

PARAMEDIA

JURNAL KOMUNIKASI DAN INFORMASI KEAGAMAAN

**Otentisitas Mushaf Al-Qur'an Telaah atas Pemikiran John
Wansbrough)**

Edi Susanto

Misteri Alam Jin Perspektif Al-Qur'an

Aswadi

**Kepribadian Muslim Ideal Perspektif Al-Qur'an (Telaah Konsep
Hamka Tentang Kepribadian Muslim dalam Tafsir Al-Azhar)**

Abd. Kholid

**Fitrah Manusia dalam Al-Qur'an dan Pengembangannya Melalui
Life Skill Education**

Ali Mas'ud

Pakaian dan Permasalahannya Menurut Wawasan Al-Qur'an

Ahmad Saiful Anam

Multicultural Mission: Islamic Indigenization in Chinese Culture

Mohammad Ali

Negara dan Agama dalam Pandangan Mustafa Kemal

Muhammad Salik

LEMBAGA PENELITIAN IAIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

PARAMEDIA

Jurnal Komunikasi dan Informasi Keagamaan

Pemimpin Redaksi

H. A. Saiful Anam

Wakil Pemimpin Redaksi

Bambang Subandi

Sekretaris Redaksi

*H. Fachrur Rozie Hasy
Syaikhul Amin*

Penyunting Ahli

*H. M. Ridwan Nasir
H. Imam Bawani
H. Thoha Hamim
H. Saidun Fiddaroini
H. Nur Syam*

Penyunting Pelaksana

*Achmad Zaini
Saiful Jazil
Biyanto
Jeje Abdul Rozak
Amiq
Masdar Hilmy
Khoirun Ni'am*

Sekretariat

*Rijalul Faqih
Sahuri
Ruhayati
M. Syaeful Bahar
Amirullah
Emy Tyartiani
Abdul Halim
Imampuri*

Jurnal Paramedia pertama kali terbit pada bulan April 2000, dan terbit empat kali setahun. Jurnal ini diterbitkan oleh Lembaga Penelitian IAIN Sunan Ampel dengan Rektor sebagai pelindung dan Pembantu Rektor 1 sebagai pengarah.

Alamat Penerbit/Redaksi: Pusat Penelitian IAIN Sunan Ampel, Jl. A. Yani 117 Surabaya (60237), Telp. (031) 8410298 Ps. 30, Fax. (031) 8413300
E-Mail: sunanampel@surabaya.wasantara.net.id
Homepage: <http://www.geocities.com/hotsprings/6774>

DAFTAR ISI

Editorial (i)

Pedoman Transliterasi (ii)

Daftar Isi (iii)

- **Otentisitas Muṣḥaf Al-Qur'ān Telaah atas Pemikiran John Wansbrough)**
Edi Susanto (198- 211)
- **Misteri Alam Jin Perspektif Al-Qur'an**
Aswadi (212- 223)
- **Kepribadian Muslim Ideal Perspektif Al-Qur'an (Telaah Konsep Hamka Tentang Kepribadian Muslim dalam Tafsir Al-Azhar)**
Abd. Kholid (224- 235)
- **Fitrah Manusia dalam Al-Qur'an dan Pengembangannya Melalui *Life Skill Education***
Ali Mas'ud (236- 250)
- **Pakaian dan Permasalahannya Menurut Wawasan Al-Qur'an**
Ahmad Saiful Anam (251- 264)
- **Multicultural Mission: Islamic Indigenization in Chinese Culture**
Mohammad Ali (265- 282)
- **Negara dan Agama dalam Pandangan Mustafa Kemal**
Muhammad Salik (283- 300)

OTENTISITAS MUŞĤAF AL-QUR'ĀN

(Telaah Atas Pemikiran John Wansbrough)

*Edi Susanto*¹

Abstract: This paper describes John Wansbrough's cynical and stereotyped thought about al-Qur'an, his colleagues' attitudes, and some Moslem Intellectuals' reaction toward them. It also presents some positive contribution of orientalist's thought –especially Wansbrough—to the development of al-Qur'an and Islamic studies in general.

Kata Kunci: John Wansbrough, Mushaf Uthmani, Judeo Christian.

¹ Penulis adalah alumni PPS IAIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2004 dan Tenaga Edukatif di STAIN Pamekasan

Pendahuluan

Sikap kritis –sekaligus skeptis– terhadap otentisitas kodifikasi al-Qur’ān² –terutama muṣḥaf ‘Uṭmāni³– bukan hanya muncul di dunia

² Kodifikasi al-Qur’ān telah berlangsung pada masa Nabi. Ahmad Von Denver – dengan merujuk pada otoritas sumber tradisional—mengemukakan sejumlah nama sahabat yang memiliki catatan wahyu seperti Ibn Mas’ūd, Ubay ibn Ka’b, ‘Alī ib Abī Ṭālib, ibn ‘Abbās, Abū Mūsā al-Ash’āri, Ḥafshah, Zayd ibn Thabit dan lain-lain. Bahkan ia menduga, 23 Naskah al-Qur’an yang telah ditulis ketika Nabi masih hidup. Periksa Ahmad Von Denver, *Ilmu al-Qur’an: Pengenalan Dasar*. Ter. A.N. Budiman (Jakarta: Rajawali Pers, 1988), 44. Lebih jauh Arthur Jeffery mengkategorikan muṣḥaf-muṣḥaf pada masa Nabi tersebut dalam dua kategori, yakni muṣḥaf primer dan muṣḥaf sekunder. Muṣḥaf primer sebanyak 15 terdiri dari Muṣḥaf Salīm ibn Ma’qil, Umar ibn Khaṭṭāb, Ubay ibn Ka’b, Ibn Mas’ūd, ‘Alī ibn Abī Ṭālib, Abū Mūsā al-Ash’āri, Ḥafshah bint ‘Umar, Zayd ibn Thābit, ‘Aishah bint Abū Bakr, Umm Salāmah, ‘Abd Allāh ibn Amr, Ibn ‘Abbās, Ibn Zubayr, ‘Ubayd ibn ‘Umayr dan Muṣḥaf Anas ibn Mālik. Sedangkan muṣḥaf sekunder sebanyak 13 yakni muṣḥaf Alqāma ibn Qāis, al-Rābi’ ibn Khuthaim, al-Hārith ibn Suwayd, al-Aswād ibn Yāzid, Ḥiṭṭan, Ṭalhah ibn Muṣarrif, al-A’mash, Sa’id ibn Jubayr, Mujāhid, Ikrimah, Aṭa’ ibn Abī Rabah, Ṣālih ibn Kaysān dan Muṣḥaf Ja’far al-Sādiq. Periksa Arthur Jeffery, *Materials for The History of The Text of The Qur’an*. (Leiden: E.J. Brill, 1937), 14. Yang dimaksud dengan muṣḥaf primer dalam kategori Jeffery ini menunjukkan pada upaya sadar di kalangan sahabat Nabi untuk mengumpulkan al-Qur’ān pada masa Nabi dan sepeninggalnya, sebelum eksisnya muṣḥaf ‘Uṭmāni. Sementara muṣḥaf sekunder lebih memperlihatkan pengaruh muṣḥaf primer dan merupakan cerminan dari tradisi bacaan al-Qur’ān di kota-kota metropolitan Islam yang muncul di kalangan generasi kedua Islam setelah adanya kodifikasi ‘Uṭmāni. Periksa Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur’an*. (Yogyakarta: FkBA, 2001), 159.

³ Muṣḥaf ‘Uṭmāni secara *main stream* dianggap sebagai kodifikasi yang *standard*. Ia secara doktrinal, dipandang telah mencakup keseluruhan wahyu Ilahi yang diterima Muḥammad. Namun, terdapat sejumlah riwayat yang sampai dewasa ini juga memberitakan eksistensi sejumlah wahyu lainnya yang tidak terekam secara tertulis di dalamnya yang material tidak tertulis tersebut dikemukakan dalam bahasan tentang *nasikh mansukh*. Lihat Amal, *Rekonstruksi*, 225-233. Misalnya terdapat satu ayat yang menceritakan sehubungan dengan orang-orang yang wafat dalam pertempuran Bi’r Ma’una, turun suatu ayat al-Qur’ān --sebagaimana dikutip dalam al-Itqān yakni *an ballighū ‘annā qawmunā annā laqīnā rabbanā farada ‘annā wa arqānā* (Sampaikanlah kepada kaum kami bahwa kami telah bertemu Tuhan kami, Dia rida kepada kami dan kamipun rida kepada-Nya. Periksa Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* Juz 2. (Kairo: Dar al-Fikr, t.t.), 26.

Barat⁴, namun juga muncul di dunia Islam⁵, terutama dari kalangan Shi'ah⁶, meski banyak yang mengakui bahwa secara faktual, sikap tersebut

⁴ Di dunia akademis Barat, Islam –dengan segala percabangannya—dijadikan obyek kajian dikarenakan Islam tidak saja sebagai sumber agama melainkan juga sebagai sumber peradaban dan kekuatan sosial, politik dan kebudayaan yang diperhitungkan. Periksa M. Natsir Mahmud, *Studi al-Qur'an dengan Pendekatan Historisisme dan Fenomenologi: Evaluasi Terhadap Pandangan Barat Tentang al-Qur'an*. (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1993), 1. Bandingkan Maxime Rodinson, *Marxism and The Muslim World*. (New York: Longman, 1980), 41. Di kalangan mereka, dalam memandang Islam, terdapat tendensi berbeda, ada yang menilai negatif, misalnya dengan menganggap Islam tidak lebih sebagai bid'ah Kristen, namun ada juga yang menilai positif. Periksa Anniemarie Schimmel, *Rahasia Wajah Suci Ilahi*. Ter. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1987), 11. Kenyataan-kenyataan demikian, dalam perspektif Komaruddin Hidayat, telah menimbulkan *stigma* di kalangan dunia Islam bahwa apapun yang dikatakan sarjana Barat tentang Islam lantas dicurigai, sehingga sarjana alumni IAIN yang mengambil program *Islamic Studies* di Barat, setelah kembali, mereka dicurigai telah terkontaminasi oleh pemikiran para orientalis. Periksa Komaruddin Hidayat, "Oksidentalisme: Dekonstruksi Terhadap Barat", dalam Hassan Hanafi, *Oksidentalisme: Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*. Ter. M. Najib Buchori (Jakarta: Paramadina, 2000), xv. Kini kajian-kajian para sarjana non-Muslim tentang Islam –termasuk juga tentang al-Qur'ān— semakin mengalir dengan deras, bertambah pesat dan mencatat hasil yang sangat mengesankan. Meski demikian, tetap ada perbedaan penting dalam kajian tentangnya oleh kedua eksponen yang berbeda latar belakang itu: jika para sarjana non-Muslim itu memperlakukan al-Qur'ān hanya sebagai sebuah kitab suci (*scripture*) yang menarik diteliti atau –paling jauh—penting dipahami agar dapat memahami sikap dan tindakan kaum Muslimin yang dibentuknya, misalnya dalam rangka dialog antar agama, maka kaum Muslim mengkajinya untuk memperoleh petunjuk yang dikandungnya. Periksa Ihsan Ali Fauzi, "Kaum Muslimin dan Tafsir al-Qur'ān: Survey Bibliografis Atas Karya-Karya Dalam Bahasa Arab". *Ulumul Qur'an* No. 5 (April-Juni 1990), 12-13.

⁵ Antara lain pernyataan 'Abd Allāh ibn 'Umar –sebagaimana ditulis Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi—yakni *Sungguh seseorang diantara kamu akan berkata: "Saya telah mendapatkan al-Qur'ān yang lengkap," dan tidak mengetahui taraf kelengkapannya. Sesungguhnya banyak bagian al-Qur'an yang telah hilang, dan karena itu seharusnya ia berkata: "Saya telah mendapatkan yang masih ada"*. Periksa al-Suyūṭi, *al-Itqān*, 25.

⁶ Kalangan tertentu dalam sekte Shi'ah menuduh bahwa 'Uthmān telah menggantikan dan tidak mencakupkan ke dalam kodifikasinya sejumlah besar bagian al-

tidak berpijak pada kritik historis atau kajian ilmiah yang mendalam, tetapi lebih bertumpu pada prasangka dogmatis dan etis⁷.

Lain halnya di dunia Barat, skeptisisme tersebut sangat bermuansa—sekaligus dikemas dalam format-- ilmiah dan akademis dengan metode pengkajian yang –pada batas tertentu dipandang—cukup akurat. Satu dari sekian banyak orientalis⁸ yang meragukan otentisitas al-Qur’ān⁹ adalah John Wansbrough.

Qur’ān. baik dalam bentuk surat, ayat dan bahkan kata-kata tertentu. Istilah yang biasanya digunakan untuk mengemukakan berbagai tuduhan itu adalah *tabdīl* atau *tahrīf*. Periksa Amal, *Rekonstruksi Sejarah*, 234. Contohnya adalah *kuntum khayr ummatin* yang dikoreksi oleh kalangan Shi’ah menjadi *kuntum khayr a’immatin, ummatan wasaṭan* menjadi *a’immatan wasaṭan*, Kata *a’immah* dalam kasus-kasus tersebut --menurut tafsiran Shi’ah—merupakan teks wahyu yang asli, yang bisa dibuktikan dengan surat 22: 78. Periksa Mahmoud Ayoub, *Qur’an dan Para Penafsirnya*. ter. Nick G. Dharma Putra (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), 245.

⁷ Amal, *Rekonstruksi*, 234.

⁸ Orientalis adalah pelaku dari aktivitas orientalisme. Orientalisme sendiri –menurut kamus Webster-- adalah *Study of Eastern Culture*. Periksa Noah Webster, *Webster’s New Twentieth Century Dictionary of The English Language*. (New York: Simon and Schuster, 1979), 1261. Dalam bahasa Arab, orientalisme disebut dengan *al-istishrāq* yang secara umum berarti kajian terhadap karya-karya ketimuran yang dilakukan oleh bukan orang-orang timur. Periksa Sa’ad al-Marsafi, *al-Mustashriqūn wa al-Sunnah*. (Kuwayt: Maktabah al-Manār al-Islāmiyyah, 1994), 9. Dalam definisi terminologis yang lebih spesifik Maḥmūd Hamdī Zaqqūq mengajukan definisi tentang orientalisme sebagai *al-dirāsāt al-gharbiyyah al-muta’alliqah bi al-sharqī al-Islāmiyyī fi lughatihi wa adābihi wa tārikhihi wa ‘aqāidhi wa tashrī’ātihi wa ḥadāratihī bi wajhi ‘ām* (kajian oleh orang-orang Barat terhadap Timur-Islam yang berkaitan dengan bahasa, sastra, sejarah, kepercayaan-kepercayaan, perundang-undangan serta peradabannya dalam format yang umum). Periksa Maḥmūd Hamdī Zaqqūq, *al-Istishrāq wa al-Khalfiyyah al-Fikriyyah li al-Sira’ al-Ḥadāri*. (Kairo: Dār al-Manār, 1989), 18.

⁹ Kalangan orientalis yang secara tegas menyatakan sikap skeptis terhadap otentisitas al-Qur’ān antara lain adalah Silvestre de Sacy (Perancis), yang meragukan keaslian 3:144 yang berbicara tentang kemungkinan wafatnya Nabi. Dalam riwayat terkenal dikatakan bahwa ayat inilah yang dikutip Abu Bakr ketika ‘Umar menolak berita tentang wafatnya Nabi yang baru saja terjadi. Periksa W. Montgomery Watt, *Bell’s Introduction to The Qur’an*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970), 51. Disamping itu beberapa nama dapat disebut, antara lain Gustav Weil, T. Noeldeke, H. Hirschfeld, Ignaz Goldziher (Jerman), Paul Casanova (Perancis), William Muir Selanjutnya periksa Najib Aqiy, *al-*

Kajian ini akan menyoroṭi tesis Wansbrough tentang otentisitas al-Qur'ān. Namun sebelum memasuki hal tersebut, ada baiknya dideskripsikan terlebih dahulu sketsa biografis dan karya-karya John Wansbrough.

Sketsa Biografis dan Karya John Wansbrough

John Wansbrough adalah seorang ahli tafsir terkemuka di London, yang --diduga kuat-- berdarah Yahudi¹⁰. Ia memulai karir akademisnya tahun 1960. Pada saat itu, ia menjadi staf pengajar pada Departemen Sejarah di *School of Oriental and African Studies* (SOAS University of London). Kemudian, ia menjadi dosen Bahasa Arab yang berada pada naungan Departemen Sastra Timur Dekat di universitas yang sama.¹¹

Wansbrough termasuk seorang pemerhati Islam yang sangat kritis. Karyanya yang terkenal adalah *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* yang ditulis dalam kurun waktu tahun 1968 sampai Juli 1972 dan diterbitkan oleh Oxford University Press pada tahun 1977. Karya lainnya adalah "A Note on Arabic Rethoric" dalam *Lebende Antike: Symposium fur Rudolf Suhnlel*; "Arabic Rethoric and Quranic Exegesis", dalam *Buletin of School of Oriental and African Studies*; *Majāz al-Qur'ān: Peripharastic Exegesis The Sectarian Melieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*.¹²

Dari karya tulisnya yang demikian, dapat ditegaskan bahwa Wansbrough merupakan seorang pengkaji al-Qur'ān --dan segala yang terkait dengannya-- yang sangat intens.

Mustashriqūn Vol 1-3. (Kairo: Dār al-Ma'arif, 1981). Kemudian orientalis kontemporer yang tidak ter-cover dalam buku Najib --mengingat karya itu ditulis pada awal tahun 1970-an-- antara lain adalah John Burton, John Wansbrough (Inggris) dan AT. Welch.

¹⁰ Taufik Adnan Amal, "al-Qur'an di Mata Barat: Kajian Baru John Wansbrough". *Ulumul Qur'an* No. 4 (Januari-Maret 1990), 38. Lihat juga Amal, *Rekonstruksi*, 56.

¹¹ Muhammad Nurkholis Setiawan, *Interaksi Sarjana Barat dengan Sejarah Islam tentang Sejarah Teks al-Qur'an*. (Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 1998), 20. Kemudian, tentang latar belakang lebih detail tentang Wansbrough, baik tempat, tanggal dan tahun kelahirannya dan hal lain yang berkaitan dengan kelengkapan data pribadinya sekaligus aktivitas keilmuannya, tidak berhasil ditemukan, meskipun telah dilakukan penelusuran internet melalui *search engine*.

¹² *Ibid.*, 21.

Tesis John Wansbrough tentang al-Qur'ān

Terdapat beberapa tesis “kontroversi” Wansbrough tentang al-Qur'ān, yakni (a) statemen hipotetisnya yang sedemikian kuat bahwa kompilasi ‘Uthmāni sebagai tidak otentik, (b) bahwa redaksi final al-Qur'ān belum ditetapkan secara definitif sebelum abad ke 3 Hijriah/9 Masehi, (c) dalam proses pembentukan redaksi definitif al-Qur'ān, kaum Muslimin yang awal telah mengadopsi berbagai gagasan Yahudi –dan hingga taraf tertentu Kristen—sehingga asal-usul al-Qur'ān berada sepenuhnya dalam tradisi tersebut, dalam arti al-Qur'ān merupakan perpaduan berbagai tradisi¹³ dan oleh karena itu, (d) al-Qur'ān bukan kitab suci,¹⁴ melainkan kreasi *post- prophetic*.

Dalam mengungkapkan tesisnya tersebut, ia menggunakan metodologi yang disebutnya sebagai *Form Criticism* (*kritik bentuk sastra*) dan *Redaction Criticism* (*kajian kritis redaksi*) yang merupakan metodologi impor dari teknik kritik Bible yang mayoritas digunakan oleh para sarjana Yahudi dan Kristen dalam kajian-kajian tentang Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru.¹⁵ Kajian semacam ini berpijak dari proposisi bahwa rekaman-rekaman sastra sejarah keselamatan (*salvation history*) meskipun menampilkan diri sepertinya semasa dengan peristiwa yang dilukiskannya, pada faktanya berasal dari peristiwa-peristiwa setelah itu.¹⁶

¹³ Amal, *Rekonstruksi*, 253-254. Tentang tesis-tesis tersebut, periksa juga Elen M. Vmansky, “Islam”, dalam *The Encyclopedia of Religion* Vol. 5. ed. Mircea Eliade. (New York: MacMillan Publishing Company, 1987): 75-81; Jacques Waardenburg, “Islamic Studies”, dalam *Ibid.*, Vol. 7: 457-464; Charles J. Adams “Qur'ān”, dalam *Ibid.*, Vol. 12: 156-179; Norman Calder, “Law”, dalam *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World* Vol. 2. ed. John L. Esposito. (New York and Oxford: Oxford University Press, 1996): 450-456.

¹⁴ John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. (Oxford: Oxford University Press, 1977), 75-76. Bandingkan Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), xii-xiii.

¹⁵ *Ibid.*, ix. Andrew Rippin dan Fazlur Rahman menegaskan bahwa metodologi yang digunakan Wansbrough dalam kajiannya sebagai *Historical Approach* dan *Literary Analysis*. Periksa A. Rippin, “Literary Analysis of The Qur'ān, Tafsir and Sira: The Methodologies of John Wansbrough”, dalam *Islam and The History of Religions*, ed. Richard C. Martin (Berkeley: University of California Press, 1983), 151-163; Bandingkan Fatimah Husein, “Fazlur Rahman's Islamic Philosophy”, (Tesis MA, McGill University, Montreal, 1997), 66-67.

¹⁶ Rippin, “Literary Analysis”, 155.

Tentang tesisnya yang mengungkapkan bahwa kodifikasi muṣḥaf 'Uthmāni sebagai bentuk rekayasa (tidak otentik) didasarkan pada perspektifnya bahwa dalam sejarah Islam tidak ada catatan sejarah awal Islam, rekaman sejarah Islam baru mulai ada setelah generasi sesudahnya (sahabat). Ia menegaskan bahwa riwayat-riwayat tentang kisah pengumpulan al-Qur'ān serta laporan-laporan tentang pencatatan para sahabat direkayasa dan diangkat ke permukaan untuk memberikan otoritas kepada suatu teks Ilahi yang bahkan belum dikompilasi hingga abad ke 3 Hijriyah¹⁷. Dalam konteks ini, Wansbrough sampai pada kesimpulan bahwa keseluruhan riwayat tentang kodifikasi para sahabat, kodifikasi metropolis (*masāḥif al-Amsār*), dan beragam varian individual lainnya merupakan rekayasa para fukaha dan filolog yang kemudian,¹⁸ *dus* kodifikasi muṣḥaf 'Uthmāni merupakan sebuah rekayasa.

Kesimpulannya yang demikian mengantarkan pada tesisnya yang kedua yakni anggapannya bahwa redaksi final al-Qur'ān belum ditetapkan secara definitif sebelum abad ke 3 Hijriah/9 Masehi. Dengan menjadikan Surat 55 (al-Raḥmān) ayat 46-76 --yakni tentang dua versi *jannatāni* sekaligus dengan merujuk pada pandangan al-Zamakhshari (w. 1143) bahwa gambaran versi B (ayat 62-76) tidak sebagus versi A (46-60) serta mendesak bahwa versi A merupakan elaborasi versi B dengan memanfaatkan instrumen retorik (*fabiyyi ālā i rabbikumā tukadhdhibān*) dan tambahan tafsir—sebagai sasaran penelitian, Wansbrough berkesimpulan bahwa kedua versi itu merupakan dua “tradisi” berbeda yang dimasukkan ke dalam teks definitif al-Qur'ān. Namun –masih menurut Wansbrough— yang lebih kuat tampaknya adalah kesejajaran dua tradisi berbeda yang bertalian erat di dalam mushaf diselingi oleh bacaan dalam konteks-konteks yang identik atau dihasilkan dari tradisi-tradisi tunggal lewat transmisi lisan.¹⁹

¹⁷ Adams, “Qur'an”, 164.

¹⁸ Wansbrough, *Qur'anic Studies*, 202-207. Lihat juga Calder, “Law”, 451. John Wansbrough menolak otentisitas muṣḥaf 'Uthmāni atas dasar penggunaan metodologi *biblical criticism*. Ia mengundurkan penulisan al-Qur'ān selama 3 ratus tahun kemudian yang diidentikkan dengan kodifikasi Perjanjian Lama yang ditulis selama 900 tahun yang diambil dari tradisi lisan. Periksha Amal, *Rekonstruksi*, 256.

¹⁹ Wansbrough, *Qur'anic Studies*, 25-27. Dari ilustrasi tersebut, sangat tampak bahwa Wansbrough memandang transmisi al-Qur'ān dari generasi pertama Islam ke generasi-generasi berikutnya hingga menjelang munculnya redaksi final al-Qur'ān pada abad ke 3 H/9 M adalah dalam cara yang sangat bebas atau cair. Kaum Muslimin dari berbagai generasi yang awal selalu berupaya “menyempur-

Kemudian tentang tesisnya yang ketiga, yakni al-Qur'ān merupakan perpaduan berbagai tradisi, terutama tradisi Yahudi, dan --karena itu, juga - merupakan karya patungan antara Muhammad dengan generasi-generasi awal Islam, Wansbrough mengajukan argumentasi diadaptasinya konsep *setan* dalam al-Qur'an yang merupakan konsep *Judeo-Christian*.²⁰ Di samping itu, Wansbrough mengajukan ilustrasi surat 17 (al-Isrā') ayat 1 sebagai kuatnya pengaruh Tawrāt dalam al-Qur'ān. Dalam pandangannya, awal surat 17 itu, sama sekali tidak membahas tentang *isra'* Nabi Muhammad, tetapi merupakan eksodus Musa dan kaumnya dari Mesir ke Israel. Penggunaan konstruksi *asrā bi'abdihi laylan* --atau yang mirip dengannya-- dalam al-Qur'ān²¹, semuanya berkaitan dengan eksodus Musa, dan ini terbukti dengan konteks ayat selanjutnya (17: 2) yang bercerita tentang Musa dan kaumnya. Ungkapan *min al-Masjid al-ḥarām ila al-Masjid al-Aqsā*, yang mengidentifikasi Muhammad sebagai pelaku *Isra'* dipandang sebagai *tambahan* --yang dilakukan oleh para penulis al-Qur'ān-- dari masa belakangan, untuk mengakomodasi episode *evangelium* Islam dalam teks resmi (al-Qur'ān).²²

Adapun tesisnya yang menyebutkan bahwa al-Qur'ān bukan merupakan kitab suci, sehingga tidak memiliki nilai transendental, dan

nakan" al-Qur'ān dengan berbagai cara. Penyempurnaan tersebut, di bawah pengaruh tradisi Yahudi. Ketika terjadi pembakuan al-Qur'ān, keseluruhan tradisi dari berbagai tahap perkembangan umat Islam tetap dipertahankan eksistensinya dalam teks final al-Qur'ān. Dengan demikian, al-Qur'ān menurut perspektif ini dapat dikatakan sebagai karya patungan Muhammad dan generasi-generasi awal Islam. Periksa Amal, *Rekonstruksi*, 256. Bandingkan Adams. "Qur'ān". 164.

²⁰ Wansbrough, *Qur'anic Studies*, 78.

²¹ Seperti Surat 20:77; 26: 52 dan surat 44: 23.

²² *Ibid.*, 68. Yang otentik, surat 17: 1 dalam pandangan Wansbrough berbunyi *Subḥāna al-ladhī bi abdihi min āyātina*. Di samping meneliti surat 17:1, untuk mendukung tesisnya bahwa al-Qur'ān merupakan perpaduan tradisi --sekaligus merupakan kreasi pasca kenabian-- Wansbrough juga mengkritisi ayat-ayat al-Qur'ān yang berkenaan dengan kisah Nabi Shu'aib yang terdapat dalam QS. 7 (al-A'raf): 85-93, QS. 11 (Hūd): 84-95 dan QS. 26 (al-Shu'arā'): 176-190. Dalam ketiga surat tersebut terdapat perbedaan-perbedaan dalam penyajian ceritanya. Dalam pandangan Wansbrough, hanya pada QS. 7 saja yang dipandang lengkap. Sebaliknya dalam QS. 26 didapati cerita yang kurang lengkap. Adanya perbedaan yang demikian, menurut Wansbrough, berarti ada campur tangan dari tradisi sebelumnya, di mana al-Qur'ān menjiplak tradisi dan motif yang ada dalam Bibel. Periksa Amal, "al-Qur'an Di Mata Barat", 40-41.

karena itu *-mafḥūm mukhālafah-nya-* tak lebih hanya merupakan karya sastra yang harus konsisten dengan penggunaan gaya bahasa, berlandaskan pada pemaknaannya tentang kata al-Kitāb/Kitāb Allāh. Dengan merujuk pada QS. 7: 71 dan QS. 31 (al-Ṣaffāt): 156, Wansbrough memberi arti kata al-Kitāb dengan *ketetapan (dorcee)*, *otoritas (authority)* bukan dengan arti kitab suci (*The Holy Book*).²³ Atas keengganan untuk menyebut kitab suci tersebut, tampaknya tujuan yang ingin dicapai oleh Wansbrough adalah *melepaskan al-Qur'ān dari jalinan Transendental (Wahyu Allāh)*, sehingga ia memunculkan anggapan terdapat kata-kata yang disinyalir sebagai tambahan dari Nabi Muḥammad. Dalam konteks ini, ia menegaskan *-di samping sebagaimana telah disinggung di atas—* bahwa kata *qul* dalam QS. 6 (al-An'ām): 15, QS. 13 (al-Ra'd): 36 dan QS. 29 (al-Ankabūt): 52, sebagai kata yang sengaja disisipkan untuk menunjukkan bahwa al-Qur'ān adalah benar sebagai Wahyu Allāh. Keberadaan kata *qul* tersebut, masih menurut Wansbrough, justru menjadikan al-Qur'ān tidak logis karena tidak sejalan dengan hegemonitas bahasa yang berlebihan.²⁴

Kritik dan Analisis Perspektif John Wansbrough Tentang al-Qur'ān

Tesis-tesis John Wansbrough tentang al-Qur'ān, tak pelak, menda-tangkan reaksi *-positif (setuju) maupun negatif—*baik di kalangan intelektual Barat (orientalis) maupun intelektual Muslim, terutama dari segi prasangka dogmatik dan metodologi yang digunakannya.

Sejumlah orientalis sepakat dan mendukung terhadap metodologi John Wansbrough. Patricia Crone dan Michael Cooks dalam karyanya *Hagarism: The Maxing of The Islamic World* menegaskan bahwa meto-dologi tersebut sangat bermanfaat dalam menjelaskan istilah-istilah relasi kompleks Yahudi-Arab.²⁵ Andrew Rippin menulis artikel "*Literary Analisis: of The Qur'an, Tafsir and Sira: The Methodologies of John Wansbrough*",

²³ Wansbrough, *Qur'anic*, 75-76.

²⁴ *Ibid.*, 67-68.

²⁵ Patricia Crone and Michael Cooks, "Hagarism: The Making of Ther Islamic World", dalam *An Anthology of Islamic Studies*, ed. Issa J. Boullata. (Montreal: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992), 152-161. Lihat juga Waardenburg, "Islamic Studies", 462.

untuk menyokong aplikasi metode Wansbrough secara luas dalam kajian-kajian al-Qur'ān, tafsir dan biografi Nabi.²⁶

Namun demikian, *magnum opus* Wansbrough tersebut juga menuai banyak kritik. Di antaranya adalah Issa J. Boullata dan Fazlur Rahman. Boullata secara kritis mempertanyakan keabsahan metode yang digunakan Wansbrough. Ia menyangsikan metode *from Criticism* dan *Redaction Criticism* dalam menganalisis al-Qur'ān dengan menyatakan bahwa apa yang dilakukan Wansbrough tidak lebih hanya sekedar seleksi dan bukan merupakan representasi.²⁷ Fazlur Rahman juga mengkritisi metodologi dan kesimpulan-kesimpulan Wansbrough. Ia menganggap kajian Wansbrough mengancam masa depan orientalisme dan bertentangan secara diametral dengan prasangka dogmatik kaum Muslimin.

Lebih jauh, Rahman berusaha memetakan tendensi kajian orientalis tentang Islam²⁸, dan mengkategorikan kajian Wansbrough pada karya yang tendensius pada penemuan adanya keterpengaruhannya Judeo-Christian di dalam al-Qur'ān. Bagi Rahman, penemuan yang menunjukkan keterpengaruhannya tradisi Judeo-Christian pada Islam—yang sedemikian bersemangat dilakukan para orientalis—bukan hal yang urgen. Yang terpenting adalah persepsi Muhammad mengenai dirinya sendiri dan missinya yang berhubungan erat dengan nabi-nabi sebelumnya. Banyak ayat-ayat al-Qur'ān yang mengungkapkan bahwa kitab-kitab sebelum al-Qur'ān adalah dari Allah dan nabi-nabi yang menyampaikan juga nabi Allah.²⁹ Apa yang

²⁶ Rippin, "Literary Analysis", 151-163. Demikian juga Josep Van Ess. memandang metode Wansbrough masih memiliki manfaat, meskipun demikian. Van Ess tetap tidak menerima tesis-tesis Wansbrough. Periksa Amal, *Rekonstruksi*, 256.

²⁷ Periksa Amal, "al-Qur'ān di Mata Barat", 43.

²⁸ Rahman membagi kajian orientalis tentang al-Qur'ān dalam tiga kategori. *Pertama*, Karya-karya yang condong kepada penemuan adanya pengaruh Yahudi-Kristen dalam al-Qur'ān. *Kedua*, karya yang berupaya menilik ulang kronologi al-Qur'ān, dan *ketiga*, karya yang berusaha menggambarkan isi al-Qur'ān, baik secara keseluruhan maupun sebagian saja. Periksa Rahman, *Major Themes*, xii. Lihat juga Husein, "Fazlur Rahman's", 64.

²⁹ Rahman, *Major Themes*, 234-235. Karena itu tidak heran kalau dalam al-Qur'ān terdapat kesamaan dengan kitab-kitab sebelumnya. Adanya kesamaan itu, bukan berarti peniruan atau Nabi Muhammad mengkaji kitab-kitab sebelumnya untuk kemudian menjiplaknya, --sebagaimana acap dituduhkan oleh kalangan orientalis. Dalam konteks ini, patut untuk ditampilkan sosok al-Qur'ān sebagai sesuatu yang

ingin dibuktikan Wansbrough dengan tesisnya-tesisnya, dalam perspektif Rahman, tidak memiliki pijakan yang tegas karena minimnya data historis yang dimiliki Wansbrough mengenai asal-usul, karakter, evaluasi, dan orang-orang yang terlibat dalam pengembangan tradisi.³⁰

Kritik lain yang diajukan Rahman adalah berkaitan metodologi *literary analysis* dan *historical approach* yang dipakai Wansbrough. Melalui *literary analysis*³¹, Wansbrough mampu menghadirkan empat tema pokok tradisi Yahudi, yakni balas jasa, perlambang, pengusiran, dan perjanjian. Rahman menyanggah adanya hal itu dalam al-Qur'ān, serta tidak dapat digunakan sebagai argumentasi adanya pengaruh Judeo-Christian dalam al-Qur'ān³². Demikian pula, pendekatan historis³³, dalam perspektif Rahman tidak dapat menghilangkan problem teologis dalam Islam.³⁴

historis dan *non historis*. Al-Qur'ān dikatakan historis karena ia merupakan jalinan kesinambungan wahyu Tuhan sebelumnya dengan adanya penyesuaian waktu dan tempat serta kondisi. Dari sisi ini, Muhammad 'Abduh menjadi justifikasi perspektif ini ketika mengemukakan *teori evolusi wahyu* dimana wahyu Allah yang sesuai dengan taraf kemajuan umat manusia dan kesempumaannya adalah wahyu Nabi Muhammad saw. Periksa Muhammad 'Abduh, *Risālat al-Tawhīd*. (Mesir: al-Manār, 1955), 107. Sedangkan kajian al-Qur'ān dalam bingkai non historis mendapatkan hasil bahwa esensi wahyu berada di luar sejarah dan bersumber dari Tuhan. Tuhan dalam hal ini berdasarkan kehendak-Nya dapat memilih seorang Rasul yang dapat dipercaya untuk menyampaikan tugas suci-Nya.

³⁰ *Ibid.*, xiii.

³¹ Melalui analisis literer terhadap cerita-cerita yang diungkapkan al-Qur'ān, Wansbrough berkesimpulan bahwa adanya perbedaan cerita dalam al-Qur'ān menunjukkan adanya perpaduan tradisi di dalamnya. Dengan demikian, al-Qur'ān dianggap sebagai karya sastra dan bukan mempunyai nilai transenden. Oleh karena itu, al-Qur'ān dianggap sebagai buku biasa yang seseorang dengan bebas dapat memberikan penilaian, apalagi ia tidak memiliki keterikatan teologis dalam mempercayai al-Qur'ān sebagai kitab suci.

³² Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies: Riview Essays" dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin (Arizona: The University of Arizona Press, 1985), 200-201. Rahman juga mengkritisi sinyalemen Wansbrough tentang kisah nabi Shu'aib dalam al-Qur'ān yang menyampaikannya pada kesimpulan bahwa *ada campur tangan dari tradisi sebelumnya, dimana al-Qur'ān menjiplak tradisi dan motif yang ada dalam Bibel* (lihat catatan kaki nomor 21 di atas). Bagi Rahman, Wansbrough tidak menghayati tentang bentuk-bentuk kisah dalam al-Qur'ān. Adanya kisah-kisah yang berbeda

Dus, dari tesis-tesis yang diajukan Wansbrough dan metodologi yang digunakannya menunjukkan motivasi ideologisnya yang --memang jelas-- tidak simpatik kepada Islam. Karena motivasi ideologis yang terlampau kental sekaligus --pada saat yang sama-- dia tidak berusaha mengerti bahasa keagamaan³⁵ orang lain, telah mengantarkannya pada

itu merupakan suatu *I'jāz* tersendiri bagi al-Qur'ān dan pengulangannya juga menunjukkan arti tersendiri.

³³ Pendekatan historis yang dilakukan Wansbrough dalam kaitannya dengan isi al-Qur'ān menunjukkan bahwa (a) dalam al-Qur'ān terdapat adanya kesamaan dengan kitab sebelumnya, sehingga (b) ia merupakan karya patungan antara Muhammad dengan generasi awal-awal Islam. Karena itu, Wansbrough memandang (c) Muṣḥaf Uthmāni sebagai kompilasi yang tidak otentik, mengingat dalam pandangannya redaksi final al-Qur'ān baru ditetapkan pada abad ke 3 Hijriyah/9 Masehi.

³⁴ Rahman. "Approaches to Islam", 199. Lihat juga Husein, "Fazlur Rahman's", 67. Pendekatan historis dalam kajian keagamaan memiliki banyak kelemahan, yakni hanya menampakkan sisi terluar dari fenomena keagamaan yang dikaji dan sekaligus tidak mampu mengungkapkan makna substansial. Kekurangan tersebut sering juga diperparah oleh tidak tersedianya sumber kajian yang lengkap sekaligus sumber yang --boleh jadi--salah. Dalam konteks ini Rahman sepakat dengan Jacques Waardenburg yang menegaskan bahwa pendekatan historis, --apalagi hal itu dilakukan oleh orang yang tidak mempunyai keterkaitan emosional dengan obyek yang dikaji (*outsider*)--tidak dapat menyentuh dimensi makna [substansi] dari agama bersangkutan, sehingga pendekatan itu mesti didukung dengan metode lainnya (misalnya fenomenologi). Periksa Husein, "Fazlur Rahman's", 67. Bahkan Wilfred C. Smith juga mempertegas bahwa sebuah statement keagamaan yang diungkapkan oleh seorang *outsider* menjadi absah jika para penganut agama itu menyatakan "ya, [hal itu benar]". Periksa Rahman, "Approaches to Islam", 190, 197; Husien, *Ibid*.

³⁵Bahasa agama banyak menggunakan ungkapan *simbolik* dan *metaforik*, sehingga kesalahpahaman untuk menangkap pesan dasarnya mudah terjadi. Untuk mengurangi kesalahan pemahaman dalam menangkap bahasa agama --apalagi yang dilakukan oleh seorang *outsider*, harus di-*chross check*-kan dengan penganut agama dimaksud, mengingat kebenaran dan kesucian bahasa agama secara empiris bersifat *relasional*, dalam arti apa yang dianggap suci dan *meaningfull* bagi sekelompok umat beragama tidak bisa secara serta merta diberlakukan bagi kelompok yang lain. Periksa Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. (Jakarta: Paramadina, 1996), 8. Karena itu, dalam melakukan interpretasi teks-teks keagamaan, perlu menggunakan pendekatan fenomenologi, --sebagaimana secara tersirat diusulkan J.

kesimpulan yang tidak simpatik dan berlawanan dengan prasangka dogmatik kaum Muslimin³⁶. Akibatnya, dalam pandangan kaum Muslimin, tesis-tesisnya memiliki kelemahan mendasar³⁷. Ketidakberjalanan antar ayat dan adanya duplikasi (repetisi) dalam al-Qur'ān memang merupakan salah satu karakteristik yang paling menonjol darinya (al-Qur'ān) yang mesti dipa-hami secara utuh dalam terma kronologis dan perkembangan misi kenabian Muḥammad.

Dalam konteks ini, guna mewujudkan kajian jujur dan obyektif (*fair*) dalam memandang al-Qur'ān—serta fenomena keagamaan lainnya—sangat diperlukan *multiple approaches*³⁸ dalam kajian para orientalis, sehingga memberikan “kesejukan”. Dengan ikhtiar demikian, orientalisme tidak dipandang secara *stereotype-negatif* (dicurigai) oleh kaum Muslimin, tetapi akan diperlakukan secara lebih adil, yakni sebagai “pintu dan jalan

Waardenburgh dan Smith-- sebab melalui pendekatan ini, agama dapat lebih dipahami sebagaimana dipahami oleh para pemeluknya.

³⁶ Watt, *Bell's Introduction*, 44.

³⁷ Dalam konteks ini, Taufik Adnan Amal menegaskan bahwa kajian-kajian modern tentang al-Qur'ān di kalangan sarjana Barat dalam kenyataannya belum memunculkan masalah serius sehubungan dengan keaslian dan integritas al-Qur'ān yang ada dewasa ini. Sejumlah sarjana di kawasan matahari terbenam ini memang telah mengajukan dugaan-dugaan tentang pemalsuan bagian-bagian tertentu kitab suci tersebut yang dilakukan secara sengaja, tetapi argumen-argumen yang dikemukakan untuk menopang tuduhan itu tampaknya tidak begitu substansial dan bisa dikesampingkan secara sederhana. Periksa Amal, *Rekonstruksi*, 248.

³⁸ misalnya di samping menggunakan pendekatan literer dan historis, diperlukan juga pendekatan fenomenologis dan hermeneutik, dengan segenap percabangannya sepanjang memungkinkan untuk diaplikasikan dalam kajian keagamaan. Tentang penggunaan pendekatan multi disiplin, yakni pendekatan yang berusaha memahami agama (Islam) sebagai gabungan beberapa fenomena, --seperti fenomena sosial, kultural, politik, pendidikan, ekonomi dan lainnya—yang saling berkaitan, sudah menjadi tendensi umum kajian para orientalis. Pendekatan ini dikenal sebagai pendekatan *holistik* atau *anti reduksionis*. Contoh-contoh tipikal kajian orientalis yang menggunakan pendekatan demikian, dapat diperiksa Nur A. Fadhil Lubis, “Kecenderungan Kajian Keislaman di Amerika Serikat: Sebuah Survei Kepustakaan”, *Ulumul Qur'ān* No. 3, Vol. 3 (1993): 68-85.

alternatif lain, yang--boleh jadi-- memperkaya khazanah”³⁹ dalam memahami dan menangkap *substansial message* ajaran Islam (al-Qur’ān)

³⁹ Studi Islam di Barat kini mengalami perkembangan yang luar biasa, dan tidak lagi berkesan negatif bahkan menunjukkan sikap simpatik dan apresiatif dalam studi-studinya tentang Islam, terutama dari kalangan orientalis yang bukan berstatus sebagai pendeta. Bahkan dari kalangan ini lahir karya yang banyak memberikan andil bagi pengembangan kajian Islam di kalangan Muslim, dan untuk sebagian, karya-karya mereka belum tersaingi oleh karya ilmuwan Muslim. Dapat diambil contoh misalnya (a) Indeks. Karya orientalis terbesar yang banyak digunakan oleh ulama Islam adalah indeks *Hadith Concordance et Indices de la Tradition Musulmane* karya A.J. Wensinck, yang terdiri dari 7 jilid, dan indeks al-Qur’ān, *Lee Koran Analisee* karya orientalis Perancis Jules la Beaume dan Edward Montet. Keduanya dapat digunakan oleh kaum Muslimin dengan hati tenteram, karena semuanya disusun dengan merujuk pada kitab-kitab ḥadīth (*Kutb al-Sittāh*) dan muṣḥaf al-Qur’ān. (b) Kamus. Salah satu Kamus al-Qur’ān yang disusun orientalis adalah *A Dictionary and Glossary of The Qur’ān* karya orientalis Inggris John Penrice. Kamus ini banyak dijadikan rujukan oleh A. Yusuf Ali dalam menerjemahkan al-Qur’ān *The Holy Qur’ān: Text, Translation and Commentary*. Juga digunakan oleh Mohammad Mamaduke Pickthall dalam *The Meaning of The Glorious Koran*; oleh Muhammad Asad dalam *The Message of The Qur’ān* dan digunakan oleh TB. Irving dalam *The Qur’an: The First American Version*. Demikian juga karya Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon* yang merupakan karya terlengkap dalam bidang perkamus Arab modern dan digunakan secara luas oleh kalangan muslim dan non-Muslim. (c) Ensiklopedi, dimana andil terbesar kaum orientalis *Encyclopedia of Islam*, yang diterbitkan oleh E.J. Brill, Leiden. Periksa Rifyal Ka’bah, *Islam dan Serangan Pemikiran*. (Jakarta: Granada Nadia, 1994), 67-74.

Khusus tentang John Wansbrough, di samping tesis-tesisnya yang kontroversial itu, terdapat pula pemikirannya yang “mungkin” patut dihargai, yakni kategori jenis tafsir yang diajukannya pada bab IV buku *Qur’anic Studies* yakni “Principles of Exegesis”. Dalam bab itu, Wansbrough mengkategorikan tafsir klasik pada lima kategori, yakni (a) tafsir Naratif (*aggadic*) dengan contoh “tafsir al-Qur’ān” karya Muqātil ibn Sulayman. (b) Tafsir Legal (*halakhic*) dengan contoh yang sama (tafsir karya Muqātil ibn Sulayman). (c) tafsir Tekstual (*masoretic*) dengan contoh *Ma’āni al-Qur’ān* karya al-Farrā’ dan *faḍail al-Qur’ān* karya Abu ‘Ubayd. (d) tafsir Retorik dengan contoh *Ta’wīl Mushkil al-Qur’ān* karya Ibn Qutaybah, dan (e) Tafsir Alegoris dengan contoh tafsir karya Sahl al-Tustarī. Penjelasan lebih rinci tentang hal tersebut periksa Wansbrough, *Qur’anic Studies*, 119-246. Lihat pula A. Rippin, “Tafsir”, dalam *The Encyclopedia of Religion* Vol. 14. ed. Mircea Eliade (New York: MacMillan Publishing Company, 1987), 238.