

Adakah Isa Mati Disalib?

Sejarah yang Menggambarkan Penghujung Kehidupannya Di Dunia

dalam Kesusasteraan Tafsīr Sunnī

Joseph L. Cumming

Universiti Yale

Mei 2001

joseph.cumming@yale.edu

Adakah Isa mati disalib dan kemudiannya bangkit daripada kematian? Soalan ini mempunyai kuasa yang menakjubkan untuk menjana perbincangan hebat di antara orang Islam dan Kristian. Seperti yang pernah dinyatakan oleh seorang penulis kontemporari, “*Hādhāl al-mawdū yuthīru jadaliyyat al-Islām ka-mā lam yuthirhā ayyu mawdū ‘ākhar.*”¹ Malah, apabila orang Islam dan Kristian membincangkan perkara berkaitan keagamaan, topik perbualan sering menghala ke arah soalan ini. Mungkin perkara ini tidak lagi mengejutkan dari segi sejarah di mana Perang Salib mengeksploitasi salib sebagai simbol keagamaan dan mengubahnya daripada isyarat yang menyeru orang Kristian agar menyerahkan nyawa demi kepentingan orang lain atas dasar kasih sayang² kepada isyarat kesediaan orang Kristian untuk membunuh orang lain bagi kepentingan sendiri.

Perbincangan mengenai penyaliban Isa secara umumnya membawa kepada salah satu daripada dua kesimpulan:

- 1) usaha kedua-dua belah pihak untuk mempengaruhi satu sama lain bahawa “kami betul dan kamu salah,” atau
- 2) keputusan yang sopan bagi “setuju untuk tidak bersetuju.” Dalam kedua-dua perkara, dianggap bahawa tiada dasar umum ditemui terhadap soalan ini. Kertas kerja ini bertujuan untuk mempersoalkan tanggapan tersebut. Secara khususnya, kertas kerja ini akan melakukan pemeriksaan simpatetik ke atas tradisi Islam untuk melihat apakah sejarah jawapan yang mungkin kepada soalan ini dalam masyarakat Islam. Kami akan melakukannya dengan memeriksa ayat-ayat Al-Quran yang berkaitan dengan perbincangan ini dan sejarah pentafsiran utama ahli Sunnī bagi ayat-ayat ini. Sebuah projek yang berasingan (mungkin perlu dijalankan oleh ahli falsafah Islam?) ialah untuk memeriksa tradisi Kristian dalam cara simpatetik yang sama, kemudian mempertimbangkan apakah dasar umum yang diperoleh daripada kedua-dua kajian.

Dalam dunia umat Islam pada hari ini, pandangan paling terkemuka mengenai persoalan ini ialah Allah (s.w.t) menyebabkan orang lain (seorang pengganti) muncul sebagai Isa dan pengganti tersebut telah disalib menggantikan Isa, sementara Allah (s.w.t) mengangkat Isa ke syurga dalam keadaan masih hidup.

Paling tidak terkemuka, namun tersebar secara meluas, adalah pandangan bahawa Isa telah dipaku pada salib, tetapi dia telah pangsang pada salib tersebut dan tersedar di dalam kubur. Pandangan ini, telah dipopularkan melalui hasil tulisan polemik Ahmad Deedat yang sering ditemui di Asia Selatan pada hari ini. Kenneth Cragg dalam notanya:

¹ Iskandar Jadīd, *Al-Salīb fī al-Injīl wa-l-Qur’ān* (Beirut: Markaz al-Shabība, n.d), h.5.

² Cf. 1 John 3:16 or Philippians 2:4-8, contohnya.

Pergerakan Ahmadiyah dan Qadiānī di Asia Selatan memegang pandangan berikut: “Isa telah [dipaku pada salib] dan kemudian diturunkan, masih hidup dan dibaringkan dalam kubur. Mereka tidak berjaya membunuhnya melalui penyaliban. Dia bangkit semula di dalam kubur, melarikan diri dan menuju ke timur serta mati pada usia lanjut di Kashmir, berdekatan Srinagar di mana kuburnya dapat ditemui di sana.”³

Kedua-dua pandangan ini (penggantian dan tidak sedarkan diri) mempunyai sokongan sejarah dalam tradisi takwil Islam, serta sebilangan pandangan lain.

Pandangan Islam mengenai soalan ini telah berpusat kepada sejarah takwil bagi ayat-ayat tertentu di dalam Al-Quran. Namun ulasan tertentu mengenai subjek ini boleh ditemui dalam genre lain, seperti *Rasā'il bagi Ikhwān al- Safā'*,⁴ perbincangan Islam paling berpengaruh mengenai soalan ini yang ditemui dalam kesusasteraan tafsīr. Percubaan untuk melakukan analisis ensiklopedia bagi semua ulasan Islam mengenai subjek ini adalah menjangkau skop kertas kerja ini.

Berikutnya, kita akan menumpukan kepada pandangan utama tradisi Sunnī yang paling berpengaruh. Secara khususnya, kita akan memeriksa pandangan al-Tabari, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, al-Qurtubī, al-Baydāwī dan Sayyid Qutb.

Pandangan ini mewakili persoalan kematian Isa dalam konteks pentafsiran empat ayat Al-Quran yang khusus. Saya telah menyenaraikan ayat-ayat ini dalam bentuk terjemahan beserta kaveat: “Kerana mana-mana terjemahan boleh menghukum hasil [proses pentafsiran], ayat yang dinyatakan di sini hendaklah dibaca sebagai tentatif dan tertakluk kepada pembetulan berdasarkan tradisi ulasan yang penuh.”⁵

Āl 'Imrān (3):55: [Allah (s.w.t) berkata]: “Oh Isa, Aku menyebabkan kau untuk ‘mati’ [mutawaffika] dan mengangkat kamu kepada aku dan menyucikan kamu daripada mereka yang tidak percaya dan mengangkat darjat orang yang mempercayai kamu melebihi mereka yang tidak percaya sehingga tiba Hari Kebangkitan.

Al-Nisā (4): 157: [Orang Yahudi] berkata: “Kami membunuh Isa Al-Masih anak kepada Maryam, seorang utusan Allah (s.w.t).” Dan mereka tidak membunuhnya dan mereka tidak menyalibnya, tetapi ditunjukkan sebegitu kepada mereka [*shubbiha lahum*]. Dan mereka yang berselisih pendapat berasa ragu mengenainya: mereka tidak memiliki pengetahuan mengenainya, tetapi hanya mengikut tanggapan. Sudah pasti mereka tidak membunuhnya.

³ Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret*, edisi kedua, disemak dan dibesarkan (Ibadan: Daystar Press, 1985), h. 224

⁴ Neal Robinson, *Christ in Islam and Christianity* (Albany: State University of New York Press, 1991), pp. 56-57 merumuskan pandangan *Ikhwān al-Safā'* oleh itu: kemanusiaan “Isa” (*nāsūt*) telah disalibkan dan tangannya telah dipakukan pada salib. Dia dibiarkan sepanjang hari, diberi minum cuka dan ditikam dengan tombak. Dia diturunkan daripada salib, dibalut dengan kain kafan dan dibaringkan dalam kubur. Tiga hari kemudian dia muncul di hadapan pengikutnya dan mereka mengecamnya. Apabila berita tersebar bahawa dia tidak terbunuh, orang Yahudi membuka kubur dan tidak menemui mayatnya (*nāsūt*). Walaupun Brethren of Purity menolak dakwaan orang Kristian berkaitan dengan Ketuhanan Al-Masih, namun mereka telah merumuskan untuk mempercayai kebenaran penyaliban.”

⁵ Jane Dammen McAuliffe, *Qur'ānic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), h. 6.

Al-Māida (5):117: [Isa berkata kepada Allah (s.w.t)]: “Aku adalah saksi kepada mereka selagi aku di kalangan mereka dan apabila engkau ‘mematikan’ aku [*tawaffaytanī*], engkau merupakan Pengerah mereka dan engkau Menyaksikan segalanya.”

Maryam (19):33: [Isa berkata]: “Salam sejahtera ke atas aku, pada hari aku dilahirkan, pada hari aku mati [*amūtu*], dan pada hari aku dibangkitkan [*ub’athu*] dan hidup.”

Kebanyakan perbincangan penafsiran menumpukan kepada terjemahan yang tepat bagi kata kerja *tawaffā*, yang telah saya terjemahkan kepada perkataan yang paling wajar⁶ (“mati”) sementara meletakkan terjemahan dalam tanda petikan untuk menunjukkan bahawa perkataan boleh difahami dalam cara lain. Untuk *tawaffā*, Rudi Paret membuat cadangan menarik bagi “abberufen”,⁷ yang malangnya sukar diterjemah secara natural ke dalam bahasa Inggeris, namun ia mempunyai konotasi yang samar iaitu “dipanggil pergi.”

Dalam rujukan kepada tradisi ulasan mengenai ayat-ayat ini, Roger Arnaldez menyatakan pendapat berikut:

On voit que les commentaires sont loin de concorder. En particulier, la question se pose de savoir quand il faut situer la mort de Jésus. S’agit-il d’une mort au terme d’une vie humaine normale, ou d’une mort qui n’aura lieu que vers la fin des temps, quand viendra l’Heure dernière? Est-ce une mort véritable, ou une sorte de dormition? Et si c’est une mort véritable, coïncide-t-elle avec l’élévation au ciel, ou y a-t-il un intervalle entre les deux? Tous ces points ont été soutenus.⁸

Berikutnya kita akan melihat sama tradisi ulasan itu pelbagai seperti yang dicadangkan oleh Arnaldez. Jika ya, saya akan berhujah bahawa kepelbagaian pentafsiran yang luas tersebut tidak boleh dilihat sebagai tanda kurangnya kerukunan, tetapi sebagai sebuah warisan pentafsiran yang kaya.

Al-Tabarī

Ulasan pertama yang akan kita pertimbangkan ialah daripada Abū Ja’far Muhammad ibn Jarīr Al-Tabarī (meninggal 310/923). Ini bukanlah ulasan terawal mengenai Al-Quran, tetapi merupakan antara ulasan terawal yang masih mempunyai pengaruh mendalam terhadap orang Islam pada hari ini. Ia dianggap secara meluas sebagai “*afdal al-tafsīr al-ma’thūra al-jāmi ‘a li-aqwāl al-salaf fī al-tafsīr*”⁹ — contoh terbaik bagi ulasan yang mengumpulkan tradisi dan hadis yang berkaitan dengan setiap ayat, dengan itu dapat menyediakan sebuah tingkap kepada bagaimana Nabi dan para Sahabat serta para Pengikut mentafsir teks tersebut. Walaupun kebanyakan isnād tidak sempurna atau tidak lengkap (dan al-Tabarī sedar mengenai hal ini),

⁶ Robinson, op. cit., h. 118.

⁷ Rudi Paret, *Der Koran: Übersetzung* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1979 : 7. Auflage – 1996), h. 47.

⁸ Arnaldez, Roger, *Jésus: Fils de Marie, prophète de l’Islam* (Paris : Desclée, 1980), h. 190-191.

⁹ Salāh Abd al-Fattāh al-Khālīdī, Introduction to Abū Ja’far Muhammad ibn Jarīr Al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī. Jāmi ‘al-Bayān ‘an Ta’wil Ay al-Qur’ān* (Damascus: Dār al-Qalam, 1997), jilid 1, h. 6

tradisi yang dilaporkan oleh al-Tabarī menyediakan petunjuk paling sedikit terhadap keluasan kekayaan dan kepelbagaian pentafsiran Islam pada kurun ke-3H.

Walaupun pengumpulan tradisi pentafsiran awal membentuk asas bagi hasil kerja al-Tabarī, para ilmun yang telah mengkaji ulasan beliau segera menambah bahawa sesiapa saja tidak boleh menyamakan beliau sebagai *hanya* mengumpul perkataan yang diriwayatkan daripada masyarakat Islam awal dan tidak lebih dari itu. Penyunting terkini bagi ulasan beliau menulis:

*Zalama ba 'duhum hādihā al-tafsīr kathīran 'indamāja 'alūhu tafsīran bi-l-ma 'thūr faqat wa- sannaḥūhu fīmadrasat al-tafsīr al-atharī. Huwa tafsīr bi-l-ma 'thūr wa-ziyāda wa-huwa yuṣannaḥū dimna madras at al-tafsīr al-atharī al-nazarī –l-latītajma 'u bayna irād al-aqwāl al-ma 'thūra wa-sbayna al-nazarāt wa-l-ijtihād wa-l-istinbātāt, wa-l-latī abda 'a al-Tabarī fihā ayyamā ibdā.'*¹⁰

Apabila berurusan dengan ayat yang terbuka kepada beberapa pentafsiran, al-Tabarī sering mengamalkan untuk menyenaraikan, mengikut susunan, setiap pilihan yang diwakili dalam tradisi yang diketahuinya. Kemudian, setelah menyenaraikan semua pilihan yang sah ini, beliau kerap menyatakan ayat yang mana beliau anggap sebagai “*rājih*” – paling cenderung, atau mempunyai bukti mendalam baginya.

Dalam perbincangannya mengenai makna *mutawaffī* dalam Āl ‘Imrān (3):55 kita melihat contoh dalam jenis perbincangan ini. Al-Tabarī menyatakan:

Pentafsir [*ahl al-ta'wil*] telah membezakan makna “kematian” [*wafāt*] bagi Isa di sini:

- 1) Beberapa daripada mereka telah berkata: “Kematian” [*wafāt*] adalah makna bagi tidur.” Makna baginya ialah “Aku menidurkan kamu dan membangkitkan kamu dengan sendiri kepada aku dalam tidur kamu.” [Al-Tabarī terus mengaitkan tradisi yang menyokong tafsiran ini.]
- 2) Yang lain mengatakan, “Kematian” [*wafāt*] di sini membawa makna merampas [*qabd*]. Maknanya: “Aku merampas kamu daripada bumi dan mengangkat kamu sendiri.” Orang ramai biasanya mengatakan: “Saya berhak mengambil [*tawaffaytu*] daripada-siapa-dan-siapa wang yang dihutangnya daripada saya.” Bererti, Saya terima sepenuhnya [*istawfaytuhu*] dan saya merampasnya [*qabdtuhu*]. Jadi makna yang diperkatakan-Nya “Aku ‘mematikan’ kamu dan mengangkat kamu kepada Aku adalah: Aku merampas kamu daripada bumi hidup-hidup untuk berada dekat dengan aku dan mengambil kamu untuk bersama aku tanpa kematian dan mengangkat kamu daripada golongan yang tidak percaya. Ibn Zayd berkata: “Aku ‘mematikan’ kamu bermaksud “merampas” kamu semasa Isa belum lagi mati, supaya dia boleh membunuh Dajjāl, kemudian barulah dia mati. Dia membaca ayat Allah (s.w.t) “Dia akan berbicara dengan orang di dalam buaian dan sebagai seorang lelaki yang matang [*kahlan*]”, bermakna Allah (s.w.t) mengangkatnya sebelum dia boleh berbicara dengan orang ramai sebagai orang yang matang dan dia akan kembali ke bumi sebagai lelaki yang matang. [Al-Tabarī terus mengaitkan tradisi lain yang menyokong pentafsiran *wafat* sebagai *qabd*.]

¹⁰ Ibid., pp. 10-11.

3) Yang lain mengatakan, “Kematian” [*wafāt*] bermakna kematian sebenar, kematian harfiah [*wafāt mawt haqiqiyya*], iaitu, “Aku mematikan kamu secara harfiah [*mumituka*].” [Al-Tabari terus mengaitkan tradisi yang menyokong pentafsiran ini.]

4) Yang lain telah mengatakan bahawa ayat ini mengandungi aturan tanpa kronologi [*taqdim wa-ta'khir*]. Implikasinya adalah: Aku mengangkat kamu sendiri dan membersihkan kamu daripada mereka yang tidak percaya dan aku akan mematikan kamu selepas aku menghantar semula kamu ke bumi pada hujung zaman. [Al-Tabari mengaitkan tradisi yang menyokong pentafsiran ini.]

Dan [*rājih*] terbaik yang disokong adalah pernyataan kedua: “Aku merampas kamu [*qābiduka*] dari bumi dan ‘mematikan’ kamu [*mutawaffika*].” Ini merupakan [*rājih*] terbaik yang disokong disebabkan aliran berterusan [*tawātur*] bagi laporan daripada Pengutus Allah (s.w.t) (semoga Allah (s.w.t) merahmati dan menyelamatkannya) mengenai kepulangan Isa ke bumi (sejahtera ke atasnya) di akhir zaman.¹¹

Oleh itu, al-Tabari menyenaraikan empat teori pentafsiran yang beliau temui dalam tradisi pentafsiran Islam sebelumnya: 1) tidur, 2) *wafat* = *qabd*, 3) kematian harfiah dan 4) aturan tanpa kronologi. Jelas bahawa beliau mempertimbangkan teori kedua mempunyai sokongan terbaik dalam tradisi yang diketahuinya. Tetapi jelas sekali beliau mengiktiraf kesemua empat teori sebagai sokongan sah dalam tradisi pentafsiran Islam bagi teks ini. Teori “tidur” boleh menjadi dasar pandangan hari ini yang dinyatakan pada h.2 di atas, di mana Isa tidak sedarkan diri pada salib dan sedar semula di dalam kubur.

Dalam perbincangan beliau mengenai al-Nisa’ (4):157 al-Tabari memperkenalkan teori penggantian (yang juga dinyatakan pada h.2 di atas). Dalam perbincangan ringkas beliau mengenai Al-Imran (3):54, sebelum perbincangan mengenai Al-Imran (3):55 yang dipetik di atas, beliau membuat kiasan ringkas kepada teori penggantian, tetapi dalam rujukan kepada perkataan “*shubbiha lahum*” dalam al-Nisa’ (4):157, beliau menjelaskan teori ini secara terperinci.

Sekali lagi beliau tahu mengenai tradisi yang menyokong beberapa teori untuk pentafsiran ayat ini. Beliau menulis:

Bagaimanakah Allah (s.w.t) membuat Isa muncul di hadapan mereka? Pentafsir berbeza pendapat mengenai cara kemunculan, sebagaimana kepada orang Yahudi apabila berkaitan dengan Isa (sejahtera ke atasnya).¹²

¹¹ Abu Ja’far Muhammad ibn Jarir Al-Tabari, *Tafsir al-Tabari: Jami ‘ al-Bayan ‘an Ta’ wil Ay –al-Quran*, Salah ‘Abd al-Fattah al-Khalidi (ed.) (Damascus: Dar al-Qalam, 1997), loc. cit.

¹² Ibid., loc. cit.

Mengikuti sistem yang sama sebelum ini, al-Tabari kemudiannya menyenaraikan beberapa teori mengenai bagaimana perkara “dimunculkan” ini berlaku. Beliau sedar mengenai tradisi yang menyatakan bahawa Allah (s.w.t) yang memunculkan Isa kepada pengikutnya [*hawariyyun*], supaya orang Yahudi tidak dapat membezakan yang manakah Isa. Al-Tabari juga menyedari tradisi yang menyatakan bahawa Isa meminta seorang sukarela dari kalangan pengikutnya untuk menerima rupa penampilan Isa dan disalib bagi menggantikan tempatnya.

Seperti sebelum ini, al-Tabari seterusnya menyatakan yang mana daripada teori ini beliau anggap paling munasabah [*rajih*]. Beliau cenderung kepada teori di mana semua pengikut dijadikan agar menyerupai Isa. Alasannya kerana jika hanya seorang pengikut menyerupai Isa, orang Yahudi mungkin terkeliru, tetapi para pengikut itu sendiri tidak terkeliru dan orang Kristian selepas mereka tidak terkeliru.

Dalam perbincangan beliau mengenai al-Maida (5):117 al-Tabari mengesahkan pandangannya (yang dinyatakan di atas) sebagai pentafsiran paling munasabah bagi *tawaffa* adalah sama maknanya dengan *qabada*. Beliau melihat teori penggantian sebagai berada di bawah rubrik teori “*wafat=qabd*.” Dalam perbincangan ringkas beliau mengenai Maryam (19):33 beliau mengulang semula bahasa Al-Quran mengenai kematian dan kebangkitan Isa, tetapi beliau tidak menanyakan soalan sama ada hal ini mempunyai implikasi bagi apa yang berlaku pada salib.

Fakh al-Din Al-Razi

Jika al-Tabari dilihat sebagai kemuncak bagi *tafsir bi-l-ma 'thur*, ulasan Fakhr al-Din al-Razi (meninggal 606/1210)¹³ dilihat secara meluas sebagai kemuncak bagi *tafsir bi-l-ra'y*. Al-Razi telah menyemak pelbagai pentafsiran yang dilakukan oleh orang terawal daripada beliau dan dia telah memetik tradisi yang diturunkan daripada Nabi dan Para Sahabat dan Pengikutnya. Tetapi tidak seperti al-Tabari, beliau tidak sentiasa merasakan perlu untuk mengulang isnad yang menyokong tradisi ini. Setelah beliau menyemak pilihan yang ada, “pemikiran beliau yang bijak, analitikal serta sering mempersoalkan”¹⁴ terus menilai kepentingan teologinya. Tambahan kepada pengetahuan meluas beliau mengenai sains hadith dan tafsir, al-Razi merupakan ahli teologi yang bijak [*mutakallim*] dengan kepakaran meluas dalam falsafah dan komitmen yang kukuh untuk mempertahankan ortodoks Ash'arite terhadap Mu'tazilisme dan bidang lain.

¹³ McAuliffe, h. 66n. 151 menegaskan bahawa 1209 tidak tepat.

¹⁴ Mahmoud Ayoub, “Towards an Islamic Christology, II: The Death of Jesus, Reality or Delusion (A Study of the Death of Jesus in Tafsir Literature), in *The Muslim World*, jld. LXX, No. 2 (Hartford: The Hartford Seminary Foundation, April, 1980), h. 92.

Al-Razi menyatukan kesemua golongan terpelajar ini dalam perbincangan beliau mengenai kematian Isa. Jane Dammen McAuliffe menyatakan analisis beliau mengenai makna yang mungkin bagi *mutawaffika* ialah “prestasi beliau sungguh merupakan pentafsiran *tour de force*.”¹⁵

Beliau mula membahagikan kaedah pentafsiran ayat “Aku ‘mematikan’ kamu [*mutawaffika*] (Al-Imran (3):55) kepada yang tidak memerlukan kedudukan berturutan [*taqdim wa-ta’khir*] bagi “mati” dan “bangkit” dan yang mana *memerlukannya*. Jelas bahawa beliau lebih cenderung dengan yang sebelumnya (beliau menggelarnya “rasa ke luar, bukti [*zahir*]”), dan beliau menyatakan perkara ini dahulu. Beliau menyenaraikan lapan cara berlainan bagi ayat boleh difahami, dengan jelas menunjukkan beliau mempertimbangkan kesemua lapan perkara untuk disahihkan:

1) Makna percakapan beliau “Aku ‘mematikan’ kamu [*mutawaffika*], iaitu membawa jangka hayat kamu ke penghujung [*mutammim ‘umrika*] dan aku akan ‘mematikan’ kamu [*atawaffaka*]. Aku tidak akan membiarkan mereka membunuh kamu, tetapi aku akan naik ke syurgaku dan bawa kamu dekat dengan malaikatku, dan aku akan mengangkat kamu daripada keupayaan mereka untuk membunuh kamu. Ini merupakan pentafsiran yang baik.

2) “Aku mematikan kamu” [*mutawaffika*] iaitu, menyebabkan kematian harfiah kamu [*mumituka*]. Dan ini merupakan tradisi yang diceritakan pada kuasa [*marwi’an*] Ibn Abbas dan Muhammad ibn Ishaq. Mereka berkata: tujuannya supaya musuh Yahudinya tidak dapat membunuhnya, kemudian dia menghormatinya dengan mengangkatnya ke syurga. Terdapat tiga pandangan berbeza yang difahami mengenai ini: Pertama: Wahb berkata, “Dia mati [*tuwuffiya*] selama tiga jam, kemudian dibangkitkan [*rufi’a*].” Kedua: Muhammad ibn Ishaq berkata, “Dia mati [*tuwuffiya*] selama tujuh jam, kemudian Allah (s.w.t) mengembalikan semula nyawanya [*ahyahu*] dan mengangkatnya [*rafa’ahu*].” Ketiga: al-Rabi ibn Anas berkata, “Dia ((s.w.t)) mematikannya [*tawaffahu*] pada saat dia membangkitkannya [*rafa’ahu*] ke syurga.” Allah (s.w.t) telah berkata (Maha Suci) [dalam al-Zumar (39):42], “Allah (s.w.t) mematikan jiwa [*yatawaffa al-anfus*] pada waktu kematian mereka [*mawt*], dan dalam tidur mereka bagi mereka yang belum mati [*lam tamut*].”

3) [Teks tidak mempunyai #3 di sini, tetapi melangkau daripada #2 hingga #4, jadi lapan pilihan dinomborkan 1-9.]

4) Dalam pentafsiran ayat ini, “dan” dalam pernyataan ini “mematikan kamu” dan mengangkat kamu dengan sendiri” ada menunjukkan susunan kronologi. Ayat membuktikan bahawa Allah (s.w.t) merupakan ejen yang melakukan tindakan ini kepada Isa. Tetapi bagaimana cara dilakukan dan bila dilakukan, penilaian perlu ditangguh sehingga adanya bukti. Apakah bukti yang jelas bahawa Isa masih hidup sekarang. Dan laporan [*khobar*] mengenai kekuasaan Nabi (semoga Allah (s.w.t) merahmati dan menyelamatkannya) menyatakan bahawa Isa “akan kembali ke bumi dan membunuh Dajjal. Jadi Allah (s.w.t) (Maha Suci) akan mematikannya [*yawataffahu*] selepas itu.

5) Satu tafsiran, bahawa Abu Bakr al-Wasiti, apakah tujuan “Aku mematikan kamu [*mutawaffika*] pada keinginan dan kepuasan jiwa kamu [*huzuz nafsika*]. Kemudian dia berkata “dan mengangkat kamu kepada diriKu.” Ini kerana sesiapa yang tidak lenyap berhubung dengan semua yang bukan Allah (s.w.t) [*man lam yasir faniyan ‘ammasiwa*

¹⁵ McAuliffe, h. 137.

Allah] tidak akan mendapat tahap [*maqam*] pengetahuan Ketuhanan. Serta, apabila Isa diangkat ke syurga, dia menjadi seperti malaikat, dengan terhentinya kehendak dan amarah dan kelakuan yang tidak boleh disalahkan.

6) *Al-tawaffi* bermakna mengambil sesuatu secara menyeluruh [*wafiyān*]. Oleh kerana Allah (s.w.t) tahu bahawa terdapat sesetengah orang yang akan berfikir bahawa apa yang Allah (s.w.t) membangkitkan ialah hanya roh dan bukan jasad Isa (a.s) telah Dia tambahkan perkataan ini untuk membuktikan bahawa Isa (a.s) diangkat [*bi-tamamihi*] ke syurga, kedua-dua roh dan jasadnya.

7) “Aku mematikan kamu [*mutawaffika*]” iaitu, aku akan membuatkan kamu seperti orang mati [*ka-l-mutawaffi*]. Jika seseorang diangkat ke syurga dan setiap jejaknya dihapuskan dari bumi, dia seperti orang mati. Memanggil sesuatu melalui nama yang menyerupainya dalam hampir semua ciri dan sikap dibenarkan dan baik.

8) *Al-tawaffi* bermakna merampas [*al-qabd*]. Orang ramai biasanya mengatakan “Dia-dan-dia membayar semula kepada saya [*waffani*] wang saya dan membayar saya secara penuh [*awfani*], dan saya berhak mengambilnya [*tawaffaytuha*] daripada dia...”

9) Ayat ini elips, memperkemas perkataan yang tersirat: “Menyebabkan kerja anda ‘mati’ dengan makna menerima kerja anda secara penuh, dan “mengangkat anda kepada diriKu” dengan makna mengangkat kerja anda kepada diriKu... Tujuan ayat ini ialah Allah (s.w.t) memaklumkan Isa bahawa dia menerima kepatuhan dan kerjanya...”

Ini merupakan senarai lengkap bagi kefahaman berbeza di mana ayat ini ditafsirkan oleh mereka yang mengolahnya secara ke luar, dari segi bukti [*a'la zahiriha*].¹⁶

Al-Razi dengan jelas mempertimbangkan semua di atas sebagai pilihan yang sah untuk pentafsiran dalam masyarakat Islam. Antaranya adalah beberapa pilihan yang telah kita lihat sebelum ini, seperti:

- 1) kematian sebenar, harfiah dan kebangkitan (#2 di atas), dan
- 2) *wafat = qabd* (#8 di atas).

Juga terdapat beberapa pilihan menarik yang belum kita lihat, termasuk:

- 1) menamatkan jangka hayat anda (#1 di atas),
- 2) agnotisisma kepada bila dan bagaimana ‘mati’ dan mengangkat berlaku (#4 di atas),
- 3) mengambil badan jiwa secara keseluruhan (#6 di atas), dan
- 4) pentafsiran Sufi bagi *al-Wasiti* ialah, tujuannya ialah kematian pada diri dan pada kehendak nafsu (#5 di atas).

Selepas menyemak pilihan ini untuk pentafsiran menurut “kefahaman ke luar”, *al-Razi* kembali seperti yang dijanjikan kepada teori yang mana kronologinya telah diubah suai [*taqdim wa-ta'khir*]. Beliau mengiktiraf perkataan “dan” [*wa*, bukan *fa*] tidak semestinya menyatakan susunan mengikut kronologi. Tetapi beliau mempersoalkan keperluan mengenakan transposisi kronologi apabila teks boleh difahami dengan mudah secara terus menurut sifat semula jadinya, kefahaman ke luar [*al-zahir*]. Beliau menyimpulkan:

¹⁶ Muhammad Fakh al-Din ibn al-'Allama Diya al-Din 'Umar Al-Razi, *Tafsir al-Fakhr al-Razi, al-Mushtahir bi-l-Tafsir al-Kabir wa-Mafatih al-Ghaib*, Khalil Muhyi al-Din al-Mais (ed.) (Beirut: Dar -l-Fikr, 1990), loc. cit.

Banyak pentafsiran yang mungkin yang telah kita bentangkan menjadikannya tidak perlu untuk berpisah daripada kefahaman ke luar. Tetapi Allah (s.w.t) tahu apa yang terbaik!¹⁷

Al-Razi juga memberikan ruang yang boleh dipertimbangkan kepada teori penggantian berhubung dengan kedua-dua Al Imran (3):55 dan Nisa (4): 157. Beliau merasakan sejenis penggantian merupakan cara paling semula jadi untuk memahami Nisa (4):157¹⁸ (Mereka tidak membunuhnya, dan mereka tidak menyalibnya, tetapi dibuat agar nampak sedemikian kepada mereka [*shubbiha lahum*].” Tetapi beliau fikirkan bahawa teori penggantian perlu menjawab beberapa tentangan tatabahasa dan teologi yang serius.

Dalam ulasannya mengenai al-Nisa (4):157 Al-Razi membentangkan tentangan tatabahasa seperti berikut:

Apakah subjek tatabahasa bagi kata kerja *shubbiha*? Jika anda mengatakan bahawa subjeknya ialah Al-Masih, [ini tidak akan berfungsi kerana] dia tidak sepatutnya dijadikan menyerupai orang lain: dia merupakan orang yang patut diserupai oleh orang lain! [*huwa al-mushabbah bi-hiwa-laysa bi-mushabbah*] Dan jika anda mengatakan bahawa subjeknya merupakan orang yang telah dibunuh, [ini tidak akan berfungsi] kerana tidak disebut [di dalam teks] mengenai orang yang telah dibunuh [jadi dia tidak boleh bertindak sebagai praketerangan tatabahasa kepada kata kerja *shubbiha*].

Terdapat dua jawapan yang mungkin:

1) Rujukan kata kerja ialah kata depan dan objek bagi kata depan [*al-jarr wa-l-majrur*, cth. istilah “*lahum*”]. Ini seperti ayat umum “*khuyyila ilayhi*” (“dia membayangkan”, atau “muncul dihadapannya”). Jadi seolah-olah ulasan al-Razi mengenai Nisa (4):157, seperti yang akan dilihat di teks berkata “[Mereka tidak membunuhnya dan mereka tidak menyalibnya,] tetapi mereka terkeliru.”

2) Subjek kata kerja ialah kata ganti nama yang [tidak dinyatakan] yang merujuk kepada orang yang telah dibunuh, kerana Allah (s.w.t) berkata “mereka tidak membunuhnya” menunjukkan bahawa pembunuhan berlaku kepada orang lain dan orang tersebut yang”disebutkan” dalam hal ini. Jadi sah untuk menjadikan dia subjek bagi *shubbiha*¹⁹.

Bagus untuk melihat menerusi jawapan #2 di atas andaian bahawa penggantian berlaku, jawapan #1 tidak. Jawapan #1 melihat *shubbiha* sebagai makna pasif peribadi: “ia dijadikan begitu kepada mereka” atau “ia kabur/diragui oleh mereka”.

Meneruskan ulasan beliau mengenai al-Nisa (4):157 Al-Razi membentangkan tentangan teologi utamanya kepada teori penggantian dan cuba menjawabnya.²⁰

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Dalam ulasannya mengenai Al-Imran (3):55, beliau menyatakan, “Teks Qu’ran menunjukkan [*yadullu ‘ala*] iaitu apabila Allah (s.w.t) mengangkat Isa, dia menukar rupanya kepada orang lain.” Tetapi dalam bawah, dia kurang pasti bahawa ini merupakan cara terbaik mentafsir ayat tersebut

¹⁹ Al-Razi, loc. cit

²⁰ Beliau menyenaraikan bantahan dan percubaan untuk menjawab dalam ulasan beliau mengenai Al-Imran (3): 55.

Jika dibenarkan untuk dikatakan bahawa Allah (s.w.t) menjadikan rupa seseorang kepada orang lain, ini akan membuka pintu kepada penghujahan yang licik. Kerana jika saya melihat Zayd, mungkin dia bukan Zayd, tetapi rupa seperti Zayd telah dikenakan pada orang ini! Dalam hal tersebut, perkahwinan, penceraian atau harta benda tidak boleh terus wujud dan tidak boleh dipercayai. Hal ini juga mempersoalkan idea penyampaian fakta sejarah [*al-tawatur*] kerana laporan yang disampaikan melalui sejarah boleh menyumbang kepada pengetahuan tetapi atas satu syarat iaitu sumber utamanya mestilah sesuatu yang jelas kefahamannya [*mahsus*]. Jika kita membenarkan kekeliruan seperti ini berlaku kepada perkara yang telah jelas kefahamannya, maka ia boleh menggugat penyampaian sejarah dan ia akan mempersoalkan semua undang-undang [*shara'i*]. Seseorang tidak boleh menjawab tentangan ini bahawa perkara tersebut berlaku pada zaman para nabi (selawat dan salam ke atas mereka); kerana pada kami jika apa yang anda katakan itu benar, hal itu hanya boleh diketahui melalui bukti. Sesiapa yang tidak mengetahui bukti tidak boleh menganggap apa sahaja sebagai sesuatu yang pasti pada dasar sesuatu perkara itu jelas kefahamannya, dia juga tidak boleh bergantung kepada sebarang laporan yang disampaikan sejarah. Tambahan lagi, walaupun semasa zaman keajaiban para nabi [*mu'jizat*] disekat, cara *karamat* [tanda keajaiban dari Allah (s.w.t)] masih terbuka. Jadi yang disebutkan di atas masih ada pada semua zaman. Kesimpulannya: membuka pintu ini akan menjejaskan penyampaian fakta sejarah. Hal itu akan menjejaskan kenabian. Jadi cabang ini akan menjejaskan asasnya. Ini mesti ditolak.

Jawapan. Di kalangan ahli falsafah [*madhahib al-'ulama*] mempunyai perbezaan pendapat mengenai keadaan ini. Mereka telah menyatakan beberapa tafsiran berbeza:

[Di sini al-Razi menyenaraikan lima versi teori penggantian yang diketahuinya:

- 1) Orang Yahudi menyalib secara sengaja orang lain dan menipu mengenainya,
- 2) Lelaki bernama Titayus telah dihantar oleh Judas, ketua orang Yahudi, untuk membunuh Isa, tetapi Allah (s.w.t) menjadikan Titayus kelihatan seperti Isa dan Titayus yang disalib,
- 3) Lelaki yang diperintahkan menjaga Isa dijadikan kelihatan seperti Isa dan disalib menggantikan Isa,
- 4) Isa meminta seorang daripada dua belas pengikutnya untuk menawarkan diri, dan seorang lelaki menawarkan diri dan dijadikan rupanya menyerupai Isa dan telah disalib,
- 5) Pengikut yang hipokrit yang mencadangkan untuk mengkhianati Isa telah dijadikan menyerupai Isa dan dia telah disalib.

Al-Razi merumuskan pandangan beliau dalam perkataan berikut mengenai jawapan kepada bantahan ini:]

Tafsiran ini bercanggah dan tidak serasi antara satu sama lain. Allah (s.w.t) tahu apa yang terbaik, fakta mengenai perkara ini!²¹

Antara semua pengulas yang dipertimbangkan dalam kertas kerja ini, Fakhr al-Din al-Razi setakat ini mempunyai analisis paling terperinci, tepat dan menarik mengenai kepercayaan orang Kristian di timur tentang kematian dan kebangkitan Al-Masih. Kedua-dua analisis beliau mengenai kepercayaan orang Kristian dan pandangan beliau sendiri mengenai kepercayaan tersebut berbaloi dipetik. Dalam perbincangan beliau mengenai al-Nisa (4):157, berikutan perbincangan di atas, beliau membincangkan pernyataan dalam ayat ini iaitu "mereka yang"

²¹ Al-Razi, loc. cit.

berbeza pendapat mengenainya [cth. penyaliban] berasa ragu mengenainya.” Beliau mempertimbangkan sama ada ini merujuk kepada orang Yahudi atau orang Kristian dan beliau menyatakan berikut mengenai orang Kristian:

Semua keluarga orang Kristian bersetuju bahawa orang Yahudi yang membunuhnya, tetapi kumpulan terbesar Kristian ada tiga: Nestorian, Melkites²² dan Jacobite.²³ Berkenaan Nestorian, mereka mendakwa Al-Masih telah disalib berkaitan dengan kemanusiannya, bukan berkaitan ketuhanan.

Pandangan kebanyakan ahli falsafah [*hukama'*] dekat dengan pernyataan ini. Mereka menyatakan: Oleh kerana sudah termaktub bahawa manusia tidak sama dengan kuil ini [cth. jasad fizikal], tetapi bahan yang lebih mulia [*jisim*] yang dicurah ke dalam jasad ini [*badan*] atau bahan spiritual/ketuhanan [*jawhar ruhani*] telanjang dalam asasnya [*dhat*] dan melakukan urusannya dalam jasad ini [*badan*]. Oleh itu pembunuhan berlaku pada kuil ini. Untuk jiwa pula – dalam realitinya Isa – pembunuhan tidak berlaku padanya.

Kita tidak boleh berkata, “Setiap manusia seperti ini, jadi apa bezanya?” Kita mengatakan bahawa roh Isa itu suci, tinggi, syurgawi, bercahaya [*ishraq*] dengan cahaya ketuhanan [*al-anwar al-ilahiyya*], hebat yang berkait rapat dengan roh para malaikat. Apabila rohnya sebegitu, siksa kematian dan pemusnahan jasad [*badan*] tidaklah ketara. Apabila ia telah dipisahkan daripada naungan jasad, ia akan pergi ke syurga dan cahaya dunia kegemilangan. Kegembiraan dan kebahagiaannya di sana lebih hebat. Diketahui bahawa keadaan ini tidak berlaku kepada semua orang. Daripada permulaan penciptaan Adam sehingga berlakunya Hari Kebangkitan, hal ini tidak berlaku melainkan kepada beberapa individu. Ini merupakan kepentingan membezakan Isa dalam cara ini.

Berkaitan dengan Melkites: pembunuhan dan penyaliban berlaku kepada [*wasalaila*] ketuhanan dari segi perasaan, bukan pengalaman secara langsung [*bi-l-mubashara*].

Jacobite pula mengatakan: pembunuhan dan penyaliban berlaku kepada Al-Masih, bahan hasil daripada dua bahan [*jawhar mutawallid min jawharayn*].

Ini merupakan penjelasan bagi ajaran orang Kristian mengenai subjek ini.²⁴

Dalam risalah tahun 1980, Mahmoud Ayoub mencadangkan bahawa ulasan al-Razi di sini merupakan contoh yang amat baik mengenai apa yang beliau gelar sebagai “semangat Qu’ran bagi perdamaian dan carian makna menjangkaui fakta sejarah.”²⁵ Beliau menambah:

Pernyataan [Al-Razi] menelusuri jauh bagi memenuhi cabaran Al-Quran terhadap Isa Al-Masih. Ia juga menyediakan titik permulaan yang baik bagi pemahaman orang Islam-Kristian.²⁶

²² Iaitu, mereka yang menjunjung doktrin gereja Byzantine yang rasmi.

²³ Penulis Islam dari zaman ini menggunakan istilah “Jacobite” sebagai istilah rangkum semua untuk menggambarkan semua gereja “Monophysite” bukan sahaja gereja Syria yang merupakan ajaran taat kepada Jacob Baraddeus.

²⁴ Al-Razi, loc. cit.

²⁵ Mahmoud Ayoub, “Towards an Islamic Christology, II: The Death of Jesus, Reality or Delusion (A Study of the Death of Jesus in Tafsir Literature),” dalam *The Muslim World*, jld. LXX, No. 2 (Hartford: The Hartford Seminary Foundation, April, 1980), h. 105.

²⁶ Ibid.

Kebetulan, cadangan al-Razi bahawa Isa mempunyai dua sifat - spiritual/syurga [*ruhani*] dan jasad/bumi [*badani*] bukan sahaja pembaharuan Yunani yang datang dengan terlambat, tanpa dasar asli dalam Islam. Bibit idea ini boleh ditemui dalam Ibn Ishaq - penulis biografi terawal bagi Muhammad, yang dirujuk oleh al-Razi sebelum ini. Ibn Ishaq menulis bahawa selepas Isa mengarahkan pengikutnya untuk menyampaikan suruhan Allah (s.w.t) kepada seluruh dunia,

Allah (s.w.t) mengangkatnya dan kepada diri-Nya memakaikannya dengan bulu dan cahaya dan mematikan kehendaknya kepada makanan dan minuman, supaya dia dapat terbang seiring dengan para malaikat dan bersama mereka di sekeliling takhta. Dia merupakan manusia dan malaikat, syurga dan bumi.²⁷

Al-Qurtubi

Abu 'Abd Allah al-Qurtubi (meninggal 671/1272) merupakan penulis bagi salah satu ulasan Al-Quran yang disanjung dalam tradisi *tafsir bi-l-ma'thur*.²⁸ Al-Qurtubi melaporkan kebanyakan tradisi yang sama yang diketahui oleh al-Tabari dan juga beberapa yang tidak diketahui oleh pelopornya. Tidak seperti al-Tabari, al-Qurtubi menyediakan beberapa isnad yang lengkap, menumpukan kepada kandungan [*matn*] tradisi. Tambahan lagi, walaupun bantahannya terhadap *tafsir bi-l-ra'y*,²⁹ kita akan lihat di bawah bahawa beliau tidak teragak-agak untuk mempertikaikan satu tafsiran terhadap tafsiran lain atas dasar munasabah, bukannya kewajaran isnad sahaja.

Al-Qurtubi tahu mengenai tradisi menyokong beberapa teori pentafsiran berbeza. termasuk yang berikut:

- 1) susunan tanpa kronologi [taqdim wa-ta'khir]
- 2) merampas [qabd] daripada bumi ke syurga,
- 3) kematian dan kebangkitan harfiah,
- 4) tidur
- 5) penggantian.

Beliau tidak menyukai teori bahawa Isa telah mati dan bangkit semula kerana beliau merasakan ia mewakili kesukaran logic tertentu untuk tradisi mengenai kembalinya Isa di akhir zaman untuk membunuh Dajjal. Namun, al-Qurtubi rasakan perlu untuk melaporkannya sebagai salah satu pilihan yang disokong oleh sesetengah orang Islam pada dasar hadith.

Oleh itu, ulasan mengenai Al-Imran (3):55, Al-Qurtubi menyenaraikan teori berikut sebagai yang mempunyai sokongan dalam tradisi:

²⁷ Gordon Darnell Newby (ed.), *The Making of the Last Prophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad* (Columbia: University of South Carolina Press, 1989), h. 210.

²⁸ Beliau menolak idea tafsir bi-l-ra'y. Cf. Roger Arnaldez, "Al-Qurtubi, Abu 'Abd Allah," dalam *The Encyclopedia of Islam*, edisi ke-2. Leiden (E.J. Brill, 1960-), h. 513.

²⁹ Ibid.

1) Satu kumpulan pentafsir [*ahl al-ma'ani*] (termasuk al-Dahhak dan al-Farra) telah berbicara mengenai ayat-Nya (s.w.t) “Aku mematikan kamu [*mutawaffika*] dan membangkitkan kamu kepada aku,” dari segi kronologi [*taqdim wa-ta-khir*] kerana perkataan “dan” tidak harus menunjukkan susunan kronologi [*rutba*]. Jadi maknanya ialah: Aku mengangkat kamu kepada aku dan membersihkan kamu daripada mereka yang tidak percaya dan aku akan mematikan kamu [*mutawaffika*] selepas kamu turun dari syurga...

2) Al-Hasan dan Ibn Jurayj berkata bahawa makna bagi “Aku mematikan kamu [*mutawaffika*] ialah: Aku merampas kamu [*qabiduka*] dan mengangkat kamu ke syurga tanpa kematian, seperti pernyataan “Saya berhak mengambil bahagian penuh [*tawaffaytu*] duit saya daripada sekian dan sekian,” cth. Saya telah merampasnya.

3) Wahb ibn Munabbih berkata, “Allah (s.w.t) telah menyebabkan Isa (a.s) untuk mati [*tawaffa*] selama tiga jam dalam sehari, kemudian mengangkatnya ke syurga. Terdapat sedikit kesukaran [*bu'd*] mengenai hal ini, kerana terdapat laporan yang wajar [*akhbar*] daripada Nabi (semoga Allah (s.w.t) merahmati dan menyelamatkannya) mengenai kembalinya Isa untuk membunuh Dajjal. Lihat apa yang telah kami tunjukkan dalam buku kami *Al-Tadhkira* dan dalam bahan sebelum serta selepas dalam buku ini.

4) Ibn Zayd berkata, “Menyebabkan kamu ‘mati’ [*mutawaffika*] bermaksud merampas kamu [*qabiduka*]: ‘menyebabkan kamu ‘mati’ [*mutawaffika*]’ dan ‘mengangkat kamu’ adalah sama. Dia masih belum mati.

5) Ibn Talha menceritakan semula daripada Ibn Abbas: “Maksud ‘menyebabkan kamu ‘mati’ [*mutawaffika*]’ ialah menyebabkan kematian harfiah kamu [*mumituka*].

6) Al-Rabi ibn Anas: “Ia merupakan ‘kematian’ [*wafat*] bagi tidur.” Allah (s.w.t) berkata, “Dialah yang menyebabkan kamu mati [*tawaffa*] pada waktu malam,” iaitu, menyebabkan kamu tidur kerana tidur juga merupakan cabang kematian. Nabi berkata, apabila dia ditanyakan sama ada tidur wujud dalam syurga: “Tidak: tidur merupakan satu lagi cabang kematian dan tiada kematian dalam syurga.” Ini telah diriwayatkan oleh al-Daraqutni.

7) Ditemui [*sahih*] bahawa Allah (s.w.t) (Yang Maha Tinggi) telah mengangkatnya tanpa kematian [*wafat*] atau tidur, seperti yang diriwayatkan oleh al-Hasan dan Ibn Zayd. Ini merupakan pilihan al-Tabari dan ia merupakan laporan yang [*sahih*] daripada Ibn Abbas dan al-Dahhak meriwayatkannya. Al-Dahhak berkata, “Kisahnya apabila orang Yahudi mahu membunuh Isa, para pengikut [*hawariyyun*] berkumpul bersama-sama di dalam sebuah bilik (dua belas orang lelaki semuanya) dan Al-Masih masuk ke bilik tersebut melalui lubang lampu. Iblis memberitahu orang Yahudi mengenai perkara ini dan 4,000 orang Yahudi menunggang kuda ke sana dan mengepung pintu bilik tersebut. Al-Masih berkata kepada pengikutnya, “Manakah antara kamu akan keluar dan dibunuh dan bersama aku di syurga? Seorang lelaki berkata, “Saya, wahai nabi Allah (s.w.t).” Jadi dia dipakaikan jubah dan serban yang dibuat daripada bulu biri-biri dan dia diberikan tongkat kepada penampilan Isa. Kemudian dia keluar kepada orang Yahudi dan mereka membunuhnya dan menyalibnya. Al-Masih pula, Allah (s.w.t) memakaikannya dengan sayap dan menyinarinya dengan cahaya dan mematikan keinginannya terhadap makanan dan minuman dan dia terbang bersama-sama malaikat.³⁰

8) [Pilihan kelapan Al-Qurtubi adalah kisah penggantian lain seperti #7 di atas, tetapi dengan butiran berlainan.]³¹

³⁰ Ambil perhatian bahawa kita telah melihat ayat terakhir ini mengenai kekuasaan Ibn Ishaq (h. 16 di atas), tetapi al-Qurtubi (atau sumbernya) telah meninggalkan penyambungan di mana menurutnya Isa adalah manusia dan malaikat syurga dan bumi.”

³¹ Abu Abd Allah Muhammad ibn Ahmad al-Ansari al-Qurtubi, *Al-Jami ' li-Ahkam al-Qur'an*. Muhammad Ibrahim al-Hafnawi (ed.) (Kaherah: Dar al-Hadith, 1994), loc. cit.

Oleh itu al-Qurtubi melaporkan lima teori pentafsiran berlainan yang penting dalam masyarakat Islam: susunan tidak mengikut kronologi (#1 di atas), “*wafat=qabd*” (#2 dan #4 di atas), kematian dan kebangkitan harfiah (#3 dan #5 di atas), “*wafat=tidur*” (#6 di atas), dan penggantian (#7 dan #8 di atas).

Pilihan #8 di atas merupakan satu-satunya pilihan di mana al-Qurtubi menyediakan isناد lengkap, bukan sekadar menamakan orang yang disebutkan. Dengan fakta ini dan juga lebih ruang yang diberikan kepada pilihan #7 dan #8 berbanding dengan pilihan lain, boleh dilihat bahawa al-Qurtubi lebih mengutamakan teori penggantian. Dalam ulasannya mengenai al-Nisa (4):157, beliau sekali lagi menyebutkan teori penggantian secara ringkas, merujuk pembaca kepada ulasan yang baru kita lihat pada Al Imran (3):55. Walaupun al-Qurtubi mengutamakan teori penggantian, dia mengiktiraf teori-teori lain yang mempunyai sokongan sahih dalam masyarakat Islam.

Dalam memberi ulasan mengenai al-Maida (5):117, al-Qurtubi sekali lagi mengemukakan teori kematian dan kebangkitan harfiah (beliau menggunakan perkataan yang kurang jelas ertinya iaitu *wafat* tetapi konteksnya jelas iaitu kematian harfiah). Seperti dalam Al ‘Imran di atas, walaupun beliau berasa bertanggungjawab untuk melaporkan keteguhan teori ini, beliau sendiri menolaknya kerana beliau merasakan teori ini secara logiknya tidak selari dengan kepercayaan bahawa Isa akan kembali di akhir zaman untuk membunuh Dajjal. Beliau menulis:

“Apabila kamu menyebabkan aku ‘mati’ [*tawaffaytani*] kamu merupakan Penyeliannya”: Telah dikatakan bahawa ini membuktikan bahawa Allah (s.w.t) menyebabkan dia mati [*tawaffahu*] sebelum Dia mengangkatnya. Tetapi ini tidak membuktikan apa-apa kerana laporan [*akhbar*] jelas menunjukkan bahawa dia telah diangkat dan berada di syurga dan masih hidup dan dia akan kembali dan membunuh Dajjal, pada dasar apa yang ditunjukkan dengan jelas. Manakala, maksud “Apabila kamu mengangkat aku ke syurga.” Al-Hassan berkata, “Perkataan *wafat* digunakan dalam Buku Allah (s.w.t) menurut tiga kewarasan:

- 1) *wafat* bagi kematian harfiah [*mawt*], yang dipaparkan dalam ayatNya “Allah (s.w.t) menyebabkan roh mati [*yatawaffa*] pada waktu kematian mereka [*mawt*], bermaksud “pada waktu penghujung hayat mereka [*ajal*]”; dan
- 2) *wafat* bagi tidur, apabila Allah (s.w.t) berkata “Dialah yang menyebabkan kamu ‘mati’ [*yatawaffakum*] pada waktu malam, bermaksud “menyebabkan anda tidur”; dan

- 3) *wafat* bagi mengangkat, apabila Allah (s.w.t) berkata “O Isa, Aku menyebabkan kamu ‘mati’ [*mutawaffika*].”³²

Al-Baydawi

Kertas kerja ini tidak memeriksa ulasan al-Zamakhshari, dengan filologi pintar serta tatabahasa tahap tinggi yang digunakan untuk pentafsiran Al-Quran. Sebab bagi peninggalan ini adalah kerana kita menumpukan kepada ulasan utama Sunni. Namun penulis Sunni ‘Ortodoks yang lebih lambat (cth. Ash’arite) menyatakan kekaguman terhadap kebijaksanaan linguistik Zamakhshari, mereka juga menyatakan amaran keras tentang cara beliau menggunakan Al-Quran untuk mempertikaikan “dalam doktrin merosakkan Mu’tazila.”³³

Namun, idea Zamakhshari (dibersihkan daripada kebanyakan ajaran Mu’tazilanya) boleh ditemui dalam ulasan Nasir al-Din Abu Sa’id ‘Abd Allah Al-Baydawi (meninggal 685/1286 atau 691/1291).

Ulasan Al-Baydawi yang “sering diringkaskan dan edisi disingkatkan dari al-Zamakhshari iaitu *Kashshaf*,”³⁴ lebih dikenali dan dibaca secara meluas oleh orang Islam pada hari ini kerana saiznya yang mudah dibawa dan kerana ia menolak pandangan Mu’tazila Zamakhshari. Namun menjadi kesilapan untuk mengatakan bahawa al-Baydawi tidak melakukan lebih dari membaiki penghasilan semula *Kashshaf*. Al-Baydawi juga jelas amat biasa dengan ulasan utama yang lain yang terdahulu daripadanya. Ulasan Al-Baydawi merupakan antara yang paling popular dan dipercayai di dunia hari ini.

Bagi memastikannya berterusan, kelihatan seperti buku panduan, al-Baydawi sering menyenaraikan semua tafsiran sahih yang pelbagai bagi ayat tertentu, tanpa menyatakan sama ada asal setiap pilihan atau yang mana diutamakan. Contohnya dalam ulasan beliau mengenai Al-Imran (3):55:³⁵

“Oh Isa, aku menyebabkan kamu ‘mati’ [*mutawaffika*]. Iaitu,

1) memberi pengakhiran kepada jangka hayat kamu dan membawa kamu kepada penghujung yang ditakdirkan bagi jangka hayat kamu, melindungi kamu daripada dibunuh oleh mereka, atau

2) merampas kamu [*qabiduka*] daripada bumi, seperti dalam ayat “Aku berhak mengambil [*tawaffaytu*] duit saya,” atau

³² Ibid., loc. cit.

³³ Petikan ini daripada Ibn Khaldun, dipetik dalam McAuliffe, op. cit., h. 52, satu contoh amaran daripada penulis Sunni.

³⁴ J. Robson, “Al-Baydawi,” dalam *The Encyclopedia of Islam*, edisi ke-2 (Leiden, E. J. Brill, 1960-).

³⁵ Saya telah menambah nombor dan pemisah perenggan dalam petikan ini.

3) menyebabkan kamu 'mati' [mutawaffika] tidur, kerana ia diceritakan semula [ruwiya] bahawa Dia mengangkatnya ketika tidur, atau

4) menyebabkan kamu mati [mumituka] terhadap keinginan yang mengekang kamu daripada naik ke dunia daripada alam syurga,

5) dan dikatakan bahawa Allah (s.w.t) secara harfiahnya menyebabkan dia mati [amatahu] selama tujuh jam dan kemudian [thumma] mengangkatnya ke syurga. Dan ini merupakan pandangan orang Kristian.³⁶

Oleh itu beliau menyenaraikan tafsiran sahih bagi beberapa teori yang telah kita lihat: 1) menamatkan jangka hayat kamu, 2) wafat = qabd, 3) tidur, 4) kematian terhadap keinginan di bumi dan 5) kematian sebenar, harfiah dan kebangkitan.

Mengenai al-Maida (5):117 al-Baydawi mengulas:

“Apabila kamu menyebabkan aku 'mati' [tawaffaytani],” cth. dengan diangkat ke syurga, sejajar dengan kata-kataNya “Aku menyebabkan kamu 'mati' [mutawaffika] dan mengangkat kamu.” Kata kerja *tawaffa* bermaksud untuk mengambil sesuatu secara keseluruhan [wafiyān] dan kematian [al-mawt] merupakan dalam kalangan jenisnya. Allah (s.w.t) berkata: “Allah (s.w.t) menyebabkan jiwa 'mati' [yatawaffa al-anfus] pada waktu kematian mereka [mawt] dan dalam tidur mereka bagi mereka yang belum mati.”³⁷

Dalam perbincangannya mengenai al-Nisa' (4):157 al-Baydawi juga menyebut sekumpulan manusia [qawm] (konteks mencadangkan bahawa mereka adalah Kristian atau Yahudi, bukan Islam) yang menjunjung pandangan bahawa “sifat manusia [nasut] telah disalib dan sifat ketuhanan [lahut] telah diangkat.”³⁸

Al-Baydawi juga tahu mengenai teori penggantian dan tradisi yang menyokongnya. Dalam ulasannya mengenai al-Nisa' (4):157 beliau melaporkan dua versi teori penggantian: 1) Isa meminta pengikutnya untuk menawarkan diri menggantikan tempatnya apabila dia tahu orang Yahudi datang untuk membunuhnya bagi membalas dendam terhadap Allah (s.w.t) kerana menukar pemfitnah Yahudi kepada kera dan babi, atau 2) seorang Yahudi bernama Titanus merupakan mangsanya. Tambahan kepada dua versi ini untuk kisah penggantian, Al-Baydawi menambah bahawa dia tahu akan kisah keajaiban sama yang lain [khawariq] yang tidak dipersoalkan [la tustab'adu] pada zaman para nabi.”³⁹

Namun, al-Baydawi mengemukakan dua masalah serius berkenaan teori penggantian. Masalah pertama merupakan teologi, mempunyai kaitan dengan bagaimana seseorang boleh menyifatkan penipuan dengan betul sebagai atribut bagi Allah (s.w.t); dan masalah kedua

³⁶ Nasir al-Din abu Sa'id 'Abd Allah ibn 'Umar ibn Muhammad al-Shirazi al-Baydawi, *Tafsir al-Baydawi al-Musamma Anwar al-Tanzil wa-Asrar al-Ta'wil* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1988), loc. cit.

³⁷ Al-Baydawi, loc. cit. Rujukan Al-Quran yang dipetik ialah al-Zumar (39):42.

³⁸ Ibid., loc. cit.

³⁹ Ibid.

adalah tatabahasa, mempunyai kaitan dengan kekeliruan pengulas terhadap subjek kata kerja pasif *shubbiha*.

Dalam mengulas mengenai Al Imran (3):54, al-Baydawi mempertikaikan perkara berikut:

Penipuan [al-makr], sejauh mana (pada puncanya) muslihat yang membahayakan orang lain, tidak boleh didasarkan kepada Allah (s.w.t) [*la yusnadu ila Allah (s.w.t)*], kecuali melalui cara pembalasan dan timbalbalik [*al-muqabala wa-l-izdiwaj*].⁴⁰

Atas sebab ini al-Baydawi berpendapat bahawa mana-mana teori penggantian, untuk dianggap munasabah, perlu menganggap orang yang disalib itu bersalah kerana “mahu membunuh Isa [*qasada igtiyalahu*].”⁴¹ Sudah tentu bantahan ini tidak memerlukan al-Baydawi untuk menolak teori penggantian *tersebut*, tetapi ia menggambarkan satu penolakan majority besar bagi *versi* tradisional teori tersebut (termasuk isnad yang lebih kukuh), di mana lelaki yang tidak bersalah (salah seorang pengikut Isa, atau Sergius, atau Simon dari Cyrene, atau pejalan kaki tanpa nama, dll.) telah disalib secara salah disebabkan penipuan. *Versi* ini di mana lelaki bersalah seperti Yudas Iskariot telah disalib mempunyai sokongan lemah di dalam hadis.

Secara kebetulan, Mahmoud Ayoub, “menulis dari dalam masyarakat [Islam],”⁴² bersetuju dengan kritikan teologi bagi teori penggantian. Beliau menambah:

Teori ini memandang bahawa penggantian tidak akan berfungsi, tak kira apa bentuk atau tujuannya. Pertama sekali, ia mengejek keadilan Ilahi dan perjanjian asal Allah (s.w.t) dengan bangsa manusia, untuk memimpin sejarah manusia bagi mencapai matlamat akhirnya.⁴³ Adakah sesuai dengan perjanjian Allah (s.w.t), rahmat dan keadilanNya, untuk menipu umat manusia selama berkurun-kurun?⁴⁴ ... Sejarah Kristian berdasarkan penipuan Ilahi yang tidak didedahkan sehingga Al-Quran diturunkan berkurun kemudian.⁴⁵

Bantahan kedua Al-Baydawi terhadap teori penggantian adalah tatabahasa. Dalam ulasan mengenai al-Nisa’ (4):157 (“ia dibuat agar kelihatan begitu kepada mereka” [*shubbiha lahum*]), selepas melaporkan dua versi kisah penggantian, beliau mempertikaikan:

Kata kerja *shubbiha* merupakan predikat tatabahasa yang merujuk kepada [*musnad ila*] kata depan dan objek bagi kata depan [*al-jarr wa-l-majrur*], seolah-olah ia berkata “kekeliruan [*tashbih*] menimpa mereka di antara Isa dan orang yang dibunuh,” atau “kekeliruan menimpa mereka dalam masalah tersebut.” Kenyataan ini sesuai dengan pernyataan mereka yang mengatakan bahawa “Tiada siapa dibunuh, tetapi khabar angin palsu timbul dan tersebar di kalangan orang ramai.”⁴⁶

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

⁴² Mahmoud Ayoub, 1980, h. 91.

⁴³ Ayoub mempunyai nota kaki di sini: “S. 7:172; 2:38.”

⁴⁴ Ayoub, 1980, h. 104.

⁴⁵ Ibid., h. 97.

⁴⁶ Al-Baydawi, loc. cit.

Di sini, Al-Baydawi mengulangi pertikaian tatabahasa sebelum ini yang telah dibuat oleh al-Zamakhshari,⁴⁷ dan sama dengan bantahan tatabahasa yang dibangkitkan oleh al-Razi. Al-Zamakhshari mempertikaikan ayat berikut: Kata kerja *shubbiha* mestilah pasif bersifat peribadi. Jika subjek bagi kata kerja pasif ini adalah Isa, maka maksudnya Isa telah disebabkan untuk menyerupai orang lain. Tetapi itu merupakan balikan bagi kisah penggantian yang berkaitan: Isa tidak dijadikan untuk menyerupai orang lain; orang lain sepatutnya dijadikan menyerupai Isa.⁴⁸ Dan subjek bagi kata kerja pasif *shubbiha* tidak boleh menjadi pengganti kepada siapa yang telah dibunuh [al-maqtul], kerana orang tersebut tidak disebutkan di dalam Al-Quran, jadi tidak boleh digunakan secara tatabahasa sebagai subjek praketerangan. Oleh itu, *shubbiha*, sebagai predikat tatabahasa, perlu merujuk kepada kata depan “ke” dan objeknya “mereka” [*lahum*]. Ia mestilah pasif bersifat peribadi bermaksud “mereka dijadikan untuk membayangkannya,” atau “perkara tersebut dijadikan untuk kelihatan begitu kepada mereka,” atau “perkara tersebut dijadikan kabur/meragukan kepada mereka.” Ulasan ringkas tatabahasa Al-Baydawi, dipetik di atas, adalah ringkasan bagi hujah ini mengenai al-Zamakhshari.

Berhubung dengan bantahan tatabahasa dan teologi al-Baydawi terhadap teori penggantian, kita tertanya-tanya apakah “nada suara” atau nuansa yang beliau tujukan di sebalik ulasannya bahawa kisah penggantian yang meluas dan pelbagai “keajaiban luar biasa yang tidak dipersoalkan pada zaman para nabi” [*al-khawariq al-latila tustab ‘adu fizaman al-nubuwwa*]. Sudah tentu tindakan luar biasa tersebut tidak dipersoalkan: Allah (s.w.t) mampu melakukannya. Tetapi, ini kisah bacaan di mana Allah (s.w.t) menukar orang Yahudi kepada kera dan babi atau menyebabkan tujuh belas pengikut kelihatan dan kedengaran sama seperti Isa sementara Isa terbang melalui lubang yang terbuka di bumbung, mungkin al-Baydawi tertanya-tanya sama ada wajarkah Allah (s.w.t) melakukan perkara tersebut, dalam pandangan mengenai apa yang diperkatakan oleh Al-Quran dalam surah lain mengenai watak Allah (s.w.t). Penyunting Al-Tabari tidak teragak-agak untuk menyatakan bahawa beberapa hadis jenis ini palsu “kisah dongeng” [asatir].⁴⁹

Sayyid Qutb

Sayyid Qutb menulis ulasan yang mungkin paling terkenal di kalangan Sunni pada kurun kedua puluh. Ia sangat berpengaruh (atau mungkin disebabkan oleh) kekurangan latihan rasmi

⁴⁷ Mahmoud Ayoub, 1980, h. 101. Saya bergantung kepada Ayoub di sini bagi ringkasan beliau mengenai hujah tatabahasa al-Zamakhshari.

⁴⁸ Saya perhatikan, walaupun selaras dengan teori bahawa Isa tidak sedarkan diri pada salib dan kelihatan telah mati. Juga selaras dengan teori bahawa Isa sebenarnya mati pada salib, tetapi kematiannya hanya kelihatan disebabkan oleh penyaliban, malah Allah (s.w.t) yang menyebabkannya mati. Sehubungan dengan ini, sila perhatikan teologi an-Anfal (8):17: "Kamu tidak bunuh mereka, tetapi Allah (s.w.t) membunuh mereka dan kamu tidak melontar (lem-ing kamu) semasa kamu melontar, tetapi Allah (s.w.t) yang melontar" [*lam taqtuluhum wa-lakinna Allah qatala, wa-maramayta idh ramayta wa-lakinna Allah rama*].

⁴⁹ Salah ‘Abd al-Fattah al-Khalidi, Introduction to Abu Ja’far Muhammad ibn Jarir Al-Tabari, *Tafsir al-Tabari Jami ‘al-Bayan ‘an Ta’wil Ay al-Qu’ran* (Damascus: Dar al-Qalam, 1997), jld. 1, h. 12 et passim.

penulis mengenai teologi di al-Azhar. Pemimpin Saudara Islam [*al-Ikhwān al-Muslimūn*] sehingga beliau dihukum bunuh oleh kerajaan Mesir pada tahun 1966, beliau jelas lebih prihatin terhadap menyangkal ralat orang Kristian daripada mencari asas teologi umum bersama orang Kristian.⁵⁰ Beliau gigih dalam mengecam 'pendewaan' Isa oleh orang Kristian.

Apabila melibatkan hal berkenaan penyaliban Isa, beliau tetap agnostik. Ini tidak bermakna beliau bersedia untuk memberikan sebarang kepentingan penebusan terhadap kematian dan kebangkitan Isa sekiranya ia benar-benar berlaku. Tetapi beliau bertegas bahawa soalan bersejarah tersebut merupakan soalan terbuka dan kita tidak tahu dengan pasti “bila” atau “bagaimana” kematian dan kebangkitan Isa.

Dengan mengambil keputusan ini, beliau mengeluarkan satu lagi ulasan moden, *Rashid Rida Tafsir al-Manar*. Rashid Rida menulis polemik lanjutan di mana beliau menyangkal pandangan teologi Kristian bahawa kematian dan kebangkitan Isa menebus dosa dunia, mendamaikan keadilan dan rahmat Ilahi. Beliau jelas bahawa pertikaiannya bersama orang Kristian melebihi kepentingan teologi yang mana mereka percaya pada penyaliban, bukan melalui peristiwa bersejarah itu sendiri. Oleh itu beliau menulis, “Fakta sebenar penyaliban bukanlah Buku Allah (s.w.t) yang mana untuk dipatuhi atau diabaikan, kecuali untuk tujuan menegaskan pembunuhan nabi oleh orang Yahudi yang tidak adil dan menghina mereka kerana tindakan tersebut.”⁵¹

Sayyid Qutb mengambil pandangan agnostik yang sama mengenai persoalan bersejarah bila dan bagaimana Isa mati dan diangkat. Ulasan mengenai Al ‘Imran (3):55, beliau menulis:

Mengenai bagaimana "kematian" [*wafat*] berlaku dan bagaimana dia diangkat, perkara ini merupakan misteri [*umur ghaybiyya*] yang jatuh dalam kategori ayat kabur [*mutashabihat*] di mana pentafsirannya tidak diketahui sesiapa melainkan Allah (s.w.t). Tiada gunanya untuk kita cuba mencari maknanya, sama ada dalam doktrin atau undang-undang. Mereka yang mengejarnya dan memasukkannya ke dalam hujah hanya akan berakhir dalam keadaan penuh keraguan dan kekeliruan dan kerumitan, tanpa tiba pada suatu kepastian dalam kebenaran dan tidak dapat menahan fikiran mereka daripada perkara yang mana ilmunya berada dalam pengetahuan Allah (s.w.t).⁵²

Ulasan mengenai al-Nisa (4):157, beliau berkata bahawa “orang Yahudi mengatakan bahawa mereka telah membunuhnya... dan orang Kristian berkata bahawa Isa disalib dan dikebumikan dan bangkit daripada kematian selepas tiga hari dan ‘sejarah’⁵³ berdiam diri

⁵⁰ Saya telah menonton pita video beberapa pensyarah beliau yang bertujuan menyangkal “*inhirafat*” orang Kristian dan Yahudi, yang dia lihat sebagai ancaman kepada integriti Islam.

⁵¹ Sayyid Muhammad Rashid Rida, *Tafsir al-Manar* (Kaherah: Dar al-Manar, 1367), edisi ke-2, VI, 18, dipetik dalam Mahmoud Ayoub (1980), op. cit., h. 114.

⁵² Ibrahim Husayn Shadhili Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur’an*: tab ‘a jadida mashru’ a tudamminu idafat wa-tanqihat tarakah al-mu’allif wa-tunshuru li-l-marra al-ula (Beirut: Dar al-Mashriq, 1973), loc. cit.

⁵³ Tanda petikan adalah miliknya.

mengenai kelahiran dan kematian Al-Masih.⁵⁴ Sayyid Qutb berhujah bahawa mustahil untuk mendapatkan kepastian mengenai perkara ini.

Ini mungkin merupakan tempat untuk memerhatikan bahawa orang Yahudi pada hari ini pastinya tidak mengatakan bahawa mereka menyalib Isa. Ini bukan kerana mereka membantah bahawa Isa telah mati pada salib, tetapi kerana mereka akan mempertikaikan (dan orang Kristian bersetuju) bahawa orang Rom, bukan orang Yahudi yang menyalib Isa.⁵⁵

Sayyid Qutb kemudian menyemak Perjanjian Baru mengenai perkara ini, menggunakan istilah menarik “*yarwi*” (menceritakan semula), “*riwaya*” (akaun), “*khabar*” (laporan) dan “*tarjuhu*” (lebih mungkin, lebih banyak sokongan). Ini merupakan istilah sama yang digunakan oleh pengulas klasik (lihat al-Tabari di atas, sebagai contoh) untuk merujuk kepada penceritaan tradisional Islam berkenaan Nabi, Sahabat dan Pengikut. Secara tersirat beliau memandang teks Perjanjian Baru berada dalam kategori hadis yang perlu dinilai berdasarkan rantaian penyampaian daripada generasi kerasulan.

Beliau menyatakan keraguan mengenai isnad Perjanjian Baru, mencadangkan bahawa penceritaan yang telah diterima orang Kristian sudah dipilih atas “sebab yang tidak menjangkau keraguan.”⁵⁶ Tetapi beliau tidak terus menolak Perjanjian Baru sebagai palsu. Beliau ada menyebut mengenai kisah bertentangan dalam apa yang dipanggil “Injil Barnabas,”⁵⁷ tetapi beliau tidak mencuba untuk menilai sama ada “Barnabas” mewakili kitab yang boleh dipercayai. Perkara utama yang beliau mahu ketengahkan ialah apa yang dinyatakannya sebagai kesimpulan mengenai perkara ini:

Para cendekiawan tidak menemui sebarang laporan pasti [*khabar yaqin*] mengenai peristiwa ini... dan mereka yang mempertikaikannya tidak menemui sebarang sokongan yang boleh dijadikan satu penerangan [*riwaya*] lebih munasabah [*yurajjihu*] terhadap penerangan lain [*riwawa*].⁵⁸

Beliau kemudian kembali kepada pentafsirannya mengenai ayat Al-Quran dalam al-Nisa (4):158 bahawa Allah (s.w.t) “mengangkat” Isa [*rafa’ahu*]:

⁵⁴ Sayyid Qutb, *ibid.*, loc. cit.

⁵⁵ Walaupun Perjanjian Baru jelas bahawa orang Rom yang melakukan penyaliban, ia juga mencadangkan bahawa kedua-dua agama dan kerajaan bersubhat dalam tindakan ini, dalam diri Imam Besar Annas dan Caiaphas dan gabenor sekular Pontius Pilatus. Kebanyakan orang Kristian hari ini akan melihat ini bukan sebagai dakwaan sama ada orang Yahudi atau orang Itali sebagai kumpulan etnik, tetapi, jika ada, sebagai dakwaan bagi agama manusia dan sistem politik secara umum. Orang Kristian juga tahu mengenai pernyataan Isa dalam Yahya 10:18: “Tiada siapa mencabut nyawa saya daripada saya, tetapi saya sendiri menyerah atas kesanggupan sendiri. Saya mempunyai kuasa untuk menyerahkan diri dan saya mempunyai kuasa untuk bangun semula. Arahan yang saya terima daripada [Allah (s.w.t)].” Menurut Perjanjian Baharu, Isa difahamkan sukarela menyerahkan nyawanya pada salib untuk menebus dosa di dunia.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Mahmoud Ayyoub, dalam artikel 1980 (*op.cit*) h. 112, menyatakan, “Ini mungkin hasil kerja yang lambat, ditulis dalam pengaruh Islam.” Malah ia hampir pasti ditulis oleh seorang Kristian yang memasuki agama Islam pada kurun ke-14 di dalam bahasa Latin dan ia mengandungi petikan daripada *Dante's Divine Comedy*, tetapi untuk menyemak bukti mengenai perkara ini, kita perlu menjangkau skop kertas kerja ini.

⁵⁸ Sayyid Qutb, *op. cit.*

Al-Quran tidak menawarkan butiran mengenai kebangkitan ini. Adakah kebangkitan kedua-dua badan dan roh dalam keadaan hidup? Atau hanya roh sahaja selepas kematian [*wafat*]? Dan bilakah kematian [*wafat*] ini berlaku, dan di mana? Mereka tidak membunuhnya dan mereka tidak menyalibnya; jadi pembunuhan dan penyaliban berlaku kepada seseorang yang tidak jelas pada mereka [*man shubbiha lahum*] tanpanya. Al-Quran tidak menawarkan sebarang butiran lain di sebalik fakta ini, kecuali apa yang dikatakan olehNya "O Isa, aku menyebabkan kamu 'mati' [*mutawaffika*] dan mengangkat kamu kepada Aku." Ayat ini, seperti yang telah kita bincangkan, tidak memberikan butiran mengenai kematian [*wafat*], atau mengenai sifat 'kematian' ini [*tawaffi*] dan waktunya. Dalam mengekalkan kaedah kami, "dalam perlindungan Al-Quran,"⁵⁹ kami tidak mahu keluar daripada perlindungan tersebut atau berlegar-legar mengenainya melalui ungkapan dan kisah yang tiada bukti.⁶⁰

Dalam perbincangan beliau mengenai al-Maida (5):117 Sayyid Qutb sekali lagi menyatakan agnotisisme, tetapi mahu mencadangkan dengan lebih jelas bahawa beliau menjurus untuk berfikir bahawa Isa benar-benar mati dan dibangkitkan. Beliau menulis:

Maksud bukti luar [*zahir*] bagi teks Al-Quran menyatakan [*yufidu*] bahawa Allah (s.w.t) menyebabkan Isa anak kepada Maryam untuk mati [*tawaffa*] kemudian [*thumma*] dibangkitkan diangkat kepadaNya. Seseengah tradisi [*al-athar*] menyatakan [*tufidu*] bahawa dia masih hidup dan bersama Allah (s.w.t). Apa yang dapat saya lihat, tiada percanggahan yang boleh menimbulkan sebarang masalah di antara idea bahawa Allah (s.w.t) menyebabkannya mati [*tawaffahu*] daripada kehidupan di dunia dan idea bahawa dia hidup bersama Allah (s.w.t). Sama juga, orang yang mati syahid mati di dunia dan hidup bersama Allah (s.w.t). Dalam bentuk apa kehidupan mereka bersama Allah (s.w.t), kita tidak tahu mengenainya [*lanadrilahakayfan*]. Begitu juga, kita tidak tahu apakah bentuk kehidupan Isa (a.s).⁶¹

Sayyid Qutb merujuk pada arahan Al-Quran dalam al-Baqara (2):154: "Jangan sebut mengenai mereka yang terbunuh semasa berkhidmat demi Allah (s.w.t), 'Mereka telah mati.' Tetapi, mereka masih hidup, namun kamu tidak melihatnya." Dan dalam Al-Imran (3):169: "Jangan anggap mereka yang telah terbunuh semasa berkhidmat demi Allah (s.w.t) itu sudah mati. Tetapi, mereka hidup bersama Tuhan mereka."

Dalam ulasannya mengenai Maryam (19):33 Sayyid Qutb menulis:

Teks ini tidak berbelah-bagi [*sarih*] berkenaan kematian [*mawt*] dan kebangkitan [*ba'th*] Isa. Ia tidak memberi ruang untuk penjelasan [*ta'wil*] atau hujah.

Kesimpulan

Adakah Isa mati pada salib kemudian dibangkitkan daripada kematian? Perbincangan dan analisis berterusan menunjukkan terdapat pelbagai jawapan yang kaya terhadap soalan ini dari

⁵⁹ Ini merupakan tajuk bagi seluruh ulasan Sayyid Qutb.

⁶⁰ Sayyid Qutb, op. cit.

⁶¹ Ibid., loc. cit. Sila lihat bahawa Sayyid Qutb menulis perkataan ini mengenai orang yang mati syahid semasa dipenjarakan yang berakhir dengan hukuman bunuh terhadap dirinya sendiri.

segi sejarah yang telah dianggap sebagai sah yang disokong dalam masyarakat Islam. Sejak berkurun yang lalu, tidak pernah ada satu jawapan yang “betul” kepada soalan sama ada Isa mati pada salib. Malah, pandangan meluas dan bijaksana daripada pengulas telah menunjukkan, ini bukanlah soalan yang boleh dijawab semudah “ya atau tidak”. Antara pelbagai jawapan yang telah diberikan oleh orang Islam sejak berkurun lalu, saya percaya bahawa terdapat lebih banyak ruang untuk mencari asas bersama dengan orang Kristian daripada apa yang dicadangkan oleh orang Islam atau orang Kristian pada hari ini.

Senarai separuh pentafsiran yang telah kami temui dalam ulasan utama termasuklah yang berikut:

- 1) teori penggantian,
- 2) teori tidur (termasuk tidak sedarkan diri pada salib),
- 3) *wafat = qabd* (dengan pelbagai tafsiran mengenai apa yang “dirampas” Allah (s.w.t) dan bila),
- 4) transposisi kronologi, dengan kematian dan kebangkitan eskatologi,
- 5) Allah (s.w.t) “memberi pengakhiran kepada Isa, untuk hayatnya di bumi,”
- 6) Allah (s.w.t) “mengambil Isa secara keseluruhan, jasad dan roh,”
- 7) agnotisisme untuk bila dan bagaimana kematian dan kebangkitan berlaku,
- 8) pandangan Sufi bagi kematian terhadap kehendak diri dan nafsu daging,
- 9) “Seperti orang mati syahid, Isa mati dengan mati sebenar, tetapi hidup bersama Allah (s.w.t),” dan;
- 10) kematian dan kebangkitan sebenar, harfiah.

Sudah tentu pentafsiran ini tidak saling eksklusif semuanya. Contohnya, seseorang mungkin menjadikan #3, #5 dan #6 sebagai cara berbeza untuk menyatakan perkara yang sama secara serentak.

Apakah implikasi perkara ini terhadap dialog antara Islam-Kristian? Pilihan #10 sudah tentu sedia dilihat sebagai memiliki asas yang sama dengan Kristian. Tetapi #3, #5, #6 dan #9 boleh juga difahami dalam cara yang mungkin mencadangkan asas umum. Ini boleh bertindak sebagai titik permulaan untuk dialog Islam-Kristian mengenai soalan ini.

Pilihan #10 perlu diiktiraf – kematian dan kebangkitan sebenar dan harfiah – tidak semestinya memerlukan kematian berlaku pada salib. Contohnya Allah (s.w.t) mungkin mematikan Isa dan mengangkat Isa ke syurga sebelum menggantikannya dengan orang lain yang disalib bagi menggantikan tempat Isa.

Malah sesetengah ahli falsafah Barat juga memandang enteng bahawa kematian Isa tidak boleh difahami kerana berlaku pada salib, namun mereka menawarkan bukti yang sedikit untuk tanggapan ini. Contohnya, Neal Robinson menulis, “Hampir pasti salah untuk membuat kesimpulan daripada mana-mana laporan ini [cth. daripada hadis yang melaporkan kematian dan kebangkitan harfiah] bahawa Allah (s.w.t) mematikan Isa *pada salib* [tekanan daripada

dia].”⁶² Begitu juga Josef Henninger menulis bahawa orang pengulas Islam “haben verschiedene Auswege ausgedacht: [z.b.:] Gott habe Isa zwar vor dem Kreuztode bewahrt, aber eines natürlichen Todes sterben lassen und ihn dann nach kurzer Zeit, etwa nach einigen Stunden, wieder von den Toten erweckt.”⁶³ Roger Arnaldez membuat tanggapan yang sama: “Selon d’autres exegetes, il s’agit bien d’une mort (*mawt*). [Arnaldez memberikan contoh dua hadis yang menyokong kematian dan kebangkitan harfiah] Ces traditions ne sont ici allegues qu’en faveur de la these de la mort du Christ, precedent sa resurrection et son elevation au ciel. Evidenment, il n’est pas question pour les musulmans de la crucifixion.”⁶⁴

Evidenment? Saya tidak setuju. Saya tidak melihat sebarang bukti bahawa pengulas Islam membuat tanggapan yang sama. Apabila al-Baydawi menyertakan kemungkinan kematian dan kebangkitan harfiah pada senarai pentafsiran sahih beliau mengenai Al-Imran (3):55, beliau menambah (hampir seperti pandangan/pemikiran selepas) “dan ini merupakan pandangan orang Kristian.”⁶⁵ Beliau sedia maklum mengenai kepercayaan orang Kristian untuk mengetahui bahawa apa yang dia bayangkan adalah kemungkinan kematian pada salib dan kebangkitan selepasnya. Pengulas lain yang menyebut kematian dan kebangkitan sebenar tidak merujuk secara jelas kepada pandangan orang Kristian, tetapi konteks dan nada ulasan mereka menggambarkan mereka bercakap mengenai kematian pada salib dan mereka tidak berkata apa-apa yang akan mengecualikan salib sebagai lokasi kematian harfiah.

Penerokaan Al-Razi juga menarik iaitu idea bahawa Isa memiliki sifat manusia di bumi yang mati pada salib dan sifat syurgawi yang mengalami kematian hanya berkaitan dengan penyatuannya dengan sifat sebagai manusia di bumi. Saya bersetuju dengan cadangan Mahmoud Ayoub bahawa usaha membina ini oleh al-Razi boleh menjadi titik permulaan yang cemerlang untuk perbincangan di antara orang Islam dan Kristian.⁶⁶

Dalam mana-mana kes, jelas bahawa terdapat banyak ruang untuk meneroka asas umum dalam pilihan pentafsiran berbeza dan pelbagai yang telah dipelihara oleh tradisi pengulas Islam sepanjang zaman. Warisan pentafsiran yang pelbagai serta kaya ini menjemput kita untuk memulakan penerokaan tersebut.

⁶² Robinson, op. cit., h. 121.

⁶³ Josef Henninger, *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran* (Schoneck, Switzerland: Administration der Neuen Zeitschrift für Missionwissenschaft, 1951), h. 26.

⁶⁴ Arnaldez, op. cit., h. 189.

⁶⁵ Al-Baydawi, loc. cit.

⁶⁶ Ayoub, 1980, h. 105

Bibliografi

- Anawati, G.C. "Fakhr al-Din al-Razi," dalam *The Encyclopedia of Islam*, edisi ke-2. Leiden, E.J. Brill, 1960-.
- Arnaldez, Roger. *Jesus : Fils de Marie, prophete de l'Islam*. Paris : Desclee, 1980.
- _____. "Al-Kurtubi, Abu Abd Allah," dalam *The Encyclopedia of Islam*, edisi ke-2. Leiden, E.J. Brill, 1960-.
- Ayoub, Mahmoud. "Towards an Islamic Christology: An Image of Jesus in Early Shi'i Muslim Literature," dalam *The Muslim World*, jld. LXVI, No. 3. Hartford: The Hartford Seminary Foundation, Julai, 1976.
- _____. "Towards an Islamic Christology, II: The Death of Jesus, Reality or Delusion (Sebuah kajian Kematian Isa dalam Kesusasteraan Tafsir)," dalam *The Muslim World*, jld. LXX, No. 2. Hartford: The Hartford Seminary Foundation, April, 1980.
- Al-Baydawi, Nasir al-Din abu Sa'id And Allah ibn 'Umar ibn Muhammad al-Shirazi. *Tafsir al-Baydawi al-Musamma Anwar al-Tanzil wa-Asrar al-Ta'wil*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1988.
- Charfi, Abdelmajib. "Christianity in the Qur'an Commentary of Tabari," dalam *Islamochristiana*, jld. 6, h. 105-148. Rom: PISAI, 1980.
- Cragg, Kenneth. *The Call of the Minaret* (edisi kedua, disemak dan dibesarkan). Ibadan: Daystar Press, 1985.
- _____. *Jesus and the Muslim: An Exploration*. London: George Allen & Unwin, 1985.
- Henninger, Josef. *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*, Schoneck, Switzerland: Administration der Neuen Zeitschrift fur Missionswissenschaft, 1951.
- Jadid, Iskandar. *Al-Salib fi al-Injil wa-l-Qur'an*. Beirut: Markaz al-Shabiba, n.d.
- Jansen, J.J.G. "Sayyid Kutb," dalam *The Encyclopedia of Islam*, edisi ke-2. Leiden, E.J. Brill, 1960-.
- McAuliffe, Jane Dammen. *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Muqatil b. Sulayman. *Tafsir Muqatil ibn Sulayman*. 'Abd Allah Mahmud Shahateh (ed.) Kaherah: al-Hay'a al-Misriyya al-Amma li al-Kitab, 1979.
- Newby, Gordon Darnell (ed.). *The Making of the Last Prophet : A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1989.
- Paret, Rudi. *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*. W. Kohlhammer Verlag, 1977 (4. Auflage – 1989).
- Paret, Rudi. *Der Koran: Ubersetzung*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1979 (7. Auflage – 1996).

- Al-Qurtubi, Abu Abd Allah Muhammad ibn Ahmad al-Ansari. *Al-Jami ' li-Ahkam al-Qu'ran*. Muhammad Ibrahim al-Hafnawi (ed.). Kaherah: Dar al-Hadith, 1994.
- Raisanen Heikki, "The Portrait of Jesus in the Qur'an: Reflections of a Biblical Scholar," in *The Muslim World*, jld. LXX, No. 2. Hartford: The Hartford Seminary Foundation, April, 1980.
- Al-Razi, Muhammad Fakhr al-Din ibn al-Allama Diya al-Din 'Umar. *Tafsir al-Fakhr al-Razi, al-Mushtahir bi-l-Tafsir al-Kabir wa-Mafatih al-Ghaib*. Khalil Muhyi al-Din al-Mais (ed.). Beirut: Dar al-Fikr, 1990.
- Robson, J. "Al-Baydawi, 'Abd Allah," dalam *The Encyclopedia of Islam*, edisi ke-2. Leiden, E.J. Brill, 1960-.
- Robinson, Neal. *Christ in Islam and Christianity*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- Sayyid Qutb, Ibrahim Husayn Shadhili. *Fi Zilal al-Qur'an (tab 'a jadida mashru'a tudamminu idafat wa-tanqihat taraka-ha al-mu'allif wa-tunsharu li-l-marra al-ula)*. Beirut: Dar al-Mashriq, 1973.
- Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. *Tafsir al-Tabari: Jami 'al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*. Salah 'Abd al-Fattah al-Khalidi (ed.). Damascus: Dar al-Qalam, 1997.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. J. Milton Cowan (ed. & diterjemahkan), edisi ketiga. Ithaca: Spoken Language Services, 1976.
- Zahniser, A.H. Mathias, "The Forms of Tawaffa in the Qur'an: A Contribution to Muslim-Christian Dialogue," dalam *The Muslim World*, Jld. LXXIX, No. 1. Hartford: The Hartford Seminary Foundation, Januari, 1989.