

AL-QUR'AN, ORIENTALISME DAN LUXENBERG

Oleh:
Syamsuddin Arif *

Abstract

The article focuses on issues related to the Qur'an, Orientalism and the controversial writer Christoph Luxenberg. A brief survey on studies by the Orientalist on the Qur'an is presented. It explains some critical confusions and misunderstandings by the Orientalist concerning the Qur'an especially that related to the authenticity of the Qur'an, as well as its writing and recitation tradition. The application of the philological methods used in the Biblical studies on the Qur'an is discussed. The article ends with a critical analysis on Luxenberg *Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*.

Belum lama ini akidah umat Islam diserang lagi. Kali ini sasarannya, kitab suci al-Qur'an. Tidak menghairankan, sebab di antara kitab-kitab suci, al-Qur'an merupakan satu-satunya yang dengan tegas menyatakan dirinya bersih dari keraguan (*lā rayba fīhi*), dijamin keseluruhannya (*wa innā lahu la-ḥāfizūn*), dan tiada tandingannya. Lebih dari itu, al-

* Penulis meraih PhD di ISTAC-IIUM Kuala Lumpur dan sekarang sedang mendalami teologi di Orientalisches Seminar, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Terima kasih khusus kepada Muchlis Hanafi, M.A., calon Kedoktoran Tafsir al-Qur'an di Universiti al-Azhar, Cairo Mesir.

Qur'an ibarat kompas pedoman arah dan penunjuk jalan, laksana obor penerang dalam kegelapan. Apa yang membuat kalangan non-Muslim (khususnya "orientalis-missionaris" Yahudi dan Kristian) geram sekaligus dengki adalah fakta bahawa dalam soal yang satu ini pun, yakni tentang keaslian, kebenaran dan kemukjizatan al-Qur'an sebagai Kalāmullāh, seluruh umat Islam sepakat dan sependapat, dari dulu sampai sekarang, dari Maroko sampai Merauke.

Sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an, orang Yahudi dan Kristian memang tak akan pernah berhenti, dengan segala macam cara, mempengaruhi umat Islam agar mengikuti langkah mereka. Mereka ingin umat Islam melakukan apa yang mereka lakukan; menggugat, menyoal dan meragui apa yang sudah jelas dan mapan, sehingga timbul keraguan terhadap yang sah dan benar. Untuk memberi kesan seolah-olah objektif dan autoritatif, orientalis-missionaris ini biasanya bersandarkan kononnya mereka pakar (*expert scholars*) mengenai bahasa, sejarah, agama dan tamadun Timur, sama ada yang 'Jauh' (*Far Eastern*, seperti Jepun, Cina dan India) mahupun yang 'Dekat' (*Near Eastern*, seperti Persia, Mesir, dan Arabia).¹

Sekilas Tentang Kajian Orientalis Terhadap al-Qur'an

Pada tahun 1927, Alphonse Mingana, pendeta Kristian yang berasal dari Iraq dan pernah menjadi mahaguru di Universiti Birmingham Inggeris, mengumumkan bahawa "sudah tiba saatnya sekarang untuk melakukan kritik teks terhadap al-Qur'an sebagaimana telah kita lakukan terhadap kitab suci Yahudi yang berbahasa Ibrani-Arami dan kitab suci Kristian yang berbahasa Yunani (*The time has surely come to subject the text of the Kur'an to the same criticism as that to which we subject the Hebrew and Aramaic of the Jewish Bible, and the Greek of the Christian scriptures*)."² Mengapa missionaris

¹ Huraian kritis tentang fantasi, motif, strategi dan misi terselubung mereka dapat dibaca dalam karya terkenal Edward Said (1979), *Orientalism*. New York: Vintage.

² Lihat artikelnya dalam *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester, (1927) XI: 77.

satu ini menyeru begitu? Seruan semacam ini dilatarbelakangi oleh kekecewaan orang Kristian dan Yahudi terhadap kitab suci mereka dan juga disebabkan oleh kecemburuan mereka terhadap umat Islam dan kitab suci al-Qur'an. Perlu diketahui bahawa majoriti cendekiawan Kristian sudah lama meragukan keabsahan Bible. Mereka terpaksa menerima kenyataan pahit bahawa Bible yang ada di tangan mereka sekarang ini terbukti bukan asli, tetapi palsu. Terlalu banyak campur-tangan manusia di dalamnya, sehingga sukar untuk membezakan mana yang sebenarnya Wahyu dan mana yang bukan. Sebab, sebagaimana ditegaskan oleh Kurt Aland dan Barbara Aland:

“Until the beginning of the fourth century, the text of the New Testament developed freely.... Even for later scribes, for example, the parallel passages of the Gospels were so familiar that they would adapt the text of one Gospel to that of another. They also felt themselves free to make corrections in the text, improving it by their own standard of correctness, whether grammatically, stylistically, or more substantively.”³

Saint Jerome juga dikatakan mengeluh soal banyaknya penulis Bible yang ternyata bukan menyalin perkataan yang didapati, sebaliknya menulis apa yang mereka sangka sebagai maknanya (*they write down not what they find but what they think is the meaning; and while they attempt to rectify the errors of others, they merely expose their own*).⁴ Disebabkan kecewa dengan kenyataan semacam itu, maka pada tahun 1720 Master of Trinity College, R. Bentley, menyeru umat Kristian agar mengabaikan kitab suci mereka, yakni naskah Perjanjian Baru keluaran 1592 versi Paus Clement (... *the 'textus receptus' [is] to be abandoned altogether!*).⁵ Seruan itu

³ Kurt Aland and Barbara Aland (1995), *The Text of the New Testament*, Michigan: Grand Rapids, 69.

⁴ Lihat Bruce M. Metzger (1992), *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration*, New York: Oxford University Press, 195.

⁵ Metzger, *The Text of the New Testament*, 110.

diikuti oleh munculnya "critical edition" Perjanjian Baru hasil suntingan Brooke Foss Westcott (1825-1903) and Fenton John Anthony Hort (1828-1892).⁶

Tentu saja Mingana bukan yang pertama kali melontarkan seruan semacam itu, dan ia juga tidak sendirian. Jauh sebelum itu, tepatnya pada tahun 1834 di Leipzig (Jerman), seorang orientalis bernama Gustav Flügel menerbitkan 'mushaf' hasil kajian filologinya. Naskah yang dibuatnya itu ia namakan *Corani Textus Arabicus*.⁷ Kemudian datang Theodor Nöldeke yang berusaha merekonstruksi sejarah al-Qur'an dalam karyanya *Geschichte des Qorans* (1860),⁸ sebuah upaya yang kebelakangan ini ditiru oleh segelintir orang Liberal. Kemudian pada tahun 1937 muncul Arthur Jeffery yang hendak mengubah Mushaf 'Uthmani dan menggantikannya dengan mushaf baru. Orientalis asal Australia yang pernah mengajar di American University Cairo dan menjadi guru besar di Columbia University ini, konon ingin merekonstruksi teks al-Qur'an berdasarkan *Kitāb al-Maṣāḥif* karya Ibn Abī Dāwūd al-Sijistānī yang dikatakan mengandung bacaan-bacaan dalam beberapa 'mushaf tandingan' (*rival codices*).⁹ Jeffery bermaksud meneruskan usaha Gotthelf Bergsträsser dan Otto Pretzl yang pernah bertungkus-lumus mengumpulkan gambar lembaran-lembaran naskah manuskrip al-Qur'an dengan tujuan membuat edisi kritis al-Qur'an. Proyek tersebut

⁶ Selanjutnya lihat Bruce M. Metzger (1977), *The Early Versions of the New Testament*, Oxford: Clarendon Press, dan *idem* (1987), *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford: Clarendon Press. Adapun edisi kritis kitab Perjanjian Lama konon sedang diusahakan, terlepas dari dua edisi yang ada (*Biblia Hebraica Leningradensia* versi Ben Asher (916 M) dan *Biblia Hebraica Stuttgartensia* versi Ben Chayyim (1516).

⁷ Persisnya: *Corani textus Arabicus ad fidem librorum manuscriptorum et impressorum et ad praecipuorum interpretum lectiones et auctoritatem / recensuit indicesque triginta sectionum et surataram addidit Gustavus Flügel*. Lipsiae: Typis et sumtibus Caroli Tauchnitii, 1834.

⁸ Diterbitkan ulang (1909-1938) dengan revisi Bahagian I (*Über den Ursprung des Qorans*) serta penambahan oleh Friedrich Schwally (Bahagian II: *Die Sammlung des Qorans*) dan oleh Gotthelf Bergsträsser dan Otto Pretzl (Bahagian III: *Die Geschichte des Korantexts*).

⁹ Lihat Arthur Jeffery (1937), *Materials for the History of the Text of the Qur'an: the Old Codices*. Leiden: E. J. Brill.

gagal kerana semua koleksinya di Munich hancur musnah terkena bom saat Perang Dunia ke-II berkecamuk.¹⁰ Didorongkan oleh minatnya yang berlebih terhadap *qira'āt-qira'āt* lemah lagi menyeleweng (*Nichtkanonische Koranlesarten*) Bergsträsser berupaya mengedit karya Ibn Jinnī dan Ibn Khālawayh.¹¹ Bagi para orientalis ini, 'isnād tidak penting dan kerana itu, riwayat yang 'shāhdhdh' boleh saja dianggap *ṣahīh*, yang 'ahād dan *gharīb* boleh saja menjadi *mutawātir* dan *mashhūr*, dan yang cacat disamakan dengan yang sempurna. Dalam urusan ini, teknik dan strategi mereka adalah menukar-balikkan kriteria dan nilai, mengetepikan yang dasar dan mengetengahkan yang sampingan. Itulah sebabnya mengapa para orientalis itu sibuk mengupas dan membahas soal *nāsikh-mansūkh*, isu adanya surat tambahan versi golongan Syi'ah, isu "Gharānīq" atau ayat-ayat syaitan dan lain sebagainya.¹² Ada pula orientalis yang konon ingin merubah susunan ayat dan surah al-Qur'an secara kronologi, mahu memperbetulkan bahasa al-Qur'an ataupun mengubah redaksi sebahagian ayat-ayatnya.¹³

¹⁰ Lihat Arthur Jeffery (1952), *The Qur'an as Scripture*, New York: R. F. Moore Co.; asalnya ceramah bertajuk "The Textual History of the Qur'an" yang disampaikan pada 31 Oktober 1946 di pertemuan the Middle East Society of Jerusalem, Israel.

¹¹ Lihat *Nichtkanonische Koranlesarten im Muhtasab des Ibn Jinnī* hrsgb. von G. Bergsträsser, München 1933 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1933, Heft 2), dan *Ibn Hālawaih's Sammlung nichtkanonischer Koranlesarten*, hrsgb. von G. Bergsträsser, Stambul (Istanbul) 1934 (*Bibliotheca Islamica*, VII).

¹² Lihat: John Burton (1990), *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh: Edinburgh University Press; B. Todd Lawson, "Note for the Study of a Shi'i Qur'an," *Journal of Semitic Studies*, 36 (1991): 279-295; M.M. Bar-Asher, "Variant Readings and Additions of the Imami-Shi'a to the Qur'an," *Israel Oriental Studies*, vol. 13 (1993): 7-38; John Burton, "Those are the High-Flying Cranes," *Journal of Semitic Studies*, 15/2 (1970): 246-65.

¹³ Misalnya Richard Bell (1937) dalam *The Qur'an, Translated, with a Critical Re-arrangement of the Surahs by Richard Bell*, Edinburgh: T. & T. Clark, dan John Burton, "Linguistic Errors in the Qur'an" *Journal of Semitic Studies*, 33 (1988): 181-196; James A. Bellamy, "Al-Raqīm or al Ruqūd? A Note on Surah 18:9," *Journal of the American Oriental Society* 111 (1991): 115-117; *idem*, "Some Proposed Emendations to the Text of the Koran," *Journal of the American Oriental Society* 113 (1993): 562- 573.

Kajian orientalis terhadap al-Qur'an tidak sebatas mempersoalkan keabsahannya.¹⁴ Isu klasik yang selalu diangkat adalah soal pengaruh Yahudi, Kristian, Zoroaster, dan sebagainya terhadap Islam mahupun isi kandungan al-Qur'an ('theories of borrowing and influence'). Ada yang berusaha mengungkapkan segala yang boleh dijadikan bukti bagi 'teori pinjaman dan pengaruh' tersebut, seperti dari literatur dan tradisi Yahudi-Kristian (seperti Abraham Geiger, Clair Tisdall, dan lain-lain), dan ada pula yang membandingkannya dengan adat-istiadat Jahiliyyah, Romawi dan lain sebagainya.¹⁵ Biasanya mereka mengatakan bahawa cerita-cerita dalam al-Qur'an banyak yang keliru dan tidak sesuai dengan versi Bible yang mereka anggap lebih tepat.¹⁶ Sikap anti-Islam ini tersimpul dalam

¹⁴ Mohammed Arkoun (1977), "Le problème de l'authenticité divine du Coran," dalam *Recherches d'islamologie: recueil d'articles offerts à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*, series Bibliothèque philosophique de Louvain no. 26, Louvain: Peters.

¹⁵ Lihat: Abraham Geiger (1833), *Was hat Mohammed aus dem judenthume aufgenommen*, Bonn; cetak ulang New York: Ktav Publishing House Inc., (1970); W. Goldsack (1907), *The Origins of the Qur'an: An Inquiry into the Sources of Islam*, London, Madras and Colombo: The Christian Literature Society; W. St. Clair Tisdall (1905), *The Original Sources of The Qur'an*, London: Society for the Promotion of Christian Knowledge; Charles C. Torrey (1933), *The Jewish Foundation of Islam*, New York: Jewish Institute of Religion Press; Abraham Isaac Katsh, *Judaism in Islam, Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and its Commentaries: Suras II and III*. (Published for New York University Press by Bloch Publications Co., 1954); Brannon M. Wheeler, "The Jewish Origins of Qur'an 18:65-82? Reexamining Arent Jan Wensinck's Theory," *Journal of the American Oriental Society* 118 (1998); M.M. Bravmann (1972), *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts*, Leiden: E.J. Brill; Uri Ruibn, "Hanifiyya and Ka'ba: an Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of Din Ibrahim," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1/3 (1990): 85-112; Bertold Spuler dan Albrecht Noth (eds), "Zur Rezeption hellenistischen Bildungsgutes im Islam," *Der Islam* 60 (1983): 3-204; Patricia Crone and Michael Cook (1977), *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge and New York: Cambridge University Press; dan Patricia Crone (1987), *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁶ Misalnya: Heinrich Speyer (1931), *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Breslau; cetak ulang Hildesheim (1961); B. Chapira, "Légendes bibliques attribuées à Ka'b al-Ahbār," *Revue des études juives*, LXIX

pernyataan negatif seorang orientalis Inggeris yang banyak mengkaji karya-karya sufi, Reynold A. Nicholson:

“Muhammad picked up all his knowledge of this kind [i.e. al-Qur'an] by hearsay and makes a brave show with such borrowed trappings - largely consisting of legends from the Haggada and Apocrypha.”¹⁷

Walau bagaimanapun, segala upaya mereka ibarat buih, muncul dan hilang begitu saja, tanpa berhasil merubah keyakinan dan penghormatan majoriti umat Islam terhadap kitab suci al-Qur'an, apatah lagi membuat mereka murtad.

Kekeliruan dan *Takhayul* Orientalis

Al-Qur'an merupakan sasaran utama serangan missionaris dan orientalis Yahudi-Kristian, setelah mereka gagal menghancurkan sirah dan sunnah Rasulullah s.a.w. Mereka mempersoalkan status kenabian beliau, meragukan kebenaran riwayat hidup beliau dan menganggap sirah beliau tidak lebih dari legenda dan cerita rekaan belaka. Demikian pendapat Caetani, Wellhausen, dan lain-lain.¹⁸ Kerana itu mereka sibuk merekonstruksi biografi Nabi

(1919): 86-107 dan idem, *ibid.* LXX (1920): 37-44; Marilyn R. Waldman, “New Approaches to “Biblical” Materials in the Qur'an [Appendix: Parallels in S 12 and Gen 37-46].” *Muslim World* 75 (1985): 1-16.

¹⁷ Dalam kata pengantarnya untuk *The Koran (Qur'an)*. Translated by E. H. Palmer. With an Introduction by R. A. Nicholson, London: Oxford University Press, (1928), ix.

¹⁸ Lihat Leone Caetani, *Annali dell' Islam*, Milan, 1905-18; cetak ulang: Rome (1926); Julius Wellhausen (1897), *Reste arabischen Heidentums*, Berlin: Georg Reimer; idem (1899), “Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams,” dalam idem, *Skizzen und Vorarbeiten*, VI, Berlin: Georg Reimer, 1-160; dan idem (1902), *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin: Georg Reimer; T. Andrae, “Die Legenden von der Berufung Muhammads,” *Le Monde Oriental*, 6 (1912): 5-18; C. H. Becker (1924), “Grundsätzliches zur Leben Muhammadsforschung,” dalam *Islamstudien*, Leipzig: Quelle und Meyer; J.W. Fück (1925), *Muhammad ibn Ishaq - Literarhistorische Untersuchungen*, Frankfurt; R. Bell, “Mohammed's Call,” *Muslim World*, 24 (1934): 13-19; idem, “Muhammad's Visions,” *Muslim World*, 24 (1934): 145-154; R. Rudolf Sellheim, “Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammed-Biographie des Ibn Ishaq, 1: “*Oriens* 18-19 (1967): 33-91.

Muhammad s.a.w khususnya dan sejarah Islam umumnya. Mereka ingin umat Islam melakukan hal yang sama seperti mereka telah lakukan terhadap Nabi Musa dan Nabi 'Isa a.s. Bagi mereka 'Moses' cuma tokoh rekaan (*invented, mythical figure*) dalam dongeng Bible, manakala tokoh 'Jesus' masih lagi diliputi misteri dan ceritera-ceritera bohong dan palsu. Dalam logika mereka, jika ada upaya pencarian 'Jesus historikal'¹⁹ mengapa tidak ada usaha menemukan fakta sejarah mengenai Nabi Muhammad s.a.w? Demikian seru mereka. Maka muncullah Arthur Jeffery yang menulis *The Quest of the Historical Mohammad*, menyebut Nabi Muhammad s.a.w sebagai "kepala perompak" (*robber chief*).²⁰ Usahanya tersebut diteruskan kemudian oleh F. E. Peters dan belum lama ini diulangi lagi oleh seorang dengan nama samaran "Ibn Warraq."²¹ Missionaris-orientalis tersebut tidak menyedari bahawa tulisan mereka sesungguhnya hanya menunjukkan kebusukan-hati dan kebencian mereka terhadap tokoh dan agama yang mereka kaji, sebagaimana yang diperkatakan oleh Roger DuPasquier: "*The studies carried out in the West ... have demonstrated only one thing: the anti-Muslim prejudice of their authors.*"²² Sikap semacam ini juga nampak dalam kajian Orientalis terhadap hadis. Mereka

¹⁹ Lihat David F. Strauss, *Das Leben Jesu* (1835-6) 2 jilid, terj. Inggeris: *The Life of Jesus Critically Examined*, New Jersey: Sigler Press, (1994), pertama kali oleh George Eliot 1846; Albert Schweitzer, *Von Reimarus zur Wred*, (1906), terj. Inggeris: *The Quest of the Historical Jesus*, New York: Macmillan, (1968), berdasarkan karya Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, ed. Gotthold Lessing (1778), terj. Inggeris: *The Goal of Jesus and His Disciples*, Leiden: E.J. Brill, (1970); A. Schweitzer, *Das Messianitaets und Leidensgeheimnis: Eine Skizze des Lebens Jesu* (1901), terj. Inggeris: *The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messiahship and Passion*, New York: Macmillan, (1914); Bruce Chilton dan Craig Evans (eds) (1994), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, New Testament Tools and Studies 19, Leiden: E.J. Brill.

²⁰ Arthur Jeffery, "The Quest of the Historical Muhammad", *The Muslim World*, XVI/4 (1926), 338.

²¹ F. E. Peters, "The Quest of the Historical Muhammad," *International Journal of Middle Eastern Studies (IJMES)* 23 (1991): 291-315; dan Ibn Warraq (editor) (2000), *The Quest for the Historical Muhammad*, New York: Prometheus Books.

²² Roger DuPasquier (1992), *Unveiling Islam*, Cambridge: Islamic Text Society, 53.

menyamakan Sunnah dengan tradisi *apokrypha* dalam sejarah Kristian atau tradisi *Aggada* dalam agama Yahudi.²³ Dalam khayalan mereka, teori evolusi juga berlaku untuk hadis; mereka berspekulasi bahawa apa yang dikenal sebagai hadis muncul beberapa ratus tahun sesudah Nabi Muhammad s.a.w wafat, bahawa hadis mengalami beberapa tahap evolusi. Beberapa nama dalam rantaian periwayatan (*sanad*) mereka anggap sebagai tokoh rekaan. Penyandaran suatu hadis secara sistematik (*isnād*), menurut mereka, baru muncul pada zaman Daulat Abbāsiyyah. Kerana itu, mereka beranggapan bahawa dari sekian banyak hadis hanya sedikit saja yang sahih, manakala sisanya kebanyakan palsu. Demikian pendapat Goldziher, Margoliouth, Schacht, Cook, dan para pengikutnya.²⁴ Para orientalis missionaris ini sememangnya ingin agar umat Islam membuang tuntunan Rasulullah s.a.w sebagaimana orang Kristian meragukan dan akhirnya mencampakkan ajaran Jesus.²⁵

²³ W.R. Taylor, "Al-Bukhārī and the Aggada." *Muslim World*, XXXIII (1943): 191-202; Levi J. Jacober, *The Traditions of al-Bukhārī and their Aggadic Parallels*, Doctoral Dissertation, University of Toronto, 1936; dan Gregor Schoeler, "Mündliche Thora und Hadit. Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion," *Der Islam*, 66 (1989): 213-251.

²⁴ Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle, 1889), 2 jilid, terj. Inggeris: *Muslims Studies* (London, 1971); David S. Margoliouth, "On Muslim Tradition," *Muslim World*, II/2 (1912): 113-21; Josef Horowitz, "Alter und Ursprung des Isnād," *Der Islam*, 8 (1917-18): 39-47; Joseph Schacht, "A Revaluation of Islamic Traditions," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1949): 143-154; James Robson, "Muslim Tradition: The Question of Authenticity," *Memoires and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society*, XCIII (1951-52): 84-102; Eckart Stetter, *Topoi und Schemata im Hadit* (Tübingen, 1965); Michael Allan Cook (1981), *Early Muslim Dogma- A Source Critical Study*, Cambridge: Cambridge University Press, bab XI; dan P. Crone (1987), *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge: Cambridge University Press, bab II.

²⁵ Lihat misalnya: Wolfgang Kirchbach (1897), *Was lehrte Jesus? Zwei Urevangelien*, Berlin; Norman Perrin (1967), *Rediscovering the Teaching of Jesus*, New York: Harper & Row; Gerd Theissen (1977), *Soziologie der Jesusbewegung*, München: Kaiser Verlag, terj. Inggeris (1978): *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Philadelphia: Fortress Press; John D. Crossan (1993), *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco: Harper & Row, dan Acharya S. (1999), *The Christ Conspiracy: The Greatest Story Ever Sold*. Kempton, IL: Adventures Unlimited Press.

III. Isu Keaslian Naskah al-Qur'an

Kembali ke masalah keabsahan kitab suci al-Qur'an, ada beberapa hal yang perlu ditegaskan dan perlu senantiasa diingat. **Pertama**, pada prinsipnya al-Qur'an bukanlah 'tulisan' (*rasm* atau *writing*) tetapi merupakan 'bacaan' (*qirā'ah* atau *recitation*) dalam erti ucapan dan sebutan. Baik proses pewahyuannya mahupun cara penyampaian, pengajaran dan periwayatannya dilakukan melalui lisan dan hafalan, bukan tulisan. Sejak zaman dahulu, yang dimaksud dengan 'membaca' al-Qur'an adalah "membaca dari ingatan (*qara'a 'an zahri qalb*, yakni *to recite from memory*)." Manakala tulisan berfungsi sebagai penunjang semata-mata. Sebabnya kerana ayat-ayat al-Qur'an dicatat - yakni, dituangkan menjadi tulisan ke atas tulang, kayu, kertas, daun, dan lain sebagainya, berdasarkan hafalan, bersandarkan apa yang sebelumnya telah tertera dalam ingatan Qāri' / Muqri'. Proses transmisi semacam ini, dengan isnād secara mutawātir dari generasi ke generasi, terbukti berhasil menjamin keutuhan dan keaslian al-Qur'an sebagaimana yang diwahyukan oleh Malaikat Jibril a.s kepada Nabi s.a.w dan diteruskan kepada para Sahabat, demikian sehingga hari ini. Ini berbeza dengan kes teks Bible, dimana tulisan - yakni *manuscript evidence* dalam bentuk papyrus, scroll, dan sebagainya, semua ini memainkan peranan utama dan berfungsi sebagai acuan serta landasan bagi *Testamentum* atau *Gospel*. Jelaslah bahawa seluruh kekeliruan dan kesalahfahaman orientalis berpunca dari sini.

Orientalis semacam Jeffery, Wansbrough dan Puin, misalnya, bertolak dari sebuah andaian keliru, menganggap al-Qur'an sebagai 'dokumen tertulis' atau teks, bukan sebagai 'hafalan yang dibaca' atau *recitatio*. Dengan andaian yang keliru ini (i.e. *taking "the Qur'an as Text"*)²⁶ mereka lantas mahu menerapkan metode-metode filologi yang lazim digunakan dalam penelitian Bible, seperti *historical criticism*, *source criticism*, *form criticism*, dan *textual criticism*. Akibatnya, mereka menganggap al-Qur'an sebagai karya

²⁶ Ini juga yang melatarbelakangi tajuk buku *The Qur'an as Text*, ed. Stefan Wild (1996), Leiden: E.J. Brill.

sejarah (*historical product*), hasil rakaman situasi orang Arab abad ke-7 dan 8M.²⁷ Mereka juga mengatakan bahawa mushaf yang ada sekarang tidak lengkap dan berbeza dengan aslinya (yang mereka sendiri tidak tahu pasti!),²⁸ dan kerana itu mereka konon mahu membuat edisi kritis (*critical edition*), ingin merestorasi teks al-Qur'an dan bercadang membuat naskah baru berdasarkan manuskrip-manuskrip yang ada.²⁹ Kenyataan bahawa mereka menyamakan al-Qur'an dengan Bible telah diakui sendiri oleh Karl-Heinz Ohlig, Profesor di Universiti Saarbrücken, Jerman:

“Bercermin dari [sejarah Kristian], dimana ajaran dan riwayat hidup Jesus dibentuk secara kerygmatic dan dibangun melalui tradisi [yang berkembang] dalam komunitas [para pengikutnya] selama 40 tahun sampai munculnya Injil Markus, sehingga Jesus sejarah [yang sesungguhnya] hampir mustahil untuk diketahui, maka [bercermin dari kes ini] boleh jadi tradisi [riwayat-riwayat] mengenai Nabi Muhammad s.a.w pun (yakni, al-Qur'an dan Hadis) melalui proses serupa.”³⁰

Kedua, meskipun pada prinsipnya diterima dan diajarkan melalui hafalan, al-Qur'an juga dicatat dengan menggunakan pelbagai medium tulisan. Sehingga wafatnya Rasulullah s.a.w, hampir seluruh catatan-catatan awal tersebut milik peribadi para Sahabat Nabi dan kerana itu

²⁷ Lihat John Wansbrough (1977), *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford: Oxford University Press.

²⁸ Arthur Jeffery (1937), *Materials for the History of the Text of the Qur'an: the Old Codices*, Leiden: E. J. Brill.

²⁹ Lihat Gerd-Ruediger Puin (1996), “Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'a,” dalam Stefan Wild (ed), *The Qur'an as Text*, Leiden: E. J. Brill, 107-111.

³⁰ Karl-H. Ohlig et al. (1999), “Neue Wege der Koranforschung,” dalam *Magazin Forschung*, Saarbrücken: Universität des Saarlandes, 34. Teks asalnya: “Ein Blick darauf, wie in den vierzig Jahren bis zur Entstehung des Markusevangeliums Predigt und Leben Jesu kerygmatisch umgeformt und durch Gemeindefortsetzung angereichert wurden, so dass der historische Jesus kaum noch zu erkennen ist, mag zeigen, wie auch die Mohammedüberlieferung variiert worden sein koennte.”

berbeza kualiti dan kuantitinya satu sama lain. Kerana untuk keperluan masing-masing (*for personal purposes only*), banyak yang menuliskan catatan tambahan sebagai keterangan atau komentar (*tafsīr/glosses*) di pinggir ataupun di ruang antara ayat yang mereka tulis. Dalam perkembangan kemudiannya, akibat susutnya jumlah penghafal al-Qur'an kerana gugur di medan perang, usaha menghimpun (*jam'*) pun dilakukan oleh sebuah jawatankuasa yang dibentuk atas inisiatif Khalifah Abū Bakr al-Ṣiddīq sehingga al-Qur'ān dikumpulkan menjadi sebuah muṣḥaf, berdasarkan periwatyan langsung (*first-hand*) dan mutawātir dari Nabi s.a.w. Setelah wafatnya Abū Bakr r.a (13H/634M), muṣḥaf tersebut disimpan oleh Khalifah 'Umar r.a. sampai beliau wafat (23H/644M), lalu disimpan oleh Hafsa, sebelum kemudian diserahkan kepada Khalifah 'Uthmān r.a. Pada masa beliaulah, atas desakan permintaan sejumlah Sahabat, sebuah jawatankuasa pakar sekali lagi dibentuk dan diminta mendata kembali semua qira'āt yang ada, serta memeriksa dan menentukan nilai kesahihan periwatannya untuk tujuan melakukan penyelarasan demi mencegah kekeliruan dan perselisihan. Hasilnya dibukukan dalam beberapa muṣḥaf rasmi yang masing-masing mengandungi qira'āt-qira'āt mutawātir yang disepakati kesahihan periwatannya dari Nabi s.a.w.³¹

Jadi, sangat jelas fakta sejarah dan proses pengumpulannya. Para orientalis yang ingin mengubah-ubah al-Qur'an biasanya akan memulai dengan mempersoalkan fakta sejarah ini seraya menolak hasilnya, menganggap bahawa sejarah pengumpulan tersebut hanyalah kisah rekaan, dan mengatakan bahawa proses pengumpulan baru dilakukan pada abad ke-9 Masehi. Jeffery, misalnya, dengan sesuka-hatinya berkata:

"That he [i.e. Abū Bakr r.a.] ever made an official recension as the orthodox theory demands is exceedingly doubtful."³²

³¹ Lihat al-Bukhārī (w. 870), *al-Jāmi' Saḥīḥ*, Faḍā'il al-Qur'ān, 3 dan Abū 'Amr al-Dānī (w. 444 H/1052 M), *al-Muqni' fi Marsūm wa Maṣāḥif Ahl al-Amsār ma a Kitāb al-Naqt*, Damaskus, 1983, 124-5.

³² Jeffery, *Materials*, 6-7.

Ia juga mendakwa bahawa:

"...the text which 'Uthman canonized was only one out of many rival texts, and we need to investigate what went before the canonical text."³³

Di sini nampak jelas bagaimana Jeffery tidak mengerti, berpura-pura tak tahu dan sengaja lupa bahawa al-Qur'an tidak sama sejarahnya dengan Bible, bahawa al-Qur'an bukan lahir dari manuskrip, tetapi sebaliknya: manuskrip lahir dari al-Qur'an.

Ketiga, salah-faham orientalis mengenai *rasm* dan *qira'at*. Sebagaimana diketahui, tulisan Arab atau khat mengalami perkembangan sepanjang sejarah. Pada kurun awal Islam, al-Qur'an ditulis 'gondol', tanpa tanda-baca sedikitpun. Sistem vokalisasi baru diperkenalkan kemudian. Meskipun demikian, rasm 'Uthmāni sama sekali tidak menimbulkan masalah, kerana kaum Muslimin pada saat itu belajar al-Qur'an langsung dari para Sahabat, dengan cara menghafal, dan bukan dari tulisan. Mereka tidak bergantung pada manuskrip atau tulisan. Di sinilah orientalis semacam Jeffery, Puin dan Luxenberg telah salah-faham dan keliru, lalu menyimpulkan sendiri bahawa teks gondol ini menyebabkan *variant readings* - sebagaimana terjadi dalam kes Bible. Mereka juga keliru menyamakan qira'at dengan 'readings', padahal qira'at adalah 'recitation from memory' dan bukan 'reading the text'. Mereka tidak faham bahawa dalam hal ini kaedahnya adalah: tulisan harus mengikuti bacaan yang diriwayatkan dari Nabi s.a.w (*al-rasmu tābi'un li al-riwāyah*) dan bukan sebaliknya. Orientalis juga salah-faham mengenai '*rasm*' al-Qur'an. Dalam bayangan keliru mereka, bermacam-macam qira'at timbul kerana *rasm* yang sangat sederhana itu, sehingga setiap pembaca boleh saja membentuk dan membaca sesuka-hatinya. Padahal ragam qira'at telah ada lebih dahulu sebelum adanya *rasm*. Mereka juga tidak mengerti bahawa *rasm* al-Qur'an telah disepakati dan dibuat sedemikian rupa sehingga dapat mewakili dan menampung pelbagai qira'at yang diterima. Misalnya, dengan menyembunyikan (*hadhf*) alif pada kata-kata berikut:

³³ Jeffery, *Materials*, x.

1. "مَلِكٍ" (al-Qur'an, 1:4) demi mengambilkira qira'at Imām Āsim, al-Kisā'ī, Ya'qūb dan Khalaf ("maliki" - dibaca panjang, dengan *alif*), sekaligus qira'at Abū 'Amr, Ibn Kathīr, Nāfi', Abū Ja'far, dan Ibn 'Āmir ("maliki" - dibaca pendek, tanpa *alif*).³⁴
2. "مُحَمَّدٍ عُونَ" (al-Qur'an, 2:9) sehingga memungkinkan dibaca "yukhādi'ūna" (berdasarkan qira'at Nāfi', Ibn Kathīr dan Abū 'Amr) dan "yakhda'ūna" (mengikuti qira'at Āsim, al-Kisā'ī, Ibn 'Āmir dan Abū Ja'far)³⁵
3. "وَعَدَاتٍ" (al-Qur'an, 2:51) ditulis demikian untuk menampung qira'at Abū 'Amr, Abū Ja'far, Ya'qūb ("wa'adnā" - pendek, tanpa *alif* setelah *wāw*) dan qira'at Ibn Kathīr, Āsim, al-Kisā'ī serta Ibn 'Āmir ("wā'adnā" - *wāw* panjang, dengan *alif*)³⁶

Mungkin ada yang bertanya: Apakah semua qira'at yang ada telah tertampung oleh *rasm* 'Uthmānī? Wujudkah qira'at mutawātir yang tidak terwakili oleh *rasm* 'Uthmānī? atau: Apakah naskah-naskah yang dikirim oleh Khalifah 'Uthmān r.a ke berbagai kota (Mekkah, Basrah, Kufah, Damaskus) seragam *rasm*nya dan sama dengan yang ada di Madinah atau berbeza-beza, yakni sesuai dengan *ḥarf* atau qira'at yang dominan di kota tersebut? Perlu ditegaskan bahawa pada prinsipnya, tidak ada qira'at mutawātir yang tidak terwakili, semuanya telah ditampung oleh *rasm* 'Uthmānī, sebab para ulama sepakat tentang syarat-syarat diterimanya sebuah qira'at, yaitu: (1) diriwayatkan secara mutawātir, (2) sesuai dengan *rasm* muṣṣaf 'Uthmānī atau - lebih tepatnya - sesuai dengan salah satu dari 6 maṣāḥif *rasm* 'Uthmānī (yakni: yang dikirim ke Mekkah, Basrah, Kufah, Damsyik, Madinah, dan yang disimpan oleh Khalifah 'Uthmān r.a.

³⁴ Lihat Abū Ḥayyān al-Andalūsī (w. 745), *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, ed. Shaykh Ādil Abd al-Mawjūd, Shaykh Alī M. Mu'awwad, Dr. Zakariyyā Abd al-Majīd, dan Dr. Aḥmad al-Najulī al-Jamāl, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422 H/2001 M), 1:133, dan Shihābuddīn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abd al-Ghanī al-Dimyāṭī (1422 H/ 2001 M), dikenal dengan al-Bannā' (w. 1117 H), *Ithāf Fuḍalā' al-Bashar fī al-Qirā'at al-Arba'ata 'Ashar*, 2 jilid, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, I: 162.

³⁵ Al-Banna', *Ithāf*, 170.

³⁶ Al-Banna', *Ithāf*, 178.

sendiri), lalu (3) sesuai dengan salah satu kaedah bahasa Arab.³⁷ Di sini, yang dimaksud dengan syarat “sesuai dengan salah satu masahif *rasm* ‘Uthmānī” adalah “sesuai dengan qira’at yang ditulis dalam muṣḥaf tertentu, meskipun tidak pada yang lain.” Contohnya, al-Qur’an 26:217. Dalam muṣḥaf yang dikirim ke Madinah dan (Damsyik) tertulis “فتوكل” (*fa-tawakkal* dengan *fā*’ - sesuai dengan qira’at yang diriwayatkan oleh Nāfi’, Ibn ‘Āmir, Abū Ja’far), manakala dalam muṣḥaf yang lain (Mekkah, Basrah, Kufah) tertulis “وتوكل” (*wa-tawakkal* dengan *wāw* - mengikut qira’at Āsim, Ibn Kathīr, Abū ‘Amr, dan al-Kisā’ī).³⁸ Perlu ditegaskan bahawa dalam kaitannya dengan orthografi mushaf ini, secara umum qira’at-qira’at yang diterima kerana telah memenuhi tiga syarat di atas dapat dibahagikan sebagai berikut:

1. Dua qira’at yang berbeza, tetapi hanya dituliskan sebuah sahaja, seperti “صرط” (*ṣirāt*), “يصط” (*yabṣuṭu*), “مصيطر” (*muṣayṭir*). Semuanya ditulis dengan huruf *ṣād*, padahal asalnya huruf *sīn*, maka boleh dibaca dengan *sād* sesuai rasm-nya, dan boleh juga dibaca dengan *sīn* sesuai dengan asalnya.
2. Dua qira’at atau lebih yang berbeza, tetapi ditulis dengan satu bentuk *rasm* yang boleh menampung semuanya, seperti *rasm* “kāf-bā’/thā’-yā’-rā’” yang mewakili dua qira’at *قل فيهما إثم كبير* dan *قل فيهما إثم كثير* (al-Qur’an 2:219), sebab dalam *rasm* ‘Uthmānī semuanya ditulis tanpa titik, baris atau *ḥarakat*. Contoh lainnya terdapat dalam Surah al-Ḥujurāt (ayat 6), *rasm* “fā’-tā’-bā’/thā’-yā’/bā’-nūn/tā’-wāw-alif” dapat menampung dua qira’at sekaligus, yakni “فتشبتوا” dan “فتشبتوا”.
3. Perkataan atau kalimat dalam qira’at yang mengandung tambahan atau pengurangan dan tidak mungkin ditulis dua kali atau lebih kerana akan tercampur dan dapat mengacaukan. Misalnya

³⁷ Lihat Ibn al-Jazari (w. 833H), *an-Nashr fi al-Qirā’āt al-‘Ashr*, 1:31, dan *idem* (1350 H), *Munjid al-Muqri’in wa Murshid al-Tālibin*, Cairo: Maktabah al-Qudsi, 91.

³⁸ Lihat al-Banna’, *Ithāf*, 424.

al-Qur'an (26: 217) tersebut di atas. Contoh lainnya dalam al-Qur'an (2: 132), di mana terdapat dua qiraat: "*wa waṣṣā bihī*" dan "*wa awṣā*". Yang pertama dibaca oleh selain Nāfi', Ibn 'Āmir dan Abū Ja far, sehingga dalam muṣḥaf yang dikirim ke Shām dan Madinah tertulis: "وأوصى" (*wa awṣā*), manakala dalam muṣḥaf yang dikirim ke Kufah dan Basrah ditulis tanpa *alif*, "ووصى" (*wa waṣṣā*).³⁹

Yang masuk kategori ketiga cukup banyak. Sebagaimana dijelaskan oleh Prof. Dr. Sha'bān Muḥammad Ismā'īl dari Universiti al-Azhar, jumlah qira'at yang ditulis dengan *rasm* berbeza-beza dalam maṣāḥif 'Uthmān, tanpa pengulangan, mencapai 58 perkataan. Dari sini jelas, muṣḥaf-muṣḥaf yang dikirim oleh Khalifah 'Uthmān r.a ke berbagai kota itu beragam *rasmnya*, mengikut bacaan Sahabat yang diutus untuk mengajarkannya. Namun demikian tetap saja bacaan tidak bergantung pada teks. Dan memang, qira'at Sahabat (yang dikirim ke sebuah kota) atau perawinya tidak sertamerta sama dengan muṣḥaf yang beredar di kota itu, tetapi pada umumnya sama. Boleh saja seorang Imam atau perawi membacanya sesuai dengan riwayat dan *rasm* yang ada di muṣḥaf kota lain. Contohnya, Imam Ḥafṣ di Kufah membaca al-Qur'an *al-Zukhruf* (ayat 71): "*tashtahīhi*" (تشتيه dengan dua *hā*'), seperti tertera dalam muṣḥaf Madinah, padahal dalam muṣḥaf Kufah tertulis dengan satu *hā*' (تشته "*tashtahi*"). Ini dibolehkan kerana di antara syarat diterimanya sesebuah qira'at adalah sesuai dengan salah satu *rasm* muṣḥaf 'Uthmānī. Sebaliknya, jika suatu qira'at tidak tertera dalam salah satu muṣḥaf 'Uthmānī, qira'at tersebut dianggap '*shādhah*' dan tidak dapat diterima, kerana bertentangan dengan *rasm* yang disepakati, *rasm* yang telah menampung dan mewakili semua qira'at-qira'at mutawātir.⁴⁰ Jika demikian halnya, maka spekulasi sesuka-hati atau bacaan liberal seperti yang dibuat-buat oleh para orientalis

³⁹ Untuk huraian lebih lanjut, lihat Prof. Dr. Sha'bān Muḥammad Ismā'īl (1999), *Rasm al-Muṣḥaf wa Ḍabtuhu bayn al-Tawqīf wa al-Iṣṭilāḥāt al-Hadīthah*, Cairo: Dār as-Salām, 27ff.

⁴⁰ Lihat al-Suyūṭī (1996), *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. Dr. Muṣṭafā Dib al-Bughā, Beirut: Dār Ibn Kathīr, cet. ke-3, I:238.

semacam Bellamy, Puin, Luxenberg *wa man tabi'ahum* sudah pasti *a fortiori* ditolak.

IV. Kes Luxenberg Dengan Bukunya

Missionaris-orientalis seumpama 'zombie', patah tumbuh hilang berganti menyerang Islam. Baru-baru ini muncul lagi seorang dengan nama samaran "Christoph Luxenberg." Ia mendakwa bahawa al-Qur'an hanya boleh difahami jika ianya dibaca mengikut bahasa asalnya, yaitu Syro-aramaic (bahasa Aramaik dalam dialek Syriak). Siapa gerangan "Christoph Luxenberg"? Mengikut sebuah sumber yang boleh dipercayai, nama sebenar beliau adalah Ephraem Malki, berasal dari Lebanon, warganegara Jerman, penganut fanatik Kristian (Syriac Orthodox), memperoleh M.A. dan Dr.Phil dalam bidang Arabistik, dengan alamat terakhir: August-Klein-Strasse 11, 66123 Saarbrücken. Pada 28 Mei 2003 yang lalu ia sempat dijemput memberikan syarahan di Universität des Saarlandes berkenaan "Pengaruh bahasa Aramaik ke atas bahasa al-Qur'an" (*Der Einfluss des Aramäischen auf die Sprache des Korans*). Di samping bertugas sebagai pensyarah, ia juga aktif menulis dan memberikan interview untuk media masa tempatan.

Dalam bukunya itu yang diberi tajuk "Cara membaca al-Qur'an dengan bahasa Syro-aramaik: Sebuah sumbangsih upaya pemecahan kesukaran memahami bahasa al-Qur'an" (*Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*), Luxenberg dengan sangat beraninya mendakwa: (1) bahawa bahasa al-Qur'an sebenarnya bukan bahasa Arab. Kerana itu, menurut dia, banyak kata-kata dan ungkapan yang sering dibaca keliru atau sukar difahami (*in einem Ausmass verlesen und missdeutet wurde*)⁴¹ kecuali dengan merujuk pada bahasa Syro-aramaik yang konon merupakan lingua franca pada masa itu; (2) bahawa, menurut dia, bukan hanya kosa-katanya berasal dari Syro-aramaik, bahkan isi ajarannya pun diambil dari tradisi kitab suci Yahudi dan Kristian-Syria (*Peshitta*)⁴²; (3)

⁴¹ Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart*, 306.

⁴² *Ibid.*, 275 et passim.

bahawa, oleh kerana itu, al-Qur'an yang ada tidak sah, perlu ditinjau kembali dan diedit ulang (*Zur Richtigstellung des an zahlreichen Stellen verlesenen Korantextes ist eine kritische Edition ... sicherlich wünschenswert*).⁴³ Di sini nampak bagaimana orientalis-missionaris mendakwa diri mereka tahu dan faham mengenai al-Qur'an dan keras-kepala, meskipun jelas mereka keliru dan sesat. Juga nampak bagaimana mereka membentuk suatu jaringan bagi menyokong dan mendukung satu sama lain dalam menyerang Islam.

Untuk meyakinkan para pembaca bukunya, Luxenberg menyebut sejumlah contoh. Mengikut hasil spekulasinya, kata 'qaswarah' (قَسْوَرَة) dalam al-Qur'an 74:51 semestinya dibaca 'qasūrah'.⁴⁴ Lalu kata 'sayyi'āt' (السَّيِّئَاتِ) dalam al-Qur'an 4:18 semestinya dibaca 'saniyyāt', dari bahasa Syriak 'sanyata'.⁴⁵ Juga kata 'ādzannāka' (أَذْنَانِكَ) dalam al-Qur'an 41:47 seharusnya dibaca 'idh-dhāka'.⁴⁶ Kemudian kata "utullin" (عُتِلُّ) al-Qur'an 68:13 mestinya dibaca "ālin", sedangkan kata 'zanīm' (زَيْمٍ) dalam ayat yang sama harusnya dibaca 'ratīm', disesuaikan dengan bahasa Syriak 'rīim'.⁴⁷ Begitu pula kata 'muzjātin' (مُزَجِّنَةٍ) al-Qur'an 12:88 mestinya dibaca 'murajjiyatin', dari bahasa Syriak 'm-raggayta'.⁴⁸ Seterusnya kata 'yulhidūna' (يُلْحِدُونَ) dalam al-Qur'an 16:103 harusnya dibaca 'yalghuzūna' dari bahasa Syriac 'lgez'.⁴⁹ Kemudian kata 'tahtihā' (تَحْتِهَا) dalam al-Qur'an 19:24 mestinya dibaca sesuai dengan bahasa Syriac 'nahītihā'.⁵⁰ Adapun kata 'saraban' (سَرَبًا) dalam al-Qur'an 18:61 harusnya dibaca menurut bahasa Syriac 'sharya'.⁵¹

⁴³ *Ibid.*, 305-6 catatan kaki no. 319.

⁴⁴ *Ibid.*, 46-7.

⁴⁵ *Ibid.*, 58-9 catatan kaki no. 75.

⁴⁶ *Ibid.*, 60-1.

⁴⁷ *Ibid.*, 62-5.

⁴⁸ *Ibid.*, 74-5.

⁴⁹ *Ibid.*, 92.

⁵⁰ *Ibid.*, 102-6.

⁵¹ *Ibid.*, 123.

Yang lebih parah lagi, ia memperbaiki *Sūrah al-'Alaq* sematamata dengan alasan bahawa isinya, sebagaimana *Sūrah al-Fātiḥah*, didakwa olehnya diambil dari *liturgi* Kristian-Syria tentang jamuan makan malam terakhir Jesus.⁵² Perlu diketahui bahawa yang dilakukan Luxenberg sebenarnya bukan baru. Jauh sebelum dia Mingana telah memperbaiki isu ini, diikuti oleh Jeffery dan Spitaler.⁵³

V. Sanggahan Dan Kritik Ke atas Luxenberg

Tidak sukar untuk menyanggah dan menolak Luxenberg, sebab seluruh huraiannya dibangunkan di atas **andaian-andaian yang keliru**. *Pertama*, ia menyangka bahawa al-Qur'an dibaca berdasarkan tulisannya, sehingga ia boleh dengan sesuka-hatinya berspekulasi mengenai suatu bacaan. *Kedua*, ia menganggap tulisan adalah segalanya, menganggap manuskrip sebagai neraca ukuran, sehingga suatu bacaan mengikut teorinya mesti disesuaikan dengan dan mengikut teks. *Ketiga*, ia menyamakan al-Qur'an dengan Bible, di mana setiap pembaca boleh mengubah dan menukar teks yang dibacanya bila dirasa tidak masuk akal atau sukar untuk difahami. Ketiga-tiga andaian ini dijadikan titik-tolak dan dasar hujah-hujahnya secara pasti (*taken for granted*), tanpa terlebih dahulu dibuktikan kebenarannya. Patut kita tanyakan padanya: Apakah benar bacaan al-Qur'an bergantung pada *rasm*-nya? Apakah benar teks adalah segala-galanya? Dan, apakah benar al-Qur'an sama dengan Bible? Luxenberg harus menjawab dulu pertanyaan-

⁵² *Ibid.*, 296: "Als solche hat sie [i.e. al-Qur'an 96] den Charakter eines zur christlich-syrischen Liturgie einleitenden ... (<προοίμιον prooemium), das in der späteren islamischen Tradition von der (Fatiha) (<syro-aramäisch ... ptaha) (einleitendes Gebet) abgelöst wurde. Dass es sich bei dieser Liturgie um das Abendmahl handelt, darauf verweist der abschliessende syro-aramäische Terminus."

⁵³ Lihat Alphonse Mingana (1927), "Syriac Influence on the Style of the Kur'an," dalam *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester, XI: 77-98; Arthur Jeffery (1932), *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda; Anton Spitaler (1960), "Die Schreibung des Typus "s-l-w-t" im Koran," dalam *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (WZKM)* 56, 212-26.

pertanyaan ini secara ilmiah, sebelum membicarakan yang lain. Itu kalau ia mahu meyakinkan pembacanya, yang belum tentu sependapat dengannya. Luxenberg boleh saja bertegas dengan mengatakan bahawa ia berhak berandaian begitu tanpa perlu membuktikan kebenarannya. Tetapi jika demikian, para pembacanya pun berhak menolak semua pendapat Luxenberg tanpa perlu menjelaskan kenapa.

Selanjutnya, andaikata anggapan-anggapannya itu benar sekalipun, orang masih boleh mempertanyakan metodologinya: Apakah pendekatan dan prosedur yang ditemponya cukup ilmiah dan objektif untuk mengesahkan kesimpulan-kesimpulannya? Menurut seorang pakar Semitistik dan pengarah *Orientalisches Seminar* di Universiti Frankfurt, Prof. Hans Daiber, dari sudut-pandang metodologi pun karya Luxenberg ini cukup bermasalah dan kerana itu tidak dapat diterima. Dalam *review*-nya ke atas buku Luxenberg, Daiber mengemukakan tidak kurang dari lima perkara:⁵⁴

1. Semua pakar filologi yang mengkaji manuskrip Arab maklum bahawa seringkali suatu perkataan yang ditulis gondol (tanpa baris tanpa *ḥarakat*) dapat dibaca macam-macam, sehingga tulisan yang sama boleh dibaca, umpamanya, '*nabāt*' (نبات) ataupun '*banāt*' (بنات). Semua ini boleh jadi memandangkan konteksnya ataupun mengikut kehendak dan spekulasi pembaca. Adapun Luxenberg dalam perkara ini telah memilih jalan yang kedua. Yang lebih celaka lagi (*ein gefährliches Spiel*, kata Daiber) ialah apa yang cuba dicungkil oleh Luxenberg bukanlah manuskrip gondol, akan tetapi kitab suci al-Qur'an yang sudah ditentukan dan telah disepakati seluruh bacaannya. Adalah tidak bijak kalau Luxenberg berkeras mahu mengubah bacaan al-Qur'an. Mengikut Daiber, Nöldeke pun tidak berkeras dan memaksa, akan tetapi setuju kalau al-Qur'an tidak semestinya dibaca mengikut dialek Syriak-Aramaik (*der Koran ist nicht nur "syrisch-*

⁵⁴ Koresponden beliau yang diberikan kepada penulis.

- aramäisch*” zu lesen). Sama halnya dengan Franz Rosenthal yang dengan rendah-hati mengatakan: “*It may have been so, but may be, it was entirely different.*”
2. Luxenberg boleh jadi keliru dalam berandaian dan mengajukan pertanyaannya. Bahawa para mufassir tidak dapat memahami kata-kata tertentu atau tidak dapat menjelaskan maksud ayat-ayat tertentu bukan kerana al-Qur'an berbahasa Syriak. Boleh jadi sejumlah kosa-kata yang terdapat dalam al-Qur'an asli bahasa Arab tetapi kebelakangannya mengalami pergeseran makna sehingga para mufassir kesukaran menerangkannya.
 3. Andaikata pun memang sejumlah kosa-kata tersebut berasal dari bahasa Syriak, bukan tidak mungkin kata-kata asing tersebut telah di-Islam-kan, telah ditukar atau diisi dengan makna baru (*Zusätzliche Bedeutungen*) yang lebih dalam, lebih tinggi dan lebih luas dari makna asalnya.
 4. Untuk mendukung analisis dan hujah-hujahnya, mestinya Luxenberg merujuk pada kamus bahasa Syriak atau Aramaik yang ditulis pada abad ke-7 atau 8 Masehi (zaman Islam), dan bukan menggunakan kamus bahasa Chaldean abad ke-20 karangan Jacques E. Manna keluaran tahun 1900!
 5. Boleh jadi juga kosa-kata al-Quran memang bahasa Arab asli, tidak seperti yang didakwa oleh Luxenberg. Kalaupun ada kemiripan, maka itu hanya kebetulan saja. Sama halnya dengan kata “kepala” dalam bahasa Melayu-Indonesia yang mirip dengan kata “κέφαλη” (*kefale*) dalam bahasa Yunani Kuno (*Ancient Greek*). Kemiripan tidak mesti menunjukkan pengaruh atau pencurian. Sebagai contoh, Daiber menyebut antara lain kata-kata “*faṣṣala*” (فصل), “*jama'a*” (جمع), “*yassara*” (يسر), “*sayyara*” (سير), “*mughādiban*” (مغاضبا), “*daraba*” (ضرب) dan “*zawwaja*” (زوج) yang didakwa oleh Luxenberg telah dibaca keliru.

Epilogue

“Kenali musuhmu!” (“*Know thy enemies!*”) merupakan motto sekaligus senjata orientalis dan missionaries Yahudi-Kristian dibalik semua kegiatan dan kegigihan mereka dalam mengkaji Islam dan selok-beloknya dari segala aspek. Adalah “naïve” apabila kita, umat Islam, bersangka baik terhadap orang yang “tidak akan pernah ridha” (لن ترضى عنك) pada kita dan senantiasa memusuhi kita. Adalah bodoh jika kita menelan mentah-mentah apa yang mereka katakan dan mereka tulis. Lebih parah lagi apabila kita mengikuti (*parroting*) seraya melakukan apa yang mereka contohkan, umpama menghinakan Rasulullah s.a.w., memburuk-burukkan para Sahabat dan Tabi’in, meremehkan para ulama Salaf, meragukan autoriti dan keabsahan tradisi keilmuan Islam, lalu mahu membuat *critical edition of al-Qur’an*, menolak hadis (*inkār al-sunnah*), membuat tafsir dan hukum sendiri mengikut hāwa nafsu yang sesat dan menyesatkan.