Polemik Faktualitas Kisah Al-Quran

Muhammad Amin

IAIN Syaikh Abdurrahman Siddik Bangka Belitung
email: neima_hamada25@yahoo.com

Abstract

*This article is aimed to study the discussions between the quranic scholars, especially on the polemic of the factuality of the story of the Koran. This polemic comes as a result of the use of the literary method in the study of the story of the Koran, especially after Muhammad Ahmad Khalafullah releases his study under title *al-Fann al-Qaṣaṣi fi al-Qurani al-Karīm*. The Author uses the dialectical method by describing imaginary discussions among the quranic scholars in two case examples, namely the story of Ukhti Harun and Haman. The results of the author's study show that the reviewers of the story of the Koran are divided into two parts, namely believing in the factuality and historicity of the story of the Koran while others reject the factuality and historicity of the story of the Koran and only acknowledge the moral value in the story.*

Keywords: *Factuality, historicity, story.*

Abstrak

*Artikel ini ditujukan untuk mengkaji diskusi yang terjadi antara para ahli 'ulumul quran khususnya pada polemik faktualitas kisah al-Quran. Polemik ini hadir sebagai akibat dari penggunaan metode sastra dalam kajian kisah al-Quran, khususnya setelah dirilisnya karena Muhammad Ahmad Khalafullah yang berjudul *.al-Fann al-Qaṣaṣi fi al-Qurani al-Karīm*. Dengan menggunakan metode dialektika dengan menggambarkan diskusi imajiner di kalangan para ahli 'ulumul Quran pada dua contoh kasus yakni kisah Ukhti Harun dan Haman. Hasil kajian penulis menunjukkan bahwa para pengkaji kisah al-Quran terbagi menjadi dua bagian yakni meyakini faktualitas dan historisitas kisah al-Quran sementara kalangan lainnya menolak faktualitas dan historisitas kisah al-Quran dan hanya mengakui nilai moral dalam kisah tersebut.*

Kata kunci: *Faktualitas, historisitas, kisah.*

Pendahuluan

Kisah merupakan salah satu tema utama dengan porsi terbesar yang terdapat di dalam al-Quran.¹ Persentase pemaparan kisah yang lebih banyak dari tema lainnya menunjukkan bahwa terdapat hikmah yang besar dalam

pemparannya. Di antara hikmah pemaparan kisah tersebut adalah pengambilan pelajaran (*ibrah*) bagi pembaca dan pendengar yang tergolong kepada kalangan *ulul albab*.² Singkatnya, kisah atau *qaṣaṣ* adalah salah satu bentuk pemaparan ayat al-Quran yang sarat akan pesan moral dan perlu dikaji dan digali

¹Muhammad al-Ghazali membagi tema al-Quran menjadi lima tema utama: *Allahu al-Wahid, al-Kaun al-Dālu 'Ala Khaliqihī, al-Qaṣaṣ al-Qurani, al-Ba'su wa al-Jaza', Maidān al-Tarbiyyah wa al-Tasyri'*. Lihat Muhammad al-Ghazali, *al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dar al-Syurūq, t.t.)

²Usman, *Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Teras, 2009), hlm. 146 - 147.

sehingga dapat diamalkan dalam kehidupan sehari-hari.³

Secara historis, kajian tentang kisah telah berlangsung sejak masa penurunan al-Quran. Kalangan Yahudi kerap “menguji” kebenaran ajara Nabi Muhammad saw. melalui pertanyaan-pertanyaan seputar kisah faktual pada masa lalu seperti cerita pemuda yang melarikan diri ke gua⁴ juga cerita tentang sosok Zūl Qarnain. Kalangan shahabat serta para *mufassir* periode klasik tak kalah penasarannya ingin mengetahui detail kisah-kisah yang dijelaskan dalam al-Quran sehingga mereka mencarinya dari pemahaman ahlul kitab. Fenomena terakhir ini kemudian dikenal luas dalam *‘ulūm al-Quran* sebagai *isrā’iliyyāt*.

Kajian mengenai *qasas* semakin berkembang dan terlembaga dalam kitab-kitab *‘ulūm al-Quran*. Setelah itu para ulama segera menyusun karya-karya khusus *qasas al-Quran*. Dalam

³Tujuan-tujuan lain dari *Qasas* amatlah beragam, Sayyid Quṭb pernah menuliskannya dalam beberapa poin utama seperti penetapan wahyu dan risalah, penetapan keesaan Allah, memberikan peringatan dan kabar gembira, akibat dari kebaikan dan keburukan serta banyak tujuan lainnya. Lihat Sayyid Quṭb, *Indahnya al-Qur’ān Berkisah* terj. Fathurrahman Abdul Hamid (Jakarta: Gema Insani, 2004), hlm. 158.

⁴Lihat misalnya Abu al-Ḥasan al-Wāhidī, *Asbābu Nuzulī al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009), hlm. 306 - 307.

menuliskan karyanya, sebagian menggunakan pendekatan *bil ma’sūr* yakni menjelaskan riwayat-riwayat terkait kisah,⁵ sementara ulama lain menulis karyanya dengan mengedepankan berbagai macam analisis, salah satunya adalah analisis bahasa dan sastra.

Pada era kontemporer berkembang pemahaman sastrawi terhadap kisah al-Quran. Pendekatan sastrawi ini kemudian memicu polemik di kalangan para pemikir al-Quran. Sebagian kalangan yang menggunakan pendekatan ini menolak faktualitas dan historisitas kisah al-Quran dan hanya fokus pada penarikan pesan moral dari pemaparan kisah tersebut. Contoh perdebatan tersebut terjadi pada kisah Maryam yang digambarkan sebagai *ukhti Hārūn* dan juga kisah seorang arsitek bernama *Hāmān*. Secara faktual-historis, Maryam dan Harun memiliki masa hidup yang cukup jauh sehingga sulit diterima jika Maryam dianggap sebagai saudara wanita dari Harun. Sementara *Hāmān* dikenal dalam Alkitab sebagai nama tokoh lain selain arsitek Fir’aun.

Dengan demikian, penulis tertarik untuk mengkaji faktualitas

⁵Misalnya Qatbuddin al-Rāwandi, *Qasas al-Anbiyā’* (Iran: Majma’ al-Buhūs al-Islamiyyah, 1409 H)

kisah al-Quran menurut para pakar *'ulumul quran*, khususnya pada diskusi *qaṣaṣ al-Quran*. Metode penulisan yang disajikan menggunakan metode dialektika yakni dengan memaparkan diskusi imajiner di kalangan para ahli tersebut. Melalui metode ini, dapat ditarik kesimpulan bagaimana nuansa dialogis terjadi di kalangan ulama terkait polemic faktualitas kisah al-Quran ini.

Kisah dalam al-Quran

Kisah dalam al-Quran dijelaskan dengan menggunakan terma *qaṣaṣ*. Menurut Ibn Faris, kata ini memiliki makna asal mengikuti atau menelusuri sesuatu.⁶ Dari makna asal tersebut berkembang berbagai macam penggunaan makna seperti mengikuti jejak, tindak kriminal yang diikuti dengan tindakan serupa atau *qiṣaṣ*, atau segala sesuatu yang diikuti dan diceritakan.⁷ Kata *qaṣaṣ* dapat pula diartikan berita, kabar, urusan,

keadaan, atau berita yang datang berurutan.⁸ Bentuk derivasinya dapat berupa *fi'il māḍi* (kata kerja lampau), *fi'il muḍāri'* (kata kerja sedang atau akan dilakukan), *fi'il amr* (kata kerja perintah) dan dalam bentuk *ism* (kata benda).⁹

Dengan demikian, kata kisah diartikan sebagai upaya mengikuti jejak peristiwa yang benar-benar terjadi atau imajinatif, sesuai dengan urutan kejadiannya dan dengan jalan menceritakannya satu episode, atau episode demi episode.¹⁰ Dari pengertian dasar di atas, sebagian ulama menyimpulkan kata *Qaṣaṣul Quran* sebagai segala berita yang disampaikan al-Quran mengenai keadaan umat yang telah lalu, nabi-nabi terdahulu, atau hal-hal yang terjadi pada masa lalu.¹¹ Pengertian ini sesuai dengan arti dasar di atas yaitu mengikuti sesuatu yakni mengikuti jejak orang-orang terdahulu kemudian diceritakan, cerita-cerita itu dapat ditemukan di dalam al-Quran baik secara lengkap

⁶Bandingkan dengan Rāḡib al-Aṣfahāni, *al-Mufradāt Fī Garīb al-Qur'ān* (Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), hlm. 451.

⁷Abi al-Ḥasan Aḥmad bin Fāris bin Zakariyya, *Mu'jam Maqāyīs Fī al-Lughah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), hlm. 855. Imam Ibnu Manẓur mengatakan bahwa kata *Qaṣṣa* memiliki arti memotong baik itu rambut atau kuku, sedangkan kata *qaṣaṣtu* diartikan mengikuti. Lihat Jamaluddin Abi Fadl Muḥammad bin Mukram Ibn Manẓur, *Lisānul 'Arab* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), Juz 7 hlm. 81-82.

⁸Usman, *Ilmu Tafsir...* hlm. 139.

⁹Mengenai penggunaan derivasi kata kisah serta maksudnya dapat dilihat dalam karya Muḥammad Syaḥrūr, *al-Qaṣaṣ al-Qur'āni: Qirā'ah Mu'aṣirah* (Beirut: Dār al-Sāqi, 2010), Juz I hlm. 212 – 215.

¹⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'ān* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Juz 6 hlm. 394.

¹¹Manna' al-Qaṭṭān, *Mabaḥiṣ Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Surabaya: Al-Hidayah, 1973), hlm. 306.

setiap episodenya atau hanya beberapa episode atau bahkan hanya satu episode saja.

Beberapa kata yang memiliki kedekatan makna dengan kata *Qaṣaṣ* adalah *tārīkh* dan *hadīṣ*. Ibnu Manẓūr menjelaskan bahwa kata *tārīkh* berasal dari kata dasar *arrakha*, kata ini diambil dari para ahli kitab yang sebelumnya adalah *ta'rīkh* kemudian pada masa Umar ra. diubah menjadi *tārīkh*. Kata *arrakha* sendiri bermakna mengetahui atau mencatat waktu.¹² Jamaluddin al-Jauzy mengatakan bahwa kata *tārīkh* berarti *al-I'lām bi al-waqtī*. Maka orang yang mengatakan *arakhtu al-kitāba* menunjukkan arti ia menjelaskan waktu penulisan kitabnya. Sementara menurut istilah, kata ini bermakna menjelaskan waktu yang bertautan dengan kejadian lahirnya para rawi dan imam, wafatnya, kesehatannya, akal, badan, perjalanan ilmiah, haji, *hafiz*, *dābit*, *ke-siqat-an*, *jarh*, dan lainnya.¹³

Abu Hilal al-Ḥasan al-'Askari menjelaskan perbedaan *Qaṣaṣ* dengan *hadīṣ*. Menurutnya kata *Qaṣaṣ* bermakna cerita-cerita panjang yang diceritakan oleh orang yang

lebih dahulu. Sementara arti asalnya adalah mengikutinya sesuatu terhadap sesuatu yang lain. Maka khabar yang panjang disebut dengan *Qaṣaṣ* karena sebagiannya mengikuti sebagian yang lain. Sementara *hadīṣ* itu bisa terjadi bagi yang dahulu maupun yang sekarang, bisa panjang dan juga pendek.¹⁴

Dari penjelasan di atas, dapat difahami bahwa *Qaṣaṣ* adalah cerita mengenai masa lalu atau peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa lalu namun tidak terlalu menekankan kapan waktu itu terjadi (penanggalan/*dating*/*tārīkh*), hal ini berbeda dengan kata *tārīkh* yang sangat menekankan aspek waktu. Sehingga pada cerita-cerita tentang nabi, digunakanlah kata *Qaṣaṣ* sementara para raja dan perawi hadis digunakan istilah *tārīkh*

Kisah al-Quran terbagi menjadi tiga kategori yaitu kisah para nabi, kisah individu atau kelompok yang tidak ditetapkan kenabiannya, dan kisah aktual yang terjadi pada masa Nabi. Kisah jenis pertama berisi kisah tentang usaha dakwah para nabi, mukjizatnya, serta tantangan yang datang dari

¹²Ibn Manẓūr Muhammad ibn Mukarram, *Lisān al-'Arab* Juz 3 hlm. 4. CD Rom Maktabah Lughawiyah.

¹³Jamāluddīn al-Jauzi, *al-Muntaẓam fi Tārīkh al-Umam wa al-Muluk* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), Juz I hlm. 8 - 9.

¹⁴Abu Hilal al-Ḥasan al-'Askari, *al-Furūq al-Lugawiyah* (Dar al-'Ilmi wa al-Tsaqafah), Juz I hlm. 41 - 42. CD Rom Maktabah Syamilah, Global Islamic Software.

umatnya.¹⁵ Kisah jenis kedua berisi pemaparan tentang individu maupun kelompok, baik maupun buruk, yang tidak dijelaskan status kenabiannya.¹⁶ Kisah jenis ketiga berisi kejadian aktual pada masa nabi seperti beragam peperangan yang dikisahkan dalam al-Quran.¹⁷

Dalam pemaparan kisah tersebut, al-Quran memiliki tiga karakteristik kisah yaitu tidak diceritakan secara panjang lebar dan kronologis, dipaparkan secara berulang, dan penokohan kisah berasal dari referensi yang luas, bukan hanya dari kultur Arab. Beberapa kisah dicitakan secara ringkas dan tidak kronologis seperti kisah Nabi Idris yang disebutkan dalam Q.S. Maryam (19): 56 - 57.¹⁸ Karakteristik kedua adalah pemaparan kisah yang berulang, meskipun demikian pengulangan tersebut mengandung sisi keindahan bahasa atau *balāḡah* yang cukup tinggi sebagai salah satu bentuk

kemukjizatan al-Quran.¹⁹ Karakteristik ketiga terletak pada penokohan kisah yang berasal dari ragam referensi selain kultur sosial Arab.²⁰

Pemaparan kisah tersebut memiliki beragam tujuan. *Pertama*, menetapkan wahyu dan status kerasulan Nabi Muhammad saw.²¹ *Kedua*, sebagai penjelasan bahwa semua agama yang dibawa oleh para rasul berasal dari sumber yang sama.²² *Ketiga*, Menunjukkan kesamaan seluruh ajaran para nabi.²³ *Keempat*, Menunjukkan kesamaan cara dakwah dan tanggapan dari kaum para nabi.²⁴ *Kelima*, Menjelaskan kesamaan ajaran Nabi Muhammad saw. Dan *millah* Ibrahim secara khusus.²⁵ *Keenam*, menerangkan bahwa Allah selalu menolong para rasulnya.²⁶ *Ketujuh*,

¹⁵Muchotob Hamzah, *Studi al-Qur'an Komprehensif* (Yogyakarta: Gama Media, 2003), hlm. 205.

¹⁶Ahmad Shams mengatakan bahwa kisah jenis ini adalah jenis kisah rakyat atau *folklor*. Lihat Ahmad Shams Madyan, *Peta Pembelajaran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008) hlm. 167.

¹⁷Manna' al-Qaṭṭān, *Mabaḥiṣ Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 306.

¹⁸Mengenai kisah Nabi Idris dapat dilihat dalam Abu al-Fidā 'Imāduddīn Ismā'il ibn Kaṣīr, *Ṣaḥīḥ Qaṣaṣu al-Anbiyā'* (Kuwait: Garās, 2002), hlm. 45 - 46.

¹⁹Manna' al-Qaṭṭān, *Mabaḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 308.

²⁰Ahmad Izzan, *Ulumul Quran, Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas al-Quran* (Bandung: Humainiora, 2011), hlm. 213 - 214. Lihat juga Muḥammad Aḥmad Khalafullah, *al-Fann al-Qaṣaṣi fī al-Qur'āni al-Karīm* (Kairo: al-Intisyar al-'Arabiy, 1999), hlm. 254.

²¹Ahmad Izzan, *Ulumul Quran: Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas al-Quran*, hlm. 219.

²²Lihat pemaparan kisah pada Q.S. al-Anbiya' [21]:48 - 92.

²³Lihat Q.S. al-A'raf [7]: 59, 65, dan 73.

²⁴Lihat Q.S. Hud [11]: 25 - 55.

²⁵Lihat Q.S. Ali Imran [3]: 8.

²⁶Lihat Q.S. Hud [11]: 120

peringatan kepada manusia terhadap godaan syaitan.²⁷

Sebagai tambahan, Ahmad Khalfulah menjelaskan beberapa tujuan kisah al-Qur'an yang lain yakni meringankan beban yang dialami Nabi dan kaum mukminin, menguatkan keimanan dan keyakinan, mengobarkan semangat berkorban di jalan Allah, menumbuhkan ketentraman jiwa, menghilangkan rasa takut dan gelisah, serta membuktikan kerasulan Muhammad saw.²⁸

Untuk mencapai tujuan-tujuan di atas, maka al-Quran memiliki teknik pemaparan kisah yang unik dan spesifik dengan menggabungkan aspek artistik religiusitas secara bersamaan.²⁹ Di antara cara pemaparan kisah al-Quran adalah: memulai kisah dari kesimpulan seperti pada kisah Yusuf,³⁰ memulai kisah dengan sinopsis seperti pada kisah Ashabul Kahfi,³¹ memulai kisah dengan adegan puncak seperti kisah Musa

dan Fir'aun,³² memaparkan kisah tanpa pendahuluan seperti pada kisah Musa ketika mencari ilmu,³³ memaparkan kisah dengan melibatkan imajinasi seperti pada kisah pembangunan kakkah,³⁴ dan memaparkan kisah dengan menyisipkan nasihat keagamaan seperti pada kisah Musa.³⁵

Kontroversi seputar Historisitas Kisah al-Quran.

Pada era kontemporer, diskusi mengenai historisitas kisah al-Quran menjadi tema perbincangan yang sangat menarik. Beberapa kalangan secara tegas menyatakan faktualitas kisah al-Quran sementara beberapa golongan kontemporer yang lain menolak hal ini. Untuk memulai bahasan ini, penulis mengutip pendapat Muhammad Rasyid Riḍa ketika menjelaskan kisah sihir yang ada pada era Nabi Sulaimān.

³² Lihat Q.S. al-Qashash [28]: 3 - 43

³³ Lihat Q.S. al-Kahfi [18]: 60

³⁴ Lihat Q.S. al-Baqarah [2]: 127.

Penjelasan mengenai hal ini dapat juga dilihat pada Syihabuddin Qalyubi dalam *Stilistika dalam Orientasi Studi Al-Quran* (Yogyakarta: Belukar, 2008), hlm. 101 - 102 dan juga Ahmad Izzan dalam *Ulumul Quran: Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas Al-Quran*, hlm. 217- 218.

³⁵ Lihat Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika dalam Orientasi Studi al-Quran*, hlm. 95- 103 dan Ahmad Izzan, *Ulumul Quran: Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas al-Quran*, hlm. 214- 219.

²⁷Sayyid Quṭb, *Indahnya al-Quran Berkisah*, terj. Fathurrahman Abdul Hamid (Jakarta: Gema Insani, 2004), hlm. 158 - 171.

²⁸Lihat Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Quran Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra, dan Moralitas dalam Kisah-kisah al-Qur'an*, terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhi (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 159 - 174.

²⁹Ahmad Izzan, *Ulumul Quran*, hlm. 214

³⁰ Lihat Q.S. Yusuf [12]: 3 - 102.

³¹ Lihat Q.S. al-Kahfi [18]: 10 - 22

...وَمَنْ الْبَدِيهِيَّ أَنَّ ذَكَرَ الْقِصَّةَ فِي الْقُرْآنِ لَا يَقْتَضِي أَنْ
يَكُونَ كُلُّ مَا يُحْكَى فِيهَا عَنِ النَّاسِ صَحِيحًا، فَذَكَرُ
السَّحْرِ فِي هَذِهِ الْآيَاتِ لَا يَسْتَلْزِمُ إِثْبَاتَ مَا يَعْتَقِدُ النَّاسُ
مِنْهُ، كَمَا أَنَّ نِسْبَةَ الْكُفْرِ إِلَى سُلَيْمَانَ الَّتِي عَلِمَتْ مِنْ
النَّفْيِ لَا تَسْتَلْزِمُ أَنْ تَكُونَ صَحِيحَةً؛ لِأَنَّهَا ذُكِرَتْ فِي
الْقُرْآنِ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ ذِكْرُهَا فِي سِيَاقِ النَّفْيِ.³⁶

Rasyid Ridha kemudian menjelaskan pemikiran Muḥammad Abduh tentang kisah al-Quran sebagai berikut:

(قَالَ الْأُسْتَاذُ الْإِمَامُ مَا مِثْلُهُ) : بَيْنَا غَيْرَ مَرَّةٍ أَنْ
الْقِصَصَ جَاءَتْ فِي الْقُرْآنِ لِأَجْلِ الْمُوعِظَةِ وَالْإِعْتِبَارِ لَا
لِيَبَيِّنَ التَّارِيخَ وَلَا لِالْحَمْلِ عَلَى الْإِعْتِقَادِ بِحُزْنِيَّاتِ الْأَخْبَارِ
عِنْدَ الْعَايِرِينَ، وَإِنَّهُ لِيُحْكَى مِنْ عَقَائِدِهِمُ الْحَقُّ وَالْبَاطِلُ،
وَمِنْ تَقَالِيدِهِمُ الصَّادِقُ وَالْكَاذِبُ، وَمِنْ عَادَاتِهِمُ النَّافِعُ
وَالضَّارُّ، لِأَجْلِ الْمُوعِظَةِ وَالْإِعْتِبَارِ، فَحِكَايَةُ الْقُرْآنِ لَا
تَعْدُو مَوْضِعَ الْعِبْرَةِ وَلَا تَتَجَاوَزُ مَوْطِنَ الْهُدَايَةِ، وَلَا بُدَّ أَنْ
يَأْتِيَ فِي الْعِبَارَةِ أَوْ السِّيَاقِ وَأُسْلُوبِ النَّظْمِ مَا يَدُلُّ عَلَى
اسْتِحْسَانِ الْحَسَنِ وَاسْتِهْجَانِ الْقَبِيحِ. وَقَدْ يَأْتِي فِي
الْحِكَايَةِ بِالتَّعْبِيرَاتِ الْمُسْتَعْمَلَةِ عِنْدَ الْمُخَاطَبِينَ أَوْ
الْمَحْكِيِّ عَنْهُمْ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ صَحِيحَةً فِي نَفْسِهَا كَقَوْلِهِ:
(كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ) (٢٧٥)
وَقَوْلِهِ: (بَلَعَّ مَطْلَعِ الشَّمْسِ) (١٨ : ٩٠) وَهَذَا
الْأُسْلُوبُ مَأْلُوفٌ، فَإِنَّا نَرَى كَثِيرًا مِنْ كُتَّابِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ
وَكُتَّابِ الْإِفْرَنْجِ يَذْكُرُونَ آلهَةَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ فِي حُطْبِهِمْ
وَمَقَالَاتِهِمْ وَلَا سِيَّمَا فِي سِيَاقِ كَلَامِهِمْ عَنِ الْيُونَانِ
وَالْمِصْرِيِّينَ الْقَدَمَاءِ، وَلَا يَعْتَقِدُ أَحَدٌ مِنْهُمْ شَيْئًا مِنْ تِلْكَ
الْحُرَافَاتِ الْوُثْنِيَّةِ.³⁷

Pemikiran Abduh dan Riḍa ini kemudian dikembangkan dalam sebuah tesis mengenai kisah dalam al-Quran oleh Muḥammad Aḥmad

Khalafullah. Ia sangat mengecam, untuk tidak mengatakan mencela, penggunaan perspektif historis dalam memahami kisah-kisah al-Quran. Menurutnya, memahami kisah secara historis merupakan faktor penyebab masuknya kritik-kritik orientalis terhadap al-Quran, pemahaman kisah secara historis ini sangat banyak ditemukan dalam kitab-kitab tafsir klasik.

و هذه الأقوال و كثير غيرها إنما كانت لأن المسلمون أنفسهم قد حرصوا الحرص كله على فهم القصص القرآني على أساس من التاريخ ولو أنهم اعرضوا عن هذه الأساس و حاولوا فهم القرآني على أساس من الفن الأدبي أو البياني البلاغي لأغلقوا هذا الباب الذي جاءت منه الريح ولسدوا على المشركين و المبشرين السبل و حالوا بينهم و بين الطعن في النبي عليه السلام و في القرآني الكريم ٣٨٠

Lebih jauh, Khalafullah membagi model kisah al-Quran berdasarkan model kisah dalam kajian sastra menjadi tiga buah bagian yaitu model sejarah, model perumpamaan, dan model legenda atau mitos. Model sejarah adalah kisah yang menceritakan tokoh-tokoh sejarah tertentu seperti para nabi dan rasul dan beberapa kisah yang diyakini orang-orang terdahulu sebagai sebuah realitas sejarah. Model perumpamaan

³⁶Muḥammad Rasyid Riḍa, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim* (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah), Juz I hlm. 329.

³⁷Ibid, hlm. 230.

³⁸Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashi fi al-Quran al-Karim...* hlm. 58.

adalah kisah yang menurut orang terdahulu, kejadiannya dimaksudkan untuk menerangkan dan menjelaskan suatu hal atau nilai-nilai. Maka, model kisah ini pun tidak mengharuskan kisah yang diangkat dari sebuah realitas sejarah dan boleh berupa cerita fiktif dalam batasan orang-orang terdahulu. Model mitos adalah kisah yang diambil dari mitos-mitos yang dikenal dan berlaku dalam sebuah komunitas sosial.³⁹

Beberapa contoh yang diangkat oleh Khalafullah sebagai model kisah sejarah dalam al-Quran antara lain kisah kaum 'Ād (Q.S. al-Qamar (54): 18 - 21), kisah Nabi Lūṭ dan penghancuran negerinya (Q.S. al-Ḥijr (15): 61 - 75 dan Q.S. Hūd (11): 77 - 83) serta kisah-kisah nabi lainnya.⁴⁰

Contoh kisah permisalan atau model perumpamaan yang diangkat oleh Aḥmad Khalafullah adalah kisah mengenai Nabi Dāwūd as. pada Q.S. Ṣād (38): 21 - 25.⁴¹

وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخُسْفِ إِذْ تُسَوِّرُوا الْمِحْرَابَ . إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَحْفَ خُصْمَانِ بَعَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ . إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً وَإِي نَعَجَةً وَاحِدَةً فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي

فِي الْخِطَابِ . قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لِيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ . فَعَقَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَكُلْفَى وَحُسْنَ مَّآبٍ .

Ketika menjelaskan ayat ini, Aḥmad Khalafullah mengutip beberapa tafsir, salah satunya adalah tafsir *al-Kasysyaf*. Menurut al-Zamkhsyari, permisalan yang ada di kisah ini adalah sebagai berikut:

فإن قلت: ما معنى ذكر النعاج؟ قلت: كأن تحاكمهم في نفسه تمثيلا وكلامهم تمثيلا، لأن التمثيل أبلغ في التوبيخ لما ذكرنا، وللتنبية على أمر يستحيا من كشفه، فيكنى عنه كما يكنى عما يستسمح الإفصاح به، ٤٢
فإن قلت: الملائكة عليهم السلام كيف صح منهم أن يجبروا عن أنفسهم بما لم يتلبسوا منه بقليل ولا كثير ولا هو من شأنهم؟ قلت: هو تصوير للمسألة وفرض لها، فصوروها في أنفسهم وكانوا في صورة الأناسي، كما تقول في تصوير المسائل: زيد له أربعون شاة، وعمرو له أربعون، وأنت تشير إليهما، فخلطاهما وحال عليها الحول، كم يجب فيها؟ وما لزيد وعمرو سبد ولا لبد وتقول أيضا في تصويرها: لي أربعون شاة وأربعون فخلطناها. وما لكما من الأربعين أربعة ولا ربعها. ٤٣

Mengenai kisah mitos, Aḥmad Khalafullah menjelaskan banyak sekali contoh ayat misalnya pada Q.S. al-Baqarah (2): 275, Q.S. al-An'ām (6): 25, Q.S. al-Anfāl (8): 31 - 32, Q.S. al-Kahfi (18): 90, Q.S. al-Mu'minūn (23): 82 - 84, Q.S. al-

³⁹Muhamad A. Khalafullah, *al-Quran bukan Kitab Sejarah...* hlm. 101.

⁴⁰Ibid., hlm. 102 - 125.

⁴¹Ibid., 125 - 126.

⁴²Abu al-Qasim Mahmud al-Zamakhsyari, *al-Kassyaf 'an Haqā'iqi Gawāmid al-Tanzil* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, 1407 H), Juz 4 hlm, 83.

⁴³Ibid., hlm. 85.

Furqān (25): 5 – 6, Q.S. al-Naml (27): 67 – 68, Q.S. al-Ahqāf (46): 17, Q.S. al-Qalam (68): 10 – 15, Q.S. al-Muṭaffifin (83): 10 – 13.⁴⁴

Karya Muḥammad Aḥmad Khalafullah ini merupakan disertasi yang beliau tulis untuk menyelesaikan studinya di al-Azhar. Pada tahun 1927, disertasi ini ditolak oleh tim penguji. Diskusi seputar historisitas kisah al-Quran ini kemudian di-counter oleh Abdul Karim al-Khatib dalam kitab *al-Qaṣaṣ al-Qurani: fi Mantuqihi wa Maḥumihi*.⁴⁵

Di Indonesia, pemikiran mengenai narasi kisah al-Quran dan historisitasnya dikembangkan oleh Ulil Abshar Abdalla. Dalam sebuah artikel yang dituliskan pada tanggal 15 Juni 2008,⁴⁶ ia mengatakan:

“Selama ini kita memahami mukjizat secara fantastis sebagai peristiwa-peristiwa besar seperti Musa membelah dan menyeberangi Laut Merah dengan tongkatnya, atau banjir bandang pada masa Nuh yang menelan seluruh manusia di bumi,

⁴⁴Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Quran bukan Kitab Sejarah...* hlm. 139 – 140.

⁴⁵Lihat Abdul Karim al-Khatib, *al-Qaṣaṣ al-Qurani: Fi Mantuqihi wa Maḥumihi ma'a Dirasah Tathbiqiyah li Qisshatai Adam wa Yusuf* (Beirut: Darul Ma'rifah, 1975), hlm. 37 – 77.

⁴⁶Ulil Abshar Abdalla, “Mukjizat Bertebaran di Sekeliling Anda” dikutip dari <http://ulil.net/2008/06/15mujuzat-bertebaran-di-sekeliling-anda/> diakses tanggal 26 November 2015.

atau Yesus yang menghidupkan orang mati, atau Muḥammad yang mengendarai hewan “buraq” dan melesat terbang ke langit tujuh dalam peristiwa Isra'-Mi'raj, dsb.”

“Kita tak pernah benar-benar bisa tahu bahwa kejadian-kejadian fantastis di masa lampau itu benar-benar faktual pernah terjadi. Boleh jadi itu hanya dongeng yang dipungut oleh Quran dari khazanah folklore Yahudi yang tersebar di kawasan Timur Tengah saat itu sekedar untuk medium penyampaian pesan dakwah. Yang penting bukanlah mukjizat fantastis itu. Tetapi pesan apa yang hendak disampaikan oleh dongeng mukjizat itu.”

....“Apakah kisah “ajaib” Musa, Yesus, atau Muḥammad sungguh-sungguh nyata, kita juga tak pernah bisa tahu dengan pasti. Orang-orang beriman dalam ketiga agama yang diwakili oleh ketiga tokoh besar itu tentu percaya benar bahwa keajaiban fantastis yang terjadi pada tiga tokoh itu adalah faktual dan benar-benar terjadi.”

“Bagi saya, pelajaran yang penting dari suatu mukjizat dan keajaiban bukanlah soal apakah kejadian itu faktual atau tidak. Bagi saya, tak terlalu penting apakah Musa benar-benar membelah laut dan menyeberangkan ribuan orang Israel dari Mesir untuk menghindari dari perbudakan yang mereka derita di sana.”

“Dalam sebuah mukjizat, yang penting adalah kisah tentang kemampuan manusia untuk mengatasi keterbatasan fisik dan halangan-halangan yang muncul di sekelilingnya. Yang penting dalam sebuah mukjizat adalah kemampuan manusia untuk melakukan “transendensi”, melampaui sesuatu yang “jasmaniah”, menuju kepada kemampuan “rohaniah” yang nyaris tanpa batas.”

Pemikiran Ulil Abshar ini mendapatkan respon yang kuat dari kalangan kyai muda Nahdlatul Ulama sehingga pada tanggal 11 oktober 2009 diadakan sebuah dialog terbuka dengan tujuan *tabayun* antara forum kyai muda Jawa Timur dengan Jaringan Islam Liberal di Pondok Pesantren Bumi Shalawat Sidoarjo. Narasumber dari pihak JIL adalah Ulil Abshar sementara dari kyai muda Jawa Timur diwakili oleh KH. Abdullah Syamsul Arifin (Gus Aab) dan K. Idrus Ramli. Dalam forum ini telah didiskusikan pemikiran Ulil Abshar mengenai kisah al-Quran.

Dalam forum ini, Gus Aab menerangkan bahwa keimanan dalam Islam itu adalah ketika seseorang beriman kepada Allah

maka ia juga harus beriman kepada apa yang datang dari Allah, begitu pula ketika seseorang beriman kepada Rasul, maka konsekuensinya adalah ia juga harus beriman kepada apa yang datang dari rasul. Termasuk di dalam kategori ini adalah faktualitas kisah-kisah al-Quran. Sementara Kyai Idrus Ramli menegaskan bahwa ketika terjadi pertentangan antara sejarah dan al-Quran, maka apa yang ada di dalam al-Quran mestilah didahulukan.

Selain beberapa masalah di atas, para ulama juga banyak yang menolak pendapat yang mengatakan bahwa kisah al-Quran tidaklah faktual. Quraish Shihab dalam menafsirkan ayat-ayat kisah selalu menegaskan prinsipnya ini. Selain itu, beberapa ahli sejarah juga telah menjelaskan fakta sejarah yang terungkap tentang kisah-kisah al-Quran dan membukukannya dalam ensiklopedi kemukjizatan al-Quran. Bahkan ada yang melangkah sangat jauh dalam masalah faktualitas al-Quran. Fahmi Basya dalam penelitiannya tentang matematika al-Quran dan Candi Borobudur menyimpulkan bahwa candi ini adalah peninggalan dari era Sulaimān as.

Quraish shihab menunjukkan bahwa salah satu bentuk

kemukjizatan al-Quran adalah pemberitaan-pemberitaan gaibnya. Pada Q.S. Yūnus (10): 92, dikabarkan bahwa tubuh Fir'aun yang mengejar Musa ketika menyeberang sungai nil akan diselamatkan Tuhan untuk menjadi pelajaran bagi generasi berikut. Pada saat itu, masyarakat Arab belum mengetahui tentang badan Fir'aun yang akan 'diselamatkan', begitu pula Bani Isrā'il pada era Nabi Mūsā sekitar 1200 tahun S.M. Pada awal abad ke-19, seorang ahli purbakala bernama Loret menemukan satu mumi yang sesuai dengan data-data sejarah dengan Fir'aun yang mengejar Mūsā, ia adalah Maniptah (*Munfattah*), mumi ini ditemukan di lembah raja-raja Luxor. Pada tanggal 8 Juli 1908, Elliot Smith mendapatkan izin dari pemerintah Mesir untuk membuka pembalut-pembalut Fir'aun tersebut dan ia melihat sebuah jasad utuh.⁴⁷

Ketika menjelaskan *tafsir* surat Yusuf, beliau lebih gamblang menegaskan faktualitas kisah al-Quran, sebagaimana dapat difahami dari kutipan berikut:

Sebelum memasuki penafsiran ayat-ayat surah ini, perlu digarisbawahi

⁴⁷Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 43.

bahwa kisah-kisah al-Qur'an bermacam-macam. Walaupun penulis tidak sependapat dengan mereka yang mengatakan bahwa dalam al-Quran terdapat kisah yang berupa legenda, penulis tidak menolak pendapat yang menyatakan bahwa ada unsur imajinasi atau kisah simbolik dalam al-Quran. unsur-unsur yang dinyatakan mutlak adanya bagi satu kisah yang menarik, misalnya kehadiran tokoh wanita terpenuhi dalam banyak kisahnya. Salah satu yang sangat menonjol adalah dalam surah ini. hanya perlu dicatat bahwa al-Qur'an, ketika memaparkan persoalan wanita atau seks, itu dikemukakannya dalam bahasa yang sangat halus, tidak mengundang rangsangan berahi atau tepuk tangan pembacanya. Berbeda dengan banyak kisah dewasa ini.⁴⁸

Kisah *Ukhti Hārūn dan Hāmān*

Sebelumnya penulis telah menyinggung masalah kisah-kisah yang menurut Aḥmad Khalafullah tidak memiliki sandaran sejarah atau tidak faktual. Di antaranya adalah kisah *ukhti* Hārūn dan Hāmān. *Ukhti* Hārūn adalah gelar yang disebutkan oleh orang-orang pada zaman Maryam kepadanya. Sementara Hāmān adalah nama seorang *wazīr* Fir'aun.

⁴⁸Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Quran* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), juz 6 hlm. 5 - 6.

Kisah Maryam terdapat dalam Q.S. Maryam (19): 27 - 28.

فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لِمَ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا.
يَا أُخْتِ هَازُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ
بَعِيًّا.

Pada ayat ini, Maryam diseru dengan seruan “saudari-nya Hārūn”. Sementara dalam Q.S. al-Tahrīm (66): 12 dikatakan bahwa Maryam adalah anak ‘Imrān. Ibu Maryam disebut *Imra’atu ‘Imrān* sebagaimana tertulis dalam Q.S. Ali ‘Imrān (3): 35, dan pada surat al-Furqān (25): 35 dijelaskan bahwa Hārūn adalah saudaranya Nabi Mūsā dan ia menjadi *wazīr* bagi Nabi Mūsā. Dengan begitu, al-Quran menyatakan bahwa Maryam adalah saudara perempuan Hārūn sementara jarak antara Maryam dengan Musa terpisah sekitar 1500 tahun.⁴⁹

Kisah Hāmān disebutkan dalam Q.S. Ghafir (40): 36

وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرِّحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ

Para sejarawan yang melakukan penelitian tentang Nabi Mūsā dan Fir’aun tidak menemukan nama Hāmān pada zaman ini. Nama tersebut justru ditemukan beberapa era setelah dua orang tersebut. Dan tidak benar jika seseorang mengatakan bahwa ditemukannya

nama Hāmān setelah era Fir’aun tidaklah menutup kemungkinan bahwa ada nama Hāmān yang lain di era Fir’aun karena Hāmān adalah salah satu orang penting pada era Fir’aun. Bagaimana mungkin seorang yang sangat penting tidak dikenali jika orang tersebut memang ada pada masa Fir’aun. Hal ini sama saja dengan orang bernama Abu Hanifah, orang muslim akan segera memahami bahwa Abu Hanifah adalah seorang yang hidup setelah masa rasul dan ia adalah Ahli Fiqh, jika ada orang yang mengatakan bahwa Abu Hanifah hidup sezaman dengan rasulullah dan itu adalah nama Abu Hanifah yang lain, bukan yang pertama, maka perkataan ini adalah perkataan yang salah.⁵⁰ Contoh lainnya adalah jika ada seorang yang dikenal di Indonesia bernama Susilo Bambang Yudhoyono dan ia adalah mantan presiden Indonesia, kemudian ada nama SBY yang lain dan ia tinggal di pelosok desa, maka ketika orang dari luar negeri mengatakan nama SBY yang berasal dari Indonesia, maka tentu saja yang dimaksud adalah SBY mantan presiden Indonesia.

Demikianlah dua buah kisah yang tidak faktual menurut Ahmad

⁴⁹Lihat Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashi fi al-Quran al-Karim...* hlm. 57 - 58.

⁵⁰Ibid., hlm. 56.

Khalafullah. Sebagai perbandingan dari pendapat ini, maka penulis akan menampilkan beberapa pendapat ahli kshah al-Quran atau pendapat *mufassir* mengenai kedua ayat tersebut.

Al-Zujāj menjelaskan beberapa pendapat mengenai hal ini, bisa jadi Hārūn memang nama dari saudara pria Maryam, karena mereka biasa menamai anak dengan nama nabi.⁵¹ Al-Baidhawi menjelaskan beberapa tafsir yaitu, ia adalah keturunan Hārūn, atau Hārūn adalah nama seorang yang shalih di zaman Maryam yang mirip dengannya dalam masalah keshalihan.⁵² Ibn Musthafa al-Istambuli menjelaskan bahwa Maryam dan Hārūn itu bagaikan saudara karena ketinggian martabatnya, atau ia adalah anak keturunan Hārūn, sebagaimana kata-kata *ya akha al-'Arab* yang menunjukkan bahwa yang diseru adalah salah seorang dari bangsa Arab.⁵³ 'Ali al-Shabuni menjelaskan bahwa perkataan *ukhta Hārūn* itu ditujukan kepada Maryam karena

Maryam menyerupai Hārūn dalam masalah shalat dan ibadah.⁵⁴

Sayyid Tantawi menjelaskan pengertian kata *ukhta* Hārūn dengan penjelasan yang mirip dengan pendapat para *mufassir* di atas. Menurutnya kata *ukhta Hārūn* tidaklah menunjukkan bahwa yang dimaksudkan dalam ayat tersebut adalah Hārūn saudaranya Musa. Akan tetapi seorang yang shalih pada zamannya, dan Maryam disamakan dengan orang tersebut dalam masalah keshalihan dan ketaqwaannya. Pendapat lain mengatakan bahwa itu adalah nama saudara Maryam yang dinamai dengan nama Hārūn.⁵⁵

Ibnu Katsir menjelaskan beberapa *tafsir* tentang kata *ukhta Hārūn*, di antaranya adalah karena kemiripan ketakwaan antara Maryam dengan seseorang di zamannya yang bernama Hārūn. Sa'id ibn Jabir mengatakan bahwa yang dimaksud adalah Hārūn saudaranya Musa, karena kemiripannya dalam masalah Ibadah. Muḥammad ibn Ka'ab telah salah mengira bahwa Maryam, Musa, dan Hārūn adalah saudara

⁵¹Abu Ishaq Ibrahim al-Zujaj, *Ma'anil al-Quran wa I'rabuhu* (Beirut: 'Alimul Kitab, 1988), Juz 3 hlm. 326

⁵²Nashiruddin al-Baidhwai, *Anwaru al-Tanzil wa Asraru al-Ta'wil* (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, 1418 H), Juz 4 hlm. 9.

⁵³Ibn Musthafa al-Istambuli, *Ruhul Bayan* Juz 5 hlm. 329. CD Rom Maktabah Syamilah, Global Islamic Software.

⁵⁴Muhammad 'Ali al-Shabuni, *Shafwatu al-Tafasir* (Kairo: Dar al-Shabuni, 1997), Juz 2 hlm. 197.

⁵⁵Muhammad Sayyid Tantawi, *al-Qissah fi al-Quran al-Karim* (Kairo: Nahdatu Mishr, 1996), Juz 2 hlm. 135.

satu nasab. Ada pendapat lain yang menyatakan bahwa Maryam memiliki saudara yang bernama Hārūn, dan ini tidak disebutkan dalam kisah kelahiran Maryam. Salah satu riwayat juga menyatakan bahwa kebiasaan Bani Israil adalah menamai seorang anak dengan nama nabi.⁵⁶

Adapun penjelasan mengenai masalah Hāmān telah dijelaskan oleh Muḥammad Thāhir ibn 'Asyur, dalam menafsirkan ayat di atas dan Q.S. al-Qaṣaṣ (28): 6 beliau menjelaskan bahwa Hāmān adalah *wazīr* Fir'aun dan Hāmān bukanlah nama individu atau nama orang tetapi ia merupakan gelar bagi *wazīr*, sama dengan istilah Fir'aun, Kaisar, Najasyi, maupun Kisra. Maka Hāmān adalah gelar *wazīr* mesir pada saat itu. Dalam kitab *Astir* milik kaum Yahudi ditemukan bahwa terdapat kata Hāmān adalah nama bagi *wazīr* raja Persia yang bernama Ahsyuwairusy, lalu mereka mengira bahwa kata Hāmān ini adalah nama orang dan menyatakan bahwa Hāmān bukanlah *wazīr* Fir'aun.⁵⁷

Demikianlah beberapa penjelasan dari para *mufassir*

maupun ahli kisah mengenai kedua ayat yang dianggap tidak dapat dibuktikan secara historis oleh Aḥmad Khalafullah. Penulis sepakat dengan beberapa tokoh yang telah disebutkan mengenai tujuan *Qaṣaṣ*. Memang benar bahwa fakta kesejarahan bukanlah tujuan utama dari kisah-kisah yang ada dalam al-Quran, tujuan utamanya adalah untuk menjadi *'ibrah* atau pelajaran bagi manusia. Akan tetapi, hal tersebut tidak serta merta membatalkan faktualitas kisah. Adapaun penemuan sejarah tidaklah menjadi ilmu pasti dan sejarah dapat berubah. Jika ada beberapa *mufassir* yang mencoba menafsirkan kisah al-Quran dengan menggunakan pendekatan sejarah, maka usaha tersebut perlu diapresiasi, namun tetap harus dibatasi bahwa hasil penafsirannya hanyalah *tafsir* yang sifatnya tidak absolut, sementara al-Quran memiliki kebenaran absolut. Dengan begitu, ketika ada penemuan sejarah yang lain dan bertentangan dengan *tafsir* maka yang perlu mendapat koreksi adalah *tafsir*-nya, bukan al-Quran. *wallahu ta'ala a'la wa a'lam*.

Kesimpulan

Kisah al-Quran telah menjadi sebuah pembahasan menarik sejak

⁵⁶Abu al-Fida Isma'il ibn Katsir, *Shahih Qashash al-Anbiya'*... hlm. 367 - 368.

⁵⁷Muhammad Thahir Ibn 'Asyur, *al-Tahrir wa al-Tanwir* (Tunisia: Dar al-Tunisiyyah, 1984), juz 20 hlm. 72.

masa rasulullah hingga era kontemporer. Beberapa ulama mengedepankan aspek historisitas dan faktualitas kisah al-Quran namun *mufassir* kontemporer terdorong untuk menolak pendekatan historis terhadap kisah al-Quran. Bahkan beberapa di antara penafsir kontemporer ada yang menolak nilai faktualitas dan historisitas kisah al-Quran.

Penulis sangat setuju dengan beberapa tesis para *mufassir* kontemporer yang menjelaskan bahwa aspek historis atau sejarah bukanlah tujuan utama, untuk tidak menyatakan bukan tujuan sama sekali, dari kisah-kisah al-Quran. Akan tetapi, hal tersebut tidaklah menjadi halangan untuk mempercayai faktualitas kisah tersebut. Hal ini juga tidak menjadi alasan untuk menolak penafsiran dengan menggunakan pendekatan historis, karena nilai kebenaran dari sebuah tafsir adalah relatif sementara nilai kebenaran al-Quran bersifat absolut. Sehingga jika hasil tafsir dengan pendekatan historis itu bertentangan dengan penemuan sejarah terbaru, maka kesalahannya terletak pada *tafsir* dan cara pengambilan kesimpulannya, dan bukan pada al-Qurannya.

Referensi

1. al-'Askari, Abu Hilal al-Hasan. T.t. al-Furūq al-Lugawiyah. Dar al-'Ilmi wa al-Tsaqafah.
2. al-Aḥfāhāni, Rāgib. 2008. al-Mufradāt Fi Garīb al-Quran. Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyyah.
3. al-Baiḥāwī, Naḥrūddīn. 1418 H. Anwāru al-Tanzīl wa Asrāru al-Ta'wīl. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi.
4. Al-Gazali, Muhammad. T.t. al-Maḥāwir al-Khamsah li al-Qurani al-Karīm. Kairo: Dar al-Syurūq.
5. Hamzah, Muchotob. 2003. Studi al-Qur'an Komprehensif. Yogyakarta: Gama Media.
6. al-Istanbuli, Ibn Muatafā. Rūhul Bayān. CD Rom Maktabah Syamilah, Global Islamic Software.
7. Ibn 'Asyūr, Muhammad Tāhir. 1984. al-Tahrīr wa al-Tanwīr. Tunisia: Dar al-Tunisiyyah.
8. Ibn Katsir, Abu al-Fidā 'Imāduddīn Ismā'īl. 2002. al-Qaḥā'iq al-Anbiyā'. Kuwait: Garās.
9. Ibn Manẓur, Jamaluddin Abi Fadl Muḥammad bin Mukram. 2009. Lisānul 'Arab. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
10. Izzan, Ahmad. 2011. Ulumul Quran, Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas al-Quran. Bandung: Humainiora.
11. al-Jauzi, Jamāluddīn. 1992. al-Muntaẓam fi Tārīkh al-Umam wa al-Muluk. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
12. Khalafullah, Muhammad Ahmad. 1999. al-Fann al-Qasasi fi al-Qurani al-Karīm. Kairo: al-Intisyar al-'Arabiyy.
13. ----- . 2002. al-Quran Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra, dan Moralitas dalam Kisah-kisah al-Qur'an. Terjemah Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhi. Jakarta: Paramadina.
14. al-Khatib, Abdul Karim. 1975. al-Qasas al-Qurani: fi Mantūqihī wa Mafhūmihi ma'a Dirāsah Taḥqīqiyah li Qiṣṣati Ādam wa Yūsuf. Beirut: Darul Ma'rifah.
15. Madyan, Ahmad Shams. 2008. Peta Pembelajaran al-Quran. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

16. Qalyubi, Syihabuddin. 2008. *Stilistika dalam Orientasi Studi Al-Quran*. Yogyakarta: Belukar.
17. al-Qaṣṣān, Manna'. 1973. *Mabahis Fi 'Ulūm al-Quran*. Surabaya: Al-Hidayah.
18. Qutb, Sayyid. 2004. *Indahnya al-Quran Berkisah* terj. Fathurrahman Abdul Hamid. Jakarta: Gema Insani.
19. al-Rāwandi, Qatbuddīn. 1409 H. *Qasas al-Anbiyā'*. Iran: Majma' al-Buhūs al-Islamiyyah.
20. Rida, Muhammad Rasyīd. T.t. *Tafsīr al-Quran al-Hakīm*. Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah.
21. al-Ḍābūnī, Muḥammad 'Ali. 1997. *Safwatu al-Tafāsīr*. Kairo: Dar al-Shabuni.
22. Shihab, M. Quraish. 2002. *Tafsir al-Misbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Quran*. Jakarta: Lentera Hati.
23. Shihab, Quraish. 2007. *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan.
24. Syaṣrūr, Muḥammad. 2010. *al-Qasas al-Qurani: Qirā'ah Mu'asirah*. Beirut: Dār al-Sāqi.
25. Tantāwī, Muhammad Sayyid. 1996. *al-Qishah fī al-Quran al-Karīm*. Kairo: Nahdatu Mishr.
26. Usman. 2009. *Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Teras.
27. al-Wāhidī, Abu al-Ḥasan. 2009. *Asbābu Nuzuli al-Quran*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
28. al-Zamakhsyari, Abu al-Qasim Mahmud. 1407 H. *al-Kassyaf 'an Haqā'iqi Gawāmid al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah.
29. al-Zujāj, Abu Ishāq Ibrāhīm. 1988. *Ma'āni al-Quran wa I'rābuhu*. Beirut: 'Alimul Kitāb.
30. <http://ulil.net/2008/06/15mujuzat-bertebaran-di-sekeliling-anda/>