

Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis

Dealektika Tafsir dan Kemajuan Pengetahuan dalam
Transplantasi Organ Babi pada Manusia

Ihsan Nurmansyah

Penerapan Nilai-nilai Moderasi al-Qur'an dalam
Pendidikan Islam

Ashif Az Zafi

Motif Korupsi dalam al-Qur'an Perspektif Tindakan Sosial

Siti Muwahidah

Validitas Tafsir bi al-Ilmi dalam Penafsiran

Ayat-ayat Penciptaan Alam

Theo Jaka Prakoso

Kritik Atas Pandangan William M. Watt terhadap Sejarah
Penulisan Al-Qur'an

Muhammad Ahwi HS

Deturkifikasi dalam Tafsir Hak Dini Kuran Dili karya
Elmalili Hamdi Yasir

Achmad Yafik Mursyid

Resepsi Al-Qur'an sebagai Medium Penyembuhan
dalam Tradisi Bejampi di Lombok

Muhammad Zainul Hasan

Implikasi Penyandingan Salat dan Zakat Perspektif Semiotika

Hidayah Hariani

Peningkatan Taraf Hidup Layak Melalui Produktivitas
Bekerja Perspektif al-Qur'an

Abd Basid

Interpretasi Sufistik atas Hadis Melalui Sastra
dalam Syair Perahu karya Hamzah Fansuri

M. Absin dan Muhammad Alfatih Suryadilaga

Internalisasi Hadis Kasih Sayang dalam Mewujudkan
Social Interest di Era Disrupsi

Aan Aji Prasetyo

Corak Feminisme Post-Modernis dalam Penafsiran
Faqihuddin Abdul Kodir

Lukman Hakim

Vol. 21 No. 1 Januari 2020

Jurnal Studi Ilmu-ilmu
Al-Qur'an dan Hadis

ISSN: 1411-6855 (p); 2548-4737 (e)

**Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta**

**Jl. Laksda Adisucipto Yogyakarta 55281 Indonesia
Email: jurnalqurdis@uin-suka.ac.id; studiquranhadis@gmail.com
Website: <http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/alquran/index>**

Jurnal Studi Ilmu-ilmu
Al-Qur'an dan Hadis

ISSN: 1411-6855 (p); 2548-4737 (e)

Vol. 21 No. 1 Januari 2020

Editor in Chief

Abdul Mustaqim - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Managing Editor

Aida Hidayah - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Editorial Board

Abdul Halim - IAIN Surakarta

Chafid Wahyudi - STAI al-Fitroh Surabaya

Miski - UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

Fadhl Lukman - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Mahbub Ghozali - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Hasan Mahfudh - UIN Sunan Ampel Surabaya

Fitriana Firdausi - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Lien Iffah Naf'atu Fina - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Achmad Yafik Mursyid - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Kurdi Fadal - IAIN Pekalongan

Ridhoul Wahidi - Universitas Islam Indragiri Riau

Peer-Reviewer

Mun'im Sirry - Notre Dame University Australia

Ahmad Rafiq - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Indonesia

Jajang A. Rohmana - UIN Sunan Gunung Djati Bandung Indonesia

Sahiron Syamsuddin - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Indonesia

Umma Farida - IAIN Kudus Indonesia

Islah Gusmian - IAIN Surakarta Indonesia

Aksin Wijaya - IAIN Ponorogo Indonesia

Jasser Auda - Qatar Faculty of Islamic Sciences Doha Qatar

Majid Daneshgar - Albert-Ludwigs Universitat Freiburg Jerman

Abdullah Saeed - University of Malbourne Australia

Muhammad Alfatih Suryadilaga - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Indonesia



Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis already evaluated in Arjuna and it has been nationally accredited Sinta 3 by the Ministry of Research Technology and Higher Education of Republic Indonesia based on SK No. 36/E/KPT/2019 (13 Desember 2019).

DAFTAR ISI

Dealektika Tafsir dan Kemajuan Pengetahuan dalam Tranplantasi Organ Babi Pada Manusia	
<i>Ihsan Nurmansyah</i>	1-22
Penerapan Nilai-nilai Moderasi al-Qur'an dalam Pendidikan Islam	
<i>Ashif Az Zafi</i>	23-46
Motif Korupsi dalam al-Qur'an Perspektif Tindakan Sosial	
<i>Siti Muwahidah</i>	47-66
Validitas <i>Tafsir bi al-Ilmi</i> dalam Penafsiran Ayat-ayat Penciptaan Alam	
<i>Theo Jaka Prakoso</i>	67-88
Kritik Atas Pandangan William M. Watt terhadap Sejarah Penulisan al-Qur'an	
<i>Muhammad Alwi HS</i>	89-110
Deturkifikasi dalam Tafsir <i>Hak Dini Kuran Dili karya Elmalili Hamdi Yasir</i>	
<i>Achmad Yafik Mursyid</i>	111-132
Resepsi al-Qur'an sebagai Medium Penyembuhan dalam Tradisi <i>Bejampi</i> di Lombok	
<i>Muhammad Zainul Hasan</i>	133-152
Implikasi Penyandingan Salat dan Zakat Perspektif Semiotika	
<i>Hidayah Hariani</i>	153-172
Peningkatan Taraf Hidup Layak Melalui Produktivitas Bekerja Perspektif al-Qur'an	
<i>Abd Basid</i>	173-192
Interpretasi Sufistik atas Hadis Melalui Sastra dalam Syair Perahu Karya Hamzah Fanzuri	
<i>M. Ahsin dan Muhammad Alfatiq Suryadilaga</i>	193-216
Internalisasi Hadis Kasih Sayang dalam Mewujudkan <i>Social Interest</i> di Era Disrupsi	
<i>Aan Aji Prasetyo</i>	217-236
Corak Feminisme Post-Modernis dalam Penafsiran Faqihuddin Abdul Kodir	
<i>Lukman Hakim</i>	237-259

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Indonesia Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta adalah sebagai berikut.

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
ا	'	ط	t
ب	b	ظ	z
ت	t	ع	'
ث	th	غ	gh
ج	j	ف	f
ح	h	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dh	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	w
س	s	ه	h
ش	sh	ء	,
ص	ṣ	ى	y
ض	ḍ		

Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (*madd*), maka caranya dengan menuliskan coretan horizontal (*macron*) di atas huruf, seperti ā, ī, dan ū. Bunyi hidup dobel (*diphthong*) Arab ditransliterasikan dengan menggabung dua huruf *ay* dan *aw*, seperti *layyinah*, *lawwānah*. Kata yang berakhiran *ta'* *marbutah* dan berfungsi sebagai *sifah* (*modifier*) atau *mudāf ilayh* ditransliterasikan dengan *ah*, sedangkan yang berfungsi sebagai *mudāf* ditransliterasikan dengan *at*.

KRITIK ATAS PANDANGAN WILLIAM M. WATT TERHADAP SEJARAH PENULISAN AL-QUR'AN

Muhammad Alwi HS

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: muhalwihs2@gmail.com

Abstract

The study of the Qur'an has been a topic of interest to many circles, excluding Western scholars. Many of the themes they promote are generally related to the authenticity of the Qur'an. To get into this problem, many circles start arguing from the history of the Qur'an. It is this theme that William M. Watt is concerned within studying the Qur'an. Watt begins his narrative by referring to the term Ummi referred to by the Prophet Muhammad. Likewise, arguments about the literary tradition of the community are presented by reference to many verses in the Qur'an. The majority of interpretations produced are in sharp contrast to the views of the majority of Muslim scholars, so this study aims to conduct a review of Watt's views using thematic methods. This study concludes that the Qur'anic verses used as the basis for Watt's argument over the history of Qur'anic writing can be categorized into two types; historical arguments and interpretations. In the model of historical argument, Watt tends to assume that the writing tradition among the Arabs is also owned by the Prophet, so that the word of the people attached to the Prophet is understood as the Prophet's ignorance of the ancient scriptures. To reinforce the historical argument, Watt analyzes several passages relating to the term public for reinterpretation. Watt's steps in explaining the Qur'an's writing history tend to differ from many circles. Some historical arguments using the basis of verse tend to generalize their context, thus influencing many subsequent interpretations. This is why Watt's opinion is different from the opinion of the majority of scholars.

Keywords: Orientalist, W. Montgomery Watt, al-Qur'an, Writing, Ummi

Abstrak

Kajian tentang al-Qur'an menjadi topik menarik banyak kalangan, tidak terkecuali para sarjanawan Barat. Tema yang banyak diusung oleh mereka, secara umum berhubungan dengan otentisitas al-Qur'an. Untuk masuk dalam problem ini, banyak kalangan memulai argumentasi dari sejarah penulisan al-Qur'an. Tema ini yang menjadi perhatian William M. Watt dalam melakukan studi atas al-Qur'an. Watt memulai narasinya dengan menyinggung term *ummi* yang dinisbatkan kepada Nabi Muhammad. Begitu juga, argumen mengenai tradisi tulis menulis masyarakat



dihadirkan dengan merujuk pada banyak ayat dalam al-Qur'an. Mayoritas interpretasi yang dihasilkan justru memiliki perbedaan yang signifikan dengan pandangan mayoritas cendikiawan muslim, sehingga penelitian ini bertujuan untuk melakukan kajian ulang atas pandangan Watt dengan menggunakan metode tematik. Penelitian ini menyimpulkan bahwa ayat-ayat al-Qur'an yang digunakan sebagai dasar argumentasi Watt atas sejarah penulisan al-Qur'an dapat dikategorikan ke dalam dua jenis; argumentasi sejarah dan penafsiran. Dalam model argumentasi sejarah, Watt cenderung menganggap tradisi tulis-menulis dikalangan Arab juga dimiliki oleh Nabi, sehingga kata *ummi* yang melekat pada Nabi dimaknai sebagai ketidaktahuan Nabi terhadap kitab suci sebelumnya. Untuk menguatkan argumen sejarah tersebut, Watt menganalisa beberapa ayat yang berhubungan dengan term *ummi* untuk ditafsirkkan ulang. Langkah yang dilakukan Watt dalam menjelaskan sejarah penulisan al-Qur'an cenderung berbeda dengan banyak kalangan. Beberapa argumentasi sejarah dengan menggunakan dasar ayat cenderung digeneralisir konteksnya, sehingga mempengaruhi banyak tafsiran selanjutnya. Hal ini yang menjadi penyebab pendapat yang diajukan Watt berbeda dari pendapat mayoritas Ulama Tafsir.

Kata Kunci: *Orientalis, William M. Watt, al-Qur'an, Penulisan, Ummi.*

Pendahuluan

Problem ke-*ummi*-an Nabi Muhammad telah menjadi berbincangan para pengkaji al-Qur'an sejak berabad-abad yang lalu. Ketertarikan terhadap tema ini disebabkan oleh keterkaitannya secara langsung terhadap sejarah penulisan al-Qur'an. Dalam kajian al-Qur'an klasik, sejarah penulisan al-Qur'an merupakan tema khusus yang mandiri, yang dianggap memiliki urgensi penting dalam kajian *ulūm al-Qur'an*.¹ Ia menentukan otentisitas al-Qur'an dalam segi asal-muasalnya. Oleh sebab itu, banyak kalangan menjadikan tema ini sebagai pintu masuk dalam upayanya meragukan, bahkan menolak terhadap otentisitas al-Qur'an.²

Salah satu tokoh yang dikenal memberikan penjelasan mengenai sejarah al-Qur'an adalah W. Montgomery Watt. Watt dikenal sebagai Islamolog dibandingkan sebagai orientalis. Penyebutannya sebagai Islamog lebih dipengaruhi oleh sikap objektifnya dalam menjelaskan sejarah pemikiran Islam dibandingkan para pengakaji Islam lainnya yang lebih memandang Islam secara negatif.³ Mālik bin Nabi mengklaim bahwa orientalis memiliki

¹ Ahmad Rafiq, "Sejarah Al-Qur'an: Dari Pemwahyuan Ke Resepsi," in *Islam Tradisi Dan Peradaban*, ed. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Bima Mulia Press, 2012), hlm. 68-69.

² Muhammed Mustafa Al-A'zamī, *The History of The Qur'anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with The Old and New Testaments* (Leicester: UK Islamic Academy, n.d.), hlm. xv.

³ Maryam Jameela, *Islam and Orientalism* (Delhi: Adam Publisher & Distributor, 1997), hlm. 97.

kecenderungan negatif dalam mengkaji ilmu-ilmu ke-Islaman, khususnya yang berhubungan dengan al-Qur'an dan Hadis.⁴ Munawir Haris juga mengatakan bahwa Watt terkenal sebagai sarjana dalam bidang sejarah Islam yang mampu, secara komprehensif, mengurai sejarah Islam dalam berbagai karyanya.⁵ Watt juga ditempatkan sebagai orientalis terakhir yang memiliki kontribusi utama dalam studi sejarah Islam di Barat.⁶

Penisbatan atas Watt sebagai bagian dari seorang Islamolog yang lebih objektif dalam mengkaji Islam dan kemampuan dia tentang kajian sejarah Islam, tidak dapat diterima begitu saja. Dalam beberapa analisanya mengenai kajian terhadap al-Qur'an, Watt memiliki pandangan berbeda dengan mayoritas pengkaji al-Qur'an muslim lainnya. Salah satunya adalah pandangannya mengenai sifat ke-*ummi*-an Nabi. Watt meragukan pandangan ulama klasik yang memaknai sifat *ummi* nabi dengan ketidakbisaannya menulis dan membaca. Bagi Watt argumen semacam ini sengaja dimunculkan untuk menjaga otentisitas al-Qur'an, sehingga dengan sifat *ummi* yang dimiliki Nabi Muhammad, nilai kemu'jizatan al-Qur'an semakin meningkat.⁷ Dalam menguatkan argumentasinya, Watt menggunakan ayat-ayat al-Qur'an yang menyebutkan tentang sejarah penulisan al-Qur'an.⁸

Interpretasi yang dihasilkan Watt atas ayat-ayat tersebut justru berbeda dengan kebanyakan penafsiran ulama-ulama klasik. Pemaknaan atas lafad *ummi* yang dijelaskan Watt memiliki perbedaan dengan penerjemahaan Ibn Mandzur dalam *Lisan al-Arab*.⁹ Begitu juga pandangan ini memiliki perbedaan signifikan dengan pendapat al-Tabarī. Al-Tabarī mengutip pendapat Ibn 'Umar mengartikan lafad *ummi* dengan ketidakmampuan membaca dan menulis. Bahkan, Ibn 'Abbas menambahkan bahwa selain ketidakmampuan membaca dan menulis, *ummi* juga bermakna ketidakmampuan seseorang dalam berhitung.¹⁰

Atas dasar deskripsi diatas, artikel ini mencoba menganalisa sikap Montgomery Watt dalam mengkaji otentisitas al-Qur'an melalui sejarah tulisan masyarakat Arab dengan

⁴ Nampaknya, di wilayah timur tengah, term Orientalis telah melekat digunakan untuk merujuk sarjana Barat. Dalam pengantarnya, Malik bin Nabi terlihat penuh gelisah atas kenyataan ini, ia menyaksikan bagaimana dominasi pemikiran orientalis tak dapat lagi dibendung, terutama di lingkungan Mesir, berbagai skripsi doktoral bermunculan di bawah pemikiran orientalis. Malik bin Nabi, *Fenomena Al-Qur'an*, trans. Saleh Mahfoed (Bandung: al-Ma'arif, 1983), hlm. 59.

⁵ Munawir Haris, "Orientalisme Dan Kewahyuan (Telaah W. Montgomery Watt Tentang Kewahyuan Al-Qur'an)," in *Orientalisme Al-Qur'an Dan Hadis*, ed. M. Nur Kholis Setiawan and Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007), hlm. 118.

⁶ Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction* (London: Routledge, 2008), hlm. 110.

⁷ William Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Quran* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), hlm. 33-34.

⁸ Watt.

⁹ Muhammad bin Mukram bin Manzur, *Lisan Al-Arab*, vol. 12 (Bairut: Dār al-Iḥyā' al-Turāth, 1996), hlm. 22.

¹⁰ Muḥammad bin Abī Bakr Al-Qurtubī, *Al-Jāmi' Li Al-Āḥkām Al-Qur'an*, vol. 7 (Riyāḍ: Dār Ālam al-Kutb, 2003), hlm. 298.

menggunakan ayat-ayat al-Qur'an. Watt mengumpulkan beragam ayat yang mengindikasikan adanya tradisi penulisan dalam masyarakat Arab. Begitu juga, Watt hendak menafsirkan ulang term *ummi* yang disematkan kepada Nabi Muhammad. Kecenderungan Watt terhadap kajian sosiologi,¹¹ dapat menjadi acuan motif yang hendak dituju olehnya dalam melakukan interpretasi yang justru berbeda dengan pandangan mayoritas ulama Islam. Oleh sebab itu, kajian ini akan menggunakan metode tematik Fazlur Rahman untuk menjelaskan kesatuan tema atas ayat-ayat yang digunakan Watt dalam menjelaskan makna *ummi* dan dinamika tradisi menulis masyarakat Arab. Metode tematik Fazlur Rahman digunakan dalam penelitian ini mempertimbangkan pencapaian analisa yang holistik atas ayat-ayat yang digunakan Watt. Rahman mengklaim bahwa dengan memahami al-Qur'an secara tematik akan membantu memahami al-Qur'an secara utuh, sehingga aspek teologis, etika, dan hukum menjadi satu kesatuan.¹²

Meskipun demikian, penelitian ini bukanlah satu-satunya penelitian yang membahas mengenai pandangan Watt. Untuk memberikan distingsi penelitian ini dengan penelitian yang lain, akan dijelaskan beberapa penelitian terdahulu yang relevan dengan tema dalam penelitian ini. Penjelasan mengenai *literature review* befungsi untuk melihat kebaharuan dalam penelitian ini. Penelitian yang dilakukan oleh Muhammad Alfatih Suryadilaga dengan judul "*Kajian atas Pemikiran John Wansbrough tentang al-Qur'an dan Nabi Muhammad*".¹³ Meskipun penelitian ini mengangkat tokoh yang berbeda, akan tetapi kesamaan tokoh orientalis menjadikan penelitian yang dilakukan Suryadilaga memiliki relevansi atas penelitian yang dilakukan penulis dalam hal pandangan orientalis terhadap al-Qur'an.

Penelitian lain dilakukan oleh Masduki dengan judul "*Teori Collective Unconscious: Pemikiran W. Montgomery Watt tentang al-Qur'an dalam Islamic Revelation in the Modern World*".¹⁴ Penelitian ini menyimpulkan bahwa Montgomery Watt adalah salah satu orientalis yang memandang Islam secara objektif. Menurut Masduki, Watt memandang al-Qur'an sebagai wahyu yang sesuai dengan realitas objektif. Watt mencoba menjelaskan al-Qur'an secara historis, sehingga selalu berdealektika dengan kemajuan zaman.

¹¹ Jameela, *Islam and Orientalism*, hlm. 97.

¹² Fazlur Rahman, "Interpreting the Quran," *Afkar Inquiry: Magazine of Events and Ideas* 1 (n.d.): hlm. 45.

¹³ Muhammad Alfatih Suryadilaga, "Kajian Atas Pemikiran John Wansbrough Tentang Al-Qur'an Dan Nabi Muhammad," *TSQAQAFAH* 7, no. 1 (May 31, 2011): 89, <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v7i1.109>.

¹⁴ Masduki Masduki, "TEORI COLLECTIVE UNCONSCIOUS Pemikiran W. Montgomery Watt Tentang Al-Qur'an Dalam Islamic Revelation in the Modern World," *Al-Fikra* 7, no. 2 (July 28, 2017): 344–57, <https://doi.org/10.1234/AF.V7I2.3797>.

Penelitian yang dilakukan Hamid Fahmy Zarkasyi dengan judul “*Tradisi Orientalisme dan Framework Studi al-Qur'an*”.¹⁵ Zarkasyi menyimpulkan dalam penelitiannya bahwa kerangka kerja yang dilakukan oleh orientalis dalam kajian mereka mengenai al-Qur'an dilakukan dalam empat cara; menggunakan kerangka penelitian Bibel dalam studi al-Qur'an, menonjolkan kajian tektual, meragukan otentisitas al-Qur'an, dan menggunakan logika dan pengalaman agama mereka dalam mengkaji al-Qur'an.

Begitu juga dengan penelitian yang dilakukan oleh M. Muzayyin dengan judul “*al-Qur'an dalam Pandangan Orientalis (Studi Analisis ‘Teori Pengaruh’ dalam Pemikiran Orientalis)*”.¹⁶ Penelitian ini menyimpulkan bahwa para orientalis cenderung melihat al-Qur'an dari segi keterpengaruhannya dengan kitab-kitab sebelumnya. Dalam kesimpulannya, Muzayyin berpendapat bahwa orientalis memandang al-Qur'an sebagai kitab yang dipengaruhi oleh Bibel dalam banyak hal.

Berdasarkan penelitian diatas, penelitian yang dilakukan oleh penulis memiliki aspek kebaharuan, ditinjau dari objek materiilnya. Penelitian ini memfokuskan pada pemikiran Montgomery Watt mengenai status ke-*ummi*-an Nabi dengan menggunakan argumentasi ayat-ayat al-Qur'an. Fokus pembahasan ini tidak pernah disinggung oleh penelitian-penelitian sebelumnya. Meskipun demikian, penelitian-penelitian sebelumnya dapat dijadikan aspek pendukung dalam analisa yang akan dilakukan dipenelitian ini.

W. Montgomery Watt dan Sejarah Studi al-Qur'an

William Montgomery Watt adalah sarjana Barat yang menempati posisi terakhir dalam perjalanan sejarah orientalis, ia dikenal sebagai murid sekaligus suksesor Richard Bell. Ia lahir pada tanggal 14 Maret 1909 di Ceres. Dalam perjalanan karirnya, Watt pernah menjabat sebagai dosen Filsafat Kuni pada tahun 1946-1947, dosen Bahasa Arab pada tahun 1947-1964, menjadi professor Studi Bahasa Arab dan Islam pada tahun 1964-1979, dan menjadi ketua Asosiasi Orientalis Inggris pada tahun 1964-1956. Ilmuan besar ini meninggal pada 24 Oktober 2006 di Edinburgh.¹⁷ Sebuah buku berjudul *The Life and Work*

¹⁵ Hamid Fahmy Zarkasyi, “Tradisi Orientalisme Dan Framework Studi Al-Qur'an,” *TSQAQAFAH* 7, no. 1 (May 31, 2011): 1, <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v7i1.105>.

¹⁶ M. Muzayyin, “AL-QUR'AN MENURUT PANDANGAN ORIENTALIS (Studi Analisis ‘Teori Pengaruh’ Dalam Pemikiran Orientalis),” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 16, no. 2 (February 3, 2017): 203, <https://doi.org/10.14421/qh.2015.1602-04>.

¹⁷ Carole Hillenbrand, “Professor W. Montgomery Watt: Son of The Presbyterian Manse and Episcopal Priest Who Became A Leading Interpreter of Islam,” accessed November 15, 2019, <https://www.independent.co.uk/news/obituaries/professor-w-montgomery-watt-423394.html>.

of W. Montgomery Watt¹⁸ dibuat sebagai penghormatan dan penghargaan dari Carole Hillenbrand (sebagai editor) kepada Watt.¹⁹ Watt memiliki banyak karya, diantaranya adalah *Islamic Philosophi and Theology* (1962), *Muhammad at Medina* (1956), *Muslim Intellectual: a studi of Ghazali* (1963), *The History of al-Thabari, Vol. 6: Muhammad at Mecca* (1988), *Muhammed Mekke'de, Muhammad: Prophet and Statesman*, dan *Bell's Intrduction to the Qur'an* (1970).

Watt adalah satu dari sekian banyak orientalis yang fokus mengkaji al-Qur'an. Ia juga dikenal sebagai peneliti sejarah Islam dengan koleksi data-data manuskrip yang ditulis oleh tokoh-tokoh Islam awal. Meskipun demikian, data-data yang dimiliki Watt tidak pernah dijadikan objek kritikannya sebagaimana kalangan orientalis lain.²⁰ Sikap semacam ini keluar dari kebiasaan sarjana-sarjana Barat, yang menganggap adanya masalah atas sumber-sumber Islam awal, misalnya yang dilakukan oleh Abraham Geiger.²¹ Geiger, tercatat sebagai orientalis pertama yang mengkaji al-Qur'an dan mengkritisnya melalui karyanya yang berjudul *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*. Setelah Geiger, beberapa orientalis lain muncul diantaranya Theodore Noldeke, John Wansbrough, Schwally, Bergstrasser, Pretzl, Gunter Luling, Yehuda Nevo, Christuph,²² A. Sprenger, William Muir, Leone Caetani, David S. Margoliouth, Arthur Jeffrey, Richard Bell, W. Montgomery Watt, dan lain sebagainya.²³ Dalam konteks ini, kajian orientalis, terutama tentang sejarah al-Qur'an, menggunakan metodologi kritik sejarah (*historical-critism*), yang semula digunakan untuk studi kritis kitab Bibel. John Barton menjelaskan tiga pertanyaan utama yang selalu diajukan pada kritik-sejarah tersebut, yakni mempertanyakan tentang asal usul teks, mempertanyakan makna asli teks, ketiga merekonstruksi sejarah teks.²⁴ Studi kiris ini kemudian digunakan untuk mengkaji sejarah al-Qur'an.

¹⁸ Carole Hillenbrand, *The Life and Work of W. Montgomery Watt* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019).

¹⁹ Carole Hillenbrand, "The Life and Work of W. Montgomery Watt," accessed November 15, 2019, <https://edinburghuniversitypress.com/book-the-life-and-work-of-w-montgomery-watt.html>.

²⁰ Al Makin, *Antara Barat Dan Timur: Batasan, Dominasi, Relasi, Dan Globalisasi* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2015), hlm. 117.

²¹ Mun'im Sirry, *Kontroversi Islam Awal: Antara Mazhab Tradisional Dan Revisionis* (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), hlm. 57.

²² Gabriel Said Reynolds, *The Quran in Its Historical Context* (New York: Routledge, 2008), hlm. 8-9.

²³ Nama-nama orientalis, secara umum, dapat dilihat dalam buku Abdurrahman Badawi, di sana disebutkan nama-nama orientalis adalah Wilhelm Ahlwardt (1828-1909), Michele Amari (1806-1889), Henry Frederic Amendroz (1854-1917), Carolus Dadichi Antiochenus, Antinio Aquila, Arthur John Arberry (1905-1969), Asemani, Leopoldo Torres Balbas (1888-1960), dan sangat banyak lagi yang tak dapat diungkap dalam tulisan ini. Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedia Tokoh Orientalis*, trans. Amroeni Drajat (Yogyakarta: LKiS, 2003).

²⁴ John Barton, "Historical-Critical Approaches," in *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), hlm. 9-20.

Dari sudut pandang sarjana Islam, sejarah penulisan al-Qur'an pada era Nabi Muhammad dilakukan oleh sahabat yang mendapat perintah langsung dari Nabi, seperti Abū Bakr al-Siddīq, Umar bin al-Kaṭṭāb, Uthmān bin Affān, Alī bin Abī Ṭālib, Mu'awiyah bin Abū Sufyān, Aban bin Sa'īd, Khalid bin Wālid, Ubay bin Ka'ab, Zayd bin Thābit, Thābit bin Qays dan beberapa sahabat lain. Al-Qur'an dicatat oleh para sahabat setelah Nabi memperoleh Wahyu. Nabi memberikan petunjuk mengenai penempatan ayat tersebut dalam surat tertentu dan setelah ayat tertentu. Penulisannya pun menggunakan media yang tersedia pada saat itu seperti, pelepas kurma, kepingan batu, potongan kayu, sobekan kain, keratan tulang, dan kulit binatang yang telah disamak. Selain itu, terdapat banyak riwayat yang menunjukkan bahwa pengumpulan al-Qur'an pada masa Nabi dilakukan dengan *jam' al-Qur'an fi al-sudūr* (pengumpulan al-Qur'an melalui hafalan).²⁵ Proses pengumpulan, baik berupa hafalan maupun tulisan telah selesai sebelum Nabi wafat, bahkan dalam beberapa riwayat, Nabi pernah mengoreksi tulisan dan hafalan sahabat secara utuh yang dilakukan sendiri oleh Nabi.²⁶

Berbagai penjelasan sarjana Muslim mengenai penulisan al-Qur'an, menunjukkan bahwa penulisan tersebut tidak dilakukan secara langsung oleh Nabi. Nabi memerintahkan Sahabat untuk menuliskan ayat demi ayat yang turun kepadanya. Argumen ini justru menguatkan pandangan bahwa Nabi adalah seorang yang *ummī*, yang tidak dapat membaca dan menulis. Tidak diungkapkan ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan mengenai dinamika penulisan wahyu saat itu. Hal ini berbeda dengan apa yang dilakukan oleh Watt yang lebih memilih untuk menganggap Nabi dapat membaca dan menulis dengan mengaitkan pada beberapa ayat al-Qur'an. Ia bahkan mengutip lebih dari dua puluh lima ayat al-Qur'an untuk menguatkan argumentasinya. Ayat-ayat tersebut adalah Q.S. Yunus (10): 38; Q.S. Hud (11): 13-16; Q.S. al-Qashash (28): 49; Q.S. al-Alaq (96): 4; Q.S. al-Baqarah (2): 282; Q.S. al-Ṭūr (52): 3; Q.S. al-Anā'm (6): 7, 91, dan 92; Q.S. Tahā (20): 133; Q.S. 'Abasa (80): 13; Q.S. al-Bayyinah (98): 2; Q.S. al-Najm (53): 36-37; Q.S. al-A'la (87): 18-19; Q.S. al-Takwīr (81): 10; Q.S. al-Muddassir (74): 52; Q.S. al-A'rāf (7): 157-158; Q.S. al-Baqarah (2): 78; Q.S. Ali Imran (3): 20; Q.S. al-Jumu'ah (62): 2; Q.S. al-Ankabut (29): 48; Q.S. al-Fath

²⁵ Muḥammad 'Abd al-'Azīz Al-Zarqānī, *Mañābil Al-'Irṣān*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), hlm. 246-247.

²⁶ Muhammad Mustafa Al-A'zami, *The History of Quranic Text From Revelation to Compilation*, UK Islamic Academy, 2003.

(48): 29; Q.S. al-Furqan (25): 5-6; Q.S. al-Kahfi (18): 109; Q.S. Luqman (31): 27; Q.S. al-Baqarah (2): 78.²⁷

Dinamika Penulisan al-Qur'an Era Nabi Perspektif W. Montgomery Watt

Nampaknya tradisi lisan menjadi bacaan awal Watt dalam memahami keberadaan al-Qur'an pada era Nabi Muhammad. Ia membayangkan al-Qur'an layaknya seperti syair-syair dikalangan masyarakat Arab pra-Islam, yang menjadi hafalan dan kebanggaan.²⁸ Dalam beberapa literatur mengungkapkan bahwa tradisi lisan sangat kuat di kalangan masyarakat Arab pada era pewahyuan, sehingga menjadikannya fenomena primer untuk merujuk proses penjagaan al-Qur'an.²⁹ Meskipun demikian, merujuk pada pandangan Ingrid Mattson, masyarakat Arab secara bersamaan telah mengenal tradisi tulis menulis.³⁰ Namun, Watt menyatakan bahwa tradisi tulis-menulis yang sudah dikenal dalam masyarakat Arab sengaja disembunyikan untuk menaikkan kemu'jizatan al-Qur'an dengan menyebut Nabi Muhammad sebagai orang yang *ummi* (tidak bisa membaca dan menulis). Isu ke-*ummi*-an Nabi Muhammad ini diungkap bersamaan dengan tantangan dari kalangan kristen atas kemukjizatan al-Qur'an. Untuk menguatkan argumentasinya, Watt mengutip beberapa ayat yang menurutnya mengindikasikan bahwa tardisi tulis-menulis telah ada pada masa pemwahyuan, yakni Q.S. Yunus (10): 38; Q.S. Hud (11): 13-16; dan Q.S. al-Qasāt (28): 49.³¹

Pengungkapan isu ke-*ummi*-an Nabi Muhammad oleh kalangan umat Islam sendiri ternyata menjadikan sejarah penulisan al-Qur'an pada era Nabi menjadi sulit diterima. Watt menganggap bahwa *asbab al-nuzūl* yang seringkali disebut dalam penafsiran Q.S. al-'Alaq menjadi landasan teologis untuk mengasingkan Nabi dari tradisi menulis, sehingga ada kesan bahwa tradisi menulis, menjadi suatu keajaiban pada era pewahyuan. Lebih jauh, Watt mengatakan bahwa redaksi ayat *alladhibi allama bi al-qalam, 'allama al-insān mā lam ya'lam* (yang mengajar dengan pena, mengajarkan kepada orang hal-hal yang tidak diketahui) dapat ditafsirkan dengan makna yang mengajar kepada manusia melalui pena (yakni melalui buku) hal yang (kalau ada) tidak akan diketahuinya. Meskipun makna dalam ayat ini secara jelas

²⁷ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 14-20.

²⁸ Philip mengatakan bahwa syair-syair sejak dahulu terus ditransmisikan secara lisan dan diabadikan di dalam ingatan masyarakat Arab, sebelum akhirnya syair-syair tersebut ditulis pada abad kedua dan ketiga hijriyah. Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, trans. R. Cecep Lukman Yasin and Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), hlm. 114.

²⁹ Untuk diskusi lebih jauh tentang fenomena tradisi lisan era sebelum dan masa pewahyuan dapat dilihat dalam Gregor Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, trans. James E. Montgomery (New York: Routledge, 2006).

³⁰ Ingrid Mattson, *The Story of The Qur'an: Its History and Place in Muslim Life* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2013), hlm. 90.

³¹ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 14.

menyinggung mengenai pena, umat Islam masih menganggap bahwa tulisan adalah hal yang baru dan mengagumkan.³²

Bagi Watt, argumen apapun yang digunakan untuk menunjukkan bahwa masyarakat Arab adalah masyarakat yang tidak bisa membaca dan menulis (*ummī*), akan bertentangan dengan bukti-bukti konkret yang telah ada. Watt mengajukan bukti arkeologis yang menunjukkan bahwa masyarakat Arab telah mengenal tulisan, bahkan sebelum Islam datang.³³ Ia berpendapat,

Ada prasasti dalam bahasa Arab Selatan yang umurnya sebelum era Kristen. Prasasti yang ditemukan di Arabia barat-laut dalam abjad Nabatea, Lihyani dan Samudi termasuk abad-abad sebelum munculnya Nabi Muhammad. Untuk bahasa Arab klasik dan tulisan Arab, peninggalan paling awal adalah tiga grafiti yang terdapat pada dinding sebuah kuil di Suriah, yang bertanggal kira-kira 300 sebelum Masehi, sementara empat prasasti Kristen yang ditemukan termasuk abad keenam. Meskipun bukti ini sedikit saja, tulisan di atas bahan yang lebih mudah didapat juga sudah dikenal³⁴

Watt juga menguatkan argumentasinya dengan menyebutkan Q.S. al-Baqarah (2): 282, yang dipahami sebagai bukti masyarakat Arab dapat membaca dan menulis. Dengan perintah mencatat transaksi hutang-piutang yang termaktub dalam ayat tersebut, Watt menilai bahwa perintah tersebut dapat menjadi indikasi awal bahwa masyarakat Arab telah mengenal tulisan. Selain itu, keakraban masyarakat Arab terhadap tradisi tulis-menulis juga terlihat dari penggunaan informasi-informasi berupa pencatatan dosa-pahala, buku amalan, hari perhitungan, dan semacamnya, dari ajaran Islam. Lebih jauh, Watt mengutip hadis tentang kasus tawanan dalam perang Badar yang diperintah untuk mengajar menulis orang-orang Madinah.³⁵

Watt meragukan adanya penulisan al-Qur'an dalam bentuk potongan-potongan perkamen atau papirus, batu gepeng, daun kurma, tulang belikat, potongan kulit dan papan kayu. Ia mengatakan bahwa sulit untuk menerima fakta tersebut karena dua hal; *pertama*, tidak adanya bukti penanggalan dari bahan-bahan tersebut; *kedua*, penulisan al-Qur'an di atas bahan-bahan tersebut memberi kesan sebagai perbandingan kemewahan materi antara era Nabi Muhammad dan sahabat-sahabatnya dengan kemewahan materi era Umayyah dan

³² Watt.

³³ Watt, hlm. 14-15.

³⁴ Lihat lebih jauh Ibid., 15. Berbagai diskusi argumentasi prasasti tulis-menulis di belahan Arabia sebelum Islam juga dapat dilihat dalam Al Makin, *Keragaman Dan Perbedaan: Budaya Dan Agama Dalam Lintas Sejarah Manusia* (Yogyakarta: Suka-Press, 2016), hlm. 24-25. Di sana dikatakan bahwa banyak catatan-catatan di luar kitab Suci yang telah berkembang saat itu, termasuk syair-syair Arab, juga cerita-cerita yang mengandung ‘teologis’.

³⁵ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 16.

awal Abbasiyah. Memang, munurut Watt, bahan-bahan tersebut telah akrab digunakan di kalangan masyarakat Mekkah dan Madinah, tetapi tidak ditemukan alasan penggunaan papirus saat itu. Papirus bahkan dalam era perkembangannya telah digantikan dengan perkamen, yang lebih tahan lama dan lebih baik alasnya. Dengan demikian bahan perkamen inilah mungkin, menurut Watt, yang dimaksud *raqq* dalam Q.S. al-Tūr (52): 3. Disamping itu, papirus masih tetap digunakan untuk catatan selain al-Qur'an.³⁶

Watt menyatakan bahwa zaman pra-Islam telah digunakan lembaran-lembaran yang biasa ditempel atau dilipat dengan bentuk buku. Bahan ini menurut Watt sebagai bahan yang dimaksud oleh Q.S. al-An'am (6): 7, dengan istilah *qirtas*. Indikasi ini diperkuat dengan penggunaan istilah terhadap lembaran-lembaran papirus tersebut dalam bahasa Yunani yang dikenal dengan sebutan *chartes*. Makna lembaran-lembaran papirus dengan sebutan *qirtas* dan *charter*, memiliki kaitan yang erat. Hal ini dapat diperkuat dengan fakta bahwa term tersebut masih dipahami sama hingga zaman para khalifah. Pada ayat lainnya, yakni Q.S. al-An'am (6): 91, dipahami sebagai isyarat adanya penggunaan papirus oleh orang-orang Yahudi sebagai bahan menulis Taurat. Sementara Q.S. al-An'am (6): 7 merujuk pada buku yang dibuat dari papirus. Jenis buku ini, menurut Watt, merujuk kepada buku (*kitāb*) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad.³⁷

Selanjutnya, Watt mengomentari term *subḥuf* sebagai bahan yang digunakan oleh al-Qur'an dengan merujuk Q.S. Taha (20): 133; Q.S. 'Abasa (80): 13; Q.S. al-Bayyinah (98): 2. Al-Qur'an juga menggunakan term *subḥuf* untuk menunjukkan wahyu yang diturunkan kepada Ibrahim dan Musa dalam Q.S. al-Najm (53): 36-37; al-A'la (87): 18-19. Namun, dalam Q.S. al-Takwīr (81): 10 dan Q.S. al-Muddassir (74): 52, kata *subḥuf* lebih dekat dengan makna catatan tentang perbuatan manusia. Sampai titik ini, Watt menilai bahwa ketika kata *subḥuf* disampaikan kepada pendengar pertamanya, ia memiliki makna yang dipahami sesuai dengan penerima pertamanya, sehingga bagaimanapun kehadiran *subḥuf* dapat mengantarkan pada pemahaman keakraban masyarakat Arab atas lembaran, buku, dan tradisi baca-tulis. Setelah membahas persoalan tersebut, Watt beranjak ke pertanyaan selanjutnya, yakni apakah Nabi Muhammad bisa menulis dan membaca?³⁸

Persoalan yang meliputi pertanyaan di atas datang dari umat Islam sendiri, yakni pernyataan bahwa Nabi Muhammad tidak dapat membaca dan menulis. Keyakinan umat

³⁶ Lihat lebih jauh penjelasan papirus dan perkamen dalam Watt, hlm. 15-16.

³⁷ Watt, hlm. 16.

³⁸ Watt, hlm. 16-17.

Islam ini didasarkan pada Q.S. al-A'raf (7): 157 dan 158 tentang kata *ummi* (buta huruf) yang ditujukan kepada Nabi Muhammad. Demikian juga, Q.S. al-Baqarah (2): 78, yang menjelaskan mengenai ke-*ummi*-an Nabi. Watt mencoba memberi pemahaman, tanpa melakukan intervensi makna terlebih dahulu. Dalam Q.S. al-Baqarah (2): 78 termaktub redaksi *la ya'lamuna al-kitāb* yang dimaknai oleh Watt dengan orang yang tidak mempunyai sesuatu yang tertulis. Menurut Watt, makna seperti ini lebih tepat dan sesuai dengan ayat-ayat lain seperti Q.S. Ali 'Imran (3): 20 dan al-Jumu'ah (62): 2, yang menunjukkan bahwa Nabi dan orang-orang yahudi sebagai *ummi*. Berdasarkan hal ini, Watt memandang bahwa pemahaman *ummi* tidak selalu merujuk kepada orang-orang Yahudi. Watt juga menilai bahwa *ummi* berdekatan makna dengan *ummah*, sehingga ia memahami kata *ummi* dalam Q.S. al-Baqarah (2): 157 dan 158 dengan makna dia adalah nabi bukan Yahudi atau pribumi yang diutus kepada orang-orang Arab dan yang muncul dari lingkungan mereka sendiri. Argumentasi ini mengarahkan Watt pada kesimpulan bahwa Nabi Muhammad bukanlah orang yang buta huruf. Ia juga membernarkan jika pemaknaan *ummi* sebagai ketidaktahuuan mengenai Alkitab atau kandungan didalamnya. Karena bagi Watt, Nabi Muhammad tidak pernah membaca ataupun orang lain membacakan Alkitab kepadanya.³⁹

Watt juga menyatakan bahwa perlu dilakukan kajian ulang atas pemaknaan terhadap Q.S. al-'Ankabut (29): 48. Ia mengkritik pemaknaan ayat tersebut dengan “*kamu tidak bisa membaca buku apapun sebelum ini, juga tidak bisa menulis dengan tangan kananmu*”. Menurut Watt makna yang benar dalam ayat tersebut adalah “*engkau tidak membaca buku apapun sebelumnya, tidak menulisnya dengan tangan kananmu*”. Atas dasar ayat ini, Watt menyimpulkan bahwa tidak ada dalil yang secara jelas menjelaskan Nabi Muhammad tidak bisa membaca dan menulis.⁴⁰

Selain itu, hadis yang menceritakan kronologi wahyu pertama kepada Nabi tidak memberi keyakinan bahwa Nabi tidak bisa membaca dan menulis. Fakta bahwa Nabi memiliki juru tulis juga tidak bisa menjustifikasi bahwa ia tidak dapat membaca dan menulis. Untuk menguatkan argumentasinya, Watt menyertakan dua riwayat yang menjelaskan bahwa Nabi pernah menulis. Riwayat pertama berkaitan dengan isi perjanjian Hudaybiyah. Ketidaksepakatan perwakilan Mekkah dengan redaksi *rasūl Allah* (utusan Allah) sebagai judul dalam perjanjian tersebut, menuntut Nabi untuk merubahnya. Dalam pandangan Watt, sebelum Nabi mengganti judul perjanjian tersebut, ia meminta Ali bin Abī

³⁹ Watt, hlm. 18.

⁴⁰ Watt, hlm. 18-19.

Talib untuk menggantinya, akan tetapi Ali menolaknya. Karena alasan tersebut Nabi kemudian mengganti redaksi judul perjanjian tersebut dengan Muhammad bin Abd Allah yang dilakukannya sendiri. Meskipun demikian, Watt menilai riwayat ini lemah.⁴¹

Riwayat kedua, yang menurutnya lebih kuat, terjadi ketika ada ekspedisi ke Nakhlah. Ekspedisi ini berlangsung sekitar dua bulan sebelum perang Badar. Ekspedisi sebelumnya pernah dilakukan, akan tetapi ekspedisi tersebut gagal karena informasi yang diberikan dibocorkan oleh orang Madinah kepada musuh-musuh Nabi, sehingga dalam ekspedisi Nakhlah, Nabi menulis surat sendiri agar informasi yang disampaikan tidak kembali bocor.⁴²

Dengan demikian, Watt sangat yakin bahwa tidak ada alasan lagi untuk mengatakan Nabi Muhammad tidak bisa menulis dan membaca. Menurut Watt, memungkinkan bagi Nabi Muhammad untuk mempelajari tulisan ketika ia masih berada di Makkah. Bahkan kemungkinan ini jauh lebih terbuka, jika dikaitkan dengan pekerjaannya ketika masih muda, yakni mengurus perdagangan Khadijah. Kebutuhan atas tulisan masa itu, digunakan untuk membuat catatan perdagangan bagi Khadijah atau bagi Nabi sendiri. Watt juga menguraikan kemungkinan ini dengan ejekan orang-orang kafir Quraish mengenai cerita yang dianggap telah dikarang oleh Nabi, sehingga menjadi penyebab turunnya Q.S. al-Furqan (25): 5-6. Berbagai argumentasi ini, memberi jawaban Watt bahwa Nabi Muhammad bisa membaca dan menulis, layaknya pedagang Arab pada umumnya. Adapun perihal term *ummi* yang dinisbatkan atasnya dipahami bahwa Nabi Muhammad tidak pernah membaca Alkitab, sebagaimana dalam Q.S. al-Baqarah (2): 78.⁴³

Pandangan W. Montgomery Watt atas Ayat al-Qur'an: Antara Argumentasi Sejarah dan Tafsir

Sebagaimana penjelasan sebelumnya, Montgomery Watt berkesimpulan bahwa Nabi Muhammad memiliki kemampuan dalam membaca dan menulis. Hal ini bertolak belakang dengan pendapat mayoritas Ulama Islam klasik. Untuk mencapai kesimpulan tersebut, Watt menyusun argumentasinya dengan merujuk pada sekian banyak ayat al-Qur'an yang menurutnya menjelaskan mengenai kemampuan Nabi Muhammad dalam membaca dan menulis. Tidak hanya berdasarkan kutipan ayat-ayat al-Qur'an, Watt menguatkan

⁴¹ Watt, hlm. 18-19.

⁴² Penulisan surat-menurut bersama pemimpin ekspedisi ke Nakhlah di sini agar informasi-informasi penting tidak bocor ke musuh-musuh, lihat Watt, hlm. 19-20.

⁴³ Watt, hlm. 21.

pendapatnya dengan menyertakan bukti-bukti empiris yang menunjukkan bahwa masyarakat Arab pada era pemwahyuan telah mengenal tradisi tulisan.

Untuk memberikan sanggahan pada kesimpulan yang dihasilkan Watt, penelitian ini mencoba menganalisa ayat-ayat yang digunakannya dengan menggunakan metode tematik Fazlur Rahman. Menurut Rahman, meskipun metode tematik telah banyak dikenal oleh para mufassir klasik, akan tetapi penerapan metode ini masih jarang dilakukan, sehingga pemahaman atas al-Qur'an masih memiliki kecenderungan atomistik dan parsial. Rahman juga mengklaim bahwa dengan metode tematik, penafsir akan lebih dapat melihat al-Qur'an dari berbagai aspek sesuai dengan *prior text* yang dimiliki. Rahman mengungkapkan bahwa metode tematiknya menggunakan sistesis logis dengan menekankan struktur logis daripada kronologis.⁴⁴

Ayat pertama yang dikutip Watt adalah Q.S. Yunus (10): 38; Q.S. Hud (11): 13-16; dan Q.S. al-Qaṣāṣ (28): 49. Tiga ayat ini dikutip oleh Watt sebagai argumentasi historis bagi umat Islam untuk mengunggulkan kemukjizatan al-Qur'an dihadapan orang-orang kafir. Ayat-ayat ini, menurut Watt juga menjadi dasar bagi ummat Islam untuk menyebut Nabi Muhammad sebagai seorang yang *ummi*. Dalam konteks ini, al-Ṭabarī menjelaskan bahwa kata *bi mitslihi* dalam Q.S. Yunus: 38 mengandung pemahaman bahwa yang menjadi tantangan adalah mendatangkan ayat al-Qur'an, bukan syair atau semacamnya. Lebih jauh, al-Ṭabarī menafsirkan bahwa ayat ini sebagai bukti bahwa manusia tidak dapat mendatangkan ayat al-Qur'an.⁴⁵ Demikian juga dengan Q.S. Hud (11): 13-16, yang menegaskan bahwa Nabi seperti orang-orang Arab lainnya yang tidak mampu membuat al-Qur'an sendiri.⁴⁶ Sementara M. Quraish Shihab menafsirkan Q.S. al-Qashash (28): 49 sebagai konsekuensi atas fungsi al-Qur'an sebagai *budan* (petunjuk) yang tidak tertandingi.⁴⁷ Atas dasar ini, tidak ada korelasi yang mengindikasikan bahwa tantangan dalam ayat-ayat tersebut mengandung makna bahwa Nabi Muhammad bisa membaca dan menulis. Justru

⁴⁴ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. xi.

⁴⁵ Muḥammad bin Jarīr Al-Ṭabarī, *Jāmī' Al-Bayān Fi Ta'wīl Al-Qur'an*, vol. 9 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2000), hlm. 91.

⁴⁶ Dijelaskan bahwa tantangan al-Qur'an kepada manusia (baca: orang-orang kafir) adalah mendatangkan maksimal sepuluh ayat yang kemukjizatannya serupa dengan al-Qur'an. Untuk menunjukkan bahwa Nabi Muhammad pun tidak ikut andil dan tidak berbohong atas setiap kata-kata al-Qur'an, sehingga al-Qur'an benar-benar datang dari Allah. lihat Ibid., 259-269.

⁴⁷ Ayat ini oleh M. Quraish Shihab disandingkan dengan diskusi kitab Taurat (merujuk kepada term *minbuma*: al-Qur'an dan Taurat), ia mengatakan bahwa tantangan al-Qur'an ini memerintahkan kaum musyrik untuk mendatangkan ayat baik dari al-Qur'an maupun Taurat yang tidak mengalami perubahan. Al-Qur'an diposisikan *budan* untuk menunjukkan bahwa kehadirannya supranatural atas lainnya. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 3 (Jakarta: Lentera Hati, 2009), hlm. 614-615.

tantangan tersebut semakin menguatkan bahwa Nabi Muhammad adalah *ummi*, sehingga al-Qur'an tidak diproduksi oleh Nabi melainkan hasil wahyu Allah kepadanya.

Begitu juga mengenai pandangan Watt atas Q.S. al-Alaq (96): 4. Ia menganggap surat ini merupakan landasan teologis umat Islam atas ke-*ummi*-an Nabi Muhammad. Watt terfokus pada daksi pena yang ada dalam ayat tersebut untuk menunjukkan bahwa tradisi menulis telah dikenal oleh masyarakat Arab. Pemahaman semacam ini pada dasarnya juga dilakukan oleh para mufassir Islam, akan tetapi mereka tidak sampai pada kesimpulan yang dihasilkan Watt. Quraish Shihab memahami pena sebagai tulisan. Ia merujuk pada kebiasaan masyarakat Arab yang menyebut suatu benda untuk menunjukkan hasil dari penggunaan benda tersebut. Shihab menyimpulkan bahwa penyebutan pena dalam ayat tersebut lebih mengarah pada pemahaman bagaimana cara Allah memberikan pengajaran kepada manusia. Penyebutan pena mengindikasikan bahwa Allah mengajarkan manusia ilmu dengan menggunakan perantara alat, semisal tulisan.⁴⁸ Demikian juga Wahbah al-Zuhaylī berpendapat bahwa ayat ini mengisyaratkan bahwa Allah mengajarkan manusia untuk menulis dengan pena, karena hal inilah yang menjadi sarana untuk mengantarkan pemahaman bagi manusia.⁴⁹

Argumentasi mengenai *qalam* ini justru tidak digunakan oleh umat Islam dalam menguatkan pendapat mengenai ke-*ummi*-an Nabi. Pandangan ini justru muncul ketika ayat ini dikaitkan dengan *asbab al-nuzūl*. Ibn Kathīr menyebutkan bahwa, ayat ini merupakan bagian dari kumpulan ayat yang turun pertama kali ke Nabi Muhammad. Ketika Nabi menjalani *uzlah* di Gua Hira', Jibril mendatangi Nabi dan memerintahkan Nabi untuk membaca. Pada saat itulah Nabi menjawab dengan jawaban, saya tidak bisa membaca (*ma ana bi qari'*).⁵⁰ Meskipun terkait dengan sejarah, para ahli sejarah cenderung memaknai peristiwa ini sebagai perintah untuk selalu belajar bagi masyarakat di masa depan.⁵¹

Diskusi ke-*ummi*-an ini berlanjut pada pemahaman atas Q.S. al-Baqarah: 282 yang dijadikan Watt sebagai argumentasi sejarah tentang akrabnya tradisi baca-tulis di kalangan masyarakat Arab melalui praktik utang-piutang. Ibn Katsir berpendapat bahwa ayat ini merupakan perintah yang Allah berikan kepada umat Islam dalam hal *mua'amalah* non-tunai. Allah memberikan petunjuk bagi orang yang melakukan *mu'alamah* dalam jenis tersebut

⁴⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 15 (Jakarta: Lentera Hati, 2009), hlm. 454.

⁴⁹ Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr Al-Wasīt*, vol. 1 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1422), hlm. 2902.

⁵⁰ Ismā'il bin Umar bin Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'an Al-'Azīz*, vol. 8 (Beirut: Dār al-Tayyibah, 1999), hlm. 436.

⁵¹ Al-A'zamī, *The History of The Qur'anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with The Old and New Testaments*, hlm. 53.

untuk selalu dicatat agar lebih dapat diingat jumlah dan waktu jatuh temponya. Pencatatan ini juga dimaksudkan agar lebih menguatkan kepada saksi dalam transaksi tersebut.⁵²

Begitu juga dengan pendapat Wahbah al-Zuhaylī yang berpendapat bahwa ayat tersebut berkenaan dengan petunjuk melakukan *mu'amalah* non-tunai. Pencatatan dalam transaksi tersebut dibutuhkan agar para pembuat akad tidak melanggar hak-haknya. Pencatatan dalam transaksi ini juga diwajibkan untuk melaksanakannya secara adil. Hal ini perlu dilakukan agar tidak ada perselisihan diantara yang berakad.⁵³ Hal yang hampir sama juga dijelaskan oleh al-Tabarī. Bahkan, al-Tabarī mengulas ayat ini dengan menyertakan berbagai pendapat ulama terhadap hukum menulis saat transaksi, apakah sunnah atau wajib.⁵⁴

Para penafsir tersebut tidak mengaitkan isu tulis-menulis dalam ayat ini dengan kasus ke-*ummī-an* Nabi Muhammad. Berbeda halnya dengan Watt, ia menilai bahwa ayat ini menjadi bukti kuat bahwa tradisi tulis menulis dapat ditemui dengan mudah pada era pewahyuan, terutama di Madinah. Berdasarkan pada penggunaan ayat-ayat tersebut, logika yang hendak dibangun oleh Watt didasarkan pada terminologi tulis menulis buku yang berlangsung di zaman modern. Watt seakan-akan ingin menunjukkan bahwa Nabi pada saat pewahyuan telah memiliki tulisan yang berupa buku. Sedangkan mayoritas Ulama klasik justru berpandangan berbeda dari anggapan Watt. M. M. ‘Azami dan Abu Hayyan cenderung memberikan penilaian bahwa Nabi tidak memiliki kemampuan membaca dan menulis, sehingga ia disifati sebagai *ummī*.⁵⁵ Pendapat ini juga berbeda dengan pandangan Watt yang menganggap bahwa Nabi Muhammad dapat membaca dan menulis dengan dibuktikan adanya buku.⁵⁶

Selanjutnya, Watt meragukan kehadiran penulisan al-Qur'an, yang oleh umat Islam diyakini, dalam bentuk potongan-potongan papirus atau perkamen, batu gepeng, daun kurma, tulang belikat, dan juga hewan, potongan kulit dan papan kayu. Perbedaan ini menarik diperhatikan, sebab penjelasan Watt pada ayat-ayat berikutnya berkaitan erat dengan ini. Misalnya, Watt memahami term *raqq* (Q.S. al-Tūr (52): 3) sebagai perkamen

⁵² Ismā'il bin Umar bin Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'an Al-'Aṣīm*, vol. 1 (Riyāḍ: Dār al-Tayyibah, 1999), hlm. 721.

⁵³ Al-Zuhaylī, *Tafsīr Al-Wasīf*, 1:hlm. 162.

⁵⁴ Al-Tabarī, *Jāmi' Al-Bayān Fī Ta'wīl Al-Qur'an*, 6:hlm. 43.

⁵⁵ Abdul Shabur Syahin, *Saat Al-Qur'an Butuh Pembelaan*, trans. Khoirul Amru Harahap (Jakarta: Erlangga, 2006), hlm. 111-112.

⁵⁶ Jawaban ini juga mewakili jawaban atas diskusi ke-*Ummī-an* Nabi Muhammad yang dibahas kembali oleh Watt pada bahasan selanjutnya, terutama yang berkaitan dengan QS al-A'rāf: 157-158 dan QS. al-Baqarah: 78; QS. Ali Imran: 20; QS. al-Jumuah: 2 dan QS. al-Ankabut: 48 tentang ke-*ummī-an* Nabi dan orang Yahudi. Di sana kesimpulan Watt bahwa Nabi bukanlah orang yang buta huruf.

dengan penjelasan, “*kertas yang terbuat dari kulit binatang*⁵⁷”, term *qirtas* (Q.S. al-An'am (6): 7 dan 91) sebagai lembaran (*charter*). Dalam hal ini Qurash Shihab memberikan penjelasan mengenai makna *qirtas*, dengan segala sesuatu yang menjadi bahan untuk ditulisi, baik pelepas pohon, kayu, kulit, dedaunan, tulang, dan lain-lain sebagainya.⁵⁸ Makna tersebut keluar dari makna yang dijelaskan oleh Watt. Upaya mengaitkan antara ketersediaan media tulis pada masa Nabi dengan sifat *ummi* yang dimiliki Nabi tidak terlalu kuat dan cenderung memaksakan. Keduanya tidak terkait secara langsung dan tidak memiliki hubungan kausalitas. Jika anggapan Watt benar bahwa Nabi dapat menulis, tidak ada data maupun fakta sejarah yang menyatakan bahwa tulisan dalam media tersebut adalah tulisan Nabi. Begitu juga, tradisi tulis menulis yang berlaku dikalangan Arab tidak dapat pula digeneralisir dengan menjadikan Nabi sebagai salah satu orang Arab yang dapat menulis.

Selain itu, makna *kitāb* dalam Q.S. al-An'am (6): 92, juga menjadi sorotan Watt. Ia memahaminya sebagai buku, padahal pemahaman *kitāb* merujuk pada al-Qur'an dalam bentuk diwahyukan, bukan dibukukan.⁵⁹ Selanjutnya, kata *subuf* dalam Q.S. Taha (20): 133; Q.S. 'Abasa (80): 13; Q.S. al-Bayyinah (98): 2; Q.S. al-Najm (53): 36-37; al-A'la (87): 18, dimaknai sebagai wahyu tanpa menyenggung kemungkinan makna catatan. Hal ini berbeda dengan pemaknaan *subuf* dalam Q.S. al-Takwīr (81): 10 dan Q.S. al-Muddassir (74): 52, yang ia pahami sebagai catatan. Makna *subuf* dalam kedua ayat tersebut dapat dipahami sebagai catatan, akan tetapi makna tidak selalu merujuk pada lembaran. Quraish Shihab memaknai *subuf* dalam Q.S. al-Takwīr (81): 10 dengan catatan yang dimiliki Malaikat Jibril tanpa menjelaskan bentuknya.⁶⁰ Sementara kata *subuf* dalam Q.S. al-Muddassir (74): 52, dipahaminya sebagai kertas dan bahan yang digunakan untuk menulis.⁶¹ Meskipun demikian, kedua pendapat ini dapat menjadi indikator bahwa masyarakat Arab pada era perwahyuan memiliki kedekatan dengan tradisi pencatatan.

Argumen lain yang diusung Watt adalah peristiwa dalam perjanjian Hudaibiyah, sebagaimana tergambar dalam Q.S. al-Fath (48): 29. Penjelasan yang ditulis Watt dalam kasus tersebut memiliki perbedaan yang signifikan dengan pendapat banyak ahli sejarah.

⁵⁷ <http://www.kamusbesar.com/29859/perkamen> diakses pada 16 Novermber 2019.

⁵⁸ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*, 3:hlm. 546.

⁵⁹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, trans. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2013), hlm. 30.

⁶⁰ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*, 15:hlm. 100.

⁶¹ Shihab, hlm. 505.

Karen Armstrong⁶², M. Adil Salahi⁶³, dan Muhammad Quraish Shihab⁶⁴, menyebut Ali bin Abi Thalib sebagai orang yang menulis perjanjian Hudaibiyah, bukan Nabi Muhammad. Lebih jauh lagi, Nabi hanya memberi arahan kepada Ali untuk menulis perjanjian tersebut dengan mengacu pada perdebatan redaksi yang diminta oleh orang-orang kafir Quraish saat itu. Dalam kasus ini, dengan sendirinya argumentasi sejarah Watt terpatahkan oleh pengabaianya atas peran Ali bin Abi Thalib dalam penulisan perjanjian Hudaibiyah. Beberapa ayat lainnya, yakni Q.S. al-Furqan (25): 5-6; Q.S. al-Kahfi (18): 109; Q.S. Luqman (31): 27, yang menjadi legitimasi Watt, lebih layak dianggap sebagai interpretasi Watt atas ayat tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa Watt memiliki kecenderungan berbeda dengan para penafsir lainnya dalam memahami ayat tersebut. Dengan menjadikan penjelasan ayat ini sebagai bagian dari tafsir yang dilakukan Watt dapat mendukung argumen bahwa term *jahiliyah* masyarakat Arab tidak bermakna mereka bodoh akan tetapi *jahiliyah* dimaknai ketidakmampuan mereka mengenali petunjuk yang benar melalui Rasul. Makna bodoh yang sering dinisbahkan kepada orang Arab dapat terbantahkan dengan argumentasi bahwa pada era kenabian, mereka sudah mengenal tradisi membaca dan menulis.

Meskipun demikian, sikap objektif Watt yang melihat segala kemungkinan dalam proses pemwahyuan patut untuk diberikan apresiasi. Kemungkinan pendapat lain yang berbeda dengannya, seperti ketidakmampuan Nabi Muhammad membaca dan menulis, dapat diberikan pembelaan dengan mengatakan bahwa sifat tersebut tidak mengurangi kewibawaan Nabi Muhammad sebagai orang yang berbudaya. Bagi Watt, terlepas dari perdebatan bahwa Nabi Muhammad mampu membaca dan menulis, secara jelas bahwa Nabi Muhammad adalah orang yang berbudaya menurut standar Makkah pada saat itu.⁶⁵

Kesimpulan

Dari berbagai pemaparan pada bagian-bagian sebelumnya memperlihatkan karakteristik (kekhasan) pemaparan Watt tentang dinamika penulisan al-Qur'an pada era Nabi Muhammad, ada tiga diskursus yang menjadi kekhasannya, yakni *pertama* tradisi baca-tulis yang diyakininya telah lama akrab dilingkungan masyarakat Arab, termasuk oleh Nabi Muhammad. *Kedua* pemahaman term-term seperti *qirtas*, *subuf*, *subuf* dan *kitab* juga digunakan untuk membuktian keakraban tradisi baca tulis di kalangan masyarakat Arab. dan

⁶² Karen Armstrong, *Muhammad Sang Nabi: Sebuah Biografi Kritis*, trans. Sirikit Syah (Surabaya: Risalah Gusti, 2003), hlm. 319.

⁶³ M. Adil Salahi, *Muhammad Sebagai Manusia Dan Nabi*, trans. Sadad Ismail (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 1995), hlm. 542.

⁶⁴ M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad* (Jakarta: Lentera Hati, 2014), hlm. 797.

⁶⁵ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 21.

ketiga beberapa peristiwa, baik dalam kehidupan Nabi maupun yang digambarkan oleh al-Qur'an, juga menjadi dasar pembuktianya atas tradisi baca-tulis ini. Ketiga hal tersebut oleh Watt dijadikan untuk membuktikan bahwa Nabi Muhammad sangat mungkin membaca dan menulis al-Qur'an pada era pewahyuan (Nabi).

Akan tetapi, berbagai argumentasi yang dibangun oleh Watt di atas terkesan memaksa keinginannya, sehingga mayoritas ayat-ayat yang dikutipnya terkesan saling tumpang tindih. Meskipun banyak kalangan mengidentifikasi Watt sebagai Islamolog yang objektif dalam memandang Islam, tidak berarti apa yang ditulisnya tentang Islam sepenuhnya benar. Terdapat beberapa perbedaan yang signifikan antara pandangan Watt dengan pandangan beberapa Ulama Islam, baik klasik maupun modern. Penyebutan beberapa ayat untuk mendukung argumentasinya, dapat diklasifikasikan menjadi dua bagian utama, sebagai argumentasi sejarah dan penafsiran. Argumen-argumen yang diajukan Watt banyak yang terkesan mengeneralisir konteks Arab kepada Nabi secara pribadi. Pengenalan tradisi tulis masyarakat Arab dijadikan indikator utama untuk menentukan bahwa Nabi juga bisa menulis. Hal ini justru bertentangan dengan mayoritas pendapat ulama-ulama tafsir atas interpretasi ayat tersebut. Meskipun demikian, pandangan Watt tersebut dapat dikatakan sebagai bagi dari upaya Watt melakukan penafsiran ulang terhadap ayat-ayat tersebut, sehingga penafsirannya justru menguatkan pemaknaan *jābiliyah* sebagai kondisi masyarakat Arab yang tidak mengetahui syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad.

Meskipun demikian, langkah yang dilakukan Watt dalam reinterpretasi sejarah penulisan al-Qur'an layak diberikan apresiasi. Watt menempuh jalur lain, dari pada menapaki jalur yang telah dirintis oleh pendahulunya dalam mengkaji al-Qur'an. Untuk itu, diperlukan kajian yang lebih mendalam lagi mengenai jalur-jalur lain yang mungkin diambil oleh orientalis maupun Islamolog lain dalam mengkaji Islam dan al-Qur'an.

Daftar Pustaka

Al-A'zamī, Muḥammad Mustafa. *The History of The Qur'anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with The Old and New Testaments*. Leicester: UK Islamic Academy, n.d.

Al-A'zami, Muhammed Mustafa. *The History of Quranic Text From Revelation to Compilation*. UK Islamic Academy, 2003.

Al-Qurtubī, Muḥammad bin Abī Bakr. *Al-Jāmi' Li Al-Abkām Al-Qur'an*. Riyāḍ: Dār Ḫalāl al-Kutb, 2003.

- Al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi' Al-Bayān Fi Ta'wīl Al-Qur'an*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2000.
- Al-Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Azīz. *Maṇāhil Al-'Irfān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.
- Al-Zuhaylī, Wahbah. *Tafsīr Al-Wasīt*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1422.
- Amstrong, Karen. *Muhammad Sang Nabi: Sebuah Biografi Kritis*. Translated by Sirikit Syah. Surabaya: Risalah Gusti, 2003.
- Badawi, Abdurrahman. *Ensiklopedia Tokoh Orientalis*. Translated by Amroeni Drajet. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Barton, John. "Historical-Critical Approaches." In *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Haris, Munawir. "Orientalisme Dan Kewahyuan (Telaah W. Montgomery Watt Tentang Kewahyuan Al-Qur'an)." In *Orientalisme Al-Qur'an Dan Hadis*, edited by M. Nur Kholis Setiawan and Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Nawesea Press, 2007.
- Hillenbrand, Carole. "Professor W. Montgomery Watt: Son of The Presbyterian Manse and Episcopal Priest Who Became A Leading Interpreter of Islam." Accessed November 15, 2019. <https://www.independent.co.uk/news/obituaries/professor-w-montgomery-watt-423394.html>.
- _____. "The Life and Work of W. Montgomery Watt." Accessed November 15, 2019. <https://edinburghuniversitypress.com/book-the-life-and-work-of-w-montgomery-watt.html>.
- _____. *The Life and Work of W. Montgomery Watt*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.
- Hitti, Philip K. *History of The Arabs*. Translated by R. Cecep Lukman Yasin and Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Jameela, Maryam. *Islam and Orientalism*. Delhi: Adam Publisher & Distributor, 1997.
- Kathīr, Ismā'il bin Umar bin. *Tafsīr Al-Qur'an Al-'Azīz*. Vol. 8. Beirut: Dār al-Tayyibah, 1999.
- _____. *Tafsīr Al-Qur'an Al-'Azīz*. Riyāḍ: Dār al-Tayyibah, 1999.
- Makin, Al. *Antara Barat Dan Timur: Batasan, Dominasi, Relasi, Dan Globalisasi*. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2015.
- _____. *Keragaman Dan Perbedaan: Budaya Dan Agama Dalam Lintas Sejarah Manusia*. Yogyakarta: Suka-Press, 2016.
- Manzur, Muḥammad bin Mukram bin. *Lisān Al-Arab*. Bairut: Dār al-Iḥyā' al-Turāth, 1996.
- Masduki, Masduki. "TEORI COLLECTIVE UNCONSCIOUS Pemikiran W.

Montgomery Watt Tentang Al-Qur'an Dalam Islamic Revelation in the Modern World." *Al-Fikra* 7, no. 2 (July 28, 2017): 344–57. <https://doi.org/10.1234/AF.V7I2.3797>.

Mattson, Ingrid. *The Story of The Qur'an: Its History and Place in Muslim Life*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.

Muzayyin, M. "AL-QUR'AN MENURUT PANDANGAN ORIENTALIS (Studi Analisis 'Teori Pengaruh' Dalam Pemikiran Orientalis)." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 16, no. 2 (February 3, 2017): 203. <https://doi.org/10.14421/qh.2015.1602-04>.

Nabi, Malik bin. *Fenomena Al-Qur'an*. Translated by Saleh Mahfoed. Bandung: al-Ma'arif, 1983.

Rafiq, Ahmad. "Sejarah Al-Qur'an: Dari Pemwahyuan Ke Resepsi." In *Islam Tradisi Dan Peradaban*, edited by Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Bima Mulia Press, 2012.

Rahman, Fazlur. "Interpreting the Quran." *Afskar Inquiry: Magazine of Events and Ideas* 1 (n.d.).

———. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

Reynolds, Gabriel Said. *The Quran in Its Historical Context*. New York: Routledge, 2008.

Saeed, Abdullah. *The Qur'an: An Introduction*. London: Routledge, 2008.

Salahi, M. Adil. *Muhammad Sebagai Manusia Dan Nabi*. Translated by Sadad Ismail. Yogyakarta: Mitra Pustaka, 1995.

Schoeler, Gregor. *The Oral and the Written in Early Islam*. Translated by James E. Montgomery. New York: Routledge, 2006.

Shihab, M. Quraish. *Membaca Sirah Nabi Muhammad*. Jakarta: Lentera Hati, 2014.

———. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2009.

———. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2009.

Sirry, Mun'im. *Kontroversi Islam Awal: Antara Mazhab Tradisional Dan Revisionis*. Bandung: Mizan Pustaka, 2015.

Suryadilaga, Muhammad Alfatiq. "Kajian Atas Pemikiran John Wansbrough Tentang Al-Qur'an Dan Nabi Muhammad." *TSQAQAFAH* 7, no. 1 (May 31, 2011): 89. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v7i1.109>.

Syahin, Abdul Shabur. *Saat Al-Qur'an Butuh Pembelaan*. Translated by Khoirul Amru Harahap. Jakarta: Erlangga, 2006.

Watt, William Montgomery. *Bell's Introduction to the Quran*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. "Tradisi Orientalisme Dan Framework Studi Al-Qur'an." *TSQAQFAAH* 7, no. 1 (May 31, 2011): 1. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v7i1.105>.

Zayd, Nasr Hamid Abu. *Tekstualitas AlQur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*. Translated by Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS, 2013.

JURNAL STUDI ILMU ILMU AL-QUR'AN DAN HADIS is a journal that is administered by the Department of the Qur'anic Studies, Faculty of Usuluddin and Islamic Thought, State Islamic University (UIN) Sunan Kalijaga.

JURNAL STUDI ILMU ILMU AL-QUR'AN DAN HADIS is peer-reviewed journal that aims to encourage and promote the study of the Qur'an and designed to facilitate and take the scientific work of researchers, lecturers, students, practitioner and so on into dialogue. The journal contents that discuss various matters relate to the Qur'anic Studies, the Exegesis Studies, the Living Qur'an, the Qur'an and Social Culture, thoughts of figures about the Qur'anic Studies, the Exegesis Studies and so on; Similarly, matters relating to the Hadith, the Hadith Studies, Living Hadith, Hadith and Social Culture, thoughts of figures about hadith and so on.

JURNAL STUDI ILMU ILMU AL-QUR'AN DAN HADIS was first published by the Department of Qur'an Hadith Studies of the Faculty of Usuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta in July December 2000 and published twice within one year i.e. January and July.



**Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta**