



Teosentrisme dan Antroposentrisme dalam Al-Qur'an: Kajian Linguistik terhadap Dimensi *Kalām* dan *Lisān*

Theocentrism and Anthropocentrism in the Qur'an: A Linguistic Reconsideration of *Kalām* and *Lisān* Dimensions

Abd. Moqsith & Salman Al Farisi

Abstract: This study explores the epistemic tension between two interpretive orientations in Qur'anic scholarship: the theocentric view, which regards the Qur'an as *kalām ilāhī* (divine speech), and the anthropocentric perspective, which considers it as *lisān*—an Arabic linguistic product embedded in history and culture. While classical 'ulūm al-Qur'ān have largely emphasized the transcendent nature of divine speech, systematic investigation into the Qur'an as a historically situated linguistic structure remains underdeveloped. To address this gap, the present research proposes a synthetic approach that integrates both perspectives. Through linguistic analysis and contextual interpretation, this study demonstrates that the Qur'an simultaneously manifests as *kalām*—a mode of transcendent revelation—and as *lisān*—a temporally and spatially bound human language. This dual manifestation affirms the Qur'an's nature as both divine and historical, universal and particular, transcendent and immanent. The findings offer a more integrative framework for Qur'anic studies, where linguistic inquiry and historical contextualization are essential not only for academic analysis but also for deepening theological understanding of revelation.

Keywords: *Kalām*; *Lisān*; Theocentrism; Anthropocentrism; Qur'anic Linguistics



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0);
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Abstrak: Penelitian ini mengkaji ketegangan epistemik antara dua orientasi interpretatif dalam studi Al-Qur'an: pandangan teosentrism yang memandang Al-Qur'an sebagai kalām ilāhī (firman ilahi yang transenden), dan pendekatan antroposentrism yang memahami Al-Qur'an sebagai lisān—yakni produk bahasa Arab yang terikat pada konteks sejarah dan budaya manusia. Studi-studi klasik dalam 'ulūm al-Qur'an cenderung mengutamakan dimensi transendental wahyu, sementara kajian sistematis mengenai Al-Qur'an sebagai struktur bahasa yang terhistorisasi masih kurang berkembang. Untuk menjembatani kesenjangan ini, penelitian ini mengajukan pendekatan sintetik yang memadukan kedua perspektif tersebut. Melalui analisis linguistik dan interpretasi kontekstual, penelitian ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an secara bersamaan tampil sebagai kalām—yakni wahyu yang bersifat transenden—and sebagai lisān—yakni ekspresi bahasa manusia yang terikat ruang dan waktu. Koeksistensi ini menegaskan sifat ganda Al-Qur'an: ilahi sekaligus historis, universal sekaligus partikular, transenden sekaligus imanen. Temuan ini menawarkan kerangka yang lebih integratif dalam kajian Al-Qur'an, di mana analisis kebahasaan dan rekonstruksi historis menjadi unsur penting tidak hanya bagi kajian akademik, tetapi juga dalam memperdalam pemahaman teologis terhadap wahyu.

Kata Kunci: Kalām; Lisān; Teosentrisme; Antroposentrisme; Linguistik Al-Qur'an

Pendahuluan

Teosentrisme, yang berasal dari kata Yunani *theos* (Tuhan) dan *kentron* (pusat), merujuk pada pandangan bahwa Tuhan adalah pusat dari segala sesuatu dalam kosmos dan kehidupan manusia. Dalam teosentrisme, Tuhan dipandang sebagai unsur utama yang mendasari semua aspek kehidupan dan pengetahuan, termasuk agama, moralitas, dan eksistensi. Konsep ini kontras dengan pandangan antroposentrisme.¹ Titik balik antroposentrisme adalah “*anthropos*” yang berarti manusia dan “*kentron*” yang berarti pusat. Istilah ini mencerminkan suatu pandangan yang menempatkan manusia sebagai fokus utama dalam memahami dan menafsirkan realitas alam semesta. Dalam pengertian yang lebih luas, antroposentrik mengacu pada perspektif yang memandang manusia sebagai entitas paling penting di alam semesta.²

Lebih jauh lagi, antroposentrik juga menekankan supremasi nilai-nilai manusia dalam fungsi dan struktur alam semesta. Menurut pandangan ini, alam semesta tidak hanya berpusat pada manusia, tetapi juga berperan dalam mendukung dan memelihara nilai-nilai yang dianut oleh manusia. Ada anggapan bahwa ada semacam hubungan simbiosis antara manusia dan alam semesta, di mana alam secara bertahap dan konsisten mendukung perkembangan dan penegakan nilai-nilai manusia.³

Namun, istilah antroposentrik terkadang juga digunakan dalam konteks yang lebih kritis atau negatif. Dalam pengertian ini, antroposentrik dipandang sebagai keyakinan yang terlalu menekankan pengalaman subjektif manusia sebagai satu-satunya cara yang valid untuk memahami dan menjelaskan realitas.⁴ Kritik terhadap

pandangan ini menyoroti keterbatasan perspektif manusia dan potensi mengabaikan aspek-aspek realitas yang mungkin berada di luar jangkauan pemahaman atau pengalaman manusia.

Kedua aliran di atas mewarnai diskursus mengenai al-Qur'an yang kompleks: Sebagian pemahamannya hanya mengambil konsep-konsep tertentu secara apa adanya (*taken for granted*), seperti konsep "Allah", "kalam", "malaikat", "nabi". Sebagian yang lain memperhatikan proses-proses *delicate* dalam masa transmisi wahyu, seperti "periwayatan", "penulisan", "pengumpulan", dan "pembukuan".⁵ Secara *genus*⁶, al-Qur'an diyakini oleh umat Islam sebagai *kalām* Allah. Hal ini ditandai dengan kata kunci utama ketika para intelektual Muslim mendefinisikan al-Qur'an. Kata kunci tersebut kemudian ditambahkan dengan berbagai atribut lainnya sebagai titik diferensiasi al-Qur'an dengan Wahyu atau Kitab Suci lainnya. Setidaknya penulis menemukan sepuluh atribut dalam pendefinisian Qur'an: 1) Sebagai mukjizat, 2) Redaksi langsung dari Allah, 3) Diturunkan secara berangsur-angsur, 4) Menggunakan *Lisān 'Arabi*, 5) Melalui perantara Malaikat Jibril, 6) Diturunkan kepada Nabi Muhammad, 7) Bersifat *mutawatir*, 8) Dimulai dari QS. Al-Fātiḥah dan diakhiri dengan QS. Al-Nās, 9) Tertulis dalam Mushaf, 10) Mempunyai kandungan nilai ibadah.⁷

Atribut-atribut di atas tidak keseluruhan digunakan oleh tiap orang dalam mendefinisikan al-Qur'an, tergantung dari paradigma masing-masing. Menariknya, unsur *lisān 'Arabi* sebagai medium al-Qur'an ternyata mendapatkan porsi yang sedikit dapat perhatian dalam pendefinisian al-Qur'an.⁸ Para penulis kitab bergenre ulumul Quran pada periode kodifikasi⁹ seperti Badr al-Dīn al-Zarkasyī (745 H/1344 M) dan Jalāl al-Dīn al-Suyūtī (911 H/1505 M) tidak membahas pendefinisian al-Qur'an. Al-Zarkasyī cukup menyinggung bahwa al-Qur'an diturunkan dengan *lisān 'Arab* tanpa melakukan pendefinisian. Sedangkan kitab ulumul Qur'an pada periode repetitif¹⁰ lebih banyak merujuk pada pandangan Șubhī al-Şalih,¹¹

القرآن هو الكلام المعجز المنزّل على النبي صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف
المنقول عنه بالتواتر المتبع بدلاوته

"Al-Qur'an adalah kalam (firman) yang bersifat mu'jizat, diturunkan kepada Nabi Muhammad ﷺ, ditulis dalam mushaf-mushaf, diriwayatkan secara mutawatir darinya, dan menjadi ibadah saat dibacakan."

Şubhī melanjutkan bahwa pendefinisian di atas sudah menjadi kesepakatan para ahli *usūl*, ahli fiqh, dan ahli linguis Arab. Ketidakhadiran unsur *lisān 'Arabi* dalam pendefinisian di atas memunculkan sebuah pertanyaan tersendiri. Padahal, secara teologis, atribut tersebut secara langsung disinggung pada QS. Al-Syu'ara' [26]: 192-195,

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَلَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ لَعَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيًّا مُّبِينًّا

“Sesungguhnya ia (Al-Qur'an) benar-benar diturunkan Tuhan semesta alam. Ia (Al-Qur'an) dibawa turun oleh Ruhulamin (Jibril). (Diturunkan) ke dalam hatimu (Nabi Muhammad) agar engkau menjadi salah seorang pemberi peringatan. (Diturunkan) dengan lisān Arab yang jelas.”

Dengan demikian, unsur *lisān Arabī* dalam diskursus al-Qur'an menjadi titik kritis yang perlu didiskusikan lebih mendalam. Kajian ulumul Qur'an klasik lebih menekankan dimensi *kalām* ilahi, sementara sedikit sekali yang mengangkat secara sistematis dimensi *lisān* sebagai struktur linguistik dalam kerangka historis. Hal ini menyisakan konseptual yang perlu diisi oleh pendekatan sintesis yang menjembatani pandangan teosentrisme dan antroposentrisme al-Qur'an.

Pandangan Teosentrisme terhadap Quran

Pandangan ini umumnya dianut oleh aliran tradisionalisme. Pandangan tersebut didasarkan pada kondisi sosial yang melatarbelakangi generasi awal Islam. Pada masa itu, masyarakat Arab masih memegang tradisi lisan dan minim budaya literasi, sehingga dikenal dengan istilah *ummīyyah*.¹² Karena hidup dengan tradisi kelisahan, masyarakat Muslim kala itu berinteraksi dengan Qur'an melalui hafalan. Mereka mengandalkan ingatan berdasarkan pendengaran atas bacaan wahyu yang disampaikan oleh Nabi Muhammad. Al-Qur'an dipandang sebagai sesuatu yang *qadīm* sebagaimana ke-*qadīm*-an Allah. Bahasanya dianggap bebas dari campur tangan manusia.¹³ Peran al-Qur'an menjadi sentral dan bersifat stagnan. Artinya, ia sudah tertulis dan terkodifikasi serta dianggap selesai dalam bentuk mushaf.¹⁴

Ciri khas aliran teosentrisme mengambil pemahaman dari beberapa konsep secara *taken for granted* bahwa bahasa al-Qur'an murni dari Allah baik dari sisi kalimat dan maknanya. Nabi Muhammad menerima wahyu melalui Malaikat Jibril sudah dalam bentuk berbahasa Arab, pandangan ini di antaranya dinyatakan oleh Abū Syahbah.¹⁵ Umumnya gagasan ini didapat secara dogmatis yang melakukan proses simplifikasi terhadap persoalan yang rumit, menyederhanakan agar dapat dengan mudah dipahami. Karenanya, orang awam mendefinisikan al-Qur'an secara sederhana, tidak perlu menjelaskan proses-proses rumit di balik sejarahnya, bahkan tidak pernah mempertanyakan bagaimana proses komunikasinya, bagaimana kata-kata tersebut dapat diturunkan dari sesuatu yang bersifat metafisis (Tuhan dan malaikat).¹⁶

Pandangan teosentris, yang menekankan sifat ilahiah Al-Qur'an, cenderung melihat bahasa kitab suci ini sebagai manifestasi langsung dari Kalam Allah yang

transenden dan universal. Perspektif ini, sebagaimana diargumentasikan oleh Nasr, melihat Al-Qur'an sebagai "realitas metafisik yang melampaui waktu dan ruang". Implikasi dari pandangan ini adalah kecenderungan untuk mengristalisasi definisi Al-Qur'an dengan tidak menyertakan unsur kelisanan Arab (lisan Arabi) sebagai atributnya. Al-Qur'an, dalam perspektif ini, dilihat sebagai entitas yang sepenuhnya ilahiah dan terlepas dari konteks budaya manusia.

Pandangan teosentrisme memberikan sikap dalam mendekati al-Qur'an, yang dalam bahasa Abd. Moqsith, secara harfiah-tekstual.¹⁷ Aliran tekstualis ini kemudian menyusun sejumlah metodologi pembacaan dan penafsiran teks al-Qur'an berupa semakin harfiah seseorang di dalam menafsirkan, semakin ia mendekati sebuah kebenaran.

Salah satu implikasi dari pandangan teosentrisme adalah konsep *ke-ummi-an* Muhammad. Menurut Eva Nugraha, konsep ini dipegang teguh berdasarkan dua hal: 1) Keyakinan bahwa al-Qur'an terjaga dari pengaruh tulisan dan ideologi manusia yang berasal dari pandangan antroposentrisme; 2) Bagian dari kemukjizatan al-Qur'an.¹⁸

Abul Haris Akbar menyebutkan bahwa al-Qur'an mengabadikan wacana mengenai orisinalitas dan autentisitas tersebut dalam empat kelompok ayat: *Per-tama*, ayat-ayat yang menetapkan bahwa al-Qur'an merupakan *kalām* Allah; *Kedua*, ayat-ayat yang menceritakan adanya tuduhan dalam berbagai sebutan, seperti: al-Qur'an sebagai perkataan manusia biasa, al-Qur'an sebagai hasil karya kolektif atau rekayasa imajinasi kreatif yang kemudian disuarakan oleh Muhammad, al-Qur'an sebagai ucapan penyihir, dukun, pendusta, orang gila; *ketiga*, ayat-ayat sanggahan sebagai respons al-Qur'an atas tuduhan-tuduhan; *keempat*, ayat-ayat tantangan (*tahaddī*) yang turun secara bertahap: dari membuat semacam al-Qur'an yang utuh, lalu membuat sepuluh unit surat, lalu satu unit surat saja, hingga pernyataan akan ketidakmampuan dalam memenuhi tantangan. Tantangan tersebut kembali untuk meneguhkan kelompok pertama, yakni bahwa al-Qur'an memang *kalām* Allah. Pembahasan ini kemudian diabadikan dalam kajian *i'jāz al-Qur'ān*, yang memberikan jaminan kesempurnaan, orisinalitas, autentisitas, bahkan integritas al-Qur'an.¹⁹ Tantangan orisinalitas dan autentisitas tersebut terus bergulir hingga kajian al-Qur'an dipegang oleh kelompok antroposentris yang bermula dari dunia Barat.

Pandangan Antroposentrisme terhadap Quran

Berbeda dengan aliran teosentrisme yang cenderung tradisionalis, aliran antroposentrisme umumnya dipegang oleh pandangan modernisme. Bisa dibilang titik sentral yang dijadikan objek oleh pihak antroposentris ialah teks al-Qur'an yang sudah ditulis dalam bentuk mushaf. Mengacu pada Peter Stain, Eva Nugraha

berpendapat bahwa upaya penulisan Qur'an terjadi karena adanya pengaruh budaya Kristen dan Yahudi di wilayah Arab Selatan, khususnya di Ethiopia.²⁰ Sementara itu, menurut Moh. Ali Aziz, masyarakat Muslim baru mulai mengenal budaya baca-tulis melalui pengajaran yang dilakukan oleh para tawanan perang Badar sebagai bagian dari tebusan, hingga muncullah para sahabat penulis al-Qur'an.²¹ Karenanya muncul kesepakatan bahwa al-Qur'an sudah dituliskan seluruhnya sebelum Muhammad wafat,²² namun masih bersifat berserakan, berbeda versi tulisan dan belum dibukukan. Pandangan ini dipengaruhi oleh kondisi sosial masyarakat yang memegang tradisi keaksaraan dan tulisan, di mana al-Qur'an yang beredar di masyarakat berupa mushaf, pelafalannya lebih didasarkan pada huruf dan aksara (*tilāwat al-Qur'an*). Karena ia memandang huruf, aksara, dan bahasa yang dipakai oleh al-Qur'an itu merupakan hasil reka cipta manusia, sisi ekstrem aliran ini pun menilai bahwa al-Qur'an sebagai *makhlūq* yang *hadith* (baru), dengan argumen bahwa segala sesuatu yang bersuara dan berhuruf bukanlah termasuk firman Allah sebagaimana yang dilontarkan oleh kelompok Mu'tazilah.

Ciri khas aliran antroposentrisme ialah mengambil pemahaman dari beberapa konsep yang diabaikan oleh dogma, dan menggunakan ilmu untuk menguraikan kebenaran secara apa adanya dengan cara memasuki momen-momen historis ketika al-Qur'an diriwayatkan, ditransmisikan, dituliskan hingga dibukukan. Mempertanyakan ulang hal-hal mendasar dengan meletakkannya dalam konteks kesejarahan ketika wahyu ditulis.²³ Menurut Sansan, pandangan ini merupakan pandangan kritis terhadap pandangan tradisional bahwa Muhammad tidak memiliki peran sedikit pun dalam masalah sumber wahyu. Bagi aliran antroposentrismis, pandangan teosentris tersebut tidak lain hanyalah kepercayaan dogmatis yang dikonstruksi oleh ulama klasik-konservatif yang bertujuan untuk memelihara tradisi yang dianggap *settled* (mapan).²⁴

Di sisi lain, pandangan antroposentris ini dipahami oleh pihak oposisi sebagai penggunaan akal dalam menalar proses pewahyuan al-Qur'an. Seperti halnya dalam tulisan Sansan Ziaul Haq (2019) yang berpendapat bahwa para penolak transendensi pewahyuan al-Qur'an karena prosesnya tidak lain adalah fenomena historis yang bisa dijelaskan secara ilmiah. Hal ini kemudian mengasumsikan bahwa Muhammad mempunyai peran yang signifikan dalam proses "pembentukan" wahyu. Al-Qur'an pun dianggap sebagai teks profan yang bisa dipahami secara manusiawi. Bahkan pandangan yang lebih ekstrem ialah wahyu al-Qur'an dihukumi sebagai produk pemikiran Muhammad, bukan berasal dari *kalām* Tuhan. Autentisitas al-Qur'an pun dipertanyakan oleh kelompok antroposentrisme.²⁵

Jika ditelusuri, secara garis besar pandangan antroposentrisme ini bermula dari pandangan *outsider* dan kalangan orientalis Barat yang membicarakan tentang asal-usul al-Qur'an. Dalam penelusuran Haris, dengan mengutip Harmut Bobzin,

semangat yang membuktikan akan ketidakautentikan dan ketidakorisinalitas al-Qur'an sudah ada jauh sebelum ada di tangan orientalis Barat, dan dihubungkan dengan ajaran pendeta Nestorius. Hal ini ditemukan pada *Tafnīd al-Qur'ān* (Bantahan terhadap al-Qur'an), karya seorang penganut Nestorian pada abad ketujuh Bernama Abū Nūh al-Anbārī. Kemudian muncul *Risālāt 'Abd al-Masīh al-Kindī ilā 'Abdallāh al-Hāsyimī* (Surat 'Abd al-Masīh al-Kindī kepada 'Abdallāh al-Hāsyimī), karya dari *pseudonym* (seorang dengan nama samaran) 'Abd al-Masīh al-Kindī. Karya tersebut kemudian dikenal dengan "*Apology of al-Kindī*" yang nantinya memberikan pengaruh ke dunia Barat.²⁶

Setelah kitab-kitab berbahasa Arab, selanjutnya kitab-kitab berbahasa Yunani. Ditemukan tulisan berjudul *Liber de Haeresibus* (Kitab ajaran sesat) yang ditulis oleh Yohanes dari Damaskus, atau disebut juga dengan *John of Damascus* (w. 754). Kitab tersebut mengkritik berbagai ajaran yang dianggap sesat, seperti praktik poligami, talak, hingga pernikahan Nabi dengan Zainab sebagai contoh ajaran immoral. Kitab tersebut memicu polemik berkepanjangan antara Kristen dan Islam.²⁷ Pada era ini bahasa Arab mulai didatangkan ke Spanyol dan Afrika Utara untuk kemudian dipelajari secara akademis hingga muncullah beberapa orientalis yang mahir berbahasa Arab, seperti Raymond Llull (1232-1315), dan Pedro Pascual (1227-1300) dan menulis karya-karya berbahasa latin. Pada tahun 1508, muncullah seorang anonim yang mempertanyakan beberapa hal kesejarahan al-Qur'an, seperti: Qira'ah Sab'ah sebagai bacaan "kanonik", Tindakan Marwan bin al-Hakam yang membakar semua teks Qiraat lalu membuat teks yang baru, kodeks al-Qur'an resmi yang belum ada di masa Muhammad. Karya tersebut berjudul *Liber Denudationis Sive Ostensionis Aut Patefaciens* atau yang biasa dikenal dengan *Contrarietas Alfolica*. Hal yang menarik dicatat adalah, karya tersebut menggunakan tafsir dan hadis sebagai referensinya.²⁸

Seiring berjalannya waktu, pada abad ketujuh belas, di mana studi bahasa Arab mulai dikaji secara profesionalisme di universitas-universitas memberikan pengaruh langsung pada kajian al-Qur'an. Seperti Joseph Justus Scalinger (1540-1609), seorang filolog yang menyatakan bahwa untuk mengkaji al-Qur'an, diharuskan untuk mempelajari gramatikal bahasa Arab dengan segala kerumitannya. Era ini mewajibkan sarjana yang menerbitkan sebuah karya harus menyertakan teks Arab yang disertai dengan terjemahan bahasa Latin. Hal ini memicu banyak tokoh yang menerbitkan kajian al-Qur'an berbahasa Arab dari kalangan filolog seperti Abraham Hickelman (1652-1695), seorang kepala pastor lulusan Wittenberg pada kajian ketimuran pada tahun 1668-1672, yang mempunyai wewenang atas koleksi manuskrip al-Qur'an yang sangat berharga dan menerbitkan karya seperti *Al-Coranus s. Lex Islamitica Muhammedis, filee Abdallae pseudoprophetae* (Al-Qur'an, Hukum Islam Muhammad Putra Abdullah, Nabi Palsu).²⁹ Dari era ini, untuk pertama kalinya

masyarakat Barat mempunyai akses kepada teks cetakan al-Qur'an yang menjadi basis penting dalam kajian Qur'an, hingga muncullah edisi teks Gustav Leberecht Flügel (1802-1870). Ia juga menulis naskah berisikan indeks kosakata al-Qur'an pada tahun 1842,³⁰ indeks ini nanti yang menjadi latar munculnya *al-Mu'jam Mufahras li Alfaż al-Qur'an* karya Fu'ad 'Abd al-Bāqī (1882-1968) yang mengkritik karya Flügel.³¹

Kajian al-Qur'an pada masa awal mempunyai karakter kajian yang cenderung homogen, anti-quran, polemis,³² dan didominasi oleh pihak gereja pada awalnya. Semangat tersebut lambat laun beralih seiring bergesernya barat menuju masa Pasca-Pencerahan, di mana Macro Scholler menggambarkan kajian al-Qur'an abad modern sebagai kajian kritis, non-polemik, semangat mencari pengetahuan tanpa dibatasi oleh prioritas kelembagaan gereja.³³

Abad kesembilan belas banyak dirangsang oleh dua ilmuwan Jerman: Gustav Weil (1808-1889), yang mencoba mengkaji kronologi pewahyuan al-Qur'an dan menjadi tokoh pertama yang menilai ulang tradisi penanggalan dan pembagian surat dan Theodore Noldeke (1836-1930). Abad ini juga mempengaruhi beberapa karya pada abad kedua puluh yang banyak diwarnai kajian pada aspek linguistik al-Qur'an, varian bacaan, dan kosakata asing. Kajian yang menarik disorot ialah *Volkssprache und Schriftsprache in Alten Arabien* (Bahasa Daerah dan Bahasa Tulis di Arab Kuno) karya Karl Voller (1857-1909), yang membicarakan bahwa al-Qur'an menggunakan bahasa Arab 'ammiyah atau bahasa sehari-hari tanpa memedulikan bunyi akhiran.³⁴

Samuel Marinus Zwemer (1867-1952), menganggap bahwa al-Qur'an adalah perpaduan ajaran dari Yudaistik Talmud (*Talmudic Judaism*) yang dikombinasikan dengan Yesus. Namun parahnya, lanjut Zwemer, perpaduan ajaran tersebut dinarasikan dengan ringkas sehingga dianggap banyak kecacatan dalam ajaran-ajarannya dan tidak mempunyai kesalahan historis.³⁵ Tidak hanya ajaran dan informasi yang termuat dalam al-Qur'an, menurut Philip K. Hitti (1886-1978), al-Qur'an banyak memuat ungkapan-ungkapan semitik yang sangat popular bagi bangsa Ibrani dan Arab.³⁶ Begitu-pun dengan Hartwig Hirschfeld (1854-1934) yang mempertanyakan keorisinalan al-Qur'an karena ia menemukan beberapa kosakata asing (*fremdwörter*) di dalamnya. Pandangannya kemudian didukung oleh Arthur Jeffrey (1892-1959).³⁷

Bernard Lewis (1916-2018) berpendapat bahwa proses kemunculan Islam sangat dipengaruhi oleh faktor sosio-historis. Hal tersebut dianggap berbeda dengan tradisi Yahudi dan Kristen yang proses kehadiran wahyunya diliputi oleh unsur yang misterius karena kemukjizatan Nabi. Lebih lanjut, menurut Lewis spiritualitas Muhammad sendiri dilatarbelakangi oleh perjumpaan dan pengenalan tradisi Yahudi dan Nasrani. Konten al-Qur'an pun juga memiliki keterhubungan yang jelas dengan

Kitab Suci Yahudi dan Kristen. Hal ini mengarah pada Kesimpulan bahwa proses pewahyuan al-Qur'an tidaklah otentik.³⁸

Tidak jauh berbeda dengan Lewis, Kenneth Cragg (1913-2012) juga menegaskan bahwa komunitas Yahudi dan Kristen telah turut mempengaruhi misi dakwah Muhammad dan ajaran agama yang dibawanya.³⁹ Al-Qur'an dianggap tidak lain hanyalah kitab elektik yang memilah dan disusun dari berbagai sumber. Namun, kajian al-Qur'an Cragg bertujuan untuk memberikan sikap simpatik terhadap agama Islam tanpa memberikan kritik subyektif dalam ruang dialog keagamaan.⁴⁰ John Wansbrough (1928-2002) yang mengkaji al-Qur'an untuk menguji tiga tesanya: *pertama*, bahwa al-Qur'an tercipta di dalam suasana perdebatan sektarian Yahudi-Kristen; *kedua*, bahwa al-Qur'an merupakan "Kumpulan" dari berbagai tradisi; *ketiga*, bahwa al-Qur'an tercipta setelah kehadiran Muhammad.⁴¹ Michel Cuypers (1941-sekarang) menempatkan al-Qur'an sebagai karya literatur Semit. Proyek Cuypers ini menepis cara pandang para sarjana orientalis sebelumnya yang berusaha memahami susunan al-Qur'an melalui kacamata retorika Yunani. Pembacaan tersebutlah yang membawa kesimpulan bahwa al-Qur'an bukanlah kitab yang tersusun secara logis dan sistematis. Cara pandang Cuypers terhadap al-Qur'an kemudian membawanya menganalisis teks Qur'an dengan retorika Semit.⁴²

Berdasarkan deskripsi di atas, terdapat dua aspek yang diajukan oleh para golongan antroposentrisme:⁴³ 1) Pengaruh lingkungan sosial terhadap al-Qur'an, atau jika meminjam istilah Wansbrough disebut dengan *sectarian milieu*, yang menganggap bahwa al-Qur'an tidak lain hanyalah "jiplakan";⁴⁴ 2) Proses panjang al-Qur'an hingga terbentuk sebagai mushaf.

Pandangan antroposentrisme lebih menekankan adanya campur tangan dalam "pembentukan" al-Qur'an, atau bisa dibilang Nabi Muhammad punya peran signifikan di dalamnya, sehingga Qur'an dianggap bukan sebagai *kalām* Tuhan. Berbeda dengan aliran teosentrisme, beberapa sarjana orientalis seperti Richard Bell, Nöldeke, Schwally, dan Widergen menolak konsep *ke-ummi-an* Muhammad dan memandang bahwa Muhammad bisa menulis.⁴⁵ Eva Nugraha memberikan catatan kritis mengani wacana *ummi* ini. Jika *ke-ummi-an* disandarkan pada tidak bisa menulis dan berhitung, informasi tersebut perlu dikaji ulang lebih lanjut, karena mata pencaharian terbesar orang Arab salah satunya ialah berdagang, dan mustahil pedagang tidak menguasai soal perhitungan⁴⁶

Implikasi ekstrem dari pandangan antroposentrisme adalah melihat al-Qur'an semata-mata sebagai produk budaya, bahkan membuka pintu bagi kritik mengenai autentisitasnya sebagaimana yang dilakukan oleh beberapa sarjana orientalis di atas.

Titik Reflektif antara Teosentrisme dan Antroposentrisme Qur'an

Setelah melihat kedua persimpangan kritis antara teosentrisme dan antroposentrisme Quran, penulis merasa perlu mengajukan beberapa pertanyaan reflektif untuk "pemberhentian" sejenak dalam memandang ketegangan antara keduanya, seperti: apa kekuatan dan kelemahan teosentrisme dalam konteks kontemporer? Meskipun sudah memasuki era modern, paradigma teosentrisme terus memainkan peran sentral sebagai penjaga aura transenden Qur'an. Ia meneguhkan keyakinan bahwa wahyu bersumber langsung dari *kalām Allāh* yang qadīm, sekaligus memelihara kohesi kolektif umat lewat ritual *tilāwah*, *hifz*, dan syariat baku. Inilah titik "*power*" dari teosentrisme, yakni pada aspek sakralitas dan spiritualitas, yang dapat menjaga nuansa kesakralan dan kesucian wahyu, memberikan rambu etis dalam menjaga stabilitas normatif di tengah masyarakat yang terus berubah, dan memudahkan praktik devisional seperti *tilāwah* dan *hifz* sebagai jalan sakral.

Namun, ketika realitas sosial kian kompleks, pendekatan yang menekankan "kemurnian literal" tanpa membuka jendela historis-linguistik mudah terperangkap dalam rigiditas: teks dibekukan menjadi paket hukum yang dianggap telah "selesai", sementara problem kontemporer menuntut dialog lintas disiplin dan reinterpretasi kreatif. Kritik inilah yang menuntut refleksi lebih mendalam: bagaimana mempertahankan sakralitas wahyu tanpa menutup pintu pada perangkat ilmu modern?

Refleksi kritis ini menunjukkan dua simpulan utama: *Pertama*, teosentrisme tetap dibutuhkan sebagai "pagar" sakral yang mencegah relativisme ekstrem dan memelihara kontinuitas tradisi. *Kedua*, teosentrisme memerlukan "ventilasi" hermeneutik: keterbukaan pada studi filologi, sejarah *qirā'āt*, serta ilmu sosial agar dapat berbicara dengan bahasa zaman, bukan sekadar bahasa legal-doktrinal abad lampau.

Jika demikian, apakah antroposentrisme sekadar kritik eksternal (*outsider*) belaka, ataukah ia juga bisa ditransformasikan sebagai pendekatan tafsir kontekstual? Hal ini sengaja diajukan untuk menantang stereotip bahwa antroposentrisme, yang sering ditempelkan pada karya-karya orientalis Barat dianggap sebagai kritikan eksternal yang mengancam dan mereduksi Qur'an. Akibatnya, label tersebut kerap menutup kemungkinan pemanfaatan pendekatan historis-kritis oleh sarjana Muslim sendiri, seolah siapa pun yang menelaah manuskrip, kronologi wahyu, variasi bacaan secara kritis akan otomatis dianggap memihak "kritik eksternal".

Faktanya, beberapa ulama klasik dan pertengahan, seperti al-Suyūtī dan al-Zamakhsharī, banyak menaruh minat besar pada *asbāb al-nuzūl*, dialek kabilah, dan *balāghah*—semuanya bersifat "antroposentris" karena menelusuri *bagaimana* wahyu berbicara melalui konteks manusia. Begitu pun pada era modern, seperti Fazlur Rahman, Nasr Ḥāmid Abū Zayd, dan Abdullah Saeed yang menyusun metodologi untuk memadukan kritik historis dengan komitmen teologis. Di sini antroposentrisme berfungsi sebagai lensa internal untuk membaca ulang agar pesan etis Al-Qur'an tetap

relevan. Hal ini mengindikasikan bahwa pandangan antroposentrisme juga turut menjadi akar tradisi dalam membentuk kerangka tafsir kontekstual. Selain itu, pandangan antroposentrisme berpotensi menjadi ruang dialog interdisipliner, di mana prinsipnya ialah memanfaatkan disiplin di luar studi Islam—arkeologi Arab pra-Islam, filologi Semit, paleografi manuskrip Ṣan‘ā’—tanpa menanggalkan kerangka iman. Hal ini memberikan ruang antroposentrisme sebagai jalur transformatif. Bahkan, kritik *outsider* pun bila disikapi bukan secara defensif apologetik, ia berpotensi memperkaya kajian keislaman dan terkadang mengonfirmasi tradisi yang ada.

Pemetaan tersebut mengarah pada argumen penulis bahwa antroposentrisme tidak identik dengan upaya menafikan wahyu; ia bisa menjadi *toolkit* hermeneutik yang sah—selama pengguna sadar batas epistemik dan etika ilmiah. Berangkat dari argumentasi ini, penulis mengajukan upaya “pendamaian” antara teosentrisme dan antroposentrisme melalui pendekatan sintesis.

Pandangan Sintesis

Sebagaimana disinggung sebelumnya, sebagian orang memanfaatkan pandangan antroposentrisme sebagai upaya membentuk kerangka tafsir kontekstual atau yang berupaya memadukan pandangan kritik historis dengan teologis. Hal ini memicu sisi transformatif antroposentrism ke arah sintesis. Pandangan sintesis ini diwarnai baik dari *outsider* dan *insider*.

1. Kalangan *Outsider*

Jika dipetakan menurut buku *Metodologi Studi Al-Qur'an* karya Abd. Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie, dan Ulil Abshar-Abdalla, kalangan *outsider* yang mengkaji al-Qur'an dapat dibagi ke dalam dua kelompok: *pertama*, kelompok rasional-analitis yang secara umum menilai negatif Islam sebagaimana dijelaskan pada pandangan antroposentrisme sebelumnya. Meski ada beberapa tokoh juga yang memberikan penilaian secara positif, seperti W. Montgomery Watt, dan; *kedua*, kelompok “mistis-romantis” yang disukai oleh kalangan Muslim, seperti Rene Guenon, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Martin Lings, Toshihiko Izutsu, Michel Chodkiewicz, Annemarie Schimmel, William Chittick, Henry Corbin, Sachiko Murata, dan lain sebagainya.⁴⁷ Dua kelompok di atas (kalangan rasional-analitis yang positif, dan kalangan “mistis-romantis”) adalah yang dimaksud penulis sebagai kelompok sintesis ini.

Setidaknya ada dua motif pandangan sintesis yang diajukan oleh kalangan *outsider*, yakni pembacaan objektif dengan mempercayai apa yang diyakini dari kacamata umat Islam, melihat Islam dari “kaca mata” Islam langsung. Hal ini umumnya digunakan sebagai dialog agama-agama, di antaranya seperti apa yang dilakukan oleh Toshihiko Izutsu (1914-1993)⁴⁸ dan Karen Armstrong (1944-sekarang).⁴⁹ Motif kedua ialah ditujukan untuk pembacaan kontekstual

al-Qur'an. Misalnya Angelika Neuwirth, pandangannya sekilas dianggap telah mendukung sisi profanitas kelahiran teks al-Qur'an. Namun, pandangan Neuwirth lebih pada pembacaan kontekstualitas al-Qur'an, di mana al-Qur'an tidak bisa dipisahkan dari konteks lingkungan di mana ia berasal. Karena teks berperan sebagai respons terhadap problem-problem dogmatis dan sosial yang berkembang pada komunitas pada saat itu. Pandangan Neuwirth ini didasarkan pada argumentasi dakwah al-Qur'an sesuai periodisasiannya. Mulanya, argumentasi dakwah al-Qur'an menyasar pada kaum pagan Mekkah, lalu kemudian berubah menjadi debat apologetik ketika komunitas Muslim mendapat tantangan dari dua tradisi kitab suci terdahulu, yakni Yahudi dan Kristen. Hal ini menjadi dasar asumsi Neuwirth bahwa al-Qur'an harus dikontekstualisasikan ulang berdasarkan latar belakang kultural di mana ia muncul.⁵⁰

2. Kalangan *Insider*

Sedangkan kalangan *insider* didominasi para pembaharu Islam, seperti Mohammad Abdurrahman, Fazlur Rahman, Hasan Hanafi. Dalam konteks Indonesia, seperti Nurcholish Madjid, Quraish Shihab, Hamka, dan sebagainya.⁵¹ Dalam pandangan Abd. Moqsith, ia meyakini bahwa di samping al-Qur'an memiliki nilai partikular yang bersifat historis, ia juga mengandung nilai universal yang bersifat meta-historis. Al-Qur'an mempunyai posisi di antara kedua ketegangan: kesementaraan dan keabadian, partikularitas dan universalitas, *usulliyat* dan *furu'iyyat*.⁵² Inilah yang menjadikan al-Qur'an punya daya tarik tersendiri. Bagian yang diambil dari pandangan antroposentrisme ialah upaya mendekati al-Qur'an secara *siyāqiyah*-kontekstual,⁵³ dan menyusun sejumlah metodologi pembacaan dan penafsiran teks al-Qur'an bahwa semakin paham seseorang dengan konteks yang menyertai kehadiran al-Qur'an, semakin dekat dia pada kebenaran.⁵⁴

Salah satu pendekatan alternatif yang ditawarkan oleh aliran ini dari sarjana *insider* ialah pembacaan hermeneutika al-Qur'an. Metode ini mula-mulanya merupakan metode pemahaman teks tulisan al-Qur'an dalam kajian filologi, lalu kemudian diterapkan pada Injil, dan kemudian diterapkan juga ke al-Qur'an. Dalam hermeneutik, penafsir teks berusaha memahami teks dengan mempelajari pengarangnya, bahkan pembacanya, ketika teks itu diciptakan atau ditafsirkan kemudian. Permasalahannya aplikasi hermeneutika al-Qur'an adalah terdapat perbedaan kedudukan ketika Allah sebagai pengarang (*author*) dengan manusia sebagai pengarang. Dalam pembacaan teks al-Qur'an, Allah tidak didudukkan sebagaimana manusia sebagai pengarang. Para mufasir ternyata berusaha memahami konteks sosial dan konteks sejarah dari teks ketika diturunkan, seperti apa yang dilakukan oleh Ṭabaṭabā'i dalam *Al-Mizān*-nya,

bukan memahami dengan pembacaan konteks sosial Allah. Bagi aliran ini, Tuhan tidak memiliki konteks sosial, tapi teks itu sendirilah yang memiliki konteks sosial. Dari sinilah lahir konsep "tafsir kontekstual".

Naṣr Ḥāmid Abū Zaid mendudukkan al-Qur'an sebagai teks tanpa bermaksud untuk melemahkan sumber keilahian al-Qur'an. Pandangan tersebut merespons fenomena ironis di mana al-Qur'an cenderung diperlakukan sebagai *mushaf* dan hiasan belaka dengan dilandasi sikap pemujaan yang berlebihan tanpa adanya kesadaran ilmiah. Sikap tersebut, menurut Naṣr Ḥāmid dapat menghalangi upaya menggali al-Qur'an sebagai jawaban atas tantangan zaman saat ini.⁵⁵ Menurut Naṣr Ḥāmid, posisi al-Qur'an dalam tradisi Islam setara dengan posisi Yesus pada tradisi Kristen,⁵⁶ keduanya direpresentasikan sebagai kalam Tuhan.⁵⁷ Pendapat tersebut serupa dengan pandangan Seyyed Hossein Naṣr.⁵⁸

Arkoun, misalnya, yang juga menganggap bahwa al-Qur'an merupakan korpus yang selesai sekaligus terbuka. Selesai dalam artian bahwa ia telah terkodifikasi pada bentuk teks tertulis, dan terbuka karena melihat konteks sosial yang mengelilinginya.⁵⁹

Tawaran Rekonsiliasi atas Dua Dimensi Quran: *Kalām* dan *Lisan*

Dengan mempertimbangkan kekuatan dan kelemahan dari teosentrisme dan antroposentrisme al-Qur'an, penulis lebih condong pada pandangan sintesis yang berupaya mengembalikan pembacaan obyektif dan kontekstualis. Namun, penulis menemukan bahwa pandangan sintesis bisa lebih dari itu. Melalui kacamata linguistik, penulis menawarkan pandangan sintesis yang berbeda dari pandangan sintesis yang sudah dijabarkan sebelumnya. Tawaran ini mengonstruksi al-Qur'an yang secara bersamaan mengandung dua dimensi: dimensi teosentrisme dan antroposentrisme.

1. Dimensi Teosentris

1) *Kalām*

Kalām mempunyai kompleksitas dalam pemaknaannya, ia tidak saja hanya relevan pada pemahaman teologis, namun juga pada konteks linguistik. Tokoh yang pertama kali melakukan analisis mendalam mengenai apa itu *kalām* adalah Ibn Jinnī (w. 392 H/1002 M). Ibn Jinnī memaknai secara komparatif kata *kalām* melalui sudut pandang paradigmatik dengan kata *qaul*, yang sering-kali dianggap sinonim. Kata *kalama* jika memperhatikan bentuk-bentuk inversinya (*taqlībat*), menunjukkan arti *al-quwwat wa al-syiddat* (kuat dan keras).⁶⁰ Ia merujuk pada sesuatu yang mampu menimbulkan "kesan" dan "bekas". Berbeda dengan *qaul* di mana bentuk-bentuk inversinya menunjukkan pada suatu ungkapan yang spontan, ringan, dan tergesa-gesa sehingga sering-kali tidak meninggalkan kesan apa pun.⁶¹ Pemaknaan *kalām* ini, oleh Sugeng Sugiyono, dapat diilustrasikan melalui pengalaman Muhammad saat menerima wahyu.

Para sahabat menyaksikan perubahan fisik dan Rohani yang signifikan pada diri Muhammad, menunjukkan betapa kuatnya pengaruh *kalām* Ilahi tersebut, seperti menjadi lemas, bermuka pucat, terlihat takut, dan lain-lain.⁶²

Lebih lanjut, Ibn Jinnī menegaskan bahwa *kalām* merupakan ungkapan yang sempurna dan mandiri, bermakna dan tidak memerlukan petunjuk lain untuk dipahami. Sedangkan *qaul* tidak selalu memiliki karakteristik demikian.⁶³ Meskipun demikian, pada titik tertentu, *qaul* memiliki irisan makna yang sama dengan *kalām*, yakni sebagai lafal yang diucapkan oleh lisan. Hal ini mengarahkan pada kesimpulan bahwa setiap *kalām* adalah *qaul*, namun tidak setiap *qaul* adalah *kalām*.⁶⁴ Keduanya memiliki perbedaan dari sudut valensinya. Itulah kenapa al-Qur`an disebut sebagai *kalām* Allah, bukan *qaul* Allah.

Dalam konteks al-Qur`an, diskursus *kalām* juga dilakukan oleh Sugeng Sugiyono dalam disertasinya. Kata *kalām* (sebagai bentuk nomina) muncul sebanyak tiga kali⁶⁵ dalam al-Qur`an, ia berasosiatif (ber-*qarinah*) dengan kata *Allah*, dan membentuk frasa *kalāmullāh*. Frasa tersebut menunjukkan bahwa *kalām* merupakan tindakan Allah dalam mengadakan komunikasi. *Kalām* dan derivasinya merupakan bentuk tindakan transitif, yang mana membutuhkan objek langsung, yakni manusia. Hubungan Allah dan manusia membentuk interaksi aktif antara pembicara dan pendengar.

Lebih jauh, Sugeng juga memetakan *kalām* sebagai super ordinat, dan mengidentifikasi tiga subordinat *kalām* berdasarkan pada QS. Al-Syū`arā` [42]: 51, yaitu: 1) *Wahy* (wahyu); 2) *min wara'i hijab* (di belakang tabir); 3) *irsāl al-rasūl* (mengutus seorang utusan).



Gambar 1: *Kalām* dan subordinatnya

Sugeng juga menyebutkan bahwa ada dua bentuk *kalām*: *Pertama*, perkataan, dan *kedua*, dimensi auditori di mana bunyi yang dapat didengar atau diperdengarkan sehingga orang dapat mendengarnya, hal ini didasarkan pada QS. al-Taubah [9]: 6 dengan menyebutkan *yaṣma'ūna kalāmullāh*. Kemampuan untuk mendengar *kalāmullāh* merupakan suatu keistimewaan, sementara ketidakmampuan mendengarnya dianalogikan dengan ketulian (*al-ṣumm*), sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Anbiyā` [21]: 45, QS. Yūnus [10]: 42; dan QS. Hūd [11]: 24.

Dalam kajian modern, wacana *kalām* sering-kali dianalogikan dengan konsep *langue* yang diperkenalkan Ferdinand de Saussure (1857-1913), tokoh yang kerap disebut dengan "bapak linguis modern". Beberapa tokoh yang secara mendalam menunjukkan relevansi konsep *kalām* dalam diskursus linguistik modern dengan menghubungkan pada konsep *langue* diantaranya adalah Toshihiko Izutsu (1914-1993), Tammām Ḥassān (1918-2011),⁶⁶ dan Sugeng Sugiyono.⁶⁷

Deskripsi di atas memiliki implikasi signifikan bahwa penggunaan istilah *kalāmullāh* untuk merujuk pada al-Qur'an, alih-alih *qaulullāh*, menekankan sifat keilahiah, kekuatan, kesempurnaan kitab suci tersebut.

2) Wahyu

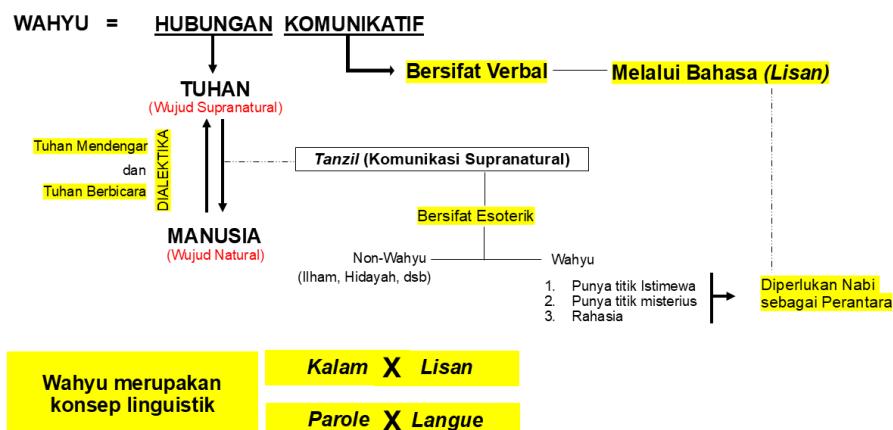
M. Irsyadul 'Ibad⁶⁸ berpendapat bahwa ada tiga poin pentingnya wacana mengenai konsep wahyu: *Pertama*, ia menjadi tema sentral yang menjadi dasar pijakan atas pandangan seseorang mengenai al-Qur'an; *kedua*, ia dapat menangkal keraguan terhadap al-Qur'an; *ketiga*, adanya kompleksitas mengenai proses pewahyuan.

Kajian mengenai konsep wahyu yang sudah ada dapat diklasifikasikan ke dalam dua jenis pendekatan:⁶⁹ *naqlī* yang berpedoman pada dalil al-Qur'an dan hadis, dan mengabaikan sisi rasionalitas; dan *'aqlī* yang melakukan eksplorasi melalui berbagai dalil-dalil dan dipahami secara rasional dan sistematis, sebagaimana yang dilakukan oleh Toshihiko Izutsu (1914-1993),⁷⁰ Fazlur Rahman (1919-1988),⁷¹ dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (1943-2010).⁷²

Fazlur Rahman, misalnya, menganalogikan wahyu sebagaimana berita informasi. Rahman mengatakan bahwa seseorang disebut sebagai Nabi karena ia membawa wahyu dari Tuhan. Karena sumbernya dari Tuhan yang bersifat metafisik, maka proses pewahyuan yang terjadi ialah di luar batas-batas konteks sosio-historis.⁷³ Lalu, Naṣr Ḥāmid mendudukkan wahyu sebagai proses komunikasi Tuhan kepada sosok pilihan melalui cara dan kode yang bersifat rahasia.⁷⁴ Sansan menyebutkan bahwa wahyu merupakan representasi murni dari kalam Tuhan yang abadi. Sehingga dimensi wahyu bukanlah berasal dari sebuah refleksi mental atas berbagai pengalaman empiris, bukan pula produk pemikiran spekulatif-filosofis yang merupakan ekstraksi abstrak atas beragam fenomena.⁷⁵

Toshihiko Izutsu (1914-1993) memahami konsep wahyu dalam Islam sebagai hubungan komunikatif yang bersifat verbal antara Tuhan sebagai wujud supranatural dengan manusia sebagai wujud natural yang bersifat dialektis, meminjam istilah Ingrid Mattson, "Tuhan Mendengar dan Tuhan Menjawab". Karena komunikasi tersebut berada pada dimensi yang berbeda,

komunikasi supranatural tersebut disebut dengan *tanzil*. Ada dua macam jenis komunikasi supranatural, yaitu yang bersifat linguistik (seperti dalam kasus wahyu) dan yang tidak (seperti dalam kasus hidayah dan ilham). Ada beberapa ciri yang melekat pada wahyu, yakni: mempunyai titik Istimewa, mempunyai titik misterius, dan bersifat rahasia. Karena ciri tersebut, dalam proses pewahyuan dibutuhkan perantara berupa Nabi yang hidup bersama dengan Masyarakat yang sarat akan bahasa dalam berkomunikasi. Menurut Izutsu, wahyu merupakan konsep linguistik. Wahyu sebagai bagian dari *kalām* Allah secara bersamaan mengandung unsur kelisanan. Izutsu melihat adanya kesesuaian dengan konsep linguistik Ferdinand de Saussure mengenai konsep *langue-parole*.⁷⁶ Wahyu dianalogikan sebagai *parole*, konsep dalam Saussurian yang merujuk pada komunikasi *linguist* yang terjadi dalam situasi yang kongkret.⁷⁷ Untuk lebih jelasnya, penalaran tersebut disederhanakan dalam ilustrasi berikut;



Gambar 2: 2 Wahyu dalam perspektif Izutsu

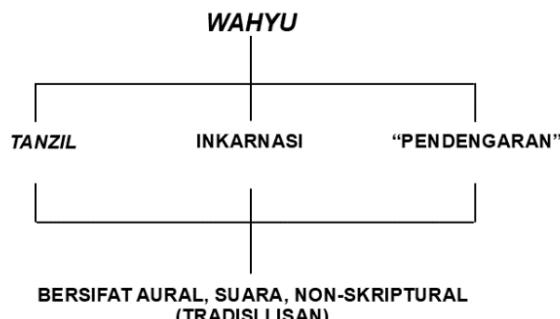
Analogi Izutsu bahwa dalam proses wahyu mengandung dua unsur: *kalām* dan *lisān* ini digunakan oleh beberapa sarjana Indonesia seperti Sugeng Sugiyono dan Aksin Wijaya. Hanya saja ada perbedaan signifikan antara Izutsu dengan Aksin Wijaya mengenai wacana wahyu ini, yakni Aksin menyebut wahyu sebagai kalam Tuhan tanpa Lafadz, sedangkan Izutsu dan Sugiyono melihat bahwa dalam wahyu menyimpan dua unsur: *kalām* dan *lisān*.⁷⁸ Dalam hal ini, penulis lebih mendukung pandangan Izutsu dan Sugiyono.

Wahyu merupakan fenomena yang melekat pada hampir semua agama, yang merujuk pada pengertian akan adanya “kebenaran” yang diterima oleh manusia dari suatu “sumber” metafisik, supranatural, transendental, yang

selanjutnya disebut dengan Tuhan. Karena itulah wahyu disebut dengan Firman Tuhan. Kebenaran tersebut merupakan gagasan yang “terbungkus” oleh bahasa. Namun, pemahaman mengenai wahyu sebagai Firman Tuhan ini hanya digunakan oleh agama “teistik” saja, seperti dalam agama-agama Semitik, yakni Yahudi, Kristen, dan Islam.⁷⁹

Ada beberapa titik poin wahyu dalam agama teisme: *Pertama*, agama-agama Semitik mengasosiasikan wahyu dengan “Tuhan berbicara”. Misalnya, Islam menyebutnya sebagai *kalāmullah*, Kristen menyebutnya sebagai “*Thus say the Lord...*”. Namun belakangan wahyu di Kristen mengalami perluasan makna dengan “tindakan” Tuhan karena pengaruh dari konsep inkarnasi Tuhan.⁸⁰ *Kedua*, ia dikonsepkan dengan cara di-”turunkan”, *tanzil*, sebagai proses diturunkannya ide verbal dari wujud supranatural kepada wujud natural.⁸¹ Hal ini berbeda dengan beberapa agama non-teistik atau semiteistik, seperti agama-agama Timur, wahyu diasosiasikan sebagai rekam sabda yang diucapkan oleh orang-orang bijak atau guru-guru suci, bukan oleh Tuhan.⁸² Begitu juga wahyu dalam tradisi Hindu yang merujuk pada pengetahuan mengenai “realitas yang sesungguhnya”, pengetahuan tersebut yang kemudian disebut dengan *sabda* (suara) dan *vac* (ujaran).⁸³ Jadi, titik sentral wahyu pada agama non-teistik adalah “mendengar” dan “melihat”.

Setidaknya ada tiga model wahyu: 1) *Tanzil* seperti dalam tradisi Islam; 2) Inkarnasi atau “penubuhan”, seperti dalam tradisi Kristen belakangan; dan 3) “Pendengaran”, seperti dalam tradisi agama non-teistik. Dalam ketiga model tersebut, aspek wahyu umumnya bersifat aural, atau suara non-skriptural baik pada agama teistik maupun non-teistik, yang kemudian pada akhirnya akan mengalami proses kanonisasi.⁸⁴



Gambar 3: Model wahyu dan titik temunya

Pandangan ini sebagai argumentasi penguatan yang mendukung pandangan Izutsu dan Sugiyono bahwa dalam proses pewahyuan al-Qur'an, selain unsur *kalām*, sebagai bagian dari “melangit”, dari dunia supranatural, bagian dari dimensi teosentrism, perwujudan sebagai *parole*; secara bersamaan muncul juga

unsur *lisān*, sebagai bagian “membumi”, bagian dari dunia natural, bagian dari dimensi antroposentris, perwujudan dari *langue*.

2. Dimensi Antroposentris

1) Lisan

Abdullah Saeed menyebutkan bahwa meskipun proses pewahyuan al-Qur'an bersifat transenden, bukan berarti ia tidak memperhatikan kepentingan-kepentingan manusia (*human interest*) yang tidak lepas dari batasan-batasan historis. Karena wahyu pada dasarnya diturunkan demi kemaslahatan manusia.⁸⁵

Ketika kalam disampaikan menggunakan medium *lisān Arab*, maka transenden kalam Tuhan telah bersenawa dengan sejarah manusia, sehingga aktif berdialog, meluruskan dan membimbing para sahabat selaku umat Islam generasi pertama.⁸⁶

Dalam disertasi Sugeng Sugiyono, *lisān* tidak sekedar dimaknai sebagai *tongue* (lidah), alat bicara (*jārihat al-kalām*) saja.⁸⁷ Pemaknaan tersebut masih pada tataran makna denotatif saja. Berdasarkan analisis semantik al-Qur'an, makna *lisān* dimaknai oleh Sugiyono menjadi lebih kompleks, tidak sesederhana pandangan Izutsu yang menganalogikan *lisān* dengan *parole*-nya Saussure. Menurut Sugiyono, *lisān* secara konotatif merupakan sebuah konstelasi asosiatif-asosiatif, dalam artian bahwa term *lisān* memiliki berbagai asosiasi atau nuansa makna yang saling terkait dan membentuk jaringan asosiasi makna.⁸⁸

Jika dianalogikan ke dalam konsep linguistik, *lisān* membentuk setidaknya dua makna besar berdasarkan kondisi kolokasinya:⁸⁹

- Lisān* menjadi *parole*, dalam hal ini ia bersinonim dengan *kalām* yang dianalogikan sebagai *parole*. Hal ini terjadi jika: 1) kata *lisān* berbentuk tunggal dan berkolokasi dengan persona yang bersifat tunggal pula, seperti *lisānaka*, *lisān 'Isā*, dan *lisān Dāwūd*; dan 2) kata *lisān* muncul dalam bentuk plural (*alsinat*) dan berkolokasi dengan persona yang bersifat plural juga, seperti *alsinatukum*, dan *alsinatuhum*.
- Lisān* menjadi *langue*, dalam hal ini ia berantonim dengan *kalām*. Hal ini terjadi jika kata *lisān* berbentuk tunggal dan berkolokasi dengan *'Arabiyy*, yang disebutkan dalam QS. Al-Nahl [16]: 103, QS. Al-Syū'arā' [26]: 195, QS. Al-Ahqaf [46]: 12.

Dalam wacana bahasa al-Qur'an, *lisān* mengarah pada makna kedua. Hal ini diperkuat dengan pernyataan Amina al-Khūlī yang memaknai *lisān 'Arabi* sebagai “bahasa kolektif” sebagai representasi dari bahasa kode yang digunakan Allah dalam menyampaikan risalah-Nya kepada seluruh penutur Arab sebagai

mukhaṭṭab-nya.⁹⁰ Sebagai sebuah *langue*, *lisān Arabīy* merupakan aturan tetap, yang "diam", berbeda dengan *kalām* sebagai perwujudan *parole* yang merefleksikan arti "gerak". Relasi *kalām* dan *lisān* dalam konteks al-Qur'an membentuk kuasi-sinonim yang maknanya saling berhubungan satu sama lain (*mutual relations*). Keduanya bagai dua sisi mata uang yang menyatukan dua dimensi, fisik dan psikis, sakral dan profan, transenden dan imanen, teosentrism dan antroposentrism.⁹¹ *Lisān* dalam konteks al-Qur'an dipahami sebagai sebuah sistem yang disandarkan pada kata 'arabīy, yang merujuk pada daerah dan penduduk yang bermukim di Jazirah Arab.⁹²

Pada tahapan ini bahasa al-Qur'an belum mengalami diskusi akademik yang kompleks. Pada masa turunnya al-Qur'an, masyarakat Arab dilabeli sebagai *umīy* yang tidak mengenal budaya baca-tulis, hingga lambat laun tradisi tulis turut hadir mewarnai masa transisi tradisi berbahasa Masyarakat Arab. Transisi tersebut berimplikasi pada transisi berbagai hal.

Walter J. Ong menguraikan perbedaan mendasar antara masyarakat yang beroperasi dalam tradisi lisan primer dan mereka yang telah bertransisi ke tradisi tulisan. Ong menegaskan bahwa tulisan bukan sekadar peralihan media bahasa, melainkan membawa perubahan fundamental yang signifikan. Hubungan antara lisan dan tulisan, menurut Ong, adalah relasional dan bukan sekadar redaksional. Transformasi ini mencakup perubahan dalam kesadaran, cara berpikir, kepribadian, dan struktur sosial manusia melalui evolusi bahasa.⁹³

2) Tulisan

Dalam konteks kajian bahasa Al-Qur'an, salah satu pertanyaan yang mungkin muncul adalah: "Jika bahasa mengalami perubahan dari tradisi lisan ke tradisi tulisan, manakah yang merupakan bentuk asli dari bahasa tersebut?" Ferdinand de Saussure (1857-1913), yang dikenal sebagai "bapak linguistik modern," menekankan bahwa bahasa lisan memiliki keutamaan dibandingkan tulisan. Saussure berargumen bahwa bahasa lisan adalah bentuk bahasa yang paling fundamental dan mendasar, yang menopang segala bentuk komunikasi verbal. Tulisan, menurut Saussure, berfungsi sebagai pelengkap bagi bahasa lisan, bukan sebagai pengubah verbalisasi. Meskipun tulisan memiliki kegunaan yang penting, Saussure juga mencatat bahwa ia memiliki kekurangan dan potensi bahaya yang signifikan, sehingga perlu dipertimbangkan secara kritis dalam konteks fungsi dan dampaknya dalam komunikasi.⁹⁴ Hal ini berbeda dengan pandangan Jacques Derrida, alih-alih bahasa lisan, ia lebih menekankan pada bahasa tulisan.⁹⁵

Dalam kajian mengenai hubungan antara tradisi lisan dan tradisi tulisan, Ong mengidentifikasi dua kekuatan budaya yang saling berinteraksi dan

berpotensi mendominasi satu sama lain. Dalam bukunya, Ong menyajikan bagian berjudul “Dominasi Pendengaran Tunduk pada Dominasi Penglihatan,” yang menggambarkan upaya tradisi tulisan untuk menggantikan peran tradisi lisan. Sebagian besar masyarakat awal memulai peradaban mereka dengan tradisi lisan sebagai bentuk utama komunikasi dan transmisi pengetahuan. Selama periode Abad Pertengahan di Eropa, meskipun keaksaraan telah mulai berkembang, pendengaran tetap mendominasi ranah puitis dan komunikasi. Pada era Renaissance, orasi, sebagai bentuk verbal, adalah metode yang paling banyak diajarkan dan dianggap sebagai paradigma utama dalam penyampaian wacana. Tulisan pada masa itu berfungsi lebih sebagai pelengkap untuk mendukung penyampaian verbal dan untuk mendaur ulang pengetahuan ke dalam format lisan.⁹⁶ Namun, sejak kemunculan teknologi cetakan, terjadi perubahan signifikan dalam dominasi komunikasi. Teknologi cetak menyebabkan pergeseran dari dominasi pendengaran ke dominasi penglihatan, dan membawa pada pembakuan keaksaraan yang lebih luas. Pergeseran ini mengubah cara pengetahuan disimpan dan disebarluaskan, menandai pergeseran penting dalam dinamika antara tradisi lisan dan tulisan.⁹⁷

Ada beberapa perbedaan mendasar dari tradisi lisan maupun tulisan, yang penulis rangkum dalam tabel berikut;⁹⁸

Tabel 1: Tradisi Kebahasaan

TRADISI KEBAHASAAN		
	Lisan	Tulisan
Objek	Suara	Aksara
Epistemologi	Pendengaran	Penglihatan
Karakter	Mengingat	Berpikir
Sifat	Tidak terlacak	Dapat terlacak
Sistem Preservasi	Mnemonik	Catatan dan cetakan
Aksiologi	Mitologi (mempunyai nilai sakralitas)	Logika (mempunyai nilai ilmiah)
Tujuan	Estetik	Interpretasi
Implikasi	Tidak mengenal pembakuan (kata dan makna)	Mengenal pembakuan (kata dan makna)

Kembali pada konteks al-Qur`an, Eva Nugraha yang mengutip pandangan al-Zarqānī yang sepakat dengan uraian data al-Alūsī, bahwa kondisi ke-*ummīan* masyarakat Arab tidak statis,⁹⁹ dalam artian Masyarakat Arab mengalami masa transisi dari tradisi lisan menuju tradisi tulisan.

Dalam penelusuran penulis, konsep *sab'at ahrūf* dalam pewahyuan al-Qur'an dan bagaimana upaya Muslim awal mentransmisikan qiraat yang variatif dalam kode tulis alfabetik Arab menunjukkan adanya sisi akomodatif al-Qur'an. Pandangan ini juga dinyatakan oleh Komaruddin Hidayat,¹⁰⁰ bahwa proses pewahyuan al-Qur'an, meskipun mengalami proses transmisi dari generasi ke generasi, dari dimensi lisan hingga dimensi tulisan, ia memiliki mata rantai yang sangat akurat, yang menjamin keautentikannya melalui keterlibatan dari berbagai kalangan yang berinteraksi dengan al-Qur'an.¹⁰¹ Selain itu hal ini juga didasari oleh pandangan teologis QS. Al-Hijr [15]: 9. Secara tidak langsung, lanjut Komar, al-Qur'an mengakomodasi kemudahan akses dan preservasi dirinya kepada manusia. Kelebihan inilah yang tidak dimiliki oleh kitab suci lainnya.¹⁰²

Pada masa penulisan al-Qur'an, Athaillah menegaskan bahwa adanya perbedaan penulisan mushaf Utsmani dengan mushaf lainnya tidak merusak autentisitas al-Qur'an. Dalam prosesnya, tiap penulis mempunyai jumlah halaman yang berbeda dalam penulisan mushafnya. Perbedaan tersebut salah satunya ialah pada sistem *ibdāl* di mana ada perbedaan ejaan, perbedaan huruf, perbedaan kata, bahkan perbedaan susunan kalimat. Namun semua perbedaan tersebut bersumber pada bacaan-bacaan yang sama-sama *sahīh*.

Kritikan yang disasarkan oleh kalangan orientalis menyangsar pada peristiwa yang justru menjadi latar belakang penyusunan al-Qur'an, di mana saat al-Qur'an disebarluaskan mengalami keberagaman bacaan, di sisi yang lain para penghafal banyak yang wafat. Hal ini memberikan rasa khawatir akan hilangnya keterjagaan al-Qur'an, sehingga diputuskanlah untuk melakukan penyeragaman al-Qur'an dalam bentuk tulisan.

Implikasi: Hubungan Dialektis Al-Qur'an

Implikasi dari pendekatan sintesis ini cukup signifikan. Dalam konteks studi Al-Qur'an, ini mendorong pendekatan yang lebih holistik yang mempertimbangkan baik aspek teologis maupun linguistik-kultural. Dalam hermeneutika Al-Qur'an, ini membuka jalan bagi interpretasi yang lebih dinamis dan kontekstual, sambil tetap menghormati sifat sakral teks. Kesimpulannya, memahami relasi bahasa Al-Qur'an dan kelisanan Arab melalui lensa sintesis teosentrism-antroposentrism menawarkan perspektif yang lebih nuansir dan komprehensif. Pendekatan ini mengakui kompleksitas Al-Qur'an sebagai teks yang sekaligus ilahiah dan manusiawi, universal dan partikular, transenden dan imanen. Dalam lanskap studi Islam kontemporer yang sering terpolarisasi, perspektif semacam ini dapat menjadi jembatan yang berharga.

Dalam proses pewahyuan, Nabi Muhammad lebih berperan pasif, tidak ada campur tangan dan interpretasi karena al-Qur'an yang diterima oleh Nabi Muhammad

sudah dalam bentuk makna dan lafal. Peran Nabi Muhammad ialah sebagai perantara. Hal ini tidak jauh berbeda dengan pandangan Athaillah.¹⁰³ Namun, bukan berarti Nabi Muhammad tidak berperan sedikit pun, beliau adalah perantara antara Allah sebagai wujud supranatural dan manusia sebagai wujud natural.

Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa pemahaman terhadap Al-Qur'an tidak bisa hanya bersandar pada salah satu kutub pemikiran, baik teosentrisme yang menekankan transendensi mutlak maupun antroposentrisme yang menyoroti aspek historis dan manusiawi dari wahyu. Sebaliknya, pendekatan sintesis (yang mulanya lahir dari proses transformasi antroposentris) diperlukan untuk memahami bahwa Al-Qur'an memiliki dua dimensi sekaligus: sebagai *kalām*, yang menegaskan sifat ilahiah wahyu, dan sebagai *lisān Arabī*, yang menunjukkan keterikatannya dengan bahasa dan budaya manusia.

Implikasi dari pendekatan ini adalah pengakuan terhadap hubungan dialektis antara teks suci dan konteks manusia. Di satu sisi, Al-Qur'an hadir sebagai firman Tuhan yang bersifat abadi dan otoritatif; di sisi lain, ia juga mengalami proses komunikasi dalam bentuk bahasa yang dapat dipahami oleh umat manusia. Dengan demikian, sintesis ini menawarkan landasan bagi studi Al-Qur'an yang lebih komprehensif, yang tidak hanya menekankan aspek normatif teologis, tetapi juga membuka ruang bagi pendekatan linguistik, historis, dan hermeneutik dalam memahami wahyu.

Catatan Kaki

1. Ita Amaliatul Fajriah, "Corak Teosentrisme dan Antroposentrisme dalam Pemahaman Tauhid di Pondok Pesantren Attauhidiyyah Cikura Bojong Kabupaten Tegal" (Skripsi S1., Semarang, UIN Walisongo, 2018), 25.
2. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), 60.
3. Bagus, *Kamus Filsafat*, 60.
4. Bagus, *Kamus Filsafat*, 60-61.
5. Abd. Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie, Ulil Abshar-Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009), 2.
6. Istilah *genus* dan *differentia* merupakan dua dari lima unsur predictable Prophyry. Lihat Partap Sing Mehra dan Jazir Burhan, *Pengantar Logika Tradisional* (Bandung: Binacipta, 1988), 24.
7. Atribut-atribut pendefinisian al-Qur'an ini dapat dilihat dalam berbagai referensi ber-genre ulumul Qur'an, seperti *Şubhī al-Sāliḥ*, *Mabāhiṣ Fī 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, tt), 21; Muhammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manābil 'Irṣān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 16; Manna Khalil al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ Fī 'Ulūm al-Qur'an* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 21.

8. Penulis hanya menemukan unsur *lisān 'Arabī* pada *Al-Burhān* karya al-Zarkasyī dan buku *Mengenal Tuntas Al-Qur'an* karya Moh. Ali Aziz. Lihat Badr al-Dīn Muḥammad al-Zarkasyī, *Al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'an*, vol. 1 (Kairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1957), 14; Moh. Ali Aziz, *Mengenal Tuntas Al-Qur'an* (Surabaya: Imtiyaz, 2018), 2–3.
9. Istilah ini merujuk pada klasifikasi model karya ulumul Qur'an yang dirancang oleh Aksin Wijaya. Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 6–8.
10. Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an*, 7.
11. al-Šāliḥ, *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'an*, 21.
12. Eva Nugraha, "Konsep Al-Nabī al-Ummī Dan Implikasinya Pada Penulisan Rasm," *Refleksi* 13, no. 2 (April 3, 2012): 265, 268.
13. Abd. Moqsith Ghazali, "Pengantar", dalam Ghazali, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, x.
14. Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, ter. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), 91–92.
15. Muḥammad ibn Muḥammad Abū Syahbah, *Al-Madkhal Li Dirāsat al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1992), 62–63.
16. Ghazali, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, 2
17. Ghazali, "Pengantar, xi.
18. Nugraha, "Konsep *al-Nabī al-Ummī* dan Implikasinya pada Penulisan *Rasm*, 264.
19. Abul Haris Akbar, "Christoph Luxenberg Tentang Orisinalitas Al-Qur'an (Studi Atas Buku The Syro-Aramaic Reading of The Koran)" (Tesis S2., UIN Sunan Kalijaga, 2015), 3–6.
20. Lihat Peter Stain, "Literacy in Pre-Islamic Arabia: an Analysis of the Epigraphic Evidence", dalam Angelika Neuwirth, *The Qur'ān in Context: Historical and Literacy Investigations into the Qur'ānic Milieu* (Leiden: Brill, 2010), 255. Nugraha, "Konsep *al-Nabī al-Ummī* dan Implikasinya pada Penulisan *Rasm*, 265.
21. Aziz, *Mengenal Tuntas Al-Qur'an*, 46.
22. Nugraha, "Konsep *al-Nabī al-Ummī* dan Implikasinya pada Penulisan *Rasm*, 275.
23. Ghazali, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, 2–3.
24. Sansan Ziaul Haq, "Fenomena Wahyu Al-Quran: (Analisis Konsep Pewahyuan Perspektif Sīrah Nabawiyyah)," *Al-Fanar : Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 2, no. 2 (2019): 117.
25. Haq, "Fenomena Wahyu Al-Qur'an, 114–115.
26. Lihat lengkapnya di Akbar, "Christoph Luxenberg tentang Orisinalitas Al-Qur'an, 15–16; Harmut Bobzin, "Pre-1800 Preoccupations of Quranic Studies" *Encyclopedia of Qur'an*, ed. Jane Damme McAuliffe, vol. IV (Leiden: Brill, 2004), 236.
27. Akbar, "Christoph Luxenberg tentang Orisinalitas Al-Qur'an", 16.
28. Akbar, "Christoph Luxenberg tentang Orisinalitas Al-Qur'an", 18.
29. Akbar, "Christoph Luxenberg tentang Orisinalitas Al-Qur'an", 21–22.
30. Lihat Gustav Leberecht Flügel, *Nujūm Al-Furqān Fī 'Aṭrāf al-Qur'ān (Concordantia Corani Arabicae)* (Lipsiae: Sumptibus Ernesti Bredtil, 1875).
31. Lihat "Muqaddimah" dalam Fu'ad 'Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam Mufahras Li Alfāz al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Hadiṣ, tt), iii.
32. Akbar, "Christoph Luxenberg tentang Orisinalitas Al-Qur'an...", 36.
33. Marco Scholler, "Post-Enlightenment Academic Study of Qur'an", Jane Damme McAuliffe (ed.), *Encyclopedia of Qur'an*, v. IV (Leiden: Brill, 2004), 187.

34. Akbar, "Christoph Luxenberg tentang Orisinalitas Al-Qur'an", 26-30.
35. Samuel Marinus Zwemer, *Arabia: The Cradle of Islam* (New York: Fleming H. Revell Company, 1900), 189–190.
36. Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2006), 156–159.
37. Mohammad Khoeron, "Kajian Orientalis Terhadap Teks Dan Sejarah Al-Qur'an Tanggapan Sarjana Muslim," *SUHUF* 3, no. 2 (November 16, 2010): 240.
38. Bernard Lewis, *The Arabs in History* (New York: Oxford University Press, 2002), 42–45.
39. Kenneth Cragg, *The Event of the Qur'an: Islam in Its Scripture* (Oxford: Oneworld Publication, 1994), 30.
40. W. Montgomery Watt, "The Event of the Qur'an: Islam in Its Scripture," *Religious Studies* 9, no. 1 (March 1973): 1973.
41. Khoeron, "Kajian Orientalis terhadap Teks dan Sejarah Al-Qur'an: Tanggapan Sarjana Muslim", 239.
42. Michel Cuypers, *The Composition of The Qur'an: Rhetorical Analysis* (London: Bloomsbury, 2015), viii.
43. Ghazali, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, 33-34.
44. Dalam konteks Wansbrough, "sectarian milie" berarti lingkungan sosial dan religius di mana berbagai sekte dan aliran keagamaan saling berinteraksi dan bersaing. Ini mencakup berbagai kelompok agama dan ideologi yang ada di wilayah Timur Tengah pada masa awal Islam, seperti Yudaisme, Kristen, dan berbagai sekte lain. Lihat selengkapnya John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford: Oxford University Press, 1978).
45. Nugraha, "Konsep *al-Nabi al-Ummī* dan Implikasinya pada Penulisan *Rasm*", 264.
46. Nugraha, "Konsep *al-Nabi al-Ummī* dan Implikasinya pada Penulisan *Rasm*", 268-269.
47. Ghazali, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, 35.
48. Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Canada: McGill University Press, 1966), 18–29.
49. Lihat Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan*, terj. Zaimul Am (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2013), 224–229.
50. Neuwirth, "Orientalism in Oriental Studies? Qur'anic Studies as a Case in Point", 119-120.
51. Abdul Fatah dan Abdul Karim, "Paradigma Tafsir Amali: dari Teosentrisme ke Antroposentrisme," *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 15, no. 2 (2021): 317, <https://doi.org/10.21043/hermeneutik.v15i2.12891>.
52. Ghazali, "Pengantar", xi-xii.
53. Ghazali, "Pengantar", xi.
54. Ghazali, "Pengantar", xi.
55. Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an*, 11.
56. Meski demikian, Naṣr ḥāmid memberikan penekanan mengenai perbedaan al-Qur'an dengan Injil dalam tradisi Kristen. Injil merupakan hasil dari periyawatan kisah kehidupan Yesus yang dikodifikasikan oleh *al-hawariyyūn*, sedangkan al-Qur'an adalah firman Tuhan itu sendiri. Lihat Naṣr ḥāmid Abū Zaid, *Naqd Al-Khiṭṭāb al-Dīnī* (Kairo: Sīnā li al-Naṣr, 1994), 195.
57. Naṣr ḥāmid Abū Zaid, *Naqd al-Khiṭṭāb al-Dīnī*, 195-196.
58. Hossein Naṣr, *Islamic Spirituality* (New York: Routledge, 2008), 54.

59. Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, 91-92.
60. Pemahaman ini dinyatakan oleh Ibn Jinnī melalui analisis *isytiqāq taqlīb* dengan memperhatikan berbagai *taqlībāt* dari kata *kalama*, yaitu *kamala*, *lakama*, *makala*, dan *malaka*. Lihat Uṣmān ibn Jinnī, *Al-Khaṣā'is* (Bairūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2013), 68.
61. Jinnī, *Al-Khaṣā'is*, v. 1, 73.
62. Sugeng Sugiyono, *Lisān Dan Kalām: Kajian Semantik Al-Qur'an* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2009), 196.
63. Jinnī, *Al-Khaṣā'is*, v. 1, 72-73. Lihat juga Ibn Manzur, *Lisān Al-'Arab* v.7 (t.tp: Nasyr Adab al-Hauzah, 1405), 719.
64. Jinnī, *Al-Khaṣā'is*, v. 1, 72.
65. QS. Al-Baqarah [2]: 75; QS. Al-Taubah [9]: 6; QS. Al-Fath [48]: 15.
66. M. Tammām Ḥassān, *Al-Lughah al-'Arabiyyah Ma'Nāhā Wa Mabnāhā* (Qāhirah: Al-Hay'ah Al-'Ammah, 1979), 315–316.
67. Lihat lengkapnya pada Sugiyono, *Lisān dan Kalām*.
68. M. Irsyadul 'Ibad, "Konsep Wahyu Menurut Naṣr Ḥāmid Abū Zayd Dalam *Mafhūm An-Naṣṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'an*" (Skripsi S1., UIN Sunan Kalijaga, 2003), 3–5.
69. 'Ibad, "Konsep Wahyu Menurut Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dalam *Mafhūm An-Naṣṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'an*", 5
70. Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan Dan Manusia: Pendekatan Semantik Terhadap Al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 165.
71. Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1997), 31–36.; Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin , 117–53.
72. Zaid, *Mafhūm An-Naṣṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'an*, 45.
73. Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an* (Chicago: The University of Chicago Press, 2009), 57.
74. Sukidi, "Naṣr Ḥāmid Abū Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'ān," *Die Welt des Islams* 49, no. 2 (2009): 193.
75. Haq, "Fenomena Wahyu Al-Qur'an (Analisis Konsep Pewahyuan Perspektif Sīrah Nabawiyyah)", 114.
76. Lihat lengkapnya Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, 171-218.
77. Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, 182; Lihat juga Ferdinand de Saussure, *Pengantar Umum Linguistik*, terj. Rahayu S. Hidayat (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996), 219.
78. Lihat lebih jelas pada Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an*, 74; Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, 182; Sugiyono, *Lisān dan Kalām*, 7.
79. Ghazali, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, 55-56.
80. Ghazali, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, 56-57.
81. Ghazali, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, 58.
82. William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 68.
83. Ghazali, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, 58-59; Thomas B. Coburn, "Scripture in India: Towards a Typology of the Word in Hindu Life," *Journal of the American Academy of Religion* 52, no. 3 (1984): 435–459.
84. Ghazali, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, 63.
85. Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction* (New York: Routledge, 2008), 49.

86. Haq, "Fenomena Wahyu Al-Qur'an", 114.
87. Manzūr, *Lisān al-'Arab*, v. 8, 74.
88. Sugiyono, *Lisān dan Kalām*, 286.
89. Sugiyono, *Lisān dan Kalām*, 286-287.
90. M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ, 2005), 10.
91. Sugiyono, *Lisān dan Kalām*, 289-290.
92. Taufik Abdull, ed., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, tt), 11-12.; Imelda Wahyuni, *Genealogi Bahasa Arab: Perkembangannya Sebagai Bahasa Standar* (Yogyakarta: Penerbit Deepublish, 2017), 43.
93. Bisri Effendy "Pengantar" dan Walter J. Ong, *Kelisanan dan Keaksaraan*, Terj. Rika Iffati Farihah (Yogyakarta: Gading Publishing, 2020), xvii.
94. Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics* (New York: Philosophical Library, 1959), 23-24.; Lihat juga Ong, *Kelisanan dan Keaksaraan*, 7.
95. Jacques Derrida, *Of Grammatology* (USA: The Johns Hopkins University Press, 1976), 216.
96. Effendy, "Pengantar", xviii
97. Effendy, "Pengantar" ,xviii
98. Lihat selengkapnya pada Ong, *Kelisanan dan Keaksaraan*.
99. Nugraha, "Konsep *al-Nabī al-Ummī* dan Implikasinya pada Penulisan *Rasm*", 268-275. Lihat juga al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*, v. 1, 297.
100. Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 111-112.
101. Eva Nugraha menyebutkan bahwa proses diseminasi al-Qur'an dari generasi ke generasi mengindikasikan secara empiris sisi durabilitas al-Quran yang ditopang oleh: *Pertama*, bekerjanya sistem penjagaan al-Quran dalam struktur yang ekstensif; *kedua*, adanya kesadaran orang-orang yang berinteraksi dengan al-Qur'an mengintensifkan nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur'an. Lihat Eva Nugraha, *Komodifikasi Dan Preservasi Kitab Suci Dalam Usaha Penerbitan Mushaf Al-Qur'an Di Indonesia* (Jakarta: HIPIUS, 2019), 233.
102. Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, 111.
103. Athaillah, *Sejarah Al-Qur'an*, 119.

Daftar Pustaka

Akbar, Abul Haris. "Christoph Luxenberg Tentang Orisinalitas Al-Qur'an (Studi Atas Buku The Syro-Aramaic Reading of The Koran)." Tesis S2., UIN Sunan Kalijaga, 2015.

Arkoun, Muhammad. *Berbagai Pembacaan Qur'an*. ter. Machasin. Jakarta: INIS, 1997.

Armstrong, Karen. *Sejarah Tuhan*. terj. Zaimul Am. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2013.

Athaillah, H.A. *Sejarah Al-Qur'an: Verifikasi Tentang Otentisitas Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Aziz, Moh. Ali. *Mengenal Tuntas Al-Qur'an*. Surabaya: Imtiyaz, 2018.

Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.

al-Bāqī, Fu`ad `Abd. *Al-Mu`jam Mufahras Li Alfāz al-Qur`ān*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, tt.

Bobzin, Harmut. *Encyclopedia of Qur'an*. Edited by Jane Damme McAuliffe. Vol. IV. Leiden: Brill, 2004.

Coburn, Thomas B. "Scripture in India: Towards a Typology of the Word in Hindu Life." *Journal of the American Academy of Religion* 52, no. 3 (1984): 435–459.

Cragg, Kenneth. *The Event of the Qur'an: Islam in Its Scripture*. Oxford: Oneworld Publication, 1994.

Cuypers, Michel. *The Composition of The Qur'an: Rhetorical Analysis*. London: Bloomsbury, 2015.

Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. USA: The Johns Hopkins University Press, 1976.

Effendy, Bisri, and Walter J. Ong. *Kelisanan Dan Keaksaraan*. terj. Rika Iffati Farihah. Yogyakarta: Gading Publishing, 2020.

Fajriah, Ita Amaliatul. "Corak Teosentrisme Dan Antroposentrisme Dalam Pemahaman Tauhid Di Pondok Pesantren Attauhidiyyah Cikura Bojong Kabupaten Tegal." Skripsi S1., UIN Walisongo, 2018.

Fatah, Abdul, and Abdul Karim. "Paradigma Tafsir Amali: Dari Teosentrisme Ke Antroposentrisme." *Hermeneutik: jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 15, no. 2 (2021). Accessed August 18, 2024. <https://journal.iainkudus.ac.id/index.php/Hermeneutik/article/view/12891>.

Flügel, Gustav Leberecht. *Nujūm Al-Furqān Fi 'Aṭrāf al-Qur`ān (Concordantia Corani Arabicae)*. Lipsiae: Sumptibus Ernesti Bredtil, 1875.

Ghazali, Abd. Moqsith. *Metodologi Studi Al-Qur'an*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009.

Graham, William A. *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Haq, Sansan Ziaul. "Fenomena Wahyu Al-Qur'an: (Analisis Konsep Pewahyuan Perspektif Sīrah Nabawiyyah)." *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 2, no. 2 (2019): 113–132.

Hassān, M. Tammām. *Al-Lughah al-`Arabiyyah Ma` Nāhā Wa Mabnāhā*. Qāhirah: Al-Hay'ah Al-`Ammah, 1979.

Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.

Hitti, Philip K. *History of The Arabs*. terj. R. Cecep Lukman dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi, 2006.

‘Ibad, M. Irsyadul. "Konsep Wahyu Menurut Naṣr Ḥāmid Abū Zayd Dalam Maṣḥūm An-Naṣṣ Dirāsah Fī ‘Ulūm al-Qur'an." Skripsi S1., UIN Sunan Kalijaga, 2003.

Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Canada: McGill University Press, 1966.

_____. *Relasi Tuhan Dan Manusia: Pendekatan Semantik Terhadap Al-Qur'an*. terj. Agus Fahri Husein, dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Jinnī, Uthmān ibn. *Al-Khaṣā`is*. Bairūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2013.

Khoeron, Mohammad. "Kajian Orientalis Terhadap Teks Dan Sejarah Al-Qur'an Tanggapan Sarjana Muslim." *SUHUF* 3, no. 2 (November 16, 2010): 235–249.

Kusmana, Kusmana. "Hermeneutik dan Analisis Sejarah sebagai Alternatif Kajian Al-Qur'an: Sebuah Refleksi Metodologis". *Refleksi* 5.3 (2003). <https://doi.org/10.15408/ref.v5i3.25907>

Lewis, Bernard. *The Arabs in History*. New York: Oxford University Press, 2002.

Manzur, Ibn. *Lisān Al-'Arab*. t.tp: Nasyr Adab al-Hauzah, 1405.

Mehra, Partap Singh, and Jazir Burhan. *Pengantar Logika Tradisional*. Bandung: Binacipta, 1988.

Mulyati, Sri. "The Concept of Miracle in the Qur'an Form Mohammed Arkoun's Point of View." *Refleksi* 2.3 (2000): 223-236.
<https://doi.org/10.15408/ref.v2i3.14343>

Naṣr, Hossein. *Islamic Spirituality*. New York: Routledge, 2008.

Neuwirth, Angelika. *The Qur'ān in Context: Historical and Literacy Investigations into the Qur'ānic Milieu*. Leiden: Brill, 2010.

Nugraha, Eva. *Komodifikasi Dan Preservasi Kitab Suci Dalam Usaha Penerbitan Mushaf Al-Qur'an Di Indonesia*. Jakarta: HIPIUS, 2019.

_____. "Konsep Al-Nabī al-Ummī Dan Implikasinya Pada Penulisan Rasm." *Refleksi* 13, no. 2 (April 3, 2012): 263–287.

al-Qaṭṭan, Manna Khalil. *Mabāhith Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.

Rahman, Fazlur. *Major Themes of The Qur'an*. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.

_____. *Tema Pokok Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka, 1997.

Saeed, Abdullah. *The Qur'an: An Introduction*. New York: Routledge, 2008.

al-Šāliḥ, Șubḥī. *Mabāhith Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, tt.

Saussure, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. New York: Philosophical Library, 1959.

_____. *Pengantar Umum Linguistik*. terj. Rahayu S. Hidayat. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996.

Setiawan, M. Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ, 2005.

Sugiyono, Sugeng. *Lisān Dan Kalām: Kajian Semantik Al-Qur'an*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2009.

Sukidi. "Naṣr Ḥāmid Abū Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur`ān." *Die Welt des Islams* 49, no. 2 (2009): 181–211.

Syahbah, Muḥammad ibn Muḥammad Abū. *Al-Madkhal Li Dirāsat al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1992.

Taufik Abdull, ed. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, tt.

Wahyuni, Imelda. *Genealogi Bahasa Arab: Perkembangannya Sebagai Bahasa Standar*. Yogyakarta: Penerbit Deepublish, 2017.

Wansbrough, John. *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Watt, W. Montgomery. "The Event of the Qur`ān: Islam in Its Scripture." *Religious Studies* 9, no. 1 (March 1973): 128–128.

Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Zaid, Naṣr Ḥāmid Abū. *Naqd Al-Khiṭṭāb al-Dīnī*. Kairo: Sīnā li al-Naṣr, 1994.

al-Zarkasyi, Badr al-Dīn Muḥammad. *Al-Burhān Fī' Ulūm al-Qur'an*. Vol. 1. Kairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957.

al-Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm. *Manāhil 'Irfān*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.

Zwemer, Samuel Marinus. *Arabia: The Cradle of Islam*. New York: Fleming H. Revell Company, 1900.