KRITIK TERHADAP PEMIKIRAN AḤMAD KHALAF ALLÂH TENTANG KISAH DALAM AL-QUR'ÂN

Lalu Supriadi
IAIN Mataram, Jl. Pendidikan No. 35 Mataram NTB,
nasabila46@yahoo.com

Abstract: There have been many methods and ways to understand the message of the stories narrated in the Qur'ân, one of which being that which is introduced by the contemporary Muslim scholar named Aḥmad Khalaf Allâh. He is a specialist in the science of the story of the Qur'ân, as it were. This paper deals with this man and his new approach in understanding such story. It highlights the background of the man and the intellectual environment that forced him to offer his new approach. Speaking of stories in the Qur'ân as works of arts rather than as history, the man is considered unique in his own right. The paper slightly compares him to other scientists such as Muḥammad 'Abduh, Fakr al-Dîn al-Râzi and al-Naysâbûrî and found that his approach is capable of addressing many problematic issues in the Qur'ân as far as stories are concerned, such as (1) the problem of inconsistence in the narration of the stories, (2) the notion of freedom of expression in the Qur'ân, and (3) the fact that the Qur'ân does entertain the idea of myth (*asâṭîr*). The paper dwells into these three issues.

Keywords: Stories, art, history, myth.

Pendahuluan

Di antara karakteristik kisah dalam al-Qur'ân adalah sifatnya yang faktual dan jauh dari kebohongan. Makna ini dinyatakan al-Qur'ân dalam beberapa ayatnya, antara lain pada QS. al-Kahfi [18].[1] Karena al-Qur'ân bersumber dari Allah, maka kebenaran selalu melekat dalam kandungan kisah dalam al-Qur'ân. Sebagaimana kajian sejarah membuktikan hal itu, di mana tidak satupun kesepahaman sejarawan Muslim yang menegasi kisah-kisah dalam al-Qur'ân. Al-Zarqânî menyebut hal ini sebagai bagian dari *i'jâz al-Qur'ân* yang bersifat

[1] Artinya: "Kami kisahkan kepadamu (Muhammad) cerita mereka dengan benar". Lihat al-Qur'ân, 18: 13.

historis,[2] di mana jika al-Qur'ân mengisahkan hal-hal yang masih gaib mengenai masa lalu, niscaya akan bisa dibuktikan dengan sejarah.

Salah satu media efektif untuk menginformasikan pesan moral keagamaan adalah dengan menceritakan sebuah kisah. Melaluinya, perhatian dan minat para *mukhâṭab* (orang yang diajak berbicara) akan selalu teraktualisir. Di sisi lain, pola cerita kisah akan membuat pembaca atau pendengar seperti tidak didikte, digurui, ataupun didoktrin.

Melalui kisah itu pula, al-Qur'ân kemudian banyak menggambarkan kisah-kisah para nabi, tokoh-tokoh yang hidup di masa lampau agar bisa menjadi teladan bagi umat Islam. Bahkan yang lebih menarik, jumlah ayat al-Qur'ân yang memuat tentang kisah lebih banyak bila dibandingkan dengan kuantitas ayat-ayat hukum. Berdasarkan kalkulasi A. Hanafi terdapat kurang-lebih 1600 ayat tentang kisah, sementara ayat tentang hukum hanya 330 ayat.[3]

Salah seorang pemikir kontemporer Mesir Muḥammad Aḥmad Khalaf Allâh, dalam karyanya *al-Fann al-Qaṣaṣî fî al-Qur'ân al-Karîm*, merekonstruksi pemahaman tentang ayat-ayat kisah dalam al-Qur'ân, di mana ia menggunakan pendekatan sastra sebagai metode analisisnya. Corak pemikirannya ini, diakui atau tidak, sangat dipengaruhi oleh gurunya Amîn al-Khûlî. Bagi al-Khûlî, sebelum menafsirkan al-Qur'ân seorang penafsir harus terlebih dahulu menempatkan al-Qur'ân sebagai kitab sastra Arab terbesar. Jikalau ditelusuri lebih jauh, gagasan al-Khûlî sebenarnya merupakan rangkaian "babak baru" dari pemikiran Muḥammad 'Abduh (1849-1905) dan Ṭâha Ḥusayn (1889-1973) terutama pada kajian-kajian sastra Arab dan teks al-Qur'ân.

Dalam memandang sebuah kisah, Aḥmad Khalaf Allâh tidak lagi menempatkan kisah-kisah dalam al-Qur'ân sebagai sebuah teks sejarah, melainkan teks-teks sastra yang oleh al-Qur'ân kisah tersebut dijadikan sebagai media untuk mempermudah penyampaian sebuah pesan. Khalaf Allâh juga menyatakan bahwa tidak semua kisah dalam al-Qur'ân bagian dari realitas sejarah yang riil terjadi di dunia nyata.

Khalaf Allâh juga mengkritisi model penafsiran klasik yang lebih menempatkan kisah-kisah dalam al-Qur'ân sebagai bagian dari teks-

---

[2] Muḥammad 'Abd al-Ḥalîm al-Zârqânî, *Manâhil al-'Irfân*, Vol. 2 (Mesir: Dâr al-Kutub al-'Arabîyah, t.th.), 236.

[3] A. Hanafi, *Segi-segi Kesusasteraan pada Kisah-kisah al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1983), 22.

teks sejarah yang riil terjadi di masa lalu. Ia berkesimpulan bahwa para mufassir klasik yang menggunakan model tersebut justru telah menjadikan al-Qur'ân tidak kontekstual karena melupakan sisi-sisi sosiologis dan keagamaan dari pesan kisah-kisah dalam al-Qur'ân.[4]

Padahal, kisah-kisah tersebut walaupun di era klasik belum ditemukan bukti konkret yang membenarkan kisah tersebut, akan tetapi ia dapat dibuktikan di masa yang lain. Sebagai contoh, kisah tentang kaum *'Ad* dan *Thamûd* serta hancurnya kota Iram (QS. al-Fajr [89]: 6-9) yang ternyata setelah dilakukan penelitian kisah tersebut sesuai dengan fakta historis. Pada tahun 1964-1969 dilakukan penggalian arkeologis di mana dari hasil penelitian dan analisis ditemukan informasi bahwa salah satu lempang tentang adanya kota yang disebut *Shamutu*, *'Ad*, dan *Iram* itu diidentifikasi oleh Pettinato sebagai lokasi yang sudah disebutkan dalam al-Qur'ân.[5]

Menarik untuk ditelusuri lebih mendalam rekonstruksi pemahaman tentang kisah dalam al-Qur'ân perspektif Aḥmad Khalaf Allâh dengan pola pemahaman ala mufassir klasik yang ternyata dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, walaupun bukti ilmiah itu ditemukan di kemudian hari.

Sketsa Biografis Aḥmad Khalaf Allâh

Muḥammad Aḥmad Khalaf Allâh adalah sosok cendekiawan muslim kontemporer asal Mesir yang lahir pada tahun 1916. Beliau dikenal aktif dalam dunia intelektual dalam bidang sastra Arab. Gagasan dan pemikirannya tentang sastra menarik minat para akademisi dan peneliti sehingga layak disejajarkan dengan Ṭâha Ḥusayn dan 'Alî 'Abd al-Râziq (1888-1966). Hal ini juga yang mengantarkannya menempati posisi redaktur majalah *al-Yaqẓah*.[6]

Khalaf Allâh termasuk salah satu intelektual pada *Madrasah al-Umanâ'*, sebuah komunitas sastrawan yang dinisbatkan kepada gurunya, Amîn al-Khûlî (1895-1966). Komunitas ini memiliki ragam kegiatan dalam bidang sastra, baik dalam bentuk penulisan majalah

---

[4] Muḥammad Aḥmad Khalaf Allâh, *al-Fann al-Qaṣaṣî fî al-Qur'ân al-Karîm* (Kairo: Sînâ li al-Nashr, 1999), 369.

[5] M. Quraish Syihâb, *Mukjizat al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiyah, dan Berita Ghaib* (Bandung: Mizan, 1998), 198.

[6] Muḥammad al-Mabrûk, "Silsilah Rumûz al-Fikr al-'Almânî al-Mu'âṣir", dalam http://alrased.net/main/articles.aspx?selected_article_no=3926, diakses tanggal 9 Juli 2013.

yang diterbitkan secara periodik maupun kajian dan penelitian yang kerap dilakukan oleh para anggotanya.[7]

Adapun karya-karya Aḥmad Khalaf Allâh antara lain: *Mushkilât Ḥayâtinâ al-Mu'âṣirah, al-Qur'ân wa al-Dawlah, al-Qur'ân wa al-Thawrah al-Thaqâfîyah, Hâkadhâ Yubnâ al-Islâm*, dan *al-Usus al-Qur'ânîyah li al-Taqaddum*.

Ide-ide Khalaf Allâh dianggap kontroversial, bahkan menistakan agama oleh sebagian umat Islam terutama oleh para akademisi al-Azhar, Mesir. Hal itu terjadi pada 1947 di mana disertasi doktoralnya yang berjudul *al-Fann al-Qaṣaṣî fî al-Qur'ân al-Karîm* sempat menghebohkan kalangan akademisi saat itu, sehingga pihak Universitas Fuad I (sekarang Universitas Kairo) akhirnya menegasikan untuk menyidangkan disertasinya.

Pengertian Kisah dalam al-Qur'ân

Secara etimologi kisah berasal dari bahasa Arab *qiṣṣah* yang merupakan bentuk *maṣdar* dari kata *qaṣṣa, yaquṣṣu, qiṣṣatan* yang berarti potongan, berita yang diikuti dan pelacakan jejak[8]. Kisah dalam ketiga arti ini dipergunakan juga dalam surah QS. Âli 'Imrân [3]: 62; QS. al-A'râf [7]: 7 dan 176; QS. Yûnus [12]: 3 dan 111]; QS. al-Kahfi [18]: 64; QS. Ṭâha [20]: 99; QS. al-Qaṣaṣ [28]: 11 dan 25; dan QS. al-Naml [27]: 76.

Adapun secara terminologis, kisah dalam al-Qur'ân memiliki beberapa definisi sebagaimana yang dikemukakan oleh para ahli. Kâmil Hasan mendefinisikan kisah sebagai media untuk mengungkapkan cerita kehidupan yang mencakup tentang satu atau beberapa peristiwa yang disusun secara kronologis awal hingga akhir cerita.[9] Sementara Mannâ' Qaṭṭân mendefinisikan kisah sebagai cerita yang diinformasikan al-Qur'ân mengenai umat-umat terdahulu, peristiwa-peristiwa kenabian, dan peristiwa-peristiwa lain yang pernah terjadi di masa yang lalu.[10]

---

[7] Khâlid Ghazâl, "Muḥammad Aḥmad Khalaf Allâh: Al-Ma'nâ al-Dîni wa al-Akhlâqî li al-Qaṣaṣ al-Qur'ânî", dalam www.alawan.org, diakses tanggal 9 Juli 2013.

[8] Jamâl al-Dîn Ibn Manẓûr, *Lisân al-'Arab*, Vol. 7 (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), 73, (Maktabah Shâmilah).

[9] Muḥammad Kâmil Ḥasan al-Muḥâmî, *al-Qur'ân wa al-Qiṣṣah al-Ḥadîthah* (t.t.: Dâr al-Buḥûth al-'Ilmîyah, 1970), 9.

[10] Mannâ' Khalîl al-Qaṭṭân, *Mabâḥith fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Kairo: Manshûrat al-'Aṣr al-Ḥadîthah, 1973), 306.

Definisi pertama menurut hemat penulis tidak bisa diaplikasikan pada al-Qur'ân, karena tidak semua kisah-kisah dalam al-Qur'ân diungkapkan secara kronologis, bahkan sebagian besarnya diceritakan secara global sesuai dengan alur hikmah yang hendak dibidik al-Qur'ân. Begitu juga dengan definisi kedua di mana tidak semua kisah-kisah dalam al-Qur'ân merekam seluruh peristiwa yang terjadi pada masa lalu, walaupun tidak jarang terdapat kisah yang meng-*cover* rangkaian peristiwa yang akan terjadi pada masa yang akan datang yang sering disebut dengan nama *tanabbu'* (informasi mengenai kejadian pada masa mendatang yang pasti kebenarannya).

Sementara Muḥammad Aḥmad Khalaf Allâh mendefinisikan kisah sebagai suatu karya sastra dari hasil imajinasi pembuat kisah terhadap peristiwa-peristiwa yang dilakukan oleh seorang pelaku (tokoh) yang sebenarnya fiktif, atau tokoh itu benar-benar ada, tetapi peristiwa-peristiwa yang berkisar pada dirinya dalam kisah itu tidak riil terjadi. Atau peristiwa-peristiwa itu memang benar-benar terjadi pada seorang tokoh, tetapi dalam kisah itu disusun atas dasar seni yang indah, sehingga terkadang ada sebagian fragmen kisah didahulukan dan sebagian lagi diakhirkan. Ada pula sebagian disebutkan dan sebagian lainnya justru dihilangkan. Atau terhadap peristiwa yang benar-benar terjadi itu ditambahkan peristiwa baru yang tidak terjadi atau didramatisir penggambarannya, sehingga tokoh sejarah tersebut yang sebenarnya dianggap biasa-biasa saja, namun dengan penggambaran yang berlebihan itu memberikan kesan bahwa tokoh tersebut menjadi sosok inspiratif dan spektakuler.[11]

Menurut Khalaf Allâh, suatu kisah bisa benar-benar terjadi, namun bisa juga tidak terjadi termasuk sebagian kisah dalam al-Qur'ân. Namun, bagi mayoritas ulama, definisi tersebut tidak bisa dipakai dalam kisah dalam al-Qur'ân, sebab hal itu akan membawa implikasi terhadap ketidakbenaran kisah-kisah di dalamnya. Jika kemudian kisah dalam al-Qur'ân diragukan kebenarannya, maka hal itu juga meragukan validitas al-Qur'ân.

Sementara unsur-unsur yang membentuk kisah pada umumnya ada tiga: *pertama*, tokoh-tokoh (*ashkhâṣ*), *kedua*, ragam peristiwa (*aḥdâth*), dan *ketiga*, dialog *(ḥiwâr)*. Ketiga unsur ini terdapat pada hampir seluruh kisah dalam al-Qur'ân lazimnya kisah-kisah lain. Hanya saja tampilan ketiga unsur itu tidak selaras, terkadang hanya satu unsur yang dominan, sedangkan unsur-unsur lain hampir tidak

[11] Khalaf Allâh, *al-Fann al-Qaṣaṣî*, 136.

tersebut. Satu-satunya pengecualian adalah kisah Yûsuf dalam surat Yûsuf di mana ketiga unsur itu dihadirkan secara merata. Cara seperti ini tidak didapati pada kisah lainya, karena pada umumnya kisah dalam al-Qur'ân itu seperti kisah pendek (*uqṣûṣ*), bukan kisah yang panjang.[12]

Dengan demikian, maka kisah dalam al-Qur'ân bukan merupakan karya sastra yang bebas, baik dalam tema, teknik pemaparan ataupun *setting* peristiwanya. Hal itu merupakan media al-Qur'ân dalam mencapai tujuan mulia.

Ada beberapa tujuan dipakainya kisah dalam al-Qur'ân, tujuan-tujuan itu antara lain: *pertama*, tujuan informatif, yakni menginformasikan seorang tokoh, tempat atau peristiwa yang telah terjadi di masa yang lalu. Misalnya bagaimana kisah tokoh Aṣḥâb al-Kahf, kisah kota Irâm, peristiwa hancurnya kota Sodom dan Amoro (kaum Nabi Luth), dan sebagainya. *Kedua,* tujuan justifikatif-korektif, yaitu membenarkan kisah-kisah yang pernah diceritakan dalam kitab suci sebelum al-Qur'ân seperti Taurat dan Injil sekaligus mengoreksi kesalahannya. Misalnya koreksi al-Qur'ân terhadap posisi Nabi Isa yang dianggap sebagai anak Tuhan oleh kaum Nasrani dan juga Uzair yang dianggap anak Tuhan oleh kaum Yahudi. *Ketiga,* tujuan edukatif, yaitu kisah-kisah dalam al-Qur'ân mencoba mengaktualisir pesan-pesan moral dan nilai-nilai edukatif yang sangat berguna bagi pembaca dan pendengarnya agar dapat dijadikan pelajaran dalam kehidupannya.[13]

Menurut Sayyid Quṭb, baik tema, teknik pemaparan, dan *setting* peristiwa kisah dalam al-Qur'ân senantiasa konsisten pada korpus agama. Namun, konsistensi ini tidak lantas menghalangi munculnya karakteristik seni dalam pemaparannya.[14] Ini berarti kisah dalam al-Qur'ân merupakan komposisi antara aspek seni dengan aspek keagamaan.

Dilihat dari sisi ini, terdapat kesamaan metode penafsiran antara Sayyid Quṭb dan Aḥmad Khalaf Allâh karena keduanya menjadikan sastra sebagai metodenya. Perbedaannya adalah jika Sayyid Quṭb menganggap semua kisah-kisah yang termaktub dalam al-Qur'ân merupakan kenyataan yang benar-benar terjadi, maka dalam pandangan Aḥmad Khalaf Allâh tidak semua kisah adalah realitas sejarah karena ada beberapa kisah yang hanya menjadi metafora belaka.

---

[12] Hanafi, *Segi-segi*, 53.

[13] Abdul Mustaqim, "Kisah al-Qur'an: Hakikat, Makna, dan Nilai-nilai Pendidikannya", *Ulumuna*, Vol. 15, No. 2 (Desember 2011), 271-272.

[14] Sayyid Quṭb, *al-Taṣwîr al-Fannî fî al-Qur'ân* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 1993), 11 .

Perspektif Aḥmad Khalaf Allâh tentang Kisah dalam al-Qur'ân

Menurut Aḥmad Khalaf Allâh, umat Islam seringkali dalam memahami kisah-kisah dalam al-Qur'ân menggunakan pendekatan sejarah dengan mengukur kebenaran kisah tersebut pada literatur kesejarahan, riwayat-riwayat Isra'îliyât, dan teori-teori yang masih diragukan validitasnya. Ia menuturkan:

"Kaum muslimin seringkali berupaya memahami kisah dalam al-Qur'ân dengan pendekatan sejarah. Dari sini kita lihat mereka selalu merujuk kepada literatur kesejarahan, riwayat-riwayat Isrâ'îlîyât, dan teori-teori yang secara kebenaran masih dipertanyakan tingkat validitasnya. Semua itu mereka lakukan dengan harapan kesamaran dan ketidakjelasan yang meliputi kisah dalam al-Qur'ân, seperti masalah waktu, tempat, dan jati diri sosok dalam kisah dapat terungkap. Kalau saja mereka dalam memahami kisah dalam al-Qur'ân mengenyampingkan pendekatan semacam ini, dan berupaya untuk memahaminya dengan pendekatan sastra atau penjelasan aspek Balaghah, tentu mereka akan menutup rapat-rapat celah yang dimasuki oleh kaum musyrikin dan para misionaris yang kerap menghujat nabi dan al-Qur'ân".[15]

Kesimpulan dari pemikirannya sebagaimana tersebut di atas dilandasi oleh beberapa hal sebagai berikut, *Pertama,* pernyataan yang diuraikan oleh Muḥammad 'Abduh ketika menafsirkan kisah *Hârût* dan *Mârût*,[16] bahwa pemaparan kisah dalam al-Qur'ân dipergunakan itu dalam rangka memberikan nasehat dan pelajaran, bukan untuk menjelaskan aspek sejarah dan bukan pula untuk mengimani rincian-rincian kisah seputar umat-umat terdahulu.[17] *Kedua,* pernyataan al-Râzi ketika menafsirkan ayat "bal kadhdhabû bimâ lam yuḥîṭû bi 'ilmih wa lammâ ya'tîhim ta'wîluh" pada QS. Yûnus [10]: 39[18] yang mengatakan bahwa mereka tidak memahami bahwa yang dimaksud dengan pemaparan kisah tersebut bukan sebatas ceritanya, melainkan bebe-

---

[15] Khalaf Allâh, *al-Fann al-Qaṣaṣî*, 58-75.

[16] al-Qur'ân, 2: 102.

[17] Muḥammad Râshid Riḍâ, *Tafsîr al-Mannâr*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1999), 324-325.

[18] "Bahkan yang sebenarnya, mereka mendustakan apa yang mereka belum mengetahuinya dengan sempurna padahal belum datang kepada mereka penjelasannya. Demikianlah orang-orang yang sebelum mereka telah mendustakan (rasul). Maka perhatikanlah bagaimana akibat orang-orang yang zalim itu". Lihat al-Qur'ân, 10: 39.

rapa perkara lain di luar kisah tersebut.[19] *Ketiga*, pernyataan al-Naysâbûrî bahwa faktor yang mendorong mereka mendustakannya adalah karena mereka menemukan dalam al-Qur'ân kisah-kisah umat terdahulu dan tidak memahami maksud pemaparannya, lalu mereka pun meresponsnya dengan ketus, "dongengan orang-orang terdahulu". Padahal, maksud cerita adalah untuk menerangkan kekuasaan Allah swt. dalam bertindak di alam jagat raya ini dan merubah sebuah bangsa dari kejayaan kepada kehinaan, demikian pula sebaliknya".[20]

Selain kisah di atas, bagi Khalaf Allâh masih terdapat banyak kisah dalam al-Qur'ân yang hanya dapat dipahami maknanya dengan menggunakan metode *ta'wîl*, kecuali apabila dalam memahaminya dengan menggunakan pendekatan sastra.[21] Sebagai contoh ketika menafsirkan firman Allah dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 46.[22]

Aḥmad Khalaf Allâh mengutip penafsiran al-Râzi di mana menurutnya bahwa komunitas Yahudi dan Nasrani mengingkari Isa as. mampu berbicara saat masih bayi. Jika kisah ini diasumsikan kebenarannya, tentu peristiwa ini akan diabadikan secara *mutawâtir* sehingga pemeluk agama Nasrani pun akan mengetahuinya, apalagi mereka adalah komunitas yang sangat berlebihan dalam menyikapi sosok Isa as. bahkan mengganggapnya sebagai Tuhan. Penegasian komunitas Nasrani terhadap peristiwa tersebut menunjukkan bahwa peristiwa Isa saat bayi tidak pernah terjadi sama sekali.[23]

Khalaf Allâh menambahkan bahwa dalam memaparkan kisah-kisahnya, al-Qur'ân seringkali mengacu kepada pola kepercayaan masyarakat Arab saat itu sekaligus berpijak pada daya imajinasi mereka, bukan pada kebenaran logis yang didasarkan pada fakta-fakta yang ada.[24]

Menurut Khalaf Allâh terdapat inkonsistensi cara al-Qur'ân dalam memaparkan sebuah kisah, seperti perbedaan kondisi Musa di hadapan Tuhannya yang digambarkan oleh surah Ṭâha dengan

---

[19] Fakhr al-Dîn al-Râzi, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. 17 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2000), 80.

[20] Niẓâm al-Dîn al-Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥusayn al-Qummî al-Naysâbûrî, *Gharâ'ib al-Qur'ân wa Raghâ'ib al-Furqân*, Vol. 11 (Kairo: Musṭâfâ al-Bâbi al-Ḥalabî, 1964), 83.

[21] Khalaf Allâh, *al-Fann al-Qaṣaṣî*, 64.

[22] Artinya: "Dan dia berbicara dengan manusia dalam buaian". Lihat al-Qur'ân, 3: 46.

[23] al-Râzi, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, 58-59.

[24] Khalaf Allâh , *al-Fann al-Qaṣaṣî*, 57.

beberapa surah lain seperti QS. Ṭâha [20]: 9-12,[25] QS. al-Naml [27]: 7-8,[26] dan QS. al-Qaṣaṣ [28]: 30[27], padahal kejadiannya satu, tetapi pada tiga ayat di atas didapatkan penggambaran yang berbeda.

Dalam pandangan Khalaf Allâh inkonsistensi juga didapatkan dalam redaksi dialog antara Musa as. dan keluarganya dan firman Allah dengan Musa as. Kalau saja kisah-kisah tersebut dipahami dengan menggunakan pendekatan ilmu Balaghah dan pendekatan sastra, permasalahan semacam ini tidak akan terjadi, dan anggapan kebanyakan orang bahwa pemaparan kisah di atas adalah bagian dari *tikrâr* (pengulangan) juga tidak akan terjadi, karena pemaparan materi sejarah secara detil bukanlah maksud utama dari kisah tersebut, namun bagaimana sebuah kisah dapat memberikan nasehat, pelajaran, peringatan, dan kabar gembira yang tentunya dapat berubah dari satu kondisi ke kondisi lain. Perbedaan maksud inilah yang mendorong terjadinya perbedaan penggambaran.[28]

Menurut Khalaf Allâh terdapat fenomena kebebasan berekspresi dalam banyak redaksi kisah dalam al-Qur'ân, di antaranya al-Qur'ân mengabaikan unsur-unsur sejarah, baik berupa waktu maupun tempat terjadinya peristiwa kisah. Al-Qur'ân seringkali tidak mengisahkan sebuah kisah secara utuh, ia hanya mengisahkan bagian-bagian tertentu dari kisah tersebut, dan juga al-Qur'ân tidak mendetilkan kronologi kejadian sebuah kisah. Demikian, betapa kebebasan berekspresi sebagaimana yang dimiliki oleh para sastrawan dan budayawan dalam mengekspresikan ide dan gagasan mereka juga

---

[25] "Dan apakah telah sampai kepadamu kisah Musa? Ketika dia (Musa) melihat api, lalu dia berkata kepada keluarganya, "tinggallah kamu (di sini), sesungguhnya aku melihat api, mudah-mudahan aku dapat membawa sedikit nyala api kepadamu atau aku akan mendapat petunjuk di tempat nyala api itu." Maka ketika dia mendatanginya (ke tempat api itu) dia dipanggil, "wahai Musa!, sungguh, Aku adalah Tuhanmu, maka lepaskan kedua terompahmu. Karena sesungguhnya engkau berada di lembah yang suci, Tuwa". Lihat al-Qur'ân, 20: 9-12.

[26] "(Ingatlah) ketika Musa berkata kepada keluarganya, "sungguh, aku melihat api. Aku akan membawa kabar tentang itu kepadamu, atau aku akan membawa suluh api (obor) kepadamu agar kamu dapat menghangatkan badan (dengan api)." Maka ketika dia tiba di sana (tempat api itu), dia diseru, "telah diberkahi orang-orang yang berada di dekat api, dan orang-orang yang berada di sekitarnya. Mahasuci Allah, Tuhan seluruh alam". Lihat al-Qur'ân, 27: 7-8.

[27] "Maka ketika dia (Musa) sampai ke (tempat) api itu, dia diseru dari (arah) pinggir sebelah kanan lembah, dari sebatang pohon, di sebidang tanah yang diberkahi, "Wahai Musa! Sungguh, aku adalah Allah, Tuhan seluruh alam". Lihat al-Qur'ân, 28: 30.

[28] Khalaf Allâh, *al-Fann al-Qaṣaṣi,* 62-64.

didapatkan dalam al-Qur'ân, dan memang ini yang dimaksud oleh al-Qur'ân.[29]

Khalaf Allâh juga berasumsi bahwa kaum musyrikin ketika mengatakan al-Qur'ân penuh dengan *asâṭîr,* tidak ada niatan mereka untuk mendustakan dan memusuhi al-Qur'ân, namun ini terbangun berdasarkan keyakinan mereka yang kuat, sebagaimana al-Qur'ân sendiri tidak pernah menafikan keberadaan *asâṭîr* dalam kandungan-nya. Firman Allah swt. dalam surah al-Furqân [25]: 5-6 yang dipahami oleh banyak orang sebagai penafian keberadaan *asâṭîr* dalam kandungan al-Qur'ân[30] sejatinya tidak juga menafikan keberadaan *asâtîr*. Ayat ini hanya menafikan kalau *asâṭîr* tersebut bersumber dari Muhammad saw. Atas dasar itu, kalau dikatakan terdapat *asâṭîr* dalam kandungan al-Qur'ân, maka tidak berarti hal itu kontraproduktif dengan salah satu teks al-Qur'ân.

Lalu konsep pemikiran ini diterapkan Khalaf Allâh pada kisah Isa as., di mana ia mengatakan bahwa al-Qur'an mengisahkan daya imajinasi masyarakat kala itu yang mengatakan bahwa Isa as "tidak dibunuh dan tidak disalib". Lalu ia berkesimpulan bahwa jika ada kitab suci atau bukti sejarah yang memperkuat penyaliban Isa as., maka Isa as. disalib dan mati di tiang salib. Untuk lebih jelasnya berikut ini kutipannya:

القرآن لا يطلب منا الإيمان برأي معين في هذه المسائل التاريخية. ومن حقنا أو من حق القرآن علينا أن نبحث ونفتش لمعرفة الحدث التاريخي كما وقع، ومخالفتنا للقصة القرآنية لا يمس القرآن. إذا طبقنا هذه المبادئ على حادثة صلب المسيح نرى: أن اليهود لم يقولوا أن المسيح هو رسول الله. أن القول "ما قتلوه وما صلبوه" هو ما يعرفه المعاصرون. أن القرآن لا يطلب منا الإيمان بعدم قتل وصلب المسيح. إذا رأينا من الكتب المقدسة أو من التاريخ ما يؤكد حقيقة صلب وموت المسيح فالواجب علينا أو من حق القرآن علينا أن نؤمن بذلك، ولهذا فالمسيح قد صلب ومات على الصليب.

> Sesungguhnya al-Qur'ân tidak menuntut kita untuk mengimani suatu pemikiranpun pada permasalahan sejarah seperti ini. Menjadi hak al-Qur'ân atas kita untuk meneliti dan memeriksa agar mengetahui kejadian riil sejarah. Perbedaan kita dalam menyikapi kisah dalam al-Qur'ân tidak berarti kita sedang menentangnya. Jika prinsip ini

---

[29] Khalaf Allâh, *al-Fann al-Qaṣaṣî,* 80-84.

[30] Artinya: "Dan mereka berkata: "Dongengan-dongengan orang-orang dahulu, dimintanya supaya dituliskan, maka dibacakanlah dongengan itu kepadanya setiap pagi dan petang." Katakanlah: "al-Qur'ân itu diturunkan oleh (Allah) yang mengetahui rahasia di langit dan di bumi. Sesungguhnya Dia adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang". Lihat al-Qur'ân, 25: 5-6.

> diterapkan pada kasus penyaliban Isa as, kita ketahui bahwa Yahudi tidak mengatakan bahwa Isa as adalah seorang Rasul (utusan Allah). Pernyataan al-Qur'ân bahwa "ia tidak dibunuh dan disalib" itu adalah kejadian yang dikenal oleh orang yang hidup pada masa itu, dan al-Qur'ân tidak menuntut kita untuk mengimani masalah tidak dibunuh dan tidak disalibnya Isa as. Jika kita mengetahui kitab-kitab suci dan sejarah memiliki bukti yang memperkuat hakikat kematian dan penyaliban Isa as, maka kewajiban kita atau hak al-Qur'ân atas kita untuk mengimaninya. Atas dasar ini, maka Isa as disalib dan meninggal dunia di atas salib.[31]

Khalaf Allâh setelah mengklaim bahwa al-Qur'ân tidak terbebas dari *asâṭîr*, dengan penuh keyakinan ia mengasumsikan bahwa dengan membangun kisah agama atas *asâṭîr* berarti al-Qur'an telah menginspirasi nilai positif pada dunia sastra. Pemaparan *asâṭîr* dalam kisah dalam al-Qur'ân bukanlah sebuah aib (cela). Berikut ini petikan pemikirannya:

> al-Qur'ân dengan membangun kisah agama atas *asâṭîr*, sesungguhnya telah menjadikan sastra Arab mendahului sastra-satra dunia lainnya dalam menjadikan dongengan-dongengan belaka sebagai bagian dari bentuk sastra yang rumit dan tinggi ..... apabila para orientalis mengatakan: sebagian kisah dalam al-Qur'ân terbangun atas beberapa dongengan belaka, kami katakan: hal ini bukanlah aib bagi al-Qurân, dikarenakan cara semacam inilah yang digunakan dunia sastra dan agama-agama besar, sehingga menjadi kebanggaan kalau kitab suci kita telah menginspirasi sesuatu yang positif kepada pihak lain dan mendahului mereka dalam hal ini.[32]

Refleksi Kritis terhadap Pemikiran Aḥmad Khalaf Allâh

a. Pengulangan Kisah dalam al-Qur'ân

Kisah-kisah dalam al-Qur'ân dipastikan mengandung tujuan dan maksud tertentu. Untuk itu tidak cukup bagi al-Qur'ân memaparkannya dalam satu ragam, karena terkadang sebuah kisah dipaparkan dengan bahasa dan redaksi keras, terkadang lunak, terkadang lugas, terkadang menggunakan bahasa isyarat, terkadang disampaikan melalui perumpamaan, dan terkadang pula melalui pengilustrasian atas realita yang kerap terjadi.

Menurut Muḥammad Hijâzî menjadi sebuah keniscayaan untuk menyembuhkan sebuah penyakit dengan menggunakan cara-cara yang disesuaikan dengan perbedaan kemampuan manusia, dan menempuh

---

[31] Khalaf Allâh, *al-Fann al-Qaṣaṣi*, 80-84.
[32] Ibid., 203-209.

jalan bertahap dalam proses penyembuhannya disesuaikan dengan seberapa tingkat penyakit yang diderita, hingga sampai kepada sebuah proses penyembuhan yang berhasil.[33]

Tidak dinafikan bahwa terdapat perbedaan dalam penggambaran al-Qur'ân pada sebuah kisah yang dipaparkan secara berulang di banyak surah, akan tetapi kalau dicermati lebih mendalam, fenomena pengulangan semacam ini tidak terlepas dari rahasia dan hikmah Ilahîyah. Contoh kisah permulaan risalah kenabian yang dilalui Musa as. dan komunikasi Tuhan dengannya secara langsung di tiga tempat dalam al-Qur'ân.[34] Kisah ini mencakup empat momen penting, *pertama,* Musa as. keluar dari Madyan menuju Mesir untuk menyelamatkan Bani Israil dan menyampaikan risalah kenabian, di mana ia beserta keluarganya telah sampai ke bukit Sinai. *Kedua,* Musa as. melihat api dan meminta keluarganya agar menetap di tempat hingga ia datang kembali kepada mereka dengan sebuah berita atau sepercik api. *Ketiga*, Musa as. mendengar suara yang memanggilnya. *Keempat*, Musa as. melihat beberapa mukjizat di tongkat dan tangannya.

Itulah ringkasan momen-momen penting yang dialami oleh Musa as. pada kisah di atas. Selanjutnya, jika dikaji bagian-bagian mana dari kisah di atas yang diulang dan yang tidak diulang oleh al-Qur'ân, maka akan didapati hal-hal sebagai berikut.

Momen pertama tidak disebut secara komprehensif kecuali dalam surah al-Qaṣaṣ, sebuah surah yang menceritakan riwayat kehidupan Musa as. secara rinci, khususnya sebelum kembalinya beliau ke Mesir.

Momen kedua tersebut dalam tiga surah. Analisa dari momen ini adalah Musa as. melihat api, maka ia pun berkata kepada keluarganya *umkuthû innî ânastu nâran* (tinggallah kamu (di sini), sesungguhnya aku melihat api). Momen semacam ini tidak ada keterkaitan kecuali dengan hal yang bersifat materi. Atas dasar itu redaksi ini tersebut secara berulang pada tiga tempat sebagai penegas, sebagaimana tidak ada alasan kuat yang mendorong terjadinya perubahan redaksi, kecuali tersebut secara jelas dan rinci pada surah Ṭâha dan al-Qaṣaṣ, dan melalui isyarat pada surah al-Naml.

Lalu Musa as. meminta keluarganya agar tidak meninggalkan tempat sampai ia kembali kepada mereka dengan kabar yang

---

[33] Muḥammad Ḥijâzî, *al-Waḥdah al-Mawḍû'îyah fî al-Qur'ân al-Karîm* (Kairo: Dâr al-Kutub al-Ḥadîthah, 1970), 39.

[34] al-Qur'ân, 20: 9-24; al-Qur'ân, 27: 6-12; al-Qur'ân, 28: 29-32..

menyenangkan atau mendatangkan sepercik api yang dapat menghangatkan tubuh. Dua harapan tersebut kadang timbul dan kadang hilang dalam benak Musa as., sesuai dengan kondisi psikisnya yang berada pada momen sulit saat itu.

Selanjutnya api yang hendak didatangi oleh Nabi Musa, apakah berada dalam penguasaan orang baik atau malah sebaliknya? Jawaban atas pertanyaan ini melahirkan ketidakpastian dalam diri Nabi Musa, atas dasar itulah digunakan kata *la'allî* yang merupakan bagian dari redaksi *tarajjî* (pengharapan) dalam dua surah, yakni Ṭâha dan al-Qaṣaṣ.

Kemudian sesuatu yang hendak dibawa kepada keluarganya apakah *jadhwah* (sisa kayu yang terbakar) atau *shihâb* (sinar api yang berkobar atau sinar api yang dapat menghangatkan badan), kesemuanya disesuaikan dengan apa yang terbersit dalam benaknya dari berbagai kemungkinan yang ada. Karena harapan yang kedua adalah berita yang hakikatnya masih tidak diketahui, secara redaksional pun tidak didapati perbedaan, melainkan adanya harapan agar berita ini mengandung petunjuk dan kebaikan.

Memang, terdapat perbedaan dalam redaksi yang dipakai al-Qur'ân dalam mengungkap sebuah peristiwa. Pertanyaan selanjutnya bagaimana ini bisa terjadi kalau realitas sejarah merupakan bagian dari karakterististik kisah dalam al-Qur'ân.

Dalam hemat penulis, kondisi psikis yang dialami Musa as. adalah yang mendorong adanya keberagaman redaksi di atas. Sejatinya, al-Qur'ân hendak mengabadikan setiap momen yang terjadi dalam diri Musa secara jujur, benar, dan sesuai dengan realita. Hal itu karena pengulangan kisah Musa as., merupakan gambaran dari apa yang terbersit dalam hatinya.

Momen ketiga juga tersebut dalam tiga surah, di mana keseluruhan redaksi dalam tiga surah tersebut, dalam hemat penulis, merupakan gambaran yang jujur dan menyeluruh terhadap kondisi Musa saat itu. Musa as. melihat api di lembah suci yang bernama Ṭuwâ, dan Musa as. berada di tepi kanan lembah, dari sebatang pohon di sebidang tanah yang diberkati. Secara spesifik posisi Musa as. diungkap dalam surah Ṭahâ dan al-Qaṣaṣ, padahal antara keduanya terdapat jeda waktu yang cukup panjang dari sisi diturunkannya.

Di tempat ini Musa as. mendengar suara yang menyerunya yang digambarkan oleh al-Qur'ân dengan tiga redaksi yang berbeda. Seruan-seruan langit yang ditujukan kepada Musa as. secara berbeda

ini, dalam hemat penulis, memberikan gambaran yang lengkap seputar situasi Musa as. yang saat itu berada dalam kondisi takut dan gamang. Seakan-akan pembaca sedang mengambil beberapa gambaran bagi sebuah situasi dalam beberapa kesempatan, sehingga ketika mengkombinasikannya, penggambaran secara lengkap pun akan didapatkan. Karena maksud dan tujuan tertentu, penggambaran di atas disebar dalam beberapa tempat, guna menghindari timbulnya rasa bosan bagi pembacanya, sebagaimana korelasi yang sangat akurat dan indah juga bisa dilihat antara ayat-ayat tersebut dengan ayat-ayat lainnya dalam surah yang sama.

Surah Ṭâha diturunkan guna menambah ketenangan Rasulullah saw. dan menjauhkannya dari rasa frustrasi. Disebutkan dalam surah ini kisah Musa as. dan pengayoman Tuhan atas dirinya, agar Rasulullah saw. lebih meyakini bahwa pengayoman semacam ini merupakan bagian dari hukum Tuhan yang berlaku atas nabi-nabi-Nya. Makna semacam ini bisa kita baca dari redaksi "Innî ana Rabbuk fa ikhla' na'layk innak bi al-wâd al-muqaddas ṭuwâ wa ana ikhtartuk".[35]

Surah al-Naml diturunkan guna menerangkan bahwa al-Qur'ân diterima oleh Rasulullah saw. dari Allah, dan merupakan bagian dari bukti kebijaksanaan dan pengetahuan-Nya untuk memanggil Musa as. di tempat yang sunyi dan jauh, sebagaimana sangatlah relevan untuk memanggilnya dengan menggunakan redaksi "innahû ana Allâh al-Azîz al-Ḥakîm".[36]

Dalam surah al-Qaṣaṣ banyak dikisahkan seputar kisah Musa as. sebelum diutus menjadi nabi dan kebersamaan Tuhan dengan orang-orang lemah dari hamba-hamba yang dicintainya, sangatlah relevan dalam surah ini dan pada konteks kisah di atas, Tuhan memanggilnya dengan menggunakan redaksi "innî ana Allâh Rabb al-'Âlamîn".[37]

Momen keempat, penggambaran seputar momen ini didapatkan dalam tiga redaksi dalam tiga surah. Berkaitan dengan mukjizat tongkat beliau, sesekali ia digambarkan sebagai "ḥayyah", sesekali lain digambarkan sebagai "jânn", sebagaimana disebutkan juga sebagai "thu'bân" di luar ketiga surah tersebut.

Keberagaman di atas tidak mengherankan, karena kesemuanya merupakan ragam bentuk yang dialami oleh tongkat tersebut. Dari sisi besar, ia merupakan seekor "ḥayyah" yang merayap dengan cepat, dari

---

[35] al-Qur'ân, 20: 12-13.
[36] al-Qur'ân, 27: 9.
[37] al-Qur'ân, 28: 30.

sisi kegemparan yang ditimbulkan, ia merupakan seekor "jânn" yang membikin ciut segenap hati orang yang melihatnya, dan dari sisi panjang dan kelincahan, ia merupakan seekor "thu'bân".

Adapun berkaitan dengan mukjizat tangan beliau yang berubah menjadi putih dan bersinar tanpa catat setelah dimasukkan ke dalam ketiak, merupakan sebuah fenomena yang bersifat materi, atas dasar itu tidak ada perubahan dalam penggambarannya, melainkan ia terulang penyebutannya sebatas sebagai penegas.

Sesungguhnya fenomena pengulangan yang seringkali terjadi dalam pemaparan kisah sangat logis, terutama pada kisah ini, karena Musa as. membutuhkan persiapan mental yang kuat guna menghadapi sosok Fir'aun yang lalim, dan kaumnya yang fasik, lebih dari itu Musa as. bukanlah bagian dari kaumnya Fir'aun, melainkan dari kalangan Bani Israil yang merupakan komunitas tertindas saat itu. Pengulangan pemaparan mukjizat guna memenuhi kebutuhan ini, sangatlah perlu dalam hemat penulis. Berdasarkan hikmah inilah fenomena pengulangan didapatkan dalam banyak redaksi al-Qurân, sehingga pengulangan semacam ini dapat menggambarkan secara lebih riil dan menyeluruh seluruh alur kisah yang terjadi.

Pengulangan penggalan kisah dalam al-Qur'ân dengan menggunakan redaksi yang berbeda antara satu dengan yang lainnya, merupakan bagian dari aspek balaghah yang sangat tinggi dalam al-Qur'ân, serta menguatkan aspek kemukjizatan yang dimilikinya, hingga tidak ada satu pun orang yang dapat meniru dan menya-inginya.[38]

b. Kisah Fiktif dalam al-Qur'ân

Kisah dalam al-Qur'ân merupakan kumpulan pemberitaan dan kejadian sejarah yang kebenarannya bersifat absolut dan jauh dari unsur khayal sebagaimana firman Allah pada QS. Yûsuf [12]: 111.[39]

Pernyataan kaum kafir "asâṭîru al-awwalîn iktatabahâ" sebagaimana yang diabadikan dalam surah al-Furqân [25]: 5, apakah ditujukan hanya kepada satu kisah dalam al-Qur'ân atau al-Qur'ân

---

[38] Ḥijâzî, *al-Waḥdah al-Mawḍû'îyah*, 293-303.

[39] Artinya: "Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal. Al-Qur'ân itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, akan tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman". Lihat al-Qur'ân, 12: 111.

secara keseluruhan?, dan apakah benar al-Qur'ân dalam membantah pernyataan kaum kafir tidak menafikan keberadaan *asâṭîr*?

Terdapat dua pernyataan yang mereka lontarkan dalam konteks ini, sebagaimana al-Qur'ân juga membantah mereka dalam dua pernyataan yang berbeda. Dua pernyataan yang bersumber dari kaum kafir secara garis besar dapat disimpulkan bahwa al-Qur'ân merupakan rekayasa Muhammad, sebagaimana Muhammad juga mendapatkan al-Qur'ân dari pihak lain. Disebutkan dalam pernyataan pertama mereka pada QS. al-Furqân [25]: 4,[40] akan tetapi pada redaksi berikutnya dengan tegas membantah pernyataan pertama mereka dengan QS. al-Furqân [25]: 4.[41]

Berkaitan dengan pernyataan kedua mereka, hal itu diabadikan dalam al-Qur'ân pada QS. al-Furqân [25]: 5.[42] Berkaitan dengan pernyataan kedua mereka, al-Qur'ân membantahnya juga dengan QS. Furqân [25]: 6.[43]

Pertanyaan selanjutnya: apakah logis bagi Dzat yang memiliki sifat semacam ini untuk berinteraksi dengan hal-hal yang berbau fiktif? Sesungguhnya yang kerap berinteraksi dengan hal-hal yang berbau fiktif adalah mereka yang tidak memiliki kemampuan untuk mengungkapkan realitas dari sebuah perkara, sehingga tidak ada jalan lain bagi mereka kecuali dengan merujuk kepada daya khayal.

Pemberitaan seputar masa lampau dan masa yang akan datang adalah benar dan sesuai dengan realitanya, karena yang menurunkannya adalah Dzat Yang Mengetahui segenap perkara ghaib, baik yang ada di langit maupun yang ada di bumi, semua yang dinisbatkan kepada Allah swt. baik berupa penciptaan maupun perkataan merupakan kebenaran yang bersifat absolut, dan jauh dari segenap unsur kebatilan dan kebohongan.[44]

---

[40] Artinya: "al-Qur'ân ini tidak lain hanyalah kebohongan yang diada-adakan oleh Muhammad dan dia dibantu oleh kaum yang lain". Lihat al-Qur'ân, 25: 4.

[41] Artinya: "Maka sesungguhnya mereka telah berbuat suatu kezaliman dan dusta yang besar". Lihat al-Qur'ân, 25: 4.

[42] Artinya: "Dan mereka berkata: "Dongengan-dongengan orang-orang dahulu, dimintanya supaya dituliskan, maka dibacakanlah dongengan itu kepadanya setiap pagi dan petang". Lihat al-Qur'ân, 25: .

[43] Artinya: "Al-Qur'ân itu diturunkan oleh (Allah) yang mengetahui rahasia di langit dan di bumi". Lihat al-Qur'ân, 25: 6.

[44] 'Abd al-Karîm Khâṭib, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ânî fî Manṭûqih wa Mafhûmih* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.), 312-315.

Pernyataan "wa qâlû asâṭîr al-awwalîn" yang terlontar dari kaum Quraisy dan ditujukan kepada al-Qur'ân sejatinya tidak berdasarkan kepada keyakinan yang kuat, bahwa *asâṭîr* benar-benar ada dalam al-Qur'ân. Kalaulah pernyataan kaum Quraisy ini benar, maka benar pula segenap pernyataan mereka seputar al-Qur'ân, seperti pernyataan mereka pada QS. al-Muddaththir [74]: 24.[45]

Dalam hemat penulis, pernyataan mereka bahwa al-Qur'ân hanyalah dongeng belaka, dan pada kesempatan lain hanyalah sihir, merupakan pernyataan yang secara substansial sama. Jadi pernyataan di atas yang terlontar dari kaum musyrikin menurut 'Abd al-Karîm Khaṭîb tidak lebih sebatas upaya untuk merecoki Nabi Muhammad saw., guna menghalau orang-orang untuk memperhatikan dakwah kenabian.[46]

c. Kisah dalam al-Qur'ân dan Fakta Sejarah

Secara ideologis, umat Islam meyakini bahwa kisah-kisah yang dipaparkan dalam al-Qur'ân sebagai sebuah kebenaran, sebagaimana ilmu sejarah juga tidak pernah menghasilkan sebuah hakikat sejarah yang bertolak belakang dengan kisah dalam al-Qur'ân.

Dalam perspektif Muḥammad al-Ghazâlî, sangat mungkin bagi sejarah dengan segenap perangkat yang dimilikinya untuk dapat mendeteksi dan memperoleh argumen yang kuat atas kisah dalam al-Qur'ân yang semestinya dipahami sebagai tambahan informasi bagi sejarah itu sendiri, sebagaimana ketidakmampuan sejarah untuk membuktikan hal tersebut tidak menjadi tanda ketidakbenaran kisah dalam al-Qur'ân.[47]

Ketika terjadi perselisihan antara kisah dalam al-Qur'ân dengan sejarah, hendaklah terlebih dahulu dilihat sejarah tersebut, apakah kebenarannya sudah bersifat final dan tidak terbantahkan, sehingga mengharuskan teks al-Qur'ân untuk ditakwilkan dari makna zahirnya sehingga selaras dengan hakikat sejarah tersebut.

Ketidakmampuan sejarah untuk mendeteksi kisah dalam al-Qur'ân atau perbedaan versi antara kisah dalam al-Qur'ân dengan sejarah, bukan disebabkan kesalahan dalam penulisan sejarah, namun adanya upaya untuk mendistorsi dan menutup-nutupi sejarah tersebut

---

[45] Artinya: "Lalu dia berkata: (al-Qur'ân) Ini tidak lain hanyalah sihir yang dipelajari (dari orang-orang dahulu". Lihat al-Qur'ân, 7: 24.

[46] Khâṭib, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ânî*, 317-318.

[47] Muḥammad al-Ghazâlî, *Naẓarât fî al-Qur'ân* (Kairo: Dâr al-Kutub al-Ḥadîthah), 121-122.

oleh pihak yang berkepentingan. Mengenai hal ini al-Qur'ân mengingatkan komunitas Ahl al-Kitâb sebagaimana firman Allah pada QS. al-Mâ'idah [5]: 15.[48]

Dalam hemat penulis, sangat sulit bagi akal sehat seorang Muslim untuk dapat menerima ketika ia mendapati kitab sucinya mengisahkan suatu kisah dalam sebuah versi, kemudian dia mendapatkan hakikat sejarah mengisahkannya dalam versi yang lain. Oleh karenanya sangat penting bagi setiap muslim untuk mengimani secara kuat dalam dirinya bahwa kisah-kisah dalam al-Qur'ân merupakan sebuah kebenaran sesuai dengan firman Allah: "Sesungguhnya ini adalah kisah yang benar".[49]

Asumsi Khalaf Allâh, bahwa banyak dari materi kisah dalam al-Qur'ân yang tidak dapat dipahami kecuali dengan mentakwilkannya atau memahaminya dengan pendekatan sastra, masih menyisahkan sebuah pertanyaan: apakah dengan mengkategorisir kisah dalam al-Qur'ân menjadi bagian dari karya sastra, kemudian al-Qur'ân dapat diterima oleh mereka yang kerap menghujatnya? Solusi yang ditawarkan Khalaf Allâh, dalam hemat penulis dapat dipahami sebagai sebuah pengakuan dari al-Qur'ân bahwa hakikat al-Qur'ân tidak cukup kuat untuk menghadapi semacam hujatan di atas, kecuali dengan berlindung atas nama sastra.

Menurut 'Abd al-Karîm Khaṭîb hakikat al-Qur'ân semestinya tidak berubah, ia harus tetap dipahami sesuai dengan bahasa yang dimilikinya, dan kokoh dalam menghadapi manusia dengan segenap pemikirannya yang beragam, tidak bernaung di belakang seni beserta segenap daya imajinasi yang kerap menyertainya, melainkan harus tetap menyatakan bahwa yang dimilikinya merupakan kebenaran, sebaliknya yang bertolak belakang dengannya merupakan kebatilan. Faktor waktulah yang akan membuktikan dan memperlihatkan kebenarannya. Pemahaman semacam inilah yang semestinya dimiliki oleh kita yang mempercayai bahwa al-Qur'ân bersumber dari Allah swt., dan semua yang terkandung di dalamnya adalah kebenaran.[50]

d. Aspek Pelajaran dalam Kisah dalam al-Qur'ân

---

[48] Artinya: "Hai ahli kitab, sesungguhnya telah datang kepadamu Rasul Kami, menjelaskan kepadamu banyak dari isi al-Kitab yang kamu sembunyikan". Lihat al-Qur'ân, 5: 15.

[49] al-Qur'ân, 3: 62.

[50] Khâṭib, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ânî*, 279-280.

Para pakar tafsir baik klasik maupun kontemporer ketika menyatakan bahwa kisah dalam al-Qur'ân diturunkan sebagai pelajaran dan pembinaan spiritual, sebenarnya bermaksud mewanti-wanti umat Islam untuk tidak melupakan tujuan diturunkannya kisah tersebut, sehingga mereka tidak memaksakan diri mengetahui seputar rincian kisah, yang dapat membuka ruang lebar-lebar masuknya *Isrâ'îlîyât* dan riwayat-riwayat lemah maupun ḥadîth palsu, seperti pembahasan tentang warna anjing *Aṣḥâb al-Kahf*. Artinya tidak ada satupun dari mereka yang bermaksud dengan pernyataan di atas, bahwa unsur-unsur sejarah yang dimiliki oleh kisah dalam al-Qur'ân ini terbuka untuk dikritisi dan diperbarui, sebagaimana yang dipahami oleh Khalaf Allâh. Ia menyatakan:

> Kisah al-Qur'an menyangkut peristiwa sejarah hanyalah gambaran emas dari apa yang dikenal oleh masyarakat Arab berkaitan dengan Nabi dan sejarah kala itu. Apa yang dikenal oleh mereka tidak mesti benar dan nyata sebagaimana al-Qur'ân tidak mesti mengoreksi masalah-masalah ini atau mengembalikannya kepada kebenaran dan kenyataan karena al-Qur'ân dalam penjelasannya datang sebagai mukjizat atas keyakinan masyarakat Arab, dan buktinya meyakinkan dan *mukhâṭab* (orang yang diajak bicara) juga yakin.

Pernyataan al-Râzi bahwa yang dimaksud (dari pemaparan kisah) bukanlah kisahnya melainkan perkara-perkara lain di luar kisah"[51], sama sekali tidak menunjukkan keberadaan *asâṭîr* dalam al-Qur'ân. Namun penyebutan kisah umat-umat terdahulu oleh al-Qur'ân, karena kisah-kisah tersebut sarat dengan muatan pelajaran, bukan tanpa makna apalagi dipahami sebatas hiburan.

Atas dasar itu, maka kesimpulan yang diperoleh Khalaf Allâh berbeda dengan apa yang dimaksudkan oleh Muḥammad 'Abduh, Fakh al-Dîn al-Râzi, dan al-Naysâbûrî.

Abd al-Raḥmân Jîraḥ berasumsi bahwa ada indikasi kuat kalau Khalaf Allâh dalam pemikirannya terinspirasi oleh filsuf abad modern bernama Baruch Spinoza (1632-1677) di mana dalam sebuah tulisannya tentang agama dan negara, dia mengisyaratkan bahwa bahasa Injil penuh dengan kiasan dan perumpamaan. Menurut Spinoza, ornamen yang bernuansa linguistik ini merupakan sesuatu yang disengaja karena beberapa faktor: *pertama,* orientasi peradaban Timur yang seringkali memperhatikan aspek sastra yang tinggi. *Kedua*, para nabi dan kalangan agamawan menganggap penting untuk

[51] al-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. 17, 80.

membangkitkan daya imajinasi manusia guna mengimani ajaran yang mereka bawa. Atas dasar itu didapatkan mereka berupaya keras untuk menyesuaikan karakter dan kitab suci yang mereka bawa, agar sesuai dengan kondisi masyarakat yang dihadapinya. Lebih dari itu, Spinoza mengatakan sebagaimana dikutip Jîraḥ:

> Kalau saja manusia menafsirkan Injil dengan menggunakan imajinasinya, sekali-kali mereka tidak akan mendapatkan di dalamnya sesuatu yang bertolak belakang dengan akal, sebaliknya kalau mereka berpegang teguh dengan makna harfiahnya mereka akan mendapatkan di dalamnya sesuatu yang bertolak belakang dengan akal.

Demikian pernyataan Spinoza dan kalau dicermati, sesungguhnya pernyataan Khalaf Allâh sangatlah mirip dan memiliki kesamaan dari sisi substansi pemikiran. Yang jelas, Spinoza bukanlah orang yang pertama dan satu-satunya, melainkan kita dapatkan banyak dari kalangan cendekiawan di dunia Barat yang memiliki pemikiran yang sama seperti Spinoza, dalam rangka mencari solusi atas perbedaan yang didapatkan antara beberapa Injil.[52]

e. Gaya Pemaparan Kisah dalam al-Qur'ân

Menurut penulis tidak benar kalau dikatakan al-Qur'ân dalam pemaparan kisahnya tidak pernah memperhatikan komponen waktu, dikarenakan urgensi komponen waktu dalam kisah dalam al-Qur'ân sangatlah jelas. Di mana keberadaan komponen waktu dalam kisah dalam al-Qur'ân disesuaikan dengan kebutuhan. Ketika komponen ini dibutuhkan untuk ditampilkan, al-Qur'ân menampilkannya, sebaliknya ketika tidak ada kepentingan untuk ditampilkan, atau tidak ditampilkan adalah sama saja, al-Qur'ân pun meniadakannya[53]. Hal ini dilakukan al-Qur'ân agar manusia tidak diaktualisir waktu dan tenaga-nya untuk memikirkan hal-hal yang tidak mendatangkan manfaat. Sebagai contoh firman Allah yang artinya:

> Kemudian Kami utus Musa sesudah rasul-rasul itu dengan membawa ayat-ayat Kami kepada Fir'aun dan pemuka-pemuka kaumnya, lalu mereka mengingkari ayat-ayat itu. Maka perhatikanlah bagaimana akibat orang-orang yang membuat kerusakan.[54]

Kisah Musa as. pada ayat di atas mempunyai korelasi dengan kisah-kisah sebelumnya dengan menggunakan kata sambung *thumma*

---

[52] 'Abd al-Raḥmân Jîraḥ, *al-Tabshîr wa Quwwah al-Istinârah fî Miṣr* (Kairo: Diktat Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar, 1999), 140-144.

[53] Maryam al-Sibâ'î, *al-Qiṣṣah fî al-Qur'ân* (t.t.: t.p., t.th.), 132.

[54] Lihat al-Qur'ân, 7: 103.

yang menunjukkan keberurutan. Keberurutan dari sisi waktu ini dipertegas dengan redaksi setelahnya, yakni *min ba'ḍihim* yang berarti sesudah mereka. Dengan kata lain, nabi-nabi yang tersebut kisah mereka sebelum Musa as. telah diutus sebelum diutusnya beliau. Bentuk redaksi semacam ini menguatkan pernyataan sebelumnya bahwa komponen waktu juga menjadi bagian dari perhatian al-Qur'ân, walaupun ia bukan menjadi tujuan.

Adapun komponen tempat, ia juga penting walaupun tidak sepenting komponen waktu. Atas dasar itulah ia tidak ditampilkan untuk menyertai sebuah kisah kecuali apabila ia memiliki keistimewaan sehingga layak untuk disebutkan, seperti penyebutan "Masjidil Haram" dan "Masjidil Aqsha" dalam firman Allah swt. yang artinya: "Maha Suci Allah, yang telah memperjalankan hamba-Nya pada suatu malam dari Masjidil Haram ke Masjidil Aqsha".[55]

Sebaliknya ketika sebuah tempat tidak memiliki keistimewaan yang membedakannya dengan tempat-tempat lainnya, al-Qur'ân pun tidak menyebutkannya, seperti firman Allah swt. yang artinya: "Dan Allah telah membuat suatu perumpamaan (dengan) sebuah negeri yang dahulunya aman lagi tenteram, rezekinya datang kepadanya melimpah ruah dari segenap tempat".[56]

Tidak tersebut pada ayat di atas komponen tempat secara spesifik, karena tidak ada keterkaitan penyebutan komponen tempat dengan tujuan dipaparkannya kisah tersebut, melainkan yang terpenting adalah kejadiannya, terlepas di tempat mana kejadiannya terjadi.[57]

Adapun berkaitan dengan dipilihnya bagian-bagian tertentu dari sebuah kisah, dalam hemat penulis itu karena al-Qur'ân bukanlah kitab sejarah, melainkan kitab petunjuk. Al-Qur'ân tidak memaparkan sebuah kisah untuk menerangkan sejarah kejadiannya, tidak pula untuk mendalaminya atau mengetahui rincian-rincian seputarnya, melainkan agar diambil aspek pelajaran[58] dan hukum Tuhan yang berlaku atas segenap ciptaan-Nya.[59]

Kepentingan keagamaan sangat kental dalam kisah dalam al-Qur'ân, yang di antaranya tercermin dari pengabaian beberapa bagian dari kisah ketika bagian-bagian tersebut tidak berkaitan dengan

---

[55] al-Qur'ân, 17: 1.
[56] al-Qur'ân, 16: 112.
[57] Ḥijâzî, *al-Waḥdah al-Mawḍû'iyah*, 314-315.
[58] al-Qur'ân, 12: 111.
[59] al-Qur'ân, 40: 85.

kepentingan tersebut. Terkadang sebuah kisah dipaparkan dari awal, terkadang dari tengah, dan terkadang dari akhir. Terkadang juga sebuah cerita dipaparkan secara utuh dan terkadang hanya sebagiannya saja.

Kisah Isa as. dikisahkan dalam al-Qur'an dari detik-detik kelahirannya, karena terdapat pelajaran penting di dalamnya. Kisah Yusuf as. dimulai dari semenjak ia bermimpi di usia belia, karena kehidupan beliau secara keseluruhan akan berjalan sesuai dengan mimpinya tersebut. Sebagaimana didapatkan banyak kisah lain, seperti Nuh as., Hud as., Shaleh as. dan banyak kisah lainnya, yang diawali pemaparannya oleh al-Qur'ân dari era kenabian, karena era ini merupakan yang terpenting dari kisah mereka, sebagaimana pelajaran dari kisah mereka juga terkandung pada era tersebut.

Hal yang serupa juga didapatkan pada aspek panjang pendeknya pemaparan sebuah kisah dalam al-Qur'ân. Kisah Musa as. dipaparkan oleh al-Qur'ân secara rinci dari semenjak kelahirannya, dikarenakan pada setiap bagian kisahnya terdapat pelajaran penting. Ada juga kisah dalam al-Qur'ân yang baru dirinci dari era kenabiannya, seperti kisah Nuh as., karena aspek pelajaran terkandung pada era tersebut. Sebuah kisah dipaparkan oleh al-Qur'ân secara singkat, seperti kisah Hud as., bahkan sangat singkat sekali, seperti kisah Zakaria as., yang hanya tersebut saat kelahiran anaknya Yahya as. dan kisah pengasuhannya terhadap sosok Maryam. Lebih-lebih seputar kisah Idris, Yasa' dan Dzulkifli as., yang dipaparkan kisah mereka sebatas isyarat saja. Itu karena kisah dalam al-Qur'ân hanya ditampilkan sebatas kepentingan keagamaan.[60] Sekalipun demikian, tidak berarti aspek sejarah merupakan sesuatu yang tidak penting dan harus dijauhkan oleh al-Qur'ân. Sebaliknya kisah-kisah yang dipaparkan oleh al-Qur'ân sejatinya merupakan partikel-partikel penting bagi sejarah.

Penutup

Aḥmad Khalaf Allâh merekonstruksi pemahaman baru ayat-ayat al-Qur'ân yang berkaitan dengan kisah. Menurutnya kisah-kisah yang terdapat dalam al-Qur'ân hendaknya dipahami dengan pendekatan sastra, bukan dengan pendekatan sejarah. Hal ini membuatnya sampai pada kesimpulan bahwa sebagian dari kisah-kisah-kisah dalam al-Qur'ân merupakan *asâṭîr* (mitos). Bagi sebagian besar ulama

[60] Quṭb, *al-Taṣwîr al-Fannî*, 162-168.

pemikirannya ini dianggap merupakan salah satu bentuk pelecehan dan penodaan terhadap kesucian al-Qur'ân.

Persamaan yang ditemukan antara kisah dalam al-Qur'ân dengan karya seni yang ditulis oleh manusia, tidak serta-merta dapat dijadikan pembenar untuk menyejajarkan kisah dalam al-Qur'ân dengan karya seni tersebut. Sebagaimana perbedaan yang ditemukan antara kisah dalam al-Qur'ân dengan karya sejarah yang ditulis oleh manusia, menunjukkan bahwa al-Qur'ân sekalipun terkandung di dalamnya banyak unsur sejarah, ia bukanlah merupakan kitab sejarah, melainkan kitab petunjuk.

Problematika yang didapati dalam kitab Injil, sehingga mengharuskan pembacanya untuk menggunakan pendekatan seni sastra dalam memahaminya, tidak bisa digeneralisir dan diberlakukan terhadap kitab suci lainnya, seperti al-Qur'ân. Sebaliknya fenomena ini membuktikan keberadaan unsur yang bersifat manusiawi dalam teks Injil tersebut.

Daftar Rujukan

Ghazâl, Khâlid. "Muḥammad Aḥmad Khalaf Allâh: Al-Ma'nâ al-Dîni wa al-Akhlâqî li al-Qaṣaṣ al-Qur'ânî", www.alawan.org, diakses 9 Juli 2013.

Ghazâlî (al), Muḥammad. *Naẕarât fî al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Ḥadîthah.

Ḥijâzî, Muḥammad. *al-Waḥdah al-Mawḍû'îyah fî al-Qur'ân al-Karîm*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Ḥadîthah, 1970.

Hanafi, A. *Segi-segi Kesusasteraan pada Kisah-kisah al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka al-Husna 1983.

Jîraḥ, 'Abd al-Raḥmân. *al-Tabshîr wa Quwwah al-Istinârah fî Miṣr*. Kairo: Diktat Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar, 1999.

Khalaf Allâh, Muḥammad Aḥmad. *al-Fann al-Qaṣaṣî fî al-Qur'ân al-Karîm*. Kairo: Sînâ li al-Nashr, 1999.

Khaṭib, 'Abd al-Karîm. *al-Qaṣaṣ al-Qur'ânî fî Manṭûqih wa Mafhûmih*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.

Mabrûk (al), Muḥammad. "Silsilah Rumûz al-Fikr al-'Almânî al-Mu'âṣir", dalam http://alrased.net/main/articles.aspx?selected_article_no=3926, diakses 9 Juli 2013.

Manẓûr, Jamâl al-Dîn Ibn. *Lisân al-'Arab*, Vol. 7. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.

Muḥâmî (al), Muḥammad Kâmil Ḥasan. *al-Qur'ân wa al-Qiṣṣah al-Ḥadîthah*. t.t.: Dâr al-Buḥûth al-'Ilmîyah, 1970.

Mustaqim, Abdul. "Kisah al-Qur'an: Hakikat, Makna, dan Nilai-nilai Pendidikannya", *Ulumuna,* Vol. 15, No. 2, Desember 2011.

Naysâbûrî (al), Niẓâm al-Dîn al-Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥusayn al-Qummî. *Gharâ'ib al-Qur'ân wa Raghâ'ib al-Furqân*, Vol. 11. Kairo: Musṭâfâ al-Bâbi al-Ḥalabî, 1964.

Qaṭṭân (al), Mannâ' Khalîl. *Mabâḥith fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Kairo: Manshûrat al-'Aṣr al-Ḥadîthah, 1973.

Quṭb, Sayyid. *al-Taṣwîr al-Fannî fî al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 1993.

Râzi (al), Fakhr al-Dîn. *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. 17. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2000.

Riḍâ, Râshid Muḥammad. *Tafsîr al-Mannâr*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1999.

Sibâ'î (al), Maryam. *al-Qiṣṣah fî al-Qur'ân*. t.t.: t.p., t.th.

Syihâb, M. Quraish. *Mukjizat al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiyah, dan Berita Ghaib*. Bandung: Mizan, 1998.

Zârqânî (al), Muḥammad 'Abd al-Ḥalîm. *Manâhil al-'Irfân*, Vol. 2. Mesir: Dâr al-Kutub al-'Arabîyah, t.th.