

Implikasi Sejarah Transmisi al-Qur'an terhadap Kerja Orientalis

Muhammad Mabrrur Barizi

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
mabrrurbarizi21@gmail.com

Abstract

This article attempts to explore and trace the history of the Qur'an especially regarding the transmission of the Qur'an in the perspective of insider (Muslim) and outsider (orientalist). Both of these perspectives need to be studied deeply and proportionally in order to the horizon of the study of the Qur'an continue to be dynamic and progressive, although sometimes the study conducted by the outsider is not in line with the views of Muslim scholars. It can be seen from the thesis proposed by A. Jeffery and John Wansbrough. From the results of the study it could be concluded that both A. Jeffery and John Wansbrough read the Qur'an by the same method applied to the bible (bible criticism), such as historical criticism, source criticism, form criticism and textual criticism, this kind of perspective would have implications against the text of the Qur'an as plain text. Both A. Jeffery and John Wansbrough argued that they were not convinced of the existence of the Qur'anic set on the basis of the absence of the Prophet's attempt to gather until he died. While other orientalists like Angelika Neuwirth had a different perspective regarding the writing and codification of the Qur'an. She argued that since the time of the Prophet already contained the writing of the Qur'an. The differences of view among the orientalists became a proof that the study of the Qur'an among outsiders was not always negative and polemic.

Keywords: transmission history of al-Qur'an, skeptical orientalist, moderate orientalist.

Abstrak

Artikel ini mencoba untuk mengeksplorasi dan menelusuri sejarah al-Qur'an terutama terkait transmisi al-Qur'an dalam perspektif *insider* (muslim) dan *outsider* (orientalis). Kedua persepektif ini perlu untuk ditelaah secara mendalam dan proporsional, agar horizon kajian al-Qur'an terus dinamis dan progresif, meskipun terkadang kajian yang dilakukan oleh *outsider* tidak sejalan dengan pandangan sarjana muslim. Hal itu dapat terlihat dari tesis yang dikemukakan oleh A. Jeffery dan John Wansbrough. Dari hasil penelitian didapatkan kesimpulan bahwa baik A. Jeffery dan John Wansbrough membaca al-Qur'an dengan metode yang sama diterapkan pada bible (*bible criticism*), seperti *historical criticism*, *source criticism*, *form criticism* dan *textual criticism*, cara pandang semacam ini akan berimplikasi terhadap teks al-Qur'an sebagai teks biasa. Baik A. Jeffery dan

John Wansbrough berpendapat bahwa mereka tidak yakin akan keberadaan himpunan Al-Qur'an dengan berlandaskan pada tidak adanya upaya Nabi untuk menghimpun sampai beliau wafat. Sedangkan orientalis yang lain, seperti Angelika Neuwirth memiliki cara pandang yang berbeda terkait penulisan dan kodifikasi al-Qur'an. Ia berpendapat bahwa sejak zaman Nabi sudah terdapat tulisan al-Qur'an. Perbedaan pandangan dikalangan orientalis ini menjadi bukti bahwa kajian al-Qur'an dikalangan outsider tidak selamanya negatif dan polemis.

Kata kunci: sejarah transmisi al-Qur'an, orientalis skeptis, orientalis moderat.

Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan kitab suci yang unik bila dibandingkan dengan kitab suci yang lain, baik dari diksi, bahasa serta makna yang tersurat maupun tersirat menjadikan al-Qur'an senantiasa selaras dengan tuntutan dan perkembangan zaman. Maka wajar jika al-Qur'an diminati oleh sarjana muslim sendiri maupun non muslim, orietalis. Pembacaan terhadap al-Quran dari masa ke masa menarik untuk terus disimak, terlebih terkait bagaimana upaya dalam menemukan kesejarahan al-Qur'an melalui bukti fisik (*manuscript*), yang telah dan tetap dilakukan oleh para sarjana, baik dari kalangan Islam (*insider*) ataupun dari kalangan luar/ non-muslim (*outsider*). Upaya dalam menemukan kesejarahan al-Qur'an senantiasa menjadi diskursus yang disegani dan menjadi banyak perhatian. Hal ini dipengaruhi oleh beberapa faktor, seperti adanya kalangan yang tidak dapat menerima secara mentah (sebagaimana keyakinan Muslim) terhadap kesejarahan al-Qur'an, dalam hal ini kalangan *outsider* lah yang paling tampak kerjanya¹ dan karena ditemukannya bukti-bukti kesejarahan dan bahkan metode untuk melakukan pembacaan terhadap kesejarahan Qur'an. Sehingga pada tahap perkembangan studi Quran selanjutnya banyak memunculkan wacana-wacana kesejarahan al-Qur'an.

Kesejarahan al-Qur'an tidak hanya berbicara mengenai bagaimana ia diturunkan, akan tetapi pembacaan dan penelusuran terhadap kesejarahan al-Quran mencakup banyak aspek. Para sarjana kontemporer memasukan berbagai bidang kesejarahan seperti kodifikasi, tradisi pengajaran dan penyampaian, publikasi dan bahkan studi orientalis terhadap Qur'an.² Tentu saja aspek-aspek tersebut, ditelaah secara mendalam, tidak dapat dipisahkan. Hanya saja, diantara

¹ Farid esack, *Samudera Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Diva Press, 2007), h. 22.

² Abdullah Saeed, *The Qur'an an Introduction*, (New York : Routledge, 2008), h. 98-100.

aspek yang sedemikian rupa tersebut, proses penjagaan serta penyampaian al-Qur'an lah yang paling krusial. Pada aspek ini, yang selalu terikat budaya dan perkembangan intelektual bangsa Arab, terdapat dua metode penyampaian yakni secara lisan dan tulisan (*oral and literal tradition*).

Dalam perkembangannya, konsep tradisi lisan dan tulisan dalam penyampaian al-Qur'an memunculkan banyak wacana. Baik dalam bentuk pengembangan studi Quran seperti dalam kajian filologi, ataupun memunculkan konsep baru terkait kesejarahan Quran dengan berlandaskan pada proses transmisi Qur'an baik secara lisan ataupun tulisan. Berkaitan dengan hal ini, maka tulisan ini akan mencoba melihat bagaimana proses atau sejarah transmisi Qur'an meliputi tradisi lisan dan tulisan serta dikursus/wacana terkait transmisi Qur'an oleh para orientalis. Adapun metode yang digunakan ialah dengan menggunakan deskriptif-analisis.

Pembahasan

Sejarah Transmisi Al-Qur'an

Pembahasan tradisi oral dan literal dalam kesejarahan al-Qur'an dalam poin ini ialah berkaitan dengan proses kesejarahan awal al-Qur'an, yakni proses penyampaian, pengajaran dan penjagaan al-Qur'an. Proses transmisi secara lisan maupun tulisan, pada dasarnya, tidak dapat dipisahkan. Akan tetapi, proses secara lisan terlebih dahulu ada dibanding tradisi tulisan. Tradisi oral yang dimaksud tentunya ialah tradisi dalam pewahyuan kepada Nabi dan penyampaian terhadap komunitas Muslim. Seorang Antropolog, Julie Cruickshank sebagaimana Hipfner menjelaskan dalam tesisnya, bahwa tradisi oral dapat digunakan untuk merujuk pada materi yang diingat pada masa lalu dan juga proses transmisi materi tersebut.³ Dalam hal ini, wahyu diletakan sebagai materi. Proses materi yang diingat serta ditransmisikan dapat dilihat ketika Nabi Muhammad menerima wahyu, baik wahyu pertama datang maupun terakhir dan ketika Nabi melakukan pengajaran al-Quran kepada komunitas Muslim.

Sebagaimana diketahui, selama proses penerimaan wahyu, Nabi tidak langsung menuliskannya. Akan tetapi Nabi selalu menghafalnya. Demikian ini karena Nabi ialah seorang yang *ummi*⁴ (menurut pendapat umum Nabi tidak bisa membaca

³ Hipfner, *Examining The Use of Oral Tradition In The Writting of Ojbwa History*, (Ottawa: Carleton University), h. 12.

⁴ Muhammad bin Bahādir Al-Zarkasī, *Al-Burhān fī Ulūm al-Qur'ān*, (Libanon, Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, 2011) h.134.

maupun menulis)⁵, tetapi bukan berarti Nabi tidak bersinggungan dengan dunia tulis. Dalam hal ini Nabi disebut sebagai *illiterate prophet*, bukan *non-literate prophet*. *Illiterate* berarti bahwa Nabi tidak bisa dalam hal tulisan (membaca atau menulis) bukan sama sekali tidak mengenal tulisan. Hal ini karena pada abad 7 M, dunia Arab telah menganal tulisan namun tidak memiliki peran besar dalam ruang lingkup hidup mereka karena mereka lebih mengandalkan budaya hafalan sebagaimana mereka dalam mengajarkan serta menyuarakan syair-syair Arab.⁶

Terkait tradisi lisan, secara garis besar dapat dipahami dengan merujuk pada proses pewahyuan al-Qur'an. Nabi menerima wahyu dari malaikat tanpa adanya tulisan, sebagaimana disebut diatas bahwa ke-*ummi*-an Nabi menjadi indikasi bahwa Nabi tidak bisa membaca (sekaligus sebagai bukti kecil bahwa al-Qur'an turun secara lisan)⁷ selain itu, bukti lain ialah bagaimana Nabi melakukan *setoran* hafalan pada Jibril di setiap Ramadhan. Sementara itu, tradisi tulis sungguh telah ada pada zaman Nabi. Banyak riwayat yang secara tidak langsung menyinggung tradisi ini. Selama di Makkah, tradisi tulis sudah terjadi. Masuk Islamnya 'Umar dapat menjadi contoh kecil adanya tradisi tulis al-Qur'an. Sebuah riwayat menyebutkan bahwa ketika Umar hendak membunuh Nabi ia bertemu dengan para sahabat. Para sahabatpun mengingatkan Umar akan keislaman saudara perempuannya yakni Fatimah. Terkejut akan keislaman adiknya, ia pun langsung menghampiri adiknya, sesampainya Ia melihat *Khabba* sedang membaca surat *Thaha* dari sebuah tulisan dan adiknya yang sedang membereskan tulisan Qur'an yang terdapat dalam kertas kulit.⁸ Adapun redaksinya kurang lebih sebagai berikut:

... فخرج عمر يوما متوشخا سيفه يريد رسول الله و رهطا من اصحابه قد ذكروا له أنهم قد اجتمعوا في بيت عند الصفا و هم قريب من أربعين ما بين الرجال و النساء و مع رسول الله عمه حمزة بن عبد المطلب و أبو بكر بن أبي قحافة الصديق و علي بن أبي طالب في رجال

⁵ Pembahasan keummi-an Nabi tetap menjadi perdebatan, apakah Nabi benar-benar tidak bisa membaca ataupun menulis atau hanya sekedar istilah untuk menguatkan bahwa apa yang Nabi peroleh (wahyu) ialah murni dan terbebas dari pengetahuannya.. Sebastian Gunter, "Muhammad the Illiterate Prophet :An Islamic Creed in The Qur'an and Qur'anic Exegesis" dalam *Jurnal of Qur'anic Studies* (Edinburgh : Edinburgh University Press: 2002), Vol 4, No 1, h. 7-8.

⁶ Sebastian Gunter, "Muhammad the Illiterate Prophet :An Islamic Creed in The Qur'an and Qur'anic Exegesis" dalam *Jurnal of Qur'anic Studies* (Edinburgh : Edinburgh University Press: 2002), Vol 4, No 1, h. 4.

⁷ M.M al-Azami, *The History of the Quranic Text From Revelation to the Compilation*, (terj), (Jakarta: Gema Insani, 2005), h. 50.

⁸ M.M al-Azami, *The History of the Quranic*, h. 71-72.

من المسلمين رضي الله عنهم ممن كان أقام مع رسول الله بمكة و لم يخرج فيمن خرج الى أرض الحبشة فلقبه نعيم بن عبد الله فقال له اين تريد يا عمر؟ أريد محمدا هذا الصابئ الذي فرق أمر قريش و سفه احلامها و عاب دينها و سب آلهتها فأقتله فقال له نعيم و الله لقد غرتك نفسك من نفسك يا عمر أتري بني عبد مناف تاركيك تمشي على الارض و قد قتلت محمدا ! أفلا ترجع الى اهل بيتك فتقيم أمرهم؟ و أي اهل بيتي؟ قال ختنك و ابن عمك سعيد بن زيد بن عمرو و أحتك فاطمة بنت خطاب فقد و الله أسلما و تابعا محمدا على دينه فعليك بهما قال فرجع عمر عامدا الى أخته و خنته و عندهما خباب بن الأثر معه صحيفة فيها (طه) يقرئهما إيها فلما سمعوا حس عمر تغيب خباب فس مخدع لهم أو في بعض البيت و أخذت فاطمة بنت خطاب الصحيفة فجعلتها تحت فخذها...⁹

Kaitanya dengan penulisan pada masa Nabi ialah tidak pada runtuan kesulurah cerita, akan tetapi pada tulisan al-Qur'an yang terdapat pada kulit. Tentu ini mengindikasikan bahwa benar al-Qur'an telah ditulis pada masa Nabi, sebagaimana Al-Azami menukil dari Ibn Durais bahwa menurut Ibn Abbas ayat-ayat yang diturunkan di Makkah telah tersimpan dalam bentuk tulisan sejak dari masa itu.¹⁰

Berbeda dengan di Makkah, proses penulisan al-Qur'an di Madinah lebih jelas statusnya. Setiap kali turun ayat, Nabi senantiasa memanggil sahabat untuk menuliskan ayat yang telah turun. Zaid bin Tsābit (salah satu dari enam puluh sahabat utusan Nabi untuk menulis Ayat) menceritakan bahwa Ia kerap sekali mendapat perintah untuk menuliskan wahyu yang turun. Melihat kejadian yang demikian ini, tentu sudah ada kesadaran akan pentinnya tulisan. Sebagai tradisi yang sejalan dengan tadisi lisan, pola tradisi tulis ini memainkan peranan teks sebagai *mnemonic device*. Selain itu, alasan utama yang mungkin dapat diajukan ialah karena pada masa Nabi, sering dari kebanyakan sahabat Nabi menulis apa yang Ia ucapkan. Lantas nabi mengucapkan “*dan siapa yang telah menulis dariku selain al-Qur'an, maka ia harus menghapusnya*”. Ketakutan akan tercampurnya hal-hal lain selain al-Qur'an menjadi hal yang pantas untuk penulisan Qur'an selain alasan karena sahabat mencoba mencatat hadis misalnya, yang dengan penulisan itu al-Qur'an dapat selalu otentik dan sesuai dengan apa yang dihafal.¹¹

⁹ Ibn Hisyām, *Al-Sirah al-Nabawiyah*, (Beirut :Dar al-Kutb al-'Ilmiyyh, 2011), h. 136-7.

¹⁰ M.M al-Azami, *The History of the Quranic*, h. 73.

¹¹ M. M al-Azami, *The History of the Quranic*, h.73'

Pada tahap selanjutnya, setelah Nabi meninggal, proses penjagaan al-Qur'an berlanjut. Akan tetapi yang perlu diperhatikan ialah mengenai bentuk penjagaan tersebut. Jika pada masa Nabi upaya yang dilakukan ialah penulisan ayat-ayat Qur'an, maka pada masa selanjutnya, Abu Bakr khususnya, upaya yang dilakukan ialah penghimpunan al-Qur'an. Jelas keduanya memiliki perbedaan yang sangat jelas. Mengutip Ibnu Hajar al-Atsqalāni, M.M al-Azami menjelaskan bahwa Zaid bin Tsābit menjelaskan "saat Nabi wafat, Al-Qur'an masih belum dirangkum dalam satu bentuk"¹². Riwayat tersebut mengindikasikan bahwa, dengan merujuk pada riwayat sejarah masa Nabi, penulisan Ayat-ayat Qur'an sejatinya telah ada pada masa Nabi namun belum disatukan dan surat-surat pun masih belum tersusun. Alasan yang dapat diterima ialah jika pengumpulan al-Qur'an dilakukan pada masa Nabi, konsekuensi *naskh* dan *mansukh* sangatlah besar. Ini diindikasikan karena masih adanya celah untuk terjadi perubahan hukum selama Nabi masih hidup, sebab wahyu akan terus turun. Berbanding terbalik dengan masa sesudah wafatnya Nabi dimana penghimpunan al-Qur'an menjadi *master volume* sangat memungkinkan.¹³

Terlepas dari alasan diluar konteks penghimpunan, penghimpunan yang terjadi pada masa setelah Nabi sarat akan adanya akar masalah yang memicu proses tersebut. Masa khalifah Abu Bakr misalnya, penghimpunan dilakukan karena faktor kekhawatiran Umar bin Khattab melihat kenyataan bahwa banyak dari para penghafal al-Qur'an gugur dalam perang Yamamah. Kekhawatiran tersebut kemudian diusulkan kepada Abu Bakar. Sekilas Abu Bakar menolak, karena hal tersebut tidak pernah dilakukan pada masa Nabi, akan tetapi dengan desakan yang masuk akal, Abu Bakar pun menerima. Setelah dikonfirmasi, Abu Bakar pun menunjuk Zaid bin Tsabit selaku pencatat wahyu di masa Nabi. Respon yang diterima senada dengan respon awal Abu Bakar kepada Umar, namun, sekali lagi dengan tuntutan kebenaran, Zaid pun menyanggupinya. Kronologi lengkapnya dapat ditemukan dalam riwayat Bukhari Bab 9 hadis ke-3 tentang tafsir dan bab 3 hadis pertama tentang Fadlilah al-Qur'an serta riwayat al-Tirmidzi bab ke-10 hadis ke-21 tentang taubat¹⁴. Adapun redaksinya sebagai berikut;

¹² M. M al-Azami, *The History of the Quranic*, h.83

¹³ M. M al-Azami, *The History of the Quranic*, h. 83

¹⁴ Muhammad bin Bahādir Al-Zarkasyi, *Al-Burhān*, h. 134.

.....عن زيد بن ثابت قال: أرسل الي أبو بكر مقتل أهل اليمامة فإذا عمر عنده فقال أبو بكر : إن عمر اتاني

فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقرء القرآن و إني أخشى أن يستجر القتل بالمواطن الخ

Zaid mengabarkan “Abu Bakar memanggil saya setelah terjadi peristiwa pertempuran Yamamah yang menelan Korban para sahabat sebagai syuhada’. Kami melihat Umar bin Khattab bersamanya, Abu Bakar berkata, “Umar baru saja menyampaikan pendapat ini, dalam pertempuran Yamamah telah menelan korban begitu besar dari para penghafal Qur’an dan kami khawatir hal seperti ini akan terjadi pada peperangan lain. Akibatnya, kemungkinan besar al-Qur’an akan musnah. Oleh karena itu kami berpendapat agar dikeluarkan perintah pengumpulan semua al-Qur’an”. Abu Bakar menambahkan “saya katakana pada Umar, bagaimana mungkin kami melakukan tindakan yang Nabi Muhammad tidak pernah melakukan?” Umar menjawab” ini merupakan upaya terpuji terlepas dari segalanya dan ia tidak berhenti menjawab sikap keberatan kami sehingga Allah memberi kedamaian untuk melaksanakan dan pada akhirnya kami memiliki pendapat serupa. Zaid! Anda seorang pemuda cerdas dan pandai dan anda sudah terbiasa menulis wahyu pada masa Nabi Muhammad, dan kami tidak melihat suatu kelemahan pada diri anda. Carilah semua al-Qur’an agar dapat dirangkum seluruhnya”. Demi Allah, jika sekiranya mereka meminta kami memindahkan sebuah gunung raksasa, hal itu terasa lebih ringan dari apa yang mereka perintahkan pada saya sekarang ini. Kami bertanya pada mereka “kenapa kalian berpendapat melakukan sesuatu yang tidak pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad?” Abu Bakar dan Umar bersikeras mengatakan bahwa hal itu boleh-boleh saja dan malah akan membawa kebaikan. Mereka tidak henti-hentinya menenangkan rasa keberatan yang ada hingga akhirnya Allah menenangkan kami melakukan tugas itu seperti Allah menenangkan hati Abu Bakar dan Umar”.¹⁵

Apa yang digambarkan dalam riwayat merupakan faktor penyebab adanya penghimpunan al-Qur’an. Faktor yang serupa juga terjadi pada penghimpunan pada masa Usman bin Affan (khalifah ke-3). Penyebab utama ialah adanya perbedaan bacaan (dialek) diantara masing-masing sahabat di berbagai daerah seperti Kufah, Makah, Madinah, Basrah dan lain-lain. Upaya ini dilakukan karena dengan perbedaan dialek ini menimbulkan kesalahpahaman dan ketidakteraturan umat. Dengan demikian tugas Utsman ialah kembali menyatukan umat dengan memilih satu Qir’at (*qir’at quraisy*). Adapun riwayat yang menjelaskan peristiwa ini sangat banyak. Salah satunya ialah:

و قد روينا عن زيد بن ثابت أن التاليف كان في زمن النبي و روينا عنه أن الجمع في المصحف كان في زمن أبي بكر و النسخ في المصاحف في زمن عثمان.... الخ¹⁶

¹⁵ M.M al-Azami, *The History of the Quranic Text From Revelation to the Compilation*, ed terj, h.84

¹⁶ Lihat Muhammad bin Bahâdir Al-Zarkasyi, *Al-Burhan fi Ulûm al-Qur’an*, h. 136-7

Terkait penghimpunan masa Utsman, al-Zarkasī mengutip pendapat Abū Bakr al-Qādli al-Makki dalam kitab *Al-Intishār* bahwasanya apa yang dilakukan Utsman berbeda dengan apa yang dilakukan oleh Abu bakar (mengumpulkan al-Qur'an diantara dua sampul, hanya saja Utsman mengumpulkan *qira'at-qira'at* yang diajarkan oleh Nabi dan menolak selain itu.¹⁷

Proses penyampaian dan penulisan serta penghimpunan pada masa-masa tersebut ialah bagian dari sejarah transmisi al-Qur'an secara umum dan sekaligus menjadi kritik bagi para orientalis.

Pandangan orientalis terkait sejarah transmisi al-Qur'an

Pandangan orientalis mengenai kesejarahan al-Qur'an, meliputi transmisi dan kodifikasi sama sekali berbeda dengan pandangan para sarjana Muslim. Namun tidak semua kajian yang dilakukan oleh para orientalis bernilai negatif. Di satu sisi mereka tampak menyerang dan mencoba merekonstruksi ulang kesejarahan al-Qur'an, dan di sisi lain mereka berposisi netral dan bahkan membela pemahaman tentang kesejarahan al-Qur'an yang telah ada. Posisi pertama orientalis inilah yang mencoba menggugat kesejarahan transmisi al-Qur'an dan sekaligus menjadi pembahasan pada poin ini, selanjutnya penulis akan memaparkan pandangan orientalis dari sudut yang berbeda, yaitu orientalis yang membela kesejarahan al-Qur'an.

Poin utama yang menjadi dasar gugatan para orientalis atas kesejarahan al-Qur'an ialah terkait kesejarahan al-Qur'an itu sendiri. Bagi orang Muslim, al-Qur'an bukanlah sebuah tulisan (*rasm* atau *writing*) akan tetapi sebuah bacaan (*qira'ah* atau *recitation*). Hal ini dapat dilihat dari proses pewahyuan, pengajaran dan periwiyatan yang secara keseluruhan menggunakan lisan dan bukan tulisan.¹⁸ Sementara tulisan berfungsi sebagai alat bantu atau penunjang terutama dalam hafalan, sehingga posisi dari tulisan sendiri ialah sebagai *mnemonic device*. Fungsi *mnemonic* pada tulisan al-Qur'an ini disebut karena proses penulisanannya ialah bersumber dari apa yang ada dalam ingatan para *huffazh*.¹⁹

Berbeda dengan pandangan Muslim, orientalis melihat al-Qur'an sebagai teks atau dokumen tertulis.²⁰ Anggapan ini berimbas pada metode yang mereka terapkan dalam melakukan kajian terhadap Al-Qur'an. Mereka

¹⁷ Lihat Muhammad bin Bahâdir Al-Zarkasî, *Al-Burhan fi Ulûm al-Qur'an*, h. 136

¹⁸ Syamsudin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, (Jakarta: Gema Insani, 2008), h. 10.

¹⁹ Syamsudin Arif, *Orientalis*, h. 10.

²⁰ Syamsudin Arif, *Orientalis*, h. 10.

mencoba membaca al-Qur'an dengan metode yang sama diterapkan pada bible (*bible criticism*).²¹ Dengan metode ini, mereka berupaya mengaplikasikan metode-metode yang sering diterapkan pada Bible, seperti *historical criticism*, *source criticism*, *form criticism* dan *textual criticism*.²² Metode-metode tersebut sangat wajar dan lazim bagi kalangan kristiani dalam rangka membaca kitab suci mereka.²³ Dari prespektif yang demikian ini, lantas tidak salah jika hasil kerja para orientalis jauh berbeda dengan pandangan Muslim sebagaimana yang telah dilakukan dan diwakili oleh Arthur Jeffery dan John Wansbrough.

Arthur Jeffery dan John Wansbrough merupakan sebagian dari orientalis yang menganggap al-Qur'an sebagai teks dan menerapkan *bible criticism*. Arthur Jeffery, seorang orientalis asal Australia yang menjadi penanggung jawab Pusat Studi Oriental (School of Oriental Studies), memiliki kontribusi besar dalam perkembangan S.O.S dan seorang yang sangat produktif dalam berkarya. Karya-karyanya meliputi jurnal, review dan buku-buku yang mengantarkan pemikirannya tentang Al-Qur'an. Adapun karya fenomenalnya ialah *Material for the History of the Text of the Qur'an*, sebuah buku yang menuangkan kritiknya terhadap al-Qur'an dan selain itu buku lain terkait Al-Qur'an yakni *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*.²⁴ Kritik-kritiknya dalam *Material for the History of the Text of the Qur'an*, terhadap Al-Qur'an sangatlah beragam meliputi Sejarah Al-Qur'an, kritik terhadap Al-Fatihah dan bahkan menawarkan Al-Qur'an edisi kritis.²⁵

Kritik A. Jeffery terhadap kesejarahan Al-Qur'an merupakan poin yang menarik. Sejarah Al-Qur'an yang menjadi sorotan A. Jeffery meliputi sejarah pada zaman Nabi, Khalifah Abu Bakr, Umar dan Utsman. Sejarah yang terdapat pada masa-masa tersebut beserta dengan riwayat yang menjelaskan akan peristiwa yang terjadi, menurut A. Jeffery hanyalah khayalan belaka (*fictitious*) dan hanya memerlukan usaha kecil saja untuk membuktikan kebenaran akan khayalan tersebut.²⁶ Menurut pandangannya, materi wahyu yang telah Nabi terima belum

²¹ Syarif Hidayat, "Studi Al-Qur'an Ala John Wansbrough" dalam *Orientalisme Al-Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta:Nawesea, 2007), h. 152.

²² Syamsudin Arif, *Orientalis*, h. 10.

²³ Chase F Robinson, *Islamic Historiography*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), h. 171.

²⁴ Muhammad Yusuf, "Sejarah dan Kritik Terhadap Al-Qur'an: Studi Pemikiran Arthur Jeffery" dalam *Orientalisme Al-Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: Nawesea, 2007), h. 100-101.

²⁵ Muhammad Yusuf, "Sejarah dan Kritik, h. 101-107.

²⁶ Arthur Jeffery, *Material for the History of the Text of the Qur'an*,(Leiden: E.J Brill, 1937), h. 5.

dihimpun dan disusun.²⁷ Dengan mengutip penelitian yang dilakukan oleh Bell of Edinburh dan Torrey of Yale, ia mengemukakan bahwa Nabi telah menjaga apa yang telah ia peroleh (wahyu) dan menjaganya ke dalam bentuk-bentuk materi, yang kelak materi-materi tersebut menjadi basis terbentuknya *kitāb* dan akan diberikan kepada kaumnya. Akan tetapi, sampai Nabi meninggal penghimpunan itu belum terjadi. Dengan ini jelas bahwa umat Muslim tidak memiliki warisan peninggalan Nabi.

“.... The Prophet kept in his own care a considerable of mass of revelation material belonging to various periods of his activity, some of it revised and some of it in unrevised form, and that this material was to form the basis of the *kitāb* he wished to give his community before he died. Death, however, overtook him before anything was done about the matter. If this is so we are at loss to know what became of this material, which obviously would have been community’s most precious legacy. The earliest strata of tradition available to us make it quite certain that there was no Qur’an left ready as a heritage for the community”²⁸

Keterangan yang A. Jeffery ungkapkan perihal sejarah Al-Qur’an pada zaman Nabi, sebagaimana tercantum diatas sangat menegaskan bahwa ia tidak yakin akan keberadaan himpunan Al-Qur’an dengan berlandaskan pada tiadanya upaya Nabi untuk menghimpun sampai tiba wafat.

Setelah Nabi wafat, kesejarahan Al-Qur’an berada pada masa Abu Bakar dan Umar. Sebagaimana telah dijelaskan pada pembahasan yang lebih awal, bahwa proses penghimpunan ini disebabkan karena kekhawatiran Umar terhadap hilangnya para *huffāz*h setelah banyak dari mereka yang gugur pada perang Yamamah. Riwayat yang membahas kejadian ini, sebagaimana dikutip oleh al-Zarkasi dalam kitabnya *Al-Burhan fi Ulūm al-Qur’ān*, menurutnya tidak benar. Penghimpunan yang terjadi bukanlah pemghimpunan yang sesungguhnya. Artinya bahwa *mushhaf* yang dihimpun merupakan *mushhaf* pribadi milik Abu Bakar²⁹. Kaitannya dengan Zaid bin Tsābit, sebagai penghimpun, ia merupakan orang yang menghimpunkan *mushhaf* untuk Abu Bakar.³⁰

“That Abu Bakr was one of those who collected revelation material was doubtless true. He may possibly have inherited material that the Prophet had stored away in preparation for the *kitāb*. That he ever made an official recension as the

²⁷ Muhammad Yusuf, “ Sejarah dan Kritik, h. 102.

²⁸ Arthur Jeffery, *Material*, h. 5-6.

²⁹ Arthur Jeffery, *Material*, h. 6-7.

³⁰ Muhammad Yusuf, “Sejarah dan Kritik, h. 104.

orthodox theory demands is exceedingly doubtful. His collection would have been a purely private affair, just as quite a number of other companions of the Prophet had made personal collections as private affairs. It was after the death of the Prophet that these collections became important.”³¹

Selain itu, A. Jeffery juga menilai bahwa sangat tidak mungkin dalam waktu yang singkat ketika menjabat sebagai khalifah Abu Bakar mampu menghimpun Al-Qur'an ke dalam satu *mushhaf*.³²

Sorotan A. Jeffery terakhir dalam kesejarahan al-Qur'an, yakni pada zaman khalifah ke tiga, yaitu Utsman bin 'Affan. Usaha Utsman bin 'Affan dalam menghimpun Al-Qur'an untuk menselaraskan bacaan (dialek) dalam pembacaan Al-Qur'an dengan memilih dialek Qurais memperoleh kritik pedas dari Jeffery. Ia mengemukakan bahwa penselarasan dialek untuk membaca Al-Qur'an dan menjadikan dialek Quraisy sebagai standar bukanlah murni proses penghimpunan akan tetapi lebih kepada alasan politik. Faktanya terdapat berbagai *mushhaf* berbeda dengan *mushhaf* 'Utsman di lain daerah. Bahkan setelah masa penghimpunan, Muslim Kuffah terbagi menjadi dua, satu sisi menerima *mushhaf* Utsman dan sisi lain tetap berpegang pada *mushhaf* Ibnu Mas'ud karena menolak *mushhaf* mereka dibakar.

“Now when we come to the account of 'Uthman's recension, it quickly becomes clear that his work no more matter of removing dialectical peculiarities in reading, but was a necessary stroke of policy to establish a standard text for the whole empire. Apparently there were wide divergences between the collections that had been digested into codices in the great metropolitan center of Madina, Mecca, Basra, Kufa and Damascus, and for political reasons if for no other it was imperative to have one standard Codex accepted all over the empire. 'Uthman's solution was to canonize the Madinan Codex and order all others to be destroyed. It is very significant that the *Qurra'* were violently opposed to 'Uthman because of this act, and there is evidence that for quite a while the Muslim in Kufa were divided into two factions, those who accepted the 'Uthmanic text, and those who stood by Ibn Mas'ud, who had refused to give up his Codex to be burned.”³³

Dengan penghimpunan dan adanya standard bacaan pada Al-Qur'an, upaya Utsman tampak untuk memperkuat posisinya sebagai Khalifah. Adapun penolakan Ibnu Mas'ud, sebagaimana landasan A. Jeffery untuk menolak kesejarahan Al-Qur'an masa Utsman, ialah untuk membakar *mushhaf* miliknya

³¹ Arthur Jeffery, *Material*, h. 6-7.

³² Muhammad Yusuf, “Sejarah dan Kritik”, h. 104.

³³ Arthur Jeffery, *Material*, h. 8.

karena dirasa Ia lebih senior dibandingkan dengan Zaid sebagai pemimpin komite penghimpunan Al-Qur'an.³⁴

Senada dengan Arthur Jeffery, John Wansbrough juga melakukan dan memberikan kritik terhadap kesejarahan Al-Qur'an. J. Wansbrough bahkan turut menilai miring akan peristiwa Isra' Mi'raj. John Wansbrough merupakan pakar tafsir di London. Ia menjabat sebagai pengajar di Departemen Sejarah di *School of Oriental and African Studies* (SOAS University of London). Sama dengan A. Jeffery, Wansbrough termasuk orang yang produktif. Karya-karya tulisnya yang merupakan bukti terhadap keproduktifannya yakni "A note on Arabic Rhetoric dalam *Labende Antike: Symposium fur Rudolf Suhlén*, "Arabic Rethoric and Quranic Exegesis" dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, *Majaz Al-Qur'an: Peripharastic Exegesis*, *The Sectarian Millieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, dan *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* sebagai karya fenomenalnya dimana Ia menaruh kritiknya terhadap Al-Qur'an.³⁵

Kritik John Wansbrough terhadap Al-Qur'an (kontek kesejarahan) dimulai dengan sanggahan mengenai kodifikasi Al-Qur'an. Menurutnya, untuk melihat kodifikasi (berdasarkan formasi literature tafsir) dapat dilihat salah satu dari dua proses yakni baik dari *Urtext* (informasi dari *corpus* utuh asli dari Nabi) ataupun dari 'Uthman Codex. Keduanya, bagi Wansbrough, sebagai tradisi yang terpisah atau bersama dalam dua tahap pada tradisi tunggal.

"In the exegetical literature formation of the Quranic canon is ascribed to one of the processes: either official recognition of a corpus left intact by the Arabian Prophet (*Urtext*), or imposition of a uniform recension produced by an officially constituted body with concomitant suppression of earlier and variant versions ('Uthman Codex). The two processes may appear as separate, if not quite mutually exclusive, tradition, or together as two stages in a single tradition....."³⁶

Untuk membaca model kedua tradisi diatas, Ia merujuk pada *Critical Analysis of The Tradition* yang terdapat pada bagian kedua kerja Noldeke-Schwally, yang merupakan bacaan oleh keduanya dalam memberikan kesimpulan akan pertentangan diametrikal antara kanonisasi al-Qur'an, Kitab suci umat Yahudi dan umat kristiani. Ia mengutip kesimpulan dari keduanya, yakni:

³⁴ Ulil Hidayah, "Kontroversi Mushaf Utsmani" dalam *Ulil Albab*, vol. 15, 2014, h. 5.

³⁵ Syarif Hidayat, "Studi Al-Qur'an Ala John Wansbrough" dalam *Orientalisme Al-Qur'an dan Hadis*, h. 146.

³⁶ John Wansbrough, *Quranic Studies: Source and Methods of Scriptural Interpretation*, (New York: Prometheus Book, 2004), h. 43.

“Die Entstehung des muhammedanischen kanons ist völlig abweichend, man könnte sagen entgegengesetzt verlaufen. Er ist nicht das Werk mehrerer Schriftsteller, sondern eines einzigen Mannes und deshalb in der kurzen Spanne eines Menschenalters zustande gekommen”³⁷

Kutipan di atas menerangkan perihal kanonisasi al-Qur'an, bahwa proses tersebut merupakan hal yang benar-benar menyimpang, dilakukan oleh orang-orang hebat yang dapat membuat histeris dalam sejarah hidup manusia, Berdasarkan keterangan ini, Wansbrough membantah keberadaan al-Qur'an pada masa Nabi maupun pada masa Utsman. Sebab al-Qur'an sudah benar-benar jauh dari tradisi formasi tafsir (yang menyebutkan *Urtext* dan *'Uthman Codex* untuk melihat sejarah Al-Qur'an), yang telah memberikan dukungan untuk menyuarakan kesejarahannya. Selain memberi kesimpulan akan ketiadaan himpunan al-Qur'an pada masa-masa tersebut, J. Wansbrough menambahkan bahwa sumber untuk melakukan penelitian dapat dilakukan dengan *typological analysis* (analisis tipologi) akan tafsir al-Qur'an, dimana untuk menghasilkan karya semacam itu memerlukan waktu lebih dari satu generasi.

“...that the Muslim scripture is not only composite, but also, and such can be inferred from a typological analysis of Qur'anic exegesis, that the period required for its achievement was rather more than a single generation”.³⁸

Kritik selanjutnya terkait penghimpunan Qur'an ialah merujuk pada keyakinan umat Muslim yang menjadikan kejadian tersebut sebagai aturan normatif dalam kehidupan beragama mereka. Menurut Wansbrough, keyakinan yang demikian ini sangatlah tidak masuk akal. Dalam melihat kejadian ini, tidak cukup untuk melihat pada unsur intrinsik (respon), tetapi juga harus dilakukan dengan melihat pada sumber ekstrinsik. Mengutip kerja dari Joseph Schacht (seorang orientalis yang memiliki pengaruh besar terhadap kajian hukum dan hadis Nabi dengan metode pembacaan hadisnya yang terkenal, *projecting back*) tentang perkembangan awal doktrin hukum pada masyarakat Muslim yang ternyata tidak diambil dari al-Qur'an. Kesimpulan ini, menurut Wansbrough, mengandung sedikit pengecualian, dan pengecualian tersebut dengan sendirinya merupakan bukti yang sulit untuk membuktikan sudah adanya al-Qur'an. Selain J. Schacht, sumber data diambil dari metode *Halaki* terkait hukum dalam al-Qur'an. Pengambilan atau penurunan hukum model ini adalah dari kejadian

³⁷ John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Source and Methods of Scriptural Interpretation*, h. 43.

³⁸ John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Source and Methods of Scriptural Interpretation*, h. 44.

abad ke-3 H/9 M, yang tak dapat disangkal bahwa kesimpulannya menggunakan *argumentum e silentio*, yakni kronologi sumber materi (sumber hukum). Hal serupa tentang sumber negatif (bukti akan tidak adanya himpunan al-Qur'an) dari kitab *Fiqh Akbar I*, yang menurut Wensinck berasal dari sekitar pertengahan abad ke 2 H /8 M. Dengan data tersebut, J. Wansbrough berkesimpulan bahwa al-Qur'an pada masa Nabi atau bahkan sampai pada masa 'Usman belumlah eksis. Wansbrough menyebutkan:³⁹

“Moreover, stabilization of the text of the scripture (Masoretic exegesis) was an activity whose literary expression is also not attested before the third/ninth century, and the appearance of the classical *mashāhif* literature (*variae lectiones*) was even later,”⁴⁰

Wansbrough menyimpulkan, pada konteks ini, bahwa tidak perlu lagi ada usaha untuk membuktikan keberadaan al-Qur'an pada zaman Nabi, karena materi pada masa sebelum aktifitas intensif terhadap kajian literal tidak ada, dan perkembangan standar teks pada masa Utsman sangat sulit untuk terjadi pada masa awal.⁴¹

Peristiwa penghimpunan al-Qur'an pada masa Utsman menurut J. Wansbrough, secara spesifik, memiliki dua kemungkinan. Pertama, penghimpunan untuk penselarasan bacaan (karena keberadaan perbedaan dialek) dan kedua ialah hanya sebuah fiksi yang didesain untuk kepentingan tertentu. Pada poin pertama secara umum dapat dikatakan berhasil. Asumsinya karena tidak ada data bertentangan yang tersisa. Akan tetapi, pada poin ini, dipungkiri oleh sejarah beberapa literatur mengenai al-Qur'an, yang tidak satu pun dijelaskan sebagai isyarat adanya sebuah standar atau *ur varieture* yang sama awalnya dengan literatur pada masa pertengahan abad ke-2 H dan ditambah karena tidak adanya bukti eksplisit tentang himpunan al-Qur'an pada konteks tersebut yang seharusnya muncul.⁴² Pada kemungkinan kedua, yakni dengan anggapan sebuah fiksi, ialah sebenarnya spekulasi yang tidak meyakinkan. Argumen ini dimaksudkan bahwa komunitas agama baru memiliki cara untuk mendeskripsikan keasliannya dengan membuat fiksi berupa proses penghimpunan al-Qur'an. Wansbrough menambahkan bahwa proses ini serupa dengan proses kanonisasi Hebrew yang

³⁹ John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Source and Methods of Scriptural Interpretation*, h. 44.

⁴⁰ John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Source and Methods of Scriptural Interpretation*, h. 44 .

⁴¹ John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Source and Methods of Scriptural Interpretation*, h. 44 .

⁴² John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Source and Methods of Scriptural Interpretation*. h. 45.

dilakukan oleh *rabbi* (pendeta Yahudi), dikenal dengan *Jamnia tradition*.⁴³

Tambahan argumen diatas sekali lagi menegaskan ketidaksesuaian adanya proses penghimpunan pada masa Nabi atau bahkan pada masa Utsman menurut Wansbrough. Jika demikian, penolakan kesejarahan transmisi al-Qur'an oleh Arthur Jaffery dan John Wansbrough relatif sama meskipun dengan penjelasan berbeda. Yang perlu digaris bawahi ialah keduanya menggunakan metode yang sama dengan metode yang digunakan pada teks-teks lain dan bukan hanya keduanya yang menerapkan dan berargumen sedemikian rupa.

Kerja Pro-orientalis terhadap sejarah transmisi al-Qur'an

Jika kritik terhadap transmisi al-Qur'an yang dilakukan oleh para orientalis, seperti Wansbrough, berdasarkan metode kritik teks (sebagaimana disebut diawal bahwa mereka tidak menerima kesejarahan al-Qur'an sebagai tradisi lisan), maka orientalis yang berseberangan dengan mereka mampu menerima tradisi lisan sebagai bagian dari al-Qur'an. Chase F Robinson menyebutkan bahwa ciri tradisi keilmuan Islam adalah *audition and orality*. " *if the codex became emblematic for Christians, learning through audition and orality – that is, reading out loud, memorizing massive amounts, hearing and reading texts back to their authors, publising through lecturing- became emblematic for tradisionalist Muslim*".⁴⁴ Tradisi lisan tersebut merupakan bagian dari keaslian tradisi Islam. Namun, menurut Angelika Neuwirth, kesepakatan akan keaslian ini telah dihancurkan dan mencoba direkontruksi ulang setelah munculnya karya John Wansbrough (*Qur'anic Studies*) dan Patria Crone dan Michael Cook (*Hagarism*).⁴⁵

Tradisi lisan sebagai bagian dari tradisi keilmuan Islam sekaligus proses dari transmisi al-Qur'an mencoba dijelaskan oleh Angelika Neuwirth dalam rangka merespon terhadap kerja para orientalis yang dinilai tidak sesuai baik dari segi metode maupun hasil kerja. Dengan munculnya istilah *Ur-text* pada studi kritik sejarah, al-Qur'an biasanya ditelusuri dengan standar komposisi text yang tidak sejalan dengan tradisi lisan.⁴⁶ Metode yang demikian tentu hanya meliputi pada bentuk fisik dari al-Qur'an dan cenderung pada arah filologi. Bukan metode tersebut tidak benar, akan tetapi cenderung kurang tepat karena terdapatnya

⁴³ John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Source and Methods of Scriptural Interpretation*, h. 45

⁴⁴ Chase F Robinson, *Islamic Historiography*, h. 171.

⁴⁵ Angelika Neuwirth, "Structural, Linguistic and Literary Features", dalam J.D. McAuliffe (ed), *The Cambridge Companion to the Qur'an*, (USA: Cambridge University Press, 2006), h.100.

⁴⁶ *Ibid*, h. 101.

perbedaan tradisi di dalamnya. Oleh karena itu, para sarjana menuntut untuk melihat al-Qur'an berdasarkan *socio-cultural context* untuk melihat kesejarahan al-Qur'an sebagaimana upaya untuk manafsirkannya.⁴⁷

Berdasarkan tesis Milmann Parry dan Albert Bates Lord, mengikuti pendapat Michael Zivioter dan Kames Monroe, komposisi *oral* (dalam al-Qur'an) ialah sama halnya dengan puisi Arab kuno. Namun ini masih menimbulkan perdebatan. Pasalnya, puisi (secara lisan) dicirikan dengan adanya penyusunan serta penyusunan ulang dalam setiap pertunjukan (*performance*) dengan bantuan buku (kamus) susunan kata. Praktiknya mungkin ini dapat atau sesuai pada beberap surat, dan sangat sulit diasumsikan pada keseluruhan tulisan al-Qur'an. Alasannya, beberapa surat awal yang disusun tanpa bantuan tulisan membuktikan sebuah asal dalam bentuk penjagaan malam hari dari pada penampilan dimuka umum. Sementara pada surat-surat selanjutnya, terdiri dari beberapa ayat dengan ketajam puisi yang sedikit dan beberapa alat *mnemonic* sangat kuat mengisyaratkan sudah dekatnya fiksasi dalam tulisan atau bahkan sudah adanya komposisi (yang sudah ditulis) tuntut dimulai (penulisan/kanonisasi).⁴⁸

Untuk memperdalam lebih lanjut, Angelika mengisyaratkan, harus melihat pada aspek diluar teknik yakni pada al-Qur'an itu sendiri dengan merujuk adanya kata-kata yang digunakan padanya. Kaitannya dengan tardisi lisan dan tulisan, kata yang mewakili ialah *qur'an* dan *kitab*. Kedua term ini mewakili periode yang berbeda akan kesejarahan Qur'an dan telah diterima dalam kajian kritik sejarah al-Qur'an. Kedua term ini tidak dieksplorasi untuk melihat implikasi-implikasinya terhadap gagasan-gagasan perkembangan al-Qur'an dalam bentuk perubahan/pergerakan dari penyampaian lisan terhadap status manifes kitab suci, akan tetapi sebuah perkembangan yang harus dilihat sebagai sebuah proses kanonisasi. Adapun yang menjadi perhatian tentu keduanya memiliki konsep yang berbeda. Konsep pertama ialah merujuk pada peristiwa umum dalam sebuah kejadian yang melibatkan beberapa *dramatis personae* (seorang pembicara yang menerima pesan dari Nabi, yang dituntut untuk berbicara kepada para pendengar yang plural). Ini menunjukkan adanya hubungan horizontal. Dinamika ini jelas digambarkan pada surat-surat awal, yang menjaga skenario pewahyuan Qur'an.⁴⁹

⁴⁷ *Ibid*, h. 101.

⁴⁸ *Ibid*, h. 101.

⁴⁹ *Ibid*, h. 102.

Sementara konsep kedua merujuk pada kualitas hirarki sebuah pesan yang sangat mengisyaratkan hubungan vertikal antara *author* dan para pembacanya. Hubungan khusus antara *the divine* dengan utusan Nabi pada masa awal tidak dielaborasi. Hal ini dikarenakan *kitāb* dipahami sebagai hubungan khusus antara Tuhan dan utusannya. Sejatinya, term ini jelas mengindikasikan adanya klaim kanonisasi (masa Nabi). Tentu saja ini dapat dilihat dari pemahaman komunitas awal yang memandang *kitāb* sebagai pedoman (ajaran) yang amat suci dan dimanifestasikan ke dalam bentuk tulisan yang dijaga oleh para pengikut agama-agama terdahulu dan dikomunikasikan kepada mereka mengenai pesan-pesan selanjutnya. Pesan-pesan tersebut yang diambil dari cerita-cerita bible dan disampaikan oleh Nabi disebut sebagai *qur'ān*. Oleh karena itu pada periode makkah, *qur'ān* lebih identik dengan cerita-cerita yang familiar dari bible. Sehingga dengan hal ini, Angelika Neuwith menyebut bahwa term *qur'ān* masuk pada ranah penyampaian (lisan) dan *kitāb* sebagai buku (kitab) suci, yang pada akhirnya keduanya bersatu.⁵⁰

Menanggapi klaim tentang kanonisasi pada masa setelah Nabi atau setelah penulisan Qur'an pada masa Nabi, Angelika berargumen bahwa semuanya tidak ada kaitannya dengan masa sebelum penyuntingan (*pre-redactional stage*). Alasannya ialah bahwa pada masa setelah Nabi semua identik dengan teks, sementara pada *pre-redactional stage*, al-Qur'an tidak ditujukan sebagai buku untuk dipelajari akan tetapi sebagai teks untuk diresapi (ini sangat bertolak belakang dengan klaim orientalis seperti Arthur Jeffery). Mengutip pendapat Kristina Nelson bahwa transmisi al-Qur'an dan keberadaan sosialnya ialah sungguh bersifat oral, ritme al-Qur'an dan purwakantinya assonance) mengkonfirmasi untuk didengar. Untuk melihat hal ini, menurut Angelika, harus memahami bahwa sebagian dari Qur'an merefleksikan bentuk linguistik Arab. Maka tidak salah jika Amin al-Khuli menyebut al-Qur'an sebagai kitab sastra Arab terbesar. Dalam al-Qur'an terdapat *saj'* atau sajak dimana merupakan salah satu ciri dari linguistik Arab. Bentuk akhiran *-ūn-īn*, yang merupakan tanda untuk kalimat jamak, tidak lagi berfungsi sebagai tanda untuk melihat apakah ini jamak atau tidak (secara teks), akan tetapi lebih berfungsi sebagai penanda akhir ayat. Akhiran seperti diatas, jika didengarkan bagi para pendengar merupakan tanda akhir akan suatu ayat. Bahkan, secara lebih khusus, suara-suara yang diulang dalam al-Qur'an tidak hanya sekedar serat suara musik akan tetapi merupakan bagian dari linguistik yang memberikan pemaknaan yang lebih mendalam.

⁵⁰ Angelika Neuwith, "Structural, Linguistic and Literary Features", h. 102-3.

Dengan hal ini, respon terhadap Qur'an untuk didengarkan lebih kuat jika hanya sekedar teks.⁵¹

Apa yang dilakukan oleh Angelika Neuwirth, secara garis besar, mencoba menjawab apa yang diklaim oleh para orientalis skeptis yang mencoba menolak sejarah transmisi al-Qur'an terkait tradisi lisan dan tulisan dan berakibat pada metode serta hasil kerja mereka.

Penutup

Sejarah al-Qur'an terkait proses transmisi al-Qur'an banyak dikaji oleh berbagai pihak, baik dikaji dan dianalisa oleh sarjana muslim sendiri maupun dikaji oleh para orientalis. Dalam pandangan sarjana muslim, proses transmisi al-Qur'an ditandai dengan tradisi lisan dan tulis yang keberadaannya sudah ada sejak zaman Nabi Muhammad. Tradisi tersebut berlangsung terus menerus sejak periode Nabi sampai pada masa khalifah Utsman bin Affan yang merupakan puncak rantai sejarah transmisi al-Qur'an. Sejarah yang demikian ini telah dipercayai dan diyakini serta mendarah daging sebagai bagian dari aturan normatif yang sudah final dalam kehidupan setiap Muslim. Namun apa yang telah menjadi kebenaran dalam pandangan Muslim ini belum tentu diterima oleh semua pihak, khususnya para orientalis. Ini terjadi karena hasil dari cara pandang para orientalis dalam mengkaji Islam terutama terkait al-Qur'an sama terhadap kitab suci terdahulu seperti Bible, yakni meletakkan al-Qur'an sebagai teks biasa. Dengan asumsi semacam ini, tentu sangat berbeda dengan pandangan umat Muslim. Seperti oleh A. Jeffery dan John Wansbrough. Keduanya membaca al-Qur'an dengan metode yang sama diterapkan pada bible (*bible criticism*), seperti *historical criticism*, *source criticism*, *form criticism* dan *textual criticism*. Baik A. Jeffery dan John Wansbrough berpendapat bahwa mereka tidak yakin akan keberadaan himpunan Al-Qur'an dengan berlandaskan pada tiadanya upaya Nabi untuk menghimpun sampai beliau wafat. Namun ada orientalis lain yang berbeda dengan keduanya, seperti Angelika Neuwirth, dimana Ia berpendapat bahwa sejak zaman Nabi sudah terdapat tulisan al-Qur'an. dari pembahasan tersebut menunjukkan bahwa tidak semua cara pandang para orientalis bernilai sama. Satu sisi pro dengan nilai dan ajaran Islam, sedangkan di sisi lain kontra terhadap hasil tradisi keislaman. Sehingga sikap yang harus dibangun ialah dengan tidak mengeneralisir semua cara pandang orientalis sebagai cara pandang yang negatif.

⁵¹ Angelika Neuwirth, "Structural, Linguistic and Literary Features", h. 103.

Daftar Pustaka

- al-Azami, M.M, *The History of the Quranic Text From Revelation to the Compilation*, ed terj, Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Arif, Syamsudin, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta: Gema Insani, 2008.
- Al-Zarkasī, Muhammad bin Bahādir *Al-Burhān fi Ulūm al-Qur'ān*, Libanon, Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, 2011.
- Esack, Farid (ed), *Samudera al-Qur'an*, Yogyakarta, Diva press, 2007.
- Hidayah, Ulil, "Kontroversi Mushaf Utsmani" dalam *Ulil Albab* vol 15, 2014.
- Hipfner, "Examining the Use of Oral Tradition in the Writing of Ojbwa History", *Thesis*, Ottawa: Carleton University, tt
- Gunter, Sebastian, "Muhammad the Illiterate Prophet: An Islamic Creed in The Qur'an and Quranic Exegesis" dalam *Jurnal of Qur'anic Studies* Edinburgh: Edinburgh University Press: 2002.
- Ibn Hiṣām, *Al-Sirah al-Nabawiyah*, Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, 2011.
- Jefferey, Arthur, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, Leiden: E.J Brill, 1937.
- McAuliffe, J.D, (ed), *The Cambridge Companion to the Qur'an*, USA: Cambridge University Press, 2006.
- Robinson, Chase F, *Islamic Historiography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Saeed, Abdullah, *The Qur'an an Introduction*, New York: Routledge, 2008.
- Setiawan, Nur kholis, *Orientalisme al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: Nawesea, 2007.
- Hidayah, Ulil, "Kontroversi Mushaf Utsmani" dalam *Ulil Albab*, vol. 15, 2014.
- Wansbrough, John, *Qur'anic Studies: Source and Methods of Scriptural Interpretation*, New York: Prometheus Book, 2004.