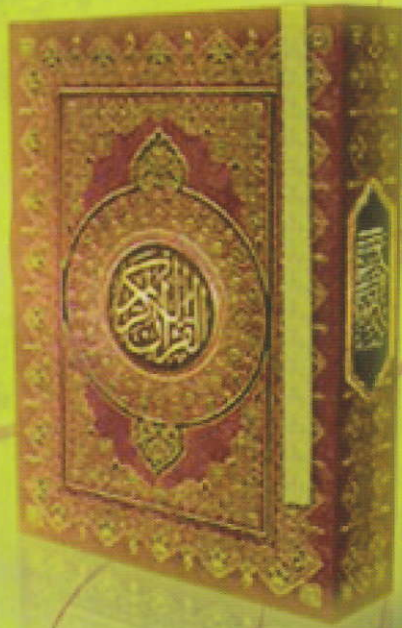




KISAH-KISAH AL-QURAN

Antara Fakta dan Metafora

M.H. Ma'rifat

KISAH-KISAH AL-QURAN

ANTARA FAKTA DAN METAFORA

M. H. Ma'rifat



Gria Aksara Hikmah

Kisah-Kisah Al-Quran: Antara Fakta dan Metafora

Diterjemahkan dari *Syubuhat wa Rudud Haula Al-Quran Al-Karim* (jil.5)
karya Muhammad Hadi Ma'rifat, terbitan Muassasah al-Tamhid, Qom, 1388
HS/1430 H/2009, cet.ke-4

Penerjemah	: Azam Bahtiar
Penyunting Bahasa	: Syafrudin Ompu Nogo

Hak terjemahan dilindungi undang-undang
All rights reserved
Dilarang memperbanyak tanpa seizin penerbit

Cetakan I, Juni 2013/Syakban 1434

Diterbitkan oleh:
Penerbit Citra (Anggota IKAPI)
e-mail : penerbit_citra14@yahoo.com

Perancang Muka	: Qifaldi
Perancang Isi	: MIZA

ISBN	: 978-979-26-0725-3
------	---------------------

DAFTAR ISI

Pengantar Penerjemah	7
Peta Tafsir Ayat-Ayat Kisah di Antara Sarjana Islam:	
Introduksi Sederhana	10
Kisah Qurani dan Sikap Muhammad Hadi Ma'rifat	16
Tentang Dzulqarnain	17
Mukadimah Penulis	23
Pengertian Kisah	27
Metode Kisah dalam Al-Quran	30
Keunikan Kisah Qurani	32
1. Faktualitas	33
2. Memerhatikan sisi kebenaran fakta	35
3. Pendidikan nilai-nilai luhur	37
4. Pengajaran hikmah	38
Tujuan-Tujuan Kisah dalam Al-Quran	39
1. Menegaskan kenabian	40
2. Menegaskan kesatuan agama-agama samawi	44
3. Menegaskan akar historis Islam	47
4. Menegaskan kesatuan metode dan gaya dakwah para nabi	47
5. Meneguhkan hati Nabi saw dan kaum mukmin	49
6. Menjelaskan karunia Allah atas hamba-hamba pilihan-Nya	51
7. Menjelaskan permusuhan setan atas manusia	52
Rahasia di Balik Pengulangan Kisah Qurani	53
Kebebasan Artistik dalam Kisah Qurani	56
1. Eliminasi sejumlah anasir sejarah	56
2. Penunjukan peristiwa tertentu	56
3. Mengabaikan kronologi peristiwa	57
4. Menunjuk sejumlah tokoh yang berbeda untuk satu peristiwa	60
5. Menisbatkan perkataan yang berbeda dari satu tokoh dalam satu peristiwa	62

Fakta-Fakta Riil dalam Bingkai Imajinasi	67
Kisah dalam Al-Quran adalah Peristiwa Faktual	70
Perhatian	84
Catatan Kritis	85
Kisah Dua Anak Adam	90
Kisah Badai dan Bahtera	94
Kisah Ad, Tsamud dan Kaum Nabi Hud	95
Unta Nabi Saleh	103
Kisah Sodom	107
Ashabul Kahfi dan Arke	109
Siapakah Ashabul Kahfi Itu?	112
Kapan Pelarian Diri dan Persembunyian itu Terjadi?	116
Menuju Tempat Terbenamnya Matahari	135
Dia Melihat Matahari Terbenam di Dalam Laut yang Berlumpur Hitam	139
Dia Telah Sampai ke Tempat Terbitnya Matahari	143
Siapa Ya'juj dan Ma'juj?	153
Ya'juj dan Ma'juj dalam Sejarah	164
Tembok yang Mana dan Di Mana?	167
Peradaban Manusia pada Masa Dzulqarnain	168
Tembok Historis Cyrus (Dzulqarnain)?	180
Pembangunan Tembok Derbent	184
Sejumlah Keraguan Ihwal Cyrus, Apakah Dia Dzulqarnain?	190
Dzulqarnain dalam Riwayat	194
Menepis Keraguan	196
Cyrus, Hamba yang Saleh Itukah?	198
Piagam Deklarasi Hak Asasi Umat Manusia	204
Aku Cyrus	204
Piagam Deklarasi Pembebasan Umat Yahudi	206
Penting!	212
Tembok Besar Ma'arib	218
Siapa yang Membangun Tembok Ma'arib?	227
Siapa yang Membangun Tembok Besar Ma'arib? Kapan?	236
Tembok Besar Cina	239
Sekilas tentang Alexander dari Macedonia	246
Sembilan Mukjizat untuk Firaun dan Kaumnya	254
Sekilas tentang Bani Israil di Mesir	261

Pengantar Penerjemah

Alhamdulillah penerjemahan buku ini dapat terselesaikan, meskipun sempat mengernyitkan dahi lantaran harus berhadapan dengan data-data geografis yang menjejerkan nama-nama person, klan, dan lokasi yang cukup asing bagi penerjemah. Salawat dan salam semoga tetap tercurah ke pribadi agung Rasulullah saw beserta segenap keluarganya yang suci, sahabat dan umatnya yang setia. Amin.

Buku yang ada di tangan pembaca ini adalah terjemahan dari Bab V dari karya Muhammad Hâdi Ma'rîfat,¹ *Syubuhât wa Rudûd haula al-Qur'ân al-Karîm*, yang terbit pertama kali pada 1423 H/1381 HS/2002 M. Belakangan, buku ini diterbitkan satu paket dengan *Al-Tamhîd fi 'Ulûm al-Qur'ân* (Pengantar Ilmu-Ilmu al-Quran), yaitu pada jilid ketujuh.² Pada tahun 2008, edisi terjemahan Bab V ini terbit sebagai satu buku tersendiri dalam bahasa Persia dengan judul *Qesseh dar Qur'ân*,³ karena memang bab terakhir ini menampilkan satu tema bahasan yang utuh dan tuntas.

1 Muhammad Hâdi Ma'rîfat, yang lahir di Karbala pada 1309 HS/1349 H/1930 M dan meninggal di Qom pada 1385 HS/1427 H/2007 M, adalah penafsir kontemporer-ternama mazhab Syiah Imamiah Itsna 'Asyariyah. Beliau sempat dinobatkan sebagai tokoh yang "menghidupkan kembali ilmu-ilmu al-Quran". Sangat produktif, menulis banyak buku, di antaranya *Al-Tamhîd fi 'Ulûm al-Qur'ân* (10 jilid), *Shiyânab al-Qur'ân min al-Tabrîf, Târikh-e Qur'ân* (sudah diindonesiakan), *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fi Tsaubîbi al-Qayib* (2 jilid), *Ma'arefi az Qur'ân*, *'Ulûm-e Qur'ânî*, *Amûzey-e 'Ulûm-e Qur'ânî*, *Tafsîr-e Sûreye Hujurât, Al-Tafsîr al-Atsarî al-Jâmi'* (6 jilid tafsir atas QS. Al-Fatihah dan al-Baqarah), *Al-Ta'wil fi Mukhtalîf al-Madzâbib wa al-Ârâ'*, *Al-Ma'ârif al-Qur'âniyyah* (5 jilid) dan lain-lain. Otobiografinya dapat dibaca dalam Muhammad Hâdi Ma'rîfat, "Khûd Newsy: Ijmâli az Syarh-e Zendegi Injânib Muhammad Hâdi Ma'rîfat", dalam *Jurnal Colestân-e Qur'ân*, edisi 199, tahun ke-7 (Esfand 1383 HS), hal. 6-9. Biografi singkat ini disarikan dari hasil riset saya di jenjang magister.

2 Muhammad Hâdi Ma'rîfat, *Al-Tamhîd fi 'Ulûm al-Qur'ân*, cet. III (Qom: Mu'assasah al-Tamhîd, 1389 HS/1432 H/2011 M), 10 volume.

3 Muhammad Hâdi Ma'rîfat, *Qesseh dar Qur'ân*, terj. Hasan Kharqâni (Qom: Mu'asseseh Farhangi Tamhîd, 1387 HS/2008 M).

Buku *Syubuhât wa Rudûd haula al-Qur'ân al-Karîm* ditulis untuk menjawab dan menepis sejumlah isu-isu miring (*syubuhât*) seputar al-Quran, baik yang dilontarkan oleh kalangan orientalis-islamisis maupun sarjana muslim sendiri yang, dalam pandangan Ma'rifat, terpengaruh oleh mereka. Buku ini terdiri dari lima bab. *Pertama*, "Hal lil-Qur'ân min Mashâdir?" (Adakah al-Quran Memiliki Sumber-Sumber?). Pada bab ini, Ma'rifat mencoba menepis tuduhan bahwa al-Quran menjiplak kitab-kitab sebelumnya, dengan menegaskan, pertama kali, "Kesatuan Sumber Wahyu" (*wahdah al-mansyâ'*) dalam tradisi agama-agama yang dikenal sebagai *Abrahamic Religions*. Dalam hal ini Ma'rifat memanfaatkan metode yang, dalam diskursus sastra kontemporer, dikenal sebagai *self-referentiality*,⁴ yaitu dengan menegaskan bahwa al-Quran memberikan kesaksian tentang dirinya sendiri sebagai "wahyu". Selanjutnya Ma'rifat melakukan analisis-komparatif sejumlah materi dalam al-Quran, Perjanjian Lama, dan Perjanjian Baru, dengan menunjukkan superioritas al-Quran atas keduanya.

Kedua, "Al-Qur'ân wa Tsaqâfât 'Ashrihi" (Al-Quran dan Kebudayaan Zamannya). Bab ini menyajikan bahasan materi-materi dalam al-Quran yang dituduhkan sebagai pengaruh dari tradisi yang berlaku saat itu, baik dari budaya Arab Jahiliyah maupun yang lain, seperti posisi perempuan dalam tatanan sosial, waris, talak, poligami, perbudakan, jin, bidadari,

4 Teks dinyatakan *self-referential* jika ia berbicara tentang atau menjelaskan dirinya sendiri. *Dns*, hal itu dinilai merefleksikan aspek tekstualitasnya. Al-Quran adalah contoh nyata dari fenomena ini, dibandingkan kitab suci-kitab suci lainnya. Sebab, di dalam al-Quran ada banyak ayat yang menjelaskan tentang dirinya sendiri, seperti ayat-ayat yang menegaskan al-Quran sebagai "wahyu yang diwahyukan", "*dzikir*" (peringatan), ataupun yang lain. Fenomena ini dapat disebut juga '*self-reflexivity*' atau '*meta-textuality*'. Tentang hal ini lihat dalam Stefan Wild, "Self-Referentiality", dalam Oliver Leaman (ed.), *The Qur'an: An Encyclopedia*, cct. I (London and New York: Routledge, 2006), hal. 576. Jika menggunakan kerangka dalam logika formal, inferensi semacam ini tidak dapat dibenarkan, mengingat berujung pada *daur* atau *vicious circle*. Namun, capaian dalam tradisi kesusastraan agaknya berpikir secara lain dalam menjelaskan fenomena tekstualitas.

pepohonan dan sungai-sungai (dalam ayat-ayat tentang surga), sihir, dan yang lain. Bab ini juga dilengkapi dengan penelitian apakah al-Quran terpengaruh oleh syair-syair pra-Islam atau tidak.

Ketiga, “Mûhim al-Ikhtilâf wa al-Tanâqudh” (Faktor Penyebab [Klaim] Adanya Perbedaan dan Kontradiksi [dalam al-Quran]). Bab ini diketengahkan untuk menjawab “pembacaan yang tidak tuntas” terhadap materi-materi dalam al-Quran, yang dengan itu menimbulkan kesan bahwa al-Quran memuat banyak perbedaan dan kontradiksi yang tidak dapat diketemukan. Misalnya, prinsip “tak ada dosa warisan” (QS. al-A’âm [6]: 164) dengan ayat lain yang mengesankan sebaliknya (seperti QS. al-Nahl [16]: 25, al-Ankabut [29]: 12-13). Selain itu, ada banyak materi senada yang dikaji dalam bab ini.

Keempat, “Hal Hunâka fi al-Qur’ân Mukhâlafât?” (Adakah al-Quran Memuat Pertentangan-Pertentangan?). Bab ini menyuguhkan jawaban atas isu-isu miring bahwa al-Quran memuat tiga kesalahan besar, yaitu menyalahi aksioma dalam sains, berlawanan dengan data-data sejarah, dan memuat kesalahan-kesalahan gramatik (*lahn*). Ma’rifat sudah menepis persoalan-persoalan ini dengan baik.

Kelima adalah bab terakhir, yang berjudul “Al-Qashash al-Qur’ânî” (Kisah Qurani), yang edisi Indonesia-nya kini ada di tangan pembaca. Perlu saya tegaskan, beberapa anak judul dalam edisi Indonesia ini berasal dari saya, dan tidak terdapat dalam edisi Arab. Hal itu saya lakukan untuk memudahkan pemetaan, dengan sesekali merujuk pada edisi Persia.⁵

⁵ Selain itu, beberapa *footnote* saya ubah-suaikan untuk memudahkan perujukan. Namun, hal ini tidak saya lakukan secara total dan konsisten.

Peta Tafsir Ayat-Ayat Kisah di Antara Sarjana Islam: Introduksi Sederhana

Muhammad al-Ghazali, dai kondang dan penulis produktif asal Mesir, dalam salah satu karyanya menyebutkan ada lima tema pokok yang mendapat perhatian lebih di dalam al-Quran, yaitu tema tentang Allah (teologis), alam semesta (kosmologis), kisah Qurani, Hari Kebangkitan dan Balasan (eskatologis), dan edukasi dan *tasyri'*. Tema tentang kisah ini, menurutnya, merupakan pembicaraan yang paling luas di dalam al-Quran,⁶ dibandingkan dengan tema-tema lainnya.

Meskipun para ulama dan sarjana muslim sepakat bahwa yang terpenting dari ayat-ayat kisah bukanlah pemosisian al-Quran sebagai "buku sejarah", tetapi lebih pada pendidikan mengenai "hukum alam", "hukum sosial", atau lebih tepatnya, "hukum-hukum sejarah" yang dapat dipelajari oleh umat manusia agar tidak mengulang keburukan yang pernah dilalui oleh umat-umat terdahulu, namun tidak dapat dipungkiri bahwa cara baca mereka setidaknya membentuk dua tren aliran atau mazhab pemikiran, yakni dalam melihat hakikat materi kisah.

Mazhab pertama berpandangan bahwa materi kisah dalam al-Quran adalah peristiwa yang benar-benar pernah terjadi dalam fragmen sejarah tertentu. Maksudnya, kisah-kisah tersebut memuat kebenaran "faktualitas" dan "historisitas" di dalam dirinya. Sehingga, tokoh-tokoh yang memainkan peran dalam kisah-kisah al-Quran adalah lakon historis yang pernah

6 Muhammad al-Ghazali, *Al-Mabâwir al-Khamsah lil-Qur'an al-Karim* (ttp: Dâr al-Syurûq, tt.), hal.83.

muncul dalam panggung sejarah. Cara pandang semacam ini dianut oleh hampir mayoritas penafsir muslim.⁷

Sebaliknya, mazhab kedua lebih menilai kisah dalam al-Quran sebagai metaforis, sebagaimana berlaku dalam tradisi kesusastraan, sehingga materi kisah yang disuguhkan tidak harus berangkat dari peristiwa-peristiwa faktual-historis. Artinya, kisah tersebut tidak mesti memiliki kebenaran historis, namun bisa jadi hanya sebuah “khayalan”, atau lebih tepatnya “cerita rakyat” (*folklore*) yang tidak memiliki kebenaran kesejarahan di dalam dirinya.

Pemetaan dua kecenderungan di atas tidak terlihat secara definitif dalam karya-karya tradisional. Namun, pemetaan tersebut cukup beralasan jika kita menengok “kegaduhan ilmiah” setelah diterbitkannya disertasi Muhammad Ahmad Khalafullah (1916-1997), penafsir Mesir, yang berjudul *Al-Fann al-Qashashî fi al-Qur’ân al-Karîm*,⁸ yang terbit pada 1950-1951. Dalam karya yang merupakan hasil penelitian doktoral ini, Khalafullah, yang melanjutkan tradisi analisis sastra Amin al-Khuli, menyatakan bahwa beberapa materi kisah dalam al-Quran tidak sepenuhnya memiliki kebenaran historis. Ia mengatakan:

“Dengan tetap menghargai para linguis dan penafsir, kami tidak mampu—dalam posisi mengkaji kisah literer (sastrawi)—hanya memanfaatkan perangkat-perangkat

7 Lihat Manna’ Khalil al-Qaththan, *Mabâhith fi ‘Ulûm al-Qur’ân* (Kairo: Maktabah Wahbah, tt.), hal. 303 *et seqq.*

8 Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashashî fi al-Qur’ân al-Karîm*, cet. IV (London-Beirut-Kairo: Sinâ lin-Nasyr, 1999), diterbitkan dengan komentar kritis Khalil Abdul Karim.

analisis ini saja. Sebab, jika kami menyebut "kisah", yang kami maksudkan adalah sesuatu yang lain, yang lebih bernilai ketimbang penuturan kabar atau cerita. Kisah kami maksudkan sebagai "karya sastra" (*al-'amal al-fanni*), yang merupakan hasil imajinasi (*takhayyul*) seorang juru kisah mengenai peristiwa-peristiwa yang pernah dialami tokoh fiktif, ataupun oleh tokoh faktual. Hanya saja, peristiwa-peristiwa yang disajikan dalam kisah ini belum pernah terjadi, atau sudah pernah terjadi, namun dirangkai berdasarkan "seni sastra". Sehingga, sebagian peristiwa didahulukan, sebagian diakhirkan, sebagian disebut, sebagian dihilangkan. Atau, diberi tambahan yang sebenarnya tidak pernah terjadi. Atau juga, dilebih-lebihkan dalam menarasikannya, sehingga sosok historis terhempas dari fenomena-fenomena biasa dan lumrah, dan dijadikan sebagai tokoh fiktif".⁹

Tak ayal lagi, opini Khalafullah ini mengundang keberatan banyak sarjana. Terutama, lantaran Khalafullah membedakan materi kisah dalam al-Quran ke dalam tiga bentuk, yaitu kisah-kisah yang memiliki nuansa "historis", "metaforis", dan "mitologis".¹⁰ Pada bentuk yang pertama, materi kisah yang disajikan dalam al-Quran, dalam batas-batas tertentu, masih dapat diberi atribut "historis", dalam arti memiliki kebenaran kesejarahan. Hanya saja, dua yang terakhir tidak mengharuskan berangkat dari fakta historis, namun bisa berupa "asumsi" dan "khayal" — dalam terminologi ulama klasik — ataupun "mitos", yang penting narasinya sudah memainkan peran sebagai metafora. Pendek kata, "khayalan" dan "mitos" ini dimanfaatkan sebagai "media", bukan "tujuan" dari narasi al-Quran.

⁹ Ibid, hal.152.

¹⁰ Ibid, hal.152-153.

Dengan logika semacam ini, bagi Khalafullah, bahkan kisah-kisah yang memiliki nuansa “historis” pun pada dasarnya adalah “kisah sastra”, yang lebih mengandalkan “logika emosional” (*al-manthiq al-‘âthifi*).¹¹ Artinya, yang menjadi tolak ukur adalah “efektivitas”, yakni sejauhmana al-Quran melalui narasi kisah-kisah tersebut mampu menarik perhatian dan menimbulkan pengaruh pada mental pendengar untuk menangkap apa sejatinya yang menjadi “tujuan fundamental” di balik narasi tersebut. Sehingga, “logika rasional-sejarah”, jika dapat kita sebut demikian, dalam arti keharusan adanya *korespondensi* antara “narasi sejarah” dengan “peristiwa sejarah”, tidak begitu diperhatikan atau dinilai penting.

Opini Khalafullah bahwa sebagian materi kisah dalam al-Quran memiliki kebenaran historis dipersoalkan oleh Khalil Abdul Karim, karena senyatanya Khalafullah tidak menggariskan apa tolok ukur suatu kisah untuk dapat diberi atribut “historis”. Lebih ekstrem dari Khalafullah, Khalil menilai sejumlah materi kisah dalam al-Quran lebih pantas disebut “mitologi”, seperti kisah perseteruan dua anak Adam, badai dan bahtera Nuh, kisah kaum Ad, Tsamud, kisah Dzulqarnain, bahkan kisah Musa dan Firaun, dan eksodus Bani Israil dari Mesir, dan yang lain. Bagi Khalil, kisah-kisah tersebut lebih berupa *folklore*, yakni “cerita rakyat” ataupun “cerita religius” yang disampaikan dari satu generasi ke generasi berikutnya, yang tidak memiliki kebenaran historis atau faktualitasnya.¹²

11 Ibid, hal.163 dan 172.

12 Lihat Khalil Abdul Karim, “*Al-Fann al-Qashabi fi al-Qur’ân al-Karim: ‘Aradh wa Tablil’*”, catatan pendamping dalam Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann al-Qashabi*, hal.415-416.

Torah dan Injil—sementara al-Quran menyatakan membenarkan keduanya—¹⁵ bagi al-Jabiri, “kebenaran historis” tersebut dalam konteks kisah ini bukanlah kebenaran yang berdiri sendiri, namun merupakan mata rantai dari “sejarah suci” yang dikisahkan oleh kitab-kitab samawi, khususnya Torah.¹⁶ Dalam analisis lanjutan, kisah-kisah yang tak lain adalah rangkaian dari “sejarah suci” itu, disampaikan di dalam al-Quran bersesuaian dengan tantangan dan segala hal yang dihadapi oleh dakwah kenabian Muhammad saw. Jelas, tujuannya adalah meneguhkan hati Nabi saw atas misi kenabian yang diembannya, sekaligus memantapkan tekad kaum muslim saat itu, sebagaimana tersebut dalam al-Quran.¹⁷ Namun, masalah tersebut di luar distrik pengantar singkat ini, karenanya tidak perlu diulas lebih lanjut.

15 Dalam frase ini jelas terjadi reduksi, sebab sikap al-Quran terhadap kitab-kitab sebelumnya tidak hanya dalam posisi “membenarkan”. Namun, yang tak kalah penting, al-Quran juga memerankan fungsi korektif dan, bahkan, menegaskan posisinya sebagai kitab yang menjadi “tolak ukur” (*mubaimin*) bagi keabsahan kitab-kitab sebelumnya, seperti dalam QS. al-Maidah [5]:48.

16 Lihat Muhammad Abid al-Jabiri, *Madkhal ilâ al-Qur’ân al-Karîm: fi al-Ta’rîf bil-Qur’ân*, cet. I (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-‘Arabîyyah, 2006), hal.259-260.

17 Al-Jabiri menyebut tiga tipologi tujuan kisah dalam al-Quran. *Pertama*, menunjukkan akibat buruk yang dialami oleh umat yang mendustakan para nabi terdahulu, yang direpresentasikan dalam kisah-kisah Ashabul Qura yang mengingkari nabi-nabi yang tak tersebut di dalam Torah dan Injil. *Kedua*, menunjukkan pujian kepada para nabi, bahwa mereka mendapat limpahan karunia dari Allah yang tidak dimiliki oleh kebanyakan orang. Kebanyakan kisah ini seputar nabi-nabi dari Bani Israil. *Ketiga*, yang khas pada periode Madinah, yaitu untuk menjawab tantangan Ahlulkitab dalam persoalan teologis dan yang lain. Jelasnya lihat dalam Muhammad Abid al-Jabiri, *Madkhal ilâ al-Qur’ân al-Karîm*, hal.261.

Kisah Qurani dan Sikap Muhammad Hadi Ma'rifat

Dalam buku ini, Ma'rifat hendak mengargumentasikan betapa Kisah-kisah yang dimanfaatkan oleh al-Quran untuk tujuan religius itu memiliki kebenaran historis dan faktual. Artinya, Ma'rifat memosisikan dirinya sebagai lawan bagi tren pemikiran mazhab kedua dalam kategori di atas. Dan memang, dalam buku ini Ma'rifat mencoba menjawab beberapa kasus yang dituduhkan oleh Khalil sebagai mitos, seperti disinggung sebelumnya. Untuk hal ini, ada beberapa poin yang perlu dicatat.

Pertama, Ma'rifat membenarkan opini Khalafullah yang menegaskan bahwa al-Quran menganut "kebebasan artistik" dalam menarasikan kisah-kisah.¹⁸ Sehingga dalam menarasikan sejarah, al-Quran tidak terikat oleh aturan yang berlaku dalam metode penulisan sejarah. Apalagi, Ma'rifat meyakini al-Quran menganut stilistika *khithâbî* (retorikal), bukan stilistika *kitâbî* (tulisan atau buku).¹⁹

Kedua, untuk meneguhkan opininya tentang historisitas dan faktualitas kisah dalam al-Quran, Ma'rifat memanfaatkan teori pendidikan. Menurutnya, pendidikan hanya akan tegak sekiranya dibangun di atas suatu "prinsip" yang merupakan hasil dari eksperimentasi nyata dan telah teruji, bukan hasil asumsi, ilusi, maupun khayalan. Bukankah al-Quran kitab pendidikan dan hidayah?! Jadi, kisah-kisah yang disampaikan dalam al-Quran untuk tujuan edukasi dan hidayah itu mestilah hasil dari eksperimentasi yang

18 Muhammad Hadi Ma'rifat, *Syubuhât wa Rudûd baulâ al-Qur'ân al-Karîm*, cet. IV (Qom: Mu'assasah al-Tamhîd, 1388 HS/1430 H/2009 M), hal.432.

19 *Ibid* hal.420. Lihat penjelasannya dalam komentar saya di *footnote* terkait.

telah dilalui umat manusia secara faktual. Bahwa kisah-kisah ini tidak disampaikan sesuai “narasi sejarah”, hal ini berpulang pada poin di atas sebelumnya, yaitu al-Quran menganut “kebebasan artistik”. Jadi, dalam hal ini terjadi perkawinan dan peleburan yang padu antara “sejarah” dan “sastra”.²⁰

Ketiga, untuk membantah pandangan yang menolak historisitas kisah-kisah dalam al-Quran, Ma’rifat memanfaatkan analisis arkeologis. Tentu saja, untuk masalah ini Ma’rifat memanfaatkan hasil dari penelitian-penelitian yang sudah ada. Logikanya sederhana: adanya persesuaian dan kemiripan antara narasi al-Quran mengenai sejarah dengan sejumlah situs arkeologis dan inkripsi-inkripsi historis, adalah *sesuatu* yang tidak dapat diabaikan begitu saja dalam proses penafsiran. Maka, semestinya seorang penafsir tidak mengabaikan kesesuaian tersebut semata-mata karena mempertahankan analisis sastra.

Tentang Dzulqarnain

Untuk poin ketiga tersebut, Ma’rifat mengkhususkan bahasan mengenai sosok Dzulqarnain dan Ya’juj Ma’juj secara melimpah, melebihi yang lain. Karenanya, di sini perlu diulas secukupnya.

Untuk persoalan Dzulqarnain dan Ya’juj-Ma’juj, paradigma yang menganut “historisitas” dan “faktualitas” kisah dalam al-Quran setidaknya membentuk dua model pandangan. *Pertama*, dapat kita sebut sebagai “paradigma mitis” dan, *kedua*, “paradigma historis-manusiawi”. Kelompok pertama

20 Muhammad Hâdi Ma’rifat, *Syubuhât wa Rudûd*, hal.439.

kita nilai berwatak "mitis" lantaran menaraskan kisah Dzulqarnain dan Ya'juj Ma'juj sebagai sosok yang terlepas sepenuhnya dari dimensi kemanusiaan. Dzulqarnain adalah malaikat yang menjelma menjadi manusia, tak ubahnya Ya'juj dan Ma'juj adalah monster yang amat mengerikan. Kisah-kisah seperti ini lebih mirip mitos ketimbang fakta.²¹

Sebaliknya, kelompok kedua berpandangan bahwa baik Dzulqarnain maupun Ya'juj Ma'juj adalah manusia biasa, bukan sosok adikodrati. Tanpa perlu menyinggung Ya'juj dan Ma'juj di sini, khusus untuk Dzulqarnain setidaknya ada empat pandangan terpopuler dalam menunjuk siapa sejatinya sosok Dzulqarnain itu. *Pertama*, Dzulqarnain adalah Alexander The Great, penakluk besar dalam sejarah yang berasal dari Macedonia.²² *Kedua*, raja Himyar, Sha'b bin Muratsid, yang berarti adalah orang Arab-Yaman.²³ *Ketiga*, seorang raja saleh yang hidup sezaman dengan Nabi Ibrahim as namun tidak dapat dipastikan namanya. Dan *keempat*, Dzulqarnain adalah Cyrus The Great, raja agung Persia dari Dinasti Achaemenid. Opini-opini lain tentang jati diri Dzulqarnain yang tidak populer dan terkesan janggal barangkali tidak perlu disinggung di sini.²⁴

21 Narasi-narasi heboh mengenai Dzulqarnain dan Ya'juj Ma'juj dapat dibaca dalam buku-buku tafsir yang berbasis riwayat (*tafsir bil ma'isûr*). Untuk pembahasan tematis, dapat dibaca dalam Muhammad bin Ahmad bin Iyas al-Hanafi, *Badâ'i' al-Zuhûr fî Waqâ'i' al-Dubûr* (Surabaya: Al-Hidayah, tt.), hal. 161 et seqq.

22 Boleh jadi ini pandangan yang paling populer dalam belantara pemikiran tafsir.

23 Dari kalangan kontemporer, pandangan ini dianut oleh Muhammad Raghîb al-Thabbakh (w. 1370 H), guru besar hadis, ushul hadis, dan sejarah di Fakultas Syari'ah, Aleppo, dalam karyanya *Dzu al-Qarnain wa Sadd al-Shûn: Man huwa? Wa aina huwa?*, ed. Abu 'Ubaidah Masyûr bin Hasan Âlu Sulaimân, cet. I (Kuwait: Dâr Gharâs, 1424 H/2003 M), hal. 71 dan 76. Editor buku ini melengkapi dengan catatan kaki yang sangat melimpah, bahkan tiga kali lebih tebal dari buku aslinya. Meskipun membantu, namun terkesan bertele-tele.

24 Lihat Muhammad Khair Ramadhan Yusuf, *Dzu al-Qarnain al-Qâ'id al-Fâtih wa al-Hâkim al-Shâlih*, cet. II (Damsyiq dan Beirut: Dâr al-Qalam dan Al-Dâr al-al-Syâmiyyah, 1415 H/1994 M), hal. 25 et seqq.

Tiga opini pertama di atas hampir-hampir tidak dapat dipertahankan secara ilmiah. Hanya pandangan keempatlah yang memenuhi standar ilmiah. Pandangan ini pertama kali diajukan oleh Maulana Abul Kalam Azad (1888-1958), penafsir asal India yang juga mantan menteri pendidikan itu, dalam *Yas'alûnaka 'an Dzi al-Qarnain*.²⁵ Dalam analisisnya, Azad memanfaatkan data-data dari Torah, data-data sejarah terpercaya, analisis kepercayaan Yudaisme, situs-situs arkeologis di Pasargadae, Persepolis, dan yang lain. Bahkan, Azad sempat berkunjung dan menyaksikan langsung Jalur Darial (Madhîq Dâriyâl, Darial Pass/Gorge), jalur sempit atau jurang di antara dua pegunungan, tempat yang diyakininya sebagai lokasi Tembok Besi yang dibangun oleh Dzulqarnain. Di situ Azad menyaksikan reruntuhan puing-puing besi bercampur tembaga, persis seperti narasi al-Quran mengenai tembok Dzulqarnain. Saat ini, wilayah tersebut berada di antara Fladikiuakass (Vladikavkaz) di Rusia, dan Tbilisi di Georgia (di wilayah Pegunungan Kaukasus).

Penemuan Azad untuk pertama kalinya dalam sejarah tafsir ini mengejutkan banyak sarjana. Praktis, banyak tulisan simpatik bermunculan, sebagaimana kritik juga tak terbendung. Belakangan opini Azad ini dielaborasi secara baik oleh Abdul Alim Khidhir dalam *Mafâhîm Jughrâfiyyah fi al-Qashash al-Qur'ânî: Qishshah Dzîl Qarnain* (Konsep-konsep Geografis dalam Kisah Qurani: Kisah Dzulqarnain).²⁶ Sebagai asisten profesor di bidang ilmu geografi pada Universitas Muhammad bin Sa'ud Madinah, sepenuhnya Khidhir memanfaatkan analisis geografis dalam kajiannya. Selain itu, pembelaan juga

25 Terbit pada 1392 H oleh Dâr al-Sha'b, Mesir.

26 Cetakan pertama terbit pada 1401 H/1981 M oleh Dar al-Syuruq.

muncul dari Abdul Mun'in al-Namr, seorang penulis Mesir dan mantan menteri wakaf.²⁷ Untuk tulisan yang bernada tidak setuju dapat kita temukan pada karya Muhammad Khair Ramadhan Yusuf.²⁸

Muhammad Hadi Ma'rifat sendiri, penulis buku ini, mengamini dan membela opini Azad. Bahkan tidak berlebihan untuk mengatakan kebanyakan penafsir Syi'ah kontemporer menganut pandangan ini, seperti Sayid Muhammad Husain Thabathaba'i,²⁹ Nashir Makarim Syirazi,³⁰ Muhsin Qara'atî,³¹ Muhammad Shadiqi Thihrani,³² Muhammad Taqi Mudarrisî,³³ dan yang lain. Namun, mereka semua tidak menetapkan secara pasti bahwa Dzulqarnain yang tersebut di dalam al-Quran adalah Cyrus The Great. Mereka

27 Dalam "Dzu al-Qarnain Syakhshiyah Hayyarat al-Mufakkirin Arba'ata 'Asyara Qarnân wa Kasyafa 'anhâ Abû al-Kalâm Âzâd", dimuat dalam Majallah al-'Arabi no. 184.

28 Dalam *Dzu al-Qarnain al-Qâ'id al-Fâtih wa al-Hâkim al-Shâlih*, cet. II (Damsyiq dan Beirut: Dâr al-Qalam dan Al-Dâr al-al-Syâmiyyah, 1415 H/1994 M).

29 Meskipun menurut Thabathaba'i masih dapat diajukan "keberatan" atas opini Azad ini, namun ia menilainya sebagai opini yang paling sesuai dengan al-Quran dan paling dapat diterima dibanding opini-opini lainnya. Hanya saja, Thabathaba'i tidak menunjukkan bentuk "keberatan" yang dapat diajukan itu. Lihat Sayid Muhammad Husain Thabathaba'i, *Al-Qasab al-Qur'aniyyah wa Târîkh al-Anbiyâ' fi Tafsîr al-Mizân*, dihimpun oleh Husain Fa'al, cet. II (Beirut: Dâr al-Rasûl al-Akram, 1428 H/2007 M), hal.365.

30 Bahkan beliau menyebut sebagai *ahdats al-nazhariyyât* (teori paling terkini) dan *afdal al-nazhariyyât* (teori paling mumpuni). Lihat Nashir Makarim Syirazi, *Al-Amsal fi Tafsîr Kitâbillâh al-Munazzal*, cet. I (Qom: Madrasah al-Imam Ali bin Abi Thalib as., 1421 H), 9: 363 dan 369.

31 Muhsin Qara'atî, *Tafsîr-e Nûr*, cet. XI (Tehran: Markaz Durûs min al-Qur'ân al-Tsaqâfi, 1425 H), 7: 216-217. Meskipun beliau mengingatkan bahwa larut dalam isu-isu partikular tersebut (seperti penentuan pribadi Dzulqarnain) sangatlah tidak penting (*muftid nist*), namun tidak boleh kita lupakan bahwa Qara'atî adalah salah satu anggota tim penulis tafsir *Al-Amsal* bersama Nashir Makarim Syirazi, yang dikutip sebelumnya.

32 Namun beliau tetap menekankan tidak penting siapa Dzulqarnain, yang terpenting adalah "kepribadian"-nya, bukan "pribadi"-nya. Lihat Muhammad Shadiqi Thihrani, *Al-Furqân fi Tafsîr al-Qur'ân bil-Qur'ân*, cet. II (Qom: Mansyûrât al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, 1407 H), 18: 180, 183-184.

33 Menurutny, opini ini yang sesuai dengan kisah Dzulqarnain dalam al-Quran. Lihat Muhammad Taqi al-Mudarrisî, *Min Hudâ al-Qur'ân*, cet. I (Tehran: Dâr Muhibbî al-Husain, 1419 H), 6: 475-476.

hanya menegaskan bahwa pribadi Cyrus itu adalah sosok yang paling sesuai dengan narasi al-Quran tentang Dzulqarnain, dibandingkan sosok-sosok lain seperti tersebut dalam buku-buku tafsir, dengan tetap mengingatkan bahwa yang terpenting bukanlah mengetahui siapa Dzulqarnain, namun menangkap apa pesan moral yang terkandung dalam kisah tersebut. Singkat kata, yang terpenting adalah “kepribadian”-nya, bukan “pribadi”-nya.

Akhirul kalam, kepada sidang pembaca saya ucapkan selamat menikmati lembar-lembar karya ini! Semoga karya ini turut memberikan manfaat di sektor keilmuan al-Quran dan tafsir. Amin.

Banyuwangi, 17 Ramadan 1433

Mukadimah Penulis

Setulus puji bagi Allah, salam teruntuk hamba-hamba terpilih-Nya, yaitu Muhammad dan keluarganya yang suci.

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ

Kitab ini tidak ada keraguan padanya... (QS. al-Baqarah [2]: 2).

Benarlah janji Allah, ketika berfirman, *Dan sesungguhnya al-Quran itu adalah kitab yang mulia. Yang tidak datang kepadanya kebatilan baik dari depan maupun dari belakangnya, yang diturunkan dari Tuhan Yang Mahabijaksana lagi Maha Terpuji (QS. Fushshilat [41]: 41-42).*

Sejak harinya yang pertama, al-Quran menjadi target perhatian mereka yang mempunyai wawasan yang tepat dan jiwa yang bening, yaitu para ulama dan cerdik-cendekia yang memadati ufuk. Sebagaimana, al-Quran juga menjadi sasaran ambisi sesat dari mereka yang memiliki rasa dengki rendahan dan jiwa-jiwa yang kotor. Karena bentuk al-Quran yang kemilau ini tidak melegakan mereka, maka mereka berhasrat memadamkannya, melawannya secara berlanjut, untuk memudahkan kemuliaan al-Quran yang sedemikian luhur dan menggoyahkan fundamen-fundamennya yang terlalu kuat. Namun, apalah daya, *Dan Allah tidak menghendaki selain menyempurnakan cahaya-Nya, walaupun orang-orang yang kafir tidak menyukai (QS. al-Taubah [9]: 32).*

Dari tumpukan upaya-upaya yang selalu gagal itu, di lembah kebingungan sana, terkumpulilah sejumlah *syubuhah* (isu-isu miring), yang tak lain adalah kegelapan yang bertumpuk-tumpuk

وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ

Dan siapa pun yang tiada diberi cahaya oleh Allah, tiadalah dia mempunyai cahaya sedikitpun (QS. al-Nur [24]: 40).

Isu-isu miring seputar al-Quran, baik klasik maupun kontemporer, terbagi ke dalam beberapa model.

1. Apa pun yang kembali pada upaya untuk meragukan al-Quran sebagai wahyu yang diterima secara langsung oleh Nabi Islam saw dari realitas *Malakut al-A'la* (langit). Baik dengan asumsi tidak adanya kesesuaian antardua realitas tersebut, di mana salah satunya adalah Realitas Luhur Nan Lembut sementara yang lain berada dalam realitas rendah dan kotor. Kami sudah menjawab isu ini,³⁴ bahwa dapat terjadi kontak komunikasi (*ittishal*) melalui aspek rohani manusia (hakikat esensial manusia), jika memang dia telah meraih kesempurnaan dan menyiapkan jiwanya untuk berkomunikasi dengan Realitas *Mala'u al-A'la* tersebut.

Atau, dengan asumsi bahwa al-Quran adalah sekumpulan comotan yang dipungut oleh Nabi saw dari lisan tokoh-tokoh Ahlulkitab, di mana beliau bertemu tokoh-tokoh terkemuka agama-agama terkenal di Jazirah Arab dalam perjalanan maupun dalam lawatannya ke berbagai negeri. Bahkan di Mekkah dan Hijaz; dari pemeluk-pemeluk Kristen dan Yahudi yang tinggal di sana.

³⁴ Pada jilid pertama *al-Tamhid*.

وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً
وَأَصِيلًا

Dan mereka berkata, "Dongengan-dongengan orang-orang dahulu, dimintanya supaya dituliskan, maka dibacakanlah dongengan itu kepadanya setiap pagi dan petang" (QS. al-Furqan [25]: 5).

Selain itu, juga dari upaya mencari inspirasi (yang dilakukan Muhammad saw) dari pusat kesadarannya yang ambisius untuk membenahi lingkungan tempat beliau hidup. Beliau mencari inspirasi dari kesadaran terdalamnya saat mengasingkan diri di Gua Hira. Maka, beliau memilah dan memilih hasil inspirasi terbaiknya untuk dipublikasikan sebagai "wahyu" dari Allah dan al-Quran yang turun dari langit.

Demikianlah asumsi mereka, sebuah tuduhan yang diajukan tanpa argumen. Kami akan jernihkan masalah ini nanti.

2. Tuduhan bahwa al-Quran terpengaruh oleh lingkungan dan budaya Jahiliyah yang berlaku saat itu. Mereka mengira di dalam al-Quran ada banyak norma dan tradisi purba yang telah dikenal oleh bangsa Arab, atau bahkan seluruh manusia saat itu. Dalam banyak ajaran dan programnya, al-Quran tunduk pada tradisi-tradisi itu; di antaranya ada yang tampak keras, kasar dan berlawanan dengan kebijaksanaan dan akal sehat sesuai tingkat capaian kemajuan kemanusiaan. Mereka ambil kasus-kasus hukum pidana Islam (*'uqabat al-Islam*) sebagai bukti atas ilusi mereka ini.

3. Dugaan mereka yang sangat kacau, bahwa ada kontradiksi di dalam al-Quran. Sekiranya al-Quran berasal dari Allah, tentulah kontradiksi itu tidak akan ada. Begitulah mereka mengajukan pertimbangan tanpa cermat.

4. Tuduhan bahwa di dalam al-Quran ada *lahn* (galat), baik dalam konteks sejarah, sastra, atau berlawanan dengan aksioma dalam sains (*badahah al-'ilm*), sesuai khayalan kosong mereka.

5. Tuduhan adanya *tahrif* (distorsi, perubahan) dalam teks mulia al-Quran, yang dengan demikian melenyapkan legalitas dan kepercayaan terhadapnya; sesuai dugaan kalangan literalis pemuja taklid, yang hanya terobsesi mengoleksi riwayat, namun miskin nalar!

Demikian seterusnya, yang tak lain merupakan bujukan-bujukan setan mengenai kitab Ilahi yang agung ini, *Yang tidak datang kepadanya kebatilan baik dari depan maupun dari belakangnya, yang diturunkan dari Tuhan Yang Mahabijaksana lagi Mahaterpuji* (QS. Fushshilat [41]: 42).

Sejak masayang tidak singkat, kami telah menghimpun bualan dan opini-opini itu untuk kami tepis-jawab dengan daya dan kemampuan yang diberikan kepada kami, *Angin itu tidak membiarkan satu pun yang dilaluinya, melainkan diadikannya seperti serbuk* (QS. al-Dzariyat [51]: 42). Ini adalah limpahan Ilahiah (*taufiq Rabbani*) yang kami syukuri.

Baiklah, mari kita ikuti apa yang mereka torehkan mengenai masalah ini, sesuai urutan di atas.

Muhammad Hadi Ma'rifat