

MAQASHID-BASED APPROACH TO THE QUR'ANIC EXEGESIS (Study on Jasser Auda's Thought)

Ahmad Syafi'i SJ

State Islamic University of Sunan Kalijaga; ahmadsyafii79@yahoo.co.id

The study of the theoretical history of *Maqshid* is based on several reasons. *First*, one implication of the theological view of Muslims that the Qur'an is always relevant for every time and place is the development of a methodological interpretation significantly along with the acceleration of the development of socio-cultural conditions and human civilization. It is reasonable if Syahrur said that the Qur'an needs to be interpreted in accordance with the demands of the contemporary era. *Second*, that Islam is faced with permanent problems, namely the limited number of texts (al-Qur'an and al-Hadith), while the various events and dynamics of society are constantly rolling out and creating more complicated and complex problems. Unfortunately, the response that often comes to the surface is apologetic defensive and counter-productive actions. For some of these considerations, the conception of Jasser Auda, a contemporary Muslim thinker from Egypt, about *Maqashidal-Shari'ah*, particularly *maqashid*-based approach to the Qur'anic exegesis in the framework of a systems approach deserves to be considered and studied more deeply. This study, at least, is about answering three questions: (1) How is the epistemological and methodological framework of Jasser Auda's thought of *Maqashid*; (2) How is the methodological implications of Jasser Auda's *Maqashid*-based approach of the Qur'anic exegesis to the design of *Maqashidal-Shari'ah* concept? (3) How is the position of Jasser Auda's Islamic thought in the constellation context of other contemporary Islamic thoughts? Using the descriptive-analytical-critical approach and the theory of *continuity* and *change*, this paper will answer these three questions.

READING THE QUR'AN AS HOMILY (Analyzing Gabriel Said Reynolds's Quranic Interpretation)

Zulhamdani

State Islamic University Sunan Kalijaga of Yogyakarta, zoelhamdany@gmail.com

The Qur'ān as a sacred text, descended in Arabia facing various religions. At that time, Islam as a growing community met with Jewish and Christian who had been endowed with their traditions. The encounters of these communities have issues of polemic among scriptures. The mention of *tahrif* against the Judeo-Christian scriptures and the labelling of the Qur'an as Muhammad's work make distances the Islamic and Judeo-Christian communities, even now. Reynolds, as professor of theology and Muslim-Christian relations, eliminates the distance between the two religious communities. He offered to read the Qur'an through the Bible but rejected the exegetes through *tafsīr* and *sīra* which developed in Islamic tradition to hold his approach. Thus, I analyze his Qur'anic reading method which called "Homiletics of the Qur'ān" with the lens of Intertextual Allusion, to prevent the concept of borrowing and influence commonly addressed to the Qur'ān.

Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan kitab suci umat Islam yang dibaca, dikaji, ditafsirkan dan diterjemahkan di berbagai kawasan di mana ia diapresiasi. Fenomena ini terjadi seiring perkembangan Islam di berbagai wilayah yang 'menyapa' masyarakat di sekitarnya. Jika dihitung dari awal kemunculannya, Al-Qur'an sudah lebih dari 14 abad lamanya diakses oleh berbagai kalangan dan bangsa yang terbentang dari Timur hingga Barat. Sehingga, begitu banyak metode dan pendekatan yang diterapkan untuk menyelami makna ayat-ayat Al-Qur'an beserta kesejarahannya¹²⁶. Akan tetapi, Al-Qur'an –jika dilihat dari rangkaian sejarah agama-agama dan kitab suci– bukanlah satu-satunya kitab suci yang *exist* dan bertahan dalam sejarah umat manusia. W.C Smith mengelaborasi bahwa agama Yahudi, Kristen, Hindu, Budha dan peradaban klasik Cina dan Barat juga mewarisi tradisi kitab suci.¹²⁷ Dengan catatan bahwa, kitab suci yang dimaksud Smith di sini adalah sebuah aktivitas manusia. Dalam pengertian bahwa, ada kecenderungan manusia mengitab-sucikannya sehingga disebut sebagai kitab suci. Maka, kualitas 'sesuatu' menjadi kitab suci bukanlah terpaku pada atribut teks saja.¹²⁸

Berbeda dengan Smith yang melihat kitab suci berdasarkan reaktif para penganutnya, Rodney Stark berpandangan bahwa sebuah agama baru dapat berhasil tumbuh dan bertahan jika kemunculannya melestarikan keberlangsungan sistem religius masyarakat yang bersamaan dengan itu juga memelihara beberapa level tertentu di ruang lingkungannya. Selain itu, ia juga harus autentik dengan memasukkan *realia* yang dikenal pada agama sebelumnya. Akan tetapi, jika agama baru ini hanya tiruan yang sudah ada, maka otomatis tidak akan mampu bertahan karena tidak mempunyai daya tarik dibanding agama lainnya. Maksudnya adalah ada sebuah deviasi yang tidak terlalu berlebihan pada agama baru tersebut dibanding agama sebelumnya.¹²⁹ Tidak hanya itu, autentisitas agama baru tersebut ditunjukkan melalui sebuah identifikasi pada agama autentik yang sudah ada. Seiring dengan itu juga menampilkan keunikan positif di dalamnya. Maka dengan ini, terbentuknya situasi polemik antara agama baru dan

¹²⁶Metode tafsir yang pernah diaplikasikan pada al-Qur'an meliputi metode *tahlili, ijmalī, muqaran, maudu'i, nuzuli* dengan pendekatan atau corak isyari, fikih, sains, sufi, sastrawi-sosial, filsafat, teologi, ideologi dan lainnya. Lihat Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, cet. Ke- 7, vol. 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 104-341. Lihat juga Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*, terj. M. Alaika Salamullah dkk, cet ke-5 (Yogyakarta: elSAQ Press, 2010).

¹²⁷ Wilfred Cantwell Smith, *Kitab Suci Agama-agama*, terj. Dede Iswadi (Jakarta: Teraju, 2005), 75-97.

¹²⁸ *Ibid.*, 22.

¹²⁹ Reuven Firestone, "The Qur'an and the Bible: Some Modern Studies of Their Relationship", dalam *Bible and Qur'an: Essays in Scriptural Intertextuality*, ed. John C. Reeves (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 1-2.

agama yang kokoh (*establishment religion*) tidak akan terelakkan. Agama yang kokoh akan mendelegitimasi agama baru untuk memperlihatkan pertentangannya, sebaliknya agama yang baru menunjukkan sisi kekeliruan agama yang kokoh untuk memenuhi kebutuhan spiritual dan sosial generasi yang baru. Kemunculan agama baru pada proses ini begitu gamblang terlihat dalam tradisi kitab suci yang memformulasi bahasa, narasi, tema, gaya dan motif dalam bentuk yang segar dan konteks yang baru pula.¹³⁰

Reuven Firestone memahami bahwa Al-Qur'an mengalami kesamaan tensi dengan kitab-kitab suci sebelumnya. Al-Qur'an mempunyai banyak paralelisasi dengan Bibel Ibrani dan Perjanjian Baru, yang tidak mungkin hadir tanpa adanya kitab suci terdahulu sebagai subteks.¹³¹ Al-Qur'an menunjukkan hubungannya dengan kitab suci terdahulu sebagai *musaddiq/tasdiq* (pemberi konfirmasi) *muhaymin* (korektor) dan *tafsil* (mengelaborasi) atas kitab-kitab sebelumnya.¹³² Hal tersebut menjadi semakin memperjelas situasi polemik Al-Qur'an dengan kitab suci sebelumnya, dengan adanya faktor *tahrif* yang dikemukakan al-Qur'an.¹³³

Seiring dengan polemik yang terjadi antar kitab suci, maka bermunculan kajian- kajian Al-Qur'an yang mengeksplorasi hubungan antar kitab suci. Penelitian pada abad 19 M yang dinilai sebagai pionir kajian ilmiah dalam bidang ini adalah buah karya dari Abraham Geiger (1810-1874) yang membahas keterkaitan Al-Qur'an dengan tradisi dan kitab suci Yahudi.¹³⁴ Sementara pada akhir tahun 1930, Richard Bell memulai kajiannya yang lebih fokus pada relasi Al-Qur'an dengan Kristenitas. Kedua kajian ini mengambil *starting point* dari biografi Nabi Muhammad yang terdapat dalam sirah sehingga kajian mereka memberikan nuansa kehidupan Nabi Muhammad yang berkelindan dengan Al-Qur'an.¹³⁵

¹³⁰ *Ibid.*, 2.

¹³¹ *Ibid.*, 2-3.

¹³² Lihat Q.S al-Maidah [5]: 48, Q.S al-An'am [6]: 92, Yunus [10] : 37 dan Yusuf [12]: 111

¹³³ Kata *tahrif* berakar dari kata *harrafa* yang secara umum bermakna penyimpangan atau perubahan. Perubahan yang terjadi pada kitab-kitab terdahulu biasanya dibicarakan para sarjana terpusat pada dua jenis. Pertama *tahrif* yang merujuk pada perubahan bunyi teks secara langsung, sementara yang kedua berupa penyimpangan penafsiran dari teks sesungguhnya. Al-Qur'an menyebutkannya di Q.S al-Baqarah [2]: 75, al-Nisa' [4]: 46, al-Maidah [5]: 13 dan 41. Lihat selengkapnya di Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci; Tafsir Reformis atas Kritik al-Qur'an terhadap Agama Lain*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Gramedia, 2013), 167- 243.

¹³⁴ Abraham Geiger, *Was hat Mohammed Aus Dem Judenthume aufgenommen?* (Bonn: F. Baaden, 1833) yang dialihbahasakan dalam Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998).

¹³⁵ Firestone, "The Qur'an and the Bible", 7-16.

Kajian Al-Qur'an berdasarkan biografi Nabi Muhammad ini mencapai titik kulminasi dengan populernya buku *Geschichte des Qorâns*.¹³⁶ Di dalam karya tersebut, Theodore Nöldeke membagi segmentasi Al-Qur'an berdasarkan konteks kesejarahannya dalam perjalanan hidup Nabi Muhammad.¹²¹³⁷ Tren kajian bergenre historis ini bertahan lama (bahkan sampai sekarang) sehingga muncul kritikan John Wansbrough yang menilai sejarah kehidupan Muhammad sebagai *salvation history* 'sejarah keselamatan'. Ia menolak kajian Al-Quran berdasarkan konteks historisnya (dalam sudut pandang biografi Nabi Muhammad), namun menawarkan kajian kesusastraan Al-Qur'an untuk pelacakan konteksnya.¹³⁸

Gabriel Said Reynolds adalah seorang profesor Studi Islam dan Teologi di Universitas Notre Dame, melalui bukunya *The Qur'an and Its Biblical Subtext* menilai bahwa para Sarjana al-Qur'an Eropa secara umum sejak awal menerima begitu saja (*taken for granted*) informasi yang mengaitkan antara Al-Qur'an dan biografi Nabi Muhammad sebagai titik tekan interpretasi. Ketika kajian Al-Qur'an dan literatur pra-Islam ditengahkan oleh Sarjana Barat, pada umumnya mereka malah cenderung untuk mencari dan merumuskan kapan, di mana, dan bagaimana Nabi Muhammad bisa mempelajari sesuatu dari literatur Bibel. Hingga pada gilirannya Nabi Muhammad diposisikan berada di antara Al-Qur'an dan Bibel.¹³⁹

Reynolds tidak menyepakati interpretasi Al-Qur'an dengan cara tersebut dijadikan sebagai basis kritik Al-Qur'an. Ia memberikan alternatif yang sedikit berbeda untuk menghubungkan antara al-Qur'an dengan Bibel dengan gagasan berikut:

Accordingly, the general argument in the present work is that the connection made by medieval Muslim exegetes between the biography of Muhammad and the Qur'an should not form the basis of critical scholarship. Instead, the Qur'an should be appreciated in light of its conversation with earlier literature, in particular Biblical literature (by which I mean the Bible, apocrypha, and Jewish and Christian exegetical works). This argument necessarily involves an examination of both the relationship of Muslim exegetical literature to the Qur'an and the relationship of the Qur'an to Biblical literature. Still it is the latter relationship that is of

¹³⁶ Pencapaian kajian Noldeke mempengaruhi kajian kesejarahan al-Qur'an, bahkan juga berdampak besar dalam kajian Sarjana Muslim. Lihat Morteza Karimi-Nia, "The Historiography of the Qur'an in the Muslim World: The Influence of Theodor Noldeke", *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 15, No. 01 (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013), 46-68.

¹³⁷ Penelitian sarjana-sarjana Barat yang terlibat pada kajian kesejarahan al-Qur'an seperti Theodor Nöldeke, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer, Otto Pretzl saat ini telah dirangkum dan disusun dalam Theodor Nöldeke dkk., *The History of the Qur'an*, ed., terj. Wolfgang H. Behn (Leiden: Brill, 2013).

¹³⁸ Firestone, "The Qur'an and the Bible", 17-18.

¹³⁹ Gabriel Said Reynolds, *The Qur'an and Its Biblical Subtext* (New York: Routledge, 2010),

particular importance to me, since ultimately I will argue that the Qur'an expects its audience to be familiar with Biblical literature. Whereas both Islamic tradition and the tradition of critical scholarship have tended to separate Qur'an and Bible, the Qur'an itself demands that they be kept together.¹⁴⁰

Menurut Reynolds, literatur tafsir yang dikembangkan sarjana Muslim abad pertengahan tidak terpisahkan dari biografi kehidupan Muhammad. Dampaknya pun sampai kepada kajian akademik Sarjana Barat yang tidak lepas pula dari nuansa historis tersebut. Reynolds menyadari bahwa ia melawan arus besar studi Qur'an yang sudah mengakar kuat berkiblat pada sejarah Nabi Muhammad.¹⁴¹ Akan tetapi, metode tersebut bukan satu-satunya cara untuk mengungkap luasnya rahasia Al-Qur'an. Di sisi lain, Al-Qur'an juga memberikan kesan bahwa penerimanya adalah orang-orang yang sudah familier dengan literatur Bibel.

Merujuk pada gagasan Stark yang sudah dipaparkan sebelumnya, bahwa kitab suci juga ikut berpolemik seiring dengan kemunculan agama baru yang mengiringinya. Hal ini tidak menutup kemungkinan untuk menelusuri ide Reynolds untuk menghubungkan Al-Qur'an dengan para penerimanya yang diasumsikan sudah familier dengan literatur Bibel. Mengingat juga, tradisi dan kitab suci yang paling dekat masanya dengan Islam adalah tradisi Kristen dan Bibel. Sehingga perlu adanya pendalaman kajian berbasis antar kitab suci ini. Maka, dalam penelitian ini penulis akan mendeskripsikan metode homiletika al-Qur'an atau *reading al-Qur'an as homily* yang dimaksud oleh Reynolds sebagai alternatif penafsiran al-Qur'an. Penerapan metode tersebut akan ditelusuri berdasarkan analisis intertekstual antara al-Qur'an dan Bibel sebagai medan kajian yang dibangun oleh Reynolds.

Biografi Gabriel Said Reynolds

Gabriel Said Reynolds adalah seorang profesor Studi Islam dan Teologi di Universitas Notre Dame, Indiana, Amerika Serikat. Beliau mendalami dan meneliti di bidang al-Qur'an dan relasi Muslim-Kristen.¹⁴² Ia menguasai berbagai bahasa, terutama bahasa-bahasa teks kitab suci seperti bahasa Arab klasik maupun bahasa Arab non-formal (sehari-hari), Suriah, Persia, Bibel Ibrani, Perjanjian Baru Yunani, Latin dan juga bahasa Eropa; Jerman, Perancis, Italia serta Inggris.¹⁴³ Ia menamatkan jalur pendidikan strata 1 (B.A) di bidang *Middle Eastern Languages*

¹⁴⁰ *Ibid.*, 2.

¹⁴¹ *Ibid.*, 17-18. Gabriel Said Reynolds, Diakses 14 April 2017.
<https://theology.nd.edu/people/faculty/gabriel-said-reynolds/>

¹⁴²

¹⁴³ Gabriel Said Reynolds, Diakses 14 April 2017
<https://nd.academia.edu/GabrielSaidReynolds/CurriculumVitae>

and Cultures dengan prestasi *magna cum laude* di Universitas Columbia pada tahun 1994. Kemudian, meraih gelar M.A pada Mei 2001 dan M. Phil pada bulan Desember di tahun yang sama di Universitas Yale. Pada tahun 2003, beliau memperoleh gelar Ph.D di universitas yang sama pada bidang studi Islam di bawah bimbingan Gerald Böwering. Disertasinya tentang *Islamic History of Christianity of 'Abd al-Jabbar (1025)* juga memenangkan hadiah di Yale dan dipublikasikan oleh Brill dengan judul *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: 'Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins* di tahun 2004. Lalu, pada tahun 2008, ia juga menyusun sebuah pendahuluan dan terjemah dalam kajian yang sama yang kemudian diberi nama *The Critique of Christian Origins: Qāḍī 'Abd al-Jabbār (d. 415/1025) Islamic Essay on Christianity* yang diterbitkan di Birmingham Young University pada tahun 2008.

Sebagai penulis yang prolifik dan berprestasi, Reynolds banyak menuliskan pemikiran dan gagasannya dalam buku-buku, jurnal-jurnal ilmiah, kolom berita *online* maupun di media sosial. Beliau sangat *concern* dalam studi al-Qur'an, terutama yang berhubungan dengan tradisi Bibel. Ia menulis buku *The Qur'ān and Its Biblical Subtext* yang mengulas konversasi al-Qur'an dengan tradisi pra-quranik, terutama Bibel. Adapun bukunya *The Emergence of Islam* juga banyak membahas pemikirannya tentang al-Qur'an, kehidupan Nabi Muhammad dan Islam periode klasik. Saat ini beliau sedang mempersiapkan buku tentang *biblically-minded commentary on the Qur'ān* di bawah naungan Universitas Yale dan akan segera menerbitkannya dalam buku *The Qur'an in Conversation with the Bible: Revised Qur'an Translation of Ali Quli Qarai annotated with Biblical Texts and Commentary* pada tahun 2017.¹⁴⁴

Sementara itu, di Universitas Notre Dame beliau mengajar dan mengisi mata kuliah *Foundations of Theology, Islam and Christian Theology, The Quran and Its Relation to the Bible, The Holy Land* dan *Islamic Origins*. Tidak hanya itu, pada tahun 2010-2011 beliau menjadi dosen tamu di Université de Saint Joseph, Lebanon dan juga di Université Libre de Bruxelles, Belgia pada tahun 2011 dan 2013. Di kesempatan yang lain, beliau juga banyak mengisi kuliah umum, seminar dan penelitian di wilayah Timur Tengah, tepatnya di Kairo, Yerusalem, Beirut, Damaskus, Ankara, Teheran dan juga Maroko.¹⁴⁵

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.* Kuliah umum Reynolds belakangan yang penulis ikuti secara *live streaming* bertajuk "The Qur'an's Conversation with the Bible" diselenggarakan di University of New England di Maroko pada 20 April 2017 bisa diakses di <http://www.une.edu/calendar/2017/qurans-conversation-bible>.

Pada tahun 2015 lalu, Reynolds bersama koleganya, Andrew J. O'Connor dan M.T. Wahba, juga membuka kuliah *online* gratis yang dikelola oleh situs www.edx.org dengan tema *Introduction to the Quran: The Scripture of Islam*.¹⁴⁶ Di tahun 2005 dan 2009, Reynolds menyelenggarakan dua kali seminar internasional di Universitas Notre Dame, Indiana. Hasil dari kedua seminar tersebut membuahkan karya ontologi yang diedit olehnya dan dituangkan dalam karya tulis berjudul *The Qur'ān in Its Historical Context* (2008) dan *New Perspectives on the Qur'ān: The Qur'ān in Its Historical Context 2* (2011) yang diterbitkan di Routledge.

Pada tahun 2005, seminar dengan tema *Towards a New Reading of the Qur'an?*, menarik perhatian para koleganya. Di samping itu mereka juga merasa khawatir sekaligus penasaran dengan ide “*new reading*” seperti apa yang dimaksud oleh Reynolds. Pasalnya dalam membaca al-Qur'an sudah ada tata aturan, ketepatan dan makna dari kata-katanya. Tidak ditemukan semacam *apparatus criticus* yang memuat perbedaan kata, sisipan/penambahan ataupun pengurangan kata yang membuatnya berbeda dari berbagai naskah. Selain itu, percetakan al-Qur'an dalam bahasa Arab juga begitu identik, baik kata per kata, ayat demi ayat maupun peletakan suratnya yang seragam, sehingga problem yang dikhawatirkan hampir tidak ada. Jadi, untuk apa diusung tema *new reading* kepada al-Qur'an?¹⁴⁷

Menjawab pertanyaan tersebut, Reynolds memaparkan bahwa kebanyakan penerjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa Inggris mengesankan bahwa makna al-Qur'an sudah transparan. Selain itu, jarang juga penerjemah yang mengakui varian dan kesamaran dalam pemaknaan al-Qur'an. Namun, problem yang dinilai Reynolds tidak bersumber dari situ. Ia menemukan perbedaan bentuk terjemahan Inggris al-Qur'an ketika berbagai terjemah al-Qur'an tersebut diperbandingkan. Dalam menerjemahkan kata *al-raqīm* saja, banyak pilihan terjemah yang ditemukan seperti *book, inscription, tablet, rock, numbers, building* ataupun diartikan sebagai nama suatu kampung, lembah, gunung bahkan nama anjing. Pada akhirnya para penerjemah dihadapkan dengan pilihan terjemahan yang mereka nilai sesuai. Pilihan mereka bisa bergantung pada reputasi ilmuwan klasik yang dinilai mumpuni, atau dengan penelitian bahasa dan tempat. Bisa juga melalui eksplorasi ejaan-ejaan alternatif hingga menemukan makna yang lebih relevan. Sehingga para penerjemah dituntut untuk memperluas

¹⁴⁶ Gabriel Said Reynolds, “Introduction to the Quran: The Scripture of Islam”, *edx*, diakses pada 16 April 2017 <https://www.edx.org/course/introduction-quran-scripture-islam-notredamex-th120-2x>

¹⁴⁷ Gabriel Said Reynolds, “Introduction; Qur'anic Studies and Its Controversies” dalam *The Qur'ān in Its Historical Context*, ed. Gabriel Said Reynolds (London: Routledge, 2008), 1.

wawasan dan memperkaya bacaannya.¹⁴⁸

Selain dari itu, konferensi internasional tersebut juga didasari polemik karya penelitian al-Qur'an yang berkembang pesat di milieu Sarjana Barat. Sebut saja, Günter Lüling, John Wansbrough, Yehuda Nevo and Christoph Luxenberg yang menjadi topik hangat ketika karya mereka dipublikasikan. Hasil penelitian mereka yang berbeda jauh dari pandangan sarjana al-Qur'an tradisional umumnya, mendapat berbagai respons dari sarjana al-Qur'an lainnya. Keempat sarjana al-Qur'an itu disebut sebagai kalangan revisionis yang mengkritisi ataupun merevisi pandangan yang sudah lazim berkembang di antara cendekiawan al-Qur'an, terutama tentang keorisinalan al-Qur'an.¹⁴⁹

Dengan demikian, konferensi internasional di Notre Dame ini akan menjadi panggung megah untuk mempertemukan para ilmuwan al-Qur'an, sejarawan, filologi, dan bidang keahlian lainnya. Di satu sisi, pertemuan mereka untuk mengevaluasi isu yang disulut oleh para revisionis tersebut. Dengan upaya mempelajari teori dan argumentasi mereka, namun tetap menjaga jarak dari agenda tersembunyi yang mereka inginkan. Sedangkan di sisi yang lain, pertemuan akademik tersebut juga mengembangkan ranah studi al-Qur'an pada wilayah kontekstual; bukan pada tataran restropeksif, akan tetapi untuk melacak konteks *late antique* dari al-Qur'an. Sehingga konferensi itu bisa untuk mematahkan *hoffnungsloses chaos* dari studi al-Qur'an sebagaimana yang diutarakan oleh Angelika Neuwirth.¹⁵⁰

Bercermin dari kesuksesan konferensi internasional yang pertama, Reynolds kembali mengadakan konferensi internasional kedua yang bertemakan *The Qur'an in its Historical Context* pada 19-21 April 2009.¹⁵¹ Di dalam pendahuluan ontologi *New Perspectives on the Qur'ān: The Qur'ān in Its Historical Context 2* yang menjadi tulisan kolektif peserta konferensi tersebut, Reynolds kembali mempertanyakan, apakah sudah saatnya dikatakan era sekarang sebagai puncak keemasan studi al-Qur'an? Sesuai dengan penelusurannya terhadap perkembangan studi al-Qur'an pasca-konferensi pertama, setidaknya bermunculan berbagai karya penelitian baru, situs al-Qur'an berbasis *online* dan berbagai karya terjemah al-Qur'an yang patut diapresiasi. Apalagi, peristiwa 11 September 2001 juga menjadi daya tarik banyak

¹⁴⁸ *Ibid.*, 1-2.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ Overview dari konferensi "The Qur'ān in Its Historical Context" bisa diakses di <http://quranconference.nd.edu/>.

kalangan untuk lebih mengenal Islam.¹⁵²29

Namun, pertanyaan tersebut cukup sulit untuk dijawab. Jika masa keemasan itu diartikan sebagai semaraknya studi al-Qur'an dan disiplin pengetahuan yang berkaitan. Maka kuantitas penelitian para ilmuwan sudah cukup membuktikan bahwa al-Qur'an belum ada matinya untuk terus diteliti dan diinterpretasi. Akan tetapi, Reynolds berpendapat

In this light, it would hardly seem correct to describe the current moment as a golden age of Qur'anic studies. Scholars of the Qur'ān have not yet approached, let alone agreed upon, a basic understanding of the ancient meaning of the text. Thus the recent multiplication of translations of the Qur'ān seems more ironic than a propos.¹⁵³30

Memang akan menjadi sebuah dambaan akan adanya kesepahaman di antara para ilmuwan dalam memaknai al-Qur'an, Untuk itu, tentu masih banyak pekerjaan dalam studi al-Qur'an yang harus dilakukan. Melihat kenyataan tersebut, denyut nadi dari konferensi kedua masih berkisar pada penggalian konteks historis al-Qur'an dan masa *late antiquity*-nya. Maka pertanyaan pokok yang diajukan dan dijadikan patokan adalah, "Apakah al-Qur'an lahir dari tradisi Yahudi-Kristen atau apakah ia merefleksikan sebuah gerakan religius fundamental?" Konferensi tersebut sewajarnya membantu para peminat studi al-Qur'an bisa menelusuri referensi al-Qur'an tentang agama, literatur dan masyarakat Timur Dekat pada masa *late antique*. Selain itu, kontribusi yang dapat diambil dari konferensi tersebut juga menawarkan contoh bagaimana para ilmuwan muslim dan non-muslim dalam menghargai keagungan al-Qur'an melalui kajian kritis mereka.¹⁵⁴

Di tahun 2012-2013, Reynolds bersama rekannya Mehdi Azaiez, terlibat juga dalam sebuah proyek kolaborasi sepanjang tahun, "The Qur'ān Seminar", yang didedikasikan untuk mendorong dialog antara para ilmuwan al-Qur'an. Pada tahun 2016, hasil dari proyek kolaboratif tersebut telah dibukukan dengan apik berjudul *The Qur'an Seminar Commentary A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages* yang *open access* gratis. Buku tersebut memuat 25 orang ilmuwan dengan berbagai spesialisasi dalam studi al-Qur'an di antara linguistik Arab, linguistik Semit, linguistik, epitel, sejarah, teori retorika, hermeneutika, dan studi Alkitab. Titik awal dari penelitian ini juga merupakan serangkaian dari konferensi internasional Al Qur'an

¹⁵² Lihat selengkapnya di Gabriel Said Reynolds, "Introduction; The golden age of Qur'anic studies?" dalam *New Perspectives on the Qur'ān: The Qur'ān in Its Historical Context 2*, ed. Gabriel Said Reynolds (London: Routledge, 2011), 1-18.

¹⁵³ *Ibid.*, 18.

¹⁵⁴ Shawkat M. Toorawa, "Conference Report: 'The Qur'an in its Historical Context', University of Notre Dame, April 19-21, 2009", *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 10, No. 2 2008, 132.

yang diselenggarakan di Universitas Notre Dame.¹⁵⁵

Saat ini, Reynolds juga menjabat sebagai ketua dewan eksekutif Asosiasi Ilmu Pengetahuan al-Qur'an Internasional yang lebih dikenal dengan IQSA (International Qur'anic Studies Association), yang sejak tahun 2013 hingga sekarang masih konsisten mengadakan pertemuan tahunan antara para ilmuwan, mahasiswa, penerbit dan anggotanya untuk mendiskusikan perkembangan studi al-Qur'an di berbagai negara.¹⁵⁶ Namun, terlepas dari kesibukannya di dunia akademik, Reynolds masih melapangkan waktunya untuk mengikuti perkembangan sepak bola Notre Dame, bermain sepak bola dan menonton film-film kesukaannya.¹⁵⁷ Ia juga didukung oleh istrinya Lourdes dan keempat buah hatinya; Luke, Emmanuel, Theresa dan René yang melengkapi kebahagiaannya.¹⁵⁸

Homiletika Al-Qur'an dalam Pandangan Reynolds

Reynolds termasuk sarjana Barat yang menerima al-Qur'an sebagai *textus receptus* yakni sebagaimana (diyakini) Mushaf Uṣmānī yang telah disebar secara universal di berbagai wilayah. Untuk itu, ada dua item dari al-Qur'an yang diperhatikan Reynolds ketika menjabarkan tentang al-Qur'an;

Pertama adalah struktur al-Qur'an yang terdiri dari 114 surat yang setiap suratnya terdiri dari sekian ayat. Dalam menghadirkan struktur al-Qur'an, ia lebih banyak mengelaborasi pandangan tradisi Islam seperti surat al-Qur'an yang disusun berdasarkan petunjuk Allah atau disebut *tawqifī*, akan tetapi menurutnya, pembagian al-Qur'an ke dalam sejumlah ayat adalah inovasi dari generasi pasca wafatnya Nabi Muhammad. Hal ini disebabkan adanya perbedaan pendapat tentang variasi jumlah ayat sebelum standarisasi al-Qur'an pada awal abad ke-20 diberlakukan.¹⁵⁹³⁶

Struktur al-Qur'an yang diperhatikannya begitu kontras berbeda dengan kitab suci pra-quranik, meskipun ada sedikit kemiripan yang ditemui. Surat pertama Bibel diawali dengan

¹⁵⁵ Buku *The Qur'an Seminar Commentary A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages* bisa diakses di <https://www.degruyter.com/view/product/462559?format=EPUB>.

¹⁵⁶ Situs IQSA (International Qur'anic Studies Association) bisa diakses di <https://iqsaweb.wordpress.com/>.

¹⁵⁷ Gabriel Said Reynolds, Diakses 14 April 2017. <https://theology.nd.edu/people/faculty/gabriel-said-reynolds/>

¹⁵⁸ Gabriel Said Reynolds, Diakses 14 April 2017 <https://nd.academia.edu/GabrielSaidReynolds/CurriculumVitae>

¹⁵⁹ Gabriel Said Reynolds, *The Emergence Of Islam : Classical Traditions In Contemporary Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 93-94.

nama *Genesis* (Kejadian) karena berisi cerita tentang asal usul, sementara dalam Yahudi dimulai *Be-reshit* (“*In the beginning . . .*”) karena dibuka dengan kata tersebut. Sedangkan nama surat al-Qur’an bukanlah ditentukan berdasarkan topik ataupun dari kata-kata pertama pada awal surat. Ia menilai nama surat al-Qur’an dinamai hanya sebagai pembeda dengan surat yang lain. *Al-Fātihah* dikenal sebagai surat pertama yang menjadi “pembuka” al-Qur’an. Namun, surat kedua al-Qur’an yang dinamai *al-Baqarah* yang berarti sapi, bukan berarti berisi seputar tentang sapi, akan tetapi hanya secara ringkas menyinggung kisah Musa dalam menyelesaikan perkara pembunuhan dengan perantara daging sapi.¹⁶⁰

Dalam tatanan urutan surat al-Qur’an, ia melihat bahwa al-Qur’an memiliki bentuk tersendiri dari kitab-kitab pra-quranik. Al-Qur’an tidak disusun berdasarkan urutan surat terpanjang hingga terpendek sebagaimana pada Perjanjian Lama ataupun di Pentateukh. Meskipun terkadang ada pendapat yang mengatakan bahwa surat pertama dan dua surat terakhir al-Qur’an baru ditambahkan terakhir ke dalam naskah, karena ia disebut sebagai doa. Akan tetapi, surat terpendek al-Qur’an tetap ada pada urutan ke-108. Selain itu, surat al-Qur’an yang diawali huruf *muqatta’ah* (terputus) *a.l.r* muncul pada awal surat ke-10 sampai 15 (surat ke-13 diawali *a.l.m.r*). Namun, surat 13-15 semuanya lebih pendek dari yang ke-16. Begitu juga dengan surat ke-40 yang lebih panjang dari surat ke-39, karena dibuka dengan huruf *muqatta’ah h.m* bersama dengan surat ke 41-46. Dapat dipahami, bahwa al-Qur’an punya keunikan tersendiri dalam pembagian ayat-ayat per-suratnya.¹⁶¹

Adapun item kedua disorot oleh Reynolds adalah tentang rima dalam al-Qur’an. Menurut tradisi Islam al-Qur’an tidaklah sama dengan puisi dan juga dapat dipahami. Pandangan klasik juga mengatakan bahwa seorang penyair juga berbeda dari para penulis atau pendongeng (*storyteller*) lainnya yang menceritakan kisah mereka dari kenangan atau menciptakannya dengan kreativitas akal. Sebaliknya penyair mendekati nubuat yang terinspirasi dari roh supranatural. Maka dari itu, al-Qur’an memperingatkan para pendengarnya dari para penyair (QS 26:224). Kemudian muncullah pembedaan istilah antara rima al-Qur’an yang disebut dengan *fasila* sedangkan *qafiya* sebagai rima puisi.¹⁶²

Namun, Reynolds tetap menilai bahwa rima al-Qur’an memiliki pengaruh formatif dalam susunan (akhiran) kata-katanya. Sebagai misal terjadi pada surat al-Tīn
(95) *Wa-l-tin wa-l-zaytun* (2) *wa-Turi sinin* (3) *wa-hadha l-baladi l-amin*. Kata *sinin* yang

¹⁶⁰ *Ibid.*, 94

¹⁶¹ *Ibid.*, 94-95.

¹⁶² *Ibid.*, 95.

diartikan dengan Gunung Sina sebagai bentuk lain dari kata *saynā'* yang muncul pada QS 23:20, atau bisa saja berarti tahun-tahun. Sebagaimana terjadi juga pada penempatan nama Mūsā dan Hārūn pada QS 7:122 yang divariasikan dengan QS 20:70 untuk kesesuaian rima dengan ayat lainnya. Contoh lainnya juga terdapat pada kata *jannatāni* di QS 55 yang berbicara tentang dua surga, meskipun yang dimaksud adalah satu surga untuk kesesuaian rima *āni*.¹⁶³

Oleh sebab, ia berkesimpulan bahwa struktur dan rima al-Qur'an tersebut dimaksudkan pada asalnya sebagai bacaan religius publik. Adapun, penentuan panjang- pendek surat ataupun pelabelan nama surat al-Qur'an adalah sebagai produk komunitas religius. Tujuan praktisnya agar mudah dibaca dan diingat oleh para pendengar al- Qur'an.¹⁶⁴ Hal ini tentu sangat penting dalam resitasi al-Qur'an ataupun juga penyebutan mushaf dengan nama al-Qur'an, bukan dengan *asmā'* al-Qur'an lainnya yang termaktub di dalam al-Qur'an. Pembahasan sifat (*nature*) al-Qur'an ini penting untuk dipaparkan, karena Reynolds juga mempertimbangkan karakter ini dalam penafsirannya, di samping untuk membedakannya dengan Bibel.

Adapun untuk kandungan al-Qur'an, Reynolds menyatakan,

By now it should be clear that the Qur'an is not the same sort of book as the Bible. At the heart of the Bible is an account of God's relationship with the patriarchs, Israel, and finally (in the New Testament), with those who follow Jesus. The Qur'an, however, is not an account at all. It is a book of God's direct speech, and in particular of his warnings and admonitions. The Qur'an regularly moves back and forth between the warnings that God gave to earlier prophets and peoples, on the one hand, and the warnings that God is giving to Muhammad and the people of his time, on the other. Thus the style of the Qur'an more closely resembles Christian homilies or sermons than it does the New Testament itself. Like a good preacher, the Qur'an presents its audience with reasons to repent and believe in God. Three principal reasons to this end are especially prominent in the Qur'an: punishment in this world, punishment or reward in the afterlife, and one's response to the blessings of nature.¹⁶⁵

Pembedaan antara konten al-Qur'an dengan Bibel yang dilakukannya juga memiliki pengaruh besar dalam cara pandang Reynolds dalam menafsirkan al-Qur'an dan juga ketika mengaitkannya dengan Bibel. Baginya, Al-Qur'an adalah kitab suci yang berisi peringatan dan nasehat Allah secara reguler bergantian memberikan peringatan dan nasehat kepada para nabi dan kaumnya terdahulu dan juga kepada Nabi Muhammad dan kaumnya di saat al-Qur'an diturunkan. Maka, gaya al-Qur'an dalam memberikan peringatan dan nasehat kepada

¹⁶³ *Ibid.*, 95-96.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 96.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 102.

pendengarnya tersebut lebih menyerupai homili¹⁶⁶ atau khotbah Kristen daripada yang dilakukan Perjanjian Baru sendiri. Seruan al-Qur'an yang menyuguhkan peringatan untuk bertobat dan percaya kepada Allah tersebut adalah hal utama yang ada dalam al-Qur'an. Setidaknya prinsip al-Qur'an tersebut lebih menonjol pada hukuman di dunia, hukuman dan ganjaran di akhirat dan keberkahan alam semesta.

Hukuman dunia yang dimaksud banyak tergambar pada kisah hukuman Allah pada bangsa terdahulu yang pembangkang dan mengingkari utusan-Nya dengan berbagai macam bala bencana. Retorika seperti ini terkadang disebut dengan *parenesis* yang menakut-nakuti pendengar sehingga membawa kepada kesalehan. Sehingga kehancuran yang terjadi pada kaum terdahulu sebagai akibat perbuatan mereka, akan menjadi peringatan dan pelajaran bagi pendengar al-Qur'an agar tidak melakukan hal yang sama.¹⁶⁷

Reynolds memaparkan bahwa al-Qur'an begitu memperhatikan catatan historis yang merujuk kepada kisah-kisah hukuman terhadap berbagai kaum di dalam al-Qur'an. Meskipun tidak disertai informasi yang mendetail tentang geografi dan kronologi kejadian ataupun narasi sejarah yang luas, akan tetapi al-Qur'an memasukkan homilinya bahwa setiap bangsa di mana pun dan kapan pun mereka berada akan dihadapi oleh berbagai pilihan ataupun nasib yang sama. Untuk itu Nuh dan Lut yang tidak muncul sebagai nabi yang berkhotbah di dalam Bibel, direkonstruksi al-Qur'an seperti nabi lainnya. Sehingga kisah mereka bukan digunakan sebagai basis sejarah oleh al-Qur'an, namun sebagai bukti dan tanda kekuasaan Allah yang berkuasa untuk mencipta dan juga memusnahkan umat manusia. Sehingga karakter seorang utusan sebagai nabi, begitu kuat di dalam al-Qur'an sebagai pembawa peringatan bagi umat manusia.¹⁶⁸

Kemudian, adanya surga dan neraka di akhirat kelak juga menjadi basis homili di dalam al-Qur'an yang juga memperingatkan umat manusia akan adanya kehidupan setelah kematian. Adanya hukuman bagi orang-orang yang zalim di neraka dan ganjaran surga bagi orang-orang yang melakukan kebaikan (meskipun ditampilkan secara ringkas di dalam al-Qur'an), akan menyadarkan umat manusia untuk bertobat dan percaya kepada Allah. Penggambaran kengerian suasana neraka bukan berarti al-Qur'an adalah kitab yang kejam, namun perumpamaan tersebut dibuat untuk meyakinkan para pendengarnya untuk membuat pilihan

¹⁶⁶ Mengidentifikasi al-Qur'an sebagai sebuah homili ini nantinya menjadi akan metode tersendiri bagi Reynolds dalam menganalisis dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

¹⁶⁷ Gabriel Said Reynolds, *The Emergence Of Islam : Classical Traditions In Contemporary Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 103.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 105.

yang lebih baik dan menyelamatkan jiwa mereka dari api neraka. Di samping itu, al-Qur'an juga menyajikan kenikmatan surga yang memotivasi pendengarnya untuk masuk surga yang jauh lebih baik daripada kesenangan yang ditemukan di dunia.

Tanda kekuasaan Allah juga ditunjukkan melalui alam semesta yang diciptakannya. Jika pada bagian hukuman, Allah memperlihatkan kekuasaannya melalui kekuatan destruktif alam terhadap orang-orang yang tidak beriman. Maka, pada alam semesta sendiri, Allah juga menunjukkan kekuasaan dan kasih sayang-Nya terhadap makhluk-makhluk-Nya. Adanya sungai, hujan, laut, matahari, bulan, buah-buahan yang menghampar di bumi ini bukan saja sebagai tanda keberadaan Allah. Sebaliknya, al-Qur'an memberikan instrumen bahwa dari sekian banyak keberkahan yang diberikan Allah, akan tetapi kebanyakan manusia tetap tidak bersyukur pada-Nya. Cara al-Qur'an tersebut dimaksudkan untuk menggerakkan hati nurani pembacanya untuk kembali bertanya kepada diri akan pengabaian terhadap nikmat Allah yang begitu besar padanya sehingga manusia akan senantiasa mengintrospeksi diri dan memeriksa hati nuraninya.¹⁶⁹

Dengan demikian, homili al-Qur'an yang dimaksud Reynolds dimaksudkan agar umat manusia menyadari kekuasaan Allah sehingga mematuhi peringatan dan nasehat-Nya serta utusan-Nya. Kemudian, peringatan dan nasehat yang disajikan al-Qur'an juga membuat manusia memikirkan nasib mereka di akhirat kelak. Di samping juga, memperhatikan nasib mereka di (dari) dunia sebagai makhluk yang tahu bersyukur dan menjaga nikmat yang telah dilimpahkan oleh Allah.

Sebelum melangkah pada kerangka pikir Reynolds mengenai konversi al-Qur'an dengan Bibel, perlu didudukkan terlebih dahulu bagaimana pandangannya mengenai hubungan al-Qur'an dan tradisi tafsir Islam yang berkembang setelah adanya al-Qur'an. Dapat dipahami bahwa, hal ini nantinya sangat berkaitan erat dengan cara membaca ataupun menafsirkan al-Qur'an, apakah berpatokan dengan tradisi kitab pra-Qur'anik semisal Bibel Kristen dan Yahudi atau berpatokan pada literatur yang lahir pasca-Qur'an yang dalam hal ini dimaksudkan bisa berupa tafsir, *sīrah al-nabawīyyah* ataupun yang lainnya.

Menurut Reynolds setelah melakukan survei terhadap beberapa kitab tafsir klasik, seperti Tafsīr Muqātil dari tafsir generasi awal, Tafsir al-Qummi mewakili tafsir awal kalangan Syiah, Tafsīr Ṭabarī mewakili tafsir awal kalangan Sunni, Tafsīr al-Zamakhshārī dari kalangan Mu'tazilah dan Tafsir Ibn Kaṣīr. Ia menilai bahwa masing-masing kitab tafsir memiliki kekhasan tersendiri bergantung pada pengarang kitab tafsir tersebut. Tafsir kurang lebih

¹⁶⁹ *Ibid.*, 110-111

menampilkan kreativitas dan keahlian masing-masing penafsir dalam membentuk al-Qur'an sesuai dengan *concern* mereka secara partikular. Semisal *haggadic* (tafsir naratif), sektarian, literalis, rasionalis ataupun fundamentalis. Dengan demikian, ia menilai bahwa, *tafsir is less a historical record that stretches back (parallel to the Qur'an itself) to the time of the Qur'an origins, and more the product of individual scholars and the (much later) context in which they worked.*¹⁷⁰

Namun, pendapat tersebut ia kemukakan bukan dimaksudkan untuk menjadi polemik melawan para *mufassir* abad pertengahan. Justru sebaliknya, adanya berbagai metode para *mufassir* yang menghiasi penafsirannya dengan narasi (*story-telling*), *asbāb al-nuzūl*, variasi qiraat, *ta'khīr al-muqaddam* dan materi Yahudi-Kristen, menunjukkan sisi orisinalitas dan kepiawaian mereka dalam membentuk teks tafsir sesuai dengan tujuan mereka masing-masing. Hal inilah yang menunjukkan bahwa karya mereka diakui secara mendasar. Akan tetapi, langkah yang akan diambil penafsir selanjutnya, untuk menghargai prestasi yang sudah ditoreh oleh *mufassir* terdahulu menurut Andrew Rippin, sebagaimana dikutip Reynolds adalah pertama, mampu untuk terlepas dari tendensi tafsir sebelumnya, seperti yang terjadi di kalangan Muslim. Kemudian, ketika kembali membuka karya-karya tafsir sebelumnya, kita dapat mengukur dan menilai progres yang telah dicapai supaya lebih baik dari pencapaian dan kreativitas para pakar tafsir terdahulu.¹⁷¹

Untuk itu perlu dipaparkan secara ringkas fakta yang ditemui dalam tradisi tafsir klasik ketika al-Qur'an ditafsirkan dengan berpijak pada biografi Nabi Muhammad. Maka, dalam hal ini biografi Nabi Muhammad digunakan untuk menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an seperti; cerita invasi Raja Yaman Abrahah memasuki kota Mekah dengan pasukan gajah dijadikan sebagai penafsiran surat QS al-Fīl (105), kisah ketika Malaikat membelah dada Nabi Muhammad sewaktu kecil dijadikan tafsiran surat QS al-Syahr (94): 1–2, lalu kisah turunnya wahyu pertama kepada Nabi Muhammad, bertemu Malaikat Jibril dan meminta Khadijah untuk menyelimutinya setelah turun dari Gua Hira menjadi eksegesis bagi QS al-'Alaq (96): 1–5, al-Najm (53): 1–18 dan al-Muddaṣṣir (73), dan juga kisah perjalanan malam Nabi Muhammad dari Mekah ke Yerusalem menjadi penjelasan untuk QS al-Isra' (17): 1 dan lainnya.¹⁷²

Menurutnya, bentuk tafsiran tersebut memang bisa dijadikan sebagai panduan membaca al-Qur'an untuk mencapai kesalehan. Namun, pada tataran ilmuwan kritis, al-Qur'an juga

¹⁷⁰ Gabriel Said Reynolds, *The Qur'an and Its Biblical Subtext* (New York: Routledge, 2010), 228.

¹⁷¹ Gabriel Said Reynolds, *The Qur'an and Its Biblical Subtext* (New York: Routledge, 2010), 229.

¹⁷² *Ibid.*, 18

diapresiasi dalam ranah sastra yang begitu luar biasa. Sebaliknya, tradisi tafsir yang demikian tidak melestarikan makna kuno (*ancient meaning*) dari al-Qur'an. Memang benar bahwa karya para penafsir bisa menghubungkan kita dengan zaman asal-usul al-Qur'an. Meskipun penafsiran mereka dipengaruhi oleh hukum, mistis, sektarian dan teologis yang mengalir melalui komunitas Islam awal. Namun, pada tingkat yang fundamental, pembacaan kritis tetap diberlakukan untuk memisahkan tafsiran dari sejarah.

Problem yang terjadi di lingkungan para *mufassir*, bahkan generasi *mufassir* awal yang tidak mampu untuk memahami elemen dasar dari al-Qur'an. Seperti pada huruf-huruf *muqatta'ah* yang menjadi pembuka dalam 29 surat al-Qur'an. Huruf-huruf tersebut terlihat memiliki peran penting dalam tatanan penyusunan al-Qur'an. Sebagai contoh pada huruf *muqatta'ah* yaitu huruf yā tapi huruf ba', ta', sa tidak termasuk, huruf ha tapi huruf jim dan kha tidak termasuk, huruf ra' tapi tidak dengan huruf zai, huruf sin tapi dengan huruf syin, huruf sad tapi dengan huruf da, huruf ta' tapi tidak dengan huruf za', dan pada huruf 'ain tapi tidak pada huruf gain. Maksudnya, setiap huruf konsonan Arab mewakili satu kali pada huruf *muqatta'ah*, sehingga tidak ada bentuk huruf yang dipakai lebih dari sekali. Kemudian, terjadi pula pengelompokan huruf *muqatta'ah* pada surat al-Qur'an (sebagaimana sudah dibahas pada bagian struktur al-Qur'an). Namun, para *mufassir* klasik tidak memiliki data pasti ataupun laporan (memori) mengenai fakta ini. Melainkan hanya kebingungan dan berspekulasi bahwa huruf *muqatta'ah* tersebut merepresentasikan nama-nama al-Qur'an, nama-nama dari surat, nama-nama Allah, ataupun misterinya yang hanya diketahui Allah dan bentuk-bentuk tafsiran lainnya.

Reynolds menilai bahwa para *mufassir* yang seharusnya menjadi tonggak pemelihara rantai penafsiran al-Qur'an yang tidak terputus atau mereka yang juga mengingat waktu, tempat dan situasi turunnya ayat al-Qur'an, akan tetapi pada saat yang sama mereka malah tidak memahami maksud dari huruf-huruf *muqatta'ah* tersebut. Hal ini mengesankan bahwa huruf *muqatta'ah* tersebut tidak menyisihkan tempat bagi para *mufassir* untuk diberi tafsir naratif (haggadik). Seperti halnya pada QS al-Fīl yang diberi kisah invasi Raja Abrahah ataupun QS al-Masad yang ditafsiri dengan kisah Abu Lahab dan istrinya, akan tetapi untuk huruf *muqatta'ah* tersebut tidak ada kisah tertentu yang bisa dihubungkan dengannya. Maka, hal ini bukan berarti *mufassir* mengetahui orisinalitas konteks dan makna dari QS al-Fīl dan QS al-Masad, melainkan mereka hanya menyajikan cerita untuk surat tersebut, bukan ayat-ayatnya.⁵³

Dengan demikian, para *mufassir* bukanlah orang-orang yang terlibat dalam proses mengingat (*remembering*), akan tetapi mereka berada pada proses spekulasi logis. Mereka

dapat dijadikan sebagai inspirasi dalam studi al-Qur'an saat ini sejauh pada beberapa proses saja. Namun, gap yang terjadi antara al-Qur'an dan *mufassir* yang terjadi, bisa dijadikan celah membenaran bagi para ilmuwan saat ini untuk mengungguli para *mufassir* terdahulu dalam mempelajari makna asli dari al-Qur'an. Di samping akses berbagai bahasa seperti Suriah, Aram, Yunani, Ibrani, Ethiopia, Pahlavi dan bahasa Arab Kuno Utara/Selatan, yang belum dieksplorasi lebih jauh oleh *mufassir* dahulu untuk menganalisis konteks historis al-Qur'an.⁵⁴

Maka hal tersebut memberi peluang dan kesempatan bagi Reynolds untuk menjalin hubungan al-Qur'an/tafsir, yang menunjukkan tafsir sebagai produk masyarakat yang dihapus dari periode asal usul Islam dan para ilmuwan dengan intelektualitas dan tendensi sektarian mereka. Selain itu, ia lebih memilih mengembangkan penafsiran (*reading*) al-Qur'an melalui literatur Biblikal, seperti yang dilakukan oleh John Reeves dalam buku *Bible and Qur'ān: Essay in Scriptural Intertetuality*. Reynolds tidak bermaksud untuk mendekonstruksi sejarah al-Qur'an ataupun mempertanyakan kepengarangan (*authorship*) dan redaksi dari al-Qur'an sebagaimana yang dilakukan kalangan revisionis. Namun, ia lebih bergerak di bidang sastra al-Qur'an, non-historis untuk mengapresiasi teks kanonik al-Qur'an dalam bingkai literatur Bibel.

Untuk itu, perbedaan mendasar studi al-Qur'an yang dilakukan oleh Reynolds dibanding generasi sebelumnya yang juga mengkaji intertekstualitas al-Qur'an adalah ia tidak mendasari kerangka kerjanya untuk menggali konteks historis al-Qur'an entah itu dari pagan, Yahudi ataupun Kristen. Sehingga bukan untuk menginvestigasi sumber-sumber al-Qur'an. Prinsip ini berbeda dari yang dilakukan Abraham Geiger yang menjadikan Nabi Muhammad sebagai pengarang al-Qur'an. Kemudian, prinsip tersebut dinaungi keyakinan bahwa Nabi Muhammad adalah seorang pedagang dari sudut Semenanjung Arab yang tidak mungkin mampu menyusun narasi tentang tema-tema Bibel. Pada gilirannya, Nabi Muhammad diasumsikan meminjam (*borrowing*) materi Yahudi dan Kristen sehingga konsekuensi logisnya, al-Qur'an hanyalah sekedar lembaran memo dari gagasan religius sebelumnya.

Pendekatan peyoratif terhadap al-Qur'an tersebut menjadi produk optimistime historis para modernis pada abad ke-19 yang berkembang secara luas. Khususnya ketika mereka menaruh kepercayaan terhadap biografi Nabi Muhammad sebagai basis penafsiran. Maka, menjadikan Nabi Muhammad dalam konteks pagan, dalam arti menjauhkannya dari pusat tradisi Yahudi dan Kristen dengan maksud mempertegas al-Qur'an sebagai firman Allah, malah menjebak kepada pemahaman historis, bahwa Nabi Muhammad tidak mungkin bisa menulis al-Qur'an, tanpa bantuan orang-orang Yahudi dan Kristen yang ia temui. Sehingga dibalik pendekatan ini, muncullah polemik bahwa Nabi Muhammad tidak lebih dari seorang anak

didikan (protege) biarawan Nestorian Heretik. Oleh sebab itu, pendekatan semacam ini tidak kompatibel dalam penafsiran al- Qur'an dalam perspektif Reynolds setelah dipaparkannya berbagai problem penafsiran yang berpijak dari *sīrah al-nabāwīyyah*.

Penutup

Reynolds melihat ada jarak pembatas pada penafsiran al-Qur'an jika ditinjau berdasarkan biografi Nabi Muhammad dan tafsir Muslim abad pertengahan dalam kerangka kajian kritis. Alasan tersebut yang mengantarkannya untuk memilih literatur Pra-Qur'an sebagai basis kajian kritis, berbeda dengan tafsir dari tradisi Muslim yang ditujukan untuk *pious reading of the Qur'an*.⁵⁸ Menurutnya, al-Qur'an mempunyai wilayah yang luas untuk didialogkan dengan literatur ataupun tradisi sebelumnya. Untuk itu ia berasumsi bahwa komunitas al-Qur'an yang menjadi audiennya saat itu familier dengan literatur Biblikal.

Pada tahap ini penulis memahami bahwa, Reynolds yang notabenenya sebagai peneliti dengan *background* pengetahuan Bibel, akan memilih untuk mendalami al- Qur'an berdasarkan keterkaitannya dengan literatur Bibel. Pada pendahuluan bukunya, ia lebih menggunakan istilah *listening to the text*⁵⁹ yang mengesankan ia seolah orang yang mendengarkan teks al-Qur'an sebagaimana saat turunnya dahulu dengan pengetahuan Biblikal yang dimilikinya. Apalagi ketika ia lebih memilih topik kisah/narasi al-Qur'an yang juga dominan diuraikan di dalam Bibel. Maka, konversasi al-Qur'an dan Bibel menjadi tema sentral dalam banyak kajiannya. Untuk menegaskan hal tersebut, ia menyatakan,

This is not a work of history and I will not examine, let alone rewrite, the biography of the Prophet. My concern is only to develop a fruitful method of reading the Qur'an. And yet the Qur'an is not a text that renders its secret easily. There is, as has often been noted, nothing that approaches a true narrative in the Qur'an, the story of Joseph (Q 12) notwithstanding. Instead the Qur'an seems to direct the reader, through allusions and references, to certain traditions which provide the basis for appreciating its message. The Qur'an awakens the audience's memory of these traditions and then proceeds without pause to deliver its religious message. This means, in other words, that the task of reading the Qur'an is a task of listening and response. The audience must follow the Qur'an's lead to some subtext of traditions.

Berdasarkan pernyataan tersebut, kerangka kerja Reynolds lebih pada penafsiran al-Qur'an dengan Bibel sebagai basisnya. Ia tidak bekerja di ranah historis sebagaimana Angelika Neuwirth ataupun Sidney Griffith lakukan. Namun, ia akan menggali pesan religius dari *allusions* (kiasan) ataupun *reference* (rujukan) yang diarahkan kepada pembaca al-Qur'an kepada tradisi lain yang berkaitan. Berarti tugas seorang pembaca al-Qur'an baginya adalah

untuk mendengarkan, merespons dan mengikuti petunjuk al-Qur'an ke beberapa *subteks* tradisi yang disinggung (*alluded*).

Untuk terminologi *subteks* al-Qur'an tersebut, Reynolds menjelaskan bahwa,

Accordingly, I introduce in the following chapter the idea of the Qur'an's subtext. By this I mean the collection of traditions that the Qur'an refers to in its articulation of a new religious message. The key, then, is not what sources entered into the Qur'an, but rather the nature of the relationship between the Qur'anic text and its Jewish and Christian subtext. For this reason, I speak of the Qur'an in conversation with a larger literary tradition. The idea of the Qur'an's conversation is not meant as a substitute for the idea of the Qur'an's sources. It is meant to reflect the notion of the Qur'an as a homiletic text animated by its allusions to, and interpretation of, its literary subtext.

Maka, *subteks* al-Qur'an yang dimaksud adalah tradisi-tradisi yang dirujuk al-Qur'an untuk memproduksi pesan religiusnya. Ia tidak bermaksud untuk menyatakan sumber-sumber apa saja yang masuk ke dalam al-Qur'an, akan tetapi lebih menonjolkan hubungan natural yang terjalin antara teks al-Qur'an dan *subteks* Yahudi dan Kristen yang menjadi rujukan. Bisa dikatakan ada komparasi literatur yang diterapkan, seperti al-Qur'an dan Bibel, dalam menghadirkan interpretasi al-Qur'an. Maka, wacana konversasi ini bukan bertujuan untuk mengganti ide sumber-sumber al-Qur'an sebagaimana yang pernah diwacanakan Geiger dan lainnya. Namun sebagai bentuk refleksi terhadap *homiletika* teks al-Qur'an dengan alusi-alusinya dalam kajian sastra al-Qur'an.

Daftar Pustaka

- al-Zahabi, Muhammad Husain. *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, cet. Ke-7, vol. 1. Kairo: Maktabah Wahbah. 2000.
- Firestone, Reuven. "The Qur'an and the Bible: Some Modern Studies of Their Relationship", dalam *Bible and Qur'an: Essays in Scriptural Intertextuality*, ed. John C. Reeves. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Geiger, Abraham, *Was hat Mohammed Aus Dem Judenthume aufgenommen?* Bonn: F. Baaden, 1833.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*, terj. M. Alaika Salamullah dkk, cet ke-5. Yogyakarta: elSAQ Press, 2010.
- Heschel, Susannah, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago: The University of Chicago Press. 1998.
- Karimi-Nia, Morteza, "The Historiography of the Qur'an in the Muslim World: The Influence of Theodor Noldeke", *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 15, No. 01. Edinburgh: Edinburgh University Press. 2013.
- Reynolds, Gabriel Said, "Introduction; Qur'anic Studies and Its Controversies" dalam *The Qur'an in Its Historical Context*, ed. Gabriel Said Reynolds, London: Routledge, 2008.

Reynolds, Gabriel Said, *The Emergence Of Islam : Classical Traditions In Contemporary Perspective*, Minneapolis: Fortress Press, 2012.

Reynolds, Gabriel Said, *The Qur'an and Its Biblical Subtext*, New York: Routledge. 2010.

Smith, Wilfred Cantwell, *Kitab Suci Agama-agama*, terj. Dede Iswadi .Jakarta: Teraju. 2005.

Sirry, Mun'im. *Polemik Kitab Suci; Tafsir Reformis atas Kritik al-Qur'an terhadap Agama Lain*, terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Gramedia. 2013.

Theodor Nöldeke dkk., *The History of the Qur'an*, ed., terj. Wolfgang H. Behn. Leiden: Brill, 2013.

Toorawa, Shawkat M. "Conference Report: 'The Qur'an in its Historical Context', University of Notre Dame, April 19-21, 2009", *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 10, No. 2. 2008.

Sumber Internet:

<https://theology.nd.edu/people/faculty/gabriel-said-reynolds/>

<https://nd.academia.edu/GabrielSaidReynolds/CurriculumVitae>

<https://theology.nd.edu/people/faculty/gabriel-said-reynolds/>

<http://www.une.edu/calendar/2017/qurans-conversation-bible>.

<https://www.edx.org/course/introduction-quran-scripture-islam-notredamex-th120-2x>

<http://quranconference.nd.edu/>.

<https://www.degruyter.com/view/product/462559?format=EPUB>.

<https://iqsaweb.wordpress.com/>.