

DINAMIKA KAJIAN AL-QUR'AN DI BARAT DAN DAMPAKNYA PADA KAJIAN AL-QUR'AN KONTEMPORER

Ah. Fawaid

(Dosen STAIN Pamekasan / e-mail: fawaid.stainpamekasan.ac.id)

Abstrak: Dalam perkembangannya, seiring dengan kebangkitan Islam pada abad pertengahan, Barat berupaya mendalami Islam. Sebagai pintu masuk memahami Islam adalah dengan memahami Al-Qur'an. Oleh karena itu, model kajian Al-Qur'an pertama yang dilakukan Barat adalah penerjemahan Al-Qur'an ke Bahasa Latin dan bahasa Eropa lainnya kemudian berkembang pada kajian lain terkait dengan Al-Qur'an. Ada dua teori yang digunakan yaitu: teori kesinambungan dan perubahan (*continuity dan change theory*) dan teori "peminjaman budaya" (*cultural borrowing theory*). Tulisan ini menjawab bagaimana asal-usul kajian Al-Qur'an di Barat? Bagaimana potret dan dinamika kajian Al-Qur'an di Barat? Bagaimana pengaruh kajian Al-Qur'an di Barat bagi kajian Al-Qur'an kontemporer? Dengan pendekatan teoritik semacam ini mengungkap asal-usul perjumpaan Islam dan Barat bermula ketika Islam meluas hingga Spanyol. Tulisan ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan aksentuasi pada model penelitian bibliografis. Kajian Al-Qur'an di Barat berdampak pada dinamika kajian Al-Qur'an di belahan dunia lainnya, tidak terkecuali di kalangan umat Islam. Massifnya dunia percetakan menjadikan pertukaran gagasan demikian gencar menyebar. Ditambah lagi dengan kemajuan teknologi yang memungkinkan semua orang dengan mudah mengakses berbagai informasi. Melalui jurnal dan buku-buku yang diterbitkan atau diunggah di dunia maya, menjadikan informasi itu dengan mudah dibaca di berbagai penjuru dunia. Selain itu, investasi pengetahuan melalui beasiswa *Islamic Studies* ke berbagai pusat kajian Islam di Barat turut membantu 'penularan' kajian Barat tentang Al-Qur'an ke para koleganya di dunia Islam.

Kata Kunci : Kajian Al-Qur'an, Barat, dan Kontemporer.

Abstract: *This study utilizes double theories: continuity dan change theory and cultural borrowing theory. It tends to response how the origin of Western Qur'anic study is? How the portrait and dynamic of Western Qur'anic study are? How the influence of Western Qur'anic study toward contemporary Qur'anic study is? This study uses qualitative approach accentuating bibliographic model. Western Qur'anic study influences on dynamic Qur'anic study in different part of the world including Islamic followers. The massive grow of printed material gives impact to the world-wide rapid exchange of idea. Furthermore, sophisticated technology enables public to access any information easily such as printed and electronic journals and books all over the world. Beside, knowledge investment, using Islamic studies scholarship to varied Islamic study center in West, supports the spreading of western study on Qur'an toward its colleagues in Islamic realm*

Keywords : *qur'anic study, west, and contemporary.*

Pendahuluan

Kajian Al-Qur'an dan disiplin ilmu yang menopangnya menjadi perhatian yang cukup memikat, tidak saja bagi umat Islam, tetapi juga bagi para pemerhati Islam di Barat. Hal ini, selain karena Al-Qur'an merupakan kitab suci yang diyakini bersumber dari wahyu dan dijadikan pedoman bagi pemeluknya, juga karena Al-Qur'an menyisakan banyak misteri yang membuat orang terpikat dan tertantang untuk mengkajinya.

Posisinya yang demikian penting inilah yang menarik perhatian yang demikian besar sejak era Rasulullah Saw. hingga kini. Perhatian itu diwujudkan dengan pencatatan Al-Qur'an ketika pertama kali disampaikan oleh Nabi Muhammad Saw. kepada umatnya, pembukuannya menjadi mushaf, penafsiran, dan perumusan disiplin keilmuan dalam kajian Al-Qur'an. Manifestasi perhatian yang luar biasa ini terwujud dengan melimpahnya karya-karya keserjanaan yang berupaya membentangkan kandungan maknanya (*tafsir*), di samping karya-karya intelektual seputar 'ilmu bantu' dalam memahami Al-Qur'an. Ilmu bantu yang dimaksud adalah *'ulûm al-Qur'ân*.

Lain di kalangan umat Islam, lain pula bagi para pemerhati Islam di Barat. Meskipun mereka meyakini Al-Qur'an adalah kitab suci umat Islam, tapi perlakuan mereka terhadap Al-Qur'an berbeda dengan perlakuan umat Islam terhadap kitab sucinya. Jika umat Islam meyakini bahwa Al-Qur'an adalah wahyu yang lepas dari intervensi manusia, namun bagi (sebagian) pemerhati Barat, Al-Qur'an merupakan "produk intervensi manusia" (*a product of human mind and hand*), sebagaimana diduga Mohar Ali.¹ Bahkan, Ali memastikan bahwa tujuan utama Barat mengkaji Al-Qur'an adalah dalam rangka membuktikan sisi manusiawi Al-Qur'an.²

Mohar Ali meyakini bahwa hal ini bisa jadi benar. Namun, tentu saja, kesimpulan tersebut tidak bisa digunakan untuk memotret keseluruhan cara pandang Barat terhadap Al-Qur'an. Mengingat cara pandang Barat terhadap Al-Qur'an sangat beragam. Keragaman cara pandang tersebut bisa jadi lantaran relasi antara keduanya (Barat dan Islam) yang tidak selalu berseteru, tetapi sering kali juga bertemu.³ Titik temu dan titik seteru terkait dengan relasi Barat dan

¹Mohammad Mohar Ali, *The Qur'an and The Orientalist* (Oxford: Jam'iyat Ihya' Minhaj al-Sunnah), hlm. 1

²Ibid.

³Terkait dengan bagaimana sejarah perjumpaan Islam dan Kristen (dalam skala yang lebih umum Barat), bisa diperdalam dalam Hugh Goddard, *Sejarah Perjumpaan Islam-Kristen: Titik Temu dan Titik Seteru Dua Komunitas Agama Terbesar di Dunia* (Jakarta: Serambi, 2013). Atau juga

Islam ini dipastikan berdampak pada cara pandang yang tidak tunggal terkait pandangan mereka terhadap Al-Qur'an.

Cara pandang yang beragam inilah yang hendak disorot dalam tulisan ini. Dalam kajian Islam secara umum dan kajian Al-Qur'an secara khusus, pandangan Barat tidak boleh direduksi pada pandangan tunggal. Inilah yang melatarbelakangi mengapa artikel ini penting ditulis. Dari cara pandang yang beragam ini pula, dampak dalam kajian Al-Qur'an kontemporer di kalangan umat Islam pun beragam. Hal inilah yang hendak dilacak dalam tulisan ini.

Ada beberapa istilah teknis yang digunakan dalam tulisan ini, yaitu kajian Al-Qur'an, Barat, dan kontemporer. Kajian Al-Qur'an yang dimaksud mencakup beberapa kajian terhadap Al-Qur'an, baik aspek historisitas teksnya, formasi teksnya, serta pola tafsirnya. Penelitian ini tidak memasukkan produk penerjemahan Al-Qur'an yang dilakukan oleh sarjana Barat pada pengertian kajian Al-Qur'an. Namun demikian, meskipun tidak menjadi fokus kajian penelitian ini, dalam beberapa hal data-data terkait dengan minat penerjemahan Al-Qur'an di Barat juga digunakan untuk memberikan konteks dalam penelitian ini terkait dengan minat intelektual Barat terhadap kajian Islam, dan kajian Al-Qur'an secara khusus.

Barat yang dimaksud dalam penelitian ini mencakup dua hal, yaitu: identifikasi geografis dan identifikasi ideologis. Secara geografis, Barat yang dimaksud, mengikuti identifikasi Amin Saikal,⁴ mencakup seluruh wilayah Amerika Utara, Eropa Barat, dan wilayah Australasia.⁵ Secara ideologis, Barat yang dianggap sebagai lawan dari Timur lebih dimaknai sebagai proyek penjajahan, proyek kolonialisasi dengan menjadikan Timur (*the Orient*) sebagai objeknya dan Barat sebagai subjeknya (*the Occident*). Bahkan Timur dianggap bagian integral dari peradaban material dan budaya Eropa, *the Orient is an integral part of European material civilization and culture*.⁶

buku Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths: Titik Temu dan Titik Seteru antara Islam, Kristen, dan Yahudi* (Jakarta: Serambi, 2006).

⁴Amin Saikal, *Islam and The West: Conflict or Cooperation?* (New York: Palgrave, 2003), hlm. 2

⁵Australasia merupakan kepulauan Samudera Pasifik Selatan mencakup Australia, Selandia Baru, dan New Gini. Lihat <http://www.thefreedictionary.com/Australasian>. Diakses 9 April 2013

⁶Edward W. Said. *Orientalism. Western Conception of The Orient* (Harmondsworth: Penguin, 1991), hlm. 2

Sementara kontemporer yang digunakan dalam penelitian ini mengacu pada pengertian kontemporer menurut Ibrahim Abu Rabi⁷ dan Issa J. Boulatta.⁸ Kontemporer dalam konteks pemikiran Islam diawali dengan masa kekalahan Arab terhadap Israel pada perang tujuh hari tahun 1967. Era ini yang oleh Ibrahim Abu Rabi' dan Boulatta dianggap sebagai penanda baru bagi pergantian era, yaitu era kontemporer.

Guna membantu mengidentifikasi masalah yang hendak ditulis, keberadaan kerangka teori sangat penting dalam sebuah penelitian. Tulisan ini menggunakan teori kesinambungan dan perubahan (*continuity and change theory*) dan teori "peminjaman budaya" (*cultural borrowing theory*).

Dengan teori kesinambungan dan perubahan, tulisan ini hendak melihat bahwa perkembangan kajian Al-Qur'an di Barat tidak lebih sebagai proses kesinambungan (*continuity*) dari dinamika yang ada sebelumnya, sekaligus pada saat yang sama ada proses penyesuaian dengan dinamika yang terjadi berikutnya (*change*). Demikian pula ketika kajian ala Barat ini diadaptasi oleh para pemikir pencerahan Islam akhir-akhir ini.

Sedangkan teori 'peminjaman budaya' digunakan untuk melihat perubahan yang terjadi dalam paradigma berpikir para pemikir pencerahan Islam sebagai dampak persentuhan terus-menerus dengan budaya Barat. Secara antropologis, kontak dengan kebudayaan lain berdampak pada perubahan satu atau bahkan dua kebudayaan sekaligus. Pada mulanya hanyalah proses peniruan karakteristik dari isi suatu unsur kebudayaan, namun dalam perkembangannya, setelah proses peniruan itu digunakan berulang-ulang dan dibiasakan dalam suatu komunitas tertentu, maka kebudayaan yang sebelumnya hanya merupakan pinjaman, kini berubah menjadi kebudayaan setempat. Bahkan, menurut Edward Said, sejarah semua kebudayaan adalah sejarah 'peminjaman budaya.'

*"...the history of all cultures is the history of cultural borrowings. Cultures are not impermeable; Just as Western science borrowed from Arabs, they had borrowed from India and Greece. Culture is never just a matter of ownership, of borrowing and lending with absolute debtors and creditors, but rather of appropriations, common experiences, and interdependencies of all kinds among different cultures. This is a universal norm..."*⁹

⁷Ibrahim Abu Rabi', *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History* (England: Pluto Press, 2004)

⁸Issa J. Boulatta, *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: LKiS, 2001)

⁹Edward Said, *Culture and Imperialism*, New York: Vintage Book, 1993, hlm. 217

“...sejarah seluruh kebudayaan adalah sejarah pinjam-meminjam budaya. Budaya-budaya itu bukan tertutup rapat-rapat/tidak dapat ditembus; sebagaimana ilmu pengetahuan Barat meminjam dari bangsa Arab, mereka juga telah meminjam dari India dan Yunani. Budaya tidak pernah sekadar masalah memiliki, meminjam dan meminjamkan dengan pihak peminjam dan pemberi pinjaman yang absolut, melainkan lebih merupakan masalah pemberian, pengalaman bersama, dan kesalingtergantungan dalam segala hal di antara kebudayaan-kebudayaan yang berlainan. Ini adalah norma universal...”

Dalam konteks kajian Al-Qur’an, bisa jadi dinamika pemikiran Al-Qur’an kontemporer yang ada saat ini, pada mulanya merupakan ‘pinjaman’ dari cara pandang Barat terhadap Al-Qur’an yang lambat laun tapi pasti telah menjadi cara pandang yang lumrah di dunia Islam mutakhir. Dua teori ini yang secara bergantian akan digunakan dalam proses analisis data tulisan ini.

Tulisan ini hendak menjawab beberapa poin penting yang dirumuskan sebagai berikut: a) Bagaimana asal-usul kajian Al-Qur’an di Barat? b) Bagaimana potret dan dinamika kajian Al-Qur’an di Barat? c) Bagaimana pengaruh kajian Al-Qur’an di Barat bagi kajian Al-Qur’an kontemporer?

Asal-Usul Kajian Al-Qur’an di Barat

Peradaban Islam yang membenteng hingga dataran Eropa sungguh menakjubkan. Tidak saja secara militer, kejumawaan peradaban Islam abad pertengahan dalam berbagai sisinya, baik ekonomi, budaya, dan ilmu pengetahuan menunjukkan kepada dunia bahwa Islam benar-benar maju pada saat itu. Mehdi Nakosteen dalam bukunya, *History of Islamic Origins of Western Education A.D. 800-1350 with and Introduction to Medieval Muslim Education*,¹⁰ menegaskan secara nyata kontribusi Islam yang demikian besar atas dunia intelektual Barat. Era yang oleh para sejarawan disebut dengan era keemasan Islam ini bersamaan dengan era kegelapan abad pertengahan Barat. Gesekan budaya dan intelektual akibat perjumpaan Islam dan Barat inilah yang menjadikan mereka saling mempengaruhi satu dengan lainnya.

Proses Hellenisasi di dunia Islam saat itu merupakan pertanda penyerapan Arab-Islam atas tradisi Yunani-Romawi yang peradabannya saat itu lebih maju dibandingkan Islam. Seiring perkembangannya, Islam bisa tampil

¹⁰Buku ini diterjemahkan menjadi *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat: Deskripsi Analisis Abad Keemasan Islam*, terj. Joko S. Kahhar dan Supriyanto Abdullah (Surabaya: Risalah Gusti, 1996)

secara jumawa di pentas internasional melalui perluasan wilayah yang dilakukannya. Islam benar-benar menjadi pusat peradaban dunia.

Hingga sekitar penghujung kemunduran Kordova, Eropa dari luar Spanyol mulai membangun dan meningkatkan kontak budaya dengan Islam. Terutama setelah perebutan Toledo pada tahun 1085 oleh kekuatan-kekuatan orang-orang Kristen ketika uskup besar Katolik, Don Roymundo (1125-1151) dan Kepala Biara Cluny di Perancis, Petrus Venerabilis (1094-1156) mengawali misi intelektual dalam rangka proyek penerjemahan teks-teks Arab ke Latin, termasuk di antaranya adalah Al-Qur'an.

Proses 'pelatinan' teks-teks Arab ini, terutama Al-Qur'an, melahirkan polemik yang berkepanjangan lantaran penerjemahan Al-Qur'an itu dilangsungkan dalam suasana batin yang kurang mesra antara Barat-Kristen dan Arab-Islam. Lingkungan ketika Islam dan Kristen berkompetisi untuk berebut pengaruh dan saling mengunggulkan keyakinan masing-masing.¹¹ Bisa dikatakan bahwa misi Petrus Venerabilis ini merupakan rintisan awal dalam kajian Islam, termasuk juga dalam kajian Al-Qur'an, yang dilakukan Barat-Kristen secara sistematis dan terorganisasi.¹² Salah satu produknya adalah terjemahan Al-Qur'an ke dalam Bahasa Latin oleh Robert dan Ketton, *Liber Legis Saracenorum quem Alcoran Vocant*. Karya ini merupakan terjemahan Al-Qur'an pertama ke dalam Bahasa Latin.¹³

Reputasi luar biasa proyek Ketton menjadikan karya tersebut sebagai kiblat Barat dalam mempelajari Islam. Bahkan proyek tersebut bisa dinilai sebagai sumber utama dan pertama kajian Al-Qur'an yang dilakukan oleh Eropa-Barat. Hartmut Bobzin dalam salah satu artikelnya menyatakan bahwa:

"Nevertheless one can hardly over estimate the importance of this translation as the main source of any European knowledge of the Koran. Meskipun demikian, seseorang

¹¹Abdullah Saeed, *The Qur'an an Introduction* (London dan New York: Routledge, 2008), hlm. 100-101

¹²Bahkan bisa dikatakan bahwa perhatian ilmiah orang-orang Eropa terhadap Al-Qur'an bermula dengan berkunjungnya kepala Bia Cluny ke Toleda, Petrus Venerebelis, Sayangnya tim yang dibentuk Petrus Venereberalis tidak banyak membuahkan hasil terkait kajian keislaman. Karena sejumlah buku terkait kajian keislaman ditulis dalam dua atau tiga abad berikutnya. Lihat, W Montgomery Watt, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, Terj. Taufik Adnan Amal (Jakarta: Rajawali Press, 1995), hlm. 273

¹³Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), hlm. 20

bisa sangat *overestimate* tentang pentingnya terjemahan ini sebagai sumber utama pengetahuan orang-orang Eropa tentang Al-Qur'an."¹⁴

Fakta ini lebih lanjut ditegaskan Bobzin bahwa lebih dari 600 tahun, para pengkaji Al-Qur'an di Barat menjadikan karya terjemah Al-Qur'an Ketton sebagai rujukan utama pengetahuan mereka tentang Al-Qur'an. Pengaruh ini membentang hingga akhir abad ke-17 ketika Ludovico Marracci (1612-1700)¹⁵, pendeta Italia, menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam Bahasa Latin dengan judul *Alcorani Textus Universus*. Karya ini dilengkapi cetakan teks Arab dan diselingi dengan sangkalan dakwaan Al-Qur'an. Dalam karya ini, Marracci menunjukkan kelemahan-kelemahan karya Ketton, dan sejak saat itu, pengaruh terjemah Ketton mulai memudar. Dalam versi perbaikan, yang diterbitkan tahun 1972 oleh Cristian Reineccius mencoba menghapus bagian-bagian yang tidak ada hubungannya, termasuk juga menghapus teks Arabnya.¹⁶

Sepanjang masa tersebut, dalam suasana batin saling berkompetisi antara Islam dan Kristen-Barat, karya terjemah yang dihasilkan mereka berdampak pada pembangunan opini tentang Islam melalui penerjemahan Al-Qur'an versi mereka. Fakta ini nyata dari opini yang dikembangkan Petrus Venerebelis bahwa Kristen harus mulai melawan umat Islam "tidak sebagaimana yang sering masyarakat kita lakukan, yaitu dengan senjata, melainkan dengan kata-kata" (*not as our people often do, by arms, but by words*).¹⁷

Pandangan skeptis tentang Islam, dan khususnya tentang Al-Qur'an, bahwa Al-Qur'an merupakan dokumen rekaan dan tiruan (*fabricated document*) yang diolah oleh Nabi Muhammad dan didasarkan pada apa yang diketahui Nabi dari Kristen dan Yahudi, merupakan pandangan yang lumrah pada masa-masa ini. Selain itu, banyaknya ajaran-ajaran Al-Qur'an yang mengacu pada tradisi Kristiani dan Yahudi, baik sifatnya mengadopsi sebagian, mengoreksi bagian yang lain, bahkan menolaknya, menunjukkan adanya 'silang budaya'

¹⁴Bobzin, "A Treasury of Heresies" dalam Steven Wild (ed.), *The Qur'an as Text*, hlm. 158-159

¹⁵Watt menjelaskan bahwa Maracci telah mempelajari Al-Qur'an selama 40 tahun dan sangat akrab dengan karya-karya para mufassir Muslim terkemuka. Lihat Watt, *Pengantar*, hlm. 275. Sebelum Maracci menyusun karya terjemahan Al-Qur'an, Alexander Ross, seorang Scotlandia, membuat terjemahan pertama ke dalam Bahasa Inggris yang didasarkan pada terjemahan Al-Qur'an Bahasa Prancis (1649). Watt, *Pengantar*, hlm. 375

¹⁶Andrew Rippin, "Western Scholarship and The Qur'an" dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *The Cambridge Companion to The Qur'an* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), hlm. 239

¹⁷Saeed, *The Qur'an*, hlm. 101

antara satu budaya dan budaya lainnya. Atas dasar ini, tidak mengherankan jika Kristen dan Yahudi sejak awal menaruh minat untuk mengkaji Al-Qur'an.

“The Qur'an refers in various ways to the teachings of the Christians and Jews, which it partially adopts, partially corrects or completely rejects. Thus it is not surprising that, from the beginning, the Qur'an also became the object of Christian and Jewish interest.

“Al-Qur'an dalam beberapa hal merujuk pada ajaran Kristen dan Yahudi, sebagian mengadopsi, sebagian yang lain membenarkan, dan sebagian lainnya menolak. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika sejak awal Al-Qur'an juga menjadi objek perhatian Kristen dan Yahudi.”¹⁸

Trauma yang membekas akibat Perang Salib tampaknya telah menyulut semangat apologetik Kristiani. Tidak saja apologetik, pandangan skeptik tentang Islam lebih menonjol dibandingkan semangat saling memahami antara budaya dan keyakinan yang berbeda. Pandangan apologetik ini dikembangkan oleh sarjana-sarjana Kristen yang ada di lapis belakang peperangan berupaya merumuskan gambaran-gambaran yang bersifat imajiner untuk mengobarkan semangat umat Kristen dan kemudian disebar ke berbagai kalangan di dalam Kristen. Bisa dikatakan bahwa Perang Salib pada faktanya telah memberi andil yang cukup besar dalam menciptakan berbagai kesalahpahaman Barat terhadap Islam, selain telah mendorong munculnya upaya-upaya yang terorganisasi untuk mempelajari agama tersebut melalui kitab suci.¹⁹

Namun ada karya unik yang dilakukan, yaitu terjemahan ke dalam Bahasa Italia oleh Andrea Arrivabene dan terjemahan ke dalam Bahasa German oleh Salomon Schweigger. Dua karya ini, menurut Hofmann memiliki pengaruh yang berbeda dibandingkan dengan karya-karya lain sejenisnya, dibanding melegitimasi dan mendorong Perang Salib, dua karya terjemahan tersebut justru membiarkan Firman Allah tersebar di Eropa (*rather than legitimize and motivate the Crusaders, this led the spreading of Allah's Word around Europe*).²⁰ Dalam perkembangan, kajian Al-Qur'an di Barat tidak hanya berkisar pada

¹⁸Harmudz Bobzin, “Pre-1800 Preoccupations of Qur'anic Studies” dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopedia of the Qur'an*, Vol. 4 (Leiden: E.J. Brill, 2004), hlm. 235

¹⁹Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an* (Yogyakarta: FKBA, 2001), hlm. 372

²⁰Murad Wilfried Hofmann, “German Translations of the Holy Qur'an,” dalam *Islamic Studies*, Vol. 41: 1 (2002), hlm 88

penerjemahan Al-Qur'an ke Bahasa Latin, Prancis, Jerman,²¹ dan Inggris, melainkan juga berkembang pada kajian-kajian lain terkait dengan Al-Qur'an. Namun demikian, proyek penerjemahan Al-Qur'an ke bahasa yang digunakan di Barat terus bermunculan hingga kini, baik ditulis oleh orang Islam yang berpendidikan Barat, atau oleh Barat yang mendalami kajian Islam.

Gambaran di atas menjelaskan bahwa asal-usul kajian Al-Qur'an di Barat bermula dari perjumpaan Islam dan Barat di Spanyol yang kemudian berlanjut pada upaya mendalami Islam oleh Barat. Model kajian Al-Qur'an pertama yang dilakukan Barat adalah penerjemahan Al-Qur'an ke Bahasa Latin dan bahasa Eropa lainnya. Dalam uraian berikut akan diurai beragam potret kajian Al-Qur'an di Barat yang tidak hanya terkait dengan penerjemahan Al-Qur'an, melainkan pada hal-hal lain terkait dengan kajian Al-Qur'an secara umum. Kajian Al-Qur'an menjadi pintu masuk untuk mengkaji Islam secara keseluruhan.

Potret dan Dinamika Kajian Al-Qur'an di Barat

Dalam perkembangannya, kajian Al-Qur'an di Barat tidak saja diarahkan pada alih bahasa Al-Qur'an ke dalam bahasa mereka, melainkan juga pada aspek-aspek lain terkait dengan Al-Qur'an. Meskipun penerjemahan Al-Qur'an ke dalam Bahasa Barat merupakan rintisan awal persentuhan Barat dengan Al-Qur'an, namun dalam perkembangannya, hal-hal yang terkait dengan Al-Qur'an juga menjadi minat yang luar biasa di kalangan Barat.

Sebagaimana diuraikan pada sub bab sebelumnya bahwa awal mula kajian Al-Qur'an diarahkan pada penerjemahan Al-Qur'an ke Bahasa Latin dan Bahasa Eropa lainnya. Dalam perkembangannya, berberapa kajian Al-Qur'an juga dimulai melalui pintu masuk kajian sejarah Nabi Muhammad. Hal ini masuk akal lantaran Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad untuk disampaikan kepada umatnya. Dengan demikian, kajian tentang sejarah Nabi Muhammad juga tidak menafikan penjelasan tentang kitab suci yang diturunkan kepada Nabi Muhammad. Dapat disebut di sini adalah Gustav Weil, Aloys Sprenger, William Muir, dan Theodore Noldeke.

Gustav Weil, seorang orientalis dari Heidelberg, dianggap sebagai pengkaji pertama Al-Qur'an melalui pintu masuk sejarah Nabi Muhammad. Meskipun banyak dikritik lantaran menulis sejarah Nabi tidak didasarkan pada sumber-sumber terbaik, namun Weil dalam karya monumentalnya, *Mohammed der Prophet, sein Leben and seine Lehre* (1843), mengajukan tesis monumental terkait

²¹Kajian tentang terjemah Al-Qur'an di Jerman bisa dilihat Murad Wilfried Hofmann, "German Translations of the Holy Qur'an," dalam *Islamic Studies*, Vol. 41: 1 (2002), hlm 87-96

dengan perlunya menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber sejarah Nabi. Selanjutnya, Weil menyusulkan karyanya terkait Al-Qur'an, yaitu *Historische-Kritische Einleitung in der Koran* (1844) yang membahas kajian tentang susunan kronologis Al-Qur'an.²²

Generasi selanjutnya adalah Aloys Sprenger. Sarjana Jerman yang menetap bertahun-tahun di India menemukan sumber-sumber biografi Nabi Muhammad yang lebih baik dan menyadari arti pentingnya kemudian menerbitkan esai tentang kehidupan Nabi, *Life of Mohammad* (1851). Esai tersebut kemudian direvisi dan dikembangkan dalam tiga jilid karyanya, *Das Leben und die Lehre des Mohammad* (1861). Dalam 36 halaman dalam jilid ketiga ia mencurahkan perhatian pada kajian Al-Qur'an terkait dengan perbedaan antara surat-surat Makkiyah dan Madaniyah, serta pengumpulan Al-Qur'an.

Penerus Weil lainnya adalah William Muir, seorang missionaris Inggris. Mengikuti jejak Sprenger, Muir menulis utuh sebuah karya tentang al-Qur'an, yaitu *The Coran, Its Composition and Teaching; and its Testimony it bears to the Holy Scriptures* (1878). Sebelumnya, uraiannya tentang kronologi Al-Qur'an dimuat dalam karya monumentalnya, *Life of Mahomet* (1858-1861).

Selain itu, dapat disebut dalam konteks ini adalah Theodor Noldeke. Ia mengawali ketertarikannya kepada Al-Qur'an dengan menulis biografi Nabi dalam dua jilid kecil karyanya, *Das Leben Muhammed's nach den Quellen populär dargestellt* (1862). Setelah itu, ia memenangkan sayembara penulisan monograf tentang sejarah kritis teks Al-Qur'an yang diselenggarakan *academie des Inscription et Belles-Lettres* (Akademi Inskripsi dan Sastra) dengan tulisannya dalam Bahasa Latin yang membahas tentang asal-usul dan komposisi al-Qur'an. Tulisan tersebut direvisi dan dikembangkan ke dalam karyanya, *Geschichte des Qorans* (Sejarah Al-Qur'an),²³ yang menjadi fondasi dasar bagi kajian al-Qur'an di masa-masa selanjutnya.

Dalam perkembangannya, kajian Al-Qur'an di Barat terlepas sama sekali dengan kajian tentang sejarah Nabi. Isi dan uraiannya pun beragam. Setidaknya ada tiga kategori yang diajukan Fazlurrahman terkait dengan potret kajian Al-Qur'an di Barat.²⁴ *Pertama*, karya-karya yang berupaya mencari pengaruh Yahudi-

²²Watt, *Pengantar*, hlm. 275; Amal, *Rekonstruksi*, hlm. 387

²³Amal, *Rekonstruksi*, hlm. 387-388. Buku karya Noldeke yang diterbitkan dalam Bahasa Jerman itu kemudian dialihbahasakan ke dalam Bahasa Arab oleh George Tamir atas sponsor lembaga donor Jerman, KAS (Konrad Adenauer Stiftung), Beirut 2004 dengan tebal halaman berjumlah 842 halaman termasuk indeks.

²⁴Fazlurrahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1996), hlm. x-xi

Kristen di dalam Al-Qur'an. *Kedua*, karya-karya yang mencoba membuat rangkaian kronologis dari ayat-ayat Al-Qur'an; dan *ketiga*, karya-karya yang bertujuan untuk menjelaskan keseluruhan atau aspek-aspek tertentu saja di dalam ajaran Al-Qur'an.

Bagi Fazlurrahman, seharusnya kategori ketiga yang seharusnya banyak mendapatkan perhatian. Tapi kenyataannya sebaliknya. Dibandingkan kategori ketiga, justru kategori pertama dan kedua yang justru menarik minat intelektual Barat terhadap Al-Qur'an. Mungkin sekali, kata Rahman, para ahli Barat berpendapat bahwa kaum muslimin sendiri yang harus menyajikan Al-Qur'an sebagaimana mestinya.²⁵ Sementara mereka lebih disibukkan dengan analisa objektif baik mengenai sumber dan asal-usul Al-Qur'an maupun ide-ide Al-Qur'an, termasuk terkait dengan rangkaian kronologis ayat-ayat Al-Qur'an.

Dalam uraian berikut, ketiga kategori ini akan diurai berbasis pada survei bibliografis terkait dengan karya-karya yang berhubungan dengan tiga kategori di atas.

a. Pengaruh Yahudi-Kristen dalam Al-Qur'an

Kajian tentang asal-usul Al-Qur'an yang dinilai bersumber dari tradisi Yahudi dan Kristen dalam Al-Qur'an merupakan kajian klasik yang dilakukan oleh pengkaji Islam di Barat. Abraham Geiger dan Hartwig Hirschfeld dapat disebut sebagai perintis yang mengajukan teori pengaruh Yahudi dalam Al-Qur'an.²⁶ Geiger melalui karyanya *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen* (1833) ("Apa yang Muhammad pinjam dari Yahudi?")²⁷ atau Hirschfeld melalui *Judische Elemente im Koran. Ein Beitrag zur Koranforschung* (1878) (Elemen-Elemen Yahudi dalam Al-Qur'an: Sumbagan untuk Kajian Al-Qur'an), mengawali karya-karya serupa yang hendak menegaskan keterpengaruhannya Al-Qur'an dari tradisi Yahudi. Dua karya ini kemudian disusul karya-karya senada oleh generasi berikutnya, semisal J. Horowitz yang berjudul *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran* (1925), C.C. Torey, *The Jewish Foundation of Islam* (1967), Abraham I Katsch, *Judaism and the Koran* dan puncaknya pada karya J. Wansbrough, *Quranic Studies: Source and Methods of Scriptural Interpretation* (1977).

Tidak sekenjang kalangan orientalis Yahudi, penulis-penulis Kristen pun mencoba mengajukan tesa yang senada dengan penulis Yahudi terkait

²⁵Ibid.

²⁶Gabriel Reynolds, "The Search for Heretics: Christianity and the Qur'an" dalam <http://iqsaweb.wordpress.com/tag/abraham-geiger/>. Diakses 24 Juli 2013; Rahman, *Tema Pokok*, hlm. xii

²⁷Bagian dari tulisan ini dimuat dalam Ibn Warraq, *The Origin of The Koran: Classics Essays on Islam 's Holy Book* (New York: Prometheus Books, 1998)

keterpengaruhannya Al-Quran dari tradisi Kristiani. Richard Bell, misalnya, dalam bukunya *The Origin of Islam in its Christian Environment*, mewakili pandangan tentang bayang-bayang Kristiani dalam tradisi Islam.²⁸

Dalam perkembangannya, teori pengaruh sebagaimana dijelaskan di atas terus dikembangkan oleh generasi sesudahnya dengan beragam modifikasi. Dapat disebutkan di sini adalah karya penulis semisal Michael Cook dan Patricia Crone melalui bukunya, *Hagarism: The Making of Islamic World*²⁹ yang menegaskan bahwa Islam merupakan gerakan messianic Arab yang bersekutu dengan Yahudi yang berupaya untuk merebut kembali Syria Tanah Suci dari imperium Byzantium. Pandangan ini jelas banyak dipengaruhi dan diinspirasi oleh J. Wansbrough yang mendekati Al-Qur'an dengan pendekatan kritik Bible. Kajian lain misalnya dilakukan oleh orang yang menamakan dirinya Cristoph Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of The Koran; A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*. Ia menegaskan bahwa Al-Qur'an didasarkan pada dokumen liturgis Kristen yang ditulis dalam bahasa yang lebih dekat pada Bahasa Aramaik ketimbang Bahasa Arab. Buku yang awalnya ditulis dalam bahasa Jerman ini diterbitkan oleh Verlag Hans Schiler, Berlin, 2007.

b. Perihal Kronologi Al-Qur'an

Di samping pembahasan tentang asal-usul atau sumber Al-Qur'an, isu lainnya yang dikembangkan dalam kajian Al-Qur'an di Barat adalah perihal kronologi Al-Qur'an. Dengan berbekal metode kritik sastra dan kritik sejarah modern, mereka memunculkan berbagai sistem penanggalan Al-Qur'an berdasarkan asumsi-asumsi yang beragam. Ada beberapa penulis Barat yang menekuni kajian kronologis Al-Qur'an, misalnya Gustav Weil, Noldake-Scwally, John Burton, dan Blachere.

Gustav Weil mengawali perhatian Barat terhadap kajian kronologi Al-Qur'an. Dalam karyanya, *Historisch-Kritische Einleitung in der Koran* (1844), Weil mengajukan tiga kriteria untuk aransemen kronologi Al-Qur'an: (i) rujukan-rujukan kepada peristiwa-peristiwa historis yang diketahui dari sumber lainya; (ii) karakter wahyu sebagai refleksi perubahan situasi dan peran Muhammad; dan (iii) penampakan atau bentuk lahiriyah wahyu. Periodisasi tradisional keserjanaan Islam –Makkiyah dan Madaniyah–dielaborasi lebih jauh melalui pembabakan surat-surat makkiyah kedalam tiga kelompok, dan dengan demikian seluruh surat Al-Qur'an membentuk empat periode pewahyuan: (i) Mekah

²⁸Rahman menyadari bahwa karya Bell ini, meskipun ada yang perlu didiskusikan, namun pandangan jelas sangat ilmiah. Lihat Fazlurrahman, *Tema Pokok*, hlm. xii

²⁹Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1977

pertama atau awal; (ii) Mekah kedua atau Tengah; (iii) Mekah ketiga atau akhir; dan (iv) Madinah. Titik-titik peralihan untuk keempat periode ini adalah masa hijrah ke Ethiopia (sekitar 615) untuk periode Mekah awal dan Mekah tengah, saat kembalinya Nabi dari Thaif (620) untuk periode Mekah tengah dan Mekah akhir, serta peristiwa hijrah (September 622) untuk periode Mekah akhir dan Madinah.³⁰ Kriteria aransemen kronologi dan sistem penanggalan empat periodenya Weil diamini Noldeke-Schwally dengan beberapa modifikasi dan diamini secara total oleh Blachere.³¹

c. *Kajian Perihal Sebagian atau Keseluruhan Aspek-Aspek Al-Qur'an*

Selain dua pola kajian al-Qur'an di Barat, ada satu lagi pola, yang meskipun kurang populer namun mendapat perhatian oleh para pemerhati al-Qur'an di Barat, yaitu perihal aspek-aspek kajian Al-Qur'an. Meskipun tidak semassif para pengkaji untuk dua pola sebelumnya, kajian perihal sebagian atau keseluruhan aspek-aspek Al-Qur'an juga mendapat tempat dalam keserjanaan Barat tentang Al-Qur'an. Dapat disebut misalnya adalah Ignaz Goldziher. Goldziher dalam bukunya yang sudah diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab, *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmîy*, membagi sejarah dan perkembangan tafsir menjadi dua kategori: tafsir *bi al-ma'tsûr* dan tafsir *madzhab abl al-ra'yi*. Tafsir madzhab *abl al-ra'yi* mencakup tafsir dalam bayang-bayang akidah, tafsir dalam bayang-bayang tashawuf, tafsir dalam bayang-bayang aliran keagamaan, dan tafsir dalam bayang-bayang peradaban Islam. Kategori ini menunjukkan perkembangan masa dan perubahan respon masyarakat terkait dengan tafsir Al-Qur'an.

Selain Goldziher, penulis Barat lainnya adalah J.J.G. Jansen. Dalam karyanya *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, Jansen memetakan setidaknya tiga kategori tafsir modern yang berkembang di Mesir, yaitu tafsir sosial kemasyarakatan (*ittijah ijtima'iy*), tafsir saintifik (*ittijah 'ilmi*), dan interpretasi filologik dan sastra (*ittijah adabiy*). Pemetaan ini didasarkan pada perkembangan tafsir di Mesir mutakhir.³²

Beberapa karya lainnya dapat disebutkan di sini adalah *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text* karya Neal Robinson.³³ Dalam banyak hal, buku ini juga menyuguhkan review tentang penanggalan yang dilakukan pengkaji Al-Qur'an di Barat, di samping menjelaskan perspektif Amin Ahsan Ishlahi terkait susunan surah Al-Qur'an.

³⁰Amal, *Rekonstruksi*, hlm. 100

³¹Ibid.

³²J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997).

³³London: SCM Press, 2003. Ditebitkan pertama kali tahun 1997.

Secara umum, perkembangan kajian Al-Qur'an di Barat, di samping mewarisi pandangan umum generasi awal yang skeptik terhadap Al-Qur'an, pemerhati Barat juga mengajukan perspektif lain terkait dengan pembacaan mereka terhadap Al-Qur'an. Pendekatan semantik ala Toshihiko Isutzu, profesor tamu di McGill University, juga memberikan warna lain dalam kajian Al-Qur'an yang lebih 'lunak'³⁴ Demikian karya-karya pemerhati lainnya yang berpuncak pada diterbitkannya proyek prestisius kajian Al-Qur'an di Barat, yaitu *Encyclopedia of the Qur'an* yang diterbitkan E.J. Brill.³⁵

Kajian Al-Qur'an Kontemporer:

Peminjaman Budaya dan Bayang-Bayang Barat

Potret dan dinamika kajian Al-Qur'an di Barat sebagaimana diurai di atas berdampak pada dinamika kajian Al-Qur'an di belahan dunia lainnya, tidak terkecuali di kalangan umat Islam. Kemajuan dalam berbagai bidang komunikasi, transportasi, dan teknologi informasi menjadi salah satu faktor dari banyak faktor dalam persebaran dan peralihan budaya dari berbagai belahan dunia. Tidak saja perkembangan teknologi, tapi juga mobilitas masyarakat pun bisa menjadi mediator peralihan dan pertukaran budaya dari tempat asal ke tempat tujuan. Imigrasi besar-besaran masyarakat Islam ke Barat, seperti Prancis, Jerman, Inggris Raya, Australia dan Amerika Utara, turut menopang proses pinjam-meminjam budaya. Proses imigrasi ini memungkinkan masyarakat Islam saat ini menjadi bagian yang tak terpisahkan dari Barat.³⁶ Ini artinya, peminjaman budaya (*cultural borrowing*) merupakan sesuatu yang niscaya. Sebagaimana ditegaskan Edward Said bahwa sejarah seluruh kebudayaan adalah

³⁴Di antara buku nya adalah *Ethico- Religious Concepts in the Qur'an* dan *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Buku ini sudah diterjemahkan ke beberapa bahasa, termasuk Bahasa Arab dan Indonesia.

³⁵Belakangan ada upaya yang dipromotori Prof. Muzaffar Iqbal untuk menjawab beragam kerancuan dalam *Encyclopedia of the Qur'an* dengan membuat karya tandingan yang berjudul *Integrated Encyclopedia of the Qur'an*.

³⁶Necmettin Gokkir, "Western Impact on Contemporary Qur'anic Studies: The Application of Literary Criticism" dalam *Usul*, 3 (2005/1), hlm. 68. Artikel ini bisa diunduh di <http://www.usuldergisi.com/img/USL2005103-NGokkir.pdf>. Bettina mencoba menyanggah pandangan Kipling yang seolah antara Barat dan Timur mustahil dipertemukan. Menurut Bettina, sebagaimana dikutip Anne Sofie Roald, bahwa kamilah (muslim baru di Barat) yang menjembatani antara Timur dan Barat. (*Kipling said that East and West can never meet, but we, the Western converts to Islam, are living examples that he was mistaken. We are the bridge between East and West*). Lihat. Anne Sofie Roald, *New Muslims in the European context: the experience of Scandinavian converts* (Leiden: E. J. Brill, 2004), hlm. 289

sejarah pinjam-meminjam budaya lantaran budaya-budaya itu bukan tertutup tidak dapat ditembus, melainkan bisa saling mewarnai satu dengan lainnya.³⁷

Selain itu, massifnya dunia media massa dan percetakan menjadikan pertukaran gagasan demikian gencar menyebar. Ditambah lagi dengan kemajuan teknologi yang memungkinkan semua orang dengan mudah mengakses berbagai informasi menjadikan pertukaran informasi dan budaya berlangsung massif. Demikian juga halnya dengan kajian Al-Qur'an di Barat. Melalui jurnal dan buku-buku yang diterbitkan atau diunggah di dunia maya, menjadikan informasi itu dengan mudah dibaca di berbagai penjuru dunia. Investasi pengetahuan melalui beasiswa *Islamic Studies* ke berbagai pusat kajian Islam di Barat tidak bisa diabaikan dalam membantu 'penularan' kajian Barat tentang Al-Qur'an ke para koleganya di dunia Islam.

Dua dekade terakhir ini kita menyaksikan potret baru kajian Al-Qur'an kontemporer yang terjadi melalui proses perjumpaan dan dialog budaya antara Barat dan Timur. Fenomena baru yang biasa disebut dengan 'Intelektual Muslim Baru' ini memiliki kecenderungan umum yang berbeda dari para pemikir sebelumnya. Perbedaannya nyata pada peminjaman metodologi dan perspektif Barat dalam kajian Al-Qur'an. Dalam paparan berikut akan diuraikan sekilas tentang beberapa pemikir (Islam) kontemporer yang sedikit banyak mengadaptasi cara pandang Barat dalam mengkaji Al-Qur'an, yaitu Fazlurrahman di Pakistan, Muhammad Syahrur di Syiria, Nashr Hamid Abu Zayd di Mesir, dan Ömer Özsoy di Turki.

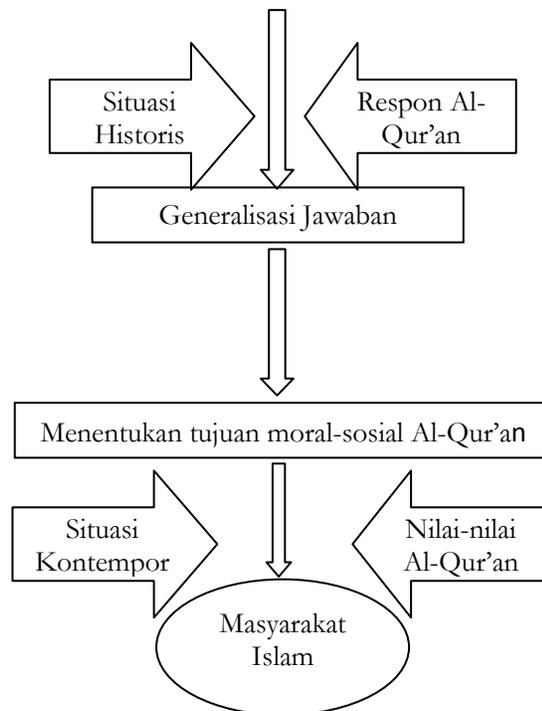
Fazlur Rahman³⁸ merupakan tokoh yang banyak menginspirasi para pemikir sesudahnya. Dibesarkan di Pakistan, Fazlur Rahman mengembangkan karir intelektualnya di perguruan tinggi Barat. Faktor pendidikan inilah yang membentuk cara pandang Fazlur Rahman dalam mengkaji Islam, termasuk di dalamnya kajian Al-Qur'an. kesalahan umum dalam memahami Al-Qur'an seperti dilakukan para ulama tradisional adalah memahami Al-Qur'an secara atomistik dan parsial. Akibatnya, mufassir seringkali ayat-ayat hukum dipahami dari ayat-ayat yang tidak dimaksudkan sebagai hukum. Untuk kepentingan tersebut, Rahman menawarkan apa yang disebut dengan *double movement* (gerakan ganda). *Langkah pertama*, dari situasi sekarang ke situasi ketika Al-Qur'an diturunkan. Ada dua langkah yang perlu dilakukan:

³⁷Edward Said, *Culture and Imperialism*, New York: Vintage Book, 1993, hlm. 217

³⁸Dilahirkan di Pakistan tahun 1919, Fazlur Rahman menghabiskan masa dewasanya dengan belajar dan mengajar di United Kingdom, Canada, Pakistan, dan Amerika Serikat. Ia wafat di Amerika Serikat karena serangan jantung.

1. Mufassir harus memahami “makna asli” dengan mengkaji latar belakang sejarah, di mana pernyataan itu merupakan jawabannya.
2. Menggeneralisasi jawaban-jawaban spesifik dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan moral-sosial

Langkah kedua, dari masa lalu ke masa kini. Ini meniscayakan pemahaman yang memadai situasi saat ini di mana generalisasi jawaban-jawaban spesifik itu hendak diterapkan. Operasionalisasi teori *double movement* dilakukan dengan merumuskan pandangan dunia Al-Qur'an, sistematika etika Al-Qur'an, dan penumbuhan etika Al-Qur'an ke dalam konteks masa kini. Berikut skema yang dibuat Farid Essack terkait dengan teori *double movement*:³⁹



Ir. Muhammad Syahrur⁴⁰ yang populer melalui karya kontroversialnya *Al-Kitab wa al-Qur'an*. Bertolak dari linguistik ilmiah-historis yang digunakan

³⁹Farid Essack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Operation* (Oxford: Oneworld, 1997, hlm. 66

⁴⁰Muhammad Syahrur, seorang insinyur berkebangsaan Syria, dilahirkan pada tanggal 11 Maret 1938. Shahrûr mengawali karir intelektualnya pada pendidikan dasar dan menengah di tanah kelahirannya, tepatnya di lembaga pendidikan Abdurrahman al-Kawakibi, Damaskus.

dengan penolakan terhadap sinonimitas bahasa sebagai premisnya, Syahrur memulai analisisnya terhadap kata-kata penting dalam kitab suci yang dalam asumsi umum dianggap sinonim. Apa yang akan penulis sebut dengan rekonstruksi terminologis ini penting dijelaskan mengingat terma-terma yang dijabarkan Syahrur tersebut memberikan konsekuensi tertentu dalam rumusan “hermeneutika kontemporer”nya (*qir’ah mu’ashirah*).⁴¹

Hermetika kontemporer yang diusung Syahrur ini sebenarnya memiliki tujuan ganda yaitu membebaskan diri dari hegemoni masa lalu yang demikian menggurita dan pada saat yang sama berupaya menjembatani “jarak simbolik” (*al-masafah al-rumziyah*) antara masa al-Qur’an turun dan kondisi objektif “pengonsumsi” pesan kitab suci yang hidup dalam ruang dan waktu yang berlainan. Oleh karena itu, Syahrur mengusulkan bahwa dalam memahami kitab suci, *ta’wil* mutlak dilakukan dengan mempertimbangkan perkembangan ilmu pengetahuan (*al-aradiyat al-ilmiah*). Dengan kata lain, Syahrur sebenarnya ingin melakukan semacam *demitologisasi*, meminjam istilah Rudolf Karl Bultmann, dalam membaca kitab suci, sehingga kita bisa keluar dari “bahasa mitologis” dan menggantinya dengan bahasa yang dapat dikomunikasikan pada masyarakat abad dua puluh. “Kita harus bersikap seolah-olah kita baru saja menerima *al-kitab* langsung dari Nabi, dan seolah-olah Nabi baru saja wafat”, demikian tandas Syahrur. Demitologisasi adalah pembebasan diri dari segala

Pendidikan menengahnya ia rampungkan pada tahun 1957. Kemudian ia melanjutkan studinya ke Moskow, Uni Svyet dalam bidang teknik sipil (*handasah madaniyah*) atas beasiswa pemerintah setempat. Gelar diploma dalam bidang tersebut ia raih pada tahun 1964. Setelah meraih gelar diploma, Shahrur kembali ke Syria untuk mengabdikan dirinya sebagai dosen pada Fakultas Teknik di Universitas Damaskus. Dan pada tahun yang sama, Shahrour melanjutkan studi ke Irlandia, tepatnya di University College, Dublin dalam bidang studi yang sama. Gelar *Doktor*-nya ia peroleh pada tahun 1972. Sejak tahun itulah Shahrour secara resmi menjadi staf pengajar di Universitas Damaskus hingga sekarang. Selain berprofesi sebagai dosen di Universitas Damaskus, Shahrour juga menjadi konsultan teknik, yang pada tahun 1982-1983, Shahrour dikirim pihak universitas untuk menjadi staf ahli pada *al-Saud Consult*, Saudi Arabia. Selain itu, bersama beberapa rekannya di Fakultas, Syahrur membuka biro konsultan teknik (*an engineering consultancy/dar al-Istisyarat al-Handasiyah*) di Damaskus. Setidaknya telah ada lima buku yang ia tulis, disamping makalah yang ia sampaikan dalam berbagai seminar, baik regional maupun internasional. Diantaranya adalah *Al-Kitab wa al-Quran: Qiraah Mu’ashirah*; *Dirasah Islamiyah Muashirah fi al-Daulah wa al-Mujtama’*; *Al-Islam wa al-Iman: Mandlumatu al-Qiyam*, *Mitsaq al-Amal al-Islamy*, dan *Nahwa Ushul Jadidah li al-fiqhi al-Islamy: Fiqh al-Mar’ah*. Mengenai biografi intelektualnya, lihat Ahmad Fawaid Sjadzili, “Syahrur: Figur Fenomenal dari Syria”, *islamlib.com*

⁴¹Syahrur keberatan ketika penulis menerjemah istilah *qir’ah mu’ashirah* dengan *contemporary hermeneutic*, walaupun dia juga tidak menolaknya. Informasi ini saya dapatkan dari email pribadi penulis dengan Syahrur.

macam pra-anggapan yang kerap kali digunakan sebagai dasar iman. Pra-anggapan itu bisa berwujud kejadian historis yang seolah-olah bisa mengukuhkan keluarbiasaan seorang Nabi, mu'jizat, dan semacamnya.⁴² Padahal iman berakar pada firman Tuhan dan firman Tuhan telah terbungkus dengan bahasa manusia. Dalam konteks *al-kitab*, firman Tuhan telah berubah menjadi teks berbahasa Arab.

Melengkapi upaya ini, Syahrur merumuskan dua patokan yang mesti diperhatikan dalam memahami kitab suci (wahyu): wahyu tidak bertentangan dengan akal dan dengan demikian tidak bertentangan dengan realitas. Bertolak dari asumsi inilah Syahrur menegaskan bahwa seluruh kandungan *al-kitab* dapat dibuktikan dengan nalar.

Setidaknya ada tiga hal penting yang patut dicermati pengkaji al-Quran. *Pertama*, memperhatikan dalam konteks apa teks itu diwahyukan. Konteks yang dimaksud adalah apa yang dikenal dalam studi ilmu al-Qur'an disebut *asbab al-nuzul*. Hanya saja dalam hal ini Syahrur menghindari penggunaan *asbab al-nuzul* dalam konteks pembacaan al-Qur'an. Menurut Syahrur, Al-Qur'an sama sekali tidak berkaitan dengan *asbab al-nuzul*,⁴³ melainkan suatu yang harus dilakukan dalam proses pembacaan al-Qur'an adalah mempertimbangkan horizon kekinian. Karena bagi Syahrur, al-Qur'an merupakan teks statis dengan pemahaman yang dinamis (*tsabatu al-nassbi wa barkatu al-muhtawa*).

Kedua, memperhatikan komposisi sintaksis, morfologis dan semantik teks. Dalam konteks ini, Syahrur lebih mengedepankan persoalan semantik dengan tanpa mengabaikan persoalan sintaksis dan morfologisnya. Bahkan

⁴²...clearing away all false proposition for faith, whether historical evidence for Jesus, rational foundation for faith or miracles...faith only has the word of God to which it can cling and that word always appears only in the form of human language with all its ambiguities...". Lihat Yakub B Susabda, *Seri Teologi Modern I* (Jakarta: Lembaga Reformed Injili Indonesia, 1990).

⁴³Simplifikasi pemahaman Syahrur terhadap konsep *asbab al-nuzul* berakibat pada pemahaman konsep ini demikian kaku. Apa yang dianggap sebagai *asbab al-nuzul* sepertinya hanyalah bentuk respon kitab suci terhadap pertanyaan-pertanyaan. Padahal *asbab al-nuzul* merupakan bentuk respon teks suci terhadap realitas secara umum baik sifatnya mengafirmasi (*ta'yid*) atau negasi (*rafidlan*). Dalam konteks ini, *asbab al-nuzul* dapat disebut sebagai proses dialektika antara teks di satu pihak dan realitas dipihak lain. Lihat ulasan kritis mengenai konsep *asbab al-nuzul* dalam Abu Zayd 1994: 109-130]. Quraish Shihab melihat bahwa dalam konsep *asbab al-nuzul* pasti tercakup peristiwa, pelaku, dan waktu. Mustahil benak kita membayangkan terjadinya peristiwa tanpa pelaku dan tidak terjadi dalam kurun waktu tertentu [Shihab 1992: 89]. Jika demikian bagaimana Shahrur menjelaskan kisah-kisah dalam kitab suci yang menurutnya masuk kategori al-Qur'an yang tidak terkait dengan *asbab al-nuzul*?

dapat disimpulkan bahwa tawaran hermeneutika Syahrur justru bermuara pada persoalan semantik.

Ketiga, memperhatikan keterkaitan antar teks (baca: ayat) yang seluruhnya bermuara pada *weltanschauung* Al-Qur'an. Dalam hal ini, Syahrur mengistilahkan dengan konsep *al-tartil*. Dalam konteks ini, Syahrur sepertinya diilhami oleh pandangan kaum strukturalis yang meyakini bahwa makna teks dapat diungkap melalui penjelasan dari ikatan serta keterkaitan antar teks yang saling berhubungan. Dalam studi ilmu al-Quran dikenal idiom yang berbunyi "*al-Qur'an yufassiru ba'duhum ba'dan*".

Pemikir kontemporer lainnya adalah Nashr Hamid Abu Zayd.⁴⁴ Abu Zayd mengakui bahwa Al-Qur'an bersumber dari Tuhan, namun keberadaan firman Tuhan yang sakral itu baru mendapat perhatian ketika kalam itu diposisikan secara manusiawi (*tamawdha'a fiba' basyariyan*), yaitu ketika Nabi Muhammad menuturkan firman-firman Tuhan itu dalam Bahasa Arab.⁴⁵

Gambaran di atas cukup menjelaskan bahwa Al-Qur'an adalah teks bahasa. Tekstualitas Al-Qur'an ini semakin nyata karena tiga hal.⁴⁶ *Pertama*, Al-Qur'an adalah pesan yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad melalui kode komunikasi bahasa Arab dan chanel Jibril. Sebagai pesan, Al-Qur'an meniscayakan dirinya untuk dikaji sebagai sebuah teks. *Kedua*, urutan-urutan Al-Qur'an yang ada di tangan kita tidak sama dengan kronologi pewahyuan (*tartib al-nuzul*). Urutan kronologis pewahyuan menunjukkan sifat realistik teks, sementara struktur kronologi mushaf yang ada sekarang menunjukkan

⁴⁴Tokoh yang bernama lengkap Nasr Hamid Abu-Zayd ini dilahirkan di Qahafah dekat Tanta, Mesir pada 10 Juli 1943. Dilahirkan di lingkungan dan dalam keluarga yang sangat religius, Abu Zayd sejak dini telah diperkenalkan dengan kajian-kajian keagamaan. Beberapa karyanya adalah *Al-Ittijâh al-'Aqlî fî al-Tafsîr: Dirâsah fî Qadhiyah al-Majâz fî Al-Qur'an 'inda al-Mu'tazilab, Falsafatu al-Ta'wîl: Dirâsah fî Ta'wîli Al-Qur'an 'Inda Muhy al-Dîn Ibn 'Arabî, Maqûm al-Nashb: Dirâsah fî 'Ulûm Al-Qur'an, Al-Imâm al-Syâfi'i wa Ta'sîs al-Idiyulujyah al-Wasathiyah* dan *Naqd al-Khithâb al-Dînî, Isykâliyâtu al-Qirâ'ah wa Âliyât al-Ta'wîl, Al-Mar'ah fî Khithâb al-Mar'ah* yang kemudian dilengkapi kembali dalam cetakan berikutnya yang berjudul *Dâwâir al-Khamf: Qirâ'ah fî Khithâb al-Mar'ah, Al-Tafkîr fî Zamani al-Takfîr, Qawl al-Mufîd fî Qadhiyah Abu Zayd, Al-Nashb Al-Sulthab Al-Haqîqah: Al-Fîkîr al-Dînî Bayna Irâdah al-Ma'rîfah wa Irâdah al-Haymanah, Al-Khithâb wa al-Ta'wîl*, dan yang terakhir adalah *Hâkadza Takallama Ibn 'Arabi (2003)*. Dan selama di pengasingan, karya-karyanya banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Jerman, Inggris, Belanda, Perancis, Turki, Persia, dan Indonesia. Abu Zayd wafat

⁴⁵Abu Zayd, *Al-Nashb, al-Sulthab*, hlm. 97

⁴⁶Cooper et. al (ed.), *Islam and Modernity*, hlm. 195-196. Lihat juga kumpulan artikelnya yang telah diindonesiakan dalam Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Qur'an, Hermeneutika, dan Kekuasaan: Kontroversi dan Pengugatan Hermeneutika Al-Qur'an* (Jakarta: Korpus, 2003), hlm. 91

tekstualitasnya.⁴⁷ *Ketiga*, adanya kenyataan bahwa Al-Qur'an terdiri dari ayat-ayat *muhkamât* yang menjadi *backbone* teks, dan ayat *mutasyâbihât* yang harus dipahami berdasarkan ayat-ayat muhkamat itu. Oleh karena tidak ada kesepakatan dalam penentuan ayat mana yang dikategorikan *muhkamât* dan ayat mana yang *mutasyâbihât*, maka hal ini mendesak pembaca tidak hanya menentukan ayat-ayat *mutasyâbihât*, melainkan memutuskan bahwa ayat muhkamat adalah 'kunci' untuk melakukan penjelasan pada ayat-ayat *Mutasyâbihât*.

Dengan menegaskan tekstualitas Al-Qur'an, Abu Zayd hendak mengaitkan kembali kajian ilmu Al-Qur'an dengan konteks studi kritis dan susastra. Artinya, layaknya teks-teks lain, Al-Qur'an mungkin didekati dengan perangkat-perangkat kajian tekstual modern. Sebagaimana dikatakan Abu Zayd, Al-Qur'an adalah teks bahasa (*nashshun lughaniyyun*) yang mungkin bisa digambarkan sebagai teks sentral (*nashshan mihwariyan*) dalam peradaban Arab.⁴⁸ Jika demikian, mendudukkannya sebagai teks historis tidak berarti mereduksi keilahian teks Al-Qur'an. Historisitas teks inilah yang menjadikan Al-Qur'an sebagai subjek pemahaman dan takwil, dan dengan demikian analisis sosio-historis diperlukan dalam proses pemahaman ini sekaligus pada saat yang sama pemanfaatan metodologi linguistik modern menjadi suatu yang niscaya dalam praktik takwil.⁴⁹ Di sinilah arti penting tekstualitas dan historisitas Al-Qur'an. Mengabaikan tekstualitas Al-Qur'an hanya akan mengarahkan pada pembekuan makna pesan, dan ketika makna pesan (di)beku(kan) maka akan sangat mudah dilacurkan oleh arahan dan kepentingan ideologis pembaca.⁵⁰ Begitu pula mengabaikan historitas Al-Qur'an akan berdampak pada tercerabutnya makna Al-Qur'an dari konteks yang melingkupinya.

⁴⁷Dalam konteks inilah, Abu Zayd menganjurkan bahwa dalam upaya menafsirkan Al-Qur'an, menempatkan Al-Qur'an mengikuti kronologi penurunannya (*tartîb al-nuzûl*) dan kronologi bacaan (*tartîb al-qirâ'ah*) harus sama-sama diperhatikan. Dia menganjurkan dua pendekatan, yaitu diakronik (*ta'âqub*) dan sinkronik (*taẓâmmun*) sekaligus. Mengkaji Al-Qur'an semata-mata berpijak pada kronologi penurunannya, kita akan terjebak pada kesimpulan bahwa Kitab yang menyejarah saja; sebaliknya semata-mata berpijak pada kronologi bacaan, kita akan terjebak pada mengabaikan aspek historitas teks dalam menggauli Al-Qur'an. Pada, Al-Quran itu, kata Abu Zayd, historis (*târikhiyyun*) atau manusiawi dan 'transenden' (*ilâhiyyun*) sekaligus. Lihat wawancara Abu Zayd dengan Muhammad 'Ali al-Attâsi, "Al-Qur'ân Nashshun Târikhiyyun wa Tsaqafiyun: Muqâbalah Ma'a Nashr Hamid Abu Zayd" dalam http://maaber.50megs.com/tenth-issue/spotlights_1.htm. Diakses 27

⁴⁸Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nashsh: Dirâsah fî 'Ulûm Al-Qur'ân* (Kairo: Al-Hay'ah al-Misriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993), hlm. 11

⁴⁹Cooper et. al (ed.), *Islam and Modernity*, hlm. 197

⁵⁰Ichwan, *Meretas Kesenjanaan Kritis Al-Qur'an*, h. 77

Ömer Özsoy (1963)⁵¹ dilahirkan di Bunyan (Kayseri), kota konservatif yang terletak di Anatolia Tengah pada tahun 1963. Ia menyelesaikan pendidikan tingginya di Fakultas Teologi Universitas Ankara pada 1985 dan meraih gelar doktornya dari Sosial Bilimler Enstitüsü Universitas Ankara pada tahun 1991. Pada tahun 1991 hingga 1993, Özsoy melanjutkan studi tentang Islam di Universitas Heidelberg, Jerman, dengan karyanya *Sünnetullah: Bir Kur'an Ifadesinin Kavramlaşması* (Sunnatullah: Konseptualisasi Ekspresi Al-Qur'an). Karya ini menjadi karya populer sepanjang hampir satu dekade.⁵²

Özsoy menjadi anggota redaksi Jurnal *Islamiyat* sekaligus menjadi guru besar tafsir di Fakultas Teologi Universitas Ankara. Kiprah intelektualnya menjadikan dia sebagai tokoh terkemuka “madzhab Ankara” (Ankara School). Ia juga mendapat anugerah professor di Universitas Goethe Frankfurt. Ia mengajar di Universitas Frankfurt dan merupakan Profesor teologi yang beragama Islam pertama di Jerman. Dalam banyak kesempatan, Özsoy menekankan pentingnya menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan ruang dan waktu di mana teks itu ditulis. “Itulah alasannya mengapa ayat-ayat Al-Qur'an banyak yang menjelaskan tentang perang, Oleh karena banyaknya ayat jenis itulah banyak orang yang salah memahami Islam.”⁵³

Ia juga menjelaskan bahwa Firman Allah sejak awal mula diterima tidak saja sebagai petunjuk ilahi (*divine guidance*), melainkan juga teks liturgis.⁵⁴ Özsoy membedakan antara teolog dan ahli hukum terkait dengan Al-Qur'an. Teolog lebih mencari koherensi tidak saja totalitas ayat melainkan juga rentetan surat-surat. Hal ini sama dengan apa yang dikenal dalam literatur ilmu AL-Qur'an dengan *tanasub al-suwar* (keterkaitan surat). Sementara ahli hukum lebih melihat Al-Qur'an sebagai sumber aktifitas mereka (*a source of practice*). Lebih lanjut,

⁵¹Karya-karyanya ditulis dalam bahasa Turki, yaitu *Sünnetullah: Bir Kur'an Ifadesinin Kavramlaşması* (Sunnatullah: Konseptualisasi Ekspresi Al-Qur'an) (Ankara: Fecr Yaymevi, 1994) dan *Kur'an ve Tarihsellik Yazilari* (Risalah tentang Al-Qur'an dan Historisitas) (Ankara: Kitabiyat, 2004). Ia juga menerjemah karya Rudi Peret ke dalam Bahasa Turki, *Kur'an ilzerini Makaleler* (Esai-esai Tentang Al-Qur'an), Terj. Ömer Özsoy (Ankara: Bilgi Vakfi, 1995).

⁵²Felix Korner, *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology: Rethinking Islam* (Jerman: Ergon Verlag, 2005), hlm. 135. Pemikiran Özsoy terkait dengan kajian Al-Qur'an didasarkan pada buku ini.

⁵³Anonim, “Islam Unknown: Participant Biographies” dalam <http://icarusfilms.com/new2012/islam2.html>. Diakses 19 Agustus 2013

⁵⁴Ömer Özsoy, “Between Defense and Conformity Koran Hermeneutics in the European Context”, dalam <http://www.con-spiration.de/texte/english/2009/oezsoy-e.html>. Diakses, 19 Agustus 2013

Özsoy mengatakan bahwa dalam memahami teks, seseorang bisa obyektif, tapi dalam menafsirkan teks seseorang harus subjektif karena tidak mungkin menganalisis situasi kekinian secara utuh. “Özsoy says, in understanding a text one can be objective; but in interpreting a text one has to be subjective, because it is impossible to analyse today's situation completely”⁵⁵

Empat tokoh yang peneliti nilai mewakili kajian Al-Qur'an kontemporer menunjukkan dengan jelas keterbukaannya akan khazanah lain di luar khazanah tradisinya sendiri. Meskipun keempat tokoh ini tidak mewakili tren umum pemikir kontemporer yang bergelut dalam kajian Al-Qur'an, namun keempat tokoh ini menunjukkan kepada kita bahwa otoritas kajian Al-Qur'an tidak melulu menjadi hak eksklusif 'ulama' dalam makna yang sempit, ulama yang hanya dipahami sebagai otoritas yang menekuni kajian agama semata. Kajian Al-Qur'an terbuka untuk siapa saja, termasuk bagi pemerhati Barat, dengan disertai prasyarat akademik yang memadai.

Ruang terbuka untuk mengkaji Al-Qur'an bagi siapa saja memungkinkan adanya dinamika kajian Al-Qur'an. Ini terlihat bahwa kajian Al-Qur'an di Barat jauh lebih semarak dibandingkan dengan kajian Al-Qur'an di dunia Islam, termasuk Indonesia. Pusat-pusat kajian Islam di Barat begitu produktif melahirkan karya-karya akademiknya, termasuk karya akademik dalam kajian Al-Qur'an. Gabriel Said Reynolds di University of Notre Dame, Gerhadr Bowering di Yale University, Fred M. Donner di University of Chicago, Claude Gilliot di University of Provence, Aix-en-Provence, Prancis, Daniel A. Madigan di Gregorian University, Roma, Andrew Rippin di University of Victoria, William A. Graham di Harvard University, Navid Kermani di Jerman, Jane Dammen McAuliffe di University of Washington, Herald Motzki di University of Nijmegen, Belanda, Angelika Neuwirth di the Freie Universität of Berlin, Stefen Wild di University of Bonn, Jerman, dan lain sebagainya merupakan sekian orientalis yang memiliki konsen dalam kajian Al-Qur'an dan menyumbangkan karya akademik dalam kajian Al-Qur'an.

Sementara di Indonesia, kajian Al-Qur'an mengalami kelangkaan peminat. Indikator nyata adalah sepiunya peminat program studi Studi Al-Qur'an dan Tafsir di beberapa Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri/Swasta. Langkanya akademisi yang bergelut dalam studi Al-Qur'an ini mungkin saja

⁵⁵Korner, *Revisionist Koran Hermeneutics*, hlm. 159

dilatari asumsi bahwa kajian Al-Qur'an tidak perlu karena dinilai *taken for granted* dan mengkajinya justru membongkar keyakinan yang dinilai mapan.⁵⁶

Lepas dari situasi akademik di Indonesia terkait dengan kajian Al-Qur'an, sejumlah pemikir Islam kontemporer justru meminati kajian Al-Qur'an. Untuk menyebut beberapa pemikir kontemporer yang masih hidup saat ini misalnya Syahrur di Syria, Hassan Hanafi di Mesir, Farid Essack di Afrika Selatan, Asma Barlas asal Pakistan, Mostafa Bouhindi di Maroko, Ömer Özsoy dan Mehmet Pacaci di Turki dan lain sebagainya. Meskipun di antara mereka tidak memiliki latar akademik kajian Al-Qur'an, namun sejumlah karya yang dihasilkan memberikan eksplorasi menarik tentang cara pandang baru dalam mengkaji Al-Qur'an. Sebut saja misalnya Syahrur. Dengan latar akademik sebagai insinyur bangunan, ia merumuskan apa yang ia sebut sebagai cara baca kontemporer terhadap Al-Qur'an (*qira'ah mu'ashirah*).

Namun perlu dicatat, semarak kajian Al-Qur'an di kalangan pemikir Islam kontemporer lebih banyak dibayang-bayangi cara pandang Barat. Keempat pemikir di atas menjadi contoh nyata bahwa perlawanannya terhadap otoritas tradisional dengan mengusulkan cara pandang baru dalam mengkaji Al-Qur'an tidak lepas dari spirit kajian Al-Qur'an di Barat. Tren kajian pada metode historis dan kritik sastra menunjukkan dengan nyata pengaruh Barat dalam kajian Al-Qur'an di kalangan pemikir Islam kontemporer.

Penutup

Perjumpaan Islam dan Barat bermula ketika ketika Islam meluas hingga Spanyol. Spanyol dinilai sebagai pintu masuk perjumpaan Islam dengan Barat. Perjumpaan ini mewujudkan dalam pertukaran dan saling pengaruh budaya dan peradaban sekaligus pada saat yang sama adalah pertukaran dan saling pengaruh pengetahuan. Dalam perkembangannya, seiring dengan kebangkitan Islam pada abad pertengahan, Barat berupaya mendalami Islam. Sebagai pintu masuk memahami Islam adalah dengan memahami Al-Qur'an. Oleh karena itu, model kajian Al-Qur'an pertama yang dilakukan Barat adalah penerjemahan Al-Qur'an

⁵⁶Secara umum, kajian Al-Qur'an sebagai bagian ranah penelitian akademik saat ini, menurut Fred M. Donner, mengalami "suasana kacau" (*a state of disarray*). Ini lantaran ada keyakinan umum bahwa pengetahuan tentang Al-Qur'an bersifat *taken for granted*. Namun kenyataannya, persoalan yang terkait dengan kajian Al-Qur'an malah melahirkan debat intensif di kalangan pengkaji Al-Qur'an. Lihat Fred M. Donner, "The Qur'an in Recent Scholarship: Challenges and Desiderata" dalam Gabriel Said Reynolds (ed.), *The Qur'an in Its Historical Context* (London and New York: Routledge, 2008), hlm. 20

ke Bahasa Latin dan bahasa Eropa lainnya yang kemudian berkembang pada kajian-kajian lain terkait dengan Al-Qur'an.

Potret awal kajian Al-Qur'an di Barat adalah penerjemahan Al-Qur'an ke Bahasa Latin dan Bahasa Eropa lainnya. Lalu berkembang pada kajian Al-Qur'an secara umum yang menjadikan pembahasan tentang sejarah Nabi sebagai pintu masuk. Hal ini masuk akal lantaran Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad untuk disampaikan kepada umatnya. Dapat disebut di sini adalah Gustav Weil, Aloys Sprenger, William Muir, dan Theodore Noldeke. Dalam perkembangannya, kajian Al-Qur'an di Barat terlepas sama sekali dengan kajian tentang sejarah Nabi. Isi dan uraiannya pun beragam. Ada tiga kategori, sebagaimana diklasifikasi Fazlurrahman terkait dengan potret kajian Al-Qur'an di Barat, yaitu: karya-karya yang berupaya mencari pengaruh Yahudi-Kristen di dalam Al-Qur'an, karya-karya yang mencoba membuat rangkaian kronologis dari ayat-ayat Al-Qur'an, dan karya-karya yang bertujuan untuk menjelaskan keseluruhan atau aspek-aspek tertentu saja di dalam ajaran Al-Qur'an. Secara umum, perkembangan kajian Al-Qur'an di Barat, di samping mewarisi pandangan umum generasi awal yang skeptik terhadap Al-Qur'an, pemerhati Barat juga mengajukan perspektif lain terkait dengan pembacaan mereka terhadap Al-Qur'an.

Kajian Al-Qur'an di Barat berdampak pada dinamika kajian Al-Qur'an di belahan dunia lainnya, tidak terkecuali di kalangan umat Islam. Massifnya dunia percetakan menjadikan pertukaran gagasan demikian gencar menyebar. Ditambah lagi dengan kemajuan teknologi yang memungkinkan semua orang dengan mudah mengakses berbagai informasi. Melalui jurnal dan buku-buku yang diterbitkan atau diunggah di dunia maya, menjadikan informasi itu dengan mudah dibaca di berbagai penjuru dunia. Selain itu, investasi pengetahuan melalui beasiswa *Islamic Studies* ke berbagai pusat kajian Islam di Barat turut membantu 'penularan' kajian Barat tentang Al-Qur'an ke para koleganya di dunia Islam. Ini dapat dilihat dari pandangan beberapa pemikir (Islam) kontemporer yang sedikit banyak mengadaptasi cara pandang Barat dalam mengkaji Al-Qur'an, seperti Fazlurrahman di Pakistan, Muhammad Syahrur di Syiria, Nashr Hamid Abu Zayd di Mesir dan Ömer Özsoy di Turki.

Fenomena saling pengaruh budaya dan paradigma dalam kajian Al-Qur'an kontemporer tidak bisa dipisahkan dari pesatnya pendekatan kritik sejarah yang dikembangkan Barat sebagaimana diuraikan di atas. Teori *cultural borrowing* penulis gunakan untuk melacak itu semua. Begitu juga terjadinya pengembangan, modifikasi, dan kritik yang dilakukan para pemikir kontemporer ketika mengkaji Al-Qur'an juga tidak luput dari upaya kesinambungan dengan

para pemikir sebelumnya sekaligus mengubah beberapa hal dari apa yang telah dilakukan pemikir sebelumnya. Di sinilah makna penting teori kesinambungan dan perubahan dalam penelitian ini.

Akhirnya perlu disampaikan bahwa diperlukan adanya keterbukaan sikap dalam upaya mengembangkan keilmuan, tidak terkecuali keilmuan Al-Qur'an. Tentu saja keterbukaan yang dimaksud bukanlah keterbukaan tanpa *reserve*, melainkan keterbukaan yang disertai sikap kritis.

Keterbukaan sikap itu terjadi apabila kita mau dan mampu membuka cakrawala pengetahuan kita melalui membaca dan menulis serta mencari hikmah di mana pun hikmah tersebut kita jumpai. Pada akhirnya, keragaman pandangan bukan lagi dinilai sebagai ancaman, malah menjadi spirit untuk memperkaya cakrawala pengetahuan.

Daftar Pustaka

- Abu Lailah, Muhammad Muhammad. *Al-Qur'an al-Karim Min Manzûr al-Istisyraqy: Dirâsah Naqdiyyah Tablîyyah*. Kairo: Dâr al-Nasyr li al-Jâmi'ât, 2002.
- Abu Rabi', Ibrahim. *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*. England: Pluto Press, 2004.
- Abu Zayd, Nashr Hamid. *Al-Khithâb wa Al-Ta'wil*. Beirut: Al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî, 2000.
- . *Al-Nashsb, Al-Shulhab, Al-Haqiqah: Al-Fikr al-Dîni Bayna Irâdat al-Ma'rifah wa Irâdat al-Haymanah* (Beirut: Al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî, 1997.
- . *Al-Qur'an, Hermenutika, dan Kekuasaan: Kontroversi dan Penggugatan Hermeneutika Al-Qur'an*. Jakarta: Korpus, 2003.
- . *Iykalîyatu al-Qirâ'ah wa Aliyât al-Ta'wil*. Beirut: Al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî, 1996.
- . *Mafhum al-Nashsb: Dirâsah fî 'Ulûm Al-Qur'ân*. Kairo: Al-Hay'ah al-Misriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993.
- . *Naqd al-Khithâb al-Dîni*. Kairo: Sîna Li al-Nasyr, 1994.
- Ali, Mohammad Mohar. *The Qur'an and The Orientalist*. Oxford: Jam'iyyat Ihya' Minhaj al-Sunnah.
- al-Muthawî, Muhammad al-'Arûsî. *Al-Hurûb al-Shalîbiyyah fî al-Mashriq wa a-Maghrib*. Tunis: Dar al-Gharb al-Islamy, 1982.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*. Yogyakarta: FKBA, 2001.
- Armas, Adnin. *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Baljon**, J M S. *Modern Muslim Koran interpretation (1880-1960)*. Leiden: E.J. Brill, 1961.
- Boulotta, Issa J. *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*. Terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Cooper, John, *at..al* (ed.). *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*. New York: I.B. Tauris, 1998.
- Dirks, Jerald F. *Abrahamic Faiths: Titik Temu dan Titik Seteru antara Islam, Kristen, dan Yahudi*. Jakarta: Serambi, 2006.
- Esposito, John L. *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas*. terj. Alwiyah Abdurrahman dan MISSI. Bandung: Mizan, 1996.
- Fazlurrahman. *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1996.

- Francis Fukuyama. *The End of History and The Last Man: Kemenangan Kapitalisme dan Demokrasi Liberal*, terj. M.H. Amrullah. Yogyakarta: Qalam, 2003.
- Goddard, Hugh. *Sejarah Perjumpaan Islam-Kristen: Titik Temu dan Titik Seteru Dua Komunitas Agama Terbesar di Dunia*. Jakarta: Serambi, 2013.
- Goldziher, Ignaz. *Madzhab al-Tafsir al-Islami*, ter. 'Abd Halim al-Najjar. Beirut: Dar Iqra', 1983.
- Hatzopoulos, Pavlos and Petito, Fabio. *Religion in International Relations: The Return from Exile*. New York: Palgrave MacMillan, 2003.
- Hawting, G. R. and Shareef, A.-K. (eds.). *Approaches to the Quran*. London dan New York: Routledge, 1993.
- Hillenbrand, Carole. *Perang Salib Sudut Pandang Islam*, Terj. Heryadi. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- Ibn Warraq. *The Origin of The Koran: Classics Essays on Islam 's Holy Book*. New York: Prometheus Books, 1998.
- Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermenutika Nasbr Abu Zayd*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Jansen, J.J.G. *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Jansen, J.J.G. *The Interpretation of the Koran in modern Egypt*. Leiden: E.J. Brill, 1980.
- Korner, Felix. *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology: Rethinking Islam*. Jerman: Ergon Verlag, 2005
- Lewis, Bernard. *Islam and the West*. New York: Oxford University Press, 1993.
- *Kemelum Peradaban Kristen, Islam, dan Yahudi*, Terj. PrismaSopie. Yogyakarta: IRCiSoD, 2001.
- Luxenberg, Christoph. *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*. Berlin: Verlag Hans Schiler. 2007.
- Macfie, A.L. *Orientalism: A Reader*. New York: New York University Press, 2000.
- Martin, Richard C. (ed.). *Approaches to Islam in Religious Studies*. Arizona: The University of Arizona Press, 1985.
- Martin, Richard C. (ed.). *Approaches to Islam in Religious Studies*. USA: University of Arizona Press, 1985.
- McAuliffe, Jane Dammen (ed.). *Encyclopedia of the Qur'an*, Vol. 4. Leiden: E.J. Brill, 2004.
- (ed.). *The Cambridge Companion to The Qur'an*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung Rosda Karya, 2004.
- Mustaqim, Abdul dan Syamsuddin, Sahiron (ed.). *Studi al-Quran Kontemporer. Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Nakosteen, Mehdi. *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat: Deskripsi Analisis Abad Keemasan Islam*, terj. Joko S. Kahhar dan Supriyanto Abdullah. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Noldeke, Theodore. *Tarikh al-Qur'an*, terj. George Tamir. Beirut: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2004.
- Philip K. Hitti. *History of Arab*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi, 2005.
- Rabi', Ibrahim Abu. *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*. England: Pluto Press, 2004.
- Reynolds, Gabriel Said (ed.). *The Qur'an in Its Historical Context*. London and New York: Routledge, 2008.
- Ridlwan, Umar ibn Ibrahim. *Árâ' al-Mustasyriqîn Hawla al-Qur'ân al-Karîm wa Tafsîribî: Dirâsah wa Naqd*. Riyadl: Dâr Thaybah, tt.
- Rippin, Andrew (ed.), *Approaches to History of the Interpretation of the Qur'ân*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Roald, Anne Sofie. *New Muslims in the European context: the experience of Scandinavian converts*. Leiden: E. J. Brill, 2004.
- Saeed, Abdullah. *The Qur'an an Introduction*. London dan New York: Routledge, 2008.
- Said, Edward W. *Orientalism. Western Conception of The Orient*. Harmondsworth: Penguin, 1991.
- *Culture and Imprealism*. New York: Vintage Book, 1993.
- Saikal, Amin. *Islam and The West: Conflict or Cooperation?* New York: Palgrave, 2003.
- Salama, Mohammad R. *Islam, Orientalism, and Intellectual History*. New York: I.B. Tauris, 2011.
- Steven Wild (ed.). *The Qur'an as Text*. Leiden: E.J. Brill, 1996.
- Susabda, Yakub B. *Seri Teologi Modern I*. Jakarta: Lembaga Reformed Injili Indonesia, 1990.
- Thomas W. Arnold. *Sejarah Da'wah Islam*, terj. A. Nawawi Rambee. Jakarta: Penerbit Widjaya, 1981.
- Wahbah, Mushthafa. *Mûjiz Târikh al-Hurûb al-Shalîbiyyah*. Kairo: Maktabah al-Iman, 1997.

Ab. Fawaid

Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*.
London: Oxford University Press, 1977.

Watt, W Montgomery. *Pengantar Studi Al-Qur'an*, Terj. Taufik Adnan Amal.
Jakarta: Rajawali Press, 1995.