

MENGUJI “OTENTISITAS WAHYU TUHAN” DENGAN PEMBACAAN KONTEMPORER.

Telaah Atas *Polemical Studies* Kajian Orientalis dan Liberal

M. Muzayyin

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jalan Marsda Adisucipto Yogyakarta, 55281, Indonesia
muzayyinqori@gmail.com

Abstrak

Diskursus dalam tulisan ini mencoba untuk mengurai berbagai pembacaan kontemporer terhadap al-Qur'an, yang berbeda dengan model pemahaman klasik. Riset baru yang ditawarkan oleh kesarjanaan Qur'an berupa pendekatan linguistic structural yang digunakan untuk memaknai ulang proses komunikasi Tuhan dengan makhluk pilihan-Nya, dengan bingkai teori komunikasi. Kemudian pendekatan itu dikolaborasi dengan pendekatan kritik-historis, yang merupakan salah satu bagian dari metodologi Bibel yang diaplikasikan terhadap studi al-Qur'an. Fokusnya adalah untuk mengklarifikasi sumber asal usul teks, dengan menitikberatkan pencarian asal usul al-Qur'an dari tradisi Yahudi-Kristen. Melangkah lebih jauh, riset dengan pendekatan ini berusaha meneropong aspek kesejarahan teks al-Qur'an dengan maksud merekonstruksi ulang kesejarahannya.

Kata-Kata Kunci: Wahyu Tuhan, Pembacaan Kontemporer.

Abstract

This paper deals with discourse trying to discuss various contemporary reading of the Koran, which is different from the classical understanding of the model. New research scholarship offered by the Quran in the form of structural linguistic approach is used to redefine the communication process between God with His chosen creature, using the frame of communication theory. The approach is then collaborated with the historical-critical approach, which is one part of the methodology applied in Bible studies to the Qur'an. The emphasis is to clarify the origin of the source text focused on the origins of the Koran from the Judeo-Christian tradition. Furthermore, research with this approach seeks the historical aspects of the text of the Qur'an with the intention of reconstructing the historicity.

Keywords : Revelation of God , Contemporary Readings

Pendahuluan

Al-Qur'an sebagai firman Tuhan yang suci authenticum dei verbum, yang mengatasnamakan dirinya sebagai satu-satunya kitab yang terbebas dari segala unsur kesalahan dan perubahan.¹ Kitab yang menantang siapa saja yang masih meragukan kebenarannya untuk menciptakan suatu karya sastra yang dapat menandingi dan menyamainya.²

¹Lihat. Q. S. al-Hijr:9 yang berbunyi; “*Sesungguhnya Kami lah yang menurunkan Al Quran, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya*”. Ayat ini memberikan jaminan tentang kesucian dan kemurnian Al Quran selama-lamanya.

²Pada mulanya al-Qur'an menantang kepada mereka yang tidak dapat mempercayai kebenarannya berasal dari Allah, agar dapat pula menyusun sepuluh surat yang setara dengan sepuluh surat yang terdapat di dalamnya. tantangan tersebut bisa dibaca

Statemen tersebut kiranya tidak terlalu berlebihan sebab dalam sejarahnya yang panjang, tidak ada seorang pun yang mampu membuat al-Qur'an tandingan.³ Karena al-Qur'an adalah murni firman

di surat Hud: 13-14.; oleh karena, mereka tidak sanggup menjawab tantangan tersebut, maka dipermudah lagi menjadi satu surat saja, hal ini bisa dibaca di surat al-Baqarah:23. Al-Qur'an juga mempertegas lagi ketidak mampuan mereka dalam menjawab tantangan ini, tetapi mereka tidak mampu melakukannya. Oleh karena itu, tidak ada seorang pun yang mampu menyamainya meskipun manusia dan jin bekerja sama. Hal ini ditegaskan dalam Q. S. al-Isra: 88

³ Pada masa Rasulullah memang pernah ada seorang Qurays yang bernama Musaylamah al-Kadhdhab yang mengaku dirinya sebagai nabi, pernah membuat al-Qur'an dengan semacam ayat-ayat tandingan guna menandingi tantangan yang diajukan oleh al-Qur'an. ia membuat ayat-ayat tandingan sbb;

Tuhan bukan karya manusia. Dengan demikian, pernyataan Orientalis bahwa al-Qur'an adalah karya Muhammad tampaknya perlu ditinjau ulang.⁴ Argumentasi yang perlu diajukan ialah Bagaimana Nabi sebagai seorang manusia biasa yang hidup di tengah gurun pasir yang gersang dan jauh dari peradaban ilmu pengetahuan dan teknologi yang canggih mampu membuat al-Qur'an yang sangat luar biasa seperti itu.⁵

Atas dasar itulah, tantangan al-Qur'an menjadi arena diskursus yang sangat menarik perhatian beberapa kalangan masyarakat dunia baik *outsider* maupun *insider*, khususnya para pengkaji al-Qur'an untuk terus mengkajinya, memverifikasi, dan mengujinya dengan berbagai cara. Kajian-kajian terkini memperlihatkan sebuah hasil penelitian yang secara khusus ada yang mengkaji tentang aspek relasi komunikasi pesan wahyu kepada Nabi, seperti dalam penelitian Thosohiko Izutzu, Aksin Wijaya, Nasr Hamid Abu Zayd, dan Fazlur Rahman. Ada pula kajian yang meneliti masalah keotentikannya, dengan mengaitkan teori pengaruh Yahudi-Kristen, seperti yang dilakukan oleh, Abraham Geiger, Theodore Noldeke, William Muir, Arthur Jeffery, John Wansbrough. Ada pula kajian yang meneliti tentang aspek kesejarahannya dengan pola

والمديرات زرعاً والحاصدات حصداً والذاريات قمحا و الطاحنات طحنا والخابرات خبزاً والتارات ثرداً
واللاقمات لقماً إهالةً وممناً.... لقد فضلتم على أهل الوبر وما سبقكم أهل المدر ريفكم فامنعوه
والمعترف فاووه والباغي فناووه.....

Artinya "demi yang menyia-nyiakkan tanaman, demi hasil panen yang melimpah, demi angin yang menerbangkan gandum, demi tukang giling yang menggiling dengan kuat, demi tukang roti yang membuat roti, demi tukang bubur daging yang mengadon bubur, demi tukang potong yang memotong berkeping-keping, lemak dan daging.... sungguh kalian telah mengutamakan masyarakat badui. Kenapa kalian didahului oleh masyarakat badui? Dusun kalian maka lindungilah ia, sedangkan orang kafir maka berilah tempat tinggal, dan terhadap orang lalim maka lawanlah ia." dikutip dari Hendri Shalahuddin, *Al-Qur'an Dihujat*, (Jakarta: Al Qalam, 2007). xxii

⁴ Adapun tokoh-tokoh orientalis yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah karangan Muhammad adalah A Sprenger, William Muir, Theodor Noldeke, Ignaz Goldziher, W. Wellhausen, Leone Caetani, David S. Margoliouth, Richard Bell, dan W. Montgomery Watt. Lihat. Muhammad Mohar Ali, *The Qur'an and Orientalist*, (Oxford: Jam'iyat 'Ihya' Minhaaj Al-Sunnah, 2004), 2.

⁵ Di dalam al-Qur'an banyak dijumpai ayat-ayat yang menyatakan bahwa kitab suci ini berasal dari Allah SWT, bukan hasil karya Nabi Muhammad SAW. Hal ini bisa dilihat Q. S. al-Zumar:1-2, al-A'raf:203, dan Yunus:15 dan 37.

rekonstruksi seperti dilakukan Theodore Noldeke, Arthur Jeffery dan Taufik Adnan Amal.

Polemik Mengenai Kesucian Sebuah Kitab

Bagi kebanyakan orang, al-Qur'an merupakan kitab suci yang diturunkan oleh Tuhan dari langit. Konsekuensi dari pernyataan tersebut mengharuskan mereka untuk berhati-hati dalam berhadapan dengan kitab yang satu ini. Fakta ini terlihat misalnya seseorang tidak boleh menyentuh al-Qur'an jika ia tidak memiliki wudhu. hal ini didasarkan pada konsiderat ayat al-Qur'an sebagai dalil utamanya.⁶ Namun, label "suci" yang biasa disematkan pada kitab ini serta pengkultusan yang berlebihan saat ini banyak menuai perdebatan, khususnya dikalangan para pengkaji al-Qur'an kontemporer. beberapa argument yang mereka ajukan guna mengungkap suatu kitab yang dianggap suci yang berasal dari transendensi yang absolut, yaitu Tuhan. Dalam beberapa tulisan baik buku, jurnal memuat argumentasi tentang desakralisasi semacam itu. Misalnya, Jurnal Justisia edisi 23 Thn.2003, yang berjudul "KESUCIAN PALSU SEBUAH KITAB", Sumanto al-Khurtubi mencatat: "anggapan bahwa al-Qur'an itu suci adalah keliru. Kesucian yang dilekatkan pada al-Qur'an (juga Kitab lain) adalah "kesucian palsu"-*pseudo-sacra*. tegasnya, tidak ada teks yang secara ontologis itu suci.⁷ Mengapa demikian, karena menurutnya proses kesejarahan terbentuknya teks al-Qur'an (dari komunikasi lisan ke komunikasi tulisan) maupun aspek material dari al-Qur'an sendiri dipenuhi ambivalensi. Atas dasar itu, Sumanto kembali menegaskan, karena itu tidak pada tempatnya, jika

⁶ Q. S. al-Waqi'ah (56): 79, yang artinya; " Tidak ada yang menyentuhnya kecuali orang-orang yang bersuci". Dari kutipan ayat tersebut para ulama berbeda pendapat dalam menginterpretasikan tentang pernyataan "orang-orang yang suci", sebagian besar Ulama konservatif mengartikan orang-orang yang suci yaitu orang-orang yang berwudhu', sementara para mufassir besar seperti al-Razi dan al-Zamakhshari mengartikan orang-orang yang suci adalah malaikat, karena konteks ayatnya berbicara tentang kitab suci yang terjaga di surga. Lihat. Abd Moqsih Ghazali, dkk, *Metodologi Studi al-Qur'an*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009), 29

⁷ Sumanto Al-Qurtuby, *Kesucian Palsu Sebuah Kitab*, dalam Jurnal Justisia (jurnal pemikiran keagamaan dan kebudayaan) Edisi 23 Tahun XI 2003. 166-167. Kemudian disingkat kesucian palsu.

ia disebut “Kitab Suci” yang disakralkan, dimitoskan.⁸ Adapun akar dari ketidaksetujuan Sumanto jika al-Qur’an dianggap sebagai kitab suci sebenarnya ia menginginkan agar melepaskan otoritas ilahi dalam benaknya dan para pembaca pada umumnya sehingga mampu melakukan usaha kreatifitas interpretasi/pemaknaan secara bebas terhadap al-Qur’an tanpa terbelenggu oleh otoritas kuasa.

Usaha untuk melepaskan otoritas ilahi tampak tulisan Aksin Wijaya dengan bukunya berjudul; “Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan”. Dalam buku tersebut ia mengatakan sbb: “dengan kata lain, Mushaf itu tidak sakral dan absolut, melainkan profan dan fleksibel. Yang sakral dan absolut hanyalah pesan Tuhan yang terdapat di dalamnya, yang masih dalam proses pencarian. Karena itu, kini kita diperkenankan bermain-main dengan mushaf tersebut, tanpa ada rasa beban sedikit pun, beban sakralitas yang melingkupi perasaan dan pikiran kita.”⁹ dengan melepaskan beban sakralitas terhadap teks al-Qur’an, implikasinya jelas akan melakukan spekulasi intelektual dalam mendiskusikan al-Qur’an. Mungkin bagi pembaca ketika melihat judul buku Aksin di atas akan memberikan justifikasi negatif, anti Islam dan yang akan berujung pada penilaian kafir. Sebagaimana kasus yang dialami oleh Nasr Hamid Abu Zayd, seorang intelektual Mesir,¹⁰ yang dikeluarkan dari negaranya setelah difatwakan murtad oleh ulama-ulama terkemuka di Al-Azhar Mesir, karena dinilai menghujat al-Qur’an.¹¹

⁸ Sumanto Al-Qurtuby, *Kesucian Palsu*. 166.

⁹ Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Safiriana Insania Press, 2004), 57, kemudian diringkas Menggugat.

¹⁰ Nama Nasr Hamid Abu Zayd terkenal luas dalam blantika pemikiran Islam di Indonesia, ide-idenya sangat dipuja dan disuarakan berulang-ulang seolah nyaris tanpa kritik, khususnya di berbagai perguruan tinggi Islam dan media. Lihat. Handri Salahuddin, *Al-Qur’an Dihujat*, (Jakarta: QALAM, 2007), 85, kemudian diringkas Al-Qur’an

¹¹ Henri Shalahuddin, *Al-Qur’an*. xi. Majelis Ulama al-Azhar Mesir pada 5 Agustus 1996 mengeluarkan keputusan tentang kesalahan-kesalahan Abu Zayd sbb; 1. Berpendapat dan mengatakan bahwa perkara-perkara gaib yang disebut dalam al-Qur’an seperti ‘Arasy, malaikat, setan, jin, surge dan neraka adalah mitos belaka. 2. Berpendapat dan mengatakan bahwa al-Qur’an adalah produk budaya, dan karenanya mengingkari status azali al-Qur’an sebagai kalamullah yang telah ada dalam al-Lawh al-Mahfuz. 3. Berpendapat dan mengatakan bahwa al-Qur’an adalah teks linguistic [ini sama dengan mengatakan bahwa Rasulullah saw telah

adapun gagasan Nasr Hamid Abu Zayd yang dipandang kontroversial yaitu karena dianggap mengingkari status azali al-Qur’an terutamanya ketika ia mengemukakan bahwa al-Qur’an sebagai produk budaya (*muntaj thaqat*), produsen budaya (*muntij li al-athaqaqafah*), nas lughawi (*teks bahasa*), dan teks sejarah (*historical teks*).¹²

Dari beberapa kutipan di atas menunjukkan bahwa usaha desakralisasi konsep al-Qur’an seperti yang dilakukan oleh pemikir muslim kontemporer tersebut, seolah-olah menjadi fenomena yang biasa dan tanpa konsekuensi. Namun penting dicatat bahwa desakralisasi akan berujung pada penerapan metodologi Bibel dalam studi al-Qur’an, (Baca: hermeneutika al-Qur’an). yang mana hasil akhirnya akan mengkaji al-Qur’an secara kritis serta abai terhadap hal-hal yang bersifat ketuhanan.¹³

berdusta dalam menyampaikan wahyu dan al-Qur’an adalah karangan beliau. 4. Berpendapat dan mengatakan bahwa ilmu-ilmu al-Qur’an adalah tradisi reaksioner serta berpendapat dan mengatakan bahwa Syariah adalah factor penyebab kemunduran umat Islam. 5. Berpendapat dan mengatakan bahwa iman kepada perkara-perkara gaib merupakan indikator akal yang larut dalam mitos. 6. Berpendapat dan mengatakan bahwa Islam adalah agama Arab, dan karenanya mengingkari statusnya sebagai agama universal bagi seluruh umat manusia. 7. Berpendapat dan mengatakan bahwa teks al-Qur’an yang ada merupakan versi Quraisy dan itu sengaja demi mempertahankan supremasi suku Quraisy. 8. Mengingkari otentisitas Sunnah Rasulullah saw. 9. Mengingkari dan mengajak orang keluar dari otoritas “teks-teks agama” (Qur’an dan Hadis). 10. Berpendapat dan mengatakan bahwa patuh dan tunduk kepada teks-teks agama adalah salah satu bentuk perbudakan. Dikutip dari Syansuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, (Jakarta: Gema Insani, 2008), 188-189, kemudian diringkas Orientalisme

¹² uraian mengenai pandangan Nasr Hamid Abu Zayd tentang term-term tersebut bisa dilihat dalam karyanya Nasr Hamid Abu Zayd, *Maftum an-Nash: Dirasah fi Ulum al-Qur’an*, (Beirut: al-Markaz al-Saqafi, 1994); lihat juga Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Diny*, (Kairo: Sina li al-Nasyr, 1994).

¹³ Adian Husaini melihat tiga persoalan besar ketika hermeneutika diterapkan dalam teks al-Qur’an; *Pertama*, hermeneutika menghendaki sikap yang kritis dan bahkan cenderung curiga. *Kedua*, hermeneutika cenderung memandang teks sebagai produk budaya manusia, dan abai terhadap hal-hal yang sifatnya *transenden* (ilahiyah). *Ketiga*, aliran hermeneutika sangat plural, karenanya kebenaran tafsir ini menjadi sangat relative. , yang pada gilirannya menjadi repot untuk diterapkan. Uraian selengkapnya lihat Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat Dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, (Jakarta: Gema Insani, 2006), 153-155, kemudian diringkas Hegemoni.

Penelitian Terkini Kesarjaan Kritis Al-Qur'an Dalam Mengurai Perjalanan Wahyu Tuhan

Berikut ini akan mengungkap temuan-temuan terkini kesarjaan kritis dalam studi al-Qur'an. *Pertama*, analisis dalam mengurai misteri dibalik proses penurunan wahyu Tuhan hingga pada Nabi Muhammad yang tidak kunjung usai. *Kedua*, analisis terhadap pencarian sumber-sumber al-Qur'an dari tradisi Yahudi-Kristen. *Ketiga*, pola rekonstruksi sejarah teks al-Qur'an. bertolak pada ketiga analisis ini, maka teori dan pendekatan baru diajukan guna memperkuat argumentasi yang mereka suguhkan.

Relasi Wahyu Dalam Bingkai Teori Komunikasi.

Proses komunikasi Tuhan dengan makhluk-Nya memang menjadi misteri tersendiri dalam sepanjang sejarah manusia. Bentuk komunikasi yang hanya bisa diketahui oleh dua pihak yang terlibat secara langsung dalam tindakan tersebut (Tuhan dan Nabi). Proses komunikasi tersebut bila meminjam bahasanya Nur Kholis Setiawan, Tuhan sebagai komunikator aktif, sementara Nabi Muhammad yang merupakan pihak pasif.¹⁴ dengan menggunakan medium bahasa atau kode komunikasi berupa bahasa Arab. Pemahaman semacam itu menurutnya menuntut pada teorisasi wahyu yang masuk dalam bingkai teori komunikasi karena kalam Allah dimaknai sebagai "Tuhan yang berbicara dengan hambaNya."¹⁵

Oleh karena itu, dalam analisis penulis, apa yang menjadi mungkin bagi *audien* yang tidak terlibat langsung dalam realitas itu hanyalah berupa kemungkinan-kemungkinan untuk sebatas memahami dan menafsirkannya dengan sudut pandang yang berbeda. Secara hermeneutis, wajar sebagai sebuah pemahaman bila hasil pemahamannya tidak secara absolute benar. Sebab pembahasan mengenai hal itu masuk dalam wilayah metafisik yang dalam istilah Arkoun disebut menjadi wilayah yang

¹⁴ Lihat Pengantar Nur Kholis Setiawan, *Pesan Tuhan Yang Tertulis: Wahyu Dalam Bingkai Teori Komunikasi*, dalam Aksin Wijaya, *Menggugat*, x-xi.

¹⁵ Lihat Pengantar Nur Kholis Setiawan, *Pesan Tuhan Yang Tertulis: Wahyu Dalam Bingkai Teori Komunikasi*, dalam Aksin Wijaya, *Menggugat*, x.

unthinkable (tak terpikirkan). Indikasi kearah sana terlihat misalnya argumentasi yang diajukan oleh beberapa pakar studi al-Qur'an baik klasik maupun kontemporer dengan beragam pemaknaan yang berbeda terhadapnya. *Pertama*, bagaimana konsep pewahyuan kalam Tuhan terhadap mahluk-Nya? *Kedua*, Apakah kalam Tuhan yang diwahyukannya berupa lafaz dan maknanya, atau lafaznya saja, atau maknanya saja? *Ketiga*, Apakah benar wahyu Tuhan diturunkan melalui perantara? argumentasi argumentasi di atas, masih dalam ranah *debatable* (perdebatan) di kalangan pengkaji studi al-Qur'an. mungkin uraian di bawah ini menjadi jalan tengah dalam menjawab argument-argumen di atas.

Pendekatan Linguistik Struktural: Upaya Melacak Perjalanan Wahyu Tuhan

Pemikir-pemikir klasik bisa jadi belum pernah melakukan analisa terhadap pola relasi proses penyampaian pesan Tuhan kepada mahluk-Nya dengan teori teori modern. alasannya jelas dan lugas, karena proses tersebut berada di luar jangkauan kemampuan manusia. Namun, seiring dengan kemajuan ilmu pengetahuan modern, ditopang dengan alat dan temuan yang canggih paling tidak mampu melakukan penalaran terhadap sesuatu di luar jangkauan manusia. Meski hal itu juga bisa jadi benar dan salah. Dalam konteks ini, Riset yang ingin ditawarkan dalam menganalisis proses komunikasi Tuhan dengan Nabi Muhammad, berupa pendekatan linguistic structural.¹⁶ Dalam karyanya yang berjudul *God and Man in The Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*' (edisi terjemahan bahasa Indonesia yang diterbitkan oleh Tiara Wacana, 1997), Izutsu mengurai tentang konsep wahyu sebagai bagian dari komunikasi Linguistik sebagaimana dipahami oleh masyarakat Islam. Menurutnya hakekat wahyu

¹⁶ dalam linguistik struktural, bahasa (*language*) terpolakan menjadi dua bagian, pertama, *langue*, yaitu sistem bahasa yang lahir dari interaksi unsur-unsur yang terdapat dalam masyarakat yang bertutur, yang kemudian menjadi milik bersama dari masyarakat tersebut. Sementara itu, suatu tuturan yang bersifat personal, individual yang digunakan seseorang dalam komunikasi, dengan merujuk pada sistem bahasa tertentu, disebut *parole*. Sebagai pola kedua dari analisa Saussuree. Dikutip dari Aksin Wijaya, *Menggugat*, 36.

merupakan konsep linguistik.¹⁷ Dalam bukunya Izutsu mencoba menganalisis konsep “kalam” dan “lisan”, dengan mengkorelasikan dengan konsep kunci yang diteorikan Ferdinand de Saussure dengan konsep “langue” dan “parole”.¹⁸ Izutsu mengatakan bahwa apa yang membuat wahyu menjadi fenomena linguistik yang non-ilmiah adalah karena pembicaraannya adalah Tuhan dan pendengarnya adalah manusia. Ini berarti bahwa pembicaraan yang terjadi di sini adalah antara tatanan wujud supranatural dan tatanan wujud natural, sehingga tidak ada keseimbangan ontologism antara pembicara dan pendengar.¹⁹

Analisis terhadap wahyu dengan pendekatan linguistik structural ini kemudian dilanjutkan oleh Aksin Wijaya. Pendekatan linguistik structural ini dimaksudkan untuk menemukan keberadaan wahyu Tuhan secara ontologis, terlepas dari bias internal wahyu itu sendiri secara relatif.²⁰ Analisis dengan pendekatan structural ini beranjak dari sistem bahasa. Misalnya dalam konteks al-Qur'an kode bahasa yang digunakan adalah bahasa Arab, dan keberadaan subjek-subjek yang terlibat dalam tindakan komunikasi.

Menurut Aksin Wijaya, proses penyampaian pesan Tuhan kepada Muhammad, secara linguistik berjalan melalui dua arah, Tuhan sebagai pihak yang aktif menyampaikan, dan Muhammad sebagai pihak penerima pertama. Menurutnya, jika dilihat dari sisi simantik, proses penyampaian pesan dari Tuhan kepada Muhammad mengalami masalah, sebab menurutnya, keduanya berada dalam taraf eksistensi yang berbeda. Tuhan berada dalam taraf eksistensi supra-natural, pada saat yang sama Muhammad berada dalam taraf eksistensi natural, sebagai manusia biasa.²¹ Menurutnya, perbedaan eksistensi itu akan berakibat pada sistem bahasa yang digunakannya. Tuhan sebagai yang gaib atau

supra-natural menggunakan sistem bahasa non-ilmiah, sebaliknya, Muhammad sebagai makhluk natural menggunakan sistem bahasa ilmiah.²²

Namun, menurutnya problem itu bisa teratasi, sehingga komunikasi keduanya berjalan dengan lancar dengan syarat; *Pertama*, harus ada kesamaan eksistensi antara keduanya (Tuhan dan Nabi), *Kedua*, penyamaan pada aspek bahasa yang digunakan. Menurutnya, proses penyamaan itu mungkin terjadi, karena Tuhan dan manusia mempunyai sifat *nasut* dan *lahut*. Yaitu dua potensi yang ada pada sang pencipta dan yang dicipta sehingga memungkinkan keduanya bertemu.²³ Selanjutnya dalam paparan Aksin, Proses penyamaan itu menurutnya harus mengambil dua bentuk. 1). peleburan Muhammad ke dalam dimensi dunia kemalaikatan, Aksin menyebutnya (non-natural), karena menurutnya manusia mempunyai potensi untuk memasuki dunia malaikat, sehingga dia bisa memahami komunikasi Tuhan dengan sistem yang biasa digunakan Tuhan. 2). Sebaliknya Tuhan masuk ke dalam dimensi dunia kemanusiaan, dalam istilah Aksin (alam natural), sehingga Tuhan melakukan komunikasi dengan sistem bahasa manusia.²⁴ Dengan demikian, keduanya bertemu pada titik yang sama.

Aksin menggunakan kategorisasi yang diteorikan oleh Saussuree. Dalam analisisnya, sistem bahasa yang digunakan Tuhan menggunakan bahasa dalam bentuk *parole*.²⁵ Hal itu dimaksudkan entah apakah sekedar menyesuaikan diri dengan Muhammad yang bertugas sebagai penerima *parole* Tuhan sesuai dengan apa yang dimaksudkan Tuhan atau memang bahasa itu sama-sama dikenal oleh keduanya.²⁶ Dalam hal ini, tampaknya Aksin tidak bisa memberikan jawaban yang pasti terhadap persoalan ini. Sehingga yang ada hanyalah kemungkinan-kemungkinan sebagaimana dalam paparan penulis di atas, artinya bahwa sebagai sebuah proses

¹⁷ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Analisis Semantik terhadap Weltanschauung al-Qur'an*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997). 166. kemudian diringkas Relasi

¹⁸ Uraian lebih lengkap tentang hal ini lihat Toshihiko Izutsu, *Relasi*. 166

¹⁹ Toshihiko Izutsu, *Relasi*. 170

²⁰ Aksin Wijaya, *Menggugat*. 47

²¹ Aksin Wijaya, *Menggugat*. 48

²² Aksin Wijaya, *Menggugat*. 48

²³ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009). 75. kemudian diringkas Arah Baru

²⁴ Aksin Wijaya, *Menggugat*. 48-49

²⁵ Aksin Wijaya, *Menggugat*. 49

²⁶ Aksin Wijaya, *Menggugat*. 49

pemahaman, bisa jadi pemahamannya benar bisa jadi salah. Sejalan dengan apa yang ia kemukakan, karena wahyu ini berada di luar kapasitas analisis ilmiah.²⁷

Dengan menjadikan pendekatan linguistik structural sebagai dasar pijakannya, maka Aksin berkesimpulan bahwa penyampaian pesan Tuhan kepad Nabi Muhammad bersifat langsung tanpa melalui perantara. Sebagaimana pada kutipan berikut; *“Dengan demikian, kini bisa dipahami bahwa penyampaian pesan Tuhan kepada Muhammad bersifat “langsung”, tanpa perantara dan disampaikan dengan menggunakan sistem bahasa dalam bentuk parole, sehingga pesan yang disampaikannya hanya bisa dipahami keduanya: Tuhan dan Muhammad. Proses penyampaian pesan seperti inilah yang disebut “wahyu”.*²⁸

Melanjutkan paparan Aksin tapi dengan analisis dan teori yang berbeda tentang ketiadaan perantara dalam proses penyampaian wahyu Tuhan, maka paparan dibawah ini akan mengurai secara rinci persoalan tersebut dengan dialektika teoritis dan teologis, yang didasarkan pada teori keilmuan dan doktrin keagamaan berupa dalil-dalil al-Qur’an.

Pandangan Kontemporer Tentang Malaikat Jibril Sebagai Perantara Proses Pewahyuan

Analisis kesarjanaan Qur’an dalam Pemahaman bahwa al-Qur’an sebagai kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad sebagai pembawa risalah melalui perantara malaikat Jibril adalah suatu niscaya yang harus diyakini kebenarannya. Pandangan yang demikian diikuti oleh mayoritas umat Islam yang didasarkan pemahamannya terhadap dalil-dalil al-Qur’an.²⁹ Meski demikian, ada saja pandangan lain yang menolak adanya perantara malaikat Jibril. Pandangan ini diwakili oleh Monggomery Watt, Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zayd.

Dalam investigasinya, Watt memberikan sebuah kesimpulan bahwa al-Qur’an sebagai firman Tuhan tetapi diproduksi melalui pribadi Nabi Muhammad.

Oleh karena itu, dalam analisis Watt cenderung melihat aspek manusiawi dalam wahyu. Sedangkan kaitannya dengan “perantara” (Jibril). Watt mangabaikan peranan malaikat Jibril sebagai instrument wahyu. Singkatnya wahyu menurut Watt, berasal langsung dari Tuhan kepada Nabi Muhammad tanpa malaikat. Pandangan yang demikian itu sebagai konsekuensi dari pandangan historisisme yang digunakan Watt dan teori-teori yang digunakan seperti yang dikreasikan L.S. Throtoan dengan teorinya tentang “*endosoma* dan *actosoma*”, dan Carl Gustav Jung tentang teori “*collective unconsciousness*” (alam bawah sadar), yang mana inti dari teori tersebut adalah menganalisis aspek manusiawi dalam wahyu.³⁰ berkaitan dengan pandangan tersebut, Watt menolak wahyu al-Qur’an dalam bentuk verbal, melainkan ajaran yang diterima hanya dalam bentuk makna (*non-verbal*).

Kesimpulan yang hampir sama dengan analisis Watt, terlihat misalnya hasil risetnya Fazlur Rahman, seorang pemikir asal Pakistan. terkait perantara dalam proses pewahyuan, Rahman secara eksplisit tidak pernah menyebut malaikat sebagai pembawa wahyu. Istilah “malaikat” menurutnya tidak tepat diatributkan kepada yang menyampaikan wahyu kepada Nabi.³¹ karena bagi

³⁰ Watt dalam melihat sumber wahyu mengikuti cara L. S. Throtoan dalam bukunya “*Revelation and the modern World*”, di mana Throton menganalisis aspek manusiawi dalam wahyu. Karena itu wahyu dipandang tidak semata-mata bersumber dari Tuhan tetapi ada elemen manusiawi yang muncul dari konteks lingkungannya. upaya Throtoan ini diikuti oleh Watt dengan menggunakan pendekatan historisisme yang hasilnya bahwa wahyu tidak dipahami sebagai peristiwa transhistoris. Corak historisisme selanjutnya dalam pandangan Watt terlihat dalam teorinya tentang *endosoma* dan *actosoma*, yang diadopsinya dari teori yang dikreasikan Throton. Teori tersebut mengasumsikan bahwa agama tumbuh dan berkembang melalui suatu proses, sebagaimana pertumbuhan organisme. yang menyatakan terdapat adanya hubungan antara wahyu dengan seluruh organisme Kristen secara historis atau dengan kata lain hubungan antara Bibel dengan umat Kristen. Lihat: L. S. Thronton, *Revelation and The Modern World*,(Westminster: Dacre Press, 1950). 62 dalam Muhammad Natsir Mahmud, *Studi Al-Qur’an Dengan Pendekatan Historisme dan Fenomenologi: Evaluasi terhadap Pandangan Barat tentang Al-Qur’an*, DESERTASI, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta:1992, 169. kemudian diringkas Studi al-Qur’an.

³¹ Rahman mengemukakan: *the term, “angel” is strictly speaking, not quite accurate for the agent of Revelation sent to Muhammad, for the Qur’an describes the agent of revelation, at least to Muhammad, never as an angels (malak, plural malaika) occur*

²⁷ Aksin Wijaya, *Arah Baru*. 78

²⁸ Aksin Wijaya, *Arah Baru*. 78

²⁹ lihat Q. S. as-Syu’ara:193

Rahman al-Qur'an tidak menyatakan bahwa yang menyampaikan wahyu kepada Nabi itu adalah sebagai malaikat, tetapi sebagai "ruh" atau "utusan *Spiritual*." Baginya malaikat tidak diutus untuk menyampaikan wahyu kepada nabi sebab malaikat yang sering dinyatakan al-Qur'an adalah mahluk-mahluk langit yang mengabdikan kepada Allah; mereka melakukan berbagai kewajiban dari mencabut nyawa manusia hingga memikul Arsy Allah; mereka ini dapat diutus kepada nabi-nabi dan kepada orang-orang beriman demi menguatkan semangat mereka. Untuk memperkuat tesisnya ini Rahman menyuguhkan pertanyaan begini bahwa orang-orang Mekkah sering bertanya "Apakah malaikat telah diutus kepadanya (Muhammad)". Pertanyaan ini selalu dijawab al-Qur'an bahwa para malaikat tidak dapat dikirim kepada manusia seperti para nabi, Misalnya dengan nada mengancam disebutkan dalam Q.S. al-Hijr (15):8. "Kami tidak menurunkan malaikat melainkan dengan benar (untuk membawa azab) dan tiadalah mereka ketika itu diberi tangguh."

Meski tidak dijelaskan secara eksplisit apa yang dimaksud Rahman dengan kata "ruh" atau "utusan *Spiritual*" sebagai penyampai wahyu Tuhan, dengan kata lain apakah yang dimaksudkan dengan Ruh berupa sesuatu di luar konteks malaikat atau Tuhan itu sendiri. Ia hanya mempersepsikan suatu kemungkinan yang dimaksudkan dengan ruh adalah kekuatan, kemampuan, atau agensi yang berkembang di dalam hati Muhammad dan jika diperlukan dapat berubah menjadi operasi wahyu yang aktual.³² Meski demikian, kaitannya dengan penyampaian wahyu melalui Ruh itu tadi, cenderung lebih mengarah pada kemungkinan yang kedua yaitu Tuhan sebagai subjek atau kekuatan supranatural yang melakukan transformasi wahyu itu sendiri. Ini tampak sekali ketika ia mengemukakan kisah-kisah nabi sebelum nabi

Muhammad, di mana Allah secara langsung berkata-kata. Selain itu, fakta bahwa penurunan wahyu itu tidak ada yang lain kecuali Allah dan Nabi Muhammad tampak sekali di sini yaitu ketika ia menerangkan kandungan ayat al-Qur'an, Surat al-Syu'ara' (26):193, "Ruh yang dipercayai telah menurunkannya (al-Qur'an) ke dalam hatimu agar engkau menjadi seorang manusia yang menyampaikan peringatan." Kemudian al-Baqarah(2): 97, "Katakanlah: Siapa yang menjadi musuh Jibril sesungguhnya Dia (Allah) yang telah menurunkannya ke dalam hatimu (atau ia (jibril) yang telah menyampaikan al-Qur'an ke dalam hatimu.)"

Dalam kutipan ayat di atas, Rahman mengartikan subjek dari ungkapan *nazzalahu 'ala qalbika* dengan Tuhan ketimbang Jibril. Kenyataannya, yang menjadi subjek ayat ini adalah Jibril, karena adanya frase keterangan "dengan seizing Allah" akan rancu jika seseorang menerjemahkan ayat "Katakanlah, siapa yang menjadi musuh Jibril, Dia (Tuhan) lah yang membawanya turun dengan seizin Allah." Oleh karena itu, Pandangan Rahman itu tidak lain merupakan konsekuensi logis dari keyakinannya bahwa pewahyuan al-Qur'an kepada Muhammad bukan melalui Jibril, tetapi lewat fakultas mental dan spiritual Nabi, setelah berkembang secara penuh, beroperasi sebagai wahyu. Ia juga mengatakan bahwa "barangkali Spirit adalah kekuatan, fakultas, atau agen yang berkembang dalam hati nabi dan yang datang menjadi operasi wahyu ketika dibutuhkan, namun awalnya ia"diturunkan" dari "atas".³³ Selain itu, ia juga menolak hadits-hadits yang mendukung identifikasi Jibril dengan spirit yang terpercaya dan memberikan kejelasan terhadap fenomena Jibril mengunjungi Nabi—tanpa mengajukan bukti kuat—bersikukuh secara terang-terangan bahwa malaikat tidak datang kepada Nabi, pewahyuannya datang dari spirit Suci yang juga digambarkan sebagai spirit yang terpercaya dan kemudian menjelaskan Spirit ini sebagai fakultas mental merupakan sebuah kesalahan penyajian dari konsep pewahyuan al-Qur'an dan kenabian sekaligus, tentunya hal itu dinilai Ghulam Haeder Aasi, dalam bukunya

frequently in the Qur'an as celestial beings who are God's agents, carrying out all sorts of tasks from taking men's lives to carrying God's Throne; they can be sent to prophets for example to Abraham, 11:70, and to Lot, 11:81) and they can be sent down upon true believers to give them courage (41:30), but al-Qur'an does't mention them as agents of revelation. Lihat. Fazlur Rahman, *Major Themes Of The Qur'an*, Cet, II (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994), 95. kemudian diringkas Major

³² Fazlur Rahman, *Major*. 97

³³ Fazlur Rahman, *Major*. 97

“Review on Major Themes of the Qur’an by Fazlur Rahman” sebagai penyimpangan dari tradisi mainstream yang diyakini ummat Islam dan suatu bentuk arogansi intelektual.³⁴

Selain itu, riset terbaru juga dilakukan oleh Nasr Hamid Abu Zaid, seorang pemikir modernis asal Mesir yang pernah dihukumi murtad oleh Ulama Mesir karena pandangannya tentang al-Qur’an yang sangat liberal. Dalam konteks pewahyuan, Misalnya, Nasr Hamid mengatakan bahwa teks ketika turun kepada Nabi Muhammad berupa makna saja karena problem bahasa. Sehingga bagi Abu Zaid nabi Muhammadlah yang membahaskannya kepada manusia. Sebagaimana yang diungkapkannya dalam bukunya *Voice of an Exile*, The “*The word of Muhammad reporting what he asserts is the Word of God. This is the Qur’an*”. Dia juga menyatakan “ *The word of God needed to adapt itself become human, because God wanted to communicate to human beings. If God spoke God-language, human beings would understand nothing*”.³⁵ Menurut, Nasr Hamid, Kalam Ilahi³⁶ perlu mengadaptasi diri dan menjadi manusiawi. Karena Tuhan ingin berkomunikasi dengan manusia. Jika Tuhan berbicara dengan bahasa Tuhan, manusia (*Nabi*) tidak akan

mengerti.³⁷ Dengan pemahaman seperti ini, mengindikasikan bahwa *parole* Allah yang ada di *al-lauh al-Mahfudz* harus tunduk pada aturan-aturan *langue* Arab.

Lebih jauh Nasr Hamid memaparkan bahwa dalam upaya menginterpretasikan pesan Tuhan dengan bahasanya, nabi tidak dalam keadaan kosong. Karena beliau adalah buah produk dari masyarakat di mana beliau tinggal. Atas landasan ini, al-Qur’an menurutnya merupakan spirit wahyu yang disaring melalui Muhammad sekaligus diekspresikan dalam batas kemampuan linguistik beliau yang dipengaruhi oleh kondisi kejiwaan, social, dan budaya setempat. Dengan definisi tersebut, Abu Zaid memandang bahwa Nabi Muhammad saw sebagai seorang *ummi*, bukanlah penerima pasif wahyu, tapi juga mengolah redaksi al-Qur’an sesuai dengan kondisinya sebagai manusia biasa.³⁸

Pandangan Nasr Hamid tentang ketidakmungkinan bahasa Tuhan dipahami oleh nabi disebabkan karena problem bahasa tampaknya diamini oleh Aksin Wijaya dalam sebuah karyanya “*Arah Baru Studi Ulum al-Qur’an*”. dalam karya tersebut Aksin menggambarkan bahwa lancarnya penerimaan pesan Tuhan oleh masyarakat Arab tidak lain karena “Muhammad” membahasakan pesan Tuhan yang awalnya menggunakan bahasa non-ilmiah dalam bentuk *parole* Tuhan itu dengan

³⁴ Ghulam Haeder Aasi, “Review on Major Themes of the Qur’an by Fazlur Rahman”, *American Arab Affairs*, no. 4 (1983): 4-5. kemudian diringkas Review

³⁵ Lihat: Nasr Hamid, *Voice of an Exile: Reflection on Islam*, 96-97. Dikutip dari Lalu Nurul Bayanil Huda, *ISLAMIA*, THN Vol. VI No. 1 2012. 69.

³⁶ Menurut Moch Nur Ichwan, salah seorang murid Nasr Hamid, bahwa Nasr Hamid menggunakan distingsi Ferdinand De Saussure, seorang tokoh dikenal sebagai peletak dasar linguistic modern, yaitu tentang *Parole* (Ucapan) dan *Langue* (bahasa), yang dia terjemahkan dalam bahasa Arab “kalam” dan “Lugah” untuk membedakan anatara “kode linguistic spesifik teks” dan “sistem linguistic budaya” di mana teks muncul. *Langue* adalah sistem bahasa sebagai keseluruhan yang sejatinya bersifat social dan independent dari individu tertentu; sementara *parole* adalah ucapan-ucapan atau tindak komunikasi individu. Hubungan antara *langue* dan *parole* bersifat dialektik, karena *parole*, meskipun mempunyai partikularitasnya sendiri, menguak struktur general sistem linguistic (*langue*). Bagi, Abu Zaid, bahasa al-Qur’an adalah *parole* dan bahasa Arab adalah *Langue*. Lihat: Moch Nur Ichwan, *Meretas Kekerjaan Kritis Al-Qur’an Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd*, (Jakarta: TERAJU, 2003), 74-75. kemudian diringkas Meretas

³⁷ Pandangan ini hampir sama dengan konsep hermes, tokoh dalam mitodelogi Yunani yang bertugas menjadi perantara antara dewa Zeus dan manusia. Hermes menyampaikan pesan dewa Zeus kepada manusia, menjelaskan bahasanya yang menggunakan bahasa langit agar bisa dimengerti oleh manusia yang menggunakan bahasa bumi. Lihat: Warner G. Jeanrond, *The theological Hermeneutics: Development and Significance*, (New York: Crossroad, 1991), 1; pengasosiasian hermeneutika dengan hermes ini saja secara sekilas menunjukkan adanya tiga unsure vareabel utama pada kegiatan manusia dalam memahami, yaitu; *Pertama*, tanda, pesan atau teks yang menjadi sumber atau bahan dalam penafsiran yang diasosiasikan dengan pesan yang dibawa oleh Hermes. *Kedua*, Perantara atau penafsir (Hermes), *Ketiga*, Penyampaian pesan itu oleh sang perantara agar bisa dipahami dan sampai kepada yang menerima. Lihat, Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur’an Tema-Tema Kontroversial*, (Yogyakarta: eLSAQ, 2005), 4. Hermeneutika

³⁸ Adian Husaini dan Hendri Salahuddin, *Studi Komparatif Konsep Al-Qur’an Abu Zaid dan Mu’tazilah*, *Majalah Islamiah*, 34. kemudian diringkas Studi Komparatif

sistem bahasa ilmiah yang digunakan masyarakat Arab sebagai audiens awal.³⁹ Sebagaimana Nasr Hamid, Aksin juga mengatakan bahwa Muhammad berperan besar dalam pemilihan bahasa ini. Dalam pandangan Aksin wahyu dalam konteks ini mulai mengalami “naturalisasi”. Oleh karena itu, Pernyataan bahwa al-Qur’an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad baik lafal dan maknanya sebagaimana yang dipahami oleh az-Zarqani dan ulama lainnya ditolak. Sebab, menurut Aksin perdebatan tentang apakah lafadz dan makna wahyu berasal dari Tuhan atau Muhammad yang menunjuk pada realitas supranatural dalam *parole* Tuhan atau di *lawh al-Mahfudz* merupakan perdebatan yang tidak pada tempatnya, sebab hal itu wilayah supra-natural itu berada di luar jangkauan kapasitas akal manusia.⁴⁰

Teori Pengaruh Yahudi-Kristen

Karya Sarjana Barat modern yang mengawali gagasan pengaruh dengan berupaya melacak sumber-sumber Al-Qur’an bermula pada 1833, dengan publikasi karya Abraham Geiger (1810-1874). “*Wat Hat Mohammed aus dem Judentume Aufgenommen* (Apa yang Muhammad Pinjam dari Yahudi).”, dalam karya tersebut, Geiger berupaya melakukan riset ilmiah guna membuktikan adanya pengaruh Yahudi dalam al-Qur’an yang diadopsi oleh Nabi Muhammad. Karya Geiger ini awalnya ditulis ke dalam bahasa Jerman pada tahun 1833 di Wiesbaden, kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh F.M. Young pada tahun 1896 dengan judul “*Judaism And Islam*”.⁴¹ Karya ini dipandang sebagai karya akademik pertama dan

perkembangan penting dalam studi kritis tentang Muhammad dan asal-usul Islam,⁴² dengan menggunakan pendekatan *historical criticism* (kritik historis).⁴³ disadari atau tidak, karya Geiger telah memberi pengaruh yang sangat luar biasa bagi perkembangan studi Islam di Barat, mengenai polemik tentang studi al-Qur’an, khususnya “teori

⁴². Lihat penilaian Rudi Paret tentang Geiger dalam *The Study of Arabic and Islam at German Universities: German Orientalist since Theodor Noldeke* (Weisbaden: Franz Steiner, 1968). Mengenai ringkasan sejarah hidup Geiger dan sumbangsinya terhadap bidang kajian keislaman, lihat Jacob Lasser, “Abraham Geiger: A Nineteenth Century Jewish Reformer on the Origins of Islam,” dalam M. Kramer (ed.), *The Jewish Discovery Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis* (Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 1999). 103-135.

⁴³. Kritik-Historis (*historical criticism*) dalam definisi Marshall sebagai berikut: “kritik historis dimaksudkan sebagai studi tentang narasi apapun yang dimaksudkan membawa informasi historis untuk menentukan apa yang benar-benar terjadi dan dideskripsikan dalam bagian teks yang sedang dikaji.” Lihat. I. H. Marshall, “Historical Criticism,” I. Howard Marshall, ed. , *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, 1977. Carlisle: The Paternoster Press, revised 1979. Pbk. ISBN:0853644241. 126. Adapun tujuan dari kajian kritik historis terhadap al-Qur’an seperti diungkapkan Manfred S. Kroop adalah mengklarifikasi asal usul teks, memperoleh dan mendeskripsikan bentuk dan fungsinya yang paling awal, dan terakhir mengumpulkan serta mempublikasikan hasil hasil penelitian tersebut dalam satu atau lebih edisi teks al-Qur’an yang disertai dengan komentar/penafsiran historis. Lihat. Manfred S. Kroop (ed.), *Results of Contemporary Research on the Qur’an: The Question of a historico-critical Text of The Qur’an* (Beirut: Orient-Institute Beirut: Wuerzburg: Ergon Verlag, 2007). 1. kalangan sarjana Barat yang termasuk pelopor awal menggunakan pendekatan kritik historis dalam studi Qur’an ialah Abraham Geiger, dilanjutkan kemudian oleh Gustav Weil (1808-1889), William Muir (1819-1905), Theodor Noldeke (1836-1930), Friedrich Schwally (m. 1919), Edward Sell (1839-1932), Hartwig Hirschfeld (1854-1934), David S. Margoliouth (1858-1940), W. St. Clair-Tisdall (1859-1928), Louis Cheikho (1859-1927), Paul Casanova (1861-1926), Julius Wellhausen (1844-1918), Charles Cutley Torrey (1863-1956), Leone Caentani (1869-1935), Joseph Horowitz (1874-1931), Richard Bell (1876-1953), Alphonse Mingana (1881-1937), Israel Schapiro (1882-1957), Siegmund Fraenkel (1885-1925), Tor Andrae (1885-1947), Arthur Jeffery (1893-1959), Regis Blachere (1900-1973), W. Montgomery Watt, Kenneth Cragg, John Wansbrough (1928-2002), dan yang masih hidup seperti Andrew Rippin, Christoph Luxenberg (nama samaran), Daniel A. Madigan, Haraid Motzki dan masih banyak lagi lainnya. Lihat. Adnin Armas, *Metodologi Orientalis Dalam Studi Al-Qur’an*, dalam *Kritik Atas Framework Studi Islam Orientalis*. ISLAMIA, Vol. II. No. 3 Thn. 2005. 47; kemudian diringkas *Metodologi Orientalis*

³⁹ Lihat: Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur’an Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 86. kemudian diringkas Arah baru

⁴⁰ Aksin Wijaya, *Arah Baru*. 87-89

⁴¹. Buku itu berasal dari essaynya yang ditulis dalam bahasa Latin untuk mengikuti kompetisi masuk ke Universitas Bonn tahun 1832. Essaynya diseleksi oleh Proffesor Georg B. F. Freytag dari Fakultas Oriental Studies, Universtas Bonn. Hasilnya, Geiger yang saat itu berusia 22 tahun, menang dan mendapat hadiah. Karena dinilai memiliki kualitas karya akademik yang baik, essaynya tersebut dibukukan dan dipublikasikan pada tahun 1833. Lihat. Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur’an: Kajian Kritis*, (Jakarta: Gema Insani, 2005). 131. kemudian diringkas *Metodologi*

pengaruh“ yang dimunculkannya pada abad ke-19.⁴⁴ Hal ini senada seperti ditulis Adrew Rippin, “komunitas ilmiah belakangan selalu menjadikan buku Geiger sebagai karya pembuka jalan dalam sejarah bidang keilmuan tersebut.”⁴⁵ Indikasi ke arah itu terlihat beberapa orientalis pasca Geiger yang mempopulerkan gagasan teori pengaruh Yahudi dan Kristen dalam al-Qur’an.⁴⁶

Siegmund Fraenkel (m. 1925), Hartwig Hirschfeld (m. 1934), kemudian Charles Cutley Torrey (m.1956) , tidak mau kalah dengan para sarjana Yahudi, kalangan sarjana Kristen juga melakukan kajian mengenai pengaruh al-Qur’an dari ajaran Kristen. Di antara tokoh-tokohnya Wright, dengan karyanya *Early Christianity in Arabia* (1855), Louis Cheikho (m.1927), karyanya *Al-Nasraniyyah wa adabuha bayn ‘Arab al-Jahiliyyah*. Julius Wellhausen, dengan judul bukunya *Reste arabischen Heidentums* (Sisa Paganisme Arab), Frederich Schwally, dengan karya revisi *Geschiche des Qorans*, (sejarah al-Qur’an) atas karya Noldeke, mengungkapkan pengaruh Kristen lebih dominan di dalam Islam. Selain itu Wilhelm Rudolph, seorang pakar Perjanjian lama dan meraih gelar doctor pada tahun 1920, menulis disertasinya berjudul *Die Abhangigkeit des Qorans von Judentum und Christentum* (Ketergantungan Al-Qur’an terhadap Yahudi dan Kristen). Tor Andrew dengan karyanya *Der Ursprung des Islams und das Christentum* (Asal Mula Islam dan Kristen). Kemudian pengaruh

Kristen diperkuat dengan hadirnya karya Richard Bell yang berjudul *The Origin of Islam in its Christian Environment*, selain itu K. Ahren, menulis *Christliches im Koran Eine Nachelese* (Kristen di dalam Al-Qur’an: Sebua Investigasi). Kemudian W. St. Clair-Tisdall, seorang missionaries Inggris, dengan karyanya *The Sources of Islam*, dan yang disebut terakhir ialah pendapat yang mengatakan adanya pengaruh Yahudi-Kristen ialah Arthur Jeffery, adalah sedikit contoh dari mereka yang membahas tentang masalah tersebut.⁴⁷

Beberapa contoh argumentasi pengaruh al-Qur’an dari Yahudi-Kristen

Abraham Geiger

Untuk membuktikan pengaruh Yahudi terhadap nabi Muhammad berdasarkan dua fakta: *pertama*, adalah fakta tentang adanya unsur-unsur agama lain yang diambil alih dan dipadukan ke dalam agama Islam. Gerger berasumsi bahwa penyerapan gagasan tertentu menjadi mungkin karena sebuah budaya relative terbuka bagi masuknya konsep budaya lain. *Kedua*, adalah fakta yang memungkinkan kita memperlihatkan bahwa gagasan yang dipinjam itu berasal dari tradisi Yahudi, bukan Kristen atau Arab kuno.⁴⁸

Selain itu, Geiger memaparkan sejumlah indikasi antara lain dari segi kosa kata yang berasal dari bahasa Ibrani yaitu. *Taabuut*,⁴⁹ *Jannatu ‘adn*,⁵⁰

⁴⁴. sebelum adanya karya Geiger, tulisan yang ada kebanyakan adalah tentang polemic seputar al-Qur’an, bukan kajian ilmiah tentang ayat-ayat polemic al-Qur’an. mengenai polemik tentang al-Qur’an dalam keserjanaan Barat. Lihat Thomas E. Burman, Reading The Qur’an in Latin Christendom, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007). Burman, Polemic, Philology, and Ambivalence: Reading The Qur’an in Latin Christendom,” *Journal of Islamic Studies* 15 (2004). Tentang kajian lebih umum. Lihat Andrew Rippin, “Western Scholarship and The Qur’an”, dalam Jane McAuliffe (ed). *The Cambridge Companion to the Qur’an*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2006). Kemudian diringkas Western

⁴⁵. Andrew Rippin, Introduction *The Qur’an: Style and Contents* (Burlington: Ashgate, 2001). xii. kemudian diringkas Introduction

⁴⁶. Sebagai sebuah pengantar tentang Geiger. Kajian Geiger secara mendalam tentang polemik sejauh mana al-Qur’an meminjam tradisi Yahudi akan dibahas pada pembahasan selanjutnya dalam tulisan ini.

⁴⁷. Uraian selengkapnya lihat karya penulis, Moch. Muzayyin, Struktur logis “Al-Qur’an Edisi Kritis”, dalam *Proceedings International Seminar “Living Phenomena of Arabic Language And Al-Qur’an*, Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta, 2014. 678

⁴⁸ Mun’im Sirri, *Polemik Kitab Suci*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2013). xv. kemudian diringkas Polemik.

⁴⁹ kata *tabut*, dengan akhiran *ut* menurut Geiger merupakan bukti bahwa itu bukan berasal dari bahasa Arab, tetapi dari bahasa Ibrani asli yang ada kaitannya dengan ajaran Yahudi. Kesimpulan Geiger, tidak ada bahasa Arab yang murni. Kata *tabut* ada dalam ajaran Yahudi pada dua tempat dengan arti yang berbeda. yaitu di saat ibu Musa meletakkan putranya ke dalam perahu. Lihat. Ahmad Farhan, *Orientalisme Al-Qur’an: Studi Pemikiran Abraham Geiger*, dalam *Orientalisme al-Qur’an dan Hadits*, (ed.) M. Nur Kholis Setiawan, dkk. 60. kemudian diringkas Orientalisme.

⁵⁰ dalam bahasa Arab al-Qur’an kata “and” memiliki arti kesenangan (surga). Kata ini menurut Geiger berasal dari bahasa Ibrani. Dalam paparannya, kata ‘adn’ dalam agama

Jahannam,⁵¹ dan sebagainya. Ia berargumen bahwa gagasan-gagasan tersebut masuk ke dalam agama Islam secara langsung dari literature Rabinik atau dari Al-Kitab berbahasa Ibrani yang ditafsirkan oleh orang-orang Yahudi. Metode yang digunakan adalah mengidentifikasi ayat al-Qur'an yang serupa dengan teks Injil dan literature Rabinik. Misalnya, orang Yahudi dan Islam sama-sama bersembahyang dalam posisi berdiri, namun posisi lain juga diperkenankan. Ia mencatat bahwa dalam kedua agama itu, sembahyang dalam kondisi mabuk dilarang secara tegas (berbeda dengan Yahudi, Islam belakangan melarang orang meminum minuman memabukkan di semua tempat dan waktu). Dalam agama Yahudi dan Islam, ritual bersuci diwajibkan sebelum sembahyang, tapi jika tidak air, debu bisa digunakan untuk bersuci, yang merupakan kemudahan bagi orang Yahudi dan Islam yang berpergian di daerah kering. Namun Geiger juga menyadari adanya beberapa kasus, Muhammad dengan sengaja mengubah atau menyalahi ajaran Yahudi untuk menyesuaikannya dengan konteks sejarah, budaya, atau etika moralnya sendiri. Dalam kasus lain, Muhammad tidak mengubah informasi yang ia terima dari informannya, tapi komunitas Yahudi Madinah tidak memahami ajarannya sendiri sehingga muncullah perdebatan tersebut. Akhirnya, dalam beberapa kasus Muhammad keliru mencatat informasi yang ia terima, bisa jadi karena kesalahan dalam memahami maknanya atau karena informasinya bersifat verbal, bukan tulisan, sehingga kekeliruan yang terjadi lebih besar lagi.⁵²

Yahudi menunjukkan suatu nama dari sebuah daerah yang telah dihuni oleh orang tua terdahulu pertamakali (Adam dan Hawa). Daerah di mana tempat yang mereka tinggal yaitu berupa kebun dengan pohon yang biasa disebut dengan taman Eden. Lihat. Ahmad Farhan, *Orientalisme*. 61

⁵¹ kata ini menurut Geiger berasal dari Yahudi. Tegasnya, *Jahannam* mengacu pada suatu lembah yang bernama *Hinnom*, yaitu suatu lembah yang penuh dengan penderitaan. yang kemudian dalam Islam kata *Jahannam* menunjuk pada neraka. Lihat. Ahmad Farhan, *Orientalisme*. 61

⁵² Lihat. Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, Pen. F. M. Young (Bangalore: M. D. C. S. P. C. K. Press, 1898). 10-18. kemudian diringkas *Judaism*

Teodor Noldeke

Dengan menjadikan Bibel sebagai tolok ukur dalam menilai Al-Qur'an, Noldeke berpendapat bahwa al-Qur'an sebagai hasil karangan Nabi Muhammad.⁵³ Selain itu, Noldeke menyatakan sumber utama wahyu yang dibawa Muhammad bersumber dari kitab Yahudi.⁵⁴ Semua ajaran-ajaran al-Qur'an Mislanya; berupa kisah kisah para Nabi yang disebutkan dalam al-Qur'an, bahkan aturan-aturan yang dibawa oleh Muhammad mulai dari surah yang pertama secara jelas tiruan dari kitab Yahudi.⁵⁵ Noldeke membandingkan, menurutnya pengaruh dari ajaran yang ada dalam kitab injil terhadap AlQur'an lebih sedikit.⁵⁶

Untuk membuktikan risetnya, Noldeke memberikan beberapa contoh tentang teori keterpengaruhan yang diambil oleh Muhammad dari tradisi atau elemen Yahudi dan Kristen. Di antara contoh yang dikemukakan Noldeke adalah: Kalimat "*La ilaha illa Allah*". Kalimat Syahadat ini, menurut Noldeke diadopsi Muhammad dari kitab Samoel II. 32: 22. Mazmur 18: 32.⁵⁷ Bacaan "*Basmalah*", (bis millahir rohmanir rohim), sebagai ayat yang terletak di bagian depan surah. Menurut Noldeke, kalimat ini biasa diucapkan saat akan melakukan perbuatan ibadah yang sudah dikenal dalam tradisi Yahudi dan Kristen. Sebagaimana dari tradisi Yahudi inilah tegas Noldeke, Muhammad kemudian menirukan hal yang sama. terutama pada saat ia di Madinah untuk naskah undang undang Madinah. Per-

⁵³ Theodore Noldeke, *Sketches from Eastern History*, Pen. John Sutherland Black M. A. (London: Darf Publishers Limited, 1892). 21. kemudian diringkas *Sketches*

⁵⁴ Theodore Noldeke, *The History of the Qur'an*, Pen. Wolfgang H. Behn, (Leiden Boston: Brill, 2003). hlm.. 5. kemudian diringkas *The History*

⁵⁵ Theodore Noldeke, *The History*. 5

⁵⁶ Noldeke mengatakan sbb; "*Gewis Sind die besten Theile des Islams Judische Ursprungs*".... "*Die Hauptquelle der offen barungen.... bildeten fur muhammed die Juden.... Viel geringer ist degegen der Einfluss des Christenthums auf den Qoran*". lihat. Charles Cutler Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, (New York: KTAV Publishing House, Inc. , 1967). 81-82. kemudian diringkas *The Jewish*

⁵⁷ Theodore Noldeke, *The History*. 5

damaian Hudaibiyah dari teks-teks surat menyurat kepada beberapa kaum Musyirik saat itu.⁵⁸

Noldeke menyitir satu ayat yang dijadikannya sebagai bukti bahwa al-Qur'an diambil dari perjanjian lama. Yaitu surat al-Ambiya; 105

Artinya: "Dan sungguh telah Kami tulis didalam Zabur⁵⁹ sesudah (Kami tulis dalam) Lauh Mahfuzh, bahwasanya bumi ini dipusakai hamba-hambaKu yang saleh."

Selain contoh di atas, terdapat term-term dalam al-Qur'an yang juga diyakini Noldeke telah diambil dari Kristen. Seperti kata *Furqan*, misalnya, sebenarnya bermakna "penebusan" (redemption), namun bagi Muhammad makna tersebut dalam bahasa Arab menjadi wahyu (revelation).⁶⁰ "Millah" sepatutnya bermakna "kata" (word), namun di dalam Al-Qur'an menjadi agama.⁶¹

Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an

Setelah berusaha membuktikan tentang anasir sumber sumber al-Qur'an dari Tradisi Yahudi-Kristen. Selanjutnya, Orientalis melangkah ke arah yang lebih teknis rekonstruktif dalam membongkar sakralitas yang melingkupi teks al-Qur'an. Untuk itu, mereka melakukan agenda besar yaitu merekonstruksi sejarah al-Qur'an, dengan menerapkan pendekatan kritik-historis (*approach of historical criticism*). Dengan melakukan rekonstruksi terhadap sejarah al-Qur'an, maka hasil akhirnya ialah perlunya diwujudkan al-Qur'an Edisi Kritis (*critical edition of the qur'an*). Untuk sebuah kepentingan analisis, Penulis dalam hal ini akan mengklasifikasi karya penting orientalis yang memiliki relevansi dengan sejarah al-Qur'an.

Salah satu kajian serius yang melacak secara kritis asal-muasal al-Qur'an ialah karya yang ditulis oleh Theodore Noldeke. Ia menulis dalam bahasa Latin tentang sejarah al-Qur'an. Desertasinya diterjemahkan ke dalam bahasa Jerman, berjudul

Geschiche des Qorans (Sejarah al-Qur'an) yang diterbitkan pada tahun 1860.⁶² Sebuah karya yang mengkaji tentang sejarah teks al-Qur'an.⁶³ Arthur Jeffery menilai bahwa Karya Noldeke tersebut belum mencapai titik sempurna, kecuali setelah muridnya bernama Bergstrasser yang berusaha menyempurnakan karya gurunya (Noldeke), dengan mengedit sehingga terbagi menjadi tiga edisi atas karya Noldeke.⁶⁴ karya Noldeke tersebut mendapat apresiasi oleh Arthur Jeffery, seorang Kristen Metodis.⁶⁵ Jeffery menilai bahwa karya Noldeke

⁶² Disertasi doktoralnya mengenai al-Qur'an. Disertasi tersebut ditulis dalam bahasa Latin pada tahun 1856. Pada tahun 1858, Parisian Academie des Inscriptions et Belles-Letters menganjurkan kompetisi penulisan sejarah kritis tekstualitas al-Qur'an (*a critical history of the text of the Qur'an*). Noldeke menyerahkan tulisannya kepada penganjur kompetisi itu. Selain dirinya, Aloy Sprenger, seorang orientalis Jerman, dan Michel Amari (1806-1889), seorang orientalis berasal dari Italia, ikut serta dalam kompetisi tersebut. Hasilnya, Noldeke yang menang. Namun demikian, masing-masing mendapat 1333,3 Frank. Dua tahun setelah itu, karya Noldeke tersebut, setelah direvisi diterbitkan di Gottingen pada tahun 1860 dengan judul *Geschiche des Qorans*. Lihat Muhammad Maimun dan Muhammad Nur Hasan, *Noldeke dan Al-Qur'an: Problematika Kronologi al-Qur'an Dan Duplikasi Bahasa*, dalam M. Nur Kholis Setiawan dan Sahiron Syamsuddin, dkk, *Orientalisme Al-Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta:Nawesea Press, 2007). 73 kemudian diringkas Noldeke dan Al-Qur'an. Lihat juga Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*, (Jakarta:Perspektif,2010). 191 kemudian diringkas Kritik. Lihat juga Mohammad Mohar Ali, *The Qur'an and Orientalist: An Examination of Their Main Theories and Assumptions*,(Jam'iyat Ihya' Minhaj Assunnah,2004). 203. kemudian diringkas The Qur'an.

⁶³ Mohar Ali, *The Qur'an*. 203

⁶⁴ Mohammad Mohar Ali, *The Qur'an*. 218

⁶⁵ Arthur Jeffery adalah seorang orientalis yang sangat terkenal dalam pengkaji sejarah teks al-Qur'an. dia dilahirkan di kota Melbourne pada tanggal 18 Oktober dan menyelesaikan pendidikannya hingga mendapat gelar BA (1918), MA (1920), B Th (1926) dengan spesialisasi teologi di Universitas Melbourne, kemudian setelah itu dia hijrah meninggalkan kota asalnya menuju ke Madras untuk mengajar di Akademi Kristen Madras. Ketertarikannya dalam bidang filologi terlihat sejak usia muda, sehingga sampai di India tepatnya Akademi Kristen Madras, ia terus mengembangkan kajian filologinya. Di sana dia berhasil menguasai beberapa bahasa local. setelah mengikuti sekolah studi ketimuran (*School of Oriental Studies*), di Kairo. Dengan bekal intelektualitas di bidangnya, dia mengembangkan keserjanaannya dan berhasil terpilih menjadi orang orientalis yang menduduki peringkat pertama. Sehingga pada tahun 1929, dia meraih gelar Ph. D dari Edinburgh University dengan prestasi (*summa cum laude*). John S. Badeau Arthur Jeffery-a tribute. *The Muslim World*, Volume 50 (1960), pp. 230-247. Sebagaimana ditulis oleh Frederick C. Grent, bahwa komentarnya atas Jeffery bahwa ia adalah sosok yang sangat berpengaruh di masanya. Lihat. *Frederick C. Grant*.

⁵⁸ Theodore Noldeke, *The History*. 94-95

⁵⁹ Yang dimaksud dengan *Zabur* di sini ialah seluruh kitab yang diturunkan Allah kepada nabi-nabi-Nya. Sebahagian ahli tafsir mengartikan dengan kitab yang diturunkan kepada Nabi Daud a. s. dengan demikian *Adz Dzikr* artinya adalah kitab Taurat.

⁶⁰ Theodore Noldeke, *The History*.. 6

⁶¹ Theodore Noldeke, *Sketches*.. 25-26.

merupakan karya yang pertamakali dalam studi sejarah al-Qur'an yang mempunyai landasan ilmiah untuk mengkaji kitab suci orang Islam.⁶⁶

Dengan meninggalnya Noldeke, maka riset tentang studi kritis historisitas teks al-Qur'an diteruskan oleh Jeffery, dengan karyanya *Material for the history of the Text of the Qur'an*, yang diterbitkan di Leiden pada tahun 1937. Dua karya Noldeke dan Jeffery ini menjadi model studi kritis terhadap sejarah teks al-Qur'an. Oleh karena itu, Uraian ini bertolak dari konsep struktur logis, di mana pembahasannya terlebih dahulu akan dimulai dari kajian terhadap karya Noldeke kemudian diteruskan dengan kajian karya Jeffery. pemilahan ini dimaksudkan agar pembahasannya runtut dan sistematis-logis (mendahulukan apa mesti didahulukan dan mengakhirkan apa yang mesti diakhirkan).

Pertama, Riset yang dilakukan Noldeke dalam merekonstruksi sejarah al-Qur'an, tampak dari usahanya dalam merumuskan *kronologi pewahyuan al-Qur'an* (bentuk susunan al-Qur'an berdasar tertib nuzul).⁶⁷ Sebagaimana para pendahulunya Abraham Geiger dan Gustav Weil, yang menjadi pemuka dalam menggunakan pendekatan kritik-sejarah, maka Noldeke juga turut mengaplikasikannya terhadap al-Qur'an. Sebuah pendekatan yang kemudian digunakannya dalam merumuskan skema kronologis yang membagi masa pewahyuan menjadi tiga periode Mekah dan satu periode Madinah. Dalam upaya merekonstruksi secara kronologis wahyu-wahyu al-Qur'an (susunan tertib

Nuzul), Noeldeke menggunakan dua tolak ukur. *Pertama*, dengan mengeksploitasi bahan-bahan tradisional islam dan memperhatikan bukti-bukti internal al-Qur'an sendiri - yakni rujukan-rujukan histories di dalamnya, terutama periode madinah dari karir kenabian Muhammad. *Kedua*, perhatian juga dipusatkan pada pertimbangan gaya al-Qur'an, perbendaharaan katanya, dan semisalnya. Singkatnya, al-Qur'an telah menjadi sasaran penelitian yang cermat selaras dengan metode kritik sastra dan kritik sejarah modern.⁶⁸

Theodore Noeldeke mengemukakan tiga kriteria untuk aransemen kronologi al-Qur'anya: (i) rujukan-rujukan kepada peristiwa-peristiwa histories yang diketahui dari sumber lainnya; (ii) karakter wahyu sebagai refleksi perubahan situasi dan peran Muhammad; dan (iii) penampakan atau bentuk lahiriyah wahyu. Periodeisasi tradisional kesarjanaan Islam - makiyah dan Madaniyah - dielaborasi lebih jauh lewat pembabakan surat-surat makiyah kedalam tiga kelompok, dan dengan demikian seluruh surat al-Qur'an membentuk empat periode pewahyuan: (i) Makah pertama atau awal; (ii) Makah kedua atau Tengah; (iii) Makah ketiga atau akhir; dan (iv) Madinah.⁶⁹ Titik-titik peralihan untuk keempat periode ini adalah masa hijrah ke Abisina (sekitar 615) untuk periode Makah awal dan Makah tengah, saat kembalinya Nabi dari Thaif (620) untuk periode Makah tengah dan Makah akhir, serta peristiwa hijrah (September 622) untuk periode Makah akhir dan Madinah.⁷⁰

Gagasan yang dikemukakan Noeldeke - Schwally dalam karya mereka, *Geschichte des Qorans* (Erstel Teil, "bagian pertama") di atas, merupakan pendapat yang diadopsi dari G. Weil, dengan sejumlah perubahan pada susunan kronologis surat-surat al-Qur'an.⁷¹ Karya patungan Noeldeke -

Arthur Jeffery-a tribute. *The Muslim World*, Volume 50 (1960), pp. 230-247.

⁶⁶ Jeffery mengatakan sebagai berikut: "*Geschichte des Qorans provided for the first time a really scientific basis for the study of the scripture of Islam*". Lihat. Arthur Jeffery, "*The Qur'an: Translated with a Critical Re-Arrangement of the Suras*," JRAS (1938). 618

⁶⁷Kendati gagasan ini menurut Aksin Wijaya merupakan kasus klasik dan sudah ditampilkan secara bagus oleh para ahli ulum al-Qur'an semisal al-Zarkasi dan al-Suyuti, kehadiran karya Noldeke saat ini menurutnya justru menampilkan kembali memori perdebatan masa lalu para pemikir muslim. Lihat. Aksin Wijaya, *Nalar Otentik Al-Qur'an: Rekonstruksi Tafsir Al-Qur'an Muhammad Abid al-Jabiri*, Dalam Nalar kritis Epistemologi Islam (Ponorogo: Komunitas Kajian Proliman, 2012). 172 kemudian diringkas Nalar Kritis

⁶⁸Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, (Yogyakarta: FkBA, 2011), 116. kemudian diringkas Rekonstruksi.

⁶⁹ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi*. 117

⁷⁰ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi*. 117

⁷¹ Titik awal perhatian Barat terhadap kajian kronologi al-Qur'an dapat dikatakan bermula dari karya Gustav Weil, *Historische-Kritische Einleitung in der Koran*, pada 1844. Lihat. Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi*. 117; al-Qur'an dalam pandangan Weil, harus dikaji sesuai turunnya sehingga dia

schwally ini mempengaruhi Regis Blechere dalam Reclassement des Sourates (1949 - 1950). Dalam terjemahan tersebut, ia menyusun surat-surat al-Qur'an secara kronologis yang hanya berbeda dari susunan Noeldeke - Schwally dalam beberapa hal. Asumsi dasar penanggalan empat periode beserta kriterianya diterima sepenuhnya oleh Blachere.⁷²

Noldeke membagi tertib nuzul al-Qur'an menjadi dua kategori: Makkiah dan Madaniah sebagaimana keterangan sebelumnya. Kategori makkiah dibagi lagi menjadi tiga fase, dan kategori madaniah menjadi satu fase. Fase Makkah pertama meliputi: 48 surah yang dibagi menjadi beberapa kelompok: kelompok pertama: dari surat ke 1 sampai ke 8; kelompok kedua: dari surat ke 9 sampai ke 31; kelompok ketiga: dari surat ke 32 sampai ke 43; kelompok keempat: dari surat ke 44 sampai ke 48. Fase Makkah kedua memuat 22 surah: dari surat ke 49 sampai ke 70. Fase Makkah ketiga juga terdiri dari 22 surah: dari surat ke 71 sampai ke 92. Sedang fase Madinah terdiri dari 24 surah: dari surat ke 93 sampai ke 116.⁷³

Susunan al-Qur'an berdasarkan tertib Nuzul Versi Noldeke sebagai berikut;

1. Periode Makkah Pertama⁷⁴

Urut Kronologis Nama Surat No. Surat Keterangan

1).Al-'Alaq 96, 2) Al-Muddatsir 74, 3) Al-Lahab 111, 4) Quraisy 106, 5) Al-Kawtsar 108; 6) Al-Humazah 104, 7) Al-Ma'un 107, 8) Al-Takatsur 102, 9) Al-Fil 105, 10) Al-Layl 92, 11) Al-Balad 90,

mengajukan tiga standart untuk membentuk kronologi turunnya al-Qur'an sebagai berikut; pertama, kembali kepada kejadian-kejadian sejarah yang diambil dari sumber-sumber lain. *Kedua*, meneliti karakter wahyu itu dan menganggapnya sebagai langkah perkembangan peristiwa yang terjadi dan peran Muhammad saw di dalamnya. *Ketiga*, fenomena-fenomena eksternal wahyu. Lihat. Fahmi Salim, *Kritik*. 190-191.

⁷² Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi*. 117

⁷³ Aksin Wijaya, *Nalar Otentik Al-Qur'an: Rekonstruksi Tafsir Al-Qur'an Muhammad Abid al-Jabiri*, Dalam *Nalar kritis*. 178

⁷⁴ Surat-surat pada periode ini cenderung pendek-pendek. Ayat-ayatnya juga pendek-pendek serta berima. Surat-surat sering diawali dengan ungkapan sumpah, serta bahasanya penuh dengan tamsilan dan keindahan puitis. Lihat. Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi*. 118

12) Alam Nasyrah 94, 13) Al-Dhuha 93, 14) Al-Qadr 97, 15) Al-Thariq 86, 16) Al-Syams 91, 17) 'Abasa 80, 18) Al-Qolam 68, 19) Al-A'la 87, 20) Al-Tin 95, 21) Al-Ashr 103, 22) Al-Buruj 85, 23) Al-Muzammil 73, 24) Al-Qori'ah 101, 25) Al-Zalzalah 99, 26) Al-Infithar 82 27) Al-Takwir 81, 28) Al-Najm 53, 29) Al-Insyiqaq 84, 30) Al-'Adiyat 100, 31) Al-Nazi'at 79 32) Al-Mursalat 77, 33) Al-Naba' 78, 34) Al-Ghasiyah 88. 35) Al-Fajr 89, 36) Al-Qiyamah 75, 37) Al-Muthafifin 83, 38) Al-Haqqah 69, 39) Al-Dzariyat 51, 40) Al-Tur 52, 41) Al-Waqi'ah 56, 42) Al-Ma'arij 70, 43) Al-Rahman 55, 44) Al-Ikhlash 112, 45) Al-Kafirun 109, 46) Al-Falaq 113, 47) Al-Nas 114, 48) Al-Fatihah 1.

2. Periode Makkah Kedua (Tengah)⁷⁵

Urut Kronologis Nama Surat No. Surat Keterangan

1) Al-Qomar 54, 2) Al-Shaffat 37, 3) Nuh 71, 4) Al-Insan 76, 5) Al-Dukhan 44, 6) Qaf 50, 7) Tha Ha 20, 8) Al-Syu'ara' 26, 9) Al-hijr 15, 10) Maryam 19, 11) Shad 38, 12) Ya Sin 36, 13) Al-Zukhruf 43, 14) Jinn 72, 15) Al-Mulk 67, 16) Al-Mu'minun 23, 17) Al-Anbiya' 21, 18) Al-Furqan 25, 19) Al-Isra' 17, 20) Al-Naml 27, 21) Al-Kahfi 18.

3. Periode Makkah Ketiga (Akhir)⁷⁶

Urut Kronologis Nama Surat No. Surat Keterangan

1) Al-Sajadah 32, 2) Fushilat 41, 3) Al-Jatshiyah 45, 4) Al-Nahl 16 Ayat 41, 110-124 Md., 5) Al-Rum 30, 6) Hud 11, 7) Ibrahim 14 Ayat 38 Md, 8) Yusuf

⁷⁵ Surat-surat periode ini lebih panjang dan lebih berbentuk prosa, tetapi tetap dengan kualitas puitis yang indah. Gayanya membentuk suatu transisi antara surat-surat periode Makkah pertama dan ketiga. Tanda-tanda kemahakuasaan Tuhan dalam alam dan sifat-sifat ilahi seperti rahmah ditekankan, sementara Tuhan sendiri sering disebut sebagai al-rahman. Deskripsi yang hidup tentang surga dan neraka diungkapkan, serta dalam periode inilah kisah-kisah umat nabi sebelum Muhammad yang diazab Tuhan - atau lebih dikenal dalam akademisi Barat sebagai "kisah-kisah pengazaban" - dintroduksi. Lihat. Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi*. 119

⁷⁶ Surat-surat periode Makkah ketiga ini lebih panjang dan lebih berbentuk prosa. Noeldeke - Schwally mengemukakan bahwa penggunaan al-rahman sebagai nama Tuhan berakhir pada periode ini, tetapi karakteristik-karakteristik periode kedua lainnya semakin mengental. Kisah-kisah kenabian dan pengazaban umat terdahulu dituturkan kembali secara rinci. Lihat. Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi*. 120

12, 9) Al-Ma'un 40 Ayat 57 ?, 10) Al-Qashash 28, 11) Al-Zumar 39, 12) Al-Ankabut 29 Ayat 1-11, 46 Md, 13) Luqman 31 Ayat 14 & 27-29 Md. 12 & 16-19 belakangan, 14) Al-Syura 42, 15) Yunus 10, 16 Saba' 34, 17 Fathir 35, 18) Al-A'raf 7 Ayat 157 Md, 19) Al-Ahqaf 46, 20) Al-An'am 6, 21) Al-Ra'd 13

4. Periode Madinah⁷⁷

Urut Kronologis Nama Surat No. Surat Keterangan

1 Al-Baqarah 2, 2 Al-Bayyinah 98, 3 Al-Tagabun 64, 4 Al-Jumu'ah 62, 5 Al-Anfal 8, 6 Muhammad 47, 7 Ali 'Imran 3, 8 Al-Shaff 61, 9 Al-Hadid 57, 10 Al-Nisa' 4, 11 Al-Thalaq 65, 12 Al-Hasyr 59, 13 Al-Ahzab 33, 14 Al-Munafiqun 63, 15 Al-Nur 24, 16 Al-Mujadilah 58 17 Al-Hajj 22, 18 Al-Fath 48, 19 Al-Tahrim 66, 20 Al-Mumtahanah 60, 21 Al-Nashr 110, 22 Al-Hujurat 49, 23 Al-Tawbah 9, 24 Al-Maidah 5

Tujuan Noldeke menggunakan bentuk susunan tertib nuzul adalah untuk menemukan gambaran objektif mengenai perkembangan wahyu dan untuk mengetahui dimensi ruhani perjalanan kenabian Muhammad. Dalam menyusun urutan tertib nuzul itu, Noldeke menggunakan dua tolak ukur; *Pertama*, isyarat-isyarat al-Qur'an terhadap realitas sejarah. *Kedua*, adanya ciri-ciri khusus nash al-Qur'an yakni adanya perbedaan yang jelas antara surat-surat Makkiyah dan Madaniah, baik dalam aspek uslub atau objeknya.⁷⁸ Terlepas dari pro-kontra atas kehadiran karya Noldeke yang bermunculan. yang jelas karyanya ikut mewarnai wacana *Islamic Studies* di dunia Islam dekani ini. Misalnya, munculnya seorang pemikir muslim bernama Izzat Darwazah yang menafsirkan al-Qur'an berdasarkan tertib nuzul, dengan karya tafsirnya, *Tafsir al-Hadith*,

⁷⁷Surat-surat periode ini tidak memperlihatkan banyak perubahan gaya dari periode ketiga dibandingkan perubahan pokok bahasan. Perubahan ini terjadi dengan semakin meningkatnya kekuasaan politik Nabi dan perkembangan umum peristiwa-peristiwa di Madinah setelah Hijrah. Pengakuan terhadap Nabi sebagai pemimpin masyarakat, menyebabkan wahyu-wahyu berisi hokum dan aturan kemasyarakatan. Tema-tema dan istilah-istilah kunci baru turut membedakan surat-surat periode ini dengan periode sebelumnya. lihat. Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi*. 121-122

⁷⁸Aksin Wijaya, *Nalar Otentik Al-Qur'an: Rekonstruksi Tafsir Al-Qur'an Muhammad Abid al-Jabiri*, Dalam *Nalar kritis*. 177

disusul seorang pemikir muslim kontemporer dari Maroko, yang dikenal dengan kritik nalar arabnya, bernama Muhammad Abid al-Jabiri, dengan karyanya, *Fahm al-Qur'an*.⁷⁹ Dalam kitab tersebut Jabiri meletakkan masing-masing surat ke dalam sub bahasan tertentu, dengan mengikuti kategorisasi makiah dan madaniah. Surat-surat makiah dibahas pada juz satu dan dua, sedang surat-surat madaniah dibahas pada juz ketiga.⁸⁰

Sebagaimana Noldeke, Arthur Jeffery berusaha melanjutkan proyek besar dalam studi al-Qur'an seperti halnya yang dilakukan oleh Noldeke yang kemudian menghasilkan riset tentang bentuk penanggalan atau susunan ayat dan surah al-Qur'an sesuai dengan periode turunnya. sementara Jeffery melangkah lebih jauh, dengan menggeluti gagasan kritik-historis al-Qur'an⁸¹ dengan memanfaatkan karya Noldeke yang dipandang banyak memberikan inspirasi akademisnya, terlebih pertemuannya dengan seorang Pendeta Edward Sell (1839-1932),⁸² di Madras, tempat di mana ia mengembangkan karier akademiknya (*Madras*

⁷⁹Muhammad Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an al-Karim: al-Tafsir al-Wadiah Hasba Tartib Nuzul*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah, 2009. Dalam Aksin Wijaya, *Nalar Otentik Al-Qur'an: Rekonstruksi Tafsir Al-Qur'an Muhammad Abid al-Jabiri*, Dalam *Nalar kritis*. 173

⁸⁰Mengenai bentuk susunan al-Qur'an berdasarkan tertib nuzul menurut Jabiri, termasuk juga apakah konsep susunan al-Qur'an termasuk Syar'I ataukah ijthadi? bisa dilihat dalam Aksin Wijaya, *Nalar Otentik Al-Qur'an: Rekonstruksi Tafsir Al-Qur'an Muhammad Abid al-Jabiri*, Dalam *Nalar kritis*. 174-179.

⁸¹ Jeffery mulai menggeluti gagasan kritis-historis al-Qur'an sejak tahun 1926. Ia menghimpun segala jenis berbagai varian tekstual yang bisa didapatkan dari berbagai sumber seperti buku-buku tafsir, hadits, kamus, qiro'ah, karya-karya filologis dan manuskrip. Semua ini dilakukannya untuk merealisasikan gagasan ambisiusnya yaitu, membuat al-Qur'an Edisi Kritis (a critical edition of the Koran). <http://fokammsi.wordpress.com/2008/04/23/al-qur%E2%80%99an-edisi-kritis/>

⁸²Pendeta Edward Sell adalah seorang pengajar di Akademi Kristen Madras, sekaligus terkenal sebagai tokoh missionaries terkemuka di India. Pendeta Sell memiliki keinginan agar para Missionaris mulai mengkaji sejarah al-Qur'an dengan menggunakan metode studi kritis Bibel (*higher criticism*). untuk itu, dia melakukan pembicaraan penting dalam "Konferensi Umum Kedua Tentang Misi Untuk Kaum Muslim" yang di adakan di Lucknow pada tahun 1911. Lihat. Adnin Armas, *Arthur Jeffery Orientalis Penyusun al-Qur'an Edisi Kritis*, dalam *Kerancuan Orientalis Dalam Kajian Islam. ISLAMIA*, Vol. III. No. 1 Thn. 2006. 74

Christian Academy) memberikan peran penting dalam membentuk *framework*-nya, khususnya kajiannya tentang sejarah al-Qur'an.⁸³ Kaitannya antara Edward Sell dengan gagasannya tentang historisitas al-Qur'an, Jeffery menilai bahwa gagasan Edward Sell tidaklah orisinal yang lahir dari hasil pemikiran sendiri melainkan pengembangan dari apa yang dilahirkan oleh Noldeke dengan magnum opusnya "*Geschichte des Qorans*".⁸⁴

Dengan menggunakan kritik-historis dalam studi al-Qur'an, Jeffery berusaha untuk merekonstruksi aspek-aspek kesejarahan al-Qur'an. Oleh karena itu, ada beberapa hal yang menjadi pokok pemikirannya dalam merekonstruksi al-Qur'an, sbb;

Sejarah dan Kesucian al-Qur'an

Dengan menggunakan kritik-historis sebagai *framework* dalam mengkaji al-Qur'an, Arthur Jeffery berkesimpulan sbb; "tidak ada yang istimewa mengenai sejarah Al-Qur'an. Sejarahnya sama saja dengan sejarah kitab-kitab suci yang lain. Al-Qur'an menjadi teks standart dan dianggap suci, padahal sebenarnya ia telah melalui beberapa tahap."⁸⁵ Demi memperkuat tesisnya Jeffery menyatakan, sebuah kitab itu dianggap suci karena tindakan masyarakat . Tindakan komunitas masing-masing agama. yang menjadikan sebuah kitab itu suci. Dengan tegas Jeffery menyatakan: "Komunitaslah yang menentukan masalah ini suci dan tidak. Komunitaslah yang memilih dan mengumpulkan bersama tulisan-tulisan tersebut untuk kegunaannya sendiri, yang mana komunitas merasa bahwa ia mendengar suara otoritas keagamaan yang otentik yang sah untuk pengalaman keagamaan yang khusus."⁸⁶

⁸³ Hal ini paralel dengan apa yang diakuinya, bahwa Edward Sell lah orang yang pertama kali memberikan inspirasi untuk mengkaji sejarah al-Qur'an. lihat. Adnin Armas, *Arthur Jeffery Orientalis Penusun al-Qur'an Edisi Kritis*, dalam *Kerancuan Orientalis Dalam Kajian Islam*. ISLAMIA, Vol. III. No. 1 (2006). 74

⁸⁴ Arthur Jeffery, *The Quest of the Historical Mohammed*, *The Muslim World* 16 (1926). 330

⁸⁵ Arthur Jeffery, "The Qur'an as Scripture," *MW* 40 (1950), 41.

⁸⁶ Arthur Jeffery menyatakan: "It was the community which decided this matter of what was and what was not Scripture. It was

Al-Qur'an pada Zaman Usman

Mengomentari proses kanonisasi (pembukuan al-Qur'an) yang berlangsung pada zaman Usman, Mengomentari kanonisasi yang terjadi pada zaman `Uthman, pada umumnya para orientalis menyalahkan tindakan `Uthman yang menutup perbedaan. Dalam pandangan Jeffery, sebenarnya terdapat beragam mushaf yang beredar di berbagai wilayah kekuasaan Islam. Mushaf-mushaf tersebut berbeda dengan Mushaf `Uthman. Jadi, ketika Mushaf `Uthmani dijadikan satu teks standart yang resmi dan digunakan di seluruh wilayah kekuasaan Islam, maka kanonisasi tersebut tidak terlepas dari alasan-alasan politis (*political reasons*).⁸⁷

Selain tuduhan motif politis berada disebalik kodifikasi, Jeffery juga berpendapat bahwa para Qurra' (`Ibadites) sangat menentang kebijakan standarisasi Mushaf `Uthmani. Jeffery berpendapat kaum Muslimin di Kufah terbagi dua faksi. Faksi yang menerima teks Mushaf `Uthmani dan faksi yang menggunakan Mushaf Abdullah ibn Mas`ud serta menolak Mushaf `Uthmani.⁸⁸

Mengeluarkan Surat Al-Fatihah, al-Falaq, dan al-Nass

Jeffery tidak menganggap *al-Fatihah* sebagai bagian dari al-Qur'an, melainkan merupakan sebuah do'a yang ditulis dipenghujung awal lembaran al-Qur'an. Sebagaimana pada umumnya dalam kitab-kitab suci lainnya, do'a tersebut dibaca sebelum membaca al-Qur'an.⁸⁹ sebagaimana kitab-kitab suci yang lain, Jeffery mengemukakan tesisnya sbb:

the community which selected and gathered together for its own use those writings in which it felt that it heard the authentic voice of religious authority valid for its peculiar religious experience. " Lihat Arthur Jeffery, "The Qur'an as Scripture," *MW* 40 (1950), 43

⁸⁷ Arthur Jeffery, *Materials*, 7-8.

⁸⁸ Arthur Jeffery menyatakan: "It is very significant that the Qurra were violently opposed to 'Uthman because of this act, and there is evidence that for quite a while the Muslims in Kufa were divided into two factions, those who accepted the 'Uthmanic text, and those who stood by Ibn Mas'ud, who had refused to give up his Codex to be burned." Lihat Arthur Jeffery, *Materials*, 8

⁸⁹ Arthur Jeffery, "A Variant Text of The Al-Fatiha", dalam *The Origin of the Koran* (Prometheus Books). 145

"(It is possible, of course, that as a prayer it was constructed by the Prophet himself, but its use and its position in our present Qur'an are due to the compilers, who place it there, perhaps on the fly-leaf of the standart Codex).⁹⁰

Arti Bebasnya: Tentu saja terdapat kemungkinan *al-Fatihah* sebagai sebuah doa dikonstruksi oleh Nabi sendiri, tetapi penggunaannya dan posisinya di dalam Al-Qur'an kita saat ini dikarenakan para penyusunnya, yang menempatkannya, mungkin di halaman awal Mushaf Standar. Pernyataan yang sama juga ia tuliskan dalam karyanya yang lain, *The Koran: Selected Suras*, kaitannya dengan surah *al-Fatihah*, Jeffery menyatakan sbb:

"This short Sura does not belong to the Koran proper, but is a little prayer, a kind of cento made up of Koranic phrases, placed as an introduction to the Book, and commonly recited before the reading of any portion thereof. It will be noticed that in it man is addressing Allah, whereas in the Koran proper it is always Allah addressing man. Some of the early codices did not contain it at all, and certain famous commentators began their exegesis with Sura 2 as though that were the first Sura. This Fatiha with its seven clauses has become a sort of Pater Noster, being used as part of each of the daily prayer services; and its Bismillah ("In the Name of Allah") has become part of the rubric at the head of every Sura save the ninth.⁹¹

Dengan menjadikan *al-Fatihah* hanya sebatas do'a yang dikonstruksi oleh Nabi, maka Jeffery membuat ragam bacaan teks surah *al-Fatihah* dengan bentuk bacaan yang berkembang di kalangan Syi'ah, dalam *Tadzkirot al-A'immah*, karya Muhammad Baqir Majlisi. bentuknya sbb;

Tidak hanya menganggap *al-Fatihah* sebagai bagian dari surah *al-Qur'an*, Jeffery juga turut mempermasalahakan kedua surah penutup yaitu *al-Falaq* dan *al-Nash*. Dengan menjadikan Abdullah Ibn Mas'ud sebagai dasar pijakan, maka Jeffery menganggap kedua surah tersebut tidak termasuk di

dalam *al-Qur'an*. Dengan kata lain kedua surah itu tidak asli sebagai bagian dari isi *al-Qur'an* melainkan tambahan dari produk agama. Oleh karena itu, dengan mengungkapkan problem-problem di atas, maka Jeffery berkesimpulan bahwa Mushaf Usmani tidak shahih.

Kesungguhan Jeffery dalam mengkaji historisitas *al-Qur'an* sebagaimana pendahulunya terbukti dengan beberapa karya-karyanya yang mengarah pada studi kritik teks sejarah *al-Qur'an*; *Material for the History of the Text of the Qur'an: The Old Codice*, yang diterbitkan di Leiden. *Foreign Vocabulary of the Qur'an*, terbit di Borado, dan *The Qur'an as Scripture*, diterbitkan di New York, *A variant Text of the al-fatihah*, dan sebelum menghembuskan nafas terakhirnya, tepatnya pada tahun 1957, dia sempat menerbitkan karya monumentalnya dengan judul *The Koran, Selected Suras: Translated from the Arabic*, yang diterbitkan di New York.⁹² Dalam karya tersebut, Jeffery menerjemahkan 64 surah *al-Qur'an* dan memberi catatan-catatan..⁹³ Sebagaimana karya Noldeke (baca: *Geschichte des Qorans*), dalam terjemahan tersebut, Jeffery menyusun susunan surah-surah *al-Qur'an* sendiri dengan meniadakan tiga surah; surah pembuka yaitu *al-Fatihah*, dan dua surat penutup ialah surat *al-Falaq* dan *al-Nass*.

⁹²Adnin Armas, *Metodelogi Bibel*. Lihat juga tulisan Adnin Armas, *Arthur Jeffery Orientalis Penyusun al-Qur'an Edisi Kritis*, dalam Kerancuan Orientalis Dalam Kajian Islam. *ISLAMIA*, Vol. III. No. 1 Thn. 2006. 78. salah seorang yang sangat berjasa bagi Jeffery khususnya dalam mengkaji historisitas *al-Qur'an* adalah Pendeta Edward Sell (1839-1932). Seorang tokoh Missionaris terkemuka di India, sebagaimana dalam pengakuannya bahwa Edward Sell merupakan orang yang pertama kali banyak memberikan inspirasi baginya dalam melakukan kajian atas historisitas *al-Qur'an*. uraian selengkapnya baca Adnin Armas, *Metodelogi Bibel*. Lihat juga tulisan Adnin Armas, *Arthur Jeffery Orientalis Penyusun al-Qur'an Edisi Kritis*, dalam Kerancuan Orientalis Dalam Kajian Islam. *ISLAMIA*, Vol. III. No. 1 Thn. 2006. 74 selain memberikan apresiasi terhadap Edward Sell, Jeffery juga mengkritisi pemikiran Edward Sell. Menurutnyanya gagasan Sell tidaklah orisinal. Karya Sell, menurut Jeffery, merupakan ringkasan dan penyederhanaan dari karya Theodor Noldeke (1836-1930), *Geschichte de Qorans* (Sejarah *al-Qur'an*). Lihat. Arthur Jeffery, "The Quest of The Historical Mohammed", *The Muslim World* 16 (1926), hlm 330.

⁹³Lihat juga tulisan Adnin Armas, *Arthur Jeffery Orientalis Penyusun al-Qur'an Edisi Kritis*, dalam Kerancuan Orientalis Dalam Kajian Islam. *ISLAMIA*, Vol. III. No. 1 Thn. 2006. 77

⁹⁰Lihat Arthur Jeffery, "A Variant Text of the Fatiha," *MW* 29 (1939), 158; Lihat juga dalam Chaudary, *Orientalism on variant reading*, dalam the American Journal of Islamic Social Sciences. 12:2.

⁹¹Arthur Jeffery, *The Koran: Selected Suras*, (New York: Heritage Press, 1958). 20

Salah satu bukti bahwa Jeffery meniadakan ketiga surah al-Qur'an itu bisa dilihat dari susunan surat versi Jeffery yang membuang al-Fatihah, al-falaq dan al-Nash.

Al-Qur'an Edisi Kritis

Proyek ambisius untuk menyiapkan edisi kritis al-Qur'an, al-Qur'an kemudian dicanangkan oleh Jeffery bersama dengan kedua koleganya dari Jerman; Gotthelf Bergstrasser dan Otto Pretzl.⁹⁴ Keduanya adalah murid Noldeke yang banyak memberikan kontribusi dalam proses penyempurnaan karya Noldeke (baca: *Geschichte des Qorans*). Pada tahun 1926, Jeffery dan Bergstrasser mencapai kata sepakat untuk berkolaborasi dalam rencana besar tersebut. Untuk itu mereka menyiapkan arsip-arsip atau bahan-bahan yang perlu dipersiapkan yang suatu ketika memungkinkan penulisan sejarah perkembangan teks al-Qur'an. Sebagai salah satu tahap pelaksanaan proyek besar tersebut adalah penerbitan edisi teks al-Qur'an yang dikumpulkan dari kitab-kitab tafsir, leksika, kitab-kitab *qira'ah* dan sumber-sumber lainnya.⁹⁵

Setelah mengungkapkan beberapa permasalahan sejarah al-Qur'an, Jeffery ingin mengedit dan menyusun sebuah Al-Qur'an dengan bentuk yang baru. Al-Qur'an dengan bentuk baru yang dimaksud yaitu Al-Qur'an edisi kritis (*a critical edition of the Qur'an*). Adapun bentuk Al-Qur'an edisi kritis yang dirancang oleh Jeffery tersebut memiliki empat jilid. *Jilid pertama*, mencetak teks Hafs yang diklaim sebagai *textus receptus*. Teks tersebut akan direkonstruksi menurut sumber-sumber terlama, yang berkaitan dengan tradisi Hafs. Teks tersebut akan dicetak menurut nomor ayat *Flugel*. Referensi yang relevan akan dicantumkan di

pinggir halaman tersebut beserta apparatus criticus pada catatan kaki setiap halaman. Segala varian bacaan dari buku-buku tafsir, kamus, hadith, teologis, filologis, dan bahkan dari buku-buku Adab, akan dihimpun. Setelah itu, diberi berbagai simbol, yang menunjukkan nama para Qurra' yang dikutip untuk setiap varian.⁹⁶ *Jilid kedua* akan diisi dengan pengenalan (*introduction*), untuk para pembaca bahasa Inggris. Edisi ini dalam bahasa Jerman sudah tersedia dalam edisi kedua karya Noldeke *Geschichte des Qorans*. *Jilid ketiga* akan dilengkapi dengan anotasi-anotasi, yang pada dasarnya merupakan komentar terhadap *apparatus criticus*. Berbagai varian bacaan tersebut perlu dijelaskan lebih mendalam. Penjelasan tersebut mencakup asal-mula, derivasi dan pentingnya qira'ah. Ini akan bermanfaat jika terjadi perdebatan mengenai sebuah bacaan. Para sarjana akan mendapat informasi tambahan sehingga mereka bisa menilai. *Jilid keempat*, berisi kamus Al-Qur'an. Jeffery membayangkan Kamus Al-Qur'an tersebut seperti Kamus Grimm-Thayer atau Kamus Perjanjian Baru Milligan-Moulton. Kamus yang belum pernah dibuat oleh para mufasir Muslim, Kamus Al-Qur'an tersebut akan memuat makna asal dari kosa-kata di dalam Al-Qur'an.⁹⁷

Namun sayang upaya mereka gagal dalam merealisasikan proyek tersebut, disebabkan kematian rekan-rekannya, dan lebih disayangkan lagi 40.000 naskah dan manuskrip tentang al-Qur'an berada di Munich, yang dikumpulkan Jeffery dan kedua koleganya tersebut hancur di bom oleh pasukan Sekutu pada perang dunia ke-2.⁹⁸ Meskipun demikian, Jeffery tetap gigih untuk mengkaji sejarah teks al-Qur'an hingga menjelang kematiannya.⁹⁹

⁹⁴Uraian lebih terperinci mengenai pemikiran Jeffery tentang Al-Qur'an Edisi kritis, Lihat Chaudary, *Orientalism on variant reading*, dalam the American Journal of Islamic Social Sciences. 12:2. Lihat juga gugatan atas pemikiran Jeffery dalam tulisan Adnin Armas, *Mengkritisi Gugatan Arthur Jeffery terhadap Al-Qur'an*, diadopsi dari <https://groups.yahoo.com/neo/groups/fismaba2004/conversations/topics/24>

⁹⁵ Muhammad Yusuf, sejarah dan kritik terhadap al-Qur'an: studi pemikiran Arthur Jeffery, dalam M. Nur Kholis Setiawan dan Sahiron Syamsuddin, dkk, *Orientalisme Al-Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: Naweesa Press, 2007). 107. kemudian diringkaskan sejarah dan kritik.

⁹⁶ Adnin Armas, *Metodologi*, 126

⁹⁷ Adnin Armas, *Metodologi*, 127

⁹⁸ Adnin Armas, *Arthur Jeffery Orientalis Penusun al-Qur'an Edisi Kritis*, dalam *Kerancuan Orientalis Dalam Kajian Islam. ISLAMIA*, Vol. III. No. 1 (2006). 73. lihat juga tulisan Adnin Armas, mengenai pemikiran Jeffery; *Metodologi Orientalis Dalam Studi al-Qur'an, dalam Kritik Atas Framework Studi Islam Orientalis. ISLAMIA*, Vol. II. No. 3 Thn. 2005. 19

⁹⁹ Tidak banyak orang yang mengetahui mengenai latar belakang kehidupan akademisnya, padahal karya-karya tentang sejarah teks al-Qur'an yang ditulisnya menjadi rujukan banyak

Meniru gagasan Jeffery, Taufik Adnan Amal, seorang dosen 'Ulum Al-Qur'an di IAIN Alaudin Ujung Pandang mencoba mempromosikan gagasan al-Qur'an Edisi Kritis yang ditulisnya. Dalam tulisan tersebut Ia menyatakan sbb:

"Uraian dalam paragraf-paragraf berikut mencoba mengungkapkan secara ringkas proses pemantapan teks dan bacaan Al-Qur'an sembari menegaskan bahwa proses tersebut masih meninggalkan sejumlah masalah mendasar, baik dalam ortografi teks maupun pemilihan bacaannya, yang kita warisi dalam mushaf tercetak dewasa ini. Karena itu, tulisan ini juga akan menggagas bagaimana menyelesaikan permasalahan itu lewat suatu upaya penyuntingan edisi kritis Al-Qur'an.¹⁰⁰

Taufik Adnan Amal ingin meyakinkan kepada pemerhati studi al-Qur'an khususnya, dan umat Islam pada umumnya bahwa al-Quran yang ada sekarang masih menyisakan permasalahan, tidak kritis, sehingga perlu diedit ulang. Dosen itu pun menulis sebuah buku serius berjudul "*Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*" yang juga meragukan keabsahan dan kesempurnaan Mushaf Utsmani. Jelasnya ia menuliskan seperti ini:

"Terdapat berbagai laporan tentang eksistensi bagian-bagian tertentu al-Quran yang tidak direkam secara tertulis ke dalam mushaf oleh komisi Zayd, dan karena itu menggoyahkan otentisitas serta integritas kodifikasi Utsman...Dengan demikian, pandangan dunia tradisional telah melakukan sakralisasi terhadap suatu bentuk tulisan yang lazimnya dipandang sebagai produk budaya manusia. suatu upaya desakralisasi rasm usmani mungkin perlu dilakukan mengikuti kaidah-kaidah yang lazim dalam penulisan"¹⁰¹

Jadi, akhir dari usaha para orientalis dan pemikir liberal dalam mengkaji Al-Qur'an adalah mengkritisi dan mengedit Mushaf 'Uthmani. Seperti terlihat dalam uraian-uraian di atas yakni dengan menyamakan pengalaman kesejarahan Bibel dengan al-Qur'an. Oleh karena itu, inilah konsekuensi dari akibat penerapan *biblical criticism* dalam studi al-Qur'an, para orientalis dan liberal

pengkaji baik muslim maupun non-muslim. Termasuk juga mengenai perihal tahun kematiannya masih terjadi silang pendapat antara satu dengan lainnya. Lihat. Adnin Armas, *Arthur Jeffery Orientalis Penyusun al-Qur'an Edisi Kritis*, dalam Kerancuan Orientalis Dalam Kajian Islam. ISLAMIA, Vol. III. No. 1 Thn. 2006. 73

¹⁰⁰ Lihat Taufik Adnan Amal, "Al-Qur'an Edisi Kritis," 78, dalam *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: TUK, 2002).

¹⁰¹ Uraian lebih lengkap lihat Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi*, 379-381

melontarkan berbagai pendapat yang kontroversial mengenai al-Qur'an seperti: al-Qur'an telah mengalami berbagai penyimpangan, standarisasi al-Qur'an disebabkan rekayasa politik dan manipulasi kekuasaan Usman Bin Affan salah karena telah mengkodifikasi al-Qur'an; perlunya mewujudkan al-Qur'an edisi kritis; al-Qur'an ditulis bukan dengan bahasa arab tapi bahasa Aramaik, al-Qur'an adalah karangan Muhammad; terdapat sejumlah kesalahan dalam penulisan di dalam al-Qur'an, tidak ada yang orisinil dalam al-Qur'an dan berasal dari langit karena wujudnya pengaruh Yahudi-Kristen yang sangat dominan dalam al-Qur'an.

Simpulan

Analisis oleh para pakar modern seperti telah disebutkan di atas dengan menjadikan pendekatan *linguistik structural* sebagai dsar pijakan analisisnya menghasilkan sebuah kesimpulan bahwa proses penyampaian pesan Tuhan kepada Nabi Muhammad bersifat langsung tanpa melalui perantara Malaikat Jibril. Pandangan bahwa tidak ada perantara dalam proses penyampaian pesan Tuhan melalui Nabi Muhammad diawali oleh risetnya Montgomery Watt, Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zayd, dengan teori dan penekanan yang berbeda satu sama lain. Sedangkan *pendekatan kritik historis* yang digunakan sebagai pisau analisis dalam menilai al-Qur'an, para orientalis Yahudi dan Kristen berpendapat bahwa al-Qur'an banyak diwarnai dengan kosa-kata Yahudi-Kristen. Dengan kata lain, sumber utama wahyu yang dibawa Muhammad bersumber dari kitab Yahudi dan Kristen, dengan tokoh-tokohnya; *Abraham Gaiger, Teodor Noldeke, William Muir, John Wansbrough*, dll. Mereka melihat keterpengaruhannya itu dari keterhubungan Nabi Muhammad dengan pengikut dari kedua agama tersebut ketika di Makkah, Madinah, dan Ukaz. Terlebih lagi dalam kaitannya dengan kepergian Nabi dalam berdagang ke Syiria. bahkan, menurut Muir, sejak semasa kecilnya Nabi, pernah mengatakan telah melihat tempat ibadah orang-orang Yahudi di Madinah, "mendengar ibadah mereka, serta belajar menghormati mereka sebagai manusia yang bertaqwa kepada Tuhan".

Daftar Pustaka

- Aasi, Ghulam Haeder. "Review on Major Themes of the Qur'an by Fazlur Rahman", American Arab Affairs, no. 4, 1983.
- Adnan Amal, Taufik. "Al-Qur'an Edisi Kritis," 78, dalam *Wajah Liberal Islam di Indonesia*. Jakarta: TUK, 2002.
- Ali, Muhammad Mohar. *The Qur'an and Orientalist*. Oxford: Jam'iyat 'Ihya' Minhaaj Al-Sunnah, 2004.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*. Yogyakarta: FkBA, 2011.
- Arif, Syansuddin. *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani, 2008.
- Armas, Adnin. *Arthur Jeffery Orientalis Penusun al-Qur'an Edisi Kritis*, dalam *Kerancuan Orientalis Dalam Kajian Islam*. ISLAMIA, Vol.III.No.1, 2006.
- _____, *Mengkritisi Gugatan Arthur Jeffery terhadap Al-Qur'an*, diadopsi dari <https://groups.yahoo.com/neo/groups/fismaba2004/conversations/topics/24>.
- _____, *Metodelogi Bibel dalam Studi Al-Qur'an: Kajian Kritis*. Jakarta: Gema Insani, 2005.
- _____, *Metodelogi Orientalis Dalam Studi Al-Qur'an, dalam Kritik Atas Framework Studi Islam Orientalis*. ISLAMIA, Vol.II.No.3 Thn.2005.
- Chaudary, *Orientalism on variant reading*, dalam the American Journal of Islamic Social Sciences.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-Tema Kontroversial*. Yogyakarta: eLSAQ, 2005
- Farhan, Ahmad. *Orientalisme Al-Qur'an: Studi Pemikiran Abraham Geiger*, dalam *Orientalisme al-Qur'an dan Hadits*, (ed.) M. Nur Kholis Setiawan, dkk.
- Geiger, Abraham. *Judaism and Islam*, Pen.F.M. Young. Bangalore: M.D.C.S.P.C.K. Press, 1898.
- Ghazali, Abd Moqsith. dkk, *Metodologi Studi al-Qur'an*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009.
- <http://fokammsi.wordpress.com/2008/04/23/al-qur%E2%80%99an-edisi-kritis/>
- Husaini, Adian. *Hegemoni Kristen-Barat Dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*. Jakarta: Gema Insani, 2006.
- Ichwan, Moch Nur. *Meretas Kesenjangan Kritis Al-Qur'an Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd*, Jakarta: TERAJU, 2003.
- Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia: Analisis Semantik terhadap Weltanschauung al-Qur'an*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Jeffery, Arthur. "The Qur'an as Scripture," MW 40, 1950. ._____, "The Qur'an: Translated with a Critical Re-Arrangement of the Suras," JRAS, 1938.
- _____, "A Variant Text of The Al-Fatiha", dalam *The Origin of the Koran* (Prometheus Books).
- _____, *The Koran: Selected Suras*. New York: Heritage Press, 1958.
- _____, *The Quest of the Historical Mohammed*, *The Muslim World* 16, 1926.
- Kramer, M. (ed.), *The Jewish Discovery Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis*. Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 1999.
- Kroop, Manfred S. (ed.), *Results of Contemporary Research on the Qur'an: The Question of a historico-critical Text of The Qur'an*. Beirut: Orient-Institute Beirut: Wuerzburg: Ergon Verlag, 2007.
- Mahmud, Muhammad Natsir. *Studi Al-Qur'an Dengan Pendekatan Historisme dan Fenomenologi: Evaluasi terhadap Pandangan Barat tentang Al-Qur'an*, DESERTASI, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta: 1992.
- Maimun, Muhammad dan Muhammad Nur Hasan, *Noldeke dan Al-Qur'an: Problematika Kronologi al-Qur'an Dan Duplikasi Bahasa*, dalam M. Nur Kholis Setiawan dan Sahiron Syamsuddin, dkk, *Orientalisme Al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: Nawesea Press, 2007.

- Marshall, I.H. "Historical Criticism," I. Howard Marshall, ed., *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, 1977. Carlisle: The Paternoster Press, revised 1979. Pbk. ISBN:0853644241.
- Moch.Muzayyin, Struktur logis "Al-Qur'an Edisi Kritis", dalam *Proceedings International Seminar "Living Phenomena of Arabic Language And Al-Qur'an*, Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta, 2014.
- Nasr Hamid, *Voice of an Exile: Reflection on Islam*, hal. 96-97. Dikutip dari Lalu Nurul Bayanil Huda, *ISLAMIA*, THN Vol. VI No.1 2012.
- Noldeke, Theodore *Sketches from Eastern History*, Pen. John Sutherland Black M.A. London: Darf Publishers Limited, 1892.
- _____, *The History of the Qur'an*, Pen. Wolfgang H. Behn. Leiden Boston: Brill, 2003.
- Qurtuby, Sumanto. *Kesucian Palsu Sebuah Kitab*, dalam *Jurnal Justisia* (jurnal pemikiran keagamaan dan kebudayaan) Edisi 23 Tahun XI 2003.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes Of The Qur'an*, Cet. II. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994.
- Rippin, Andrew. "Western Scholarship and The Qur'an", dalam Jane McAuliffe (ed). *The Cambridge Companion to the Qur'an*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- _____, *Introduction The Qur'an: Style and Contents*. Burlington: Ashgate, 2001.
- Salim, Fahmi. *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*. Jakarta: Perspektif, 2010.
- Setiawan, Nur Kholis. *Pesan Tuhan Yang Tertulis: Wahyu Dalam Bingkai Teori Komunikasi*, dalam *Aksin Wijaya, Menggugat*.
- Setiawan, M. Nur Kholis dan Sahiron Syamsuddin, dkk, *Orientalisme Al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: Nawesea Press, 2007.
- Shalahuddin, Hendri. *Al-Qur'an Dihujat*. Jakarta: Al Qalam, 2007.
- Sirri, Mun'im. *Polemik Kitab Suci*. Jakarta: PT.Gramedia Pustaka Utama, 2013.
- Thronton, L.S. *Revelation and The Modern World*. Westminster: Dacre Press, 1950.
- Torrey, Charles Cutler. *The Jewish Foundation of Islam*. New York: KTAV Publishing House, Inc., 1967.
- Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- _____, *Nalar Otentik Al-Qur'an: Rekonstruksi Tafsir Al-Qur'an Muhammad Abid al-Jabiri*, Dalam *Nalar kritis Epistimologi Islam*. Ponorogo: Komunitas Kajian Proliman, 2012.
- _____, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*. Yogyakarta: Safirian Insania Press, 2004.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. *Maḥmūn an-Nash: Dirasah fi Ulum al-Qur'an*. Beirut: al-Markaz al-Saqaḥi, 1994.
- _____, *Naqd al-Khitab al-Diny*. Kairo: Sina li al-Nasyr, 1994.

