

***QUR'ANIC STUDIES* DI EROPA**

Irwan Masduqi

Pengasuh PP Assalafiyah Mlangi Yogyakarta

Abstrak

A. Pendahuluan

Al-Quran merupakan *miracle* (*mu'jizat*) yang telah menarik perhatian umat manusia di muka bumi. Tidak hanya dunia Timur yang menjadikannya sebagai objek studi, universitas-universitas Barat pun menyadari urgensi pengembangan kajian keislaman dalam bidang *Qur'anic Studies*. Sebagai *verbum dei* (*kalâm Allâh*), al-Qur'an tidak hanya dipelajari oleh al-Thabari, al-Qurthubi dan al-Zamakhshari, tetapi juga telah menjadi *concern* pakar-pakar Islamologi.

Qur'anic Studies di Eropa telah melewati bentangan sejarah cukup panjang. Dalam babakan-babakan sejarah itu, *Qur'anic Studies* dalam frame orientalisme tak terelakkan terperangkap dalam zona akademis yang kompleks. Dikatakan kompleks, sebab ia lekat dengan motif-motif yang amat variatif. Pada periode tertentu, *Qur'anic Studies* muncul sebagai proyek apologis missionaris yang bertujuan untuk melakukan konversi (*evangelism*). Namun ia acap muncul sebagai proyek material kolonialisme yang *obsolete*, atau tak jarang semata-mata didorong sekadar memenuhi rasa ingin tahu (*intellectual curiosity*). Kompleksitas tertentu juga dapat ditemui dalam diskontinuitas *Qur'anic Studies*, di mana secara evolutif ia mengalami transformasi-transformasi internal akibat varian perangkat metodologis yang digunakan.

Erat kaitannya dengan fenomena itu, maka tulisan ini difokuskan pada telaah sosio-historis *Qur'anic Studies* di Eropa. Elan vital telaah ini dikerangkakan untuk mengetahui mana sisi-sisi positif yang layak diapresiasi dan sisi negatif yang

perlu ditinggalkan. Dengan sikap selektif seperti ini, kita berharap menjadi lebih bijak dalam menyikapi *Qur'anic Studies* ala orientalisme, yakni dengan tidak menolak secara general atau sebaliknya; menerima tanpa kritisisme.

B. *Qur'anic Studies* dalam Frame Orientalisme Klasik

Para sarjana Muslim dan Barat sepakat bahwa Petrus Venerabilis (1092-1156) merupakan Islamolog asal Prancis pertama kali yang memiliki gagasan menerjemahkan al-Qur'an ke bahasa Latin. Ketika mengunjungi Spanyol, Petrus terpesona dengan kalangan Katolik *Musta'ribin*, yakni kalangan Kristen berbahasa Arab yang hidup di bawah pemerintahan Dinasti Islam. Petrus memanfaatkan mereka untuk menerjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa Latin.

Proyek ini dilaksanakan oleh Pedro de Toledo, Hermann de Dalmatie, pendeta Inggris Robert Kennet, dan mendapat bantuan orang Islam bernama samaran Muhammad. Orang Islam yang identitasnya misterius tersebut berperan sebagai penerjemah dari teks Arab ke bahasa Spanyol, kemudian yang lainnya menyunting hasil terjemahan. Spesialisasi keempat orang ini tidak diketahui secara pasti. Proyek ini selesai pada tahun 1143. Berdasarkan terjemahan ini pula, Petrus menyusun buku yang diproyeksikan untuk menghantam Islam. Petrus sendiri tidak mengerti bahasa Arab. Oleh karena itu, ia meminta bantuan asistennya, Pierre de Poiter, untuk mencari pokok-pokok persoalan yang berpotensi dihujat.¹

Satu abad kemudian, P. R. Monte Croce (1243-1320) meneruskan gagasan Petrus. Ia adalah pendeta Dominikan dan missionaris yang sangat keras memusuhi Islam. Orientalis kelahiran Fiorentina ini kemudian menyusun buku yang mengupas pertarungan melawan umat Islam dan al-Qur'an, yang dalam manuskrip Paris diberi judul *Disputatio Contra Saracenos et Alchoranem* (di museum Britanica, buku itu berjudul *Anti alcoran Machometi*). Croce menggugat al-Qur'an karena ayat-ayatnya dinilai kontradiktif dan memiliki kekaburan kronologis. Karya Croce masuk deretan buku *best seller*, dicetak berulang kali sejak abad ke-16 dan

¹ Regis Blachere, *Introduction au Coran*, diarahkan oleh Ridha Sa'adah, Beirut: Dar al-Kutub, cet. I, 1974, h. 14-15. Bandingkan dengan Abd al-Rahman al-Badawi, *Mawsu'ah al-Mustasyriqin*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, cet. I, 1993, h. 110-111.

mendapat apresiasi luas, khususnya setelah diterjemahkan ke bahasa Jerman oleh Martin Luther.²

Pada tahun 1453, Sultan Muhammad al-Fatih berhasil menaklukan Konstantinopel. Umat Kristen pun berusaha bertahan di tengah-tengah hegemoni Islam yang semakin kuat di Eropa. Dalam situasi dilematik tersebut, Juan Alfonsi (w. 1456), orientalis Segobia, Spanyol Tengah, menyadari bahwa Islam tidak mungkin dihadapi dengan senjata, karena pemerintahan Otoman saat itu sedang mencapai puncak kejayaan. Dalam kesendiriannya di Ayton, Prancis, ia menemukan hasil renungan bahwa Islam harus dihadapi dengan strategi lain, yaitu menyerang dari dalam. Untuk merealisasikan taktik itu, ia memutuskan menerjemahkan al-Qur`an ke dalam bahasa Latin. Karena tidak menguasai gramatika Arab, ia memperlakuk kelompok Muslim Spanyol yang menguasai bahasa Arab, agar menerjemahkan al-Qur`an ke dalam bahasa Latin. Juan Alfonsi mempelajari terjemahan itu untuk menulis buku serangan terhadap Islam dengan judul *De Mittendo Gladio Spiritus in Saracenes*. Di sini kita melihat bahwa ancaman militer Otoman terhadap Eropa mendorong kajian para peneliti Barat (*outsiders*) terhadap al-Qur`an mengarah pada inklinasi tidak objektif.³

Orientalis yang ikut berpartisipasi dalam proyek penerjemahan al-Qur`an ke dalam bahasa Latin adalah Theodor Bibliander/Buchmann (1504-1564). Orientalis Swiss ini juga berperan mengedit ulang, mencetak ulang dan mempublikasikan terjemahan versi Petrus di Bazel, Swiss, pada tahun 1550. Terjemahannya diberi judul Latin *Machumetis, Saracenorum Principis, ejusque vitae, ac doctrinam ipseque Alcoran*. Terjemahnya dianggap mengandung kekeliruan krusial oleh Erpinius, Nisselius dan Voux, karena sebenarnya kemampuan bahasa Arab Buchmann tidak begitu bagus. Meski demikian, terjemahan tersebut tetap dijadikan acuan *Qur`anic Studies* para Islamolog Eropa sampai akhir abad ke-17.⁴

Al-Qur`an kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh George Sale (1697-1736), orientalis London. Pada tahun 1734, Sale berhasil menerjemahkan al-Qur`an dengan judul *The Koran Commonly Called Alcoran of*

² Ibid, h. 306.

³ Ibid, h. 41.

⁴ Ibid, h. 75 & 111.

Mohammed. Terjemah ini cukup otoritatif sepanjang abad ke-18 karena terkenal dengan kejelasan dan ketelitiannya. Terjemahan Sale pada tahun 1746 dialihbahasakan ke dalam bahasa Jerman oleh Thomas Arnold.⁵

Dibanding dengan orientalis-orientalis lain, Sale dapat dinilai lebih netral terhadap Islam. Sale memang pemeluk Kristen, tetapi ia bukanlah fanatikus seperti para missionaris lainnya. Sebagai bukti, misalnya, Sale mengimani kenabian Muhammad saw. Dia banyak memberikan pembelaan terhadap Islam dari serangan tokoh-tokoh Gereja Katolik yang didasari fanatisme dan eksklusivisme. Dalam polemik-polemik keagamaan, ia lebih mengedepankan rasionalitas ketimbang fanatisme.⁶

Sikap Sale dapat dianggap sebagai pergeseran paradigma bagi orientalisme. Jika Islamolog klasik terkesan subjektif, antagonis dan apologis, maka Sale hendak menilai Islam secara objektif dan simpatik. Edward Said, selaku kritikus orientalisme paling terkemuka, pun mengakui hal ini. Dalam karya monumentalnya, *Orientalism*, Edward Said menilai bahwa jika Islamolog Barat era Renaisans terbukti kaku dan memusuhi Islam, maka Islamolog abad kedelapan belas menghadapi dunia Timur secara objektif. Ia menyatakan bahwa tafsiran al-Qur'an dari Goerge Sale merupakan contoh perubahan struktur paradigmatis orientalisme modern. Tidak seperti para pendahulunya, Sale mencoba berurusan dengan sejarah Arab dalam bahasa yang dipakai oleh sumber-sumber Arab. Lebih jauh, ia membiarkan para penafsir Muslim berbicara atas nama mereka sendiri. Sale hendak menjelaskan Islam yang sejati di Eropa.⁷

Segendang-sepenarian dengan George Sale, Andrianus Relandus/Reeland (w. 1718), orientalis Belanda, berusaha menjelaskan nilai-nilai *Qur'anic* kepada

⁵ Muhammad Auni Abd al-Rauf, *Jubūd al-Mustasyriqīn fī Turāts al-Arabi bayn al-Tabqīq wa al-Tarjamah*, Kairo: Majlis A'la li Tsaqafah, cet. I, 2004, h. 223-225.

⁶ Abd al-Rahman al-Badawi, *op. cit.*, h. 258-259.

⁷ Meskipun Edward Said menyadari adanya transformasi orientalisme modern menuju objektivitas, namun ia tetap saja secara general mendefinisikan orientalisme sebagai suatu cara memahami dunia Timur, berdasarkan tempatnya yang khusus dalam pengalaman manusia Barat Eropa. Orientalisme merupakan gaya pikir yang berdasarkan perbedaan ontologis dan epistemologis antara 'Timur' (*the Orient*) dan 'Barat' (*the Occident*). Orientalisme dapat dianalisa sebagai lembaga hukum yang berurusan dengan dunia Timur, dengan membuat pernyataan-pernyataan tentangnya, mendeskripsikannya dan memerintahnya. Intinya, orientalisme merupakan kolonialisme dan gaya Barat untuk mendominasi Timur. Lihat Edward Said, *Orientalism*, dialihbahasakan oleh Asep Hukmat, Bandung: Pustaka, cet. IV, h. 2-5 & 155.

Eropa secara netral dan objektif, sebagaimana yang dipahami oleh kaum Muslimin. Dalam karyanya, *De Religione Libri duo Quorum prior exhibet Compendium Theologiae Mohammedicae, ex Codice mso. Arabice editum. Latine versum et Notis Illustratum. Posterior examinat nonnulla quae falso Mohammedanis Tribuuntur*, Reeland mengklarifikasi asumsi-asumsi orang Eropa yang populer sejak abad pertengahan hingga abad ke-17 terhadap al-Qur`an, Sunnah dan Islam. Berdasarkan pemahamannya secara langsung kepada al-Qur`an, Sunnah dan tulisan para sarjana Islam, Reeland berusaha meluruskan pandangan negatif dan stereotip Eropa terhadap Islam, terutama yang bersumber dari hasutan tokoh-tokoh Kristen, semisal John al-Dimasqi (kl. 650-750).⁸

Objektivitas dalam studi al-Qur`an juga ditunjukkan oleh Josef von Hammer-Purgstall (1774-1856). Pada sekitar tahun 1809-1818, Josef dalam majalah *Fundgruben des Orients bearbeitet durch eine Gesellschaft von Liebhabern* mengungkapkan ketakjubannya kepada al-Qur`an. Bagi Josef, teks al-Qur`an merefleksikan pancaran nilai ketuhanan transendental, sehingga kesuksesan dakwah Islam bukan karena kekuatan pedang, melainkan lantaran keindahan bahasa kitab suci Islam.⁹

C. *Transformasi Metodologis*

Objektivitas para Islamolog Barat semakin bisa dirasakan pasca diterapkannya pendekatan (*approach*) fenomenologis dalam *Qur`anic Studies*. Metodologi ini pertama kali diperkenalkan oleh Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938), filsuf Cekoslovakia. Fenomenologi Husserl bertujuan mencari esensi suatu fenomena dengan membiarkan fenomena itu termanifestasikan ‘apa adanya’, tanpa dibarengi oleh prasangka (*presupposition/prejudice*). Dalam mencari esensi objektif suatu fenomena, Husserl mengatakan, “*Zurück zu den sachen selbst*” (kembalilah kepada realitas itu sendiri).

⁸ Abd al-Rahman al-Badawi, *op. cit.*, h. 307. Konon John al-Dimasyqi menganggap Muhammad saw sebagai penipu kaum Arab yang bodoh-bodoh. Muhammad menyembunyikan epilepsinya ketika menerima wahyu dari Jibril. Muhammad memiliki hobi perang karena nafsu seksnya tidak tersalurkan.

⁹ George Tamir, *Muqaddimah al-Tarjamah al-‘Arabiyyah li Tarikh al-Qur`an*, Beirut: Konrad-Adenauer-Stiftung, cet. I, 2004, h. XV.

Jika diaplikasikan dalam *Qur'anic Studies*, maka Islamolog harus memahami al-Qur'an sebagaimana diyakini oleh kaum Muslimin. Dalam konteks ini, Willen A. Bijlefeld, dalam *Islamic Studies Within the Perspective of the History of Religion*, berpendapat bahwa al-Qur'an yang 'sebenarnya' bukan yang ditemukan oleh sarjana Barat, tetapi al-Qur'an yang sebenarnya adalah apa yang diketahui oleh sarjana Barat melalui masyarakat Islam. Aplikasi pendekatan fenomenologi dalam studi al-Qur'an telah dilakukan oleh para Islamolog Barat, antara lain oleh Charles J. Adams, Wiliam Graham, Maurice Bucaile, Marcel A. Boisard, W. C. Smith, Roest Crollius, dan lain-lain. Pendekatan ini dinilai sebagai metodologi yang ramah, *accountable*, empatik dan positif dalam studi al-Qur'an, karena berdasarkan prinsip memahami al-Qur'an menurut keyakinan umat Islam itu sendiri.

Naifnya, inklinasi objektif sebagian Islamolog –yang menggandeng pendekatan fenomenologis– diperkeruh lagi oleh kecenderungan reduksionis dan apologis Islamolog-islamolog lain dengan menggunakan pendekatan historisisme. Historisisme muncul pada abad kesembilan belas. Mentor metodologi ini adalah Leopold von Ranke (w. 1886). Historisisme memandang bahwa suatu entitas, baik berupa institusi, nilai-nilai maupun agama adalah berasal dari lingkungan fisik, sosio-kultural dan sosio-religius tempat entitas itu muncul.

Dalam pandangan Fuck-Frankfurt, diterapkannya perangkat historisisme dalam studi al-Qur'an telah mendorong orientalis Barat mengasalkan al-Qur'an dari pengaruh kitab suci dan tradisi Yahudi-Kristen. Hal ini nanti akan kita lihat secara detail dalam capaian Theodor Noldeke, Goldziher, Regis Blechere, John Edward Wansbrough, Richard Bell dan lain-lain.¹⁰

D. *Qur'anic Studies* dalam Wawasan Orientalisme Modern

Selain terjemahan-terjemahan al-Qur'an –di mana terjemahan Arthur John Arberry (1905-1969), *The Koran Interpreted*, dianggap paling representatif dan

¹⁰ Yudhie R. Haryono & May Rochmawatie, *Al-Quran: Buku yang Menyesatkan & Buku yang Mencerahkan*, Bekasi: Gugus Press, cet. I, 2002, h. 85 & 90.

objektif dalam menjelaskan ajaran Islam kepada Eropa— karya-karya orientalis dalam bidang studi al-Qur`an pada era modern memiliki kecenderungan variatif:¹¹

Pertama, karya-karya yang berusaha mencari pengaruh Yahudi-Kristen di dalam al-Qur`an. *Genre* ini dinilai oleh Fuck-Frankfurt sebagai imbas dari aplikasi historisisme dalam studi al-Qur`an. Islamolog-islamolog yang mengkaji historisitas al-Qur`an, dengan menggunakan teori pinjaman dan pengaruh (*theories of borrowing and influence*),<sup>12</sup> akhirnya sampai pada konklusi bahwa al-Qur`an tidak lebih daripada gema agama Yahudi atau Kristen dan, lebih dari itu, Muhammad saw tak lain hanyalah murid dari agamawan-agamawan Yahudi atau Kristen.

Karya-karya yang mencoba mencari pengaruh Yahudi terhadap al-Qur`an antara lain adalah *Was hat Mohammed aus dem Judenthume Aufgenommen* karya Abraham Geiger, *Judische Elemente im Koran* karya Hartwig Hirschfeld, dan *Qur`anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* karya John Edward Wansbrough (1928-2002). Dalam buku ini, Wansbrough mengklaim bahwa al-Qur`an hanyalah imitasi dari tradisi Yahudi dan Perjanjian Lama (*Old Testament*).¹³

Syabdan, karya yang menjadi representasi pendapat yang mengasalkan al-Qur`an dari pengaruh ajaran Kristen adalah *The Origin of Islam in It's Christian Environment*, anggitan Richard Bell. Menurutnya, pengaruh Kristen belum terjadi pada fase akhir Makkah dan awal Madinah. Tetapi pada fase berikutnya, ada beberapa persamaan antara kisah al-Qur`an dengan Bible. Sebagai *sample*,

¹¹ Kategorisasi ini merupakan modifikasi dari klasifikasi kategoris Fazlur Rahman, guru besar pemikiran Islam di University of Chicago. Dalam *Major Themes of the Qur`an*, Rahman hanya memberikan tiga kategori. Kategorisasi itu dinilai oleh penulis kurang memadai, lantaran belum mengakomodir karya-karya orientalis dalam diskursus keragaman bacaan al-Qur`an (*variae lectiones*) dan lain-lain. (Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`an*, dialihbahasakan oleh Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, cet. I, 1983, h. X-XI).

¹² Pada tahun 1927, teori pinjaman dan pengaruh (*theories of borrowing and influence*) juga digunakan oleh Alphonse Mingana (1878-1937) guna menguak pengaruh bahasa Aramaic ke dalam gaya bahasa al-Qur`an. Ia adalah pendeta Kristen asal Iraq dan guru besar di Universitas Birmingham, Inggris. Dalam artikelnya, *Syriac Influence on the Style of the Kur'an*, ia mengatakan "Sudah tiba saatnya melakukan kritik teks terhadap al-Qur'an sebagaimana telah kita lakukan terhadap kitab suci Yahudi yang berbahasa Ibrani-Aramaic dan kitab suci Kristen yang berbahasa Yunani (*The time has surely come to subject the text of the Koran to the same criticism as that to which we subject the Hebrew and Aramaic of the Jewish Bible, and the Greek of the Christian scriptures*)." Ia mencoba menerapkan *Biblical Criticism* dalam studi al-Qur`an. (Lebih lanjut baca: Alphonse Mingana, *Syriac Influence on the Style of the Kur'an*, <http://www.answering-islam.org/Books/Mingana/Influence/>. http://muhammadanism.org/Quran/syriac_influence_quran.pdf).

¹³ Basam Jamal, *Asbâb al-Nuzûl 'Ilman min 'Ulûm al-Qur`an*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-`Arabi, cet. I, 2005, h. 38.

misalnya, kisah penolakan penyaliban Yesus adalah diambil dari salah satu sekte Kristen di Syiria.

Genre orientalis yang mencari pengaruh Yahudi-Kristen di dalam al-Qur`an ini banyak mendapat kritik dan resistensi dari beberapa pakar, karena dianggap hanyalah sebagai studi asumptif. Fazlur Rahman, sebagai representasi pemikir Islam (*insider*), memandang karya Wansbrough sebagai studi yang tidak memiliki data-data historis mengenai asal-usul, sifat, evaluasi, dan personalitas-personalitas yang terlibat di dalam ‘tradisi-tradisi’ yang dimaksud. Issa J. Boullata, peneliti Barat (*outsider*), menganggap kajian Wansbrough baru merupakan hipotesis, belum merupakan tesis yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Sementara itu, W. Montgomery Watt menilai studi Wansbrough hanyalah asumsi yang meragukan.¹⁴

August Fischer (1865-1949), orientalis Jerman spesialis bahasa Arab, menolak pandangan orientalis-orientalis yang mencoba mengasalkan al-Qur`an dari tradisi Yahudi-Kristen. Baginya, Muhammad saw hidup di tengah-tengah tradisi paganisme, sehingga Muhammad saw sejatinya terpengaruh oleh tradisi dan bahasa penyair-penyair Arab. Dengan hipotesa itu, ia menyimpulkan bahwa ada relasi kuat antara gaya bahasa perdukunan Jahiliyah (*kahin*) dengan bahasa al-Qur`an. Di sinilah letak urgensi mengetahui syair Jahiliyah dalam menginterpretasikan al-Qur`an.¹⁵

Heribert Busse (l. 1926), orientalis Jerman, memberikan perspektif lain. Dalam *Die Theologischen Beziehungen des Islam Zu Judentum und Christentum*, Busse menegaskan independensi Islam dari pengaruh agama Yahudi dan Kristen. Muhammad saw, dalam pandangannya, mustahil pernah membaca dan meniru ajaran-ajaran Biblikal, sebab fakta historis menunjukkan bahwa Bible belum diterjemahkan ke dalam bahasa Arab hingga abad ke-7/8 Masehi.

¹⁴ Yudhie R. Haryono, *op. cit.*, h. 87-88.

¹⁵ August Fischer juga menulis *Qur`an Abi al-A`la al-Ma`arri* (Leipzig: Hirzel, 1942). Dalam buku ini, ia mengajukan analisis filologis terhadap kitab *al-Fushûl wa al-Ghâyah*, karya Abu al-A`la al-Ma`arri, yang dianggap oleh beberapa kalangan sebagai tandingan al-Qur`an. Analisisnya sampai pada konklusi bahwa tuduhan, yang mengatakan bahwa al-Ma`arri hendak menandingi al-Qur`an, adalah tidak benar. Lihat Abd al-Rahman al-Badawi, *op. cit.*, h. 403-406.

Harus segera digarisbawahi, meskipun Muhammad saw tak mungkin membaca dan meniru ajaran Yahudi-Kristen, Busse tetap meneguhkan adanya relasi erat antara Islam dengan Yahudi-Kristen, karena sejatinya misi al-Qur`an adalah kembali kepada ‘gagasan Semitik’ tentang ke-Esa-an Tuhan.¹⁶ Pada gilirannya, pandangan Busse ini dikukuhkan oleh Karen Armstrong dengan pernyataan, “Seorang pedagang Arab dari kota Makkah (baca: Muhammad saw) tak pernah membaca Al-Kitab dan tak pernah mendengar tentang Yesaya, Yeremia, dan Yeheskiel”.¹⁷

Kedua, karya-karya yang diproyeksikan membuat rangkaian kronologis ayat-ayat al-Qur`an, seperti *Geschichte des Qorans* karya Theodor Noldeke (1836-1931)<sup>18</sup> dan karya-karya Regis Blachere (1900-1973). *Geschichte des Qorans* merupakan studi kritik sastra-historis yang hendak menguak historisitas teks al-Qur`an. Dengan pendekatan filologis dan data-data sejarah, Noldeke berusaha membuat rangkaian kronologis ayat-ayat al-Qur`an. Awalnya ia mengadopsi klasifikasi konvensional *Makiyyah* dan *Madaniyyah*, namun kemudian klasifikasi itu dimodifikasi dengan cara membagi ayat *Makiyyah* menjadi tiga fase: 1) Ayat-ayat pendek tentang kerasulan Muhammad dan paganisme; 2) Ayat-ayat panjang tentang nasehat dan peringatan. Karakteristik ayat-ayat ini pada umumnya mengandung pembahasan tentang kebenaran janji dan ancaman Tuhan; 3) Dari segi bahasa, ayat *Makiyyah* fase ketiga tidak memiliki karakteristik khusus, tetapi ia dicirikan oleh tema-tema seputar ritus-ritus keagamaan, keharaman jenis-jenis makanan tertentu, relasi Muslimin dengan kaum pagan, Kristiani dan Yahudi, dan ayat-ayat yang relatif keras memperingatkan kebenaran janji dan ancaman kepada

¹⁶ Heribert Busse, *Die Theologischen Beziehungen des Islam Zu Judentum und Christentum: Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwartige Situation*, diartikan oleh al-Masyru’ al-Qawm li Tarjamah, Kairo: Majlis A’la li Tsaqafah, cet. I, 2005, h. 7.

¹⁷ Karen Armstrong, *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, dialihbahasakan oleh Zaimul Am, Mizan, cet. VI, 2004, h. 186.

¹⁸ Theodor Noldeke adalah orientalis otoritatif asal Hamburg, Jerman. Gelar sarjana ia dapatkan pada tahun 1856 dengan mengajukan disertasi tentang sejarah al-Qur`an. Pada tahun 1858, Akademi Paris memberikan hadiah berkat penelitiannya tentang sejarah al-Qur`an. Pada tahun 1860, ia bersama dengan muridnya, Schwally, menerbitkan anggitannya dalam bahasa Jerman, berjudul *Geschichte des Qorans*. Selain membahas kronologi ayat al-Qur`an, *Geschichte des Qorans* juga mengeksplorasi isu-isu rekonstruksi sejarah kodifikasi al-Qur`an, varian bacaan Ustmani versus non-Ustmani, sejarah teks al-Qur`an dan lain-lain. Perlu dicatat, Theodor Noldeke termasuk orientalis yang mengakui kenabian Muhammad saw. Tetapi, seperti orientalis yang menggunakan pendekatan historisme, Noldeke juga menganggap bahwa Muhammad mengadopsi tradisi-tradisi Yahudi-Kristen.

kaum kafir. Hal ini berbeda dengan ayat-ayat *Madaniyyah* yang pada umumnya mengandung legislasi hukum partikular dan sistem undang-undang kemasyarakatan.¹⁹

Regis Blachere (1900-1973), orientalis Paris yang menggeluti bahasa dan sastra Arab di Sorbonne, memberikan rangkaian kronologis yang sedikit berbeda. Dalam *Introduction au Coran* dan *The Qur'an Translated, with a critical re-arrangement of Surahs*, ia mewanarkan empat klasifikasi periodik atas fase-fase ayat al-Qur'an: 1) Ayat-ayat *Makiyyah* tentang dakwah kepada agama baru (agama rahmat), kemampuan Allah menciptakan manusia, kebangkitan di hari akhir dan sebagainya; 2) Ayat *Makiyyah* tentang perlawanan kaum kafir (*les infideles*) Qurays terhadap Muhammad dan ayat monoteisme; 3) Dalam fase ini, dakwah Muhammad semakin meluas ke kabilah-kabilah non-Qurays. Sehingga fase ini dicirikan dengan ayat-ayat yang diawali frase "*Ya ayyuba al-nas*"; 4) Ayat-ayat yang turun seiring munculnya sistem teokrasi di Madinah, sehingga ayat-ayatnya memiliki ciri khas formalistik seputar aturan-aturan hukum syariat.²⁰

Kronologisasi merupakan proyek pelik yang tak jarang menggunakan generalisasi-generalisasi spekulatif. Noldeke pun mengakui bahwa kronologisasinya hanya bersifat perkiraan atau estimasi (*tartīb al-takhmīn*), karena keterbatasan data-data historis yang valid.²¹ Rudi Paret dan Fazlur Rahman juga menilai bahwa kronologisasi ayat-ayat al-Qur'an yang dilakukan beberapa orientalis adalah mustahil.²²

Ketiga, karya-karya yang menjelaskan tradisi tafsir al-Qur'an, seperti *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* racikan Goldziher, orientalis Yahudi asal Hungaria yang pernah belajar di al-Azhar, dan *fi Dzīl al-Qur'an: Ru'yah Istisraqiyyah Faransiyyah* karya Olivia Careh, orientalis Prancis. Dalam introduksi *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Goldziher (1850-1921) terlebih dahulu

¹⁹ Theodor Noldeke, *Geschichte des Qurans*, diarakkan oleh George Tamir, Beirut: Konrad-Adenauer-Stiftung, cet. I, 2004, vol. I, h. 61-232.

²⁰ Regis Blachere, *op. cit.*, h. 26-27. Bandingkan dengan Basam Jamal, *op. cit.*, h. 42-43. Karya Blachere juga membahas struktur dan sejarah formatif *mushaf (la vulgate)* yang menurutnya dipenuhi oleh polemik-polemik. Polemik seputar kodifikasi dan varian bacaan, menurutnya, menunjukkan bahwa al-Qur'an terjangkit oleh *problem originality*.

²¹ George Tamir, *op. cit.*, h. XVII.

²² Fazlur Rahman, *loc. cit.*

mencoba membuktikan *problem originality* al-Qur`an sebelum secara detail membahas inklinasi corak-corak tafsir (*Qur`anic exegesis*). Baginya, *problem originality* dapat dibuktikan dengan fakta perbedaan makna teks al-Qur`an akibat perbedaan bacaan. Sementara itu, salah satu sebab yang melatarbelakangi munculnya keragaman bacaan al-Qur`an (*variae lectiones*) adalah ketidaksempurnaan aksara Arab –yakni ortografi lama (*scriptio defectiva*)– yang tidak memiliki tanda-tanda vokal dan titik-titik diakritis pembeda konsonan.

Setelah memberikan contoh-contoh *problem originality*, Goldziher berusaha memetakan tipologi corak tafsir. Secara epistemologis, tipologi tafsir al-Qur`an dibagi menjadi tiga: tafsir transferensial (*tafsir bi al-ma`tsur*), tafsir rasional (*tafsir bi ra'yi*) dan tafsir sufistik (*tafsir fi dhaw` al-tashawuf*). Goldziher juga menjelaskan tipologisasi tafsir secara taksonomis-sektarianistik menjadi tafsir Syiah, tafsir Sunni, tafsir Muktazilah dan seterusnya. Dalam tipologisasi taksonomis-sektarianistik, Goldziher berusaha membuktikan kebenaran statemen Peter Werenfles bahwa “Setiap orang dapat mencari pembenaran ideologisnya dalam Kitab Suci, dan setiap orang pasti akan menemukan apa yang dicari”. Hal itu juga berlaku dalam teks al-Qur`an, di mana ia telah dibajak agar memberikan alternatif-alternatif acuan bagi pembenaran ideologi dan sikap politik tertentu. Sebagai penutup, secara sosiologis ia menganalisis kemunculan dan perkembangan tafsir modern pasca reformasi Muhammad Abduh.²³

Di tengah-tengah arus radikalisme yang semakin meluas, studi Olivia Careh menemukan relevansinya. Karya Olivia, *fi Dzīlal al-Qur`an: Ru'yah Istisyraqiyah Faransiyyah* mencoba membuktikan bahwa tafsir Sayyid Qutub, *fi Dzīlal al-Qur`an*, telah menjadi *texte-icone* (*al-nash al-rumzi*) dan rujukan bagi aktivis gerakan militan kontemporer. Olivia mengklaim tafsir *fi Dhilal al-Qur`an* layak bertanggung jawab atas fenomena radikalisme dan terorisme, khususnya di Mesir di bawah slogan ‘*takfir*’ dan ‘*jihad*’ (pengkafiran dan jihad melawan individu, sistem, dan isme-isme yang dianggap kafir) yang didengungkan oleh *Qutbistes* (*al-*

²³ Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, diartikan oleh Abd al-Karim al-Najar, Dar al-Iqra`, cet. III, 1985. Goldziher termasuk orientalis yang mengasalkan ajaran Muhammad saw dari adopsi tradisi Yahudi-Kristen. Lebih detail baca Ignaz Goldziher, *Vorlesungen: Uber Den Islam*, diartikan oleh Muhammad Yusuf Musa dkk. Beirut: Dar al-Raid al-Arabi, h. 5-6.

Qutbbiyyun) sejak tahun 1974. Olivia dalam buku tersebut tampak setuju dengan penilaian J. Jonsen dan Edmonde Robet bahwa tafsir *fi Dzīl al-Qur`an* merupakan “*commentaire apologetique*” (*tafsir difa’i*).²⁴

Keempat, karya-karya tentang penomoran ayat-ayat dan indek kalimat al-Qur`an. Pada tahun 1834, di Leipzig, seorang orientalis Jerman bernama Flugel menerbitkan *la vulgate (mushhaf)* hasil kajian filologinya yang ia namakan dengan *Corani Textus Arabicus*. Sampai saat ini, karya Flugel ini menjadi acuan mayoritas orientalis, khususnya dalam hal penomoran ayat-ayat al-Qur`an. Selain itu, Flugel juga menulis *Concordantiae Corani Arabicae* (Leipzig, 1842). Buku ini merupakan indeks kalimat al-Qur`an yang pertama kali disusun, sehingga karya serupa yang ditulis setelahnya hanya mengikuti metodenya, baik di Barat maupun di dunia Arab. Berkat ketelitian Flugel, karyanya menjadi stimulasi Fuad al-Baqi untuk menyusun *al-Mu’jam al-Mufabras li Qur’an al-Karim*. *Mu’jam* karya al-Baqi ini dinilai sepenuhnya merujuk pada karya Flugel, karena terdapatkan dependensi yang amat mencolok.²⁵

Kelima, karya tentang varian bacaan al-Qur`an (*variae lectiones*). Dalam diskursus ini, Otto Pretzl (l. 1893) merupakan orientalis asal Munich yang cukup otoritatif. Dalam lawatannya ke Istanbul, Pretzl melakukan penelitian terhadap dua buku induk mengenai bacaan al-Qur`an, yakni *Kitâb al-Tafsîr fî al-Qirâ`at al-Sab’* dan *al-Muqni’ fî Rasm Mashâhif al-Amshâr ma’a Kitâb al-Nuqâth* karya Abu Amr Utsman bin Sa’id.²⁶

Selain Otto Pretzl, varian bacaan al-Qur`an juga menjadi objek studi Arthur Jeffery (1892-1959) dan Bergstraesser. Dua orientalis yang disebut terakhir ini ingin merekonstruksi sejarah al-Qur`an yang telah melewati babakan periodik cukup panjang. Kajian kesejarahan al-Qur`an bagi mereka membutuhkan pelacakan ortografi klasik dan data-data tentang varian bacaan al-Qur`an. Terkait varian tujuh bacaan (*qira`ah sab’ab*) *mutawatir*, mereka telah mendapatkan data-data sistematis dalam *al-Taysir fî al-Qira`ah al-Sab’*, karya al-Hafidh al-Jalil Abi ‘Amr

²⁴ Olivia Careh, *fi Dhilal al-Qur`an: Ru’yah Istisraqiyyah all-Faransiyyah*, diarahkan oleh Muhammad Ridha ‘Ajaj, al-Zahra li al-Ilam al-Arabi: Cairo, cet. I, 1993.

²⁵ Abd al-Rahman al-Badawi, *op. cit.*, h. 441-443.

²⁶ Ibid, h. 82-83.

‘Utsman al-Dani, sementara data-data terkait varian sepuluh bacaan (*qira`ah asyrah*) mereka dapati dari *al-Qira`at al-‘Asyr*, karya Ibn Jazari. Namun mereka kesulitan melacak bacaan nylenah (*nichtkanonische koranlesarten/qira`ah al-syadz*) yang tercecce dalam tafsir *al-Kasyaf* karya al-Zamakhshari, *al-Bahr al-Muhîr* karya Abu Hayan, *Fath al-Qadir* karya Syawkani, dan karya-karya pakar gramatika Arab seperti Syibawayh, Ibn Jinni, Ibn Anbary dan lain-lain. Untuk meminimalisir kerumitan itu, mereka berusaha mengedit *Muhtashar fi Syawadz al-Qur`an min Kitâb al-Badî’* (*Sammlung Nichtkanonische Koranlesarten*), karya Ibn Khalawayh. Buku ini dinilai cukup komprehensif mencakup bacaan nylenah yang dianggap tandingan bacaan resmi.²⁷

Selain *concern* dalam bidang varian bacaan al-Qur`an, Arthur Jeffery, orientalis Australia, juga memiliki *magnum opus* berjudul *The Qur`an As Scripture*. Studi komparatifnya mengantarkan pada kesimpulan bahwa sejatinya tidak ada kitab suci yang sakral, tetapi tindakan komunitas umat beragama (*the action of community*) yang membuat sebuah kitab suci menjadi sakral dan terkuduskan. Al-Qur`an, Perjanjian Lama, Perjanjian Baru, Avesta, Veda dan lain-lain, telah menjadi *écriture* (*al-kitâb al-muqaddas*) lantaran semata-mata disakralkan oleh para pemeluk agama.²⁸

E. Penutup

Orientalisme dalam studi al-Qur`an telah melewati sejarah panjang dan mengalami pergeseran-pergeseran epistemologis. *Qur`anic Studies* sejak era John al-Dimasyqi (kl. 650-750) hingga abad tujuh belas dapat dikatakan sebagai bentuk apologi-apologi missionaris. Proyek penerjemahan al-Qur`an pada awalnya bukan semata-mata bertujuan ‘ingin tahu’, melainkan untuk mendeskripsikan Islam dan kemudian menyerangnya, terlebih pasca menguatnya hegemoni Otoman di Eropa.

Pada abad kedelapan belas, *Qur`anic Studies* mengarah pada arus yang relatif objektif sejak kemunculan Islamolog-islamolog seperti George Sale dan

²⁷ Arthur Jeffery dalam Introduksi buku Ibn Khalawayh, *Muhtashar fi Syawadz al-Qur`an min Kitâb al-Badî’* (*Sammlung Nichtkanonische Koranlesarten*), Kairo: Maktabah al-Mutanabi, t.t., h. 6-7.

²⁸ Arthur Jeffery, *The Qur`an As Scripture*, diarakkan oleh Nabil Fiyadh, Dar Exact, cet. I, 1996, h. 3.

Andrianus Relandus. Mereka hendak menyelamatkan Islam dari image-image buruk di Barat. Objektivitas semakin tampak ke permukaan bersamaan dengan aplikasi fenomenologi dalam studi al-Quran.

Objektivitas itu kemudian harus diporak-porandakan oleh subjektivitas para Islamolog setelah mereka mengaplikasikan historisisme dalam studi al-Quran. Pendekatan itu terbukti telah menyebabkan orientalisme terjerembab dalam upaya mencari pengaruh Yahudi-Kristen dalam al-Qur'an. Nah, meskipun *genre* ini mendapatkan perlawanan massif dari sebagian orientalis sendiri, tetapi *genre* ini masih hegemonik hingga abad kedua puluh.

Dus, subjektivitas-subjektivitas dalam orientalisme pada gilirannya menstimulasi Arthur John Arberry (1905-1969), orientalis Inggris, untuk kembali mengingatkan orientalis-orientalis Eropa agar tidak sembarangan dalam menilai Islam. Untuk mendorong orientalisme kembali kepada netralitas dan objektivitas, Arberry menyatakan, "Sebelum memberikan penilaian terhadap dunia Timur dan masyarakatnya, bagi para pakar Barat hendaknya menyingkirkan ketakutan, kesalahpahaman dan kebohongan-kebohongan yang telah membantu. Sikap tersebut merupakan suatu sikap positif yang harus dipunyai sarjana-sarjana Barat yang memiliki hati nurani hidup. Meskipun menepiskan perasaan itu terasa sangat berat".²⁹

Sebagai respon balik terhadap *Qur'anic Studies* orientalis yang subjektif dan tidak simpatik, maka muncullah karya-karya apologetik dari sarjana Muslim era modern, baik yang bersifat emosional, polemis maupun argumentatif. Sebagai *sample*, misalnya, Abd al-Rahman al-Badawi, *Difâ'an 'an al-Qur'an Dhibda Muntaqidib*; Muhammad Abu Laylah, *al-Qur'an al-Karîm min Mandhûr al-Istisyraqi: Dirâsah Naqdiyyah Tablîyyah*; Abd al-Fatah Ismail Syalbi, *Rasm al-Mushhaf al-'Utsmâni wa Anbâm al-Mustasyriqîn fi Qirâ'ah al-Qur'an al-Karîm*, Abd al-Fatah Abd al-Ghani al-Qadhi, *al-Qirâ'âh fi Nadhr al-Mustasyriqîn wa al-Mulhidîn*; M. al-Azami, *The History of The Quranic Text: from Relelation to Compilation* dan lain-lain.³⁰

²⁹ Abd al-Rahman al-Badawi, *op. cit.*, h. 1-3.

³⁰ Download file PDF <http://www.waqfeya.com/list.php?cat=11>.

Karya-karya responsif apologetik ini bermanfaat untuk meneguhkan kembali identitas nilai-nilai budaya dan warisan tradisi Islam. Ironisnya, gerakan intelektual apologetik ini rata-rata hanya menampilkan aspek positif dari warisan budaya Islam, tanpa mengelaborasi lebih detail dan kritis terhadap problem-problem internalnya. Jika para orientalis cenderung ‘menjelek-jelekan’, maka kaum apologis Muslim cenderung ‘membaik-baikkan’. Jika orientalisme acap terjebak dalam usaha-usaha reduksionis, maka sebaliknya kaum apologis Muslim ‘terkadang’ mendistorsi, mendramatisir data dan memuji-muji secara berlebihan capaian warisan tradisi Islam itu sendiri. Artinya, kedua belah pihak sama-sama terperangkap dalam subjektivitas dan eksklusivitas.

Daftar Pustaka

- Abd al-Rauf, Muhammad Auni, *Jubūd al-Mustasyriqîn fi Turâts al-Arabi bayn al-Tabqâq wa al-Tarjamah*, Kairo: Majlis A'la li Tsaqafah, cet. I, 2004.
- Al-Badawi, Abd al-Rahman, *Mawsu'ah al-Mustasyriqin*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, cet. I, 1993.
- Amstrong, Karen, *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, dialih bahasakan oleh Zaimul Am, Mizan, cet. VI, 2004.
- Blachere, Regis, *Introduction au Coran*, diarakkan oleh Ridha Sa'adah, Beirut: Dar al-Kutub, cet. I, 1974.
- Busse, Heribert, *Die Theologischen Beziehungen des Islam Zu Judentum und Christentum: Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwartige Situation*, diarakkan oleh al-Masyru' al-Qawm li 'Tarjamah, Kairo: Majlis A'la li Tsaqafah, cet. I, 2005.
- Careh, Olivia, *fi Dbilal al-Qur'an: Ru'yah Istisyraqiyah al-Faransiyyah*, diarakkan oleh Muhammad Ridha 'Ajaj, al-Zahra li al-'Ilam al-Arabi: Cairo, cet. I, 1993.
- Goldziher, Ignaz, *Vorlesungen: Uber Den Islam*, diarakkan oleh Muhammad Yusuf Musa dkk. Beirut: Dar al-Raid al-Arabi.
- Haryono, Yudhie R. & May Rochmawatie, *Al-Quran: Buku yang Menyesatkan & Buku yang Mencerahkan*, Bekasi: Gugus Press, cet. I, 2002.
- Jamal, Basam, *Asbâb al-Nuzûl Ilman min 'Ulûm al-Qur'an*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, cet. I, 2005.
- Jeffery, Arthur dalam Introduksi buku Ibn Khalawayh, *Mubtasbar fi Syawadẓ al-Qur'an min Kitab al-Badi'* (*Sammlung Nichtkanonische Koranlesarten*), Kairo: Maktabah al-Mutanabi, t.t.
- _____, *The Qur'an As Scripture*, diarakkan oleh Nabil Fiyadh, Dar Exact, cet. I, 1996.
- Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Qur'an*, dialihbahasakan oleh Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, cet. I, 1983.
- Tamir, George, *Muqaddimah al-Tarjamah al-'Arabiyyah li Tarikh al-Qur'an*, Beirut: Konrad-Adenauer-Stiftung, cet. I, 2004.

<http://www.waqfeya.com/list.php?cat=11> diakses pada 11 Juli 2015 jam 21.05