

HOMILETIKA AL-QUR'AN
REFLEKSI ATAS PEMIKIRAN GABRIEL SAID REYNOLDS

Zulhamdani

Universitas Islam Negeri Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi, Indonesia
E-mail: zulhamdani@uinbukittinggi.ac.id

ABSTRACT

This writing discusses the concept of Quranic homiletics proposed by Gabriel Said Reynolds through a literary and intertextual study approach. He views the conversation between the Quran and the Bible as a form of Quranic homily in producing its own religious messages based on the Biblical literature it alludes. This idea is a response to the main stream study of the Quran which tends to rely on the Prophet Muhammad's biography and commentaries to understand the Quran. This approach posits that Muhammad learned from Jewish and Christian figures around him when compiling the Quran. Through a historical-philosophical and descriptive-interpretive approach, this study ultimately concludes that there are indications in the Quran that suggest its initial audience was familiar with Biblical narratives. Therefore, the concept of Quranic homiletics has reason to connect the Quran with pre-Quranic literature. However, viewing the Quran as a homily on Biblical literature would narrow the rich and complex content of the Quran. Furthermore, the independence of the Quran would also be limited under the umbrella of pre-Quranic literature which is considered speculative subtext.

Keywords: Gabriel Said Reynolds, Quranic Homiletics, Homily, Bible

ABSTRAK

Tulisan ini mendiskusikan tentang konsep homiletika al-Qur'an yang digagas oleh Gabriel Said Reynolds melalui pendekatan sastra dan kajian intertekstual. Konversasi al-Qur'an dan Bibel dinilainya sebagai bentuk homili al-Qur'an dalam memproduksi pesan-pesan religiusnya sendiri berdasarkan literatur Biblikal yang disinggunginya. Gagasan ini hadir sebagai bentuk responnya terhadap arus utama studi al-Qur'an yang cenderung menjadikan sirah nabawiyah dan kitab-kitab tafsir untuk memahami al-Qur'an. Permasalahan yang muncul justru memosisikan Nabi Muhammad sebagai pengarang al-Qur'an yang dianggap belajar dari tokoh-tokoh Yahudi dan Nasrani yang ada di sekitarnya saat mengumpulkan al-Qur'an. Melalui pendekatan historis filosofis dan deskriptif-interpretatif, pada akhirnya tulisan ini menyimpulkan bahwa terdapat indikasi-indikasi di dalam al-Qur'an yang mengesankan bahwa audien pertamanya adalah orang-orang yang akrab dengan narasi-narasi alkitabiah. Sehingga konsep homilektika al-Qur'an memiliki alasan untuk menghubungkan al-Qur'an dengan literatur-literatur pra-Qur'an. Akan tetapi, menjadikan al-Qur'an sebagai homili atas literatur Biblikal justru akan mempersempit isi dan kandungan al-Qur'an yang majemuk dan kompleks. Selain itu, independensi al-Qur'an juga akan terbatas di bawah naungan literatur pra-Qur'an yang dinilai sebagai subteksnya yang masih spekulatif.

Kata Kunci: Gabriel Said Reynolds, Homiletika al-Qur'an, Homili, Bibel

PENDAHULUAN

Di dalam sejarah orientalisme, studi kesarjanaan Barat terhadap al-Qur'an tidaklah kosong dari perdebatan yang menghasilkan tensi apologetik terhadap al-Qur'an. Karya akademik Abraham Geiger (1810-1874) yang terbit tahun 1833 dengan judul *Was hat Muhammaed aus dem Judentum aufgenommen?*, melahirkan tesis bahwa al-Qur'an tidak lebih dari sekedar gema dari tradisi Yahudi. Penelitian tersebut berkesimpulan bahwa telah terjadi aktivitas *borrowing* (peminjaman) yang dilakukan oleh Nabi Muhammad dari tradisi Yahudi untuk membangun narasi-narasi pada ayat-ayat al-Qur'an (Geiger 1898:1). Perkembangan dari hasil kajian Geiger tersebut cukup mendominasi dan mempengaruhi kajian al-Qur'an generasi kesarjanaan Barat berikutnya. Beberapa sarjana Barat dari kalangan Yahudi seperti Hartwig Hirschfeld (1854-1934), Israel Schapiro (1882-1957), Wilhelm Rudolph (1891-1987), Josef Horowitz (1874-1931), Heinrich Speyer (1898-1935), Charles Cutler Torrey (1863-1956) dan Abraham Isaac Katsh (1908-1998) ikut menghasilkan tulisan yang mempertegas karya Geiger (Setiawan 2007:3-4).

Di antara sarjanawan Barat dari kalangan Kristen pun berupaya menunjukkan pengaruh ajaran Kristen terhadap al-Qur'an sebagaimana karya yang ditulis oleh Julius Wellhausen (1844-1918), Tor Andrae (1885-1947), Richard Bell (1876-1952), John Wansbrough (1928-2002) dan lainnya (Fawaid 2013:240-41). Fazlur Rahman menilai bahwa kecenderungan yang dialami oleh para pengkaji hubungan al-Qur'an dengan tradisi-tradisi religius Yahudi dan Kristen, merupakan bentuk pencarian sumber-sumber historis dari ajaran-ajaran al-Qur'an sebagai anteseden dari agama mereka (Rahman 1996:xi & 216). Mun'im Sirry juga menemukan bahwa gagasan keterpengaruhannya al-Qur'an dari tradisi Yahudi dimulai oleh Geiger sebagaimana diakui juga oleh Andrew Rippin, sedangkan Julius Wellhausen dalam karyanya *Reste Arabischen Heidentum* (1887) disebut sebagai sarjanawan Barat yang mewakili pengakuan keterpengaruhannya dari tradisi Kristen, kemudian diikuti juga oleh Richard Bell, David Sidersky, Heinrich Speyer dan Charles Torrey yang menekankan keterpengaruhannya tradisi Yahudi dan Kristen terhadap Al-Qur'an (Sirry 2015:158-59).

Berbeda dari generasi kesarjanaan Barat sebelumnya, Gabriel Said Reynolds menilai bahwa kesarjanaan al-Qur'an Eropa telah terjebak pada penerimaan *taken for granted* terhadap informasi yang menghubungkan al-Qur'an dengan sirah nabawiyah. Dampaknya, kajian mereka lebih berorientasi pada pencarian dan perumusan kapan, dimana, dan

bagaimana Nabi Muhammad bisa mempelajari sesuatu dari tradisi Yahudi dan Kristen hingga tersusunnya al-Qur'an. (Reynolds 2010b:3)

Menurut Reynolds, hubungan yang dibuat oleh para mufassir abad pertengahan antara sirah nabawiyah dan al-Qur'an seharusnya tidak menjadi dasar keilmuan kritis terhadap al-Qur'an. Ia menilai bahwa al-Qur'an selayaknya diapresiasi dalam konversasinya dengan literatur-literatur yang muncul lebih awal, seperti literatur Biblikal (Bibel, apokrifa dan karya-karya eksegetis Yahudi dan Kristen). Al-Qur'an mengharapakan para audiennya agar akrab dengan literatur Biblikal. Akan tetapi, studi al-Qur'an yang terjadi baik pada tradisi Islam maupun dalam tradisi keilmuan kritis cenderung memisahkan al-Qur'an dan Bibel. (Reynolds 2010b)

Alih-alih mendalami al-Qur'an yang disorot dari kehidupan Nabi Muhammad, Reynolds justru menantang arus utama kajian al-Qur'an di Barat yang menjadikan biografi Nabi Muhammad sebagai landasan kritik al-Qur'an (Sanni 2012:359–422). Ia tentu telah melepaskan nuansa kehidupan Nabi Muhammad yang berkelindan dengan al-Qur'an sebagaimana umumnya dipahami sarjana Muslim dalam kajian kesejarahan al-Qur'an. Sehingga segmentasi konteks kehidupan Nabi Muhammad di Mekah dan Madinah dan disiplin kronologi al-Qur'an telah terlepas dari objek kajian Reynolds. Konteranya terhadap kesarjanaan terdahulu adalah dengan argumen bahwa audien pertama al-Qur'an adalah orang-orang yang akrab dengan narasi-narasi yang populer di kalangan Yahudi dan Kristen (Reynolds 2010b). Dengan demikian, sosok Nabi Muhammad tidak lagi menjadi sasaran tuduhan atas peminjaman (*borrowing*) narasi Yahudi-Kristen sehingga al-Qur'an akan dinilai secara dinamis berdialektika dengan audien pertamanya.

Reynolds mengajukan teori *alluding* (persinggungan/alusi) yang menunjukkan adanya subteks yang mengaitkan al-Qur'an dengan tradisi-tradisi pra-Qur'an untuk memproduksi pesan religius al-Qur'an sendiri sesuai konteks pendengarnya. Di dalam penilaiannya, pandangan seperti ini tidak dalam rangka mencari sumber-sumber apa saja yang masuk ke dalam al-Qur'an. Akan tetapi, lebih menonjolkan hubungan natural yang terjalin antara teks al-Qur'an dengan subteks Yahudi dan Kristen yang menjadi persinggungan. Oleh sebab itu, wacana konversasi al-Qur'an dan Bibelnya, ia sebut dengan homiletika al-Qur'an dalam ranah kajian sastra al-Qur'an (Reynolds 2010a:585–592).

Penelitian ini termasuk kepada penelitian kualitatif yang mengandalkan referensi-referensi kepustakaan. Dengan menggunakan pendekatan historis filosofis dan deskriptis interpretatif, artikel ini berfokus pada pengungkapan ide dasar pemikiran Reynolds saat menghubungkan al-Qur'an dengan tradisi-tradisi pra-Qur'an. Keinginannya untuk

mengapresiasi al-Qur'an di bawah sorotan tradisi Biblikal patut untuk dibicarakan dan didiskusikan di antara kajian intertekstualitas al-Qur'an. Wacana konversasi al-Qur'an dan Bibel yang ia sebut sebagai bentuk homiletika al-Qur'an, adalah bentuk penghubung al-Qur'an dengan tradisi-tradisi pra-Qur'an yang menjadi subteks. Adanya terobosan baru dalam studi al-Qur'an di Barat yang menghadirkan wacana alternatif dan non-polemik patut untuk diapresiasi dan dikritisi untuk kemajuan studi al-Qur'an.

Biografi Gabriel Said Reynolds

Gabriel Said Reynolds adalah seorang profesor Studi Islam dan Teologi di Fakultas Teologi, Universitas Notre Dame, Indiana, Amerika Serikat. Spesialisasi kajiannya adalah dalam bidang al-Qur'an dan relasi Muslim-Kristen. Sebagai sarjana yang lahir dari rahim keilmuan Barat, ia menguasai berbagai bahasa Eropa seperti Jerman, Perancis, Italia dan Inggris. Bahkan, sebagai akademisi Katolik pun, ia mendalami berbagai bahasa pengantar kitab suci seperti, bahasa Arab klasik-modern, Suriah, Persia, Bibel Ibrani, Perjanjian Baru Yunani, dan Latin (Reynolds 2022a, 2022b).

Reynolds menamatkan jalur pendidikan strata 1 (B.A) di bidang *Middle Eastern Languages and Cultures* dengan prestasi *magna cum laude* di Universitas Columbia pada Desember 1994. Ia kemudian meraih gelar M.A pada Mei 2001 dan M. Phil pada bulan Desember di tahun yang sama di Universitas Yale. Pada Mei 2003, ia memperoleh gelar Ph.D di Universitas Yale dalam bidang studi Islam di bawah promotor Gerald Böwering. Disertasinya yang berjudul *Islamic History of Christianity of 'Abd al-Jabbar (1025)* memenangkan hadiah penghargaan dari Yale dan dipublikasikan juga oleh Brill dengan judul *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: 'Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins* pada tahun 2004. Lalu pada 2008, ia juga menyusun sebuah pendahuluan dan karya terjemah dalam kajian yang tidak jauh berbeda yang bertajuk *The Critique of Christian Origins: Qāḍī 'Abd al-Jabbār (d. 415/1025) Islamic Essay on Christianity* dan telah diterbitkan oleh Birmingham Young University pada tahun 2008 (Reynolds 2022b).

Sementara itu, di Universitas Notre Dame, ia mengajar dan mengisi mata kuliah *Foundations of Theology, Islam and Christian Theology, The Quran and Its Relation to the Bible* untuk tingkat S1 (*undergraduate*). Di tingkat S2 Master ia juga mengisi mata kuliah *The Holy Land* dan *Muslim-Christian Relations*. Sementara itu, kajian *Islamic Origins* dan *Muhammad*

diajarkannya untuk tingkat S3 doktor. Di luar itu, ia juga menjadi dosen tamu di berbagai kampus seperti, Lebanese American University, Beirut, Université de Saint Joseph, Beirut dan di Université Libre de Bruxelles, Belgia. Pada 2010-2011, di Université de St. Joseph, Beirut, Reynolds mengajar tema *Holy Land* dan *Islam and Christian Theology* dalam bahasa Arab dan tema *Islamic Origins* berbahasa Perancis. Lalu, di Université Libre de Bruxelles, Belgia, ia membuka kuliah intensif mengenai *Jésus dans le Coran* dan *Le dialogue islamochrétien* dalam bahasa Perancis pada 2011. Selain itu, di Notre Dame's Tantor Ecumenical Institute di Yerusalem, ia juga membuka kelas tentang *Holy Land* dan juga mengadakan seminar doktoral tentang *Medieval Christian and Islamic Polemical Literature* berbahasa Arab di Universitas Chicago pada 2008.

Pada musim gugur 2015, Reynolds bersama koleganya, Andrew J. O'Connor dan M.T. Wahba, membuka kuliah *online* yang dikelola oleh situs www.edx.org dengan tema *Introduction to the Quran: The Scripture of Islam* (Reynolds and Takawi n.d.). Pada musim semi tahun 2016, ia juga membuka kelas *Introduction to Islam and Christianity* di *the Westville (IN) Correctional Institute* melalui lembaga *the Holy Cross Westville Educational Initiative*. Sebagai akademisi, Reynolds tidak hanya mengajar di perkuliahan. Namun, ia juga menjadi pembimbing dan penguji tesis/disertasi, *reviewer* di berbagai lembaga terkenal seperti *Brill*, *Routledge*, *Oxford University Press*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, *Islam and Christian-Muslim Relations*, dan lain sebagainya. Selain itu, ia juga termasuk akademisi yang terlibat dalam pendirian berbagai lembaga kajian, konferensi dan komunitas, seperti Konferensi Internasional al-Qur'an di Universitas Notre Dame dan juga asosiasi akademisi al-Qur'an yang tergabung dalam komunitas IQSA (International Qur'anic Studies Association) (Reynolds 2022a).

Struktur Penyusunan Al-Qur'an

Al-Qur'an kanonik atau dikenal juga dengan mushaf al-Qur'an adalah produk unifikasi skriptural al-Qur'an yang sudah melalui proses yang begitu panjang melintasi berbagai zaman, kondisi dan tempat hingga menjadi rupanya sekarang (Amal 2011:338–374). Reynolds termasuk sarjana Barat yang menerima al-Qur'an sebagai *textus receptus* yang diyakini umat Muslim sebagai Mushaf Usmāni yang tersebar di berbagai wilayah. Untuk itu, ada dua item dari al-Qur'an yang diperhatikan Reynolds ketika menjabarkan pandangannya tentang al-Qur'an.

Pertama adalah struktur al-Qur'an yang terdiri dari 114 surat yang setiap suratnya terdiri dari sekian ayat. Dalam menghadirkan struktur al-Qur'an, ia lebih banyak mengelaborasi pandangan tradisi Islam seperti surat al-Qur'an yang disusun berdasarkan petunjuk Allah atau disebut *tawqifi*. Namun, menurutnya pembagian al-Qur'an ke dalam sejumlah ayat adalah inovasi dari generasi pasca wafatnya Nabi Muhammad. Hal ini disebabkan adanya perbedaan pendapat tentang variasi jumlah ayat sebelum standarisasi al-Qur'an pada awal abad ke-20 diberlakukan (Reynolds 2012:93–94).

Struktur penyusunan al-Qur'an yang diperhatikannya begitu kontras berbeda dengan kitab suci pra-Qur'an, meskipun ada sedikit kemiripan yang ditemuinya. Surat pertama Bibel diawali dengan nama *Genesis* (Kejadian) karena berisi cerita tentang asal usul, sementara dalam Yahudi dimulai *Be-reshit* (“*In the beginning . . .*”) karena dibuka dengan kata tersebut. Ia menilai nama surat al-Qur'an dinamai hanya sebagai pembeda dengan surat yang lain. *Al-Fātihah* dikenal sebagai surat pertama yang menjadi “pembuka” al-Qur'an, akan tetapi surat kedua al-Qur'an yang dinamai *al-Baqarah* yang berarti sapi, bukan berarti berisi seputar tentang sapi, melainkan hanya secara ringkas menyinggung kisah Musa dalam menyelesaikan perkara pembunuhan dengan perantara daging sapi (Reynolds 2012). Taufik Adnan Amal juga berpendapat bahwa tidak ada kaidah baku untuk penamaan surat. Penamaan surat bisa berkisar pada penyebutan ungkapan di awal, di tengah atau di penghujung surat. Terkadang juga berdasarkan nama tokoh atau kandungan dalam sebuah surat (Amal 2011).

Adapun pada tatanan urutan surat al-Qur'an, Reynolds melihat bahwa al-Qur'an memiliki bentuk tersendiri dibanding dari kitab-kitab pra-Qur'an. Al-Qur'an tidak disusun berdasarkan urutan surat terpanjang hingga terpendek sebagaimana pada Perjanjian Lama ataupun di Pentateukh. Meskipun demikian, terkadang ada pendapat yang mengatakan bahwa surat pertama dan dua surat terakhir al-Qur'an baru ditambahkan terakhir ke dalam naskah karena ia disebut sebagai doa. Namun, surat terpendek al-Qur'an tetap ada pada urutan ke-108. Selain itu, surat al-Qur'an yang diawali huruf *muqatta'ah* (terputus) *a.l.r* muncul pada awal surat ke-10 sampai 15 (surat ke-13 diawali *a.l.m.r*), akan tetapi surat 13-15 semuanya lebih pendek dari yang ke-16. Begitu juga dengan surat ke-40 yang lebih panjang dari surat ke-39 karena dibuka dengan huruf *muqatta'ah h.m* bersama dengan surat ke 41-46. Berdasarkan keterangan

tersebut dapat dipahami bahwa al-Qur'an punya keunikan tersendiri dalam pembagian ayat-ayat per-suratnya (Reynolds 2012).

Selain itu, item *kedua* yang disorot oleh Reynolds adalah tentang rima dalam al-Qur'an. Menurut tradisi Islam, al-Qur'an tidaklah sama dengan puisi dan juga dapat dipahami. Pandangan klasik juga mengatakan bahwa seorang penyair juga berbeda dari para penulis atau pendongeng (*storyteller*) lainnya yang menceritakan kisah mereka dari kenangan atau menciptakannya dengan kreativitas akal. Sebaliknya, penyair mendekati nubuat yang terinspirasi dari roh supranatural. Oleh sebab itu, al-Qur'an memperingatkan para pendengarnya dari para penyair (Q.S. asy-Syu'arā' [26]: 224) hingga akhirnya muncul perbedaan istilah antara rima al-Qur'an yang disebut dengan *fasila* sedangkan *qafiya* sebagai rima puisi (Reynolds 2012).

Di balik itu, Reynolds tetap menilai bahwa rima al-Qur'an memiliki pengaruh formatif dalam susunan (akhiran) kata-katanya, sebagai misal terjadi pada Q.S. at-Tīn (95) *wa at-tīn wa az-zaytūn (2) wa tūri sinīn (3) wa-hāza al-balad al-amīn*. Kata *sinīn* yang diartikan dengan Gunung Sinai sebagai bentuk lain dari kata *saynā'* yang muncul pada Q.S. al-Mukminūn [23]: 20, atau juga bisa berarti tahun-tahun. Hal yang sama terjadi juga pada penempatan nama Musa dan Harun pada Q.S. al-A'rāf [7]: 122 yang divariasikan dengan QS Ṭaha [20]: 70 untuk kesesuaian rima dengan ayat lainnya. Contoh lainnya juga terdapat pada kata *jannatāni* di Q.S. ar-Raḥmān [55]: 46 dan 62 yang berbicara tentang dua surga, meskipun yang dimaksud adalah satu surga untuk kesesuaian rima *āni* (Reynolds 2012).

Oleh sebab, ia berkesimpulan bahwa struktur dan rima al-Qur'an tersebut dimaksudkan pada asalnya sebagai bacaan religius publik. Sedangkan, penentuan panjang-pendek surat ataupun pelabelan nama surat al-Qur'an adalah sebagai produk komunitas religius. Tujuan praktisnya agar mudah dibaca dan diingat oleh para pendengar al-Qur'an (Reynolds 2012). Selain itu, nama al-Qur'an ini juga berhubungan dengan kata *Qeryānā* dari bahasa Syiria yang berarti sebuah *leksionari*, resitasi atau perikop untuk dibacakan dalam sebuah liturgi. Hal ini yang membedakan secara implisit perlakuannya terhadap al-Qur'an sebagai artefak sastra tertulis yang dibayangkan ditulis oleh Muhammad (Neuwirth 2006:101).

Karakter Homili dari Al-Qur'an

Reynolds juga membedakan antara konten al-Qur'an dengan Bibel. Perbedaan ini berpengaruh besar pada cara pandangnya dalam

menafsirkan al-Qur'an dan juga ketika mengaitkannya dengan Bibel. Terkait dengan kandungan al-Qur'an, Reynolds menyatakan,

By now it should be clear that the Qur'an is not the same sort of book as the Bible. At the heart of the Bible is an account of God's relationship with the patriarchs, Israel, and finally (in the New Testament), with those who follow Jesus. The Qur'an, however, is not an account at all. It is a book of God's direct speech, and in particular of his warnings and admonitions. The Qur'an regularly moves back and forth between the warnings that God gave to earlier prophets and peoples, on the one hand, and the warnings that God is giving to Muhammad and the people of his time, on the other (Reynolds 2012).

Bagi Reynolds, al-Qur'an adalah kitab suci yang berisi peringatan dan petunjuk Allah yang secara reguler bergantian diberikan kepada para nabi dan kaumnya terdahulu. Lalu, hal yang sama juga disampaikan kepada Nabi Muhammad dan kaumnya di saat al-Qur'an diturunkan. Akibatnya, gaya al-Qur'an dalam memberikan peringatan dan petunjuk kepada pendengarnya tersebut lebih menyerupai homili atau khotbah yang dilakukan kalangan Kristiani terhadap Perjanjian Baru. Dalam arti, jika al-Qur'an diwujudkan sebagai seorang manusia, maka ia adalah seorang pengkhotbah yang menyeru dan memperingati para pendengarnya untuk bertobat dan percaya kepada Allah. Prinsip al-Qur'an yang lebih menonjol dalam konteks ini lebih banyak berbicara pada aspek hukuman di dunia, azab dan ganjaran di akhirat serta keberkahan alam semesta (Reynolds 2012).

Reynolds memaparkan bahwa al-Qur'an begitu memperhatikan catatan historis yang merujuk kepada kisah-kisah hukuman terhadap berbagai kaum. Meskipun demikian, al-Qur'an tidak disertai dengan informasi geografi dan kronologi kejadian ataupun narasi sejarah secara luas. Namun, al-Qur'an tetap memasukkan homilinya bahwa setiap bangsa di mana pun dan kapan pun mereka berada akan dihadapi oleh berbagai pilihan ataupun nasib yang sama. Untuk itu, Nuh dan Lut yang tidak muncul sebagai nabi yang berkhotbah di dalam Bibel, direkonstruksi al-Qur'an seperti nabi lainnya. Pada gilirannya, kisah mereka bukan digunakan sebagai basis sejarah oleh al-Qur'an, akan tetapi dijadikan sebagai bukti dan tanda kekuasaan Allah yang berkuasa untuk mencipta dan memusnahkan umat manusia. Oleh sebab itu, karakter seorang utusan atau nabi begitu kuat di dalam al-Qur'an sebagai pembawa peringatan bagi umat manusia (Reynolds 2012).

Selain itu, adanya surga dan neraka di akhirat kelak juga menjadi basis homili di dalam al-Qur'an yang juga memperingatkan umat manusia akan adanya kehidupan setelah kematian. Adanya hukuman bagi orang-orang yang zalim di neraka dan ganjaran surga bagi orang-orang yang melakukan kebaikan, akan menyadarkan umat manusia untuk bertobat dan percaya kepada Allah (Reynolds 2012).

Tanda kekuasaan Allah juga ditunjukkan melalui alam semesta yang diciptakannya. Jika pada bagian hukuman, Allah memperlihatkan kekuasaannya melalui kekuatan destruktif alam terhadap orang-orang yang tidak beriman, maka pada alam semesta sendiri Allah juga menunjukkan kekuasaan dan kasih sayang-Nya terhadap makhluk-makhluk. Ketersediaan fasilitas alam tersebut juga untuk menyadarkan umat manusia yang tidak bersyukur, meski selalu dianugerahi berbagai nikmat. Oleh sebab itu, anugerah tersebut akan menggerakkan hari nuraninya agar mengintrospeksi diri dan memeriksa hari nuraninya (Reynolds 2012). Dengan demikian, karakter homili al-Qur'an dimaksudkan agar umat manusia menyadari kekuasaan Allah dan dididik sebagai makhluk yang tahu bersyukur dan menjaga nikmat yang telah dilimpahkan oleh-Nya.

Konversasi Al-Qur'an dan Bibel

Di dalam membangun hubungan (*relationship*) antara al-Qur'an dan Bibel, pada beberapa kesempatan Reynolds menggunakan istilah *the Conversation of the al-Qur'an with the Bible* dengan maksud bahwa al-Qur'an mempunyai wilayah yang luas untuk didialogkan dengan berbagai literatur pra-Qur'an dan tradisi pra-Islam, khususnya dengan literatur Biblikal. Reynolds mengajukan sebuah tesis bahwa komunitas audien atau pendengar al-Qur'an awal sudah familier dengan literatur Biblikal. Maka dari itu, pada pendahuluan bukunya, Reynolds lebih menggunakan istilah *listening to the text* (Reynolds 2010b) yang mengesankan ia seolah orang yang mendengarkan teks al-Qur'an sebagaimana saat turunnya dahulu dengan bekal pengetahuan Biblikal yang dimilikinya.

Untuk menegaskan hal tersebut, ia menyatakan,

Instead the Qur'an seems to direct the reader, through allusions and references, to certain traditions which provide the basis for appreciating its message. The Qur'an awakens the audience's memory of these traditions and then proceeds without pause to deliver its religious message. This means, in other words, that the task of reading the Qur'an is a task of listening and response. The audience must

follow the Qur'an's lead to some subtext of traditions.(Reynolds 2010b)

Pernyataan tersebut mengarah pada kerangka kerja Reynolds yang lebih condong pada penafsiran al-Qur'an dengan Bibel sebagai basisnya. Ia tidak bekerja di ranah historis al-Qur'an. Namun, ia akan menggali pesan religius dari *allusions* (kiasan/singgungan) ataupun *reference* (rujukan) (Fowler 2009:16; Merriam-Webster 1989:806) yang diarahkan kepada pembaca al-Qur'an menuju ke tradisi lain yang berkaitan. Dalam konteks ini, tugas seorang pembaca al-Qur'an baginya adalah untuk mendengarkan, merespons dan mengikuti petunjuk al-Qur'an ke beberapa *subteks* tradisi yang disinggung (*alluded*).

Untuk terminologi *subteks* al-Qur'an tersebut, Reynolds menjelaskan bahwa,

Accordingly, I introduce in the following chapter the idea of the Qur'an's subtext. By this I mean the collection of traditions that the Qur'an refers to in its articulation of a new religious message. The key, then, is not what sources entered into the Qur'an, but rather the nature of the relationship between the Qur'anic text and its Jewish and Christian subtext. For this reason, I speak of the Qur'an in conversation with a larger literary tradition. The idea of the Qur'an's conversation is not meant as a substitute for the idea of the Qur'an's sources. It is meant to reflect the notion of the Qur'an as a homiletic text animated by its allusions to, and interpretation of, its literary subtext (Reynolds 2010b).

Subteks al-Qur'an yang dimaksud adalah tradisi-tradisi yang disinggung al-Qur'an untuk memproduksi pesan religiusnya. Reynolds tidak bermaksud untuk menyatakan sumber-sumber apa saja yang masuk ke dalam al-Qur'an, akan tetapi lebih menonjolkan hubungan natural yang terjalin antara teks al-Qur'an dan *subteks* Yahudi dan Kristen yang menjadi rujukan. Bisa dikatakan apa yang dilakukan Reynolds adalah upaya komparasi literatur dalam memproduksi eksegesis al-Qur'an. Oleh sebab itu, wacana konversasi ini bukan bertujuan untuk mengganti ide sumber-sumber al-Qur'an sebagaimana yang pernah diwacanakan Geiger dan generasi pengikutnya (Zulhamdani 2017). Sebaliknya sebagai bentuk refleksi terhadap *homiletika* teks al-Qur'an dengan alusinya dalam cakupan kajian sastra al-Qur'an.

Homiletika al-Qur'an dalam sebutan yang berbeda dinamai Reynolds dengan *reading al-Qur'an as homily* adalah terminologi khusus yang digunakannya untuk menggambarkan hubungan al-Qur'an dengan

Bibel. Terminologi *homiletik* tersebut dipahami sebagai cara al-Qur'an menyinggung atau mengiaskan redaksinya kepada Bibel. Al-Qur'an bukan berarti melakukan peminjaman narasi ataupun menceritakan ulang (*retelling*) kisah-kisah Bibel, akan tetapi merujuknya dengan cara *allusion* (alusi). Indikasi paling jelas al-Qur'an melakukan alusi adalah ia sering menggunakan satu kata ataupun ungkapan sederhana yang membawa kepada keseluruhan cerita bagi para audien al-Qur'an yang berlatar pikiran Biblikal.

Karakteristik *homiletik* al-Qur'an, menurut Reynolds dapat dirangkum ke dalam tiga bentuk berdasarkan contoh-contoh ayat al-Qur'an yang terkait:

Pertama, al-Qur'an memiliki perhatian khusus pada efek retorik redaksinya dengan sebutan simbolis. Sebagai contoh, ketika berbicara tentang kisah Nabi Yunus, al-Qur'an menggambarkan keadaan Yunus yang berdoa di dalam perut ikan dengan ungkapan *al-zulumāt* (kegelapan). Bahasanya memang tidak eksplisit, akan tetapi lebih menggugah bagi audien al-Qur'an. Efek yang sama juga terlihat saat al-Qur'an menggunakan julukan saat merujuk seseorang di dalam al-Qur'an. Misalnya, nama Yunus disebut dengan *zū al-Nūn* dalam Q.S. al-Anbiyā' [21]: 87 atau *Sāhib al-Ḥūt* dalam Q.S. al-Qalam [68]: 48. Nama Fir'aun juga diberi julukan *Żū al-Awtād* dalam Q.S. Šād [38]: 12 dan al-Fajr [89]: 10 figur lain seperti Alexander tidak pernah disebut nama terangnya, tetapi dijuluki dengan *Żu al-Qarnayn* dalam Q.S. al-Kahfi [18]: 83 dan 86. Istri Nabi Lut dipanggil dengan *'Ajūz* dalam Q.S. al-Syu'arā' [26]: 171 dan julukan-julukan lainnya. Penyebutan julukan-julukan tersebut begitu efektif bagi para audien al-Qur'an karena mereka dapat menghubungkan sebutan simbolis tersebut dengan nama figur sesungguhnya (*proper name*). Hal ini menandakan telah terjadi perkembangan sastra yang baik dan mapan untuk efektivitas penyampaian ajaran-ajaran al-Qur'an (Reynolds 2010b).

Kedua, al-Qur'an membangkitkan pengetahuan audiennya terkait tradisi Bibel. Beberapa contoh terlihat pada redaksi pernyataan ataupun pertanyaan, seperti dalam ayat al-Qur'an tentang transformasi Orang-orang Sabat pada Q.S. al-Baqarah [2]: 65 yang artinya "Dan sesungguhnya telah kamu ketahui orang-orang yang melanggar di antaramu pada hari Sabtu, lalu Kami berfirman kepada mereka: "Jadilah kamu kera yang hina". Pertanyaan retorik juga disampaikan kepada audiennya dengan bentuk, "Apakah telah sampai kepadamu kisah Musa?" dalam Q.S. Ṭāha [20]: 9, al-Nāzi'āt [79]: 15.

Kemudian tentang kisah perselisihan yang ditengahi Daud, Al-Qur'an bertanya, "Dan adakah sampai kepadamu berita orang-orang yang berperkara ketika mereka memanjat pagar?" dalam Q.S. *Ṣād* [38]: 21 dan juga tentang kisah *Aṣḥāb al-Kahfi* dalam Q.S. *al-Kahfi* [18]: 9 dengan pertanyaan, "Atau kamu mengira bahwa orang-orang yang mendiami gua dan (yang mempunyai) raqim itu, mereka termasuk tanda-tanda kekuasaan Kami yang menakjubkan?" Redaksi-redaksi tersebut mengesankan bahwa kisah-kisah yang disinggung al-Qur'an sudah terkenal di lingkungan audiennya (Reynolds 2010b).

Selain itu, cara al-Qur'an membuat para audiennya merenung dengan perintah *uḏkur* juga berhubungan dengan tradisi Bibel. Hal ini ada hubungannya dengan salah satu sifat atau nama al-Qur'an yang dikenal dengan sebutan *al-ẓikr* yaitu pengingat seperti di QS 'Āli 'Imrān (3): 58, *Ṣād* (38): 1 dan 87. Contoh seperti ini juga berlaku dalam beberapa ayat al-Qur'an yang juga mengingatkan audiennya mengenai nasib umat terdahulu yang menolak utusan Tuhan. Fungsi ini tidak jauh berbeda dari poin sebelumnya yang juga menstimulasi pengetahuan audiennya tentang sebuah cerita dengan perintah 'ingatlah!'. Sebagai contoh pada QS *al-A'rāf* (7): 69, "...Dan ingatlah oleh kamu sekalian di waktu Allah menjadikan kamu sebagai pengganti-pengganti (yang berkuasa) sesudah lenyapnya kaum Nuh...". Ayat ini berisi tentang peringatan Nuh kepada umatnya yang diselamatkan. Sama halnya juga dengan yang disampaikan Nabi Ṣālih kepada umatnya yang berbunyi, "Dan ingatlah olehmu di waktu Tuhan menjadikan kamu pengganti-pengganti (yang berkuasa) sesudah kaum 'Ad dan memberikan tempat bagimu di bumi." pada QS *al-A'rāf* (7): 74 (Reynolds 2010b).

Ketiga, al-Qur'an juga mengulang akun kisah yang sama dengan cara yang terkadang tidak konsisten atau bahkan kontradiktif, akan tetapi tetap bisa dipahami. Semisal kisah penolakan sujudnya Iblis kepada Adam yang disampaikan dalam tujuh ayat yang berbeda secara variatif (Q.S. *al-Baqarah* [2]: 24; *al-A'rāf* [7]: 11-12; *al-Hijr* [15]: 28-33; *al-Isrā'* [17]: 61-62; *al-Kahfi* [18]: 50; *Ṭāhā* [20]: 115-116 dan *Ṣād* [38]: 71-78). Kemudian terdapat juga pada peristiwa kabar gembira untuk Nabi Ibrahim tentang akan kelahiran anaknya, Ishaq dalam tiga surat, Q.S. *Hūd* [11]: 69-72, *al-Hijr* [15]: 51-60, *aḏ-Ḍariyāt* [51]: 24-34. Di dalam dua surat pertama, muncul sosok istri Ibrahim yang takjub dengan berita tersebut, sementara pada surat yang lainnya (Q.S. *aḏ-Ḍariyāt* [51]: 54) sosok istri Ibrahim tidak muncul dan Ibrahim mengambil alih perannya (Reynolds 2010b).

Berkaitan dengan keragaman pengulangan yang terjadi tersebut, ada yang menilai dari aspek kronologis al-Qur'an bahwa telah terjadi perkembangan keagamaan dalam pribadi Nabi Muhammad, khususnya pengetahuannya yang meningkat tentang kisah-kisah Bibel sebagaimana yang dilakukan oleh Youakim Moubarac dalam studinya tentang Ibrahim (Reynolds 2010b). Akan tetapi dalam konteks ini, Reynolds menilai bahwa pengulangan kisah yang terjadi di dalam al-Qur'an harus didekati sebagai kepentingan *homiletiknya*.

Reynolds tidak ingin menempatkan al-Qur'an dalam genre sastra yang ketat sehingga menghasilkan klasifikasi baku bahwa al-Qur'an adalah karya sastra utuh. Bagaimanapun al-Qur'an adalah kitab yang beragam (*diverse book*). Namun, penekanan yang ingin dilakukannya adalah pada hubungan teks al-Qur'an dengan *subteks* literatur Bibel. Titik alusi yang dilakukan al-Qur'an adalah tidak berusaha memperbaiki ataupun mengganti literatur Bibel, akan tetapi menggunakannya untuk nasihat *homiletiknya* (Reynolds 2010b).

Dengan demikian, al-Qur'an dinilai bertindak sebagai homilis terhadap audiennya. Ia tidak hanya menceritakan perkataan para Nabi, tetapi juga berbicara sebagai nabi yang mengingatkan para audiennya tentang kekuasaan Tuhan. Oleh sebab itu, posisi al-Qur'an sebagai pengingat adalah perannya sebagai homilis. Homilis yang mengingatkan para audiennya yang tidak tahu, maupun yang lupa, sehingga dapat dimengerti mengapa al-Qur'an mengaitkan sejarah sakral dengan nilai-nilai eskatologis sebagai cara memperingatkan umat manusia (Reynolds 2010b).

Pernyataan tersebut juga didukung dengan beberapa karakter dalam al-Qur'an yang tidak dilihat berdasarkan keakuratan sejarah. Karakter Haman ditempatkan al-Qur'an di Mesir bersama Fir'aun, sementara dia dalam sejarah bersama Xerxes di Persia. Lalu, al-Qur'an menjelaskan Maria Ibu Yesus sama dengan Maria saudara perempuan Musa dan Harun. Kemudian juga penggabungan karakter Fir'aun yang mengadopsi Musa (sebagai bapak angkat) dengan yang Fir'aun yang dihadapi Musa ketika dewasa. Semua karakter dan tempat tersebut digunakan al-Qur'an sebagai *topoi* (topik) untuk memenuhi dan melayani homilinya (Reynolds 2010b).

Fir'aun dicirikan sebagai oposisi dari orang-orang yang beriman yang taat kepada Tuhan, Haman sebagai karakter jahat anti-Israil, Maria diasosiasikan dengan Bait Suci, dan Harun sebagai imam dari Israil. Jadi, penilaian bahwa al-Qur'an telah menghilangkan identitas asli dari karakter tersebut sebagai bagian dari sejarah adalah tidak sepenuhnya benar. Jika

dipandang berdasarkan *topoi*, Bibel dan al-Qur'an sama-sama memiliki fungsi, akan tetapi berbeda sesuai konteks masing-masing. Oleh sebab itu, bagi al-Qur'an fungsi dari karakter dan tempat tersebut sangat penting untuk audiennya sehingga dampaknya dapat mengarahkan mereka kepada pertobatan dan ketaatan (Reynolds 2010b).

Subgeneralisasi pada Homiletika Al-Qur'an

Penggunaan term *homiletik* dalam studi al-Qur'an adalah sebuah *novelty* (barang baru) yang dilakukan oleh Reynolds. Ia menggunakan term *homiletik* tersebut dalam batasan sebagai sebuah cara al-Qur'an menyinggung literatur pra-Qur'an. Sementara istilah homili dipergunakan dalam koridor mengatakan bahwa gaya al-Qur'an dalam memberikan peringatan dan petunjuk kepada pendengarnya tersebut lebih menyerupai homili yang juga dilakukan di dalam tradisi Kristen terhadap kitab suci mereka.

Namun, di luar pembicaraan tersebut, ada beberapa hal yang perlu untuk dipertanyakan dan didiskusikan kembali terkait penyematan istilah homili terhadap al-Qur'an. *Pertama*, karakter homili –dalam arti pesan religius al-Qur'an berupa peringatan dan petunjuk untuk ketaatan kepada Allah– memang menjadi unsur di dalam sebuah kitab suci, sebagaimana al-Qur'an sebagai kitab suci yang berisi petunjuk. Dalam hal ini, penulis memaralelkannya dengan istilah '*ibrah*/pengajaran (Q.S Yūsuf [12]: 111) yang digunakan al-Qur'an sendiri sebagai refleksi terhadap sajian kisah-kisahnyanya. Namun, homili di dalam tradisi Kristen lebih berorientasi pada penggalian makna dari teks kitab suci untuk tujuan sebuah liturgi (O'shea and Rover 2003:63–64).

Pada masa patristik pun, homili lebih digunakan untuk memaknai pesan di balik dirayakannya sebuah acara dan juga pada perkembangannya, homili digunakan untuk memaknai sakramen-sakramen yang diadakan (O'shea and Rover 2003). Penulis tidak menampik adanya kesamaan maksud dari istilah homili dan '*ibrah* sebagai sebuah cara dalam memaknai teks kitab suci untuk tujuan pengajaran ataupun petunjuk. Namun, adanya karakter homili di dalam al-Qur'an tidak serta merta menjadikan al-Qur'an sebagai sebuah homilis yang mengambil pesan religius dari kitab suci sebelumnya.

Di dalam tradisi Kristen sendiri ada ketentuan untuk disebut sebagai homilis (Waznak 1998:4–5). Oleh sebab itu, sulit juga untuk mengatakan bahwa al-Qur'an merupakan hasil sebuah catatan homilis yang diproduksi

dari pemaknaan kitab suci sebelumnya, khususnya Bibel. Jika dipahami demikian, maka dapat dikatakan kitab al-Qur'an akan menjadi kitab suci dan bacaan penting dalam tradisi Kristen karena melahirkan pesan religius dari kitab suci Bibel. Sementara itu, penulis belum menemukan informasi dan data yang kuat tentang penggunaan al-Qur'an dalam liturgi Kristen dalam pemaknaan Bibel.

Kedua, penggunaan karakter homili terhadap al-Qur'an adalah kontribusi baru dalam studi al-Qur'an. Model kajian seperti ini jika diperbandingkan memiliki kesamaan ide untuk mengatakan bahwa al-Qur'an bukanlah kitab sejarah sebagaimana dipopulerkan oleh Muhammad A. Khalafullah dalam bukunya *al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kesamaan antara Reynolds dan Khalafullah adalah dalam memosisikan tujuan kisah al-Qur'an sebagai sebuah pelajaran, petunjuk, ancaman, peringatan dan lainnya (Khalafullah 2002:341).

Meskipun konten kisah di dalam al-Qur'an cukup mendominasi, akan tetapi al-Qur'an tidak hanya bermuatan kisah saja. Selain dari itu, al-Qur'an juga berisi ayat-ayat tentang perintah dan larangan, ritual ibadah, legal-formal, doa, metafisika, eskatologi dan lainnya. Oleh sebab itu akan menjadi sebuah subgeneralisasi terhadap al-Qur'an jika memperlakukan al-Qur'an sebagai sebuah homili. Dalam hal ini, penulis juga dalam argumen yang sama dengan Neuwirth agar penerapan model homiletika terhadap al-Qur'an dapat diterapkan secara keseluruhan pada ayat-ayat al-Qur'an (Neuwirth 2012:133–138).

Subteks Al-Qur'an yang Masih Spekulatif

Berbicara tentang literatur-literatur yang menjadi sumber penggalan *subteks* Biblikal dari al-Qur'an. Reynolds banyak mengeksplorasi referensi-referensi yang jauh dari sebelum periode Islam. Selain dari Injil Kanonik yang dikenal sebagai Alkitab atau Bibel, ia juga melacak karya naratif, seperti: (1) *Jubilees* yang berasal dari sekitar abad ke-3 sampai abad pertama sebelum Masehi yang merupakan kisah Yahudi tentang wahyu yang diberikan kepada Musa di Gunung Sinai. (2) *the Life of Adam and Eve* berasal dari sekitar abad pertama (orisinalitas sumber ini belum jelas. Beberapa sarjana mengatakan ini dari Yahudi, tetapi saat ini sudah dalam redaksi yang berhubungan dengan Kristen termasuk versi Yunani, Latin, Armenia, Georgia, Slavia, dan Koptik). (3) Injil Bartholemew (*the Gospel of Bartholemew*), (4) Wahyu Abraham (*the Apocalypse of Abraham*) yang berasal dari sekitar abad ke-2, yang berisi kisah Yahudi tentang penolakan Abraham/Ibrahim terhadap pemujaan berhala dan

penerimaan wahyu ilahi, (5) Injil Nikodemus dari sekitar abad ke-3 atau ke-4 M, (6) *the Cave of Treasures* yang berisi kisah Kristen tentang sejarah suci dari Adam sampai Kristus dari sekitar abad ke-4 sampai abad ke-6 M. Selain itu karya pra-Qur'an juga meliputi karya Philo (wafat pada 50 M), Josephus (wafat pada 100 M), Ephraem (wafat pada 373 M) dan Jacob of Serugh (wafat 521 M) dan juga Talmud Babilonia yang mencapai bentuk final pada abad keenam dapat terhitung kepada pra-Qur'an secara praktis (Reynolds 2010b).

Terkait dengan sumber-sumber referensi tersebut, selain tergolong sebagai literatur-literatur Biblika, Reynolds tidak memiliki alasan khusus mengapa ia mengajukan sumber-sumber tersebut untuk dikonversasikan dengan al-Qur'an. Satu-satunya indikasi dari pertimbangan Reynolds dalam pemilihan sumber literatur tersebut adalah periode kemunculan ataupun komplitnya sebuah karya yang selesai sebelum datangnya al-Qur'an. Ia begitu berhati-hati dalam menyeleksi literatur lainnya agar tidak ada referensi yang dihubungkan dengan al-Qur'an yang tergolong muncul pasca al-Qur'an disampaikan.

Reynolds dengan *background* pengetahuan Bibel tetap membangun studi Bibel sebagai medan dialektika Al-Qur'an dalam tataran studi kitab suci, meski teologi skriptural Islam tidak menempatkan Bibel sebagaimana kitab suci yang dideskripsikan Islam sebagai Injil (Reynolds 2006:107). Penulis pada tahap ini tidak akan mengarahkan analisis pada orisinalitas Bibel yang lebih banyak memperdebatkan tentang asal usulnya, validitas, kontradiksi, proses kompilasi dan lainnya. Namun, kitab Bibel/Alkitab yang ada hari ini juga diakui sebagai kitab suci oleh penganut agama Kristen, sehingga juga menjadi bagian dari sejarah manusia yang didokumentasikan dan mengalami proses vernakularisasi dalam penyebarannya. Oleh sebab itu, Reynolds menggunakannya sebagai media kajian interteks yang dapat mempertemukan kedua kitab suci tersebut dalam tataran studi teks.

Terlepas dari itu, penulis menilai bahwa referensi literatur pra-Qur'an yang diajukan Reynolds adalah sebagai sebuah spekulatif bahwa literatur tersebut menjadi sumber pengetahuan yang kemungkinan tersebar informasinya dan dikonsumsi oleh audien al-Qur'an saat disampaikan. Namun, memang sulit untuk menolak bahwa audien al-Qur'an saat itu familier dengan konten-konten yang juga dibicarakan dalam literatur Bibel. Untuk itu, penulis lebih mengedepankan pemahaman bahwa materi kisah-kisah di dalam al-Qur'an memprioritaskan unsur-unsur yang telah tumbuh dan berkembang di lingkungan Arab saat itu atau telah mengakar pada nalar Arab.

Oleh sebab itu, kisah-kisah tersebut memiliki daya pengaruh yang lebih kuat. Hal ini yang mungkin juga mendukung latar belakang pemikiran nalar Arab kala itu yang mengatakan bahwa al-Qur'an adalah buku dongeng-dongeng nenek moyang. Alasan ini dikuatkan dengan intensitas pengisahan tokoh-tokoh dan peristiwa terkenal yang telah mereka ketahui. Sementara itu, kisah-kisah yang hanya sekali disinggung al-Qur'an seperti kisah Aṣḥāb al-Kahf dan Zulkarnaen hanya dilakukan untuk pengisahan secara khusus, sehingga al-Qur'an tidak menyampaikan materi-materi kisah yang asing dari nalar Arab kala itu (Khalafullah 2002).

Dependensi Al-Qur'an terhadap Literatur Pra-Qur'an

Terkait dengan teori *alluding*/persinggungan terhadap teks pra-Qur'an, Reynolds menyimpulkan bahwa gaya sastra dari tekstual al-Qur'an adalah dalam bentuk *allusive*. Dalam arti bahwa, al-Qur'an tidak melakukan pengutipan (*quote*) teks Bibel ataupun sumber-sumber lainnya sama sekali. Sebaliknya, al-Qur'an hanya menyinggungnya (*allude*) untuk mengembangkan pesan religiusnya. Cara yang terbilang dinamis dan rumit tersebut ditandai bukan dengan peminjaman redaksional, tetapi lebih menunjukkannya dengan bentuk motif, *topoi* (topik), dan eksegesis yang dilakukan al-Qur'an terhadap sumber yang disinggung (Reynolds 2010b).

Tesis Reynolds tersebut setidaknya menguatkan beberapa hal, *pertama*, ia dalam rangka menolak tesis *borrowing* (peminjaman) yang dipopulerkan oleh Abraham Geiger. Yakni, tesis Geiger yang menjadikan al-Qur'an tidak lebih dari gema tradisi Yahudi dan Kristen. *Kedua*, sebagai kelanjutan poin pertama, ia menolak gagasan yang mengalamatkan Nabi Muhammad sebagai pencipta al-Qur'an yang merangkum sendiri informasi yang didapatnya dari orang-orang Yahudi dan Kristen di sekelilingnya, sehingga menjadi alasan beberapa sarjana al-Qur'an untuk mengatakan bahwa Muhammad salah menerima informasi dari orang-orang Yahudi dan Kristen dikarenakan perbedaan dan kontradiksi konten antara al-Qur'an dengan Bibel. Oleh sebab itu, Reynolds tidak mempermasalahkan perihal kepengarangan (*authorship*) al-Qur'an, sehingga peran penting Muhammad sebagai penyampai pesan al-Qur'an sekaligus sebagai audien pertama (dalam arti penerima wahyu) tidak menjadi isu sentral dalam kajiannya. Jalan keluarnya adalah pada kajian interteks yang lebih dominan berbicara pada ranah perbandingan teks.

Berdasarkan keterangan tersebut, perlu dipertimbangkan masalah baru yang muncul jika al-Qur'an dilepaskan dari sosok Nabi Muhammad sebagai penyampai pesan al-Qur'an. *Pertama*, meskipun Reynolds tidak

mengeluarkan konteks al-Qur'an dari masyarakat Arab pada masa awal Islam, akan tetapi menghilangkan sosok Nabi Muhammad dari kesejarahan al-Qur'an adalah sebuah kesalahan yang fatal. Dalam arti bahwa al-Qur'an adalah sebagai media untuk merevolusi masyarakat yang tidak terlepas dari sosok utusan Tuhan sebagai penyampai pesan yang berasal dari kaumnya sendiri.

Oleh sebab itu, adanya sosok Nabi Muhammad sebagai penyampai pesan religius ketuhanan serta bahasa Arab sebagai alat komunikasi adalah dua instrumen sentral dalam studi al-Qur'an. Jika orientalis dahulu menyebut definisi al-Qur'an sebagai kitab wahyu adalah sebuah tindak ahistorisitas teks (teks-teksnya tidak menyeleweng sedikit pun dari fakta dan data-data sejarah), maka melepaskan sosok Nabi Muhammad dari al-Qur'an justru membuat al-Qur'an menjadi ahistoris dengan model baru. Maka dari itu, patut dipertimbangkan kembali persoalan antara sosok Muhammad sebagai utusan Tuhan, al-Qur'an sebagai pesan sekaligus kepopuleran narasi-narasi Biblikal dalam sosio-kultural Arab. Apakah narasi-narasi tersebut murni dari literatur Biblikal secara utuh, atau apakah di dalam sosio-kultural Arab sendiri cerita-cerita tokoh-tokoh terkenal, peristiwa besar dan berita lainnya sudah menjadi konsumsi masyarakat dalam ingatan kolektif mereka?

Kedua, sikap skeptis Daniel A. Madigan perlu ditengahkan kembali untuk mengkritisi gagasan Reynolds tentang keharusan al-Qur'an dibaca sebagai sebuah homili dalam tema-tema Biblikal yang berkembang secara independen, bahkan paralel dengan *homiletik* Kristen. Ada kekhawatiran yang diungkapkan Madigan kalau kajian Reynolds tersebut justru akan terjerumus atau dikooptasi kembali untuk memiskinkan al-Qur'an, bukan untuk memperkayanya. Selain itu ada unsur klaim kebenaran juga, bahwa al-Qur'an tidak berusaha memperbaiki, bahkan mengganti sastra Alkitab, melainkan menggunakannya sebagai bahan untuk pesan agama. Oleh sebab itu, harus ada pertimbangan secara hati-hati terhadap *self*-referensi al-Qur'an. Madigan juga menegaskan bahwa diskursus al-Qur'an tentang petunjuk (*sign*), skriptur (*scripture*) dan resitasinya tetap membutuhkan komunitas iman (*the community of believing*) sebagai *self*-referensinya al-Qur'an (Madigan 2013:387–390).

Melanjutkan argumen Madigan, penulis mengakui bahwa literatur eksternal al-Qur'an patut didialogkan dengan teks al-Qur'an, sebagai kajian alternatif. Namun, jika al-Qur'an hanya dipandang sebagai kitab suci yang menggunakan literatur terdahulu untuk memproduksi pesan religiusnya, maka bisa saja pemahaman seperti ini mengarah pada superioritas teks-

teks terdahulu untuk mengendalikan independensi al-Qur'an, sehingga di samping memperkaya ruang dialog al-Qur'an dengan literatur pra-Qur'an yang tidak terbatas dalam berbagai bahasa, di sisi lain model kajian seperti ini juga memiskinkan kajian al-Qur'an dari perkembangan dan perubahan yang tercipta dengan adanya al-Qur'an. Oleh sebab itu, kajian konversasi al-Qur'an dan Bibel bukanlah mesti menjadi arus utama dalam penelitian al-Qur'an, meskipun harus dicatat bahwa al-Qur'an juga muncul dalam ruang yang sama dengan tradisi Yahudi-Kristen.

KESIMPULAN

Gagasan konversasi al-Qur'an dan Bibel yang dikonsepsi oleh Gabriel Said Reynolds adalah untuk mengatasi arus utama kajian al-Qur'an yang memosisikan Nabi Muhammad sebagai tokoh sentral dalam studi al-Qur'an. Permasalahan yang terjadi dalam kesarjanaan al-Qur'an justru menempatkan Nabi Muhammad sebagai pencipta al-Qur'an yang memperoleh inspirasi dari komunitas Yahudi dan Nashrani yang berada di sekitarnya. Reynolds dengan konsep homiletika al-Qur'an mencoba menabrak arus utama kajian kesarjanaan al-Qur'an tersebut dengan menjadikan al-Qur'an sebagai homili yang memproduksi pesan religiusnya dari literatur Biblikal sebagai subteks dari al-Qur'an.

Konsep Homiletika al-Qur'an yang diajukan Reynolds patut diapresiasi sebagai alternatif kajian untuk mendialogkan al-Qur'an dengan berbagai teks dan tradisi pra-Qur'an. Namun, idenya tersebut belum bisa lepas dari beberapa kritikan yang patut dipertimbangkan, yakni *pertama*, kebenaran yang terbatas jika memperlakukan al-Qur'an sebagai sebuah homili, tanpa mempertimbangkan kompleksitas keseluruhan ayat al-Qur'an yang tidak saja berbicara persoalan kisah-kisah tokoh dan umat terdahulu. *Kedua*, Literatur Biblikal yang layak dijadikan sebagai subteks dari al-Qur'an masih bersifat spekulatif. Sehingga belum ada cara efektif untuk menentukan subteks dari al-Qur'an secara tepat, selain dengan mempertimbangkan usia dari literatur semata. *Ketiga*, teori *alluding* justru membuat dependensi al-Qur'an terhadap literatur sebelumnya sehingga subteks yang spekulatif tersebut hanya akan mengarah pada superioritas teks-teks terdahulu untuk mengendalikan independensi al-Qur'an.

REFERENSI

- Amal, Taufik Adnan. 2011. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*. Jakarta: Divisi Muslim Demokratis Yayasan Abad Demokrasi.
- Fawaid, Ah. 2013. 'Dinamika Kajian Al-Qur'an Di Barat Dan Dampaknya

Pada Kajian Al-Qur'an Kontemporer'. *Nuansa: Jurnal Penelitian Ilmu Sosial Dan Keagamaan Islam* 10(02):229–58.

- Fowler, H. W. 2009. *A Dictionary of Modern English Usage*. Oxford: Oxford University Press.
- Geiger, Abraham. 1898. *Judaism and Islam: A Prize Essay*. edited by F. M. Young. Vepery: THE M.D.C.S.P.C.K. Press.
- Khalafullah, Muhammad A. 2002. *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah; Seni, Sastra Dan Moraitas Dalam Kisah-Kisah Al-Qur'an*. edited by Z. Misrawi and A. Maftukhin. Jakarta: Paramadina.
- Madigan, Daniel A. 2013. 'Reviewed Work(s): The Qur'ān and Its Biblical Subtext by Reynolds'. *Journal of the American Oriental Society* 133(2).
- Merriam-Webster, A. 1989. *Webster's Dictionary of English Usage*. Massachusetts: Merriam-Webster Inc.
- Neuwirth, Angelika. 2006. 'Structural, Linguistic and Literary Features'. in *The Cambridge Companion to the Qur'an*, edited by J. D. McAuliffe. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neuwirth, Angelika. 2012. 'Reviewed Work(s): The Qur'ān and Its Biblical Subtext by Reynolds'. *Journal of Qur'anic Studies* 14(1).
- O'shea, W. J., and T. D. Rover. 2003. 'Homily'. in *New Catholic Encyclopedia*, edited by T. Carson and J. Cerrito. Washington, D.C: Gale.
- Rahman, Fazlur. 1996. *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an*. edited by A. Mayyuddin. Bandung: Pustaka.
- Reynolds, Gabriel Said. 2006. 'Bible'. in *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, edited by J. W. Meri. London: Routledge.
- Reynolds, Gabriel Said. 2010a. 'Reading the Qur'an as Homily: The Case of Sarah's Laughter'. in *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, edited by A. Neuwirth, N. Sinai, and M. Marx. Leiden: Brill.
- Reynolds, Gabriel Said. 2010b. *The Qur'an and Its Biblical Subtext*. New York: Routledge.
- Reynolds, Gabriel Said. 2012. *The Emergence Of Islam : Classical Traditions In Contemporary Perspective*. Minneapolis: Fortress Press.
- Reynolds, Gabriel Said. 2022a. 'Curriculum Vitae'. *Academia University of Notre Dame*. Retrieved (<https://nd.academia.edu>).
- Reynolds, Gabriel Said. 2022b. 'Gabriel Reynolds'. *University of Notre*

- Dame*. Retrieved (<https://theology.nd.edu/people/gabriel-reynolds/>).
- Reynolds, Gabriel Said, and Mourad Takawi. n.d. 'Introduction to the Quran: The Scripture of Islam'. *University of Notre Dame Course*. Retrieved (<https://www.edx.org/course/introduction-to-the-quran-the-scripture-of-islam>).
- Sanni, Amidu Olalekan. 2012. 'Reviewed Work(s): The Qur'ān and Its Biblical Subtext by Reynolds'. *Journal of Islamic Studies* 23(03).
- Setiawan, Mohamad Nur Kholis. 2007. 'Orientalisme Al-Qur'an: Dulu, Kini Dan Masa Datang'. in *Orientalisme Al-Qur'an & Hadis*, edited by M. N. K. Setiawan and S. Syamsuddin. Yogyakarta: Nawasea.
- Sirry, Mun'im. 2015. *Kontroversi Islam Awal; Antara Mazhab Tradisionalis Dan Revisionis*. Bandung: Mizan Pustaka.
- Waznak, Robert P. 1998. *An Introduction to the Homily*. Minnesota: the Liturgical Press.
- Zulhamdani, Zulhamdani. 2017. 'Interaksi Al-Qur'an Dengan Tradisi Pra-Quranik (Kritik Atas Pemikiran Abraham Geiger Terhadap Imitatif Al-Qur'an)'. *Jurnal Tafseer* 5(1):31-44.