

Nilai Kebenaran (Truth Value) Dalam Tafsir Salman: Telaah Interpretasi Q.S. Al-Alaq [96] :15-16 Perspektif Jorge J.E. Gracia

DOI : [10.24014/an-nida.v45i1.16530](https://doi.org/10.24014/an-nida.v45i1.16530)

Sherly Dwi Agustin

Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: dwiagustinsherly99@gmail.com

Abstract: Since 2010 until published in 2014, Tafsir Salman had represented the integration between Qur'an and science by answering the polemic of scientific interpretation among the Muslim scholar in Qur'anic discourse. However, the study is infrequently find out "the true value" of scientific interpretations, which is one of the important reference for objectivity in the study of interpretation between the pros and cons of its validity. This study aims to describe a systematic analysis of the interpretation of surah al-Alaq verses 15-16 regarding insubordination and the relation to modern neuropsychology in Tafsir Salman, through the theory of interpretation function by Jorge J.E. Gracia. Considered as one of the comprehensive interpretive texts, Tafsir Salman does not seem to reject the existence of the ulum al-Qur'an element in its dialectical interpretation. This fact becomes its own strength in the analysis of the three functions of interpretation, such as; Asbab Nuzul as the basis for historical functions, linguistic analysis that represents the function of meaning, and scientific integration that describes the implicative function. Thus, the value of rightness depend on how these three functions can play a role in the dialectic of scientific interpretation. Tafsir Salman shows the high objectivity of interpretation on the one side and reduces its subjectivity on the other.

Key Word: Truth Value; Tafsir Salman; Interpretation, Jorge J.E. Garcia.

Abstrak: Sejak disusun pertama kali sekitar tahun 2010 hingga terbit pada 2014, Tafsir Salman telah merepresentasikan integrasi antara Al-Qur'an dan sains dengan menjawab polemik penafsiran ilmiah dalam diskursus sarjana Al-Qur'an. Akan tetapi, masih jarang studi tentang nilai kebenaran naskah tafsir bercorak ilmiah, yang merupakan salah satu tolok ukur objektivitas dalam kajian tafsir ditengah pro kontra keabsahannya. Studi ini berusaha menggambarkan analisis sistematik terhadap penafsiran Q.S Al-Alaq [96]: 15-16 tentang kedurhakaan dan kaitannya dengan ilmu neuropsikologi modern dalam Tafsir Salman, melalui teori fungsi interpretasi Jorge J.E Gracia. Dianggap sebagai salah satu naskah penafsiran komprehensif, Tafsir Salman tampaknya tidak mengesampingkan unsur-unsur Ulum Al-Qur'an dalam dialektika interpretasinya. Kenyataan tersebut menjadi kekuatan tersendiri dalam analisis tiga fungsi interpretasi, yaitu; Asbab Nuzul sebagai basis fungsi historis, telaah linguistik yang merepresentasikan fungsi makna, dan integrasi keilmuan menggambarkan fungsi implikatif. Sehingga, nilai kebenarannya terletak pada bagaimana ketiga fungsi tersebut dapat berperan dalam dialektika penafsiran ilmiah Tafsir Salman menunjukkan pada tingginya objektivitas penafsiran di satu sisi dan mengurangi subjektivitasnya di sisi lain.

Kata Kunci: Nilai Kebenaran; Tafsir Salman; Interpretasi, Jorge J.E. Garcia.

PENDAHULUAN

Dalam sejarah penafsiran al-Qur'an, dinamika keilmuan turut mempengaruhi berkembangnya wacana penafsiran. Hal ini dapat dimaklumi mengingat tafsir merupakan sebuah hasil dari dialektika antara teks yang statis dengan konteks yang dinamis akan membawa konsekwensi perkembangan dan perubahan interpretasi al-Qur'an. Dimulai dari penafsiran paling sederhana pada masa Rasulullah, dimana para sahabat langsung menanyakan penafsiran terhadap ayat-ayat tertentu yang dirasa masih rancu dan perlu penjelasan lebih, lalu dikemudian hari, tafsir pada era Rasulullah, sahabat serta *tabi'in* ini, diklasifikasikan dalam periode tafsir klasik, walaupun pada era ini masih minim pembukuan akan hasil-hasil penafsiran tersebut. Berlanjut pada era pertengahan, kodifikasi penafsiran semakin marak seiring dengan berjalannya kodifikasi hadis yang terjadi sekitar abad III H. Pembukuan tafsir ini sekaligus menegaskan bahwa tafsir telah menjadi disiplin ilmu tersendiri, setelah sebelumnya masih bergabung dalam tradisi periwayatan hadis. Pada era selanjutnya disebut dengan era modern-kontemporer yang dimulai sejak munculnya kritik terhadap metode penafsiran era pertengahan oleh Muhammad Abduh dan tokoh-tokoh lainnya.¹ Pada era yang terakhir disebutkan inilah perkembangan ilmu pengetahuan semakin pesat sehingga perubahan epistem penafsiran juga terjadi untuk mencapai relevansi interpretasi dengan konteks kekinian. Proses perkembangan epistem dan metode penafsiran ini semakin mempertegas bahwa dinamika keilmuan mempengaruhi kemunculan wacana baru dalam penafsiran, termasuk diantaranya adalah tafsir ilmi.

Sebagian orang berpandangan bahwa salah satu corak penafsiran yang paling mengandung polemik diantara dua kubu, pro dan kontra, adalah tafsir ilmi (*scientific exegesis*). Di satu sisi, kemunculan corak tafsir ini merupakan refleksi dari

¹ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an Studi Madzahibut Tafsir/Aliran-Aliran dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer* (Yogyakarta: Idea Press. 2016), 10.

tumbuh kembangnya ilmu pengetahuan yang kemudian digunakan untuk membantu memahami teks al-Qur'an secara lebih komprehensif.²

Penolakan terhadap tafsir ilmi tersebut salah satunya dikemukakan oleh Al-Syaikh Mahmud Syaltut (w.1964 M) seorang syekh al-Azhar, yang beranggapan bahwa: penafsiran ilmiah terhadap ayat-ayat al-Qur'an sesungguhnya salah besar. Karena al-Qur'an berbicara kepada seluruh manusia bukan untuk mengikuti teori-teori ilmiah, dan membuat al-Qur'an sibuk memaparkan teori ilmiah yang bisa jadi benar akan tetapi belum tentu dikemudian hari. Karena ilmu pengetahuan selalu berkembang dan tidak tetap.³

Namun terlepas dari pro-kontra tersebut, dalam khazanah kajian tafsir era kontemporer muncul berbagai penafsiran yang bercorak ilmiah. Diantara beberapa dari sekian banyak tafsir ilmi yang pernah muncul dalam mozaik tafsir, khususnya di Indonesia salah satunya adalah tafsir Salman yang merupakan karya kolektif dari para ilmuwan di Institut Teknologi Bandung (ITB), tafsir ini terhitung cukup baru dibandingkan tafsir-tafsir lainnya, karena baru diterbitkan pada tahun 2014 oleh penerbit Mizan Bandung.

Berdasarkan uraian di atas, dapat dirumuskan permasalahan utama dalam studi ini sebagai berikut; *Apakah Tafsir Salman Cukup Representatif Disebut Sebagai Penafsiran Bercorak Ilmiah (Tafsir Ilmi)?* Maka, tanpa memihak kepada salah satu kubu yang pro atau yang kontra terhadap tafsir ilmi, penulis akan berusaha menelaah Q.S. al-Alaq [96]:15-16 dalam tafsir Salman menggunakan perspektif Jorge J.E. Gracia dengan teori fungsi interpretasinya dalam buku *A Theory Of Textuality (The Logic And Epistemology)*. Dengan teori tersebut langkah-langkah penafsiran yang dikemukakan Gracia, menurut hemat penulis, cukup seimbang untuk mendekati obyektifitas penafsiran, karena ia tidak mengesampingkan aspek historis di satu sisi, dan di sisi lain juga memperhatikan aspek fungsi makna dan

² Fawaidur Rahman, *Apologetika tafsir al-Qur'an: tipologi tapser sorat yaa siin bahasa Madura karya muhammad isrsyad*, Skripsi Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2017.

³ Udi Yulianto, *Al-Tafsir Al-Ilmi Antara Pengakuan dan penolakan*, Jurnal khatulistiwa, Volume 1, Nomor 1, maret 2011, 40.

implikasi dari teks. Diharapkan studi ini mampu mengungkap kredibilitas tafsir Salman sebagai sebuah kitab tafsir ilmi yang hadir dalam konteks modern-kontemporer.

PEMBAHASAN

A. Sekilas Tentang Tafsir Salman dan Latar Belakang Penulisannya

Tafsir Salman merupakan Kitab Tafsir yang bercorak Ilmiah, terfokus pada penafsiran ayat-ayat dalam juz terakhir al-Qur'an atau sering disebut dengan juz amma. Namun, dari 34 surah *Makkiyah* 3 surah *Madaniyah* yang terdapat dalam juz amma, hanya dipilih 29 surah yang terdiri dari 28 surah *Makkiyah* 1 surah *Madaniyah* yang dianggap mengandung isyarat ilmiah menurut para penyusun tafsir ini (ITB 2014, 29). yaitu diantaranya; *al-Naba'*, *al-Nazi'at*, *Abasa*, *al-Takwir*, *al-Infitar*, *al-Mutaffifin*, *al-Insyiqaaq*, *al-Buruj*, *al-Tariq*, *al-A'la*, *al-Ghasyiyah*, *al-Fajr*, *al-Balad*, *al-Syams*, *al-Lail*, *al-Duha*, *al-Tin*, *al-Alaq*, *al-Zalzalah*, *al-Adiyat*, *al-Qari'ah*, *al-Takasur*, *al-Asr*, *al-Humazah*, *al-Fil*, *al-Quraisy*, *al-Ikhlash*, *al-Falaq*, dan *al-Nas*.

Terdapat dua alasan mendasar mengapa juz amma menjadi pokok pembahasan dalam tafsir ini. Alasan pertama lebih bersifat filosofis, yaitu karena juz amma merupakan salah satu dari dua juz yang banyak terdiri dari surah *Makkiyah* awal, dari 37 surah yang ada di dalamnya, tersapat 34 surah *Makkiyah* awal dan 3 lainnya adalah surah *Madaniyah*. Dalam hal ini penulis belum menemukan keterkaitan antara keberadaan surah *Makkiyah* awal dalam juz amma dengan isyarat ilmiah yang ditemukan para penyusun dalam 29 surah di juz terakhir tersebut. Atau mungkin terdapat keterkaitan antara status sebagai surah *Makkiyah* dengan peluang terdapat Isyarat ilmiah dalam kandungan ayat. Mungkin ini diperlukan kajian yang lebih mendalam dalam topik yang lebih spesifik. Sedangkan alasan kedua lebih bersifat pragmatis, yaitu karena surah-surah dalam juz amma redaksinya pendek-pendek dan sering digunakan dalam sholat, sehingga dengan adanya penafsiran ini diharapkan orang-orang bisa lebih memahami

kandungan ayatnya sehingga dapat meresapi maknanya saat sedang membacanya dalam sholat.⁴

Filosofi penamaan tafsir Salman mengacu kepada nama sebuah bangunan masjid yang terdapat di ITB yakni Masjid Salman ITB. Masjid tersebut menjadi pusat pergerakan Islam di kampus tersebut.⁵ Terkait keterangan lebih lanjut mengenai asal-usul tafsir ini disebutkan dalam muqaddimahnyanya, yaitu diantaranya mengenai; kritik terhadap tafsir ilmi, upaya pembaruan tafsir ilmi, metodologi penyusunan tafsir ilmi, alasan pemilihan ayat “mengapa juz amma?”, dan terakhir tujuan serta harapan di masa depan pasca penulisan tafsir Salman.

Terkait dengan kritik terhadap tafsir ilmi, agaknya para ilmuwan ITB yang menyusun tafsir Salman cukup peka terhadap isu-isu perkembangan tafsir ilmi walaupun notabene mereka tidak berlatar belakang keilmuan tafsir. Di dalam pendahuluan tersebut, pembahasan kritik terhadap tafsir ilmi dimulai dengan menyebutkan dua tokoh yang menulis penafsiran bercorak ilmiah, yaitu Syeh Tantawi Jauhari yang menulis tafsir *al-Jawahir* dengan mencantumkan banyak gambar dalam penafsirannya sehingga sebagian kalangan yang kontra menganggap kitab tafsir ini ibarat ensiklopedia lengkap namun tidak ada tafsir di dalamnya. Selanjutnya, tokoh kedua yang di bahas adalah Maurice Bucaille. Pada tahun 1976 ia menulis sebuah buku kontroversial berjudul *la Bible, le Coran et la Science : Les Ecritures Saintes Examinees a la lumiere des connaissances moder*, di dalam karyanya ini ia menawarkan pembacaan ayat-ayat al-Qur'an dengan menampilkan keserasian dengan fakta-fakta sains modern yang pastinya belum diketahui oleh orang-orang pada masa ketika al-Qur'an diturunkan. Hal itu jauh berbeda dengan Injil yang isinya banyak bertentangan dengan sains modern. Dan tentu saja gagasan ini mendapat banyak kecaman dari berbagai kalangan hingga muncullah sebutan *bucaillism* dari Ziauddin Sardar, seorang pemikir Pakistan yang tinggal di Inggris.

⁴ Tim Tafsir Ilmiah Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah atas Juz Amma*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2014). 29.

⁵ Ai Sahidah, *Tafsir Salman dalam Wacana Tafsir Ilmi*, Skripsi Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2017.

Istilah ini disematkan kepada sekelompok orang yang mencari-cari hubungan antara semua ayat al-Qur'an dengan fakta ilmiah modern.⁶

Para penyusun menyampaikan pembelaan terhadap tafsir ilmi dengan menyebutkan bahwa;

Sebenarnya, sains modern itu justru berakar pada keilmuan dan filsafat Islam yang lebih menyeluruh yang terintegrasi dengan ilmu-ilmu keagamaan, namun sayangnya mereka melepaskan keterkaitan itu. Sebagai akibat terlepasnya sains dari agama, teknologi sebagai penerapan sains menjadi liar, berdampak bencana pada lingkungan hidup, lingkungan masyarakat, dan lingkungan kejiwaan. Penulisan tafsir ilmi adalah salah satu upaya mengembalikan keterpaduan itu untuk menyelamatkan manusia di masa depan.

Namun, walaupun di dalam muqaddimah ini pemaparan kritik terhadap tafsir ilmi lebih ditujukan untuk membela keberadaan corak tafsir ilmiah, penyusun tetap memberikan batasan-batasan yang jelas tentang sejauh mana corak ilmiah ini dapat digunakan, yaitu hanya terbatas untuk menafsirkan keterangan-keterangan al-Qur'an tentang laman fisik, atau alam dunia menurut istilah al-Qur'an. Kita tidak boleh menjelaskan fenomena-fenomena alam metafisik dalam al-Qur'an, seperti alam akhirat, dengan teori-teori sains modern yang bersifat obyektif empiris menyangkut aspek yang mengatur nilai-nilai dan norma-norma yang mengatur kehidupan manusia yang terkandung dalam al-Qur'an. Kemudian, keterangan terkait kritik tafsir ilmi ini ditutup dengan statement bahwa adanya tafsir ilmi bukan untuk menggantikan posisi tafsir-tafsir lain, namun lebih untuk melengkapi khazanah penafsiran al-Quran.⁷

Setelah menjelaskan terkait diskursus kritik tafsir ilmi, penjelasan dalam muqaddimah ini dilanjutkan dengan topik "upaya pembaruan tafsir ilmi" yaitu menerangkan bahwa sesungguhnya al-Qur'an mendorong dan menggalakkan sikap ilmiah secara konsisten. Al-Qur'an memerintahkan kita untuk membaca,

⁶ Tafsir Salman, 24

⁷ Tafsir Salman, 27.

meneliti, menulis, mengamati, mengobservasi dan menyingkap kebenaran al-Qur'an yang terkandung dalam ayat-ayat *kauniyah*. Semangat ini lah yang dipegang teguh oleh salah seorang ilmuwan ITB yaitu; almarhum Irfan Anshory, seorang alumni program studi farmasi ITB. Ia gigih mengungkapkan isyarat-isyarat ilmiah ayat-ayat al-Qur'an yang disampaikan di berbagai kesempatan (baik di khutbah jum'at, ceramah tarawih, kuliah dhuha, bahkan di sela-sela *training*). Upaya yang konsisten ini kemudian ditanggapi oleh pengurus YPM Salman ITB secara serius. Dr. Ir. Syarif Hidayat, sebagai ketua umum pengurus, membentuk tim khusus untuk menulis tafsir ilmiah al-Qur'an juz amma. Hingga pembentukan tim ini menjadi cikal bakal terbitnya tafsir Salman oleh penerbit Mizan Bandung pada tahun 2014.

Lebih lanjut, pembentukan tim penyusun tafsir Salman tersebut dimulai pada pertengahan tahun 2010, Dr. Ir. Syarif Hidayat menunjuk Dr Yan Ogianus untuk menjadi ketua tim penulisan tafsir tersebut. Beliau (Dr. Ir. Syarif Hidayat) meminta agar tafsir ini memuat tinjauan dari sudut pandang ilmu-ilmu modern maupun ilmu-ilmu tafsir klasik. Kemudian pertemuan pun diadakan dengan mengundang para pemakmur masjid Salman ITB, diantaranya; Dr. Sutarno, Prof. Mitra Djamal, Prof. Hermawan, K.D., Dr. Moedji Raharto, Dr. Yustiono, Prof. Umar Fauzi, Mas Samsoe Basaroeddin, Salim Rusli, dan beberapa nama lain yang mungkin tidak tersebut dalam sambutan ketua tim di bagian awal tafsir.

Akhir September 2010, pertemuan untuk menjalankan ide tersebut dilakukan di gedung kayu kompleks masjid Salman ITB. Hingga akhirnya disepakatilah untuk membentuk tim tafsir ilmiah juz 30. Tugas tim itu adalah menjabarkan ide besar tersebut dalam bentuk kegiatan sebagai berikut; a. diskusi kecil setiap pecan dengan mengundang para pakar yang kompeten di bidangnya, termasuk di dalamnya adalah ahli-ahli tafsir dan bahasa arab, b. menuliskan dan mempublikasikan hasil diskusi tersebut ke dalam bulletin Jum'at secara online lewat *website* www.Salmanitb.com, dengan tujuan dakwah dan mendapatkan

masuk, c. membukukan hasil diskusi dan bulletin Jum'at tersebut menjadi Tafsir Ilmiah Salman.

Untuk melakukan tugas pertama, ditunjuklah Irfan Anshory sebagai pemakalah dan pembahas utama. Kajian dimulai pada Oktober 2010 dan diadakan setiap senin pagi yang kemudian diringkas dan dimuat dalam bulletin Jum'at bernama *Misykat*, pada pecan berikutnya. Diskusi terus berjalan lancar hingga pada 15 maret 2011, Irfan Anshory wafat setelah mengalami sakit selama beberapa waktu. Namun kehilangan sosok yang sangat penting dalam tim tidak menyurutkan semangat penyusunan tafsir ini, *the show must go on*, itulah ungkapan ketua tim penyusun dalam sambutannya hingga akhirnya rampung dan terbit pada tahun 2014.⁸

Terkait dengan metode tafsir Salman, para penyusun tafsir ini menjelaskan bahwa;

*Kitab Tafsir Ilmiah Juz Amma Salman ITB ini dapat kita pandang sebagai kitab tafsir ilmi, yang memadukan al-Manhaj al-Naqli dengan al-Manhaj al-Aqli secara proporsional, menggunakan temuan-temuan ilmiah yang telah terbukti benar. Semangat dari kitab tafsir ini adalah tetap menghormati tafsir-tafsir klasik warisan Islam yang baku (al-turats), sekaligus melengkapi dan menyodorkan alternatif-alternatif yang segar dan mencerahkan. Oleh karena itu, kami mengundang pakar bahasa Arab untuk masalah lughawi. Disamping itu, selalu dilakukan komparasi terhadap tafsir-tafsir ilmiah terdahulu. Penggunaan sumber riset-riset kealaman mutakhir diverifikasi oleh sejumlah narasumber pakar-pakar dari bidang ilmiah terkait. Oleh karena itu, tim tafsir ilmiah Salman mengundang berbagai pakar di bidang yang berkaitan dengan satu ayat untuk menyampaikan pendapatnya, kemudian dibahas oleh para pakar lain di bidang yang terkait. Hasilnya, kami sampaikan di dalam kitab Tafsir ilmi Juz Amma yang anda pegang ini.*⁹

⁸ Tafsir Salman, 5.

⁹ Tafsir Salman, 28.

Dalam redaksi tersebut dijelaskan bahwa metode yang dipakai oleh para penyusun tafsir Salman dalam menafsirkan ayat-ayat dalam juz amma adalah perpaduan antara dua metode yaitu; *al-Manhaj al-Aqli* dan *al-Manhaj al-Naqli*. Dari cara menyajikan redaksi penafsirannya, tafsir ini cukup bervariasi, yaitu secara *tahlili*, *muqarin* dan bahkan *tematik*, walaupun tentunya statement ini masih bisa diteliti lebih lanjut. Sedangkan untuk corak penafsiran ini adalah corak ilmi karena menggunakan pendekatan ilmiah dalam menafsirkan al-Qur'an, selain itu keilmiahan tafsir ini juga dapat dimaklumi karena lahir dalam ranah akademik dari kajian-kajian yang diadakan secara terorganisir. Lebih lanjut mengenai Manhaj tafsir ini, penulis tidak menemukan atau mungkin belum dapat melacak kecenderungan teologis dalam tafsir ini, mengingat tafsir ini merupakan karya kolektif sehingga cukup sulit untuk menempatkan kecenderungan teologis dalam penafsiran ini.

B. Penafsiran Q.S. al-Alaq [96]:15-16 dalam Tafsir Salman

Ketika memulai penafsiran terhadap kedua ayat ini, penyusun tafsir Salman memulai dengan menyebutkan judul tema "**Menerka Tali Kematian**" sebelum menuliskan kedua ayat beserta maknanya;

كَأَلَّا لَيْنَ لَمْ يَنْتَهَ لَسَفَعًا بِالنَّاصِيَةِ

"ketahuilah, sungguh jika dia tidak berhenti (berbuat demikian) niscaya kami tarik ubun-ubunnya,"(15)

نَاصِيَةٍ كَذِبَةٍ خَاطِئَةٍ

"(yaitu) ubun-ubun orang yang mendustakan lagi durhaka"(16)

Lalu, setelah penyebutan ayat, para penyusun tafsir memulai dengan telaah kebahasaan;

"secara bahasa kata *nasiyah* berasal dari kata sifat *nasa* yang artinya memotong bulu atau rambut, karena itu kata *nasiyah* artinya yang memotong rambut. Kemudian nama ini dijadikan nama tempat, yaitu ubun-ubun karena ubun-

ubun yang menjadi batas tumbuhnya rambut atau bulu bagian wajah. Bila dihubungkan dengan ayat 19 dari surah ini, yaitu وَأَقْرَبْ (dan bersujudlah), وَأَسْجُدْ (dan dekatlah kepada Allah), maka kata *nasiyah* ini menunjukkan adanya tempat kesadaran manusia supaya tidak bertindak durhaka dan bohong. Bersujud dan bertaqarrub merupakan pendidikan supaya saraf yang ada di ubun-ubun selalu benar".¹⁰

Dari penyebutan kata "saraf" dalam menghubungkan antara ubun-ubun dan fungsi sujud sudah menunjukkan nuansa keilmiah dalam tafsir ini. Selain itu di dalam tafsir ini juga disebutkan kaidah dalam ilmu bayan yang disebut dengan majaz mursal. Pertama; *min itlaq al-juz' I wa iradati al-kulli* (yang disebutkan sebagian padahal yang dimaksud keseluruhan), dalam konteks ayat tersebut yang ditarik ke neraka hanya ubun-ubunnya, padahal yang dimaksud adalah seluruh tubuh manusia. Kedua, *min itlaq al-mahal wairadati al-hal*, yaitu yang disebut nama tempat padahal yang dimaksud apa yang ada ditempat itu. Yang diperhatikan hanya ubun-ubun padahal maksudnya adalah keseluruhan saraf kesadaran yang ada dalam ubun-ubun.

Selanjutnya, untuk lebih memahami ayat 15 ini, tafsir Salman juga membahas huruf *ba'* yang mengawali kata *nasiyah*. Huruf *ba'* dapat berarti *musahabah* yang bermakna "disertai". Apabila anggota badan berbuat dosa maka *nasiyah* ikut disiksa. Juga bisa berarti *ta'wid*, yaitu "pengganti", jika makna ini yang diambil, berarti apabila anggota tubuh manusia berbuat dosa, maka yang menerima siksaannya adalah *nasiyah*. Jadi *nasiyah* bertanggung jawab terhadap perbuatan dosa yang diperbuat anggota badan lainnya. Berdasarkan makna di atas, maka dapat disimpulkan bahwa *nasiyah* itulah yang menjadi pusat perintah dari semua organ tubuh. Dari analisis kebahasaan tersebut nampak jelas bahwa pembahasan ayat ini mengarah pada ilmu neurologi dengan menyebutkan saraf dan pusat pengendali perintah tubuh dalam analisisnya.

¹⁰ Tafsir Salman, 425.

Setelah analisis kebahasaan, penafsiran ayat ini dilanjutkan dengan menyebutkan ayat-ayat lain yang juga mengandung kata *nasiyah* diantaranya; surah al-Rahman ayat 41 (يُعَرِّفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنُّوَصِي وَالْأَقْدَامِ) dan surah Hud ayat 56, (إِنِّي) (تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) kata آخِذٌ dalam surah Hud ini, bertanwin *dhomeh*, yang berfungsi sebagai *iwad* yaitu pengganti dari kata yang dibuang atau tidak ditampilkan. Jika kata yang hilang tersebut ditampilkan maka menjadi آخِذٌ دَابَّةٍ بِنَاصِيَتِهَا (Allah lah yang menarik binatang itu melalui ubunnya). Sedangkan dalam surah ar-Rahman, *nasiyah* ditulis dalam bentuk jama' yaitu بِالنُّوَصِي (banyak ubun). Huruf *ba'* bisa dianalogikan dengan makna *ba'* yang ada di atas (dalam penjelasan kebahasaan Q.S. al-Alaq [96]:15), namun perbedaannya dalam surah ar-Rahman ayat 41 ini menggunakan kata kerja pasif. Ada kemungkinan asal susunan katanya adalah *Yu'rafu al-mujrimuna bi simahum fa yu'ukhazu al-mujrimuna bi al-nasiyati wa bi al-aqdami*, (orang-orang durhaka itu akan diketahui dengan tandanya, kemudian orang-orang durhaka itu akan disiksa dari ubun-ubun dan kakinya). Kata *al-mujrimuna* yang kedua dibuang dengan tujuan menyingkat pembicaraan. Kemudian kata *ba'* dalam ayat ini dapat dipahami dengan makna *min li al-Ibtida'* (awal memulai), sehingga bisa kita pahami bahwa datangnya api itu dari atas dan dari bawah manusia durhaka dan bertemu ditengah. Jika kita hubungkan dengan surah al-Humazah, maka tempat pertemuan ialah *af'idah*.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa penyebutan ayat-ayat lain ini bukan untuk menafsirkan atau menjelaskan kata *nasiyah* dalam Q.S. al-Alaq [96]:15, namun lebih untuk menguatkan kesimpulan bahwa kata *nasiyah* dalam Q.S. al-Alaq [96]:15 merupakan objek penyerta, bukan objek yang langsung dikenai kata kerja.¹¹ Ini menunjukkan bahwa *nasiyah* itu lebih penting dari fisik manusia seutuhnya. Sehingga ketika mengungkap siksaan, lebih penting mengemukakan *nasiyah*.

¹¹ Tafsir Salman, 426.

Setelah melakukan analisis kebahasaan dan menyebutkan ayat-ayat lain yang juga mengandung kata *nasiyah* dalam redaksi ayatnya, para penyusun tafsir ini melanjutkan dengan menyebutkan penafsiran-penafsiran terdahulu, terdapat beberapa tokoh yang dijadikan rujukan dalam penafsiran ini, yaitu; dimulai dengan analisis makna kata dari kamus *Mufrodatu Alfazi al-Qur'an* karya Abi Qasim al-Husaini untuk menjelaskan arti kata *nasiyah*, selanjutnya, tafsir terdahulu yang disebutkan dalam pembahasan tafsir ini yaitu tafsir *Mafatihul Ghoib* karya Fakhruddin ar-Razi, namun dalam redaksi tafsirnya, para penyusun hanya menyebut syekh Fakhruddi, tanpa menyebut nama yang lebih lengkap juga tidak menyebutkan kitabnya, namun penulis menganalisis penafsiran yang dikutip sama dengan pendapat Fakhruddin ar-Razi, yaitu kata *nasiyah* bermakna bulu di ubun-ubun atau tempat tumbuhnya rambut di ubun-ubun yang disandarkan kepada Abu Jahl yang sangat memperhatikan tempat ini sehingga balasan atas kedurhakaannya adalah dengan menjadikan seluruh wajah dan ubun-ubun Abu Jahal hitam legam sehingga ia benar-benar merasa terhina. Demikian juga dengan pendapat Syaikh Thanthawi Jauhari yang juga berpendapat bahwa *nasiyah* merupakan bulu yang tumbuh didepan kepala. Sedangkan pendapat al-Qurtubi, alasan Allah Ta'ala menggunakan kata *nasiyah* ketika mengancam karena kata ini merupakan ungkapan orang Arab ketika menghina orang lain, yaitu dengan menarik ubun-ubunnya. Terakhir, pendapat yang dikutip dalam tafsir ini ada dalam buku *Pesona al-Qur'an*, yaitu pendapat Harun Yahya tentang hasil-hasil riset mutakhir terkait ubun-ubun ini. Lebih tepatnya, apa yang ada dibalik ubun-ubun; yaitu otak bagian *prefrontal* yang bertanggung jawab atas manajemen fungsi-fungsi tertentu dari otak. Selain itu, kontekstualisasi makna *nasiyah* ini juga didukung dengan keterangan dari sebuah buku berjudul *Essentials of Anatomy and Physiology*, yang mencakup hasil-hasil riset paling akhir mengenai fungsi-fungsi bagian ini.¹²

Setelah memaparkan penafsiran terdahulu, para penyusun tafsir ini memaparkan penafsiran versi tafsir Salman sendiri, yaitu; ubun-ubun dalam ilmu

¹² Tafsir Salman, 429.

fisiologi manusia kerap dipadankan dengan otak depan atau *lobus frontal*. *Lobus frontal* berada pada *korteks cerebral*, bagian terluar otak. *Cerebral* adalah otak besar, sedangkan *korteks* adalah kulitnya.

Bagian otak yang tepat dibawah ubun-ubun adalah bagian dari sistem kendali atau sistem saraf. Sistem kendali bertanggung jawab mempertahankan *homeostasis* atau kesetimbangan dinamis tubuh. Jadi, jika ada perubahan dalam tubuh, sistem kendali akan mengembalikan keadaan tubuh menjadi setimbang.

Pada bagian *lobus frontal* dialiri oleh *neurotransmitter*, yaitu senyawa-senyawa yang menjadi sarana komunikasi antara sel saraf yang satu dengan sel saraf yang lainnya. Diantara berbagai jenis *neurotransmitter*, terdapat dua senyawa yang mengalir *lobus frontal*. Senyawa pertama adalah *dopamine* yang berkaitan dengan penghargaan atau motivasi, ketekunan, kenikmatan, gerak motorik kasar dan halus. Yang kedua adalah senyawa *serotonin* yang berkaitan dengan mood, pengolahan memori dan kognisi (pengetahuan). *Dopamin* secara khusus hanya mengalir ke *lobus frontal* dan tidak berlanjut ke bagian lain. Sedangkan *serotonin* berlanjut ke *lobus pariental* di belakang *lobus frontal*. Baik *dopamine* ataupun *serotonin* dihasilkan oleh *sistem limbic* di bagian dalam otak.

Dengan demikian, *lobus frontal* berperan dominan dalam mengendalikan emosi. Ia juga menjadi tempat beradanya kepribadian kita. Lobus ini menyandang sejumlah fungsi, antara lain; fungsi motorik, penyelesaian masalah, spontanitas, memori, bahasa, inisiasi, penilaian, kendali impuls, perilaku sosial, dan mempertahankan memori jangka panjang. Memori ini sering terasosiasi dengan emosi yang inputnya berasal dari sistem limbic di otak. *Lobus frontal* memodifikasi emosi ini sehingga pada umumnya dapat diterima menurut norma-norma social. Pusat kendali pun terbit untuk mengatur modifikasi emosi tersebut.¹³

Setelah menjelaskan anatomi *lobus frontal*, selanjutnya para penyusun tafsir ini membahas tentang dampak yang akan terjadi apabila terdapat kerusakan pada bagian *lobus frontal* ini. Yaitu; pada awalnya para ahli beranggapan bahwa *lobus*

¹³ Tafsir Salman, 428-432.

frontal ini hanya berperan kecil pada perilaku. Sampai pada tahun 1848 seorang pekerja rel kereta bernama Pineas Gage tertimpa kecelakaan pada usia 25 tahun. Sebilah besi panjang menembus dari rahang bawah sampai bagian depan kepalanya, dan ajaibnya Gage masih hidup. Namun terjadi perubahan sikap yang drastis terhadap dirinya, Gage menjadi tidak pernah tersenyum dan tidak peduli terhadap lingkungannya. Hingga Gage meninggal pada usia 36 tahun. Hal ini menunjukkan bahwa *lobus frontal* sangat berperan dalam kehidupan.

Kerusakan pada *lobus frontal* mengakibatkan dampak yang luas. Manusia akan sulit menafsirkan umpan balik dari lingkungannya. Respon-responnya pun berulang tanpa control. Manusia yang mengalami kerusakan pada bagian ini pun lebih nekat menempuh resiko dan cenderung tidak taat aturan. Jika manusia mengalami kerusakan di kedua belahan *lobus frontal* (kiri dan kanan) maka akan terjadi perubahan sikap yang signifikan. Jika kerusakan terjadi pada bagian kiri otak, manusia akan mengalami kesedihan berkepanjangan yang dinamakan dengan *pseudodepresi*. Sedangkan kerusakan pada otak kanan, akan mengalami *pseudopsikopat*.

Terkait sistem limbic, *amigdala* bisa dikatakan sebagai "jalur sengsara". Sedangkan *hipokampus* adalah "jalur bahagia". Jika manusia terbiasa bersikap dan berfikir positif maka yang akan berkembang adalah *hipokampus*, namun jika manusia terbiasa berfikir dan bersikap negatif, maka yang akan berkembang adalah *amigdala*. Secara fisiologis-fungsional, sistem limbic memang mengandung komponen *amigdala* dan *hipokampus*. Jika merujuk pada Q.S. al-Alaq [96]:15-16, Allah mencabut ubun-ubun berarti pengendali emosi juga tercabut karena *lobus frontal* berfungsi sebagai pengambil keputusan, mau berbuat baik atau buruk jika *nasiyah* (dalam konteks *lobus frontal*) rusak, berarti manusia kehilangan kesadarannya.

C. Telaah Interpretasi Q.S. al-Alaq [96]:15-16 Perspektif Jorge J.E. Gracia

Jorge J.E. Gracia, seorang professor kenamaan pada Departemen Filsafat dan Sastra Perbandingan di Universitas Negeri New York di Buffalo. Ia lahir di Kuba pada tahun 1942, dan mendapat pendidikan di Kuba, Kanada dan Amerika Serikat. Gracia memperoleh gelar B.A dalam bidang Filsafat dari Wheaton College pada tahun 1965. Kemudian pada tahun 1966, ia meraih gelar M.A-nya dari University of Chicago, dan menyabet gelar Ph.D dalam Medieval Philosophy (Filsafat Abad Tengah) dari Universitas Toronto pada tahun 1971. Selain karya-karyanya dalam bidang filsafat, Gracia juga merupakan kolektor seni Kuba, serta mengelola sejumlah situs seni (Imam 2016). Dan salah satu karya terbesar Gracia tentang analisis teks adalah *A Theory Of Textuality (The Logic And Epistemology)*. Gracia membagi karya tersebut dalam dua tema besar, yaitu; *the logic of text* dan *epistemology of text*. Menurut Gracia, fungsi utama dari teks adalah menyampaikan makna khusus kepada audiens, sekaligus menghasilkan pemahaman bagi mereka. Namun pemahaman teks dari audiens ke audiens sepertinya sangat berbeda-beda, dan dalam beberapa kasus kita tidak mendapatkan pemahaman namun kesalahpahaman. Oleh sebab itu Gracia memulai dengan pertanyaan seputar pemahaman; *pertama*, apakah pengertian yang berbeda seperti ini selalu dianggap sebagai kesalahpahaman?, *kedua*, apakah pemahaman mereka masih bisa dianggap benar?.

Bagi Gracia, kedua pertanyaan di atas sama sama ambigu. Dengan kata lain, dalam pemahaman teks seolah-olah seorang pembaca terikat dengan sejarah penulis (*historical author*) dari teks yang dipahami. Tetapi karena audiens tidak memiliki akses langsung terhadap sejarah penulis maka apakah kita benar-benar bisa mengerti atau justru salah paham dalam memahami teks tersebut. Jika disandarkan pada pemahaman kedua, apakah kita mampu membuat perbedaan

antara pemahaman yang akurat dan tidak akurat dari teks, yaitu antara pemahaman dan kesalahpahaman mereka.¹⁴

Karena itulah, Gracia mempertanyakan munculnya pemahaman yang berbeda-beda tersebut, di mana audiens tidak memiliki akses langsung terhadap sejarah pengarang pada saat teks itu dimunculkan, dan dalam situasi dan tempat tertentu. Sehingga teks yang bersifat historis itu menghendaki pengembangan agar dapat sedekat mungkin memasuki ruang historis pengarang untuk mendapatkan makna objektif. Dalam kasus ini, Gracia menawarkan solusinya dengan “*the development of textual interpretation*”. Hal ini bertujuan menjembatani kesenjangan antara keadaan dimana teks historis diproduksi dan keadaan sekitar audiens kontemporer yang sedang mencoba untuk mengembalikan makna teks historis atau implikasi-implikasinya.¹⁵

Adapun fungsi umum interpretasi, menurut Gracia adalah “menciptakan pemahaman terhadap teks yang sedang ditafsirkan di benak audiens kontemporer” hal ini dibaginya ke dalam tiga macam fungsi spesifik, yakni fungsi historis (*historical function*), fungsi makna (*meaning function*), dan fungsi implikatif (*implicative function*). Pertama, interpretasi berfungsi menciptakan kembali pemahaman yang dimiliki oleh pengarang teks dan audiens historis di benak audiens kontemporer. Inilah yang dimaksud dengan *historical function*. Fungsi kedua interpretasi adalah menciptakan di benak audiens kontemporer pemahaman dimana audiens kontemporer itu dapat menangkap ‘makna’ (*meaning*) dari teks, terlepas dari apakah makna tersebut memang secara persis memang apa yang dimaksud oleh pengarang teks dan audiens historis atau tidak. Sedangkan fungsi

¹⁴ Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality: the Logic and Epistemology* (Albany: State University of New York Press, 1995), 101

¹⁵ Dalam kaitan ini, Gracia memberikan keterangan sebagai berikut: “*I tried to show how the solution to the problem posed by the recovery of the meaning of historical texts is to be found in the development of textual interpretations whose purpose is to bridge the gap between the circumstances under which the historical text was produced and the circumstances surrounding the contemporary audience that is trying to recover the meaning of the historical text or its implications.*” Lihat bagian kesimpulan, *Ibid.*, Gracia, 177.

ketiga adalah memunculkan suatu pemahaman di benak audiens kontemporer sehingga mereka memahami implikasi dari makna teks yang ditafsirkan.¹⁶

Dalam salah satu keterangannya, Gracia menyebutkan bahwa interpretasi melibatkan tiga factor, yaitu; 1. Teks yang ditafsirkan (*interpretandum*), 2. Penafsir, 3. Komentar yang ditambahkan ke dalam teks aslinya (*interpretans*).

Dalam diskursus penafsiran al-Qur'an, Khoirul Imam di dalam penelitiannya menjelaskan bahwa terdapat korelasi antara Hermeneutika Gracia dengan kaidah-kaidah dan berbagai pendekatan dalam penafsiran al-Qur'an, diantaranya; pertama; *historical function* dan Relasinya dengan *Asbab Nuzul*. Mengapa *Asbab Nuzul* menjadi penting dalam penafsiran al-Qur'an dan bagaimana korelasinya dengan konsep *historical function* yang dikemukakan Gracia? Hal ini penting untuk terjawab agar dapat memperjelas korelasi dan urgensinya dalam proses penafsiran. *Asbab Nuzul* merupakan salah satu faktor penting dalam menafsirkan al-Qur'an untuk dapat melacak data yang mendekati validitas terkait konteks historis peristiwa munculnya suatu ayat. Hal ini karena pengetahuan sebab akan menghasilkan pengetahuan akibat, karena *Asbab Nuzul* ini meliputi sebab turunnya ayat baik sebelum atau sesudah suatu ayat turun.¹⁷

Dalam perspektif Gracia, fungsi sejarah menyiratkan bahwa tujuan dari *mufassir* adalah untuk menghadirkan kembali pemahaman dalam benak audiens kontemporer. Gracia menegaskan, keharusan adanya teks tambahan berupa elemen-elemen teks sejarah ini memungkinkan untuk menciptakan pemahaman baru, sekaligus menjembatani jauhnya waktu dan budaya antara penafsir dan pengarang dimana teks itu dimunculkan. Lebih dari itu, dalam konteks penggalian makna yang setidaknya mendekati otentik, perangkat sejarah tidak hanya pada aspek 'teks' semata, namun harus mampu menggali akar sejarah kepribadian Nabi

¹⁶Lihat Sahiron Syamsuddin, "Hermeneutika Jorge J.E. Gracia dan kemungkinannya dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran al-Qur'an" dalam makalah diskusi mingguan untuk para dosen UIN Sunan Kalijaga, Maret 2010.

¹⁷ Khoirul Imam, *Relevansi Hermeneutika Jorge J.E Gracia dengan kaidah-kaidah penafsiran al-Qur'an*, Jurnal Esensia, Volume 17, Nomor 2, Oktober 2016. 257.

(sebagai perantara untuk umat manusia) pada waktu itu, juga sejarah social masyarakat Arab waktu itu. Hal ini akan mengantarkan pada otentisitas kronologis dan sebab turun ayat.

Dalam konteks penafsiran Q.S. al-Alaq [96]:15-16 dalam tafsir Salman ini, para penyusun menyertakan *Asbab Nuzul* secara spesifik dari beberapa kelompok ayat di awal surah al-Alaq. Disamping itu, dalam proses penafsirannya, para penyusun mengutip jug pendapat Fakhruddin ar-Razi tentang penafsiran ayat ini, yang didalamnya menyebutkan kisah keingkaran Abu Jahal. Sejauh penelusuran penulis tentang *Asbab Nuzul* Q.S. al-Alaq [96]:15-16 dalam tafsir Salman ini sejalan dengan keterangan yang ditemukan dalam penafsiran ath-thabari;

Dijelaskan bahwa At-Thabari mendengar cerita ini dari Ibnu Hamīd, ia berkata: telah bercerita pada kami Yahya bin Wadliḥ, ia berkata: telah membawa berita pada kamu Yunus bin Abi Ishāq, dari al-Walīd bin al-'Aizār, dari Ibnu 'Abbās, ia berkata: telah berkata Abu Jahal: sungguh jika Muhammad kembali melakukan shalat disisi Maqām Ibrahim, pastilah saya akan benar-benar membunuhnya. kemudian Allah menurunkan: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ) sampai ayat:

(لَنْسَفَعَنَّ بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةً كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ)

".....niscaya kami tarik ubun-ubunnya (ke dalam neraka), yaitu ubun-ubun yang mendustakan lai durhaka, maka biarkanlah dia memanggil golongannya, kelak kami akan memanggil malaikat zabaniyah...."

Kemudian datanglah Nabi SAW. lalu beliau melakukan shalat, kemudian lantas Abu Jahal ditanya oleh temannya: apa yang melarangmu (dari membunuh Muhammad)? ia menjawab: sungguh telah menghalangi antara aku dan dia (Muhammad) pasukan tentara berkuda. Ibnu 'Abbās berkata: andaikan ia (Abu Lahab) bergerak (bersikeras membunuh Nabi) pastilah malaikat-malaikat akan menghabisi Abu Lahab dan orang-orang akan melihatnya (peristiwa itu).¹⁸

¹⁸Thabari, Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr. Tt. Jāmi'u al-Bayān 'an ta'wīlayial-Qur'an. cet. Hijr: Pdf.

Keterangan diatas mengindikasikan bahwa fungsi historis telah diaplikasikan secara cukup maksimal dalam tafsir Salman.

Kembali pada pembahasan diskursus ulumul Qur'an dan Hermeneutika Gracia, yang kedua yaitu; *meaning function* dan kaidah kebahasaan al-Qur'an. Aspek kebahasaan memiliki posisi yang sangat penting dalam menafsirkan al-Qur'an karena bahasa berkaitan erat dengan makna yang berkaitan dengan al-Qur'an. Menurut hemat penulis, beberapa ide mengenai fungsi makna ini sama dengan upaya kontekstualisasi makna teks. Terlepas makna itu memang diproduksi oleh pengarang teks dan audiens historis pada saat itu atau tidak.¹⁹ Karena jika teks tidak mendapatkan keterangan tambahan (penafsiran) maka pemahaman teks akan sulit untuk sampai kepada audiens kontemporer, yang secara jarak temporal maupun cultural sangat jauh berbeda. Oleh karena itu, diperlukan penafsiran dengan menghadirkan makna objektif. Hal ini sebagaimana disinyalir oleh Abu Zaid bahwa pemahaman objektif adalah pemahaman yang diperselisihkan, artinya pemahaman teks seperti yang dipahami atau yang ingin dipahami oleh penciptanya, atau dalam kasus al-Qur'an adalah Allah Swt.²⁰ Tentu saja persoalan ini menjadi semakin sulit manakala dihadapkan pada konteks saat ini karena harus menyatukan hubungan antara pengarang dan audiens kontemporer, atau mengaitkan jarak temporal turunnya teks dengan kondisi saat ini.

Oleh karena pentingnya menyambungkan jarak temporal tersebut maka dirasa perlu untuk analisis melalui kaidah-kaidah kebahasaan dalam proses penafsiran, dan penulis rasa, unsure ini sudah cukup terpenuhi dalam tafsir Salman dengan kaitannya dengan analisis makna kata *nasiyah* dalam Q.S. al-Alaq [96]:15-16, bahkan dalam tafsir ini dijelaskan dalam satu sub bab tertentu untuk telaah kebahasaan sebagaimana penulis jelaskan sebelumnya.

¹⁹ Gracia, *A theory of extuality*, 160

²⁰ Abu Zaid, *Hermeneutika al Qur'an*, terj. Muhammad Mansur dan Khoiran Nahdhiyin, (Jakarta: ICIP, 2004), 9-10.

Yang terakhir adalah *implicative function* dengan pola keterkaitan teks dengan keilmuan lainnya. Dengan kaitannya kepada penafsiran al-Qur'an, fungsi implikatif dalam interpretasi tidak lagi hanya peduli dengan memahami makna dari teks historis, tetapi dengan lebih banyak lagi. Sebagaimana yang disebutkan oleh Sahiron Syamsuddin dalam bukunya tentang hermeneutika Gracia pada sub bab "pengembangan penafsiran al-Qur'an" bahwa;

*Seorang penafsir juga bisa memperdalam penafsirannya dengan menggunakan implicative function (fungsi implikatif), yakni bentuk penafsiran atas ayat-ayat tertentu dengan menggunakan pendekatan-pendekatan dan bidang-bidang ilmu lain, seperti antropologi, sosiologi, psikologi, kedokteran dan lain-lain, sebatas kemampuan yang dimiliki olehnya.*²¹

Berdasarkan keterangan tersebut, pendekatan ilmiah dalam kajian Q.S. al-Alaq [96]:15-16 dalam tafsir Salman ini merupakan salah satu bentuk fungsi implikatif dari sebuah penafsiran.

Terakhir, dari tiga macam fungsi interpretasi tersebut, penjelasan akan mengarah pada *truth Value* (nilai kebenaran) interpretasi. Gracia menjelaskan bahwa kebenaran itu plural, baginya tidak mudah membicarakan kebenaran nilai interpretasi, karena dengan tiga fungsi yang dikemukakannya, masing-masing mengklaim kebenarannya sendiri. Orang yang melakukan interpretasi dengan fungsi historisnya akan mengklaim bahwa interpretasi itu dinyatakan benar karena ia dapat menciptakan di benak audiens kontemporer, sebuah pemahaman yang mirip dengan apa yang dipahami atau dikehendaki pengarang teks. Orang menekankan *meaning function* dalam penafsirannya akan mengklaim bahwa penafsirannya benar karena ia dapat menimbulkan dalam benak audiens kontemporer pemahaman tentang arti pentingnya teks yang ditafsirkan untuk masa kontemporer. Sementara itu interpretasi yang lebih menekankan fungsi implikatif diklaim benar karena ia dapat memberikan pemahaman tentang

²¹ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017), 125.

implikasi teks kepada audiens kontemporer. Oleh karena itu, menurut Gracia tidaklah relevan menentukan suatu interpretasi itu benar dan interpretasi yang lain salah; yang tepat adalah mengatakan bahwa sebuah interpretasi lebih efektif atau kurang efektif, lebih cocok dan kurang cocok.²²

Sedangkan untuk istilah obyektifitas dan subyektifitas interpretasi, Gracia mengemukakan bahwa sebuah interpretasi pasti mengandung nilai obyektifitas dan subyektifitas dalam waktu yang bersamaan. Point yang terpenting dalam hal ini tentunya, sejauh mana subyektifitas penafsir dan sejauh mana obyektifitas makna teks mengambil peran dalam sebuah interpretasi. Atas dasar itulah, sebuah penafsiran dipandang sangat subyektif (*highly subjective*) apabila penafsir hanya memberikan sedikit perhatian terhadap teks yang ditafsirkan dan factor-faktor historis yang menentukan dalam menentukan makna teks. Sebaliknya, interpretasi dipandang obyektif (*highly objective*) apabila dalam interpretasi tersebut teks historis dan factor-faktor penentu makna historis mendapat prioritas perhatian penafsir.²³

²² Lihat: Gracia, Theory of Textuality, hlm. 173, dalam Syamsuddin, *Hernemeutika*, 117.

²³ Lihat: Gracia, Theory of Textuality, 174 dalam Syamsuddin, *Hernemeutika*, 119.

SIMPULAN

Tafsir Salman merupakan tafsir bercorak ilmiah, yang menggunakan metode penafsiran campuran *al-Manhaj al-Aqli* dan *al-Manhaj al-Naqli*. Adapun fokus penafsiran dalam tafsir ini adalah terbatas pada beberapa surah dalam juz amma yang disajikan dengan konsep tematik, walau terkadang dalam keterangannya dibandingkan dengan penafsir lainnya atau dijelaskan secara terperinci.

Penafsiran terhadap Q.S. al-Alaq [96]:15-16 dalam tafsir ini sangat menekankan pada penjelasan ilmiah, sehingga makna kata *nasiyah* dalam arti fisiologi bermakna *lobus frontal* yang berperan penting dalam pengendalian emosi.

Sedangkan berdasarkan analisis teori fungsi interpretasi Jorge J.E Gracia mengarahkan kesimpulan bahwa penafsiran ini cukup obyektif karena memberi perhatian yang cukup proporsional terhadap ketiga fungsi penafsiran tersebut, selain itu, tafsir ini cukup valid (berdasarkan kebenaran plural interpretasi) dari perspektif fungsi implikatif karena dirasa dapat memberikan pemahaman tentang implikasi teks kepada audiens kontemporer dengan pendekatan ilmiah yang cukup mendalam.

DAFTAR PUSTAKA

- Gracia, Jorge J.E. 1995. *A Theory of Textuality: the Logic and Epistemology*. Albany: State University of New York Press.
- Imam, Khoiru. 2016. "Relevansi Hermeneutika Jorge J.E Gracia dengan kaidah-kaidah penafsiran al-Qur'an" *Jurnal Esensia* 17 (2) : 251-264.
- Mustaqim, Abdul. 2016. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an Studi Madzahibut Tafsir / Aliran-Aliran dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Idea Press.
- Rahman, Fawaidur. 2017. "Apologetika tafsir al-Qur'an: tipologi tapser surat yaa siin bahasa Madura karya muhammad isrsyad" Skripsi. Universitas Islam Negri Sunan Ampel.
- Sahidah, Ai. 2017. "Tafsir Salman dalam Wacana Tafsir Ilmi" Skripsi. Universitas Islam Negri Sunan Kalijaga.
- Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika Jorge J.E. Gracia dan kemungkinannya dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran al-Qur'an* dalam makalah diskusi mingguan untuk para dosen UIN Sunan Kalijaga, Maret 2010.
- Syamsuddin, Sahiron. 2017. *Hernemeutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.
- Thabari, Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir. Tt. *Jami'u al-Bayan 'an ta'wilayial-Qur'an*. cet. Hijr: Pdf.
- Tim Tafsir Ilmiah Salman ITB. 2014. *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah atas Juz Amma*, Bandung: Mizan Pustaka.
- Yulianto, Udi. 211. "Al-Tafsir Al-Ilmi Antara Pengakuan dan penolakan". *Jurnal khatulistiwa* 1 (1): 34 - 43.
- Zaid, Abu. 2004. *Hermeneutika al Qur'an* , terj. Muhammad Mansur dan Khoiran Nahdhiyin. Jakarta : ICIP.