

Fenomena Wahyu Al-Qur'an

(Analisis Konsep Pewahyuan Perspektif Sīrah Nabawiyyah)

Sansan Ziaul Haq

ITB Bandung

ziaulhaqsansan25@gmail.com

Abstract

Some Western scholars argue that the Qur'an is a historical text that reflects Muhammad's reflection on the socio-cultural dynamics of seventh-century Arab society. In the hands of several modern Muslim scholars, the assumption of the historicity of the Qur'an is used as a basis for contextual reinterpretation, although in general they still acknowledge its divinity. This paper intends to conceptualize the phenomenon of Qur'anic revelation through an analysis of the chronology of its revelation as explained in sīrah nabawiyyah. Through this analysis, it can be concluded that the process of Qur'anic revelation was external, did not originate from the Prophet Muhammad's idea. Its revelation is a transcendent process as well as the concept of revelation understood in every religious tradition, even though it is intended for human benefit. The assumption of the historicity of Qur'anic revelation does not get strong support from sīrah's data.

Keywords: *Qur'anic revelation, historical text, sīrah nabawiyyah.*

Abstrak

Beberapa sarjana Barat berpendapat bahwa Al-Qur'an merupakan teks historis yang mencerminkan refleksi Muhammad terhadap dinamika sosio-kultural masyarakat Arab abad ketujuh. Di tangan beberapa sarjana muslim modern, asumsi historisitas Al-Qur'an ini digunakan sebagai landasan reinterpretasi kontekstual, meskipun secara umum mereka masih tetap mengakui keilahiyahan sumber Al-Qur'an. Tulisan ini ingin mengkonsepsikan fenomena pewahyuan Al-Qur'an melalui analisis terhadap kronologi pewahyuannya sebagaimana dijelaskan dalam sīrah nabawiyyah. Melalui analisis ini, dapat disimpulkan bahwa proses pewahyuan Al-Qur'an bersifat eksternal, tidak bersumber dari sisi Nabi Muhammad. Pewahyuan Al-Qur'an adalah proses transenden seperti halnya konsep wahyu yang dipahami dalam setiap tradisi agama, walau bertujuan untuk kemaslahatan manusia. Asumsi historisitas wahyu Al-Qur'an tidak mendapatkan dukungan kuat dari data sīrah.

Kata kunci: *Pewahyuan Al-Qur'an, teks historis, sīrah nabawiyyah.*

PENDAHULUAN

Dalam tradisi agama, wahyu adalah proses komunikasi Tuhan kepada seorang manusia pilihan melalui metode dan kode rahasia.¹ Di dalamnya Tuhan memberikan ajaran dan petunjuk bagi bangsa manusia, agar mereka berjalan di atas jalan keselamatan. Seorang Nabi dikatakan Nabi, karena dia membawa berita (wahyu) dari Tuhan.² Namun demikian, mengingat sumber wahyu (Tuhan) bersifat gaib, maka proses pewahyuan yang terjadi antara Tuhan dan seorang Nabi merupakan proses komunikasi yang terjadi di luar batas-batas konteks sosio-historis.³ Wahyu merupakan representasi murni kalam Tuhan yang abadi, sehingga dengan demikian, bukan merupakan refleksi mental atas berbagai pengalaman empiris, bukan pula produk pemikiran spekulatif-filosofis yang merupakan ekstraksi abstrak atas beragam fenomena.

Bagi umat Islam, Al-Qur'an adalah wahyu Tuhan terakhir yang diturunkan kepada umat manusia. Sebagai wahyu, Al-Qur'an adalah murni kalam Tuhan, yang disampaikan melalui pelantara Jibril. Dalam proses pewahyuan, Nabi hanya berperan sebagai penerima, karena pada hakikatnya Al-Qur'an Tuhan itu azali, sudah ada bahkan sebelum semesta tercipta. Allah sendiri menegaskan peran Nabi dalam proses pewahyuan, ketika Dia berfirman dalam QS. Yūnus [10]: 15,

“Katakanlah (wahai Muhammad)! Tidaklah patut bagiku menggantinya dari pihak diriku sendiri. Aku tidak mengikut kecuali apa yang diwahyukan kepadaku. Sesungguhnya aku takut jika mendurhakai Tuhanku kepada siksa hari yang besar (kiamat).”

Secara tegas ayat ini menyatakan bahwa Muhammad tak sedikit pun mengotak-atik teks Al-Qur'an. Wahyu Al-Qur'an bersumber hanya dari pengetahuan Tuhan. Pengetahuan ilahiyah ini kemudian dikomunikasikan kepada bahasa manusia melalui 'lidah' Nabi, dengan maksud menunjukkan jalan kebenaran.

Transendensi proses penurunan wahyu tidak berarti bahwa wahyu tidak memperhatikan kepentingan-kepentingan manusia (*human interests*) yang tak lepas dari batasan-batasan historis. Wahyu pada dasarnya diturunkan demi kemaslahatan manusia.⁴ Ketika wahyu disampaikan Nabi dengan bahasa Arab, transendensi kalam Tuhan telah bersenyawa dengan sejarah manusia, sehingga aktif berdialog dengan sahabat, meluruskan dan membimbing mereka secara berkesinambungan. Wahyu dengan demikian berdenyut seiring nafas kehidupan, mengaktualkan nilai-nilai ilahiyah supaya menapaki bumi, menghembuskan semilir kedamaian, dan menebar benih kebaikan.

Namun demikian, tak sedikit kalangan akademik, baik itu orientalis maupun sarjana muslim, menyanggah konsep transendensi wahyu Al-Qur'an. Mereka pada dasarnya berpandangan, proses pembentukan wahyu Al-Qur'an merupakan fenomena historis yang bisa dijelaskan secara ilmiah. Hal ini mengasumsikan bahwa Muhammad berperan secara signifikan dalam proses pembentukan wahyu. Al-Qur'an dengan demikian

¹ Sukidi, "Naṣr Ḥamid Abū Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'ān," *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 49, Issue 2 (2009), h. 193.

² Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an* (Chicago: The University of Chicago Press, 2009), ed. II, h. 57.

³ Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction* (New York: Routledge, 2008), h. 49.

⁴ asser 'Audah, *Maqāṣid ash-Sharī'ah; Dalīl li-al-Mubtadi'īn* (Beirut: al-Ma'had al-Islāmi li-al-Fikr al-Islāmi, 2011), h. 15-16.

merupakan teks profan yang bisa dipahami secara manusiawi. Pada kesimpulan paling ekstrim, wahyu Al-Qur'an dihukumi sebagai produk pemikiran Muhammad, bukan bersumber dari wahyu Tuhan. Dalam konteks ini, tulisan ini akan mengkaji konsep pewahyuan Al-Qur'an dilihat dari sisi kronologi sejarah pewahyuan kepada Nabi Muhammad, meliputi konteks sejarah Arab pra-wahyu dan riwayat pewahyuan pertama di gua Hira. Analisis terhadap kronologi sejarah pewahyuan ini akan memberikan gambaran jelas bagi konsepsi kewahyuan Al-Qur'an. Untuk menopang penjelasan *sīrah* ini, dalam pembahasan artikel ini dikutip pula beberapa ayat yang menjelaskan peran Nabi Muhammad dalam kaitannya dengan wahyu Al-Qur'an.

AL-QUR'AN MENURUT ORIENTALIS DAN MUSLIM PROGRESIF⁵

Dalam tradisi Islam, posisi sentral Al-Qur'an sebagai kalam Tuhan tidak sebanding dengan posisi Injil dalam tradisi Kristen. Injil tak lebih dari periwayatan kisah kehidupan Yesus yang dikodifikasikan oleh *al-ḥawāriyyūn*, sedangkan Al-Qur'an adalah firman Tuhan itu sendiri. Maka posisi Al-Qur'an dalam tradisi Islam setara dengan posisi Yesus pada tradisi Kristen; keduanya dikonsepsikan sebagai representasi kalam Tuhan.⁶ Oleh sebab itu, mayoritas ulama Islam berpandangan bahwa wahyu Al-Qur'an adalah murni firman Tuhan yang dikomunikasikan melalui Nabi. Namun demikian, tak sedikit orientalis yang 'mencangkokkan' status ontologis Bibel terhadap Al-Qur'an untuk membuktikan 'kemanusiawian' Al-Qur'an, sehingga menghukuminya sebagai teks sejarah yang berbanding lurus dengan kenisbian pribadi Muhammad. Sebagian intelektual Muslim kemudian terpengaruh oleh pandangan historisitas teks Al-Qur'an sebagai basis bagi upaya kontekstualisasi ajarannya secara lebih bebas, meskipun pada saat yang sama mereka masih mengakui kewahyuannya.

Pandangan Beberapa Orientalis

Transendensi wahyu Al-Qur'an yang merupakan *common-sense* pada hampir semua kalangan Islam mendapat serangan dari mayoritas orientalis. Dengan berbagai motif yang berbeda, umumnya mereka berpandangan, proses kenabian Muhammad secara umum, dan proses pewahyuan secara khusus, merupakan fenomena historis yang bisa dilacak asal-usulnya dalam konteks sosio-kultural masyarakat Arab pada abad ke tujuh. Bernard Lewis misalnya berpendapat, proses kemunculan Islam sangat dipengaruhi oleh faktor sosio-historis, sehingga dengan demikian, berbeda dengan agama Yahudi dan Kristen, yang proses kehadirannya diliputi misteri (kemukjizatan).⁷ Latar belakang spiritualitas Muhammad sendiri, diwarnai oleh sejumlah perkenalan dengan tradisi Yahudi dan Nasrani, sehingga menurut Lewis, konten Al-Qur'an

⁵ Istilah muslim progresif dipopulerkan diantaranya oleh Adis Duderija. Muslim progresif dijelaskan sebagai kalangan sarjana muslim yang berfikir terbuka dan kritis terhadap tradisi. Karakteristik muslim progresif, menurutnya, dicirikan dengan berbagai komitmen, ide, dan praktik, yang *concern* terhadap berbagai permasalahan sosial, kesetaraan gender, pluralisme agama, dan HAM. Tokoh-tokoh Muslim Progresif, diantaranya adalah Fazlur Rahman, Naṣr Ḥamid Abū Zayd, Farid Eshak, Mohammed Arkoun, Fatima Mernissi, 'Abid al-Jābirī, dll. Lihat, Adis Duderija (2010: 135), "Progressive Muslims: Defining and Delineating Identities and Ways of Being a Muslim," *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 30, No. 1, (March 2010), h. 135.

⁶ Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb ad-Dīnī* (Kairo: Sīnā li-al-Nashr, 1994), h. 195-196.

⁷ Bernard Lewis, *The Arabs in History* (New York: Oxford University Press, 2002), h. 42.

Fenomena Wahyu Al-Qur'an

(Analisis Konsep Pewahyuan Perspektif Sirah Nabawiyah)

memiliki keterhubungan yang jelas dengan kitab mereka.⁸ Senada dengan Lewis, Kenneth Cragg menegaskan bahwa relevansi komunitas Yahudi dan Kristen turut mempengaruhi misi dakwah Muhammad dan ajaran agama yang dibawanya.⁹

Atas dasar itu, komposisi Al-Qur'an dalam pandangan banyak orientalis, dengan tak lebih merupakan kitab elektik, yang disusun dari berbagai sumber. Samuel Marinus Zwemer, seorang orientalis kawakan, menandaskan bahwa ajaran Al-Qur'an pada dasarnya merupakan perpaduan ajaran yudaistik Talmud (*Talmudic Judaism*) yang dikombinasikan dengan ajaran Yesus. Namun yang menjadi karakteristik utama konten Al-Qur'an adalah bahwa ia selalu meringkas berbagai kandungan yang dituturkan dalam kedua kitab di atas, sehingga terdapat banyak kecacatan dalam ajaran-ajarannya, dan penuh dengan kesalahan historis.¹⁰ Hal senada diulangi Philip K. Hitti dalam bukunya, *History of Arabs*. Hitti memaparkan, hampir semua ayat tentang sejarah dalam Al-Qur'an memiliki padanannya dalam Bible. Di samping itu, Al-Qur'an juga memiliki banyak kesamaan dengan Pentateuch dan kitab-kitab lainnya. Konten Al-Qur'an mengungkapkan peribahasa-pribahasa dan ungkapan-ungkapan semitik yang sangat populer bagi bangsa Ibrani dan Arab. Bahkan pada kasus tertentu, Hitti mengatakan, kesamaan antara Al-Qur'an dengan sumber kitab lain bagaikan bentuk tiruan murni.¹¹

Di tempat lain Anglika Neuwirth juga mendukung profanitas kelahiran teks Al-Qur'an. Pada masa pembentukannya (*the pre-canonical text*), Al-Qur'an tidak bisa dipisahkan dari konteks lingkungan dari mana ia berasal. Pra-kanonisasi ini sangat dipengaruhi oleh situasi tertentu, dimana teks berperan sebagai respon terhadap problem-problem dogmatis dan sosial yang berkembang pada komunitas saat itu. Buktinya, bagi Neuwirth, argumentasi dakwah Al-Qur'an yang pertama-tama ditujukan kepada kaum pagan Mekkah, berubah menjadi debat apologetis ketika komunitas Muslim mendapat tantangan dari dua tradisi kitab suci terdahulu, yakni Yahudi dan Kristen. Di samping itu, kisah-kisah Al-Qur'an pun banyak yang bersesuaian dengan kisah-kisah biblikal, sehingga tidak mungkin adanya keterputusan hubungan antar keduanya.¹² Berangkat dari profanitas kelahiran teks Al-Qur'an, Neuwirth mempostulasikan bahwa Al-Qur'an harus dikontekstualisasi ulang berdasar latar belakang kultural di mana ia muncul, sebagaimana dipraktikkan dalam studi perjanjian lama dan perjanjian baru.

Pandangan orientalis terhadap sumber wahyu ajaran Islam dapat dilacak pada beberapa literatur klasik mereka. Sebagai contoh, dalam buku *the golden legend* yang merupakan sumber utama bagi Islamologi di Eropa pada abad pertengahan, James of Voragine menganggap Muhammad hanya menerima berbagai pengajaran dan instruksi dari beberapa pendeta, kemudian orang-orang di sekitarnya mempercayainya begitu saja. Tak lama setelah itu, Muhammad kemudian melancarkan invansi kepada kerajaan Persia dan kerajaan-kerajaan lainnya. Tentang proses pewahyuan Al-Qur'an yang diterima Muhammad, James beranekdot: "*Muhammad hanya menaruh beberapa butir*

⁸ Bernard Lewis, *The Arabs in History*, h. 45.

⁹ Kenneth Cragg, *The Event of the Qur'an: Islam in Its Scripture* (Oxford: Oneworld Publication, 1994), h. 30

¹⁰ Samuel Marinus Zwemer, *Arabia: The Cradle of Islam* (New York: Fleming H. Revell Company, 1900), h. 189-190.

¹¹ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2006), h. 156-159.

¹² Anglika Neuwirth, "Orientalism in Oriental Studies? Qur'anic Studies as a Case in Point," *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 9, No. 2 (2007), h. 119-120.

padi pada telinganya dan melatih seekor merpati untuk datang memakannya; Dengan cara itu, Muhammad berpura-pura seakan si merpati merupakan roh kudus (jibril)." Kaum orientalis mengidentifikasi, para pendeta yang mengajarkan Muhammad itu diantaranya adalah Bahira, Waraqa, dan dalam sebagian literatur, Sergius.¹³ Dengan demikian, dalam konsepsi mereka, Muhammad menciptakan sendiri hukum-hukum agama dan tidak ada agen spiritual apapun yang membawa pesan risalah kepadanya.

Mengenai konteks yang melarbelakangi Muhammad membangun psuedo-agama melalui berbagai upaya eklektik, kaum orientalis umumnya berpandangan bahwa pada esensinya Islam merupakan refleksi keprihatinan pribadi Muhammad atas kondisi masyarakat Quraisy pada masanya. Ketidakadilan sosial, dekadensi tatanan moral, dan kesewenang-wenangan kaum borjuis, mendorong Nabi untuk banyak merenung, memikirkan solusi pasti, yang dianggap mampu menyelamatkan bangsa Arab dari berbagai kehancuran itu. Berdasar alur argumentasi ini, Kennet Cragg di tempat lain berpendapat, karakteristik da'wah Islam sarat akan muatan politis. Menurutnya, Islam secara natural terlahir untuk membangun sebuah Negara. Hal ini dapat dilihat dari posisi kenabian, yang meskipun dipersepsikan sebagai pemimpin spiritual tertinggi, namun dalam praktiknya, merupakan pemegang kekuasaan Negara tertinggi.¹⁴ Dengan alur penafsiran serupa, Bernard Lewis menyimpulkan, konflik yang terjadi antara komunitas Muhammad dengan kaum Quraisy, murni merupakan konflik kelas, antara kaum ploletar dengan kaum borjuis-oligarkis.¹⁵

Pandangan historisitas wahyu Muhammad yang digembar-gemborkan oleh kalangan orientalis, pada ada gilirannya berimplikasi secara signifikan terhadap teori interpretasi Al-Qur'an. Mereka menyatakan, pandangan tradisional bahwa Nabi tidak memiliki peran sedikitpun dalam masalah sumber wahyu, tidak bisa dipertahankan. Pandangan 'kolot' ini merupakan kepercayaan dogmatis yang dikonstruksikan oleh para ulama klasik-konservatif, guna memelihara tradisi yang dianggap *setteled*. Al-Qur'an faktanya terbentuk selama kurang lebih dua puluh tiga tahun, sebagai hasil dialektika yang rumit antara konteks sosio-kultural dan alam pikiran Nabi. Dengan demikian, teks Al-Qur'an tidak terlepas dari batas-batas kultural, sehingga tidak bisa menafikan unsur relativitas kemanusiaan yang dimiliki pengarangnya (Nabi). Dalam konteks ini, hermeneutika dapat membantu menjembatani berbagai keterbatasan dan relativitas ini, ketika teks Al-Qur'an dituntut 'berbicara' pada konteks yang berbeda, khususnya konteks kontemporer dengan segenap problematikanya.

Wacana reinterpretasi Al-Qur'an yang ramai diperbincangkan kalangan muslim modern, tidak dapat terealisasi secara untuh jika kaum Muslim berpegang pada teori transendensi wahyu Al-Qur'an. Kenneth Cragg menjelaskan, jika pengarang murni dari teks Al-Qur'an adalah Tuhan, dan elemen manusia dihilangkan dalam proses pembentukannya, maka argumen apa pun yang dijadikan landasan untuk upaya reinterpretasi Al-Qur'an sangat sulit dicapai.¹⁶ Hal ini karena jika wahyu Al-Qur'an bersifat metahistoris, maka muatan maknanya absolut dan eternal, sehingga tidak menerima kemungkinan pemahaman lain. Dengan demikian, solusi pasti atas problem ini adalah memikir-ulang konsep wahyu dengan menitik-beratkan pada aspek

¹³ Stefano Mula, "The History of the Prophet in the Golden Legend," *Modern Philology*, Vol. 101, No. 2 (November 2003), h. 179.

¹⁴ Kenneth Cragg, *The Event of the Qur'an: Islam in Its Scripture*, h. 132, 175.

¹⁵ Bernard Lewis, *The Arabs in History*, h. 45-46.

¹⁶ Kenneth Cragg, *Troubled by Truth* (Bishop Aucland: Pentland Press Ltd., 1992), h. 3.

Fenomena Wahyu Al-Qur'an

(Analisis Konsep Pewahyuan Perspektif Sirah Nabawiyah)

historisitas dan elemen kemanusiaan yang direpresentasikan oleh Muhammad. Hanya dengan memosisikan Al-Qur'an sebagai teks historis, manusia akan mampu berwacana bagaimana teks itu harus dipahami dan ditafsir-ulang.¹⁷

Jika kita mengkonsepsikan bahwa Nabi adalah pengarang manusia (*human author*) dari teks Al-Qur'an, maka secara teologis setiap interpreter akan mampu menghindari penyandangan berbagai kesalahan, inakurasi, dan pandangan usang terhadap Allah *ta'ālā*. Semua unsur historis, linguistik, saintifik, maupun kosmologi yang terdapat dalam teks dengan mudah dialamatkan kepada pengarang manusia (Nabi), bukan Tuhan yang absolut. Dengan demikian, Al-Qur'an menjadi subjek bagi berbagai batasan historis dan relativitas konstruksi pemahaman manusiawi. Alur penjelasan ini pada gilirannya menjadi argumen utama bagi langkah reinterpretasi, atau bahkan demitologisasi teks suci.¹⁸

Dari semua penjelasan di atas, kita mendapati bahwa cara baca kebanyakan orientalis terhadap ajaran Islam dari masa ke masa tak ada bedanya. Entah itu pada abad pertengahan, ataupun pada abad modern, mereka berkepentingan untuk membuktikan 'profanitas' Islam.¹⁹ Yang membedakan mereka adalah cara dan media yang dijadikan 'premis-premis' yang pada akhirnya bermuara pada konklusi serupa. Pada abad pertengahan kepentingan utama kaum orientalis adalah upaya *self-defence* dari penetrasi pengaruh Islam pada bangsa Eropa, sehingga penggambaran Islam seringkali didasarkan pada mitos-mitos imajinatif.²⁰ Sebaliknya, pada era modern, *concern* utama mereka adalah hegemoni intelektualitas masyarakat Islam, sehingga pemotretan Islam secara terbalik pun dielaborasi se-'ilmiah' mungkin. Dalam konteks wahyu Al-Qur'an, berbagai analisis ilmiah digunakan untuk membuktikan profanitas prosesnya, sehingga pada gilirannya mempostulasikan relativitas, lokalitas, dan 'kepalsuan' ajaran Islam secara keseluruhan.

Pandangan Muslim Progresif

Teks adalah entitas terbatas, sementara problem kehidupan terus bergulir tanpa jeda. Terkait realitas teks suci, wacana yang mengemuka di era kontemporer adalah bagaimana teks mampu merespon berbagai permasalahan baru, agar tidak kehilangan relevansinya sebagai kitab suci abadi. Para cendekiawan muslim modern berpandangan, reinterpretasi teks Al-Qur'an merupakan kemestian, dengan tidak menghukumi penafsiran-penafsiran tradisi klasik sebagai penafsiran final. Namun pandangan keharusan reinterpretasi Al-Qur'an pada sebagian kalangan intelektual Islam menyeret pemikiran mereka kepada 'jejaring' pemikiran kaum orientalis terkait teori historisitas proses wahyu.

Dalam karyanya *The Qur'an: An Introduction*, Abdullah Saeed menuturkan, beberapa sarjana modern, seperti Fazlur Rahman dan Naṣr Ḥamid Abū Zayd, mengembangkan pemahaman berbeda mengenai konsep wahyu, dengan memasukan peran religiusitas

¹⁷ Abdullah Saeed, "Rethinking 'Revelation' as a Precondition for Reinterpreting the Qur'an: A Qur'anic Perspective," *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 1, No. 1 (1999), h. 93-94.

¹⁸ Abdullah Saeed, Rethinking 'Revelation' as a Precondition for Reinterpreting the Qur'an: A Qur'anic Perspective," h. 94.

¹⁹ 'Abd Allāh 'Abd al-Karīm, "Kenneth Cragg and the Qur'an: A Critical Analysis," *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 7, No. 2 (2005), h. 54.

²⁰ Stefano Mula, "The History of the Prophet in the Golden Legend," *Modern Philology*, Vol. 101, No. 2 (November 2003), h. 177.

pribadi Nabi Muhammad dan cita-cita komunitasnya dalam *event* pewahyuan.²¹ Untuk motif dan tujuan yang berbeda dengan orientalis, Fazlur Rahman misalnya menegaskan, para teolog muslim klasik tidak memiliki kapasitas intelektual dalam menghadapi isu keterhubungan erat antara personalitas religius Nabi dengan sumber asal teks al-Qur'an (*the genesis of the Qur'an*). Lebih jelasnya, pemahaman ortodok mengenai fenomena wahyu tidak mampu mengkombinasikan antara dogma transendensi dan karakter verbal wahyu di satu sisi, dan keterkaitan intim wahyu dengan personalitas Muhammad di sisi lain. Dengan demikian, Rahman berargumen, pandangan konservatif tidak mampu mengkonsepsikan bahwa Al-Qur'an adalah sepenuhnya kata-kata Tuhan, dan di saat yang sama, berdasar persepsi empiris juga merupakan perkataan Muhammad.²²

Berdasarkan argumen di atas, Rahman menegaskan bahwa media wahyu tak lain adalah spiritualitas pribadi Nabi Muhammad dan menafikan eksistensi agen eksternal pembawa wahyu (Malaikat Jibril). Namun demikian, Rahman mengakui bahwa media wahyu ini berbeda dengan nature wahyu itu sendiri yang bersumber dari Allah.²³ Dengan cara seperti ini, Rahman ingin menunjukkan bahwa dia tetap mengakui sumber keilahiah Al-Qur'an, meskipun pada saat yang sama menegaskan peran aktif Nabi Muhammad dalam proses pewahyuan itu. Di tempat lain Rahman menegaskan, bahwa Al-Qur'an merupakan perkataan Allah, bukan hanya karena arti Al-Qur'an yang secara etimologi berarti pembacaan (*recitation*) mengindikasikan hal ini. Namun di samping indikator itu, teks Al-Qur'an sendiri pada banyak tempat menyatakan bahwa Al-Qur'an diturunkan secara verbal, bukan hanya makna ataupun idenya saja.²⁴

Dengan demikian, yang ingin ditekankan Rahman dalam wacana re-interpretasi Al-Qur'an adalah kontekstifitas yang intim (*close connection*) antara Al-Qur'an sebagai kalam Tuhan, pribadi Nabi, dan konteks sosio-historis yang mengiringi proses penurunan Al-Qur'an. Ide dasarnya, jika terdapat keterkaitan organik antara Al-Qur'an dan pribadi Nabi beserta para sahabatnya, hal ini akan menggiring kepada kemungkinan interpretasi Al-Qur'an secara lebih bebas, karena menjadikan konteks sosio-historis sebagai pertimbangan penting dalam menemukan relevansi makna.²⁵

Di antara pemikir Islam 'liberal' yang mewacanakan reinterpretasi Al-Qur'an, Naṣr Ḥamid Abū Zayd barangkali merupakan tokoh paling berani. Pernyataannya yang paling kontroversial adalah ketika dia menyatakan bahwa teks Al-Qur'an pada dasarnya adalah produk budaya (*muntāj thaqāfi*). Ide dasar pemikiran tersebut adalah bahwa inspirasi Al-Qur'an pada hakikatnya adalah Tuhan, namun ketika memasuki realitas, wahyu Al-Qur'an menyejarah dan termanusiakan oleh intervensi budaya dalam bingkai sistem bahasa.²⁶

Dalam tataran empiris, teks Al-Qur'an terbentuk dalam realitas dan budaya selama rentang waktu kurang lebih dua puluh tiga tahun. Bagi Abū Zayd, keyakinan akan eksistensi transenden yang mendahului teks, entah itu dalam ilmu Tuhan ataupun pada

²¹ Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, h. 30.

²² Fazlur Rahman, *Islam, History of Religion Series* (New York: Rinehart & Wilson, 1995), cet. III, h. 31.

²³ Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'ān*, h. 69.

²⁴ Fazlur Rahman, *Islam, History of Religion Series*, h. 30-31.

²⁵ Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, h. 31.

²⁶ Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *al-Naṣṣ, as-Sulṭah, al-Ḥaqīqah: al-Fikr al-Dīnī bayn Irādat al-Ma'rifah wa Irādat al-Haymanah* (Beirut: Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 1994), h. 74.

Fenomena Wahyu Al-Qur'an

(Analisis Konsep Pewahyuan Perspektif Sirah Nabawiyah)

lawh al-mahfūz, akan menyulitkan kemungkinan pemahaman fenomena teks secara ilmiah.²⁷ Hal ini mengakibatkan absolutisme dan ketetapan makna yang tidak bisa diganggu gugat. Manusia yang merupakan tujuan wahyu, dengan demikian, kehilangan signifikansinya sebagai makhluk moral yang selalu memilih dan bernegosiasi secara merdeka. Namun Abū Zayd berpandangan, *nature* historisitas teks tidak serta-merta menyangkal sumber keilahiahan teks. Keilahiahan sumber teks tidak menafikan realitas kandungannya, tidak pula menegaskan keterkaitannya dengan budaya manusia.²⁸

Wahyu adalah hubungan komunikasi antara pengirim (Tuhan) dan penerima (Nabi). Karena dalam konteks Al-Qur'an pihak Pengirim tidak bisa dijadikan objek kajian ilmiah, maka secara otomatis, jalan masuk paling memungkinkan bagi pengkajian teks Al-Qur'an adalah melalui realitas dan budaya, yang di dalamnya teks terbentuk secara gradual.²⁹ Oleh karena itu, menempatkan budaya dan realitas sebagai *starting point* dalam kajian teks dipahami sebagai memulai penelitian dengan fakta-fakta empiris. Melalui analisis empiris tersebut, diharapkan seseorang akan sampai pada pemahaman ilmiah terhadap fenomena teks. Ketika teks-teks agama terbentuk dalam sebuah realitas, realitas memiliki peran dalam membentuk teks-teks tersebut, sehingga makna teks tidak akan pernah terlepas darinya. Realitas merupakan konsep luas, mencakup bangunan ekonomi, sosial, politik, dan budaya.³⁰ Dengan demikian, Abū Zayd menyimpulkan, sebagai penerima pertama wahyu, Muhammad bukanlah penerima pasif, namun dalam dirinya terpatri cita-cita komunitasnya, kebutuhan-kebutuhan realitas, dan harapan-harapan akan masa depan.³¹

Sebagai konsekuensi logis dari hipotesis profanitas teks yang digagasnya, Abū Zayd tidak hanya mempostulasikan 'humanisasi' wahyu Tuhan, namun juga mengkonsepsikan kenabian dan ajaran Islam sebagai fenomena historis, yang tidak mungkin dipisahkan dari konteks sosio-kultur bangsa Arab pada abad ke tujuh. Karena bagaimana pun, bagi Abū Zayd, pribadi Muhammad adalah produk realitas dan masyarakat Arab pada zamannya. Namun sayangnya, pandangan agama populer merubah pribadi Nabi menjadi sosok ideal-imajinatif, yang tercerabut dari realitas dan sejarah.³²

Dengan metode analisis historisnya, Abū Zayd berargumen bahwa sebelum kenabiannya, Muhammad berafiliasi dengan gerakan pemikiran Hanafiyah. Golongan ini merupakan minoritas bangsa Arab yang masih berpegang teguh pada ajaran tauhid peninggalan Nabi Ibrahim.³³ Frekuensi persinggungan dan perjumpaan Nabi dengan mereka, bukan hanya terjadi sekali atau dua kali, namun bisa dikatakan sangat intens.³⁴ Dalam masa vakum kenabian (*fatrah*), di mana paganisme, tiranisme kekuasaan, dan ketidakadilan sosial merebak luas dalam masyarakat Arab, kalangan Hanafiyah mendambakan revitalisasi agama Ibrahim yang sudah hampir punah.

²⁷ Naşr Hamid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naşṣ: Dirāṣah fī 'Ulūm Al-Qur'ān* (Kairo: Hay'ah al-Maṣriyyah al-ʿĀmmah li-al-Kitāb, 1993), h. 24.

²⁸ Naşr Hamid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naşṣ*, h. 24.

²⁹ Naşr Hamid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naşṣ*, h. 27.

³⁰ Naşr Hamid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naşṣ*, h. 48.

³¹ Naşr Hamid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naşṣ*, h. 65.

³² Naşr Hamid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naşṣ*, h. 59.

³³ Muhammad Abū Shuhbah, *as-Sīrah al-Nabawīyyah* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1999), jilid 1, h. 80-87.

³⁴ Naşr Hamid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naşṣ*, h. 61.

Pencarian agama Ibrahim pada bangsa Arab pada hakikatnya merupakan pencarian akan identitas bangsa, di tengah konflik internal bangsa Arab di satu sisi, dan ancaman-ancaman eksternal dari imperium Romawi dan Persia di sisi yang lain.³⁵

Agama Nasrani tidak sesuai dengan karakter bangsa Arab, karena pada masa itu merupakan representasi kekuatan kolonialis-represif, seperti tercermin dari fenomena rencana penyerangan Ka'bah oleh Abrahah. Demikian juga Yahudi tidak diminati Bangsa Arab, karena Yahudi memandang bangsa Arab sebagai bangsa tidak berperadaban, di samping ketertutupan dan eksklusifitas ajarannya. Dalam konteks seperti ini, Islam hadir sebagai jawaban atas tuntutan realitas, seperti yang dicita-citakan oleh golongan Hanafiyyah, yang mana Muhammad adalah salah satu bagiannya.³⁶

Dari pemaparan panjang di atas, dapat ditangkap bahwa baik Rahman maupun Abū Zayd sama-sama mengkritisi pandangan klasik tentang konsep pewahyuan yang prosesnya digambarkan sebagai murni transenden. Meskipun keilahian sumber wahyu merupakan proposisi aksiomatis, namun hal ini tidak menegaskan dimensi manusiawi dan historis dalam proses pembentukannya. Asumsi dasar bagi pendapat ini adalah jika wahyu murni merupakan hal yang transenden, maka wacana reinterpretasi akan kehilangan relevansinya. Karena metahistorisitas teks mengasumsikan pemaknaan tunggal yang absolut sesuai dengan rangka tekstualnya. Hal ini dinilai kontra-produktif dengan tuntutan abadi dinamika kehidupan yang selalu meminta jawaban pasti.

Dalam konteks ini, Adis Duderija menguatkan, teori transendensi wahyu yang digagas oleh mayoritas ulama klasik berimplikasi pada stagnasi pemikiran Islam secara umum dan kemandegan interpretasi secara khusus. Asumsi bahwa Al-Qur'an telah ada sebelum mengaktual sebagai kitab berbahasa Arab pada situasi dan kondisi tertentu (*metaphysical existence*) mempostulasikan makna teks Al-Qur'an sebagai muatan otonom dari dalam teks yang objektif dan final, dan hanya dapat diakses melalui analisis bahasa dan tradisi propetik.³⁷ Model interpretasi seperti ini tidak memperhatikan aspek sosio-historis yang melatarbelakangi kemunculan teks dalam proses negosiasi makna, sehingga praktik penafsirannya cenderung ahistoris dan dekontekstual. Implikasi aksiologisnya, produk-produk interpretasi ini rigid, kaku, dan tidak kompatibel dengan tuntutan dinamika kehidupan kontemporer.

Pandangan 'profanitas' wahyu, dalam kasus Fazlur Rahman menggiringnya pada penolakan terhadap eksistensi agen eksternal (Jibril) yang menjadi mediator antara Tuhan dan Muhammad,³⁸ sedangkan dalam kasus Naṣr Ḥamid, pandangan ini berimplikasi kepada pengingkaran wujud eksternal yang mendahului teks Al-Qur'an, baik di Lawḥ al-Maḥfūz maupun dalam ilmu Tuhan.³⁹ Selain itu, pandangan historisitas wahyu juga mereduksi pendapat mayoritas ulama klasik bahwa Al-Qur'an baik makna

³⁵ Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ*, h. 64.

³⁶ Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ*, h. 65.

³⁷ Adis Duderija, "Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications," *Religion Compass* 5/7 (2011), h. 320-321

³⁸ Mayoritas muslim percaya bahwa Nabi menerima wahyu melalui pelantara Jibril. Namun beberapa sarjana, diantaranya Fazlur Rahman, berpendapat bahwa kemunculan wahyu tidak selalu harus dari agen luar (Jibril), namun sering kali wahyu datang kepada Nabi dari dalam dirinya sendiri. Lihat, Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, h. 26.

³⁹ Yusuf Rahman, *The Hermeneutical of Theory of Naṣr Ḥamid Abū Zayd: An Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur'an*, Disertasi (Monteral: Institute of Islamic Studies McGill University, 2001), h. 129.

Fenomena Wahyu Al-Qur'an

(Analisis Konsep Pewahyuan Perspektif Sirah Nabawiyah)

maupun lafaznya diwahyukan Allah dalam bahasa Arab. Tidak ada peran sedikitpun yang dimainkan Jibril maupun Muhammad bahkan sekalipun sebagai penerjemah.

Landasan teoritis bagi historisitas teks Al-Qur'an adalah bahwa teks tidak muncul di ruang hampa. Teks memuat semua unsur budaya yang menjadi tempat kelahirannya. Ketika Al-Qur'an memasuki konteks historis masyarakat Arab abad ke tujuh, maka secara otomatis ia menjadi teks historis, yang menjadi objek pemahaman dan interpretasi historis.⁴⁰ Oleh karenanya, baik dalam pandangan orientalis maupun kalangan muslim progresif, wahyu Al-Qur'an adalah fenomena sejarah yang bisa dijelaskan secara ilmiah-objektif, dalam artian bahwa untuk memahami proses kemunculannya, kita tidak butuh penjelasan gaib di luar batas-batas kemanusiaan dan kesejarahan. Bedanya, jika kaum orientalis membangun argumentasi ini dilandasi semangat anti-Islam atau paling tidak demi kepentingan akademik murni, sementara kaum muslim progresif mengasumsikan argumentasi ini agar memungkinkan upaya interpretasi yang lebih akomodatif terhadap tuntutan zaman.

PEWAHYUAN KEPADA NABI DALAM *SĪRAH*

Pandangan orientalis maupun muslim progresif terhadap fenomena wahyu bertolak dari asumsi-asumsi empiris yang dikonstruksikan metode ilmiah modern. Dalam praktiknya, metode ilmiah hanya mempercayai objek-objek kongkrit dan terukur, sehingga cenderung mengabaikan eksistensi realitas non-fisik.⁴¹ Ketika metode ini diterapkan dalam menganalisis fenomena pewahyuan, dengan sendirinya ia akan menegasikan apapun yang berkaitan dengan dimensi ketuhanan dan kegaiban dari dalamnya. Akibatnya, semua keajaiban dan kemukjizatan pribadi Nabi maupun ajarannya ditafsirkan sebagai kejeniusan, keagungan, dan kepahlawanan yang bisa dicapai oleh manusia normal lainnya.⁴² Berdasarkan pertimbangan ini, fenomena wahyu Al-Qur'an perlu diketengahkan berdasar perspektif sejarah Islam itu sendiri agar tidak kehilangan landasan 'objektifnya.'

Konteks Arab Pra-Islam

Menjelang masa kenabian, terdapat dua imperium besar yang menguasai hampir semua kawasan dunia saat itu, yakni Romawi dan Persia. Imperium Romawi merupakan kekuatan imperialis besar, yang meskipun menjadikan Kristen sebagai agama resmi, namun banyak bertentangan dengan ajaran Kristen Syam dan Mesir. Hal ini karena dalam mengajarkan dan mengembangkan doktrin Kristen, Imperium Romawi banyak berpegang kepada kekuatan militer, berdasarkan kepentingan imperialis semata.⁴³ Sementara imperium Persia merupakan lahan subur bagi pemikiran-pemikiran agamis-filosofis yang menyimpang. Diantaranya adalah ajaran Zoroaster yang banyak dipeluk oleh para penguasa, al-Māniyyah yang didirikan oleh Mānī, dan Mazdakiyyah yang pada dasarnya merupakan paham komunisme-primitif. Di samping kedua Imperium

⁴⁰ Sukidi, "Naṣr Ḥāmid Abū Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'ān," h. 189.

⁴¹ Mulyadi Kartanegara, *Essentials of Islamic Epistemology* (Bandar Seri Begawan: UBD Press, 2014), h. 17-18.

⁴² Sa'id Ramḍān al-Būṭī, *Fiqh al-Sīrah al-Nabawiyah* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1991), h. 33.

⁴³ Sa'id Ramḍān al-Būṭī, *Fiqh as-Sīrah an-Nabawiyah*, h. 44-45.

Adikuasa ini, terdapat beberapa peradaban yang telah hancur terlebih dahulu. Diantaranya, peradaban Yunani tenggelam ke dalam kegilaan pemikiran diskursif-filosofis yang nyatanya merupakan sebab ajal kehancurannya sendiri. Sementara di belahan bumi lain, peradaban India pada masa itu juga mengalami kondisi sangat memprihatinkan, baik dari sisi keberagaman, moralitas, maupun keadilan sosial.⁴⁴

Dalam konteks ini al-Būṭī menjelaskan, titik persamaan yang menyebabkan bangsa-bangsa ini terperosok dalam dekadensi moral, kegoncangan sosial, dan kepedihan hidup, adalah bahwa peradaban dan budaya mereka didasarkan hanya pada pondasi nilai-nilai materialisme, tanpa adanya nilai-nilai ideal, yang menuntun peradaban dan kebudayaan menuju jalan yang lurus.⁴⁵ Agama-agama yang ada pun kehilangan relevansinya dalam menjawab dan membimbing laju kehidupan, disebabkan oleh perbagai perubahan dan distorsi yang dilakukan oleh para pemuka agama sendiri.⁴⁶

Agama Yahudi hanya merupakan kumpulan dari ritual kering dan warisan leluhur, sehingga tampak seperti tidak memiliki ruh kehidupan. Sistem dogmanya bersinggungan dan terpengaruh oleh keyakinan-keyakinan berbagai bangsa tetangga yang menguasai dan menjajah Bangsa Yahudi. Pada gilirannya, kaum Yahudi mengadopsi banyak hal dari tradisi dan budaya paganisme dari mereka. Sementara agama Nasrani, telah mengalami banyak pemalsuan dan interpretasi menyimpang, bahkan pada fondasi dasarnya, yakni masalah ketuhanan. Peperangan banyak terjadi antara kaum Kristen kawasan Syam dan Irak dengan kaum Kristen Koptik Mesir, disebabkan perbedaan keyakinan mengenai hakikat pribadi Yesus; apakah dia Tuhan atau hanya utusannya!

Adapun agama-agama lain yang merupakan psudeo-agama, umumnya adalah kepercayaan pagan yang mempercayai pluralitas Tuhan, atau hanya merupakan pemikiran filosofis murni. Zoroaster misalnya, merupakan agama penyembah unsur-unsur alam, terutama api. Para penganutnya membangun kuil-kuil khusus untuk penyembahan api, dan mereka mempunyai tata cara khusus dan peraturan tertentu dalam melakukannya. Namun di luar kuil, mereka tak lebih dari penganut hedonisme, sehingga sulit membedakan antara mereka dengan orang ateis sekalipun. Budhisme di India yang pada awal kemunculannya merupakan refleksi filosofis Budha (Siddhartha Gautama) terhadap konteks sosio-kultural India pada masanya, namun seiring bertulirnya telah menjadi agama pagan baru. Patung-patung Budha banyak didirikan di berbagai kuil, dan akhirnya disembah dan dituhankan.⁴⁷

Dibandingkan dengan “sumbu-sumbu” peradaban di atas, Jazirah Arab memiliki keistimewaan berkat letak geografisnya yang strategis. Dari bagian dalam, Jazirah Arab dikelilingi oleh padang pasir luas dari segala penjuru, sebagai benteng alami yang tangguh, sehingga kekuatan-kekuatan kolonial asing tidak mampu menduduki dan menguasainya. Maka tak heran jika bangsa Arab merupakan bangsa merdeka dalam setiap hal, meskipun dihapit oleh dua imperium besar.⁴⁸ Oleh karenanya, masyarakat Arab hidup terpisah dari berbagai kegoncangan yang melanda semua peradaban. Dalam

⁴⁴ ‘Alī Muhammad as-Ṣallābī, *as-Sīrah an-Nabawīyyah: ‘Arḍ Waqā‘i wa Taḥlīl Aḥdāth* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 2008), h. 14.

⁴⁵ Sa‘id Ramḍān al-Būṭī, *Fiqh al-Sīrah an-Nabawīyyah*, h. 45-46.

⁴⁶ ‘Alī Muhammad as-Ṣallābī, *as-Sīrah an-Nabawīyyah*, h. 16.

⁴⁷ ‘Alī Muhammad as-Ṣallābī, *as-Sīrah an-Nabawīyyah*, h. 16-18.

⁴⁸ Ṣafīyy al-Raḥmān al-Mubārakfūrī, *al-Raḥīq al-Makhtūm: Baḥth fī as-Sīrah al-Nabawīyyah*, h. 21.

Fenomena Wahyu Al-Qur'an

(Analisis Konsep Pewahyuan Perspektif Sirah Nabawiyah)

hal ini al-Būṭī mengatakan, watak alamiah bangsa Arab seperti bahan mentah yang belum dituangkan ke dalam wadah cetakan. Pada mereka masih terpatri kecenderungan kuat kepada nilai-nilai kemanusiaan yang luhur, seperti menepati janji, keberanian, kedermawanan, keteguhan, dan menjaga kehormatan.⁴⁹ Hanya saja, mereka tidak memiliki akses pengetahuan yang menyingkapkan jalan menuju finalitas nilai-nilai itu, karena mereka hidup tersendiri dalam kebodohan alamiah. Akibatnya, tak sedikit dari mereka yang tersesat, sehingga menyembah berhala, tega membunuh anaknya dengan dalih kehormatan, menghabiskan harta kekayaan karena motif kedermawanan, dan mengobarkan peperangan dengan dalih keberanian.

Pada mulanya, mayoritas bangsa Arab menganut agama Ibrahim semenjak keturunannya menetap di Makkah dan kemudian menyebar ke seluruh pelosok Jazirah Arab. Namun seiring menjauhnya waktu dari masa Ibrahim, ajaran tauhid ini memudar dari memori kolektif bangsa Arab. Kondisi ini menjadi semakin parah ketika 'Amr bin Luḥayy, seorang pemimpin suku Khuza'ah, mendakwahkan ajaran pagan dan membawa berhala bernama Hubal dari Syam ke tanah Makkah untuk disembah. Di sinilah awal mula ajaran paganisme beserta moralitas 'bobrok'-nya menyebar di tengah bangsa Arab.⁵⁰ Seiring berjalannya waktu, ajaran pagan ini menyebar luas di masyarakat dan berhala-berhala dibangun di banyak tempat. Sampai-sampai, setiap kabilah, dan bahkan setiap rumah, memiliki berhalanya tersendiri. Ketika Rasulullah menaklukkan kota Makkah, beliau mendapati 360 berhala bertengger di Masjid al-Haram.⁵¹ Dengan demikian, Bangsa Arab dengan kepolosan naturalnya pada akhirnya terjerumus ke dalam kubangan paganisme dan amoralitas yang sangat mengkhawatirkan.

Nabi Muhammad sendiri mengisyaratkan kerusakan dan kebobrokan masal umat manusia ini, ketika beliau bersabda dalam salah satu khutbahnya:

Ingatlah! Sesungguhnya Tuhanku menyuruhku untuk mengajari kalian apa yang tidak kalian ketahui, dari sebagian ilmu yang Dia ajarkan kepadaku hari ini: "Setiap harta yang Aku berikan bagi seorang hamba adalah halal. Aku menciptakan semua hamba-Ku cenderung kepada ketauhidan (*ḥunafā'*), namun para setan mendatangi mereka, kemudian memalingkan mereka dari agama mereka, mengharamkan bagi mereka apa yang Aku halalkan bagi mereka, dan menyuruh mereka untuk mempersekutukan-Ku tanpa berdasar alasan yang jelas." Sesungguhnya Allah memperhatikan penduduk bumi dan Dia marah terhadap mereka, baik bangsa Arab maupun non-Arab, kecuali sisa-sisa ahli kitab ..."⁵²

Hadis ini menunjukkan penyimpangan umat manusia secara keseluruhan dalam berbagai segi, seperti penyekutuan Allah, menolak hukum syariat-Nya, kebobrokan moral para pemuka agama, dan persetujuan mereka terhadap orang-orang zalim dan sesat. Dalam konteks sejarah yang 'semrawut' seperti ini, Islam tampil. Wahyu Islam turun bukan di tengah episentrum kebudayaan tinggi, namun di tengah bangsa yang terasing dari hingar-bingar peradaban maju. Sungguhpun demikian, Islam mentasbihkan dirinya bukan sebagai agama lokal, namun bersifat universal bagi seluruh umat manusia.

⁴⁹ Sa'id Ramḍān al-Būṭī, *Fiqh as-Sīrah al-Nabawiyah*, h. 46.

⁵⁰ 'Abd al-Shāfi' Muhammad 'Abd al-Laṭīf, *Buḥūthun fī as-Sīrah al-Nabawiyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2008), h. 59.

⁵¹ Sa'fiyy al-Raḥmān al-Mubārakfūrī, *al-Raḥīq al-Makhtūm*, h. 39.

⁵² Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam Ṣaḥīḥ-nya pada kitāb al-Jannah (51), Bāb aṣ-Ṣifāt (16), No. 2875. Lihat, Imām al-Nawāwī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi-Sharḥ al-Nawāwī* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1998), jilid 9, h. 214-115.

Fenomena Pewahyuan di Gua Hira

Ketika mendekati usia empat puluh tahun, Muhammad banyak mengasingkan diri dari masyarakat Makkah di gua Hira. Beliau menyendiri di dalamnya selama bermalam-malam, kadang sepuluh malam, bahkan bisa mencapai satu bulan, menghabiskan waktu untuk beribadah dan memikirkan kondisi masyarakat di sekitarnya. Beliau merasa prihatin akan kondisi kaumnya yang beragama pagan dan gemar bertindak sewenang-wenang tanpa aturan, namun dihadapannya tidak ada petunjuk yang jelas menuju jalan kebenaran.

Pada saat ini pun tanda-tanda kenabian Muhammad mulai bermunculan. Diantaranya, batu-batu dan pohon-pohon yang dilaluinya mengucapkan salam kepadanya dan beliau seringkali mengalami mimpi indah (*al-ru'yā aṣ-ṣādiqah*) yang tampak seperti cahaya fajar. Beliau mengalami semua itu selama kurang lebih enam bulan.⁵³ Pada saat bulan Ramadan, di tahun ketiga masa '*uzlah*-nya, Allah mengutus Jibril membawa wahyu al-Qur'an kepada beliau. Al-Mubārakfūrī menyebutkan, peristiwa itu tepatnya terjadi pada hari senin, tanggal 21 Ramadan, bertepatan dengan 10 Agustus tahun 610 M.⁵⁴ Al-Bukhārī meriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ*-nya hadis tentang permulaan wahyu ini sebagai berikut:

'Aishah menuturkan: "Awal mula wahyu yang diturunkan kepada Nabi saw. berupa mimpi yang benar dalam tidur. Ketika itu Beliau mendapatkan mimpi yang benar seterang cahaya fajar. Kemudian Beliau suka berkhalwat. Beliau berkhalwat di gua Hira' untuk beribadah selama beberapa malam sebelum beliau kembali kepada istrinya. Rasulullah saw. membawa perbekalan makanan untuk berkhalwat, lalu beliau pulang menemui Khadijah untuk mengambil perbekalan lagi. Sampai kemudian wahyu turun kepadanya ketika berada di gua Hira. Malaikat mendatangnya dan berkata: "Bacalah!" Rasulullah saw. menjawab, "Aku tidak bisa membaca".

Rasulullah menuturkan: "Lalu malaikat itu memelukku keras-keras sehingga nafasku terasa sesak, kemudian dia melepaskanku, lalu dia berkata lagi, "Bacalah!" Aku menjawab, "Aku tidak bisa membaca". Dia memelukku lagi (kedua kalinya) dengan keras sehingga nafasku terasa sesak, lalu dia melepaskanku, kemudian dia katakan lagi, "Bacalah!" "Aku tidak bisa membaca." Dia memelukku lagi (ketiga kalinya) dengan keras sehingga nafasku terasa sesak, lalu dia melepaskanku, kemudian dia membacakan, "*Bacalah dengan nama Tuhanmu yang menciptakan. Dia menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah! Tuhanmulah Yang Maha Pemurah. Yang mengajari dengan pena*". Kemudian Rasulullah pulang membawa wahyu dengan hati penuh ketakutan. Beliau menemui Khadijah binti Khuwailid. Kata beliau, "Selimutilah aku! Selimutilah aku!" Maka Khadijah menyelimuti beliau sehingga rasa takut beliau hilang. Kemudian Nabi menceritakan kepada Khadijah peristiwa yang telah dialaminya. Beliau berkata, "Aku takut akan terjadi sesuatu pada diriku." Khadijah menjawab, "Demi Allah, tidak akan terjadi apa-apa. Allah tidak akan membuatmu hina, karena engkau selalu menyambung sanak kerabat, menolong fakir miskin, menghormati tamu dan membantu orang-orang yang tertimpa musibah." Khadijah kemudian mengajak Beliau untuk bertemu dengan Waraqah bin Nawfal bin Asad bin Abd al-'Uzza, putra paman Khadijah, yang beragama Nasrani di masa Jahiliyyah, dia juga menulis buku dalam bahasa Ibrani, juga menulis Kitab Injil dalam Bahasa Ibrani dengan izin Allah. Saat itu Waraqah sudah tua dan matanya buta. Khadijah berkata: "Wahai putra pamanku, dengarkanlah apa yang akan disampaikan oleh

⁵³ Ṣafiyy al-Raḥmān al-Mubārakfūrī, *al-Raḥīq al-Makhtūm*, h. 74.

⁵⁴ Ṣafiyy al-Raḥmān al-Mubārakfūrī, *al-Raḥīq al-Makhtūm*, h. 74.

Fenomena Wahyu Al-Qur'an

(Analisis Konsep Pewahyuan Perspektif Sirah Nabawiyah)

putra saudaramu ini.” Waraqah berkata: “Wahai putra saudaraku, apa yang sudah kamu alami.” Maka Rasulullah menuturkan peristiwa yang dialaminya. Waraqah berkata: “Ini adalah ajaran seperti yang pernah Allah turunkan kepada Musa. Anda saja aku masih muda dan aku masih hidup saat kamu nanti diusir oleh kaummu.” Rasulullah bertanya: “Apakah aku akan diusir mereka?” Waraqah menjawab: “Iya. Tidak ada satu orang pun yang datang dengan membawaseperti apa yang kamu bawa ini kecuali akan dimusuhi. Seandainya aku masih mengalami hari itu, pasti aku akan menolongmu dengan sekemampuanku. Tak lama kemudian Waraqah meninggal, dan wahyu terhenti (*fatrah*).”⁵⁵

Pada akhirnya, wahyu datang sebagai jawaban atas segala kebingungan dan kegundahan yang memenuhi hati dan pikiran Muhammad dengan cara yang tak diduga. Tiba-tiba sesosok makhluk yang tak dikenal mendatanginya, memerintahnya membaca, dan mendekapnya dengan keras. Tak mengherankan jika Nabi gemetar, takut, dan khawatir atas dirinya sendiri. Khadijah, istri tercinta Nabi, yang telah lama mengenal kemuliaan pribadinya, menenangkan dan meyakinkan beliau bahwa tak mungkin Tuhan menghinakannya. Apa yang menimpa suami tercintanya pastilah bukan sesuatu yang jahat.

ANALISIS TERHADAP KRONOLOGI PEWAHYUAN

Dalam *Fiqh as-Sīrah al-Nabawiyah*, Sa‘id Ramḍān al-Būṭī menuturkan, hikmah pemilihan Arab yang jahiliyah sebagai tempat turunnya Islam sama dengan hikmah pemilihan Muhammad yang buta huruf sebagai utusan Tuhan, yaitu agar manusia tidak meragukan kenabiannya. Hal ini karena jika saja wahyu Islam turun di tengah peradaban maju, seperti Persia, Yunani, dan Romawi yang merupakan tempat subur bagi berbagai pemikiran filsafat dan agama, dikhawatirkan manusia akan mudah meragukan Islam sebagai otentik wahyu Tuhan dan menuduhnya sebagai produk rekayasa pemikiran Muhammad.⁵⁶ Oleh karena itu, pemilihan Arab sebagai tempat diutusnya Nabi menunjukkan keilahiyahan wahyu Islam.

Terkait dengan hadis permulaan wahyu, al-Būṭī secara khusus menjelaskan bahwa hadis ini merupakan pondasi inti bagi dogma agama, baik dimensi aqidah maupun dimensi syariat. Pemahaman dan keyakinan terhadap fenomena wahyu merupakan pintu masuk untuk meyakini ajaran Nabi yang mencakup berita-berita gaib dan tuntutan-tuntutan hukum. Hal ini karena realitas wahyu merupakan satu-satunya titik pembeda antara seseorang yang berfikir sendiri dan membuat aturan berdasar pendapat dan rasionya sendiri, dengan seorang manusia yang menyampaikan risalah dari Tuhannya, tanpa merubah, mengurangi, ataupun menambahkan.⁵⁷ Dengan menganalisis kronologi permulaan wahyu ini, setidaknya kita mendapati beberapa poin penting sebagai berikut:

1. Muhammad sangat kaget ketika melihat Jibril di depan matanya dan berkata kepadanya: Bacalah! Hal ini menunjukkan bahwa fenomena wahyu bukan

⁵⁵ Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam ṣaḥīḥ-nya pada kitab bada’ al-waḥy, Bāb ke-3, No. 3. Lihat, Ibn Hajar al-‘Asqalani, *Fath al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004), jilid 1, h. 27-28. Hadis ini juga diriwayatkan oleh Muslim dalam Ṣaḥīḥ-nya pada kitāb al-īmān (1), Bāb Bada’ al-Waḥy (73), No. 252. Lihat, Imām al-Nawāwī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi-Sharḥ al-Nawāwī* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1998), jilid1, h. 474-475.

⁵⁶ Sa‘id Ramḍān al-Būṭī, *Fiqh as-Sīrah al-Nabawiyah*, h. 48.

⁵⁷ Sa‘id Ramḍān al-Būṭī, *Fiqh as-Sīrah al-Nabawiyah*, h. 97 .

berdasar pengalaman batin belaka, namun merupakan proses penerimaan dari luar, sehingga tidak ada kaitannya dengan intuisi hati. Bahwa Jibril memeluk dan melepas Nabi sebanyak tiga kali lebih menguatkan momen pewahyan ini sebagai fenomena eksternal.

2. Poin pertama ini juga menunjukkan bahwa Muhammad tidak berkeinginan ataupun bercita-cita menjadi Nabi. Jika Nabi benar-benar menantikan kenabian, beliau tentu tidak akan *shok* dan takut ketika wahyu turun. Beliau tidak pula akan turun menuju Khadijah untuk meminta pendapatnya mengenai apa yang beliau alami.
3. Nabi tidak mengetahui pasti apakah yang mendatangnya itu malaikat atau jin. Beliau bahkan khawatir terhadap dirinya sendiri, sampai istrinya Khadijah harus menenangkannya dengan berkata: “Demi Allah, tidak akan terjadi apa-apa. Allah tidak akan membuatmu hina, karena engkau selalu menyambung sanak kerabat, menolong fakir miskin, menghormati tamu dan membantu orang-orang yang tertimpa musibah.”
4. Tak cukup yakin setelah Khadijah mencoba menenangkannya, Nabi beserta Khadijah pergi menuju Waraqah bin Naufal, meminta penjelasannya mengenai apa yang telah dialaminya. Waraqah kemudian meyakinkan, bahwa apa yang dilihatnya di gua Hira merupakan wahyu yang pernah turun kepada Musa.

Berdasarkan runtutan argumentasi di atas, tampak bahwa fenomena wahyu bukan merupakan keinginan subjektif-internal yang bersumber pada kondisi mental-psikologis, bukan pula representasi cita-cita kultural sebuah bangsa yang terpantul dalam pemikiran seorang pembaharu. Wahyu adalah ‘penerimaan’ yang bersumber dari Realitas Metahistoris, sehingga tidak berasal dari kondisi jiwa seseorang ataupun dikonstruksi budaya tertentu,⁵⁸ walaupun pada dasarnya wahyu diperuntukkan bagi kepentingan dan kemaslahatan manusia. Berbagai pendapat yang mengkontruksikan historistas wahyu Al-Qur’an, baik itu pandangan kalangan orientalis maupun kaum muslim progresif, dengan demikian kurang mendapatkan dukungan kuat dari sumber sejarah Islam itu sendiri.

Dugaan sebagian orientalis bahwa wahyu Al-Qur’an pada dasarnya merupakan usaha eklektik yang dilakukan Muhammad berdasarkan sumber-sumber ajaran pra-Islam (khususnya *Bible*), tidak didukung data historis yang *reliable*. Hal ini karena sebagaimana kita ketahui dalam sejarah bahwa Nabi itu *ummiy* (buta huruf). Jika pun kita perkirakan bahwa Nabi itu bisa baca-tulis, Isma‘īl ‘Alī Muḥammad menjelaskan, tak mungkin beliau bisa mengakses Bible dan mempelajari kandungannya, karena belum ada naskah-naskahnya yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, terlebih di Mekkah yang pada saat itu tidak ditempati oleh orang Yahudi dan Nasrani.⁵⁹ Jika pun kita perkirakan Nabi mempelajari sumber-sumber pra-Islam itu kepada orang-orang yang diduga mengajarkannya kepada beliau, pastilah proses ini memerlukan waktu yang sangat lama. Beliau harus memfokuskan diri untuk proses ini dan bepergian

⁵⁸ Muhammad Mustafā Azami, *The History of the Quranic Text From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments* (Kuala Lumpur: Al-Qalam Publishing, 2011), h. 45-47.

⁵⁹ Isma‘īl ‘Alī Muḥammad, *al-Ishtishrāq: Bayn al-Ḥaqqāh wa al-Taḍlīl* (Kairo: Dār al-Kalimah, 2012), h. 220-221.

Fenomena Wahyu Al-Qur'an

(Analisis Konsep Pewahyuan Perspektif Sirah Nabawiyah)

kesana kemari untuk belajar kepada mereka yang berada di luar Mekkah. Namun tak ada satupun data sejarah yang menunjukkan hal ini.

Di samping itu, motif kenabian dalam mendakwahkan wahyu Islam tidak bertitik berat pada kepentingan lokal Arab abad ke-7 yang meliputi kepentingan politik, ekonomi, dan sosial. Tidak seperti seorang pemikir yang ide-idenya mencerminkan kepentingan zamannya, seorang Nabi lebih berorientasi pada mendakwahkan keimanan yang benar dan amal saleh yang justru merupakan fundamental utama bagi pembentukan peradaban yang tangguh. Kenyataan ini dapat kita temukan, misalnya, padaisi surat-surat Nabi yang dikirim ke beberapa raja dunia saat itu, termasuk Kaisar Heraclius, kaisar Bizantium; Chosroes, raja Persia; dan Ashama, raja Ethiopia.⁶⁰ Substansi surat-surat ini mengajak mereka beserta rakyatnya untuk memeluk Islam yang mengajarkan tauhid murni, bukan untuk menjalin hubungan bilateral, hubungan perdagangan, ataupun diplomasi politik. Fakta sejarah ini tidak sesuai dengan apa yang digambarkan sebagian kalangan yang menyatakan bahwa wahyu Muhammad mencerminkan kepentingan politik dan cita-cita bangsa Arab pada saat itu.

Penjelasan sejarah di atas menunjukkan bahwa pewahyuan Al-Qur'an merupakan fenomena transenden, sebagaimana konsep pewahyuan yang diterima dalam tradisi setiap agama. Pandangan bahwa konsep transendensi wahyu akan berimplikasi pada interpretasi tunggal yang tidak responsif terhadap dinamika sosial-kultural kehidupan, tidak bisa dibenarkan begitu saja. Revisi terhadap teori pewahyuan dalam Islam dengan dalih kebutuhan reinterpretasi yang lebih humanis, bukan pilihan tepat. Hal ini karena seperti yang ditegaskan oleh Abdullah Saeed, 'desakralisasi' Al-Qur'an bertentangan secara jelas dengan teks Al-Qur'an sendiri yang dalam banyak tempat mengukuhkan dimensi metafisik dalam proses pewahyuannya.⁶¹ Dalam tulisan lain Saeed menguatkan, Al-Qur'an sendiri pada banyak tempat menolak pernyataan bahwa ia mengandung perkataan atau ide Muhammad, serta menekankan bahwa pewahyuannya datang secara langsung dari Allah, tanpa kemungkinan adanya intervensi manusia di dalamnya.⁶² Dalam surat Yunus [10]: 37-38 misalnya, Al-Qur'an menyatakan dengan tegas:

“Tidaklah mungkin Al-Qur'an ini dibuat oleh selain Allah; akan tetapi (al-Qur'an itu) membenarkan kitab-kitab yang sebelumnya dan menjelaskan hukum-hukum yang telah ditetapkannya, tidak ada keraguan di dalamnya, (diturunkan) dari Tuhan semesta alam. Atau (patutkah) mereka mengatakan “Muhammad membuat-buatnya.” Katakanlah: “(Kalau benar yang kamu katakan itu), maka cobalah datangkan sebuah surat seumpamanya dan panggillah siapa-siapa yang dapat kamu panggil (untuk membuatnya) selain Allah, jika kamu orang yang benar.”

Aspek kegaiban dalam setiap agama memegang peran yang sangat penting. Dalam konteks Al-Qur'an, aspek kegaiban justru merupakan hal yang banyak membantu menjelaskan realitas, bukan malah harus dijelaskan realitas. Prinsip interpretasi yang menekankan urgensi realitas keduniawian dalam kajian Al-Qur'an, sebagaimana digagas oleh kalangan muslim progresif, bersifat timpang tidak diiringi dengan pengakuan dan

⁶⁰ Muhammad al-Ghazālī, *Fiqh al-Sīrah* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2003), h. 272.

⁶¹ Abdullah Saeed, Rethinking 'Revelation' as a Precondition for Reinterpreting the Qur'an: a Qur'anic Perspective," *Journal of Qur'anic Studies*, h. 95.

⁶² Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction*, h. 29.

apresiasi realitas Al-Qur'an itu sendiri yang sarat akan dimensi kegaiban.⁶³ Jaser Auda menuturkan, kesalahan yang dilakukan oleh para penganut paham historisitas wahyu adalah ketika mereka menganalogikan teks dan karangan manusia yang merupakan produk budaya dan pemikiran yang berubah-ubah dengan teks ilahi yang berbeda dari segi sumber dan tujuannya dengan sumber dan tujuan manusiawi.⁶⁴ Pereduksian status Al-Qur'an menjadi teks linguistik-historis yang sejajar dengan teks-teks profan lainnya malah menjurus pada upaya mengorbankan eksistensi aksiomatis Al-Qur'an demi asumsi re-interpretasi yang belum tentu benar.

Pada level gaib sebagai sumber asalnya, wahyu merupakan misteri teologis yang tidak bisa dijangkau oleh pemikiran analitis manusia.⁶⁵ Oleh karenanya, pendekatan materialism-historis dalam memahami fenomena pewahyuan akan selalu berujung pada kebuntuan, serta tidak akan mampu membaca berbagai 'keajaiban' dan capaian fantastis yang diraih Nabi di bawah bimbingan Tuhan. Lompatan sejarah yang diukir Nabi hanya mungkin terjelaskan dengan mempostulasikan intervensi tangan Tuhan yang hadir setiap saat dalam semua kisah kehidupan dan perjuangannya.⁶⁶ Melalui sejarah, justru kita melihat bahwa Nabi bukan merupakan pribadi yang memiliki pemikiran dan berbagai ambisi sosial-politik ketika mendeklarasikan diri sebagai utusan Tuhan. Demikian pula konten Al-Qur'an, bukan merupakan cerminan cita-cita kulural masyarakat Arab. Alih-alih bersikap rekonsiliatif dengan budaya mereka, Al-Qur'an malah mengambil sikap konfrontatif dengan langsung 'menyerang' pondasi-pondasi inti keberagaman mereka kala itu (paganisme).

Pandangan muslim progresif bahwa 'profanitas' Al-Qur'an merupakan *starting point* bagi reinterpretasi Al-Qur'an supaya lebih dinamis nyatanya tidak bisa diterima begitu saja. Hal ini sama saja dengan mempertaruhkan keyakinan dengan bermain dadu. Reinterpretasi yang lebih humanis tidak mesti dicapai dengan cara sekularisasi wahyu Tuhan yang justru akan menghapus dimensi ketuhanan teks. Abdullah Saeed dalam hal ini menegaskan bahwa dalam memahami dan menafsirkan teks suci Al-Qur'an, kita tidak harus membawanya jatuh kepada "level manusia." Menafsir ulang Al-Qur'an agar tetap relevan dan mampu menjawab tantangan modern tidak harus dengan merevisi keyakinan tentang pengarang teks (Tuhan). Alih-alih, reinterpretasi 'kontekstual' bisa dilakukan dengan cara analisis historis yang menyeluruh terhadap penerimaan Al-Qur'an oleh generasi Islam awal, serta bagaimana tingkat fleksibilitas yang diterapkan dalam menafsirkan dan mengaplikasikannya pada situasi dan kondisi yang berbeda.⁶⁷ Banyak literatur klasik, baik itu kitab hadis, tafsir ataupun sejarah, yang menunjukkan bahwa generasi Islam pertama memiliki tingkat fleksibilitas yang tinggi dalam memahami dan menafsirkan Al-Qur'an untuk memenuhi tantangan zamannya.

⁶³ Kusmana, "Hermeneutika Humanistik Naṣr Ḥāmid Abū Zayd: Al-Qur'ān sebagai Wacana," *Kanz Philosophia*, Vol. 2, No. 2 (Desember 2012), h. 276-277.

⁶⁴ Jaser Auda, *Al-Kāmil fī-Fiqh al-Maqāṣid* (Vigninia: al-Ma'had al-'Ālāmī li-Al-Fikr al-Islāmī, 2006), h. 43.

⁶⁵ Abdullah Saeed "Rethinking 'Revelation' as a Precondition for Reinterpreting the Qur'an: A Qur'anic Perspective," *Journal of Qur'anic Studies*, h. 98.

⁶⁶ Fahmi Salim, *Kritik terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal* (Jakarta: Perspektif, 2012), h. 260.

⁶⁷ Abdullah Saeed "Rethinking 'Revelation' as a Precondition for Reinterpreting the Qur'an: A Qur'anic Perspective", h. 110.

Fenomena Wahyu Al-Qur'an

(Analisis Konsep Pewahyuan Perspektif Sirah Nabawiyah)

Fakta ini menunjukkan, keimanan terhadap dimensi kegaiban wahyu tidak serta merta menghalangi upaya interpretasi kontekstual yang berorientasikan nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan.

PENUTUP

Wahyu dalam tradisi agama merupakan proses komunikasi transenden antara Tuhan dan seorang Nabi. Karena bersumber pada Tuhan yang Absolut, sifat dasar wahyu pada dasarnya adalah transenden, dalam artian tidak berasal dari hasil refleksi mental seseorang maupun tuntutan budaya tertentu, meskipun diturunkan untuk kemaslahatan manusia. Humanisasi dan sekularisasi proses pewahyuan akan berimplikasi pada reduksi dimensi ketuhanan pada kitab suci. Hal ini berarti bahwa wahyu tersebut adalah buatan, atau minimal hasil intervensi, manusia sehingga bernilai profan dan relatif sebagaimana karya-karya manusia lainnya.

Dalam konteks wahyu Al-Qur'an, latar belakang sejarah yang mengiringi proses penurunannya menguatkan argumen transendensi proses pewahyuannya. Hal ini karena wahyu turun dan hadir pada seorang pribadi dan suatu lingkungan yang terasing dari persinggungan dengan peradaban dan kebudayaan maju. 'Kegaiban' proses pewahyuan Al-Qur'an juga terlihat jelas dari kronologi penerimaan wahyu pertama oleh Muhammad yang benar-benar tidak dalam kondisi siap ataupun ingin menerimanya, bahkan beliau sangat takut kepada sosok misterius yang mendatangnya di gua Hira. Di tambah dengan data sejarah lainnya, kronologi pewahyuan ini menunjukkan bahwa wahyu Al-Qur'an bukan bersumber dari hasil refleksi dari dalam diri Nabi, tidak pula mencerminkan cita-cita Bangsa Arab abad ke-7, namun bersumber dari Tuhan semesta alam, sehingga akhirnya membawa kemaslahatan universal.

Wacana reinterpretasi kontekstual yang dijadikan dalih bagi desakralisasi proses wahyu dinilai tidak relevan, karena disamping tidak didukung oleh teks Al-Qur'an sendiri dan data sejarah juga tidak menjamin mendatangkan hasil yang diinginkan. Interpretasi yang lebih dinamis tidak berkaitan dengan teori pewahyuan, namun berkaitan erat dengan metode yang meneladani fleksibilitas model penafsiran dan pengamalan al-Qur'an sebagaimana dipraktikkan oleh generasi Islam awal.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abd al-Laṭīf, 'Abd al-Shāfi Muhammad. *Buḥūthun fī as-Sīrah al-Nabawiyah*, Kairo: Dār al-Salām, 2008.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥamid. *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, Kairo: Hay'ah al-Maṣriyyah al-'Āmmah li-al-Kitāb, 1993.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥamid. *Naqd al-Khiṭāb ad-Dīnī*, Kairo: Sīnā li-al-Naṣhr, 1994.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥamid. *al-Naṣṣ, as-Sulṭah, al-Haqīqah: al-Fikr al-Dīnī bayn Irādat al-Ma'rifah wa Irādat al-Haymanah*, Beirut: Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 1994.
- Al-'Asqalani, Ibn Hajar. *Fath al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004.
- Auda, Jaser. *Al-Kāmil fī-Fiqh al-Maqāṣid*, Vigninia: al-Ma'had al-'Ālāmī li-Al-Fikr al-Islāmī, 2006.

- ‘Audah, Jasser. *Maqāṣid ash-Sharī‘ah; Dalīl li-al-Mubtadi‘īn*, Beirut: al-Ma‘had al-Islāmi li-al-Fikr al-Islāmi, 2011.
- Azami, Muhammad Mustafā. *The History of the Quranic Text From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments*, Kuala Lumpur: Al-Qalam Publishing, 2011.
- Al-Būṭī, Sa‘id Ramḍān. *Fiqh al-Sīrah al-Nabawīyyah*, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 1991.
- Cragg, Kenneth. *Troubled by Truth*, Bishop Aucland: Pentland Press Ltd., 1992.
- Cragg, Kenneth. *The Event of the Qur’an: Islam in Its Scripture*, Oxford: Oneworld Publication, 1994.
- Duderija, Adis. “Progressive Muslims: Defining and Delineating Identities and Ways of Being a Muslim,” *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 30, No. 1, March 2010.
- Duderija, Adis. “Neo-Traditional Salafi Qur’an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications,” *Religion Compass* 5/7, 2011.
- Al-Ghazālī, Muhammad. *Fiqh al-Sīrah*, Kairo: Dār al-Shurūq, 2003.
- Hitti, Philip K., *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2006.
- Imām al-Nawāwī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi-Sharḥ al-Nawāwī*, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1998.
- Al-Karīm, ‘Abd Allāh ‘Abd. “Kenneth Cragg and the Qur’an: A Critica Analysis,” *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 7, No. 2 (2005), h. 54.
- Kartanegara, Mulyadi. *Essentials of Islamic Epistemology*, Bandar Seri Begawan: UBD Press, 2014.
- Kusmana, “Hermeneutika Humanistik Naṣr Ḥāmid Abū Zayd: Al-Qur’ān sebagai Wacana,” *Kanz Philosophia*, Vol. 2, No. 2 (Desember 2012)
- Lewis, Bernard, *The Arabs in History*, New York: Oxford University Press, 2002.
- Muḥammad, Isma‘īl ‘Alī, *al-Ishtishrāq: Bayn al-Ḥaqīqah wa al-Taḍlīl*, Kairo: Dār al-Kalimah, 2012.
- Mula, Stefano, “The History of the Prophet in the Golden Legend,” *Modern Philology*, Vol. 101, No. 2, November 2003.
- Neuwirth, Anglika. “Orientalism in Oriental Studies? Qur’anic Studies as a Case in Point,” *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 9, No. 2, 2007.
- Rahman, Fazlur. *Islam, History of Religion Series* (New York: Rinehart & Wilson, 1995.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of The Qur’an*, Chicago: The University of Chicago Prsess, 2009.
- Rahman, Yusuf. *The Hermeneutical of Theory of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd: An Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur’an*, Disertasi, Monteral: Institute of Islamic Studies McGill University, 2001.
- Saeed, Abdullah. “Rethinking ‘Revelation’ as a Precondition for Reinterpreting the Qur’an: A Qur’anic Perspective,” *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 1, No. 1, 1999.

Fenomena Wahyu Al-Qur'an

(Analisis Konsep Pewahyuan Perspektif Sīrah Nabawiyyah)

Saeed, Abdullah. *The Qur'an: An Introduction*, New York: Routledge, 2008.

Salim, Fahmi. *Kritik terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*, Jakarta: Perspektif, 2012.

As-Ṣallābī, 'Alī Muhammad. *as-Sīrah an-Nabawiyyah: 'Arḍ Waqā'i wa Tahlīl Aḥdāth*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2008.

Shuhbah, Muhammad Abū. *as-Sīrah al-Nabawiyyah*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1999.

Sukidi, "Naṣr Ḥamid Abū Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'ān," *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 49, Issue 2 (2009).

Zwemer, Samuel Marinus. *Arabia: The Cradle of Islam*, New York: Fleming H. Revell Company, 1900.