

POSISI DAN TRANSFORMASI KISAH-KISAH ALQURAN (Suatu Pembacaan Terhadap Literatur *Ulumul Qur'an* dan Kesarjanaan Barat)

Ahmad Tri Muslim HD

Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: trimuslimahmad@gmail.com

Abstrak

Artikel ini merupakan pembacaan terhadap literatur-literatur primer dalam studi ilmu Alquran dalam melihat kisah-kisah yang dinarasikan Alquran. Demikian juga, makalah ini memaparkan bagaimana kesarjanaan Barat membunyikan kisah-kisah tersebut. Tujuan dari kerja akademik ini untuk melihat metode dan pendekatan dua kesarjanaan di atas dalam menyikapi kisah-kisah Alquran. Pada literatur awal berkenaan dengan Ilmu Alquran, dijumpai kisah-kisah Alquran tidak dibicarakan pada satu bagian khusus, melainkan dimasukkan pada bahasan tiktār al-Qur'ān, Makkī wa Madanī atau pada beberapa aspek tanzīl al-Qur'ān. Hal ini berbeda dengan buku-buku ilmu Alquran belakangan yang meletakkan bahasan kisah Alquran pada bahasan sendiri. Namun demikian, penting untuk diaksentuasikan bahwa al-Zarkāsyī dan al-Suyūṭī yang mewakili sarjana klasik telah menyadari pentingnya melihat interlokutor kisah-kisah Alquran dan kesan yang disampaikan pada penerima pertama. Sementara itu, pada kesarjanaan Barat akan dijumpai perkembangan transformasi metodologis dalam mendekati kisah-kisah Alquran bersamaan dengan problem akademis berkenaan dengan sumber dan kebenaran kitab suci. Pada fase awal perkembangan studi Alquran, sarjana Barat yang diwakili dengan pendekatan fenomenologi mulai mempertanyakan kebenaran kisah-kisah Alquran. Namun para sarjana Barat belakangan mulai mendekati kisah-kisah tersebut dengan berbagai pendekatan, mulai dari pendekatan sastra sampai historis.

Kata Kunci: Kisah-kisah Alquran, Orientalis, 'Ulumul Qur'an.

Abstract

This article is a reading of the primary literature in the study of the Qur'an in looking at the stories narrated by Qur'an. Likewise, this paper describes how Orientalists interpret the stories of the Qur'an. The purpose of this academic work is to see the methods and approaches of the two scholarships above in interpreting the stories of the Qur'an. In the early literature of Qur'anic studies, it is found that the stories of the Qur'an are not discussed in a special section, but are included in a chapter of tikhār al-Qur'ān, Makkī wa Madanī or tanzīl al-Qur'ān. It differs from the later books on 'Ulūmul Qur'ān, which put the discussion of the stories of the Qur'an in separate chapters. However, it is important to emphasize that al-Zarkāsyī and al-Suyūṭī who represent classical scholars have realized the importance of seeing the interlocutors of the stories of the Qur'an and the message conveyed to the first recipients. Meanwhile, western scholarship will find methodological transformation in approaching the stories of the Qur'an along with academic problems regarding the source and truth of the Qur'an.

Keywords: Story of The Qur'an, Orientalist, 'Ulumul Qur'an.

PENDAHULUAN

Studi seputar kisah-kisah Alquran adalah satu dari sekian rumusan yang diberi ruang di beberapa literatur ilmu Alquran dan tafsir. Kendati harus disadari, dalam banyak kesempatan kehadirannya tidak berdiri sendiri sebagai satu bahasan khusus pada 'ulumul Qur'ān. Pada kitab-kitab ilmu Alquran klasik misalnya akan sulit dijumpai studi spesifik mengenai kisah Alquran. Hal ini merupakan indikator untuk melihat atensi mufasir terhadap kisah-kisah yang disebutkan Alquran.¹

¹Secara langsung untuk menemukan bahasan secara mandiri berkenaan dengan kisah-kisah Alquran adalah hal yang tidak mudah. Kitab *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya al-Suyūṭī maupun *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* yang masyhur dijadikan rujukan primer dalam kajian Alquran tidak memberi satu lanskap khusus untuk studi kisah-kisah Alquran.

Kesempatan ini merupakan upaya untuk melihat gagasan dan teori kisah pada beberapa literatur ilmu Alquran, khususnya yang sering kali menjadi rujukan primer di kalangan sarjana atau mufasir di berbagai ruang studi. Pemilihan beberapa kitab yang dianggap sebagai rujukan teoritis mengarungi samudera ilmu Alquran untuk merumuskan generalisasi dari pemahaman-pemahaman sarjana belakangan terhadap studi kisah yang diutarakan Alquran.

PEMBAHASAN

POSISI KISAH-KISAH ALQURAN DALAM LITERATUR ILMU ALQURAN

Mengawali itu dengan kitab yang ditulis pada abad ke delapan Hijriah, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān* oleh al-Zarkāsyī, kemudian *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān* al-Suyūṭī, *Manāhil al-'Irfān fi Ulūm al-Qur'ān* al-Zarqānī, *Mabāhith fi Ulūm al-Qur'ān* oleh Subhi Ṣalih dan Manna' Khalil al-Qaṭṭān, serta beberapa literatur ilmu Alquran yang marak dijadikan rujukan primer dalam studi Alquran, khususnya di Indonesia. Pemilihan kitab-kitab tersebut mesti disadari tidak berangkat dari penulisan kitab ilmu Alquran yang paling tua. Perihal ini disebabkan orientasi penelitian mengaksentuasikan posisi kisah-kisah Alquran sekaligus mengkonstruksikan bagaimana sarjana-sarjana Alquran menempatkan kisah-kisah Alquran atas pembacaannya terhadap literatur di atas.

Pembacaan awal yang dimulai dengan *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān* mengundang asumsi bahwa al-Zarkāsyī sama sekali tidak memberi ruang untuk menjelaskan kisah-kisah pada satu bahasan yang mandiri. Pembicaraan kisah mulai ia singgung ketika menjelaskan spesifikasi ayat-ayat *makiyyah* dan *madaniyyah*. Kisah-kisah kenabian, umat terdahulu dan cerita tentang Adam dan Iblis

diklasifikasikan sebagai ciri dari ayat-ayat *makiyyah* berberengan dengan ayat-ayat yang berbicara tentang ancaman, seruan universalitas manusia, dan huruf-huruf *muqatta'ah*.²

Pada kesempatan yang lain al-Zarkāsyī menyinggung kisah pada bahasan ke lima belas berkenaan penamaan Alquran dan argumentasi etimologis dari predikat tersebut. Dalam hal ini Alquran disebutkan sebagai *al-matsānī* karena Alquran menyinggung berbagai kisah tentang kitab-kitab terdahulu yang dalam studi Islam dijadikan rujukan sekunder memaknai ayat-ayat Alquran. Selain itu, predikat *al-matsānī* dibebankan kepada Alquran dengan dasar *tikrār al-Qur'ān* yang dijumpai dalam banyak kisah, hikmah, dan pembelajaran khusus berkaitan dengan ayat-ayat tertentu. Kehadiran kisah-kisah tentang nabi dan umat terdahulu adalah alasan tersendiri bagi al-Zarkāsyī untuk memberi label Alquran selain sebagai *al-matsānī*, juga sebagai *al-Qaṣaṣ*.³

Berkenaan dengan *tikrār al-Qaṣaṣ*, Al-Zarkāsyī memuatnya pada bahasan tentang *al-Mutsannā wa Irādatul Wāḥid*. Implikasi klasifikasi ini adalah pengantar untuk berkata bahwa pengulangan-pengulangan kisah Alquran dengan latar cerita yang sama sesungguhnya mempunyai makna yang sama dengan kisah yang disebutkan pada ayat yang lain. Al-Suyūṭī mewarnai komentar berbarengan dengan *tikrār al-qaṣaṣ*. Menurutnya, hujjah yang paling kuat untuk menjelaskan fenomena keterulangan kisah-kisah Alquran adalah akselerasi kisah yang berfungsi untuk menekankan keterpurukan dan kecelakaan terhadap suatu kaum yang mendustakan pembawa risalah, sekaligus sebagai senjata seorang

²Abū 'Abdullāh Badr al-Dīn al-Zarkasyī, *Al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (t.tp: Dār Iḥyāh al-Kutub al-'Arabī, 1376 H), juz 1, h. 189.

³Al-Zarkasyī, *Al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 1, h. 280; 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Al-Haiāh al-Miṣriyyah al-Ammāh lil Kitāb, 1394 H).

Muhammad menghadapi mereka yang secara terus menerus menolak dan menekan kenabiannya.

Di satu sisi, kisah-kisah yang tidak dijumpai berulang-ulang mempunyai aksentuasinya masing-masing. Kisah Yūsuf misalnya yang secara gamblang diceritakan dalam QS. Yūsuf oleh al-Zamakhsyārī maupun al-Suyūṭī dipahami mengandung anasir titik lemah orang-orang Arab (karena daya seksualitas yang tidak dapat mereka bendung). Cerita ini mengonfirmasi bahwa adalah normal memiliki keinginan seksualitas, tetapi ketika itu datang dengan cara yang tidak dilegalkan dalam hukum agama, maka perintah mengingat Tuhan adalah sebuah kemestian sekaligus mengambil keteladanan Yūsuf.⁴

Penyebutan al-Zarkāsyī pada bahasan selanjutnya di berbagai tema-tema dalam *al-Burhān* kemudian mengidentifikasi peranan kisah-kisah Alquran. Andil kisah tersebut beriringan dengan fungsi kisah yang secara acak disebutkan al-Zarkāsyī sebagai fungsi personal yang merujuk kepada sosok Muhammad sebagai penanggung risalah, dan fungsi kolektif yang menunjuk kepada umat muslim dan masyarakat Arab (yang belum memeluk ajaran Islam). Perlu digaris bawahi bahwa setiap objek yang dituju Alquran memainkan peran yang berbeda. Al-Zarkāsyī misalnya menyebutkan tentang pentingnya asupan kisah bagi Muhammad untuk menguatkannya dalam merisalahkan pesan-pesan keilahian, cerita tentang umat-umat terdahulu yang dibinasakan sebagai pengingat sekaligus gertakan Alquran terhadap perangai masyarakat Arab, dan kisah keberhasilan nabi beserta pengikutnya adalah motivasi tersendiri bagi mereka yang muslim untuk mengikuti seorang Muhammad yang darinya diturunkan informasi

⁴Al-Zarkasyī, *Al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 3, h. 30.

gaib/wahyu yang sama dengan nabi-nabi yang telah mereka ketahui.⁵

Sampai disini, baik al-Zarkāsyī maupun al-Suyūti memiliki kesamaan dalam memakna kisah-kisah Alquran. Bahkan untuk hal-hal teknis sekali pun, keduanya tidak menyinggung studi kisah-kisah Alquran pada ruang tersendiri. Namun demikian, disadari bahwa al-Suyūti setidaknya mengabarkan perihal kebenaran kisah-kisah Alquran. Eksplanasi berkaitan dengan kebenaran kisah selain berangkat dari eksplisit teks Alquran, juga ditemukan penamaan tokoh Alquran yang tidak dapat dibenarkan dalam pandangan sejarah.

Identifikasi Alquran terhadap Maryam dalam konteks ini misalnya; dalam QS. Maryam ayat 27-28 *“maka Maryam membawa anak itu kepada kaumnya dengan menggendongnya. Kaumnya berkata “Hai Maryam, sesungguhnya kamu telah melakukan sesuatu yang amat mungkar. Hai saudara perempuan Harun, ayahmu sekali-kali bukanlah seorang yang jahat, dan ibumu sekali-kali bukanlah seorang pezina.”*⁶ Identifikasi Alquran tentang Maryam sebagai saudara Harun memancing historian, begitu juga misionaris untuk menelisik kebenaran dari teks Alquran. Penelitian sejarah menyebutkan bahwa antara Harun maupun Maryam terdapat rentang waktu yang lama, sehingga mustahil untuk mereka bertemu satu sama lain. Mengomentari ini, al-Suyūti menganggap bahwa Harun yang dimaksud dalam konteks Maryam bukanlah Harun yang hidup pada zaman nabi Musa.⁷

⁵Al Zarkasyi, *Al-Burhān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, juz 1, h. 317. Lihat juga; Al-Suyūti, *Al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, juz 3, h. 232.

⁶Kementerian Agama, *Al-Qur’an dan Terjemahnya* (Semarang: PT Karya Toha Putra, 2002), h. 422.

⁷al-Suyūti, *Al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, juz 4, h. 80-81.

Literatur-literatur ilmu Alquran lainnya, seperti *Manāhil al-'Irfān* al-Zarqānī maupun *Mabāhits fi 'Ulūm al-Qur'ān* Subhī Ṣāliḥ punya cara yang sama memaparkan kisah-kisah dalam Alquran. Pembicaraan berkaitan studi kisah dalam Alquran baru dapat dijumpai ketika penulis kitab menjelaskan *tikrār al-Qur'ān, Makkī wa Madanī* atau pada beberapa aspek *tanzīl al-Qur'ān*.⁸ Nampaknya atensi terhadap studi kisah dalam Alquran tidak menarik sarjana muslim untuk menjelaskan aspek kisah secara mandiri dalam literatur ilmu Alquran. Perihal ini sangat boleh jadi dipengaruhi atas materi kisah yang banyak disebutkan dalam Alquran, sehingga ayat-ayat kisah didudukkan sebagai materi dari teori-teori tafsir, bersamaan dengan materi-materi ayat-ayat sosial, hukum maupun keimanan.

Kendati demikian, argumen di atas tidak mempunyai pijakan yang kuat untuk dipertahankan. Lahirnya kaidah-kaidah khusus untuk menginterpretasikan ayat-ayat Alquran, sebagaimana disebutkan di awal berangkat dari materi-materi Alquran itu sendiri. Studi amsal dalam Alquran dijadikan satu teori khusus dalam literatur ilmu Alquran disebabkan Alquran menggunakan gaya tersebut sebagai media penyampai pesan. Teori *muḥkam* dan *mutasyābih*, *'am* dan *khas*, *mutlaq* dan *muqayyad*, *jadal*, *qasam* dan berbagai kaidah-kaidah lainnya. Nampaknya kaidah-kaidah tafsir yang dirumuskan dalam literatur ilmu Alquran cenderung menawarkan cara pandang tekstual.

Dari 47 materi dalam *al-Burhān*, 5 di antaranya hanya mengindikasikan pendekatan historis (*asbab al-nuzūl, fi kaifiyat inzalih, makkī madanī, nāsikh mansūkh, awwal mā nazala min al-Qur'ān*

⁸Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Mesir: Maṭba'ah 'Īsā al-Bābī al-Ḥalābī, t.th); Subhī al-Ṣāliḥ, *Mabāhits fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilm lil Malābīn, 2000).

wa ākhir), atau dalam *al-Itqān* dari 80 pembahasan kaidah-kaidah Alquran, tema-tema yang disebutkan oleh al-Zamakhshyāri juga disebutkan oleh al-Suyūti dan tambahan pembahasan tentang *ṭabaqat al-mufasssirūn*. Kecenderungan seperti ini juga akan dijumpai pada beberapa kitab ilmu Alquran belakangan, entah yang ditulis dalam bahasa Arab, terlebih lagi yang disusun dalam bahasa Indonesia.⁹ Bahkan disadari bahwa untuk membahas aspek historis dari kisah-kisah Alquran, para sarjana menggunakan cara kerja *bayānī*. Hal ini memang selain berangkat dari kecenderungan nalar Islam (dalam bahasa al-Jābirī disebut *bayānī*), juga disebabkan objek kajian yang tertulis, yakni teks Alquran. Muhammad Arkoun misalnya melakukan penelitian terhadap kitab al-Suyūti, *al-Itqān fi 'Ulūm Alquran* yang oleh sarjana muslim dijadikan dasar memahami ayat-ayat Alquran. Arkoun misalnya manandakan keunggulan pendekatan ahistoris atas semua persoalan historis *al-Itqān* bicarakan.¹⁰

Dari beberapa kitab ilmu Alquran dengan kecenderungan tekstual, bahasan mengenai kisah-kisah Alquran yang berdiri secara mandiri setidaknya dijumpai pada *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'ān* Manna' Khalil al-Qaṭṭān. Kendati mesti disadari bahwa penjelasan tekstual atas Alquran yang dikembangkan para sarjana muslim berbeda dengan *literary approach* secara umum, sebagaimana yang digunakan oleh Muhammad A. Khalafullah. Pembicaraan tentang ini juga ditulis al-Qaṭṭān ketika mempertanyakan kebenaran kisah

⁹Mardan, *Al-Qur'an sebuah Pengantar* (Jakarta: Mazhab Ciputat, 2010), h. 243-287; Rusydie Anwar, *Pengantar Ulumul Qur'an dan UlumulHadis: Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: IRCiSod, 2015), 143-148; M Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Pahami dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an* (Ciputat: Lentera Hati, 2013), h. 319-326.

¹⁰Mohammed Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, terj. Hidayatullah (Bandung: Penerbit Pustaka, 1998), h. 9.

yang disebutkan Alquran. Dengan berangkat dari terminologi yang sama, yakni; *al-ḥaqq*, kedua sarjana tersebut berbeda meletakkan kebenaran kisah-kisah Alquran.

Al-Qaṭṭān mengurai beberapa ayat yang menunjukkan kebenaran berita dan kitab suci dengan menggunakan terminologi *al-ḥaqq*.¹¹ Sementara Khalafullah mengurai interpretasi atas terminologi *al-ḥaqq*, di antaranya mengutip pendapat Al-Razi yang mengatakan sandingan kisah Alquran dengan terminologi *al-ḥaqq* tidak lain untuk menunjukkan keesaan, keadilan dan kenabian Muhammad. Lanjut Khalafullah, Alquran setiap kali membicarakan kisah-kisah Alquran selalu mengikuti prinsip *al-ḥaqq*, dalam artian dia mampu menjelaskan dan meyakinkan kebenaran (bukan karena kisah tersebut adalah kejadian nyata).¹²

Selanjutnya ia mengutip pandangan Al-Aṣḥānī yang mendefinisikan *al-ḥaqq* sebagai kata sifat yang sering disandangkan kepada satu pekerjaan yang sesuai dengan ajaran-ajaran kebenaran, sebagaimana juga dapat disandangkan kepada perkataan-perkataan yang benar.¹³ Cerita-cerita yang dikisahkan kepada seorang anak dengan imajinasi pengarang, fiksi, dongeng atau mitos dengan tujuan menanamkan nilai-nilai kebenaran, maka cerita tersebut dapat dikatakan *al-ḥaqq* menurut Khalafullah. Olehnya itu, kebenaran kisah-kisah Alquran yang dimaksud adalah mencapai misi dari tujuan-tujuan Alquran itu sendiri, bukan untuk

¹¹Yang demikian itu adalah karena sesungguhnya Allah, Dialah Tuhan Yang Hak dan sesungguhnya apa saja yang mereka seru selain Dia, itulah yang batil. (QS. Al-Ḥajj: 62); Sesungguhnya Kami mengutus kamu dengan membawa kebenaran sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan (QS. Fāṭir: 24); Dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu, yaitu Kitab, itulah yang benar. (QS. Fāṭir: 31)

¹²Muhammad A. Khalafullah, *al-Fann al-Qaṣaṣ fī al-Qurʾān al-Karīm*, terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin, *Al-Qurʾān Bukan "Kitab Sejarah"* (Jakarta: Paramadina, 2002), h. 5.

¹³Abū al-Qāsim al-Ḥusain ibn Muḥammad bi al-Rāgib al-Aṣḥānī, *Al-Mufradāt fī Garīb al-Qurʾān* (Beirut: Dār al-Qalm, 1412 H), juz 1, h. 246.

pembenaran atas unsur-unsur sejarah yang ada dalam kisah tersebut.¹⁴

Perdebatan seputar kebenaran kisah-kisah Alquran mesti diselesaikan pada bahasan ini. Pemaparan materi-materi kisah pada kitab *Mabāhīts fī ‘Ulūm al-Qur’ān* akan dilanjutkan kemudian dengan awalan definisi dari kisah-kisah Alquran itu sendiri. Al-Qaṭṭān sendiri menjelaskan bahwa kisah yang terambil dari kata *qaṣṣu* berarti mencari jejak sebagaimana yang disebutkan al-Kahf: 64 dan al-Qaṣaṣ: 11.¹⁵, juga berarti berita yang berurutan. Namun secara istilah kisah-kisah Alquran merupakan pemberitaan Alquran tentang ihwal umat yang telah lalu, kenabian dan peristiwa-peristiwa yang terjadi.¹⁶

Selanjutnya materi-materi kisah yang dipaparkan oleh al-Qaṭṭān mengenai macam-macam kisah Alquran yang terbagi menjadi tiga, yakni; kisah para nabi, umat terdahulu dan beberapa orang lainnya yang tidak diketahui secara pasti apakah mereka nabi atau bukan, dan cerita-cerita yang terjadi pada masa nabi seperti

¹⁴Muhammad A. Khalafullah, *al-Fann al-Qaṣaṣ fī al-Qur’ān al-Karīm*, h. 6.

¹⁵*Dia Musa berkata “Itulah tempat yang kita cari.” Lalu keduanya kembali mengikuti jejak mereka semula. (QS. Al-Kahfi: 64). Dan berkata ibu Musa kepada saudara Musa yang perempuan ikutilah dia. (al-Qaṣaṣ: 11).*

¹⁶Mannā’ Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhīts fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Riyadh: Maktabah al-Ma’ārif li al-Nasr, 1421 H), h. 316. Definisi lain yang juga disebutkan oleh Kāmil Ḥasan mengatakan kisah merupakan media untuk mengungkapkan kehidupan yang di dalam mencakup beberapa peristiwa yang disusun secara kronologis yang memiliki awal dan akhir. Atau apa yang diungkapkan Khalafullah dengan pandangan sastra melihat daya imajinatif dari kisah-kisah al-Qur’ān sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Namun demikian pandangan tersebut cepat ditampik oleh Abdul Mustaqim. Menurutnya, kisah-kisah al-Qur’ān secara teologis-normatif bukan merupakan fiktif-imajinatif. Kisah-kisah al-Qur’ān memadukan tiga elemen sekaligus, yakni, *haqiqi-waqiqi*, artinya benar-benar terjadi, *al-fanni-al-balāgi*, penuh dengan daya sastra, dan *ta’limi-tarbawī*, memuat pesan-pesan moralitas. Lihatlah; Muḥammad Kāmil Ḥasan, *Al-Qur’ān wa al-Qiṣaṣ al-Ḥadītsah* (t.tp: Dār al-Buḥuts al-‘Ilmiyyah, 1970), h. 9. Lihat juga; Abdul Mustaqim, “Kisah al-Qur’ān: Hakikat, Makna, dan Nilai-Nilai Pendidikan”, *Ulumuna*, vol. 15, no. 2 (2011), h. 265-268.

peristiwa perang, hijrah atau isra' mikraj. Eksplanasi berkenaan dengan manfaat kisah-kisah Alquran, hikmah pengulangan kisah, sampai pada nilai-nilai pendidikan kisah-kisah tersebut.¹⁷ Sampai di sini, pola-pola pemaparan kisah-kisah dalam Alquran hampir sama dengan beberapa literatur lainnya yang cenderung ahistoris.

POSISI KISAH-KISAH ALQURAN PADA KESARJANAAN BARAT

1. Masa Orientalis Klasik (Persentuhan Awal dengan Alquran)

Karya Robert of Ketton (Robertus Retenensis) mengawali ketertarikan keserjanaan dunia barat untuk menekuni studi keislaman. Kreasinya yang menerjemahkan Alquran ke bahasa latin pada Juli 1143 mengundang intelektual Eropa untuk mulai memperhatikan persoalan akademis berkaitan dengan Islam. Kendati disadari bahwa studi yang dilakukan Robert tidak diikuti oleh karya-karya akademis. Dasar dari ini disebabkan kepentingan akademis masih berada pada bayang-bayang antipati terhadap agama Islam. Munculnya mesin cetak pada paruh abad keenam belas merupakan percikan tersendiri untuk mencetak Alquran dalam bahasa Arab dan terjemahan Robert of Ketton dalam bahasa latin. Tradisi akademik dunia barat dalam studi terus berlanjut dan melahirkan terjemahan Alquran dalam bahasa Inggris oleh Alexander Ross pada tahun 1649.¹⁸

¹⁷Mannā' Khalil al-Qaṭṭān, *Mabaḥits fi 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 317-321.

¹⁸Penemuan mesin cetak mengawali perkembangan studi Islam di Barat. Terjemahan Robert of Ketton bersama dengan al-Qur'an berbahasa Arab dan beberapa karya lainnya diterbitkan di Venesia pada tahun 1530 oleh Bibliander. Setelah Alexander Ross yang menerjemahkan al-Qur'an dalam bahasa Inggris dan menulis buku perbandingan agama berdasarkan terjemahan bahasa Prancis, bukan Arab, kemudian muncul seorang rohinian asal Italia, Ludovici Maracci menghasilkan sebuah teks al-Qur'an dalam bahasa latin berdasarkan sejumlah naskah pada tahun 1698. Tingkat kecendekiawan ini ini setidaknya sebanding yang telah ditorehkan oleh George Sale pada tahun 1734 yang menulis terjemahan al-Qur'an dalam bahasa Inggris disertai komentar dari tafsir al-Baigawi. Lihat; W.

Maraknya kajian orientalis terhadap studi keislaman terjadi pada abad kesembilan belas. Pembuktian secara spesifik dapat dilihat dari karya-karya akademis yang berkaitan studi Islam di Barat. Gustav Weil misalnya menulis tentang Biografi Muhammad,¹⁹ disusul oleh Aloys Sprenger²⁰ dan William Muir²¹ yang juga mengambil fokus kesejarahan Muhammad. Minat atas kajian keislaman kemudian menarik *The Parisian Academie des Inscription et Belles-Lettres* pada tahun 1857 untuk mengadakan sayembara kepenulisan dengan tema *A Critical History of the Text of the Coran* dan Theoder Noldeke hadir sebagai pemenang dengan karya *Geschichte des Qorans*.²²

Kisah-kisah Alquran sebagai objek kajian orientalis juga ditemui pada masa itu. Karya Abraham Geiger *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen*²³ memprakarsai studi kisah-kisah yang disebutkan Alquran. Meski tulisan tersebut kemudian menuai kritik, baik muslim maupun orientalis. Hal ini disebabkan konklusi dan pendekatan yang digunakan Geiger dalam melihat kisah-kisah Alquran yang mengandung unsur bias. Geiger dengan fenomenologi²⁴ berasumsi bahwa Muhammad telah mengambil

Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970), h. 86.

¹⁹Gustav Weil, *Muhammed der Prophet: sein Leben und seine Lehre* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1843).

²⁰Aloys Sprenger, *The Life of Muhammad: from Original Source* (Allahabad: The Persbyterian Mission Press, 1851).

²¹William Muir, *The Life of Mahomet: With Introductory Chapters on the Original Sources for the Biography of Mahomet and on the Pre-Islamite History of Arabia* (London: Smith, Elder and CO, 1861).

²² W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, h. 87-88.

²³Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentum Aufgenommen*, terj. F.M Young, *Judaism and Islam* (Madras: The M.D.C.S.P.C.K Press, 1898).

²⁴Fenomenologi sebagai pendekatan dalam studi Islam setidaknya memiliki beberapa pengertian; *pertama*, ia diartikan sebagai sebuah investigasi terhadap fenomena-fenomena atau fakta-fakta yang dapat diamati. *Kedua*, sebagai studi

atau mencuri informasi, spesifik tentang kisah-kisah yang telah diketahui oleh umat Yahudi.²⁵

Kesimpulan Geiger tersebut setidaknya berangkat dari asumsi bahwa Yahudi mempunyai pengaruh yang signifikan terhadap masyarakat di Madinah, sehingga Muhammad hendak menggunakan kesempatan tersebut sebagai metode mengumpulkan pengikutnya. Selain itu, Geiger menambahkan bahwa akses untuk mendapatkan informasi tentang agama Yahudi terbilang muda. Tesis ini disebabkan adanya orang-orang yang pernah memeluk agama Yahudi di sekitar nabi, seperti Abdullah ibn Salām, Warāqah selaku sepupu Khadijah dan Habib ibn Mālik. Atas dasar ini pula, Geiger menganggap bahwa terdapat kesalahan-kesalahan informasi mengenai Yahudi yang didapatkan Muhammad disebabkan rujukan Muhammad tidak secara langsung dari kitab suci, melainkan sumber tersebut dikonsumsi secara oral dari mulut orang-orang yang mengenal Yahudi.²⁶

Kesalahan-kesalahan tersebut misalnya dituliskan Geiger ketika Alquran menjelaskan bahwa saudara-saudara Yusuf meminta kepada ayahnya untuk membawa Yusuf bersamanya

komparatif dan klasifikasi terhadap fenomena agama yang berbeda. Pendapat kedua ini digunakan oleh Munirul Ikhwan dalam melihat studi fenomenologi yang digunakan Abraham Geiger. Munirul Ikhwan, "Western Studies of Qur'anic Narrative: From the Historical Orientation into the Literary Analysis, *Al-Jami'ah*, Vol. 48, No. 2 (2010), h. 390. Pandangan fenomenologi agama ini sendiri oleh Munirul Ikhwan dirujuk langsung pada ide Jacques Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion* (The Hague: Mouton, 1978). *Ketiga*, fenomenologi sebagai satu kajian khusus dalam kajian agama-agama, dan yang *keempat* adalah penggunaan fenomenologi yang punya pengaruh terhadap pendekatan fenomenologi filsafat. Abdul Mujib, "Pendekatan Fenomenologi dalam Studi Islam", *Al-Tadzkiyyah*, Vol. 6 (November, 2015), 176-177.

²⁵Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentum Aufgenommen*, h. 1-2.

²⁶Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentum Aufgenommen*, h. 2-18.

yang bertentangan dengan narasi Bible yang mengatakan bahwa Yusuf diperintahkan ayahnya untuk pergi bersama saudaranya untuk menggembalakan kambing, atau cerita tentang seorang musafir yang tengah mengambil air di sumur kemudian menemukan Yusuf dalam QS. Yūsuf ayat 19 kontradiksi dengan cerita yang terdapat pada Bible bahwa sumur tersebut kering.²⁷ Cerita tentang gagak yang mengilhami Habil untuk menguburkan saudaranya, penyebab Yakub buta, hingga cerita tentang mimpi Fir'aun tidak luput dari kritikan dan kontradiksi ajaran Yahudi menurut Geiger.

Selain Geiger, adalah St. Claire Tisdall yang mempunyai konsep yang serupa dengan yang disebutkan sebelumnya. Dasar dari gagasan Claire adalah bahwa Alquran secara kronologis menggambarkan kehidupan nabi ketika berinteraksi dengan lingkungannya, sehingga kedekatan antara relasi Muhammad dan perkembangan Alquran mempunyai dasar yang kuat. Berangkat dari asumsi ini, Claire kemudian mengomentari bahwa Muhammad mengambil beberapa materi dari tradisi keagamaan yang telah eksis pada masyarakat Mekah seperti, Zoroaster, Yahudi dan Kristen.²⁸

Kesimpulan yang diambil oleh Claire, begitu juga Geiger sebenarnya tidak bersemuka dengan fakta historis. Bahwa kisah-kisah Yusuf dan beberapa kisah yang disebut Alquran turun pada fase Mekah mengindikasikan bahwa pengambilan materi dari Yahudi adalah hal yang mustahil dilakukan oleh nabi. Mengingat persetuhan Muhammad dan Yahudi secara intens baru berlangsung

²⁷Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentum Aufgenommen*, h. 117.

²⁸W. St. Clair Tisdall, *The Original Sources of the Qur'an: Its Origin in Pagan Legends and Mythology* (t.tp: tp, 1905).

pada fase Madinah. Selain itu, tuduhan yang dilontarkan oleh Claire juga berseberangan data-data sejarah. Persentuhan Muhammad dengan kaum Kristen jika dibandingkan dengan Yahudi malah lebih sedikit, sehingga untuk mengatakan adanya peminjaman atau pencurian materi dari Muhammad atas kitab suci sebelumnya berangkat dari bias atas penafsiran tertentu.²⁹

Pembacaan atas dua literatur di atas mengantar pada pandangan metodologi di satu sisi dan problem akademis yang dihadapi orientalis terhadap kisah-kisah Alquran di sisi lain. Dalam konteks metodologi, harus diakui bahwa dominasi paradigma komparasi dalam memahami kisah-kisah Alquran memiliki posisi yang sangat kuat. Dengan pendekatan fenomenologi mereka dapat membaca kesamaan dan perbedaan fenomena kisah yang disebutkan kitab suci agama tertentu, sebagaimana fenomena-fenomena tersebut diceritakan dalam buku sejarah. Selain metodologi, juga disadari bahwa problem akademis yang dialami oleh banyak orientalis sebagaimana yang disebut Montgomery Watt adalah polemik tentang kebenaran dan sumber keagamaan tertentu.³⁰

Dalam konteks kebenaran, Watt misalnya menjelaskan bahwa kebenaran-kebenaran agama yang disebutkan oleh satu doktrin atau teks agama tertentu tidak semestinya menjadi legitimasi mengenai suatu kebenaran yang mengungguli agama lain. Karena kebenaran agama dalam diskursus akademis tidak perlu dipahami sebagai kontestasi antara satu agama dengan agama lainnya. Meski juga disadari melalui cara kerja orientalis yang disebutkan di atas, tidak sedikit yang menyinggung perkara

²⁹Memang ada persentuhan antara Nabi Muhammad dengan kaum Kristen. Misalnya pada kesempatan Muhammad berdagang ke Syiri'a bersama pamannya, atau seorang Kristen yang dikenal Muhammad di pinggir kota Mekah.

³⁰W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, h. 86-87.

kesalahan Muhammad dalam mengutip beberapa informasi dari agama Yahudi. Indikator tersebut cukup untuk membuktikan bahwa afiliasi terhadap doktrin keagamaan membawa peneliti untuk mempelajari agama lain punya dampak yang signifikan.

Persoalan kedua yang disebutkan Watt berkenaan dengan sumber-sumber pernyataan Alquran. Ia menegaskan bahwa polemik sumber sesungguhnya tidak mengurangi kebenaran dan kesahihan kitab suci tertentu. Penelitian-penelitian yang diceritakan di atas malah berseberangan dengan yang diceritakan Watt. Persoalan sumber sebagaimana banyak dibahas Geiger mengantarnya melegitimasi kekeliruan Alquran. Tesis Geiger mengenai kekeliruan sumber akan melahirkan kesalahan eksternalisasi harus dibenarkan. Namun kesimpulan Geiger tidak selalu dapat dibenarkan oleh sejarah, bahkan oleh orientalis sendiri.³¹

2. Masa Orientalis Kontemporer

Pada fase selanjutnya, pola yang beragam dan tendensi akademis mulai mendapat tempat secara proporsional. Cara pandang terhadap teks, terkhusus studi kisah-kisah dalam Alquran digunakan secara beragam dengan atensi-atensi yang berbeda dari orientalis. Persoalan mengenai sumber kisah-kisah Alquran yang berdampak pada polemik kebenaran kitab suci telah bergeser ke makna dari gaya bahasa teks-sampai pada makna historis ketika

³¹Sebutlah misalnya Frants Buhl yang mengakui pentingnya gerakan keagamaan yang dimulai oleh Muhammad sekaligus menggarisbawahi keautentikan historisnya, cari buku Frants Buhl.; atau oleh Richard Bell yang mengevaluasi kebenaran kenabian dan al-Qur'an dari persona Muhammad, atau Pendekatan psikologis terhadap nabi yang digunakan oleh Tor Andrea dan menyimpulkan bahwa pengalaman Muhammad memang merupakan suatu eksperimen kenabian untuk umatnya. Tor Andrae, *Mohammad: The Man dan his Faith*, (London: Geoge Allen dan Unwin LTD, 1936), h. 39-52. Lihat juga; W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, h. 9-10.

Muhammad mendengar cerita-cerita Alquran. Munirul Ikhwan ketika membicarakan transformasi studi kisah-kisah Alquran dalam pandangan Orientalis menyebutkan adanya pergeseran metodologi dari cara pandang historis ke cara kerja literal. Satu di antara sarjana yang menjadi rujukan utama dalam kajian tersebut adalah Toshihiko Izutsu dengan pendekatan semantik.³²

Pendekatan semantik sendiri dalam lanskap Alquran dimaknai sebagai upaya konseptual dengan menelisik kata-kata kunci dalam Alquran sesuai *weltanschauung* Alquran/pandangan dunia Qur'ani. Cara ini oleh Izutsu dinilai untuk menyingkap visi Alquran terhadap tema-tema atau terminologi kunci dalam Alquran. *Key term of Koran* tersebut kemudian dibaca dalam kacamata sistem bahasa dan budaya tertentu. Cara ini belakangan dijelaskan Izutsu dalam pengetahuan semantik historis; sebuah upaya melihat kata-kata tersebut dalam satu ruang tertentu yang dibatasi oleh interval waktu, sekaligus melihat distingsi yang mencolok antara satu kata dalam ruang bahasa yang berbeda.³³

Dalam konteks kisah-kisah Alquran cara kerja semantik dapat dijadikan rujukan untuk melihat bagaimana suatu cerita dimaknai pada satu masa tertentu, atau pada kitab-kitab suci terdahulu dan bagaimana konsep Alquran itu sendiri bertansformasi di satu masa ke masa lain. Cara kerja ini memang dapat digunakan dalam memetakan konsep kisah yang diwahyukan di Mekah dan Madinah. Kendati disadari bahwa Izutsu sesungguhnya berbicara secara umum mengenai kaidah

³²Munirul Ikhwan, "Western Studies of Qur'anic Narrative", h. 401.

³³Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), h. 3 dan 35-37, disebutkan dan dikutip juga oleh Munirul Ikhwan, "Western Studies of Qur'anic Narrative", h. 401

kebahasaan, semantik dalam memaknai konsep dan terminologi universal Alquran yang dapat mewakili visi Qur'ani.

Selanjutnya, masih dalam kerangka *literary approach* adalah Neal Robinson yang menawarkan teori afinitas dengan melihat kesamaan peristiwa antara Muhammad dan Yesus. Kesamaan-kesamaan tersebut misalnya terlihat dari posisi keduanya yang sebagai seorang pembawa risalah di satu sisi dan hamba di sisi lain. Pada saat bersamaan, baik Muhammad maupun Yesus diberi kitab suci yang keduanya menyeru kepada ketauhidan tuhan. Fenomena-fenomena kesamaan inilah yang coba ditelisik oleh Neal Robinson. Kesamaan-kesamaan ini membuat Neal berkesimpulan bahwa representasi Alquran tentang Yesus adalah legitimasi kenabian Muhammad sebagaimana yang telah dilakukan oleh Yesus.³⁴

Dalam konteks Maryam misalnya, Neal memberi kesamaan peristiwa yang dialami oleh Aisyah dan Maryam. Maryam difitnah telah menyeleweng dalam norma-norma seksualitas ketika hendak melahirkan Yesus sebagaimana disebutkan Alquran dalam QS. Maryam [19]: 17 dan 27-33, sedangkan Aisyah mendapatkan fitnah berselingkuh dikarenakan peristiwa tertinggalnya di perkemahan. Alquran menceritakan kisah ini pada QS. Al-Nūr [24]: 11-20. Afinitas yang dialami oleh kedua wanita selanjutnya oleh Robinson diklasifikasi dalam tiga hal; pertemuannya dengan seorang laki-laki, pembelaan wahyu terhadap mereka dan kritik wahyu terhadap orang-orang yang menyebarkan informasi tersebut.³⁵

³⁴Neal Robinson, "Jesus and Marry in the Qur'an: Some Neglected Affinities", *Religion*, no 20 (1990), h. 161-175. Juga; Munirul Ikhwan, "Western Studies of Qur'anic Narrative", h. 403.

³⁵Neal Robinson, "Jesus and Marry in the Qur'an: Some Neglected Affinities", h. 161-175

Kedua contoh yang disebutkan di atas adalah pemetaan yang dilakukan oleh Munirul Ikhwan. Secara umum titik sentuhnya pada tataran transformasi gaya penelitian dari *historical approach to literary approach*. Meski penulis menyadari bahwa transformasi metodologi orientalis dalam penelitian kisah Alquran tidak sepenuhnya meninggalkan cara kerja sejarah. Dalam hal ini Karel Steenbrink merepresentasikan model historis dalam menilik cerita tentang Yesus dalam Alquran.

Gaya interpretasi Steenbrink dalam konteks historis secara spesifik merelasikan kehadiran wahyu, dalam hal ayat-ayat tentang nabi Isa dengan asal-usul perkembangan Islam dan konteks reaksi yang jelas terhadap kaum Yahudi dan Kristiani di lingkungan sekitar Muhammad. Mewujudkan itu, Steenbrink memetakan dua konteks historis dalam upaya pemahaman sejarah, yakni; Alquran diletakkan sebagai respon terhadap perkembangan internal masyarakat Arab dan Muhammad secara personal, kedua; perkembangan keagamaan yang lekat dengan situasi masyarakat Arab. Demikianlah dasar Steenbrink memulai tulisannya dengan agama dan tradisi keagamaan pra Islam di Arab.³⁶

Steenbrink sepertinya menyadari adanya transformasi dan fungsi nabi Isa dalam Alquran yang berbarengan dengan kondisi yang dihadapi Muhammad. Pada fase awal Mekah, Alquran sama sekali tidak menyinggung Isa. Barulah pada pertengahan fase Mekah, Isa disebutkan sebagai seorang utusan dan pembawa risalah bersamaan dengan nama nabi yang disebutkan pada surah

³⁶Karel Steenbrink, *De Jezusversen in de Koran*, terj. Simon Rae, *The Jesus Verses of the Qur'an* (Delhi: The Henry Martyn Institute (HMI) of Hyderabad and Media House, 2011), h. 16. Dalam versi bahasa Indonesia diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin dengan judul Nabi Isa dalam al-Qur'an. *Nabi Isa dalam al-Qur'an: Sebuah Interpretasi Outsider atas al-Qur'an*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Fejriyan Yazdajird Iwanebel (Yogyakarta: Suka Press dan Baitul Hikmah Press, 2005), h. 2.

tersebut. Memasuki fase Madinah, sebagaimana Ibrahim beralih fungsi dari seorang nabi menjadi cikal bakal lahirnya agama Islam (QS. 2: 136)³⁷, terminologi Isa juga mengalami pergeseran dari seorang Nabi menjadi bahan perdebatan dengan kaum Yahudi dan Kristen di lingkungan sekitar Muhammad, sampai pada permulaan surah ke-61 Isa mengabarkan datangnya seorang Nabi yang disebut sebagai Muhammad.

Tema *Tuhan tidak beranak* yang disebutkan Steenbrink adalah contoh konkret gaya interpretasi historis atas kisah-kisah Alquran (QS. Yūnus [10]: 68 dan QS. Al-Kahfi [18]: 4).³⁸ Kedua surah ini diyakini sebagai surah yang turun pada periode Mekah akhir. Keduanya dalam kronologi al-Jabiri pun Weil dianggap turun berkenaan dalam konteks nabi Muhammad menghadapi perkembangan penolakan dari orang-orang Mekah terhadap pesan monoteisme yang dibawanya. Surah pertama (Yunus) mengusung tema sentral tentang penolakan kenabian Muhammad dengan berbagai tudingan dan fitnah yang dilemparkan atasnya, sehingga bentuk respon Allah sebagai sumber wahyu memberi motivasi dengan berbagai kisah-kisah nabi yang secara faktual mengalami nasib yang sama dengan yang ia rasakan. Salah satu bentuk cerita

³⁷Katakanlah, "Kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami, dan kepada apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishak, Yakub dan anak cucunya, dan kepada apa yang diberikan kepada Musa dan Isa serta kepada apa yang diberikan kepada nabi-nabi dari Tuhan mereka. Kami tidak membedakan seorang pun di antara mereka, dan kami berserah diri kepada-Nya." Kementerian Agama RI, *al-Quran dan Terjemahnya*, h. 21.

³⁸Mereka berkata "Allah mempunyai anak". Maha suci Dia, Dialah yang Mahakaya; MilikNyalah apa yang ada di langit dan apa yang di bumi. Kamu tidak mempunyai alasan kuat tentang ini. Pantaskah kamu mengatakan tentang Allah apa yang kamu tidak ketahui (QS. Yūnus [10]: 68. Dan untuk memperingatkan kepada mereka yang berkata "Allah mengambil seorang anak" (QS. Al-Kahfi [18]: 4). Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bekasi: PT Sukses Mandiri, 2012), h. 213 dan 293.

yang Alquran turunkan kepada Muhammad untuk menjawab tantangan kepercayaan politeisme masyarakat Arab adalah mengusung ide tentang konsep ketuhanan.³⁹

Pada surah yang kedua (al-Kahfi), kendati tema besar yang diaksentuasikan kisah tujuh pemuda itu, namun kesamaan tema ayat yang dibicarakan dengan surah yang berbeda dalam rentang waktu yang hampir bersamaan mengindikasikan satu konteks historis yang sama. Karel Steenbrink menyinggung tentang kepercayaan orang-orang Arab bahwa tuhan mempunyai anak, khususnya anak perempuan yang disebutkan dalam beberapa ayat. Hal ini mengantarkan Karel untuk memberi korelasi kausal antara kepercayaan-kepercayaan masyarakat Arab direspon oleh Alquran dengan potongan kisah yang berbicara tentang aspek tauhid (Tuhan tidak beranak) dalam surah Yunus dan Kahfi.⁴⁰

Sebagaimana pendekatan Steenbrink, adalah Hannalies Holoska menghadirkan transformasi dari pemaknaan kisah Yunus dari satu masa ke masa lain. Cara ini jelas membutuhkan pengetahuan historis mengenai situasi Muhammad yang berubah dalam lanskap dan waktu tertentu. Hannales misalnya menyebutkan bahwa Kisah Yunus yang disebutkan pertama kali di QS al-Qalam [68]: 45-50 secara langsung ditujukan kepada pribadi Muhammad untuk tidak mengikuti Yunus yang lari dari kaumnya. Perihal ini merupakan fenomena esensial bagi Muhammad yang

³⁹Karel Steenbrink, *The Jesus Verse of The Qur'an*, h. 147-149.

⁴⁰Kendati Karel menunjukkan relasi kausal yang *intelligible* patut disadari bahwa Karel juga tidak mengungkiri adanya respon al-Qur'an terhadap kepercayaan salah stau aliran kristen yang meyakini bahwa Isa adalah anak tuhan sebagaimana terdapat dalam beberapa literatur tafsir klasik. Karel Steenbrink, *The Jesus Verse of The Qur'an*, h. 147-153.

pada fase awal mesti mesti menghadapi pembangkangan dan serangan-serangan lainnya dari masyarakat Quraiys.⁴¹

Pada penyebutan kedua kalinya (fase Mekah tengah), transformasi makna terjadi. Yunus yang sedari awal dijadikan representasi/obyek untuk tidak diikuti oleh Muhammad, kemudian mengambil posisi selayaknya para nabi yang diutus Tuhan, sebagaimana Ibrahim, Musa, dan Harun. Ini sama persis dengan penjelasan Steenbrink ketika menjelaskan Isa dalam kurung waktu kenabian Muhammad. Di ruang yang sama dalam waktu yang berbeda kemudian Muhammad digambarkan sosok kebesaran Tuhan dalam menolong Yunus (QS. Yunus: 98).⁴² Cara itu merepresentasikan pemilihan makna atas satu peristiwa bersamaan dengan sejarah hidup Muhammad dalam melakoni wahyu.

Metode yang digunakan oleh Steenbrink jelas mengindikasikan pentingnya analisis historis terhadap cerita-cerita yang disebutkan Alquran. Asumsi ini diprakarsai oleh perkembangan kehidupan dan situasi yang berbeda dialami oleh Muhammad. Ragam kondisi tersebut mempengaruhi turunnya wahyu untuk merespon persoalan Muhammad secara personal, maupun cacat sosial yang dialami masyarakat Arab.

KESIMPULAN

Studi tentang kisah-kisah Alquran dalam literatur *Ulumul Qur'an* dan kesarjanaan Barat memiliki ruang dan aksentuasi yang berbeda-beda. Di awal telah dijelaskan bahwa pada literatur awal *Ulumul Qur'an*, kisah-kisah Alquran tidak diletakkan pada satu bahasan yang berdiri sendiri. Penjelasan-penjelasmannya yang

⁴¹Hannalies Koloska, "The Sign of Jonah: Transformation and Interpretation of Jonah Story", Angelika Neuwirth, ed., *Qur'anic Studies Today* (New York: Routledges, 2016), h. 86.

⁴²Hannalies Koloska, *Qur'anic Studies Today*, h. 86-91.

cenderung ringkas baru dijumpai misalnya pada bahasan tentang *Makkī wa Madanī* atau pada *Tikrār al-Qur'ān*. Misalnya saja bagaimana Al-Zarkāsyī menjelaskan *tikrār al-Qaṣaṣ* pada bahasan tentang *al-Mutsannā wa Irādatul Wāḥid*. Belakangan, pada buku-buku ilmu Alquran, kisah-kisah Alquran dijumpai berdiri sendiri pada bahasan terpisah, sebagaimana dieksplikasi Manna al-Qattan dalam *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Namun demikian, patut untuk diaksentuasikan bahwa al-Zarkāsyī, juga al-Suyūṭī sebagai representasi dari sarjana klasik dalam studi Alquran telah menyadari pentingnya melihat interlokutor Alquran beserta kesan yang diterima oleh penerima pertama Alquran, yakni Nabi Muhammad dan masyarakat Arab kala itu.

Sementara itu, pada kesarjanaan orientalis akan dijumpai transformasi metodologis dalam mendekati kisah-kisah Alquran sekaligus problem akademik mereka berkenaan dengan sumber dan kebenaran Alquran, terutama pada sarjana awal orientalis. Yang terakhir ini misalnya diwakili oleh Abraham Geiger dalam *Was hat Mohammed aus dem Judentum Aufgenommen*, dengan pendekatan fenomenologinya. Apa yang kemudian dihasilkan oleh Geiger punya arah yang sama dengan yang dikatakan oleh Claire Tisdall. Belakangan, sebagaimana cara kerja transformasi, arah studi kisah-kisah Alquran tidak lagi berkutat pada aspek kebenaran sejarah kisah-kisah itu sendiri. Para sarjana Barat mulai mengadopsi pendekatan sastra dalam melihat kisah-kisah Alquran, seperti semantik yang diprakarsai oleh Izutsu. Atau apa yang dilakukan oleh Neal Robinson dengan gaya affinitas melihat kesamaan kisah antara Muhammad dan Isa dalam Alquran, begitu juga antara Maryam dan Aisyah. Namun demikian, pendekatan sastra tidak sendirian, ia dibarengi dengan pendekatan historis yang misalnya dilakukan oleh Karel Steenbrink dalam *Jesus Verse of the Qur'an* dan

Hannalies Koloska yang menulis *The Sign of Jonah: Transformation and Interpretation of Jonah Story* dalam *Qur'anic Studies Today*.

DAFTAR PUSTAKA

- Andrae, Tor. *Mohammad: The Man dan his Faith*. London: Geoge Allen dan Unwin LTD. 1936.
- Anwar, Rusydie. *Pengantar Ulumul Qur'an dan UlumulHadis: Teori dan Metodologi*. Yogyakarta: IRCiSod. 2015.
- Arkoun, Mohammed. *Kajian Kontemporer Alquran*, terj. Hidayatullah. Bandung: Penerbit Pustaka. 1998.
- Aṣḥāḥānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusain ibn Muḥammad bi al-Rāgib. *Al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Qalm. 1412 H.
- Fathina, Rasyidah. "Mahmoud Muhamed Taha: Redefinisi Konsep *Nasakh* sebagai Pembentuk Syariat Humanis". *Jurnal Hukum dan Syariah*, Vol. 1, No. 1 (2010).
- Geiger, Abraha. *Was hat Mohammed aus dem Judentum Aufgenommen*. terj. F.M Young. *Judaism and Islam*. Madras: The M.D.C.S.P.C.K Press. 1898.
- Ḥasan, Muḥammad Kāmil. *Al-Qur'ān wa al-Qiṣaṣ al-Ḥadītsah*. t.tp: Dār al-Buḥuts al-'Ilmiyyah. 1970.
- Ikhwan, Munirul. "Western Studies of Qur'anic Narrative: From the Historical Orientation into the Literary Analysis". *Al-Jami'ah*. Vol. 48. No. 2. 2010.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust. 2002.
- Khalafullah, Muhammad A. *al-Fann al-Qaṣaṣ fī al-Qur'ān al-Karīm*. terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin. *Alquran Bukan "Kitab Sejarah"*. Jakarta: Paramadina. 2002.
- Koloska, Hannalies. "The Sign of Jonah: Transformation and Interpretation of Jonah Story", Angelika Neuwirth. ed. *Qur'anic Studies Today*. New York: Routledges. 2016.

- Mardan. *Alquran sebuah Pengantar*. Jakarta: Mazhab Ciputat, 2010.
- Muir, William. *The Life of Mahomet: With Introductory Chapters on the Original Sources for the Biography of Mahomet and on the Pre-Islamite History of Arabia*. London: Smith, Elder and CO. 1861.
- Mujib, Abdul. "Pendekatan Fenomenologi dalam Studi Islam". *Al-Tadzkiyyah*. Vol. 6 (November. 2015).
- Mustaqim, Abdul. "Kisah Alquran: Hakikat, Makna, dan Nilai-Nilai Pendidikan". *Ulumuna*. vol. 15. no. 2 (2011).
- Qadafy, Mu'ammarr Zayn. *Buku Pintar Sababun Nuzūl dari Mikro hingga Makro: Sebuah Kajian Epistemologi*. Yogyakarta: In AzNa Books. 2015.
- Qaṭṭān, Mannā' Khalīl. *Mabaḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nasr. 1421 H.
- Robinson, Neal. "Jesus and Marry in the Qur'an: Some Neglected Affinities". *Religion*. no 20 (1990)
- Al-Ṣāliḥ, Subḥī. *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilm lil Malābīn, 2000).
- Shihab, M Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Pahami dalam Memahami Ayat-Ayat Alquran*. Ciputat: Lentera Hati. 2013.
- Sprenger, Alloys. *The Life of Muhammad: from Original Source*. Allahabad: The Persbyterian Mission Press. 185.
- Steenbrink, Karel. *De Jezusversen in de Koran*. terj. Simon Rae, *The Jesus Verses of the Qur'an* (Delhi: The Henry Martyn Institute (HMI) of Hyderabad and Media House. 2011.
- Taha, Mahmoud Muhamed. *The Second Message of Islam: Syari'ah Demokratik*, terj. Nur Rahman. Surabaya: Elsad. 1996.
- Tisdall, W. St. Clair. *The Original Sources of the Qur'an: Its Origin in Pagan Legends and Mythology*. t.tp: tp. 1905.

Watt, W. Montgomery. *Bell's Introduction to the Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1970.

Al-Zarkasyī, Abū 'Abdullāh Badr al-Dīn. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. t.tp: Dār Iḥyāh al-Kutub al-'Arabī. 1376 H.

Al-Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulum al-Qur'ān*. Mesir: Maṭba'ah 'Īsā al-Bābī al-Ḥalābī. t.th.