

Konsep Tanzîl Dalam Perspektif Arkoun dan Zarqani

Anwar Ma'rufi *

STAI An-Nawawi Purworejo, Indonesia

Email: anwafi828@yahoo.co.id

Abstract

Arkoun expressly states, that when revelation was sent down by God, it has been affected by the historical and social reality of Arab culture. Differing from the majority of 'Ulama, Zarqani, he regarded that the composition of word and meaning are solely from God and not contaminated by angels, human and especially culture. This article will compare the two figures and their thoughts, Arkoun from among liberal Muslims and Zarqani representing majority of 'Ulama on the concept of tanzîl of the Qur'an. By using the compare and contrast method, considered to it can be found, that the deconstruction of the meaning of tanzîl by Arkoun were considered to stultify the interpretation of the Qur'an.

Keywords: Tanzîl Concepts, Arkoun, Zarqani

Abstrak

Secara tegas Arkoun menyatakan, bahwa wahyu ketika diturunkan oleh Allah telah terpengaruh oleh realitas sejarah dan sosial budaya Arab. Berbeda sama sekali dengan mayoritas Ulama, Zarqani yang memandang, bahwa susunan lafadz dan makna semuanya dari Allah dan tidak terkontaminasi oleh Malaikat, manusia bahkan budaya. Artikel ini akan mengkomparasikan pemikiran kedua tokoh tersebut, Arkoun dari kalangan muslim liberal dan Zarqani dari mayoritas Ulama tentang konsep tanzîl al-Qur'an. Dengan metode komparasi ini ditemukan, bahwa Arkoun tengah melakukan dekonstruksi makna tanzîl yang dinilai sangat membelenggu penafsiran al-Qur'an.

Kata Kunci: Konsep Tanzîl, Arkoun, dan Zarqani

* Jl. Ir. H. Juanda No. 1, Berjan Gebang Purworejo 54191, Jawa Tengah. Telp: (+62274) 3128428. Fax: (+62274) 3128428. Email: staianpwr@yahoo.com

Pendahuluan

Belakangan ini, paradigma definisi al-Qur'an mulai bergeser dari konsep *tanzîl* menjadi sesuatu yang tercipta oleh sosio-historis. Mengenai konsep *tanzîl* sendiri, Ulama telah sepakat bahwa al-Qur'an adalah Kalâm Allah swt yang diturunkan kepada Muhammad saw melalui Malaikat Jibril, baik lafadz maupun maknanya,¹ yang susunan ayat maupun surah al-Qur'an merupakan hak Allah sebagai pemilik Kitab tersebut.² Hanya Allah-lah yang mengetahui alasan mengenai susunan al-Qur'an yang menurut manusia modern dianggap kurang ilmiah.³ Mushaf Utsmani adalah satu-satunya Mushaf al-Qur'an yang telah disepakati oleh seluruh kaum Muslim, dimana detail bacaan dari tafkîmât, tarqîqât, imâlâh, isyâm, washâl, dan waqâf, terpelihara sebagaimana pada zaman Nabi.⁴

Pemahaman mengenai *tanzîl* di atas kemudian didekonstruksi oleh Arkoun, yang kini sering dirujuk oleh kalangan Islam liberal.⁵ Secara tegas Arkoun menyatakan, bahwa wahyu ketika diturunkankan oleh Allah swt telah terpengaruh oleh realitas sejarah dan sosio-cultural Arab. Menurutnya al-Qur'an merupakan jelmaan kata-kata Tuhan yang disampaikan pada manusia, dikonstruksi dalam bahasa manusia, ditransmisikan secara oral oleh suara manusia, dan dibakukan dalam

¹ Abdul Shabur Syahin, *Târîkh al-Qur'ân*, Kairo: Nahdlah Mishr, 2007, hal. 23.

² M. M. al-A'zami, *Sejarah Teks al-Qur'an dari Wahyu Sampai Kompilasi: Kajian Perbandingan dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru*, Terj. Sohirin Solihin dan Anis Malik Toha, Jakarta: Gema Insani, 2005, hal. 74.

³ M. M. al-A'zami, *Sejarah Teks al-Qur'an dari Wahyu Sampai Kompilasi: Kajian Perbandingan dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru*, hal. 74.

⁴ Imam al-Muqri' Abi Muhammad Makkiy bin Abi Talib Hamush ibn Mukhtar al-Qaisi al-Qairuwani al-Qurtubi, *Kitâb al-Tabsyirah fi al-Qirâ'ât al-Sab' li al-Imâm al-Muqri' Abi Muhammad Makkiy bin Abi Tâlib Hamush ibn Mukhtar al-Qaisy al-Qairuwany al-Qurtuby*, dikutip oleh Ali Ahmadi, *Al-Qirâ'ât dan Orisinalitas al-Qur'an*, dalam *Al-Insân*, Jurnal Kajian Islam, vol. 1. Januari 2005, hal. 51-52.

⁵ Banyak dari kalangan cendekia muslim yang merujuk pendapatnya mengenai wahyu, diantaranya adalah Ulil Absar Abdala, Abd Muqsih Ghazali, dan Lutfi Assyaukani dalam bukunya yang berjudul, "*Metodolgi Studi al-Qur'an*," dimana nalar berpikinya mengadopsi Arkoun ketika mengatakan, wahyu pada masa aural atau oral dan ketika wahyu sudah berubah saat menjadi tulisan. Lihat, Abd Muqsih Ghazali, dkk, *Metodolgi Studi al-Qur'an*, Jakarta: Gramedia, 2009.

bentuk tertulis.⁶ Transmisi dari wahyu oral ke dalam tulisan ini menjadikannya sama dengan kitab-kitab lainnya. Menurutnya, al-Qu'ran lebih suci, lebih autentik, dan lebih dapat dipercaya ketika masih dalam bentuk oral dibandingkan dengan ketika sudah tertulis.⁷ Pandangan Arkoun, Mushaf Utsmani tidak lain hanyalah hasil sosio-cultural masyarakat yang disebabkan semata-mata oleh kekuatan dan pemaksaan penguasa resmi.⁸

Pendapat Arkoun di atas, sangat bertentangan dengan Zarqani, ia menyatakan al-Qu'ran adalah *Kalâm* Allah swt berupa *lafadz-lafadz* yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw dengan perantara Malaikat Jibril.⁹ Rincinya ia mengatakan, bahwa Malaikat Jibril mengambil al-Qu'ran dari Allah swt dengan cara *simâ'an* (mendengarkan). Sedang *lafadz-lafadz* tersebut adalah *Kalâm* Allah swt yang tidak terkontaminasi oleh perkataan Malaikat Jibril dan Nabi Muhammad dalam pembentukannya maupun *tartib*-nya.¹⁰

Kedua pendapat di atas mengenai *tanzil* memang sangat bertolak belakang. Namun apakah benar, bahwa al-Qu'ran merupakan jelmaan kata-kata Tuhan yang dikonstruksi dalam bahasa manusia, sedang Mushaf Utsmani adalah hasil sosio-cultural yang tidak suci lagi serta tidak otentik sebagaimana masa Nabi Muhammad.

Landasan Metodologi Arkoun dan Zarqani

A. Metodologi Arkoun

Validitas ilmu tergantung metodologi dan epistemologi seseorang. Karenanya, kedua elemen tersebut menempati kedudukan penting dalam dunia pemikiran. Ia tidaklah muncul secara tiba-tiba dalam diri seseorang yang tidak memiliki latar belakang atau tradisi keilmuan. Ia

⁶ Muhammad Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*, Terj. Ruslani, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hal. 41.

⁷ Muhammad Arkoun, *Min Faishal al-Tafrîqah li al-Fashl al-Maqal: Aina Huwa al-Fikr al-Islâmî al-Mu'ashir*, Terj. Hasyim Shalih, Beirut: Dar al-Saqi, 1995, hal. 59.

⁸ Adnin Armas, *Metodologi Bible dalam Studi al-Quran: Kajian Kritis*, Jakarta: Gema Insani, 2005, hal. 65.

⁹ Muhammad 'Abd al-'Adzim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, juz 1, 1995, hal. 20.

¹⁰ Muhammad 'Abd al-'Adzim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, hal. 43.

merupakan produk langsung dari *worldview*¹¹ yang dimilikinya. *Worldview* terbentuk dari adanya akumulasi pengetahuan dalam pikiran seseorang, baik *a priori* (pengetahuan yang diperoleh melalui asumsi atau cara berpikir tertentu terhadap fakta-fakta, tanpa observasi atau pengalaman khusus), maupun *a posteriori* (pengetahuan yang diperoleh tidak secara *a priori*), konsep-konsep serta sikap mental yang dikembangkan oleh seseorang sepanjang hidupnya.¹²

Demikian halnya Arkoun dan Zarqani, pandangannya terhadap al-Qu'ran merupakan gambaran akumulasi pengetahuan yang ada dalam pikirannya. Arkoun sendiri mengakui, bahwa seluruh periode yang dilaluinya dalam menempuh pendidikan memainkan peran yang cukup signifikan dalam membentuk pemikirannya.¹³ Arkoun tumbuh pada era pesatnya perkembangan *science*, baik yang sosio-humaniora maupun ilmu-ilmu alam di dunia Barat, begitu juga dengan Zarqani. Namun, tampaknya Arkoun memang lebih menyukai Barat dari pada tanah airnya sendiri (Aljazair). Karena *milleu* masyarakatnya yang rasionalis, Arkoun mampu berpikir dengan bebas tanpa ada rasa takut. Dia juga termasuk pendukung paham pluralisme agama versi John Hick.

Kajian Arkoun mengenai al-Qur'an tergolong cukup berani dan radikal. Arkoun mempersoalkan kembali esensi wahyu sebagai *Kalâm* Allah swt yang transenden untuk kemudian ditarik dalam tataran immanen,¹⁴ yakni *Kalâm* Allah yang besentuhan dengan realitas budaya dan sejarah yang profan. Maka dari itu, Arkoun juga menyeru untuk mengkajinya dengan metode historis. Tindakan ini bukannya tidak disadari oleh Arkoun, ia sendiri mengakui, bahwa dengan pendekatan historis akan menentang semua penafsiran yang mensakralkan dan

¹¹ *Worldview* atau pandangan hidup sering diartikan filsafat hidup. Setiap kepercayaan, bangsa, kebudayaan atau peradaban, dan bahkan setiap orang memiliki *worldview* masing-masing. Maka dari itu jika *worldview* diasosiasikan kepada suatu kebudayaan maka spektrum maknanya dan juga termannya akan mengikuti kebudayaan tersebut. Lihat, Hamid Fahmy Zarkasyi, *Worldview Sebagai Asas Epistemologi Islam*, dalam *ISLAMIA*, Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam, Thn II No.5 April-Juni, 2005, hal. 10-20.

¹² Hamid Fahmy Zarkasyi, *Worldview Sebagai Asas Epistemologi Islam*, hal. 13.

¹³ Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hal. 221.

¹⁴ Thohatul Choir dkk, *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 99

mentransendensikan yang dihasilkan oleh penalaran teologis tradisional.¹⁵ Karena memang Arkoun adalah sosok pemikir yang tidak takjub terhadap fenomena wahyu dan keajaiban penurunannya (*tanzîl*).¹⁶ Hal tersebut dapat dipahami, bahwa *Kalâm* Allah swt turun dalam bentuk bahasa Arab.

Keberanian Arkoun ini dapat dipahami juga sebagai konsekuensi pendekatannya terhadap al-Qur'an melalui perangkat linguistik modern, antropologi strukturalisme dan filsafat post-modern. Dengan linguistik modern, meminjam istilahnya Ferdinand de Saussure, Arkoun menyamakan teks al-Qur'an sebagaimana teks-teks sastra lain yang tidak memandang lagi subjek pembicara, yakni maksud Allah swt. Model pembacaannya adalah dengan penjelajahan sinkronis dan diakronis¹⁷ dalam memahami al-Quran dan *tanzîl*-nya. Hasil dari penelusuran diakronis, Arkoun merekonstruksi *tanzîl* al-Quran. Melalui Saussure, Arkoun juga meminjam istilah *parole* dan *langue* untuk penamaan *Kalâm* Allah swt.

Dengan pendekatan antropologi, Arkoun berusaha menyelami gagasan wahyu dalam tradisi semitis, konsep masyarakat berkitab, mitos, angan-angan masyarakat keagamaan, kesakralan, kebahasaan dan pemikiran dalam masyarakat berkitab.¹⁸ Antropologi strukturalisme yang digagas oleh Claud Levi Strauss bertujuan untuk menyelami logika simbolis atas budaya-budaya manusia. Budaya dalam pandangan Strauss, ibarat bahasa yang memiliki logika internalnya yang mengikat manusia dalam kerja dan intuisinya yang secara kuat didominasi oleh ketidaksadaran.¹⁹

¹⁵ Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam*, hal. 58.

¹⁶ Ali Harb, *Kritik Nalar al-Qur'an*, Terj. M. Faisol Fatawi, Yogyakarta: LKiS, 2003, hal. 96.

¹⁷ Asal kata dari istilah sinkronis dan diakronis dari kata Yunani, yaitu *khronos* (waktu) dan dua awalan *syn* dan *dia*, masing-masing berarti "bersama" dan "melalui". Maka dari itu sinkroni dapat dijelaskan sebagai "bertepatan menurut waktu." Diakroni adalah pendekatan historis, sedangkan sinkroni menunjukkan pandangan yang sama sekali lepas dari perspektif historis; sinkroni adalah peninjauan ahistoris. Lihat, K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Prancis*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006, hal. 204.

¹⁸ Baedhowi, *Antropologi al-Qur'an*, Yogyakarta: Lkis, 2009, hal. 174.

¹⁹ Fahmi Salim, *Kritik terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*, Jakarta: Perspektif, 2010, hal. 379.

Arkoun juga tidak secara keseluruhan mengambil ide-ide filsafat post-modern. Ia hanya meramu pemikiran-pemikiran filsuf Barat sehingga melahirkan pemikiran yang rumit. Ia terkesan hanya mencomot sebagian sambil mengabaikan perdebatan sengit antar aliran filsafat. Semisal perdebatan aliran strukturalisme dengan fenomenologi dan eksistensialisme.²⁰ Hal ini akan memperparah sikap obyektivitas, karena hanya akan memilih-milih metodologi yang sesuai dengan ideologinya.²¹

Selain konsen dengan dialektika wacana di Barat, Arkoun juga sangat kagum dengan kajian-kajian orientalis. Tokoh orientalis yang dikaguminya semisal Th. Noldeke, Arthur Jeffery, R. Paret, R. Blachere, John Wansbrough, Johan Gottfried Herder, dan lain sebagainya. Menurutnya, Noldeke telah berjasa besar dalam memperkenalkan persoalan yang tak terelakkan dari sejarah kritis naskah al-Qu'ran dalam karyanya *Geschichte des Qorans*.²² Arkoun sangat menyayangkan jika sarjana muslim tidak mau mengikuti jejak sarjana Yahudi-Kristen.

B. Metodologi Zarqani

Berbeda dengan Arkoun, Zarqani²³ sebagaimana Ulama klasik lainnya memiliki epistemologi yang sudah sejak dahulu dipraktikkan

²⁰ Contoh perdebatannya adalah, mengenai kesadaran. Bagi Descartes, kesadaran merupakan hakikat manusia. Temuan ini kemudian dikembangkan oleh Kant dan Hegel yang berpangkal pada kesadaran yang sering disebut sebagai "filsafat reflektif." Fenomenologi dan eksistensialisme termasuk dalam tradisi filsafat reflektif ini. Pada puncaknya Nietzsche menproklamkan "kematian Tuhan." Namun pendirian ini ditolak oleh penganut strukturalisme, menurutnya manusia tidak lagi merupakan titik pusat otonom yang tidak dapat diasalkan dari suatu yang lain. Subyektifitas merupakan buah hasil suatu proses strukturisasi yang tidak dikuasai oleh manusia. Jadi manusia berdiri pada ketidaksadaran. Momentum ini dimanfaatkan oleh Foucault dengan ramalnya "kematian manusia." Lihat, K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Prancis*, hal. 244-245.

²¹ Fahmi Salim, *Kritik terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*, hal. 486.

²² Muhammad Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, Terj. Hidayatullah, Bandung: Pustaka, 1998, hal. 26-27.

²³ Nama lengkapnya Muhammad Abdul 'Adzim al-Zarqani, ia termasuk dari keluarga Ja'fariyyah dari Propinsi Gharbeyya-Mesir. Namanya dinisbahkan ke daerah yang bernama *Zarqân* di kawasan propinsi Manovia-mesir. Beliau termasuk Ulama Azhar bermadzhab *Asyâ'irah*. Beliau menimba ilmu di Ma'had al-Ahmadi pada tahun 1911 M. beliau kuliah di Fakultas Ushuludin al-Azhar skaligus menadapat gelar *Syeikh* pada tahun 1925. Ia menjadi guru di Ma'had Zagazig tahun 1926. Kemudian pindah ke Ma'had

oleh Nabi, Sahabah, Tabi'in, dan Ulama *salaf shâlih*. Konsepsinya mengenai *tanzîl* dan al-Qur'an, tidak berbeda dengan kebanyakan mayoritas Ulama. Dalam hal perkara yang bersifat metafisik, Zarqani lebih sering mengkonsepsikannya dari sumber *khobar shâdiq*, yakni al-Qur'an, Sunnah dan perkataan Sahabah. Contoh hasil konsepsinya akan penulis paparkan ketika menjelaskan pandangannya terhadap *tanzîl* al-Qur'an. Inilah yang membedakannya dengan Arkoun yang sangat mengabaikan data riwayat mengenai fenomena wahyu beserta *tanzîl*nya.

Metode yang Zarqani gunakan dikenal dengan istilah metode *tafsîr bi al-ma'tsûr*. Ini adalah metode tafsir yang berdasarkan pada kutipan-kutipan yang *shahîh*, yakni *khobar shâdiq*. Metode ini menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, atau dengan Sunnah karena ia berfungsi menjelaskan *Kitâbullah*, juga dengan perkataan Sahabah, karena merekalah yang paling mengetahui *Kitâbullah*, atau dengan apa yang dikatakan tokoh-tokoh besar Tabi'in karena pada umumnya mereka menerimanya dari para Sahabah.²⁴

Demikian epistemologi pemikiran Zarqani mengenai wahyu, *tanzîl* dan al-Qur'an yang bersifat meta-historis. Bagi mayoritas Ulama, semua aktifitas intelektual dimaksudkan untuk menambah keimanan kepada Allah swt. Begitu juga Zarqani, dalam mengeksplorasi konsep *tanzîl*, wahyu dan al-Qur'an semata-mata hanya untuk mendapatkan ridhanya agar kelak dapat bertemu Allah swt dengan bekal intelektual yang *hasanah*. Dalam merumuskan pemikirannya itu, ia juga senantiasa berdoa agar dibimbing oleh-Nya. Kenyataan seperti inilah yang luput dari pemikir kontemporer.

Dari pemaparan di atas, sebelum melangkah pada pembahasan utama, alangkah baiknya penulis kutip peringatan Margaret Marcus (Maryam Jameela).²⁵ Beliau mengingatkan, bahwa jika pandangan hidup

Thanta dan terpilih menjadi Imam, kemudian pindah ke Ma'had Kairo dan mengajar di kuliah Ushuludin tahun 1939. Buku beliau yang lain adalah, "*Al-Manhal al-Hadîts Fi 'Ulûm al-Hadîts*." Beliau wafat tahun 1367 H.

²⁴ Muhammad 'Abd al-'Adzim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, juz 2, hal. 12-13.

²⁵ Maryam Jameela Lahir di New York, Amerika Serikat, 3 Mei 1934 adalah, seorang muallaf. Sebelumnya, ia bernama Margaret Marcus. Dia seorang pemikir dari keluarga Yahudi yang dibesarkan dalam masyarakat multinasional. Ia adalah seorang intelektual dan

Barat (orientalis) menelusup ke dalam sistem kepercayaan Islam, tidak lagi ada sesuatu yang orisinal yang akan tersisa.²⁶ Karena menurut Yusuf Qardawi, Peradaban Barat Modern adalah Peradaban Sekuler yang jauh dari nilai-nilai ketuhanan.²⁷

Hamid Fahmi Zarkasy menyatakan di dalam artikelnya, Barat adalah alam pikiran pandangan hidup. Seperti juga Barat, Kristen, Islam, Hindu, bahkan Jawa adalah sama-sama pandangan hidup. Meski sama, namun kesamaan hanya pada tingkat *genus*, bukan *species*. Masing-masing memiliki karakter dan elemennya sendiri-sendiri. Jika elemen-elemen suatu pandangan hidup dimasuki oleh pandangan hidup lain, maka akan terjadi *confusion* alias kebingungan.²⁸

Tanzîl al-Qur'an Perspektif Arkoun dan Zaqani

A. Konsep Tanzîl Arkoun

Bagi Arkoun, selama ini kalangan ortodoks muslim (termasuk Zaqani dalam kritiknya Arkoun) telah banyak memanipulasi konsep *tanzîl*, wahyu dan al-Qur'an. Karenanya, Islam bersifat eksklusif, selalu memandang bahwa ia yang unggul dari agama-agama yang lain. Untuk itu, dengan perspektif antropologi dan fenomenologi, Arkoun berusaha mendekonstruksi konsep wahyu yang masing-masing agama saling berlainan. Kemudian, Arkoun merekonstruksi bagaimana al-Qur'an bisa sampai kepada Nabi Muhammad saw dan hingga saat ini. Tujuannya agar terwujud Islam yang inklusif, terbuka dengan peradaban selainnya.

Ide rekonstruksi *tanzîl* al-Qur'an ini merupakan buah dari penjelajahan diakronis. Hasilnya, Arkoun membagi konsep *tanzîl* menjadi empat fase.²⁹ Pertama, fase *Kalâm* Allah. Merujuk kepada logos, ide atau sabda Allah swt yang tidak terbatas, yang kekal bersama-Nya, dan transenden. *Kalâm* Allah swt yang turun kepada manusia hanyalah

penulis dibidang agama, filsafat, sejarah dan peradaban. Lihat, diambil pada tanggal 8 April 2010. <http://ianaja.multiply.com/reviews/item/17>.

²⁶ Hamid Fahmy Zarkasy, *Barat*, ISLAMIA, Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam, THN I No.1/MUHARRAM 1425, hal. 119.

²⁷ Yusuf al-Qaradawi, *Al-Islâm Hadhârât al-Gharb*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1416 H/1995 M, hal. 13-14.

²⁸ Hamid Fahmy Zarkasy, *Barat*, hal. 119.

²⁹ Muhammad Arkoun, *Al-fikr al-Islâmî Naqd wa Ijtihâd*, Terj. Hasyim Shalih, London: Dar al-Saqi, 1998, hal. 89.

penggalan dari logos tersebut. Fase ini juga sering disebut sebagai wahyu yang masih menjadi *parole* (firman, sabda, *Kalâm*) Allah swt yang transenden, tak terbatas (*infinite*), bersifat abadi serta mengandung kebenaran tertinggi. Akan tetapi, kebenaran absolute ini di luar jangkauan manusia,³⁰ alasannya karena bentuk wahyu yang seperti itu diamankan dalam *al-Lauh al-Mahfûz* (*the well preserved tablet*) atau *umm al-kitâb* (*the Archetype Book*) dan tetap berada bersama Tuhan sendiri.³¹

Secara tidak langsung, Arkoun menganggap bahwa pada fase ini, al-Qur'an masih berwujud "ide" atau pengetahuan (*'ilm*) Allah swt. Ia belum terkonsepsikan dalam *lafadz-lafadz* atau teks, lebih-lebih tersusun dalam surah atau ayat dengan sistematika yang ada untuk sekarang ini. Sehingga "ide" dan pengetahuan Allah ini mampu dipahami oleh manusia ketika pada fase kedua, yakni fase pembentukan *lafadz-lafadz* al-Qur'an. Anggapannya memiliki konsekuensi logis, bahwa *lafadz* al-Qur'an merupakan hasil kerja sama antara Nabi Muhammad dengan Tuhannya.

Fase kedua berlangsung ketika pewahyuan (610-632 M). Periode ini menunjuk penampakan wahyu dalam sejarah.³² Ia diistilahkan sebagai wacana kenabian (*verbal*) atau wacana Qur'an.³³ Pada fase ini, wahyu menampakkan diri sebagai *langue*. Ia bersinggungan langsung dengan realitas sejarah. Pada peringkat inilah, wahyu menjelma dalam

³⁰ Konsepsi ini sama dengan pemikirannya Nasr Hamid, menurutnya teks yang mutlak dan suci (al-Qur'an), hanyalah yang berada di *al-Lauh al-Mahfûz*. Teks suci tersebut tidak pernah diketahui oleh seorang muslim pun. Lihat, Henri Shalahuddin, *Al-Qur'an Dihujat*, Jakarta: al-Qolam, 2007, hal. 27.

³¹ Abdul Kabir Hussain Solihu, *Hermeniutika al-Qur'an menurut Arkoun: Sebuah Kritik*, dalam *ISLAMIA: Majalah Pemikiran Dan Peradaban Islam*, Thn I No 2, Juni-Agustus 2004, hal. 22.

³² Sholihan, *Mohammad Arkoun dan Kritik Nalar Islam: mengkritik Ortodoksi Membangun Islam Masa Depan*, Semarang: Walisongo Press, 2009, hal. 72.

³³ Wacana Qur'an adalah sebuah hubungan komunikasi yang terkait dengan situasi wacana. Situasi wacana bukan suasana lingkungan pewahyuan (*asbâb al-nuzûl*). Ia adalah pengujaran yang mengandaikan adanya seorang pembicara dan pendengar dengan niat dari yang pertama untuk menyampaikan kepada yang kedua suatu pesan, dan kemungkinan bagi yang kedua untuk bereaksi secara langsung. Hubungan komunikasi antara Tuhan dan Nabi selalu terkait dengan situasi wacana atau lingkungan semiologis ketika pelepasan dan penangkapan pesan berlangsung, yang terjadi sekali untuk selamanya dan tidak bisa diulang lagi. Lihat, Thohatul Choir dkk, *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*, hal. 105.

bahasa manusia, yakni bahasa Arab yang berupa *lafadz-lafadz*. Dengan pemahaman seperti ini, meminjam pemikiran Saussure, *parole* Allah yang ada di *al-Lauh al-Mahfûz* harus tunduk pada aturan-aturan *langue* bahasa Arab.

Sesuai dengan kajian semiotika, pada masa *Prophetic Discourse*, al-Qur'an masih berbentuk ujaran-ujaran lisan yang didengarkan. Muqsih Ghazali menjelaskan, bahwa ujaran tersebut bukanlah dalam pengertian "suara" yang dihasilkan secara fisik oleh anggota tubuh manusia seperti yang kita alami dalam percakapan sehari-hari. Sehingga yang dimaksud dengan ujaran di sini adalah, sebuah "ide" yang cemerlang serta mempunyai daya yang tak terelakkan sehingga ia menyerupai suara yang didengarkan. Ini dapat dipahami, yang terjadi adalah komunikasi melalui ide dan gagasan.³⁴ Masih menggunakan analisa semiotika, pada masa pengujaran ini suasana komunikasi, studi pengucapan, daftar dan tingkatan kode-kode budaya, dan susunan serta fungsi-fungsi cerita masih terpelihara dengan baik.³⁵ Namun *wacana Qur'ani* sudah hilang sama sekali karena terjadi hanya sekali ketika pengujaran.

Masa wacana kenabian (*verbal*), dalam pandangan Arkoun, lebih layak menyandang predikat sakral serta lebih dipercaya ketimbang fase-fase setelahnya. Karena al-Qur'an pada fase ini masih terbuka untuk semua makna, sementara pada fase berikutnya (tekstual) telah turun derajatnya dari kitab yang diwahyukan menjadi kitab yang biasa, sehingga ia tidak berhak lagi menyandang predikat sakral dan suci.³⁶

Pandangan Arkoun mengenai wacana kenabian (*verbal*) mirip dengan Johan Gottfried Herder (1744-1803 M). Gagasan Gottfried dimaksudkan untuk menolak tiga versi Injil (Matius, Markus, dan Lukas) dikarenakan mengabaikan Injil-Injil versi selain tiga tersebut. Gottfried mengatakan dengan jelas, bahwa masing-masing Bible yang tidak digunakan memiliki tujuan, waktu, dan tempatnya sendiri yang khusus bagi mereka, dengan menekankan bahwa Injil yang asasi adalah

³⁴ Abd Muqsih Ghazali, dkk, *Metodolgi Studi al-Qur'an*, hal. 40-41.

³⁵ Baedhowi, *Antropologi al-Qur'an*, hal. 169.

³⁶ Muhammad Arkoun, *Min Faishal al-Tafrîqah li al-Fashl al-Maqal: Aina Huwa al-Fikr al-Islâmy al-Mu'ashir*, hal. 59.

yang berbentuk verbal dari pada tertulis. Bentuk Injil yang paling awal adalah penjelasan verbal dari Almasih.³⁷

Al-Qur'an pada fase *ketiga*, berlangsung ketika koleksi dan penetapan Mushaf. Pada periode ini al-Qur'an sudah mensejarah³⁸ yang diistilahkan sebagai *Closed Official Corpus* (Korpus Resmi Tertutup).³⁹ Berdasar pada periode tersebut, Arkoun mendefinisikan al-Qur'an sebagai sebuah Korpus resmi yang selesai (tertutup) dan terbuka yang diungkapkan dalam bahasa Arab.⁴⁰ Dikatakan "resmi" karena teks-teks al-Qur'an merupakan akibat dari seperangkat keputusan yang diambil oleh "otoritas-otoritas" yang diakui oleh komunitas. Dikatakan "tertutup" karena tidak seorang lagipun diperkenankan untuk menambah atau mengurangi kata-kata, memodifikasi suatu bacaan dalam Korpus yang sekarang dinyatakan otentik.⁴¹ Dan dikatakan "terbuka" karena korpus ini masih memungkinkan untuk dipahami dan digali makna-makna yang tereliminasi.

Fase ini berlanjut sampai masa ortodoksi, yakni masa standarisasi Mushaf (324 H./ 936 M.). Pada periode ini, menurut Arkoun kalangan ortodoks telah banyak memasukan secara diam-diam berbagai hasil suatu ilmu, lalu menegaskan secara tak terbantah bahwa ia sama sekali tidak memodifikasi ajaran-ajaran yang telah dicapai berbagai disiplin ilmu tradisional.⁴² Menurutnya lagi, kalangan ortodoks telah menggunakan berbagai bahan, prosedur dan suatu kerangka

³⁷ Fahmi Salim, *Kritik terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*, hal. 161-162.

³⁸ Statemen Arkoun yang menyatakan, bahwa teks al-Qur'an sudah mensejarah, mirip dengan gagasan Wilhem Dilthey. Dilthey menggambarkan, bahwa pengarang tidak mempunyai otoritas atas makna teks, tetapi sejarahlah yang menentukan maknanya. Lihat, Ilham B. Saenong, *Hemeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi*, Jakarta: Teraju, 2002, hal. 36.

³⁹ Dalam kajian semiotika, istilah korpus dimaksudkan untuk suatu koleksi terbatas material-material yang ditentukan sebelumnya oleh si analis, menurut suatu arbiter tertentu dan atas korpus itulah si analis akan bekerja. Lihat, Roland Barthes, *Petualangan Semiotologi*, Terj. Stephanus Aswar Herwinarko, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, hal. 87.

⁴⁰ Muhammad Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, hal. 13

⁴¹ Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam*, hal. 50.

⁴² Muhammad Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, hal. 16.

historiografis untuk mendehistorisasikan masa wahyu serta masa pengumpulan dan pembakuan Mushaf.⁴³

Masih menurut Arkoun, Ibn Mujahidlah yang sebenarnya bertanggung jawab atas pembaruan yang menentukan pada tahun 324 H. Tindakannya ini ternyata harus dibayar dengan keterputusan epistemis dan epistemologi. Lebih-lebih setelah pembaruan Ibn Mujahid dengan adanya penerbitan edisi buku al-Qur'an di Kairo pada tahun 1924.⁴⁴

Dengan membandingkan bentuk lisan dan tulisan dari al-Qur'an, Arkoun menyatakan dengan tegas bahwa ia lebih suci, autentik dan dapat dipercaya ketika masih dalam diskursus dibanding dengan ketika dalam bentuk tertulis.⁴⁵ Alasannya menurut Arkoun adalah karena al-Qur'an terbuka untuk semua arti ketika dalam bentuk lisan, dan dalam bentuk tulisan tidak lagi begitu. Sebaliknya dia mengatakan, penggunaan alat-alat tulis seperti pena dan kertas telah mengurangi status al-Qur'an yang bersifat ketuhanan menjadi sebuah buku dunia.⁴⁶

Fase *keempat* adalah fase korpus. Fase ini dikaitkan Arkoun dengan produktivitas teks, bukan produktifitas wacana. Tradisi keagamaan dihasilkan dari penafsiran teks tertulis, bukan penafsiran terhadap wacana Qur'an. Para pembaca menuliskan kembali teks sesuai dengan kisi-kisi persepsi dan prinsip penafsirannya. Kisi dan prinsip tersebut, menurut Arkoun, terkait dengan budaya pembaca dan determinasi kelompok pada masanya. Dalam konteks itulah terjadi penggandaan semantis, simbolis, dan ideologis atas teks dalam ruang sejarah sosial, politik, dan kebudayaan. *Mushaf* standar ini telah kehilangan daya magnetik dan fungsionalitasnya, karena ditempatkan pada posisi yang begitu tinggi yang digambarkan seolah-olah tidak ada lagi orang yang mampu memahaminya selain para imam maksum dan *Mujtahid*, dan bahwa makna Mushaf telah tergalgi secara keseluruhan oleh mereka. Kemungkinan besar, ini terjadi akibat berlapis-lapisnya teks-teks tafsiran

⁴³ Muhammad Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, hal. 17.

⁴⁴ Muhammad Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, hal. 17-18.

⁴⁵ Muhammad Arkoun, *Min Faishal al-Tafrîqah li al-Fashl al-Maqal: Aina Huwa al-Fikr al-Islâmy al-Mu'ashir*, hal. 59.

⁴⁶ Abdul Kabir Hussain Solihu, *Hermeniutika al-Qur'an*, hal 23.

terhadap teks pertama, Mushaf yang menurut Arkoun menyerupai lapisan geologis pada bumi.⁴⁷

Dengan rekonstruksi tahapan turunnya wahyu kepada audiens, Arkoun ingin memberikan porsi pendekatan antropologis dan semiotis kepada wahyu sebelum ia dipahami oleh para Ulama dan menjadi cabang-cabang keilmuan Islam. Tiga tahap terakhir turunnya wahyu dipandang Arkoun sebagai tahap semio-linguistik karena ketiganya berada dalam tataran sejarah dan budaya manusia.⁴⁸

Persoalan mendasar yang ingin dianalisis oleh Arkoun dengan disiplin ilmu antropologis adalah, menyangkut beralihnya ujaran-ujaran lisan dari wacana kenabian ke dalam sebuah al-Qur'an yang tertulis, yang kemudian dibakukan menjadi Mushaf standar. Menurutnya, peralihan wacana semacam ini tentu mereduksi berbagai macam bacaan, dialek, dan bahkan makna yang terbuka dan luas menjadi suatu penafsiran logosentris yang sempit dan kaku. Artinya, peralihan dari wacana kenabian yang bersifat *orale* (lisan) ke wacana masyarakat yang pandai membaca dan menulis ternyata memunculkan masalah tersendiri.⁴⁹

Dengan demikian, pemaparan Arkoun dapat disimpulkan bahwa pada masing-masing tingkatan, kandungan al-Qur'an sudah mengalami perubahan. Pada tingkatan pertama, *Kalâm Allah*/ al-Qur'an masih berupa "ide" atau pengetahuan Allah swt yang dinilai paling benar, namun tidak dapat dijangkau oleh manusia, karena belum terwujud dalam *lafadz-lafadz* terlebih dalam susunan surah dan ayat seperti yang sekarang ini. Dan pada tingkatan kedua, *Kalâm Allah* yang menjelma ke dalam bahasa Arab hanya sebagian dari penggalan yang ada di *umm al-Kitâb* (*the Archetype Book*), dan itupun sudah tidak ada lagi. Lain lagi ketika dalam bentuk Mushaf. Pasalnya, walau bagaimanapun juga, Mushaf telah mengalami modifikasi, revisi dan substitusi. Konsep *tanzîl* di atas juga berlaku untuk Taurat dan Injil. Tidak ada bedanya.

⁴⁷ Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Taesir Gender*, Yogyakarta: Safira Insani Press, 2004, hal. 90-91.

⁴⁸ Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Taesir Gender*, hal. 107-108.

⁴⁹ Baedhowi, *Antropologi al-Qur'an*, hal. 201.

B. Tanzîl dalam Pandangan Zarqani

Wahyu dalam pengertian Zarqani, *al-mûha bih*, yakni objek wahyu itu sendiri dibagi menjadi dua macam. *Pertama*, yang dibaca (*al-maqrû'*). *Kedua*, yang tidak terbaca (*ghairu al-maqrû'*). Wahyu yang dibaca adalah al-Quran yang Allah jadikan mukjizat bagi Nabi Muhammad saw, dan menjadi penjamin pemeliharannya dari perubahan-perubahan. Sedangkan wahyu yang tidak dibaca ialah hadits Nabi Muhammad saw. Hadits ialah perkataan, perbuatan dan keputusan Nabi serta sifat-sifatnya.⁵⁰

Menurut pandangan Zarqani, wahyu dalam pengertian *ihâ* (proses penyampaian wahyu) mempunyai arti pemberitahuan (*i'lam*) dari Allah swt kepada hamba pilihan-Nya, berupa hidayah atau ilmu pengetahuan dengan cara yang amat rahasia dan lain dari kebiasaan manusia.⁵¹ Fenomena wahyu ini bukanlah peristiwa baru yang terjadi pada masa Nabi Muhammad saja. Jauh sebelumnya sudah dikenal oleh kebanyakan orang. Namun, khusus untuk al-Qur'an (*al-mûha bih*) proses pewahyuannya memiliki kekhususan tersendiri. Menurut al-Zarqani, proses pewahyuan al-Qur'an semuanya melalui perantara Malaikat Jibril,⁵² tidak seperti para Nabi sebelumnya.⁵³ Di sini terdapat perbedaan dengan Arkoun. Hasil rekonstruksinya terhadap wahyu, Arkoun menyatakan bahwa semua Kitab Suci (al-Qur'an, Taurat dan Injil) adalah Firman Tuhan yang dimanifestasikan, dijemlakan dalam bahasa manusia, ditransmisikan secara oral oleh bahasa manusia, atau ditetapkan dalam bahan-bahan tertulis.⁵⁴ Arkoun tidak menyinggung perbedaan-perbedaan cara pewahyuan masing-masing Kitab Suci, juga tidak mengindahkan pemberitaan tentang penyelewengan (*tahrîf*) terhadap wahyu Allah dalam Kitab-Kitab sebelumnya.

⁵⁰ H.M Idris A. Shomad, *Al-Quran Sebagai Wahyu Ilahi*, Al-Insan, Jurnal Kajian Islam, vol. 1. No. 1. Januari 2005, hal. 87.

⁵¹ Muhammad 'Abd al-'Adzim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, hal. 55.

⁵² Muhammad 'Abd al-'Adzim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, hal. 55.

⁵³ Sebagaimana yang dialami oleh Nabi Musa as. Proses pewahyuannya berupa pembicaraan Allah dengan hamba-Nya secara langsung tanpa perantara. Dasarnya Firman Allah yang artinya: "...dan (ketahuilah) Allah telah berbicara langsung dengan Musa." (QS. Al-Nisa' 4/ 164).

⁵⁴ Muhammad Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*, hal. 41.

Zarqani secara khusus melukiskan turunnya wahyu ke dalam hati Muhammad saw melalui perantara Malaikat Jibril dengan beberapa cara. Secara garis besarnya dapat diklasifikasikan menjadi dua bentuk; *Pertama*, kadangkala Nabi diperlihatkan bentuk rupa Malaikat penyampai wahyu sebagaimana wujud aslinya atau dalam wujud manusia. Bentuk *Kedua*, inilah yang paling sering, yakni kedatangan Malaikat tanpa memperlihatkan bentuk rupanya, tetapi Nabi hanya mendengar suara seperti suara lebah atau suara lonceng. Para Sahabahnya hanyalah mengetahui tanda-tanda lahiriah seperti merasa adanya beban berat atau berkeringat dan lain sebagainya.⁵⁵ Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Aisyah r.a. dalam hadits al-Bukhari, ketika Sahabah Harits bin Hisyam bertanya, "Wahai Rasulallah bagaimana kedatangan wahyu kepadamu?" Rasulallah menjawab, "Kadangkala ia datang seperti suara lonceng yang sangat keras namun aku tetap sadar menangkap suara itu. Kadang-kadang lewat Malaikat yang tampil berupa seorang laki-laki kemudian ia menyampaikan wahyu kepadaku, akupun menyadari pesan-pesan wahyu tersebut."⁵⁶ Data-data riwayat seperti ini tidak disinggung oleh Arkoun, bagi yang menggunakan data-data riwayat (Sunnah dan perkataan Sahabah) malah dituduh sebagai muslim ortodoks yang telah banyak memanipulasi wahyu.

Mengenai bagaimana al-Qu'ran (*al-mûha bih*) diturunkan, Zarqani tidak mengartikan secara *harfiah*, bahwa al-Qur'an diturunkan dari langit, yakni laksana turunnya benda dari atas ke bawah. Alasannya, karena al-Qur'an bukanlah berupa benda yang membutuhkan tempat. Zarqani menganggap, bahwa kata *tanzîl* dalam Firman Allah dan hadits Nabi dipahami sebagai majas/metafor saja. Baginya *tanzîl* diartikan sebagai *i'lâm* (pemberitahuan).⁵⁷

Sebagaimana Ulama klasik lainnya, Zarqani menjelaskan *tanzîl*nya al-Qur'an dengan tiga fase: *Pertama*, al-Qur'an awal mulanya berada di *al-Lauh al-Mahfûz*. Ibnu 'Asyur dalam kajian tafsirnya menjelaskan,

⁵⁵ Siti 'Aisyah, Ummul Mu'minin r.a. mengatakan: "Pada suatu hari yang amat dingin kulihat beliau sedang menerima wahyu. Kulihat dahi beliau bercucuran keringat." Lihat, *Shahih al-Bukhari, Bad'ul Wahyi*, Hadits no. 2. Hadits diriwayatkan oleh al-Harits bin Hisyam.

⁵⁶ *Shahih al-Bukhari, Bad'ul Wahyi*, Hadits no. 2. Hadits diriwayatkan oleh al-Harits bin Hisyam.

⁵⁷ Muhammad 'Abd al-'Adzim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, hal. 38.

bahwa al-Qu'ran sebelum turun ke bumi sudah tertulis di *al-Lauh al-Mahfûz*. Zarqani memang membedakan *Kalâm* Allah menjadi dua, yakni *Kalâm nafsi* dan *Kalâm lafdhi*; 1), menunjuk pada keqadiman al-Qur'an yang berwujud ide dan pengetahuan yang telah ada sejak zaman *azali* sebelum terlafadzkan dan diwahyukan kepada Nabi Muhammad.⁵⁸ Jadi segala peristiwa yang termaktub dalam al-Qur'an sudah dalam pengetahuan Allah semenjak *azali*. Sebab sifat mengetahui bagi Allah adalah *Qâdim*, dan tidak terbatas dengan ruang dan waktu.⁵⁹ Kajian ini menjadi ciri khas Ulama ahli *Kalâm*. 2), *Kalâm lafdhi*, merujuk pada *Kalâm* Allah yang sudah terkonsepsikan dalam *lafadz-lafadz*. Untuk yang kedua ini, biasanya menjadi pusat kajian *fuqaha*. Konsepsinya Arkoun tentang *Parole* Allah boleh dikatakan hampir sama dengan dengan Zarqani. Bedanya, Arkoun menyebutkannya untuk yang di *al-Lauh al-Mahfûz*. Sedangkan Zarqani merujuk pada sifat *Kalâm* Allah sendiri.

Menurut Zarqani, meskipun ada perbedaan sudut pandang di antara Ulama ahli ilmu *Kalâm* dengan *Fuqaha* mengenai *Kalâm* Allah swt, namun mereka sepakat bahawa al-Qur'an berupa *lafadz* (*Kalâm* Allah) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw mulai dari surah al-Fatihah hingga surah al-Nas yang ditulis dalam Mushaf, ditransmit secara *mutawatir*, dan membacanya termasuk ibadah.⁶⁰ Perbedaan mereka hanya seputar konsentrasi kajiannya saja.

Fase *kedua*, setelah al-Qur'an berada di *al-Lauh al-Mahfûz* kemudian diturunkan ke langit dunia, *Bait al-'Izzah* pada malam *al-qadar*. Pada tahap yang kedua ini, al-Qur'an diturunkan secara keseluruhan, baru kemudian turun ke bumi selama 20 tahun atau 23 tahun sesuai dengan perbedaan Ulama tentang lama berdiamnya Nabi saw di Makkah setelah diangkat menjadi Rasul.⁶¹

Pandangan Zarqani ini didukung oleh kebanyakan Ulama. Ibnu Katsir, Qurthubi, Syaukani, Fahrudin al-Razi, dan yang lainnya juga

⁵⁸ Muhammad 'Abd al-'Adzim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, hal. 18.

⁵⁹ Adian Husaini dan Henri Salahudin, Studi Komparatif: Konsep al-Qur'an Nasr Hamid dan Mu'tazilah, dalam *ISLAMIA*, Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam, THN 1 NO. 2/JUNI-AGUSTUS 2004, hal. 41.

⁶⁰ Muhammad 'Abd al-'Adzim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, hal. 21.

⁶¹ Muhammad 'Abd al-'Adzim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, hal. 40.

memiliki pendapat yang sama dengan Zarqani, bahwa sebelum al-Qur'an disampaikan kepada Nabi Muhammad, ia diturunkan sekaligus ke langit dunia, yaitu *Bait al-'Izzah* pada malam *al-qadar*. Sumbernya adalah riwayat dari Ibn Abbas r.a. Seperti biasanya, Arkoun juga tidak tertarik dengan data-data riwayat seperti ini. Apa lagi ini adalah perkataan Sahabah Nabi.

Fase *ketiga*, al-Qur'an diturunkan sedikit demi sedikit (*gradual*) melalui perantara Malaikat Jibril ke dalam hati Muhammad saw, baru kemudian beliau mendakwahnya sebagai hidayah dan pelita kehidupan bagi manusia di dunia.⁶² Hikmah diturunkannya secara *gradual* adalah untuk menguatkan atau meneguhkan hati Rasulullah saw, tarbiyah bagi umat Islam dari segi keilmuan dan pengamalan, kesesuaian dengan peristiwa-peristiwa dan pertengahan dalam penerapan hukum, dan menunjukkan bahwa al-Qur'an adalah *Kalâm* Allah swt yang berupa *lafadz-lafadz* yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw dengan perantara Malaikat Jibril.⁶³

Mengenai apa yang diturunkan oleh Allah swt, Zarqani menjelaskan bahwa yang dibawa oleh Malaikat Jibril adalah al-Qur'an, yang berupa *lafadz-lafadz* dalam artian hakiki, mulai dari surah al-Fatihah hingga surah al-Nas. *Lafadz-lafadz* tersebut adalah *Kalâm* Allah swt sendiri yang tidak terkontaminasi oleh perkataan Malaikat Jibril ataupun Nabi Muhammad saw. Dialah Allah swt yang menyusun⁶⁴ sendiri *lafadz-lafadz* al-Qur'an.⁶⁵

⁶² Muhammad 'Abd al-'Adzim az-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, hal. 42.

⁶³ Muhammad 'Abd al-'Adzim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, hal. 20.

⁶⁴ Beberapa riwayat menyebutkan, bahwa Nabi Muhammad memberi interuksi kepada para penulis tentang tata letak ayat pada setiap surah. Utsman menjelaskan baik wahyu itu mencakup ayat panjang maupun satu ayat terpisah, Nabi Muhammad selalu memanggil penulisanya dan berkata, "Letakkan ayat-ayat tersebut ke dalam surah seperti yang beliau sebut." Zaid bin Tsabit menegaskan, "Kami akan kumpulkan al-Qur'an di depan Nabi Muhammad." Menurut Utsman bin Abi al-'As, Malaikat Jibril menemui Nabi Muhammad memberi perintah akan penempatan ayat tertentu. Lihat, M. M. al-A'zami, *Sejarah Teks al-Qur'an dari Wahyu sampai Kompilasi: Kajian Perbandingan dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru*, alih bahasa: Sohirin Solihin dan Anis Malik Toha, Jakarta: Gema Insani, 2005, hal. 75.

⁶⁵ Muhammad 'Abd al-'Adzim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, hal. 43-44.

Mengenai bahasa al-Qur'an, Zarqani berpandangan bahwa bahasa yang dipakai oleh al-Qur'an adalah bahasa yang disusun sendiri oleh Allah swt. tanpa ada campur tangan Malaikat Jibril atau Nabi Muhammad saw, lebih-lebih terkonstruksi oleh sosial-budaya masyarakat Arab. Lebih lanjut, Zarqani mengatakan bahwa al-Qur'an adalah sumber tata bahasa Arab.⁶⁶ Pemahaman Zarqani di atas sangat berbeda dengan Arkoun, dengan teori ilmu linguistik-semiotik modern Arkoun menamakan *Kalâm* Allah sebagai *parole*, yang ketika di *al-Lauh al-Mahfûz* belum terkonsepsikan dalam *lafadz-lafadz*. Agar *parole* ini mampu dipahami oleh manusia di bumi, maka *parole* harus menyesuaikan diri dengan bahasa manusia yang diisitilahkan dengan *langue*, dimana *parole* harus tunduk dengan sistem bahasa, sosial dan budaya manusia. Dari sinilah Arkoun mengatakan, bahwa al-Quran telah terkontaminasi oleh sejarah manusia yang profan. Maka dari itu, al-Qur'an yang sekarang ini tidak layak diberi label sakral.

Pandangan Zarqani tentunya sangat argumentatif. Hal ini dikuatkan oleh Naquib al-Attas. Menurutnya justru al-Qur'an telah mengislamkan bahasa Arab pra-Islam, yang pada waktu itu masih mencerminkan pandangan dunia Jahiliah, dengan cara menyusun dan membentuk kembali struktur konsep, bidang-bidang semantik dan perbendaharaan katanya. Karena bahasa Arab yang dibawa oleh al-Qur'an adalah bahasa Arab bentuk baru. Sejumlah kosa-kata pada saat itu telah di-Islamkan maknanya. Khususnya istilah-istilah dan konsep-konsep kunci, yang digunakan untuk memproyeksikan hal-hal yang bukan dari pandangan hidup Islam.⁶⁷

Beberapa contoh konkrit yang dipaparkan oleh Naquib al-Attas adalah kata penghormatan (*muruwwah*) dan kemuliaan (*karâm*). Dua kata tersebut adalah bagian dari sejumlah elemen penting dalam pandangan dunia kehidupan pra-Islam yang maknanya berhubungan erat dengan kepemilikan banyak anak, kekayaan dan karakter tertentu yang dianggap mencerminkan kejantanan. Al-Qur'an mengubah makna tersebut dengan sangat mendasar, dengan memperkenalkan faktor

⁶⁶ Muhammad 'Abd al-'Adzim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, hal.12.

⁶⁷ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas*, Terj. Hamid Fahmy Zarkasy, dkk., Jakarta: Mizan, 2002, hal. 341.

kunci, ketakwaan (*taqwa*). Al-Qur'an menyebutkan, "Sesungguhnya yang paling mulia disisi Tuhanmu adalah orang yang paling bertakwa."

Selain itu, al-Qur'an juga merubah semantik dasar dari kata *karîm*. Kemuliaan disini diasosiasikan dengan al-Qur'an: *Kitâb Karîm* atau ucapan kepada orang tua dengan *qaul al-karîm*. Padahal orang-orang Arab sebelum Islam tidak pernah menghubungkan kemuliaan dengan buku-buku, kata-kata (*words or speech*), sekalipun mereka sangat menghargai kemampuan pengarang dan membaca puisi. Contoh lain terjadi juga kepada kata persaudaraan (*ikhwah*), yang berkonotasi kekuatan dan kesombongan kesukuan, yang terkait dengan darah, dan tidak merujuk kepada makna lain. Al-Qur'an lagi-lagi mengubah ini dengan memperkenalkan gagasan persaudaraan yang dibangun atas dasar keimanan, yang lebih tinggi daripada persaudaraan darah.⁶⁸

Jika *lafadz* dan bahasa al-Qur'an terpengaruh oleh sejarah dan sosial budaya Arab, maka bahasa al-Qur'an akan dengan mudah dipahami oleh orang Arab pada saat itu. Ternyata, bukan hanya saat itu saja, sekarang pun tak semua orang Arab bisa memahaminya. Tidak semua kata di dalam al-Quran dapat dipahami Sahabah. Abdullah ibn Mas'ud tidak tahu makna *fathara*. Begitu pula dengan Abu Bakr dan Umar soal makna *abb*. Selain itu, wujud *al-ahrûf al-muqata'ah* di dalam al-Quran tidak sesuai dengan perkembangan sastra Arab saat itu.

Melihat kenyataan tersebut di atas, tesis Arkoun mengenai bahasa Arab al-Qur'an (wahyu *langue*) terpengaruh atau harus menyesuaikan dengan situasi sosial atau semantik bahasa Arab pra-Islam, adalah tidak tepat. Justru sebaliknya, al-Qur'an telah merubah budaya pagan Arab dan pandangan hidupnya serta semantik bahasa Arab.

Selain itu, Arkoun juga mempermasalahkan urutan surah dan ayat dalam al-Qur'an. Kenyataan yang ada sekarang, baginya sangat menyulitkan untuk menguraikan kembali situasi wacana yang dapat membantu untuk menyusun kembali tindak penuturan lisan al-Qur'an. Namun bagi Zarqani, mengutip pendapatnya *Jumhûr 'Ulama*, suasana wacana *tanzîl* al-Qur'an (*asbab al-nuzûl*) tidaklah menjadi orientasi

⁶⁸ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas*, hal. 342.

penafsiran atau pengambilan hukum. Landasan yang menjadi pegangan adalah *lafadz* yang umum dan bukan sebab yang khusus (*al-'ibrah bi 'umûm al-lafadz la bi khushûs al-sabâb*). *Asbâb al-nuzûl* hanya berfungsi sebagai penjelas saja. Jadi mengenai urutan surah atau ayat al-Qur'an bukan menjadi problem, karena yang berwenang membuat urutan tersebut adalah Allah Sang Pemilik al-Qur'an.⁶⁹

Melihat kenyataan adanya perbedaan dalam perintah meletakkan ayat-ayat dalam surah tertentu, serta keunikan susunan al-Qur'an yang merupakan wewenang Allah swt, telah memberi peluang tiap surah berfungsi sebagai satuan bebas, independen unit, di mana tidak tergantung pada kronologi turunnya ayat-ayat al-Qur'an. Dalam hal ini, upaya Arkoun yang menekankan wacana Qur'ani dari pada teks-teks al-Qur'an (*al-'ibrah bi khushûs al-sabâb, la bi 'umûm al-lafzh*) adalah kurang tepat.

Masih menurut informasi Zarqani, Ulama telah bersepakat bahwa dimanapun tempat al-Qur'an dibaca ia tetap *Kalâm* Allah swt, ketika ia di *al-Lauh al-Mahfûz* yang selalu dijaga, ketika ia tertulis di atas Mushaf atau kulit, terukir di atas batu, dihafal dalam hati, diucapkan oleh lisan, ia tetap *Kalâm* Allah yang masih terjaga baik *lafadz* maupun maknanya. Siapa saja yang mengingkarinya dia telah kafir.⁷⁰ Di sini, Arkoun berbeda dengan al-Zarqani. Ia mengatakan bahwa al-Qur'an yang sekarang ini sudah tidak sama lagi ketika masih di *al-Lauh al-Mahfûz*, baik *lafadz* maupun maknanya.

Pandangan Zarqani ini bukannya tanpa alasan. Dengan pemahaman bahwa al-Qur'an adalah petunjuk (*hudan*) bagi manusia, sudah seharusnya pesan-pesan Allah swt dapat termuat seluruhnya dalam al-Qur'an atau wahyu yang diturunkan. Jadi, mana mungkin Allah tidak kuasa memasukkan semua pesan-pesan-Nya dalam wahyu yang diturunkan. Kalau pemikirannya Arkoun diterapkan, berarti Allah belum menurunkan al-Qur'an dengan sempurna. Anggapan ini bertentangan dengan Firman Allah sendiri yang menyatakan, bahwa ajaran Islam yang termuat dalam al-Qur'an telah diwahyukan dengan

⁶⁹ M. M. al-A'zami, *Sejarah Teks al-Qur'an dari Wahyu Sampai Kompilasi: Kajian Perbandingan dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru*, hal. 74.

⁷⁰ Muhammad 'Abd al-'Adzim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, hal. 19.

sempurna kepada umat manusia. Dalam hal ini, argumentasi Arkoun tidaklah tepat.

Dalam memahami Mushaf al-Qur'an saja, Arkoun memang sudah salah paham. Ia menganggap yang namanya al-Qur'an untuk saat ini adalah Mushaf yang sudah dibakukan. Anggapan ini tidaklah benar. Pada dasarnya al-Qur'an bukanlah tulisan (*rasm* atau *writing*) atau Mushaf, ia merupakan "bacaan" (*qirâ'ât* atau *recitation*) dalam arti ucapan dan sebutan. Proses pewahyuannya maupun cara penyampaian, pengajaran dan periwayatannya dilakukan melalui lisan dan hafalan, bukan tulisan. Sejak zaman dahulu, yang dimaksud dengan membaca al-Qur'an adalah membaca dari ingatan. Tulisan hanya berfungsi sebagai penunjang semata.⁷¹

Menurut Abdul Shabur Syahin, penulisan al-Qur'an atau dibakukannya dalam sebuah Mushaf berfungsi untuk memelihara teks secara valid, sehingga setiap generasi dapat mengetahui tentang hakikatnya.⁷² Lagi pula, dengan adanya Mushaf standar, hukum bacaan beserta cara membacanya masih tersimpan dengan baik sampai sekarang. Sudah menjadi maklum, kalau ingin memperbaiki bacaan al-Qur'an, tidak mungkin dapat tercapai, kecuali dengan mempelajarinya dari orang-orang yang mempelajari bacaan al-Qur'an dengan metode langsung dan *sima'i* kepada para ahli baca al-Qur'an,⁷³ bukan kepada orang *Mushafi* atau *Shahafi*.⁷⁴

Penutup

Konsepsi kedua cendekiawan muslim di atas mengenai *Kalâm* Allah swt, wahyu, al-Qur'an dan *tanzîl*nya sangat berbeda sekali. Berbagai pendekatan ilmu modern, yang dipakai Arkoun untuk

⁷¹ Syamsudin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta: Gemas Insani, 2008, hal. 10.

⁷² Abdul Shabur Syahin, *Saat al-Qur'an Butuh Pembelaan*, Jakarta: Erlangga, 2005, hal. 110.

⁷³ Abdul Shabur Syahin, *Saat al-Qur'an Butuh Pembelaan*, hal. 25.

⁷⁴ Para ahli baca al-Qur'an tempo dulu mengatakan, "*Janganlah kalian mempelajari dari orang Mushafi. Dan jangan pula kalian mengambil ilmu dari seorang Shahafi.*" Yang dimaksud dengan Mushafi adalah orang yang mempelajari al-Qur'an dan ia bersandar pada bacaan yang terdapat dalam Mushaf, tanpa ada seorang ahli bacaan yang memperbaiki dan meluruskan bacaannya. Sedang yang dimaksud dengan *Shahafi* adalah orang yang mengambil ilmu dari Mushaf-Mushaf, bukan dari Ulama. Lihat, Abdul Shabur Syahin, *Saat al-Qur'an Butuh Pembelaan*, hal. 25-26.

merekonstruksi konsep *tanzîl* al-Qur'an, telah meletakkannya pada status immanen. Pada akhirnya, Arkoun menyamakan status al-Qur'an dengan kitab suci agama lainnya, seperti Taurat dan Injil, yang secara historis dan teologis sudah memiliki problem tersendiri. Tujuannya Arkoun dengan dekonstruksi dan rekonstruksi *tanzîl* al-Qur'an adalah agar tidak dianggap sakral lagi sehingga dapat dikaji dengan kritis seperti Taurat dan Injil.

Anggapan Arkoun mengenai *tanzîl* dan al-Qur'an, semuanya keliru. Dan sekalil lagi penulis tegaskan, al-Qur'an adalah *Kalâm* Allah swt yang di-*tanzîl*-kan oleh-Nya kepada Nabi Muhammad, *lafadz* dan maknanya serta *tartib* surah maupun ayatnya, melalui perantara Malaikat Jibril. Al-Qur'an yang tertulis atau dihafal semuanya adalah *Kalâm* Allah swt, dan tidak ada permasalahan mengenai transformasi al-Qur'an dari lisan (*orale*) ke tulisan, pasalnya tulisan al-Qur'an selalu mengikuti bacaan lisan. Selain itu, tulisan berfungsi sebagai penunjang semata.

Daftar Pustaka

- Arif, Syamsudin, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta: Gemas Insani, 2008.
- Arkoun, Muhammad, *Al-fikr al-Islâmy Naqd wa Ijtihâd*, Terj. Hasyim Shalih, London: Dar al-Saqi, 1998.
- , *Al-Fikr al-Usûl wa Istilâhât al-Ta'sîl Nahwa Tarîkhin Akhar li al-Fikr al-Islâmy*, Terj. Hasyim Shalih, London: Dar al-Saqi, 2003.
- , *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*, Terj. Ruslani, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- , *Kajian Kontemporer al-Quran*, Terj. Hidayatullah, Bandung: Pustaka, 1998.
- , *Min Faishal al-Tafrîqah li al-Fashl al-Maqâl: Aina Huwa al-Fikr al-Islâmy al-Mu'ashir*, Terj. Hasyim Shalih, Beirut: Dar al-Saqi, 1995.
- , *Rethinking Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Armas, Adnin, *Metodologi Bible dalam Studi al-Quran: Kajian Kritis*, Jakarta: Gema Insani, 2005.
- A'zami, M. M., *Sejarah Teks al-Qur'an dari Wahyu sampai Kompilasi: Kajian Perbandingan dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru*, Terj. Sohirin Solihin dan Anis Malik Toha, Jakarta: Gema Insani, 2005.

- Baedhowi, *Antropologi al-Qur'an*, Yogyakarta: Lkis, 2009.
- Barthes, Roland, *Petualangan Semiologi*, Terj. Stephanus Aswar Herwinarko, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Bleicher, Josef, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika Sebagai metode, Filsafat, dan kritik*, Terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2007.
- Choir Thohatul dkk, *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas*, Terj. Hamid Fahmy Zarkasy dkk, Jakarta: Mizan, 2002.
- Delfgaauw, Bernard, *Filsafat Abad 20*, Terj. Soejono Soemargono, Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, cet. 2, 2001.
- Dzahabi, Muhammad Husain, *Buhûts fi 'Ulûm Tafsîr wa al-Fiqh wa al-Da'wah*, Kairo: Dar al-Hadits, 2005.
- Ghazali, Abd Moqsith, dkk, *Metodologi Studi al-Qur'an*, Jakarta: Gramedia, 2009.
- Hick, John, *Tuhan Punya Banyak Nama*, Terj. Amin Ma'ruf dan Taufik Aminuddin, Yogyakarta: Interfidei, 2006.
- Hidayat, Asep Ahmad, *Filsafat Bahasa: Mengungkap Hakikat bahasa, Makna dan Tanda*, Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 2006.
- Qaradawi, Yusuf, *Al-Islâm Hadhârât al-Gharb*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1995.
- Saenong, Ilham B., *Hemeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi*, Jakarta: Teraju, 2002.
- Salim, Fahmi, *Kritik terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*, Jakarta: Perspektif, 2010.
- Sholihan, *Mohammad Arkoun dan Kritik Nalar Islam: mengkritik Ortodoksi Membangun Islam Masa Depan*, Semarang: Walisongo Press, 2009.
- Sumaryono, E., *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Thabrani, *Mu'jam al-Kabîr*, Bairut: Maktabah al-'Ulûm wa al-Hikam, 1983.
- Wijaya, Aksin, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Taesir Gender*, Yogyakarta: Safisra Insani Press, 2004.

Zarqani, Muhammad 'Abd al-'Adzim, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1995.

Jurnal dan Majalah

Adian Husaini dan Henri Salahudin, *Studi Komparatif: Konsep al-Qur'an Nasr Hamid dan Mu'tazilah*, dalam *ISLAMIA*, Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam, THN 1 NO. 2/JUNI-AGUSTUS 2004.

Arif, Syamsudin, *Prinsip-prinsip Dasar Epistemologi Islam*, dalam *ISLAMIA*, Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam, THN II No.5, April-Juni 2005.

Armas, Adnin, *Gagasan Fithjof Schuon tentang Titik-temu Agama-agama*, dalam *ISLAMIA*, Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam, THN 1 NO. 3/SEPTEMBER-NOVEMBER 2004.

Shomad, H.M Idris A., *Al-Qu'ran Sebagai Wahyu Ilahi*, dalam *Al-Insan*, Jurnal Kajian Islam, Vol. 1. No. 1. Januari 2005.

Solihu, Abdul Kabir Hussain, *Hermeniutika al-Qur'an menurut Arkoun: Sebuah Kritik*, dalam *ISLAMIA*, Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam, THN I No.2/Juni-Agustus 2004.

Zarkasy, Hamid Fahmy, *Barat*, dalam *ISLAMIA*, Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam, THN I No.1/MUHARRAM 1425.

-----, *Worldview Sebagai Asas Epistemologi Islam*, dalam *ISLAMIA*, Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam, THN II No.5 April-Juni 2005.