

DRAMA ILAHI: SEBUAH UPAYA DALAM MEMBACA KRONOLOGI WAHYU ALQURAN

Munirul Ikhwan
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
munir.ikhwan.id@gmail.com

Abstract: The chronology of revelation is one of the most complicated topics in Qur'anic studies because the Qur'an at its initial emergence did not appear as a neatly arranged codex, rather as a series of reflections on the 'acts of God' in a particular setting of human history responding various socio-religious issues. Departing from some previous studies, this article examines the chronology of revelation by situating the Qur'an within the historical context of the Prophet Muhammad's career. This study takes a different emphasis from existing chronological theories which primarily rely on the analysis of the linguistic styles of the Qur'an in their relation to the psychology of the Prophet, or from those which are built on the sequence of religious ideas. By revisiting the existing chronological theories, this study argues that any effort to rebuild the chronology of revelation must be primarily based on the historical formation of the Qur'an's dialectic with its first audience, to which analysis on its linguistic styles can support. This study sees the chronology of revelation as a "divine drama" which reflects dialectical communication between various actors summarized in a text which is later believed to be the word of God. Thus, this study emphasizes that the basis of the chronology of revelation is a series of events during the formation of Islam whereas the analysis on the linguistic styles of the Qur'an plays a complementary role.

Keywords: chronology of revelation, act of God, setting of human history, divine drama

Abstrak: Kronologi wahyu adalah salah satu topik paling rumit dalam studi Alquran, karena Alquran pada awal kemunculannya tidak berwujud mushaf yang tertata rapi, namun muncul dari rangkaian refleksi 'tindakan Tuhan' dalam latar kesejarahan tertentu manusia yang merespon beragam isu sosial keagamaan. Bertolak dari studi-studi terdahulu, artikel ini mengulas kronologi wahyu dengan menempatkan Alquran dalam konteks sejarah karir Nabi Muhammad. Studi ini mengambil penekanan yang berbeda dari teori kronologi yang ada yang utamanya bertumpu pada analisis gaya bahasa Alquran dalam kaitannya dengan psikologi Nabi, atau dari teori kronologi yang dibangun berdasarkan urutan (*sequence*) gagasan keagamaan. Dengan membaca ulang teori kronologi yang ada, studi ini berargumen bahwa upaya rekonstruksi kronologi wahyu harus didasarkan pada bangunan sejarah dialektika Alquran dengan audiens pertamanya yang didukung oleh analisis

linguistik. Studi ini melihat kronologi wahyu sebagai “drama ilahi” yang merefleksikan komunikasi dialektik antar berbagai aktor yang terangkum dalam teks yang kemudian diimani sebagai kalam Allah. Dengan demikian, studi ini menekankan bahwa dasar kronologi wahyu seharusnya merupakan rangkaian kejadian masa formasi Islam, sementara analisis terhadap gaya bahasa Alquran memainkan peran pendukung.

Kata kunci: kronologi wahyu, tindakan Tuhan, latar kesejarahan manusia, drama ilahi

Pendahuluan

Salah satu topik sentral yang masih menjadi misteri dalam studi Alquran adalah kronologi wahyu Alquran itu sendiri. Alquran tidak muncul sebagai sebuah kitab suci (*scripture*) sekaligus, namun sebagai proses komunikasi unik yang merespon fenomena sosial keagamaan tertentu. Bahkan, gagasan Alquran sebagai kitab suci itu sendiri belum terbentuk pada masa-masa awal wahyu turun.¹ Surah atau kumpulan ayat sebagai unit wacana muncul merespon kondisi tertentu yang dialami oleh audiens pertama Alquran dengan menampilkan gaya bahasa dan struktur kalimat berima tertentu. Namun, Alquran yang kita baca sekarang ini tidak tersusun menurut kronologi kemunculannya. Upaya menyusun kronologi surah/ayat Alquran sendiri dihadapkan oleh minimnya sumber yang kuat dan lengkap, yang merekam bagaimana Alquran muncul dalam bentang sejarahnya.

Di kalangan sarjana Muslim, usaha awal rekonstruksi kronologi wahyu dilatari oleh kebutuhan untuk mengetahui penggantian hukum dalam ayat yang lama dengan hukum baru dalam ayat yang turun kemudian, atau dikenal dengan *naskh* (penggantian atau penghapusan). Di kalangan mufasir, terutama, usaha rekonstruksi kronologi wahyu merujuk pada riwayat-riwayat tentang kehidupan Nabi yang terkait Alquran, yang kemudian dikemas dalam *genre* literatur terpisah, yaitu *asbāb al-nuzūl* (sebab-sebab turunnya wahyu). Sementara itu, di kalangan sarjana ilmu Alquran, usaha ini kemudian dikembangkan

¹ Kajian semantik terhadap kata “*kitab*” di dalam Alquran menunjukkan bahwa *kitab* tidak dipakai secara eksklusif untuk menunjuk Alquran semata. Selain untuk dirinya, Alquran memakai *kitab* untuk menunjuk makna pengetahuan Tuhan, otoritas Tuhan, wahyu kepada para nabi, dan “kitab inti” (*umm al-kitāb*) yang tersimpan di tablet yang terlindungi (*al-lawḥ al-mahfūz*). Makna-makna ini banyak terdapat di dalam surah-surah makkiyah. Lihat Daniel A. Madigan, *The Qur’an’s Self-Image: Writing and Authority in Islam’s Scripture* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2001); Daniel A. Madigan, “Book,” dalam *Encyclopaedia of the Qur’an*, ed. Jane Dammen McAuliffe, vol. 1 (Leiden & Boston: Brill, 2003), 242-251.

dalam pembahasan *makke-madani*, yang membagi wahyu Alquran ke dalam dua kategori: sebelum dan setelah hijrah ke Madinah.² Usaha rekonstruksi oleh sarjana Muslim ini sangat terkait dengan motif umum, yaitu untuk memahami makna wahyu dan petunjuk keagamaan dengan benar.

Dalam kesarjanaan Alquran modern, topik kronologi ini tidak hanya menarik perhatian sarjana Muslim, namun juga sarjana non-Muslim seperti Gustav Weil,³ Hubert Grimme,⁴ Theodor Nöldeke,⁵ Hartwig Hirschfeld,⁶ Richard Bell,⁷ dan William Montgomery Watt.⁸ Masing-masing menawarkan teori kronologi yang bertumpu pada gagasan tentang dinamika karir Nabi Muhammad dan perkembangan doktrin keagamaan Islam. Jika kajian kronologi oleh sarjana Muslim lebih banyak dilatari oleh penyelidikan evolusi hukum Islam (*naskh*) dan fase-fase risalah Islam, kajian yang sama oleh sarjana Barat banyak dilatari oleh faktor sejarah, yaitu untuk merekonstruksi sejarah awal Islam melalui teks terdekatnya, untuk menyingkap apa yang sebenarnya terjadi (*wie es eigentlich gewesen*).⁹

Bertolak dari studi-studi terdahulu, studi ini ingin mengulas kronologi wahyu dengan menitikberatkan pada alur sejarah karir Nabi Muhammad. Studi ini mengambil penekanan yang berbeda dari teori kronologi Weil, Grimme, dan Nöldeke, yang bertumpu utamanya pada analisis terhadap pribadi dan psikologi Nabi, juga teori kronologi oleh Watt dan Mohammad Abed al-Jābirī¹⁰ yang menitikberatkan

² Gerhard Boewering, "Chronology and the Qur'ān," dalam *Encyclopaedia of the Qur'an*, ed. Jane Dammen McAuliffe, vol. 1 (Leiden & Boston: Brill, 2003), 320–21.

³ Gustav Weil, "An Introduction to the Quran. III," terj. Frank Sanders and Harry W. Dunning, *The Biblical World*, vol. 5, no. 5 (1895), 343–359.

⁴ Hubert Grimme, *Mohammed: Einleitung in den Koran, System der koranischen Theologie* (Münster: Aschendorffsche Buchhandlung, 1895).

⁵ Theodor Nöldeke, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer, dan Otto Pretzl, *The History of the Qur'ān*, terj. Wolfgang H. Behn (Leiden & Boston: Brill, 2013).

⁶ Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qur'an* (London: Royal Asiatic Society, 1902).

⁷ Richard Bell, *Introduction to the Qur'an* (Edinburgh: The Edinburgh University Press, 1953).

⁸ William Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, ed. ke-5 (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994).

⁹ Istilah ini dipopulerkan oleh Leopold von Ranke, sejarawan Jerman yang mencetuskan pendekatan sejarah modern berbasis sumber. Felix Gilbert, "What Ranke Meant," *The American Scholar*, vol. 56, no. 3 (1987), 393–97.

¹⁰ Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'an al-Hakim* (Casablanca: Dār al-Nashr al-Maghribīya, 2008).

pada urutan (*sequence*) gagasan keagamaan. Studi ini mengakui bahwa aspek-aspek di atas ikut menjelaskan kronologi; hanya saja, itu tidak menjadi dasar utama dalam rekonstruksi kronologi wahyu. Karena Alquran dipahami sebagai komunikasi ilahi yang menyertai perjalanan karir Nabi Muhammad,¹¹ maka upaya rekonstruksi kronologi wahyu seharusnya didasarkan pula pada *setting* sejarah Nabi dan dialektika dengan audiens pertama Alquran. Studi ini menyadari bahwa rekonstruksi sejarah karir Nabi bukanlah hal yang mudah karena sumber-sumber Muslim yang menyentuh detail interaksi Nabi dengan audiens pada masanya cukup kompleks. Dengan demikian, jika terdapat sejumlah riwayat tentang kejadian sejarah yang berbeda atau bahkan bertentangan, perbandingan antar riwayat menjadi langkah yang tepat untuk mengurai ragam versi yang kompleks tentang sejarah awal Islam.¹²

Studi ini mengapresiasi teologi Muslim bahwa Alquran merupakan “tindakan Tuhan” dalam sejarah manusia.¹³ Untuk itu, studi ini melihat kronologi wahyu ini sebagai “drama ilahi” yang melibatkan banyak suara yang saling bergantian dari berbagai aktor yang terlibat dalam pembentukan komunitas Muslim pertama. Membaca kronologi Alquran sebagai drama mengasumsikan terjadinya komunikasi dialektik antar berbagai pihak (tidak selalu linier

¹¹ Studi ini mengakui adanya kajian Alquran oleh sarjana revisionis yang mencoba merekonstruksi sejarah Alquran dengan menolak sumber-sumber Islam karena dianggap problematik. Sebagai gantinya, mereka merujuk sumber-sumber non-Islam. Kesimpulan yang diambil oleh sarjana revisionis seperti John Wansbrough, Patricia Crone, dan Michael Cook melihat Alquran sebagai teks yang tidak terkait dengan kehidupan Nabi Muhammad atau terkait namun tidak dalam konteks Hijaz pada awal abad ke-7 M. Mazhab revisionis seperti ini tampak bias secara metodologis. Jika mereka menolak sumber-sumber Islam karena dianggap problematik, sumber-sumber non-Islam yang mereka rujuk juga sebenarnya tidak kalah problematik. Lihat diskusi tentang Islam dalam kacamata kesarjanaan revisionis dalam Mun'im Sirry, *Kemunculan Islam Dalam Kesarjanaan Revisionis* (Yogyakarta: Suka Press, 2017).

¹² Lihat Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writings* (Princeton: The Darwin Press, 1999), 290.

¹³ Lihat diskusi tentang wahyu Alquran sebagai “tindakan Tuhan” dalam setting sejarah manusia dalam Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ: Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’an* (Kairo: Al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1990); Munirul Ikhwan, “Legitimasi Islam: Sebuah Pembacaan Teoritis Tentang Wahyu Alquran,” *Mutamatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadīth*, vol. 10, no. 1 (2020), 144–69.

dari Tuhan ke manusia)¹⁴ yang terangkum dalam teks yang kemudian diimani dan ‘dilegalisasi’ sebagai kalam Allah. Komunikasi dialektik ini adalah cerminan bagaimana Alquran muncul sehingga upaya rekonstruksi kronologi wahyu oleh siapapun perlu dibaca dalam kerangka dan perspektif drama ilahi ini.

Kuasa ‘Riwayat’ dalam Teori Kronologi Wahyu Muslim (Klasik)

Sarjana Muslim telah memberikan perhatian terhadap kronologi wahyu Alquran sejak abad-abad pertama kemunculan Islam yang dilatari oleh adanya perbedaan implikasi hukum dari ayat-ayat *ahkam* (hukum). Mereka mencoba menyelaraskan posisi ayat-ayat tersebut dengan mengembangkan teori *naskh*. Teori ini mengidentifikasi ayat-ayat baru yang mengganti (*nāsikh*) hukum dari ayat-ayat lama (*mansūkh*). Dengan membangun hukum analisis kronologi seperti ini, teori *naskh* menjadi salah satu pondasi penting dalam hermeneutika hukum Islam. Kemunculan awal teori kronologi dalam wacana fikih ini dimotivasi oleh keinginan masyarakat Muslim untuk melaksanakan agama sebagaimana diinginkan oleh kitab suci. Sumber teori *naskh* pada umumnya adalah pendapat-pendapat sarjana Muslim generasi awal (akhir abad pertama dan awal abad kedua Hijriyah) atau generasi tabi’in seperti Muslim b. Yasār (m. 101/719), Mujāhid b. Jabr (m. 104/722), Ṭāwūs (m. 106/724), al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728), dan ‘Aṭā’ b. Abī Rabāḥ (m. 114/732), Qatāda b. Dī‘amah al-Sadūsī (m. 118/736) dan Muḥammad b. Shihāb al-Zuhrī (m. 124/742). Beberapa sumber teori *naskh* merupakan riwayat yang dinisbatkan kepada sahabat; hanya saja sumber kategori ini tergolong sangat sedikit.¹⁵

Namun, kronologi wahyu yang disimpulkan dari teori *naskh* hanya memberikan gambaran kronologi wahyu secara terbatas karena

¹⁴ Angelika Neuwirth, “Referentiality and Textuality in Sūrat Al-Ḥijr (QS. 15): Observations on the Qur’anic ‘Canonical Process’ and the Emergence of a Community,” dalam *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur’an*, ed. Issa J. Boullata (New York: Routledge, 2000), 147; Angelika Neuwirth, “The ‘Discovery of Writing’ in the Qur’an: Tracing an Epistemic Revolution in Late Antiquity,” *NUN: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara*, vol. 2, no. 1 (2016), 27.

¹⁵ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 66–67; David S. Powers, “The Exegetical Genre Nāsikh al-Qur’ān wa Mansūkhuhu,” dalam *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’ān*, ed. Andrew Rippin (Oxford: Oxford University Press, 1988), 119.

hanya terkait dengan topik hukum tertentu saja. QS. 2:219,¹⁶ misalnya, berisi tentang penjelasan bahwa *ksamr* (minuman yang memabukkan) meski mengandung dosa besar namun juga mendatangkan manfaat bagi manusia. Menurut riwayat yang disandarkan kepada ‘Umar b. Al-Khattāb (m. 23/644), hukum *ksamr* dalam ayat ini digantikan oleh hukum pada QS. 4:43¹⁷ tentang larangan melaksanakan sholat bagi orang yang sedang mabuk. Ayat yang terakhir inipun kemudian di-*naskh* oleh QS. 5:90 yang melarang total konsumsi *ksamr* karena dianggap barang ‘kotor’ (*rijs*).¹⁸ Teori *naskh* hanya memberikan informasi “kronologi tematik” tentang ayat-ayat hukum tertentu yang datang lebih awal dan ayat-ayat pengganti yang datang kemudian. Selain itu, jumlah ayat-ayat dalam *naskh* sangat sedikit jika dibandingkan jumlah keseluruhan ayat al-Qur’an. Bahkan, karena perbedaan konsep *naskh* itu sendiri, jumlah ayat yang di-*naskh* menurun secara signifikan dari generasi ke generasi.¹⁹ Dengan demikian, teori *naskh* tidak dapat menghadirkan gambaran utuh kronologi seluruh ayat karena teori ini berbasis hanya pada ayat-ayat hukum yang terbatas jumlahnya.

Upaya pengembangan teori kronologi juga dapat dilacak dari munculnya literatur *asbāb al-nuzūl* (sebab-sebab turunnya wahyu). Literatur ini berisi riwayat dengan karakter tertentu yang berbicara tentang sesuatu atau seseorang yang terkait dengan kehidupan profetik Nabi Muhammad. Dengan kata lain, literatur ini menghubungkan wahyu dengan konteksnya. ‘Alī b. Aḥmad al-Wāḥidī (m. 468/1076) dianggap sebagai sarjana pelopor yang menulis literatur *genre* ini. Ia melakukan terobosan dengan mengumpulkan sebanyak mungkin riwayat dalam *genre* literatur baru yang belum pernah

¹⁶ QS. 2:219: “*Yas’alūnak ‘an al-ksamr wa al-maysir, qul fihimā ithm kabir wa-manāfi‘ li al-nās, wa ithmuhumā akbar min nafihimā ...*”

¹⁷ QS. 4:43: “*Yā ayyubā al-ladhīn āmanū lā taqrabū al-ṣalāt wa antum sukārā ḥattā ta‘lamū mā taqūlūn...*”

¹⁸ QS. 5:90: “*Yā ayyubā al-ladhīn āmanū innamā al-ksamr wa al-maysir wa al-anṣāb wa al-aḥlām rijs min ‘amal al-shayṭān fa ijtānibūh la‘allakum tufliḥun.*” Kronologi yang sama juga diutarakan dalam pendapat yang dinisbatkan kepada ‘Aṭā’ b. Abī Rabāḥ (m. 114/732). Hanya saja pendapat ini menyisipkan QS. 16:67 di antara QS. 4:43 dan QS. 5:90. Namun, pendapat ini menyisipkan pertanyaan karena QS. 16:67 termasuk ayat Makkiah, sementara wacana tentang *ksamr* merefleksikan konteks Madinah. Lihat Abū Ja‘far Aḥmad al-Naḥḥās, *Al-Nāsikh wa al-Mansukh fī Kitāb Allāh*, ed. Sulaymān b. Ibrāhīm al-Lāḥim, vol. 1 (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1991), 575–76.

¹⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an: A Contemporary Approach* (London & New York: Routledge, 2006), 78.

mendapat perhatian serius dari sarjana Muslim sebelumnya. Gagasan al-Wāḥidī ini kemudian menjadi titik tolak bagi para sarjana Muslim setelahnya untuk memastikan bahwa konteks (*sabab*) turunnya wahyu menjadi kunci dalam setiap usaha penafsiran Alquran.²⁰ Mayoritas riwayat yang al-Wāḥidī kumpulkan disandarkan pada sahabat (generasi yang dipandang menyaksikan turunnya wahyu), tabi'in (generasi setelah sahabat yang dipandang banyak belajar agama dari sahabat), dan beberapa riwayat yang merupakan pendapat mufasir.²¹

Memang benar bahwa *asbāb al-nuzūl* memberikan informasi tentang turunnya sejumlah ayat dalam kategori *makki* dan *madani* baik secara eksplisit maupun implisit. Namun, *asbāb al-nuzūl* sebenarnya lebih bertujuan untuk menghadirkan narasi atau cerita bagaimana ayat tertentu muncul dan terkait dengan Nabi serta audiens pertama Alquran. Berbeda dengan *naskh* yang merekonstruksi ayat Alquran dalam logika hukum atau “halakhah” dalam tradisi Yahudi, literatur *asbāb al-nuzūl* lebih bekerja dalam kerangka narasi tentang wahyu, atau lebih dekat dengan fungsi “haggadah” dalam tradisi Yahudi.²² Literatur ini lebih ingin merekonstruksi relasi teks dengan konteksnya daripada membangun gagasan kronologi wahyu *per se*.

Asbāb al-nuzūl masih meninggalkan celah karena di samping jumlahnya yang sedikit, ia seringkali menampilkan riwayat yang kontradiktif, dan informasi yang diberikan pun tidak menunjuk waktu

²⁰ Andrew Rippin, “Occasions of Revelation,” dalam *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden & Boston: Brill, 2003), 570. Pendapat al-Wāḥidī (m. 468/1075) bahwa penafsiran Alquran tidak mungkin terjadi tanpa pengetahuan tentang *asbāb al-nuzūl* tampak mendapatkan resonansi yang kuat dari sarjana Muslim setelahnya. Ibn Daqīq al-Īd (m. 702/1302), misalnya, mengatakan bahwa “mengeksplorasi penyebab turunnya wahyu adalah metode yang kuat untuk memahami makna Alquran. Senada dengan hal ini, Ibn Taymīyah (m. 728/1328) memandang bahwa “mengetahui penyebab wahyu membantu dalam memahami ayat; dengan demikian, pengetahuan tentang penyebab (*sabab*) mengarah pada pengetahuan tentang akibat (*musabbab*). Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqafiyah, 2002), 7.

²¹ Andrew Rippin, “The Exegetical Genre ‘Asbāb al-Nuzūl’: A Bibliographical and Terminological Survey,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 48, no. 1 (1985), 5.

²² Andrew Rippin, “The Function of ‘Asbāb al-Nuzūl’ in Qur’anic Exegesis,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 51, no. 1 (1988), 1–20. Terkait penggunaan haggadah dan halakhah sebagai pisau analisis, Rippin merujuk pada John Wansbrough yang memperkenalkan epistemologi interpretasi Yahudi dalam kajian tafsir Alquran. Lebih lanjut lihat John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (New York: Prometheus Books, 2004).

yang jelas.²³ Terkait perbedaan riwayat yang bercerita tentang konteks turunnya surah al-Ikhlāṣ (QS. 112), misalnya, baik Ibn Jarīr al-Ṭabarī (m. 310/923) maupun al-Wāḥidī menyebut dua versi riwayat. Riwayat pertama (disandarkan pada otoritas Ubay b. Ka‘b, ‘Ikrimah, dan Jābir b. ‘Abdullāh) berbicara dalam konteks respon terhadap *mushrikūn* (orang-orang yang menyekutukan Tuhan) Mekah yang menanyakan karakter Tuhan Nabi Muhammad. Riwayat kedua (disandarkan kepada Qatādah, Sa‘īd b. Jubayr, al-Ḍaḥḥāk, dan Muqātil) mengaitkan al-Ikhlāṣ dengan pertanyaan yang sama namun dari sekelompok Yahudi (Madinah).²⁴ Namun, baik al-Ṭabarī maupun al-Wāḥidī tidak memberikan komentar apapun terkait preferensi mereka dari kedua versi riwayat tersebut. Tampaknya, pada generasi mereka, preferensi (*tarjih*) atau akomodasi (*jam‘*) antar riwayat belum menjadi tren yang populer.

Berbeda dengan pendahulunya, al-Suyūṭī, meski juga menyebutkan dua versi riwayat di atas, memberikan pendapatnya dalam kerangka analisis *makkī-madani*.²⁵ Menurutnya, al-Ikhlāṣ adalah surah madaniyah dengan dasar penjelasan dari Qatādah yang mengaitkan *mushrikūn* dalam riwayat Ubay b. Ka‘b sebagai *aḥzāb* (golongan-golongan)²⁶ dalam konteks Perang Khandaq (5/627). Al-Suyūṭī yang hidup setelah ilmu Alquran mapan, dan ia sendiri menulis buku tentang itu, tentu saja familiar dengan parameter-parameter non-riwayat. Namun ketika melakukan *tarjih* riwayat, ia sama sekali tidak memasukkan parameter non-riwayat tersebut sebagai pertimbangan. Dengan kata lain, surah al-Ikhlāṣ yang berayat pendek, bersajak kuat, dan berisi tentang pokok akidah yang menjadi parameter surah makkīyah diabaikan oleh al-Suyūṭī ketika melakukan penilaian terhadap status surah al-Ikhlāṣ. Meskipun demikian, *asbāb al-nuzūl*

²³ Lihat William Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford & New York: Oxford University Press, 1953), 60.

²⁴ Abū Ja‘far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ Al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, ed. ‘Abdullāh b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, vol. 24 (Kairo: Dār Hajar, 2001), 727–29; Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl* (Kairo: Maṭba‘ah Hindīyah bi Gaiṭ al-Nūbī, 1898), 345–46.

²⁵ Al-Wāḥidī sebenarnya menyebut beberapa surah dalam kategori *makkī* dan *madani*, namun ia tidak melakukannya secara konsisten di setiap surah.

²⁶ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 1 (Kairo: Dār al-Turāth, 1985), 37; Al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl*, 313.

tetap bermanfaat karena ia memberikan kunci dan pemetaan awal ayat atau surah dalam upaya membangun teori kronologi.

Kategorisasi surah atau ayat Alquran ke dalam *makkī* dan *madani* merupakan konsep yang berkembang dan banyak didiskusikan di kalangan sarjana ilmu Alquran. Memang benar informasi tentang *makkī* dan *madani* ini juga dapat dilacak dalam literatur tafsir, hadis, *sīrah*, *asbāb al-nuzūl*, maupun *nāsikh-mansūkh*, namun sumber-sumber tersebut tidak bertujuan membangun teori kronologi wahyu *per se*. Dalam literatur ilmu Alquran, surah atau ayat Alquran dibagi menjadi dua kategori: *makkī* dan *madani*. Ragam definisi muncul, namun definisi yang kuat mengarah pada kategorisasi sebelum hijrah (*makkī*) dan setelah hijrah (*madani*). Sumber utama dalam kategorisasi ini adalah riwayat yang dinisbatkan kepada hafalan sahabat dan tabi'in.²⁷ Tidak adanya sumber dan instruksi dari Nabi untuk mengetahui klasifikasi ini menjelaskan mengapa masalah *makkī-madani* menjadi perbedaan pendapat bahkan di kalangan sahabat sendiri dan generasi Muslim awal. Bahkan, sebenarnya sumber-sumber yang disandarkan kepada sahabat atau tabi'in besar kemungkinan merujuk pada ijtihad pribadi mereka.²⁸

Tampaknya “kanonisasi” terjadi terhadap ijtihad generasi Muslim awal. Kanonisasi ini mengilustrasikan adanya “ekspansi teks Islam”. Pendapat individu generasi Muslim awal ini diubah statusnya dan bertransformasi menjadi “teks” yang kemudian mengikat imajinasi komunitas Muslim tentang “otoritas” dalam agama yang mempunyai implikasi serius dalam wacana keagamaan Islam secara umum. Dalam tradisi Sunni, misalnya, teks mempunyai otoritas lebih tinggi daripada nalar karena sifatnya yang ‘tidak spekulatif’.²⁹ Dari sini kita bisa

²⁷ Informasi bersناد yang menjadi landasan bangunan teori kronologi sarjana Muslim klasik ini dapat dilihat, misalnya, dari literatur-literatur awal dalam *naskh* seperti Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām Harawī, *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh fi al-Qur’an al-‘Azīz*, ed. Muḥammad b. Šāliḥ al-Muḍayfir (Riyad: Maktabat al-Rushd, t.t.), dan literatur *asbāb al-nuzūl* seperti karya al-Wāḥidī berjudul *Asbāb al-Nuzūl*.

²⁸ Badr al-Dīn al-Zarkashī, *Al-Burhān fi ‘Ulum al-Qur’an*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, vol. 1 (Kairo: Dār al-Turāth, 2000), 191–92.

²⁹ Supremasi teologi Sunni di dunia Islam tidak lepas dari konsekuensi kemenangan teologi *ahl al-ḥadīth* atas teologi Muktaẓilah setelah berakhirnya tragedi inkuisisi (*miḥnah*) pada masa Khalifah al-Mutawakkil (247/841). Teologi *ahl al-ḥadīth* yang merepresentasikan teologi ulama perifer dan Muslim kebanyakan memenangkan kontestasi ortodoksi Islam melawan teologi Muktaẓilah yang banyak diikuti oleh ulama elit dan kalangan penguasa Dinasti Abbasiyah kala itu. Kemenangan tersebut merupakan titik tolak berdirinya teologi Sunni oleh ulama yang dulunya adalah

memahami bagaimana sarjana ilmu Alquran Muslim membagi metode pelacakan *makkī-madani* ke dalam dua bagian: riwayat (*simāʿī*) dan analogi (*qiyāsī*). Yang pertama merujuk pada riwayat yang bercerita tentang turunnya ayat atau surah tertentu, yang sebenarnya adalah pendapat individu generasi Muslim awal, sementara metode kedua adalah parameter-parameter (intratekstual) yang disimpulkan oleh sarjana ilmu Alquran.³⁰ Dalam literatur ilmu Alquran, metode kedua inipun banyak disandarkan pada ‘teks’ generasi Muslim awal,³¹ yang tampaknya untuk membangun hubungan epistemologis dengan otoritas ‘tekstual’.

Supremasi riwayat dalam menentukan *makkī* dan *madani* ini bukanlah prinsip yang unik di kalangan sarjana Muslim klasik saja. Pendekatan ini juga diadopsi oleh sarjana Muslim modern yang bekerja dalam kerangka teologi Islam. Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, misalnya, yang familiar dengan kajian kronologi wahyu oleh sarjana barat tetap memegang riwayat sebagai satu-satunya metode yang valid untuk mengetahui *makkī* dan *madani*. Riwayat di sini sebagaimana telah disinggung di atas adalah informasi dari sahabat yang dipandang menyaksikan wahyu dan tabiin yang dipercaya biasa mendengarkan

pendukung teologi Muktazilah. Teologi Sunni (Ashʿariyah) pada dasarnya adalah teologi *abl al-ḥadīth* yang dirasionalisasikan dengan cara tertentu sehingga kesimpulan-kesimpulannya tampak dapat diterima oleh nalar. Tentang kontestasi ulama *abl al-ḥadīth* melawan ulama Muktazilah dalam memenangkan ruang publik pada masa inkuisisi, lihat Nimrod Hurvitz, “The Mihna (Inquisition) and the Public Sphere,” dalam *The Public Sphere in Muslim Societies*, eds. Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, Nehemia Levtzion (New York: State University of New York Press, 2002), 17–30. Tentang pondasi teologi Ashʿariyah, lihat misalnya Mohammad Yunus Masrukhin, *Menjadi Muslim Moderat* (Jakarta: OAAI, 2020).

³⁰ Parameter-parameter *qiyāsī* tersebut memuat karakteristik-karakteristik umum dan karenanya memungkinkan pengecualian-kecualian. *Makkī*, misalnya, memuat setiap ayat atau surah yang diawali dengan huruf *tabajjī* (selain al-Baqarah dan ʿAlī ʿImrān), atau memuat kata *kallā* (sekali-kali tidak), seruan *yā ayyuhā al-nās* (wahai manusia), kisah Adam dengan Iblis (kecuali surah al-Baqarah), dan kisah nabi terdahulu dengan umat mereka. Sementara itu, *madani* adalah ayat atau surah yang memuat seruan *yā ayyuhā alladhīn āmanū* (wahai orang-orang beriman), kewajiban-kewajiban agama, perdebatan dengan *Abl al-Kitāb*, dan cerita orang-orang munafik. Al-Zarkashī, *Al-Burhān*, vol. 1, 188–91; Al-Suyūṭī, *Al-Itqān*, vol. 1, 47–49.

³¹ Di antara otoritas yang disebut adalah ʿAbdullāh b. Masʿūd, ʿUrwah b. al-Zubayr, dan ʿAlqamah b. Qays. Lihat Al-Zarkashī, *Al-Burhān*, vol. 1, 188–91; Al-Suyūṭī, *Al-Itqān*, vol. 1, 47–49.

langsung testimoni sahabat tentang wahyu.³² Dengan demikian, jika supremasi riwayat masih menjadi wacana dominan di kalangan sarjana Muslim, maka bisa dipahami jika tidak banyak ruang bagi inovasi dan pengembangan teori kronologi wahyu Alquran.

Posisi Riwayat dalam Kesarjanaan Kritis Alquran

Di era modern, kajian Alquran tidak hanya menjadi monopoli teolog Muslim saja. Sistem pendidikan modern dan revolusi media pembelajaran telah mendobrak sekat-sekat *privilege* tersebut sehingga memungkinkan sarjana-sarjana yang tidak dididik dalam teologi Islam mulai melirik Alquran sebagai objek kajian.³³ Sarjana baru Alquran ini mengajukan pendekatan yang lebih kritis terhadap doktrin, pemahaman, serta metode yang dianggap final dan *taken for granted* dalam kesarjanaan Muslim klasik. Dengan kata lain, di era modern Alquran menjadi arena terbuka bagi kontestasi kesarjanaan. Dengan demikian, studi Alquran, juga studi Islam secara umum, tidak lagi menjadi disiplin ilmu yang tertutup.

Dalam kesarjanaan kritis Alquran, upaya rekonstruksi kronologi dimulai dengan kritik sumber. Ada pertanyaan mendasar mengapa variasi riwayat seputar turunya Alquran begitu beragam, bahkan di antara riwayat 'terkuat' sekalipun.³⁴ Perbedaan ini mempertajam

³² Ṣubḥī al-Ṣālīḥ, *Mabāḥiṯ fi 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1977), 177–78.

³³ Amīn al-Khūlī, Muḥammad Aḥmad Khalafallāh, Shukrī 'Iyād, dan Nasr Hamid Abu Zayd adalah contoh sarjana Muslim yang mengkaji Alquran bukan dari payung teologi (sastra). Namun, usaha mereka tidak mudah karena mendapat resistensi kuat, terutama ketika kajian mereka tidak sejalan dengan kelompok teolog. Nasr Hamid Abu Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an," *Alif: Journal of Comparative Poetics*, vol. 23 (2003), 8–47.

³⁴ Al-Suyūṭī mendata sejumlah surah yang diperselisihkan *makkī-madani*-nya dengan melakukan *tarjih* antar riwayat. Di antara surah yang diperselisihkan *makkī* dan *madani*-nya menurutnya adalah al-Fātiḥah [1], al-Nisā' [4], Yūnus [10], al-Ra'd [13], al-Ḥajj [22], al-Furqān [25], Yāsīn [36], Ṣād [38], Muḥammad [47], al-Ḥujurāt [49], al-Raḥmān [55], al-Ḥadīd [57], al-Ṣaff [61], al-Taghābun [64], al-Mulk [67], al-Insān [76], al-Muṭaffifīn [83], al-A'lā [87], al-Fajr [89], al-Balad [90], al-Layl [92], al-Qadr [97], al-Bayyinah [98], al-Zalzalah [99], al-'Adiyāt [100], al-Takāthur [102], al-Mā'ūn [107], al-Kawthar [108], al-Iklās [112], al-Falaq [113], al-Nās [114]. Al-Suyūṭī, *Al-Itqān*, vol. 1, 30-37. Perbedaan turunya al-Fātiḥah, misalnya, melibatkan otoritas seperti 'Alī b. Abī Ṭālib dan Ibn 'Abbās (makkiyah) berhadapan dengan otoritas al-Ḥasan al-Baṣrī, Qatādah dan Mujāhid (madaniyah). Lihat Al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl*, 11–12; Dalam kasus surah al-Kawthar, riwayat yang disandarkan kepada Mujāhid

pertanyaan sejauh mana riwayat sebagai sumber eksternal benar-benar absah menjadi alat satu-satunya rekonstruksi. Jika kenyataannya demikian, dalam logika keserjanaan kritis Alquran upaya rekonstruksi kronologi wahyu yang hanya didasarkan pada riwayat saja, yang merupakan sumber eksternal dari Alquran itu sendiri, tidak akan mendatangkan kesimpulan yang meyakinkan.

Supremasi riwayat yang melandasi teori kronologi Muslim menjadi objek yang dipertanyakan validitasnya dalam keserjanaan Alquran terbuka ini. Kritik terhadap supremasi riwayat ini dilatari oleh pandangan bahwa riwayat sendiri tidak dapat mendatangkan refleksi teoretis yang kuat dalam rekonstruksi kronologi wahyu. Nasr Hamid Abu Zayd —yang tidak dididik dalam fakultas teologi— melihat bahwa kronologi wahyu sebenarnya murni masalah intelektual (*ijtihad*). Ia menyorot pendapat al-Bāqillānī di dalam *al-Itqān* yang mengatakan bahwa sumber pengetahuan *makki* dan *madani* sebenarnya adalah (hafalan) sahabat dan tabi'in; tidak ada sumber yang berasal dari Nabi Muhammad.³⁵ Baginya, tidak ada alasan untuk berpegang teguh pada supremasi riwayat karena apa yang disebut riwayat tersebut pada dasarnya adalah pendapat atau pemahaman generasi Muslim pertama saja.

Abu Zayd lebih lanjut menyorot bagaimana supremasi riwayat ini 'mengurung' sarjana Muslim dari inovasi-inovasi penting dalam teori kronologi. Supremasi riwayat memaksa mereka untuk mengakomodasi semua riwayat, meskipun berbeda atau bahkan berlawanan. Hal ini tampak ketika preferensi riwayat (*tarjih*) tidak mungkin dilakukan karena status riwayat yang sama kuat dalam parameter sarjana Muslim. Akomodasi antar riwayat menjadi sesuatu yang tak terhindarkan, meski dengan argumen yang kurang meyakinkan. Akomodasi ini, menurut Abu Zayd, tergambar setidaknya dalam dua hal: 1) bahwa ayat atau surah turun secara berulang, turun pertama sebagai *makki* dan kedua sebagai *madani*, dan 2) bahwa ayat tertentu memang turun sebelum hijrah (*makki*), namun konsekuensi hukumnya baru berlaku setelah hijrah (*madani*).³⁶

dan Ibn 'Abbās mengkategorikan surah ini sebagai surah makkiyah, sementara riwayat dari Sa'īd b. Jubayr dan Ibn Jurayj mengkategorikan madaniyah. Al-Suyūfī, *Lubāb al-Nuqūl*, 308–9.

³⁵ Abu Zayd, *Maḥbūm al-Naṣṣ*, 88.

³⁶ *Ibid.*, 92.

Akomodasi di atas harus dilakukan agar riwayat-riwayat yang ada tetap berfungsi (tidak diabaikan), sehingga tidak ada kesan adanya ingkar terhadap teks. Dalam hal ini, “otoritas” lebih didahulukan daripada akurasi dalam nalar sarjana Muslim klasik karena bagaimana pun juga sulit bagi kita membayangkan bahwa sebuah surah turun dua kali, atau turun namun implementasinya ditunda di kemudian hari. Kita perlu kembali pada konsep wahyu Alquran sebagai komunikasi ilahi yang merespon permasalahan yang dihadapi Nabi dan realitas kehidupan audiens pertamanya;³⁷ ayat tertentu dengan demikian muncul sebagai respon konteks tertentu. Gagasan tentang ayat atau surah yang turun dua kali perlu dipahami sebagai *recalling* (pengingatan kembali) karena ada permasalahan baru yang relevan dengan pesan surah tersebut.

Dalam kesarjanaan Alquran di Barat, informasi berbasis riwayat yang dijadikan landasan utama rekonstruksi kronologi wahyu Alquran dalam kesarjanaan Muslim mendapatkan sorotan serius. Theodor Nöldeke, misalnya, melihat bahwa riwayat yang berbicara tentang konteks surah-surah madaniyah lebih dapat diterima daripada riwayat yang bercerita tentang konteks surah-surah makkiyah. Beberapa riwayat mengaitkan surah al-Anfāl (8) dengan Perang Badar, surah al-Aḥzāb (33) dengan Perang Khandaq, dan surah al-Fath (48) dengan Perjanjian Hudaibiyah. Dalam kesarjanaan kritis Alquran, pengaitan surah-surah di atas dengan perang-perang yang dijalani Nabi mempunyai landasan kuat karena terkait dengan kejadian-kejadian besar yang terekam baik oleh sejarah. Namun, menurut Nöldeke, riwayat-riwayat seperti ini tidak banyak jumlahnya. Rekonstruksi kronologi wahyu sebelum era Madinah masih meninggalkan banyak pertanyaan karena Nabi Muhammad pada periode tersebut belum menjadi aktor besar yang menginisiasi peristiwa-peristiwa penting dalam sejarah.³⁸

Perlu dicatat bahwa parameter Nöldeke tentang riwayat yang dapat dipercaya ini berbeda dengan parameter yang dipakai oleh sarjana Muslim pada umumnya. Nöldeke lebih mendasarkan validitas riwayat pada parameter sejauh mana riwayat tersebut

³⁷ Tentang diskusi konseptual wahyu Alquran, lihat Toshihiko Izutsu, “Revelation as a Linguistic Concept in Islam,” *Studies in Medieval Thought*, vol. 5 (1962), 122–67; Abu Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ*; Ikhwan, “Legitimasi Islam..”

³⁸ Nöldeke, *The History of the Qur’an*, 47.

berkorespondensi dengan peristiwa sejarah.³⁹ Ini berbeda dengan standar sarjana Muslim yang mendasarkan validitas riwayat pada kritik sanad: ketersambungan sanad dan *al-jarḥ wa al-ta'dil* (penolakan dan penerimaan terhadap kredibilitas perawi). Kritik sanad Muslim ini meninggalkan pertanyaan seputar *schism* ketika menilai kredibilitas figur-figur dalam rangkaian sanad sebuah riwayat sehingga nuansa bias teologis masih tak terhindarkan, detil diskusi tentang hal ini tidak menjadi pembahasan utama dalam studi ini.⁴⁰

Merespon sumber-sumber riwayat yang dianggap tidak memberikan gambaran akurat tentang kronologi wahyu, Nöldeke memperkenalkan teori kronologi yang bertumpu pada analisis internal teks: gaya bahasa dan struktur Alquran. Teori kronologi Nöldeke bertumpu pada premis bahwa ayat yang pendek dengan diksi dan sajak yang kuat serta intonasi yang bersemangat, lebih tua daripada ayat yang panjang dengan diksi yang landai dan konten yang luas. Nöldeke menyadari bahwa ayat-ayat yang menjadi bagian sebuah surah tidak semuanya turun sekaligus. Oleh karenanya, ia memandang penting analisis terhadap ayat-ayat dalam sebuah surah untuk mengidentifikasi kemungkinan adanya sisipan atau interpolasi karena

³⁹ Dalam studi hadis, uji validitas riwayat dengan sejarah dilakukan oleh Michael Cook yang mengaitkan asal-muasal hadis eskatologi dengan peristiwa sejarah tertentu yang terjadi setelah wafatnya Nabi Muhammad. Hanya saja, kritik hadis semacam ini tidak dapat dilakukan jika konten hadis tidak bersinggungan dengan peristiwa sejarah. Lihat Michael Cook, "Eschatology and the Dating of Tradition," dalam *Ḥadīth: Origins and Developments*, ed. Harald Motzki (London & New York: Routledge, 2016), 217–41.

⁴⁰ *Schism* ini tidak hanya tampak dalam perbedaan teologi, namun juga dalam hal orientasi. Shahab Ahmed mengamati bahwa setidaknya ada tiga jenis literatur yang memuat perhatian pada riwayat: *ṣīrah-maghāzī*, tafsir, dan hadis, meskipun distingsi antar ketiganya tidak banyak diperhatikan pada masa awal Islam karena adanya *overlapping*. Menurutnya, literatur *ṣīrah-maghāzī* atau tafsir menggunakan riwayat lebih untuk merekonstruksi memori tentang kehidupan Nabi Muhammad, dan dengan demikian menghadirkan gambaran tentang cerita epik Nabi dan perjuangannya dalam mengemban risalah. Sementara itu, literatur hadis lebih bergerak pada aspek pembangunan norma dan doktrin keagamaan, dan dengan demikian ia menanamkan otoritas yang harus diikuti. Ulama hadis mengadopsi kritik riwayat "*al-jarḥ wa al-ta'dil*" untuk membangun otoritasnya. Dengan metode kritik ini, mereka melihat riwayat di dalam literatur lain banyak bermasalah. Dengan demikian, mereka cenderung curiga, jika tidak menolak, riwayat-riwayat yang dimuat di dalam literatur lain, dan cenderung berpegang pada riwayat-riwayat dari figur-figur yang mereka anggap senada dengan spirit ahli hadis. Shahab Ahmed, *Before Orthodoxy: The Satanic Verses in Early Islam* (Massachusetts: Harvard University Press, 2017), 20–26.

surah seringkali berbicara tentang banyak topik yang tidak selalu terkait satu dengan yang lain. Untuk itu, Nöldeke memandang perlunya landasan teoretis yang jelas dalam penentuan kronologi yang melampaui supremasi riwayat, meski ia sendiri mengakui teoretisasi ini juga tidak mudah dalam implementasinya karena masih menyisakan beberapa bagian Alquran yang sulit diidentifikasi kronologinya.⁴¹ Ini dapat dilihat bagaimana Nöldeke masih membangun teori kronologi yang bertumpu pada surah, meski sebenarnya ayatlah yang menjadi elemen penting dalam kronologi wahyu.

Rekonstruksi Kronologi Wahyu dalam Kesarjanaan Alquran Modern

Dalam kesarjanaan Alquran modern, kajian kronologi wahyu Alquran banyak berkembang di barat (Eropa) daripada di dunia Islam. Supremasi riwayat dalam konteks kajian kronologi wahyu tampaknya membuat sarjana Muslim tidak tertarik mengembangkan kajian kronologi di luar tradisi riwayat. Sarjana Muslim pada umumnya cenderung menolak upaya kreatif rekonstruksi kronologi oleh sarjana Alquran Barat yang mengadopsi parameter di luar riwayat karena dianggap lebih spekulatif.⁴² Upaya membaca Alquran secara kronologis di kalangan sarjana Muslim modern umumnya datang dari mereka yang tidak berlatar belakang pendidikan teologi.

Muhammad Izzat Darwazah (1888-1984), seorang politisi, sejarawan, dan mufasir Palestina, misalnya, menginisiasi gagasan tafsir Alquran berdasar kronologi wahyu. Gagasan ini dilatari oleh keyakinan bahwa kronologi wahyu lebih merefleksikan sejarah Nabi dan mampu menghadirkan potret yang lebih hidup dari wahyu Alquran. Dasar kronologi Darwazah adalah kronologi surah yang tercantum dalam mushaf yang ditulis oleh seorang kaligrafer Turki, Kadirgali Mustafa Nazif Efendi (1846-1913), yang diyakini disusun berdasarkan testimoni ulama Alquran berdasarkan riwayat-riwayat yang ada. Namun, Darwazah mengaku melakukan beberapa modifikasi setelah menimbang beberapa riwayat yang menurutnya valid. Sebagai contoh, surah al-Fātihah yang merupakan surah kelima dalam kronologi mushaf Kadirgali ditempatkan sebagai surah pertama oleh Darwazah setelah ia menimbang riwayat yang disandarkan

⁴¹ Nöldeke, *The History of the Qur'an*, 51–52.

⁴² Lihat 'Abdurrahmān Badawī, *Difa' al-Qur'an didd Muntaqidih* (Giza: Al-Dār al-'Ālamīyah li al-Kutub wa al-Nashr, 2015), 121-22, 127.

kepada Ibn al-‘Abbas dan Mujāhid.⁴³ Dengan demikian, riwayat masih menjadi dasar penting bagi Darwazah dalam melakukan inovasi kronologi.

Sarjana Muslim lain yang bekerja dalam kerangka kronologi wahyu adalah Muḥammad ‘Abid al-Jābirī (1935-2010), filsuf dan pemikir asal Maroko. Al-Jābirī merekonstruksi pola kronologi yang ada, yaitu yang berdasarkan riwayat, dengan menyelaraskan dengan sirah dan perkembangan dakwah Nabi. Dalam hal ini, al-Jābirī membagi surah-surah Makkiah ke dalam enam kelompok yang ia kaitkan dengan nalar fase-fase dakwah Nabi: 1) fase penanaman doktrin kenabian (*nubūwah*) dan ketuhanan (*rubūbiyah* dan *ilābiyah*); 2) fase pengenalan hari kiamat dan hisab; 3) fase konfrontasi terhadap kesyirikan dan peribadatan pagan;⁴⁴ 4) fase resistensi fisik terhadap pengikut Nabi dan upaya Nabi melirik kabilah selain Quraish; 5) fase boikot Bani Hasyim; dan 6) fase pasca meninggalnya Abū Ṭālib dan Khadījah dan fokus dakwah Nabi pada kabilah selain Quraish.⁴⁵ Sementara itu, al-Jābirī melihat surah Madaniyah sebagai satu kategori besar yang sangat lekat dengan kejadian-kejadian riil yang dialami Nabi⁴⁶, tidak implikatif seperti kebanyakan surah-surah Makkiah.⁴⁷

⁴³ Muḥammad ‘Izzat Darwaza, *Al-Tafsir al-Ḥadīth*, ed. ke-2, vol. 1 (Beirut: Dār al-Garb al-Islamī, 2000), 9–17.

⁴⁴ Muḥammad ‘Abid al-Jābirī, *Fahm Al-Qur’ān al-Ḥakīm*, vol. 1 (Casablanca: Dār al-Nashr al-Maghribiyah, 2008).

⁴⁵ Ibid., vol. ke-2.

⁴⁶ Ibid., vol. ke-3, 36.

⁴⁷ Nasr Hamid Abu Zayd berpandangan bahwa kronologi wahyu harus didasarkan pada analisis terhadap kejadian yang melatari munculnya teks, di satu sisi, dan teks itu sendiri di sisi lain. Analisis terhadap realitas di sekitar teks bertujuan untuk melihat sejauh mana konteks membentuk teks, sementara analisis terhadap teks bertujuan untuk mengetahui struktur dan konten teks yang terbentuk oleh konteks. *Makki* dan *madani*, menurut Abu Zayd, tidak semata-mata masalah distingsi tempat atau peristiwa; ini adalah transformasi orientasi wahyu dari *indhār* (peringatan) menuju *risālah* (misi) yang terefleksikan dalam gaya bahasa teks Alquran. *Indhār* berhubungan dengan pertarungan melawan ideologi lama dengan menawarkan ideologi baru, sementara *risālah* lebih menekankan pada pembangunan sistem sosial dengan ideologi baru. Transformasi di atas terefleksikan di dalam struktur dan gaya bahasa Alquran. Pada fase *indhār*, Alquran pada umumnya mengadopsi susunan frase yang pendek dan sajak yang kuat dan memberikan kesan mendalam. Namun sebaliknya, pada fase *risālah* Alquran mengadopsi susunan frase yang lebih panjang karena tujuan utamanya adalah penyampaian informasi, sementara *ta’thir* (kemampuan mempengaruhi) menjadi faktor pendukung. Namun, Abu Zayd sendiri tidak memberikan rekonstruksi atau penjelasan lebih detail bagaimana parameter di

Di Barat, rekonstruksi kronologi wahyu Alquran muncul sebagai bagian dari rekonstruksi sejarah Nabi Muhammad ataupun sebagai rekonstruksi sejarah Alquran sendiri. Pada umumnya, mereka membangun teori kronologi berdasarkan analisis sejarah Nabi, dan ketika sumber tentang hal tersebut kurang meyakinkan, analisis perubahan struktur dan gaya bahasa Alquran menjadi alternatif. Bekerja di luar kerangka teologis, sarjana Barat pada umumnya mengaitkan perubahan gaya bahasa Alquran dengan kondisi personal Nabi Muhammad. Pengaitan ini mengisyaratkan bahwa Nabi lah aktor utama di balik produksi Alquran. Pandangan ini tidak hanya bertentangan dengan pandangan umum sarjana Muslim dan teologi Islam yang menegaskan Alquran adalah kalam ilahi dan Nabi Muhammad hanya sebagai perantara, namun juga cenderung menafikan konteks yang lebih besar di luar pribadi Nabi Muhammad yang justru banyak mempengaruhi gaya bahasa Alquran. Meski demikian, klasifikasi *makki-madani* dalam kesarjanaan Islam klasik menjadi landasan penting dalam banyak teori kronologi wahyu oleh sarjana Barat.

Gustav Weil, misalnya, memperkenalkan teori kronologi dengan membagi Alquran ke dalam empat kategori: tiga periode Mekah dan satu periode Madinah.⁴⁸ Di banyak tempat, Weil tampak mengaitkan Nabi dengan Alquran lebih sebagai penutur yang menciptakan teks. Weil menyebut tiga hal yang menjadi landasan klasifikasinya: 1) isyarat tentang peristiwa sejarah yang detil informasinya yang dapat dilacak dari sumber lain; 2) perubahan topik surah antara sebelum dan sesudah hijrah; Nabi Muhammad sebelum hijrah lebih berperan sebagai pembaru, sementara setelah hijrah lebih sebagai pencetus agama baru; dan 3) perubahan gaya bahasa dari penuturan puitis dan bersajak menjadi penuturan prosais.⁴⁹ Weil memberikan batasan tahun yang jelas dari periode Mekah pertama, yaitu 610-615 M. Surah periode ini berisi tentang doktrin ketuhanan, kenabian, Alquran, hari

atas diimplementasikan dalam membaca ayat atau surah. Abū Zayd, *Mafhum al-Naṣṣ*, 87–91.

⁴⁸ Abū al-Qāsim al-Ḥasan b. Ḥabīb al-Naysābūrī (406/1015) mengisyaratkan klasifikasi *makki* ke dalam tiga kategori, namun ia tidak memberikan penjelasan lebih detil, juga tidak mengimplementasikan klasifikasi tersebut dalam pembahasan kronologi Alquran. Lihat Abū al-Qāsim al-Ḥasan b. Ḥabīb al-Naysābūrī, “Al-Tanzil wa Tartībuhu,” ed. Nūra bint ‘Abdullāh al-Warṡhān, *Majallat Jami‘at Al-Mālik Sa‘ūd*, vol. 14, no. 2 (2002), 608-74.

⁴⁹ Weil, “An Introduction to the Quran. III,” 349–50.

kiamat, standar umum moral keagamaan, dan cerita singkat nabi terdahulu dan kaum mereka.⁵⁰

Periode Mekah kedua berlangsung 615-620 M dan berisi banyak surah-surah puitis yang menampilkan Nabi lebih sebagai nabi daripada sekedar orang yang bersemangat. Perubahan ini diikuti dengan gaya bahasa Alquran menjadi lebih reflektif dan artistik, dari yang semula yang merefleksikan luapan jiwa. Dalam periode ini, surga dan neraka digambarkan lebih detil; sifat-sifat ketuhanan mulai tampak jelas; dan cerita nabi-nabi terdahulu mulai banyak disebut dalam nada yang positif. Pada periode Mekah ketiga (620-22 M), Alquran kadang tampil lebih prosais meski kualitas oratori masih tetap tampak.⁵¹ Surah periode Madinah, bagi Weil, lebih mudah rekonstruksi kronologinya karena relasinya dengan kejadian historis lebih jelas, seperti perang-perang Nabi, dan relasi Nabi dengan orang-orang munafik dan Yahudi. Namun, Weil tidak menyebut lebih detil tentang parameter lain surah-surah Madinah.

Pembagian kronologi wahyu ke dalam empat bagian di atas diikuti oleh Theodor Nöldeke. Sama seperti Weil, Nöldeke menyusun teori kronologi dengan bertumpu pada pribadi dan karir Nabi. Artinya, Nabi adalah cerminan utama dari transisi dan transformasi gaya bahasa Alquran. Namun, Nöldeke tidak memberikan batasan waktu yang definitif antar periode sebagaimana Weil.

Secara umum, teori kronologi Nöldeke bertumpu pada perubahan gaya bahasa yang sangat terkait dengan pribadi dan kondisi psikologi Nabi Muhammad. Ia melihat bahwa surah periode Mekah awal mempunyai karakteristik khas yaitu kuatnya sajak dan penekanan pada kebenaran risalah Nabi yang tampak terutama pada bagian awal setiap surah. Nöldeke mengaitkan gaya bahasa surah-surah Mekah awal dengan gaya penuturan peramal pagan yang biasa memakai formula sumpah lebih kepada benda-benda alam -seperti pemandangan, tanda jalan, hewan, siang dan malam, terang dan gelap, matahari, bulan, bintang, surga dan bumi- daripada sumpah kepada tuhan. Pada periode ini, Alquran juga menggunakan objek atau makhluk perempuan dalam sumpah-sumpahannya. Pada umumnya, surah pada periode ini berukuran pendek dan bersajak kuat.⁵² Nöldeke cenderung melihat gaya bahasa Alquran periode Mekah awal ini

⁵⁰ Ibid., 350–52.

⁵¹ Ibid., 353–54.

⁵² Nöldeke, *The History of the Qur'an*, 63-64.

sebagai basis penuturan asal yang memuat kualitas artistik yang tinggi dengan pertemuan antara rima yang kuat dan antusiasme yang tinggi.

Sementara itu, periode Mekah kedua adalah periode transisi dari periode Mekah pertama menuju periode Mekah ketiga. Periode ini memuat surah-surah Alquran yang secara perlahan bergeser dari antusiasme yang tinggi menuju semangat yang lebih teduh dan tenang, transisi dari surah pendek yang berima kuat menuju surah yang lebih panjang dan prosais. Nöldeke mengaitkan transisi ini dengan kenyataan dan tantangan yang dihadapi Nabi, yang tidak semudah seperti yang dibayangkan. Situasi ini mempengaruhi gaya bahasa Alquran untuk ‘mengorbankan’ antusiasme dan penuturan artistik awal dan berdamai dengan kenyataan dengan mengadopsi gaya bahasa yang memuat repetisi gagasan, yang mempengaruhi kualitas artistik bahasa Alquran. Namun, ini tidak berarti jejak-jejak puitis hilang sama sekali. Surah-surah periode ini mulai mengelaborasi ajaran-ajaran dogmatik dengan menyebut fenomena alam sebagai ayat ketuhanan, dan kisah para nabi terdahulu sebagai legitimasi dogma. Kisah-kisah tersebut dihadirkan sedemikian rupa dengan merefleksikan pengalaman dan perjalanan karir Nabi. Transisi ke periode baru diikuti dengan munculnya formula baru seperti sumpah dengan Alquran ataupun “Kitab”, penggunaan kata “*qul*” (katakanlah), dan munculnya sebutan *al-Rahmān* sebagai nama Allah.⁵³ Hanya saja Nöldeke tidak memberikan penjelasan yang meyakinkan mengapa nama *al-Rahmān* sangat spesifik pada periode ini.

Nöldeke melihat bahwa perubahan gradual gaya bahasa pada periode Mekah kedua berkembang makin matang pada periode Mekah ketiga. Gaya bahasa Alquran menjadi sangat prosais dan menjemukan dengan repetisi-repetisi formula tertentu dan cerita-cerita yang monoton, terutama bagi audiens di luar pengikut Nabi. Rima Alquran mulai melandai dengan akhiran seperti *ūn* dan *in*. Alquran juga mulai memakai formula panggilan publik, *yā ayyuhā al-nās* (wahai manusia).⁵⁴

Pada periode Madinah, Alquran mulai jarang memuat serangan verbal terhadap kaum pagan Mekah, meski Nabi terlibat peperangan yang sengit dengan mereka pada periode ini. Nada konfrontatif dengan orang-orang Kristen juga jarang karena mereka tinggal jauh dari Madinah dan perbedaan dogmatik dengan mereka diselesaikan

⁵³ Ibid., 97-99.

⁵⁴ Ibid., 118.

dengan relatif mulus. Serangan verbal Alquran lebih banyak ditujukan kepada Yahudi dan kelompok munafik Madinah. Porsi besar Alquran pada periode ini ditujukan kepada pengikut Nabi, dengan memberikan arahan kepada mereka terkait aspek tatanan sosial, rumah tangga, dan strategi perang. Ulasan dogma teologis yang menjadi topik dominan di Mekah mulai jarang disinggung. Karena audiens utama periode ini adalah pengikut Nabi, orang Yahudi dan munafik, maka panggilan-panggilan Alquran banyak didominasi pada mereka. Selain itu, topik-topik yang berdekatan membuat struktur surah-surah madaniyah lebih panjang daripada struktur surah makkiah.⁵⁵

Teori kronologi baik oleh sarjana Muslim maupun Eropa seperti Weil dan Nöldeke bertumpu utamanya pada surah sebagai kesatuan, meski mereka menyadari bahwa tidak semua surah memuat ayat yang turun secara bersamaan. Jika ingin jujur, rekonstruksi kronologi wahyu sebenarnya harus berbasis pada unit ayat yang menjadi bagian dari unit surah, terutama surah-surah panjang dan surah Madaniyah, meski ini sebenarnya sangat sulit dilakukan, jika tidak mustahil.

Usaha rekonstruksi kronologi berbasis kumpulan ayat ini dilakukan oleh Hartwild Hirschfeld. Ia membangun kronologi ayat berbasis klasifikasi besar Mekah dan Madinah. Pada periode Mekah, kronologi wahyu didasarkan pada kategori yang ia sebut sebagai proklamasi (dasar ketuhanan, kenabian dan dogma), konfirmasi (penekanan materi pada fase sebelumnya), deklamasi (hari akhir, ganjaran dan azab), kisah-kisah (para nabi dan umat terdahulu), deskripsi (tanda-tanda kebesaran Tuhan), dan legislasi (dasar-dasar ritual dan solidaritas sosial). Untuk periode Madinah Hirschfeld membaginya dalam kategori ayat-ayat yang turun hingga perang Badar (2/624), pidato politik Nabi, masalah domestik Nabi, dan ayat dari Perjanjian Hudaibiyah (6/628) hingga akhir karir Nabi.⁵⁶

Tawaran-tawaran pembacaan kronologi di atas barangkali tidak sepenuhnya meyakinkan kita sebagaimana upaya kronologi berdasarkan riwayat yang sebenarnya adalah pendapat personal generasi pertama Muslim, sebagaimana diskusi di atas. Namun, setidaknya upaya di atas telah memberi kontribusi tentang gambaran kronologi dan kompleksitas kronologi ayat yang sebenarnya merupakan unit dasar dari Alquran.

⁵⁵ Ibid., 139–40.

⁵⁶ Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qur'an*.

Memahami Drama Ilahi

Mengadopsi perspektif teologis Islam, Alquran perlu dipahami sebagai “tindakan atau penuturan Tuhan” dalam arena kesejarahan manusia. Dengan demikian, gaya bahasa dan horizon Alquran adalah cerminan konteks sosial budaya audiens pertamanya.⁵⁷ Kita tidak menolak bahwa Nabi Muhammad adalah figur sentral dalam kajian wahyu Alquran karena *nubūwah*-nya menjadi *causa prima* di balik kemunculan Alquran. Namun, membangun kronologi wahyu dengan menjadikan pribadi dan kondisi-kondisi psikologis Nabi sebagai basis utama dan menafikan dinamika sosial-budaya serta relasi Nabi dengan audiens pertama Alquran bukanlah langkah yang adil. Nabi memang menjadi ‘aktor’ penting dalam “drama ilahi” ini, namun ia tetaplah bagian dari konteks besar yang melatari kemunculan Alquran.

Untuk itu, upaya rekonstruksi kronologi akan lebih konstruktif jika kita melihat Alquran sebagai ‘naskah’ drama ilahi yang melibatkan berbagai aktor dalam plot dan *setting* yang beragam. Relasi antar elemen di atas turut mempengaruhi perubahan gaya bahasa dan idiom-idiom Alquran. Membaca Alquran sebagai drama ilahi tidak hanya perlu melihat dengan sangat teliti ragam suara yang bergantian dalam pembacaan episode-episode dan aksi-aksi secara berurutan,⁵⁸ namun juga signifikansi episode tersebut dalam karir Nabi Muhammad. Untuk itu, pembacaan diakronik perlu dilakukan, dan pembacaan ini tidak mungkin dilakukan tanpa adanya rekonstruksi sejarah Nabi.⁵⁹

⁵⁷ Lihat Abū Zayd, *Mafhum al-Naṣṣ*, 111–12.

⁵⁸ Angelika Neuwirth menawarkan gagasan pembacaan Alquran pra-kanonik sebagai “drama kemunculan sebuah komunitas” agama. Penulis mengadopsi gagasan ini dalam diskusi kronologi wahyu Alquran. Pembacaan kronologis Alquran merefleksikan “drama ilahi” karena ia menunjukkan runtutan kejadian yang melibatkan ‘tindakan’ Tuhan dalam konteks kesejarahan manusia. Lihat Neuwirth, “The ‘Discovery of Writing’..,” 27.

⁵⁹ Alquran, sebagaimana pendapat Angelika Neuwirth, adalah transkrip drama sejarah kemunculan Islam dan komunitas keagamaan yang diabadikan dalam komunikasi oral. Allah melalui agensi Nabi Muhammad berbicara kepada manusia, pembaca Alquran. Pada level internal Alquran, Nabi Muhammad dan audiens pertama Alquran digambarkan saling berinteraksi. Suara Tuhan hadir di seluruh episode, namun hanya kadang-kadang saja suara Tuhan hadir berbicara kepada audiens pertama Alquran. Angelika Neuwirth, “Structure and the Emergence of Community,” dalam *The Blackwell Companion to the Qur’an*, ed. Andrew Rippin (Malden: Blackwell Publishing, 2006), 146.

Jika kronologi Alquran dipahami sebagai rentetan kejadian turunya wahyu, maka sejarah karir Nabi dan konteks sosio-kultural Alquran harus menjadi dasar utamanya. Sarjana barat, sebagaimana disinggung di atas, banyak yang meragukan narasi sejarah Muslim tentang karir Nabi periode Mekah. Namun, ini tidak adil jika mereka harus menolak sama sekali riwayat-riwayat yang bercerita tentang periode Mekah karena mereka juga tidak menawarkan alternatif sumber yang meyakinkan. Kondisi ini dapat bermuara pada argumen yang sirkular. Riwayat-riwayat sejarah oleh historiografer Muslim memang harus ditelaah secara kritis dengan meninggalkan aspek-aspek hagiografis dan narasi asumptif, dan mengambil apa yang bisa disimpulkan sebagai sejarah. Jika terdapat riwayat tentang kejadian sejarah yang berbeda atau bahkan bertentangan, perbandingan antar riwayat menjadi langkah yang bijak untuk mengurai untaian dan lapisan kompleks riwayat tersebut hingga potret kemunculan Islam menemui titik terang, setidaknya sebagiannya.⁶⁰ Kajian-kajian tentang artefak di Jazirah Arab yang bermunculan akhir-akhir ini juga dapat menjadi pembanding dalam mengkritisi narasi sejarah Muslim atau merekonstruksi sejarah embrio Islam.

Membangun kerangka sejarah yang jelas dari karir Nabi Muhammad menjadi langkah yang sangat mendasar. Jika sarjana Barat membangun kronologi surah madaniyah berdasarkan kerangka sejarah yang mereka anggap lebih jelas dari Mekah, maka hal yang sama juga harus dilakukan untuk merekonstruksi teks Alquran era Mekah agar rekonstruksi ini dilandaskan pada teori yang sama: kerangka historis. Jika kerangka sejarah periode Mekah dianggap masih meninggalkan tanda tanya besar, maka sudah menjadi kewajiban peneliti untuk melakukan rekonstruksi berdasarkan data-data yang ada. Tentu saja upaya rekonstruksi sejarah Nabi dalam rangka memahami kronologi wahyu tidak serta-merta menolak pentingnya analisis gaya bahasa Alquran. Analisis gaya bahasa dan idiom Alquran membantu mengkonfirmasi banyak hal terkait kronologi. Hanya saja analisis ini berperan sebagai faktor pendukung analisis sejarah karena gaya bahasa Alquran tidak selalu bergerak konstan dari yang pendek ke yang lebih panjang. Ada beberapa ayat atau surah yang berukuran pendek namun dalam rekonstruksi sejarah justru turun dalam *setting* waktu belakangan, lihat penjelasan tentang surah al-Naşr di bawah.

⁶⁰ Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 290.

William Montgomery Watt menawarkan rekonstruksi kerangka sejarah era Mekah untuk membangun teori kronologi yang berbasis pada perkembangan (*sequence*) gagasan keagamaan. Watt membangun kerangka ini berdasarkan kajian Leone Caetani tentang peristiwa sejarah yang menjadi ‘konsensus’ dalam historiografi Muslim, yaitu: 1) masa tiga tahun Nabi melakukan dakwah rahasia di kalangan kerabatnya; 2) hijrah ke Habasyah (Etiopia) pada tahun kelima kenabian; 3) boikot terhadap keluarga Hasyim yang berlangsung selama dua atau tiga tahun dan terjadi setelah peristiwa hijrah ke Habasyah; dan 4) meninggalnya Abū Ṭālib dan Khadījah setelah boikot berakhir, yaitu tiga tahun sebelum hijrah ke Madinah.⁶¹ Berdasarkan fakta tersebut Watt menyusun kronologi sebagai berikut:

- 610 Awal turunnya wahyu
- 613 Dimulainya dakwah terbuka
- 614 Perkumpulan di rumah al-Arqam
- 615 Hijrah ke Habasyah
- 616 Boikot terhadap Bani Hasyim
- 619 Berakhirnya boikot; meninggalnya Abu Talib dan Khadījah; perjalanan Nabi ke Taif
- 620 Muallaf pertama dari Madinah
- 621 Perjanjian Aqabah I
- 622 Perjanjian Aqabah II; hijrah ke Madinah⁶²

Kerangka sejarah Watt di atas, yang juga menyerupai kerangka sejarah sarjana Muslim, dapat membantu kita merekonstruksi kronologi surah atau ayat makkiyah. Dengan demikian, kita dapat memperlakukan surah makkiyah dan madaniyah dengan perlakuan yang sama.

Sementara itu, pada periode pasca hijrah episode Alquran bersama kaum pagan Mekah masih berlanjut setidaknya hingga penaklukan Mekah (630 M/8 H); hanya saja intensitasnya berkurang drastis. Alquran mulai banyak mengilustrasikan *setting* Madinah. Karena komunitas keagamaan mulai terbentuk mapan, Alquran mulai berbicara tentang kewajiban-kewajiban, etika publik, relasi dalam keluarga, perang, pujian bagi orang-orang yang mengikuti Nabi dan celaan bagi orang yang menentanginya. Alquran juga memotret konflik Nabi dengan Yahudi yang merupakan kelompok keagamaan penting di Madinah, tensi dengan kelompok *munāfiqūn*, orang Arab badui, dan

⁶¹ Watt, *Muhammad at Mecca*, 58.

⁶² *Ibid.*, 59.

orang-orang Kristen pada masa-masa akhir. Alur sejarah Madinah kurang lebih dapat kita buat sebagai berikut:

622 M/1 H	Hijrah dan Piagam Madinah
624 M/2 H	Ekspedisi Nakhla (antara Mekah & Ta'if); Perang Badr; pengusiran Bani Qainuqa'
625 M/3 H	Perang Uhud; pengusiran Bani Nadir
627 M/5 H	Perang Khandaq; pengusiran Bani Quraizah
628 M/6 H	Perjanjian Hudaibiyah; penaklukkan Khaibar
630 M/8 H	Penaklukkan Mekah
630 M/9 H	Perang Tabuk; polemik masjid Dirar
632 M/10 H	Haji wada'
632 M/11 H	Nabi wafat

Fraseologi memang bermanfaat dalam rekonstruksi kronologi, karena kata-kata tertentu dan perubahan frase dalam Alquran seringkali dikaitkan dengan penekanan pada ajaran tertentu. Namun, fraseologi tidak dapat berdiri sendiri tanpa rekonstruksi sejarah. Surah al-Naṣr (110), misalnya, yang hanya terdiri dari 3 ayat pendek seharusnya masuk kategori surah makkiyah jika kita mendasarkan kronologi hanya pada perubahan frase. Namun, kata *naṣr* (pertolongan) dan *fath* (kemenangan) justru sangat terkait dengan konteks Madinah, yaitu ketika harapan pada pertolongan itu tinggi dan kemenangan lebih realistis. Kata *naṣr* dan *fath* dalam arti pertolongan dan kemenangan yang dijanjikan Allah kepada pengikut Nabi ini terdapat dalam surah-surah madaniyah seperti al-Baqarah (2):214, al-Nisā' (4):141, al-Mā'idah (5):52, al-Anfāl (8):19, al-Fath (48):1, al-Ḥadīd (57):10, dan al-Ṣaff (61):13, meski kata *naṣr* juga terdapat pada surah makkiyah seperti al-'Ankabūt (29):10, dan *fath* di surah al-Sajdah (32):28-29. Namun, kedua ayat terakhir tersebut masuk dalam kategori makkiyah akhir ketika aspirasi terhadap pertolongan dan kemenangan itu makin realistis karena prospek hijrah makin dekat. Di samping itu, literatur *asbāb al-nuzūl* mengaitkan surah al-Naṣr dengan penaklukan Mekah pada 630/8.⁶³ Bentuk ayatnya yang pendek dapat dijelaskan dengan konteks audiens utamanya di Mekah dan situasi semangat yang tinggi merespon kemenangan atas penentang utama Nabi, kabilah Quraish.

⁶³ Al-Suyūfī, *Lubāb al-Nuqūl*, 311.

Sarjana Alquran, baik Muslim maupun non-Muslim, sepakat bahwa (kumpulan) ayat sebenarnya adalah basis awal dari wahyu Alquran. Namun, fakta ini tidak selalu memberi implikasi yang linier ketika mereka berbicara tentang kronologi wahyu. Sebaliknya, surah sebagai unit di atas ayat justru lebih populer menjadi pintu masuk utama dalam merekonstruksi drama ilahi. Tidak dipungkiri bahwa membangun kronologi wahyu berbasis ayat sangatlah tidak mudah,⁶⁴ untuk tidak mengatakan tidak mungkin, sehingga kita bisa memahami jika upaya-upaya rekonstruksi kronologi yang ada masih didominasi oleh kronologi berbasis surah.

Mengurai Drama Ilahi

Untuk mengurai drama ilahi, kita perlu memperhatikan Alquran periode Mekah dalam episode-episode penting berikut: 1) awal wahyu hingga awal dakwah terbuka, 2) resistensi dan oposisi terhadap dakwah Nabi, dan 3) meningkatnya resistensi pasca meninggalnya Abū Tālib.

Episode pertama, wahyu banyak berbicara tentang pembentukan karakter Nabi sebagai pembawa misi keagamaan, ajakan bersyukur atas nikmat, kritik terhadap orang-orang kaya yang abai, dan gagasan umum eskatologi. Surah al-‘Alaq [96]: 1-5 adalah pembuka yang memperkenalkan Nabi dengan Tuhan Yang Maha Pencipta dan Maha Pemurah kepada manusia. Setelah masa jeda (*fatrah*), al-Muddaththir [74]: 1-7 turun untuk menggugah jiwa Nabi tentang misi sucinya. Mekah ditampilkan sebagai horizon sosial keagamaan sebagaimana tampak pada surah al-Fil [105], Quraish [106], al-Tin [95], dan al-Balad [90]. Misi keagamaan Nabi ini tampaknya tidak akan mudah. Oleh karenanya, Nabi diperintahkan untuk mempersiapkan diri secara spiritual dan menyucikan diri agar siap menerima wahyu Alquran, al-Muzzammil [73]: 1-9; al-A‘la [87].

Pesan pertama Alquran menitikberatkan pada ajakan bersyukur kepada Allah yang telah menganugerahi Quraish kota Mekah yang aman dan sejahtera. Alquran mulai menyorot kesenjangan sosial akibat ketimpangan ekonomi dengan menyampaikan konsekuensi bagi orang-orang yang tidak peka terhadap kelompok sosial yang kurang beruntung secara ekonomi, al-Balad [90]; al-Layl [92]. Pesan itu harus

⁶⁴ Aziz al-Azmeh bahkan mengatakan tidak mungkin mengetahui kronologi wahyu secara persis. Lihat Aziz al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 434.

disampaikan agar manusia tidak merugi, al-‘Aṣr [103]. Namun, respon orang-orang kaya Quraish sangat pedas, dan Alquran pun mulai mengancam mereka dengan diikuti ancaman di hari pembalasan yang mereka dustakan, al-Mā‘un [107]; al-Humazah [104]; al-Takāthur [102]; al-‘Ādiyāt [100]. Alquran pun mulai secara tegas memetakan audiensnya ke dalam dua kelompok (baik dan buruk) dan memberikan informasi tentang konsekuensi masing-masing kelompok di hari pembalasan, al-Qāri‘ah [191]; al-Infīṭār [82]; al-Zalzalah [99]. Alquran juga mulai menyebut kisah nabi-nabi dengan umat terdahulu secara singkat sebagai contoh konsekuensi bagi perbuatan baik dan buruk manusia, al-Shams [91]; al-Fajr [89].

Nabi tampaknya mulai merasakan tekanan dari misinya dengan adanya usaha-usaha untuk menghalangi misinya, al-‘Alaq [96]:6-19. Untuk itu, Alquran membesarkan hati Nabi dengan mengingatkan pada nikmat luar biasa yang diberikan Allah kepadanya, al-Kawthar [108]; al-Sharḥ [94]; al-Ḍuḥā [93]. Alquran juga menegaskan bahwa wahyu yang diterima Nabi benar-benar dari Allah melalui malaikat, bukan dari sumber lain: al-Qadr [97]; al-Takwīr [81]; al-Ṭarīq [86].

Hari pembalasan yang sering dikaitkan dengan konsekuensi perilaku manusia di dunia mulai dipertanyakan audiens Mekah. Wahyu Alquran pun merespon pertanyaan tersebut dengan ayat-ayat yang mendeskripsikan gentingnya hari kiamat: al-Nabā’ [78]; al-Ghāshiyah [88]; al-Qiyāmah [75], kecuali ayat 16-19. Kadang-kadang deskripsi hari kiamat ini disertai dengan pengenalan gagasan tentang catatan (*kitab*) amal perbuatan manusia yang akan dibuka di hari perhitungan: al-Inshiqāq [84]; al-Muṭaffifīn [83]; al-Ḥāqqah [69], dan pengaitan kehancuran umat terdahulu: al-Nāzi‘āt [79]; al-Burūj [85]; al-Mursalāt [77]. Alquran pun sudah mulai menyebut orang-orang yang ingkar dengan sebutan person (*al-kāfirūn*, *al-kuffār*, *al-kafarab*), al-Ṭarīq [86]; al-Nabā’ [78]; al-Muṭaffifīn [83]; ‘Abasa [80].

Setelah beberapa masa kaum Quraish mendengar materi dakwah Nabi, muncullah pertanyaan tentang jati diri Tuhan. Gagasan Allah yang Maha Esa dan tiada tanding itu, al-Ikhlāṣ [112], dirasa berbeda dengan konsep ketuhanan Quraish. Beberapa orang Quraish tampak mencoba melakukan negosiasi untuk saling menyembah tuhan masing-masing,⁶⁵ namun Alquran menolak gagasan itu, al-Kāfirūn [109]. Konteks ini tampaknya membuat hubungan Nabi dengan

⁶⁵ Al-Suyūfī, *Lubāb al-Nuqūl*, 310.

namanya, Abū Lahab, makin memburuk. Abū Lahab yang menjalin hubungan perkawinan dengan Banī ‘Abd Shams, keluarga kaya yang menjadi salah satu penentang utama Nabi, bersama istrinya diriwayatkan makin aktif menekan kehidupan Nabi. Dalam konteks ini, Alquran mengeluarkan kecaman terhadap keduanya: al-Lahab [111].

Setelah beberapa tahun berdakwah, komunitas kecil pengikut Nabi mulai tampak. Perkembangan ini ditunjukkan dengan adanya resistensi dari beberapa tokoh Quraish yang melihat bertambahnya pengikut Nabi sebagai potensi ancaman nyata bagi hegemoni sosial, politik, dan ekonomi mereka. Terbentuknya komunitas keagamaan ini melatari kebutuhan pelaksanaan ritual (publik). Dalam konteks ini, Al-Fātiḥah [1], al-Nās [114], dan al-Falaq [113], yang berisi tentang pujian dan doa kepada Allah, dan diikuti dengan doa lain meminta perlindungan dari potensi kejahatan, menjadi bacaan utama dalam ritual komunitas Muslim yang masih belia ini.⁶⁶

Nabi melihat bahwa bergabungnya pembesar Quraish akan membawa prospek yang bagus bagi agama yang ia bawa. Namun di sisi lain, saudagar Quraish yang telah menikmati posisi penting di Mekah melihat bahwa keberadaan Nabi dengan misi ilahinya dapat menggerogoti pengaruh politik mereka. Dalam kultur orang Arab terdapat pandangan bahwa orang terbaik dan bijak adalah orang yang layak memimpin mereka. Mereka sadar bahwa mereka tidak dapat mengelak dari kritikan Alquran tentang sikap acuh mereka terhadap orang fakir miskin, karena sikap mereka sebenarnya telah melenceng dari nilai primordial tentang solidaritas kesukuan.⁶⁷ Karena Alquran mulai mengambil distingsi keimanan, bahkan menyerang paganisme Arab dalam ayat-ayat selanjutnya, penentang Nabi seakan mendapatkan celah untuk menekan Nabi dan mengajak publik Mekah memberi tekanan kepada pengikut Nabi.

Pada *episode kedua* Mekah, Nabi melihat bahwa penentangan orang-orang Mekah, terutama para pembesar yang mempunyai pengaruh politik kuat di Mekah, semakin menguat. Situasi ini tentu saja memberi tekanan psikologis kepada Nabi. Nabi ingin sekali risalahnya diterima dengan mudah oleh mereka. Dalam konteks ini, surah al-Najm [53] turun dan menyebut tiga sesembahan yang

⁶⁶ Angelika Neuwirth, *Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 152, 168.

⁶⁷ Watt, *Muhammad at Mecca*, 16.

dihormati orang Mekah: al-Lāṭ, al-‘Uzzā dan al-Manāt. Dalam riwayat disebutkan bahwa terucap dari lisan Nabi pujian (yang dianggap menjadi bagian dari surah) terhadap ketiganya. Mendengar hal ini, orang Quraish menyambut baik, dan tekanan terhadap Nabi mereda. Namun, pujian tersebut kemudian dianggap tidak sesuai dengan konsep monoteisme Alquran. Pujian tersebut kemudian diganti dengan ayat yang justru mengancam kepercayaan Quraish.⁶⁸ Tekanan dan penentangan terhadap Nabi pun kembali menguat.

Pada periode ini, gagasan tentang hari kiamat masih menjadi topik utama dan digambarkan dalam narasi yang lebih panjang, dalam ayat dengan sajak yang lebih landai, al-Wāqī‘ah [56]; al-Ma‘ārij [70]; al-Ṭūr [52]. Narasi hari kiamat pada periode ini juga disertai dengan kisah kehancuran atau azab yang menimpa umat terdahulu, dan gambaran akhirat tentang nikmat orang-orang yang ikut jalan ilahi dan azab bagi orang-orang yang ingkar, al-Qamar [54]; al-Dhāriyāt [51]; al-Ḥāqqah [69]; Qāf [50]; al-Ṣāffāt [37]; al-Zukhruf [43]; al-Insān [76]. Kisah-kisah (*qasas*) tersebut memberi contoh kongkret kehancuran agar audiens Alquran lebih yakin bahwa penolakan terhadap dakwah Nabi akan membawa malapetaka bagi mereka. Di samping itu, kisah-kisah Nabi terdahulu ditampilkan sebagai teladan dan kaca benggala bagi Nabi agar teguh dalam dakwah monoteisme, Nūḥ [71]; al-Dukhān [44]; Ṭāhā [20]; al-Ḥijr [15]; al-Shu‘arā’ [26]; Maryam [19]; Ṣād [38]; al-Anbiyā’ [21]; al-Naml [18]; al-Kahf [18]; al-Mu‘minūn [23]. Kisah tersebut menghibur Nabi yang menghadapi masa sulit yang mengharuskan sejumlah pengikutnya hijra ke Habasyah dan boikot terhadap Bani Hasyim selama tiga tahun. Hal lain yang perlu dicermati dari munculnya ayat *qasas* adalah bahwa Alquran mulai membuka cakrawala baru, yaitu tradisi keagamaan yang lebih luas, tidak hanya fokus pada Mekah dan ritusnya.

Pada episode ini, perdebatan teologis mulai muncul baik tentang hari kiamat sendiri, posisi jin dan malaikat, maupun legitimasi Nabi; Allah sebagai Pencipta dan Penguasa juga mulai dikenalkan: al-Mulk [67]; al-Qalam [68]; al-Jinn [72]; al-Najm [53]; al-Zukhruf [43]; al-Furqān [25]. Hal lain yang perlu diperhatikan juga adalah bahwa

⁶⁸ Shahab Ahmed menelaah sejumlah riwayat terkait dengan ayat *gharāniq* atau dalam istilah Inggris sering disebut sebagai *satanic verses* dan menyimpulkan bahwa generasi Muslim awal (dua abad setelah wafatnya Nabi Muhammad) menerima riwayat tentang ayat *gharāniq* sebagai sebuah kebenaran. Artinya, mereka mengakui bahwa ayat *gharāniq* benar terucap oleh Nabi. Lihat Ahmed, *Before Orthodoxy*.

Alquran mulai sering menyebut *al-Raḥmān* (Yang Maha Pemberi rahmat) sebagai nama Allah. *Al-Raḥmān* merespon kondisi sulit yang dihadapi Nabi dan pengikutnya agar tetap optimis di jalan Tuhan Pemberi rahmat. Pengenalan *al-Raḥmān* sebagai nama Allah, al-Nabā' [78]; al-Raḥmān [55]; al-Mulk [67]; Maryam [19]; al-Zukhruf [43]; al-Anbiyā' [21], menegaskan pesan dasar Alquran tentang kewajiban bersyukur atas nikmat Allah yang diberikan kepada manusia, yaitu dengan menyembah dan mengabdikan kepada-Nya.

Episode ketiga Mekah adalah masa paling sulit bagi Nabi. Setelah boikot Quraish terhadap Bani Hasyim yang berlangsung selama tiga tahun (tahun 7-10 Kenabian), Abū Ṭālib yang merupakan paman sekaligus patron politik utama Nabi meninggal. Di tahun yang sama, Khadijah yang tidak lain adalah istri dan pendukung domestik utama Nabi juga meninggal. Dalam historiografi Islam, tahun ini disebut sebagai tahun kesedihan (*'ām al-ḥuzn*). Kehilangan patron utama di Mekah, Nabi mencoba mencari peruntungan dan patronase ke Ṭā'if; namun, Nabi justru menerima penolakan. Situasi ini membuat Nabi makin tertekan, dan perjalanan *isrā'* dan *mi'rāj* bagi Nabi menjadi hiburan dan pengalaman spiritual *par excellence*, al-Isrā' [17].

Gugatan terhadap legitimasi Nabi masih mewarnai episode ini. Penentang Nabi tidak lagi mengaitkan Alquran dengan sumber kekuatan supranatural jin, namun mulai mengaitkan dengan otoritas dan sumber manusia. Mereka menuduh bahwa Alquran adalah hasil belajar Nabi dari otoritas keagamaan lain atau menulisnya dari sumber kitab suci umat lain, al-Furqān [25]; al-Naḥl [16]; al-'Ankabūt [29]; al-An'ām [6]. Ayat *qasas* masih muncul (pengulangan kisah episode sebelumnya) pada periode ini, namun dengan penekanan khusus pada upaya menghibur dan menguatkan Nabi untuk tidak putus asa. Ayat-ayat pada episode ini juga banyak mengajak Nabi untuk melakukan refleksi terhadap nikmat Allah, fenomena alam, dan sejarah umat terdahulu, Yūnus [10]; Yūsuf [12]; al-Sajdah [32]; Fuṣṣilat [41]; Hūd [11]; Ghāfir [40]; al-Qaṣaṣ [28]; al-'Ankabūt [29]; Luqmān [31]; al-Shūrā [42]; Sabā' [34]; Fāṭir [35]; al-Ra'd [13]; al-An'ām [6]. Ayat-ayat yang berisi analogi (*tamthil*) mulai sering muncul untuk mendeskripsikan gagasan-gagasan abstrak.

Topik tentang hari kiamat masih muncul dengan disertai argumen kemahakuasaan Allah dalam menghidupkan kembali manusia, al-Aḥqāf [46]; al-Sajdah [32]; al-Isrā' [17]; al-Jāthiyah [45]; Yūnus [10].

Hari perhitungan (*ḥisāb*), surga dan neraka ditampilkan dalam narasi dialog sehingga tampak lebih hidup dan nyata, Ghāfir [40]; al-A‘raf [7]. Pada episode ini, polemik teologis disampaikan dalam narasi yang lebih panjang. Idiom berserah diri (*islām, muslim*) dan afiliasi pada agama Ibrahim juga mulai muncul, Yūsuf [12]; Luqmān [31]; al-Nahl [16]; al-An‘ām [6].

Episode Madinah adalah babak baru di mana komunikasi dengan audiens Mekah (*al-kaāfirūn, alladhīna kafarū, al-mushrikūn*) berkurang drastis. Pada episode ini Alquran mulai banyak berbicara dengan aktor-aktor baru: Arab di Madinah, ahl al-kitāb, kelompok munafik, dan Arab badui. Surah-surah madaniyah pada umumnya panjang dan berbicara tentang beragam topik. Surah-surah panjang tersebut tampaknya tidak turun sekaligus, namun merupakan kompilasi kumpulan ayat yang turun merespon situasi yang berbeda, dan oleh karenanya turun dalam waktu yang berbeda. Hal ini juga berlaku bagi surah-surah panjang Makkiah. Harus diakui bahwa menyusun kronologi kumpulan ayat dengan tepat tidaklah mudah karena informasi tentang kronologi tersebut sangat sedikit, sebagaimana telah disebut di atas.

Setelah tekanan hebat dan plot pembunuhan yang dihadapi Nabi pada fase akhir periode Mekah yang memaksa Nabi hijrah, Alquran menyebut orang Mekah dengan nada pesimis: orang yang sakit hatinya sehingga misi Nabi tidak lagi berguna disampaikan kepada mereka, al-Baqarah [2]:1-25. Pada periode awal Madinah, Alquran berbicara tentang Yahudi dengan nada yang baik: menonjolkan kesamaan tradisi sebagai anak Adam, berbicara tentang nikmat Allah kepada Bani Israil, dan mengisahkan kembali sejarah keselamatan mereka bersama Nabi Mūsā, dan keberuntungan yang mereka dapat sebagaimana pengikut Nabi, orang-orang Kristen dan orang-orang Sabian selama mereka beriman kepada Allah dan hari akhir, serta berbuat kebajikan, al-Baqarah [2]:30-74. Alquran mengharapakan Yahudi Madinah mengakui kebenaran wahyu yang dibawa Nabi Muhammad. Namun, kenyataan berbicara lain. Yahudi merasa sebagai komunitas keagamaan yang jauh lebih tua dan menolak ajakan Nabi. Bahkan pada masa-masa berikutnya, mereka terlibat dalam front oposisi terhadap Nabi, termasuk terlibat bekerja sama dengan Arab Mekah. Relasi Nabi dengan Yahudi pun memburuk. Oleh karena itu, ayat-ayat surah al-Baqarah berikutnya dan ayat-ayat lain dalam surah madaniyah lainnya mulai mengkritik dan berbicara keras tentang Yahudi Madinah.

Alquran mulai mengidentifikasi Yahudi dalam barisan “penolak” misi nabi bersama Arab Mekah (*al-mushrikūn*; al-Bayyinah [98]).

Hal pertama yang dilakukan Nabi setelah hijrah adalah memperkenalkan sebuah ritual komunal bagi komunitas agama baru, yaitu salat Jum‘at, al-Jumu‘ah [62]: 9-11. Bagian akhir surah ini menyebut kejadian “jamaah yang mengabaikan Nabi ketika menyampaikan khutbah”. Ini mengilustrasikan bahwa salat Jum‘at diperkenalkan ketika pengikut Nabi belum mengerti etiket dalam ritual keagamaan.⁶⁹

Berbeda dengan upaya hijrah ke Ṭā’if, hijrah ke Madinah adalah hijrah yang berhasil. Keberadaan Nabi di Madinah mulai membuat khawatir petinggi Quraisy karena dapat mengganggu jalur utama perdagangan ke tanah Syam. Perang Badar pada tahun ke-2 H adalah respon Quraisy karena merasa jalur perdagangan mereka mulai terancam oleh Nabi dan pengikutnya. Kemenangan Nabi dalam perang Badar juga menjadi konteks pertama Alquran berbicara tentang pembagian harta rampasan (*ghanimah*), al-Anfāl [8]. Perang Badar menunjukkan betapa kaum Quraisy belum berhenti mengejar Nabi. Surah Muḥammad [47] merefleksikan posisi Quraisy dan memuji pengikut Nabi. Keputusan Quraisy untuk perang terbuka dengan Nabi tidak terlepas dengan konteks di mana tidak semua penduduk Madinah mendukung Nabi. Sekelompok *ahl al-kitāb* dan kelompok munafik dari kalangan Arab Madinah tidak senang dengan keberadaan Nabi yang makin lama makin kuat posisi politiknya. Sejak itu, Nabi mempelajari perbedaan keyakinan yang mendasar dengan *ahl al-kitāb*, yang dalam konteks tertentu mempengaruhi perbedaan posisi politik.

Kaum Quraisy merasa terhina dengan kekalahan dalam Perang Badar. Pada tahun berikutnya (3 H), mereka mendekat ke Madinah, dan meletuslah Perang Uhud, Surah Āli ‘Imrān [3]: 117-129. Polemik (teologis) dengan Yahudi mulai muncul, meski Alquran mengakui bahwa tidak semua Yahudi itu sama dalam konteks resistensinya terhadap Nabi. Setelah Perang Uhud, Alquran menangkap variasi kualitas komitmen (iman) pengikut Nabi. Untuk itu, Alquran menyeru agar pengikut Nabi tulus sebagaimana murid-murid Nabi Isa yang setia dan tulus menolong di jalan Allah, al-Ṣaff [61]. Perang Uhud

⁶⁹ A.B. al-Mehri (ed.), *The Qur’an: With Surah Introductions and Appendices* (Birmingham: Maktabah Booksellers and Publishers, 2010), 519.

membawa dampak pengusiran Yahudi dari Banī Naḍīr karena diduga terlibat bersekongkol dengan Quraish, al-Ḥaṣhr [59].

Memang benar Quraish berhasil memukul mundur pasukan Nabi, namun mereka juga tidak berhasil menguasai Madinah. Nabi masih mengendalikan Madinah dan komunitas Muslim pun menguat. Selain polemik teologis dengan Yahudi, permasalahan sosial kemasyarakatan seperti masalah anak yatim, pernikahan, waris, dan perceraian mulai muncul dan direspon Alquran, al-Nisā' [4]; al-Ṭalaq [65]. Pada tahun ke-5 H, perang yang lebih besar terjadi karena Nabi berhadapan dengan aliansi Quraish dan suku-suku Arab lainnya, juga Banī Naḍīr yang telah terusir dari Madinah, al-Aḥzāb [33]. Setelah perang melawan Banī al-Muṣṭaliq (6/627), muncul tuduhan perselingkuhan yang dialamatkan kepada 'A'ishah, istri Nabi. Alquran pun mulai menyinggung hukuman perzinaan dan tuduhan perzinaan, al-Nūr [15], dan *ẓihār* (berhenti menggauli istri namun tidak juga mentalaknya), al-Mujādilah [58]. Alquran juga mulai lebih spesifik menyinggung karakter kelompok *munāfiqūn*, al-Munāfiqūn [63].

Fakta bahwa kelompok *mursyrikūn* masih menguasai Mekah memunculkan kekhawatiran perihal kemungkinan Nabi dan pengikutnya melaksanakan haji yang merupakan ritual tua sebelum Islam. Setelah Perang Khandaq yang menjadi pukulan besar Quraish, Nabi mendapat perintah untuk melaksanakan haji. Di Madinah, rencana haji Nabi ini menimbulkan kegelisahan karena Quraish tentu saja tidak akan membiarkan Nabi dan pengikutnya melaksanakan ibadah dengan leluasa. Pengikut Nabi menghadapi dilema besar karena haji dilaksanakan di bulan haram yang artinya mereka tidak diperbolehkan berperang. Jika mereka tidak membawa peralatan perang, mereka khawatir akan diserang Quraish. Namun, jika mereka pergi dengan membawa peralatan perang, maka mereka akan dianggap memicu peperangan yang tidak diperbolehkan terjadi di bulan haram.⁷⁰ Nabi dan sejumlah sahabatnya tetap berangkat, namun tidak berhasil melaksanakan haji karena Quraish mencegah mereka di luar Mekah. Ini yang melatari perjanjian damai Hudaibiyah pada 6 H, al-Ḥajj [22]; al-Faṭḥ [48]. Perjanjian Hudaibiyah memberikan kesempatan Nabi untuk memperluas pengaruhnya di luar Mekah, yang kemudian membawa implikasi melemahnya Quraish. Posisi

⁷⁰ Dalam tradisi bangsa Arab pra-Islam, terdapat 4 bulan yang mereka sepakati untuk tidak saling menumpahkan darah, yaitu Rajab, Zulqā'dah, Zulhijah dan Muharram.

politik Nabi yang makin kuat mendorong makin banyaknya orang Arab (termasuk pertempuran) datang berbaiat kepada Nabi, al-Mumtaḥanah [60]; al-Taḥrīm [19].

Perjanjian Hudaibiyah berakhir ketika sekutu Quraish, Banī Bakr, menyerang sekutu Nabi, Banī Khuza‘ah.⁷¹ Peristiwa ini melatari penaklukan Mekah (8/630), yang kemudian memunculkan Nabi sebagai pemimpin agama dan politik terkuat di Jazirah Arab, al-Naṣr (110). Alquran kemudian mulai berbicara secara lugas tentang etika publik kepada Nabi, al-Ḥujurāt [49]. Fokus Nabi selanjutnya adalah wilayah utara Jazirah Arab yang menjadi basis Yahudi eks-Madinah dan Kristen yang berafiliasi dengan Bizantium. Dalam konteks ini, Alquran banyak berbicara tentang konflik dan perang dengan wilayah tersebut yang juga terefleksikan dalam polemik teologis tidak hanya dengan Yahudi, namun juga dengan Kristen, al-Tawbah [11]; al-Mā‘idah [5].

Kesimpulan

Alquran adalah teks terdekat dengan kemunculan Islam sehingga setiap sarjana yang ingin mengkaji Islam awal harus menjadikan Alquran sebagai objek sentral. Alquran yang tidak tersusun secara kronologis menjadi teka-teki bagi para pengkajinya dalam upaya merekonstruksi sejarah Islam pada masa formatifnya. Sumber eksternal tertua yang ada adalah pendapat-pendapat (yang berbeda) yang disandarkan kepada sejumlah (kecil) sahabat dan tabi‘in. Pendapat-pendapat ini mendapat status “riwayat”, dan oleh karenanya diposisikan sebagai “teks” dalam nalar teologis Islam, Sunni khususnya, karena supremasi generasi awal Muslim. Konsep teks ini mengikat imajinasi Muslim tentang gagasan otoritas, sehingga setiap upaya rekonstruksi kronologi wahyu harus merujuk pada otoritas teks tersebut.

Supremasi riwayat dalam rekonstruksi kronologi mulai dipertanyakan dalam tradisi kesarjanaan kritis Alquran, bukan karena sumber tersebut tidak bermanfaat sama sekali, namun lebih karena keraguan atas validitas and presisinya dalam mendeskripsikan masa formatif Islam. Analisis internal teks Alquran (panjang-pendeknya ayat atau surah, dan kuat-landainya rima ayat), yang sebenarnya telah dikenal oleh sarjana Muslim namun dalam praktiknya masih inferior

⁷¹ Lihat misalnya Safiur Rahman Mubarakpuri, *Al-Raḥīq al-Makhtūm* (Mansoura: Dār al-Wafā’, 2010), 340.

dibanding sumber riwayat, menjadi tawaran untuk merekonstruksi kronologi. Analisis internal teks ini kemudian dikawinkan dengan analisis eksternal teks, yaitu analisis sejarah karir Nabi Muhammad. Hanya saja dalam praktiknya oleh sarjana Alquran seperti Nöldeke dan Schwally, analisis internal teks masih mendominasi rekonstruksi kronologi surah makkiyah, sementara analisis sejarah mendominasi rekonstruksi surah madaniyah sehingga secara metodologis kurang konsisten. Karena Alquran adalah teks utama yang menyertai karir Nabi dan terbentuknya komunitas Muslim awal, rekonstruksi kronologi sebenarnya lebih *fair* jika didasarkan analisis sejarah Nabi dan audiens pertama Alquran, sementara analisis linguistik berperan dalam posisi komplementer.

Daftar Pustaka

- Abū Zayd, Naṣr Hamid. *Maḥbūm al-Naṣṣ: Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li al-Kitāb. 1990.
- . “The Dilemma of the Literary Approach to the Qur’an.” *Alif: Journal of Comparative Poetics*, vol. 23 (2003).
- Ahmed, Shahab. *Before Orthodoxy: The Satanic Verses in Early Islam*. Massachusetts: Harvard University Press, 2017.
- Al-Azmeh, Aziz. *The Emergence of Islam in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Badawī, ‘Abdurrahmān. *Difā’ al-Qur’ān ḍidda Muntaqidih*. Giza: Al-Dār al-‘Ālamīyah li al-Kutub wa al-Naṣh, 2015.
- Bell, Richard. *Introduction to the Qur’an*. Edinburg: The Edinburg University Press, 1953.
- Boewering, Gerhard. “Chronology and the Qur’an.” *Encyclopaedia of the Qur’an*. Diedit oleh Jane Dammen McAuliffe. Vol. 1. Leiden & Boston: Brill, 2003.
- Cook, Michael. “Eschatology and the Dating of Tradition.” *Ḥadīth: Origins and Developments*. Diedit oleh Harald Motzki. London & New York: Routledge, 2016.
- Darwaza, Muḥammad ‘Izzat. *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*. ed. ke-2. 10 vol. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2000.
- Donner, Fred M. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writings*. ed. ke-2. Princeton: The Darwin Press, 1999.
- Gilbert, Felix. “What Ranke Meant.” *The American Scholar*, vol. 56, no. 3 (1987).

- Grimme, Hubert. *Mohammed: Einleitung in den Koran, System der koranischen Theologie*. Münster: Aschendorffsche Buchhandlung, 1895.
- Hallaq, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Harawī (al), Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām. *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur’ān al-‘Aẓīz*. ed. Muḥammad b. Ṣāliḥ al-Muḍayfir. Riyad: Maktabat al-Rushd, t.t.
- Hirschfeld, Hartwig. *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qur’an*. London: Royal Asiatic Society, 1902.
- Hurvitz, Nimrod. “The Mihna (Inquisition) and the Public Sphere.” *The Public Sphere in Muslim Societies*. Diedit oleh Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, Nehemia Levtzion. New York: State University of New York Press, 2002.
- Ikhwan, Munirul. “Legitimasi Islam: Sebuah Pembacaan Teoritis Tentang Wahyu Alquran.” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, vol. 10, no. 1, (2020).
- Izutsu, Toshihiko. “Revelation as a Linguistic Concept in Islam.” *Studies in Medieval Thought*, 5 (1962).
- Jābirī (al), Muḥammad ‘Ābid. *Fahm al-Qur’ān al-Ḥakīm*. 3 vol. Casablanca: Dār al-Nashr al-Maghribiyah, 2008.
- Madigan, Daniel A. *The Qur’ān’s Self-Image: Writing and Authority in Islam’s Scripture*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2001.
- . “Book.” *Encyclopaedia of the Qur’an*. Diedit oleh Jane Dammen McAuliffe. vol. 1. Leiden & Boston: Brill, 2003.
- Masrukhin, Mohammad Yunus. *Menjadi Muslim Moderat*. Jakarta: OAAI, 2020.
- Al-Mehri, A.B. (ed). *The Qur’an: With Surah Introductions and Appendices*. Birmingham: Maktabah Booksellers and Publishers, 2010.
- Mubarakpuri, Safiur Rahman. *Al-Raḥīq al-Makhtūm*. Mansoura: Dār al-Wafā’, 2010.
- Nahḥās (al), Abū Ja’far Aḥmad. *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī Kitāb Allāh*. Diedit oleh Sulaymān b. Ibrāhīm al-Lāḥim. 3 vol. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1991.
- Naysābūrī (al), Abū al-Qāsim al-Ḥasan b. Ḥabīb. “Al-Tanzīl wa Tartībuh.” Diedit oleh Nūra b. ‘Abdullāh al-Warthān. *Majallat Jāmi’at al-Mālik Sa’ūd*, vol. 14, no. 2 (2002).

- Neuwirth, Angelika. "Referentiality and Textuality in Sūrat Al-Hijr (QS. 15): Observations on the Qur'anic 'Canonical Process' and the Emergence of a Community." *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*. Diedit oleh Issa J. Boullata. New York: Routledge, 2000.
- . "Structure and the Emergence of Community." *The Blackwell Companion to the Qur'an*. Diedit oleh Andrew Rippin. Malden: Blackwell Publishing, 2006.
- . *Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- . "The 'Discovery of Writing' in the Qur'an: Tracing an Epistemic Revolution in Late Antiquity." *NUN: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara*, vol. 2, no. 1 (2016).
- Nöldeke, Theodor, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer, dan Otto Pretzl. *The History of the Qur'an*. Diterjemahkan oleh Wolfgang H. Behn. Leiden & Boston: Brill, 2013.
- Powers, David S. "The Exegetical Genre Nāsikh Al-Qur'ān Wa Mansūkhuhu." *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Diedit oleh Andrew Rippin. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Rippin, Andrew. "The Exegetical Genre 'Asbāb al-Nuzūl': A Bibliographical and Terminological Survey." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 48, no. 1 (1985).
- . "The Function of 'Asbāb al-Nuzūl' in Qur'ānic Exegesis." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 51, no. 1 (1988).
- . "Occasions of Revelation." *Encyclopaedia of the Qur'an*. diedit oleh Jane Dammen McAuliffe. Vol. 3. Leiden & Boston: Brill, 2003.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: A Contemporary Approach*. London & New York: Routledge, 2006.
- Ṣāliḥ (al), Ṣubḥī. *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1977.
- Sirry, Mun'im. *Kemunculan Islam Dalam Kesarjanaan Revisionis*. Yogyakarta: Suka Press, 2017.
- Suyūfī (al), Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. 4 vol. Kairo: Dār al-Turāth, 1985.
- . *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyah, 2002.

- Ṭabarī (al), Abū Ja‘far Muḥammad b. Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*. Diedit oleh ‘Abdullāh b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. 24 vol. Kairo: Dār Hajar, 2001.
- Wāḥidī (al), Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Aḥmad. *Asbāb al-Nuzūl*. Kairo: Maṭba‘ah Hindīyah bi Ghaiṭ al-Nūbī, 1898.
- Wansbrough, John. *Qur’anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. New York: Prometheus Books, 2004.
- Watt, William Montgomery. *Muhammad at Mecca*. Oxford & New York: Oxford University Press, 1953.
- . *Bell’s Introduction to the Qur’an*. ed. ke-5. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.
- Weil, Gustav. “An Introduction to the Quran. III.” Diterjemahkan oleh Frank Sanders and Harry W. Dunning. *The Biblical World*, vol. 5, no. 5 (1895).
- Zarkashī (al), Badr al-Dīn. *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Diedit oleh Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. 4 vol. Kairo: Dār al-Turāth, 2000.