

***Borrowing and Influence* pada Al-Qur'an
(Tinjauan atas Kajian Kritis Orientalis terhadap Al-Qur'an, dalam
Perspektif Tafsir *The Message of The Qur'ān* Karya Muhammad
Asad)**

Oleh:

Muhammad Mahdi

NIM: 19.8.1.111.036

Pembimbing:

Dr. Otong Sulaeman

Skripsi ini diajukan Kepada STAI Sadra untuk Memenuhi Syarat
Memperoleh Gelar Sarjana Strata Agama Satu (S.Ag)

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM SADRA
JAKARTA
2024**

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI

Laporan Skripsi ini disusun oleh:

Nama : Muhammad Mahdi

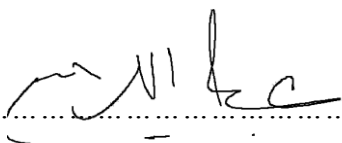
NIM : 19.8.1.111.036

Judul : Borrowing and Influence pada Al-Qur'an (Tinjauan atas Kajian Kritis Orientalis terhadap Al-Qur'an, dalam Perspektif Tafsir The Message of The Qur'an Karya Muhammad Asad)

Telah disahkan oleh Dewan Sidang Skripsi

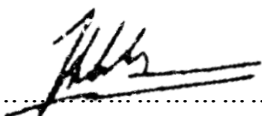
Dr. Cipta Bakti Gama, Ph. D

(Ketua Sidang)

Date: 

Dr. Ikhlas Budiman

(Dosen Penguji I)

Date: 

Darmawan, M.Ag

(Dosen Penguji II)

Date:

Dr. Otong Sulaeman

(Dosen Pembimbing)

Date: 

Basrir Hamdani, Ph. D

(Sekretaris Sidang)

Date:

***Borrowing and Influence* pada Al-Qur'an
(Tinjauan Atas Kajian Kritis Orientalis Terhadap Al-Qur'an,
dalam Perspektif Tafsir *The Message of The Qur'an* karya
Muhammad Asad)**

Disusun oleh:

Muhammad Mahdi

NIM : 19.8.1.111.036

Pembimbing:

Dr. Otong Sulaeman

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

1. Proposal Skripsi ini merupakan murni hasil karya penulis. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya mencantumkan sumbernya sesuai ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan bahwa Proposal Skripsi ini hasil jiplakan atau plagiat, maka saya bersedia menerima sanksi akademik yang berlaku di lingkungan STAI Sadra sesuai peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 20 Februari 2024

Muhammad Mahdi

KATA PENGANTAR

Tanpa henti syukur terucap, dalam sepi maupun ramai, sendiri maupun bersama, dengan irama yang mengalun maupun bisikan lirih, kepada Allah yang Mahatinggi. Yang atas karunia-Nya berupa pengadaan (*al-Ījād*), terus menerusnya keberadaan (*tawālī al-Imdād*), serta nikmat-nikmat yang didatangkan setelahnya yang tak dapat diukur oleh daya ukur manapun, telah terselesaikan karya penelitian ini. Sholawat serta salam kepada Nabi dan keluarganya yang terpilih, yang seruannya membawa cahaya rasionalitas bagi kaum yang mau berfikir. *Li Qoumin Yatafakkarūn*.

Sungguh, di setiap pergumulan kata, kami bersujud pada keindahan karya Sang Maha Pencipta, yang mengalir dalam setiap detik keberadaan. Melalui panggilan tiap harinya, Dia mengalirkan kearifan dalam tiap coretan pena, mengguratkan kebesaran-Nya dalam setiap titik-titik makna. Adapun karya ini, maka apa-apa yang datang dari diri saya yang berhiaskan berbagai kekurangan manusawi ini, memiliki banyak kekurangan. Atas dasar kesadaran terhadap jauhnya karya ini dari kesempurnaan, dengan tulus, penulis berharap saran serta kritik yang membangun. Oleh karena itu, penulis ingin menyampaikan penghargaan dan terimakasih yang tulus kepada semua pihak yang telah berperan serta dalam perjalanan penyusunan skripsi ini. Sebab, sebagaimana sabda Rasul:

لا يَشْكُرُ اللهُ مَنْ لا يَشْكُرُ النَّاسَ

“Tidak bersyukur kepada Allah, orang yang tidak berterimakasih kepada orang (lain)”. (HR. Ahmad, Abu Dawud, Al-Hurr al-‘Āmilī dalam *Wasā'il ash-Shī'ah*)

Maka termaktub nama-nama dalam ucapan terimakasih saya, kepada:

1. Lembaga Hikmat Al-Mustafa dan Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra atas kesempatan menuntut ilmu pada bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir secara akademis.
2. Ketua STAI Sadra, Bapak Dr. Kholid Al-Walid, M.Ag, yang telah mendukung mahasiswa/mahasiswi-nya agar dapat menyelesaikan jenjang sarjana dengan sebaik-baiknya.

3. Manajemen thesis STAI Sadra, Bapak Basrir Hamdani, Ph.D, yang telah memberikan bimbingan, arahan, dan dukungan penuh dalam proses penyelesaian skripsi ini.
4. Bapak Dr. Otong Sulaeman, selaku pembimbing, yang di sela-sela berbagai kesibukannya yang cukup tinggi telah menyempatkan untuk membimbing penulis dalam menyelesaikan penulisan skripsi ini. Sejak awal penulisan proposal skripsi selaku peninjau (*reviewer*), hingga penyelesaian skripsi selaku pembimbing. Berbagai saran dan ide yang telah kami diskusikan bersama, secara terstruktur, sangat membantu dalam mengarahkan penelitian ini. Segala tenaga, waktu, dan ide, semoga terbalaskan dengan pengangkatan derajat yang tinggi oleh Allah Ta'ala, dan kedekatan dengan-Nya. Semoga karya ini menjadi hujjah atas kegigihannya sebagai umat Nabi Saw. dan keluarganya, pada hari di mana kita membutuhkan syafaat dan pertolongan.
5. Ustadz Abdullah Abdul Kadir, MA, sebagai *mudir* dari Hauzah Ilmiah Al-Musthafa Jakarta yang telah memberikan dukungan penuh dan menunjang pendidikan para *thalabah* hauzah dalam penuntasan program sarjananya.
6. Para guru, Ustadz Syamsul Arif, Ph.D., Ustadz Ustman Al-Hadi Lc., Ustadz Suprihatin, M.Pd., Semua dosen dan staff Hauzah Ilmiah Al-Musthafa Jakarta serta STAI Sadra, yang juga telah banyak memberikan ilmunya untuk penulis demi kelancaran proses belajar penulis, khususnya di tingkat sarjana ini, serta telah menjadi contoh terbaik bagi penulis baik dari segi keilmuan ataupun kepribadian dalam kehidupan sehari-hari. Yang telah menghujani penulis dengan dukungan penuh, tidak hanya mencakup pada ranah akademis, tetapi juga pada ranah spiritual dan sosial.
7. Orang tua penulis, Abdullah Hasan dan Zakiyah Alhasni, yang selalu sabar mendukung anaknya menyelesaikan penelitian ini. Serta adik-adik kandung penulis yang mengorbankan waktu dan sarana belajarnya untuk dipakai bersama dalam rangka mengefektifkan pengerjaan skripsi ini.
8. Secara khusus dan penuh terima kasih, kepada Bapak Ahmad Bagir yang telah mendukung secara moral, juga Bapak Haidar Bagir beserta penerbit Mizan, yang telah membantu dan mendukung penelitian ini. Dengan murah hati memberikan satu set buku tafsir *The Message of*

- The Qur'ān* dalam terjemahan bahasa Indonesia agar dapat membantu penulis. Begitu juga pada Bapak Prof. Dr. H. Afif Muhammad, M.A.
9. Rekan-rekan penulis, baik di Hauzah Ilmiah Al-Mushtofa Jakarta maupun STAI Sadra. Tersebut namanya adalah Abdul Fattah Ar-Ridho yang selalu menemani proses-proses formal agar penelitian ini dapat diselesaikan dan disidangkan. Saudara Ahmad Fadel, yang telah menjadi teman diskusi, pemberi kritik konstruktif yang tajam namun berhasil memandu logika penelitian ini. Kepada saudara Hasan Mujtaba yang memberikan informasi mengenai prosedur yang harus ditempuh agar karya ini berhasil diujikan. Kepada teman-teman seperjuangan di STAI Sadra yang menjadi teman diskusi dan secara rutin memberikan motivasi, Bil Hamdi, Habibullah, Nanda Saputra, Muhafidz Hasan, Siti Humaero, dan Siti Hadainaya Salsabila. Serta kawan dan sahabat lainnya, yang tak mampu penulis sebut satu per satu.
 10. Sahabat, kerabat dan sanak keluarga yang telah mendukung dan memberi ruang dan ketenangan bagi peneliti untuk menyelesaikan penelitian ini.
 11. Para koresponden diskusi, akademisi yang meski berbeda pendapat masih telaten membalas surel dan pesan diskusi yang saya kirimkan, para sahabat lintas madzhab dan agama yang kritiknya renyah seperti keripik, para rekan sejarahwan, para 'apologet' keyakinannya masing-masing yang menyikapi dialog panas dengan senda gurau yang mendinginkan. Semoga kita semua selalu diberi hidayah dan pertolongan.
 12. Para pendidik moral dan guru baik secara intelektual maupun spiritual. Para pemilik nama yang tak hendak disebut namanya, *wastatarū bi junnati al-khumūli*. Yang tanpa disebut namanya namun jasanya terwujud dalam karya ini, *Kam min kubarā', bi barkati sugharā'*.

Terima kasih penulis haturkan sebesar-besarnya, kepada pihak yang telah disebutkan di atas dan yang terlupakan oleh makhluk yang lemah ini. Hadirnya skripsi ini, yang tak seberapa, penulis harap dapat menjadi suatu bukti atas ketulusan dukungan dan bantuan yang telah diberikan oleh berbagai pihak. Semoga sedikit banyaknya, karya ini dapat memberikan manfaat bagi lembaga pendidikan dan para pembaca

sekalian. Semoga karya ini dapat menjadi pintu masuk bagi para peneliti selanjutnya dalam menyempurnakan pemahaman terkait. Wallahul musta'an. *Wa mā taufiqī illā billah(i), 'alaihi tawakkaltu wa ilaihi unīb.*

Jakarta, 20 Februari 2024

Muhammad Mahdi

Penulis

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turābiyan* dengan beberapa pengecualian:

A. Konsonan

b	=	ب	z	=	ز	f	=	ف
t	=	ت	s	=	س	q	=	ق
th	=	ث	sh	=	ش	k	=	ك
j	=	ج	ṣ	=	ص	l	=	ل
ḥ	=	ح	ḍ	=	ض	m	=	م
kh	=	خ	ṭ	=	ط	n	=	ن
d	=	د	ẓ	=	ظ	h	=	ه
dh	=	ذ	‘	=	ع	w	=	و
r	=	ر	gh	=	غ	y	=	ي

B. Vokal

Pendek : a = َ; i = ِ u = ُ
Panjang: ā = َ̄; ī = ِ̄; ū = ُ̄
Diftong : ay = اِي ; aw = اُو

C. *Ta' Marbūṭah* (ة)

Ta' marbūṭah yang di-*idāfah*-kan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti contoh lafal معرفة الله ditulis *fi ma'rifat Allah*. *Ta' marbūṭah* yang disambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi mudaf, maka ditulis “h”, seperti contoh lafal المدينة الفاضلة ditulis *al-madīnah al-fāḍilah*.

D. Shaddah

Shaddah atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggunakan dua huruf, seperti lafal عقلية ditulis *'aqliyyah*, فعلية

ditulis *fi'liyyah*, dan قوّة ditulis *quwwah*, sedangkan tasydid yang berada di akhir kata, seperti عدوّ maka tidak ditulis dengan menggunakan dua huruf, tetapi hanya satu huruf, yaitu ditulis *'aduw*.

E. Kata Sandang

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf syamsiyyah maka ditulis dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf al-qamariyyah.

F. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa Arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia, seperti lafal سنة الله maka ditulis *sunnatullāh*, dan juga lafal asma al-husna, seperti عبد الرحمن akan ditulis *'Abdurrahmān* dan جلال الدين maka ditulis *Jalāluddīn*.

ABSTRAK

Ada banyak studi orientalis di Barat dalam rangka menggugat otentisitas Al-Qur'an, diantaranya dengan membuktikan klaim adanya upaya Al-Qur'an meminjam istilah asing atau bahwa isinya terpengaruh tradisi asing. Temuan para orientalis ini terus dikembangkan dalam berbagai macam bentuk, di bawah suatu konsep teori yang dikenal sebagai teori *Borrowing and Influence*, yang pembahasannya masih berlanjut meski telah direspon dengan berbagai argumentasi. Dalam konflik yang terjadi pada komunikasi antar-agama, gagasan-gagasan ini masih ramai dipakai kaum apologet, termasuk di Indonesia, untuk menyudutkan Al-Qur'an dan meragukan otentisitasnya. Implikasi hal yang semacam ini adalah desakralisasi terhadap Al-Qur'an, dan Al-Qur'an hanya dipandang sebagai teks biasa. Oleh sebab itu, gagasan ini mesti diselesaikan dengan jawaban yang kuat yaitu melalui Al-Qur'an itu sendiri, berikut penafsiran-penafsirannya yang sesuai dan filosofis. Penelitian ini bertujuan untuk menemukan tanggapan Al-Qur'an atas ide-ide orientalisme menyangkut bahasa asing dan keotentikan Al-Qur'an dalam Tafsir *The Message of The Qur'ān* karya Muhammad Asad. Penelitian ini adalah penelitian kualitatif kepustakaan (Library Research) dengan metode deskriptif-analitik. Pada penelitian ini, ditelusuri pandangan orientalis pengusung teori *Borrowing and Influence* terhadap Al-Qur'an, serta pandangan yang ditawarkan Muhammad Asad selaku mufasir dalam tafsirnya *The Message of The Qur'ān*.

Temuan menunjukkan bahwa teori *Borrowing and Influence* berangkat dari anggapan bahwa Al-Qur'an tidaklah otentik sebagai wahyu Ilahi dan tak lain merupakan teks tidak sakral yang perlu ditelusuri kembali sumber-sumbernya. Adapun Asad, meyakini bahwa bahasa asing, kisah-kisah umat terdahulu, maupun elemen lainnya yang dijadikan indikasi sumber Al-Qur'an oleh orientalis, tidaklah menggugurkan status otentisitas Al-Qur'an, melainkan memang disampaikan dalam rangka memberi pengajaran. Kedua pandangan ini, baik Asad maupun pengusung teori *Borrowing and Influence*, memiliki perbedaan, di antaranya adalah pemahaman terhadap falsafah kenabian yang diyakini umat Islam dan ditegaskan oleh Al-Qur'an. Ini menjadi pandangan alternatif yang dapat mendudukkan perkara ini pada tempatnya.

Kata Kunci: *Al-Qur'an, Teori Pengaruh, Borrowing and Influence, Bahasa Arab, Kata Serapan, Kata Pinjaman, Yahudi, Kristen, Tradisi, Agama, Falsafah Kenabian, Filologi, Orientalis, Orientalisme.*

DAFTAR ISI

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI.....	i
PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI.....	ii
KATA PENGANTAR.....	iii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN	vii
ABSTRAK	ix
DAFTAR ISI	x
BAB I: PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi Masalah	15
C. Batasan Masalah.....	16
D. Rumusan Masalah	18
E. Tujuan Penelitian.....	18
F. Manfaat Penelitian.....	18
G. Tinjauan Pustaka	19
H. Metodologi Penelitian	26
1. Metode dan Jenis Penelitian.....	26
2. Data dan Sumber Data.....	27
3. Teknik Pengumpulan dan Analisis Data	28
I. Sistematika Penelitian	29
BAB II: KAJIAN TEORI <i>BORROWING AND INFLUENCE</i>	31
A. Definisi dan Tinjauan atas Teori <i>Borrowing and Influence</i>	31
B. Tokoh-Tokoh Orientalis dan Gagasan dalam Teori <i>Borrowing and Influence</i>	33
C. Teori <i>Borrowing and Influence</i> dan Argumentasi Eksistensi Bahasa Asing dalam Al-Qur'an.....	41
D. Teori Linguistik <i>Language Contact</i> , Studi Linguistik Historis, dan Intertekstualitas	50

E.	Teori <i>Borrowing and Influence</i> dan Argumentasi Eksistensi Elemen Asing serta Kisah-Kisah Alkitabiah dan Apokrif dalam Al-Qur'an	52
F.	<i>Parallels</i> , Apokrifa, dan Asumsi Kesalahan Kronologis (<i>Anachronism</i>) pada Kasus <i>Ukht Hārūn</i>	60
G.	Falsafah Kenabian Terakhir	65
BAB 3: BORROWING AND INFLUENCE PERSPEKTIF TAFSIR THE MESSAGE OF THE QUR'ĀN KARYA MUHAMMAD ASAD		
A.	Biografi Muhammad Asad (Leopold Weiss)	70
1.	Riwayat Hidup, Latar Belakang, dan Pendidikannya.....	70
2.	Pemikiran dan Karya-karyanya.....	74
B.	Tafsir <i>The Message of The Qur'ān</i>	77
1.	Profil Tafsir <i>The Message of The Qur'ān</i>	77
2.	Sumber, Metode, dan Penyajian Tafsir <i>The Message of The Qur'ān</i> 78	
3.	Karakteristik Penafsiran <i>The Message of The Qur'ān</i>	80
4.	Relevansi Tafsir <i>The Message of The Qur'ān</i> pada Penelitian Ini .	82
C.	Penafsiran Ayat-ayat Bekaitan Bahasa Al-Qur'an dalam Tafsir <i>The Message of The Qur'ān</i>	83
i.	Tafsir Kosa-Kata Asing dalam <i>The Message of The Qur'ān</i>	83
2.	Lafaz <i>Qur' ānan 'Arabiyyan</i> dan <i>Hukman 'Arabiyyan</i>	86
3.	Apakah Al-Qur'an Berbahasa 'Ajam atau 'Arab	91
4.	Lafaz <i>Lisānika</i> , <i>Lisān 'Arabiyyin</i> , dan <i>Lisān Qoumin</i>	95
D.	Penafsiran Ayat-Ayat Terkait Kisah-Kisah dalam Al-Qur'an dalam Tafsir <i>The Message of The Qur'ān</i>	98
1.	<i>Asāṭīr al-Awwalīn</i> pada Tafsir Q.S. al-Furqan (25):4-6.....	98
2.	Tafsir tentang Kisah-Kisah dalam Al-Qur'an dalam Q.S. Yūsuf (12) ayat ke-3 dan 111	101
3.	Membahas Q.S. Āl 'Imrān (3) :3-4.....	105
4.	Tafsir tentang <i>Anbā'</i> dalam Q.S. Hūd (11) ayat ke-100 dan 120..	107

E. Di antara Penafsiran Ayat-Ayat seputar Kisah Umat Terdahulu yang Dianggap Berpolemik dalam Tafsir <i>The Message of The Qur'ān</i> : Maryam Saudari Harun (Penafsiran Q.S. Maryam, ayat 28).....	109
F. Penafsiran Ayat-ayat Bekaitan Falsafah Kenabian Terakhir dalam Tafsir <i>The Message of The Qur'ān</i>	110
1. Tafsir Nabi Penutup dalam Q.S. al-Ahzāb (33):40	110
2. Tafsir Nabi <i>Ummī</i> atau Tidak Mengakses Kitab Terdahulu dalam Q.S. al-A'rāf (7):157 dan Q.S. al-Ankabūt (29):48	111
3. Nabi Tidak Mengubah Ajaran Para Nabi menurut Tafsir Q.S. al-Ahqāf (46):9	116
4. Tafsir Universalitas ajaran Nabi dalam Q.S. al-A'rāf (7):158 dan Q.S. al-Anbiyā' (21):107.....	117
BAB 4: ANALISIS TEORI BORROWING AND INFLUENCE MENURUT ORIENTALIS DAN PANDANGAN TAFSIR THE MESSAGE OF THE QUR'ĀN.....	116
A. Analisis Pandangan Teori <i>Borrowing and Influence</i> Terhadap Autentisitas Al-Qur'an.....	116
B. Analisis Pandangan Muhammad Asad dalam Tafsir <i>The Message of The Qur'ān</i> mengenai bahasa asing dan konsep dari kitab-kitab terdahulu 122	
C. Analisis Persamaan dan Perbedaan Pandangan Muhammad Asad dan Teori <i>Borrowing and Influence</i>	125
D. Konsep Falsafah Kenabian Muhammad Saw dalam tafsir <i>The Message of The Qur'ān</i> dan kaitannya dengan teori <i>Borrowing and Influence</i>	128
BAB 5: PENUTUP	130
A. Kesimpulan	130
B. Saran.....	131
1. Saran Praksis	131
2. Saran Teoritis	132
BIBLIOGRAFI.....	134
APENDIKS	144

TENTANG PENULIS 145

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Al-Qur'an adalah kitab suci umat Islam, dan diyakini dalam keyakinan Islam sebagai teks suci yang mengandung kebenaran mutlak. Al-Qur'an merupakan sebuah pedoman agung yang di dalamnya tidak ada keraguan, bahwasanya apa yang disampaikan di dalamnya adalah dari Allah Swt. Diturunkan oleh Allah Swt. bersamaan dengan *rūh al-amīn*, kepada Nabi Muhammad Saw. dengan bahasa Arab yang jelas. Hal tersebut sebagaimana ditegaskan oleh Al-Qur'an sendiri pada surah Ash-Shu'arā (26): 192-195 yang artinya “*Sesungguhnya ia (Al-Qur'an) benar-benar diturunkan Tuhan semesta alam. Ia (Al-Qur'an) dibawa turun oleh Ruhul amin (Jibril). (Diturunkan) ke dalam hatimu (Nabi Muhammad) agar engkau menjadi salah seorang pemberi peringatan. (Diturunkan) dengan bahasa Arab yang jelas.*”¹

Al-Qur'an menegaskan bahwa kisah-kisah di dalamnya merupakan bagian integral yang disebut sebagai sebaik-baik kisah.² Al-Qur'an yang memiliki arti harfiah “bacaan yang sempurna,”³ dipenuhi dengan kisah-kisah yang tersebar dalam 35 surah dan 1600 ayat yang kira-kira adalah 25.65% dari isi Al-Qur'an itu sendiri.⁴ Kisah-kisah itu pada umumnya menceritakan tentang kisah-kisah yang lalu terjadi pada umat terdahulu, beragam dan bersinggungan dengan kisah-kisah yang ada dalam tradisi agama yang lain. Sayyid Qutb menjelaskan dalam tulisannya bahwa kisah-kisah dalam Al-Qur'an tidaklah sekedar berfungsi sebagai metode pemindahan informasi belaka, melainkan memiliki tujuan-tujuan (*aghrād*) yang penting terkait pengukuhan wahyu dan kerasulan Nabi Muhammad Saw misalnya tauhid sebagai ajaran inti

¹ QS. Ash-Shu'arā (26): 192-195

وَأَنَّهُ لَنَتَرِيْلُ رَبَّ الْعَلَمِيْنَ ۚ نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْأَمِيْنُ ۚ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُوْنَ مِنَ الْمُنذِرِيْنَ ۚ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِيْنٍ ۚ

² QS. Yusuf (12): 3

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِيْنَ

³ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Penerbit Mizan, Cet. I, 2007), hal. 3.

⁴ Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al-Qur'an: Makna di Balik Kisah Ibrahim* (Yogyakarta: LkiS, 2009), hal. 1-2.

agama-agama dan seluruh nabi atau bahwa agama-agama Samawi ini adalah suatu jaringan yang berasal dari satu sumber.⁵

Kisah itu diceritakan dengan bahasa Arab agar para audiens itu mengetahuinya (*ta'qilūn*) sebagaimana ditegaskan oleh QS. Yusuf [12]: 2.⁶ Umat Islam meyakini lafal al-Qur'an ditentukan oleh Allah, begitu pula klaim kebahasaannya, konten kisahnya, dan segala aspek terkait dengannya. Keyakinan itu menjadikan al-Qur'an sebagai kitab suci. Namun, terdapat sebagian ahli meyakini sebaliknya, misalnya Nasr Hamid Abu Zaid dan Eric Donald Hirsch Jr yang melihat Qur'an sebagai suatu teks dalam ruang sejarah yang dapat terpengaruh oleh budaya dan tradisi yang ada.⁷ Singkatnya, mereka melihat Al-Qur'an sebagaimana teks pada umumnya.⁸

Dalam hal ini, para orientalis juga memosisikan al-Qur'an sederajat dengan teks umum yang tidak memiliki sakralitas. Karena itu, dalam pandangan sebagian besar orientalis di periode akademis, yaitu abad ke 19, teks Al-Qur'an dipandang memiliki kemungkinan mendapatkan pengaruh dari luar, baik secara kebahasaan atau bahkan konten dari sumber-sumber eksternal.⁹ Fazlur Rahman menjelaskan bahwa upaya pembuktian Al-Qur'an sebagai teks yang dipengaruhi oleh tradisi Yahudi dan Nasrani merupakan salah satu dari tiga tipe utama kajian para orientalis.¹⁰

⁵ Sayyid Qutb, *At-Taṣwīr Al-Fannī fī Al-Qur'ān* (Kairo: Dār Ash-Shurūq, Cet. VII, 2002), hal. 144.

⁶ QS. Yusuf (12): 2

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ

⁷ Dr. Aksin Wijaya, *Menafsir Kalam Tuhan* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2021), hal. 43.

⁸ Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran* (Yogyakarta: LKiS, 2003), hal. 19.

⁹ Yasmin Karima Fadilla Suwandi, "Pro Kontra Teori Peminjaman dan Keterpengaruhannya Al-Quran Terhadap Yahudi dan Nasrani", <https://tafsiralquran.id/pro-kontra-teori-peminjaman-dan-keterpengaruhannya-al-quran/> diakses 23 Agustus 2023.

¹⁰ Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok Al-Qur'am*, terj. Anas Mahyudin (Bandung: Pustaka, 1996), hal. xi.

Maka dalam periode tersebut, upaya pembuktian terhadap *statement* tersebut mulai dijadikan bahan kajian di kalangan orientalis dengan berbagai pendekatan. Pendekatan-pendekatan tersebut adalah Pendekatan Historis-Kritis (*Historical Critical Approaches*) yang sejatinya merupakan suatu metode pendekatan terhadap studi Alkitab (*bible*),¹¹ dan juga Pendekatan Filologis (*Philological Approach*). Pendekatan Historis-Kritis adalah pendekatan bersifat kritis (*critical*) yaitu memandang teks suci sebagaimana teks kuno pada umumnya dan bekerja dengan kriteria ilmiah agar menjadi seobjektif mungkin, yang juga bersifat historis (*historical*) yang memiliki upaya untuk menerangkan proses-proses historis yang memunculkan teks-teks kitab suci tersebut.¹²

Pendekatan Historis-Kritis sekaligus Filologis contohnya adalah yang dilakukan oleh Arthur Jeffery dengan menghimpun berbagai kata yang diduga berasal dari bahasa asing (khususnya tradisi Yahudi, Kristen, dan Iran) dan menjadikannya semacam kamus berisikan daftar kata-kata yang diduga merupakan hasil pinjaman dan tiruan. Menurutnya, dunia Islam mengembangkan penafsiran Al-Qur'an, namun abai soal mengungkap makna kata-kata yang ia asumsikan sebagai pengaruh tradisi asing dalam Al-Qur'an, sehingga mengungkap kata-kata asing dalam Al-Qur'an tersebut dapat merekonstruksi paradigma penafsiran Al-Qur'an. Menurutnya, sosok Nabi Muhammad Saw. bukan seseorang yang terisolasi dari dunia luar dan peradaban-peradaban besar. Perjumpaan-perjumpaan dengan berbagai peradaban besar ini kemudian memungkinkan Muhammad untuk mengadopsi dan "meminjam" istilah-istilah religius dan kultural mereka, yang menurut

¹¹ Karl Moller, "Renewing Historical Criticism" dalam *Renewing Biblical Interpretation* ed. Craig Bethleen, Colin Green, dan Karl Moller (Cumbria: Paternoster Press, 2000), hal. 163.

¹² Muzayyin, "Pendekatan Historis-Kritis dalam Studi Al-Qur'an (Studi Komparatif Terhadap Pemikiran Theodore Noldeke & Arthur Jeffery)", (Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), 2015.

Jeffery diakui oleh lingkaran penafsir-penafsir pada masa awal-awal Islam.¹³

Abraham Geiger, ialah seorang orientalis dari kalangan Rabi Yahudi yang menjadi salah seorang tokoh awal dalam perkembangan teori ini.¹⁴ Ia dikenal berkat upayanya menguji pengaruh tradisi Yahudi terhadap Al-Qur'an, di mana ia menciptakan istilah 'meminjam' (*borrowing*) atau 'Aufgenommen' dalam bahasa Jerman.¹⁵ Berdasarkan kesimpulannya, Al-Qur'an tidaklah transenden melainkan kultural dan terpengaruh oleh tradisi Yahudi.¹⁶ Kemudian, dengan gagasan yang lebih luas, Noldeke melanjutkan teori Geiger tersebut.¹⁷ Hal dan pemikirannya tersebut tertuang dalam bukunya *Geschichte des Qorans*.¹⁸

Di samping itu ada pula tokoh yang mengembangkan teori tersebut dan kembali memunculkannya ke permukaan diskusi seperti Sigmund Fraenkel.¹⁹ Ada lagi Hartwig Hirschfeld, yang juga

¹³ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Baroda: Oriental Institute, 1938), hal. vii-vii.

¹⁴ Emanuel Schreiber, *Abraham Geiger: The Greatest Reform-rabbi of the Nineteenth Century* (Spokane: Spokane Printing Company, 1892), hal. 108.

¹⁵ Buku Geiger berjudul "*Was hat Mohammed aus dem Judenthume Aufgenommen?*" memiliki arti "Apa yang telah dipinjam oleh Muhammad dari Yahudi?". Maka ada dua istilah yang digunakan dalam bahasan ini yaitu "meminjam" (*borrowing*) dan "pengaruh" (*influence*).

¹⁶ Ahmad Farhan, *Orientalis Al-Qur'an: Studi Pemikiran Abraham Geiger*, dalam buku *Orientalisme Al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: Nawesa Press, 2007), hal. 64.

¹⁷ Dr. Abdul Hamid, M.A., *Pengantar Studi Al-Qur'an* (Jakarta: Prenada Media, 2022), hal. 55.

¹⁸ 'Abdurrahmān Badawī, *Mawsū'ah Al-Mustashriqīn*, cet.III (Beirut: Dār Al-'Ilm Li Al-Malāyīn, 1993), hal. 595.

¹⁹ Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an: Kajian Kritis* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), hal. 137.

meneruskan kajian ini dengan kegiatan pelacakan kata asing dalam Al-Qur'an.²⁰

Teori Meminjam dan Pengaruh mencapai titik ketika Cristoph Luxenberg menyatakan bahwa Al-Qur'an bukan sebagai teks autentik dan perlu ditinjau ulang.²¹ Menurutnya, Al-Qur'an adalah tiruan dari teks-teks keagamaan yang telah ada sebelumnya utamanya teks kristen.²²

Arthur Jeffery merupakan tokoh yang tidak bisa diabaikan terhadap Teori Meminjam (*borrowing*) dan pengaruh (*influence*). Ia menlis *The Foreign Vocabularies of The Qur'an* yang menjadi rujukan utama dalam bahasan-bahasan ini. Jeffery mengemukakan dan menganalisa, setidaknya ada 322 kata pinjaman (*loanwords*) yang ada di dalam Al-Qur'an.²³ Alih-alih hanya menganalisa kosa kata Al-Qur'an dengan saudaranya di rumpun bahasa semitik, Jeffery juga mencantumkan bahasa-bahasa non-Semitik seperti bahasa Persia contohnya.

Teori Pengaruh (kedepannya disebut Teori *Influence* atau *Influence theory*) itu semakin terbuka kepada kemungkinan pengaruh dari agama-agama non-semitik. William St. Clair Tisdall memperluas teori tersebut, bahwa ajaran-ajaran Islam itu dipengaruhi atau bersumber dari tradisi Arab Jahiliyyah, Zoroaster, Sabi'i, Yahudi, dan Kristen Heretik.²⁴ Intinya, teori ini bertujuan untuk menunjukkan bahwa Al-

²⁰ Disertasi Hirschfeld berjudul "*Jüdische Elemente im Koran. Ein Beitrag zur Koranforschung*" yang memiliki arti "Elemen-elemen Yahudi dalam Al-Qur'an. Sebuah Sumbangan untuk penelitian Al-Qur'an". Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an: Kajian Kritis*, hal.137.

²¹ Christoph Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading Of The Koran* (Berlin: Verlag Hans Schiler, 2007), hal.10.

²² Christoph Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading Of The Koran*, hal. 47.

²³ Shawkat M. Toorawa, Hapaxes in The Qur'an, dalam *New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in Its Historical Context 2* (London dan New York: Routledge, 2011), hal. 199.

²⁴ Lyle L. Vander Werff, *Christian Mission to Muslims. The Record: Anglican and Reformed Approaches in India and the Near East, 1800-1938* (Pasadena: William Carey Library, 1977), hal. 274.

Qur'an, dan implikasinya Islam adalah agama tiruan atau agama yang memcomot-comot secara selektif (*cherry-picking*) tradisi dan agama yang beragam. Di antara tokohnya ialah Tisdall, Geiger, Luxenberg, Schwally, Torrey.²⁵

Menurut sebagian, Teori *Borrowing and Influence* masih kekurangan pijakan data historis, seperti unsur dan personalitas yang terlibat dalam adopsi tradisi kultur lokal maupun asing serta agama-agama lain. Fazlur Rahman, dalam pengantar *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an* mencoba untuk menyerang Teori *Borrowing and Influence* yang ia sebut sebagai model pertama studi orientalis terhadap Islam.²⁶ Ia mengkritik kekuatan teori Wansbrough sebagai hipotesis belaka. Sebagian sarjana barat yang mengkaji Islam dengan pendekatan yang lebih luwes, seperti Issa J. Boulatta, juga menyatakan bahwa karya Wansbrough adalah sebuah hipotesa belaka dan belum cukup untuk dikatakan sebagai sebuah tesis ilmiah.²⁷

Meski begitu, teori ini telah mempengaruhi banyak sekali karya-karya sarjana orientalis lainnya. Contohnya, Wansbrough yang dikembangkan oleh sarjana orientalis seperti Patricia Crone, Michael Cooks, Joseph Van Ess, A. H. Jones, dan Andrew Rippin.²⁸ Atas dasar itu, teori ini tetap relevan untuk dibahas terlepas dari klaim lemahnya

²⁵ Teori-teori ini dapat ditemukan dalam buku-buku seperti karya Patricia Crone, Michael Cook, Uri Ruibn, Bravmann. Lihat: *Roman, Provincial, and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987). Lihat juga: Patricia Crone dan Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge dan New York: Cambridge University Press, 1977). Lihat juga: Uri Ruibn, Hanifiyya and Ka'ba: An Inquiry into the Arabic and Islam, dalam *Muhammad the Prophet and Arabia, Variorum Collected Studies Series* (Surrey: Ashgate, 2011). Lihat juga: M. M. Bravmann, *The Spiritual background of Early Islaam: Studies in Ancient Arab Concepts* (Leiden: E.J. Brill, 1972).

²⁶ Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok Al-Qur'am*, hal. xi.

²⁷ Yusuf Hanafi, "Qur'anic Studies Dalam Lintasan Sejarah Orientalisme Dan Islamologi Barat", dalam jurnal *Hermeneutik*, Vol. 7, No. 2, Desember 2013, hal. 258.

²⁸ Muhammad Alfatih Suryadilaga, "Kajian atas Pemikiran John Wansbrough tentang Al-Qur'an dan Nabi Muhammad" dalam jurnal *TSAQAFAH*, vol. 7, No. 1, April 2011, hal. 102.

teori ini sebab ia masih sangat berpengaruh dalam paradigma studi Islam di Barat.

Pada akhirnya, penelitian orientalis untuk mengembangkan Teori *Borrowing and Influence* merupakan studi yang menurut Fazlur Rahman adalah satu dari dua studi yang dibangun untuk memuluskan tujuan orientalisme yaitu rekonstruksi penjelasan kandungan Al-Qur'an.²⁹ Tentunya, banyak dari hal ini adalah upaya untuk mencederai autentisitas Al-Qur'an, sehingga alih-alih meyakinkannya sebagai wahyu ilahi, Al-Qur'an mesti diyakini sebagai karya kreatif Muhammad yang ditulis sebagai hasil belajarnya kepada para pendeta Kristiani dan Yahudi (atau juga orang-orang Persia dalam beberapa kasus) yang kemudian dihimpun dan dicampuradukkan menjadi suatu agama baru. Inilah konklusi dari apa-apa yang ditulis oleh Wansbrough dan Richard Bell dalam karya-karyanya yang menjadi puncak konklusi dari studi ini.³⁰

Teori *Borrowing and Influence* memiliki beberapa konsekuensi teologis, yakni menggugurkan keabsahan tafsir yang telah ditulis oleh para ulama, sebab jika diterima teori ini, maka para ulama telah menafsirkan teks yang tak lain hanyalah teks buatan dan campuran berbagai ajaran. Dampaknya terhadap berbagai bidang keilmuan Islam dapat menjadi goyah tumpuannya. Karena itu, doktrin teologis yang berkaitan dengan kenabian Nabi Muhammad Saw menjadi terancam sebab kitab yang diklaim sebagai wahyu, tak lain hanyalah teks historis yang dipenuhi pengaruh-pengaruh tradisi asing.

Dalam dialog antaragama, serta konflik yang terjadi di dalamnya. Anggapan bahwa Muhammad adalah peminjam atau peniru masalah sangat kuat diyakini. Hal ini seakan dibekalkan kepada para Islamolog, khususnya para penginjil atau apologet Kristiani. Sebuah situs apologet seperti Muhammadanism, mencantumkan tulisan karya pendeta Alphonse Mingana yang berjudul *Syriac Influence on The Style of The*

²⁹ Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok Al-Qur'am*, hal. xi.

³⁰ Yusuf Hanafi, "Qur'anic Studies Dalam Lintasan Sejarah Orientalisme Dan Islamologi Barat", hal. 246.

Kur'ān sebagai salah satu materi untuk mempertanyakan autentisitas Al-Qur'an.³¹ AnsweringIslam, salah satu situs apologet lainnya, menyediakan laman penuh dengan tautan dan materi yang berfokus pada pembuktian bahwa Al-Qur'an merupakan teks yang pada dasarnya adalah tiruan Alkitab atau sangat banyak mencuri elemen Yudeo-Kristiani.³² Dua artikel penuh, juga dituliskan dengan berbagai indikasi-indikasi yang memperkuatnya. Salah satunya membahas kisah Nabi Isa as. yang membentuk burung dari tanah liat, kemudian meniupnya dan hiduplah burung itu.³³ Kisah ini tidak ditemui dalam kanon Kristen, akan tetapi ditemukan pada kitab apokrif yang ternyata diterima oleh gereja Abisinia (*Habashah*) yang pada saat itu memiliki kontak dengan Nabi Muhammad.³⁴ Tulisan kedua, membahas tentang tokoh-tokoh yang diduga menjadi sumber pengetahuan Nabi Muhammad tentang Kristianitas yang kemudian dileburkan kedalam ajarannya.³⁵ Pandangan

³¹ Alphonse Mingana, "Syriac Influence on The Style of The Kur'ān", http://muhammadanism.org/Quran/syriac_influence_quran.pdf, diakses 15 Juli 2023

³² -, "Material for the Evaluation of the Sources of the Qur'an", <https://www.answering-islam.org/Quran/Sources/index.html>, diakses 15 Juli 2023

³³ QS. Al-Mā'idah (5): 110

إِذْ قَالَ اللَّهُ يُعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَبَدْنَاكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْنَاكَ الْكُتُبَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتَنْزِيءُ الْأُبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْحَرٌ مُّبِينٌ

"(Ingatlah) ketika Allah berfirman, "Wahai Isa putra Maryam, ingatlah nikmat-Ku kepadamu dan kepada ibumu sewaktu Aku menguatkanmu dengan Ruhul Kudus. Engkau dapat berbicara dengan manusia pada waktu masih dalam buaian dan setelah dewasa. (Ingatlah) ketika Aku mengajarkan menulis kepadamu, (juga) hikmah, Taurat, dan Injil. (Ingatlah) ketika engkau membentuk dari tanah (sesuatu) seperti bentuk burung dengan seizin-Ku, kemudian engkau meniupnya, lalu menjadi seekor burung (yang sebenarnya) dengan seizin-Ku. (Ingatlah) ketika engkau menyembuhkan orang yang buta sejak lahir dan orang yang berpenyakit kusta dengan seizin-Ku. (Ingatlah) ketika engkau mengeluarkan orang mati (dari kubur menjadi hidup) dengan seizin-Ku. (Ingatlah) ketika Aku menghalangi Bani Israil (dari keinginan mereka membunuhmu) pada waktu engkau mengemukakan kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, lalu orang-orang kafir di antara mereka berkata, "Ini tidak lain hanyalah sihir yang nyata."

³⁴ Sam Shamoun, "Muhammad the Borrower Still! The Influence of the Christian Apocrypha on The composition and formation of the Quran Pt. 1", https://www.answering-islam.org/authors/shamoun/rebuttals/zawadi/mo_borrower1.html, diakses 15 Juli 2023

³⁵ Sam Shamoun, "Muhammad the Borrower Still! The Influence of the Christian Apocrypha on The composition and formation of the Quran Pt. 2",

seperti Geiger juga masih sering diangkat oleh para pemuka agama Yahudi, seperti seorang rabi Yahudi yang menyatakan bahwa Muhammad gagal memahami antara Miryam saudara Harun dan Maria ibunda Yesus dalam Alkitab.³⁶

Oleh karena itu, teori ini masih urgen untuk dibahas sebagai salah satu upaya memperjelas status keotentikan Al-Qur'an sebagai kitab suci umat muslim. Membahas teori ini adalah salah satu upaya membangun diskusi antariman yang sehat, dan penuh hormat. Adanya persinggungan bahasa, ataupun elemen budaya dengan tradisi di luar Arab-Islam harus dipandang sebagai titik pijak untuk bersatu alih-alih berseteru sebagaimana QS. Ali 'Imrān' (3): 6.³⁷

Adanya indikasi pengaruh tentunya merupakan suatu tantangan ilmiah yang serius. Lebih jauh, diluar teks Al-Qur'an, perjumpaan Nabi dengan Buhaira³⁸ serta riwayat-riwayat yang menyatakan hubungan kekerabatan Nabi dengan *Ahl al-Kitāb*³⁹ dan *Ahl al-Kitāb* yang memeluk Islam kemudian mengajarkan tradisi dan ajarannya⁴⁰ adalah suatu masalah lanjutan dari teori ini. Sebuah hadis yang diriwayatkan dalam dua kitab hadis ahlusunnah, yaitu *Ṣaḥīḥ Al-Bukhari* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, diriwayatkan oleh Ibn 'Abbās, bahwa Nabi ketika tiba di Madinah, melihat praktik puasa kaum Yahudi di hari '*Āshūrā*', kemudian bertanya kepada mereka soal praktik itu, dan setelah mengetahui alasannya

[https://www.answering-](https://www.answering-islam.org/authors/shamoun/rebuttals/zawadi/mo_borrower2.html)

[islam.org/authors/shamoun/rebuttals/zawadi/mo_borrower2.html](https://www.answering-islam.org/authors/shamoun/rebuttals/zawadi/mo_borrower2.html), diakses 15 Juli 2023

³⁶ Yosef Mizrachi, "Jewish Torah Vs Muslim Quran - Rabbi Yosef Mizrachi" Youtube, diunggah oleh The Jewish Torah, <https://www.youtube.com/watch?v=ITdQx53z5eA>, diakses 15 Juli 2023.

³⁷ QS. Ali 'Imrān' (3): 6

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

³⁸ Lihat hadis yang diriwayatkan Abū Mūsā Al-Asy'ari dalam *Sunan At-Tirmidzī* nomor 3620.

³⁹ Lihat hadts-hadis dan referensi historis yang terkait dengan eksistensi sosok bernama Waraqah bin Naufal. Terlepas dari eksistensinya yang kontroversial dan ditolak, riwayat-riwayat yang menyatakan keberadaannya cukup banyak dan beragam.

⁴⁰ Lihat hadis-hadis dan referensi historis yang terkait dengan sosok yang bernama Hushain bin Salam atau Abdullah bin Salam, yang merupakan seorang pemuka agama Yahudi yang memeluk Islam.

kemudian memerintahkan sahabat-sahabatnya untuk berpuasa sebab umat Islam lebih berhak atas Musa ketimbang orang Yahudi⁴¹. Hadis ini, terlepas dari derajat kesahihannya, maupun kecacatan redaksinya (*shādh al-matn*)⁴², merupakan hadis yang dapat dijadikan indikasi kuat adanya adopsi unsur bahkan ritus ibadah atau elemen tradisi asing di dalam Islam.

Segala pemaparan di atas, merupakan gambaran *das sein* akan Teori *Borrowing and Influence*, dan menunjukkan bahwa Teori *Borrowing and Influence* masih perlu ditinjau dan dibahas dari berbagai sisi, agar kemudian menjadi jelas dan teratasi berbagai asumsi-asumsi yang dikemukakan para orientalis ini karena memiliki implikasi teoritis yang mencederai autentisitas Al-Qur'an. Sementara itu, kaidah dan prinsip autentisitas Al-Qur'an menjadi *das sollen* penelitian ini.

Pembakaran Al-Qur'an yang terjadi di Swedia⁴³ dan di kedutaan Indonesia di Denmark⁴⁴ merupakan fenomena fisik desakralisasi al-Qur'an. Bahkan, pembakaran itu didasari pada prinsip yang diyakini sebagai kebebasan berbicara (*freedom of speech*), sehingga negara melegalisasi, memberi izin, dan enggan mencegah aksi-aksi semacam ini. Hal ini muncul sebab pandangan yang melihat kitab suci sebagai teks kebudayaan yang muncul di ruang sosial-budaya tertentu serta tak lebih berharga dari sekedar sampul dan kertas, tanpa mempertimbangkan

⁴¹ Lihat hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas dalam *Ṣahih Bukhari* hadis nomor 2004, dan *Ṣahih Muslim* hadis nomor 1130.

⁴² Ada banyak pertanyaan meliputi hadis ini, salah satunya soal penanggalan Yahudi apakah sama dengan penanggalan lunisolar (qomariyyah) Islam. Begitu juga dengan hadis riwayat 'Aisyah yang meriwayatkan bahwa orang-orang Quraisy pada masa jahiliyyah sudah melakukan ini. Lihat Ilham, "Puasa Asyura dalam Riwayat Hadits Ibnu Abbas dan Aisyah RA", <https://muhammadiyah.or.id/puasa-asyura-dalam-riwayat-hadits-ibnu-abbas-dan-aisyah-ra/> diakses pada 15 Juli 2023

⁴³ Rahman Asmardika, "Penodaan dan Pembakaran Alquran Terjadi di Depan Istana Kerajaan Swedia", <https://news.okezone.com/read/2023/08/15/18/2864695/penodaan-dan-pembakaran-alquran-terjadi-di-depan-istana-kerajaan-swedia> diakses 17 Agustus 2023

⁴⁴ Thea Fathanah Arbar, "Heboh Al-Quran Dibakar di Depan Kedutaan RI, Kemlu Buka Suara", <https://www.cnbcindonesia.com/news/20230814151205-4-462785/heboh-al-quran-dibakar-di-depan-kedutaan-ri-kemlu-buka-suara> diakses 17 Agustus 2023

nilainya sebagai suatu simbol keagamaan tertentu. Baiknya, pemerintahan Indonesia masih memberikan reaksi yang cukup keras terhadap pelaku pembakaran Al-Qur'an tersebut.⁴⁵ Akan tetapi hal semacam ini dapat muncul ketika kitab suci dipandang sebagai teks-teks tanpa fungsi yang lebih transenden dari sekedar kumpulan data informasi dari suatu ruang sejarah, terbukti fenomena kemarin ini juga menimpa Alkitab Kristiani dan Yahudi.⁴⁶

Dalam kajian Islamologi yang dilakukan di institusi-institusi luar Islam, teori ini masih beredar dan dianggap sebagai salah satu hal yang melemahkan Al-Qur'an. Lebih jauh lagi dalam pemikiran yang mendukung teori ini, tak jarang seseorang menyatakan bahwa Muhammad yang dianggap sebagai *author* dari Al-Qur'an, telah 'gagal memahami' unsur-unsur yang diadopsinya. Teori revisionisme yang bermula dari pemikiran Cook (seorang pendukung pernyataan Wansbrough), telah muncul di konstelasi pemikiran intelektual muslim Indonesia. Dalam diskusi di kalangan intelektual muslim pun, pandangan reformisme telah diangkat menjadi suatu isu yang serius dalam dua tahun terakhir. Mun'im Sirry, yang menyuarakan kembali pernyataan bahwa Al-Qur'an adalah sepenuhnya Kalam Allah dan sepenuhnya perkataan Nabi, disambut dengan reaksi keras dari umat muslim di Indonesia.⁴⁷ Ada berbagai gagasan, terkait polemik kitab suci yang diangkat oleh Mun'im Sirry seperti trinitas dalam Al-Qur'an, kemudian ditanggapi oleh para sarjana muslim seperti Menachem Ali dan Muhammad Nuruddin.⁴⁸

⁴⁵ Kamran Dikarma, "Indonesia akan Terus Tagih Denmark Buat Instrumen Hukum Cegah Pembakaran Alquran", <https://news.republika.co.id/berita/rzkyr6335/indonesia-akan-terus-tagih-denmark-buat-instrumen-hukum-cegah-pembakaran-alquran> diakses 18 Agustus 2023

⁴⁶ Rita Uli Hutapea, "Swedia Izinkan Demo Bakar Taurat-Alkitab di Luar Kedutaan Israel", <https://news.detik.com/internasional/d-6824256/swedia-izinkan-demo-bakar-taurat-alkitab-di-luar-kedutaan-israel> diakses 19 Agustus 2023.

⁴⁷ Mun'im Sirry, "Al-Qur'an: Kalam Allah dan Perkataan Nabi", <https://ibtimes.id/al-quran-kalam-allah-dan-perkataan-nabi/> diakses 15 Juli 2023

⁴⁸ Menachem Ali et.al, "Kritik Quran terhadap Trinitas Kristen Polemik Kitab Suci" Youtube, diunggah oleh The Menachem Ali Official (The Yeshiva Institute), https://www.youtube.com/watch?v=juuHQ_1LU4U, diakses 15 Juli 2023.

Pernyataan kalangan Orientalis bahwa Al-Qur'an mendapat pengaruh asing menimbulkan perdebatan yang perlu diteliti lebih lanjut dalam perspektif Islam. Dalam aspek kebahasaan, melihat Al-Qur'an kemasukan bahasa asing sudahlah sangat kontroversial, sebab dalam disiplin *'Ulūm al-Qur'ān* juga terdapat tiga pandangan, yaitu menolak, menerima, dan netral.⁴⁹ Golongan yang menolak, berlandaskan pada ayat QS. Az-Zukhrūf (43): 3⁵⁰ dan QS. Fuṣṣilat (41): 44.⁵¹ Ulama dan tokoh yang berpandangan seperti ini, di antaranya adalah Ash- Shāfi'ī.⁵² Adapun pandangan yang menerima ialah Ibnu Abbās⁵³ dan Aṣ- Ṣuyūṭī yang menulis sebuah kitab khusus perkara ini.⁵⁴ Kemudian, golongan netral, adalah ulama yang mengambil posisi di tengah-tengah, seperti Abū 'Ubaid Al-Qāsim bin Salām. Golongan ini meyakini bahwa meskipun pada awalnya dianggap sebagai kata yang berasal dari bukan bahasa Arab, kata-kata yang eksis dalam Al-Qur'an tersebut telah menjadi bagian dari bahasa Arab ketika Al-Qur'an diturunkan.⁵⁵ Meskipun demikian, perlu digarisbawahi bahwa adanya kata-kata asing sebagai bahasa Arab asli al-Qur'an seluruhnya atau sebagian terpengaruh bahasa asing, ini tidak lantas menolak autentisitas Al-Qur'an. Pendapat ulama di atas hanya sebagai pemahaman terhadap kata-kata asing dan jarang

⁴⁹ Fajriyani Arsyah, "KATA-KATA SERAPAN DALAM ALQURAN PERSPEKTIF ULAMA TAFSIR", dalam *FUADUNA: Jurnal Kajian Keagamaan dan Kemasyarakatan*, Vol. 03, No. 01, Januari-Juni 2019, hal. 42.

⁵⁰ QS. Az-Zukhrūf (43): 3

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

⁵¹ QS. Fuṣṣilat (41): 44

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُ الْعَجَمِيَّةِ وَالْعَرَبِيَّةِ فَلَهُ الْذِئْبُ وَشِيعَاءُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُمْ عَلَىٰ نَعْمٍ أُولَٰئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ □

⁵² Ismi Wakhidatul Hikmah dan Lianfin Safira Aulia, "Analisis Wacana Kritis Adopsi Bahasa Asing dalam Al-Qur'an dalam Buku Arthur Jeffery (The Foreign Vocabulary of the Quran)", dalam *JALSAH: The Journal of al-Quran and as-Sunnah Studies*, Vol. 2, No. 1, 2022, hal. 50.

⁵³ Zuhriah, "EKSISTENSI KATA SERAPAN DALAM AL-QUR'AN", dalam *Jurnal Ilmu Budaya Universitas Hasanuddin*, Vol. 4, No. 1, Juni 2016, hal. 69.

⁵⁴ Hammam, "Analisis Kata Serapan Bahasa Asing Dalam Al-Qur'an Perspektif Imam Suyuthi", dalam *Prosiding Konferensi Nasional Bahasa Arab V*, Malang, 5 Oktober 2019, hal. 679.

⁵⁵ Mahyudin Ritonga, "Bargaining Kata di Dalam Al Qur'an: Kontroversi Ahli Terhadap Bahasa Al-Qur'an", dalam jurnal *AKADEMIKA*, Vol. 21, No. 02, Juli-Desember 2016, hal. 194-195.

(*Gharīb Al-Qur'an/Linguistic Obscurity of The Qur'an*), apakah itu bahasa Arab atau bahasa non-Arab (*'ajam*). Namun, para ulama tetap menyepakati autentisitas Al-Qur'an sebagai kalam Allah sebagaimana dideklarasikan oleh QS. Yusuf (12): 2⁵⁶, terlepas dari pemaknaan kata *'arab* yang beragam.

Pendekatan filologis yang mempersoalkan eksistensi bahasa asing dalam Al-Qur'an ini, juga masih dalam perhatian sarjana muslim kontemporer hingga saat ini. Menachem Ali, yang menulis *Aryo-Semitic Philology: The Semitization of Vedas and Sanskrit Elements in Hebrew and Abrahamic Texts* (Surabaya: Airlangga Press 2018) membuktikan—sebagai pembanding terhadap karya Arthur Jeffery—bahwa bahasa Alkitab Yudeo-Kristiani juga tidak terlepas dari pengaruh bahasa asing yaitu Sanskrit dan Persia sebagaimana didakwanya terhadap Al-Qur'an untuk memperlemah kebahasaan Al-Qur'an.⁵⁷

Adapun upaya untuk menjelaskan bagian atau elemen dari Al-Qur'an yang bersinggungan dengan Alkitab, sudah terjadi bahkan di masa Rasulullah Saw itu sendiri. Misalnya persoalan lafaz *ukhta Harun* dalam Q.S. Maryam (19): 28⁵⁸ yang dipandang janggal oleh sebagian orang, jauh sebelum diangkat oleh orientalis Belanda Adriaan Reland, telah muncul dalam riwayat hadis.⁵⁹

⁵⁶ QS. Yusuf (12): 2

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

⁵⁷ Menachem Ali, “Book Release: “Aryo-Semitic Philology: The Semitization of Vedas and Sanskrit Elements in Hebrew and Abrahamic Texts” (Surabaya: Airlangga University Press, 2018)”, <https://yeshivainstitute.net/2018/05/22/book-release-aryo-semitic-philology-the-semitization-of-vedas-and-sanskrit-elements-in-hebrew-and-abrahamic-texts-surabaya-airlangga-university-press-2018/> diakses pada 1 Agustus 2023

⁵⁸ QS. Maryam (10): 28

يَا أُخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا

“Wahai saudara perempuan Harun! Ayahmu bukan seorang yang buruk perangai dan ibumu bukan seorang perempuan pezina.”

⁵⁹ Ulin Nuha, *Ya Ukhta Harun Dan Tuduhan Orientalis Terhadap Nabi*, <https://jaringansantri.com/ya-ukhta-harun-dan-tuduhan-orientalis-terhadap-nabi/> diakses 20 Agustus 2023.

Teori *Borrowing and Influence* yang akan ditinjau dalam penelitian ini menggunakan perspektif penafsiran seorang muallaf Yahudi, yaitu Muhammad Asad dengan tafsirnya *The Message of The Qur'ān*. Dalam hemat penulis, penafsiran Muhammad Asad adalah sangat relevan untuk dikaji dalam rangka dijadikan pembanding bagi teori para orientalis. Dengan latar belakang Yahudi-Barat ini, Asad telah mempelajari teks-teks dan tradisi Yudeo-Krisitan dalam bahasa aslinya yang dapat terlihat di kedalaman penafsirannya. Ia juga dahulu berprofesi sebagai wartawan, juga seorang linguist yang melakukan penelitian hingga pedalaman suku Badwi di semenanjung Arab. Meski penafsirannya adalah penafsiran ringkas dan global (*ijmālī*), namun tidak lantas menjadikan tafsirnya dangkal.⁶⁰

Latar belakang Muhammad Asad yang terlahir sebagai Leopold Weiss, seorang Yahudi Eropa (Austria-Hungaria), menjadi suatu bekal luar biasa dalam mematangkan pemikiran-pemikirannya. Upaya penerjemahannya sekaligus tafsirannya terhadap Al-Qur'an, adalah hasil tahun-tahunnya yang dihabiskan dengan kontemplasi, eksaminasi, dan studi mendalam, berhasil menjadi salah satu karya yang memperkaya studi Al-Qur'an sepanjang masa.⁶¹

Di antara poin-poin inti yang akan dikaji dalam penelitian ini adalah soal pandangan teori *Borrowing and Influence* mengenai eksistensi bahasa asing dalam Al-Qur'an serta elemen-elemen asing (berupa konsep maupun kisah dari kitab agama lain) beserta segala polemiknya dalam Al-Qur'an, dan bagaimana falsafah kenabian dapat menjelaskan persoalan-persoalan sebelumnya. Al-Qur'an sendiri, menyatakan dalam ayat sucinya bahwa Al-Qur'an turun dalam bahasa Arab. Hal ini menarik sebab Muhammad Asad sendiri seringkali merujuk kepada istilah dari bahasa asing untuk memahami bahasa Al-

⁶⁰ Haidar Bagir, "The Message of the Quran: Pertemuan Saya dengan Tafsir Al-Quran Muhammad Asad", <https://blog.mizanstore.com/the-message-of-the-quran-pertemuan-saya-dengan-tafsir-al-quran-muhammad-asad/> diakses 15 Juli 2023.

⁶¹ Ismail Ibrahim Nawwab, "Berlin to Makkah: Muhammad Asad's Journey into Islam", <https://archive.aramcoworld.com/issue/200201/berlin.to.makkah-muhammad.asad.s.journey.into.islam.htm> diakses 20 Agustus 2023.

Qur'an yang diyakini berbahasa Arab seperti ketika menyatakan bahwa *Aṣ-Ṣābi'īn* dalam Q.S. Al-Baqarah (2):62 kemungkinan berasal dari bahasa Aram 'tsēbha' yang berarti mencelupkan diri (seperti dalam baptis).⁶² Uniknya, Muhammad Asad selaku sosok yang mengenal bahasa-bahasa asing itu, tidak lantas menyatakan bahwa Al-Qur'an tidak berbahasa Arab.

The Message of The Qur'ān Muhammad Asad, seringkali disebut sebagai terjemahan Qur'an dalam bahasa Inggris, sekaligus tafsir. Bahasanya sangat komprehensif meskipun disajikan seperti terjemahan secara global. Karakternya penafsirannya yang rasional, memiliki ragam kajian teknis ilmu Al-Qur'an seperti I'jāz Al-Qur'ān, bahasa etika kehidupan beda agama, serta memiliki informasi antartradisi.⁶³ Karena itu, penafsiran *The Message of The Qur'ān* relevan dan penting untuk dikaji untuk mendudukan persoalan yang dimunculkan oleh Teori *Borrowing and Influence*.

Atas dasar itu, penelitian yang diharapkan melengkapi dan mengisi celah kosong dalam diskusi teori-teori pemikiran orientalisme, intertekstualitas, dan diskursus antar-agama di Indonesia ini, diangkat oleh penulis dengan judul: *Borrowing and Influence pada Al-Qur'an (Tinjauan Atas Kajian Kritis Orientalis Terhadap Al-Qur'an, dalam Perspektif Tafsir The Message of The Qur'ān karya Muhammad Asad)*

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang di atas, dapat diidentifikasi bahwa Teori *Borrowing and Influence* muncul dengan berbagai masalah yang dapat diidentifikasi, hal itu penulis uraikan sebagai berikut:

⁶² Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad* (Gibraltar: Dar Al-Andalus Limited, 1980), hal.14.

⁶³ Lis Safitri dan Muhammad Chirzin, "The Message of The Qur'ān Karya Muhammad Asad: Kajian Metodologi Terjemah dan Tafsir", dalam *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 4, No. 1, 2019, hal. 191.

1. Orientalis memandang dari hasil analisisnya bahwa Al-Qur'an memiliki unsur-unsur yang bersinggungan dengan tradisi-tradisi lain yang mendahului risalah Islam. Al-Qur'an dianggap tidak orisinal dan meniru kitab-kitab sebelumnya.
2. Di antara hal-hal yang dijadikan indikasi oleh orientalis adalah aspek kebahasaan Al-Qur'an yang dianggap meminjam atau terpengaruh bahasa asing, dan kisah-kisah atau konsep yang serupa dengan tradisi-tradisi sebelumnya.
3. Bahasa asing di dalam Al-Qur'an juga sudah dibahas oleh para ulama terdahulu, dengan pandangan yang beragam mengingat didapati ayat-ayat menyatakan bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab.
4. Adanya bahasa, konsep, dan kisah yang serupa tapi tak sama dengan tradisi lain, kerap menjadi permasalahan maupun polemik dalam dialog antar agama.
5. Keberadaan elemen bahasa, dan konsep agama lain yang beragam dalam Al-Qur'an, dapat difahami dengan pemahaman yang benar akan falsafah kenabian Nabi Muhammad Saw. sebagai penutup para Nabi.

C. Batasan Masalah

Berdasarkan berbagai masalah yang diidentifikasi di atas, penulis menentukan beberapa aspek yang akan diteliti dalam penelitian ini. Pertama-tama adalah penelitian ini dilakukan melalui dua sisi, yaitu dari sudut pandang teori *Borrowing and Influence* dan yang kedua melalui tafsiran Muhammad Asad pada tafsir *The Message of The Qur'an*.

Yang pertama adalah terkait kebahasaan Al-Qur'an, penulis akan menelusuri argumentasi Kritik Filologis Orientalis terhadap Al-Qur'an terkait kebahasaannya, dan Tafsir Muhammad Asad yang berkenaan dengan klaim Al-Qur'an bahwasanya Al-Qur'an diturunkan berbahasa Arab disertai bandingannya dengan pandangan para ulama muslim. Di antara ayat-ayat yang diteliti adalah yang mengandung lafaz *Qur'ānan 'Arabiyyan* dan *Hukman 'Arabiyyan*. Lafaz *Qur'ānan 'Arabiyyan* muncul pada Q.S. Yūsuf (12):2, Q.S. Tāhā (20):113, Q.S. az-Zumar

(39):28, Q.S. Fuṣṣilat (41):3, Q.S. ash-Shūrā (42):7, Q.S. az-Zukhrūf (43):3, Q.S. al-Ahqāf, dan *Hukman 'Arabiyyan* muncul pada Q.S. ar-Ra'd (13):37. Kemudian juga ayat-ayat yang menghadapkan lafaz 'Arab dengan kata 'Ajam Di antara ayat-ayat tersebut adalah Q.S. an-Nahl (16):103 dan Q.S. Fuṣṣilat (41):44. Dan ayat yang mengandung kata *lisān* yang diwakili oleh lafadz *lisānika* yang ditemui pada Q.S. Maryam (19):97. *Lisān 'Arabiyyin* yang dijumpai pada Q.S. ash-Shu'arā' (26):195, dan *lisān qoumin* pada surat Q.S. Ibrāhīm (14):4.

Yang kedua adalah terkait adanya elemen, berupa kisah asing (yang ditemukan dalam kitab suci lain) maupun apokrifa (kisah yang ditemui secara vernakuler di tradisi tertentu), serta asumsi bahwa Muhammad memiliki seorang informan yang umum diasumsikan dalam teori *Borrowing and Influence*. Kemudian tafsiran Muhammad Asad pada ayat-ayat yang berkeanaan dengan lafaz *asāṭīr al-awwalīn* yang dibatasi pada Q.S. al-Furqān (25):5, mengenai kisah-kisah dalam Al-Qur'an yang diwakili oleh Q.S. Yūsuf (12) ayat ke-3 dan 111, dan lafaz *Anbā'* yang dibatasi pada Q.S. Hūd (11) ayat ke-100 dan 120.

Adapun mengenai anakronisme (kesalahan kronologis) maka diusutt pandangan pengusung teori *Borrowing and Influence* serta penjelasan Muhammad Asad mengenai salah satu ayatnya, yang penulis batasi sebagai contoh pada Q.S. Maryam (19), ayat 28.

Dan terakhir, mengenai falsafah kenabian penutup para nabi dan risalah final sebagai duduk perkara permasalahan yang dibahas pada penelitian ini, maka hal ini dianalisa dari dua sisi yaitu dari pandangan ulama, dan tafsiran Muhammad Asad yang penulis tentukan pada Q.S. al-Ahzāb (33):40 mengenai peran Nabi sebagai penutup kenabian, Q.S. al-A'rāf (7):157 dan Q.S. al-Ankabūt (29):48 yang membahas sifat *ummi* Nabi, Q.S. al-Ahqāf (46):9 untuk menjelaskan ketersambungan Nabi Muhammad Saw. dengan para rasul sebelumnya, dan Q.S. al-A'rāf (7):158 dan Q.S. al-Anbiyā' (21):107 untuk membahas mengenai universalitas ajaran Nabi Muhammad Saw. sebagai salah satu ciri dari wahyu yang final.

D. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang serta masalah yang telah diidentifikasi dan dibatasi di atas, masalah tersebut dapat dirumuskan kepada tiga poin:

1. Apa pandangan Teori *Borrowing and Influence* terhadap autentisitas Al-Qur'an dengan adanya indikasi kata serapan non-Arab dan konsep asing dalam Al-Qur'an?
2. Apa pandangan Muhammad Asad dalam Tafsir *The Message of The Qur'ān* mengenai bahasa asing dan konsep dari kitab-kitab terdahulu?
3. Apa persamaan dan perbedaan kedua pandangan tersebut?
4. Apa pandangan falsafah kenabian Muhammad Saw. yang terlihat dalam tafsir *The Message of The Qur'ān* serta kaitannya dengan konsep penutup para Nabi dalam rangka menjawab diskursus elemen asing dalam Al-Qur'an?

E. Tujuan Penelitian

Berasaskan rumusan masalah di atas, tujuan penelitian yang mesti dicapai ialah:

1. Mengetahui pandangan teori *Borrowing and Influence* secara global serta implikasinya pada autentisitas Al-Qur'an.
2. Mengetahui pandangan Muhammad Asad dalam tafsirnya, mengenai bahasa asing dan konsep asing yang diduga eksis di dalam Al-Qur'an.
3. Mengetahui persamaan dan perbedaan kunci dalam kedua pendapat tersebut.
4. Mengetahui pandangan yang terkait dengan falsafah kenabian Nabi Muhammad Saw. dalam tafsir *The Message of The Qur'ān* dan kaitannya dengan pembahasan ini, serta bagaimana mendudukan masalah ini dari kacamata keimanan kepada kenabian Nabi Muhammad Saw.

F. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian ini, terbagi kepada:

1. Manfaat Teoritis

Penelitian ini diharapkan dapat menyumbang perspektif dan referensi baru dalam dunia akademis, demi memperkaya ragam pendekatan terhadap Teori *Borrowing and Influence*

khususnya berdasar pada pandangan-pandangan ulama dan cendekiawan Islam. Pandangan Muslim yang diwakili oleh seorang cendekiawan barat muslim ini, diharap juga menjadi panduan menyikapi Teori *Borrowing and Influence* yang cukup kontroversial di kalangan akademisi studi Islam.

2. Manfaat Praktis

Manfaat Praktis dari hasil penelitian ini, ialah bertambahnya pemahaman menyoal tujuan dan makna pengutusan Nabi Muhammad Saw serta keluasan cakupan Al-Qur'an menyangkut tradisi dan agama lain yang diharap dapat membantu dalam memperbaiki dialog antar-iman atau antar-budaya.

G. Tinjauan Pustaka

Demi terwujudnya suatu penelitian yang valid lagi terjamin, maka hendaknya penelitian didasarkan atas tinjauan literatur yang komprehensif di mana di dalamnya melibatkan berbagai kajian terdahulu yang telah dilakukan dalam bidang yang sama. Tinjauan pustaka semacam ini berperan penting dalam mendemonstrasikan signifikansi topik yang akan dibahas, bahwa topik tersebut telah menjadi perhatian dan masih layak untuk diteliti lebih lanjut. Melalui tinjauan kepustakaan ini pula, peneliti atau penulis, dapat memperoleh wawasan yang memadai tentang isu-isu yang ada, serta mengidentifikasi celah dan kesenjangan pengetahuan yang belum dijelajahi oleh para peneliti sebelumnya. Dengan demikian, tinjauan pustaka ini memberi kemungkinan bagi penulis untuk membandingkan temuan-temuan yang ada, menemukan perspektif baru, serta mengidentifikasi aspek-aspek yang belum tersentuh lagi belum terungkap pada penelitian yang lalu, hal ini tentunya akan membuka potensi penelitian yang bersifat inovatif (memiliki kebaruan atau *novelty*) dan orisinal dalam fungsinya sebagai kontribusi ilmiah di bidang keilmuan tersebut.

Adapun penelitian ini, disusun setelah dilakukannya pengkajian terhadap sejumlah karya ilmiah yang meliputi artikel jurnal, Prosiding,

dan juga karya akademis berupa skripsi maupun tesis. Penelitian ini, berfokus pada pandangan seorang cendekiawan barat Muhammad Asad yang membuat penerjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Inggris sekaligus bermuatan tafsir. Di dalamnya akan membahas ayat-ayat yang mengklaim bahasa Arab sebagai bahasa Al-Qur'an, dalam rangka merespon klaim eksistensi bahasa asing dan pengaruh asing dalam Al-Qur'an, kisah-kisah Al-Qur'an yang memiliki kemiripan dengan tradisi-tradisi lain, dan menemukan makna penutup kenabian yang diharapkan dapat menjadi solusi dari kebingungan akan eksistensi berbagai kesamaan elemen antara Al-Qur'an dan tradisi lain alih-alih melihat Al-Qur'an sebagai peniru.

Penulis membagi tinjauan pustaka terhadap penelitian dan karya ilmiah terdahulu menjadi empat bagian: Yang pertama adalah penelitian yang terkait dengan pemikiran-pemikiran orientalis yang memelopori pendapat soal *borrowing and influence theory*. Yang kedua, adalah penelitian mengenai eksistensi bahasa asing dalam Al-Qur'an menurut ulama dan penafsir Al-Qur'an. Yang ketiga, penelitian-penelitian yang berkaitan dengan komparasi Al-Qur'an dan tradisi sebelumnya (kisah-kisah *Isra'iliyyāt*) dan falsafah penutup kenabian. Yang keempat, adalah penelitian-penelitian sebelumnya yang dilakukan terhadap tafsiran Muhammad Asad yaitu *The Message of The Qur'ān*.

Pertama, penelitian yang terkait dengan gagasan-gagasan tokoh orientalis mengenai influence theory cukup banyak. di antaranya adalah karya Ismi Wakhidatul Hikmah dan Lianfin Safira Aulia dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, berjudul *Analisis Wacana Kritis Adopsi Bahasa Asing dalam Al-Qur'an dalam Buku Arthur Jeffery (The Foreign Vocabulary of the Quran)*.⁶⁴ Penelitian ini memiliki persamaan dalam hal bahasan yaitu soal adopsi unsur asing dalam Al-Qur'an, secara spesifik disini bahasa. Penelitian ini menunjukkan ketidak serasian antara pendapat Arthur Jeffery mengenai kosa kata Asing di dalam Al-Qur'an,

⁶⁴ Ismi Wakhidatul Hikmah dan Lianfin Safira Aulia, "Analisis Wacana Kritis Adopsi Bahasa Asing dalam Al-Qur'an dalam Buku Arthur Jeffery (The Foreign Vocabulary of the Quran)", hal.46-53.

dengan penjelasan Al-Qur'an bahwa Al Qur'an berbahasa Arab. Serta menuliskan kritik-kritik dari para ulama terdahulu terhadap pemikiran Arthur Jeffery. Penelitian ini memfokuskan studinya pada gagasan orientalis Arthur Jeffery yang juga akan menjadi salah satu tokoh yang banyak disorot dalam penelitian penulis sebab perannya yang besar dalam membangun fondasi teori *borrowing* dan *influence*.

Setelah itu ada penelitian terkait tokoh yang juga berpengaruh, bahkan termasuk yang paling awal dalam membangun fondasi teori ini yaitu Abraham Geiger. Di antara penelitian terkait Abraham Geiger adalah karya Wendi Parwanto berjudul *Pemikiran Abraham Geiger Tentang Al-Qur'an (Studi Atas Akulturasi Linguistik, Doktrin Dan Kisah Dalam Al-Qur'an Dari Tradisi Yahudi)*.⁶⁵ Penelitian ini menunjukkan bahwa asumsi Geiger, tentang Al-Qur'an yang tidak otentik dan banyak terpengaruh ajaran Yahudi adalah pendapat subyektif yang terkait latar belakangnya sebagai seorang Rabbi. Hal lain yaitu tidak serasinya antara gagasan-gagasan Geiger dengan sumber-sumber Islam.⁶⁶ Adapula penelitian sebelumnya oleh Lenni Lestari yang membahas lebih spesifik kepada buku *Judaism and Islam* yang ditulis oleh Geiger, berjudul *Abraham Geiger dan Kajian Al-Qur'an: Telaah Metodologi atas Buku Judaism and Islam*.⁶⁷ Penelitian ini menyimpulkan bahwa Islam, bukanlah agama yang muncul dalam ruang vacuum historis. Sehingga pranata sosial yang ada sebelum Islam sangat memungkinkan terjadinya akulturasi bahasa, tradisi, dan budaya dengan agama lain. Hal ini lantas tidak mengurangi autentisitas Al-Qur'an dan Islam, sebab ajaran Al-

⁶⁵ Wendi Parwanto, "Pemikiran Abraham Geiger Tentang Al-Qur'an (Studi Atas Akulturasi Linguistik, Doktrin Dan Kisah Dalam Al-Qur'an Dari Tradisi Yahudi)", dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Vol. 18, No. 1, Januari-Juni 2019, hal. 50-60.

⁶⁶ Wendi Parwanto, "Pemikiran Abraham Geiger Tentang Al-Qur'an (Studi Atas Akulturasi Linguistik, Doktrin Dan Kisah Dalam Al-Qur'an Dari Tradisi Yahudi)", dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta*, hal. 59.

⁶⁷ Lenni Lestari, "Abraham Geiger dan Kajian Al-Qur'an: Telaah Metodologi atas Buku *Judaism and Islam*", dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 7, No. 1, Juni 2014, hal. 41-60.

Qur'an dan Islam tidaklah datang sebagai oposisi dari agama-agama sebelumnya melainkan penggenapan (completing).⁶⁸ Penelitian-penelitian terkait dengan Abraham Geiger ini juga membahas teori-teori terkait dengan teori *borrowing and influence* serta orisinalitas Al-Qur'an. Geiger sebagai tokoh yang menjadi awal-awal penggagas teori ini, tentunya banyak sekali disebut dan disorot dalam penelitian penulis.

Kemudian, hingga ke masa kontemporer, tokoh orientalis seperti Christian Luxenberg, dengan gagasan yang masih berada di ranah yang sama yaitu mengenai *Borrowing* dan *Influence*, juga pernah diteliti oleh sejumlah peneliti. Di antaranya adalah jurnal oleh Syamsuddin Arif dari Malaysia dengan judul *Al-Qur'an, Orientalisme, dan Luxenberg*.⁶⁹ Penelitian ini membahas tentang studi orientalisme terhadap Al-Qur'an dengan penekanan terhadap pemikiran Luxenberg. Karya lain yang ditulis oleh anak bangsa, adalah jurnal berjudul *Orientalis dan Duplikasi Bahasa Al-Qur'an (Telaah dan Sanggahan atas Karya Cristoph Luxenberg)* karya Khaeruddin Yusuf.⁷⁰ Penelitian ini menganalisa tiap-tiap argumentasi Luxenberg, kemudian menggaris bawahi kesalahan-kesalahan Luxenberg, dan memberikan sanggahan dari tiap-tiap argumentasinya. Hasilnya, Penelitian ini membuktikan bahwa temuan-temuan Luxenberg masih bersifat asumsi belaka dan tidak objektif.

Ada pula Muhammad Alfatih Suryadilaga, dengan jurnalnya yang berjudul *Kajian atas Pemikiran John Wansbrough tentang Al-Qur'an dan Nabi Muhammad*.⁷¹ Penelitian ini menganalisa pemikiran

⁶⁸ Lenni Lestari, "Abraham Geiger dan Kajian Al-Qur'an: Telaah Metodologi atas Buku Judaism and Islam", dalam Jurnal *Ṣuḥuf*, hal. 59-60.

⁶⁹ Syamsuddin Arif, "Al-Qur'an, Orientalisme, dan Luxenberg", dalam *AFKĀR: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam*, No. 6, 2005, hal. 55-76.

⁷⁰ Khaeruddin Yusuf, "berjudul Orientalis dan Duplikasi Bahasa Al-Qur'an (Telaah dan Sanggahan atas Karya Cristoph Luxenberg)", dalam *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 9, No.1, Juni 2012, hal. 149-170.

⁷¹ Muhammad Alfatih Suryadilaga, "Kajian atas Pemikiran John Wansbrough tentang Al-Qur'an dan Nabi Muhammad", hal. 89-108.

Wansbrough bahwa Al-Qur'an adalah suatu teks *post-profetic*⁷² dan mendapat pengaruh-pengaruh dari berbagai tradisi asing.

Karya-karya yang telah disebutkan di atas, memiliki persamaan dengan penelitian penulis yaitu pada tema yang dikaji, yakni yang terkait dengan teori *borrowing and influence*. Adapun perbedaan terletak pada objek yang dikaji, di mana penelitian-penelitian yang disebutkan di atas adalah penelitian terkait tokoh-tokoh tertentu dan gagasannya, adapun penelitian penulis mengangkat gagasan *borrowing and influence* sebagai suatu konsep yang utuh dan tidak terpaku kepada gagasan tokoh tertentu melainkan keseluruhan pandangan *borrowing and influence*. Penelitian penulis lebih dekat kepada penelitian M. Muzayyin berjudul *Al-Qur'an Menurut Pandangan Orientalis (Studi Analisis 'Teori Pengaruh' dalam Pemikiran Orientalis)*⁷³ yang membahas Teori Pengaruh (*Borrowing Theory*) secara umum bukan berfokus pada tokoh yang menopang pendapat tersebut. Penelitian ini menyajikan pandangan orientalis sebagaimana adanya, bahwa cara pandang orientalis adalah dengan melihat pengaruh yang diberikan tradisi Kristen-Yahudi kepada Islam secara historis kritis, dan bagaimana hal tersebut mempengaruhi autentisitas Al-Qur'an tanpa ada upaya untuk membandingkan pandangan orientalis tersebut dengan dokumen maupun pendapat ulama Islam mengenai hal tersebut. Selain itu, pada penelitian-penelitian sebelumnya yang telah disebutkan di atas, para peneliti memberikan tanggapan bersumber Al-Qur'an, paradigma Islam mengenai hal tersebut, maupun pendapat Ulama yang beragam. Pada penelitian penulis, penulis memberikan tanggapan berdasarkan tafsiran ayat-ayat yang terkait menurut dua ulama yang belum diangkat oleh para peneliti sebelumnya yaitu Muhammad Asad.

⁷² Diciptakan pasca Rasulullah Saw, atau oleh umat Islam itu sendiri. Pandangan ini lagi-lagi adalah pandangan yang ditargetkan menyerang autentisitas Al-Qur'an sebagai kitab suci ilahi.

⁷³ M. Muzayyin, "Al-Qur'an Menurut Pandangan Orientalis (Studi Analisis 'Teori Pengaruh' dalam Pemikiran Orientalis)", dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Vol. 16, No. 2, Juli 2015, hal. 203-221.

Kedua, penelitian-penelitian yang terkait dengan pandangan para ulama terhadap bahasa asing di dalam Al-Qur'an. Sebuah penelitian berupa tesis ditulis oleh Muhammad Maimun berjudul *Kosakata Asing Dalam Al-Qur'an*,⁷⁴ memaparkan diskusi seputar eksistensi bahasa Asing di dalam Al-Qur'an. Pada tesis ini disimpulkan bahwasanya bahasa Asing, sekalipun diterima sebagai sesuatu yang eksis dalam bahasa Arab Al-Qur'an, hal tersebut tidak mencederai kehormatan bahasa Arab sebagai bahasa Al-Qur'an.⁷⁵

Penelitian Fajriyani Arsyah, berjudul *Kata-Kata Serapan dalam Al-Qur'an Perspektif Ulama Tafsir*,⁷⁶ juga merupakan penelitian yang cukup komprehensif perihal bahasa asing di dalam Al-Qur'an. Penelitian ini menghasilkan konklusi bahwa ada tiga pandangan ulama mengenai kata serapan, yaitu: menerima, menolak, dan pandangan ditengah.⁷⁷

Kemudian pula karya Mahyudin Ritonga, dengan karya berjudul *Bargaining Kata di Dalam Al Qur'an: Kontroversi Ahli Terhadap Bahasa Al-Qur'an*.⁷⁸ Penelitian ini juga mengemukakan pendapat para ulama yang terbagi menjadi tiga soal adanya bahasa asing di dalam Al-Qur'an. Kemudian memberikan alternatif pada pendapat yang menyatakan adanya bahasa asing, bahwa adanya bahasa asing bukanlah suatu kelemahan bagi suatu bahasa yang mengadopsinya.

Kemudian ada beberapa penelitian yang berfokus pada tokoh-tokoh ulama yang menolak dan menerima hal tersebut seperti As-Suyūfī dan Aṭ-Ṭabarī. Dalam sebuah prosiding, Hammam menuliskan tulisan ilmiah berjudul *Analisis Kata Serapan Bahasa Asing dalam Al-Qur'an*

⁷⁴ Muhammad Maimun, "Kosakata Asing Dalam Al-Qur'an", (Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), 2010.

⁷⁵ Muhammad Maimun, "Kosakata Asing Dalam Al-Qur'an". hal. 167 – 169.

⁷⁶ Fajriyani Arsyah, "Kata-Kata Serapan dalam Al-Qur'an Perspektif Ulama Tafsir", hal. 33-42.

⁷⁷ Fajriyani Arsyah, "Kata-Kata Serapan dalam Al-Qur'an Perspektif Ulama Tafsir", hal. 42.

⁷⁸ Mahyudin Ritonga, "Bargaining Kata di Dalam Al Qur'an: Kontroversi Ahli Terhadap Bahasa Al-Qur'an", hal. 229-254.

*Perspektif Imam Suyuthi.*⁷⁹ Penelitian ini menunjukkan bahwa adanya Kosa Kata Asing, diterima oleh Imam Suyuthi, dan hal tersebut mendasari penulisan kitab yang terkait yaitu *Al-Madhhab Fī Mā Waqa'a Fī Al-Qur'ān Min Al-Mu'rāb*. Adapun penyandaran Imam Suyuthi akan hal itu berdasar pada ulama-ulama terdahulu, bahkan Tabi'in dan Sahabat seperti Ibnu Abbas. Kemudian Ismail Ubaidillah dengan tulisannya yang berjudul *Kata Serapan Bahasa Asing Dalam Al-Qur'an Dalam Pemikiran At-Thobari*.⁸⁰ Penelitian ini mendeskripsikan pandangan Ath-Thabari soal Kosa kata Asing di dalam Al-Qur'an. Hasilnya, Ath-Thabari menolak pandangan ini. Jika ada kesamaan makna dan diakui, maka hal itu dengan catatan bahwa bahasa yang dimaksud telah diserap dan disepakati oleh masyarakat Arab, kemudian dipakai di Al-Qur'an, terjaga dari berbagai deviasi makna. Atau bahkan, merupakan bahasa Arab yang diterima oleh bahasa-bahasa lain, baik dengan makna yang sama, maupun berbeda.

Ada pula penelitian akan pandangan yang kontroversial seputar bab yang sama, yaitu penafsiran Sa'd 'Abd al-Muttalib al-'Adl yang bersikukuh dalam upaya penafsirannya terhadap Al-Qur'an bahwa ada kosakata Mesir kuno. Penelitian berupa tesis itu dilakukan oleh Iffa Nurul Laili, dengan judul *Kosakata Asing dalam Al-Qur'an (Kajian Kritis terhadap Kosakata Mesir Kuno dalam Perspektif Sa'd 'Abd al-Muttalib al-'Adl)*.⁸¹

Ketiga, penelitian terkait dengan konsep falsafah kenabian yang menginkorporasikan studi biblika dituliskan oleh Nurasih dengan judul *Kerasulan Muhammad dalam Perspektif Al-Qur'an dan Alkitab*.⁸² Ada

⁷⁹ Hammam, "Bargaining Kata di Dalam Al Qur'an: Kontroversi Ahli Terhadap Bahasa Al-Qur'an", hal. 671-680.

⁸⁰ Ismail Ubaidillah, "Kata Serapan Bahasa Asing Dalam Al-Qur'an Dalam Pemikiran At-Thobari", dalam jurnal *At-Ta'dib*, Vol. 8, No. 1, Juni 2013, hal. 119-132.

⁸¹ Iffa Nurul Laili, "Kosakata Asing dalam Al-Qur'an (Kajian Kritis terhadap Kosakata Mesir Kuno dalam Perspektif Sa'd 'Abd al-Muttalib al-'Adl)", (Tesis, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta), 2014.

⁸² Nurasih, "Judul Kerasulan Muhammad dalam Perspektif Al-Qur'an dan Alkitab", (Skripsi, UIN Ar-Raniry Banda Aceh Darussalam), 2017.

pula jurnal yang ditulis oleh Jauhara Albar Rouhullah berjudul *Metode Komparasi Al-Qur'an Dengan Pendekatan Biblikal*.⁸³

Keempat, penelitian dengan objek penelitian yaitu penafsiran Muhammad Asad dalam *The Message of The Qur'an*. Yang pertama adalah tesis Ikhwan Al-Fariq yang menganalisa rasionalitas Tafsir *The Message of The Qur'an* berdasarkan penafsirannya atas ayat-ayat mukjizat dengan judul *Rasionalitas Tafsir The Message of The Qur'an Karya Muhammad Asad (Analisis Ayat-Ayat Mukjizat)*.⁸⁴ Yang kedua adalah jurnal karya Lis Safitri dan Muhammad Chirzin yang menganalisa metodologi terjemah dan tafsir Muhammad Asad dengan judul *The Message of The Qur'an Karya Muhammad Asad: Kajian Metodologi Terjemah dan Tafsir*.⁸⁵

Penelitian-penelitian di atas, selain sebagai pijakan penulisan penelitian ini, juga dibaca dalam rangka menemukan kebaruan dalam pembahasan terkait. Nampak jelas dari yang telah penulis paparkan di atas, letak perbedaan dan persinggungan pembahasan Teori *Borrowing and Influence* yang begitu luas ini.

H. Metodologi Penelitian

1. Metode dan Jenis Penelitian

Metode penelitian penulis tergolong kepada metode penelitian kualitatif. Penelitian kualitatif adalah tipe penelitian yang menitik beratkan pada pengumpulan dan analisa terhadap data non-numerik (deskriptif), penelitian kualitatif semacam ini

⁸³ Jauhara Albar Rouhullah, "Metode Komparasi Al-Qur'an Dengan Pendekatan Biblikal" dalam *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits*, vol. 15, No. 1, Juni 2021, hal. 27-46

⁸⁴ Ikhwan Al-Fariq, "Rasionalitas Tafsir *The Message of The Qur'an* Karya Muhammad Asad (Analisis Ayat-Ayat Mukjizat)", (Tesis, UIN Sunan Gunung Djati Bandung), 2020.

⁸⁵ Lis Safitri dan Muhammad Chirzin, "The Message of The Qur'an karya Muhammad Asad: Kajian Metodologi Terjemah dan Tafsir", hal. 27-46.

merupakan jenis penelitian yang cenderung mengungkapkan atau menghasilkan suatu maklumat.⁸⁶

Di antara bentuk-bentuk penelitian kualitatif, adalah jenis *library research* atau penelitian kepustakaan yang di dalamnya terdapat aktivitas pembacaan, pencatatan, dan pengelolaan bahan terkait tema yang diteliti sebagai bentuk dari pengumpulan data.⁸⁷ Penelitian ini menjadikan sumber-sumber kepustakaan berupa bahan-bahan tertulis⁸⁸ (buku, laporan hasil penelitian, dan catatan)⁸⁹ sebagai sumber data dan materi yang dikaji.⁹⁰

Penelitian penulis, berkenaan dengan Teori *Borrowing and Influence*, merupakan penelitian kualitatif kepustakaan yang akan mengkaji poin-poin yang merupakan bagian dari Teori *Borrowing and Influence*. Kemudian dengan pembandingan berupa penafsiran dua orang ulama, penulis melakukan berbagai model penelitian Tafsir. Abdul Mustaqim membagi metode penelitian tafsir Qur'an kepada studi tokoh, tematik, filologis, *living Qur'an*, dan komparasi,⁹¹ dalam hal ini penelitian penulis mengkaji tema pengaruh asing dalam Al-Qur'an (Teori *Borrowing and influence*) dengan tafsir Qur'an secara tematis, melakukan sedikit studi ketokohan pada sosok Muhammad Asad.

2. Data dan Sumber Data

Sumber data adalah subjek darimana data diperoleh, yang diperlukan guna menunjang terlaksananya penelitian sekaligus menjamin keberhasilan penelitian.⁹²

⁸⁶ Jusuf Soewarji, *Pengantar Metodologi Penelitian* (Jakarta: Mitra Wacana Media, 2012), hal. 9.

⁸⁷ Mestika Zed, *Metodologi Penelitian* (Yogyakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004), hal. 36.

⁸⁸ Erawati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir* (), hal. 25

⁸⁹ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta: Rineka Cipta, 2010), hal. 16.

⁹⁰ Amir Hamzah, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Malang: Literasi Nusantara, 2019), hal. 43.

⁹¹ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, cet. V (Yogyakarta: Idea Press, 2019), hal. 32-82.

⁹² Nufian dan Wayan Weda, *Teori dan Praktis: Riset Komunikasi Pemasaran Terpadu* (Malang: UB Press, 2018), hal. 49.

Dalam penelitian ini, yang menjadi fokus penelitian ini adalah penafsiran Muhammad Asad. Maka sumber data primer yang digunakan dalam penelitian ini tentunya adalah karya tafsir tokoh tersebut yaitu *The Message of The Qur'ān*. Adapun naskah *The Message of The Qur'ān* diakses dan dibaca pada teks berbahasa Inggris yang diterbitkan di Gibraltar oleh penerbit *Dar Al-Andalus Limited*.

Adapun sumber sekunder, maka penulis mengakses berbagai literatur baik dari buku, jurnal atau karya ilmiah lainnya, maupun artikel dan tulisan di situs yang terkait dengan tema yang penulis angkat sebagai penelitian. Di antaranya adalah buku-buku kajian historis-kritis dan filologi orientalis yang mendukung Teori *Borrowing and Influence* seperti buku karya para penggagas dan pendukung teori tersebut seperti *What Did Muhammad Borrow from Judaism?* (terjemahan *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*) karya Abraham Geiger, *The Foreign Vocabularies of The Qur'an* karya Arthur Jeffery, dan berbagai buku pada bidang yang serupa. Untuk falsafah kenabian, maka *Falsafah Kenabian* karya Murtaḍa Muṭahharī menjadi acuan utama. Analisis terhadap pemikiran dan karya-karya tersebut yang ditulis dalam bentuk tulisan ilmiah juga akan dijadikan data sekunder dalam penelitian ini. Begitu juga Situs-situs (umumnya apologetika) yang menyiarkan artikel mengenai Al-Qur'an terpengaruh (atau sebagai tiruan) oleh tradisi maupun teks terdahulu seperti situs *AnsweringIslam* dan *Muhammadanism*.

3. Teknik Pengumpulan dan Analisis Data

Teknik pengumpulan data, merupakan usaha menghimpun berbagai informasi yang relevan atau maklumat yang terkait suatu topik dan permasalahan yang menjadi fokus penelitian.⁹³ Dalam penelitian ini, pengumpulan data dikumpulkan dengan menghimpun berbagai informasi berkenaan dengan Teori

⁹³ Amir Hamzah, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Malang: Literasi Nusantara, 2019), hal. 43.

Borrowing and Influence, kemudian data-data tersebut dinukil dan dikutip. Kemudian data primer berupa hasil dari pembacaan tafsir, juga dihimpun untuk kemudian dicocokkan untuk menguji validitas data.

Analisis data dilakukan setelah data terkumpul, dengan analisa secara kualitatif. Kemudian hasil penelitian disajikan secara deskriptif. Pendekatan multidisipliner (di antaranya bahasa, historis, dan filosofis) diterapkan dalam rangka mencapai hasil penelitian yang dituju.

I. Sistematika Penelitian

Sistematika penulisan Skripsi ini, merujuk kepada *Pedoman Penulisan Skripsi, Tesis, dan Disertasi Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra*. Adapun kerangka penelitian ini terbagi kepada lima bab sebagaimana umumnya.

Bab Pertama, merupakan uraian mengenai fondasi atau dasar penelitian ini yang tertuang dalam latar belakang. Gambaran umum akan konsep yang dibahas, berikut berbagai masalah yang terkait diuraikan pada latar belakang. Kemudian masalah-masalah inti diidentifikasi dan dibatasi pembahasannya, sebelum kemudian dirumuskan menjadi beberapa poin. Beberapa poin itulah yang menjadi tujuan penelitian, dan akan dibahas sebagai hasil dari penelitian ini. Manfaat, metode dan sumber data, serta sistematika penulisan juga penulis uraikan di bagian pertama dari penelitian ini.

Bab Kedua, berisikan pengenalan akan konsep-konsep yang akan dibahas secara lebih mendetil. Termasuk di dalamnya pemahaman akan konsep *Borrowing and Influence* ini di mata para orientalis dan ulama Islam. Serta berbagai polemik yang terkait dengannya sebagaimana telah dinarasikan di latar belakang.

Bab Ketiga, akan menjadi bagian di mana tafsir yang akan digunakan untuk menganalisa berbagai permasalahan dikenalkan. Mulai dari tokoh penafsir, yaitu Muhammad Asad, yang akan diuraikan riwayat hidup dan karyanya. Kemudian tafsir yang akan digunakan yaitu *The Message of The Qur'ān* yang akan digali profil umumnya termasuk, keistimewaan, corak, dan pembahasan

seputarnya. Dilanjut dengan hasil penafsiran tafsir tersebut atas ayat-ayat yang telah ditentukan dalam batasan masalah.

Bab Keempat, merupakan analisa final, dan hasil penelitian terkait posisi bahasa Arab sebagai bahasa Al-Qur'an, eksistensi kisah dan elemen tradisi yang beragam di dalam Al-Qur'an, serta bagaimana implikasi penafsiran atas ayat-ayat terkait kenabian dan finalitas risalah Nabi Muhammad Saw. terhadap pemahaman teori *Borrowing and Influence*.

Bab Kelima, merupakan kesimpulan ringkas dari hasil penelitian serta saran penulis.

BAB II

KAJIAN TEORI *BORROWING AND INFLUENCE*

Teori *Borrowing and Influence* yang telah dijelaskan pada latar belakang, adalah suatu konsep yang cukup luas. Studi menggunakan teori ini secara akademis bisa kita dapati pada karya orientalis dari bentang waktu dan masa sejak era Geiger, hingga sekarang. Akan tetapi gagasan dengan tema serupa bukanlah hal yang baru, bahkan telah menjadi perhatian para ulama Islam itu sendiri seperti pembahasan mengenai kosakata asing dalam Al-Qur'an.

Dalam bab yang kedua ini, akan dibahas teori-teori dan konsep yang menjadi pilar pembahasan penelitian ini. Di antaranya adalah memahami kembali *Borrowing and Influence* sebagai suatu teori, dan gagasan-gagasan yang serupa yang sudah dapat dijumpai bahkan sejak era awal keislaman. Dalam rangka memahami kembali secara umum teori ini, dan gagasan yang menyerupai, maka akan dibahas secara definitif apa yang dimaksud dengan teori *Borrowing and Influence*, serta siapa saja tokoh-tokoh pengusungnya. Tiap tokoh memiliki ciri khas dalam hipotesa atau gagasannya sehingga perlu digambarkan secara umum perjalanan perkembangan teori ini dalam berbagai karya orientalis.

Kemudian, dibahas pula pada bab ini, segala yang masuk kedalam gagasannya dari sudut pandang para ulama muslim baik sejarawan ataupun penafsir, ayat-ayat terkait yang kelak akan dibahas pada bab selanjutnya ketika mengupas penafsiran Asad. Hal ini menjadi perbandingan dan sebuah pengantar untuk memahami pembahasan diskursif yang kompleks ini. Kemudian dicantumkan pula konsep falsafah kenabian dalam pandangan Islam, yang dengannya dan ayat-ayat terkait, dapat kita lihat dengan jelas pada bab selanjutnya menggunakan tafsir Muhammad Asad, bagaimana keimanan Islam memandang dan mendudukan persoalan kosa-kata dan konsep asing yang diduga eksis dalam Al-Qur'an.

A. Definisi dan Tinjauan atas Teori *Borrowing and Influence*

Sebelum masuk ke dalam pembahasan mendalam mengenai definisi *Borrowing* dan *Influence* dalam konteks penelitian ini, arti *Borrowing*

secara harfiah menurut kamus Inggris-Indonesia karya Echols dan Shadily yaitu ‘meminjam’ sebagai kata kerja.¹ Adapun dalam konteks yang kita inginkan, *borrowing* mesti dilihat sebagai suatu bentuk kata benda. Menurut kamus Merriam-Webster, *borrowing* didefinisikan ‘*something borrowed*’ atau sesuatu yang dipinjam.² Adapun kata *Influence* menurut kamus karya Echols dan Shadily berarti ‘pengaruh’ sebagai kata benda dan ‘mempengaruhi’ sebagai kata kerja, namun sama halnya dalam konteks yang diinginkan dalam penelitian ini mesti dilihat sebagai suatu kata benda.³ *Influence* menurut Merriam Webster sebagai suatu *noun* atau kata benda dimaknai sebagai “*the power or capacity of causing an effect in indirect or intangible ways*” (kuasa atau kapasitas untuk menyebabkan suatu dampak secara tidak langsung dan tak berwujud).⁴ Kiranya ‘sesuatu yang dipinjam’ dan ‘pengaruh’ inilah yang dimaksud dalam teori *Borrowing* dan *Influence* ini.

Kemungkinannya, *Borrowing* diambil dari judul buku dan istilah yang dipakai oleh Abraham Geiger dalam tesis doktoralnya berjudul *Was hat Mohammed aus dem Judenthume Aufgenommen* yang artinya ‘Apa yang telah dipinjam oleh Muhammad dari umat Yahudi?’⁵ di mana ide tentang eksistensi peminjaman dan pengaruh unsur dan elemen agama Yahudi dalam agama Islam ini mulai dikembangkan.

Dalam konteks ini, dapat kita pahami bahwa maksud dari ‘pengaruh’ pada teori ini adalah pengaruh-pengaruh asing atau konsep-konsep yang diadopsi atau di-’pinjam’ oleh Al-Qur’an, pandangan yang tentunya secara teoritis akan berlawanan dengan konsep kewahyuan Al-Qur’an dalam pemahaman umum umat Islam. Dalam ajaran Islam, atau setidaknya pada keyakinan mayoritas umat Islam, wahyu Al-Qur’an

¹ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1976), hal. 76.

² Merriam-Webster.com Dictionary, “Borrowing”, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/borrowing>, diakses 21 November 2023

³ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, hal. 321.

⁴ Merriam-Webster.com Dictionary, “Influence”, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/influence>, diakses 21 November 2023

⁵ F. E. Peters, *Jesus and Muhammad: Parallel Tracks, Parallel Lives* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1976), hal. 199.

dipandang mutlak datangnya dari Allah Swt. Pandangan ini tentunya merupakan pandangan yang dapat kita kira muncul dari pemahaman QS Ash-Shu'arā' (26):191-195.⁶

Dalam memahami ayat-ayat tersebut, aṣ-Ṣuyūṭī dalam *al-Itqān* menjelaskan ragam variasi pemahaman mengenai proses turunnya wahyu kepada Nabi Muhammad saw.⁷ Di antara ragam tersebut, yakni tiga yang beliau sebutkan. *Pertama*, Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. secara utuh lafaz dan makna sebagaimana diyakini secara masyhur. *Kedua*, Jibril menyampaikan Al-Qur'an secara makna saja yang kemudian diekspresikan Nabi ke dalam Bahasa Arab, inilah pandangan yang lahir dari pemahaman lahir (tekstual) dari QS. Ash-Shu'arā' (26):193-194.⁸ *Ketiga*, Al-Qur'an diterima oleh Jibril dengan maknanya, kemudian Jibril yang berbahasa Arab (sebagaimana para ahli langit menggunakan bahasa Arab dalam riwayat), menyampaikan kepada Nabi dengan Bahasa Arab. Dalam hal ini az-Zarkashī dalam *al-Burhān*, juga menjelaskan berbagai ragam variasi pemahaman yang serupa mengenai proses turunnya wahyu.⁹ Dari ketiga pandangan itu, teori *Borrowing* dan *Influence* hanya bisa diterima jika mengambil pandangan kedua, yaitu bahwa lafaz Al-Qur'an merupakan diekspresikan oleh Nabi Muhammad sendiri dengan bahasa Arab. Akan tetapi, pandangan ini bukanlah pandangan yang masyhur dan diterima

⁶ QS Ash-Shu'arā' (26):191-195

وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ. وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ. بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ.

“Dan sesungguhnya Tuhanmu (wahai Muhammad), Dia lah sahaja yang Maha Kuasa, lagi Maha Mengasihani. Dan sesungguhnya Al-Quran (yang di antara isinya kisah-kisah yang tersebut) adalah diturunkan oleh Allah Tuhan sekalian alam. Ia dibawa turun oleh malaikat Jibril yang amanah. Ke dalam hatimu, supaya engkau (wahai Muhammad) menjadi seorang dari pemberi-pemberi ajaran dan amaran (kepada umat manusia). (Ia diturunkan) dengan bahasa Arab yang fasih serta terang nyata.”

⁷ Jalāl ad-Dīn aṣ-Ṣuyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasah Ar-Risālah Nāshirūn, 2008), hal. 101.

⁸ QS Ash-Shu'arā' (26):193-194

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ ...

“Ia (Al-Qur'an) dibawa turun oleh malaikat Jibril yang amanah. Ke dalam hatimu...”

⁹ Muhammad bin Abdullah az-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Dār Al-Hadīth, 2006), hal. 161.

umat Muslim pada umumnya, dan tidak juga sesuai dengan banyak prinsip dalam keyakinan umat Islam.

Pandangan terdekat dengan pernyataan seperti disebutkan di atas salah satunya disampaikan oleh Nasr Hamid Abu Zayd bahwa teks Al-Qur'an disesuaikan oleh penyampai risalah dalam penyampaiannya kepada ruang kultural dan linguistiknya.¹⁰ Akan tetapi pandangan tersebut bukanlah pandangan yang diterima secara umum, pun diterima pandangan tersebut tidak akan mengubah keyakinan mayoritas umat Islam bahwa Al-Qur'an baik memiliki sakralitas baik teksnya maupun makna. Dalam memahami hal itu, kita dapat melihat pada kenyataan bahwa bahkan ada unsur ibadah dalam membaca lafaz yang ilahi atau kalam suci Al-Qur'an dalam banyak riwayat hadis.¹¹

Kala Al-Qur'an dipandang sebagai teks yang dapat dipengaruhi budaya dan situasi, maka teori *Borrowing and Influence* ini dapat diterima, meski kemudian akan menimbulkan masalah dan kecurigaan-kecurigaan lainnya terhadap klaim autentisitasnya. Kecurigaan yang timbul berkonsekuensi lebih jauh; bahwa tafsiran-tafsiran atas lafaz-lafaznya, dan hukum-hukum yang diekstrak darinya, menjadi irelevan untuk diterapkan. Sebab teks yang tidak suci dan bersifat *divine* (baca: *ilahi*) tidaklah memiliki otoritas spiritual tertinggi. Kemudian kecurigaan yang lain yang akan muncul adalah bahwasanya pada Al Quran terdapat berbagai perubahan, kesalahan dalam kutipan dan nukilan, dan lainnya yang terkait dengan teks Al-Qur'an itu sendiri, lantas nilai al Quran tidak lagi menjadi sakral. Sebab secara Teori ini kemudian memberi dampak desakralisasi yang parah terhadap Al-Qur'an.

Teori semacam ini pada umumnya dalam kesarjanaan Islam di barat seringkali disebut *Borrowing and Influence* dalam beberapa karya ilmiah, tapi juga terkadang muncul dengan nama lain. Dalam hal ini, penulis berpegang kepada pengertian umum dan konklusi teori tersebut,

¹⁰ Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 1993), hal. 61-62.

¹¹ Lihat hadis-hadis yang berkenaan, contohnya yang diriwayatkan 'Ā'ishah bint Abī Bakr dalam *Sahih Muslim* nomor 798.

untuk memayungi semua teori serupa yang ada di bawah bayang-bayang pengertian tersebut. Sehingga bahasan dalam penelitian ini merujuk kepada *Borrowing and Influence* sebagai suatu teori dengan makna dan konklusi yang serupa, yaitu bahwa segala elemen-elemen asing yang ada di Al-Qur'an adalah indikasi hasil dari keberadaan pinjaman atau pengaruh (baik bahasa atau konsep) dari tradisi lain.

B. Tokoh-Tokoh Orientalis dan Gagasan dalam Teori *Borrowing and Influence*

Studi Al Quran yang dilakukan orientalis terhadap Al-Qur'an dalam sejarah sangatlah beragam, pendekatan terhadap Al-Qur'an dilakukan umumnya dengan dua metode yaitu tematis dan filologis. Pada pendekatan tematis ini didasari pada beberapa poin seperti semangat apologetik untuk menolak kenabian Muhammad, membuktikan sumber manusiawi (non-otentik) terhadap Al-Qur'an baik sebagai teks tertulis maupun kandungannya, dan argumentasi bahwa Al-Qur'an belum dikodifikasi hingga abad kedua hijriah. Dari pemberangkatan ini, munculah pemikiran-pemikiran orientalis seperti Ignas Goldziher dilanjutkan William Muir hingga John Wansbrough, yang memberikan pernyataan bahwa Muhammad tak lain adalah murid-murid dari pendeta Yahudi dan Nasrani yang kemudian menuangkan ajaran tersebut dalam Al-Qur'an.¹²

Bentuk pendekatan semacam ini sudah dapat diidentifikasi oleh sarjana muslim seperti Fazlurrahman, yang menurutnya adalah terkontaminasi agenda tertentu dan tidak cukup untuk dikatakan akademis. Pernyataannya tertuang dalam buku *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an*, ia menyatakan:

Pemahaman generasi awal sarjana Yahudi-Kristen atas al-Qur'an sering terkontaminasi oleh ambisi kuat untuk membuktikan bahwa al-Qur'an tidak lebih dari pengulangan atau meminjaman ajaran Yahudi (atau Kristen), sedangkan Muhammad Saw. tidak lebih dari seorang murid pendeta yahudi (atau Kristen)! Setelah penerbitan dua

¹² Bassām al-Jamal, *Asbāb an-Nuzūl* (Beirut: al-Markaz ath-Thaqāfi al-‘Arabi, 2005), hal. 36-38.

karya kesarjanaan awal yang luar biasa -karya Abraham Geiger berjudul *Was hat Mohammed aus dem Judenthume Aufgenommen* [1883] dan karya Hartwig Hirschfeld berjudul *Jüdische Elemente im Koran* [1878]- ada sejumlah upaya ambisius demi “menunjukkan bahwa Nabi Muhammad hanyalah murid pendeta Yahudi. Para sarjana Kristen pun berlaku tidak wajar: meskipun orang bisa mempertanyakan banyak hal dalam buku Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, karya ini diakui sebagai karya akademik.¹³

Tokoh-tokoh orientalis yang terlibat dalam studi Al-Qur’an yang melibatkan teori semacam ini cukup banyak, sehingga akan menjadi agak sulit bagi penulis untuk mengurutkannya secara kronologis. Akan tetapi, kutipan dari pernyataan Fazlurrahman di atas bisa memberikan gambaran bagaimana teori atau pandangan ini muncul dari yang pada mulanya merupakan gagasan akademis kemudian menjadi suatu pandangan yang banyak dijumpai baik di kalangan orientalis yang melakukan studi Islam maupun kalangan apologet yang berusaha menyerang autentisitas Al-Qur’an.

Umumnya penelitian-penelitian yang dilakukan sebelumnya terkait teori ini berfokus pada pemikiran satu atau dua tokoh tertentu alih-alih melihatnya sebagai suatu teori utuh, sebab pendekatan terhadap teori ini pun beragam, yakni sebagian dengan metode tematis seperti dilakukan oleh Geiger dan Wansbrough dan sebagian dengan metode filologis seperti Jeffery dan Mingana.

Akan tetapi dalam penelitian ini, penulis ingin untuk kemudian melihat gagasan-gagasan para tokoh yang telah disebut di atas sebagai suatu teori yang utuh dengan satu kesamaan pemahaman bahwa yang dimaksud adalah pandangan bahwa eksistensi elemen asing dalam Al Quran sebagai indikasi ketidakotentikan Al-Qur’an.

Tentunya hal ini adalah lingkup studi Al-Qur’an (*Ulūm al-Qur’an*) yang membahas soal pewahyuan bahwa Al-Qur’an adalah dari Allah dan bukanlah teks yang merupakan gubahan Muhammad. Adapun diluar dari Al-Qur’an para sarjana orientalis menggunakan bagian-bagian dari kisah

¹³ Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok Al-Qur’am*, hal. xii.

hidup Nabi Muhammad baik dari kitab sejarah maupun naskah hadis yang menceritakan perjumpaan Nabi Muhammad dengan kalangan pendeta ahlul kitab. Pandangan semacam ini kemudian muncul dan tersebar luas, sehingga diterima oleh banyak sarjana barat, kemudian melahirkan teori-teori yang dapat dijumpai pada disiplin ilmu sejarah maupun hadis seperti karya Fred Donner atau Patricia Crone.¹⁴

Kisah-kisah dengan pandangan atau asumsi bahwa Muhammad sangat terpengaruh oleh tradisi Kristen dan Yahudi semacam ini kemudian menjadi seringkali muncul baik dalam kesarjanaan maupun diluar ranah akademis. Bahkan dapat dijumpai pula pada salah satu naskah nusantara yaitu Babad Rasol karya M. Ten Bouwheuijs atau pada naskah ringkasannya karya Mandra Sastra, bahwa sang Nabi bangsa Arab memiliki kekaguman tersendiri terhadap umat Kristen dan Yahudi yang melatari keinginan hatinya agar diberikan iman yang serupa, yang diungkapkan:

Kacariyos sasampunipun sasawatawisuswa, ingkang dados rênaning panggalihipun kangjêng nabi sawêg adagang layar dhatêng tanah ngamānca, wontênipun ing ngamānca sagêd anguningani lampah-lampahipun para bāngsa Kristên akalihan Yahudi, wusana sangêt andadosakên sumêdhot miwah pangunguning panggalihipun, dene sakalih-kalihipun sampun sami kasinungan iman dening Pangeran, māngka têtiyang Arab: ingkang bangsanipun taksih sangêt kalintu pangidhêpipun, têka ingkang Kristên sarta Yahudi malah sampun kaimanan, punika andadosakên rêdatosing panggalihipun.¹⁵

¹⁴ Pemikiran Patricia Crone dan Michael Cook yang ingin menunjukkan asal usul umat beriman dapat dilihat berjudul *Hagarism: The Making of The Islamic World*. Adapun dalam pemikiran Fred Donner, dapat kita lihat pada karyanya yang berjudul *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Kedua karya tersebut memandang Al-Qur'an – atau risalah Nabi Muhammad Saw. secara umum – sebagai suatu gerakan monotheisme yang berakar pada dua agama Yudeo-Kristian yang eksis di Arab pada masa itu.

¹⁵ M. Ten Bouwheuijs, Ringkésan Babad Rasul, 1929, <https://www.sastra.org/arsip-dan-sejarah/umum/2320-ringkesan-babad-rasul-m-ten-bouwheuijs-1929-109> diakses 25 Desember 2023. Artinya: Setelah berusia 12 tahun, yang menjadikan perasaan beliau sangat bahagia ialah perdagangan di luar negri. Di luar negri, beliau dapat melihat bagaimana kalangan Kristen dan Yahudi berbuat, dan

Maka dapat dilihat bahwa pandangan semacam ini menjadi begitu umum dalam karya sarjana Islam di Barat dan skeptisisme yang mendasarinya tertuang di berbagai karya dan pemikiran. Adapun sebab penelitian ini adalah penelitian ilmu Al-Qur'an dan tafsirnya, maka yang akan diteliti dalam penelitian ini tentunya adalah pandangan ini dalam kaitannya dengan Al-Qur'an. Maka ketika berhubungan dengan Al-Qur'an, teori ini dikenal sebagai *Borrowing and Influence*, sebab ketika Al-Qur'an dilihat sebagai suatu teks biasa (tidak suci), dalam pendekatan studi teks tentunya dapat di kritisi, Al-Qur'an diindikasikan mendapat pengaruh dan meminjam kepada konsep keagamaan ataupun kitab sebelumnya.

Studi orientalis terhadap Al-Qur'an dengan model seperti ini seringkali dianggap dimulai dari Abraham Geiger, Seorang Rabi Yahudi Reformis. Lahir di Frankfurt Am Main, Jerman, pada tanggal 24 Mei 1810 dan wafat di Berlin pada 23 Oktober 1874. Merupakan putera dari seorang Rabi, Michael Lazarus Geiger dan istrinya Roeschen Wallau. Terlahir dari keluarga Yahudi Ortodoks, Geiger tumbuh besar menjadi seorang dengan pemikiran terbuka yang kemudian menjadikannya salah satu tokoh yang menjadi pionir gerakan reformasi Yudaisme.¹⁶

Setelah pendidikan panjang, ia kemudian menjadi seorang pendeta Yahudi atau Rabi, dan melakukan banyak publikasi ilmiah mengenai teologi dan kesejarahan Yahudi. Kemudian pada suatu kesempatan dengan pembekalan apologisnya sebagai seorang Rabi Yahudi dan latar belakang kemampuan bahasa semitik, ia juga merilis pandangannya mengenai Islam yang berisikan studi Quran yang dilakukannya. Dalam penulisan karya tersebut, ia menggunakan Al-Qur'an teks Arab edisi Hincklemann serta teks terjemahan oleh Wahl, serta beberapa teks Yahudi untuk mendukung tulisannya termasuk Alkitab itu sendiri, Talmud, Midrash, Kitab *Hayyashar* karya Rabi Elieser, dan *Targum*

hal ini membuat beliau merasa sangat risau, sebab kedua-duanya telah memiliki iman kepada Tuhan, adapun orang-orang Arab: yang bangsanya masih sangat keliru, sedangkan Kristen dan Yahudi sudah malah sudah memiliki keimanan.

¹⁶ Isidore Singer & Emil G. Hirsch, "Geiger, Abraham" dalam Jewish Encyclopedia, 1906, <https://jewishencyclopedia.com/articles/6560-geiger-abraham> diakses 26 Desember 2023.

(terjemahan Alkitab) Yerusalem. Ia menyatakan bahwa ia enggan menggunakan sumber-sumber sebelum kemunculan Al-Qur'an dalam penelitiannya tersebut, untuk menunjukkan pengaruh datangnya dari Yudaisme terhadap Islam dan bukan sebaliknya. Karya tersebut diberi judul *Was hat Mohammed Aus Dem Judenthume aufgenommen* yang berarti "Apa yang Muhammad Pinjam dari Yudaisme".¹⁷

Karya tersebut kemudian dapat didapati terjemahannya kedalam bahasa Inggris diterbitkan tahun 1898, dengan judul *Judaism and Islam* (Yudaisme dan Islam). Garis besar karya tersebut terbagi menjadi dua divisi, di mana di divisi pertama ia menjelaskan apakah Muhammad ingin meminjam dari Yudaisme, bisakah ia meminjam dari Yudaisme dan apakah itu memungkinkan buatnya, serta apakah itu sesuai dengan rencana-rencana (Muhammad) untuk meminjam dari Yudaisme. Adapun divisi selanjutnya menjelaskan tentang apa saja yang dipinjam dari Yudaisme, dari pemikiran, pandangan moral, konsep-konsep, tokoh-tokoh dari Adam hingga Musa, serta sisipan mengenai sifat-sifat anti-Yahudi dalam Al-Qur'an.¹⁸

Pemikiran senada itu kemudian dilanjutkan oleh tokoh-tokoh orientalis dari kalangan ahli bahasa semitik seperti Hartwig Hirschfeld maupun sejarawan seperti John Wansbrough.

Hartwig Hirschfeld merupakan seorang orientalis barat asal Inggris yang lahir dari sebuah keluarga Yahudi di Prussia, ia kemudian menjadi professor di Montefiore College, Ramsgate, Inggris, di mana ia kemudian menjadi seorang penulis yang produktif menerjemahkan kitab *khuzari*¹⁹ serta juga melakukan studi khas orientalis terhadap Al-Qur'an

¹⁷ Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Bonn: Gedrukt auf kosten des verfassers bei F. Baaden, 1883) hal. i-v.

¹⁸ Abraham Geiger, F.M. Young (terj.), *Judaism and Islam* (Madras: M.D.P.S.P.C.K. Press, 1898) hal. ix-x.

¹⁹ Kitab Apologetika Yahudi karya Abu al-Hasan Judah Ha-Levi, seorang teolog Yahudi ternama di Andalusia, lahir di tahun 1075 dan wafat tahun 1141 di Yerusalem.

dalam karyanya yang berjudul *New Researches into the Composition and Exegesis of the Koran*.²⁰

Kemudian John Wansborough, seorang orientalis dari kalangan sejarawan masih senada dengan pemikir-pemikir yang telah disebutkan sebelumnya, menulis buku yang kritis terhadap kenabian Muhammad di dalam Al-Qur'an, di mana di dalamnya ia beranggapan bahwa Al-Qur'an adalah teks yang dikembangkan secara teologis dalam rangka menciptakan konsep Kenabian Muhammad Saw yang diserupakan dengan kenabian Musa as.²¹ Pemikiran tersebut tentunya bermasalah, dan perlu digaris bawahi bahwa pemikiran ini berakar pada pemahaman yang serupa dengan para penggagas teori *Borrowing and influence* yang telah disebutkan sebelumnya.²² Pandangan-pandangan ini, dengan adanya elemen yang memiliki kesamaan antara Al-Qur'an dan kitab-kitab sebelumnya, kemudian melahirkan asumsi atau hipotesis bahwa Al-Qur'an adalah penuh dengan plagiasi atau tiruan sehingga tidak otentik dan tidaklah sakral.

Adapun pada studi yang berfokus filologi teks Al-Qur'an, khususnya aspek kebahasaan Al-Qur'an, ada beberapa nama seperti Alphonse Mingana, Arthur Jeffery, dan Cristoph Luxenberg.

Pada mulanya, kajian semacam ini berangkat dari pandangan orientalis untuk mengkaji Al-Qur'an dengan metodologi studi Bibel. Berdasarkan pada karya Nöldeke *Geshichte des Qoran* sebagai modelnya, Pendeta Edward Sell yang merupakan misionaris di Madras, India, mendesak supaya dilakukan studi historis-kritis terhadap Al-Qur'an dengan metodologi yang serupa sebagaimana pendekatan terhadap Alkitab (*Biblical Criticism*). Dalam hal itu ia menulis *Historical Development of The Qur'an* yang terbit pada tahun 1909 di

²⁰ Joseph Jacobs & Victor Rousseau Emanuel, "Hirschfeld, Hartwig" dalam *Jewish Encyclopedia*, 1906, <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/7756-hirschfeld-hartwig> diakses 26 Desember 2023.

²¹ John Wansbrough, *Quranic Studies; Sources And Methods Of Scriptural Interpretation* (New York: Prometheus Book, 2004) hal. 56.

²² Andrew Rippin, "Literary of al-Qur'an and Sira the Methodology of John Wansbrough" dalam Richard C. Martin, *Approaches to Religious Studies* (USA: The Univeresity of Arizona Press, 1985), hal. 151-163.

Madras, sebuah buku yang menggunakan metode *Higher Criticism* dalam mengkritik Al-Qur'an. Inilah yang diikuti oleh pendeta Kaldean Alphonse Mingana yang juga menyerukan agar dilakukan studi kritik teks terhadap Al-Qur'an sebagaimana dilakukan kritik terhadap Alkitab Kristiani dan Yahudi yang berbahasa Ibrani-Aramaik dan Yunani.²³

Di antara hal hal yang ditekankan oleh Mingana adalah pengaruh bahasa *Syriac* atau Suryani pada Al-Qur'an. Ia menyoroti nama-nama tokoh pada Al-Qur'an yang pada dasarnya muncul dalam tradisi teks Ibrani, namun Al-Qur'an nampaknya memilih untuk mengambil dari bentuk Suryani. Begitu pula ia menyoroti kosa kata yang dipakai Al-Qur'an yang dapat ia identifikasi sebagai bermuara pada bahasa Suryani seperti *Kāhin*, *Masīh*, *Qissīs*, dan lain sebagainya.²⁴

Nama Arthur Jeffery tentunya dikenal karena upayanya yang luar biasa dengan menghimpun berbagai kosakata asing yang telah ditemukannya di dalam Al-Qur'an. Buku yang berjudul *The Foreign Vocabulary of The Qur'an* (Kosakata Asing dalam Al-Qur'an) ditulis untuk menyampaikan gagasan utama bahwa Al-Qur'an yang mengklaim bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab, berikut berbagai tafsirannya yang kemudian menunjukkan kelebihan dan kesempurnaan bahasa Arab, adalah tidak benar dan tidak dapat dibuktikan secara filologis.²⁵

Kajian-kajian terhadap Al-Qur'an yang dimunculkan sebagai kajian akademis, menjadi suatu pola tersendiri dalam tradisi apologetika yang menyerang klaim-klaim Al-Qur'an. Teori *Borrowing and Influence* pun menjadi semacam nafas baru apologetika Kristiani, untuk membuktikan

²³ Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an: Kajian Kritis*, hal. 50-51.

²⁴ Alphonse Mingana, "Syriac Influence on The Style of The Kur'ān", http://muhammadanism.org/Quran/syriac_influence_quran.pdf, diakses 26 Desember 2023

²⁵ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, hal. 7-8.

plagiasi dan sumber-sumber yang dipakai oleh Muhammad dalam rangka menciptakan teks bagi suatu ajaran baru.²⁶

Di masa berikutnya, pemikiran Luxenberg juga melanjutkan gagasan sebelumnya yang telah dibangun oleh Mingana, Jeffery, dan pemikir-pemikir lainnya. Dengan pendekatan filologis, sama seperti para pendahulunya, Luxenberg berargumentasi bahwa pada masa Muhammad, bahasa Arab hanyalah bahasa tutur dan bukanlah bahasa teks. Sehingga pandangan-pandangan tersebut mengiring Luxenberg untuk menyimpulkan bahwa: (1) Al-Qur'an tidaklah berbahasa Arab melainkan bahasa Suryani-Aramaik yang merupakan *lingua franca* pada masa itu. (2) Bukan hanya urusan bahasa (filologis), Al-Qur'an secara konten bahkan menyerupai teks naskah Yahudi dan Kristen Suriah (*Peshitta*). (3) Al-Qur'an yang eksis di zaman ini bukan lagi merupakan suatu teks otentik, dan memerlukan banyak pengkajian ulang dan diedit ulang.²⁷

Berbagai teori yang bermunculan setelahnya tidak selalu konsisten berada pada ranah diskusi akademis. Memang, telah berangkat darinya berbagai teori lanjutan terkait historisitas Islam awal, mengenai komunitas muslim awal, bahwa Islam merupakan sebuah gerakan yang tak jauh dari apa yang diklaim oleh John Damascus²⁸ sebagai kelanjutan Kristen Heretik, yang kemudian ini diangkat kembali oleh sarjana orientalis modern seperti Fred Donner.²⁹

Tak jarang, teori dan konsep *Borrowing and Influence* ini keluar dari ranah akademis dan menjadi suatu kritikan umum terhadap Al-Qur'an yang sering dilemparkan oleh kaum apologet Kristiani dan Yahudi dalam

²⁶ Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an: Kajian Kritis*, hal. 51.

²⁷ Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an: Kajian Kritis*, hal. 62.

²⁸ Santo Yohanes dari Damaskus atau Yūḥana ibn Manṣūr ibn Sarjūn, seorang santo (orang suci), biarawan, apologet (pembela iman), yang lahir di Damaskus sekitar tahun 675/676 M. Wafat menurut tradisi di Mar Saba, Yerusalem, pada 4 Desember 749 M. Lihat: Michael Walsh (ed). *Butler's Lives of the Saints* (New York: HarperCollins Publishers, 1991), hal. 403.

²⁹ Fred M. Donner, *Muhammad dan Umat Beriman Asal Usul Islam* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2015), hal. 248-249.

pernyataan-pernyataan yang meragukan autentisitas Islam sebagai suatu agama ilahi. Sehingga teori ini dapat ditemui dalam banyak artikel, esai, bahkan menjadi sebuah maklumat umum di kalangan apologet untuk kemudian dipandang sebagai suatu konsep tersendiri.

C. Teori Borrowing and Influence dan Argumentasi Eksistensi Bahasa Asing dalam Al-Qur'an

Di banyak tempat dalam Al-Qur'an, Allah Ta'ala menyatakan bahwa Al-Qur'an telah diturunkan dengan bahasa Arab yang jelas. Di antaranya adalah ayat-ayat yang dengan jelas mengklaim bahasa Arab adalah bahasa Al-Qur'an, seperti Q.S. Yūṣuf (12):2 yang artinya: "Sesungguhnya Kami menurunkannya (Kitab Suci) berupa Al-Qur'an berbahasa Arab agar kamu mengerti."³⁰

Di tempat lain, dapat kita temui ayat yang serupa seperti Q.S. ar-Ra'd (13):37.³¹ Ada pula Q.S. Taha (20):113,³² Q.S. az-Zumar (39):28,³³

³⁰ QS. Yūṣuf (12): 2

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

³¹ QS. Ra'd (13):37

وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ

"Demikianlah Kami telah menurunkannya (Al-Qur'an) sebagai penentu hukum yang berbahasa Arab. Sungguh, jika engkau mengikuti keinginan mereka setelah datang pengetahuan kepadamu, niscaya engkau sekali-kali tidak mempunyai pelindung dan tidak (pula) pemelihara dari (siksa) Allah."

³² QS. Taha (20):113

وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا

"Demikianlah, Kami menurunkan Al-Qur'an dalam bahasa Arab dan Kami telah menjelaskan berulang-ulang di dalamnya sebagian dari ancaman agar mereka bertakwa atau agar (Al-Qur'an) itu memberi pengajaran bagi mereka."

³³ QS. az-Zumar (39):28

قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

"(Yaitu) Al-Qur'an dalam bahasa Arab yang tidak ada kebengkokan (di dalamnya) agar mereka bertakwa."

Q.S. Fuṣṣilat (41):3,³⁴ Q.S. ash-Shūra (42):7,³⁵ Q.S. az-Zukhrūf (43):3,³⁶ dan Q.S. al-Ahqāf (46):12.³⁷

Tafsiran para ulama tafsir mengenai ayat-ayat tersebut pada umumnya menekankan bahwa bahasa Arab digunakan sebab masyarakat Arab ialah lawan bicara Nabi Muhammad Saw pada saat Al-Qur'an diturunkan. Di antaranya, dalam menafsirkan Q.S. Yūsuf (12):2, Aṭ-Ṭabarī, salah seorang penafsir yang tafsirnya adalah termasuk kepada Tafsir tertua, menyatakan bahwa Al-Qur'an diturunkan sebagai suatu bacaan berbahasa Arab, kepada kelompok orang-orang penutur bahasa Arab sebab bahasa dan lisan mereka adalah 'Arabī (bahasa Arab) yang sudah sepatutnya dapat dipahami oleh mereka.³⁸

Adapun dari kalangan penafsir Syi'ah, aṭ-Ṭūsī, menafsirkan ayat tersebut dengan menekankan bahwa Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab agar dapat dipahami maknanya dan tujuan-tujuannya. Ia pun

³⁴ QS. Fuṣṣilat (41):3

كِتَابٌ فَصَّلْتُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

“Kitab yang ayat-ayatnya dijelaskan sebagai bacaan dalam bahasa Arab untuk kaum yang mengetahui,”

³⁵ QS. ash-Shūra (42):7

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجُمُعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فِئَةِ قَرِيبٍ فِي الْجَنَّةِ وَقَرِيبٍ فِي السَّعِيرِ

“Demikianlah Kami mewahyukan kepadamu Al-Qur'an yang berbahasa Arab agar engkau memberi peringatan kepada (penduduk) Ummul Qurā (Makkah) dan penduduk di sekelilingnya serta memberi peringatan tentang hari berkumpul (kiamat) yang tidak diragukan keberadaannya. Segolongan masuk surga dan segolongan (lain) masuk neraka.”

³⁶ QS. az-Zukhrūf (43):3

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

“sesungguhnya Kami menjadikannya sebagai Al-Qur'an yang berbahasa Arab agar kamu mengerti”

³⁷ al-Ahqāf (46):12

وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابٌ مُّوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً ۗ وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانِنَا عَرَبِيًّا لِيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَيُنشِئَ لِّلْمُحْسِنِينَ

“Sebelum itu (Al-Qur'an) telah ada Kitab Musa sebagai imam (anutan) dan rahmat. Ini (Al-Qur'an) adalah Kitab yang membenarkan (kitab-kitab sebelumnya) yang berbahasa Arab untuk memberi peringatan kepada orang-orang yang zalim dan memberi kabar gembira kepada orang-orang muhsin (yang berbuat baik).”

³⁸ aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī min Kitābihi Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān al-mujallad ar-rābi'* (Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1994), hal. 329.

kemudian menekankan argumentasi teologis bahwa Al-Qur'an adalah bukan Allah, sebab Al-Qur'an disifati dengan sifat 'Arabi pada ayat tersebut, dan barangsiapa mengatakan bahwa Allah adalah orang Arab maka telah kafir.³⁹ Pandangan ini kemudian juga menjadi pandangan yang dipegang oleh mufassir Syi'ah pada masa berikutnya seperti Aṭ-Ṭabarsī yang juga memperjelas hal ini, bahwa Al-Qur'an diturunkan berbahasa Arab, sebagaimana sistem komunikasi dalam percakapan bahasa Arab. Lebih jauh, aṭ-Ṭabarsī juga mencantumkan hadis dari Ibn 'Abbās tentang keutamaan bahasa Arab dalam penafsirannya ini. Diturunkannya Al-Qur'an dengan bahasa Arab ini, menurutnya dalam tafsirnya, dengan alasan agar supaya dapat dipahami, dapat diketahui segala maknanya, dan apa yang dikandungnya. Juga agar diketahui bahwa Al-Qur'an benar benar dari Allah adanya, dan akan menjadi mustahil bagi manusia untuk mendatangkan yang serupa dengannya.⁴⁰

Di kalangan Ahlussunnah, salah satu tafsir pokok (*ummahāt at-tafāsīr*) yaitu tafsir Ibnu Kathīr, juga mengungkapkan keutamaan bahasa Arab dalam penafsirannya dan menekankan pada keutamaan-keutamaan itu, bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab sebab bahasa Arab adalah bahasa yang paling fasih, jelas, luas, dan paling tepat untuk menyampaikan makna dan maksud yang ada dalam jiwa. Hal itu menjadi dasar diturunkannya kitab yang paling mulia, pada Rasul termulia, melalui malaikat termulia, di bulan termulia yaitu Ramadhan, menggunakan bahasa yang paling mulia and tepat pula.⁴¹

Sama seperti aṭ-Ṭabarsī dan Ibnu Kathīr, aṣ-Ṣuyūṭī dalam *ad-Durr al-Manthūr* yang merupakan karya tafsir *riwā'ī*-nya juga mencantumkan hadis keutamaan bahasa Arab, hadis tentang bahwa bahasa Arab ini diilhamkan kepada Nabi Isma'il, dan sebuah riwayat dari Abī Ḥātim dari

³⁹ Muhammad ibn al-Hasan aṭ-Ṭūsī, *Tafsīr at-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān al-mujallad as-sādis* (Najaf: al-Maṭba'ah al-Ilmiyyah, 1957), hal. 92-93.

⁴⁰ Abī 'Alī al-Faḍl ibn al-Hasan aṭ-Ṭabarsī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān al-juz' al-khāmis* (Beirut: Dār al-Murtaḍā, 2006), hal. 276.

⁴¹ DR. Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Ishaq Al-Syeikh (ed), *Tafsir Ibnu Katsir Jilid 4* (Bogor: Pustaka Imam asy-Syafi'i, 2003), hal. 398.

Mujāhid bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan *Lisān Quraish*, dan itulah bahasa mereka.⁴²

Allāmah Ṭaba'tabaī, memiliki penafsiran yang cenderung lebih filosofis, dalam hal memaknai bahwa Al-Qur'an, pada tingkatan di mana Al-Qur'an itu diturunkan, maka ia terbalut dengan busana berupa lafaz-lafaz bahasa Arab, berhiaskan dengan keindahan bahasanya, sehingga kemudian Al-Qur'an tersebut dapat dinalar. Dan seandainya bahasa Arab bukanlah bahasa yang mewakili kandungan Al-Qur'an tersebut, maka umat Rasulullah akan kesulitan dalam memahaminya dan memahami apa yang dikandungnya. Pemahaman terhadap apa yang ingin disampaikan Al-Qur'an, jika tidak dalam bahasa Arab, akan terbatas sebagai pemahaman spesifik bagi Rasulullah saja. Bahkan Allāmah Ṭaba'tabaī juga menguraikan bahwasanya jika bahasa Al-Qur'an ini lafaznya pun adalah ilahi, di mana beliau tidak mendukung pandangan yang menyatakan bahwa Al-Qur'an turun secara makna akan tetapi lafaznya dari Rasulullah (Sebagaimana telah dijelaskan pada sub-bab tulisan ini sebelumnya). Menurut Allāmah Ṭaba'tabaī, jika begitu halnya, atau bahkan pada kasus penerjemahan pada bahasa-bahasa lain, maka akan selalu ada beberapa makna atau rahasia yang akan tersembunyi sebab tidak akan bisa dicapainya makna-makna maupun rahasia tersebut kecuali dengan penalaran-penalaran yang terbatas.⁴³

Pada dasarnya, penafsiran-penafsiran di atas menjelaskan bagaimana pada umumnya, para ulama meyakini bahwa Al-Qur'an, diturunkan dengan bahasa Arab sebagai bahasa yang paling tepat, canggih, mampu untuk menyampaikan makna-makna yang terkandung serta menyimpan rahasia-rahasia ilahi yang ada padanya. Juga diturunkan dengan bahasa Arab sebab bahasa atau lisan kaum pada wilayah di mana Rasulullah diutus (kaum Quraish) adalah bahasa Arab. Sebab Al-Qur'an menyatakan dalam Q.S. Ibrahim (14):4, bahwa "Kami tidak mengutus seorang rasul pun, kecuali dengan bahasa kaumnya, agar dia dapat

⁴² Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *ad-Durr al-Manthūr fī at-Tafsīr al-Ma'thūr juz' ar-rābi'* (Beirut: Dār al-Fikr, 2011), hal. 496.

⁴³ Muhammad Husayn at-Ṭaba'tabaī, *Tafsīr al-Mīzān al-juz' al-hādi 'ashar* (Beirut: Mu'assasah al-A'lamī lil Maṭbū'āt, 1991), hal. 77.

memberi penjelasan kepada mereka”.⁴⁴ Makkī bin Abī Tālib dalam tafsirnya, mengutip tafsiran bahwa diturunkan berbahasa Arab untuk memutus uzur atau alibi ketidakpahaman kaum Arab kala itu sebab Al-Qur’an telah diturunkan dengan lisan atau bahasa mereka.⁴⁵

Dapat kita pahami bahwa pada umumnya, para mufassir yang telah disebutkan di atas mengukuhkan bahwa Al-Qur’an berbahasa Arab, dan tidaklah berbahasa asing. Al-Qur’an sendiri menyatakannya sebagai lisan Arab yang jelas pada Q.S. ash-Shu’arā’ (26):195.⁴⁶

Akan tetapi masalah muncul ketika kemudian beberapa penutur bahasa Arab di masa awal Islam mendapati masalah dalam memahami Al-Qur’an, sehingga ia membutuhkan kepada penjelasan. Sebutlah Ibnu ‘Abbās, seorang tokoh mufassir awal-awal yang merupakan seorang sahabat Rasulullah Saw. Dalam beberapa riwayat, Ibnu ‘Abbas merujuk kepada bahasa non-Arab untuk memperjelas makna kata dalam Al-Qur’an. Dalam menafsirkan lafaz *Yāsīn*, sebagaimana diriwayatkan ibn Mardawaih dari Ibn ‘Abbās, bahwa artinya adalah ‘wahai manusia’ (*yā insān*) dalam bahasa Abisinia (*habashah*), setidaknya itulah yang disampaikan oleh as-Suyūṭī.⁴⁷

Adalah Abī Mansūr al-Jawālīqī yang pada awal mula menggagas eksistensi *mu’arrab* atau bahasa asing yang diarabkan, dengan kitabnya *al-Mu’arrab min Kalām al-A’jamī ‘alā Hurūf al-Mu’jam*. Dalam kitab itu pula ia meriwayatkan bahwa Ibn ‘Abbās, Mujāhid, Ikrimah, dan lainnya juga seringkali mengklaim adanya kata-kata non-Arab seperti *sijjīl*, *mishkāh*, *yamm*, *ṭūr*, *abārīq*, dan *istabraq*.⁴⁸

⁴⁴ QS. Ibrahim (14):4

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ

⁴⁵ Abī Muhammad Makkī bin Abī Tālib al-Qaysī, *al-Hidāyah ilā bulūgh an-Nihāyah al-Mujallad al-Khāmis* (Sharjah: Jāmi’ah ash-Shāriqah, 2008), hal. 3497.

⁴⁶ QS. ash-Shu’arā’ (26):195

بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ

“(Diturunkan) dengan bahasa Arab yang jelas.”

⁴⁷ Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, hal. 298.

⁴⁸ Abī Mansūr al-Jawālīqī, *al-Mu’arrab, min Kalām al-A’jamī ‘alā Hurūf al-Mu’jam* (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 1998), hal. 6.

Di kalangan ulama sendiri, sebagaimana dijelaskan oleh as-Suyūṭī, terdapat berbagai reaksi atau pandangan terkait hal ini. Ash-Shāfi'ī, Ibn Jarīr, Abū 'Ubaydah, al-Qādhī Abū Bakar, Ibn Fāris beranggapan bahwa masuknya bahasa asing kedalam Al-Qur'an ini tidak mungkin terjadi berdasarkan ayat-ayat seperti Q.S. Yūsuf (12):2, dan Q.S. Fuṣṣilat (41):44. Ash-Shāfi'ī termasuk yang paling keras meningkari eksistensi bahasa asing dalam Al-Qur'an, di mana tafsiran-tafsiran Ibn 'Abbās dan lain-lain yang menyatakan adanya bahasa Arab di dalam Al-Qur'an adalah karena hanya sosok Nabi Saw yang memiliki perbendaharaan pengetahuan yang sempurna mengenai bahasa Arab. Ada berbagai teori atau pendapat ulama mengapa ditemui lafaz yang sama pada bahasa lain: bahwa kata dalam dua bahasa berbeda ini merupakan turunan dari suatu bahasa yang sama, bahwa lafaz ini memang sama dalam dua bahasa sejak awal mula, dan pada hal-hal seperti nama ('alam) tokoh tokoh dalam Al-Qur'an seperti *Ibrāhim* tak perlu diperdebatkan sebab nama tidak mengalami perubahan.⁴⁹

Dalam hal ini, as-Suyūṭī sendiri mengambil jalan tengah yaitu bahwa di dalam Al-Qur'an, ada berbagai lisan. Hal tersebut tentunya didasari pada riwayat-riwayat tertentu seperti riwayat dari Abī Maysarah bahwa sesungguhnya Al-Qur'an diturunkan dengan seluruh lisan.⁵⁰

Bahwa pada dasarnya Nabi diutus kepada seluruh umat, maka pada kitab Al-Qur'an yang final ini, terdapat berbagai lisan. Bahwa mesti ada kata yang dapat mewakili makna-makna terdetil, sebab ada perbedaan antara makna kata satu dengan yang lainnya meski mungkin obyek yang dimaksud adalah hampir sama. Adanya kosakata non-Arab, bukanlah bermakna bahwa Al-Qur'an tidak berbahasa Arab murni, melainkan bahasa itu telah menjadi bagian dari bahasa Arab itu sendiri.⁵¹

Sebab para ulama telah dari jauh hari mempersoalkan eksistensi bahasa asing dalam Al-Qur'an, apa yang dibahas dan teori yang diusung

⁴⁹ Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hal. 288.

⁵⁰ Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *al-Muhadhdhab fī Mā Waqa'a fī al-Qur'ān min al-Mu'arrab* (Kerajaan Maroko dan Uni Emirat Arab: Ṣundūq Ihyā' at-Turāth al-Islāmī), hal. 60-61.

⁵¹ Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hal. 289-290.

oleh para orientalis bukanlah suatu hal baru yang muncul dari ruang kosong. Sejak masa awal mula kajian orientalisme terhadap Al-Qur'an dimulai, permasalahan soal kosa kata asing dalam Al-Qur'an ini telah menjadi perhatian.

Sebutlah Geiger yang dalam penelitiannya memfokuskan pada unsur atau elemen-elemen dari agama Yahudi yang menurutnya diadopsi atau dipinjam (*borrowed*) oleh Al-Qur'an, penelitiannya itu juga mencakup uraian menyoal istilah bahasa yang mewakili konsep-konsep dalam ajaran Yahudi. Sebutlah dalam bukunya bahwa istilah seperti *Tābūt*, *Taurāh*, *Jannatu 'Adn*, *Jahannam*, *Habr* adalah kata-kata yang berasal dari bahasa Ibrani, atau bahkan lebih jauh lagi adalah istilah-istilah rabinik dalam keyahudian. Dengan menyebutkan asumsi-asumsi teoritisnya, bagaimana kata-kata tersebut bisa berakhir di dalam Al-Qur'an, seperti kondiis sosio-politik, ambisi Muhammad, dan sebagainya, Abraham Geiger mengatakan bahwa kata-kata itu muncul dan dapat ditemui dalam tulisan-tulisan rabinik (*rabbinical writings*). Bahkan, Geiger juga telah mengajukan teori bahwa Muhamamd juga manginkorporasi bahasa yang dipakai di kekristenan Kaldea, Suriah, meski juga mengadopsi istilah-istilah Ibrani-Yahudi.⁵²

Pandangan yang fokus mengenai kebahasaan Al-Qur'an menjadi lebih intens ketika sebuah asumsi dibawa oleh seorang pendeta, Alphonse Mingana, bahwa di masa Nabi bahasa yang tertulis mestilah bahasa Ibrani ataupun Suryani (aksara Estrangelo).⁵³ Maka munculah kajian-kajian yang kemudian memandang bahwa Al-Qur'an adalah bahasa Suryani dan bukanlah bahasa Arab. Tentunya pandangan semacam ini tidak memiliki dasar yang kuat, dan dibangun atas asumsi-asumsi semata. Inilah yang kemudian diikuti oleh Luxenberg dalam klaimnya. Luxenberg beranggapan bahwa dialek Arab yang ada di Mekkah pada saat itu adalah campuran bahasa Aram dan Arab.⁵⁴

⁵² Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, hal. 31-43.

⁵³ Alphonse Mingana, "The Transmission of The Qur'an" dalam *Journal of The Manchester Egyptian and Oriental Society*, 1916, hal. 45.

⁵⁴ Luxenberg menuliskan: "*Gegenüber der bisherigen Annahme eines in Mekka gesprochenen arabischen Dialekts hat die vorliegende Studie ergeben, daß es sich*

Akan tetapi, asumsi-asumsi yang diajukan oleh para orientalis seperti Mingana dan Luxenberg adalah asumsi yang harus dikaji dengan kajian bahasa, filologi, dan arkeologi mengenai bahasa Arab dan aksara Arab yang digunakan. Maka penelitian ini tidak akan lebih dari menyinggung nama mereka sebagai tokoh-tokoh yang berpendapat bahwa Al-Qur'an memiliki bahasa Asing di dalamnya.

Apa yang menjadi fokus dalam penelitian ini adalah apa yang diwakilkan oleh pandangan Arthur Jeffery, yang pada tingkatan lain, merupakan seseorang yang mengangkat isu bahasa ini sebagai kritik terhadap klaim Al-Qur'an itu sendiri. Bahwa Al-Qur'an mengklaim menggunakan bahasa Arab, akan tetapi menurutnya dalam kenyataannya dunia muslim sendiri kewalahan dalam menghadapi fakta bahwa ada bahasa asing di dalam Al-Qur'an, ia menyajikan perdebatan dalam karya as-Suyūṭī dan meninjau kembali diktum-diktum di dalamnya. Dalam pandangannya, kenyataannya bahasa Arab telah menunjukkan kekurangannya.⁵⁵

Apa yang disampaikan Jeffery adalah sebagaimana ungkapan Ibnu Fāris yang direkam oleh as-Suyūṭī dalam *al-Itqān*nya: “Jika saja dikatakan bahwa di dalamnya (di dalam Al-Qur'an itu) ada bahasa selain Arab, maka orang-orang dapat berasumsi bahwasanya orang penutur bahasa Arab kewalahan dalam menggapai maknanya sebab ia datang dengan bahasa yang tidak dapat dimengertinya.”⁵⁶

hierbei eher um eine aramäisch-arabische Mischsprache gehandelt haben muß, sofern die arabische Tradition die Koransprache mit der der Qurays, der Bewohner von Mekka identifiziert.... Dies würde die Annahme nahelegen, daß Mekka ursprünglich eine aramäische Ansiedlung war” (Dibandingkan dengan asumsi sebelumnya mengenai dialek Arab yang digunakan di Mekah, penelitian ini menunjukkan bahwa bahasa tersebut pasti merupakan bahasa campuran Aram-Arab jika tradisi Arab mengidentifikasi bahasa Al-Quran dengan bahasa suku Quraisy, penduduk Mekah. Hal ini menunjukkan bahwa Mekah awalnya merupakan pemukiman Aram). Lihat: Christopher Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin: Das Arabische Book, 2000) hal. 299.

⁵⁵ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, hal. 6-8.

⁵⁶ Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hal. 288.

Rupanya, dari semangat itu pula Jeffery berangkat jika kita melihat kepada pengantarnya di buku *The Foreign Vocabularies of The Qur'an*. Di mana Jeffery, menekankan pada upayanya untuk meruntuhkan klaim Al-Qur'an tentang bahasa Arab sebagai bahasa diturunkannya Al-Qur'an, kemudian juga klaim lainnya seperti kelebihan dan keluasan bahasa Arab, serta memberi jalan kepada teori *Borrowing and Influence* serta ragam argumentasi bahwa Al-Qur'an mengambil elemen elemen dari Bibel dan Tradisi lainnya untuk berkembang lebih jauh dalam studi Al-Qur'an.

Jeffery, menyebutkan setidaknya 275 kosakata diluar *proper noun* (*ism 'ālam*, yaitu nama orang, tempat, benda, atau gagasan spesifik) yang diduga berasal dari bahasa non-Arab. Karyanya yang berjudul *The Foreign Vocabularies of The Qur'an* ini, disusun seperti sebuah kamus dengan uraian pada tiap katanya yang menelusuri asal usulnya. Dimulai dari *Abb* (yang bermakna rumput) yang dalam pendapat Jeffery kemungkinan merupakan sebuah kosakata yang dipinjam dari area Mesopotamia.⁵⁷ Kemudian dilanjut dengan kata *Abābil* yang kemungkinan berasal dari bahasa Persia untuk menunjukkan variola atau penyakit cacar, dilanjut lagi dengan uraian mengenai nama *Ibrāhīm* yang menunjukkan upaya Al-Qur'an upaya untuk mengubah bentuk kata (*attempts to alter the form*).⁵⁸ Jeffery terus menjelaskan secara alfabetik, hingga berakhir pada nama *Yūnus* yang menurutnya, dari banyak varian bentuk kata tersebut, pemilihan bentuk itu menjadi bukti konklusif bahwa *proper noun* tersebut diterima oleh Muhammad dari sumber-sumber Kristiani.⁵⁹

Adapun mengenai indikasi adanya konsep dari ajaran asing, pandangan yang dianut oleh para orientalis yang telah kita sebutkan sebelumnya ini dapat kita lihat pada ungkapan seorang orientalis lainnya, H. A. R. Gibb, yang dalam bukunya *Mohammadanism: A Historical Survey*, menyatakan bahwa eksistensi istilah dan kosa-kata bahasa asing dalam Al-Qur'an ini, menjadi sebuah detil yang memperkuat asumsi

⁵⁷ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, hal. 43.

⁵⁸ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, hal. 44-45.

⁵⁹ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, hal. 296.

adanya pengaruh asing pada Al-Qur'an. Pada konteks yang dibicarakan oleh Gibb, yaitu adanya ide-ide religius yang terbawa dari beragam ajaran ke dalam ajaran Islam layaknya karavan membawakan rempah-rempah dan kain yang terbentang dari Yaman ke Mekkah.⁶⁰

D. Teori Linguistik *Language Contact*, Studi Linguistik Historis, dan Intertekstualitas

Dalam ilmu bahasa, atau ilmu linguistik, kita mengenal yang dinamakan *language contact* atau *contact linguistik*. *Contact Linguistic* adalah fenomena yang muncul akibat terdapat dua bahasa atau lebih, sehingga terjadi interaksi dan komunikasi yang terus menerus.⁶¹ Hal ini mengakibatkan adanya pemahaman dan peminjaman (*borrowing*), yang berarti masuknya unsur fonologis, gramatikal, atau leksikal pada suatu bahasa dari bahasa lain atau pada suatu dialek dari dialek lain.⁶² Dapat kita sepakati, bahwa pada dasarnya hampir tiap masyarakat penutur bahasa tertentu pernah memiliki kontak linguistik dengan bahasa lainnya.

Studi tentang kontak bahasa di atas telah lama dilakukan sejak abad ke-19. Müller pada tahun 1861, Paul (1886), Schuchardt (1884), dan Whitney (1881) dalam disiplin yang kemudian lebih spesifik dikenal sebagai linguistik historis (*historical linguistic*).⁶³ Melalui linguistik sejarawi, atau linguistik historis (*historical linguistic*) yang dikenal pula sebagai linguistik diakronik (*diachronic linguistic*), kita dapat memahami bahwa struktur bahasa berubah dan menetap sesuai masa (*change or maintain their structure during the course of time*).⁶⁴ Dalam

⁶⁰ H.A.R. Gibb, *Mohammadanism: A Historical Survey* (London: Oxford University Press, 1961), hal. 37-38.

⁶¹ Frida Unsiyah & Ria Yulianti, *Pengantar Ilmu Linguistik* (Malang: Universitas Brawijaya Press, 2018), hal. 100.

⁶² Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008), hal. 178.

⁶³ Alexander Onysko, "Reconceptualizing Language Contact Phenomena as Cognitive Processes" dalam *Cognitive Contact Linguistics: Placing Usage, Meaning, and Mind at the Core of Contact-Induced Variation and Change* (Berlin: De Gruyter, 2018), hal. 25.

⁶⁴ Theodora Bynon, *Historical Linguistic* (New York: Cambridge University Press, 1997), hal. 178.

disiplin *diachronic* atau *historical linguistic* inilah, kita mendapati sub-bidang berupa linguistik komparatif. Di mana dengannya, kita dapat mengetahui melalui komparasi fonologi, morfologi, syntax, ragam hubungan antara satu bahasa dengan yang lainnya.

Sebutlah bahasa Ibrani dan bahasa Arab, keduanya merupakan bahasa dari rumpun bahasa Semitik. Di mana dalam linguistik historis, sebuah bahasa pada umumnya memiliki proto-bahasa atau bentuk bahasa yang lebih tua dan mendahuluinya. Bahasa Arab modern yang kita dapati hari ini, tidaklah serupa dengan bahasa Arab di zaman Rasulullah Saw. Begitu pula bahasa Ibrani modern yang ada di era kontemporer, tidak lagi terdengar serupa dengan bahasa Ibrani alkitabiah (*Biblical Hebrew*) yang dipakai dalam teks kitab suci umat Yahudi. Keduanya bisa saling mempengaruhi, dan bisa pula berkembang dari sumber yang sama. Hingga hari ini, bahkan, banyak konsep dari gramatika bahasa Ibrani modern yang dapat kita jumpai hari ini, memiliki asal usul dari gramatika bahasa Arab. Contohnya seperti konseptualisasi *Binyanim* (akar kata kerja) atau akar yang trilateral (yang terdiri dari tiga huruf), yang sebelum masa Ḥayyūj, tidak ditemui dalam tradisi gramatika Ibrani.⁶⁵

Menurut John P. Hughes, bahasa dapat menjadi suatu isu politis dalam dirinya sendiri. Menurutnya, ketika suatu bangsa dengan bahasanya mendominasi yang lainnya, akan ada reaksi bahasa antara satu dengan lainnya, bahasa dapat digunakan sebagai resistensi suatu kultur untuk membangkitkan kembali kesadaran akan nasionalisme suatu bangsa.⁶⁶

Maka dari teori mengenai kontak bahasa (*Language Contact*), serta disiplin ilmu yang memang mempelajari historisitas bahasa, *Historic Linguistic*, kita mendapati bahwa bahasa memiliki kecenderungan untuk mempengaruhi atau dipengaruhi juga meminjam atau dipinjam. Atau, pada kasusnya secara diakronik atau historis, dua bahasa dapat lahir dari

⁶⁵ Benjamin Paul Kantor, *The Standard Language Ideology of the Hebrew and Arabic Grammarians of the 'Abbasid Period* (Cambridge: Open Book Publishers, 2023), hal. 1.

⁶⁶ John P. Hughes, *The Science of Language: An Introduction to Linguistics* (New York: Random House, 1962), hal. 26.

satu induk (proto-bahasa). Tentunya juga dapat kita aplikasikan pandangan ini pada bahasa Arab yang menjadi konsen studi pada penelitian ini, di mana keserupaan dengan bahasa-bahasa lainnya adalah hal yang lumrah, baik ia adalah hasil dari saling mempengaruhi, meminjam, atau karena keduanya berasal dari induk bahasa yang sama.

Terkait dengan kaitan antara teks satu dan lainnya, kita dapat melihat kepada studi Intertekstualitas. Intertekstualitas adalah pendekatan yang mendekati sebuah teks dengan teks-teks lainnya.⁶⁷ Menurut Julia Kristeva, seluruh teks, bahkan teks suci (sacred text) sekalipun, merupakan sebuah gelanggang (course) yang dikonstruksi oleh mozaik kutipan-kutipan (mosaic of quotation) yang mana yang satu adalah serapan dan transformasi dari yang lainnya.⁶⁸

E. Teori *Borrowing and Influence* dan Argumentasi Eksistensi Elemen Asing serta Kisah-Kisah Alkitabiah dan Apokrif dalam Al-Qur'an

Pada pembahasan sebelumnya, telah dibahas bagaimana pada mulanya Abraham Geiger memulai studi dengan teori *Borrowing and Influence* terhadap Al-Qur'an. Pada karya tulisnya *Was hat Mohammed aus dem Judenthume Aufgenommen*, Geiger di samping menyebutkan konsep-konsep Ibrani dalam Al-Qur'an, juga menuliskan berbagai pandangannya terkait konsep-konsep yang secara umum sama antara Al-Qur'an dan sumber sumber rabinik. Dari kesamaan-kesamaan tersebut, Geiger menyampaikan hipotesanya bahwa material Al-Qur'an berasal dari Yudaisme Rabinik. Pada dasarnya, untuk memutuskan sesuatu pada teks Al-Qur'an yang dikaji, berasal dari Yudaisme Rabinik (ajaran Yahudi yang bertumpu pada pemikiran para Rabi Yahudi), adalah untuk memastikan bahwa hal tersebut ada dalam ajaran Yudaisme, yang mana Geiger mengklaim memiliki berbagai sumber untuk melangsungkan penelitiannya. Yang kedua, adalah untuk memastikan bahwa tidak ada

⁶⁷ Jon L. Berquist, *Approaching Yehud: New Approaches to The Study of Persian Period* (Atlanta: The Society of Biblical Literature, 2007), hal. 25.

⁶⁸ Julia Kristeva, "Word, Dialogue, and Novel" dalam Leon S. Roudiez (ed.), *Desire and Language*, (terj. Thomas Gora et al.) (New York: Columbia UP, 1980), hal. 66.

kemungkinan sumber lain pada masa tersebut, dan dipastikan bahwa hal tersebut berasal dari Yudaisme dan bukan Kekristenan, setidaknya begitulah uraian Geiger mengenai metodenya.⁶⁹

Dapat dilihat dengan jelas, argumentasi Geiger di atas dilandasi satu hal yakni melihat bahwa Muhammad bukan sebagai Nabi melainkan seorang yang merumuskan ajarannya sendiri menurut akal kreatifnya. Kemudian juga, dapat kita pastikan bahwa Geiger melihat Al-Qur'an sebagai teks biasa yang digubah oleh manusia alih-alih memosisikannya sebagai teks suci.

Hal semacam itu, meski secara akademis diduga dimulai oleh Geiger, kemudian diikuti oleh orientalis lainnya dibawah bayang-bayang dan metodologi Geiger, merupakan pandangan yang telah lama eksis. Tentunya, sebagai seseorang yang menyerukan ajarannya, Nabi Muhammad Saw. mendapati penolakan serta berbagai macam tuduhan sepanjang masa. Hal ini bahkan terjadi pada periode ketika Al-Qur'an diturunkan, yang dapat kita lihat pada redaksi surat al-Furqan (25):4-6.⁷⁰

Di kalangan para mufassir, telah diuraikan berbagai penjelasan terkait ayat di atas. Di antaranya pada tafsir klasik at-Ṭabarī, dikatakan bahwa konteks turunnya ayat ke-4 tersebut pada seseorang bernama an-Naḍar bin al-Hārith, ialah yang dimaksud sebagai bagian dari orang-orang musyrikin Mekkah yang tidak mempercayai kitab suci Al-Qur'an lantas mendakwa bahwa ayat tersebut adalah suatu kepalsuan. Yang

⁶⁹ Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, hal. 29.

⁷⁰ QS. al-Furqān (25):5

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا افْتِرَاءُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا (4) وَقَالُوا اسْأَلِيهِ الْأُولَئِينَ ائْتَنَّبَهَا فَمَا فِي تَمَلُّي عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (5) فَلَنْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (6)

“(4) Orang-orang kafir berkata, “(Al-Qur’an) ini tidak lain hanyalah kebohongan yang diada-adakan oleh dia (Nabi Muhammad) dengan dibantu oleh orang-orang lain,” Sungguh, mereka telah berbuat zalim dan dusta yang besar. (5) Mereka berkata, “(Itu) dongeng-dongeng orang-orang dahulu yang diminta (oleh Nabi Muhammad) agar (dongeng) itu dituliskan. Lalu dibacakanlah dongeng itu kepadanya setiap pagi dan petang.” (6) Katakanlah (Nabi Muhammad), “(Al-Qur’an) itu diturunkan oleh (Allah) yang mengetahui rahasia di langit dan di bumi. Sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

didakwa oleh an-Naḍar bin al-Hārith ialah bahwa Rasulullah Saw. hanyalah mengambil kisah-kisah dari orang-orang terdahulu.⁷¹

Dijelaskan oleh as-Suyūṭī, berdasarkan riwayat dari Abī Hātim dari Mujāhid, bahwa yang dimaksud sebagai *al-awwalīn* (orang-orang terdahulu) adalah kaum Yahudi.⁷² Adapun al-Kūrānī menjelaskan dari orang-orang yang disebut sebagai *qauman ākhorūn* ialah al-'Addās Mawlā al-Ḥuwayṭib bin al-'Izzī, seorang dari Nainawa yang pernah bertemu Nabi, dan Yasār Mawlā al-'Alā' bin al-Hadhramī, dan Abā Fākīhah ar-Rūmī. Atau pula yang dimaksud adalah kelompok-kelompok lain dari orang-orang yang membaca kisah-kisah vernakular (kisah-kisah apokrif, atau kisah-kisah agama semi-mitologis yang berkembang di suatu daerah).⁷³

'Allāmah aṭ-Ṭabāṭabā'ī menjelaskan bahwa ayat ini berbicara mengenai celaan (*ta'n*) dari orang-orang yang tidak mengimani kenabian Muhammad Saw. bahwasanya apa yang disampaikan Muhammad Saw. (yakni Al-Qur'an al-Karīm) merupakan dari apa-apa yang diajarkan oleh kaum lain (*qauman ākharūn*) yang menurut sebagian penafsiran adalah ahlul kitab. 'Allāmah menjelaskan bahwa *asāṭīr al-awwalīn* pada ayat tersebut bermakna kisah-kisah atau berita tertulis (*khabar maktūb*) yang kebanyakan penggunaannya pada kisah-kisah semi-mitologis apokrif (*khurāfiyyah*).⁷⁴

Jika kita melihat pada kasus studi yang dilakukan orientalis barat pada Al-Qur'an, kita mendapati kesamaan antara orang-orang yang dituju oleh ayat tersebut dengan mereka adalah pada posisi mereka yang tidak memercayai Al-Qur'an sebagai suatu teks suci. Akibatnya, suatu teks yang merupakan hasil pemikiran manusia, mestilah dapat dicari

⁷¹ aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī min Kitābihi Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān al-Mujallad ar-Rābi'*, hal. 457-458.

⁷² Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *ad-Durr al-Manthūr fī at-Tafsīr al-Ma'thūr Juz' ar-Rābi'*, hal. 496.

⁷³ Ahmad bin Ismā'īl al-Kūrānī, *Ghāyah al-Amānī fī Tafsīr al-Kalām ar-Rabbānī al-Mujallad al-Khāmis* (Riyadh: Dār al-Haḍārah li an-Nashr wa at-Tawzī', 2018), hal. 231.

⁷⁴ Muhammad Husayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *Tafsīr al-Mīzān al-Juz' al-khāmis 'ashar*, hal. 179-180.

sumber dan asal-usulnya. Pada kasus Al-Qur'an, para orientalis pengusung teori *Borrowing and Influence*, sebagaimana para penolak Nabi Muhammad Saw. dalam sejarah, adalah orang-orang yang mengasumsikan adanya sumber tertentu bagi teks Al-Qur'an.

Philip K. Hitti, seorang Islamolog asal Lebanon dengan latar belakang Kristen Maronit, menyebutkan dalam karyanya bahwa Al-Qur'an menurutnya tidak dapat dipungkiri berasal dari Kekristenan, Yudaisme, dan tradisi Arab Jahiliyah. Termasuk di dalamnya, adalah hikayat-hikayat mengenai Aleksander Agung dan ajaran-ajaran Kekristenan Suriah. Menurut Hitti, Muhammad selaku seorang yang mengambil ajaran asing, tak hanya mengadopsi begitu saja namun juga mengarabisasi material-material tersebut.⁷⁵

Menurut apa yang diyakini oleh sebagian besar muslim, bahwasanya hal ini mesti dinafikan dengan konsep *ummī* yang berarti Nabi Muhammad Saw. tidak bisa membaca dan menulis, meski sebagian dari umat menyatakan bahwa Nabi Muhammad Saw. bisa membaca. Menurut Majd ad-Dīn al-Fayrūzābādī di dalam kitabnya *Baṣā'ir Dhawī at-Tamyīz, al-ummī* bermakna orang Arab yang mana tidak memiliki kitab suci pada waktu itu pada satu ayat, dan bermakna orang-orang Yahudi yang tidak memahami makna Taurat di ayat yang lain, serta pada ayat lainnya ia ditujukan pada Nabi Muhammad yang dapat dipahami sebagai orang yang berasal dari umat yang tidak memiliki tradisi tulis dan bertumpu pada tradisi menghafal.⁷⁶ Begitu pula al-Kūrānī menafsirkan surat al-A'rāf (7):157⁷⁷ bahwasanya keadaan *ummī*

⁷⁵ Philip K. Hitti, *Islam and the West: A Historical Cultural Survey* (New York: Robert E. Krieger Publishing Company, 1979), hal. 15-18.

⁷⁶ Majd ad-Dīn al-Fayrūzābādī, *Baṣā'ir Dhawī at-Tamyīz al-Juz' ath-Thānī* (Kairo: al-Majlis al-A'lā li ash-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1996), hal. 159.

⁷⁷ QS. al-A'rāf (7):157

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۗ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

“(Yaitu,) orang-orang yang mengikuti Rasul (Muhammad), Nabi yang ummi (tidak pandai baca tulis) yang (namanya) mereka temukan tertulis di dalam Taurat dan Injil yang ada pada mereka. Dia menyuruh mereka pada yang makruf, mencegah dari yang mungkar, menghalalkan segala yang baik bagi mereka, mengharamkan segala yang

Rasulullah Saw. adalah untuk menafikan keraguan terkait apa yang diasumsikan (bahwa Muhammad telah membaca dan menulis material-material tertentu).⁷⁸

Pada surat al-Ankabūt (29):48,⁷⁹ disebutkan sebuah pernyataan penegasan bahwa Rasulullah tidaklah pernah membaca teks-teks atau yang disebut sebagai ‘material’ oleh orientalis. Sebagaimana dijelaskan oleh at-Ṭabarī, ayat itu menegaskan sifat *ummī* Rasulullah Saw. yaitu jika Rasulullah Saw. memiliki akses kepada kegiatan baca tulis kitab, maka orang-orang yang membatalkan kenabian Muhammad niscaya akan meragukan Al-Qur’an tersebut.⁸⁰

Para orientalis telah lama menetap pada ide-ide tersebut, salah satunya adalah Richard Bell. Richard Bell, seorang orientalis Inggris pada awal abad ke-20, mengemukakan beberapa asumsi tentang al-Qur’an. Salah satunya adalah pandangannya bahwa al-Qur’an merupakan karya yang terkait dengan proses historis, bukan merupakan wahyu langsung. Bell berargumen bahwa al-Qur’an tidak tercipta dalam satu momen, tetapi berkembang secara gradual seiring waktu, menggabungkan unsur-unsur dari tradisi lisan Arab serta pengaruh dari agama-agama sekitarnya. Di mana material-material yang diperoleh secara gradual, merevisi satu statement di atas statement lainnya.⁸¹ Meski pada dasarnya, Bell menyatakan pula bahwa selain gambar Yesus

buruk bagi mereka, dan membebaskan beban-beban serta belenggu-belenggu yang ada pada mereka. Adapun orang-orang yang beriman kepadanya, memuliakannya, menolongnya, dan mengikuti cahaya terang yang diturunkan bersamanya (Al-Qur’an), mereka itulah orang-orang beruntung.”

⁷⁸ Ahmad bin Ismā’īl al-Kūrānī, *Ghāyah al-Amānī fī Tafṣīr al-Kalām ar-Rabbānī al-Mujallad ath-Thānī*, hal. 775.

⁷⁹ QS. ash-Ankabūt (29):48

وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَأَرْثَابَ الْمُنِطَّلُونَ

“Engkau (Nabi Muhammad) tidak pernah membaca suatu kitab pun sebelumnya (Al-Qur’an) dan tidak (pula) menuliskannya dengan tangan kananmu. Sekiranya (engkau pernah membaca dan menulis,) niscaya orang-orang yang mengingkarinya ragu (bahwa ia dari Allah).”

⁸⁰ at-Ṭabarī, *Tafṣīr at-Ṭabarī min Kitābihi Jāmi’ al-Bayān fī Tafṣīr al-Qur’ān al-Mujallad as-Sādis*, hal. 80.

⁸¹ Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment* (London: Macmillan and Co., Limited, 1926), hal. 65-66.

di Ka'bah, tidak ada bukti yang kuat lain lagi tentang kuatnya pengaruh pemikiran kekristenan di Mekkah.⁸²

Dari semua uraian mengenai pengaruh asing yang hadir dalam Al-Qur'an, baik melalui eksistensi bahasa non-arab di dalamnya, hingga elemen asing berupa cerita-cerita yang bersifat apokrifal (tidak kanonik, tidak diterima sebagai cerita sahih dalam agama) yang memiliki keserupaan dengan tradisi lisan maupun tekstual keagamaan yang ada di sekeliling wilayah Rasulullah Saw. hidup, dapat kita bagi bahwa para orientalis memiliki dua asumsi mengenai sumber 'material-material' yang dipakai oleh Nabi Muhammad Saw. Yang pertama, adalah buah kebudayaan, bahwa apa yang menjadi tradisi umum di Makkah dan Madinah, serta masyarakat Yahudi dan Kristiani, kemudian mempengaruhi Muhammad dalam merumuskan Al-Qur'an. Sedang yang kedua, adalah adanya seorang 'informan' yang mengajarkan konsep-konsep asing ini kepada Muhammad Saw.

Adapun mengenai para informan ini, menurut asumsi orientalis bisa jadi adalah sosok Waraqah bin Naufal, atau pula tokoh-tokoh yang ada dalam tafsir riwa'iy sebagaimana telah penulis uraikan sebelumnya pada uraian-uraian sebelumnya. Adapaun dalam karya Tisdall, seorang misionaris yang sekaligus orientalis, ada asumsi bahwa kemungkinan salah satu di antaranya adalah istri-istri Nabi Muhammad sendiri, seperti Maryah al-Qibtiyyah. Hal ini berdasarkan eksistensi kisah pengguncangan pohon kurma pada Al-Qur'an dan berbicaranya Yesus yang masih bayi, yang eksis dalam *al-Injil at-Tufūliyyah*.⁸³

Dari pandangan Tisdall pula, dinyatakan asumsi bahwa Al-Qur'an kemungkinan berasal dari sosok Persia, yaitu Salman al-Fārisī.⁸⁴ Hal ini, kemudian juga didukung oleh F.J.L. Menezes dalam karyanya *The Life & Religion of Mahommed The Prophet of Arabia*.⁸⁵

⁸² Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, hal. 42.

⁸³ St. Clair Tisdall, *The Original Source of The Qur'an* (London: Society For The Promotion of Christian Knowledge, 1905), hal. 170-171.

⁸⁴ St. Clair Tisdall, *The Original Source of The Qur'an*, hal. 134.

⁸⁵ J.L. Menezes, *The Life & Religion of Mahommed The Prophet of Arabia* (London: Sands, 1905), hal. 170-171.

Pada Surat an-Nahl (16):103⁸⁶, ada penegasan dari Al-Qur'an bahwa Al-Qur'an mengetahui tuduhan orang-orang yang tidak mengimani Al-Qur'an pada Al-Qur'an itu sendiri. Pada penafsiran yang diuraikan oleh 'Allāmah at-Ṭabāṭabā'ī, beliau mengungkapkan bahwa pada ayat tersebut terdapat keterangan tentang tuduhan asumsi orang-orang yang tidak mengimani Al-Qur'an, sekaligus jawaban atas asumsi mereka. Bahwa Al-Qur'an berbahasa Arab jelas dan sangat baik dari segi kebahasaan dan retorik, sedangkan orang yang dituduhkan menjadi sumber-sumber tersebut adalah seorang yang tidak fasih dalam berbahasa Arab sebab sifat 'ajam-nya. Maka bagaimana Al-Qur'an yang begitu fasih dan cangih secara kebahasaan (baca: *balīgh*), bersumber dari orang yang berlisah 'ajam.⁸⁷

Ayat selanjutnya⁸⁸, ditafsirkan oleh 'Allāmah at-Ṭabāṭabā'ī sebagai jawaban kedua dari tuduhan yang sama yakni bagi yang meyakini bahwa seseorang telah mengajarkan Rasulullah Saw. makna-maknanya, atau memberikan material-material untuk di arabisasi. Sebab, pada ayat sebelumnya, bantahan seakan ditujukan pada orang-orang yang meyakini bahwa Al-Qur'an ditalqin (dikte) kepada Nabi Muhammad Saw. oleh informan asing. Pada tafsiran ayat selanjutnya ini, Al-Qur'an menyatakan bahwa orang-orang yang tidak mengimani Al-Qur'an dan kufur kepada Al-Qur'an tidaklah diberi hidayah oleh Allah. Dan orang-orang yang tidak diberi hidayah, maka tidaklah ia takut untuk berbohong terus menerus dan membuat tipu daya. 'Allāmah at-Ṭabāṭabā'ī bahwa

⁸⁶ QS. an-Nahl (16):103

وَلَقَدْ نَعَلِمَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ

“Sungguh, Kami benar-benar mengetahui bahwa mereka berkata, “Sesungguhnya ia (Al-Qur'an) hanyalah diajarkan kepadanya (Nabi Muhammad) oleh seorang manusia.” Bahasa orang yang mereka tuduh (bahwa Nabi Muhammad belajar kepadanya) adalah bahasa ajam (bukan bahasa Arab). Padahal, ini (Al-Qur'an) adalah bahasa Arab yang jelas.”

⁸⁷ Muhammad Husayn at-Ṭabaṭaba'ī, *Tafsīr al-Mīzān al-Juz' al-Thānī 'ashar*, hal. 348.

⁸⁸ QS. an-Nahl (16):104

إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

“Sesungguhnya orang-orang yang tidak beriman kepada ayat-ayat Allah (Al-Qur'an) tidak akan Allah beri petunjuk dan bagi mereka ada azab yang sangat pedih.”

kebanyakan mufassir memotong ayat ini, dan berfokus menafsirkan *'arabiyyin mubīn* sebagai mukjizat, akan tetapi mencukupkan jawaban atas tuduhan ini dengan argumentasi pertama (yaitu bahwa tidak mungkin seorang orang non-arab mendiktekan Al-Qur'an yang canggih dalam kebahasaannya).⁸⁹

Dalam pembahasan riwayat, 'Allāmah mencantumkan nama nama yang kemungkinan dimaksud sebagai 'informan' oleh orang-orang yang tidak meyakini Kenabian Nabi Saw. ini. Di antaranya, adalah 'Abdah bin al-Haḍramī, atau Abī Fakīhah Mawlā Banī al-Haḍramī yang berlisah *'ajam* yang telah mengikuti Muhammad. 'Allāmah menjelaskan bahwa banyak yang riwayat yang berbeda-beda soal sosok ini. Baik sebagai 'Abdah, Abī Fakīhah, dan lain-lain.⁹⁰

Sebagaimana dalam penjelasan Sayyid at-Ṭabaṭbaṭī yang telah disampaikan sebelumnya dalam tafsir Q.S. al-Furqān (25):4-6, beberapa orang yang sezaman dengan Nabi (*contemporary of the Prophet*) telah berasumsi mengenai eksistensi apokrifa (*asāṭīr al-awwalīn*) dalam Al-Qur'an. Pandangan ini, diwarisi oleh para orientalis, dengan argumentasi sebagaimana telah diuraikan oleh Tisdall dalam asumsinya bahwa istri Nabi Muhammad saw. yang beretnis Mesir (Koptik) mungkin telah mengajarnya material dari injil apokrif *al-injīl at-tufūliyyah al-qibṭiyyah* (*Coptic infancy gospel*). Selain dari Apokrif, ada pula hal-hal yang terkait dengan asumsi borrowing and influence ini, yaitu mengenai kesalahan kutip atau kesalahan pemahaman. Yakni Muhammad, yang dianggap sebagai sosok yang mengamalgamasi material-material yang diduplikasinya dari berbagai ajaran, kemudian salah memahami dan kebingungan terhadap tokoh dan material tersebut sehingga menghasilkan sebuah cerita yang tidak historis (*historical errors*). Hal-hal ini akan dibahas pada bagian selanjutnya.

⁸⁹ Muhammad Husayn at-Ṭabaṭbaṭī, *Tafsīr al-Mīzān al-Juz' al-Thānī 'ashar*, hal. 349.

⁹⁰ Muhammad Husayn at-Ṭabaṭbaṭī, *Tafsīr al-Mīzān al-Juz' al-Thānī 'ashar*, hal. 352.

F. *Parallels*, Apokrifa, dan Asumsi Kesalahan Kronologis (*Anachronism*) pada Kasus *Ukht Hārūn*

Parallels, dalam teks-teks orientalis difahami sebagai kesamaan atau keserupaan kisah yang dijumpai dalam Al-Qur'an dengan tradisi tekstual lainnya (seperti pada Alkitab, Taurat, dan sebagainya). Adapun apokrifa, atau yang dalam bahasa Inggris disebut sebagai *Apochryph* didefinisikan dalam *Oxford English-Arabic Dictionary* Sebagai kitab-kitab keagamaan yang diragukan validitasnya atau sumber-sumbernya.⁹¹

Maksud dari pernyataan mengenai Apokrifa di atas, adalah bahwasanya beberapa cerita atau konsep yang ada di dalam Al-Qur'an, tidak semuanya adalah senada (*parallels*) dengan kisah-kisah yang kanonik (standar, diterima oleh tradisi secara umum). Banyak dari kisah di Al-Qur'an, mengenai Nabi Isa atau Yesus misalnya, memiliki kesamaan dengan apa yang dituliskan dalam Injil-Injil Apokrif atau Injil yang tidak secara kanon diterima oleh kekristenan, namun hanya pada beberapa tradisi kekristenan saja. Salah satu contohnya adalah yang sudah diasumsikan oleh Tisdall sebagaimana telah disebutkan, yakni istri Nabi Muhammad yang berlatar belakang Mesir (Koptik), kemungkinan menjadi informan dari ajaran atau material-material yang tertera di dalam Injil Apokrif yang diterima dikalangan Kristen Koptik.

Selain Apokrifa dalam artian Injil Kristen yang tertolak, berbagai orientalis dalam gugusan para pemikir teori Borrowing and Influence juga mengasumsi Al-Qur'an mengambil dari sumber-sumber lainnya. Tisdall⁹², dan Geiger⁹³, menyatakan bahwa kisah seperti as-Sāmīrī dalam Al-Qur'an kemungkinan berasal dari tradisi Rabinik *Pirke de-Rabbi Eli'ezer*.

Ada banyak lagi argumentasi-argumentasi yang disampaikan oleh para orientalis mengenai kemungkinan sumber-sumber Al-Qur'an,

⁹¹“Apochryph/a, n. (al, a.)

كتب الديانة مشكوك في صحتها و أصلاتها

Lihat: N. S. Doniach, *Oxford English-Arabic Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1998), hal. 51.

⁹² St. Clair Tisdall, *The Original Source of The Qur'an*, hal. 112-113.

⁹³ Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, hal. 132.

berdasarkan kesamaan (*parallels*), yang tidak mungkin penulis uraikan keseluruhannya dalam penelitian ini. Akan tetapi kita dapat menarik garis besar utama dari pemikiran orientalis dalam koridor teori *Borrowing and Influence* ini.

Ada pula yang menjadi salah satu argumentasi lain dari para orientalis yang masih terikat kuat dengan teori *Borrowing and Influence* adalah kesalahan kronologis (*anachronism*) ataupun kecacatan historis (*historical errors*) contohnya pada kasus Hāmān dan Maryam. Sejatinya, permasalahan ini tidaklah menjadi perbincangan baru dalam studi Al-Qur'an. Sebelum Geiger, jika kita menjadikan teori *Borrowing and Influence* akademis identik dengan karyanya, atau Nöldeke, jika orientalisme akademis diwakili olehnya, serangan dari para tokoh pemikir, kritik, atau apologetika misionaris barat terhadap narasi Al-Qur'an yang dianggap anakronis telah sering disampaikan. Bahkan argumentasi yang mempermasalahkan Hāmān seharusnya adalah seorang menteri atau dewan dari raja Ahaseurus dan bukan Firaun, telah terekam sejak 1450 M dalam tulisan Pedro de la Cavalleria.⁹⁴

Dalam persoalan Hāmān, Maurice Bucaille telah melakukan penelitian arkeologisnya terkait hal ini, bahwa ia menemukan sosok Hāmān yang dimaksud oleh Al-Qur'an dan itu bukanlah Hāmān biblikal.⁹⁵ Meski kemudian hal ini menjadi perdebatan dikalangan arkeolog-egiptologis, linguist, dan sejarawan di bidangnya, serta telah diklasifikasikan sebagai hoaks oleh misionaris kristiani.⁹⁶

Persoalan Hāmān di atas merupakan persoalan yang kompleks dan menjadi pembahasan para ahli di bidangnya. Akan tetapi dapat kita tetapkan bahwa sebagaimana Nöldeke pada artikelnya dalam *Encyclopaedia Britannica* yang diterbitkan tahun 1891, ia menyatakan bahwa Yahudi yang paling jahil (*the most ignorant of Jews*) tidak

⁹⁴ A. Echevarria, *The Fortress Of Faith: The Attitude Towards Muslims In Fifteenth Century Spain* (Leiden: Brill Publishers, 1999), hal. 28-33.

⁹⁵ Maurice Bucaille, *Moses and Pharaoh: In The Bible, Qur'an, and History* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2008), hal. 192-193.

⁹⁶ Jochen Katz, "The Haman Hoax: Maurice Bucaille", <https://www.answering-islam.org/authors/katz/haman/bucaille.html>, diakses 25 Desember 2023.

mungkin salah mengasosiasikan antara Haman selaku menteri Ahasuerus raja Persia menjadi menteri dari Firaun raja Mesir.⁹⁷ Dengan kaedah tersebut, sesungguhnya kita dapat melihat bahwa Yahudi di zaman Nabi tidak memperlakukan atau mempertanyakan hal yang disebut sebagai suatu permasalahan tersebut, atau setidaknya belum sampai pada kita riwayat yang terkait. Adapun pada kasus Maryam sebagai saudari perempuan Hārūn, hal ini telah menjadi isykal bagi beberapa orang Nasrani di masa Nabi saw. Hal ini terbukti dalam hadis yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw. didatangi oleh sekelompok orang Nasrani dari Najrān yang mempertanyakan soal Q.S. Maryam (19):28⁹⁸ bahwa seharusnya Maryam saudari Hārūn as. berbeda dengan Maryam ibunda Nabi ʿĪsā as. Dalam menjawab hal tersebut, Nabi menyatakan bahwa orang-orang zaman terdahulu menamai anak-anak mereka dengan nama-nama orang Shalih yang datang sebelumnya.⁹⁹

Riwayat sahih di atas menjadi data tekstual, bahwa dalam kasus saudari perempuan Hārūn (*Ukht Hārūn*) telah menjadi perhatian beberapa orang bahkan sebelum Geiger¹⁰⁰ dan Nöldeke¹⁰¹ menyampaikan permasalahan tersebut.

Tafsiran al-Kūrānī dalam *Ghāyah al-Amāni* terhadap QS. Maryam (19):28 cukup lengkap. Menurutnyanya Hārūn yang dimaksud adalah saudara Nabi Mūsā as. yang hidup 1000 tahun sebelumnya. Dalam hal

⁹⁷ Theodore Nöldeke, "The Koran" dalam Ibn Warraq (Ed.), *The Origins of The Koran: Classic Essays On Islam's Holy Book* (New York: Prometheus Books, 1998), hal. 43.

⁹⁸ QS. Maryam (19):28.

يَاخْتِ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأًا سَوِيًّا وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا

"Wahai saudara perempuan Harun (Maryam), ayahmu bukan seorang yang berperangai buruk dan ibumu bukan seorang perempuan pezina."

⁹⁹ Lihat hadits Ṣahīh Muslim nomor 2135, yang redaksinya adalah sebagai berikut:

لَمَّا قَدِمْتُ نَجْرَانَ سَأَلُونِي، فَقَالُوا: إِنَّكُمْ تَقْرَأُونَ {يَا أُخْتِ هَارُونَ} [مريم: ٢٨]، وَمُوسَى قَبْلَ عَيْسَى بِكَذًا وَكَذًا، فَلَمَّا قَدِمْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَمُّونَ بَأَنبِيَائِهِمْ وَالصَّالِحِينَ قَبْلَهُمْ.

Rujuk: Ad-Durar As-Saniyyah, <https://dorar.net/hadith/sharh/17916> diakses pada 25 Desember 2023.

¹⁰⁰ Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, hal. 136-137.

¹⁰¹ Theodore Nöldeke, "The Koran" dalam Ibn Warraq (Ed.), *The Origins of The Koran: Classic Essays On Islam's Holy Book*, hal. 43.

ini, ia disebut sebagai saudari perempuan Hārūn sebab ia adalah keturunannya seperti dalam ungkapan *akhā al-'Arab* bermakna salah seorang dari bangsa Arab. Adapula pendapat, yang disampaikan oleh al-Kūrānī bahwa Hārūn adalah nama seseorang yang sezaman dengan Maryam, bukan Hārūn yang hidup 1000 tahun sebelumnya. Orang sezaman itu, dikatakan adalah orang yang saleh, sehingga Maryam disamakan dengannya baik secara hakiki maupun kiasan, yang jika redaksinya begini adalah ironisme. Atau dikatakan pula bahwa Hārūn adalah namaseorang sezaman yang buruk sehingga ungkapan ini merupakan hinaan bagi Maryam. Adapun redaksi lengkap ayat tersebut, jika *Ukht Hārūn* bermaksud keturunan, maka adalah suatu ungkapan teguran dan sindiran keras, jikasaja melakukan suatu maksiat sebagai seseorang dengan garis keturunan (genealogis) yang mulia adalah suatu keburukan yang lebih parah lagi.¹⁰²

Dalam *al-Mīzān*, tafsiran pada Q.S. Maryam (19):28 juga menjelaskan poin-poin yang pada umumnya sama dengan penafsiran al-Kūrānī. Bahwa yang pertama, bermakna bahwa istilah Hārūn disitu mengacu pada kemiripan baik dalam perangai atau ketaatan. Kemudian yang kedua, adalah yang dimaksud Hārūn adalah sosok saudara lelakinya dari bapaknya, bukan dari ibunya. Kemudian yang ketiga, bahwasanya Hārūn yang dimaksud adalah Hārūn historis, saudara dari Nabi Mūsā Kalīm Allah, yakni terkait dengan kekerabatan Maryam dengan Hārūn historis dari segi genealogis (al-intisāb). Kemungkinan keempat yang disampaikan oleh 'Allāmah Ṭabāṭaba'ī adalah bahwa Hārūn adalah nama dari seorang yang identik dengan amoralitas dan kejahatan, untuk menegur mengingatkan ayat ini terkait dengan perzinahan dan pelanggaran moral.¹⁰³

Meskipun penjelasan telah diberikan oleh Nabi Muhammad saw. sendiri sebagaimana telah disampaikan dalam sebuah riwayat hadis, kemudian para penafsir Al-Qur'an pula telah memberikan penjelasan

¹⁰² Ahmad bin Ismā'īl al-Kūrānī, *Ghāyah al-Amānī fī Tafsīr al-Kalām ar-Rabbānī al-Mujallad ar-Rābi'*, hal. 670.

¹⁰³ Muhammad Husayn at-Ṭabaṭaba'ī, *Tafsīr al-Mīzān al-Juz' ar-Rābi' Ashar*, hal. 44

dari zaman ke zaman, akan tetapi dalam karya dan pemikiran orientalis, permasalahan ini terus direproduksi dan dijadikan sebagai suatu bukti (*evidence*) adanya anakronisme (kronologi yang rancu) dalam proses kreatif pengadaan Al-Qur'an. Dengan itu, mereka meyakinkan bahwa Al-Qur'an merupakan sebuah teks karya manusia biasa, yang didekati dengan pendekatan studi teks, sehingga dapat dikritik baik dengan kritik historis (*historical criticism*) maupun kritik filologis (*philological criticism*).

H. Lammens, dalam bukunya *Islam: Beliefs and Institution*, menyebutkan bahwa hal ini (kebingungan mengenai Miriam saudari perempuan Harun dan Maria ibunda Yesus) termasuk kepada anakronisme yang paling mencolok dalam Al-Qur'an, disamping juga dengan permasalahan-permasalahan anakronistik lainnya seperti persoalan Haman menteri Ahasuerus dan Haman menteri Fir'aun yang telah disebutkan sebelumnya, serta persoalan apokrif seperti gabungan legenda mengenai Gideon, Saul, Dawud, dan Goliath, serta orang Samaria yang menciptakan patung sapi emas.¹⁰⁴

Penting untuk diingat bahwa argumentasi mengenai keserupaan cerita (parallel), apokrifa, dan asumsi kesalahan kronologis (*anachronism*) dalam Al-Qur'an adalah bagian dari upaya orientalis dalam rangka mendapat pemahaman yang mendalam terhadap teks suci Islam. Meskipun orientalis telah mengajukan argumen-argumen yang menantang mengenai kemungkinan sumber-sumber pengaruh Al-Qur'an, termasuk mengenai *parallels* dengan tradisi lain dan *anachronism* yang diduga, penting untuk diakui bahwa pendekatan ini tidak mencapai konsensus universal di antara para sarjana. Sebaliknya, pendekatan yang holistik dan kritis terhadap Al-Qur'an, yang memperhitungkan konteks historis, budaya, dan linguistik yang kompleks, diperlukan untuk memahami dengan baik pesan dan makna Al-Qur'an. Dengan memperkuat metodologi penelitian dan mempertimbangkan berbagai perspektif, kita dapat lebih mendalam

¹⁰⁴ H. Lammens, Sir, E. Denison Ross (terj.), *Islam: Beliefs and Institutions* (Riyadh: Frank Cass & Co. Ltd., 1968), hal. 39.

dalam memahami esensi dan keaslian Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam.

G. Falsafah Kenabian Terakhir

Para orientalis, khususnya yang telah kita bahas ketika menganalisa mengenai teori *Borrowing* dan *Influence* berangkat dari posisi tidak mengimani Al-Qur'an sebagai kitab suci serta tidak mengimani kenabian Nabi Muhammad Saw. Hal inilah yang menjadikan Al-Qur'an, selaku kitab suci yang dibawakan oleh sosok Muhammad, harus didekati dengan pendekatan kritik teks sebagaimana teks-teks lain pada umumnya. Sebab tidak bersumber dari Allah, dan Muhammad adalah pengarang (*author*) dari kitab tersebut, para orientalis harus mencari sumber-sumber inspirasi Al-Qur'an.

Umat Islam, di sisi lain, tidak perlu mencari sumber Al-Qur'an sebab telah memiliki konsep kenabian, bahwa Nabi Muhammad sejatinya mendapatkan wahyu dari Allah Ta'ala. Para orientalis memandang bahwa ajaran yang dibawakan Muhammad, adalah buatan Muhammad, dan memiliki perbedaan dengan ajaran Kristiani yang diinisiasi oleh Yesus atau Isa, Yahudi yang diinisiasi oleh Musa, ataupun ajaran-ajaran lainnya yang mereka indikasi memberi pengaruh terhadap Al-Qur'an seperti ajaran Majusi, kepercayaan Arab kuno, dan lain-lain.

Dalam pandangan falsafah kenabian, Al-Qur'an melihat Nabi-Nabi sebagai pengemban misi yang sama dan mendakwahkan hal yang sama, yaitu monoteisme (tauhid), terlepas apakah mereka memiliki kitab atau tidak. Ajaran-ajaran mereka, tidak berbeda kecuali pada aturan-aturan dan hal-hal tambahan yang terkait dengan zaman dan lingkungan. Al-Qur'an menyatakan bahwa para Nabi adalah bagaikan mata rantai, satu dengan yang lainnya adalah terkait dan menyempurnakan ajaran sebelumnya. Islam dalam hal ini, dideskripsikan sebagai kesinambungan ajaran sejak Adam as. hingga Muhammad Saw. Hal tersebut tidak berarti bahwa agama suci selalu dikenal dengan nama tersebut, Al-Qur'an menyebut Islam sebagai nama yang paling tepat untuk hakikat agama

suci tersebut. Begitulah uraian Shahīd Muṭahharī dalam perihal falsafah kenabian.¹⁰⁵

Mengenai hal ini, dalam Al-Qur'an, Nabi Muhammad digagas sebagai penutup para Nabi. Konsep ini dikenal sebagai *Khātam an-Nabiyyīn*, yang mana sosok Rasulullah Saw. diposisikan sebagai penutup para Nabi, yakni yang risalahnya menjadi penutup risalah-risalah sebelumnya. Hal ini dinyatakan dalam Q.S. al-Ahzāb (33):40.¹⁰⁶

Dalam penjelasan aṭ-Ṭabarī, bahwa ayat ini berbicara mengenai penafian Muhammad sebagai ayah dari seseorangpun. Al-Qur'an. Dalam tafsirnya, aṭ-Ṭabarī mengungkap bahwa Al-Qur'an disini berbicara dalam konteks Zayd bin Hārithah yang merupakan anak angkat Nabi akan tetapi oleh ayat ini pengangkatan anak dibatalkan. Sehingga Nabi Saw. dapat menikahi mantan istri Zayd, sebab hubungan bapak angkat tidak dipandang sah. Adapun pada ungkapan penutup para Nabi, aṭ-Ṭabarī menjelaskan bahwa yakni tidak terbuka lagi pintu kenabian setelahnya. Aṭ-Ṭabarī menjelaskan pula perbedaan qira'at yang ada pada ayat tersebut, yaitu '*Khātam*' dan '*Khātim*' yang mana satu bermakna akhir para Nabi dan yang satu berarti menutup risalah para Nabi.¹⁰⁷

'Allāmah Ṭabāṭabā'ī dalam tafsirnya, senada dengan aṭ-Ṭabarī, menyatakan bahwa yang dimaksud pada awal ayat adalah bahwa Nabi bukanlah bapak dari seseorang pun. Akan tetapi, lebih jauh, 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī menyatakan bahwa pembatalan ini bukanlah pembatalan yang menafikan anak-anak biologis beliau seperti al-Qāsim, Ibrāhīm, Abdullah, dan Tāhir. Bukan pula membatalkan al-Hasan dan al-Husain. Sebab ayat ini turun dalam konteksnya kepada orang-orang yang hadir di masa Rasulullah, dan konteks lebih spesifiknya adalah pada Zayd. Di

¹⁰⁵ Murtadha Muthahhari, *Falsafah Kenabian*, cet. 3 (Yogyakarta: Rausyanfikir Institute, 2020), hal. 43-46.

¹⁰⁶ QS. al-Ahzāb (33):40

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

“Muhammad itu bukanlah bapak dari seseorang di antara kamu, melainkan dia adalah utusan Allah dan penutup para nabi. Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.”

¹⁰⁷ aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī min Kitābihi Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān al-Mujallad as-Sādis*, hal. 183

mana jika Zayd mentalak istrinya, maka tidak haram bagi Rasulullah Saw. untuk menikahi orang yang pernah dinikahinya sebab hukum anak angkat (*tabanni*) bukanlah hukum takwīnī. Adapun Khātam an-Nabiyyīn bermakna penutup kenabian dan kerasulan setelahnya, yakni tidak mungkin ada Nabi setelah Rasulullah. Dalam pembahasan riwayat (*bahth ar-riwā'ī*), 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī meriwayatkan hadis yang redaksinya menganalogikan kenabian layaknya sebuah bangunan indah yang masih memiliki satu lubang bata yang kosong sehingga tidak sempurna keindahannya kecuali lubang tersebut diisi. Nabi kemudian memberikan penjelasan bahwa kenabiannya, atau dirinya, dapat dianalogikan sebagai batu bata penyempurna tersebut.¹⁰⁸

Adapun sebagaimana uraian Shahīd Muṭahharī perihal mata rantai kenabian, kita mendapati ayat Q.S. al-Ahqāf (46):9.¹⁰⁹ Disebutkan dalam ayat tersebut sebuah deklarasi penegasan, bahwa Muhammad Saw. bukanlah Nabi yang pertama.

Dalam tafsiran at-Ṭabarī, ditafsirkan bahwa yang dimaksud disitu adalah Rasulullah bukanlah Nabi yang pertaman melainkan telah diutus sebelumnya rasul-rasul kepada umat-umat sebelumnya.¹¹⁰ Adapun al-Kūrānī menjelaskan bahwa Nabi bukanlah yang mengawali pengutusan rasul itu, melainkan telah ada sebelumnya para rasul yang dakwah mereka itu satu dan sama.¹¹¹ Begitu pula 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī menyatakan bahwa ada dua makna disini, yakni bahwa Rasulullah Saw. bukanlah Rasul yang baru alias telah diutus sebelumnya para rasul. Dan

¹⁰⁸ Muhammad Husayn at-Ṭabaṭaba'ī, *Tafsīr al-Mīzān al-Juz'as-Sādis 'Ashar*, hal. 331-333.

¹⁰⁹ QS. al-Ahqāf (46):9
 قُلْ مَا كُنْتُ بَدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنَّا نَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ
 “Katakanlah (Nabi Muhammad), “Aku bukanlah Rasul yang pertama di antara para rasul dan aku tidak tahu apa yang akan diperbuat (Allah) kepadaku dan kepadamu. Aku hanyalah mengikuti apa yang diwahyukan kepadaku dan aku tidak lain hanyalah seorang pemberi peringatan yang menjelaskan.””

¹¹⁰ at-Ṭabarī, *Tafsīr at-Ṭabarī min Kitābihi Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an al-Mujallad as-Sābi'*, hal. 9.

¹¹¹ Ahmad bin Ismā'īl al-Kūrānī, *Ghāyah al-Amānī fī Tafsīr al-Kalām ar-Rabbānī al-Mujallad as-Sādis*, hal. 539.

makna kedua, yang menjadi keyakinan 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī bahwa ia lebih sesuai dan tepat, adalah bahwa Nabi tidak melakukan hal yang baru yang menyalahi para Nabi sebelumnya dan tidak mendakwahkan hal yang keluar dari koridor kenabian sebelumnya.¹¹²

Nabi Muhammad Saw., selaku penutup para Nabi yang juga bukan Nabi pertama di antara para Nabi dalam pengutusan, tentunya datang ketika fragmen dari ajaran-ajaran sebelumnya telah hadir. Begitulah Shahīd Muṭahharī menjelaskan bahwa kenabian bagaikan mata rantai dan Islam adalah hakikat dari proses penyempurnaan tersebut.¹¹³ Maka dengan berpijak pada konsep ini, konsep-konsep yang ada di ajaran-ajaran yang datang sebelum Nabi bukanlah suatu konsep yang sepenuhnya asing sebagaimana para sarjana teori *Borrowing and Influence* berusaha menyoroti pinjaman istilah, konsep, atau kisah dari agama lain sebab menganggap Islam sebagai suatu ajaran baru. Dalam hal ini, tentunya ada fragmen kebenaran dalam ajaran agama yang telah hadir dan dikenal oleh manusia terlebih dahulu. Kitab-kitab terdahulu, seperti Taurat dan Injil, wajib diimani oleh seorang mu'min. Bahkan, dalam Q.S. al-A'rāf (7):157-158¹¹⁴, Al-Qur'an melakukan penegasan

¹¹² Muhammad Husayn at-Ṭabaṭaba'ī, *Tafsīr al-Mizān al-Juz' ath-Thāmin 'Ashar*, hal. 194-195.

¹¹³ Murtadha Muthahhari, *Falsafah Kenabian*, hal. 45.

¹¹⁴ QS. al-A'rāf (7):157-158

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (157) قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (158)

“(157) (Yaitu,) orang-orang yang mengikuti Rasul (Muhammad), Nabi yang ummi (tidak pandai baca tulis) yang (namanya) mereka temukan tertulis di dalam Taurat dan Injil yang ada pada mereka. Dia menyuruh mereka pada yang makruf, mencegah dari yang mungkar, menghalalkan segala yang baik bagi mereka, mengharamkan segala yang buruk bagi mereka, dan membebaskan beban-beban serta belenggu-belenggu yang ada pada mereka. Adapun orang-orang yang beriman kepadanya, memuliakannya, menolongnya, dan mengikuti cahaya terang yang diturunkan bersamanya (Al-Qur'an), mereka itulah orang-orang beruntung. (158) Katakanlah (Nabi Muhammad), “Wahai manusia, sesungguhnya aku ini utusan Allah bagi kamu semua, Yang memiliki kerajaan langit dan bumi, tidak ada tuhan selain Dia, serta Yang menghidupkan dan mematikan. Maka, berimanlah kamu kepada Allah dan

atau klaim bahwa nama Rasulullah Saw. telah dituliskan dalam Taurat dan Injil. Ayat selanjutnya, menjelaskan bahwa Al-Qur'an diutus kepada semua umat manusia, menunjukkan universalitas risalahnya.

Dalam tafsiran at-Ṭabarī, dijelaskan pada tafsiran ayat tersebut bahwa yang dimaksud adalah Rasulullah dan umatnya sebagai rahmat yang menyeluruh bagi segalanya. Juga menurutnya, Nabi adalah satu-satunya sosok yang dikenal dengan pensifatan sebagai Nabi *Ummī*. Ia memerintahkan kepada kebaikan dan menjauhi keburukan. Dalam menafsirkan kata *Jamī'an* pada ayat selanjutnya, ia menjelaskan bahwa Nabi diutus untuk keseluruhan bukan kepada sebagian saja sebagaimana pernah terjadi pada utusan-utusan sebelumnya yang hanya diutus bagi satu golongan saja.¹¹⁵

Konsep universalitas risalah Nabi Saw. telah disebutkan di ayat sebelumnya, namun perluasan dari konsep ini dapat ditemui juga pada Q.S. al-Anbiyā' (21):107.¹¹⁶

Di tafsirnya, at-Ṭabarī menjelaskan dua pandangan mengenai rahmat yang dimaksud dalam ayat ini. Yakni menurut para mufassir kebanyakan, yang pertama adalah rahmat kepada seluruh alam baik mu'min maupun kafir. Sedangkan pandangan yang lain menyatakan khusus kepada ahlul iman atau orang beriman saja. Menurut at-Ṭabarī, pandangan pertama adalah yang paling benar menurutnya. At-Ṭabarī menggambarkan rahmat bagi orang kafir itu adalah ditundanya azab turun kepada orang-orang kafir yang mengingkari risalahnya, tidak

Rasul-Nya, (yaitu) nabi ummi (tidak pandai baca tulis) yang beriman kepada Allah dan kalimat-kalimat-Nya (kitab-kitab-Nya). Ikutilah dia agar kamu mendapat petunjuk.””

¹¹⁵ at-Ṭabarī, *Tafsīr at-Ṭabarī min Kitābihi Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān al-Mujallad ath-Thālith*, hal. 508-510.

¹¹⁶ QS. al-Anbiyā' (21):107

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

“Kami tidak mengutus engkau (Nabi Muhammad), kecuali sebagai rahmat bagi seluruh alam.”

seperti umat-umat terdahulu yang mana azab dan malapetaka langsung turun ketika mereka mengingkari sesuatu dari utusan Allah.¹¹⁷

Sedangkan 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, menjelaskan bahwa Muhammad ialah utusan yang menjadi rahmat yang diutus kepada seantero manusia, berbagai kelompok, berbagai golongan. Pada redaksi ayat dapat ditemui maknanya merujuk kepada keumuman risalah. Yakni yang akan membawa kebahagiaan bagi umat manusia dalam aspek duniawi maupun ukhrawi. Adapun dampak-dampak positif itu sangat jelas dapat tercermin dalam kehidupan manusia sekarang, dengan perbandingan kondisi sebelum Rasulullah Saw. belum diutus.¹¹⁸

¹¹⁷ at-Ṭabarī, *Tafsīr at-Ṭabarī min Kitābihi Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān al-Mujallad as-Sādis'*, hal. 183

¹¹⁸ Muhammad Husayn at-Ṭabaṭaba'ī, *Tafsīr al-Mīzān al-Juz' ar-Rābi' Ashar*, hal. 332-333.

BAB III

***BORROWING AND INFLUENCE PERSPEKTIF TAFSIR THE MESSAGE OF THE QUR'ĀN* KARYA MUHAMMAD ASAD**

Teori *Borrowing and Influence* dan konsep-konsep yang telah dibahas pada bab sebelumnya, merupakan suatu teori yang kompleks dan cukup ramai menjadi perhatian orientalis barat awal-awal. Sayangnya dalam beberapa dekade seterusnya, reaksi para cendekiawan muslim yang mendalam terhadap teori ini masih sangat jarang ditemukan – termasuk Fazlurrahman, yang meski mencantumkannya sebagai salah satu teori utama yang diusung orientalis, namun dianggapnya tidak perlu dijawab atau dikaji terlalu dalam – dan masih cukup asing. Sedangkan di satu sisi, di barat ataupun dalam aktivitas misionarisme yang dapat kita jumpai di berbagai tempat, teori ini selalu direproduksi ulang dalam berbagai bentuk untuk menyerang autentisitas Al-Qur'an.

Di Indonesia sendiri, seorang cendekiawan muslim dari Universitas Airlangga, Prof. Moch. Ali, sudah memberikan reaksi dalam karyanya *Aryo-Semitic Philology: The Semitization of Vedas and Sanskrit Elements in Hebrew and Abrahamic Texts*. Karya tersebut, meski berusaha membuktikan secara akademis bahwa keterpengaruhan (*influence*) dari konsep asing (dalam karya tersebut umumnya adalah Weda dan elemen Sansekerta) dapat ditemui pada teks-teks agama Abrahamik secara umum seperti Alkitab Perjanjian Lama, tapi penulis rasa masih belum menawarkan sikap intelektual-normatif yang dapat diterapkan oleh kalangan muslim yang mengimani Al-Qur'an. Argumentasinya seperti adanya kata *mārūt* dalam Al-Qur'an yang diduga berpotensi merupakan sosok yang sama yang dianggap sebagai *marūtah* dalam teks-teks Weda Sansekerta¹, tidaklah menawarkan pandangan alternatif melainkan seolah-olah menambahkan material kepada diskursus orientalis yang telah kita bahas sebelumnya.

Maka penelitian yang ditulis oleh penulis ini, berusaha mengekstraksi pandangan Muhammad Asad dalam tafsir berbahasa

¹ Moch Ali, *Aryo-Semitic Philology: The Semitization of Vedas and Sanskrit Elements in Hebrew and Abrahamic Texts* (Surabaya: Airlangga University Press, 2018), hal. 8.

inggrisnya *The Message of The Qur'ān* demi mendapatkan apa-apa yang dicari dalam rumusan masalah penelitian ini. Pada bab ketiga ini, dibahas latar belakang penafsir dan karya tafsirnya, beserta riwayat hidup yang dapat menunjukkan kualifikasi pribadi Muhammad Asad (Leopold Weiss) sebagai seorang cendekia yang dapat kita manfaatkan pandangannya untuk mendekati isu akademis dan teologis ini. Selain itu juga, akan diuraikan bagaimana profil dan karakter tafsirnya yang dapat memudahkan penelitian ini secara teknis, maupun relevansinya dengan objek kajiannya yaitu teori *Borrowing and Influence*. Kemudian dibahaslah ayat-ayat yang telah ditentukan pada batasan masalah, dan menjadi bagian dari pembahasan para ulama dan orientalis pada bab sebelumnya.

A. Biografi Muhammad Asad (Leopold Weiss)

1. Riwayat Hidup, Latar Belakang, dan Pendidikannya

Muhammad Asad, terlahir sebagai Leopold Weiss. Ia lahir dalam sebuah keluarga Yahudi pada 2 Juli 1900 di Lemberg, bagian Polandia yang kemudian menjadi bagian dari imperium Austria.² Kota Lemberg atau Livow memiliki banyak kenangan bagi Weiss kecil, ia besar dengan orangtua yang berkeadaan lumayan.³ Ayahnya, adalah seorang Yahudi yang mengabdikan dirinya pada ilmu pengetahuan. Kakeknya, merupakan seorang rabi atau pendeta Yahudi ortodoks yang dalam usia muda sudah terpaksa menjadi rabi dan dikawinkan dengan wanita yang tidak dicintainya.⁴

Weiss sendiri, mengenyam banyak pendidikan keagamaan Yahudi sepanjang perjalanan hidupnya. Ia menyelam kedalam kitab *Tanakh* atau Perjanjian Lama dengan berbagai teks yang mendukungnya seperti tafsiran dari Talmud, *Mishna* dan *Gemara* sejak berusia 13 Tahun.⁵ Keakrabannya pada teks-teks tersebut bahkan mengantar Asad

² Muhammad Ikram Chaghatai, *Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam Vol.1* (Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2006), hal. 307.

³ Muhammad Asad, *The Road to Mecca Buku Pertama* (Bandung: Mizan, 2003), hal. 80-82.

⁴ Muhammad Asad, *The Road to Mecca Buku Pertama*, hal. 83-85.

⁵ Muhammad Asad, *The Road to Mecca Buku Pertama*, hal. 89.

memahami lebih dalam ajaran-ajaran tersebut bahkan dapat membahas perbedaan-perbedaan pada *Talmud Bavli* dan *Talmud Yerushalmi*. Weiss muda juga pernah membaca *Targum* dengan sangat mahir. Perlu diingat, bahwa kitab-kitab itu memerlukan kecakapan Ibrani dan Aram. Keakraban Asad dengan bahasa Aram ini pula yang membantunya di kemudian hari untuk mendalami bahasa Arab dengan baik dan mendalam (sebab kaitan bahasa dan ketergantungan kedua bahasa tersebut).

Pada usianya yang lanjut, ia mulai berfikir kritis mengenai Tuhan dan ajaran Yahudi yang ia pelajari. Asad pun mulai merasa janggal dengan banyak aspek dalam ajaran Yudaisme. Rasa ketidak puasannya umumnya pada masalah perincian ritualistik Yudaisme yang menurutnya, terlalu mendominasi dalam ajaran Yudaisme. Pemikiran kritisnya terhadap ajaran yang diwarisinya ini menariknya juga untuk mempertanyakan sosok Tuhan Perjanjian Lama, bahwa Ia adalah Tuhan mementingkan satu bangsa khusus dalam ajaran Yudaisme, yaitu bangsa Israel (Yahudi).⁶ Dengan itulah, Asad kemudian menjadi seorang Agnostik, dan lebih menyibukkan dirinya dengan pendidikan-pendidikan pada bidang filsafat, seni, psikoanalisis, dan lainnya.

Di masa kecil, Weiss sempat ingin bergabung dengan militer ketika perang Eropa berkecamuk di tahun 1914. Ia yang masih muda membolos meninggalkan sekolah, menyelip dan bergabung dengan tentara angkatan darat Austria menggunakan identitas palsu. Fisiknya yang besar, memungkinkannya untuk diterima dengan Mudah. Hal ini tak lama, hingga ayahnya kemudian mengetahuinya dan dengan bantuan polisi memulangkannya ke Wina, Austria.⁷

Setelah mengenyam pendidikan serius, Weiss semakin gelisah. Ia menginginkan karir di bidang kewartawanan, yang mana hal ini sempat ditentang oleh ayahnya.⁸ Weiss merupakan orang yang cukup cerdas, ia sangat familiar dengan berbagai pemikiran-pemikiran, filsafat, ia juga

⁶ Muhammad Asad, *The Road to Mecca Buku Pertama*, hal. 90.

⁷ Muhammad Asad, *The Road to Mecca Buku Pertama*, hal. 92.

⁸ Muhammad Asad, *The Road to Mecca Buku Pertama*, hal. 99.

memiliki keterampilan bahasa yang luar biasa. Untuk mendalami Perjanjian Lama dengan *Mishna* dan *Gemara* ia setidaknya membutuhkan keterampilan bahasa Semit Ibrani, dan untuk memahami *Targum* ia membutuhkan kemampuan bahasa Semit Aramaik. Asad juga memiliki pengetahuan bahasa Polandia serta Jerman. Asad kemudian berkarir sebagai jurnalis, ia mendapatkan apa yang diimpikannya.⁹

Weiss pada masa hidupnya, sempat hidup singkat pula di Yerusalem, bersama pamannya Dorian, yang mengundangnya untuk datang pada Tahun 1922. Dorian yang merupakan psikiater yang sangat Freudian –sebab merupakan murid langsung awal-awal dari Sigmund Freud–, merupakan seorang direktur rumah sakit jiwa di Yerusalem. Dorian, walaupun seorang Yahudi, tidak mengidentifikasi dirinya sebagai seorang Zionis serta tidak peduli dengan tujuan-tujuan Zionisme.¹⁰

Dalam pengalamannya, Weiss bertemu dengan banyak orang dan pemikirannya terbuka mengenai Islam.¹¹ Lamanya di Palestina membuatnya sangat tertarik kepada Islam, dan disaat yang sama ia memiliki banyak perdebatan dengan kaum zionis di Palestina. Masih di tahun 1922 itu, Weiss menjadi koresponden *Frankfurter Zeitung*, sebuah surat kabar yang sangat terkenal di Erpa untuk wilayah *Near East* (Timur Dekat).

Asad sangat tertarik pada Islam dan Arab, utamanya karena ia menyaksikan langsung bagaimana peperangan terjadi di Eropa, yang didorong oleh gerakan-gerakan ideologis (*-isme* yang beragam). Secara kontras, ia melihat orang-orang Timur Tengah, yang berpegang pada pandangan dunia Islam, begitu terbuka lagi hangat kepribadiannya. Di dalam *The Road to Mecca*, Asad menceritakan bagaimana pengalaman duduk di kereta di hadapan seorang Arab Badui yang kemudian

⁹ Muhammad Asad, *The Road to Mecca Buku Pertama*, hal. 106-107.

¹⁰ Muhammad Asad, *The Road to Mecca Buku Pertama*, hal. 127.

¹¹ Muhammad Asad, *The Road to Mecca Buku Pertama*, hal. 154-155.

menawarkannya roti telah memberikan pengaruh luar biasa pada dirinya dan ketertarikannya pada dunia Islam dan Arab.

Asad berhubungan dan memiliki akses untuk berkenalan dengan pemikir-pemikir besar dunia Islam. Ketika sedang menempuh pendalaman bahasa Arab secara akademis di Kairo, ia menjalin persahabatan dengan tokoh mufassir ternama murid dari *mujaddid* revivalis kenamaan, Muhammad Abduh, yaitu Shaikh Muṣṭafā al-Marāghī. Meski sempat duduk bersama para cendekiawan di dunia Islam, Asad terus melanjutkan pelancongannya ke Amman, Damaskus, Aleppo, Baghdad, Kurdistan, hingga Iran. Persahabatan antara Asad dengan al-Marāghī ini menanamkan pemikiran ala ‘Abduh yang kuat dalam dirinya.

Setelah perjalanan yang panjang, pada 1926, Weiss memeluk ajaran Islam kemudian mengubah namanya menjadi Muhammad Asad. Diikuti oleh istrinya, Elsa, yang merupakan seorang pelukis, beberapa tahun kemudian. Setelah masuk Islam, Asad hidup kurang lebih 6 Tahun dan bersahabat dekat dengan Raja Ibn Sa’ūd (juga Raja Faiṣal, Amir Abdullah, Shaikh Abdullah ibn Bulayhid, dan lain-lain. Meski kemudian hari Asad agak kecewa sebab sosok Ibn Sa’ūd pada akhirnya sebab tidak sesuai dengan harapannya). Asad juga menikah lagi dengan orang Arab bernama Munira bin Husayn ash-Shammari dan memiliki anak bernama Talal Asad.¹² Ia tinggal di Madinah selama 5 tahun, menenggelamkan dirinya dalam studi-studi intensif di perpustakaan-perpustakaan, dan mendalami ilmu hadis dan sejarah Islam. Pada masa inilah dia berhasil mempersembahkan karyanya mengenai kitab hadis ternama *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, berupa sebuah terjemahan yang sangat kaya (dilengkapi dengan kaitan antara hadis yang dibahas dengan Al-Qur’an dan hadis lainnya, deskripsi mengenai tokoh-tokoh yang disebutkan dalam hadis tersebut, dan penjelasan yang cukup luas). Sayangnya, manuskrip dari karyanya ini hilang sebagian besarnya sebab meletusnya perang dunia II, dan tidak

¹² Dr. Showkat Ahmad Dar, *The Concept of an Islamic State: A Comparative Study of Muhammad Asad and Taqi al-Din Nabhani* (Uttar Pradesh: Blue Rose Publisher, 2022), hal. 88.

tersisa kecuali satu jilid mengenai hadis-hadis tentang masa awal-awal Islam yang kemudian diterbitkan sebagai *Shahih Al-Bukhari: The Early Years of Islam*. Buku tersebut terbit ketika umur Asad 35 Tahun.

Akan tetapi, bekal dari kajian-kajian yang dilakukan Asad semasa hidupnya tidaklah sia-sia, Asad memulai studi mendalamnya terhadap Al-Qur'an Asad kemudian melakukan banyak perjalanan semasa hidupnya, bertemu banyak tokoh. Ia pergi ke Pakistan. Disana ia memiliki kontak (dikenalkan oleh Kyai Haji Agus Salim, tokoh kemerdekaan Indonesia, kepada Shaikh Ahmad Sanusi) dengan gerakan Tarekat Sufi Sanusiyyah yang kala itu memiliki pergerakan jihad melawan Imperialis Italia di Afrika Utara. Ia ikut terlibat dan mendukung pergerakan Umar Mukhtar di Libya melawan kolonialis. Ia berjumpa dengan Sir Iqbal dan melakukan surat menyurat dengan tokoh Jamaat-e Islami seperti Abu'l A'la al Maududi dan juga seorang intelektual perempuan Yahudi yang masuk Islam, Maryam Jameelah. Asad menghadiri banyak pertemuan dengan pemerintahan Pakistan, dan memiliki kontribusi besar pada kemerdekaan Pakistan. Pemikiran politik Islamnya sangat berpengaruh pada Pakistan. Asad bercerai dengan Munira dan menikah dengan wanita Pakistan bernama Pola Hamida. Di akhir hayatnya, Asad menghadiri pertemuan Komisi Ansari di Pakistan untuk mendirikan model pemerintahan Islami. Kala itu ia telah menetap di Tangier, Maroko. Dari sana, sebelum pulang, Asad mengunjungi London. Pada tahun 1985, Asad meninggalkan Tangier dan pindah ke Lisbon. Kemudian ia pindah ke *Mijas* (Malaga), provinsi Andalusia di Spanyol. Ia wafat pada 20 February, tahun 1992, dan dimakamkan di kompleks pemakaman muslim di Granada, Andalusia.¹³

2. Pemikiran dan Karya-karyanya

Dalam pemikiran sebagaimana telah diuraikan dibagian sebelumnya, bahwa Asad memiliki pengalaman dan wawasan yang luas. Dalam buku *The Road of Islam* dan *Islam at The Crossroad*, dapat kita lihat dengan jelas bagaimana Asad telah memiliki kekayaan pengalaman

¹³ Dr. Showkat Ahmad Dar, *The Concept of an Islamic State: A Comparative Study of Muhammad Asad and Taqi al-Din Nabhani*, hal. 88-98.

dan wawasan yang luar biasa. Besar sebagai orang Yahudi dengan latar belakang Eropa, pendidikan agama Yahudi serta pendidikan dasar yang beragam, wawasan filsafat yang luas, serta kemampuannya dalam banyak bahasa. Ditambah lagi pengalaman jurnalismenya, hidup di berbagai daerah, mendalami Islam dari berbagai tokoh dan latar pemikiran yang berbeda. Ia bersentuhan dengan berbagai lapis dunia muslim dengan corak yang berbeda-beda, memiliki kedekatan dengan petinggi negara seperti raja kerajaan Arab Saudi, ia bertemu dengan golongan tarekat Sufi dalam pergerakan jihadnya, berdiskusi dengan Sir Muhammad Iqbal, surat menyurat dengan tokoh-tokoh Islam dunia seperti Maududi dan Jameelah.

Pemikiran politik Asad cukuplah kaya, bahkan sangat berdampak. Salah satunya adalah selaku seorang beretnis Yahudi, Asad tidak menyetujui Zionisme dan banyak berfikir bahwa kaum zionis tidaklah adil kepada orang Arab. Pemikiran tersebut sudah tertanam sejak kecil, menyebabkan banyak perdebatan antara dirinya dan tokoh Zionisme.¹⁴ Asad bisa dikatakan berkontribusi dalam pembentukan negara Pakistan, dan merupakan seorang yang pemikiran politiknya berpengaruh di Pakistan.¹⁵

Dalam ranah keagamaan, pemikirannya juga cukup kaya. Ia adalah seorang rasionalis, kemampuan bahasa Arabnya ia dapatkan selain dari belajar intensif, tapi juga dari pergaulan dengan orang-orang Badui di Arab yang gaya bahasanya begitu elok dan terjaga kemiripannya dengan bahasa di masa Rasulullah Saw.¹⁶

Asad tidak hanya berfokus kepada sumber-sumber Islam yaitu Al-Qur'an dan Sunnah tapi juga mendalami sejarah Islam dengan berbagai material yang ditulis tentangnya atau kritikan atasnya. Asad dalam pemikirannya menemukan kondisi sadar akan Ketuhanan, yang tidak

¹⁴ Muhammad Asad, *The Road to Mecca Buku Pertama*, hal. 162-166.

¹⁵ Dr. Showkat Ahmad Dar, *The Concept of an Islamic State: A Comparative Study of Muhammad Asad and Taqi al-Din Nabhani*, hal. 98.

¹⁶ Dr. Showkat Ahmad Dar, *The Concept of an Islamic State: A Comparative Study of Muhammad Asad and Taqi al-Din Nabhani*, hal. 99.

membedakan tubuh dengan jiwa atau iman dan akal, akan tetapi sebuah hubungan timbal balik yang harmonis antara kebutuhan spiritual dan tuntutan sosial. Menurutnya, berbagai kekurangan dan dekadensi dalam dunia Muslim, bukan disebabkan oleh kekurangan Islam namun kelalaian dalam usaha untuk hidup sesuai dengan tuntunannya.¹⁷

Di antara karya-karya Muhammad Asad yang ditulis semasa hidupnya adalah:

1. *Unromantisches Morgenland* (Unromantic Orient): *Aus dem Tagebuch einer Reise* yang merupakan sebuah buku yang ditulis dibawah nama aslinya Leopold Weiss. Buku ini ditulisnya pada umur 22 tahun di mana Asad pada saat itu menulisnya ketika berada dalam perjalanan ke Palestina, Transyordania, Suriah, Mesir, Turki, dan lainnya.¹⁸ Kala itu, Weiss muda menulis sebagai seorang Jurnalis dan belum menjadi muslim. Buku ini diterjemahkan sebagai *Jerusalem in 1923: The Impressions of a Young European* (Yerusalem di tahun 1923: Sebuah Kesan dari Seorang Warga Eropa Muda)¹⁹
2. *Islam at the Crossroads* (diterbitkan oleh Delhi: Arafat Publications, 1934), buku ini telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia dengan judul *Islam di Simpang Jalan* (Diterbitkan oleh Bandung: Pustaka, 1981)
3. *The Spirit of Islam* merupakan pakmflet yang diterbitkan dari tulisan-tulisannya dalam *Islam at Crossroads*.
4. *Islam und Abenland. Begegnung zweier Welten* (dipublikasin oleh Walter Verlag, 1960)
5. *The Concept of Religion in the West and in Islam*, sebuah karya ilmiah yang membicarakan konsep agama menurut Barat dan Islam (dipublikasi oleh Lahore: The Islamic Literature, 1967)

¹⁷ Dr. Showkat Ahmad Dar, *The Concept of an Islamic State: A Comparative Study of Muhammad Asad and Taqi al-Din Nabhani*, hal. 99.

¹⁸ Murad Hoffman, "Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam" dalam jurnal *Islamic Studies*, vol.39, No.2 (Summer 2000), hal. 233.

¹⁹ Dr. Showkat Ahmad Dar, *The Concept of an Islamic State: A Comparative Study of Muhammad Asad and Taqi al-Din Nabhani*, hal. 109.

6. Asad menerjemahkan kitab Hadits *Sahīh Bukhārī* dengan judul *Sahih Bukhari: The Early Years of Islam* (diterbitkan oleh Lahore dan Srinagar: Arafat Publications, 1935 - 1938. Buku ini ditulis atas sugesti dari Sir Muhammad Iqbal.²⁰ Meski kemudian, pada perang dunia ke II, Asad kehilangan manuskrip untuk melengkapi karyanya ini.
7. *The Principles of State and Government in Islam* (diterbitkan oleh Berkeley dan Los Angeles: University of California Press, 1961), sebuah buku deskripsi mengenai demokrasi dalam prinsip Islam.
8. dan banyak lagi dari karya-karya lainnya yang ditulis di berbagai pamflet, artikel, dan esai.

Tentunya, karya ikoniknya adalah penerjemahannya terhadap Al-Qur'an yang juga berlaku sebagai sebuah Tafsiran, *The Message of The Qur'ān*.

B. Tafsir *The Message of The Qur'ān*

1. Profil Tafsir *The Message of The Qur'ān*

The Message of The Qur'ān adalah judul sebuah karya tafsir yang ditulis oleh seorang cendekiawan agama, jurnalis, muallaf, bernama Muhammad Asad, yang sebelumnya bernama Leopold Weiss. Muhammad Asad yang dahulu beragama Yahudi, memiliki karakter kritis, dan berwawasan luas, mempersembahkan karya ini kepada dunia barat dan timur. Pada karya yang dinamainya *The Message of The Qur'ān* atau dapat diartikan sebagai 'Pesan (atau Risalah) Al-Qur'an', Asad menambahkan pula sub-judul (atau mungkin *tagline*, sepotong kalimat yang ditujukan untuk menggambarkan esensi utama suatu karya) berbunyi '*li Qaumin Tatafakkarūn*' diikuti terjemahannya '*For People Who Think*'.²¹ Pada edisi terjemahan Indonesia, yang diterbitkan oleh

²⁰ Dr. Showkat Ahmad Dar, *The Concept of an Islamic State: A Comparative Study of Muhammad Asad and Taqi al-Din Nabhani*, hal. 111.

²¹ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad* (Gibraltar: Dar Al-Andalus Limited, 1980).

Mizan, tagline tersebut tertulis *The Message of The Qur'ān: Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-Orang Yang Berpikir*.²²

Tafsir ini ditulis dalam waktu yang panjang, bisa dikatakan tafsir ini ditulis sepanjang hidup Asad. Pada terbitan lengkap pertamanya oleh penerbit Dar Al-Andalus Limited, dikatakan bahwa sebelumnya telah diterbitkan sebanyak 9 sūrah terlebih dahulu pada tahun 1964, adapun edisi lengkapnya pertama kali diterbitkan pada tahun 1980.

Tafsir ini, dituliskan aslinya kedalam bahasa Inggris, meski sudah diterjemahkan ke berbagai bahasa seperti Turki, Swedia, Jerman, termasuk bahasa Indonesia. Pada dasarnya, Tafsir ini seperti terjemahan Al-Qur'an kedalam bahasa Inggris, dalam hal ini Dr. Kamal Hasan menyatakan bahwa hendaknya seorang penutur bahasa Inggris membaca karya Muhammad Asad dan Yusuf Ali, keduanya bagaikan Yin-Yang, di mana satu tafsir adalah tafsir yg sangat rasional, sedangkan yang satu begitu spiritual. Menurut Khaleel Mohammed, *The Message of The Qur'ān* termasuk kedalam terjemahan Qur'an dalam bahasa Inggris yang terbaik sepanjang masa.²³

2. Sumber, Metode, dan Penyajian Tafsir *The Message of The Qur'ān*

Sebagaimana telah dijelaskan dalam riwayat hidup Asad, Asad telah bertemu dan bergaul dengan banyak tokoh pemikir dunia Islam. Ia bersahabat dekat dengan berbagai tokoh, dengan berbagai latar belakang, meski juga melakukan studi dan pendalamannya sendiri yang luar biasa mendalam. Di antara teman yang paling berpengaruh baginya adalah al-Marāghī seorang mufassir ternama, murid dari Muhammad 'Abduh. Asad sendiri mengakui bahwa dalam tafsirnya, akan paling banyak ditemui pengaruh dari pemikiran Muhammad 'Abduh.

Dalam prospektus Tafsir *The Message of The Qur'ān: Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-Orang Yang Berpikir* berbahasa Indonesia,

²² Muhammad Asad, *The Message of The Qur'ān: Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-Orang Yang Berpikir*, (Bandung: Mizan, 2017).

²³ Lihat Prospektus pada buku Muhammad Asad, *The Message of The Qur'ān: Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-Orang Yang Berpikir*, hal. 20.

disebutkan bahwa di antara sumber-sumber yang menjadi rujukan Asad antara lain adalah; *Kitāb as-Sunan* karya Abū Dawūd, *Asās al-Balāghah* karya az-Zamakhsharī, *Ma'ālim at-Tanzīl* karya al-Baghawī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl* karya al-Baiḍawī, *as-Sunan al-Kubrā* karya al-Baihaqī, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* karya Ibn Rushd, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ* karya al-Bukhārī serta kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Muwaṭṭa'* Imam Mālik, Kitab hadis ad-Dārimī dan ad-Dāruquṭnī, juga an-Nasā'ī dan at-Tirmidhī, *Encyclopaedia of Islam* yang diterbitkan di Leiden, *al-Fā'iqa fī Gharīb al-Hadīth* karya az-Zamakhsharī, *Fath al-Bārī* karya Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Mustadrak al-Hakīm*, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, *Muḥallā* karya Ibn Hazm, kitab-kitab karya Ibn Hibbān, Ibn Hishām, Ibn Kathīr, Ibn Khallikān, Ibn Mājah, Ibn Qayyim, Ibn Sa'ad, Ibn Taimiyyah, *al-Itqān* karya as-Suyūṭī, *Tāj al-Lughah* karya al-Jauharī, *al-Kashshāf* karya az-Zamakhsharī yang banyak dipakai serta *al-Manār* karya Muhammad 'Abduh & Rashīd Riḍā, *Arabic English Lexicon* karya William Edward Lane disertai *Mufradāt* dari ar-Rāghib al-Isfahānī, *Nail al-Awtār* karya ash-Shaukanī, *Qāmūs* karya al-Firūzabādī, *Nihāyah* karya Ibn Athīr, *al-Maghāzī* karya al-Wāqidī, *Tāj al-'Arūs* karya az-Zabīdī, *Ṭabaqāt ibn Sa'd*, *Jāmi' al-Bayān* karya aṭ-Ṭabarī, dan lainnya.²⁴

Sejatinya, tafsir ini adalah penerjemahan ke dalam bahasa Inggris. Dan, dalam kegiatan penerjemahan Al-Qur'an tersebut, Asad menyematkan catatan kaki pada bagian-bagian yang menurutnya dapat digali lebih dalam. Penafsiran Asad, dapat kita perhatikan baik di catatan kaki itu, maupun pada terjemahannya. Asad sangat detil dan memberikan perhatian penuh terhadap diksi yang digunakannya. Dalam menerjemahkan ke dalam bahasa Inggris, kata-kata seperti *kitāb* diterjemahkan sebagai “*divine writ* (ketetapan ilahi)”, *kāfir* diterjemahkan sebagai “*those who deny the truth* (mereka yang mengingkari kebenaran)”, dan *ahl al-kitāb* diartikan sebagai “*followers of earlier revelation* (pengikut wahyu yang terdahulu)”. Dalam terjemahannya, kita sudah dapat melihat kerangka pemikiran Asad. Ia

²⁴ Lihat Prospektus pada buku Muhammad Asad, *The Message of The Qur'ān: Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-Orang Yang Berpikir*, hal. 30-32.

membangkai panorama pemikirannya dengan pigura berupa pemilihan diksi yang ia rasa tepat dan mewakili pandangan relijiusnya.²⁵

Bentuk tafsirnya, tiap-tiap awal surat dimulai dengan uraian mengenai surat tersebut berikut konsep-konsep yang ada di dalamnya. Dalam terbitan aslinya, Asad memulai dengan penerjemahan yang berada berhadapan dengan teks arabnya. Pada terjemahan, Asad akan menuliskan pembuka kalimat dengan kapital untuk menandai tema baru, maka bagian-bagian dalam Al-Qur'an yang memiliki tema baru, ia membagi-baginya kepada tema-tema tertentu. Kemudian, tiap-tiap ayat yang ia terjemahkan akan memiliki catatan kaki (*footnote*) pada bagian-bagian tertentu yang mana catatan kaki tersebut berisikan tafsiran-tafsiran lebih lanjut (mengingat terjemahannya sudah mengandung tafsiran). Asad biasanya menafsirkan dengan ringkas, hampir-hampir seperti tafsir *ijmālī* atau seperti keterangan saja. Akan tetapi pada topik-topik, khususnya topik yang memiliki bagian besar dalam semesta pemikiran Asad, niscaya dijelaskan dengan rinci. Penjelasan rinci itu umumnya berupa tafsir *al-Qur'ān bi al-Qur'ān*, mengikuti pandangan panutannya, 'Abduh, bahwa penafsiran Al-Qur'an menggunakan Al-Qur'an adalah yang terbaik. Kemudian ia akan merujuk sesekali kepada az-Zamakhsharī, 'Abduh, dan kebanyakan adalah tafsir yang rasional dan memasukan pandangan-pandangannya.

3. Karakteristik Penafsiran *The Message of The Qur'ān*

Sebagaimana 'Abduh, Asad menerapkan rasionalitas dalam penafsirannya. Sehingga, banyak dari orang yang mencurigai bahwa tafsirnya adalah tafsir bercorak Mu'tazilah.²⁶ Tafsirnya ini termasuk kepada tafsir yang paling berpengaruh dan mungkin yang terbaik dalam bahasa Inggris, yang meskipun begitu, cukup kontroversial sebab

²⁵ Lihat Prospektus pada buku Muhammad Asad, *The Message of The Qur'ān: Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-Orang Yang Berpikir*, hal. 20.

²⁶ Lihat Prospektus pada buku Muhammad Asad, *The Message of The Qur'ān: Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-Orang Yang Berpikir*, hal. 32.

mengalami penolakan dari para muslim konserfatif karena diduga terlampau rasional.²⁷

Penafsiran Asad, juga bersifat modern dan relevan, kita lihat contohnya pada cara Asad menafsirkan Q.S. al-Hadīd (57):25.²⁸ Dalam menafsirkan ayat tersebut, Asad mengaitkannya dengan fenomena modern yaitu perkembangan teknologi yang begitu pesat, kesemenamanaan manusia yang kemudian dengan segala tersebut mengeksploitasi alam, dan mekanisasi yang menjadikan kehidupan manusia sangat disentralisasi oleh mesin. Asad juga menguraikan bagaimana hal-hal tersebut mengalienisasi kehidupan manusia dari hubungannya dengan alam bahkan dirinya sendiri, Asad menguraikan bagaimana hal-hal ini akan mendisolusi manusia dari persepsi-persepsi moral dan spiriual yang bersumber dari petunjuk ilahi.²⁹ Uraian dalam tafsiran Asad di atas sangatlah menarik bagi orang yang berpikir, dan masih sangat relevan untuk diterapkan pada konteks zaman ini hingga beberapa dekade kedepan.

Ada banyak ciri khas, dan keunikan lain dalam tafsir Asad ini, mengingat sang penulisnya begitu kaya dengan pengalaman dan pemahaman. Baik dari latar belakang, atau pendidikan yang ditempuhnya, atau keterlibatannya di dunia politik dan cendekiawan muslim. Penafsiran Asad menjadi khas dengan ciri-ciri yang unik dan beragam. Asad benar-benar melakukan usaha yang luar biasa untuk mencapai tafsiran, meski tidak bisa juga dikatakan sempurna. Akan

²⁷ Murie A. Hassan, "The Qur'ānic Exegesis of Muhammad Asad: The Mind, The Method, and The Magnum Opus" dalam jurnal *Australian Journal of Islamic Studies*, vol. 4, issue. 2, 2019, hal. 22.

²⁸ QS. Yusuf (12): 2
 لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ

"Sungguh, Kami benar-benar telah mengutus rasul-rasul Kami dengan bukti-bukti yang nyata dan Kami menurunkan bersama mereka kitab dan neraca (keadilan) agar manusia dapat berlaku adil. Kami menurunkan besi yang mempunyai kekuatan hebat dan berbagai manfaat bagi manusia agar Allah mengetahui siapa yang menolong (agama)-Nya dan rasul-rasul-Nya walaupun (Allah) tidak dilihatnya. Sesungguhnya Allah Mahakuat lagi Mahaperkasa."

²⁹ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 841.

tetapi Asad telah melakukan pengkajian yang luar biasa mendalam di berbagai aspek.³⁰

4. Relevansi Tafsir *The Message of The Qur'ān* pada Penelitian Ini

Keringkasan tafsir *The Message of The Qur'ān* menjadi poin pertama mengenai relevansinya dalam penelitian ini. Dalam membahas teori *Borrowing and Influence*, ada banyak aspek yang harus dibahas sebab teori ini ialah teori yang masih dikembangkan hingga hari ini. Tafsir Asad yang ringkas, namun mempertahankan autentisitas sumber tafsir dan kebahasaannya, adalah tafsir yang tepat digunakan sehingga tidak akan menguras waktu dan tempat dalam satu pembahasan yang terlampau panjang.

Disamping itu, Asad yang mengedepankan rasionalitas menjawab tuntutan (*demand*) dari para pemikir barat. Hal ini mengingat latar belakang Asad sebagai seorang yang besar dan dewasa di lingkungan pemikiran barat, dan lebih spesifik, Yahudi barat. Jika teori *Borrowing and Influence* secara akademis diinisiasi oleh Abraham Geiger, seorang Yahudi Eropa berbahasa Jerman, kita mendapati Asad di sisi lainnya seorang muallaf Yahudi Eropa yang juga berbahasa Jerman. Yang satu adalah seorang Rabbi yang semangat misionarisme dan apologetikanya mewarnai teori akademisnya, dan satunya adalah seorang pemeluk iman Islam yang memiliki semangat luar biasa dalam menyajikan pesan Al-Qur'an kepada audiens di dunia barat.

Hal ini juga mengingat, bahwa meski Asad tidak secara gamblang menyebutkan teori *Borrowing and Influence* dalam tafsirnya (setidaknya pada ayat-ayat yang dibahas dalam penelitian ini), akan tetapi rentang waktu hidup Asad (yang tidak jauh berbeda jaraknya dari Abraham Geiger dan mungkin sezaman dengan para penerusnya), dan inisiatifnya untuk menggali berbagai material agama baik yang ditulis tentang Islam

³⁰ Mahmoud Ibrahim Rezk Elnemr, "The Ideological Impact on the English Translations of the Qur'an: A Case Study of Muhammad Asad's Translation" dalam jurnal *International Journal of Linguistics, Literature and Translation (IJLLT)*, vol. 3, issue. 7, 2020, hal. 39.

atau terhadap (anti) Islam, membuat kita dapat berasumsi bahwa sedikit banyaknya, Asad memahami gagasan-gagasan yang ingin disampaikan oleh para orientalis tersebut. Ditambah lagi, karya Asad yang berhasil menggabungkan antara tafsir tradisional dan hermeneutika kontemporer ini, bisa disebut sebagai suatu perlawanan terhadap kajian Al-Qur'an yang dilakukan oleh orientalis.³¹

Tak lupa untuk kita ingat pula, bahwa kemampuan Asad dalam berbahasa Ibrani dan Aram sebagaimana dituliskan dalam biografi yang ditulis olehnya sendiri maupun orang lain, juga adalah satu aset berharga yang dapat dijadikan pertimbangan dalam memilih tafsir ini untuk menafsirkan ayat-ayat yang terkait dengan konsep-konsep yang dibahas dalam teori *Borrowing and Influence*. Sebab teori ini, salah satunya, berisikan kritik filologi Al-Qur'an yang diidentifikasi telah mengadopsi unsur-unsur bahasa asing. Asad sendiri, tidak takut untuk kemudian mengutip asal usul kata bahasa Arab yang menurutnya berasal dari bahasa Asing sebagaimana telah kita sampaikan pada bagian latar belakang penelitian ini. Asad juga, sebagai bandingan kepada teori *Borrowing and Influence*, tidak takut untuk lantas mengutip Alkitab Perjanjian Lama maupun Baru jika dirasa perlu.

Terakhir, bahwa pemikiran Asad, yang juga tertuang dalam penafsirannya, serupa dengan teori falsafah Nabi terakhir (yang disampaikan oleh Shahīd Muṭahharī dalam *Falsafah Kenabian*). Asad, seperti Shahīd Muṭahharī, memandang kenabian sebagai suatu rantai risalah yang menguatkan satu sama lainnya. Hal ini terlihat dari caranya menafsirkan *Kitāb*, *ahl al-Kitāb*, dan beberapa kata kunci lainnya sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

C. Penafsiran Ayat-ayat Bekaitan Bahasa Al-Qur'an dalam Tafsir *The Message of The Qur'an*

i. Tafsir Kosa-Kata Asing dalam *The Message of The Qur'an*

³¹ Murie A. Hassan, "The Qur'ānic Exegesis of Muhammad Asad: The Mind, The Method, and The Magnum Opus" dalam jurnal *Australian Journal of Islamic Studies*, hal. 47.

Sebelum kita melihat kepada ayat-ayat yang membahas klaim Al-Qur'an mengenai bahasa Arab sebagai bahasa Al-Qur'an, kita perlu melihat kepada Tafsir *The Message of The Qur'an* mengenai beberapa kata yang diindikasikan sebagai bersumber kepada bahasa asing. Kita dapat pertama-tama melihat kepada tafsir dari kata *ṣābi'īn* dalam Al-Qur'an yang oleh Muhammad Asad ditafsirkan dengan merujuk kepada bahasa Asing. Jika kita melihat tafsir *Aṣ-ṣābi'īn* dalam Q.S. Al-Baqarah (2):62³², yang terjemahan sebagai berikut:

VERILY, those who have attained to faith [in this divine writ], as well as those who follow the Jewish faith, and the Christians, and the Sabians – all who believe in God and the Last Day and do righteous deeds—shall have their reward with their Sustainer; and no fear need they have, and neither shall they grieve.³³

(SUNGGUH, orang-orang yang telah meraih iman [kepada kitab Ilahi ini], juga orang-orang yang mengikuti iman Yahudi, dan orang-orang Nasrani, serta orang-orang Sabian – Semua yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir serta berbuat kebajikan – akan memperoleh pahala dari Pemelihara mereka; tidak perlu mereka takut, dan tidak pula mereka akan bersedih hati.)

Asad menjelaskan dalam tafsirnya di catatan kaki pada kata *Aṣ-Ṣābi'īn* bahwa hal tersebut bersumber dari bahasa Aram yaitu *tsēbha'*.³⁴

³² QS. Al-Baqarah (2):62
 إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ
 عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

³³ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 14.

³⁴ "The Sabians seem to have been a monotheistic religious group intermediate between Judaism and Christianity. Their name (probably derived from the Aramaic verb *tsēbha'*, "he immersed himself [in water]") would indicate that they were followers of John the Baptist – in which case they could be identified with the Mandaeans, a community which to this day is to be found in 'Irāq. They are not to be confused with the so-called "Sabians of Harrān", a gnostic sect which still existed in the early centuries of Islam, and which may have deliberately adopted the name of the true Sabians in order to obtain the advantages accorded by the Muslims to the followers of every monotheistic faith. (Para Sabiin sepertinya merupakan kelompok agama monoteis yang berada di antara Yudaisme dan Kekristenan. Nama mereka (mungkin berasal dari kata kerja Aram *tsēbha'*, "ia menyelam [di air]") menunjukkan bahwa mereka adalah pengikut Yohanes Pembaptis - dalam hal ini mereka bisa diidentifikasi dengan kelompok Mandaean, sebuah komunitas yang sampai hari ini masih ada di Irak. Jangan

Adapun jika kita melihat kepada ayat lain, yang membahas kata *tābūt* misalnya, maka kita dapati bahwa Asad menolak untuk memahaminya sebagaimana mufassir lainnya yang memahaminya sebagai suatu peti. Dalam kaitannya dengan teori *Borrowing and Influence*, salah satu karya utama dan tertua dalam teori *Borrowing and Influence* yaitu *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* karya Geiger, salah satu kata yang menjadi indikasi adanya adopsi unsur dan konsep-konsep Yudaisme dalam Islam adalah istilah dan kata *tābūt* itu sendiri menurut Geiger.³⁵ Akan tetapi Asad dalam menerjemahkan Q.S. Al-Baqarah (2):248³⁶ menolak memahami Tabut sebagai *ark* (peti), akan tetapi diartikannya sebagai *bosom* atau *heart* (dada atau hati).³⁷ Beliau menerjemahkannya sebagai berikut:

And their prophet said unto them: "Behold, it shall be a sign of his [rightful] dominion that you will be granted a heart endowed by your Sustainer with inner peace and with all that is enduring in the angel-borne heritage left behind by the House of Moses and the House of Aaron. Herein, behold, there shall indeed be a sign for you if you are [truly] believers."³⁸

(Dan, nabi mereka berkata kepada mereka, “Perhatikanlah, tanda bagi kekuasaannya [yang sah] adalah bahwa kalian akan dianugerahi hati yang oleh Pemelihara kalian dipenuhi dengan ketenangan batin dan segala yang tersisa dalam ‘warisan yang dibawa malaikat’ yang ditinggalkan oleh keluarga Musa dan Harun. Perhatikanlah, di sini benar-benar terdapat suatu tanda bagi kalian jika kalian [benar-benar] beriman.)

tertukar dengan kelompok "Sabiin dari Harrān", sebuah sekte gnostik yang masih ada pada abad-abad awal Islam, dan yang mungkin dengan sengaja mengadopsi nama Sabiin yang sesungguhnya untuk mendapatkan keuntungan yang diberikan oleh Muslim kepada pengikut setiap kepercayaan monoteis.)” lihat: Muhammad Asad, *The Message of the Qur’ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 14.

³⁵ Abraham Geiger, F.M. Young (terj.), *Judaism and Islam*, hal. 31.

³⁶ QS. Al-Baqarah (2):248

أَوْ قَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُم إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ

³⁷ Muhammad Asad, *The Message of the Qur’ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 55.

³⁸ Muhammad Asad, *The Message of the Qur’ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 55.

Dalam tafsirnya terhadap kata *tābūt*, Asad membahas secara panjang lebar mengapa ia memilih menerjemahkannya sebagai hati atau dada, dan menolak penerjemahan yang bersumber kepada tradisi Yahudi.³⁹ Dari sini dapat kita lihat, bahwa Asad bisa kita dapati dalam dua posisi yaitu ketika menerima suatu kata sebagai kosa kata asing dan juga menolaknya di tempat lain.

2. Lafaz *Qur' ānan 'Arabiyyan* dan *Hukman 'Arabiyyan*

Lafaz *Qur' ānan 'Arabiyyan* muncul pada Q.S. Yūsuf (12):2, Q.S. Tāhā (20):113, Q.S. az-Zumar (39):28, Q.S. Fuṣṣilat (41):3, Q.S. ash-

³⁹ "Lit., "that there will come to you the heart". The word *tabūt* - here rendered as "heart" - has been conventionally interpreted as denoting the Ark of the Covenant mentioned in the Old Testament, which is said to have been a highly-ornamented chest or box. The explanations offered by most of the commentators who adopt the latter meaning are very contradictory, and seem to be based on Talmudic legends woven around that "ark". However, several authorities of the highest standing attribute to *tabūt* the meaning of "bosom" or "heart" as well: thus, Baydawi in one of the alternatives offered in his commentary on this verse, as well as Zamakhshari in his *Asas* (though not in the *Kashshaf*), Ibn al-Athir in the *Nihayal*, Raghīb, and *Taj al' Arus* (the latter four in the article *tabata*); see also Lane I, 321, and IV, 1394 (art. *sakinah*). If we take this to be the meaning of *tabūt* in the above context, it would be an allusion to the Israelites' coming change of heart (a change already indicated, in general terms, in verse 243 above). In view of the subsequent mention of the "inner peace" in the *tabūt*, its rendering as "heart" is definitely more appropriate than "ark". (Secara harfiah, "bahwa akan datang kepadamu hati." Kata "tabūt" - di sini diartikan sebagai "hati" - secara konvensional diinterpretasikan sebagai merujuk kepada Tabut Perjanjian yang disebutkan dalam Perjanjian Lama, yang dikatakan merupakan peti atau kotak yang dihias rias dengan hiasan yang luar biasa. Penjelasan yang ditawarkan oleh sebagian besar penafsir yang mengadopsi makna terakhir itu sangat bertentangan, dan tampaknya didasarkan pada legenda Talmudik yang dijalin seputar "tabūt" itu. Namun, beberapa otoritas yang sangat dihormati mengatributkan pada "tabūt" makna "dada" atau "hati" juga: seperti yang dilakukan Baydawi dalam salah satu alternatif yang ditawarkan dalam tafsirnya pada ayat ini, serta Zamakhshari dalam *Asas*-nya (meskipun tidak dalam *Kashshaf*), Ibn al-Athir dalam *Nihayal*, Raghīb, dan *Taj al' Arus* (yang empat terakhir dalam kata tunjuk "tabata"); lihat juga Lane I, 321, dan IV, 1394 (art. *sakinah*). Jika kita mengambil makna "tabūt" dalam konteks di atas sebagai "hati", itu akan menjadi sindiran terhadap perubahan hati orang Israel (perubahan yang sudah diindikasikan, dalam istilah umum, pada ayat 243 di atas). Mengingat penyebutan selanjutnya tentang "kedamaian batin" dalam "tabūt", penerjemahannya sebagai "hati" jelas lebih tepat daripada "peti")" Lihat: Muhammad Asad, *The Message of the Qur' ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 55.

Shūrā (42):7, Q.S. az-Zukhrūf (43):3, Q.S. al-Ahqāf, dan *Hukman 'Arabiyyan* muncul pada Q.S. ar-Ra'd (13):37.

Pada Q.S. Yūsuf (12):2, Allah Ta'ala berfirman, “Sesungguhnya Kami menurunkannya (Kitab Suci) berupa Al-Qur'an berbahasa Arab agar kamu mengerti.”⁴⁰ Muhammad Asad, dalam tafsirnya *The Message of The Qur'ān* menerjemahkannya sebagai berikut:

Behold, We have bestowed it from on high as a discourse in the Arabic tongue, so that you might encompass it with your reason⁴¹

(Perhatikanlah, Kami telah menurunkannya sebagai sebuah wacana dalam bahasa Arab, agar kamu dapat memahaminya dengan akal kalian)

Kemudian Asad, dalam menafsirkan ayat tersebut dengan berupa catatan kaki, mengutip pendapat az-Zamakhsharī, yang menyatakan bahwa sekalipun konteks dari *la'allakum ta'qilūn* itu diucapkan kepada orang-orang penutur bahasa Arab yang ada pada masa Nabi Saw., akan tetapi ayat itu berlaku pada seluruh insan yang memahami bahasa Arab, apapun latar belakang dan asal usulnya. Ketika seseorang mendengar atau membaca Al-Qur'an, ayat ini berbicara kepada nalar atau *'aql* (*reason*) mereka, dan perasaan emosional semata tidak dapat bisa menjadi basis yang cukup untuk keimanan. Asad juga menganjurkan untuk melihat kepada Q.S. ar-Ra'd (13):37 dan Q.S. Ibrāhīm (14):4 serta catatan-catatan yang terkait.⁴² Untuk Q.S. Ibrāhīm (14): 4, akan dibahas pada pembahasan selanjutnya mengenai tafsir *lisān qoumin*.

⁴⁰ QS. Yusuf (12): 2

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

⁴¹ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 336.

⁴² “This according to Zamakhsharī, is the meaning of *la'allakum ta'qilūn* in the above context. Although they were in the first instance addressed to the Arabian contemporaries of the Prophet, these two verses apply to all people, whatever their origin, who understand the Arabic language. They are meant to impress upon everyone who listens to or reads the Qur'ān that its appeal is directed, primarily, to man's reason and that “feeling” alone can never provide a sufficient basis of faith (See also 13:37 and 14:4, as well as the corresponding notes)”. Lihat: Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 336.

Pada Q.S. ar-Ra'd (13):37, Allah Ta'ala berfirman, “Demikianlah Kami telah menurunkannya (Al-Qur'an) sebagai penentu hukum yang berbahasa Arab (*hukman 'Arabiyyan*). Sungguh, jika engkau mengikuti keinginan mereka setelah datang pengetahuan kepadamu, niscaya engkau sekali-kali tidak mempunyai pelindung dan tidak (pula) pemelihara dari (siksa) Allah.”⁴³

Penerjemahan Muhammad Asad atas ayat di atas dalam tafsir *The Message of the Qur'an* adalah berikut:

Thus, then, have We bestowed from on high this [divine writ] as an ordinance in the Arabic tongue. And, indeed, if thou shouldst defer to men's likes and dislikes after all the [divine] knowledge that has come unto thee, thou wouldst have none to protect thee from God, and none to shield thee [from Him].⁴⁴

(Maka demikianlah, Kami turunkan [kitab ilahi] ini sebagai aturan dalam bahasa Arab. Dan sesungguhnya, andaikan engkau tunduk pada hawa nafsu mereka setelah semua pengetahuan [ilahi] yang datang kepadamu, engkau tidak memiliki siapapun yang dapat melindungimu dan menjagami dari Allah.)

Asad menafsirkan spesifik pada kalimat *Arabic tongue* bahwa secara literal itu bermaksud sebagai *Arabic ordinance* (hukum Arab). Maksudnya agar supaya sosok Nabi berbangsa Arab dapat menyampaikan kepada manusia di lingkungan terdekatnya, dan melalui mereka kemudian ke seluruh dunia. Asad mengaitkan ini dengan Q.S. Ibrāhīm (14): 4, “dengan bahasa kaumnya, agar dia dapat membuat jelas [kebenaran] bagi mereka”.⁴⁵ Bahwasanya seorang Nabi diutus kepada kaumnya dengan apa-apa yang dimengerti oleh kaum tersebut. Namun juga bahwa Al-Qur'an itu juga universal, dan tidak terbatas pada bangsa Arab sahaja, Asad memberikan contoh Q.S. al-A'rāf (7):158⁴⁶ yang

⁴³ QS. Ra'd (13):37

وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَمَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ

⁴⁴ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 367.

⁴⁵ QS. Ibrahim (14):4

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ

⁴⁶ QS. al-A'rāf (7): 158

menjelaskan bahwa Rasulullah diutus kepada seluruh umat manusia.⁴⁷ Asad menekankan bahwasanya *hukman ‘Arabiyyan* tidak lantas menjadikannya eksklusif kepada bangsa Arab, melainkan sebagaimana telah ditekankan oleh ayat lainnya bahwa Rasulullah Saw diutus untuk sekalian manusia.

Dengan redaksi yang hampir sama ketika menafsirkan Q.S. Yūsuf (12):2, Asad menafsirkan Q.S. Tāhā (20):113, Q.S. az-Zumar (39):28, Q.S. Fuṣṣilat (41):3, Q.S. ash-Shūrā (42):7, Q.S. az-Zukhrūf (43):3, dan Q.S. al-Ahqāf dengan kembali merujuk kepada surat-surat tersebut.

Terjemahan Asad atas Q.S. Tāhā (20):113⁴⁸ dalam tafsir *The Message of the Qur’ān*, adalah sebagai berikut:

And Thus have We bestowed from on high this [divine writ] as a discourse in the Arabic tongue, and have given therein many facets to all manner of warnings, so that men might remain conscious of Us, or that it give rise to a new awareness in them.⁴⁹

(Dan demikianlah telah Kami turunkan [kitab ilahi] ini sebagai wacana dalam bahasa Arab dan telah Kami jadikan segala macam peringatan di dalamnya memiliki banyak sisi, agar manusia dapat tetap sadar akan Kami, atau agar ia (kitab itu) membangkitkan kesadaran baru dalam (diri) mereka)

Asad dalam catatannya kemudian menjelaskan bahwa *Qur’ānan ‘Arabiyyan* ia maknai sebagai “Wacana berbahasa Arab”, sebagaimana telah ia gunakan dalam penerjemahannya pada ayat-ayat yang telah

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمَّا نُوا
بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

“Katakanlah (Nabi Muhammad), “Wahai manusia, sesungguhnya aku ini utusan Allah bagi kamu semua, Yang memiliki kerajaan langit dan bumi, tidak ada tuhan selain Dia, serta Yang menghidupkan dan mematikan. Maka, berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya, (yaitu) nabi ummi (tidak pandai baca tulis) yang beriman kepada Allah dan kalimat-kalimat-Nya (kitab-kitab-Nya). Ikutilah dia agar kamu mendapat petunjuk.”

⁴⁷ Muhammad Asad, *The Message of the Qur’ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 367.

⁴⁸ QS. Tāhā (20):113

وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا

⁴⁹ Muhammad Asad, *The Message of the Qur’ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 482.

dibahas sebelumnya. Kembali, ia meminta pembaca untuk merujuk kepada ayat-ayat terkait yang telah disebutkan sebelumnya. Akan tetapi pada ayat ini, Asad juga meminta pembaca untuk juga melihat Q.S. Maryam (19):97 beserta catatannya,⁵⁰ yang akan dibahas pada bagian selanjutnya mengenai tafsir lafaz *lisānika*.

Adapun terjemahan Asad pada Q.S. az-Zumar (39):28⁵¹, adalah sebagai berikut:

As a discourse in the Arabic tongue, free of all deviousness, so that they might become conscious of God.⁵²

(Sebagai wacana dalam bahasa Arab, bebas dari segala penyimpangan, agar mereka dapat menjadi sadar akan Allah)

Dalam hal ini, tidak ada catatankaki yang menguraikan lebih jauh soal *Qur'an*an 'Arabiyyan, namun sebuah catatan kaki menjelaskan mengenai kata *deviousness* (penyimpangan), bahwa yang dimaksud bahwa pada Al-Qur'an, tidak dapat dijumpai hal-hal yang dapat mengaburkan maknanya.⁵³ Kemudian, pada Q.S. Fuṣṣilat (41):3⁵⁴, Asad menerjemahkan ayat tersebut sebagaimana:

A divine writ, the messages whereof have been clearly spelled out as a discourse in the Arabic tongue for people of [innate] knowledge.⁵⁵

(Sebuah kitab ilahi, yang pesan pesannya dijelaskan dengan terang sebagai wacana dalam bahasa Arab.)

Catatan Muhammad Asad, ketika menafsirkan ayat di atas, adalah mengembalikannya ke Q.S. Yūsuf (12):2 dan catatan-catatannya yang

⁵⁰ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 483.

⁵¹ QS. Fuṣṣilat (41):3

كِتَابٌ فَصَّلْتُ آيَاتِهِ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

⁵² Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 709.

⁵³ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 709.

⁵⁴ QS. az-Zumar (39):28

قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

⁵⁵ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 730.

telah dituliskan di atas. Lalu, ketika menerjemahkan Q.S. ash-Shūrā (42):7⁵⁶, Asad menerjemahkannya sebagai berikut:

[Thou art but entrusted with our message] and so We have revealed unto thee a discourse in the Arabic tongue in order that thou mayest warn the foremost of all cities and all who dwell around it – to wit, warn [them] of the Day of the Gathering, [the coming of] which is beyond all doubt: [the Day when] some shall find themselves in paradise, and some in the blazing flame.⁵⁷

([Engkau hanyalah diberi amanat dengan membawa pesan Kami] dan demikianlah Kami telah mewahyukan kepadamu sebuah wacana dalam bahasa Arab, agar engkau dapat memberi peringatan kepada kota yang paling utama di antara kota-kota lain dan semua yang tinggal di sekitarnya – yakni, mengingatkan [mereka] akan Hari Berkumpul, yang [kedatangannya] sama sekali melampaui keraguan-keraguan: [pada suatu Hari ketika] sebagian orang akan mendapati diri mereka di surga, dan sebagian lagi dalam api yang berkobar)

Dalam catatannya terhadap ayat di atas, Asad kembali merujuk kepada Q.S. Ibrāhīm (14): 4 yang menyatakan bahwa Rasul diutus dengan dengan lisan kaumnya dan Q.S. ar-Ra'd (13):37 yang sudah diuraikan sebelumnya.⁵⁸ Begitu pula dalam menafsirkan az-Zukhrūf (43):3,⁵⁹ Asad hanya merujuk kepada catatan tafsiran Q.S. Yusuf (12):2, kepada terjemahannya yang sama dengan Q.S. Yusuf (12):2 yang telah dicantumkan di atas.⁶⁰

3. Apakah Al-Qur'an Berbahasa 'Ajam atau 'Arab

⁵⁶ QS. ash-Shūrā (42):7
وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ

⁵⁷ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 739.

⁵⁸ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 740.

⁵⁹ QS. az-Zukhrūf (43):3

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

⁶⁰ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 749.

Ada beberapa ayat di dalam Al-Qur'an yang menyandingkan kata 'Arab dengan kata 'Ajam. Di antara ayat ayat tersebut adalah Q.S. an-Nahl (16):103 dan Q.S. Fuṣṣilat (41):44.

Ketika menerjemahkan Q.S. an-Nahl (16):103,⁶¹ Asad menerjemahkannya sebagai berikut:

And, indeed, full well do We know that they say, "It is but a human being that imparts [all] this to him!" – [not withstanding that] the tongue of him to whom they so maliciously point is wholly outlandish, whereas this is Arabic speech, clear [in itself] and clearly showing the truth [of its source].⁶²

(Dan sungguh, Kami benar-benar mengetahui bahwa mereka berkata, "[Semua] ini tidak lain hanyalah diajarkan oleh seorang manusia kepadanya!" – [meskipun] bahasa orang yang mereka tunjuk dengan penuh kedengkuan itu adalah bahasa yang sama sekali asing, padahal ini adalah sebuah ungkapan bahasa Arab, yang jelas terang [pada dirinya sendiri] dan jelas-jelas menunjukkan kebenaran [sumbernya])

Menafsirkan ini, Asad memberi penjelasan. Sebagaimana para penafsir lainnya, Bahwasanya ungkapan "ini tidak lain hanyalah diajarkan oleh seorang manusia kepadanya!" adalah bentuk keraguan para penolak kenabiannya. Ungkapan tersebut adalah ungkapan meragukan, dan memberikan sindiran asumtif bahwa wahyu yang diterima Muhammad adalah palsu dan bukan sebenar-benar wahyu dari Tuhan.⁶³

Kemudian Asad menjelaskan dengan suatu kondisi di mana orang-orang berasumsi bahwa Nabi Muhammad Saw. diajari oleh seseorang, hal ini sama halnya dengan beberapa penafsiran mufassir lain. Sebutlah *ad-durr al-manthūr* yang merupakan tafsir *riwā'ī*, menyebutkan riwayat-riwayat yang menjadi *asbāb an-nuzūl* (sebab turunnya ayat) dari ayat

⁶¹ QS. an-Nahl (16):103

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ

⁶² Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 412.

⁶³ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 412.

tersebut. Disebutkan beberapa riwayat bahwa Rasulullah seringkali berkomunikasi dengan seseorang yang berbahasa non-Arab dan orang ini adalah seorang ahlul Kitab. Dalam riwayat dhaif, disebutkan namanya Bal'ām, ada pula riwayat yang menyebutkan namanya adalah Bin Al-Hadhrami dan ia pada dasarnya berbicara bahasa Romawi ('Ajam). Ada pula yang menyebutnya Abu Yusr, dalam riwayat lain menyatakan bahwa sosok orang itu dari Bani al-Mughīrah beragama Nasrani yang telah membaca Injil dan Taurat, dan ia adalah orang yang berlisah 'ajam.⁶⁴

Serupa dengan riwayat-riwayat yang ada, penafsiran Asad dalam catatan kakinya menjelaskan bahwa sebagian orang pagan (*mushrik*) dari suku Quraish memandang bahwa gagasan-gagasan yang diungkapkan dalam Al-Qur'an adalah buatan Muhammad belaka. Asad menjelaskan bahwa dari orang-orang kafir Quraish ini berasumsi bahwa gagasan-gagasan yang eksis dalam Al-Qur'an tersebut mestilah diajarkan oleh seorang asing (yang dalam hal ini kemungkinan adalah seorang Nasrani), yang hidup di Makkah pada waktu itu. Asad juga menambahkan dalam tafsirnya "or whom the Prophet was supposed to have encountered at an earlier period of his life (atau sesiapa yang mungkin telah ditemui Rasul pada masa-masa awal hidupnya)", dan menyebut bahwa dugaan-dugaan bermunculan baik dari kalangan mufassir ataupun orientalis modern. Menurut Asad, segala hal tersebut bersifat spekulatif murni (*purely speculative*) dan tidak memiliki nilai historis apapun. Menurut tafsiran Asad, kecurigaan para musyrikin Makkah ini mengimplikasi suatu fakta historis bahwasanya mereka yang memusuhi Nabi, mereka yang enggan memberi pujian kepada Nabi meskipun pada dasarnya mereka tidak dapat mengelak dari keelokan atau kedalaman maknanya (*profundity*), mencari-cari pelarian dengan membuat sosok imajinatif berupa guru non-Arab yang mengajari atau menginspirasi Muhammad untuk menciptakan ajarannya.⁶⁵

⁶⁴ Jalāl ad-Dīn as-Suyūfī, *ad-Durr al-Manthūr fī at-Tafsīr al-Ma'thūr juz' ar-rābi'*, hal. 496.

⁶⁵ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 412.

Pada ayat di atas, kata *lisān* ‘Arabiy dipakai, yang diartikan oleh Asad sebagai ungkapan bahasa Arab (*Arabic speech*). Pada ayat itu sandingan dari kata ‘Arabiy adalah ‘A’jamiy (*outlandish*) atau bahasa non-Arab, bahasa asing. Ayat selanjutnya yang menyandingkan antara ‘Arabiy adalah ‘A’jamiy, Q.S. Fuṣṣilat (41):44⁶⁶, menurut penerjemahan Muhammad Asad adalah:

Now if We had willed this [divine writ] to be a discourse in a non-Arabic tongue, they [who now reject it] would surely have said, “Why is it that its messages have not been spelled out clearly? Why – [a message in] a non-Arabic tongue, and [its bearer] an Arab? Say: “unto all who have attained to faith, this [divine writ] is a guidance and a source of health; but as for those who will not believe – in their ears is deafness, and so it remains obscure to them: they are [like people who are] being called from too far away.”⁶⁷

(Adapun seandainya Kami tetapkan [kitab ilahi] ini menjadi suatu wacana dalam bahasa bukan Arab, mereka [yang kini menolaknya] pasti akan mengatakan, “mengapa pesan-pesannya tidak dijelaskan dengan terang? Mengapa – [suatu pesan] dalam bahasa bukan-Arab sedangkan [pembawa pesan tersebut] adalah orang Arab? Katakanlah: “Bagi semua yang telah meraih iman, [kitab ilahi] ini adalah suatu petunjuk dan sumber kesehatan; tetapi bagi orang-orang yang tidak akan beriman – di telinga mereka terdapat ketulian, sehingga kitab Ilahi itu tetap kabur bagi mereka: mereka itu [bagaikan orang-orang yang] diseru dari kejauhan.)

Dalam tafsir atau terjemahan Asad terhadap ayat ini, hanya terdapat satu catatan kaki (yang merupakan tafsiran), yang mana diletakan setelah kalimat *spelled out clearly* (*fuṣṣilat āyātuh*). Dalam menafsirkan ini, Asad menjelaskan bahwa Rasulullah yang berkebangsaan Arab dan hidup di lingkungan Arab maka pesan Al-Qur’an yang terungkap ini mestilah diekspresikan dalam bahasa Arab supaya dapat difahami oleh masyarakat yang pertama kali menjadi sasaran dakwahnya. Kemudian

⁶⁶ QS. Fuṣṣilat (41):44
 وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَبَيِّنَاتٌ لِّلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقُرْ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًّى أُولَٰئِكَ يُبَادُونَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ

⁶⁷ Muhammad Asad, *The Message of the Qur’ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 736.

Asad kembali merujuk kepada Q.S. ar-Ra'd (13):37 yang telah diuraikan di atas dan Q.S. Ibrāhīm (14):4 yang akan diuraikan di bagian selanjutnya. Asad mengungkapkan, jikalau pesan Al-Qur'an ini diformulasikan dalam bahasa selain bahasa Arab, maka para penentang Rasulullah akan menjustifikasi penolakan mereka dengan menyatakan bahwa ada penghalang antara mereka dan makna Al-Qur'an yang seharusnya sebagaimana diungkapkan di ayat ke 5 surat ini.⁶⁸

4. Lafaz *Lisānika*, *Lisān 'Arabiyin*, dan *Lisān Qoumin*

Al-Qur'an beberapa kali menggunakan istilah yang dikaitkan dengan kata *lisān*. Dalam kaitannya dengan bahasa Al-Qur'an, ada tiga bentuk kata *lisān* dipakai, yaitu *lisānika* (Lisanmu, yakni lisan Nabi Muhammad Saw), *lisān 'Arabiyin* (lisan arab), dan *lisān qoumin* (lisan kaum, yaitu terkait bahwa seorang Rasul niscaya berbicara dengan lisan kaumnya). Ungkapan *lisānika* dapat ditemui pada Q.S. Maryam (19):97 sebagaimana dirujuk sebelumnya ketika menafsirkan Q.S. Tāhā (20):113, adapun *lisān 'Arabiyin* dapat dijumpai pada Q.S. ash-Shu'arā' (26):195, dan *lisān qoumin* Q.S. Ibrāhīm (14):4 yang banyak dirujuk dalam penafsiran ayat-ayat sebelumnya.

Asad, pada Q.S. Maryam (19):97⁶⁹, menerjemahkannya kedalam bahasa Inggris sebagai berikut:

And only to this end have We made this [divine writ] easy to understand, in thine own tongue, [O Prophet,] so that thou might convey thereby a glad tiding to the God-conscious, and warn thereby those who are given to [futile] contention.⁷⁰

(dan hanya untuk maksud inilah Kami jadikan [kitab ilahi] ini mudah dimengerti, dalam bahasamu sendiri [wahai Nabi,] agar dengannya engkau dapat memberi kabar gembira kepada orang-orang yang

⁶⁸ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 736.

⁶⁹ QS. Maryam (19):97

فَأِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِئُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَنُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا

⁷⁰ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 469.

sadar akan Allah, dan dengannya memperingatkan orang-orang yang berselisih [dengan sia-sia])

Asad menjelaskan dalam catatannya bahwa manusia tidak dapat memahami “kata-kata” Allah (The “*word*” of God) secara langsung, maka perlu kepada suatu bahasa manusia itu sendiri sebagaimana akan dijelaskan dalam Q.S. Ibrāhīm (14):4 bahwa Nabi akan diutus dengan bahasa kaumnya. Maka pesan, kitab ilahi (*divine writ*) atau “kata-kata” Allah ini pastinya diuraikan dengan bahasa atau konsep-konsep yang dapat dijangkau oleh Akal manusia.

Dalam menerjemahkan Q.S. ash-Shu'arā' (26):195⁷¹ kedalam bahasa Inggris, penerjemahan Muhammad Asad sangatlah singkat dan padat mengingat konteks ayat ini adalah terkait dengan ayat-ayat sebelumnya. Hendaknya, penerjemahan Asad disini disertai penerjemahan akan 3 ayat sebelumnya:

(192) Now, Behold, this [divine writ] has indeed been bestowed from on high by the Sustainer of all the worlds. (193) trustworthy divine inspiration has alighted with it from on high (194) upon thy heart, [O Muhammad,] so that thou mayest be among those who preach (195) in the clear Arabic tongue.⁷²

((192) Kini, perhatikanlah [kitab ilahi] ini benar-benar diturunkan oleh Pemelihara seluruh alam. (193) ilham ilahi yang terpercaya telah turun dengannya (194) ke atas hatimu, [wahai Muhammad,] agar engkau dapat menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi nasihat (195) dalam bahasa Arab yang jelas.)

Catatan yang disematkan pada ayat ke 195, kembali lagi, merujuk kepada Q.S. Ibrāhīm (14):4 yang tafsirannya akan diuraikan selanjutnya. Yaitu, bahwa para Rasul diutus berdasarkan lisan kaumnya. Akan tetapi, ditekankan oleh Asad, bahwa universalitas pesan Al-Qur'an adalah niscaya mengingat bahwa hal ini sudah disampaikan oleh Allah Ta'ala

⁷¹ QS. ash-Shu'arā' (26):195

⁷² Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 572.

di banyak tempat seperti contohnya pada Q.S. al-A'rāf (7):158⁷³ dan Q.S. al-Furqān (25):1⁷⁴.

Asad menjelaskan bahwa dalam kasus berbahasa Arab, ada beberapa Nabi yang juga diutus dan menyampaikan risalah dengan bahasa Arab, di antaranya adalah Nabi Isma'īl, Hūd, Ṣālih, dan Shu'ayb. Uniknya, adalah ungkapan Asad dalam hal ini, bahwa: "In addition, if we bear in mind that Hebrew and Aramaic are but ancient Arabic dialects, all the Hebrew prophets may be included among those who preached in the Arabic Tongue. (sebagai tambahan, jika kita mengingat bahwasanya bahasa Ibrani dan Aramaik tak lain hanyalah dialek-dialek Arab kuno, maka semua Nabi-Nabi Ibrani dapat digolongkan sebagai bagian dari yang berdakwah dengan bahasa Arab)". Pandangan Asad disini menunjukkan bahwa Asad menganggap bahwa bahasa Ibrani dan Aramaik tak lain adalah dialek Arab kuno.⁷⁵

Q.S. Ibrahim (14):4⁷⁶, ayat yang banyak dirujuk dalam penafsiran-penafsiran sebelumnya, diterjemahkan oleh Muhammad Asad sebagaimana berikut:

And never have We sent forth any apostle otherwise than [with a message] in his own people's tongue, so that he might make [the truth] clear unto them; but God lets go astray him that wills [to go

⁷³ QS. al-A'rāf (7):158
 قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمَّا مَا
 بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَتِهِ وَأَتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

"Katakanlah (Nabi Muhammad), "Wahai manusia, sesungguhnya aku ini utusan Allah bagi kamu semua, Yang memiliki kerajaan langit dan bumi, tidak ada tuhan selain Dia, serta Yang menghidupkan dan mematikan. Maka, berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya, (yaitu) nabi ummi (tidak pandai baca tulis) yang beriman kepada Allah dan kalimat-kalimat-Nya (kitab-kitab-Nya). Iktutilah dia agar kamu mendapat petunjuk."

⁷⁴ QS. al-Furqān (25):1

تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا

"Maha melimpah anugerah (Allah) yang telah menurunkan Furqan (Al-Qur'an) kepada hamba-Nya (Nabi Muhammad) agar dia menjadi pemberi peringatan kepada seluruh alam."

⁷⁵ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 572.

⁷⁶ QS. Ibrahim (14):4

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِیُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

astray], and guides him that wills [to be guided] – for He alone is almighty, truly wise.⁷⁷

(Dan, tidak pernah, Kami mengutus seorang rasul pun melainkan [dengan pesan] dalam bahasa kaumnya sendiri agar dia dapat menjadikan [kebenaran itu] jelas bagi mereka; tetapi Allah membiarkan tersesat siapa saja yang ingin [tersesat], dan memberi petunjuk kepada siapa saja yang ingin [diberi petunjuk] – sebab, Dia sajala Yang Maha perkasa, Maha bijaksana.)

Ayat inilah yang dalam banyak penafsiran Asad sebelumnya mengenai bahasa Al-Qur'an yang Arab, dirujuk sebagai rujukan. Dalam menafsirkan ayat ini, Asad menekankan pentingnya Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa yang dimengerti oleh manusia, khususnya masyarakat yang bersangkutan dengan Nabi pada masa awal-awal. Akan tetapi tidak boleh melupakan bahwa bahwa Al-Qur'an memuat juga makna yang universal, seperti dapat dilihat pada Q.S. al-A'rāf (7):158 yang akan dibahas tafsirannya pada bagian falsafah kenabian.⁷⁸

D. Penafsiran Ayat-Ayat Terkait Kisah-Kisah dalam Al-Qur'an dalam Tafsir *The Message of The Qur'an*

1. *Asāfir al-Awwalīn* pada Tafsir Q.S. al-Furqan (25):4-6

Di dalam Al-Qur'an, dapat dijumpai ayat yang menyebut *Asāfir al-Awwalīn* atau kisah-kisah terdahulu. Sebagaimana telah dijelaskan di bab sebelumnya, baik 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī maupun al-Kūrānī telah menjelaskan bahwa konotasi kata tersebut adalah kisah-kisah yang bohong atau berisikan khurafat (dongeng). Para penolak Al-Qur'an, sebagaimana dinarasikan dalam Al-Qur'an itu sendiri, telah menuduh Al-Qur'an sebagai kisah dongeng ini. Kata ini tersebut terjadi di sembilan tempat pada Al-Qur'an, akan tetapi akan kita wakikan dalam konteksnya yang kita inginkan yaitu pada Q.S. al-Furqān (25): 5.⁷⁹

⁷⁷ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 370.

⁷⁸ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 371.

⁷⁹ QS. al-Furqān (25):5

ي وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا

Perlu kita ketahui, bahwa Asad menerjemahkan *Asāṭīr al-Awwalīn* sebagai *fables of the ancient* (dongen orang-orang terdahulu). Akan tetapi, untuk memahami tafsiran Asad, kita perlu melihat kepada tafsiran yang lebih lengkap, yaitu dengan menerjemahkan serangkaian ayat dari Q.S. al-Furqān (25) ayat 4 hingga ayat 5. Berikut terjemahan lengkapnya:

(4) Moreover, those who are bent on denying the truth are wont to say, “This [Qur’an] is nothing but a lie which he [himself] has devised with the help of other people, who thereupon have perverted the truth and brought a falsehood into being (5) And they say, “Fables of ancient times which he has caused to be written down, so that they might be read out to him at morn and evening!” (6) Say [O Muhammad]: “He Who know all the mysteries of the heavens and the earth has bestowed from on high this [Qur’an upon me]! Verily, He is much-forgiving, a dispenser of grace!”⁸⁰

((4) Selanjutnya, orang-orang yang berkukuh mengingkari kebenaran biasa berkata “[Al-Qur’an] ini tiada lain hanyalah sebuah kebohongan yang telah dia rencanakan [sendiri] dengan bantuan orang-orang lain, yang kemudian telah menyelewengkan kebenaran dan mengadakan dusta.” (5) Dan mereka berkata, “Dongeng-dongeng kuno yang telah dia minta agar dituliskan, sehingga bisa dibacakan padanya pagi dan petang! (6) Katakanlah [wahai Muhammad]: “Dia, yang mengetahui segala rahasia langit dan bumi, telah menurunkan [Al-Qur’an] ini [kepadaku]! Sungguh, Dia Maha Pengampun, Sang Pemberi Rahmat!”)

Ada tiga catatan kaki dalam terjemahan tiga ayat di atas. Catatan yang pertama adalah menjelaskan bahwa Al-Qur’an adalah suatu kebohongan yang direncanakan, adalah dengan mengasumsikannya bahwa Al-Qur’an atau sebagian besar isinya didasari pada dasar-dasar Yudeo-Kristiani yang dikomunikasikan kepada Muhammad oleh seorang sosok asing yang tak dikenal. Kemudian dalam hal ini Asad

“Mereka berkata, “(Itu) dongeng-dongeng orang-orang dahulu yang diminta (oleh Nabi Muhammad) agar (dongeng) itu dituliskan. Lalu dibacakanlah dongeng itu kepadanya setiap pagi dan petang.”

⁸⁰ Muhammad Asad, *The Message of the Qur’ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal, 550.

meminta pembaca untuk melihat kembali kepada tafsiran Q. S. an-Nahl (16):103 yang telah kami bahas pada bagian sebelumnya mengenai bahasa Al-Qur'an. Adapun tafsiran alternatifnya, masih pada konteks yang sama, Asad juga menjelaskan bahwa asumsi tersebut bahwa Nabi diajarkan oleh beberapa orang Arab yang memeluk agama Yahudi atau Kristiani. Atau, ungkapan orang-orang kafir tersebut menuduh bahwa Muhammad mungkin telah menipu dirinya untuk mempercayai bahwa Al-Qur'an ini adalah suatu wahyu ilahi, atau bahkan Muhammad tahu bahwa ini bukan dari Tuhan adanya. Dalam menjawab hal tersebut Al-Qur'an menyatakan bahwa ungkapan itu adalah suatu penyelewengan terhadap kebenaran, begitulah Asad menerjemahkan kata *ḍulm*. Asad, menyatakan bahwa kebanyakan penafsir menafsirkan bahwa ungkapan itu adalah bantahan Al-Qur'an terhadap klausa sebelumnya. Akan tetapi, Asad, menjelaskan bahwa ia condong menafsirkan ungkapan di akhir ayat itu adalah kelanjutan dari klausa sebelumnya dan merupakan bagian dari tuduhan orang-orang yang tidak mengimani Muhammad. Asad menjelaskan bahwa ungkapan itu diungkapkan untuk menjadikan penolong khayali atau mitologis itu (*mythical helper*) juga bertanggung jawab atas "penemuan" Al-Qur'an.⁸¹

Menarik untuk diamati, bagaimana Asad menyebutkan orang-orang yang diasumsikan sebagai mengajari Muhammad itu sebagai penolong khayali (*mythical helper*) atau mitologis, mitos. Asad nampaknya tidak terlalu tertarik untuk menguak lebih dalam siapa orang yang dituduhkan oleh para penolak kenabian Muhammad sebagai penolongnya ini. Mungkin hal ini disebabkan informasi yang ada tentang orang ini, kurang memadai untuk diteliti secara serius, sehingga Asad memilih menganggapnya sebagai mitos atau tuduhan tanpa dasar.

Dalam menafsirkan ayat ke-5, Asad menjelaskan bahwa ungkapan "dia minta agar dituliskan (*he has caused to be written down*)" adalah

⁸¹ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 550.

disebabkan Muhammad dikenal sebagai *ummi* oleh orang-orang sezamannya, sehingga tidak mungkin ia yang membaca tulis sendiri.⁸²

2. Tafsir tentang Kisah-Kisah dalam Al-Qur'an dalam Q.S. Yūsuf (12) ayat ke-3 dan 111

Pada Q.S. Yūsuf (12) ayat ke-3⁸³, setelah ayat 2 yang telah dibahas sebelumnya di atas pada pembahasan mengenai bahasa Arab, ada satu kata yang sepatutnya kita bahas setelah membahas *Asāṭīr al-Awwalīn*. Kalimat tersebut ialah *qaṣaṣ* yang juga berarti kisah, namun tidak pada konotasinya yang negatif. Perlu kita ingat kembali, bahwa teori *Borrowing and Influence* mempermasalahkan kisah-kisah yang sama atau mirip (*parallels*), atau bahkan kisah-kisah yang tidak diterima secara kanonik (*apocrypha*). Penerjemahan Asad terhadap ayatnya berbunyi:

In the measure that We reveal this Qur'an unto thee, [O Prophet,] We explain it to thee in the best possible way, seeing that ere this thou wert indeed among those who are unaware [of what revelation is].⁸⁴

(Dalam tindakan kami mewahyukan Al-Qur'an ini kepadamu, [Wahai Nabi,] Kami menjelaskannya kepadamu dengan cara yang sebaik mungkin, mengingat bahwa sebelum ini engkau benar-benar termasuk di antara orang-orang yang tidak mengetahui [apakah wahyu itu].)

Hal pertama yang menarik untuk diamati adalah bagaimana Asad, seseorang yang dalam penerjemahannya setia kepada makna yang paling asli dari suatu ungkapan, yang demi memahami kompleksitas bahasa Arab hidup bersama penutur paling asli, memilih untuk menerjemahkan ayat ini secara berbeda dari penerjemah lainnya. Dalam terjemahan

⁸² Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 550.

⁸³ QS. Yūsuf (12):3

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ

“Kami menceritakan kepadamu (Nabi Muhammad) kisah yang paling baik dengan mewahyukan Al-Qur'an ini kepadamu. Sesungguhnya engkau sebelum itu termasuk orang-orang yang tidak mengetahui.”

⁸⁴ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 336-337.

kementrian Agama, Q.S. Yūsuf (12):3 diterjemahkan “Kami menceritakan kepadamu (Nabi Muhammad) kisah yang paling baik dengan mewahyukan Al-Qur’an ini kepadamu. Sesungguhnya engkau sebelum itu termasuk orang-orang yang tidak mengetahui”.⁸⁵ Bagian pertama dari ayat ini diterjemahkan sebagai “Kami menceritakan kepadamu (Nabi Muhammad) kisah yang paling baik dengan mewahyukan Al-Qur’an ini kepadamu”, adapun Asad, menerjemahkan bagian pertama dari ayat ini sebagai “Dalam tindakan kami mewahyukan Al-Qur’an ini kepadamu, [Wahai Nabi,] Kami menjelaskannya kepadamu dengan cara yang sebaik mungkin”. Asad tidak menyebutkan terjemahan ‘kisah’ (atau *Narratives*⁸⁶, *Account*⁸⁷ atau *Stories*⁸⁸ sebagaimana penerjemah Inggris lainnya) melainkan menjelaskan.⁸⁹ Pada dasarnya, kita dapat jumpai penerjemah Inggris lain yang menerjemahkan seperti ini, salah satunya ialah terjaman presiden Ahmadiyah Maulvi Muhammad Ali yang juga memberikan catatan kaki terkait hal ini bahwa yang dimaksud disini adalah menjelaskan dan bukan menceritakan suatu cerita atau kisah (*stories*).⁹⁰

Asad dalam penafsirannya, merujuk kepada az-Zamakhsharī dan ar-Rāzī bahwa yang dimaksud dengan *aḥsan al-iqtisāṣ* adalah sebaik-baik penjelasan meski ada yang menafsirkan sebagai kisah (narasi atau cerita), dan kata *aḥsan* (sebaik-baik), menurutnya lebih kepada cara Al-Qur’an menjelaskan ketimbang apa yang dijelaskan. Dengan tetap menjelaskan ragam pandangan lainnya, Asad mengunggulkan pandangan ini sebab menurutnya lebih sesuai dengan konteks ayat-ayat

⁸⁵ Terjemahan ini diambil dari Qur’an Kemenag, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/12?from=1&to=111> diakses 14 Januari 2023.

⁸⁶ Lihat terjemahan oleh Marmaduke Pickthall, *The Meaning of The Glorious Koran. An Explanatory Translation* (New York: Alfred A Knopf, 1930), hal. 236.

⁸⁷ Lihat terjemahan oleh Richard Bell, *The Qur’ān. Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs* (Edinburgh: T & T Clark, 1937), hal. 218.

⁸⁸ Lihat terjemahan oleh Thomas Ballantyne Irving, *The Qur’an* (Vermont: Amana Books, 1985), hal. 119.

⁸⁹ Muhammad Asad, *The Message of the Qur’ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 371.

⁹⁰ Muhammad Ali, *The Holy Qur-án. Containing The Arabic Text With English Translation And Commentary* (Surrey: The “Islamic Review” Office, 1917), hal. 477.

sebelumnya yang menyatakan bahwa Al-Qur'an jelas dengan sendirinya.⁹¹

Pada surat yang sama, Q.S. Yūṣuf (12):111⁹², terdapat kata *qaṣaṣ*. Asad menerjemahkannya sebagai berikut:

Indeed, in the stories of these men there is a lesson for those who are endowed with insight. [As for this revelation] it could not possibly be a discourse invented [by man]: nay indeed, it is [a divine writ] confirming the truth of whatever there still remains [of earlier revelations], clearly spelling out everything, and [offering] guidance and grace unto people who will believe.⁹³

(Sesungguhnya, pada kisah orang-orang ini terdapat suatu pelajaran bagi orang-orang yang dianugerahi pengetahuan yang mendalam. [Adapun wahyu ini,] mustahil ia merupakan wacana yang dibuat-buat [oleh manusia]: sungguh tidak, ia adalah [sebuah kitab Ilahi] yang mempertegas kebenaran apa pun yang masih ada [dari wahyu-wahyu terdahulu], yang menjelaskan segala sesuatu sejelas-jelasnya, dan [menawarkan] petunjuk dan rahmat kepada orang-orang yang akan beriman)

Asad menjelaskan bahwa kisah-kisah orang-orang yang disebutkan pada al-Qur'an tersebut, yakni para Nabi, terdapat pelajaran bagi orang-orang yang mendalam pengetahuannya. Dan dalam hal wahyu ini, yaitu Al-Qur'an sebagai keseluruhan sebagaimana pandangan al-Baghawī dan az-Zamakhsharī, tidak mungkin merupakan suatu wacana (*discourse*) yang dibuat-buat oleh seorang manusia. Asad menyatakan bahwa ayat ini bermaksud, tidak mungkin atau mustahil bahwa Al-Qur'an itu dibuat atau diciptakan oleh Muhammad. Dalam terjemahannya, sekali lagi

⁹¹ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 371.

⁹² QS. Yūṣuf (12):111
 لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

“Sungguh, pada kisah mereka benar-benar terdapat pelajaran bagi orang-orang yang berakal sehat. (Al-Qur'an) bukanlah cerita yang dibuat-buat, melainkan merupakan pembenar (kitab-kitab) yang sebelumnya, memerinci segala sesuatu, sebagai petunjuk, dan rahmat bagi kaum yang beriman.”

⁹³ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 355.

Asad menegaskan bahwa wahyu tersebut, menegaskan kebenaran apa yang masih ada dari wahyu wahyu terdahulu. Yang dimaksud Asad adalah melanjutkan risalah yang sebelumnya, menegaskan atau mengkonfirmasi para pendahulunya, dan melanjutkan tongkat estafet risalah tersebut. Pada ungkapan atau pasase yang menjelaskan segala sesuatu sejelas-jelasnya (*clearly spelling out everything*), Asad merujuk maksudnya kepada Q.S. Yūnus (10):37.⁹⁴

Pada Q.S. Yūnus (10):37⁹⁵ Asad menjelaskan bahwa pasase ini menjelaskan bahwa Al-Qur'an tidak mungkin merupakan dikarang oleh manusia. Dengan dua poin penting dalam pasase tersebut, yakni hikmah-hikmah yang ada di dalam Al-Qur'an tidak menyisakan kemungkinan bagi Al-Qur'an untuk dikarang oleh manusia. Dan yang kedua, bahwa pesan Al-Qur'an dalam hal ini ditujukan untuk mengkonfirmasi, menegaskan, dan memberikan rumusan final (*final formulation*) terhadap kebenaran abadi yang telah diimani oleh manusia dengan proses suksesi panjang para Nabi. Kebenaran, dalam perjalanan panjangnya telah dikaburkan oleh berbagai aspek kejadian, seperti interpretasi yang salah, kelalaian atau bahkan interpolasi (penyisipan) yang disengaja, atau bahkan hilangnya teks-teks original baik secara parsial maupun keseluruhan. Asad menjelaskan mengenai dalam menerjemahkan *mā bayna yadaihi* sebagai “apa-apa yang masih tersisa

⁹⁴ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 355.

⁹⁵ QS. Yūnus (10):37
 وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Pada terjemahan oleh Asad, Asad menguraikannya sebagai berikut: “Now This Qur'an could not possibly have been devised by anyone save God: nay indeed, it confirms the truth of whatever there still remains [of earlier revelations] and clearly spells out the revelation [which comes] – let there be no doubt about it – from the Sustainer of all the worlds. (Dan, Al-Qur'an ini tidaklah mungkin dibuat oleh siapapun kecuali Allah: sungguh tidak, ia mempertegas kebenaran apa pun yang masih ada [dari wahyu-wahyu terdahulu] dan menjelaskan dengan sejelas-jelasnya wahyu [yang datang] – hendaknya tiada keraguan tentangnya – dari Pemelihara seluruh alam.)” lihat: Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 297.

dari wahyu-wahyu terdahulu”, dapat dilihat penjelasannya dalam surat ke-3 ayat ke 3.⁹⁶

3. Membahas Q.S. Āl 'Imrān (3) :3-4

Pada Q.S. Āl 'Imrān (3):3,⁹⁷ sebagaimana dirujuk pada tafsiran yang kita bahas sebelumnya, Asad menjelaskan bahwa *mā bayna yadaihi* tidak berarti secara harfiah sebagai “wahyu yang datang sebelumnya”, akan tetapi “apa yang ada di antara dua tangannya”. Asad menjelaskan bahwa ungkapan “apa yang ada di antara dua tangannya” itu sejatinya merupakan ungkapan metaforis. Menurut Asad pronomina *mā* tidak perlu diragukan lagi merujuk kepada wahyu-wahyu terdahulu dan secara partikular, Alkitab. Kenyataannya menurut Asad, yang dimaksud dalam ungkapan *mā bayna yadaihi* adalah realitas objektif yang dikonfrontasikan dengan Al-Qur’an yaitu sesuatu yang juga ada di masa di mana Al-Qur’an diturunkan. Dengan maklumat ini, didapati bahwa pertama, dengan fakta bahwa seringkali ditekankan sejak awal dalam Al-Qur’an yang kemudian dikukuhkan dengan metode keilmuan objektif, bahwa dengan berlalunya masa ribuan tahun Alkitab telah mengalami banyak sekali distorsi atau alterasi yang seringkali arbitrer. Yang kedua, banyaknya hukum-hukum yang diterapkan atau diumumkan (*enunciated*) oleh Al-Qur’an berbeda dengan Alkitab, hal ini membawa kita pada konklusi bahwa ‘konfirmasi’ yang dilakukan oleh Al-Qur’an hanya berlaku pada kebenaran-kebenaran dasar yang ada dalam kitab-kitab sebelumnya, dalam hal ini Alkitab. Yakni ‘apapun yang masih terjaga’ (*whatever was extant*) ketika Al-Qur’an itu

⁹⁶ Muhammad Asad, *The Message of the Qur’ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 297.

⁹⁷ QS. Āl 'Imrān (3):3

نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ

Pada terjemahan oleh Asad, Asad menguraikannya sebagai berikut: “Step by step has He bestowed upon thee from on high this divine writ, setting forth the truth which confirms whatever there still remains [of earlier revelations]: for it is He who has bestowed from on high the Torah and the Gospel (Dia telah menurunkan kepadamu kitab Ilahi ini secara bertahap, menyatakan kebenaran yang mempertegas apapun yang masih ada [dari wahyu-wahyu terdahulu]: sebab, Dia-lah yang telah menurunkan Taurat dan Injil)” lihat: Muhammad Asad, *The Message of the Qur’ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 65-66.

diturunkan. Asad menjelaskan bahwa dasar Asad menerjemahkan *mā bayna yadaihi* semacam ini, sama halnya dengan pada konteks Nabi 'Isā al-Masīh dalam Q.S. al-Mā'idah (5):46⁹⁸ dan Q.S. aṣ-Ṣaff (61):6⁹⁹ yang juga membenarkan apa yang diturunkan sebelumnya dari taurat dan Injil.¹⁰⁰

Dalam menafsirkan ayat selanjutnya yaitu Q.S. Āl 'Imrān (3):4¹⁰¹, Asad menjelaskan bahwa Alkitab, dalam hal ini Injil (*Gospel*) yang seringkali disebut oleh Al-Qur'an tidaklah identik dengan empat Injil yang dikenal hari ini (yaitu bagian awal dari perjanjian baru, *Matius, Markus, Lukas, dan Yohanes*). Akan tetapi merujuk kepada Injil orisinal

⁹⁸ QS. al-Mā'idah (5):46
وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ

“Kami meneruskan jejak mereka (para nabi Bani Israil) dengan (mengutus) Isa putra Maryam yang membenarkan apa (kitab suci) yang sebelumnya, yaitu Taurat. Kami menurunkan Injil kepadanya (yang) di dalamnya terdapat petunjuk dan cahaya; yang membenarkan kitab suci yang sebelumnya, yaitu Taurat; dan menjadi petunjuk serta pengajaran bagi orang-orang yang bertakwa.”

⁹⁹ QS. aṣ-Ṣaff (61):6
وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ بِنِّي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِيهِ مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ

“(Ingatlah) ketika Isa putra Maryam berkata, “Wahai Bani Israil, sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu untuk membenarkan kitab (yang turun) sebelumku, yaitu Taurat, dan memberi kabar gembira tentang seorang utusan Allah yang akan datang setelahku yang namanya Ahmad (Nabi Muhammad).” Akan tetapi, ketika utusan itu datang kepada mereka dengan membawa bukti-bukti yang nyata, mereka berkata, “Ini adalah sihir yang nyata.””

¹⁰⁰ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 66.

¹⁰¹ QS. Āl 'Imrān (3):4
مِن قَبْلِ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ ۗ إِنَّ الدِّينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ

Pada terjemahan oleh Asad, Asad menguraikannya sebagai berikut: “aforetime, as a guidance unto mankind, and it is He who has bestowed [upon man] the standard by which to discern the true from the false. Behold, as for those who are bent on denying God’s messages – grievous suffering awaits them: for God is almighty, an avenger of evil (sebelumnya, sebagai petunjuk bagi manusia, dan Dia-lah yang menurunkan [kepada manusia] ukuran untuk membedakan yang benar dari yang salah)” lihat: Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 65-66.

yang tidak sampai utuh kepada kita, berupa wahyu-wahyu asli yang diturunkan kepada 'Īsā al-Masīh (*Jesus*) yang bagi orang-orang yang hidup di masanya disebut sebagai *Evangelion* (Kabar Baik) dalam bahasa Yunani, yang kemudian dikenal sebagai *al-Injīl* oleh gereja Arab. Asad menyatakan bahwa bisa jadi bahwa wahyu-wahyu asli yang diterima 'Īsā al-Masīh (*Jesus*) itulah yang menjadi sumber dan bahan ajaran Injil Sinoptik yang dinisbahkan kepada al-Masīh.¹⁰²

4. Tafsir tentang *Anbā'* dalam Q.S. Hūd (11) ayat ke-100 dan 120

Selain dalam bentuk kata *asāṭīr al-awwālīn*, *qaṣaṣ*, dan *mā bayna yadaihi*, Al-Qur'an juga menggunakan kata *anbā'* bentuk jamak dari *naba'*. Ditemukan 12 kali dalam Al-Qur'an, akan tetapi kita akan akan memfokuskan pada tafsiran Asad pada 2 tempat di surat yang sama yaitu Q.S. Hūd (11) ayat ke 100 dan 120. Pada kedua tempat tersebut, kita mendapati redaksi yang terkait dengan asumsi dalam teori *Borrowing and Influence* mengenai eksistensi kisah-kisah vernakular atau kisah-kisah para rasul yang dapat dijumpai di tradisi lain (*parallels*), yaitu *anbā' al-qurā* dan *anbā' ar-rusul*. Asad menerjemahkan Q.S. Hūd (11):100¹⁰³ sebagai berikut:

This account of the [fate of those ancient] communities – some of them still remaining, and some [extinct like] a field mown-down – We convey unto thee [as a lesson for mankind].¹⁰⁴

(Berita tentang [nasib] masyarakat-masyarakat [terdahulu] itu – yang sebagiannya masih ada, dan sebagiannya [punah bagaikan] ladang yang dibabat habis – Kami sampaikan kepadamu [sebagai pelajaran bagi manusia].)

¹⁰² Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 66.

¹⁰³ QS. Hūd (11):100

ذٰلِكَ مِنْ اَنْبَاءِ الْقُرٰى نَقِصُّ عَلَيْكَ مِنْهَا قَابِمٌ وَحَصِيْدٌ

“Itu adalah sebagian berita tentang negeri-negeri (yang telah dibinasakan) yang Kami ceritakan kepadamu (Nabi Muhammad). Di sebagian negeri-negeri itu masih berdiri peninggalan-peninggalannya dan ada (pula) yang telah musnah.”

¹⁰⁴ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 331.

Asad pertama menjelaskan bahwa yang dimaksud dari berita lampau ini adalah mengenai suku ‘Ād yang sudah dijelaskan sebelumnya pada surat ini. Kemudian, bahwa *anbā’ al-qurā* atau kisah lampau mengenai masyarakat terdahulu, diceritakan oleh Al-Qur’an hanya pada bagian-bagian yang relevan (*only certain aspects of the relevant stories*) dan bukan kisah lengkapnya. Tujuan dari adanya berita atau kabar mengenai masyarakat lampau ini adalah sebagaimana kisah-kisah lainnya dalam Al-Qur’an, yaitu menyajikan ilustrasi mengenai suatu ataupun serangkaian prinsip etis serta beragam reaksi manusia atas tuntunan yang telah Allah Ta’ala sediakan langsung melalui para Nabi-Nya atau tidak langsung melalui fenomena ciptaannya yang dapat di observasi.¹⁰⁵ Adapun dalam menerjemahkan Q.S. Hūd (11):120¹⁰⁶ Asad, penerjemahan Asad adalah sebagai berikut:

And [remember:] out of all the accounts relating to the [earlier] apostles We convey unto thee [only] that wherewith We [aim to] make firm thy heart: for through these [accounts] comes the truth unto thee, as well as an admonition and a reminder unto all believers.¹⁰⁷

(Dan, [ingatlah:] dari semua berita mengenai rasul-rasul [terdahulu], yang Kami sampaikan kepadamu [hanyalah berita] yang dengannya Kami [bertujuan untuk] meneguhkan hatimu: sebab, melalui [berita-berita] ini, datanglah kebenaran kepadamu serta pengajaran dan peringatan bagi semua orang beriman.)

Dalam hal menjelaskan ayat ini, Asad kembali menegaskan bahwa Al-Qur’an tidaklah sekedar menceritakan kisah-kisah tersebut, melainkan menggunakan bagian-bagian relevan (dari kisah para rasul

¹⁰⁵ Muhammad Asad, *The Message of the Qur’ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 331.

¹⁰⁶ QS. Hūd (11):120
 وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنَبِّئُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ
 “Semua kisah rasul-rasul Kami ceritakan kepadamu (Nabi Muhammad), yaitu kisah-kisah yang dengannya Kami teguhkan hatimu. Di dalamnya telah diberikan kepadamu (segala) kebenaran, nasihat, dan peringatan bagi orang-orang mukmin.”

¹⁰⁷ Muhammad Asad, *The Message of the Qur’ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 335.

itu) sebagai ilustrasi terhadap kebenaran moral, dan sebagai suatu sarana untuk menguatkan iman orang mukmin.

E. Di antara Penafsiran Ayat-Ayat seputar Kisah Umat Terdahulu yang Dianggap Berpolemik dalam Tafsir *The Message of The Qur'ān*: Maryam Saudari Harun (Penafsiran Q.S. Maryam, ayat 28)

Sebagaimana telah dibahas dalam bab sebelumnya, bahwa Q.S. Maryam (19):28¹⁰⁸ adalah ayat yang dipermasalahkan dari masa ke masa, baik oleh kaum Nasrani yang sezaman dengan Nabi, hingga para orientalis modern. Kasus ini disebut sebagai kesalahan kronologis (*anachronism*) yang gagal memahami Miryam saudara Harun dalam Perjanjian Lama, dan Maria ibunda Yesus dalam Perjanjian Baru.

Adapun dalam tafsiran Muhammad Asad, ayat tersebut diterjemahkan kedalam bahasa Inggris sebagai berikut:

O Sister of Aaron! Thy father was not a wicked man, nor was thy mother a loose woman!¹⁰⁹

(Wahai saudari perempuan Harun! Ayahmu bukanlah orang yang jahat, dan bukan pula ibumu itu seorang yang murahan!)

Dalam menjelaskan ayat ini, Asad memberikan catatan kaki pada kata saudari perempuan Harun (*Sister of Aaron*). Argumentasinya adalah bahwa dalam penuturan Semitik kuno, nama seseorang seringkali dihubungkan dengan nama nenek moyangnya, atau penemu garis keturunannya. Maka itu, seseorang dari Banū Tamīm akan disebut putera Tamīm atau saudara Tamīm. Menurut Asad, Maryam berasal dari kelas imam atau rahib (*priestly class*), maka ia adalah keturunan Harun saudara Musa. Sebagaimana ditemui dalam Alkitab Perjanjian Baru

¹⁰⁸ QS. Maryam (19):28.

يَاخْتِ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعْثًا

“Wahai saudara perempuan Harun (Maryam), ayahmu bukan seorang yang berperangai buruk dan ibumu bukan seorang perempuan pezina.”

¹⁰⁹ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 460.

bahwa sepupunya Elisabet, istri dari Zakaria, disebut sebagai salah seorang anak Harun dalam Lukas 1:5.¹¹⁰

F. Penafsiran Ayat-ayat Bekaitan Falsafah Kenabian Terakhir dalam Tafsir *The Message of The Qur'ān*

1. Tafsir Nabi Penutup dalam Q.S. al-Ahzāb (33):40

Nabi Muhammad Saw. dan Al-Qur'an adalah Nabi dan Kitab Suci terakhir. Pendeklarasian Nabi sebagai Nabi penutup dapat dijumpai pada Q.S. al-Ahzāb (33):40 yang dalam terjemahan Muhammad Asad pada tafsir *The Message of The Qur'ān* adalah:

[And know, O believers that] Muhammad is not the father of any one of your men, but God's Apostle and the Seal of all Prophets. And God has indeed full knowledge of everything.¹¹¹

([Dan ketahuilah, wahai orang-orang beriman, bahwa] Muhammad bukanlah bapak dari laki-laki mana pun di antara kalian, tetapi (dia adalah) Utusan Allah dan Penutup semua nabi. Dan, Allah maha Mengetahui segala sesuatu.)

Ketika menjelaskan ayat ini, Asad meletakkan catatan kakinya pada dua tempat, yaitu setelah ungkapan bahwa Muhammad bukanlah ayah dari sesiapa orang-orang, dan setelah ungkapan Muhammad adalah penutup dari seluruh Nabi. Akan tetapi menurut Asad, Muhammad adalah tetap merupakan "bapak spiritual" dari seluruh umat muslim, bukan bapak salah satu orang tertentu. Asad juga memahami ayat ini sebagai gambaran atau bukti bahwa tidak ada keuntungan tertentu bagi keturunan Muhammad secara fisik (genealogis). Kemudian Asad menjelaskan penutup para Nabi sebagaimana sebuah segel dokumen, yaitu yang menutup (artinya tidak ada lagi setelahnya yang bisa masuk kedalam barisan kenabian). Dan bisa juga difahami sebagai akhir atau puncak dari semua wahyu kenabian. Dalam hal ini, Asad merujuk juga

¹¹⁰ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 460.

¹¹¹ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 647.

kepada Q.S. al-A'rāf (7):158 dan Q.S. al-Anbiyā' (21):107 yang akan di jelaskan pada bagian-bagian selanjutnya.¹¹²

2. Tafsir Nabi *Ummī* atau Tidak Mengakses Kitab Terdahulu dalam Q.S. al-A'rāf (7):157 dan Q.S. al-Ankabūt (29):48

Dalam menjelaskan kondisi Nabi Saw. yang tidak mungkin melakukan pembacaan terhadap teks-teks terdahulu, Al-Qur'an, diikuti para ulama muslim, menegaskan konsep *ummī* pada Nabi yang berarti Nabi tidak dapat membaca atau menulis secara umum, atau sebagian menjelaskan bahwa Nabi bisa membaca, namun tidak memiliki akses kepada pembacaan material-material yang dituduhkan (teks suci tradisi lain). Kata *ummī* atau *ummiyyūn* dalam Al-Qur'an disebutkan dalam banyak tempat, akan tetapi kita akan memilih dua ayat yang terkait. Pada ayat pertama yaitu Q.S. al-A'rāf (7):157, disebutkan dengan jelas bahwa Nabi Muhammad Saw. adalah *Nabī ummī*. Sedangkan pada Q.S. al-Ankabūt (29):48 diungkapkan bahwa Nabi tidak pernah mengakses Kitab-kitab terdahulu. Terjemahan Muhammad Asad terhadap Q.S. al-A'rāf (7):157¹¹³ pada tafsir *The Message of The Qur'ān* adalah:

Those who shall follow the [last] Apostle, the unlettered Prophet whom they shall find described in the Torah that is with them, and [later on] in the Gospel: [The Prophet] who will enjoin upon them the doing of what is right and forbid them the doing of what is wrong, and make lawful to them the good things of life and forbid them the bad things, and lift from them their burdens and the shackles that were upon them [aforetime]. Those, therefore, who shall believe in him and honour him, and succour him, and follow the light that has

¹¹² Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 647.

¹¹³ QS. al-Ahqāf (46):9
 قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مَنْ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفَعَّلُ بِي وَلَا بِيَوْمِئِذٍ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ
 “Katakanlah (Nabi Muhammad), “Aku bukanlah Rasul yang pertama di antara para rasul dan aku tidak tahu apa yang akan diperbuat (Allah) kepadaku dan kepadamu. Aku hanyalah mengikuti apa yang diwahyukan kepadaku dan aku tidak lain hanyalah seorang pemberi peringatan yang menjelaskan.”

been bestowed from on high through him – it is they that shall attain to a happy state.¹¹⁴

(orang-orang yang akan mengikuti Rasul [terakhir], Nabi buta aksara yang mereka dapati tertulis di dalam Taurat yang ada pada mereka, dan [kelak] di dalam Injil. [Nabi] yang memerintahkan mereka untuk mengerjakan apa yang benar dan melarang mereka dari mengerjakan apa yang salah, dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik-baik dalam kehidupan dan mengharamkan bagi mereka segala hal yang buruk, dan mengangkat dari mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka [pada masa lalu]. Karena itu, orang-orang yang akan beriman kepadanya, memuliakannya, menolongnya, dan mengikuti cahaya yang telah diturunkan melaluinya – mereka itulah orang-orang yang akan meraih kebahagiaan.)

Tafsiran Asad terhadap *ummi* yakni buta aksara, Asad tidak mengambil kemungkinan pengertian bahwa Nabi Saw. ‘bisa membaca namun tidak pernah membaca teks tradisi asing’. Asad, dalam menafsirkan ini menjelaskan bahwa kata *kelak* (*later on* dalam terjemahannya, yang merupakan interpolasinya) harus disisipkan sebab konteks ayat menceritakan perbincangan Allah Ta’ala dengan Nabi Musa as. dan Bani Israil.¹¹⁵ Sehingga Injil diturunkan kemudian hari pada masa risalah Nabi Isa as. Asad mengasosiasikan ungkapan bahwa Nabi dapat didapati di Taurat dan Injil pada Kitab Ulangan pasal 18 ayat 15¹¹⁶ dan 18¹¹⁷ untuk perjanjian baru, dan Asad merujuk kepada

¹¹⁴ Muhammad Asad, *The Message of the Qur’ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 226.

¹¹⁵ Hal ini penting untuk dijelaskan sebab hal ini jika tidak dijelaskan akan berpeluang menjadi satu kasus *anachronism* dalam Al-Qur’an.

¹¹⁶ “Bahwa seorang nabi dari tengah-tengah kamu, dari antara segala saudaramu, dan yang seperti aku ini, ia itu akan dijadikan oleh Tuhan, Allahmu, bagi kamu, maka akan dia patutlah kamu dengar.” Lihat Alkitab Terjemahan Lama (1954) Ulangan 18:15, Alkitab SABDA, <https://alkitab.sabda.org/verse.php?book=Ul&chapter=18&verse=15> diakses 15 Januari 2024.

¹¹⁷ “Bahwa Aku akan menjadikan bagi mereka itu seorang nabi dari antara segala saudaranya, yang seperti engkau, dan Aku akan memberi segala firman-Ku dalam mulutnya dan iapun akan mengatakan kepadanya segala yang Kusuruh akan dia.” Lihat Alkitab Terjemahan Lama (1954) Ulangan 18:15, Alkitab SABDA,

penjelasannya pada catatan nomor ke-6¹¹⁸ pada tafsir Q.S. aṣ-Ṣaff (61):6.
¹¹⁹ Asad juga menyatakan bahwa surat ini menceritakan Nabi Nuh as.

¹¹⁸ “This Prediction is supported by several references in the Gospel of St. John to the *Paráklētos* [usually rendered as “Comforter”] who was to come after Jesus. This designation is almost certainly a corruption of *Periklytos* [“the Much-Praised”], an exact Greek translation of the Aramaic term or name *Mawḥammana*. [It is to be borne in mind that Aramaic was the language used in Palestine at the time of, and for some centuries after, Jesus, and was thus undoubtedly the language in which the original – now lost – texts of the Gospels were composed.] In view of the phonetic closeness of *Periklytos* and *Paráklētos* it is easy to understand how the translator – or, more probably, a later scribe – confused these two expressions. It is significant that both the Aramaic *Mawḥammana* and the Greek *Periklytos* have the same meaning as the two names of the Last Prophet, *Muhammad* and *Ahmad*, both of which are derived from the verb *hamida* [“he praised”] and the noun *hamd* [“praise”]. An even more unequivocal prediction of the advent of the Prophet Muhammad – mentioned by name, in its Arabic form – is said to be forthcoming from the Prophet Muhammad – mentioned by name, in its Arabic form – is said to be forthcoming from the so-called Gospel of St. Barnabas, which, though now regarded as apocryphal, was accepted as authentic and was read in the churches until the year 496 of the Christian era, when it was banned as “heretical” by a decree of Pope Gelasius. However, since the original text of that Gospel is not available [having come down to us only in an Italian translation dating from the late sixteenth century], its authenticity cannot be established with certainty (Ramalan ini didukung oleh sejumlah rujukan dalam Injil Yohanes mengenai *Paráklētos* [yang biasa diterjemahkan menjadi penghibur atau penolong] yang akan datang setelah Nabi Isa as. Penamaan ini hampir pasti merupakan perubahan dari kata *Periklytos* [yang amat terpuji], terjemahan Yunani yang tepat untuk kata atau nama *Mawḥammana* dalam bahasa Aram. [Hendaknya diingat bahwa Aram merupakan bahasa yang digunakan di Palestina pada masa Nabi Isa as. dan untuk beberapa abad sesudahnya dan, karena itu, tidak diragukan lagi bahwa ia merupakan bahasa yang digunakan dalam penyusunan teks-teks injil asli yang kini telah hilang.] Dengan mempertimbangkan kemiripan fonetik antara kata *Periklytos* dan *Paráklētos*, mudah dimengerti apabila sang penerjemah – atau, lebih mungkin, penulis yang lebih terkemudian – mencampuradukkan dua ungkapan tersebut. Merupakan hal yang sangat signifikan bahwa kata Aram *Mawḥammana* dan kata Yunani *Periklytos* memiliki makna yang sama dengan dua nama sang Nabi Terakhir, Muhammad dan Ahmad, yang keduanya berasal dari verba *hamida* [dia memuji] dan nomina *hamd* [pujian]. Ramalan yang bahkan lebih tegas mengenai kedatangan Nabi Muhammad Saw. – yang disebutkan telah dimuat di dalam apa yang disebut sebagai Injil Santo Barnabas, yang kendati sekarang dianggap sebagai Injil Apokrifa, tetapi sebelumnya pernah diterima sebagai Injil yang autentik dan dibaca di gereja-gereja hingga 496 Masehi, ketika pada tahun ini Injil Barnabas tersebut dilarang melalui dekret Paus Gelasius karena dianggap “Bid’ah”. Namun, karena teks Injil yang asli tidak ada [Injil yang sampai kepada kita hanyalah dalam bentuk terjemahan dalam bahasa Italia yang berasal dari akhir abad ke-16], keautentikan teks Injil [yang ada sekarang.] tidak dapat dibuktikan dengan pasti.” lihat Muhammad Asad, *The Message of the Qur’ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 861. Untuk terjemahan Indonesia lihat: Muhammad Asad, *The*

hingga Nabi Musa as. sebagai suatu pendahuluan untuk perintah pada akhirnya agar mengikuti Nabi yang buta aksara. Adapun buta aksara atau *ummi*, dalam uraian Asad, adalah menekankan fakta bahwa segala cerita dan maklumat mengenai Nabi terdahulu yang ada pada Al-Qur'an (yang diketahui Muhammad) itu didapatnya dari wahyu saja, bukan dari sumber-sumber tertulis sebab Muhammad adalah seseorang yang buta aksara.¹²⁰

Adapun terjemahan Muhammad Asad terhadap Q.S. al-Ankabūt (29):48¹²¹ pada tafsir *The Message of The Qur'ān* adalah:

for, [O Muhammad,] thou hast never been able to recite any divine writ ere this one [was revealed], nor didst thou ever transcribe one with thine own hand – or else, they who try to disprove the truth [of thy revelation] might indeed have had cause to doubt [it].¹²²

(sebab, engkau [wahai Muhammad] tidak pernah dapat membaca kitab Ilahi apa pun sebelum yang ini [diwahyukan], dan engkau tidak pernah pula menulis kitab Ilahi apa pun dengan tanganmu sendiri – jika tidak begitu, mereka yang berusaha menyangkal kebenaran [wahyumu] mungkin benar-benar memiliki alasan untuk ragu [padanya].)

Message of The Qur'ān: Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-Orang Yang Berpikir, jil.3, hal. 1098.

¹¹⁹ QS. al-Ankabūt (29):48

قُلْ مَا كُنْتُ بَدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنَّا نَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ

“Katakanlah (Nabi Muhammad), “Aku bukanlah Rasul yang pertama di antara para rasul dan aku tidak tahu apa yang akan diperbuat (Allah) kepadaku dan kepadamu. Aku hanyalah mengikuti apa yang diwahyukan kepadaku dan aku tidak lain hanyalah seorang pemberi peringatan yang menjelaskan.”

¹²⁰ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 613-614.

¹²¹ QS. al-Ankabūt (29):48

قُلْ مَا كُنْتُ بَدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنَّا نَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ

“Katakanlah (Nabi Muhammad), “Aku bukanlah Rasul yang pertama di antara para rasul dan aku tidak tahu apa yang akan diperbuat (Allah) kepadaku dan kepadamu. Aku hanyalah mengikuti apa yang diwahyukan kepadaku dan aku tidak lain hanyalah seorang pemberi peringatan yang menjelaskan.”

¹²² Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 613-614.

Tafsiran Asad ketika membahas ayat tersebut, adalah bahwa ungkapan *takhuṭṭuhu biyamīnika* (*transcribe one with thine own hand*, artinya menulis apa pun dengan tanganmu sendiri). Istilah ini digunakan secara metonimia dan menunjukkan tangan orang itu sendiri. Menurut Asad, terbukti secara historis bahwa Muhammad Saw. itu *ummī* (buta aksara dalam pandangan dan pendefinisian Asad), maka tidak mungkin ia dapat mengakses pengetahuan yang ada di Bibel atau kitab-kitab suci lainnya, melainkan itu merupakan wahyu dari Allah Ta'ala.¹²³

3. Nabi Tidak Mengubah Ajaran Para Nabi menurut Tafsir Q.S. al-Ahqāf (46):9

Kita mendapati ayat yang menjelaskan bahwa Nabi Saw, diperintahkan oleh Allah Ta'ala, sebagaimana terekam dalam Al-Qur'an, untuk menyatakan bahwa dirinya bukan yang pertama di antara para Rasul, atau tidak membawa hal baru di antara para Rasul. Terjemahan Muhammad Asad terhadap Q.S. al-Ahqāf (46):9¹²⁴ pada tafsir *The Message of The Qur'an* adalah:

Say: "I am not the first of [God's] apostles; and [like all of them,] I do not know what will be done with me or with you: for I am nothing but a plain warner".¹²⁵

(Katakanlah: "Aku bukanlah yang pertama di antara rasul-rasul [Allah]; dan [seperti semua rasul lainnya,] aku tidak mengetahui apa yang akan dilakukan kepadaku atau terhadap kalian; aku hanya mengikuti apa yang diwahyukan kepadaku: sebab, aku tidak lain hanyalah seorang pemberi peringatan.)

¹²³ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 614.

¹²⁴ QS. al-Ahqāf (46):9
 قُلْ مَا كُنْتُ بِدُعَا مَنْ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ
 "Katakanlah (Nabi Muhammad), "Aku bukanlah Rasul yang pertama di antara para rasul dan aku tidak tahu apa yang akan diperbuat (Allah) kepadaku dan kepadamu. Aku hanyalah mengikuti apa yang diwahyukan kepadaku dan aku tidak lain hanyalah seorang pemberi peringatan yang menjelaskan."

¹²⁵ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 771.

Dalam menjelaskan ayat ini, Asad bersandar pada tafsiran aṭ-Ṭabarī, al-Baghawī, ar-Rāzī, dan Ibn Kathīr, bahwa ada dua pengertian dalam memahami *Bid'an min ar-Rusul*. Yang pertama, bahwa Nabi Saw. adalah seorang manusia sebagaimana para pembawa pesan yang mendahuluinya. Yang kedua, adalah bahwa Nabi Saw. bukanlah seorang yang membarui konsep kerasulan tersebut, bahwa Nabi Saw. tidak mengajarkan sesuatu yang belum pernah diajarkan oleh para rasul sebelumnya. Adapun pada bagian akhir ayat, dengan mengedepankan ideologi rasionalismenya, bahwa Nabi tidak memiliki pengetahuan dini mengenai apa yang akan terjadi di masa depan dan lebih luasnya menurut Asad, membantah anggapan bahwa Nabi mengetahui apa yang berada diluar jangkauan persepsi manusia.¹²⁶

4. Tafsir Universalitas ajaran Nabi dalam Q.S. al-A'rāf (7):158 dan Q.S. al-Anbiyā' (21):107

Karakteristik Nabi Terakhir, adalah membawa ajaran yang universal, pada umumnya kita dapat menjumpai banyak ayat yang menjelaskan universalitas ajaran Nabi. Dalam tafsiran sebelumnya, yakni pada penafsiran mengenai kebahasaan Al-Qur'an, di mana Al-Qur'an menegaskan bahwa ia diturunkan dengan bahasa Arab, Asad menegaskan bahwa pesan Al-Qur'an adalah pesan yang universal dan merujuk kepada Q.S. al-A'rāf (7):158.¹²⁷ Kemudian pada Q.S. al-Anbiyā' (21):107¹²⁸

¹²⁶ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 771.

¹²⁷ QS. al-A'rāf (7): 158
 قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا □ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ
 فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

“Katakanlah (Nabi Muhammad), “Wahai manusia, sesungguhnya aku ini utusan Allah bagi kamu semua, Yang memiliki kerajaan langit dan bumi, tidak ada tuhan selain Dia, serta Yang menghidupkan dan mematikan. Maka, berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya, (yaitu) nabi ummi (tidak pandai baca tulis) yang beriman kepada Allah dan kalimat-kalimat-Nya (kitab-kitab-Nya). Ikutilah dia agar kamu mendapat petunjuk.”

¹²⁸ QS. al-Anbiyā' (21):107

Dalam menerjemahkan Q.S. al-A'rāf (7):158, Asad menyampaikan dalam bahasa Inggris sebagai berikut:

Say [O Muhammad]: “O mankind! Verily, I am an apostle of God to all of you, [sent by Him] unto whom the dominion over the heavens and the earth belongs! There is no deity save Him; He [alone] grants life and deals death!” Believe, then, in God and His Apostle –the unlettered Prophet who believes in God and His words– and follow him, so that you might find guidance!¹²⁹

(Katakanlah [Wahai Muhammad]: “Wahai, manusia! Sungguh, aku adalah (rasul) utusan Allah kepada kalian semua, [yang diutus oleh Allah] yang memiliki kekuasaan atas langit dan bumi! Tiada tuhan kecuali Dia; Dia [sajalah] yang menganugerahkan hidup dan menimpakan kematian!”. Maka berimanlah kepada Allah dan Rasul-Nya –Nabi buta aksara yang beriman kepada Allah dan firman-firman-Nya– dan ikutilah dia agar kalian mendapat petunjuk!)

Menurut Asad, letak ayat ini yang tersisip ditengah ayat-ayat yang berkisah mengenai Kisah Nabi Musa as. dan Bani Israil, dimaksudkan agar menguraikan (*elucidate*) bagian sebelumnya. Begitulah dalam pandangan Asad, tiap-tiap Nabi diutus untuk kaumnya saja, maka dalam hal tersebut Perjanjian Lama ditujukan kepada Bani Israil saja dan Yesus sendiri, yang risalahnya dianggap sebagai lebih meluas, menyatakan dalam Matius 14:24 bahwa ia hanya diutus kepada domba-domba yang hilang dari umat Israel. Kebalikannya, Al-Qur'an dalam isinya bahwa ia secara tegas menyatakan bahwa ajarannya bersifat universal. Yakni, ajaran Al-Qur'an ditujukan kepada seluruh umat manusia, tidak terbatas pada masa maupun lingkungan budaya. Hal ini disebabkan Nabi adalah rahmat bagi semesta alam sebagaimana dideklarasikan pada Q.S. al-Anbiyā' (21):107 yang akan dibahas selanjutnya, dan beliau pula

“Kami tidak mengutus engkau (Nabi Muhammad), kecuali sebagai rahmat bagi seluruh alam.”

¹²⁹ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 227.

merupakan nabi terakhir atau penutup para Nabi sebagaimana telah dijelaskan pada tafsiran Q.S. al-Ahzāb (33):40.¹³⁰

Penerjemahan Q.S. al-Anbiyā' (21):107, yang dirujuk pula pada tafsiran sebelumnya, kedalam bahasa Inggris dalam tafsir *The Message of The Qur'ān*, adalah sebagai berikut:

And [Thus, O Prophet,] We have sent thee as an [evidence of Our] grace towards all the worlds.¹³¹

(Dan [demikianlah, wahai Nabi] telah Kami utus engkau sebagai [bukti] rahmat [Kami] bagi semesta Alam)

Penafsiran Asad adalah bahwa Ayat ini menunjukkan bahwa Muhammad diutus kepada semua manusia sebagaimana tafsiran pada ayat sebelumnya yaitu Q.S. al-A'rāf (7):158. Dalam menafsirkan ini, Asad menyampaikan tiga faktor yang mempengaruhi universalitas Al-Qur'an; yang pertama, adalah bahwa Al-Qur'an seruannya dapat diterima oleh manusia dari berbagai macam ras, keturunan, maupun lingkungan kebudayaan. Kedua, bahwa seruan Al-Qur'an dapat diterima dengan nalar akal sehat dan tidak mencekoki pemikiran penerima atau pendengarnya dengan postulat dogmatis yang hanya memungkinkan untuk diterima dengan keyakinan buta. Dan yang terakhir, fakta bahwa berbeda dengan teks-teks suci lainnya, Al-Qur'an bertahan dan ketahanan preservasi redaksinya terekam hingga hari ini dengan tidak adanya perubahan pada teks Al-Qur'an. Dengan tiga faktor kunci universalitas Al-Qur'an inilah, Al-Qur'an merepresentasikan babak final dari segala wahyu ilahi, dan Nabi yang mengembannya menjadi Nabi yang penutup dari semua Nabi-Nabi.¹³²

¹³⁰ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 227.

¹³¹ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 502.

¹³² Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 502.

BAB IV

ANALISIS TEORI BORROWING AND INFLUENCE MENURUT ORIENTALIS DAN PANDANGAN TAFSIR THE MESSAGE OF THE QUR'ĀN

Pada bagian-bagian sebelumnya, teori *Borrowing and Influence* beserta konsep-konsep yang terkait secara umum telah dijelaskan. Kemudian telah dibahas dan dikaji berbagai penafsiran Muhammad Asad dalam tafsirnya berkenaan dengan pembahasan-pembahasan terkait. Telah kita dapati sebuah gambaran umum dari kedua hal yang akan kita analisa pada bab ini.

Dalam bagian analisis penelitian ini, kita akan menyusun rangkaian pemahaman dari kedua konsep yang telah kita bahas sebelumnya dengan mensejajarkan antara pandangan Muhammad Asad dalam Tafsirnya dengan teori *Borrowing and Influence* yang diusung orientalis barat. Kita dapat melihat beragam perbedaan, dari latar belakang para tokoh orientalis dan penulisan teorinya yang bersifat dialektis (jadali) atau apologetis (dimana karya-karya terkait teori ini ditulis sebagai materi Islamologi bagi iman Yahudi atau iman Kristiani), dan latar belakang Asad yang menulis tafsir dengan semangat iman Islam untuk memahami dan menjelaskan pesan Al-Qur'an. Pada bab ini, akan disajikan bahasan analisis dari perbandingan pandangan keduanya terkait masalah-masalah yang telah ditentukan dalam batasan masalah, dalam rangka mencapai tujuan penelitian yang sudah ditentukan.

A. Analisis Pandangan Teori *Borrowing and Influence* Terhadap Autentisitas Al-Qur'an

Sebagaimana telah diuraikan, pada bab-bab sebelumnya, bahwa teori *Borrowing and Influence* yakni teori yang memiliki pengertian literal 'sesuatu yang dipinjam' dan 'pengaruh', yang konteksnya adalah pada suatu teks. Untuk menjawab rumusan masalah pertama, yang berbicara mengenai pandangan teori ini pada autentisitas Al-Qur'an, kita perlu menganalisa terlebih dahulu dasar-dasar dari teori ini.

Teori *Borrowing and Influence* difahami sebagai suatu teori yang diterima oleh segolongan orientalis, di antaranya Abraham Geiger, Richard Bell, Hartwig Hirschfeld, Alphonse Mingana, Arthur Jeffery, Cristoph Luxenberg, dan banyak lagi. Sebagian nama juga kita jumpai, menyumbang banyak kepada pemikiran Teori ini seperti St. Clair Tisdall, dan Menezes. Jika kita berusaha melihat sebuah pola, pada tokoh-tokoh ini dan pemikirannya, kita dapati bahwa teori ini didominasi oleh kelompok orientalis yang memiliki latar belakang keimanan pada tradisi Yudeo-Kristian. Umumnya karya-karyanya, meski akademis, bersifat apologetis atau merupakan pembelaan terhadap iman yang mereka anut. Dalam hal tersebut, Fazlur Rahman meragukan status karya-karya tersebut untuk disebut akademis. Begitu juga, teori ini sangat sering digunakan sebagai bahan pendukung aktivitas misionarisme oleh sebagian misionaris dan apologet.

Dengan itu kita dapat melihat, bahwa pada dasarnya teori ini adalah suatu upaya dengan pendekatan dari berbagai disiplin untuk membuktikan adanya unsur yang meminjam elemen, istilah, atau pengaruh-pengaruh eksternal. Secara umum, teori ini didekati dari dua sisi pendekatan yakni filologis dan historis-kritis. Pendekatan filologis, ialah pendekatan yang mengidentifikasi eksistensi kata-kata yang diduga asing pada masyarakat Arab sebagai indikasi adanya upaya meminjam konsep yang dilakukan oleh Muhammad terhadap tradisi-tradisi yang ia jumpai. Adapun pendekatan historis-kritis, dilakukan dengan mengidentifikasi berbagai elemen seperti halnya kisah-kisah yang ada pada Al-Qur'an. Kesamaan cerita (*parallels*), kisah-kisah non-kanonik atau yang tidak diterima secara umum (*apocrypha*), dan kesalahan historis seperti anakronisme dalam cerita-cerita tersebut, dalam teori *Borrowing and Influence* merupakan indikasi dari pengaruh dan meminjaman yang terjadi pada teks Al-Qur'an itu sendiri.

Sebagaimana kita lihat pada uraian di atas, kita bisa melihat bahwa teori ini sejatinya menggunakan metode mengidentifikasi dan mencocokkan. Dalam ungkapan Geiger, ia menguraikan dua langkah yang diperlukan untuk mengidentifikasi suatu elemen dalam Qur'an diambil dari ajaran Yahudi, di antaranya:

Yang pertama, hal tersebut mesti dibuktikan bahwa ia eksis dalam ajaran Yahudi dan dalam hal ini kami memiliki semua sarannya. Kedua, dalam rangka mencapai kepastian, kita harus membuktikan bahwa hal tersebut benar-benar dipinjam, yakni tidak ditemukan dalam tradisi Arab kuno yang juga diadopsi Muhammad walau sebagiannya ia selisih.¹

Para orientalis yang datang setelah Geiger, menggunakan metode yang kurang lebih sama. Tentunya kita pahami, adanya kesamaan elemen dalam suatu teks bukanlah suatu hal yang dapat dijadikan dasar untuk mengatakan suatu teks sebagai teks yang tidak autentik kecuali jika memang ada asumsi dasar tertentu. Maka dari sini dapat kita amati bahwa asumsi yang mendasari pengembangan teori ini adalah pandangan bahwa Al-Qur'an tak lain adalah sebuah teks yang dimunculkan oleh Muhammad melalui daya kreatifnya sendiri, atau teks yang di kreasikan oleh dirinya sendiri. Maka dari itu, karya-karya yang ditulis oleh para pengusung teori ini berusaha mengidentifikasi sumber-sumber elemen dan aspek tertentu dalam Al-Qur'an.

Jika saja begitu halnya, maka teori ini dikembangkan seharusnya tidak pada diskusi yang menyoal autentisitas Al-Qur'an sebagai wahyu Ilahi, melainkan pada tingkat lanjutannya. Sebab logika teori ini adalah jika Al-Qur'an tidaklah otentik sebagai kitab suci ilahi, lantas darimana dan apa saja sumber-sumber yang menjadi rujukan Muhammad dalam menciptakan karya kreatifnya ini. Pada dasarnya, teori semacam teori *Borrowing and Influence* ini adalah umum dilakukan dalam studi Agama atau teks-teks keagamaan, di mana para sarjana akan melakukan upaya untuk mencari sumber dan aspek yang mempengaruhi munculnya suatu ajaran. Contohnya pada studi yang dilakukan pada nama Tuhan dalam ajaran Yudeo-Kristiani, para sarjana agama juga mengasumsikan ajaran Yahudi atau bangsa Israel kuno tidak serta merta mengusung Tuhan monoteistik yang dikenal sekarang melainkan kemudian memunculkan suatu ajaran baru yang memilih satu nama Tuhan kaum politeis untuk

¹ "First, it must be shown to exist in Judaism, and to prove this we have every facility. Secondly, in order to attain to certainty we must prove that it is really borrowed, i.e., that it is not founded on anything in old Arabian tradition, which Muhammad used largely as a foundation though he disputed some points." Lihat: Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, hal. 29.

disembah. Monoteisme Yahudi yang lahir dengan mengadopsi nama Tuhan politeistik bangsa sekitarnya yang dimurnikan, dikemudian hari juga diadopsi oleh ajaran Kekristenan untuk bersentuhan dengan nama Tuhan politeistik Romawi kembali.²

Adalah wajar, jika dalam studi humaniora di barat, terhadap suatu agama, agama tersebut ditelusuri asal-usul, inspirasi, dan hal-hal yang mempengaruhinya. Sebab dalam pandangan antropologi, sosiologi, atau psikologi sosial di Barat, suatu agama dianggap dibentuk oleh suatu kultur, begitu pula sebaliknya – bahwa kultur dibentuk oleh agama yang dominan di dalamnya.³ Begitu pula ditelusuri tujuan dari pengadaaan agama tersebut, seperti anggapan bahwa aliran Protestan *Calvinist* dikembangkan untuk memfasilitasi rasa saling percaya dalam perniagaan di abad ke-16, atau ajaran Yahudi zaman pertengahan dikembangkan sebagai sebuah benteng kebudayaan masyarakat Yahudi dari masyarakat luar.⁴

Maka dalam rangka menjawab apa pandangan teori *Borrowing and Influence* terhadap autentisitas Al-Qur'an sebagai kitab suci ilahi, harus kita ketahui bahwa teori ini memandang Al-Qur'an sebagai teks yang yang tidaklah otentik, bahkan berangkat dari hal tersebutlah penelusuran terhadap kemungkinan sumber-sumber materi dari teks Al-Qur'an itu sendiri.

Apa-apa yang menjadi asumsi dari pandangan teori *Borrowing and Influence* bukanlah hal yang baru ditemukan dalam kaitannya dengan Al-Qur'an. Mengenai gugatan kebahasaan Al-Qur'an, yang di dalamnya mengandung kosa kata yang diindikasikan merupakan serapan atau diambil dari bahasa asing, hal tersebut telah menjadi bahasan para ulama *'ulūm al-Qur'ān* sebagaimana terekam dengan jelas dalam *al-Itqān* karya as-Suyūṭī.⁵ Begitu pula tuduhan bahwa materi-materi dalam Al-Qur'an diajarkan oleh seseorang atau suatu kaum kepada Nabi Muhammad Saw. juga telah dilontarkan oleh sejumlah kaum di zaman Nabi Saw. yang

² Geoffrey W. Bromiley, *Theological Dictionary of The New Testament* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1985), hal. 326.

³ Malory Nye, *Religion: The Basics* (London: Routledge, 2003), hal. 5.

⁴ Jonathgan Haidt, *The Righteous Mind* (Jakarta: KPG, 2020), hal. 358.

⁵ Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hal. 298.

mendapatkan respon langsung dalam Al-Qur'an pada Q.S. an-Nahl (16):103.⁶ Adapun mengenai anakronisme di dalam Al-Qur'an, khususnya yang berkenaan dengan Q.S. Maryam (19):28⁷, berdasarkan sebuah riwayat yang sezaman dengan Nabi Saw. dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, menyatakan bahwa Nabi Saw. didatangi oleh sekelompok Nasrani Najran yang mempertanyakan mengenai dugaan anakronisme ini.

Semua permasalahan di atas, dari permasalahan bahasa, kesamaan maupun perbedaan kisah antara Al-Qur'an dan tradisi budaya dan keagamaan lainnya, hingga persoalan dugaan anakronisme, bukanlah hal yang baru diadakan oleh para orientalis. Hanya saja, teori *Borrowing and Influence*, dalam rangka mengukuhkan pandangan yang tidak meyakini autentisitas Al-Qur'an sebagai kitab suci Ilahi, mengkaji ulang, menelusuri, dan mengangkat kembali polemik-polemik yang memang sudah eksis dalam sejarah keilmuan Islam. Adapun Al-Qur'an sebagai kitab yang tidak autentik, bukanlah implikasi melainkan titik tolak di mana teori *Borrowing and Influence* menyajikan alternatif sumber jika Al-Qur'an tidak dipandang sebagai wahyu ilahi. Dan dalam proses melakukan pengukuhan terhadap pandangan tersebut, para pengusung teori ini mengangkat dan meramu kembali segala permasalahan yang memang telah muncul di ranah diskusi keilmuan Islam.

Masalah ini, dapat kita lihat kaitannya dengan studi linguistik serta diskursu falsafah kenabian dalam Islam. Bahwa bahasa tentunya sedikit banyak mengalami perkembangan, mengadopsi kosakata lain, dan tidak lantas mengubah status bahasa tersebut menjadi suatu bahasa baru. Dan bahwa, bagi orang-orang yang meyakini kenabian Muhammad Saw. serta risalahnya yang terhubung dengan pengutusan para Nabi

⁶ QS. an-Nahl (16):103

وَلَقَدْ نَعَلِمَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ

“Sungguh, Kami benar-benar mengetahui bahwa mereka berkata, “Sesungguhnya ia (Al-Qur'an) hanyalah diajarkan kepadanya (Nabi Muhammad) oleh seorang manusia.” Bahasa orang yang mereka tuduh (bahwa Nabi Muhammad belajar kepadanya) adalah bahasa ajam (bukan bahasa Arab). Padahal, ini (Al-Qur'an) adalah bahasa Arab yang jelas.”

⁷ QS. Maryam (19):28.

يَا خَتُّ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا

“Wahai saudara perempuan Harun (Maryam), ayahmu bukan seorang yang berperangai buruk dan ibumu bukan seorang perempuan pezina.”

sebelumnya, isu-isu berupa adanya kesamaan kisah, atau pengambilan kisah dari agama-agama lainnya bukanlah suatu hal yang perlu dipermasalahkan dan tidak mengindikasikan upaya untuk mengadopsi atau meminjam ajaran agama lain (sebab *Islām*, baik dalam pandangan falsafah kenabian Shahīd Muṭahhari⁸ maupun dalam corak pemahaman Muhammad Asad⁹ yang tampak dalam *The Message of The Qur'ān*,

⁸ “Alqur’an Suci menyerukan mengenai agama Islam yang suci dan mendeskripsikannya sebagai sebuah proses berkesinambungan dari nabi Adam menuju nabi terakhir. Hal ini tidak berarti bahwa agama yang suci selalu dikenal dengan nama ini.”. Lihat: Murtadha Muthahhari, *Falsafah Kenabian*, cet. 3 (Yogyakarta: Rausyanfikir Institute, 2020), hal. 45.

⁹ Asad menyatakan bahwa “Furthermore, one must beware of rendering, in each and every case, the religious terms used in the Qur’ān in the sense which they have acquired after Islam had become “institutionalized” into a definite set of laws, tenets and practices. However legitimate this “institutionalization” may be in the context of Islamic religious history, it is obvious that the Qur’ān cannot be correctly understood if we read it merely in the light of later ideological developments, losing sight of its original purport and the meaning which it had – and was intended to have – for the people who first heard it from the lips of the Prophet himself. For instance, when his contemporaries heard the words *islām* and *muslim*, they understood them as denoting man’s “self-surrender to God” and “one who surrenders himself to God”, without limiting these terms to any specific community or denomination – e.g., in 3:67, where Abraham is spoken of as having “surrendered himself unto God” (*kāna musliman*), or in 3:52, where the disciples of Jesus say, “Bear thou witness that we have surrendered ourselves unto God (*bi-annā muslimūn*)”. In Arabic, this original meaning has remained unimpaired, and no Arab scholar has ever become oblivious of the wide connotation of these terms. Not so, however, the non-Arab of our day, believer and non-believer alike: to him, *islām* and *muslim* usually bear a restricted, historically circumscribed significance, and apply exclusively to the followers of the Prophet Muḥammad. Similarly, the terms *kufr* (“denial of the truth”) and *kāfir* (“one who denies the truth”) have become, in the conventional translations of the Qur’ān, unwarrantably simplified into “unbelief” and “unbeliever” or “infidel”, respectively, and have thus been deprived of the wide spiritual meaning which the Qur’ān gives to these terms. Another example is to be found in the conventional rendering of the word *kitāb*, when applied to the Qur’ān, as “book”: for, when the Qur’ān was being revealed (and we must not forget that this process took twenty-three years), those who listened to its recitation did not conceive of it as a “book” – since it was compiled into one only some decades after the Prophet’s death – but rather, in view of the derivation of the noun *kitāb* from the verb *kataba* (“he wrote” or, tropically, “he ordained”), as a “divine writ” or a “revelation”. The same holds true with regard to the Qur’anic use of this term in its connotation of earlier revealed scriptures: for the Qur’ān often stresses the fact that those earlier instances of divine writ have largely been corrupted in the course of time, and that the extant holy “books” do not really represent the original revelations. Consequently, the translation of *ahl al-kitāb* as “people of the book” is not very meaningful; in my opinion, the term should be rendered as “followers of earlier revelation.”. Lihat: Muhammad

tidak bermakna suatu institusi agama tertentu melainkan sebuah proses berkesinambungan dari Adam menuju nabi terakhir) sebagaimana akan dijelaskan pada bagian yang akan datang.

Dalam hal ini, kita perlu memahami kompleksitas perdebatan mengenai masalah yang ada disini dalam konteks studi Al-Qur'an. Bahwa Teori *Borrowing and Influence* adalah suatu teori yang dalam penerimaannya, memerlukan penerimaan terlebih dahulu kepada maklumat atau *statement* bahwa Al-Qur'an merupakan karya Muhammad atau digubah oleh Muhammad dan bukan wahyu. Sebab, jika memang Al-Qur'an adalah wahyu ilahi, keberadaan kosa kata maupun elemen yang serupa dengan tradisi ataupun agama lain bukanlah suatu masalah yang kemudian dapat menggugurkan autentisitas Al-Qur'an.

B. Analisis Pandangan Muhammad Asad dalam Tafsir *The Message of The Qur'ān* mengenai bahasa asing dan konsep dari kitab-kitab terdahulu

Teori *Borrowing and Influence* yang menjadi objek material dalam penelitian ini, sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, adalah suatu pandangan bahwa Al-Qur'an adalah teks biasa yang tidak autentik sebagai kitab suci ilahi sehingga dapat ditelusuri sumber-sumber materinya. Tafsiran Muhammad Asad yang dapat diamati dalam karyanya *The Message of The Qur'ān* selaku objek formal dari penelitian ini, tidak menyebut secara langsung istilah *Borrowing and Influence* sebagai sebuah teori. Akan tetapi, karya tafsir *The Message of The Qur'ān* yang merupakan terjemahan dan tafsiran dalam bahasa Inggris yang disediakan bagi dunia barat. Uraian dan pemilihan diksi Asad dalam menuliskan Tafsir *The Message of The Qur'ān* menunjukkan kepahamannya terhadap argumentasi yang disampaikan oleh orientalis

Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. vi.

khususnya pada Tafsiran Q.S. an-Nahl (16):103¹⁰ dan Q.S. al-Furqān (25): 5.¹¹

Jika kita boleh mengasumsikan, masa penulisan tafsir *The Message of The Qur'ān* adalah setelah penulisan karya Geiger yang berjudul *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*. Bahasa Jerman adalah bahasa ibu Asad, dalam biografinya Asad mengenal baik tradisi Yudaisme dan telah membaca beragam tulisan terkait Islam baik dari sumber yang mendukung atau menggugat konsep-konsep dalam Islam. Terlepas dari ada kemungkinan Asad telah mengetahui gugatan orientalis tersebut, ayat-ayat yang telah disebutkan sebelumnya telah cukup mewakili tema-tema yang diangkat dalam teori *Borrowing and Influence*.

Mengenai bahasa Arab yang diklaim oleh Al-Qur'an sebagai bahasa diturunkannya yang telah ditentukan dalam penelitian ini, Asad menerjemahkan kata *'Arabiyy* sebagai sebagai wacana berbahasa Arab (*Arabic discourse* atau *a discourse in Arabic tongue*). Asad menekankan bahwa Al-Qur'an diturunkan berbahasa Arab sebab Nabinya diutus kepada bangsa Arab. Bahasa Al-Qur'an disesuaikan dengan di mana Al-Qur'an itu turun, karena dituturkan kepada masyarakat yang pertama kali menerimanya yaitu orang-orang Arab. Adapun bahasa itu menjadi sarana agar pesan Al-Qur'an dapat dicapai oleh nalar manusia, meski pesan yang dikandungnya bersifat universal dan berlaku bagi seluruh bangsa.

Adapun mengenai pendapat adanya bahasa dan istilah asing dalam Al-Qur'an, Asad tidak mengabaikan hal ini. Ketika menafsirkan lafadz

¹⁰ QS. an-Nahl (16):103

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ

“Sungguh, Kami benar-benar mengetahui bahwa mereka berkata, “Sesungguhnya ia (Al-Qur'an) hanyalah diajarkan kepadanya (Nabi Muhammad) oleh seorang manusia.” Bahasa orang yang mereka tuduh (bahwa Nabi Muhammad belajar kepadanya) adalah bahasa ajam (bukan bahasa Arab). Padahal, ini (Al-Qur'an) adalah bahasa Arab yang jelas.”

¹¹ QS. al-Furqan (25):5

وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا

“Mereka berkata, “(Itu) dongeng-dongeng orang-orang dahulu yang diminta (oleh Nabi Muhammad) agar (dongeng) itu dituliskan. Lalu dibacakanlah dongeng itu kepadanya setiap pagi dan petang.”

aṣ-Ṣābi'īn (*Sabians* atau orang-orang penganut Agama Ṣābi'īn) Asad menjelaskan bahwa Nama tersebut diambil dari bahasa Aramaik *Tsēbha'* yang bermakna dia yang mencelupkan dirinya di air (*he immersed himself in water*). Dalam menafsirkan ini pula, Asad menggunakan wawasan pengetahuannya. Asad menjelaskan bahwa Agama Ṣābi'īn dalam ayat ini merujuk kepada komunitas keagamaan monoteis yang menjadi perantara antara agama Yudaisme dan Kristian. Yaitu berdasarkan etimologinya, yang berarti mencelupkan diri atau membaptis dirinya, menjadi indikasi bahwa mereka adalah pengikut Yohanes Pembaptis di mana sesuai dengan identifikasi yang ada, kelompok tersebut adalah kelompok agama-etnis *Mandaean* yang hingga hari ini dapat dijumpai di Iraq. Asad menolak mengidentikannya sebagai kelompok penganut agama *Ṣābi'īn* dari *Harrān* yang merupakan kelompok gnostik yang menamai diri mereka *Ṣābi'īn* untuk mendapatkan hak-hak keagamaan dalam Islam terhadap agama-agama monoteis.¹² Walaupun para ulama, al-Ālūsī misalnya, termasuk yang menganggap bahwa *Ṣābi'īn* ialah kelompok dari daerah *Harrān*.¹³

Di tempat lain, ketika berbicara mengenai konsep *Tābūt* dalam surat al-Baqarah, Asad menerjemahkannya sebagai hati (*heart*) dan menolak menerjemahkannya sebagaimana dipahami sebagian besar mufassir bahwa itu adalah *ark* atau sebuah peti dengan banyak ornamen. Asad menyatakan bahwa hal tersebut kemungkinan bersumber dari legenda Talmud. Asad menunjukkan kecondongannya kepada pengertian istilah menurut para ulama seperti az-Zamakhsharī dan al-Bayḍawī yang meyakiniya sebagai hati atau dada (*bosom, heart*) ketimbang yang menerjemahkannya sebagai suatu istilah yang diambil dari Talmud yaitu sebuah peti berornamen mulia.¹⁴

Dari kedua kasus di atas, bahwa Asad menerima dan menolak pandangan tentang istilah yang mungkin datang dari luar tradisi Arab.

¹² Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 14.

¹³ Maḥmūd Shukrī al-Ālūsī, *Bulūgh al-Arab fī Ma'rifati Aḥwāl al-'Arab al-juz' ath-thāni* (Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2012), hal. 224.

¹⁴ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 55.

Asad menerima bahwa nama *Ṣābi'īn* memiliki etimologi dari bahasa Aramaik, namun menolak untuk menerjemahkan *Tābūt* sebagai peti sebagaimana difahami dalam Talmud. Dalam hal ini, menarik diperhatikan pandangan Asad ketika menerjemahkan Q.S. ash-Shu'arā' (26):195¹⁵, Asad menjelaskan bahwa bahasa Aram dan Ibrani dalam hal ini bisa dikategorikan sebagai Arab kuno, atau bentuk kuno dari bahasa Arab. Jika ini diterima, hal ini sebagaimana kita dapati dalam teori linguistik yang telah kita jelaskan sebelumnya, bahwa bahasa berkaitan antara satu dan lainnya, dan kita dapat mendapati bahwa dua bahasa yang berbeda adalah turunan dari satu bahasa yang sama. Maka adanya istilah atau bahasa yang sama, tidak berarti bahasa Arab kekurangan kosa-kata atau memiliki kelemahan, melainkan memang itulah bahasa Arab yang adalah bahasa sebagaimana bahasa pada umumnya terkait dengan wilayah di sekitarnya.

Mengenai kisah-kisah asing, Asad menjelaskan fungsi dari diceritakannya kisah-kisah dalam Al-Qur'an itu adalah untuk dijadikan suatu ilustrasi khusus dalam menjelaskan suatu pesan tertentu.¹⁶ Kisah-kisah tersebut, terkadang diceritakan secara parsial sebab ingin menjelaskan konsep atau pesan Qur'ani yang sifatnya universal.¹⁷ Asad menjelaskan kisah-kisah ini, mengandung nilai dan pesan yang universal, yang menjadi prinsip penting bagi sebuah rumusan final terhadap suatu kebenaran abadi.¹⁸

C. Analisis Persamaan dan Perbedaan Pandangan Muhammad Asad dan Teori *Borrowing and Influence*

Teori *Borrowing and Influence* memandang bahwa Al-Qur'an tidaklah otentik sebagai kitab suci ilahi, dan Al-Qur'an tak lain adalah teks yang dimunculkan dalam ruang sejarah dan budaya tertentu.

¹⁵ QS. ash-Shu'arā' (26):195

بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ

¹⁶ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 335.

¹⁷ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 331.

¹⁸ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān; Translated and Explained by Muhammad Asad*, hal. 297.

Muhammad, sebagai pencipta kreatifnya menurut golongan orientalis yang mengusung teori ini, tentunya memiliki sumber-sumber material untuk dapat menyampaikan apa-apa yang kita dapati di Al-Qur'an yang ada pada kita hari ini. Adapun Asad, seorang berlatar belakang dunia barat dan seorang muallaf (*convert*) dari agama Yudaisme, merupakan seorang yang mengimani kebenaran Al-Qur'an sebagai wahyu suci Ilahi. Dalam perjalanan hidup dan keilmuannya, Asad berhasil menghadirkan sebuah karya terjemahan dan tafsiran terhadap kitab suci Al-Qur'an yang diberi judul *The Message of The Qur'ān*. Tentunya, antara pandangan teori *borrowing and influence* serta pandangan pada tafsir Muhammad Asad dalam *The Message of The Qur'ān*, memiliki perbedaan meski juga hal ini dapat didudukkan.

Para orientalis yang membangun teori ini, mempermasalahkan eksistensi kosakata bahasa asing dan istilah-istilah dari tradisi agama lain yang ada pada Al-Qur'an sebagai indikasi terhadap sumber-sumber materi darimana Muhammad meminjam dan terpengaruh olehnya. Adapun Asad, memandang bahwa Al-Qur'an adalah wahyu suci datangnya dari Allah Ta'ala, diturunkan sebagai suatu wacana berbahasa Arab. Meski secara etimologis suatu kata mungkin diambil atau serupa dengan kata yang ditemui di bahasa lain, dan begitu Asad juga menafsirkan suatu kata (berdasarkan etimologinya), lantas hal ini tidak mengubah status bahasa itu menjadi bahasa non-Arab. Adapun dalam teori linguistik ada yang dikenal sebagai *language contact* dan dapat dijumpai pula studi linguistik historis, di mana teori dan adanya studi ini, kita mengetahui bahwa suatu bahasa pasti memiliki kontak dengan bahasa lainnya, bahkan mungkin sangat terkait secara genealogis. Asad pun, dalam tafsirnya menjelaskan bagaimana sangat memungkinkan untuk melihat bahasa Aram dan Ibrani sebagai bentuk kuno (*ancient form*) dari bahasa Arab.

Selain mempermasalahkan eksistensi bahasa dan istilah Asing, para orientalis dalam lingkup teori *Borrowing and Influence* juga mempermasalahkan eksistensi elemen asing dalam Al-Qur'an. Di mana adanya kisah-kisah yang sama (*parallels*), kisah-kisah yang tidak kanonik atau tidak umum ditemukan (*apocrypha*), juga kesalahan historis oleh Al-Qur'an (*anachronism*) adalah indikasi bahwa Al-Qur'an

digubah oleh Muhammad dengan kreatifitasnya dan informasi dari informan tertentu. Al-Qur'an juga dianggap dalam menceritakan kisah-kisah yang bersumber dari sumber eksternal tersebut mengalami kesalahan kronologis dalam pengutipannya sesekali. Asad, menjelaskan bahwa kisah-kisah umat terdahulu ini diceritakan sebagai upaya mengilustrasikan pesan-pesan yang ingin disampaikan Al-Qur'an yang mana pesan itu adalah pesan universal. Adapun kisah-kisah tersebut diceritakan secara parsial untuk mewakili konsep-konsep tertentu.

Mengenai kesalahan kronologis (*anachronism*) dalam Al-Qur'an, satu contoh yang diangkat yaitu surat Maryam ayat ke-28, para orientalis menganggap ini adalah suatu kesalahan kronologis di mana Maryam selaku ibunda dari Isa as. Disamakan dengan Maryam saudari perempuan Harun as. Asad, dalam penafsirannya menjelaskan bahwa julukan "saudari perempuan Harun" dalam Al-Qur'an yang ditujukan kepada Maryam merupakan suatu indikasi salah paham Muhammad akan perbedaan dua tokoh ini. Asad kemudian menerangkan bahwa kata "saudari perempuan" ini digunakan untuk menyebutkan keturunan seperti "saudara Tamim". Menurut Asad, Maryam adalah keluarga Imam (keturunan Harun/Levite/Kohanim) sebagaimana sepupunya Elisabet.

Adapun para orientalis, melihat kemungkinan bahwa Muhammad memiliki informan-informan rahasia, yang menjadi perantara Muhamamd dalam mengetahui kisah-kisah umat terdahulu itu, termasuk kisah atau unsur yang hanya ditemui di sebagian kelompok keagamaan atau bersifat apokrif. Asad dalam menafsirkan ayat-ayat yang menolak tuduhan adanya informan tersebut, menjelaskan bahwa keberadaan informan itu bersifat mitologis dan tidak dapat dibuktikan secara konkrit bahwa Muhammad belajar darinya. Menurut Asad, tuduhan itu diadakan oleh penolak kenabian Muhammad sebab kekaguman terhadap eloknya bahasa dan cakupan pengetahuan dalam Al-Qur'an, agar supaya tidak memberi apresiasi (*credits*) terhadap Muhammad karena telah mengadakan suatu informasi yang tidak mungkin dijangkaunya sebagai seorang yang tidak pernah membaca kitab dan tradisi umat terdahulu. Adapun mengenai apokrifa, dalam tafsirannya yang menjelaskan soal Injil, Asad menceritakan bahwa Injil yang dibicarakan oleh Al-Qur'an tidaklah merujuk kepada Injil sinoptik yang ada di tangan umat Kristiani

sekarang. Menurut Asad, Injil tersebut ialah benar-benar wahyu yang diturunkan kepada Nabi Isa as. Asad juga menceritakan abrogasi dan bagaimana sebagian Injil, seperti Injil Barnabas, dikeluarkan dari kitab-kitab kanon (dieliminasi pada Dekrit Gelasius), memiliki kemungkinan merupakan kitab yang lebih mendekati pesan otentik Injil. Dengan begitu, kisah-kisah dalam Al-Qur'an ketika menceritakan kisah-kisah yang serupa dengan yang diceritakan dalam kitab-kitab apokrif, tidak lantas menjadikan Al-Qur'an tidak otentik, sebab penolakan terhadap naskah-naskah yang disebut apokrifa tersebut didasari oleh dogma dan doktrin keimanan yang dipegang oleh gereja dan bukan atas pertimbangan keaslian isi dari naskah dokumen tersebut.

D. Konsep Falsafah Kenabian Muhammad Saw dalam tafsir *The Message of The Qur'ān* dan kaitannya dengan teori *Borrowing and Influence*

Muhammad Asad memiliki pandangan falsafah kenabian yang hampir serupa dengan Shahīd Murtadā Muṭahharī yang tergambar dalam tafsirnya *The Message of The Qur'ān*. Keduanya memandang bahwa ketika Islam disebut di dalam Al-Qur'an, maka yang dimaksud bukanlah institusi agama yang kita kenal melainkan suatu rangkaian risalah yang diusung oleh para nabi sejak Adam as. hingga Muhammad Saw.

Finalitas risalah Islam, dalam pandangan keduanya, meniscayakan universalitas dari ajaran Islam. Dan lantas tidak menafikan apa-apa yang telah diturunkan kepada para nabi dan rasul sebelumnya. Asad telah menyampaikan tiga faktor yang mendasari sifat universal Al-Qur'an dalam tafsirnya; yang pertama, adalah bahwa Al-Qur'an seruanannya dapat diterima oleh manusia dari berbagai macam ras, keturunan, maupun lingkungan kebudayaan. Kedua, bahwa seruan Al-Qur'an dapat diterima dengan nalar akal sehat dan tidak mencekoki pemikiran penerima atau pendengarnya dengan postulat dogmatis yang hanya memungkinkan untuk diterima dengan keyakinan buta. Dan yang terakhir, fakta bahwa berbeda dengan teks-teks suci lainnya, Al-Qur'an bertahan dan ketahanan preservasi redaksinya terekam hingga hari ini dengan tidak adanya perubahan pada teks Al-Qur'an. Dengan tiga faktor kunci

universalitas Al-Qur'an inilah, Al-Qur'an merepresentasikan babak final dari segala wahyu ilahi.

Dalam kaitannya dengan Teori *Borrowing and Influence*, pandangan mengenai kenabian ini perlu untuk dijadikan acuan dalam memahami pandangan iman muslim itu sendiri. Teori *Borrowing and Influence* selalu mengasumsikan bahwa Muhammad adalah penggagas agama Islam dan pengarang dari teks Al-Qur'an, yang mana ini bukanlah pandangan muslim yang memandang Al-Qur'an ialah wahyu yang diterima oleh Muhammad Saw. dari Allah Ta'ala dan bersifat suci dari campur tangan manusia.

Penelusuran bahasa, istilah, kisah, dan elemen-elemen asing lainnya dalam Al-Qur'an, mungkin dapat menjadi sebuah upaya dalam melahirkan suatu argumentasi yang menjawab darimana Muhammad mendapatkan inspirasi Al-Qur'an jika memang Al-Qur'an tersebut bukan merupakan wahyu dari Tuhan. Akan tetapi dalam rangka menjawab pertanyaan tersebut, membutuhkan kepada pembuktian terlebih dahulu mengenai autentisitas Al-Qur'an. Dalam pandangan umat Islam, yang meyakini autentisitas Al-Qur'an sebagai wahyu ilahi, keberadaan kisah umat terdahulu, konsep-konsepnya, serta istilahnya, tidak sertamerta membuktikan bahwa materi Al-Qur'an diambil dari tradisi-tradisi tersebut. Dalam posisinya sebagai risalah yang final, dan Muhammad sebagai nabi terakhir yang membawa pesan universal, kisah-kisah tersebut adalah pengakuan dan verifikasi (*tashdīq*) atas apa-apa yang memang diceritakan tentang pengemban risalah yang diutus sebelum Muhammad Saw. Istilah, konsep, kisah-kisah baik yang diterima secara umum maupun yang vernakular, yang dapat ditemui di dalam Al-Qur'an adalah elemen-elemen yang diverifikasi oleh Al-Qur'an, begitulah bagaimana pandangan mengenai kenabian ini sebagai objek formal memandang fenomena tersebut sebagai objek materialnya.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan tujuan dan batasan penelitian yang telah ditentukan, dan analisa yang sudah diuraikan, penelitian ini telah sampai pada kesimpulannya yang diharapkan memberikan manfaat keilmuan yang diharapkan. Di antara kesimpulan yang disarikan dari analisis penelitian ini, ialah:

1. Pandangan teori *Borrowing and Influence* terhadap autentisitas Al-Qur'an sebagai kitab suci ilahi adalah dengan melihat Al-Qur'an sebagai teks yang yang tidaklah otentik sebagai kalam suci Ilahi melainkan harus dipandang sebagaimana teks pada umumnya, bahkan studi teori *Borrowing and Influence* yang umumnya merupakan penelusuran terhadap kemungkinan sumber-sumber materi dari teks Al-Qur'an itu sendiri berangkat dari pandangan tersebut –Bahwa Al-Qur'an adalah teks sebagaimana teks pada umumnya, yang dihadirkan oleh manusia biasa– tanpa melibatkan diskusi tentang wahyu atau falsafah kenabian.
2. Pandangan Asad, adalah bahwa Al-Qur'an merupakan suatu wahyu ilahi yang final. Dalam Tafsir *The Message of The Qur'an*, Asad menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah wacana berbahasa Arab, disampaikan dengan bahasa yang memang disesuaikan dengan bahasa masyarakat penerimanya yang pertama dan dimengerti oleh nalar masyarakat yang menerima firman suci tersebut. Adapun kisah-kisah di dalam Al-Qur'an yang serupa dengan kisah-kisah yang diceritakan pada umat-umat terdahulu, disampaikan sebagai ilustrasi dari rumusan kebenaran abadi yang universal, sebagai sarana menyampaikan pesan dari risalah yang final.
3. Teori *Borrowing and Influence* menyoroti aspek-aspek eksternal dalam Al-Qur'an, meragukan keilahian dan kewahyuan Al-Qur'an, sementara Asad mempertahankan statusnya sebagai wahyu suci. Meskipun keduanya mengakui kontak linguistik dan penggunaan konsep serupa dengan kitab-kitab terdahulu, pandangan Asad lebih sejalan dengan keyakinan umat Islam. Meskipun pandangan

Borrowing and Influence memberikan wawasan tentang asal usul Al-Qur'an, penelitian ini menunjukkan kompleksitas dalam memahami autentisitas Al-Qur'an dan pentingnya menafsirkannya dengan memperhitungkan konteks sejarah, linguistik, dan keyakinan agama.

4. Dalam hal ini, pandangan Islam mengenai kenabian yang dapat kita lihat pada tafsir *The Message of The Qur'ān*, dapat mendudukan masalah mengenai eksistensi elemen asing dalam Al-Qur'an. Jika kita menerima falsafah tentang kenabian Nabi Muhammad Saw. selaku penutup para nabi, maka pesan yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. ialah pesan yang memverifikasi pesan-pesan yang telah dibawakan oleh para pendahulunya dari kalangan nabi dan rasul. Maka keberadaan elemen asing dalam Al-Qur'an, baik bahasa, istilah, konsep, maupun kisah-kisah di dalamnya, tidaklah menjadi suatu masalah bagi yang meyakini Al-Qur'an sebagai kalam suci. Hal itu disebabkan oleh Al-Qur'an, selaku wahyu yang final, memverifikasi apa-apa yang telah dibawa oleh para nabi terdahulu.

B. Saran

Setelah usai pembahasan mengenai teori *Borrowing and Influence* dari sudut pandang tafsir *The Message of The Qur'ān* karya Muhammad Asad, berikut adalah saran yang ingin penulis sampaikan, terdiri dari saran praktis dan saran teoritis.

1. Saran Praksis

Penelitian ini berusaha membuka jalan untuk pengkajian lebih luas dalam membahas mengenai suatu konsep yang dikembangkan dalam studi orientalisme yaitu teori *borrowing and influence*. Diharapkan, para peneliti setelahnya baik di STAI Sadra maupun di perguruan tinggi lain, mau menelusuri lebih jauh mengenai teori ini dan perkembangannya. Apa-apa yang dibahas dalam penelitian ini masih bisa dikembangkan dari berbagai sisi, dan diharapkan penelitian selanjutnya dapat menggali lebih dalam berbagai aspek terkait pemikiran ini. Para peneliti selanjutnya juga bisa meneliti metode alternatif yang dapat digunakan dalam mendekati teori ini.

Pemikiran yang dikaji dalam penelitian ini juga diambil dari tafsir Muhammad Asad pada bukunya yang berjudul *The Message of The*

Qur'ān, yang merupakan suatu karya luar biasa yang kaya akan informasi dan pengajaran. Diharapkan, para peneliti selanjutnya dapat menelusuri lebih jauh karya dan pemikiran yang ada dalam tafsir ini dengan perluasan ruang lingkup, dan pendalaman yang lebih jauh.

Adapun dari penelitian ini, kita dapat melihat urgensi wawasan dan literasi mengenai berbagai pendekatan terhadap Al-Qur'an bagi para sarjana ushuluddin, khususnya yang pelajar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Pendekatan-pendekatan yang kita lihat adalah pendekatan kebahasaan, sejarah, perbandingan agama, studi orientalisme, dan masih banyak lagi.

Penelitian ini juga menjadi harapan untuk dihidupkannya dialog sehat dan pemahaman toleransi yang sangat dibutuhkan oleh sarjana dan agamawan di zaman ini

2. Saran Teoritis

Studi ilmu-ilmu Islam yang dilakukan oleh dunia barat, perlu mempertimbangkan kepada kejujuran akademis dan keadilan terhadap objek studinya. Dalam mendekati Al-Qur'an (atau kitab lainnya di lain kasus) sebagai kitab suci yang diyakini dan diimani oleh segolongan orang, perlu untuk mempertimbangkan pandangan dan perspektif mereka terhadap kitab tersebut. Dalam kasus teori *Borrowing and Influence* yang menyorot eksistensi elemen asing dalam Al-Qur'an, perlu rasanya mempertimbangkan pandangan umat Islam terhadap hal-hal yang dianggap sebagai elemen asing itu terlebih dahulu. Misalnya mengenai falsafah kenabian terakhir, yang diyakini oleh muslim bahwa Muhammad Saw. adalah penyempurna ajaran-ajaran nabi sebelumnya, tentu tidak menganggap Al-Qur'an yang menyebut ajaran-ajaran sebelumnya sebagai telah melenceng dari tugas wahyu Al-Qur'an itu sendiri.

Perlu disadari, bahwa pengangkatan teori *borrowing and influence* dalam aktivitas misionarisme adalah bermasalah secara logis. Hal ini disebabkan oleh tautologi; bahwa jika Al-Qur'an mengandung elemen asing, maka ia tidak otentik (meniru, meminjam), lantas ketika Al-Qur'an tidak menyinggung mengenai unsur-unsur agama terdahulu maka klaimnya sebagai penyempurna ajaran sebelumnya pun batal. Singkatnya adanya kesamaan (*parallels*) mengimplikasikan peminjaman (*borrowings*), juga perbedaan (*difference*) mengimplikasikan inovasi

(*innovations*), yakni Muhammad telah membuat ajaran baru yang tidak terhubung dengan ajaran sebelumnya sebagaimana klaimnya. Kedua hal ini sama-sama akan mengantarkan kepada penolakan terhadap Al-Qur'an sebagai wahyu suci, sehingga posisi seperti ini bukanlah posisi yang objektif. Pembuktian terhadap autentisitas Al-Qur'an memiliki studinya sendiri, dan keberadaan elemen asing tidak lantas menjadi argumentasi untuk menggugat autentisitas Al-Qur'an. Dalam hal ini, kejujuran akademis dan keadilan dalam berargumentasi sangatlah dihimbau.

Perlu diperhatikan pula, bahwa lingkaran diskusi berkaitan dengan tema yang diangkat pada skripsi ini adalah lingkaran yang sarat akan perdebatan dan semangat apologis. Jika kita melihat kepada perkembangan studi yang dilakukan orientalis di Barat, pendekatan semacam ini adalah pendekatan klasik yang relatif usang. Kita mendapati para Orientalis, Islamolog, dan sarjana Islam dari Barat telah beralih dari semangat yang saling menjatuhkan menjadi suatu kajian konstruktif dalam membangun dialog sehat antar agama.

Diharapkan bahwa dalam bayang-bayang tema yang serupa, para peneliti selanjutnya dapat menekankan kajian intra-religius, antar iman (*interfaith study*), ataupun intertekstualitas Al-Qur'an yang bersifat lebih filosofis dan membangun dialog. Alih-alih mencoba melihat paralel (cerita atau materi yang mirip) sebagai indikasi tidak autentik Al-Qur'an, studi selanjutnya dapat menekankan kesinambungan pesan kenabian Nabi Muhammad Saw. dengan pesan-pesan para Nabi yang diutus sebelumnya yang dapat ditelusuri dengan dokumen pembandingan (kajian intertekstual). Hal ini sejalan dengan kesimpulan akhir penelitian ini.

BIBLIOGRAFI

Buku

- Al-Syeikh, Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Ishaq (ed). *Tafsir Ibnu Katsir Jilid 4*. Bogor: Pustaka Imam asy-Syafi'I, 2003.
- Al Walid, Kholid. *Filsafat Perenial: Upaya Mengembalikan Fitrah Primordial Manusia*. Jakarta: Sadra Press, 2023.
- Ali, Muhammad. *The Holy Qur-ân. Containing The Arabic Text With English Translation And Commentary*. Surrey: The "Islamic Review" Office, 1917.
- Ali, Moch. *Aryo-Semitic Philology: The Semitization of Vedas and Sanskrit Elements in Hebrew and Abrahamic Texts*. Surabaya: Airlangga University Press, 2018.
- al-Ālūsī, Maḥmūd Shukrī. *Bulūgh al-Arab fī Ma'rifati Aḥwāl al-'Arab*. Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2012.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta, 2010.
- Armas, Adnin. *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an: Kajian Kritis*. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'ân; Translated and Explained by Muhammad Asad*. Gibraltar: Dar Al-Andalus Limited, 1980.
- . *The Message of The Qur'ân: Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-Orang Yang Berpikir*. Bandung: Mizan, 2017.
- . *The Road to Mecca: Buku Pertama*. Bandung: Mizan, 2003.
- Aziz, Erawati. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2016.
- Badawī, 'Abdurrahmān. *Mawsū'ah Al-Mustashriqīn*, cet.III.Beirut: Dār Al-'Ilm Li Al-Malāyīn, 1993.
- Bell, Richard. *The Origin of Islam in its Christian Environment*. London: Macmillan and Co., Limited, 1926.
- . *The Qur'ân. Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs*. Edinburgh: T & T Clark, 1937.
- Berquist, Jon L. *Approaching Yehud: New Approaches to The Study of Persian Period*. Atlanta: The Society of Biblical Literature, 2007.

- Bromiley, Geoffrey W. *Theological Dictionary of The New Testament*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1985.
- Bynon, Theodora. *Historical Linguistic*. New York: Cambridge University Press, 1997.
- Chaghatai, Muḥammad Ikram. *Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam Vol.1*. Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2006.
- Dar, Dr. Showkat Ahmad. *The Concept of an Islamic State: A Comparative Study of Muhammad Asad and Taqi al-Din Nabhani*. Uttar Pradesh: Blue Rose Publisher, 2022.
- Doniach, N. S. *Oxford English-Arabic Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Donner, Fred M. *Muhammad dan Umat Beriman Asal Usul Islam*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2015.
- Echevarria, A. *The Fortress Of Faith: The Attitude Towards Muslims In Fifteenth Century Spain*. Leiden: Brill Publishers, 1999.
- Echols, John M. dan Hassan Shadily. *Kamus Inggris-Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1976.
- al-Fayrūzābādī, Majd ad-Dīn. *Baṣā'ir Dhawī at-Tamyīz*. Kairo: al-Majlis al-A'lā li ash-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1996.
- Geiger, Abraham. *Judaism and Islam*. diterjemahkan oleh F.M. Young. Madras: M.D.P.S.P.C.K. Press, 1898.
- . *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Bonn: Gedruckt auf kosten des verfassers bei F. Baaden, 1883.
- . *What did Muhammad Borrow from Judaism*, dalam buku *The Origins of The Koran*. Ed. Ibnu Warraq. New York: Prometheus Books, 1998.
- Gibb, H.A.R. *Mohammadanism: A Historical Survey*. London: Oxford University Press, 1961.
- Hamid, Abdul. *Pengantar Studi Al-Qur'an*. Jakarta: Prenada Media, 2022.
- Hamzah, Amir. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Malang: Literasi Nusantara, 2019.
- Hitti, Philip K. *Islam and the West: A Historical Cultural Survey*. New York: Robert E. Krieger Publishing Company, 1979.

- Hughes, John P. *The Science of Language: An Introduction to Linguistics*. New York: Random House, 1962.
- Irving, Thomas Ballantyne. *The Qur'an*. Vermont: Amana Books, 1985.
- al-Jamal, Bassām. *Asbāb an-Nuzūl*. Beirut: al-Markaz ath-Thaqāfi al-‘Arabi, 2005.
- al-Jawalīqī, Abī Mansūr. *al-Mu'arrab, min Kalām al-A'jamī 'alā Hurūf al-Mu'jam*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 1998.
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Baroda: Oriental Institute, 1938.
- Moller, Karl. "Renewing Historical Criticism" di dalam *Renewing Biblical Interpretation*. Ed. Craig Bethleen, Colin Green, dan Karl Moller. Cumbria: Paternoster Press, 2000.
- Muthahhari, Murtadha. *Falsafah Kenabian*, cet. 3. Yogyakarta: Rausyanfikir Institute, 2020.
- Nye, Malory. *Religion: The Basics*. London: Routledge, 2003.
- Kantor, Benjamin Paul. *The Standard Language Ideology of the Hebrew and Arabic Grammarians of the 'Abbasid Period*. Cambridge: Open Book Publishers, 2023.
- Kridalaksana, Harimurti. *Kamus Linguistik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008.
- Kristeva, Julia. "Word, Dialogue, and Novel." Dalam Leon S. Roudiez (ed.), *Desire and Language*, diterjemahkan oleh Thomas Gora et al., 66. New York: Columbia University Press, 1980.
- al-Kūrānī, Ahmad bin Ismā'īl. *Ghāyah al-Amānī fī Tafsīr al-Kalām ar-Rabbānī*. Riyadh: Dār al-Haḍārah li an-Nashr wa at-Tawzī', 2018.
- Lammens, H. *Islam: Beliefs and Institutions*, diterjemahkan oleh Sir. E. Denison Ross. Riyadh: Frank Cass & Co. Ltd., 1968.
- Luxenberg, Christopher. *Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Berlin: Das Arabische Book, 2000.
- . *The Syro-Aramaic Reading Of The Koran*. Berlin: Verlag Hans Schiler, 2007.
- Mustaqīm, Abdul. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, cet. V. Yogyakarta: Idea Press, 2019.

- Peters, F. E. *Jesus and Muhammad: Parallel Tracks, Parallel Lives*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1976.
- Pickthall, Marmaduke. *The Meaning of The Glorious Koran. An Explanatory Translation*. New York: Alfred A. Knopf, 1930.
- Qalyubi, Syihabuddin. *Stilistika Al-Qur'an: Makna di Balik Kisah Ibrahim*. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- al-Qaysī, Abī Muhammad Makkī bin Abī Ṭālib. *al-Hidāyah ilā bulūgh an-Nihāyah*. Sharjah: Jāmi'ah ash-Shāriqah, 2008.
- Quṭb, Sayyid. *At-Taṣwīr Al-Fannī fī Al-Qur'ān*. Kairo: Dār Ash-Shurūq, 2002.
- Rahman, Fazlur. *Tema-tema Pokok Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Anas Mahyudin. Bandung: Pustaka, 1996.
- Reynolds, Gabriel Said (ed.). *New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in Its Historical Context*. London dan New York: Routledge, 2011.
- as-Suyūṭī, Jalāl ad-Dīn. *ad-Durr al-Manthūr fī at-Tafsīr al-Ma'thūr*. Beirut: Dār al-Fikr, 2011.
- . *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasah Ar-Risālah Nāshirūn, 2008.
- . *al-Muhadhdhab fī Mā Waqa'a fī al-Qur'ān min al-Mu'arrab*. Kerajaan Maroko dan Uni Emirat Arab: Ṣundūq Ihyā' at-Turāth al-Islām, tanpa tahun terbit.
- Schreiber, Emanuel. *Abraham Geiger: The Greatest Reform-rabbi of the Nineteenth Century*. Spokane: Spokane Printing Company, 1892.
- Setiawan, Nur Cholis. *Orientalisme Al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: Nawesa Press, 2007.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Quran: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Penerbit Mizan, Cet. I, 2007.
- Soewarji, Jusuf. *Pengantar Metodologi Penelitian*. Jakarta: Mitra Wacana Media, 2012.
- at-Ṭabaṭabaṭī, Muhammad Husayn. *Tafsīr al-Mīzān*. Beirut: Mu'assasah al-A'lamī lil Maṭbū'āt, 1991.
- aṭ-Ṭabarī, Muhammad bin Jarīr. *Tafsīr aṭ-Ṭabarī min Kitābihi Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1994.

- aṭ-Ṭabarsī, Abī 'Alī al-Faḍl ibn al-Hasan. *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Murtaḍā, 2006.
- Tisdall, St. Clair. *The Original Source of The Qur'an*. London: Society For The Promotion of Christian Knowledge, 1905.
- aṭ-Ṭūsī, Muhammad ibn al-Hasan. *Tafsīr at-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Najaf: al-Maṭba'ah al-'Ilmiyyah, 1957.
- Unsiyah, Frida & Ria Yulianti. *Pengantar Ilmu Linguistik*. Malang: Universitas Brawijaya Press, 2018.
- Walsh, Michael (ed). *Butler's Lives of the Saints*. New York: HarperCollins Publishers, 1991.
- Wijaya, Aksin. *Menafsir Kalam Tuhan*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2021.
- Weda, Wayan, dan Nufian. *Teori dan Praktis: Riset Komunikasi Pemasaran Terpadu*. Malang: UB Press, 2018.
- Werff, Lyle L. Vander. *Christian Mission to Muslims. The Record: Anglican and Reformed Approaches in India and the Near East, 1800-1938*. Pasadena: William Carey Library, 1977.
- az-Zarkashī. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Dār Al-Hadīth, 2006.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Teks Otoritas Kebenaran*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- . *Tekstualitas Al-Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 1993.
- Zed, Mestika. *Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004.

Skripsi, Tesis, Jurnal, dan Prosiding

- Al Fariq, Ikhwan. “Rasionalitas Tafsir The Message of The Qur'ān Karya Muhammad Asad (Analisis Ayat-Ayat Mukjizat)”, (Tesis, UIN Sunan Gunung Djati Bandung), 2020.
- Arif, Syamsuddin. “Al-Qur'an, Orientalisme, dan Luxenberg”, dalam *AFKĀR: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam*, No. 6, 2005. Hal. 55-76.
- Arsya, Fajriyani. “Kata-Kata Serapan dalam Al-Qur'an Perspektif Ulama Tafsir”, dalam jurnal FUADUNA: Jurnal Kajian

- Keagamaan dan Kemasyarakatan, Vol. 03, No. 01, Januari-Juni 2019, Hal. 33-42.
- Elnemr, Mahmoud Ibrahim Rezk, "The Ideological Impact on the English Translations of the Qur'an: A Case Study of Muhammad Asad's Translation" dalam jurnal *International Journal of Linguistics, Literature and Translation (IJLLT)*, vol. 3, issue. 7, 2020, hal. 30-40.
- Hammam. "Analisis Kata Serapan Bahasa Asing Dalam Al-Qur'an Perspektif Imam Suyuthi", dalam *Prosiding Konferensi Nasional Bahasa Arab V*, Malang, 5 Oktober 2019. Hal. 671-680.
- Hanafi, Yusuf. "Qur'anic Studies Dalam Lintasan Sejarah Orientalisme Dan Islamologi Barat", dalam jurnal *Hermeneutik*, Vol. 7, No. 2, Desember 2013, Hal. 229-260.
- Hassan, Murie A., "The Qur'ānic Exegesis of Muhammad Asad: The Mind, The Method, and The Magnum Opus" dalam jurnal *Australian Journal of Islamic Studies*, vol. 4, issue. 2, 2019, hal. 22-51.
- Hikmah, Ismi Wakhidatul dan Lianfin Safira Aulia. "Analisis Wacana Kritis Adopsi Bahasa Asing dalam Al-Qur'an dan Buku Arthur Jeffery (The Foreign Vocabulary of the Quran)" dalam *JALSAH: The Journal of al-Quran and as-Sunnah Studies*, Vol. 2, No. 1, 2022. Hal.46-53.
- Hoffman, Murad, "Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam" dalam jurnal *Islamic Studies*, vol.39, No.2 (Summer 2000), hal. 233-247.
- Laili, Iffa Nurul. "Kosakata Asing Dalam Al-Qur'an (Kajian Kritis terhadap Kosakata Mesir Kuno dalam Perspektif Sa'd 'Abd al-Muttallib al-'Adl)", (Tesis, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta), 2014.
- Lestari, Lenni. "Abraham Geiger dan Kajian Al-Qur'an: Telaah Metodologi atas Buku *Judaism and Islam*", dalam *Jurnal Şuhuf*, Vol. 7, No. 1, Juni 2014. Hal. 41-60.
- Maimun, Muhammad. "Kosakata Asing Dalam Al-Qur'an", (Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), 2010.
- Muzayin. "Al-Qur'an Menurut Pandangan Orientalis (Studi Analisis 'Teori Pengaruh' dalam Pemikiran Orientalis)", dalam *Jurnal Studi*

- Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Vol. 16, No. 2, Juli 2015, Hal. 203-221.
- . "Pendekatan Historis-Kritis dalam Studi Al-Qur'an (Studi Komparatif Terhadap Pemikiran Theodore Noldeke & Arthur Jeffery)", (Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), 2015.
- Nurasiah. "judul Kerasulan Muhammad dalam Perspektif Al-Qur'an dan Alkitab", (Skripsi, UIN Ar-Raniry Banda Aceh Darussalam), 2017.
- Parwanto, Wendi. "Pemikiran Abraham Geiger Tentang Al-Qur'an (Studi Atas Akulturasi Linguistik, Doktrin Dan Kisah Dalam Al-Qur'an Dari Tradisi Yahudi)", dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Vol. 18, No. 1, Januari-Juni 2019. Hal. 50-60.
- Ritonga, Mahyudin. "Bargaining Kata di Dalam Al Qur'an: Kontroversi Ahli Terhadap Bahasa Al-Qur'an", dalam *jurnal AKADEMIKA*, Vol. 21, No. 02, Juli-Desember 2016, Hal. 229-254.
- Rouhullah, Jauhara Albar. "Metode Komparasi Al-Qur'an Dengan Pendekatan Biblikal" dalam *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits*, vol. 15, No. 1, Juni 2021, hal. 27-46.
- Safitri, Lis & Muhammad Chirzin. "The Message of The Qur'an Karya Muhammad Asad: Kajian Metodologi Terjemah dan Tafsir", dalam *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 4, No. 1, 2019, hal. 177-192.
- Suryadilaga, Muhammad Alfatih. "Kajian atas Pemikiran John Wansbrough tentang Al-Qur'an dan Nabi Muhammad" dalam *jurnal TSAQAFAH*, vol. 7, No. 1, April 2011, hal. 89-108.
- Ubaidillah, Ismail. "Kata Serapan Bahasa Asing Dalam Al-Qur'an Dalam Pemikiran At-Thobari", dalam *jurnal At-Ta'dib*, Vol. 8, No. 1, Juni 2013, Hal. 119-132
- Yusuf, Khaeruddin. *Orientalis dan Duplikasi Bahasa Al-Qur'an (Telaah dan Sanggahan atas Karya Cristoph Luxenberg)*", dalam *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 9, No.1, Juni 2012, Hal. 149-170.
- Zuhriah. "Eksistensi Kata Serapan dalam Al-Qur'an", dalam *Jurnal Ilmu Budaya Universitas Hasanuddin*, Vol. 4, No. 1, Juni 2016.

Web

- Al-Qur'an Kemenag Online, <https://quran.kemenag.go.id> diakses pada 15 Juli 2023.
- Al-Qur'an Online Terjemah dan Tafsir Bahasa Indonesia, <https://quran.nu.or.id> diakses pada 25 Desember 2023.
- Merriam-Webster.com Dictionary, <https://www.merriam-webster.com/>, diakses 21 November 2023
- Ad-Durar As-Saniyyah (Situs Rujukan Ilmiah Ahlus Sunnah Wal Jamaah), laman al-Mausū'ah al-Hadīthiyah, <https://dorar.net/hadith> diakses pada 15 Juli 2023.
- “Material for the Evaluation of the Sources of the Qur'an”, <https://www.answering-islam.org/Quran/Sources/index.html>, diakses 15 Juli 2023.
- Ali, Menachem. “Book Release: “Aryo-Semitic Philology: The Semitization of Vedas and Sanskrit Elements in Hebrew and Abrahamic Texts” (Surabaya: Airlangga University Press, 2018)”, <https://yeshivainstitute.net/2018/05/22/book-release-aryo-semitic-philology-the-semitization-of-vedas-and-sanskrit-elements-in-hebrew-and-abrahamic-texts-surabaya-airlangga-university-press-2018/> diakses pada 1 Agustus 2023
- . “Kritik Quran terhadap Trinitas Kristen Polemik Kitab Suci” Youtube, diunggah oleh The Menachem Ali Official (The Yeshiva Institute), https://www.youtube.com/watch?v=juuHQ_1LU4U, diakses 15 Juli 2023.
- Arbar, Thea Fathanah. “Heboh Al-Quran Dibakar di Depan Kedutaan RI, Kemlu Buka Suara”, <https://www.cnbcindonesia.com/news/20230814151205-4-462785/heboh-al-quran-dibakar-di-depan-kedutaan-ri-kemlu-buka-suara> diakses 17 Agustus 2023
- Asmardika, Rahman. “Penodaan dan Pembakaran Alquran Terjadi di Depan Istana Kerajaan Swedia”, <https://news.okezone.com/read/2023/08/15/18/2864695/penodaan-dan-pembakaran-alquran-terjadi-di-depan-istana-kerajaan-swedia> diakses 17 Agustus 2023

- Bagir, Haidar. “The Message of the Quran: Pertemuan Saya dengan Tafsir Al-Quran Muhammad Asad”, <https://blog.mizanstore.com/the-message-of-the-quran-pertemuan-saya-dengan-tafsir-al-quran-muhammad-asad/> diakses 15 Juli 2023.
- Bouwheuijs, M. Ten. Ringkêsan Babad Rasul, 1929, <https://www.sastra.org/arsip-dan-sejarah/umum/2320-ringkesan-babad-rasul-m-ten-bouwheuijs-1929-109> diakses 25 Desember 2023.
- Dikarma, Kamran. “Indonesia akan Terus Tagih Denmark Buat Instrumen Hukum Cegah Pembakaran Alquran”, <https://news.republika.co.id/berita/rzkyr6335/indonesia-akan-terus-tagih-denmark-buat-instrumen-hukum-cegah-pembakaran-alquran> diakses 18 Agustus 2023.
- Iham. “Puasa Asyura dalam Riwayat Hadits Ibnu Abbas dan Aisyah RA” <https://muhammadiyah.or.id/puasa-asyura-dalam-riwayat-hadits-ibnu-abbas-dan-aisyah-ra/> diakses pada 15 Juli 2023.
- Mingana, Alphonse. “Syriac Influence on The Style of The Kur'ân”, http://muhammadanism.org/Quran/syriac_influence_quran.pdf, diakses 15 Juli 2023.
- Mizrachi, Yosef. “Jewish Torah Vs Muslim Quran - Rabbi Yosef Mizrachi” Youtube, diunggah oleh The Jewish Torah, <https://www.youtube.com/watch?v=lTdQx53z5eA>, diakses 15 Juli 2023.
- Nawwab, Ismail Ibrahim. “Berlin to Makkah: Muhammad Asad's Journey into Islam”, <https://archive.aramcoworld.com/issue/200201/berlin.to.makkah-muhammad.asad.s.journey.into.islam.htm> diakses 20 Agustus 2023.
- Nuha, Ulin. Ya Ukhta Harun Dan Tuduhan Orientalis Terhadap Nabi, <https://jaringansantri.com/ya-ukhta-harun-dan-tuduhan-orientalis-terhadap-nabi/> diakses 20 Agustus 2023.
- Shamoun, Sam. “Muhammad the Borrower Still! The Influence of the Christian Apocrypha on The composition and formation of the Quran Pt. 1”, <https://www.answering->

- islam.org/authors/shamoun/rebuttals/zawadi/mo_borrower1.html, diakses 15 Juli 2023.
- . “Muhammad the Borrower Still! The Influence of the Christian Apocrypha on The composition and formation of the Quran Pt. 2”, https://www.answering-islam.org/authors/shamoun/rebuttals/zawadi/mo_borrower2.html, diakses 15 Juli 2023.
- Singer, Isidore, dkk. “Geiger, Abraham” dalam Jewish Encyclopedia, 1906, <https://jewishencyclopedia.com/articles/6560-geiger-abraham> diakses 26 Desember 2023
- Sirry, Mun'im. “Al-Qur'an: Kalam Allah dan Perkataan Nabi”, <https://ibtimes.id/al-quran-kalam-allah-dan-perkataan-nabi/> diakses 15 Juli 2023.
- Suwandi, Yasmin Karima Fadilla. “Pro Kontra Teori Peminjaman dan Keterpengaruhan Al-Quran Terhadap Yahudi dan Nasrani”, <https://tafsiralquran.id/pro-kontra-teori-peminjaman-dan-keterpengaruhan-al-quran/> diakses 23 Agustus 2023.

TENTANG PENULIS



Muhammad Mahdi, lahir di Bandung pada tanggal 14 Agustus 1999. Saat penelitian ini ditulis, masih tinggal berpindah di Bandung dan Jakarta.

Pengalaman penelitian mencakup keterlibatan dalam bidang penelitian Al-Qur'an dan studi agama-agama baik di Indonesia maupun belahan dunia manapun secara global. Selain pengalaman penulis pada beberapa penelitian sebelumnya, minat penelitian penulis terfokus pada aspek-aspek linguistik dan filologis yang dapat digali dan dikaji dari Al-Qur'an ataupun studi agama-agama dan kaitannya dengan Islam. Penulis menunjukkan dedikasi yang kuat untuk terus mengembangkan pengetahuan dalam bidang ini.

Pemuda yang juga aktif melakukan studi budaya dan filsafat di Indonesia, dan mendokumentasikan eksplorasinya mengenai budaya dan filsafat di sosial media ini, memiliki pengalaman menjabat sebagai ketua di organisasi Himpunan Mahasiswa di HIMJA (Hauzah Ilmiah Al-Mushtafa Jakarta). Penulis berusia nyaris seperempat abad ini, menuliskan skripsinya yang ada di tangan pembaca ini dalam jangka waktu satu tahun, pasca menyelesaikan program studi Tafsir Al-Qur'an di STAI Sadra tingkat sarjana dan program studi Fikih Ma'arif di Hauzah Ilmiah Al-Mushtafa Jakarta pada tahun 2023.

Buku ini dicetak ketika penulis dalam proses melanjutkan studi *master degree*-nya ke Republik Islam Iran. Penulis dapat dihubungi lewat surel di alamat mohammadmehdi313hvsn@gmail.com.