

AL AZHAR ALUMNI'S CONTRIBUTION TO THE STUDY OF THE QUR'AN IN INDONESIA: CASE ANALYSIS OF THE TRANSLATION OF MUHAMMAD A. KHALAFULLAH'S WORK

Muhammad Khoirul Anwar
Universitas PTIQ Jakarta, Indonesia
Email: khoirulanwar@ptiq.ac.id

Corresponding Author: Muhammad Khoirul Anwar

Abstract: The return of Indonesian students from Al-Azhar University, Egypt has made a major contribution to the dynamics of Islamic scholarship, including through translation activities of the works of Al-Azhar scholars. This activity is motivated by the motivation to transmit Al-Azhar knowledge which is considered to have the opportunity to be introduced to readers in Indonesia. Ahmad Khalafullah's work is one of the thoughts of Al-Azhar scholars that received this attention. Through qualitative methods involving literature review, this article explains this phenomenon as the dynamics of Quranic studies. Then an analysis was carried out using Kuntowijoyo's theory of intellectual history which was seen from three aspects, namely: text, context and influence of thought. This article concludes that the translation of Ahmad Khalafullah's work in the field of Quranic studies is considered by the translator to have an important contribution to the post-reform Indonesian context, where the floodgates of thought are wide open. The influence of the translation of Ahmad Khalafullah's work has had an impact on the development of thought in Indonesia within the framework of a progressive thought project in the study of the Al-Qur'an as well as being used as a research object.

Keywords: Al-Qur'an Study, Translation, Khalafullah

Pendahuluan

Mesir menjadi salah satu tempat studi favorit bagi mahasiswa muslim Indonesia karena posisinya sebagai salah satu negara Timur Tengah yang memiliki universitas-universitas terbaik dalam bidang ilmu keislaman. Hanya saja minat mereka beralih ke Kairo terjadi setelah sekian lama menjalin jaringan keilmuan dengan Haramain (Makkah dan Madinah) yang juga menjadi pusat pembelajaran bagi ulama Indonesia yang sudah mulai dari abad 17.

Menurut Bruinessen diadakannya Makkah sebagai kiblat keilmuan semula adanya aktivitas ibadah haji umat muslim Indonesia sebagai media perjalanan spiritual kemudian dilanjutkan dengan mencari ilmu dari para guru di Haramain yang berlangsung hingga awal abad 20.¹ Kemudian potret tersebut berubah akibat pengaruh dari penguasaan Wahabi yang condong pada konservatisme. Adapun Kairo menjadi alternatif pengembaraan mahasiswa Indonesia yang tertarik dengan popularitas Muhammad Abduh (w. 1905) dan Rasyid Ridha (w. 1935). Sehingga mereka ketika kembali ke Indonesia ikut mempopulerkan pemikiran Abduh dan Ridha di Indonesia.

Universitas Al-Azhar menjadi salah satu Lembaga Pendidikan yang dituju oleh mahasiswa Indonesia selain beberapa lembaga pendidikan lain yang populer di Kairo. Abaza melihat adanya pengaruh signifikan kepada para Azharian (pelajar di Al-Azhar) akibat dinamika politik Mesir dan sistem pendidikan yang diterapkan. Setelah pulang ke Indonesia mereka terlibat memberikan kontribusi pada bidang pengembangan wawasan Islam melalui beragam media baik sebagai politisi, dai dan akademisi.² Beberapa nama yang disebut Abaza memiliki pengaruh secara emosional dengan Al-Azhar, bahkan beberapa kali jabatan Menteri Agama diemban oleh alumni Al-Azhar.

Ilustrasi Abaza hendak menunjukkan kontribusi alumni Al-Azhar terhadap perkembangan keislaman secara signifikan hingga awal tahun 1990 an. Namun tesis Abaza tersebut tidak usang karena faktanya *rihlah 'ilmiyah* (mencari ilmu) dengan tujuan Mesir masih menjadi primadona bagi masyarakat muslim Indonesia sampai saat ini.

¹ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2015). 62-71. Azra Azyumardi., *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulam?' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2004). 35

² Mona Abaza, *Pendidikan Islam Dan Pergeseran Orientasi, Studi Kasus Alumni Al-Azhar* (Jakarta: LP3ES, 1999). 27

Pada tahun 2023, Wakil Presiden, Ma'ruf Amin memperkirakan terdapat sekitar 10 ribu pelajar Indonesia di Al-Azhar, dan setiap tahun selalu bertambah.³ Fakta ini tidak bisa mengabaikan kontribusi Azharian ketika kembali ke Indonesia yang terlibat dalam pengembangan keislaman.

Menerjemahkan karya-karya ulama Al-Azhar menjadi salah satu kontribusi dari para Azharian. Tentunya kualitas keilmuan yang mumpuni menjadi pertimbangan tersendiri dilakukannya penerjemahan sebagai bentuk jihad keilmuan untuk pembaca Indonesia. Karya Khalafullah di antara yang mendapat perhatian tersebut sehingga diterjemahkan oleh para Azharian dengan maksud dan tujuan tertentu. Kasus ini menarik untuk diteliti dengan mempertanyakan sejauhmana peranan para penerjemah dan bagaimana relasi keilmuan terjalin dengan pemilik teks yang diterjemahkan?

Secara obyek formal riset ini melengkapi kajian lain yang sudah ada seperti yang dilakukan oleh Murtadlo, dkk dengan melihat implikasi Azharian terhadap pengembangan pendidikan Islam di Indonesia serta kontribusinya atas corak beragama moderat.⁴ Kajian yang sama juga pernah dilakukan oleh Malik, fokus melihat kontribusi Azharian pada pengembangan pendidikan Islam di Sulawesi Selatan.⁵ Dua kajian tersebut sedikit sekali memperhatikan pengaruh bahan bacaan karya ulama Al-Azhar yang diajarkan oleh Azharian.

Obyek kajian lain yang masih relevan dengan riset penulis seperti publikasi Kinoshita yang berkesimpulan perkembangan PTAI (UIN ataupun IAIN) sangat dipengaruhi oleh para alumnus Al-Azhar. Bahkan program studi *Dirasat Islamiyah* merupakan imitasi dari sistem pendidikan Al-Azhar di Indonesia.⁶ Meskipun berbeda obyek kajian, publikasi Kinoshita mirip dengan kajian yang dilakukan Moh Asif, dkk dengan mengambil kasus pada alumni Perguruan Tinggi Hadramaut

³ rri.co.id, "Jumlah Mahasiswa Indonesia Di Al-Azhar Terus Bertambah" (rri.co.id, 2023), <https://www.rri.co.id/index.php/internasional/156313/jumlah-mahasiswa-indonesia-di-al-azhar-terus-bertambah>. diakses pada 20 Januari 2024

⁴ Muhammad Murtadlo, Husen Hasan Bashri dan Qowaid, "Egypt and It's Implication for Modernizing of Education in Indonesia," *INCRE* 2019, (2020).

⁵ Anwar Sadat Abdul Malik, "The Influence of Al-Azhar Cairo Alumnus on the Development of Islamic Education in South Sulawesi," *International Journal of Social Sciences* 7, no. 1 (2019).

⁶ Hiroko Kinoshita, "Islamic Higher Education in Contemporary Indonesia: Through the Islamic Intellectuals of al-Azharite Alumni," *Kyoto Working Papers on Area Studies: G-COE* 81 (2009): 1–27.

yang berkontribusi dalam pengembangan Islam di Indonesia kontemporer.⁷

Penulis melihat penerjemahan karya Khalafullah sebagai salah satu media transmisi keilmuan yang dilakukan oleh Azharian untuk mengenalkan pemikiran yang dianggap memiliki kapasitas keilmuan yang cukup kepada para pembaca Indonesia. Fenomena ini pernah dikaji oleh Munip dengan mempertimbangkan kepentingan dan motivasi penerjemahan.⁸ Anwar lebih spesifik melihat motivasi penerjemahan tafsir Al-Qur'an karya Muhammad Asad tidak lepas dari adanya relasi kuasa keilmuan penerjemah dari tim penerbit Mizan menghadirkan produk terjemahan.⁹

Adapun riset ini menggunakan metode kualitatif dengan melibatkan kajian kepustakaan terhadap data-data terdokumentasi berupa buku, hasil riset berupa jurnal, dan sejenisnya. Serta melibatkan interview dan hasil terjemahan karya A. Khalafullah. Kemudian data-data tersebut dilakukan analisis dengan meminjam teori sejarah intelektual Kuntowijoyo. Dalam pandangan Kuntowijoyo, peneliti sejarah intelektual memiliki tugas untuk melihat intelektual yang memiliki pengaruh besar pada kejadian bersejarah, melihat konteks sejarahnya dimana ia tumbuh, dan melihat pengaruh pemikiran pada masyarakat bawah. Adapun untuk melihat tiga ranah tersebut, Kuntowijoyo menyederhanakannya menjadi tiga bagian kajian, yaitu: teks, konteks dan pengaruh pemikiran.¹⁰

Pembahasan

Alumnus Al-Azhar dan Iklim Keilmuan Islam di Indonesia

Dampak yang disebut oleh Abaza sebagai pertukaran budaya (*cultural exchanges*) dari pengaruh kultur Kairo ke Indonesia yang dibawa oleh para mahasiswa ketika pulang. Bahkan mengilhami mereka

⁷ Moh Ashif Fuadi, dkk, "Traces Of Hadramaut's Intellectualism In The 20th Century In Nusantara And The Role Of Its Pesantren Alumni," *Jurnal Lektur Keagamaan* 20, no. 1 (2022): 227–258.

⁸ Abdul Munip, "Motivasi Penerjemahan Buku Berbagasa Arab," *Al-Mahara* 1, no. 1 (Desember 2015).

⁹ Muhammad Khoirul Anwar, "Relasi Kuasa Dalam Terjemahan The Message Of The Qur'an: Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-Orang Yang Berpikir Karya Muhammad Asad," *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies* 7, no. 2 (2022): 89–97.

¹⁰ Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah Edisi Kedua* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2003). 191-192

memiliki wawasan tidak hanya terkait dengan materi agama saja, melainkan mendapatkan pengalaman tentang gerakan politik, mendirikan organisasi modern dan lainnya.¹¹ Secara genesis, Laffan menyebut hubungan Indonesia dengan Mesir diawali dengan ketertarikan gerakan rasionalis Abduh yang sudah diawali pada era Syaikh Tahir, adik sepupu dari Khatib Minangkabawi (w. 1916). Kemudian dilanjutkan dengan masuknya surat kabar *al-Manar* (1898-1936) yang dipimpin oleh Abduh dan Rasyid Ridha.¹²

Peranan *Al-Manar* selanjutnya menjadi media pertemuan antara pengikut Abduh di Indonesia dengan Rasyid Ridha yang menjadi mufti di surat kabar tersebut. Basuni Imran, seorang ulama dari Sambas, Kalimantan Barat merupakan salah satu orang Indonesia yang saat itu pernah meminta fatwa secara langsung kepada Rasyid Ridha melalui surat kabar *Al-Manar*.¹³ Imran juga seorang Azhari yang pernah pergi belajar di Al-Azhar pada tahun 1910. Kemudian setelah pulang ke Indonesia diberikan jabatan sebagai seorang mufti kerajaan. Imran salah satu dari alumni Al-Azhar yang oleh Abaza dikelompokkan bersama para Azharian Indonesia yang menduduki jabatan penting di sektor keagamaan.¹⁴

Pengaruh *Al-Manar* masih menjadi sorotan dalam konteks menyebarkan gagasan modernis di kawasan Asia Tenggara. Fungsinya selain menjadi media dialektis juga menginspirasi beberapa majalah di Asia Tenggara seperti *al-Imam* dan *al-Munir* dalam model rubrik yang diterbitkan. Bluhm mencatat selama *Al-Manar* terbit berhasil memuat korespondensi dari pembaca Indonesia-Melayu sebanyak 134 berupa pertanyaan dan 26 berbagai jenis artikel. Melihat fakta ini, Bluhm berkesimpulan bahwa melalui *Al-Manar* telah terbangun diskusi antara gerakan reformis Mesir dengan gerakan reformis Indonesia.¹⁵

¹¹ Abaza, *Pendidikan Islam Dan Pergeseran Orientasi, Studi Kasus Alumni Al-Azhar*. 23

¹² Michael Laffan, *Sejarah Islam Di Nusantara*, trans. Indi Aunullah & Rini Nurul Badariah (Jakarta: PT. Bentang Pustaka, 2015). 215-216

¹³ Wendi Purwanto, dkk, "The Pattern Of Sufism On Interpretation Of Q.S. Al-Fatihah In The Tafsir Manuscript By M. Basiuni Imran Sambas, West Kalimantan," *QIST: Journal of Quran and Tafseer Studies* 2, no. 2 (2023): 163–179.

¹⁴ Abaza, *Pendidikan Islam Dan Pergeseran Orientasi, Studi Kasus Alumni Al-Azhar*. 36

¹⁵ Jutta E Bluhm, "A Preliminary Statement on the Dialogue Established Between the Reform Magazine al-Manar and the Malayo-Indonesian World," *Indonesia Circle*, no. 32 (1983): 35–42.

Tradisi korespondensi demikian dilanjutkan dengan datangnya orang-orang Indonesia ke Mesir untuk belajar. Secara periodik jumlah mahasiswa Indonesia yang belajar di Mesir terus mengalami peningkatan pesat jika dihitung dari masa penjajahan, masa pasca penjajahan hingga era kontemporer tahun 1970 an. Di era kontemporer ini ditandai dengan perubahan corak keagamaan yang ditenggarai adanya harga minyak yang melambung tinggi sehingga mampu memberikan fasilitas studi keislaman lebih banyak. Namun gagasan *mainstream* arus Wahabi yang dipegang oleh negara Petro-Islam tersebut tampaknya menjadi tantangan tersendiri bagi Al-Azhar.¹⁶

Misi Al-Azhar era itu selaras dengan seruan Mesir di bawah kepemimpinan Gamal Abdul Nasir (w. 1970) menjadi lebih modern dengan mengakomodir integrasi keilmuan agama dan cenderung pada watak sekuler. Misi ini menurut Abaza dampak dari pemikiran generasi kedua Muhammad Abduh. Namun perubahan yang terjadi pada era Nasir hakikatnya merupakan kelanjutan dari munculnya dobrakan dari masa Abduh dan propaganda ideologi sekuler, Abdul Raziq melalui karyanya *al-Islam wa Ushul al-Hukm* yang terbit pada tahun 1925.

Najjar melihat munculnya karya Raziq sebagai awal meledaknya perdebatan sengit antara sekularis dan islamis yang mengusung jargon kembali pada Islam.¹⁷ Kelompok ini diwakili oleh Sayyid Qutb dengan bukunya *Ma'alim fi al-Tahriq* yang menuduh masyarakat modern sebagai kufr. Perseturan antar kedua kubu ini menghasilkan perdebatan akademik hingga gerakan politik dengan mengusung masing-masing agenda. Menariknya dua kubu ini memiliki pengaruh di Indonesia melalui transmisi dari mahasiswa yang dulunya belajar di Mesir.

Kelompok Azharian Indonesia yang mengusung ideologi Qutb merepresentasikan diri melalui Gerakan Tarbiyah yang tersebar di Universitas-universitas ternama di Indonesia. Jenis kelompok lain yang senafas dengan gerakan dakwah ini populer disebut sebagai transnasional, sebab memiliki keterkaitan dengan agenda Timur Tengah, seperti Hizbut Tahrir, Wahabi, dan sejenisnya. Menariknya salah satu cara mentransmisikan pemikiran kelompok tersebut ke Indonesia melalui penerjemahan buku-buku. Dalam konteks Gerakan

¹⁶ Abaza, *Pendidikan Islam Dan Pergeseran Orientasi, Studi Kasus Alumni Al-Azhar*. 86

¹⁷ Fauzi M. Najjar, "The Debate on Islam and Secularism in Egypt," *Arab Studies Quarterly* 18, no. 2 (1996): 1–21.

Tarbiyah misalnya, buku-buku karya ulama Ikhwanul Muslimin Mesir diterjemahkan dan diedarkan secara masif sebagai bahan bacaan.¹⁸

Kasus yang sama juga terjadi pada para penggemar pemikiran tokoh revolusioner Iran, Ali Syariati. Semenjak nama Syariati populer pasca terjadinya revolusi Iran tahun 1978 buku-buku karyanya mendapat apropriasi dari para intelektual muslim Indonesia. Para akademisi yang menjadi pelopor gerakan ini juga menggunakan media kajian di beberapa kampus sekuler. Sehingga warna dakwah kampus era tahun 1980 an hanya diwarnai dengan rivalitas antara Ikhwanul Muslimin dan Syiah. Di antara faktor pendukungnya ialah karena konteks sosial yang terjadi pada saat itu relevan dengan iklim pemikiran Islam di Indonesia pada pertengahan era Orde Baru (1966-1998) yang sedang ramai-ramainya membicarakan hubungan antara Islam dan negara.¹⁹

Tren diskursus keilmuan tersebut bergeser pada era reformasi 1998 dimana kran pemikiran mulai terbuka lebar. Ada dua kelompok yang muncul saat itu jika meminjam istilah Ricklefs antara fundamentalis dan liberalis. Kelompok pertama membawa agenda kembali pada puritanisme serta menerapkan Islam secara menyeluruh termasuk pada sistem pemerintahan. Adapun kelompok kedua merupakan antitesa dari kelompok pertama.²⁰ Dua istilah yang digunakan Ricklefs tersebut juga tidak final. Karena merujuk pada kategorisasi terhadap pemikiran yang berkembang di Indonesia saat itu sangat beragam. Adapun identitas liberal yang berujung pada stigma negatif di masyarakat faktanya menjadi pertimbangan tersendiri untuk tidak dihidupkan kembali, misalnya merujuk pada kelompok JIL. Meskipun beberapa kali pendiri JIL sendiri menegaskan jika pemikiran-pemikiran JIL yang dahulu pernah digagas masih tetap dilanjutkan dan tidak akan berubah.²¹

¹⁸ Arditya Prayogi, "Masuk Dan Berkembangnya Gerakan Tarbiyah: Studi Kasus Gerakan Dakwah Kampus Di ITB (1983-1998)," *Sundang: Jurnal Pendidikan Sejarah dan Kajian Sejarah* 1, no. 1 (2019): 45–57.

¹⁹ Mujiburrahman, "Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order's Islamic Discourses," *Studi Islamika* 25, no. 2 (2018), 284-285

²⁰ Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu, 2008), 375

²¹ Disampaikan oleh Ulil Abshar Abdala pada suatu seminar online di ngaji Ihya' online pada tahun 2022.

Pada tahun 2010, Paramadina menerbitkan sebuah buku yang ditulis oleh Budhy Munawar Rahman dan Ahmad Sofwan dengan judul, “*Sekularisme, Liberalisme dan Fundamentalisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*.”²² Buku ini mengurai akar perkembangan corak pemikiran Islam yang merujuk pada identitas tersebut. Di antara yang diurai berkaitan dengan pertukaran keilmuan melalui forum diskusi dan penerjemahan buku-buku dari para pemikir luar.

Alumni Al-Azhar ikut andil di dalamnya mengembangkan kajian-kajian Islam yang bermuara pada arus sekularisme dan liberalisme. Kalupun Abdurrahman Wahid masuk pada kelompok ini sebagaimana disampaikan oleh Abaza, maka anak-anak muda yang berkiprah di dalamnya merupakan anak didik Wahid. Zuhairi Misrawi merupakan alumnus Universitas Al-Azhar sekaligus sebagai kader Wahid mengembangkan gagasan pluralisme dan liberalisme di Indonesia. Dalam salah satu buku Misrawi yang diterbitkan pada tahun 2010 dengan judul, “*Al-Azhar: Menara Ilmu, Reformasi, dan Kiblat Keulamaan*” identitasnya sebagai alumnus Al-Azhar ditempatkan pada bagian cover depan serta diberikan kutipan dari pernyataan Wahid.²³

Misrawi bersama dengan Anis Maftukhin yang sama-sama sebagai alumnus Al-Azhar menerjemahkan buku karya A. Khalafullah dari edisi aslinya yang berjudul, “*Al-Fann al-Qashabi fi Al-Qur’an al-Karim*” kemudian diterjemahkan dengan judul, *Al-Qur’an Bukan “Kitab Sejarah”*: Seni, Sastra, dan Moralitas dalam Kisah-kisah Al-Qur’an. Buku terjemahan ini diterbitkan pertama kali pada tahun 2002, bersamaan dengan masifnya penerjemahan buku-buku studi Al-Qur’an dari para pemikir progresif Timur Tengah. Seperti karya Nasr Hamid Abu Zayd, Mernissi, Arkoun, Syahrur, Hasan Hanafi, dan lainnya.

Dampak dari pemikirannya, Khalafallah termasuk salah satu pemikir Mesir yang mengalami nasib sama seperti Taha Husain dan Ali Abdul Raziq, difitnah serta diasingkan oleh sebagian ulama Mesir.²⁴ Belakangan juga dialami oleh Nasr Hamid Abu Zayd (w. 2010) yang harus menerima vonis murtad serta dinyatakan tidak sah pernikahannya dengan istrinya. Kemudian Zayd memutuskan untuk

²² Budhy Munawar Rachman dan Moch Sofwan, *Sekularisme, Liberalisme, Dan Pluralisme: Islam Progresif Dan Perkembangan Diskursusnya* (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2010).

²³ Zuhairi Misrawi, *Al-Azhar: Menara Ilmu, Reformasi, Dan Kiblat Keulamaan* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010).

²⁴ M. Najjar, “The Debate on Islam and Secularism in Egypt.” 17

meninggalkan Mesir dan menetap di Leiden Belanda pada akhir 1990 an.²⁵

Khalafullah dan Karyanya yang Diterjemahkan

Muhammad Ahmad Khalafullah (1916-1988) lahir di Mesir dan menempuh studi dari tingkat Sekolah Dasar hingga Perguruan Tinggi di Mesir. Khalafullah masuk di Universitas Darul Ulum pada Fakultas Sastra, kemudian berlanjut di tempat yang sama sampai menyelesaikan jenjang magisternya pada tahun 1942. Setelah meraih gelar magister, Khalafullah diangkat sebagai staf pengajar di kampus tersebut. Era di saat Khalafullah berkarir sebagai dosen itulah, ia mulai terlibat aktif di berbagai kegiatan akademik yang memiliki cakupan luas. Tidak hanya pada bidang keagamaan, tetapi juga terlibat pada dinamika debat tentang iklim sosial-politik Mesir. Sampai ia dikenal sebagai pemikir modern era itu. Adapun karirnya dalam dunia studi Al-Qur'an, Baljon menyebut Khalafullah telah sukses mempertahankan ide-ide progresifnya, meskipun karyanya *al-Fann al-Qashabi* sempat mendapat penolakan.²⁶

Khalafullah juga pernah diberikan label sebagai Mu'tazilah baru yang ikut muncul bersamaan dengan para pemikir lain pasca runtuhnya Turki Usmani pada tahun 1924. Label Mu'tazili ini disematkan karena unsur rasionalitasnya yang dominan ketika memahami Al-Qur'an. Sama dengan pendiri aliran ini di Mesir, yaitu Muhammad Abduh dengan pandangannya bahwa wahyu dan akal tidak bisa dipertentangkan. Oleh sebab itu menurut Abduh, teks Al-Qur'an harus bisa diambil suatu pemahaman yang relevan untuk semua masa. Adapun peran wahyu dan akal bagi Abduh harus saling melengkapi satu sama lain.²⁷

Gagasan Abduh tersebut menjadi perintis perkembangan studi Al-Qur'an di Mesir pada era generasi berikutnya, termasuk Khalafullah merupakan salah satu penerus Abduh di bidang ini. Baik Baljon maupun Jansen sepakat jika pondasi yang diletakkan oleh Abduh

²⁵ Nasr Hamid Abu Zaid, *Voice of an Exile: Reflections on Islam* (Wesport CT: Praeger, 2004). 1-5

²⁶ JMS Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)* (Leiden: EIJ Brill, 1968). 6

²⁷ Patrick Sookdheo, "Issues of Interpreting the Koran and Hadis," *Connections* 5, no. 3 (2006). 72

sangat berpengaruh pada perkembangan tafsir Al-Qur'an di Mesir pada era modern, yang memiliki semangat para aliran liberal.²⁸

Karya *al-Fannu al-Qashabi fi al-Qur'an al-Karim* semula merupakan disertasi yang diajukan pada tahun 1946-1948. Kemudian mendapatkan penolakan dari sebagian pengujinya, meskipun Khalafullah sudah memberikan keterangan pada bagian pendahuluan bukunya yang beredar bahwa pengujinya tersebut hakikatnya tidak pernah menguji. Sehingga penolakannya diasumsikan oleh Khalafullah hanyalah sebagai dominasi politis, dan bukan akademis. Namun terlepas dari itu, isi buku tersebut yang sering dibicarakan para akademisi karena dobrakan Khalafullah untuk memahami ayat-ayat kisah dalam Al-Qur'an. Khalafullah secara berani memberikan tipologi kisah-kisah yang disampaikan Al-Qur'an tidak hanya bermuatan sejarah dan epos masa lampau tetapi juga mitos.²⁹

Proyek Khalafullah tersebut tampaknya ditangkap dengan baik pada edisi terjemahan melalui judul yang provokatif, *Al-Qur'an Bukan "Kitab Sejarah:" Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah Al-Qur'an*. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin yang diterbitkan oleh Penerbit Paramaida pada tahun 2002. Pada bagian sampul depan edisi terjemahan juga diberikan keterangan sebagai buku dari "Seri Disertasi" yang diterbitkan. Keterangan ini dimaksudkan sebagai upaya penerbit yang konsen memberi perhatian atas Disertasi-disertasi yang dianggap memiliki nilai akademik.

Beberapa Disertasi lain yang diterbitkan oleh Paramadina juga disampaikan di bagian isi buku edisi terjemahan karya Khalafullah. Setidaknya disampaikan tujuan Disertasi dengan kategori buku-buku yang diterbitkan dari hasil Disertasi, antara lain: Pertama, buku dengan judul, "Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an" dari Disertasi Nasaruddin Umar yang terbit pada tahun 1999. Kedua, buku dengan judul, "Pergeseran Pemikiran Hadis: Ijtihad al-Hakim dalam Menentukan Status Hadis" dari Abdurrahman yang terbit pada tahun 2000. Ketiga, buku dengan judul, "Jiwa dalam Al-Qur'an: Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern" karya Achmad Mubarak yang terbit pada tahun 2000. Keempat, buku dengan judul, "Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah

²⁸ J.J.G Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1980). Vii-viii

²⁹ Jafar Nekoonam, "Myth in the Holy Qur'an," *Biannual Journal Quran and Religious Enlightenment* 1, no. 1 (2020). 85-100

Fansuri,” karya Abdul Hadi W.M yang terbit pada tahun 2001. Kelima, buku dengan judul, “Negara Islam: Pemikiran Politik Husain Haikal” karya Musdah Mulia yang terbit pada tahun 2001. Keenam, buku dengan judul, “Agama Ramah Lingkungan Perspektif Al-Qur'an” karya Mujiyono Abdillah yang terbit pada tahun 2001. Ketujuh, buku dengan judul, “Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh: Kajian Masalah Akidah dan Ibadat” karya Rif'at Syauqi Nawawi yang terbit pada tahun 2002.³⁰

Secara urutan konten isi buku terjemahan karya Khalafullah mengikuti edisi aslinya yang dibagi menjadi empat bab bagian, kemudian dilanjutkan dengan terjemahan dari catatan Khalil Abdul Karim yang juga tercantum dalam edisi aslinya.³¹ Hanya saja pada edisi cetakan ketiga dicantumkan pengantar dari Amin al-Khuli, sebagai salah satu dosennya sekaligus sebagai tokoh Al-Azhar yang berpengaruh penting terhadap pemikiran Khalafullah. Di dalam edisi terjemahan juga disampaikan pada bagian awal buku terkait perjuangan Khalafullah ketika mempertahankan Disertasinya yang mendapatkan penolakan dari sebagian dosen Fakultas Adab, serta beberapa tekanan yang diklaim Khalafullah sebagai upaya politik dan bukan akademis.³²

Pada bagian belakang cover disertakan catatan penerbit Paramadina yang merepresentasikan urgensi gagasan Khalafullah. Berikut catatannya:

“Selama ini orang sibuk mencari “kebenaran sejarah” dalam Al-Qur'an. Karena itu kisah-kisah dalam Al-Qur'an dianggap benar-benar (pernah) terjadi. Padahal sejarah bukanlah tujuan utama Al-Qur'an. Sejak dulu para ulama tafsir menjadikan kisah-kisah dalam Al-Qur'an sebagai ayat-ayat mutasyabbih (interpretable) yang terus diperdebatkan. Menurut Muhammad Khalafullah, penulis buku ini, sebab utama yang membuat para penafsir terjebak ke dalam posisi yang demikian fatal dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an adalah beberapa kekeliruan mereka dalam menggunakan metodologi. Yakni, mempelajari tafsir kisah-kisah melalui pendekatan historis (membaca kisah-kisah dalam Al-Qur'an sebagaimana membaca teks-teks sejarah). Padahal yang seharusnya digunakan untuk menangkap pesan-pesan dari kisah-kisah

³⁰ Muhammad A. Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan “Kitab Sejarah”*: Seni, Sastra Dan Moralitas Dalam Kisah-Kisah Al-Qur'an, trans. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin (Jakarta: Paramadina, 2002), viii

³¹ Muhammad A. Khalafullah, *Al Fann Al-Qashasi Fi al-Qur'an al-Karim* (London-Beirut-Kairo: Sina li Al-Nasyr wa al-Intsyar al-'Arabi, 1999).

³² A. Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan “Kitab Sejarah”*: Seni, Sastra Dan Moralitas Dalam Kisah-Kisah Al-Qur'an. 3-9

Al-Qur'an adalah dengan membacanya sebagai teks-teks sastra yang memiliki keindahan dan keistimewaan tersendiri."

Setelah diberikan penjelasan singkat di atas dari penerbit kemudian dicantumkan juga kutipan testimoni dari beberapa akademisi yang apresiatif terhadap Khalafullah. Di antara yang dicantumkan terdapat testimoni dari Baljon, seorang peneliti yang mengawali kajian tentang perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Mesir era modern, sebelum dilanjutkan oleh Jansen. Selain testimoni Baljon juga terdapat testimoni dari Amin Al-Khulli yang merupakan gurunya sendiri sekaligus satu-satunya akademis Al-Azhar yang secara terang-terangan memberikan pembelaan terhadap Khalafullah. Berikut isi testimoninya:

"Saya menyaksikan sendiri karya Muhammad Khalafullah ini menjadi polemik besar di Mesir; beragam hujatan, cemoohan dan kritik argumentative bertubi-tubi menimpa penulisnya."

Tidak banyak ditemukan upaya penerjemah memberikan penjelasan atau penafsiran yang ditandai dengan identitas penerjemah. Sehingga hanya beberapa yang bisa ditemukan seperti yang terjadi pada kasus menampilkan keterlibatannya dengan kode (pntj.). Tetapi justru upaya penjelasan semacam ini sangat banyak sekali ditemukan, namun dengan model penjelasan yang disampaikan melalui tanda kurung (...) tanpa diikuti keterangan lebih lanjut. Padahal kalau dibandingkan dengan edisi aslinya, kalimat yang diletakkan dalam kurung (...) merupakan tambahan dari penerjemah.

Keterlibatan penerjemah juga terlihat ketika berupaya menghadirkan kosa kata bahasa Inggris untuk menjelaskan gagasan bahasa sumber. Seperti yang terjadi pada edisi terjemahan halaman 85. Di sana penerjemah berusaha memaparkan penafsiran Khalafullah terkait surah 42:13, yang disebutkan dalam teks aslinya dengan kalimat "*wa min huna aidlan kana tasyabbuhu baina al-yahudiyyati wal masihiyyati wal islam.*" kemudian diterjemahkan dengan kalimat, "adalah penegasan adanya *common platform* (titik kesamaan) antara Yahudi, Nasrani dan Islam."³³

Kasus yang sama juga dapat ditemukan di berbagai tempat dengan memperhatikan keterangan yang disampaikan melalui tanda kurung (...), kemudian dilakukan korelasi dengan teks aslinya untuk memastikan keterkaitannya dengan bahasa sumber. Hasilnya

³³ A. Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan "Kitab Sejarah": Seni, Sastra Dan Moralitas Dalam Kisah-Kisah Al-Qur'an*. 85

menunjukkan jika semua keterangan yang disampaikan melalui tanda tersebut merupakan tambahan dari penerjemah. Contoh lain terjadi ketika penerjemah mengalih bahasakan gagasan Khalafullah, "*wa huwa marratan ya'ammadu ila al-ta'ajubi aw ila al-istifhami al-inkari.*" Kemudian diterjemahkan, "Dalam beberapa kesempatan Al-Qur'an menyampaikan nilai-nilai moral dengan ungkapan keheranan atau pertanyaan-pertanyaan ingkaran (*negative-question*)."³⁴

Hasil terjemahan pada kalimat selanjutnya menunjukkan kreativitas penerjemah dengan melakukan sensor terhadap teks sumber sehingga tidak dicantumkan dalam edisi terjemahan. Dalam teks aslinya terdapat kalimat, "*wa asbbabat kebuluhan 'amman wa dzalika kaityani al-zukrani minal 'alamin fi kulli qisshatin warada fiha ismu luthin.*" Kalimat ini tidak masuk dalam edisi terjemahan, meskipun demikian substansi yang hendak dimaksud pada edisi terjemahan sudah menunjukkan maksud dari teks asli, yang mengaitkan gagasan Khalafullah terkait ekspresi ayat Al-Qur'an yang bertujuan menyampaikan kebiasaan perilaku buruk suatu kaum, seperti kaum Luth.

Di sisi lain kreativitas penerjemah juga terlihat memberikan penegasan dari gagasan Khalafullah, meskipun tanpa diberikan keterangan secara tegas jika kalimat yang disampaikan merupakan hasil kesimpulan penerjemah. Kasus seperti ini dapat dilihat ketika menerjemahkan pada bagian sub bab tentang *al-Wahdatul Qashashiyah* (kesatuan kisah Al-Qur'an). Sebagai kalimat pembuka, pada bagian sub bab tersebut diawali dengan kalimat, "*polemik historis teks-teks kisah Al-Qur'an yang meramalkan vacana tafsir klasik membawa implikasi negative.*" Jika disamakan dengan edisi aslinya, kalimat yang memiliki kesamaan secara tekstual tidak ditemukan. Bisa jadi kalimat tersebut merupakan gagasan penerjemah yang muncul dari kesimpulan sendiri. Dugaan demikian bisa merujuk pada kalimat teks sumber pada sub bab tersebut, khususnya pada paragraf pertama.

Pada paragraf tersebut, penerjemah juga berusaha menghadirkan terjemahan yang dipandang lebih simpel. Seperti ketika menghadapi kata "*aqliyyati al-darisina li al-qishhati al-qur'aniyyah.*" Menariknya kata tersebut diterjemahkan dengan kalimat, "*wacana tafsir klasik,*" padahal secara tekstual bisa mengandung terjemahan yang

³⁴ A. Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan "Kitab Sejarah": Seni, Sastra Dan Moralitas Dalam Kisah-Kisah Al-Qur'an*. 94. A. Khalafullah, *Al Fann Al-Qashasi Fi al-Qur'an al-Karim*. 143

lebih luas jika dibandingkan hanya pada kelompok “tafsir klasik.”³⁵ Sebab pengkaji kisah Al-Qur’an tidak hanya dilakukan oleh para peminat kajian tafsir, apalagi secara spesifik dibatasi pada tafsir klasik. Syauqi Abu Khalil, misalnya salah satu peneliti ayat-ayat kisah yang dipadukan dengan bukti-bukti otentik secara arkeologis serta merujuk referensi tafsir-tafsir klasik dan buku sirah Nabawiyah.³⁶

Penerjemahan kata *al-darisina* pada sub bab tersebut juga terlihat tidak konsisten, karena di bagian awal merujuk pada kelompok “tafsir klasik,” sedangkan ketika kata tersebut diulang lagi dalam teks sumber justru diterjemahkan dengan “orang-orang terdahulu.” Padahal jika dikaitkan dengan kata setelahnya *al-darisina qablana* bisa berimplikasi memiliki terjemahan lebih luas dibandingkan dengan hanya kelompok orang-orang terdahulu, tetapi para peneliti terdahulu.³⁷ Beberapa kasus tersebut cukup memberikan bukti jika penerjemah memiliki kreativitas menghadirkan produk terjemahan dengan berbagai cara yang digunakan. Termasuk pilihan memberikan penjelasan sesuai dengan kesimpulan yang dimiliki, maupun meringkas dari teks asli (sensor).

Teks Terjemahan dan Apropriasi Para Akademisi

Buku Khalafullah memiliki kontribusi besar setidaknya pada ranah kajian studi Al-Qur’an dengan pendekatan yang berbeda dengan arus utama. Gambaran demikian bisa dilihat dari riset yang disampaikan oleh Baljon yang menggambarkan Khalafullah sebagai bagian dari pembaharu di bidang studi Al-Qur’an. Khalafullah menurut Baljon telah membawa pada kajian lebih progresif terhadap makna literal Al-Qur’an, yang pada era modern senada dengan yang dilakukan oleh para Kalam Azad dan Ahmad Khan. Hanya saja Khalafullah memberi perhatian pada makna teks Al-Qur’an yang memiliki dampak psikologis melalui diksi yang digunakan.

Salah satu contoh yang dikutip oleh Baljon untuk membuktikan kesimpulan itu adalah ketika Khalafullah memberikan perbedaan tiga terma *tsu’ban*, *al-jan*, dan *hayyah* menunjuk jenis ular pada kisah Musa dan Fir’aun. Ketika menggambarkan ular kecil maka digunakan diksi *hayyah*, kemudian ketika berubah menjadi besar disebut dengan *tsu’ban*.

³⁵ A. Khalafullah, *Al Fann Al-Qashasi Fi al-Qur’an al-Karim*. 211

³⁶ Syauqi Abu Khalil, *Atlasul Quran* (Damaskus: Dar Fikr, 2002). 14

³⁷ A. Khalafullah, *Al-Qur’an Bukan “Kitab Sejarah”*: Seni, Sastra Dan Moralitas Dalam Kisah-Kisah Al-Qur’an. 148

Adapun *al-jan* merujuk pada jenis ular yang paling besar dari keduanya. Namun pesan yang hendak disampaikan hakikatnya penggunaan *tsu'ban* dan *hayyah* tidak membutuhkan penggambaran dan dampak rasa takut. Selain pada kajian diksi Al-Qur'an, menurut Baljon, Khalafullah juga memperhatikan kajian sejarah dari kisah yang di kalangan mufasir klasik masih menjadi perdebatan atau bahkan mendapati jalan buntu.³⁸

Kualifikasi Khalafullah sebagai penafsir modern tidak hanya pada konteks itu. Baljon juga memasukkan beberapa temuan atas gagasan Khalafullah dalam buku *al-Fannu al-Qashabi* yang berkaitan dengan teologi, dan sangat identik pada penafsir modern. Gagasan demikian dapat ditemukan ketika Khalafullah menafsirkan surah Al-Rum ayat 30. Ia menafsirkan kata "*fithrah*" dengan pernyataan bahwa agama bagi manusia merupakan kodrat (*nature*) tanpa diberikan kualifikasi agama tertentu. Hal itu bisa dibuktikan dengan insting memberikan rasa hormat terhadap sesuatu yang ada (*manjudat*).³⁹

Isu teologis dalam buku Khalafullah hakikatnya hanyalah salah satu nilai-nilai yang terkandung dalam kisah Al-Qur'an. Karena selain teologis juga terdapat nilai sosial-individual dan nilai moralitas yang dipandang olehnya sebagai subtransi dari kesatuan kisah Al-Qur'an. Namun dalam konteks ini, Baljon hendak menunjukkan sisi distingsi Khalafullah sebagai mufasir modern dibandingkan dengan kelompok mufasir tradisionis (klasik). Keunikan yang dipromosikan oleh Baljon sedikit berbeda dengan edisi terjemahan. Jika dilihat dari sisi judul, sepertinya edisi terjemahan lebih mempromosikan orientasi "dobrakan" dari buku yang memiliki judul asli "*al-Fannu al-Qashabi fi al-Qur'an al-karim*." Secara tekstual sangat berbeda dengan edisi terjemahan yang memberikan judul dengan kalimat *Al-Qur'an bukan "Kitab Sejarah."*⁴⁰

Nuansa dobrakan yang dihadirkan dalam judul tersebut sesuai dengan kepentingan ideologis penerbit. Paramadina sebagai salah satu penerbit yang konsen pada pemikiran Islam progresif menggunakan media penerbitan untuk menyebarkan proyeknya tersebut. Selain

³⁸ Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*. 20

³⁹ Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*. 58. Diksi yang digunakan dalam bahasa aslinya adalah *al-gharizah al-insaniyyah*. Namun dalam edisi terjemahan maupun kutipan Baljon sepertinya kurang merepresentasikan dari teks aslinya. Bandingkan A. Khalafullah, *Al Fann Al-Qashasi Fi al-Qur'an al-Karim*. 132

⁴⁰ A. Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan "Kitab Sejarah": Seni, Sastra Dan Moralitas Dalam Kisah-Kisah Al-Qur'an*.

penerbitan juga terdapat forum studi seperti LSAF (Lembaga Studi Agama dan Filsafat). Forum itu secara konsisten menyuarakan ide-ide pembaharuan, demokrasi, skulerisme dan pluralisme.⁴¹ Kemudian pada tahun 2010 orang-orang yang pernah di LSAF mendirikan badan otonom yang juga bernaung di bawah Yayasan Wakaf Paramadina dengan nama PUSAD (Pusat Studi Agama dan Demokrasi).

Dilihat dari judul terjemahan, Penerbit lebih menonjolkan diksi yang mempromosikan sisi gagasan Khalafullah jika kisah-kisah dalam Al-Qur'an bukanlah bermuara pada aspek sejarah. Padahal gagasan demikian hanyalah salah satu dari tiga corak yang disampaikan Khalafullah terkait kisah-kisah dalam Al-Qur'an, yaitu: *laun al-târikihi* (kisah sejarah), *laun al-imtsâli* (kisah perumpamaan), *laun al-usthâri* (kisah mitos). Tiga kategorisasi yang dibuat oleh Khalafullah hendak menunjukkan macam-macam kisah jika ditinjau dari sisi keilmiahannya sebagaimana disampaikan oleh Al-Qur'an sendiri, sehingga bisa memetakan antara kisah yang bermuatan sejarah, mitos maupun perumpamaan. Dari sini bisa disimpulkan tawaran Khalafullah yang sebenarnya tidak mengingkari jika dalam Al-Qur'an terdapat muatan sejarah (*al-târikihi*).

Kisah para rasul termasuk salah satu jenis kisah dalam Al-Qur'an yang dikategorikan Khalafullah bermuatan *al-târikihi* (sejarah). Meskipun yang menjadi atensi dari Khalafullah bukanlah sisi sejarahnya itu sendiri, yang harus bisa dibuktikan validitasnya melalui bukti-bukti konkrit, sebab itu bukanlah tujuan dari Al-Qur'an. Melainkan tujuannya adalah sebagai petunjuk kepada manusia melalui ayat-ayat kisah yang bisa dengan mudah memberikan pesan moral kepada pembaca.

Pemikiran Khalafullah termasuk yang mendapat respon serius dari para akademisi Indonesia. Setiawan sepertinya sarjana pertama yang menjadikan kajian pemikiran Khalafullah sebagai obyek riset disertasi meskipun semula ditulis dengan bahasa Jerman, tetapi pada tahun 2005 edisi Indonesia diterbitkan oleh Penerbit eLSAQ, Yogyakarta. Penerbit ini semula didirikan pada pasca Reformasi ketika afiliasi alumni pensatren Mudarasatul Qur'an, Jombang yang menjadi mahasiswa di Yogyakarta memiliki forum studi Al-Qur'an. Kemudian

⁴¹ Andi Faisal Bakti, "Islam and Modernity: Nurcholish Madjid's Interpretation of Civil Society, Pluralism, Secularization, and Democracy," *Asian Journal of Social Science* 33, no. 3 (2005).v489-490

melalui dana patungan mereka berinisiatif ikut berkontribusi menerbitkan buku-buku studi Al-Qur'an progresif.⁴²

Setiawan dalam karyanya tersebut mengurai akar pemikiran kesusastran dalam Al-Qur'an yang dipelopori oleh para sarjana Mesir. Menurut Setiawan, Amin al-Khulli (1895-1966) merupakan orang pertama yang memotori gerakan studi ini, kemudian dilanjutkan oleh para muridnya di antaranya Khalafullah (w. 1998). Setiawan juga mengklaim jika Khalafullah telah melakukan kerja investigatif terhadap narasi kisah-kisah dalam Al-Qur'an yang lebih diambil sebagai hidayah, pelajaran (*ibrah*), nasihat, dan bimbingan (*irsyād*) yang dibingkai melalui simbol-simbol kisah.⁴³

Tawaran Khalafullah dibanjiri kritik dari para pemikir studi Al-Qur'an lainnya seperti Umar Bahaziq dalam bukunya *Uslûb al-Qurân al-Karîm baina al-Hidâyah wa al-I'jâz al-Bayânî*. Dalam buku tersebut, Bahaziq secara terang-terangan mengklaim jika kisah-kisah dalam Al-Qur'an merupakan kebenaran yang bisa dipertanggung jawabkan (*hiya al-haqqu kulla al-haqq*). Dia juga menambahkan jika kisah-kisah yang disampaikan sangat detail dan tidak diragukan lagi baik secara urutan peristiwa, tempat kejadian, dampak, individu yang terlibat, akidah maupun hasil akhir dari pelaku dalam kisah.

Bahaziq juga menuduh orang-orang yang berpandangan seperti Khalafullah sebagai para ahli bid'ah (*mubaddi'în*) yang tidak menyakini fakta sejarah dalam kisah Al-Qur'an. Bagi Bahaziq, para ahli bid'ah tersebut hanya memandangnya dari konteks pelajaran dan tujuan yang diambil dari kisah-kisah. Bagi Bahaziq, justru dengan strategi menyampaikan kisah tanpa menyebutkan peristiwanya secara detail merupakan rahasia yang indah dalam Al-Qur'an.⁴⁴

Sisi kontroversial Khalafullah tidak dipersoalkan sebagai suatu pemikiran studi Al-Qur'an yang harus dihindari di Indonesia. Justru sisi tersebut dipromosikan sebagai salah satu terobosan dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an yang sangat berbeda dengan arus utama. Metode susastra (*manhaj al-bayânî*) tersebut juga diklaim oleh para pemikir

⁴² Muhammad Khoirul Anwar, "Interview Dengan Ainur Rofiq Adnan," 25 Oktober 2023.

⁴³ Mohammad Nur Kholis Setiawan, *Akar Sejarah Metode Sastra Dalam Tradisi Islam* (Yogyakarta: eLSAQ, 2005).

⁴⁴ Muhammad Umar Bahaziq, *Uslûb Bal-Qurân al-Karîm Baina al-Hidâyah Wa al-I'jâz al-Bayânî* (Bairut: Dar al-Ma'mun al-Turats, 1994). 224

progresif di Indonesia sebagai salahsatu metode yang relevan menghadirkan Al-Qur'an untuk masa kontemporer.⁴⁵

Geliat penerimaan terhadap pemikiran-pemikiran terbuka atas Al-Qur'an seperti yang ditawarkan oleh Khalafullah setidaknya ikut meramaikan gerakan Jaringan Islam Liberal (JIL) yang mengusung proyek dekonstruksi pemikiran klasik. Proyek ini merambah pada ranah penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan dengan membangun ulang atas metode penafsiran model klasik, desakralisasi teks Al-Qur'an serta melibatkan isu-isu kontemporer seperti HAM, isu minoritas, kesetaraan gender, relasi antara umat beragama dan lainnya.⁴⁶

Kesimpulan

Penerjemahan karya Khalafullah dalam studi Al-Qur'an di Indonesia memiliki kontribusi memperkaya diskursus studi Al-Qur'an yang sedang tumbuh pasca Orde Baru. Di satu sisi penerjemah menyadari jika karya tersebut pernah memantik kontroversial dari para akademisi Al-Azhar. Akan tetapi sisi kontroversial tersebut menjadi perhatian tersendiri sehingga menumbuhkan motivasi melakukan penerjemahan. Didukung dengan orientasi penerbit yang ikut berpartisipasi menerbitkan edisi terjemahan juga memiliki prinsip yang sama untuk menghadirkan buku-buku bacaan yang bermuara progresif. Munculnya penerbit tersebut juga berada pada iklim pertumbuhan penerbit Islam sedang berkontestasi dengan buku-buku wacana tersendiri. Dalam kasus penerbit Paramadina secara konsisten menerbitkan seri Disertasi maupun karya-karya akademisi Indonesia yang bermuara pada gagasan progresif. Berbeda dengan penerbit-penerbit Islam lain yang justru mempromosikan pemikiran Islam yang dominan pada muara fundamental-konservatif. Adapun pengaruh dari teks tersebut dapat dilihat dari kajian akademik yang muncul ikut memberikan respon terhadap karya Khalafullah.

⁴⁵ Muhammad Mansur, "Amin Al-Khuli Dan Pergeseran Paradigma Al-Qur'an," in *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, ed. Alfatih Suryadilaga (Yogyakarta: TH Press, 2006).

⁴⁶ Ahmad Syaifudin Amin dan Maisyatu Syarifah, "Liberal Islam and Its Influence on The Development of Quranic Exegesis in Indonesia and Malaysia," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 22, no. 1 (2021): 137–160.

Daftar Pustaka

- A. Khalafullah, Muhammad. *Al Fann Al-Qashasi Fi al-Qur'an al-Karim*. London-Beirut-Kairo: Sina li Al-Nasyr wa al-Intsyar al-'Arabi, 1999.
- . *Al-Qur'an Bukan "Kitab Sejarah": Seni, Sastra Dan Moralitas Dalam Kisah-Kisah Al-Qur'an*. Translated by Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Abaza, Mona. *Pendidikan Islam Dan Pergeseran Orientasi, Studi Kasus Alumni Al-Azhar*. Jakarta: LP3ES, 1999.
- Abu Khalil, Syaumi. *Atlasul Quran*. Damaskus: Dar Fikr, 2002.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Voice of an Exile: Reflections on Islam*. Westport CT: Praeger, 2004.
- Anwar Sadat Abdul Malik. "The Influence of Al-Azhar Cairo Alumnus on the Development of Islamic Education in South Sulawesi." *International Journal of Social Sciences* 7, no. 1 (2019).
- Azra, Azyumardi. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2004.
- Baljon, JMS. *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*. Leiden: E.J. Brill, 1968.
- Bluhm, Jutta E. "A Preliminary Statement on the Dialogue Established Between the Reform Magazine al-Manar and the Malayo-Indonesian World." *Indonesia Circle*, no. 32 (1983): 35–42.
- van Bruinessen, Martin. *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing, 2015.
- Faisal Bakti, Andi. "Islam and Modernity: Nurcholish Madjid's Interpretation of Civil Society, Pluralism, Secularization, and Democracy." *Asian Journal of Social Science* 33, no. 3 (2005).
- Jansen, J.J.G. *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*. Leiden: E.J. Brill, 1980.
- Khoirul Anwar, Muhammad. "Interview Dengan Ainur Rofiq Adnan," 2023.
- . "Relasi Kuasa Dalam Terjemahan The Message Of The Qur'an: Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-Orang Yang Berpikir Karya Muhammad Asad." *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies* 7, no. 2 (2022): 89–97.
- Kinoshita, Hiroko. "Islamic Higher Education in Contemporary Indonesia: Through the Islamic Intellectuals of al-Azharite

- Alumni.” *Kyoto Working Papers on Area Studies: G-COE* 81 (2009): 1–27.
- Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah Edisi Kedua*. Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2003.
- Laffan, Michael. *Sejarah Islam Di Nusantara*. Translated by Indi Aunullah & Rini Nurul Badariah. Jakarta: PT. Bentang Pustaka, 2015.
- M. Najjar, Fauzi. “The Debate on Islam and Secularism in Egypt.” *Arab Studies Quarterly* 18, no. 2 (1996): 1–21.
- Mansur, Muhammad. “Amin Al-Khuli Dan Pergeseran Paradigma Al-Qur’an.” In *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, edited by Alfatih Suryadilaga. Yogyakarta: TH Press, 2006.
- Misrawi, Zuhairi. *Al-Azhar: Menara Ilmu, Reformasi, Dan Kiblat Keulamaan*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010.
- Moh Ashif Fuadi, dkk. “Traces Of Hadramaut’s Intellectualism In The 20th Century In Nusantara And The Role Of Its Pesantren Alumni.” *Jurnal Lektur Keagamaan* 20, no. 1 (2022): 227–258.
- Muhammad Murtadlo, Husen Hasan Bashri dan Qowaid. “Egypt and It’s Implication for Modernizing of Education in Indonesia.” *INCRE* (2020).
- Mujiburrahman. “Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order’s Islamic Discourses.” *Studi Islamika* 25, no. 2 (2018).
- Munawar Rachman dan Moch Sofwan, Budhy. *Sekularisme, Liberalisme, Dan Pluralisme: Islam Progresif Dan Perkembangan Diskursusnya*. Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2010.
- Munip, Abdul. “Motivasi Penerjemahan Buku Berbagasa Arab.” *Al-Mahara* 1, no. 1 (Desember 2015).
- Nekoonam, Jafar. “Myth in the Holy Qur’an.” *Biannual Journal Quran and Religious Enlightenment* 1, no. 1 (2020).
- Nur Kholis Setiawan, Mohammad. *Akar Sejarah Metode Sastra Dalam Tradisi Islam*. Yogyakarta: eLSAQ, 2005.
- Prayogi, Arditya. “Masuk Dan Berkembangnya Gerakan Tarbiyah: Studi Kasus Gerakan Dakwah Kampus Di ITB (1983-1998).” *Sundang: Jurnal Pendidikan Sejarah dan Kajian Sejarah* 1, no. 1 (2019): 45–57.
- Ricklefs. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008*. Jakarta: PT. Serambi Ilmu, 2008.

- rri.co.id. "Jumlah Mahasiswa Indonesia Di Al-Azhar Terus Bertambah." rri.co.id, 2023.
<https://www.rri.co.id/index.php/internasional/156313/jumlah-mahasiswa-indonesia-di-al-azhar-terus-bertambah>.
- Sookdheo, Patrick. "Issues of Interpreting the Koran and Hadis." *Connections* 5, no. 3 (2006).
- Syaifudin Amin dan Maisyatu Syarifah, Ahmad. "Liberal Islam and Its Influence on The Development of Quranic Exegesis in Indonesia and Malaysia." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 22, no. 1 (2021): 137–160.
- Umar Bahaziq, Muhammad. *Uslûb Bal-Qurân al-Karîm Baina al Hidâyah Wa al-Ijâz al-Bayâni*. Bairut: Dar al-Ma'mun al-Turats, 1994.
- Wendi Purwanto, dkk. "The Pattern Of Sufism On Interpretation Of Q.S. Al-Fatihah In The Tafsir Manuscript By M. Basiuni Imran Sambas, West Kalimantan." *QIST: Journal of Quran and Tafseer Studies* 2, no. 2 (2023): 163–179.