

KESARJANAAN TRADISIONALIS AL-QUR'AN DI ERA KONTEMPORER

Telaah terhadap *The Study Quran a New Translation and Commentary* karya Seyyed Hossein Nasr dan Tim

Annas Rolli Muchlisin

Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta

annas.rolli96@gmail.com

Abstrak

Dua tahun yang lalu, terbitlah sebuah karya terjemah dan tafsir al-Qur'an berbahasa Inggris di Barat yang diinisiasi oleh Seyyed Hossein Nasr bersama dengan timnya: Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake, Joseph E. B. Lumbard dan Mohammed Rustom. Karya yang mereka beri nama the Study Quran A New Translation and Commentary ini mencakup terjemah dan tafsir al-Qur'an lengkap 30 juz, disertai dengan beberapa buah esai yang ditulis oleh para sarjana Muslim dari berbagai latar belakang akademik dan negara. Di sisi lain, karya ini cukup merepresentasikan pandangan Nasr dan koleganya mengenai "tradisi". Bagi mereka, tradisi tidaklah seperti pemahaman sebagian orang yang menganggapnya sebagai sesuatu yang kolot, melainkan sebagai prinsip yang turun dari Ilahi. Dalam beberapa tempat, nuansa pandangan tradisionalis ini tampak dalam penafsiran mereka. Artikel ini berusaha melakukan studi atas metodologi yang digunakan dalam karya tersebut sekaligus melihat posisinya dalam tipologi hermeneutika. Dari studi tersebut, terlibat beberapa prinsip penafsiran yang dipegang oleh para penulis tafsir ini, seperti penegasan akan kesakralan al-Qur'an, memuat semua doktrin tentang sifat realitas al-Qur'an pada semua levelnya, menggunakan perspektif universalis dalam memahami ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan tradisi keagamaan dan menhadirkan penafsiran yang tradisional. Adapun dari segi tipologi hermeneutika, karya ini bisa dikategorikan dalam

penafsiran obyektivis-cum-subyektivis.

[Two years ago, a Qur'anic translation and interpretation work was published in English which was initiated by Seyyed Hossein Nasr and his team: Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake, Joseph E. B. Lumbard and Mobammed Rustom. The work that they named as the Study Quran A New Translation and Commentary covers both translation and interpretation of the Qur'an in fully 30 chapters, and was added by some essays written by scholars from various academic and country backgrounds. In other side, this work represents Nasr and his team's thought on "tradition". For them, tradition is not like was understood by several people who consider it as something old-fashioned, but rather as a set of principles that revealed from God. In some places, this traditionalist insight emerges in their interpretation. This paper attempts to study on the methodology used in the work and to see its position in hermeneutics typology. From that study, it could be seen some interpretation principles held by its authors, such as emphasizing the sacred nature of the Qur'an, explaining that the Qur'an contains all doctrines about reality natures in all of its levels, using universalist perspective in comprehending Qur'anic verses that related to religious traditions, and presenting traditional Qur'anic interpretation. From hermeneutics typology, this work could be categorized in obyektivis-cum-subyektivis interpretation.

Kata Kunci: *Seyyed Hossein Nasr, Tradisi, The Study Quran A New Translation and Commentary*

Pendahuluan

Hingga saat ini, kajian atas al-Qur'an senantiasa menjadi kerja akademik yang menarik minat dan perhatian dari berbagai sarjana di belahan dunia, baik dari Muslim maupun non-Muslim. Dari kelompok sarjana Muslim, setiap sarjana berlomba menawarkan cara baru dalam membaca al-Qur'an agar pesan-pesan al-Qur'an dapat diimplementasikan di zaman sekarang yang sudah sangat berbeda kondisi dan tantangannya dari era ketika al-Qur'an diwahyukan empat belas abad silam, sekaligus juga melontarkan berbagai kritik terhadap kesarjanaan al-Qur'an sebelumnya.

Muhammad Abduh, misalnya mengkritik para penafsir sebelumnya yang dalam penafsiran mereka cenderung melakukan eksplorasi pengetahuan sehingga tafsir mereka tampak vertikal dan melangit. Sebagai contoh, para ahli bahasa akan mengeksplor semua pengetahuan kebahasaannya dalam menafsirkan ayat al-Qur'an, begitu juga para teolog, *fuqaha*, sufi, dan seterusnya sehingga maksud dan pesan al-Qur'an sulit ditangkap oleh masyarakat awam yang tidak memiliki keahlian yang kompeten dalam bidang tersebut.¹ Oleh karena itu, Abduh menawarkan corak *al-ādab al-ijtimā'i* dalam memahami al-Qur'an. Melalui corak ini, Abduh terlebih dahulu melakukan kajian linguistik dan sastra (*al-ādab*) ayat al-Qur'an yang kemudian dilanjutkan dengan memperhatikan problem kemasyarakatan (*al-ijtimā'i*) yang tengah dihadapi umat saat ini.

Nasr Hāmid Abū Zayd menyebut al-Qur'an selain sebagai produk budaya (*muntaj al-saqāfah*) juga sebagai produsen budaya (*al-saqāfah*).² Al-Qur'an sejak pertama kali diwahyukan hingga saat ini telah mendorong sekian banyak kajian terhadapnya. Di era modern-kontemporer pun, tawaran-tawaran baru dalam memahami al-Qur'an terus bermunculan. Fazlur Rahman menawarkan teori *double movement* agar dapat menangkap ideal moral al-Qur'an dengan mempertimbangkan konteks pewahyuan al-Qur'an dan konteks saat ini.³ Upaya ini dikembangkan oleh Abdullah Saeed dengan memperkenalkan pendekatan kontekstualnya.⁴

Tawaran baru dalam memahami al-Qur'an juga muncul dalam bidang sastra. Amin al-Khuli menegaskan bahwa sebelum ditafsirkan, al-Qur'an terlebih dahulu harus diposisikan sebagai karya sastra yang mengandung keindahan-keindahan ekspresi dan retorikanya. Karenanya, seorang penafsir terlebih dahulu harus menggali keindahan-keindahan

¹ M. Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manār*, jilid 1 (Kairo: Dār al-Manār, 1947), h. 7.

² Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoirun Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 20.

³ Lebih jauh baca Fazlur Rahman, *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), h. 5.

⁴ Lebih jauh baca Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), h. 3.

tersebut. Lebih jauh, al-Khuli mengatakan bahwa al-Qur'an adalah kitab sastra terbesar.⁵ Langkah ini kemudian dikembangkan oleh Bint al-Shāṭi dengan menulis *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*.⁶ Masih dalam bidang yang berkaitan erat dengan analisa bahasa, para penafsir modern-kontemporer juga merangkul berbagai disiplin linguistik modern, semantik, dan semiotik, seperti yang dilakukan oleh Naṣr Hāmid Abū Zayd⁷, Muhammad Shahrūr⁸, dan Toshihiko Izutsu⁹.

Pada sisi metode penafsiran, metode tematik sering menjadi metode favorit sebagian penafsir modern. Meskipun metode ini, sebagaimana dijelaskan oleh Quraish Shihab, mulai mengambil bentuknya melalui al-Shāṭibi, tetapi di era modern ini banyak sarjana al-Azhar yang menilai bahwa Aḥmad Sayyid al-Kūmy-lah sang pencetus metode tematik.¹⁰ Upaya ini kemudian dikembangkan secara lebih sistematis oleh Abdul Hayyi al-Farmawi melalui karyanya *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mawḍū'āt: Dirāsah Manhajīyah Mawḍū'īyah*.¹¹

Pada saat tafsir tematik ini baru populer, umat Islam dikejutkan lagi dengan hadirnya metode lain, yaitu metode *tartīb nuṣūli* di mana Theodor Noldeke-lah yang pertama kali mengangkat metode ini dalam diskursus

⁵ Amin al-Khuli, "Tafsir" terj. Kamran Irsyadi dan Sahiron Syamsuddin dalam *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Islam Reader* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011), h. 229.

⁶ Dalam menyusun tafsirnya ini, Bint al-Syati memegang empat prinsip, yakni (1) sebagian ayat al-Qur'an menafsirkan sebagian yang lain, (2) metode *munāsabah al-ayāt*, (3) ibrah suatu perkara berdasarkan keumuman lafaz, bukan kekhususan sebab, dan (4) tidak ada sinonimitas dalam Bahasa al-Qur'an. Lebih jauh baca Muhammad Yusron, "Mengenal Pemikiran Bint al-Syati' tentang al-Qur'an" dalam *Studi Kitab Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: Teras, 2006), h. 23-47.

⁷ Naṣr Hamid Abu Zayd, *Maḥbūm al-Nas Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Mesir: al-Markaz al-saqafi al-'Arabī, 2014)

⁸ Muhammad Syahrour, *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qira'ah Muaṣirah* (Damaskus: al-Ahali, t.t).

⁹ Toshihiko Izutso, *Ethico Religious Concept in the Qur'an* (Kanada: McGill-Queen's University Press, 2002).

¹⁰ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Jakarta: Lentera Hati, 2013), h. 388.

¹¹ Kitab ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Suryan A. Jamrah dengan judul *Metode Tafsir Maudhui: Suatu Pengantar* (Jakarta: Rajawali Pers, 1996).

studi Qur'an modern, walaupun sebenarnya gagasan Qur'an *nuzūli* sudah ditampilkan oleh sarjana Islam klasik.¹² *Tartīb nuzūli* adalah metode penafsiran ayat al-Qur'an yang disusun berdasarkan urutan kronologis pewahyuan al-Qur'an, jadi yang pertama kali ditafsirkan adalah Q.S. al-'Alaq [96]: 1-5 hingga ayat yang terakhir kali turun. Di kalangan Muslim, metode tafsir *tartīb nuzūli* ini menjadi populer di tangan para tokoh seperti 'Ābid al-Jābirī¹³, Ibn Qarnas¹⁴, dan Izzat Darwaza.¹⁵

Masih terkait perkembangan metode tafsir, kajian tematik al-Qur'an menemukan lagi satu bentuknya yang terbilang baru. Di tangan Hamiduddin Farahi dengan karyanya *Niẓām al-Qur'ān* dan Amin Ahsan Iṣlahi dengan karyanya *Tadabbur al-Qur'ān*, konsep kesatuan surat (*sura as a unity*) al-Qur'an telah terdengar luas gaungnya di berbagai penjuru. Konsep kesatuan surat ini memandang bahwa setiap surat memiliki tema pokok yang menyatukan antarbagian ayatnya.¹⁶ Konsep ini sekaligus merespon pendapat para sarjana al-Qur'an Barat yang menganggap al-Qur'an sebagai karya yang tidak sistematis.

Deskripsi di atas ingin menunjukkan perkembangan kajian al-Qur'an yang tidak pernah usai. Pada tahun 2015, terbit sebuah karya tafsir kolektif yang ditulis oleh Seyyed Hossein Nasr dan koleganya dengan judul *The Study Qur'an A New Translation and Commentary* yang

¹² Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwaza* (Bandung Mizan, 2016), h. 44.

¹³ Abid al-Jabiri adalah seorang pemikir Muslim yang banyak mencurahkan perhatiannya dalam kajian tafsir *nuzūli*. Hal ini bisa dilihat dari berbagai karyanya. Argumen teoritisnya mengenai al-Qur'an *nuzūli* dibahas dalam karyanya *Ulūm al-Qur'ān* dan *Madkhal ila al-Qur'ān al-Karīm*, sedangkan bentuk praksi tafsir *nuzūli*nya terdapat di dalam ketiga juz karya tafsirnya, *Fahm al-Qur'ān*. Lihat *Ibid.*, h. 51.

¹⁴ Ibn Qarnas telah menuliskan sebuah karya yang membahas tentang sejarah Islam ditinjau dari tafsir *nuzūli*. Karyanya tersebut adalah *Ahsan al-Qasas Tarikh Islaam Kama Warada min al-Masdar ma'a Tartīb al-Suwar Hasba al-Nuzūl*. Lihat *Ibid.*, h. 64.

¹⁵ Izzat Darwaza menulis *Aṣr al-Nabi*, *Sīrah al-Rasūl*, dan *al-Dustūr al-Qur'āni* yang menjadi pengantar bagi karya tafsirnya *al-Tafsīr al-Hadīṣ* yang menampilkan metode tafsir *nuzūli*. Lihat *Ibid.*, h. 77.

¹⁶ Mustansir Mir, "The Sura as A Unity" dalam G.R. Hawting (eds.), *Approaches to the Qur'an* (London: Routledge, 2002), h. 215.

merupakan terjemah al-Qur'an dalam bahasa Inggris disertai dengan tafsirnya. Tampaknya Nasr memandang bahwa tafsir-tafsir modern di atas melupakan satu sisi yang sangat fundamental dari al-Qur'an: sisi spiritualitas. Hal ini tergambar dari pendapat Nasr bahwa al-Qur'an tidak hanya berkaitan erat dengan tatanan sosial—sebagaimana diperjuangkan oleh penafsir modern untuk menjawab problem kekinian—tetapi al-Qur'an juga merupakan petunjuk untuk kehidupan spiritual terdalam.¹⁷

Karya ini dimaksudkan untuk menyediakan akses kepada para pembaca modern untuk menyelami berbagai cara yang telah ditempuh oleh kelompok Muslim selama lebih dari empat belas abad lamanya dalam memahami al-Qur'an.¹⁸ Oleh karena itu, karya ini tidak mengutip satu penjelasan pun dari penafsiran-penafsiran modern yang telah disebutkan di atas karena tafsir ini sendiri ingin menghadirkan kembali penafsiran-penafsiran “tradisional” terdahulu—istilah tradisional dalam pandangan Nasr akan dijelaskan kemudian.

Artikel ini akan menelusuri lebih mendalam mengenai metodologi yang digunakan sekaligus melihat beberapa contoh penafsirannya. Sejauh penelusuran penulis, belum ada satu pun tulisan dalam bahasa Indonesia yang membahas tafsir ini. Hal ini dapat dimaklumi karena tafsir ini cenderung baru dalam samudera studi al-Qur'an kontemporer yang tak bertepi.

Para Penulis *The Study Quran A New Translation and Commentary*

Karya terjemah sekaligus tafsir 30 juz ini merupakan hasil penafsiran kolektif yang dilakukan oleh lima sarjana Muslim di Barat. Karya ini disusun berdasarkan urutan *mushaf*. Mereka yang terlibat dalam upaya penafsiran kolektif ini adalah Seyyed Hossein Nasr¹⁹ sebagai

¹⁷ Seyyed Hossein Nasr (dkk), *The Study Quran A New Translation and Commentary* (New York: HarperOne, 2015), h. xxvii.

¹⁸ *Ibid.*, h. xi.

¹⁹ Seyyed Hossein Nasr adalah seorang profesor Studi Islam di Universitas George Washington, USA. Bidang studi yang digelugutinya antara lain filsafat Islam, mistisisme, seni, sains, agama dan ekologi, dan perbandingan agama. Nasr sangat

pimpinan redaksi, Caner K. Dagli²⁰, Maria Massi Dakake²¹, dan Joseph E. B. Lombard²² sebagai editor umum, serta Mohammed Rustom²³ sebagai asisten editor.

Sejarah kepenulisan karya ini dimulai sejak sekitar sembilan tahun sebelum karya ini terbit di tahun 2015—ini artinya sekitar tahun 2006 -, penerbit HarperSanFrancisco (sekarang berubah nama menjadi HarperOne) meminta Nasr untuk menjadi ketua editor dalam proyek kepenulisan sebuah karya *The Study Quran* untuk mengimbangi *The Harper Collins Study Bible* yang telah terbit.²⁴

produktif dalam menulis, baik berupa buku maupun artikel yang tersebar dalam berbagai jurnal. Di antara karya terbarunya adalah *The Garden of Truth: the Vision and Promise of Sufism* (2007), *Islam's Mystical Tradition* (2007), *Islam in the Modern World* (2010), *In Research of the Sacred* (2010), dan *Metaphysical Penetrations* yang merupakan terjemahan dari *Kitab al-Masha'ir* karya Mulla Sadra (2014). Lihat *Ibid.*, h. xii.

²⁰ Caner K. Dagli merupakan seorang profesor di bidang Studi Agama di Perguruan Tinggi the Holy Cross. Dagli adalah seorang ahli di bidang sufisme, filsafat Islam, dialog antaragama, dan studi Qur'an. Di antara karyanya adalah *The Ringstones of Wisdom* yang merupakan terjemah dari *Fuṣūṣ al-Hikām* karya Ibn al-'Arabi (2004), *The Oxford Encyclopedia of Science, Philosophy, and Technology in Islam* (2014), dan *Ibn al-'Arabi and Islamic Intellectual Culture: from Mysticism to Philosophy* (2015). Lihat *Ibid.*, h. xii.

²¹ Maria Massi Dakake adalah seorang profesor Studi Agama di Universitas George Mason. Kajian yang digelugutinya antara lain Syiisme, Fufisme, filsafat dan teologi Islam, al-Qur'an, dialog antaragama, dan isu-isu yang terkait dengan perempuan dan feminin dalam Islam klasik. Dia telah menulis *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam* (2007), dan merupakan salah satu editor dari *The Routledge Companion to the Quran* yang akan segera terbit. Lihat *Ibid.*, h. xii.

²² Joseph E. B. Lombard adalah seorang asisten profesor dalam departemen Studi Bahasa Arab dan Terjemah di Universitas Sharjah. Lombard merupakan salah satu editor *Integrated Encyclopedia of the Qur'an* yang sedang dalam proses penyelesaian. Dia merupakan seorang ahli di bidang studi Qur'an, sufisme, filsafat Islam, perbandingan teologi, dan ekoteologi Islam. Lombard juga aktif sebagai editor *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition* (edisi kedua, 2010), serta penulis *Submission, Faith, and Beauty: the Religion of Islam* (2009) dan *Love and Remembrance: the Life and Teachings of Ahmad al-Ghazālī* (2016). Lihat *Ibid.*, h. xii.

²³ Mohammed Rustom adalah seorang profesor Studi Islam di Universitas Carleton. Rustom berspesialisasi dalam kajian Sufisme, filsafat dan teologi Islam, dan penafsiran al-Qur'an. Dia telah menulis *The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mullā Ṣadrā* (2012) dan menerjemahkan karya Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *The Condemnation of Pride and Self-Admiration* (2017). Lihat *Ibid.*, h. xii.

²⁴ *Ibid.*, h. xi.

Setelah menimbang secara matang, Nasr akhirnya menerima tawaran tersebut dengan syarat tim yang akan dia pimpin harus berasal dari kalangan sarjana Muslim dan karya ini tidak akan ditentukan atau dipandu oleh pernyataan-pernyataan yang dikemukakan oleh sarjana Barat non-Muslim yang telah mengkaji al-Qur'an sebagai dokumen sejarah, linguistik atau sosiologi, atau bahkan sebagai sebuah teks penting agama tetapi tidak menerimanya sebagai firman Tuhan dan wahyu autentik.²⁵ Atas alasan tersebut, Nasr hanya memilih sarjana Muslim untuk berkolaborasi dalam proyek penyusunan tafsir ini.

Dalam usahanya ini, Nasr kemudian memilih tiga editor, yaitu Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake, dan Joseph E. B. Lumbard, yang kesemuanya adalah sarjana Muslim Amerika dengan gelar doktor dalam bidang Studi Islam dari universitas di Amerika yang memiliki pengalaman langsung dengan dunia Islam, mengetahui keilmuan Islam tradisional, dan menguasai bahasa Arab klasik. Dalam perkembangan selanjutnya setelah terjemah telah ditulis dan esai telah diedit, tim ini memerlukan adanya seorang asisten editor. Untuk posisi ini, Nasr kemudian memilih Mohammed Rustom, seorang doktor studi Islam dari sebuah universitas di Kanada.²⁶

Dalam memilih keempat sarjana di atas, tentu saja Nasr tidak sembarangan dalam memutuskan pilihan. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh Nasr bahwa dalam tim tersebut terdapat kesamaan visi intelektual, perspektif spiritual, dan sikap kesarjanaan.²⁷ Pernyataan tersebut memperlihatkan bahwa keempat sarjana di atas dipilih karena adanya kesamaan dalam ketiga aspek tersebut. Untuk itu perlu dilihat bagaimana kesamaan yang dimaksud. Penulis melihat bahwa salah satu konsep penting yang sering disampaikan oleh Nasr dalam banyak karyanya adalah tentang tradisi. Penulis berasumsi bahwa keempat sarjana di atas juga memiliki pandangan yang sama terkait tradisi dengan Nasr hingga

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, h. xii.

²⁷ *Ibid.*

akhirnya mereka dipilih sebagai bagian dari proyek kepenulisan tafsir ini.

Konsep sentral dari pemikiran Nasr adalah terkait tradisi. Nasr sering menyeru untuk kembali kepada tradisi dalam rangka menghindari dampak negatif dari modernitas yang menggeser banyak nilai.²⁸ Dalam karyanya *Islam and the Plight of Modern Man*, Nasr menjelaskan bahwa tradisi yang dia dan para tradisionalis lainnya maksud bukanlah kebiasaan, adat atau transmisi ide dan motif dari satu generasi ke generasi setelahnya, tetapi merupakan seperangkat prinsip yang turun dari langit dengan disertai sebuah manifestasi Ilahi yang disesuaikan dengan konteks masyarakat yang berbeda-beda.²⁹ Adapun di bukunya yang lain *Knowledge and the Sacred*, Nasr menyebut tradisi adalah kebenaran-kebenaran atau prinsip-prinsip Ilahi yang diturunkan atau disingkap kepada manusia melalui para figur yang digambarkan sebagai utusan, nabi, *avatar*, *Logos* atau agen lainnya yang disesuaikan dengan kondisi sosial masyarakatnya.³⁰

Tradisi merupakan bangunan konseptual yang darinya bersumber segala sesuatu yang menciptakan kebaikan dan kearifan maka dari itu dia ibarat sebuah pohon di mana akarnya adalah wahyu Tuhan yang merangkum seluruh ranting kehidupan di setiap masa dan memberi berkah serta manfaat bagi siapa saja yang bernaung di bawahnya.³¹ Nasr menyebut bahwa pada dekade terdahulu banyak yang menghubungkan tradisi ini dengan *perennial wisdom* (kebijaksanaan abadi) yang terletak pada inti setiap agama yang tidak lain adalah *sophia perennis* dalam tradisi Barat, *sanatana dharma* dalam tradisi Hindu, dan *al-hikmah al-khalidah* dalam tradisi Islam (atau *javidan kibirad* dalam tradisi Persia).³² Pandangannya terhadap tradisi ini terlihat sangat memengaruhi penafsirannya terhadap ayat al-

²⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: Columbia University Press, 1987), h. 12.

²⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Islam and Plight of Modern Man* (USA: ABC International Group, 2001), h. 73.

³⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: State University of New York Press, 1989), h. 64.

³¹ Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam...*, h. 13.

³² Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred...*, h. 64-65.

Qur'an sebagaimana akan disinggung dalam artikel ini.

Metodologi Penafsiran dalam *The Study Quran A New Translation and Commentary*

Pembahasan ini akan mengupas sisi metodologi yang digunakan oleh Nasr dan anggota timnya dalam menulis *The Study Quran A New Translation and Commentary*. Poin-poin yang dikaji dalam pembahasan ini adalah menerangkan bahwa *The Study Quran A New Translation and Commentary* merupakan karya hermeneutika, di samping juga akan dijelaskan mengenai prinsip-prinsip dan metode penerjemahan dan penafsirannya.

Secara etimologi, kata hermeneutika diambil dari bahasa Yunani, yakni *hermeneuein* yang artinya menjelaskan. Kata tersebut kemudian diserap ke dalam bahasa Jerman *hermeneutik* dan bahasa Inggris *hermeneutics*.³³ Adapun secara terminologi, hermeneutika didefinisikan secara beragam. Friedrich Schleiermacher, sebagaimana dikutip Sahiron Syamsuddin, mendefinisikan hermeneutika sebagai seni memahami secara benar bahasa orang lain, khususnya bahasa tulis.³⁴ Adapun menurut Richard E. Palmer, hermeneutika merangkum tiga bentuk makna dasar. *Pertama*, adalah mengekspresikan (*to express*), menegaskan (*to assert*), atau menyatakan (*to say*).

Kedua, adalah menjelaskan (*to explain*). Artinya, hal yang terpenting bukanlah mengatakan sesuatu saja, melainkan menjelaskannya, merasionalisasikannya serta menjadikannya jelas dan terpahami (*make it clear*). *Ketiga*, adalah menerjemahkan (*to translate*) yang maknanya identik dengan dengan menafsirkan (*to interpret*). Menerjemahkan dalam arti seseorang membawa apa yang asing, jauh dan tak dapat dipahami ke dalam media bahasanya sendiri.³⁵

³³ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009), h. 5.

³⁴ *Ibid.*, h. 6.

³⁵ Zaprul Khan, *Filsafat Ilmu Sebuah Analisis Kontemporer* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2016), h. 245.

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa *The Study Qur'an A New Translation and Commentary* merupakan proyek hermeneutika. Karya ini mencakup ketiga unsur yang terdapat dalam hermeneutika sebagaimana dikemukakan oleh Palmer. Hal ini karena karya ini terlebih dahulu mengalihbahasakan (*to translate*) al-Qur'an yang berbahasa Arab ke dalam bahasa Inggris, kemudian menjelaskan (*to explain*) dan mengekspresikan (*to express*) gagasan penulis terkait maksud yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an sehingga al-Qur'an yang berbahasa Arab dan diturunkan pada 14 abad yang lalu dapat dipahami (*make it clear*) oleh para audiens abad 21 yang menetap di *English speaking countries*.

Selain beragam, pengertian hermeneutika juga bertingkat. Ben Vedder dalam bukunya *Was ist Hermeneutik?*, sebagaimana dikutip oleh Sahiron, menjelaskan empat tingkatan hermeneutika, yakni *hermeneuse*, *hermeneutik*, *philosophische hermeneutik*, dan *hermeneutische philosophie*.³⁶ *Hermeneuse* merujuk kepada aktivitas penafsiran terhadap obyek-obyek tertentu, seperti teks, simbol-simbol seni (lukisan, novel, puisi dll) dan perilaku manusia. Dalam arti ini, hermeneutika berarti sebatas penafsiran yang dilakukan manusia sehari-hari dalam memahami dan menjelaskan obyek tertentu.³⁷

Tingkatan kedua adalah *hermeneutik* yang membahas tentang aturan, metode, dan langkah-langkah yang ditempuh dalam proses penafsiran suatu obyek. Dalam tingkatan kedua ini, hermeneutika tidak sebatas aktivitas penafsiran sebagaimana dalam penjelasan tingkat pertama, tetapi juga memperhatikan beberapa prinsip dan metode dalam penafsiran.³⁸ Tingkatan ketiga adalah *philosophische hermeneutik*. Hermeneutika filosofis ini tidak lagi membicarakan metode tertentu dalam menafsirkan, melainkan terkait dengan *conditions of the possibility* (kondisi-kondisi kemungkinan) yang dengannya seseorang dapat memahami dan menafsirkan sebuah teks, simbol, atau perilaku. Tingkatan ini umpamanya seperti yang

³⁶ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan...*, h. 7.

³⁷ *Ibid.*, h. 7-8.

³⁸ *Ibid.*, h. 8.

dibahas oleh Hans-George Gadamer dalam bukunya *Truth and Methods*.³⁹ Adapun tingkatan yang terakhir adalah *hermeneutische philosophie*, yaitu filsafat hermeneutis yang merupakan bagian dari pemikiran-pemikiran filsafat yang mencoba menjawab problem kehidupan manusia dengan cara menafsirkan apa yang diterima oleh manusia dari sejarah dan tradisi. Contoh dari filsafat hermeneutis ini dapat dilihat dalam filsafat Heidegger.⁴⁰

Dari keempat tingkatan hermeneutika di atas, upaya Nasr dan para koleganya dan karya mereka *The Study Qur'an A New Translation and Commentary* mencakup dua tingkatan pertama. Nasr mengatakan bahwa penafsiran al-Qur'an dalam karya ini merupakan tanggung jawab yang diembankan oleh Tuhan atas pundaknya.⁴¹ *Statement* tersebut menegaskan bahwa tanggung jawab *reader* adalah menafsirkan al-Qur'an secara terus menerus. Hal ini karena al-Qur'an, sebut Nasr, merupakan pondasi kehidupan Muslim dan peradaban Islam dalam banyak aspeknya.⁴² Itu berarti, Nasr menekankan pentingnya hermeneutika pada tingkat pertama, *hermeneuse*, sebagai aktivitas penafsiran yang dilakukan secara terus menerus. Terbitnya *the Study Qur'an A New Translation and Commentary* merupakan manifestasi dari proses penafsiran yang tiada pernah usai tersebut.

Nasr juga terlibat dalam perbincangan hermeneutika pada tingkat kedua, yakni *hermeneutik*, yang berkaitan erat dengan pembahasan prinsip dan metode penafsiran. Terdapat beberapa prinsip yang dipegang oleh Nasr dalam melakukan penerjemahan dan penafsiran al-Qur'an. Prinsip pertama adalah menegaskan sisi kesakralan al-Qur'an. Nasr menyatakan bahwa makna, bahasa, setiap kata dan kalimat dalam al-Qur'an, bunyinya ketika dibaca, dan teksnya ketika tertulis dianggap suci.⁴³ Al-Qur'an inilah

³⁹ *Ibid.*, h. 9.

⁴⁰ *Ibid.*, h. 10.

⁴¹ Seyyed Hossein Nasr (dkk), *The Study Quran ...*, h. xi.

⁴² *Ibid.*, h. xi.

⁴³ *Ibid.*, h. xxiii.

yang ketika dibaca akan membuat pembacanya meneteskan air mata meskipun dia tidak mengerti bahasa Arab, dan dia bukan sekadar teks penting dalam kajian filologi bahasa Semit atau tentang rekaman kondisi sosial dari masyarakat Arab abad pertama hijriah.⁴⁴ Berdasarkan pada prinsip ini, Nasr, dkk., menolak untuk mengutip pendapat para sarjana Qur'at Barat (*orientalists*) yang mengkaji al-Qur'an sebagai dokumen historis, linguistik, atau sosial tetapi menolak al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan.

Prinsip kedua, al-Qur'an adalah kitab yang memuat semua doktrin tentang sifat realitas dalam semua levelnya, mulai dari Realitas Absolut, yakni Tuhan, sampai realitas makrokosmos dan mikrokosmos.⁴⁵ Ia merupakan sumber semua pemikiran Islam, mulai dari metafisik, *angelology*, kosmologi hingga hukum dan etika, serta dari semua seni dan sains hingga struktur sosial, ekonomi, dan bahkan pemikiran politik.⁴⁶ Nasr menyatakan bahwa tidak ada satu pun Kitab Suci yang berbicara tentang kosmos dan dunia lebih banyak daripada al-Qur'an.⁴⁷ Berangkat dari prinsip yang memandang al-Qur'an mencakup kesemuanya itulah yang mendorong Nasr dkk merujuk kepada banyak kitab tafsir dengan berbagai corak yang ditulis di sepanjang sejarah empat belas abad lamanya.

Terdapat 41 kitab tafsir yang dirujuk oleh karya ini, mulai dari tafsir yang ditulis pada masa awal yakni tafsir *Muqatil bin Sulaiman* (w. 150 H/ 767 M) *Tafsir Muqātil ibn Sulaymān*, tafsir abad pertengahan seperti karya Muhammad ibn Jarir al-Tabari (w. 310 H/ 923 M) *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ay al-Qur'ān*, hingga tafsir yang ditulis pada abad modern, yakni karya Ibn Asyur (w. 1393 H/ 1973 M) *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* dan karya Muhammad Hussain Tabathabai (w. 1401 H/ 1981 M) *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*.

Prinsip ketiga adalah bahwa pesan al-Qur'an yang berkenaan dengan agama bersifat universal. Menurut Nasr, bahkan ketika al-Qur'an

⁴⁴ *Ibid.*, h. xxiv.

⁴⁵ *Ibid.*, h. xxv.

⁴⁶ *Ibid.*, h. xxvi.

⁴⁷ *Ibid.*, h. xxvi.

berbicara tentang Islam, dia tidak hanya merujuk kepada agama spesifik yang dibawa oleh Muhammad, tetapi kepada sikap ketundukan secara umum. Oleh karena itu, lanjut Nasr, dalam al-Qur'an Ibrahim dan Isa juga disebut sebagai Muslim dalam artian seorang yang tunduk.⁴⁸

Dari pernyataan di atas, dapat dikatakan bahwa Nasr termasuk kelompok universalis. Kelompok universalis memandang bahwa pesan-pesan al-Qur'an adalah berdasarkan pada universalitas wahyu, dan Kitab Suci pun secara eksplisit telah menyatakan bahwa tidak ada golongan yang tidak dikirimkan utusan oleh Tuhan sebagaimana terekam dalam Q.S. al-Nahl [16]: 36 yang diterjemahkan Nasr sebagai "*We indeed sent a messenger unto every community, 'Worship God, and shun false deities!'*".⁴⁹

Untuk menyokong argumennya, Nasr memaparkan bahwa dalam sejarah Islam perspektif universalis ini memberikan pengaruh yang sangat besar dalam hubungan Muslim dan pemeluk agama lain, baik secara praktis maupun intelektual. Hal tersebut tergambar bahwa sebelum era modern kelompok Muslim merupakan kelompok yang pertama kali mengembangkan apa yang disebut dengan ilmu agama (*Religionswissenschaft*) dan menulis kesarjanaan tentang agama-agama lain, termasuk agama non-Abrahamik, seperti dalam *Indica* karya Abu Rayhan al-Biruni (w. 442 H/ 1048 M). Dan karena itu juga, pada tujuh abad yang lalu tokoh Muslim semisal Ibn al-'Arabi (w. 638 H/ 1240 M) dan Jalaluddin al-Rumi (w. 672 H/ 1273 M) menulis tentang kesatuan terdalam agama-agama (*the inner unity of religions*).⁵⁰ Prinsip ini terasa sangat kentara ketika dalam *the Study Quran*, Q.S. al-Saffāt [37] ayat 35 dan Q.S. Muḥammad [47] ayat 19 diterjemahkan dengan "*There is no god but God*",⁵¹ yang artinya tidak ada tuhan selain Tuhan.

Prinsip yang keempat adalah menghadirkan penafsiran yang tradisional. Karenanya, selain menolak untuk mengutip pendapat para

⁴⁸ *Ibid.*, h. xxix.

⁴⁹ *Ibid.*, h. xxix

⁵⁰ *Ibid.*, h. xxix.

⁵¹ *Ibid.*, h. 1088 dan 1240.

sarjana Qur'an non-Muslim sebagaimana yang diterangkan dalam prinsip pertama, Nasr, dkk., juga tidak mencantumkan penafsiran-penafsiran modernistik dan fundamentalis yang banyak bermunculan di belahan dunia Muslim pada dua abad terakhir. Karya ini bersifat universal sebagaimana penjelasan pada prinsip ketiga dan pada saat yang sama bersifat tradisional karena hanya menghadirkan cara pandang Islam tradisional. Karya *The Study Qur'an* berupaya untuk merefleksikan bagaimana kelompok Muslim telah memahami al-Qur'an sepanjang perjalanan sejarah mereka dan bagaimana kelompok Muslim yang masih tradisional tersebut memahaminya hari ini.⁵² Begitulah penjelasan empat prinsip penafsiran Nasr, dkk., dalam *The Study Qur'an A New Translation and Commentary* yang penulis pahami.

Adapun metode yang digunakan dalam karya ini adalah metode *tahlili* karena setiap satu ayat al-Qur'an akan ditafsirkan dengan penjelasan yang begitu panjang dan disusun berdasarkan urutan *tartib mushaf*, yaitu penafsiran dari surah pertama *al-Fātibah* hingga surah terakhir *al-Nās* secara urut.

Sebelum mulai menafsirkan suatu surah akan diperkenalkan dulu surah tersebut secara umum. Sebagaimana tafsir klasik, karya tafsir ini memulai pembahasannya dengan apakah surah yang ditafsirkan termasuk ke dalam kategori *makiyyah* atau *madaniyyah* disertai dengan penjelasan para penafsir sebelumnya. Misalnya ketika mulai menafsirkan *al-Fātibah* disebutkan bahwa Mujāhid (w. 104 H/ 722/3 M) mengatakan bahwa surah ini termasuk ke dalam kategori surah *madaniyyah*, tetapi menurut kebanyakan penafsir adalah tidak mungkin surah tersebut turun di periode Madinah karena apa yang akan dibaca ketika mendirikan salat apabila surat tersebut baru turun pada periode Madinah.⁵³

Selain itu juga dipaparkan beberapa penjelasan sebagai pengantar untuk penafsiran surah ini. Nasr, dkk., juga sering mengutip beberapa

⁵² *Ibid.*, h. xi.

⁵³ *Ibid.*, h. 4.

hadis nabi dalam menjelaskan surah terkait. Sikap ini sangat berbeda dengan langkah yang ditempuh oleh Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban, dan Martha Schulte-Nafeh dalam menulis *Qur'an: A Reformist Translation*. Karya Yuksel dan koleganya ini merupakan terjemahan al-Qur'an dalam bahasa Inggris yang ditulis oleh *the Qur'anists*. Istilah *the Qur'anists* ini mengacu kepada kelompok orang yang memiliki pemahaman bahwa Islam sudah cukup dengan al-Qur'an, tanpa memerlukan hadis. Mereka tidak mau menyandarkan penafsiran mereka kepada hadis karena hadis dalam pandangan mereka lebih bertumpu kepada nama dan otoritas perawi daripada substansinya.⁵⁴

Masih dalam pengantar surat al-Fātihah ini, tampaknya Nasr, dkk., berupaya untuk mendamaikan polemik antara kelompok Sunni dan Syiah. Hal ini tergambar, misalnya, dalam penjelasan bahwa surah al-Fātihah ini sama-sama dibaca oleh Muslim Sunni dan Syiah ketika mendirikan salat, seperti yang tergambar dalam ungkapan ini:

*“The Fātibah is recited at the beginning of each cycle of prayer by all Sunnis and many Shiites”*⁵⁵

“Surat *al-Fātibah* dibaca pada permulaan setiap rakaat salat oleh semua Sunni dan banyak Syiah.”

Atau dalam penjelasan mengenai ungkapan yang diatributkan kepada ‘Alī ibn Abī Tālib seperti:

*“According to a famous saying attributed to ‘Alī ibn Abī Tālib (d. 40/661), the Prophet’s cousin and son-in-law, who became the first Imam of Shiite Islam (632-61) and the fourth Caliph of Sunni Islam (656-61), “The whole of the Qur’an is contained in the Fātibah, the whole of the Fātibah in the basmalah [In the Name of God, the Compassionate, the Merciful], the whole of the basmalah in the bā’ [the opening letter], and the whole of the bā’ in the diacritical point under the bā’.”*⁵⁶

“Menurut pernyataan terkenal yang diatributkan kepada ‘Alī ibn Abī Tālib (w. 40 H/661 M), cucu dan menantu Nabi, yang menjadi Imam pertama

⁵⁴ Edip Yuksel (dkk), *Qur’an A Reformist Translation* (USA: Brainbow Press, 2007), h. 12.

⁵⁵ Seyyed Hossein Nasr (dkk), *the Study Quran ...*, h. 3.

⁵⁶ *Ibid.* h., 4.

dalam Syiah (632-661) dan *khalifah* keempat dalam Islam Sunni (656-661), “Seluruh kandungan al-Qur’an ada dalam *al-Fātihah*, seluruh kandungan *al-Fātihah* ada dalam *basmalah* [Dengan menyebut Nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang], seluruh kandungan *basmalah* ada dalam huruf *ba* [huruf pembuka], dan seluruh kandungan *ba* ada dalam titik di bawah huruf *ba*.”

Setelah memberikan pengantar seperti itu barulah mulai masuk ke terjemahan ayat dalam bahasa Inggris. Setiap satu ayat setelah diterjemahkan akan ditafsirkan dengan penjelasan yang mendetail. Terjemahan al-Qur’an ke dalam bahasa Inggris yang paling pertama muncul pada abad ke-17. Kebanyakan terjemahan awal ditulis oleh non-Muslim yang banyak ditujukan untuk menyangkal Islam. Namun dalam beberapa dekade terakhir, banyak terjemahan yang ditulis oleh kelompok Muslim sendiri. Di antara sekian terjemahan ini, ada yang lebih akurat, lebih berkesan dan puitis daripada yang lainnya.⁵⁷

Untuk mendapatkan terjemah yang lebih baik, Nasr dan kelompoknya seringkali merundingkan beberapa terjemah al-Qur’an berbahasa Inggris yang terbaik, seperti terjemah Yusuf Ali, Muhammad Marmaduke Pickthall, Muhammad Asad, A. J. Arberry, Ali Quli Qara’i, dan Muhammad Abdel Haleem, tetapi terjemah Nasr berdasarkan kepada teks bahasa Arab sendiri, bukan kepada terjemahan sebelumnya. Nasr, dkk., telah berusaha sewaspada mungkin dalam menerjemahkan al-Qur’an, dan menurutnya, usaha kolaboratif oleh beberapa sarjana ini telah membantu mereka untuk menjauhkan pendapat pribadi yang bisa mempengaruhi proses penerjemahan tersebut.⁵⁸

Setelah memberikan terjemah bahasa Inggris terhadap ayat al-Qur’an, mulailah mereka menuliskan penafsiran terhadap ayat yang sedang dikaji. Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, tafsir ini tidak memasukkan penafsiran-penafsiran modern semisal penafsiran M. Abduh, Fazlur Rahman, dan tokoh penafsir modern lainnya, terlebih penafsiran

⁵⁷ *Ibid.*, h. xiii.

⁵⁸ *Ibid.*, h. xiii.

para sarjana non-Muslim. Meskipun demikian, Nasr, dkk., mengutip tafsir Ibn 'Āshūr dan Ṭabaṭāba'i yang hidup di zaman modern karena barangkali dalam pandangan Nasr kedua penafsir tersebut memiliki cara pandang tradisional yang serupa dengan cara pandang mereka.

Penafsiran tradisional, lanjut Nasr, melakukan analisis gramatikal dan linguistik, serta analisis historis terkait dengan cerita-cerita dalam al-Qur'an. Penafsiran tradisional lainnya ada yang mengkaji hukum, teologi, filsafat, kosmologi, sains, metafisika, esoterik, atau mistik, dan ada juga yang membahas keseluruhannya. Dalam pandangan Nasr, seluruh tradisi intelektual Islam seperti di atas pada hakikatnya adalah penafsiran terhadap al-Qur'an. Karya *sīrah*, *sunnah*, dan *hadis* nabi merupakan penafsiran pertama terhadap al-Qur'an. Bahkan karya-karya arsitektur Islam bisa disebut sebagai tafsir al-Qur'an di atas batu. Begitu juga syair-syair mistik seperti *Mathnawī* karya al-Rumi telah disebut sebagai (penafsiran) al-Qur'an dalam bahasa Persia.⁵⁹ Dari pemaparan Nasr di atas, terlihat jelas bahwa tafsir al-Qur'an dalam pandangan Nasr tidak terbatas pada karya-karya tafsir yang ditulis oleh para ulama dengan berbagai metode dan coraknya, tetapi tafsir juga merujuk kepada semua hal yang memmanifestasikan al-Qur'an dalam kehidupan nyata, termasuk karya seni.

Dalam menyusun tafsirnya, Nasr, dkk., memilih penafsiran tradisional yang paling otoritatif dan diterima secara luas serta beberapa penafsiran tertentu yang memberikan informasi penting yang tidak terdapat dalam penafsiran-penafsiran yang diterima secara luas tersebut. Semua sumber penafsirannya dapat dilihat pada bagian "*Commentator Key*" dalam karya mereka.⁶⁰ Selain mengutip beberapa penafsiran para penafsir terdahulu, mereka juga menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an sebagaimana lazim diketahui dalam *Ulūm al-Qur'ān* klasik.

Tujuan penafsiran ini, sebagaimana ditegaskan oleh Nasr dalam kata pengantar karya tafsir ini, adalah:

"To take readers beyond the literal meaning of the text when necessary, to clarify

⁵⁹ *Ibid.*, h. xiii.

⁶⁰ *Ibid.* h. vii-ix

difficult passages, to reveal the inner meanings of verses when called for, and to provide a reasonable account of the diversity of views and interpretations in matters of law, theology, spirituality, and sacred history put forth by various traditional Islamic authorities.”⁶¹

“Untuk membawa para pembaca melampaui makna literal dari teks al-Qur’an, mengklarifikasi ayat-ayat yang sulit (dipahami secara langsung), memberikan makna terdalam dari suatu ayat, sekaligus juga menghadirkan sumber-sumber terpercaya tentang keragaman pandangan dan interpretasi tentang masalah hukum, teologi, spiritualitas, dan kisah-kisah al-Qur’an yang dikemukakan oleh otoritas Islam tradisional yang berbeda-beda.”

Adapun harapannya adalah memungkinkan para pembaca untuk berinteraksi pada level-level yang beragam terhadap al-Qur’an dan menghilangkan pandangan-pandangan keliru yang dihembuskan oleh kalangan non-Muslim yang beranggapan bahwa Muslim tidak mampu berinteraksi dengan al-Qur’an secara intelektual karena menganggapnya sebagai wahyu Tuhan, padahal, kata Nasr, al-Qur’an sendiri memerintahkan para pembacanya untuk memikirkan dan mentadabburi ajaran-ajaran yang terkandung di dalamnya.⁶² Dilihat dari pernyataan tersebut, sepertinya alasan Nasr tidak mengambil pendapat non-Muslim dalam penafsiran mereka adalah untuk menegaskan bahwa memosisikan al-Qur’an sebagai wahyu Tuhan tidak menghalangi Muslim untuk tetap berinteraksi dengan al-Qur’an secara intelektual.

Contoh Penafsiran

Untuk melihat mengenal lebih dekat *the Study Quran A New Translation and Commentary* ini, pada pembahasan ini akan ditampilkan beberapa penafsiran yang termaktub dalam lembaran-lembaran karya ini. Ketika menafsirkan kata *al-‘ālamīn* dalam Q.S. *al-Fātibah* ayat 2, tertulis penafsiran berikut:

“The worlds refers to various levels of cosmic existence and the communities of being within each level. Some say it refers to four communities: human beings, jinn, angels,

⁶¹ *Ibid.* h. xiiii

⁶² *Ibid.* h. xiiii

*and satans (Q), while others say it refers only to human beings and jinn, since the Prophet is referred to as a warner into the worlds (25:1), and only jinn and human beings are in need of a warner (Q). It may also refer to the different generations of human beings, to all of the species in creation (Q, T), or to God's being the Sovereign over every level of creation from the earth through the seven heavens, as in those verses that refer to God's Lord of the Heavens and the earth (13: 16; 17: 102; 18: 14; 19: 65; 21: 56; 26: 24; 37: 5; 38: 66; 43: 82; 44: 7; 78: 37). Thus some say that in the most universal sense the worlds notes that there is infinite space beyond this world and that God can actualize all possibilities, even worlds and universes of which we have no knowledge. The verse thus refers to God being the Lord of all that can be seen or imagined and of all that cannot be seen or imagined by human beings. In this sense, the verse conveys that God is Lord of all "space", not only physical space, and therefore of all that exists, no matter what the nature of that existence may be. For this reason, there is no thing, save that it hymns His praise (17: 14)."*⁶³

“Kata *seluruh alam* (*al-‘ālamīn*) merujuk kepada keragaman tingkat keberadaan kosmik dan himpunan sesuatu dalam setiap tingkat. Beberapa penafsir mengatakan kata ini merujuk kepada empat himpunan: manusia, jin, malaikat, dan setan (Q), sedangkan yang lain mengatakan kata ini hanya merujuk kepada manusia dan jin karena Nabi disebut sebagai pemberi peringatan kepada seluruh alam (25: 1), dan hanya jin dan manusia yang memerlukan seorang pemberi peringatan (Q). Kata ini juga mungkin merujuk kepada generasi yang berbeda dari manusia, kepada semua spesies dalam penciptaan (Q, T) atau kepada kekuasaan Tuhan terhadap setiap tingkat ciptaan dari bumi hingga tujuh langit sebagaimana dalam ayat-ayat tersebut yang merujuk kepada Tuhan sebagai *Penguasa langit dan bumi* (13: 16; 17: 102; 18: 14; 19: 65; 21: 56; 26: 24; 37: 5; 38: 66; 43: 82; 44: 7; 78: 37). Beberapa kalangan mengatakan bahwa dalam arti yang paling universal kata *seluruh alam* mengatakan bahwa terdapat ruang yang tidak terbatas di luar dunia ini dan bahwa Tuhan mampu mengaktualisasikan semua kemungkinan, bahkan dunia dan alam semesta yang tidak kita ketahui. Jadi ayat tersebut merujuk kepada Tuhan sebagai Penguasa semua hal yang dapat dilihat atau dibayangkan dan semua hal yang tidak dapat dilihat atau dibayangkan oleh manusia. Dalam arti ini, ayat tersebut menyampaikan bahwa Tuhan adalah Penguasa dari semua “ruang”, tidak hanya ruang fisik, tetapi juga semua hal yang ada, tidak ada persoalan tentang sifat eksistensi itu. Atas alasan ini, *tidak ada sesuatu pun melainkan bertasbih kepada-Nya* (17: 44).”

⁶³ *Ibid.* h. 6.

Dalam menjelaskan kata *al-‘ālamīn* di atas, karya tafsir ini dalam beberapa tempat mengutip penafsiran dari penafsir sebelumnya. Hal ini ditunjukkan oleh huruf (Q) yang artinya adalah kutipan dari tafsir Imam al-Qurtubī dan huruf (T) yang merupakan tanda bahwa pendapat tersebut dikutip dari tafsirnya al-Ṭabari.⁶⁴ Selain mengutip dari para penafsir sebelumnya, karya ini, sebagaimana terlihat jelas dalam contoh penafsiran di atas, juga menafsirkan ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an lainnya. Metode tafsir seperti ini sangat lazim dikenal dalam khazanah *'ulūm al-Qur'ān* klasik dengan jargonnya *al-Qur'ān yufassiru ba'duhu ba'dan*, ayat al-Qur'an menafsirkan ayat al-Qur'an lainnya.

Posisi *The Study Quran A New Translation and Commentary* dalam Tipologi Hermeneutika

Pemikiran para tokoh tentang hakikat dan metode penafsiran, sebagaimana disebutkan dalam pembahasan sebelumnya, tidaklah monistik, melainkan pluralistik. Aliran hermeneutika pada dasarnya sangat beragam. Dalam satu aliran saja bisa terdapat model pemikiran yang bervariasi. Meskipun demikian, menurut Sahiron Syamsudin, dari segi pemaknaan terhadap obyek penafsiran aliran hermeneutika dapat dibagi menjadi tiga aliran utama, yaitu aliran obyektivis, aliran subyektivis, dan aliran obyektivis-*cum*-subyektivis.⁶⁵ Adapun penjelasan mengenai masing-masing aliran adalah sebagai berikut:

1. Aliran obyektivis, yaitu aliran hermeneutika yang lebih menekankan pencarian makna asal dari suatu obyek penafsiran. Dalam hal ini, aliran obyektivis berusaha merekonstruksi maksud dari pengarang teks.⁶⁶ Adapun dalam kajian al-Qur'an, aliran ini berusaha untuk melacak makna asal dari suatu kata sebagaimana dipahami oleh audiens awal penerima al-Qur'an.

⁶⁴ Untuk lebih jelasnya mengenai huruf-huruf yang menjadi tanda sumber pengutipan baca Commentator Key dalam Seyyed Hossein Nasr (dkk), *Ibid.* h. lvii

⁶⁵ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan...*, h. 26.

⁶⁶ *Ibid.* h. 26.

2. Aliran subyektivis, yaitu aliran hermeneutika yang lebih menekankan pada peran pembaca/penafsir dalam pemaknaan terhadap teks. Dalam aliran ini terdapat pemikiran-pemikiran yang beragam, ada yang sangat subyektivis, yaitu dekonstruksi dan *reader-response criticism*; ada juga yang agak subyektivis, yaitu post-strukturalisme; dan ada juga yang kurang subyektivis, yakni strukturalisme.⁶⁷ Dalam tradisi penafsiran al-Qur'an, aliran ini tidak akan melacak makna yang dipahami oleh komunitas Muslim pertama sebagaimana dilakukan oleh aliran obyektivis, tetapi meletakkan makna teks sebagaimana harus dipahami untuk konteks saat ini.

3. Aliran obyektivis-*cum*-subyektivis, yaitu aliran yang berada di tengah-tengah antara dua aliran di atas. Aliran ini memberikan keseimbangan antara pencarian makna asal dan peran pembaca dalam penafsiran.⁶⁸ Aliran ini tetap mencoba menelusuri makna yang telah dipahami oleh komunitas terdahulu, seraya tetap berusaha mengkonstruksi makna untuk saat ini.

Karya tafsir kolektif oleh Nasr dan anggota timnya *the Study Quran A New Translation and Commentary* dapat dikategorikan ke dalam aliran ketiga, yaitu aliran obyektivis-*cum*-subyektivis. Hal ini karena tafsir ini tetap berusaha menelusuri makna awal dari suatu kata. Dalam contoh penafsiran yang telah dikemukakan sebelumnya, ketika menafsirkan kata *al-'ālamīn* penafsir mengutip penafsiran dari beberapa tokoh penafsir terdahulu, meskipun tidak sampai kepada penelusuran makna yang dipahami oleh audiens pertama, dan menafsirkan ayat tersebut dengan ayat al-Qur'an lainnya untuk menangkap makna obyektif dari ayat tersebut.

Setelah berpijak pada makna tersebut, penafsir kemudian memainkan perannya sebagai pembaca saat ini untuk kemudian menawarkan penafsirannya sendiri. Hal ini tergambar dalam penafsirannya

⁶⁷ *Ibid.* h. 26.

⁶⁸ *Ibid.* h. 26.

“dalam arti ini, ayat tersebut menyampaikan bahwa Tuhan adalah Penguasa dari semua “ruang”, tidak hanya ruang fisik, tetapi juga semua hal yang ada”. Posisi penafsir yang sering bergulat dalam kajian filsafat pun mewarnai hasil penafsirannya atas ayat di atas. Berdasarkan argumen di atas dapatlah diketahui bahwa karya ini termasuk dalam kategori aliran obyektivis-cum-subyektivis.

Kesimpulan

The Study Quran A New Translation and Commentary merupakan sebuah mahakarya besar dari Seyyed Hossein Nasr, Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake, Joseph E.B. Lumbard, dan Mohammed Rustom. Para penafsir ini sangat memegang teguh cara pandang tradisionalis sehingga mereka tidak memasukkan sedikitpun penafsiran kelompok modernis, fundamentalis, terlebih lagi orientalis. Selain sebagai tradisionalis, para penafsir ini ketika berinteraksi dengan ayat yang membincang Islam merupakan kelompok universalis, yakni kelompok yang memandang bahwa Islam yang dimaksud dalam suatu ayat bukanlah suatu agama tertentu yang dibawa oleh Muhammad, melainkan sikap ketundukan secara umum. Dalam tingkatan hermeneutika, karya ini termasuk dua kategori pertama, yaitu *hermeneuse* yang merupakan aktivitas penafsiran yang terus menerus dan *hermeneutik* yang membincang prinsip dan metode penafsiran. Adapun dari tipologi hermeneutika yang dipopulerkan oleh Sahiron Syamsuddin, karya ini termasuk dalam aliran hermeneutika obyektivis-*cum*-subyektivis.

Daftar Pustaka

- Al-Khuli, Amin. "Tafsir" terj. Kamran Irsyadi dan Sahiron Syamsuddin dalam *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Islam Reader*, Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011.
- Mir, Mustansir. "the Sura as A Unity" dalam G.R. Hawting (eds.), *Approaches to the Qur'an*, London: Routledge, 2002.
- Nasr, Seyyed Hossein (dkk), *The Study Quran A New Translation and Commentary*, New York: HarperOne, 2015.
- _____, *Traditional Islam in the Modern World*, London: Columbia University Press, 1987.
- _____, *Islam and Plight of Modern Man*, USA: ABC International Group, 2001.
- _____, *Knowledge and the Sacred*, New York: State University of New York Press, 1989.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Ridha, M. Rasyid, *Tafsīr al-Manār*; jilid 1, Kairo: Dār al-Manār, 1947.
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an Towards a Contemporary Approach*. New York: Routledge, 2006.
- Shihab, Quraish, *Kaidah Tafsir*, Jakarta: Lentera Hati, 2013.
- Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009.
- Wijaya, Aksin, *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzūli Muhammad Izzat Darwaza*, Bandung Mizan, 2016.
- Yuksel, Edip, dkk., *Qur'an A Reformist Translation*, USA: Brainbow Press, 2007.
- Yusron, Muhammad, "Mengenal Pemikiran Bint al-Syati' tentang al-Qur'an" dalam *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: Teras, 2006.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Tekstualitas al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoirun Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Zaprulkhan, *Filsafat Ilmu Sebuah Analisis Kontemporer*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2016.