yang utuh.

Penulis ingin memberikan komentar tentang salah satu penafsiran Sya'râwî yang berhubungan dengan relasi jender yaitu persoalan *'iddah* ditinggal mati oleh suaminya. Allah swt. berfirman dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 234:

وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَكُمْ وَيَدْرُونَ أَرْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا
 “Orang-orang yang meninggal dunia di antara kalian dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu menangguhkan) dirinya (*beriddah*) empat bulan sepuluh hari...”

Al-Sya'râwî menafsirkan sebagai berikut:

“Masa *'iddah* isteri yang ditinggal mati suami, al-Qur'ân telah menuliskan bahwa isteri harus menunggu empat bulan sepuluh hari selama ia tidak hamil. Tetapi bilamana hamil menurut al-Sya'râwî *'iddah*-nya adalah sejauh-jauh batas antara dua masa *'iddah*. Jika waktu yang paling jauh adalah empat bulan sepuluh hari, maka itulah masa *'iddah*-nya. Tetapi jika waktu yang paling jauh adalah masa kehamilan penuh maka *'iddah*-nya adalah sehabis melahirkan.

Bukankah memungkinkan suami meninggal sedangkan isteri mengandung sembilan bulan hingga melahirkan sebelum suaminya dikebumikan? Apakah berarti 'iddah-nya telah habis? Jawabannya "tidak", karena sesungguhnya 'iddahnya habis sejauh batas antara dua masa 'iddah. Dalam keadaan demikian berarti 'iddah-nya adalah menunggu masa empat bulan sepuluh hari, walaupun sebagian ahli fiqh mengatakan bahwa masa 'iddah isteri hamil adalah setelah melahirkan. Hikmah Allah mengkhususkan empat bulan sepuluh hari adalah semata-mata penghormatan bagi kehidupan rumah tangga mereka berdua dan pemenuhan hak suaminya.⁵⁹

Pendapat al-Sya'râwî tersebut kurang dapat dipertanggungjawabkan, karena bagi perempuan hamil 'iddah-nya sampai melahirkan. Hal ini berdasarkan hadis Subai'ah binti al-Harith di bawah ini:

حَدِيثُ سُبَيْعَةَ بِنْتِ الْحَارِثِ: أَنَّهَا كَانَتْ تَحْتِ سَعْدِ بْنِ خَوْلَةَ وَهُوَ مِنْ بَنِي عَامِرِ بْنِ لُؤَيٍّ وَكَانَ مِنْ شَهْدِ بَدْرًا فَتَوَقَّى عَنْهَا فِي حَجَّةِ الْوُدَاعِ وَهِيَ حَامِلٌ فَلَمْ تَنْشَبْ أَنْ وَضَعَتْ حَمْلَهَا بَعْدَ وَفَاتِهِ فَلَمَّا تَعَلَّتْ مِنْ نَفْسِهَا تَجَمَّلَتْ لِلْخَطَابِ فَدَخَلَ عَلَيْهَا أَبُو السَّنَابِلِ بْنُ بَعْكِكِ رَجُلٌ مِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ، فَقَالَ لَهَا: مَا لِي أَرَاكِ تَجَمَّلْتِ لِلْخَطَابِ تَرْجِيْنِ النِّكَاحَ، فَإِنَّكَ وَاللَّهِ مَا أَنْتِ بِنَاكِحٍ حَتَّى تَمُرَّ عَلَيْكَ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا. قَالَتْ سُبَيْعَةُ: فَلَمَّا قَالَ لِي ذَلِكَ جَمَعْتُ عَلَى ثِيَابِي حِينَ أَمْسَيْتُ وَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ. فَأَقَاتَنِي بِأَنِّي قَدْ حَلَلْتُ حِينَ وَضَعْتُ حَمْلِي وَأَمَرَنِي بِالنِّزَاجِ إِنْ بَدَأَ لِي.

⁵⁹ Al-Sya'râwî, *Tafsîr al-Sya'râwî*, jilid II, h. 1008-1009.

“Hadis Subai’ah binti al-Haris, bahwasanya ia adalah isteri Sa’ad bin Khaula yang termasuk bani ‘Amir bin Lu’ay, dia ikut dalam Perang Badr, lalu meninggal ketika haji Wada’ sedangkan isterinya hamil yang tidak begitu lama melahirkan kandungannya sesudah suaminya wafat. Setelah nifasnya selesai, ia berhias siap-siap jika ada orang yang meminangnya, lalu Abbas bin Sanabil bin Ba’kak dari Banî Abdu al-Dâr masuk ke rumahnya, lantas berkata kepada Subai’ah saya melihat kamu berhias siap-siap jika ada orang yang meminang. Kamu ingin menikah lagi, akan tetapi demi Allah kamu belum boleh menikah sehingga melalui masa 4 bulan 10 hari. Subai’ah berkata: setelah ia berkata demikian kepadaku, maka aku segera mengenakan pakaian di waktu sore dan datang kepada Rasulullah saw. lalu menanyakan hal itu, kemudian beliau memberi fatwa kepadaku bahwasanya saya boleh menikah sesudah melahirkan, dan beliau memerintahkan saya untuk kawin jika saya suka.”

Hadis di atas termasuk hadis shahih, karena bersumber dari Nabi saw. Adapun jalur periwayatannya bersambung (*muttashil*) dan para perawinya *tsiqah*.

Akhirnya, dapat disimpulkan bahwa tidak ada ketentuan ‘iddah terpanjang, karena fungsi ‘iddah adalah menjelaskan bahwa kandungannya sudah kosong, artinya tidak hamil. Hal inipun digunakan untuk menentukan nasab dari anak yang dalam kandungan, berarti kalau sudah lahir ‘iddah-nya sudah selesai, dan dapat nikah lagi kalau perempuan menginginkannya.

Kemudian ayat berikutnya menjelaskan,

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ
إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ

“Dan orang-orang yang akan meninggal dunia di antara kalian dan meninggalkan isteri-isterinya, (yaitu) diberi nafkah hingga

setahun lamanya dengan tidak disuruh pindah (dari rumahnya). Akan tetapi jika mereka pindah (sendiri), maka tidak ada dosa bagimu (wali atau waris yang meninggal) membiarkan mereka berbuat yang *mar'ûf* terhadap diri mereka..."

Menurut al-Sya'râwî:

"Ayat 240 dan ayat sebelumnya 234, menjelaskan dua hukum bagi para suami yang wafat meninggalkan isteri. *Pertama* isteri menanti empat bulan sepuluh hari. *Kedua* suami ketika akan meninggal dunia hendaklah berwasiat untuk isterinya agar supaya tetap tinggal di rumah selama setahun dan diberi nafkah. Sehingga masa empat bulan sepuluh hari sebagai suatu kewajiban dan sisa masa satu tahun darinya menjadi suatu wasiat, jika isteri berkehendak mengambilnya akan disilahkan, tetapi jika ia tidak mau mengambilnya maka tidak mengapa.

فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ

"Seorang isteri diberi hak untuk memilih antara tetap tinggal di rumah selama setahun sesuai dengan wasiat suami atau keluar rumah dengan sendirinya tanpa dipaksa seorang pun setelah empat bulan sepuluh hari."⁶⁰

Penulis sangat setuju dengan pendapat tersebut, yaitu isteri yang ditinggal mati suami, ia ber*iddah* empat bulan sepuluh hari. Sedangkan sisanya sampai satu tahun tinggal di rumah suami yang telah meninggal dan mendapat nafkah, adalah dalam rangka menjalankan wasiat. Untuk itu suami yang merasa mau meninggalkan isteri, misalnya sakit yang tidak mungkin dapat sembuh, ia harus berwasiat seperti tersebut. Di sisi lain, pihak keluarga suami harus memakluminya.

*Sabab al-nuzûl*nya, dalam suatu riwayat dikemukakan bahwa, seorang laki-laki dari Thaif datang ke Madinah bersama anak, isteri dan kedua orang tuanya, yang kemudian meninggal

⁶⁰ Al-Sya'râwî, *Tafsîr al-Sya'râwî*, jilid II, h. 1028.

dunia di sana. Hal ini disampaikan kepada Nabi saw. Beliau membagikan harta peninggalannya kepada anak-anak dan ibu bapaknya, sedang isterinya tidak diberi bagian. Hanya saja mereka yang diberi bagian diperintahkan untuk memberi belanja kepadanya dari *tirkah* (peninggalan) suaminya itu selama satu tahun. Maka turunlah ayat tersebut yang membenarkan tindakan Nabi saw. untuk memberi nafkah selama satu tahun kepada isteri yang ditinggal mati suaminya. Diriwayatkan oleh Ishâq bin Rahâwaih yang bersumber dari Muqâtil bin Hibbân.⁶¹()

⁶¹ Abî al-Hasan ‘Alî bin Ahmad al-Wâhidî al-Naisâburî, *Asbâb al-Nuzûl*, h. 52.

MENYINGKAP PESAN SASTRAWI AL-QUR'ÂN

Aksin Wijaya*

Judul Buku : Al-Qur'ân Kitab Sastra Terbesar
Penulis : Dr. phil. M. Nur Kholis Setiawan, M.A
Penerbit : Yogyakarta, eISAQ, Desember 2005
Tebal : 336 + xxxii

Keywords : al-Qur'ân, Sastra, dan Stadium Embrional.

Pendahuluan

Buku *Al-Qur'ân Kitab Sastra Terbesar* ini, sejatinya diposisikan dalam konteks kecenderungan dan model-model studi al-Qur'ân yang mewarnai wacana studi al-Qur'ân selama ini. Tujuannya tentu, di samping untuk memahami isinya, juga untuk meletakkan posisi disertasi Nur Kholis Setiawan di Universitas Bonn Jerman ini dalam pergumulan studi al-Qur'ân pada umumnya, baik di Timur Tengah sebagai pusat studi al-Qur'ân, maupun di Indonesia.

Analisis atas pelbagai kecenderungan studi al-Qur'ân yang sangat populer di dunia akademis digagas secara sistematis oleh Ignaz Goldziher dalam *magnum opus*-nya *Madzâhib al-Tafsîr*. Dalam buku tersebut, Gholdziher mencatat adanya lima kecenderungan tafsir atau studi al-Qur'ân mulai masa klasik hingga era modern, yakni studi al-Qur'ân tradisional, studi al-Qur'ân dogmatis, studi al-Qur'ân mistik, studi al-Qur'ân sektarian dan studi al-Qur'ân modern. Tanpa bermaksud menafikan empat

* Mahasiswa Program Doktorat UIN Sunan Kalijaga dan Dosen Uhluddin STAIN Ponorogo

kecenderungan lainnya, kecenderungan studi al-Qur'ân modern —yang lebih dekat dengan studi al-Qur'ân Nur Kholis dalam disertasi ini— oleh Gholdziher dikaitkan dengan gerakan pemikiran yang berkembang di India dan Mesir. Sementara gerakan Islam di India dengan figurnya Ahmad Khan bertolak pada pembaharuan kebudayaan, di Mesir —menurutnya— bertolak pada pembaharuan pemikiran keislaman dengan figur utamanya Muḥammad 'Abduh.¹

Dari dua kecenderungan studi al-Qur'ân modern ini, model Muḥammad 'Abduh perlu mendapat perhatian, sebab melalui pembaharu Islam dari Mesir ini, lahir pelbagai model studi al-Qur'ân modern. Yang dimaksud studi al-Qur'ân modern adalah sebuah usaha mengkontekstualisasikan al-Qur'ân dengan tuntutan zaman, dan itu dilakukan sejak zaman Nabi Muhammad.² Menurut 'Abduh, al-Qur'ân merupakan sumber asasi Islam sebagai agama universal, yang acapkali sesuai dengan kepentingan setiap masyarakat, zaman dan pelbagai peradaban, dimana pun dan kapan pun,³ sehingga ia tetap memberi petunjuk pada mereka dalam menghadapi pelbagai persoalan hidup.

Kecenderungan tafsir modern pun, secara metodologis, oleh Jansen dibagi menjadi tiga model, yakni tafsir *'ilmî*, tafsir realis (*wâqî'î*) dan tafsir sastra (*adabî*). Tafsir *'ilmî* berprinsip bahwa al-Qur'ân mendahului ilmu pengetahuan modern sehingga mustahil al-Qur'ân bertentangan dengan sains modern,⁴ tafsir *wâqî'î* berprinsip bahwa al-Qur'ân berfungsi sebagai petunjuk bagi manusia dalam menghadapi tantangan hidup

¹ Ignaz Gholdziher, *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmî*, (Beirut: Dâr al-Iqra', 1983), Cet. II, h. 392.

² Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation*, (Leiden: E. J. Brill, 1968), h. 1.

³ Ignaz Gholdziher, *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmî*, h. 352.

⁴ Ignaz Gholdziher, *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmî*, h. 376; J. J. G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân Modern*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), Terj. Hairussalim, h. 55; Amîn al-Khûlî, *Metode Tafsir Kesusasatraan atas al-Qur'ân*, (Yogyakarta: Bina Media, 2005), Terj. Ruslani, h. 28.

sehari-hari, sehingga ia harus ditafsirkan dengan pendekatan tertentu yang membuatnya mampu menjawab perlbagai tantangan yang dihadapi manusia,⁵ sedangkan tafsir *adabî* berprinsip bahwa al-Qur'ân merupakan kitab sastra terbesar dan bacaan mulia yang mampu mempengaruhi jiwa terdalam manusia secara estetik. Berbeda dengan dua model lainnya, model tafsir sastra tidak berpretensi untuk menjawab perlbagai tantangan yang dihadapi umat manusia sebagaimana pendekatan lainnya, melainkan hendak mengembalikan al-Qur'ân kepada pesan awalnya yang ditujukan kepada jiwa pendengar awalnya.⁶

Tafsir Sastra: Sebuah Pendekatan Alternatif

Penetapan penggunaan sastra atas al-Qur'ân didasarkan pada argumen bahwa al-Qur'ân merupakan teks.⁷ Penegasan ini bukannya tanpa alasan. Sebab, menurut Nur Kholis, al-Qur'ân juga berbicara tentang dirinya sendiri "self-referensial". Kata "Qur'ân 'arabî" yang disebut enam kali dalam al-Qur'ân, menurut Nur Kholis, bisa dijadikan bukti tektualitas al-Qur'ân (h. 59) di samping lainnya.

Konsep teks juga bisa dilihat dari teori komunikasi. Ada dua bentuk komunikasi yang perlu mendapat perhatian, yakni komunikasi Tuhan dengan Muhammad dan komunikasi al-Qur'ân dengan masyarakat penerima. Dalam bingkai komunikasi bentuk pertama, Nur Kholis menegaskan bahwa Tuhan berposisi sebagai komunikator aktif, Muhammad sebagai komunikan pasif dan bahasa Arab sebagai media komunikasi (h. 55). Kendati komunikasi ini mengambil dua bentuk, yakni

⁵ J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân Modern*, h. 125.

⁶ J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ân Modern*, h. 108.

⁷ Yang mempopulerkan konsep al-Qur'ân sebagai teks adalah Abû Zayd. Lihat Nasr Hâmîd Abû Zayd, *Mafhûm al-Nash: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2000). Namun belakangan, Abû Zayd menawarkan konsep baru tentang al-Qur'ân, yakni al-Qur'ân sebagai wacana (*discourse*). Lihat Nasr Hâmîd Abû Zayd, *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*, (Amsterdam: Humanistics University Press, 2004), h. 9-12.



bentuk linguistik dan non-linguistik, namun keduanya saling terkait satu sama lain. Sebab, komunikasi keduanya mengambil bentuk penyamaan, baik secara eksistensial maupun kebahasaan. Di satu sisi, Tuhan masuk ke dalam wilayah alam natural sehingga media komunikasinya menggunakan media linguistik, di sisi lain, Muhammad masuk ke dalam alam non-natural, sehingga komunikasinya menggunakan media non-verbal.⁸

Sementara itu, dalam bingkai komunikasi bentuk kedua, menyangkut relasi al-Qur'ân dengan masyarakat,⁹ Nur Kholis melihatnya dari teori resepsi, yakni bagaimana al-Qur'ân

⁸ Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas al-Qur'ân: Kritik atas Nalar al-Qur'ân*, (Yogyakarta: Safiria Press, 2004), h. 39-50.

⁹ Dalam hal ini, saya melihat relasi al-Qur'ân dengan budaya mengambil tiga bentuk; relasi al-Qur'ân budaya pra-al-Qur'ân, relasi al-Qur'ân dengan budaya era al-Qur'ân dan relasi al-Qur'ân dengan era paska al-Qur'ân. Relasi bentuk ketiga mengambil dua bentuk, yakni relasi al-Qur'ân dengan budaya masyarakat Arab dan relasi al-Qur'ân dengan budaya non-Arab (*'ajam*). Lihat Aksin Wijaya, "Relasi al-Qur'ân dan Budaya Lokal: Sebuah Tatapan Epistemologis", *Hermeneuia*, Vol. IV, No. 2, Juli-Desember 2005.

sebagai teks diresepsi atau diterima oleh generasi pertama muslim dan bagaimana mereka memberi reaksi terhadap al-Qur'an. Yang dimaksud resepsi tentunya dalam bentuk reproduksi makna yang amat dinamis antara pembaca dan teks. Teori resepsi ini diperoleh Nur Kholis dari Naved Kermani, yang menggunakan teori estetik psikologis. Teori resepsi melihat reaksi pendengar dan pembaca al-Qur'an dalam bentuk penjelasan makna dan arti dari ayat-ayat tertentu yang dirasa memerlukan penjelasan lebih lanjut (h. 85). Di samping teori resepsi, Kermani juga menggunakan teori akal kultural, yakni teori yang menyatakan bahwa masyarakat membayangkan gambaran dirinya dan berlangsung terus menerus sepanjang generasi sehingga membentuk semacam identitas kultural masyarakat (h. 73).

Dengan dua teori itu, menurut Kermani, proses pembacaan musikalis terhadap al-Qur'an bagi pengimannya merupakan pengalaman estetik (h. 70). Fungsi estetik itu lahir karena adanya dimensi puitik di dalam al-Qur'an. Fungsi inilah yang menyebabkan al-Qur'an diyakini berbentuk sastra. Oleh karena kondisi awal al-Qur'an berbentuk oral, maka yang mengundang daya tarik resepsi terhadap al-Qur'an adalah antara aspek puitiknya yang lahir dari oralitas al-Qur'an dengan pendengar, ketimbang antara pembaca dan teks (h. 68-9), kendati konsep teks tidak hanya tertuju pada tulisan.

Karena itu, keabsahan penggunaan pendekatan sastra atas al-Qur'an menurut Nur Kholis didasarkan pada premis bahwa al-Qur'an diturunkan menggunakan "bahasa Arab" yang mengandung sastra tinggi.¹⁰ "Bahasa Arab" bertindak sebagai "kode" Tuhan dalam menyampaikan pesannya pada manusia. Kendati sebagai kode Tuhan (h. 12), al-Qur'an yang berbahasa Arab itu tunduk pada sistem budaya di mana al-Qur'an diturunkan, sebab bahasa Arab merupakan konstruksi budaya masyarakat Arab.

Bertolak pada argumen tersebut, dalam pandangan Nur

¹⁰ Amin al-Khûlî, *Metode Tafsir Kesusasatraan atas al-Qur'an*, h. 56.

Kholis, terdapat dimensi linguistik di dalam al-Qur'ân, yang menjadi salah satu pijakan diizinkan penggunaannya metode sastra dan hermeneutika atas al-Qur'ân (h. 53). Penggunaan keduanya dimaksudkan untuk mengikat makna interpretatif kepada makna obyektif, untuk menengahi tarikan ideologis para pembaca al-Qur'ân,¹¹ sebagaimana dikhawatirkan Amîn al-Khûlî. Metode sastra (estetik) dimaksudkan untuk menggali fenomena sastra al-Qur'ân yang mampu menggugah jiwa manusia, sedang hermeneutika digunakan untuk menggali pesan al-Qur'ân melalui teks dengan bertolak pada wilayah yang tergeser dari yang tak terpikirkan menjadi wilayah terpikirkan (h. 54).

Sebagai tindak lanjut dari penegasan al-Qur'ân sebagai teks sastra yang bisa didekati dengan pendekatan kritik sastra pada umumnya, Nur Kholis menegaskan bahwa penggunaan sastra dalam menafsirkan al-Qur'ân membuat kajian atas al-Qur'ân tidak hanya khusus bagi kalangan umat Islam, tapi juga bagi kalangan non-Muslim, sebab metode kritik sastra menjadi salah satu pendekatan saintifik-humaniora yang tidak menjadi kapling umat Islam saja, tapi telah menjadi perangkat metodologis yang netral digunakan siapa saja untuk kajian teks. Sebagai teks sastra yang berbahasa arab, al-Qur'ân tentunya tunduk pada mekanisme dan prinsip-prinsip pendekatan saintifik-humaniora seperti sastra, sembari tetap menegaskan ke-ilahi-annya.

Metode Sastra Amîn al-Khûlî

Melihat perkembangan studi al-Qur'ân pada masanya, Amîn al-Khûlî merasakan adanya pemaksaan terhadap al-Qur'ân

¹¹ Maksud saya, selama ini telah terjadi tarikan pemaksaan terhadap al-Qur'ân. Sebagian pembaca mencoba mengembalikan makna al-Qur'ân kepada makna awalnya yang biasa disebut makna obyektif, sebagian lagi mencoba memaknai al-Qur'ân sesuai dengan kepentingan kekinian pembaca. Sementara yang pertama menghilangkan aspek kontekstual al-Qur'ân, sebaliknya yang kedua acapkali mendekontekstualisasi al-Qur'ân. Menurut saya, perlu adanya pemaduan antara keduanya. Lihat Aksin Wijaya, "Relasi al-Qur'ân dan Budaya Lokal", h. 235.

terutama oleh para pemikir yang menggunakan pendekatan tafsir *'ilmi* dan tafsir *wâqifi*, yang acapkali dipengaruhi oleh kecenderungan para penafsir sendiri, baik latar belakang sosial, politik maupun ideologi (h. 21). Ketidaksetujuan al-Khûlî terutama terhadap tafsir saintifik didasarkan pada tiga aspek; aspek bahasa, filologi dan teologis (h. 23).

Karena itu, Amîn al-Khûlî menjadikan sastra sebagai metode pertama dalam memahami maksud al-Qur'ân sebelum beralih pada metode lainnya, semisal sosiologi dan sebagainya.¹² Sebab, di samping bertujuan membiarkan al-Qur'ân berbicara sendiri tentang pelbagai persoalan, sastra juga bisa digunakan untuk mendapatkan pesan al-Qur'ân secara menyeluruh, dan sekaligus ia bisa menghindarkan al-Qur'ân dari tarikan individual-ideologis (h. 11).

Pijakan utama tafsir sastra al-Qur'ân al-Khûlî adalah menetapkan terlebih dulu status al-Qur'ân, baru kemudian memilih pendekatan yang relevan bagi al-Qur'ân itu sendiri (h. 11-2). Untuk mengetahui status al-Qur'ân, kita harus melihatnya dari relasi al-Qur'ân dengan *ijâz*, sebab dari sinilah akan diketahui *ijâz* al-Qur'ân yang melandasi tafsir sastra. Sementara itu, dalam mengetahui aspek-aspek ke-*ijâz*-an al-Qur'ân, menurut Nur Kholis, para sarjana selalu melihatnya dari tiga hal; tantangan al-Qur'ân kepada orang-orang yang menentangnya, keselarasan mukjizat dengan kemampuan lawannya, dan sasaran mukjizat yang tidak dibatasi ruang dan waktu (h. 25).

Setelah melakukan penelitian mendalam, al-Khûlî menyimpulkan bahwa al-Qur'ân merupakan "kitab sastra terbesar" yang mengalahkan sastra *mu'allaqât* yang beredar merata di masyarakat Arab saat itu. Pandangan ini menurut Nur Kholis tentunya tidak dimaksudkan untuk menghilangkan ke-*ilahi*-an al-Qur'ân, sebaliknya untuk mempertegas ke-*ijâz*-an al-Qur'ân sebagai kitab yang tidak lahir dari penyair dan penyihir,¹³

¹² Amîn al-Khûlî, *Metode Tafsir Kesusasatraan Atas al-Qur'ân*, h. 57.

¹³ Nasr Hâmîd Abû Zayd, *Mafhûm al-Nash*, h. 34; Abdullah Seed, "Rethinking 'Revelation' as Precondition for Reinterpreting the Qur'ân: a

kendati ia mengandung nilai sastra tinggi. Ia adalah “kitab sastra terbesar” yang lahir dari Yang Maha Agung.

Ada banyak bukti tentang kesastraan al-Qur’ân. Daya *magic syi’ir* dan *kahânah* secara esensial melekat pada al-Qur’ân. Kisah-kisah kekuatan *syi’ir* dan *kahânah*¹⁴ al-Qur’ân acapkali mengisi ruang sejarah perjalanan al-Qur’ân di dunia Arab. Konon terdapat pandangan dan pengaruh beragam tentang kekuatan *magic* al-Qur’ân di era awal al-Qur’ân. ‘Umar b. al-Khaththâb memandang al-Qur’ân mempunyai *ijâz* yang melebihi *ijâz syi’ir* dan *kahânah* yang pada gilirannya, membuatnya masuk Islam hanya dengan mendengarkan surat Thâhâ yang dibaca adik dan iparnya. Setelah membacanya, dia mengatakan “alangkah indah dan mulianya kalam ini”. Berbeda dengan pengalaman ‘Umar, al-Walîd b. al-Mughîrah justru menyarankan kaumnya untuk menutup telinga dari bacaan al-Qur’ân untuk menghindari daya sihir al-Qur’ân. Al-Walîd berkata “sesungguhnya al-Qur’ân ini adalah sihir yang dipelajari”.¹⁵

Setelah menetapkan al-Qur’ân sebagai kitab sastra terbesar, pendekatan yang relevan menurut al-Khûlî adalah pendekatan sastra, dan diimbangi dengan pendekatan tematik, suatu pendekatan yang umum digunakan para pemikir sebelum al-Khûlî.¹⁶ Dalam pendekatan sastranya, al-Khûlî menawarkan

Qur’ânic Perspective”, *Jurnal of Qur’anic Studies*, No. 1, 1999, (Center for Ismaili Studies, SOAS-University of London), h. 95-7; Muḥammad Karîm al-Kawwâz, *Kalâm Allâh: al-Jânib al-Syafahî min al-Zhâhirah al-Qur’âniyah*, (London: Dâr al-Sâqî, 2002), h. 23-25; Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), h. 185-7.

¹⁴ Sayyid Qutub, *Keindahan al-Qur’ân yang Menakutkan*, h. 13.

¹⁵ Sayyid Qutub, *Keindahan al-Qur’ân yang Menakutkan*, h. 16-7.

¹⁶ Tanpa pendekatan tematik, menurut Nur Kholis, pendekatan sastra tidak akan berarti apa-apa dalam memahami pesan moral al-Qur’ân (h. 19). Para penerus al-Khûlî konsisten menggunakan dua pendekatan tersebut. Misalnya, Bint al-Syâthi’ menerapkan pendekatan sastra dan tematik gagasan al-Khûlî untuk meneliti konsep “manusia” dalam al-Qur’ân, Muḥammad Khalafallah menggunakannya untuk meneliti konsep “sejarah” dalam al-Qur’ân, begitu juga Nur Kholis menggunakannya untuk meneliti konsep “teks”, “self-referensial”, dan “wacana polemik” dalam al-Qur’ân.

analisis atas dua hal, yakni seputar al-Qur'ân (*mâ ḥawl al-Qur'ân*) dan al-Qur'ân sendiri (*mâ fî al-Qur'ân*) (h. 12). Yang pertama diarahkan pada kajian terhadap aspek-aspek sosio-kultural al-Qur'ân, seperti realitas Mekkah dan Madinah, serta asbab nuzul dan sebagainya, sedangkan yang kedua diarahkan pada kajian atas kata-kata individual dalam al-Qur'ân, sejak pertama diwahyukan, perkembangan dan pemakaiannya, agar kata-kata tersebut bisa dipahami secara total, baik dari segi estetika, stilistika maupun gramatikanya. Dalam pendekatan ini, yang pertama tentunya hanya menjadi aspek sekunder yang kedua.¹⁷

Pertanyaan yang segera dijawab —menurut Nur Kholis— adalah apakah metode tafsir sastra ini baru muncul belakangan yang lepas dari konteks awal al-Qur'ân atau ada sejarahnya di masa lalu.

Penafsiran Muhammad sebagai Stadium Embrional Tafsir Sastra al-Qur'ân

Dengan menggunakan pendekatan analisis sejarah pemikiran, Nur Kholis mencoba menelusuri akar historis munculnya tafsir sastra dalam tradisi Islam klasik, di samping mekanisme kelahiran maknanya. Dalam analisisnya atas para pemikir klasik yang menggeluti penafsiran al-Qur'ân secara sastrawi, Nur Kholis menemukan bukti-bukti epistemologis bahwa pendekatan sastra atas al-Qur'ân telah ada sejak awal kehadiran al-Qur'ân, yakni sejak Muhammad. Sebagai penafsir utama al-Qur'ân, Muhammad, menurut Nur Kholis, merupakan peletak dasar-dasar tafsir sastra atas al-Qur'ân, diikuti kemudian oleh Ibn 'Abbâs yang disebut sebagai “bapak tafsir”, Mujâhid, Qatâdah, Ḥasan al-Bashrî dan al-Jurjânî.

Contoh yang diberikan Nur Kholis untuk membuktikan tesisnya adalah ketika Muhammad menafsirkan Q.S. al-Baqarah (2): 187, “makan dan minumlah engkau hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam”. Nabi ditanya oleh Uday b. Ḥâtim, “apakah dua benang yang dimaksud adalah benang

¹⁷ Amîn al-Khûlî, *Metode Tafsir Kesusasatraan atas al-Qur'ân*, h. 64.

yang sudah dikenal, yakni benang hitam dan putih”? Nabi menjawab, “yang dimaksud benang hitam adalah gelapnya malam dan benang putih adalah terangnya siang”. Perubahan makna dari benang ke makna terang dan gelap merupakan bentuk penafsiran sastra (h. 130).

Contoh lain dari generasi selanjutnya adalah Ibnu ‘Abbâs. Ketika ‘Umar b. al-Khaththâb tidak memahami maksud Q.S. al-Baqarah (2): 266, Ibnu ‘Abbâs menyatakan memahami maksudnya. Menurut Ibnu ‘Abbâs, maksud ayat tersebut adalah “ini adalah ‘perumpamaan’ bagi orang yang berbuat kebajikan tetapi tidak dilandasi dengan niat yang ikhlas untuk mengabdikan dan beribadah kepada Allah, melainkan hanya untuk mendapatkan pujian dari orang lain” (h. 134). Penegasan kata ‘perumpamaan’ terhadap ayat di atas menunjukkan kemampuan Ibnu ‘Abbâs dalam menafsirkan al-Qur’ân secara sastra.

Nur Kholis memandang penafsiran Nabi Muhammad sebagai “stadium embrional” (h. 130) dalam penafsiran sastra atas al-Qur’ân, sedang generasi berikutnya disebut sebagai ‘pengembang’ tafsir sastra (h. 140). Sebab, kendati pada era itu istilah pendekatan sastra belum muncul menjadi suatu pendekatan yang sudah matang, secara substansial pendekatan sastra telah mulai digunakan oleh Nabi dan generasi berikutnya. Selanjutnya, dengan ditemukannya bukti-bukti epistemologis pendekatan sastra dalam tradisi Islam klasik yang bersifat embrional, Amîn al-Khûlî oleh Nur Kholis dipandang sebagai “perumus” pendekatan sastra dalam penafsiran al-Qur’ân di era kontemporer.

Mekanisme Pelahiran Makna dalam Tafsir Sastra al-Qur’ân

Persoalan selanjutnya yang diteliti Nur Kholis adalah mekanisme kelahiran makna al-Qur’ân di kalangan kesarjanaan al-Qur’ân klasik. Yang dimaksud mekanisme kelahiran makna dalam pandangan Nur Kholis adalah bagaimana aspek-aspek al-Qur’ân yang meliputi mikrostruktur, stilistik dan semantik, dipahami dan digunakan oleh para sarjana klasik dalam

membedah makna yang dimiliki teks al-Qur'an. Analisis Nur Kholis terhadap persoalan ini tentu berkaitan erat dengan penafsiran al-Qur'an yang bersifat sastrawi.

a. Mikrostruktur

Yang dimaksud Nur Kholis dengan mikrostruktur adalah sebuah instrumen untuk melacak bagaimana makna al-Qur'an, melalui relasi-relasi struktural dalam kata maupun kalimat, bisa dijelaskan berdasarkan hukum-hukum serta batas-batas kebahasaan (h. 148). Terma-terma yang umum digunakan terkait dengan mikrostruktur adalah *elliptik* (*al-hadzf*), susunan balik (*taqdîm wa ta'khîr*), dan negasi (*al-nafy*) (h. 149). Kendati ada banyak pemikir yang dianggap berkompeten dalam bidang ini sebagaimana dilansir Nur Kholis, tentunya saya hanya akan mengambil satu contoh yang dianggap mewakilinya.

Salah satu contoh *elliptik* adalah seperti yang ditulis al-Kisâî dalam memahami Q.S. al-Baqarah (2): 234. Ayat tersebut berbunyi:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ
وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ
بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Menurut al-Kisâî, frase "menunggu untuk dirinya sendiri" (*yatarabbashna bi anfusi-hinna*) dalam ayat ini, sejatinya mengandung unsur kalimat yang dibuang, yakni suami mereka (*azwâja-hunna*). Sebab, membuang kalimat tersebut sangat penting demi tuntutan kebahasaan. Contoh tentang susunan balik (*taqdîm wa ta'khîr*) adalah Q.S. al-Anbiyâ' (21): 3. Ayat tersebut berbunyi

وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا

Artinya, “mereka yang zalim itu merahasiakan pembicaraan mereka”. Menurut al-Farrâ’ dan al-Kisâ’î, sebagaimana dikutip Nur Kholis, ayat itu mengandung kalimat susunan balik, yaitu *wa al-ladzîn zhalamû asarrû al-najwâ*, di mana frase *wa al-ladzîn zhalamû* menjadi subyek, *asarrû* menjadi predikat, dan *al-najwâ* menjadi obyeknya (h. 151-152).

b. Stilistik

Elemen *stilistik* dalam konsep pelahiran makna ini berkaitan dengan bagaimana keunikan gaya tutur al-Qur’ân bisa dipahami serta masuk ke dalam wilayah kebahasaan (h. 157). Yang menjadi sasaran analisis tentunya bukan aspek perkembangan dunia stilistik secara umum, melainkan kenyataan sejarah yang menunjukkan bahwa para sarjana al-Qur’ân klasik berusaha keras untuk menunjukkan dimensi *fashâḥah* al-Qur’ân dalam sudut pandang *stilistik*. Wacana yang berkembang dalam kesarjanaan klasik terkait dengan hubungan antara kata dan makna kata, serta antara kalimat dengan makna kalimat.

Sarjana klasik yang menggeluti bahasa ini —menurut Nur Kholis— diantaranya adalah al-Jâḥizh yang menjadikan bahasa sebagai alat komunikasi. Dia menunjukkan bahwa makna adalah sesuatu yang ada di dalam benak seseorang, terkonstruksi sedemikian rupa dan tersimpan di dalam wilayah jiwa manusia yang paling dalam, sehingga ia tidak bisa diketahui orang lain kecuali dengan menggunakan media yang disebut kode. Lima kode yang ditawarkannya, yakni kata, tanda, konvensi, kondisi tertentu dan korelasi, oleh al-Jâḥizh dianggap penting sebagai medium dalam menyampaikan makna kepada orang lain yang terlibat dalam komunikasi (h. 157-9).

Salah satu contoh yang diberikan Nur Kholis dalam hal ini adalah kata tanya ‘*mâ*’ dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 69. Ayat tersebut berbunyi,



ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا لَوْنُهَا

Artinya, “mohonlah kepada Tuhanmu agar Dia menerangkan kepada kami apa warnanya”. Kata ‘*mâ*’ menurut al-Farrâ’ memiliki dua alternatif, yakni sebagai kata penghubung dan sebagai kata tanya. Sedang frase “warnanya” (*lawnu-hâ*) merupakan nominatif, sebab ia berada di dalam posisi setelah ‘*mâ*’. Untuk susunan kalimat seperti ini, kata tanya ‘*mâ*’ menurutnya menjadi pelengkap kalimat *bayyin la-nâ ayyu syay’ lawnu-hâ*, yang bisa diterjemahkan menjadi “jelaskan kepada kami, warna apa yang dimiliki sapi itu”

c. Semantik

Semantik yang dimaksud dalam hal ini adalah bagaimana makna yang ada dalam teks bisa dilahirkan melalui alat bantu semantik. Menurut Izutsu, semantik adalah kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan yang akhirnya sampai pada pengertian

konseptual pandangan dunia masyarakat yang menggunakan bahasa itu, tidak hanya sebagai alat bicara dan berfikir, tapi yang lebih penting lagi konseptualisasi dan penafsiran dunia yang melingkupinya.¹⁸ Secara mendasar, teori semantik Izutsu membedakan dua makna kata, yakni, makna kata dasar dan makna kata relasional. Makna kata dasar adalah sesuatu yang melekat pada kata itu sendiri, yang selalu terbawa di manapun kata itu diletakkan, sedang makna relasional adalah makna konotatif yang diberikan dan ditambahkan pada makna kata yang sudah ada dengan meletakkan kata itu pada posisi khusus dalam medan semantik khusus al-Qur'ân¹⁹(h. 166). Namun, dalam penelitian ini, Nur Kholis tidak masuk lebih jauh terlibat dalam persoalan semantik madzhab. Nur Kholis mengacu pada konsep semantik kesarjaanaan klasik yang memiliki “kesadaran semantik”, yang berbicara tentang denotasi dan konotasi, meminjam istilah linguistik modern.

Saya akan mengambil contoh satu pemikir yang mungkin bisa mewakili menjelaskan maksud persoalan ini, yakni Muqâtil b. Sulaymân. Misalnya kata *mawt* yang berarti ‘mati’. Menurut Muqâtil, dalam konteks pembicaraan ayat dalam al-Qur'ân, kata *mawt* memiliki empat makna, yakni tetes yang belum dihidupkan, manusia yang salah beriman, tanah gersang, dan ruh yang hilang. Sebagaimana dilansir Nur Kholis, Muqâtil mencontohkan kata *mawt* dalam Q.S. al-Zumar [39]: 30. Artinya, “sesungguhnya kamu akan mati, juga mereka”. Yang dimaksud kata mati (*mawt*) dalam ayat ini berarti mati yang tidak akan dihidupkan kembali (h. 167-70).

Catatan Akhir

Kini menjadi jelas, disertasi ini merupakan salah satu

¹⁸Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, h.3.

¹⁹Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, h. 12.

model studi al-Qur'ân modern yang menggunakan pendekatan sastra. Satu hal yang perlu ditegaskan bahwa disertasi ini merupakan karya pertama di Indonesia yang berbicara secara sistematis dan lengkap tentang pendekatan sastrawi terhadap al-Qur'ân. Kendati tulisan serupa telah beredar luas di kalangan pemikir muslim Indonesia, para penulis metode tafsir sastra al-Qur'ân tersebut rata-rata berasal dari Timur Tengah, seperti Amîn al-Khûlî dengan *Manâhij Tajdîd*, Muḥammad Khalafallah dengan *al-Fann al-Qashshashî fî al-Qur'ân*, Bint al-Syâthî dengan *al-Tafsîr al-Bayânî*, Nasr Ḥâmid Abû Zayd dengan *Mafhûm al-Nash*, dan Sayyid Qutub dengan *al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur'ân*. Sementara Amîn al-Khûlî sebagai 'perumus' teori sastra al-Qur'ân, para pemikir yang disebut belakangan sebagai 'penerus' sekaligus yang 'memperaktekkan' teori yang digagas al-Khûlî.

Namun demikian, sejauh amatan saya, kendati tidak berarti mengecilkkan peran lainnya, para penerus Amîn al-Khûlî tersebut hanya Abû Zayd yang menjadi penerus sejati. Abû Zayd menyusun secara sistematis dan menerapkan metode sastrawi dalam memahami al-Qur'ân. Dikatakan demikian, karena dalam pelbagai tulisannya, Abû Zayd tidak saja menerapkan teori sastra al-Khûlî sebagai figurnya, tapi juga menyempurnakannya dan melacak akar sejarahnya di masa lampau.

Kendati para pemikir muda Islam di Indonesia mendapat inspirasinya dari Abû Zayd, belum ada di kalangan mereka sosok pemikir yang mencoba menerapkannya ke dalam pembacaan terhadap al-Qur'ân sebagaimana penerus al-Khûlî lainnya di Timur Tengah. Namun demikian, hadirnya disertasi ini membuktikan bahwa Nur Kholis Setiawan, sosok pemikir muda Indonesia yang menjadi penerus sejati Amîn al-Khûlî dan Abû Zayd. Nur Kholis Setiawan yang sehari-harinya mengajar di lembaga keagamaan modern maupun tradisional ini mendapat pujian luar biasa dari dua pembimbingnya Abû Zayd dan Stefan Wild (h. xiii-xxxii).

Sebagaimana Abû Zayd, gagasan Nur Kholis di dalam

buku ini mencoba menyusun secara sistematis metode tafsir sastra al-Qur'ân. Bahkan melanjutkan— jika tidak dikatakan melebihi— tugas Abû Zayd, Nur Kholis melacak akar-akar historis pendekatan sastrawi terhadap al-Qur'ân dan mencoba menerapkannya ke dalam beberapa ayat al-Qur'ân, misalnya ayat-ayat yang berbicara tentang dirinya sendiri dan wacana polemik dalam al-Qur'ân. Secara arkeologis, tujuan penelitian metode tafsir sastra ini menurutnya, untuk membuktikan kepada para pemerhati ilmu-ilmu ke-Islam-an di Indonesia khususnya, baik mereka yang mendapat inspirasinya dari para pemikir modern di atas, maupun yang mendapatkan inspirasinya dari para pemikir klasik yang mendapat legitimasi keagamaan dari pelbagai lembaga keagamaan di Indonesia yang menganggap ke-*ijâz*-an al-Qur'ân terletak pada bahasanya.

Namun demikian, ada satu catatan kecil dari saya yang mungkin bisa menjadi pertimbangan para peminat studi sastra al-Qur'ân. Dalam disertasi ini, Nur Kholis memulai asumsinya pada kesempurnaan teks al-Qur'ân, tanpa melihat jejak di balik teks. Sejatinya, menurut saya bukan hanya aspek sastranya yang menjadi sorotan, tapi juga kemungkinan pergumulan makna yang terkandung di dalamnya dengan budaya Arab yang menjadi medan semantik sastra al-Qur'ân. Bukankah al-Qur'ân turun menggunakan bahasa Arab yang hadir sebelum kehadiran al-Qur'ân, yang berarti terdapat makna tertentu yang diberikan budaya Arab terhadap kosakata tertentu yang mungkin berbeda dengan makna yang diberikan al-Qur'ân sebagai wahyu?()

SURVEI BIBLIOGRAFIS STUDI AL-QUR'ÂN

Syahrullah Iskandar

Survei Bibliografis:

Abdullah Saeed, 2006, *Interpreting the Qur'an; Toward a Contemporary Approach*, (London & New York: Routledge Taylor & Francis), 192 hlm

Buku yang terdiri dari dua belas bab ini adalah buah karya seorang professor Bahasa Arab dan Studi Islam pada Universitas Melbourne, Australia. Abdullah Saeed mengetengahkan sebuah kajian seputar tafsir (penafsiran) al-Qur'ân yang telah lama menjadi bahan perdebatan di kalangan pengkaji al-Qur'ân. Menurutnya, penafsiran dengan model pendekatan apapun dan oleh siapapun tentu dibatasi oleh konteks dan budaya yang melingkupi penafsirnya, padahal konteks dan budaya akan terus berubah seiring perjalanan waktu. Untuk itulah, Saeed menyajikan sebuah pendekatan segar (*a fresh approach*) dalam penafsiran yang menekankan nuansa etis-legal terhadap al-Qur'ân guna mengaktualkan nilai-nilai *qur'ani* seiring arus perubahan dan modernisasi.

Persoalan utama yang hendak ditawarkan dalam buku

ini adalah bagaimana mengarahkan pandangan intelektual modern terhadap teks al-Qur'ân yang tak terlepas konteks kekinian. Salah satu point penting yang ditekankan adalah dimensi sosial dan kesejarahan al-Qur'ân layaknya dimensi linguistik demi menemukan pemaknaan optimal terhadap al-Qur'ân dan relevan dengan perkembangan dan lingkungan mutakhir kaum Muslimin.

Saeed mencatat tiga model pendekatan dalam penafsiran al-Qur'ân selama ini, yaitu: (1) *Textualist*, yang memahami al-Qur'ân secara literal; (2) *Semi-textualist*, yaitu selain literal juga memerhatikan dimensi etik-legal dalam penafsirannya; (3) *Contextualist*, yaitu menekankan konteks sosial dan historis terhadap dimensi etik-legal al-Qur'ân. Ia juga memaparkan beberapa model pendekatan tokoh modernis terhadap penafsiran, seperti Fazlur Rahman dan selainnya. Meskipun demikian, Saeed mengajukan catatan kritis terhadap metodologi pendekatan yang mereka gunakan, terutama dalam konteks perubahan sosial. Ia menekankan bahwa penafsiran yang ada selama ini mesti ditilik lebih sosiologis, aksiologis, dan antropologis sehingga aktualisasi al-Qur'ân dan kebutuhan kontemporer kaum Muslimin di era kekinian senantiasa sinkron.

Ulasan singkat tentang buku ini dapat dibaca pada kata pengantar oleh Andrew Rippin. Setelah pendahuluan sebagai bab pertama, Saeed mengulas sejarah perkembangan tafsir al-Qur'ân dari kurun awal hingga era modern dengan penekanan pada konteks etik-legal pada bab II. Selanjutnya, bab III mengkaji tentang pemahaman pewahyuan (*revelation*) dan tawaran sebuah model alternatif pemahaman tentang pewahyuan. Pada bab IV dibahas perkembangan pendekatan *textualist* dalam penafsiran. Sedangkan pada bab V dipaparkan tentang seluk-beluk penafsiran *contextualist*. Adapun bab VI mengetengahkan fleksibilitas dalam pemahaman dan penafsiran al-Qur'ân.

Bab VII mengelaborasi konsep *nasakh (abrogation)* sebagai bentuk aplikasi penyesuaian teks dan realitas yang menjadikan al-Qur'ân tetap menemukan momentum relevansinya dengan iklim kekinian. Kajian buku ini dilengkapi dengan beberapa contoh dari tiga model teks dalam al-Qur'ân yang terurai dalam bab VIII. Selanjutnya, pada bab IX diketengahkan kompleksitas pemaknaan teks secara objektif dengan acuan pada beberapa isu penting seputar penafsiran al-Qur'ân. Bab X adalah uraian pembuktian bahwa konteks sosial dan kesejarahan al-Qur'ân merupakan sebuah kemestian dalam penafsiran al-Qur'ân. Bab XI mengetengahkan secara detil kerangka pemikiran seputar konteks etik-legal al-Qur'ân. Dalam bab ini juga diklasifikasi lima tingkatan nilai-nilai al-Qur'ân, yaitu: *pewajiban, dasar, perlindungan, praktis, dan perintah*. Sedangkan bab XII merupakan penutup berupa rangkuman dan kata kunci dari dasar model penafsiran yang ditawarkan Saeed dalam buku ini.

Dengan demikian, buku ini berisi gagasan penguatan dan penyempurnaan terhadap pendekatan *contextualist* dan sebagai sebuah kontribusi kritis dalam metodologi pendekatan tafsir al-Qur'ân.

Abraham I. Katsh, 1980 (cet. III), *Judaism in Islam (Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and its Commentaries)*, (New York, Sepher-Hermon Press), 265 hlm + xxxviii

Buku ini berawal dari disertasi doktoral Abraham I. Katsh tahun 1943 di Sekolah Tinggi Dropsie. Penyelesaian karya ilmiah ini di bawah bimbingan langsung guru besar keislaman tersohor, Prof. Solomon L. Skoss dan beberapa ilmuwan kenamaan lainnya.

Buku ini berbentuk karya tafsir dengan tambahan beberapa lampiran yang terfokus pada dua surat al-Qur'ân, yaitu; Q.S. al-Baqarah dan Âli 'Imrân selaku "the most representative in the Koran" atau miniatur dari al-Qur'ân (*Koran in Miniature*) yang merupakan

ikhtisar dari keseluruhan point dasar kewahyuan al-Qur'ân. Itupun hanya menyajikan sebagian ayatnya.

Buku yang diterbitkan pertama kalinya pada tahun 1954 ini lebih banyak menekankan persesuaian konteks ayat al-Qur'ân dengan tradisi Yahudi. Hal tersebut terlebih dahulu ditempuh dengan memaparkan sepotong, satu atau beberapa ayat al-Qur'ân berikut komentar-komentar dari beberapa mufassir kemudian membandingkannya dengan ungkapan atau tradisi yang terdapat dalam Talmud maupun Bibel. Dari sejumlah paparan buku ini, Katsh hendak menegaskan adanya jejak Yahudi dalam risalah Islam.

Terlepas dari dimensi kontroversi buku ini, informasi sejarah yang ditunjukkan melalui referensi Talmud dan Bibel merupakan upaya 'berharga' untuk dijadikan bahan kajian dalam studi al-Qur'ân.

Dr. 'Abd ar-Rahmân Badawî, t.th., *Difâ' an al-Qur'ân Dhidda Muntaqidîh*, (t.tp: ad-Dâr al-'Âlimiyah li al-Kutub wa an-Nasyr), 199 hlm.

Buku ini versi aslinya berbahasa Prancis dan telah diarabkan oleh Kamâl Jâdullâh. Bahasan buku ini adalah bantahan terhadap pandangan orientalis tentang al-Qur'ân. Uraiananya berbentuk tematik dan diurai ke dalam tiga belas pasal yang telah menjadi sorotan utama orientalis terhadap al-Qur'ân. Di antara bahasan tersebut adalah pemaknaan kata *ummî* yang diatributkan pada Muhammad saw., perbandingan antara al-Qur'ân dengan Perjanjian Lama, uraian detil tentang term *Furqân*, argumentasi bantahan terhadap pandangan-pandangan Margoleoth, uraian tentang term *shâbiûn* dalam al-Qur'ân, term *ar-Rusul* dalam al-Qur'ân, kritik terhadap Ignaz Goldziher yang menganalogikan Islam dengan Yahudi, *basmalah* dalam Perjanjian Lama, beberapa kritik terhadap susunan al-Qur'ân berdasarkan tata-urutan waktu, term-term asing (*ajam*) dalam al-Qur'ân, kajian tentang

seruan (*nidâ'*) dalam al-Qur'ân, dan terakhir perihal sosok *Hâmân* dalam al-Qur'ân.

Uraian Badawî dalam buah karyanya yang satu ini hendak membuktikan bahwa pemahaman orientalis tentang bahasa Arab yang menjadi kunci memahami Islam terbilang belum terlalu mapan, terutama dari segi sastra dan seni. Bukan hanya itu, data-data yang mereka peroleh dari referensi berbahasa Arab bersifat partikular, dangkal, dan tidak valid.

Rev. W. ST. Clair Tisdall, MA., 1905, *The Original Sources of the Qur'an*, (London: Northumberland), 287 hlm

Bahasan buku ini diarahkan untuk menyoroti lebih jauh sumber-sumber al-Qur'ân sebagaimana tersurat pada judul buku tersebut. Adapun pendekatan yang digunakan adalah bersifat historis. Uraian buku ini terdiri dari enam bab dengan penekanan pada dimensi interaksi dan pengaruh eksternal yang terdapat dalam al-Qur'ân. Secara terinci, Clair Tisdall mengawali uraiannya dengan pengaruh kepercayaan kuno bangsa Arab terhadap al-Qur'ân, dilanjutkan dengan pengaruh pandangan Sabi'ah dan Yahudi, dan Kristiani, serta unsur Zoroaster dalam al-Qur'ân dan tradisi Islam. Pada bagian akhir buku ini terdapat bahasan seputar para *hanîf* dan pengaruhnya di era awal Islam.

Dr. Maḥmûd Mâdhî, 1996, *Al-Wahy al-Qur'ânî fî al-Mandzhûr al-Istisyraqî wa Naqdih*, (Iskandariyah: Dar ad-Da'wah li at-Thab' wa an-Nasyr wa at-Tawzî'), 188 hlm

Buku ini dikemas ke dalam lima pasal yang mengungkapkan pandangan-pandangan orientalis seputar kewahyuan al-Qur'ân. Diawali dengan pemahaman konteks orientalis (*istisyraqî*), bahasan tentang wahyu, mukjizat yang terjadi pada Nabi saw., kontekstualisasi kenabian Muhammad saw., beberapa keraguan

orientalis terhadap wahyu yang diterima Muhammad saw., dan sebagainya. Buku ini juga menelusuri pemahaman orientalis bahwa Muhammad saw. banyak mengintrodusir tradisi Yahudi dan Nasrani ke dalam risalah Islam. Meskipun demikian, buku yang rujukan-nya terdiri dari 125 buah literatur ini tidak memetakan kritiknya terhadap pandangan orientalis berdasarkan tipologi-tipologi pemikiran. Buku ini lebih menitik-beratkan pada isu-isu tertentu tentang kewahyuan al-Qur'ân.

Muhammad Husayn Abû al-'Alâ, 1991, *Al-Qur'ân wa Awhâm Mustasyriq*, (Kairo: al-Maktab al-'Arabî li al-Ma'ârif), 126 hlm.

Pada dasarnya, kemunculan buku ini dilatari oleh munculnya karya terjemahan al-Qur'ân oleh seorang orientalis berkebangsaan Prancis yang memicu kontroversi di kalangan ilmuan Muslim. Buku ini disajikan dalam delapan pasal yang merupakan bantahan terhadap beberapa penilaian orientalis seputar al-Qur'ân. Uraian buku ini meliputi perihal daya *tasyri'* kitab suci ini, validitas realitas faktual *vis a vis* al-Qur'ân, kedengkian sejarah (*hiqd at-târîkh*) terhadap Islam, kriteria penilaian modern terhadap al-Qur'ân, keniscayaan Islam sebagai peradaban masa depan, dan selainnya. Meskipun begitu, buku ini hanya merefleksikan kritik pada isu-isu tertentu seputar al-Qur'ân sebagaimana tersebut di atas.

Dr. 'Abd al-Âl Sâlim Makram, 1988, *Qadhâyâ Qur'âniyah fî Dhaw' ad-Dirâsât al-Lughawiyah*, (Beirut: ar-Risâlah), 112 hlm

Buku yang ditulis oleh guru besar di bidang bahasa Arab di Universitas Kuwait ini lebih memokuskan kajiannya pada dimensi kebahasaan al-Qur'ân. Di dalamnya terurai dimensi ke-*balaghâh*-an al-Qur'ân, relasinya dengan syair-syair jahiliah, kontroversi pendapat Thaha Husain tentang al-Qur'ân, kadar pengaruh dialek Quraisy dan suku-suku Arab lain

terhadap al-Qur'ân, pengaruh dialek Quraisy terhadap term-term asing dalam al-Qur'ân, hingga bahasan mengenai karakteristik bahasa al-Qur'ân turut disajikan. Buku ini tidak menyentuh bahasan tentang kaitan bahasa Persia, Romawi, dan selainnya terhadap al-Qur'ân. Pendekatan yang dipakai oleh 'Abd al-Sâlim Makram dalam bukunya ini adalah pendekatan ke-bahasaan sesuai bidang yang digelutinya.

Prof. Dr. 'Abd al-Rahman I. Doi, 1997, *The Sciences of the Qur'an; A Study in Methodology and Approach*, (Malaysia: Synergy Books International), 504 hlm + xxi

Buku ini dapat disebut referensi 'Ulumul Qur'an berbahasa Inggris yang sayang untuk dilewatkan oleh peminat kajian tafsir. Kajian yang sistematis tertuang dengan muatan yang padat dan kritis. Buku ini dibagi ke dalam empat bahasan utama yang tersaji dalam duapuluh empat bab bahasan penting lainnya.

Bagian awal terdiri dari sepuluh bab berkaitan dengan bahasan 'Ulumul Qur'an, mulai dari *nuzûl al-Qur'ân*, *jam' al-Qur'ân*, hingga ayat-ayat *muḥkamât dan mutasyâbihât* dalam al-Qur'ân. Pada bagian kedua diulas tentang metodologi penafsiran al-Qur'ân yang terdiri dari lima bab, yaitu tafsir al-Qur'ân, sumber-sumber penafsiran, beberapa pengetahuan yang berkaitan dengan tafsir, interpretasi al-Qur'ân, serta penulisan tafsir sejak periode awal hingga kontemporer. Pada bagian ketiga diurai tentang berbagai pendekatan dalam studi al-Qur'ân yang terdiri dari lima bab, yaitu pendekatan orientalis, pendekatan Syi'ah, dan pendekatan modernis, pendekatan Sayyid Ahmad Khan, dan pendekatan Ghulam Ahmad Parwez dalam studi al-Qur'ân. Bagian akhir meliputi komprehensifitas al-Qur'ân yang terdiri dari empat bab, yaitu kemukjizatan al-Qur'ân, korelasi al-Qur'ân dan sains, sumber klasik Islam, dan pengantar dalam mengenal al-Qur'ân.

Muhammad Taqi Usmani, 1987, *An Approach to the Quranic Sciences*, (Karachi Pakistan: Darul Ishaat), 534 hlm

Buku ini juga merupakan pengantar dalam kajian Ulumul Qur'an yang berbahasa Inggris. Oleh penulisnya, karya ini sebagai apresiasi terhadap pendekatan modern dalam memahami al-Qur'an. Untuk itu, Taqi Usmani merinci paparannya ke dalam dua bagian besar.

Bagian pertama khusus mengkaji tentang al-Qur'an yang diurai ke dalam tujuh bab pembahasan. Bab pertama dibahas tentang wahyu dengan beberapa masalah terkait dengannya seperti pemaknaan, jenis-jenis wahyu, kebutuhan manusia terhadap wahyu, ulasan tentang keraguan beberapa ilmuwan seputar kewahyuan, dan selainnya. Bab kedua mengulas sejarah turunnya al-Qur'an, uraian tentang sebab-sebab turunnya al-Qur'an, dan sebagainya. Bab ketiga mengurai tentang *qira'at sab'ah* dengan mengemukakan pemaknaan tentang tujuh huruf (*sab'ah aḥruf*) berikut pandangan beberapa ulama seperti Ibn Jarir al-Thabari dan Imam al-Thaḥafi beserta uraian kritis terhadapnya. Bab keempat dikhususkan untuk bahasan tentang naskh-mansukh yang meliputi perbedaan pemaknaan tentang nasakh antara ulama klasik dengan modern, dan selainnya. Bab kelima diulas tentang sejarah kodifikasi al-Qur'an, sedangkan bab keenam mengetengahkan bantahan terhadap keraguan seputar problematika kodifikasi al-Qur'an. Adapun bab ketujuh mengemukakan beberapa aspek al-Qur'an meliputi kemukjizatannya, penyebutan beberapa nama dan tempat dalam al-Qur'an, dan sebagainya. Bab kedelapan mengurai garis-garis besar isi al-Qur'an berupa kepercayaan, perintah, kisah, perumpamaan, dan selainnya.

Bagian kedua buku ini lebih terarah pada kajian tafsir yang terdiri dari empat bab. Bab pertama menjelaskan sumber-sumber penafsiran, sedangkan bab kedua

mengetengahkan sebab-sebab perbedaan dalam penafsiran. Adapun bab ketiga mengurai prinsip-prinsip dasar penafsiran yang meliputi keterlibatan tradisi dan perubahan waktu dalam proses penafsiran. Bab keempat menampilkan sosok dan penafsiran pada periode awal dan periode modern berikut uraian kritis terhadap metodologi penafsirannya.

Mohammad Abu-Hamdiyah, 2000, *The Qur'an; An Introduction*, (London: Routledge), 136 hlm

Buku ini adalah karya pertama yang menguraikan tentang al-Qur'ân dengan dua perspektif utama, yaitu: *Pertama*, mengulas perkembangan konsep ketuhanan di Timur Dekat (*Near East*) yang juga mengkaji dari tinjauan sejarah Bibel berbahasa Hebrew dan pandangan Kristologi. *Kedua*, adalah bagian yang tak kalah pentingnya yakni uraian tentang pesan-pesan al-Qur'ân dalam tinjauan sains modern. Oleh penulisnya yang berprofesi sebagai professor di bidang Kimia pada Universitas Kuwait (1973-1990) ini mengetengahkan sebuah pengantar terhadap al-Qur'ân yang segar, berbeda, dan dapat dicerna. Ia mengurai beberapa pesan utama dalam al-Qur'ân dengan paparan yang akomodatif. Di antara beberapa point penting yang tersajikan adalah konsep ketuhanan, posisi manusia di dunia ini, tujuan dari kehidupan, kebebasan dalam menentukan pilihan, serta adanya tanggung-jawab di balik kebebasan manusia.

Dr. Mohammad Iqtedar Husain Farooqi, 1989, *Plants of the Quran*, (India: Sidrah Publishers), 168 hlm

Buku ini ditulis oleh seorang ahli tumbuh-tumbuhan pada National Botanical Research Institute, Lucknow. Seperti tertera pada judulnya, buku ini mengetengahkan spesies tumbuh-tumbuhan yang tersebut dalam al-Qur'ân dengan pendekatan sains. Buku ini mengetengahkan 30 bab pembahasan. Dalam uraiannya,

sebuah spesies tumbuhan yang tersebut dalam al-Qur'ân diuraikan dengan menyebut nama lain tumbuhan tersebut dalam sejumlah bahasa yang ada di dunia. Penulisnya juga menyebutkan nama tumbuhan tersebut dalam ilmu Botanik. Untuk itu, seluruh ayat-al-Qur'ân yang menyebut spesies tumbuhan dikumpulkan secara sistematis dan diurai dengan melibatkan penjelasan Bibel tentang species tersebut.

Ahmad Hasan al-Bâqûrî, 1987, *Atsar al-Qur'ân al-Karîm fî al-Lughah al-'Arabiyyah*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif), 132 hlm

Buku ini mengurai keterpengaruhannya bahasa Arab dari al-Qur'ân. Al-Baquri mengawali uraiannya dengan eksistensi bahasa secara umum dan peran yang diembannya dalam pelbagai bidang. Kaitannya dengan al-Qur'ân, ia membagi pengaruh kitab suci ini terhadap bahasa Arab kepada dua macam, yaitu pengaruh yang bersifat umum dan yang bersifat khusus.[]

Penulis/Kontributor



A. Faisal Bakti. Meraih S2-nya dari Institute of Islamic Studies (IIS), McGill University, Montreal-Canada, dan doktoralnya di bidang komunikasi dari Montreal-Canada. Post-doktoralnya dijalani di berbagai universitas, antara lain, Universiteit Leiden, KITLV Leiden, IAAS Leiden, Oxford University, dan sebagainya. Saat ini masih menjabat sebagai Assistant Professor di Canada. Dosen komunikasi di Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta ini, juga aktif sebagai Direktur Center for Human Rights Action (CHURIA) Jakarta.

Aksin Wijaya. Mahasiswa Program Doktorat UIN Sunan Kalijaga dan dosen Fakultas Ushuluddin STAIN Ponorogo. Dia telah menelurkan buku berjudul "Menggugat Otentisitas al-Qur'ân; Kritik atas Nalar al-Qur'ân", Safiria Press, 2004.

Faried F. Saenong. Menyelesaikan S1-nya di Jurusan Tafsir Hadis, IAIN Jakarta. Setelah itu, Redaktur Pelaksana *Jurnal Studi al-Qur'ân (JSQ)* ini bekerja sebagai Sekretaris Dubes RI di Cairo (1999-2002), sambil mendalami bahasa Perancis di Centre Français de culture et de coopération (CFCC) Cairo. Setelah bekerja di LSM Rahima, ia menjalani program MA-nya di Faculties of Arts and Theology, Universiteit Leiden dengan tesis tentang *Jarh Ta'dîl* dalam Hadis, dan di School of Languages, Linguistics, and Cultures, the University of Manchester dengan disertasi tentang *The Encyclopaedia of the Qur'an (EQ)*. Aktivistis Piramida Circle ini, juga sedang mempersiapkan S3-nya di School yang sama di Manchester, UK.

Hamka Hasan. Meraih gelar Lc.-nya di bidang Tafsir dan

'Ulûm al-Qur'ân dari al-Azhar University Cairo, dan S2-nya dari Konsentrasi Tafsir Hadis, Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan sedang menyelesaikan program S3 pada tempat yang sama. Dosen di Fakultas Dirâsah Islâmîyah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta ini juga aktif sebagai Redaktur Pelaksana *Jurnal Studi al-Qur'ân (JSQ)*.

Istibsyaroh. Menyelesaikan S1-nya di Fakultas Tarbiyah Sunan Ampel Malang (1979) dan Fakultas Hukum Undar Jombang (1997), S2-nya di IAIN Sunan Ampel Surabaya (2002) dan S3-nya di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Anggota DPRD Kediri (1992-1997) ini aktif di beberapa organisasi perempuan, serta menulis diberbagai jurnal ilmiah di bidangnya.

M. Quraish Shihab. Saat ini menjabat sebagai Direktur Pusat Studi al-Qur'ân (PSQ) Jakarta. Professor tafsir yang meraih gelar dokornya di Al-Azhar Cairo dengan predikat *summa cum laude* ini juga mantan Rektor IAIN Jakarta, mantan Menteri Agama RI dan mantan Dubes RI di Cairo. Penulis *Membumikan al-Qur'an* dan *Wawasan al-Qur'an* ini juga telah menyelesaikan *magnum opus*-nya *Tafsir al-Mishbâh* (15 volume), karya tafsir berbahasa Indonesia paling mutakhir saat ini.

Muchlis M. Hanafi. Alumni Gontor ini menyelesaikan S1 (Lc.) dan S2 (MA.)-nya dari Jurusan Tafsir dan 'Ulûm al-Qur'an, Universitas al-Azhar, Cairo. Meraih "Doktor Tafsir"-nya (2006) dari jurusan dan universitas yang sama dengan yudisium *Martabat al-Syaraf al-Ûla Ma'a al-Tawshiyah bithabi'i al-Risâlah 'ala Rafaqat al-Jâmi'ah wa Tadâwulihâ bayna al-Jâmi'ât* (*summa cum laude* dengan rekomendasi agar disertasinya diterbitkan oleh Universitas al-Azhar untuk disertakan dalam pertukaran hasil riset antar perguruan tinggi). Aktif menulis di berbagai jurnal. Saat ini aktif di Pusat Studi al-Qur'ân (PSQ) sebagai Manajer Program.

Mulyadhi Kartanegara (kontributor *Jurnal Studi Al-Qur'ân* vol. I, No. 1, Januari 2006), lahir di Tangerang, 11 Juni 1959, adalah doktor filsafat lulusan University of Chicago. Kini, dia mengajar mata kuliah filsafat di berbagai perguruan tinggi:

Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta; Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta; Islamic College for Advanced Studies (ICAS) Jakarta; Universitas Paramadina Jakarta. Tahun 2001-2003 pernah menjadi Direktur Pelaksana Program Pascasarjana Pusat Kajian Agama dan Lintas Budaya Universitas Gadjah Mada.

Nasaruddin Umar. Saat ini menjabat Rektor PTIQ Jakarta dan Wakil Direktur PSQ Jakarta. Guru Besar tafsir yang menyelesaikan program S3-nya di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta ini, menjalani post-doktoralnya di Georgetown University dan juga menyelesaikan risetnya di SOAS London dan Bellagio, Italia. Telah menulis berbagai karya penting, seperti *Argumen Kesetaraan Gender*, *Pengantar Ilmu al-Qur'an*, dan lain-lain.

S. Parvez Manzoor. Penulis yang lebih dikenal sebagai Muslim apologist sekaligus sebagai Muslim kritis ini, tinggal di Stockholm-Swedia. Salah satu Board of Advisor Institute of Islamic Political Thought (II-PT) pimpinan Dr. Azzam Tamimi yang berbasis di London. Selain dalam berbagai jurnal ilmiah, tulisan-tulisannya dapat dinikmati di www.pmanzoor.info.

Syahrullah Iskandar. Alumni Pondok Pesantren DDI Mangkoso, Sulawesi Selatan, menyelesaikan S1-nya pada Fakultas Dirasat Islamiyah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Saat ini sedang menyelesaikan program S2-nya dalam Kajian Tafsir di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Ia juga adalah salah seorang peserta Pendidikan Kader Mufassir (PKM) pada Pusat Studi Al-Quran (PSQ) 2005.[]

Jurnal STUDI AL-QUR'ÂN



Formulir Berlangganan

Kami yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama/Institusi :
Alamat :
Telp. Fax.
Kota :
Mobile Phone :
Email :

Bersedia untuk berlangganan Jurnal Studi al-Qur'ân (JSQ) dengan pilihan sebagai berikut:

Jumlah Edisi	Edisi No.	Harga Jurnal
		Harga per Edisi @ Rp. 20.600,-

- * Mohon diisi jumlah eksemplar yang diinginkan pada salah satu kolom jumlah edisi yang dipilih. Untuk berlangganan setahun (3 edisi) akan mendapatkan potongan harga 10%.
- ** Untuk mahasiswa atau dosen, akan diberikan discount khusus apabila datang langsung ke PSQ dan harap disertai identitas sebagai mahasiswa atau dosen.

TOTAL ORDER UNTUK LANGGANAN RP. _____

TERBILANG
.....

Pembayaran dapat dilakukan dengan pilihan sebagai berikut:

- Cash** : Anda dapat menghubungi Sdr. Muhtar Sadili
d.a. Pusat Studi al-Qur'ân (PSQ), Jl. Kertamukti No. 63 Pisangan
Ciputat Tangerang 15419 Tlp. 021-7421661, Fax. 021-7421822,
email: info@psq.or.id, Website: www.psq.or.id
- Transfer** : Rekening pada Bank Niaga Syariah Cabang Metro Pondok Indah,
No. 520.01.00002.00.2, atas nama Yayasan Lentera Hati (Pusat Studi
Al-Quran). Bukti transfer dan *formulir berlangganan* Anda mohon di
fax ke nomor 021-7421822 dengan menuliskan keterangan
"PEMBAYARAN JURNAL STUDI AL-QUR'ÂN" pada bukti transfer.

.....
Pelanggan,

Nama Jelas dan Tanda Tangan