

KONTROVERSI TENTANG CORAK TAFSIR ILMU

Abdul Mustaqim*

Abstract

This article discusses the history and the basic assumption of scientific exegesis of the Qur'an leading to its polemics and their way out. Among the polemics is that this is aimed at showing to the world that the Qur'an is in line with scientific development. This is one of the miracles of the Qur'an. However, this assumption has triggered some Islamists to be apologists and arbiters, and to impose a single interpretation of the Qur'an. It is plausible and acceptable to use certain scientific theories to describe certain Qur'anic verses provided that there is indication of that. However, it should be noticed that it is not the only meaning of the Qur'an. Such interpreters should keep a distance from truth claiming of their interpretation.

Kata Kunci: *Tafsir Ilmu, al-I'jāz al-'Ilmi, Ilmu Pengetahuan, Sains.*

I. Pendahuluan

Salah satu corak penafsiran (*lawn al-tafsīr*) yang pernah muncul dalam sejarah perkembangan tafsir, bahkan terus berkembang hingga dewasa ini adalah tafsir ilmu (*scientific exegesis*). Oleh para pakar, tafsir ilmu didefinisikan sebagai sebuah corak penafsiran al-Qur'an yang menggunakan pendekatan teori-teori ilmiah dan bertujuan untuk menggali teori-

* Dosen Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Uşuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

teori ilmiah dan pemikiran filosofis dari ayat-ayat al-Qur'an.¹ Dengan kata lain, tafsir ilmi di samping untuk 'justifikasi' dan mengkompromikan teori-teori ilmu pengetahuan dengan al-Qur'an, ia juga bertujuan untuk melakukan deduksi teori-teori ilmu pengetahuan dari ayat-ayat al-Qur'an itu sendiri.

Tafsir corak ilmi berangkat dari sebuah paradigma,² bahwa al-Qur'an tidak bertentangan dengan akal sehat dan ilmu pengetahuan. Al-Qur'an mengandung berbagai macam ilmu, tidak hanya ilmu-ilmu agama, tetapi juga ilmu-ilmu duniawi, termasuk teori-teori ilmu pengetahuan. Namun demikian, dalam perjalanan sejarahnya, corak tafsir ilmi mengundang kontroversi di kalangan para ulama. Sebagian sangat mendukung keberadaan tafsir ilmi, tetapi ada pula yang justru menolak kecenderungan corak tafsir ilmi (*scientific exegesis*).

Artikel ini di samping mengeksplorasi tentang asumsi dasar dan sejarah perkembangan tafsir ilmi, juga ingin melihat bagaimana polemik mengenai keberadaan tafsir ilmi, lalu mencoba mencari sintesa kreatif untuk 'mendamaikan' polemik tersebut.

II. Asumsi Dasar dan Latar Belakang Sejarah

Perkembangan sebuah corak penafsiran al-Qur'an sesungguhnya juga dipengaruhi oleh perkembangan ilmu pengetahuan, terbukti dengan munculnya corak tafsir ilmi (*scientific exegesis*). Corak tafsir ini berangkat dari asumsi, bahwa al-Qur'an merupakan kitab suci yang mengandung berbagai informasi ilmu, baik yang terkait dengan masalah agama maupun isyarat-isyarat ilmu pengetahuan. Al-Qur'an merupakan kitab yang tidak saja untuk manusia abad ke-7 M dulu, tetapi juga untuk

¹ Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Juz II (Beirut: Dar al-Fikr 1976), 474. Lihat pula Yusuf al-Qaradlawi, *Berinteraksi dengan al-Qur'an*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), 531.

² Paradigma adalah seperangkat pra-anggapan konseptual, metafisik, dan metodologi dalam tradisi kerja ilmiah. Lihat Ian Barbour, *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama* (Bandung: Mizan, 2002), 81.

manusia di era modern-kontemporer yang meniscayakan adanya perkembangan dunia ilmu pengetahuan. Ini artinya, bahwa al-Qur'an memungkinkan untuk dipahami dengan perspektif teori sains dan ilmu pengetahuan, agar ia tetap *sālih li kulli zaman wa makān*.

Akhirnya, para ilmuwan muslim yang menggeluti dunia sains dan ilmu pengetahuan terdorong untuk melakukan kajian terhadap al-Qur'an, terutama terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang memberikan isyarat-isyarat teori sains dan ilmu pengetahuan. Dengan bekal ilmu-ilmu kealaman (*al-ulūm al-ṭabī'iyah*) dan ilmu-ilmu yang berkembang di era modern-kontemporer, seperti astronomi, geologi, kimia, biologi, kedokteran, dan matematika, mereka ingin membuktikan kemukjizatan al-Qur'an dari segi sains modern (baca: *al-i'jāz al-'ilmi*).

Dewasa ini, kecenderungan corak tafsir ilmi bahkan menjadi trend tersendiri. Menurut salah satu berita koran mingguan (*Jarīdah Uṣbu'iyah*) yang pernah penulis baca, ada sekitar kurang lebih 100 Universitas yang bernaung di bawah *Rabīṭah al-'Ālam al-Islāmī* akan mengajarkan kajian tentang *i'jāz ilmi* dalam al-Qur'an. Di Mesir misalnya, hal itu kemudian melatari pembentukan tim khusus yang terdiri dari tokoh-tokoh ulama, guna merumuskan bagaimana metodologi corak penafsiran ilmi yang benar.

Adapun tujuannya, sebagaimana dikatakan oleh Dr. Abdus Salam adalah: *Pertama*, untuk memberikan bekal metodologi terhadap para da'i tentang sikap Islam terhadap ilmu pengetahuan. *Kedua*, untuk memberikan informasi tentang isyarat-isyarat ilmiah yang terdapat dalam al-Qur'an. Hal ini mengingat bahwa kebenaran-kebenaran ilmiah (*al-ḥaqāiq al-'ilmiyyah*) rupanya telah menarik perhatian khusus bagi orang-orang non muslim untuk mengetahui lebih jauh tentang Islam; bahwa ternyata Islam adalah agama yang sangat apresiatif terhadap ilmu pengetahuan dan kemajuan. Islam adalah agama yang cinta damai, memerangi terorisme (*irḥāb*), kekerasan (*al-'anaf*), dan menolak sikap ekstremisme dalam beragama (*al-taṭarruf fi al-dīn*).³

³"Al-Ālam al-Islāmī", dalam *Jarīdah Uṣbu'iyah* Edisi 27 Oktober 2003, 1.

Jika dirunut ke belakang, sebenarnya secara historis, kecenderungan tafsir ilmi sudah muncul sejak abad ke-5 Hijriyah, tepatnya pada masa Daulah Bani Abbas, ketika dunia Islam berada pada masa keemasan (*al-aṣr al-ḡahabi*), di saat umat Islam memimpin peradaban dunia. Kecenderungan tafsir ilmi saat itu terjadi karena adanya keinginan para ulama untuk melakukan kompromi (*al-taufiq*) antara ajaran Islam (baca: al-Qur'an) dengan perkembangan peradaban dunia luar, sebagai akibat dari gerakan penerjemahan buku-buku asing ke dalam dunia Islam, dan perkembangan yang terjadi di dunia Islam itu sendiri.⁴

Sebagaimana dicatat dalam sejarah, peradaban Islam pernah berada pada puncak kejayaan, ketika bangsa-bangsa Eropa sibuk menyeru kepada tahayul dan mitos-mitos. Capaian-capaian yang luar biasa selama periode ini diakui oleh seluruh sejarawan yang bereputasi tinggi. Dengan kata lain, ketika Eropa masih mengalami era kegelapan (*the dark ages*) pada abad pertengahan, dunia Islam telah sukses luar biasa dalam bidang sains dan ilmu pengetahuan.⁵

Tentang hal itu, George Sarton, sebagaimana dikutip oleh A.J. Arberry, pernah menulis bahwa sejak paruh kedua abad ke-8 M, hingga akhir abad ke-11 M, bahasa Arab merupakan satu-satunya bahasa ilmiah, satu-satunya bahasa progresif yang dimiliki umat manusia. Ada beberapa tokoh besar yang tidak adaandingannya di Barat ketika itu, seperti Jābir al-Ḥayyān, al-Kindi, al-Khawārizmi, al-Fargani, al-Rāzi, Šabit bin Qurra' al-Battani, Abu al-Wafa', al-Gazali, Umar Khayyam, dan sebagainya. Abad kejayaan sains dalam dunia Islam ini terjadi sekitar tahun 750-1100 M.⁶ Ketika itu, dunia muslim telah memberikan kontribusi yang luar biasa kepada sains, termasuk matematika dan kedokteran. Sejarah mencatat, bahwa Baghdad di masa kejayaannya, dan Spanyol Selatan telah membangun universitas-universitas, yang kepadanya ribuan

⁴ Abd al-Majid Abd al-Salām al-Muḥtasib, *Ittijāhāt al-Tafsīr fi al-'Aṣr al-Ḥadīs* (Beirut Dar al-Fikr, 1987), 245.

⁵ Perves Hoodbhoy, *Islam dan Sains: Pertarungan Menegakkan Rasionalitas* (Bandung: Pustaka, 1997), 110.

⁶ A.J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam* (London: George Allen & Unwin 1965), 23.

mahasiswa berdatangan. Para penguasa mengitari diri mereka dengan ilmuwan-ilmuwan dan seniman-seniman. Kini, hal itu tinggal kenangan, sementara Barat sekarang sangat maju di bidang sains dan ilmu pengetahuan.⁷

Kemudian, kecenderungan tafsir ilmi terus berkembang seiring dengan perkembangan zaman, meski kadang terkesan apologis dalam menghadapi kemajuan ilmu pengetahuan di Barat. Alih-alih umat Islam berusaha mengembangkan ilmu pengetahuan, sebagian mufassir ilmi justru sibuk mencari legitimasi teologis, bahwa teori-teori ilmu pengetahuan yang sekarang ditemukan oleh para ilmuan Barat sudah ada dalam al-Qur'an sejak lima belas abad yang lalu.

Penulis masih ingat, ketika Neil Amstrong berhasil naik ke bulan, sebagian da'i dan sarjana muslim, dengan penuh semangat lalu cepat-cepat mengutip Q.S. al-Rahmān (55): 33, yang artinya "*Hai jama'ah jin dan manusia, jika kamu sanggup menembus (melintasi) penjuru langit dan bumi, maka lintasilah, kamu tidak dapat menembusnya melainkan dengan kekuatan.*"

Ayat tersebut diklaim sebagai isyarat, bahwa manusia akan berhasil menembus ruang angkasa. Sebagian mufassir ilmi lalu menafsirkan ayat *lā tanfuzūna illā bi sultān* dengan arti, bahwa kalian tidak akan mampu menembus langit dan bumi kecuali dengan kekuatan ilmu pengetahuan. Padahal, jika dikaji secara seksama, melalui pendekatan ilmu *munāṣabah*, ayat itu tidak ada sangkut pautnya dengan masalah keberhasilan manusia naik ke bulan atau menembus angkasa luar. Ayat itu sebenarnya berkaitan dengan persoalan akhirat (*yaum al-hasyr*), dimana ketika itu manusia dan jin sedang menghadapi siksaan dan mereka ditantang Allah swt., jika memang bisa melarikan diri dari siksa tersebut dengan menembus langit dan bumi, namun sekali-kali mereka tidak akan mampu, mengingat mereka tidak memiliki kekuatan.⁸

⁷ *Ibid.*

⁸ 'Ali Mustafā Khallūf, *al-Tafsīr al-Wajīz ala Hāmisy al-Kitāb al-Azīz* (Riyādli: Maktaba al-Malik al-Fahd, 1424 H), 532. Lihat pula M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. XIII (Jakarta: Lentera Hati, 2004), 519-520.

Dari paparan di atas, jelas bahwa latar belakang munculnya corak tafsir ilmi dapat dipetakan menjadi dua faktor, yaitu:

Pertama, faktor internal yang terdapat dalam teks al-Qur'an, dimana sebagian ayat-ayatnya sangat menganjurkan manusia untuk selalu melakukan penelitian dan pengamatan terhadap ayat-ayat kauniah atau ayat-ayat kosmologi (Lihat misalnya Q.S. al-Gasyiyah (88): 17-20). Bahkan ada pula ayat-ayat al-Qur'an yang disinyalir memberikan isyarat untuk membangun teori-teori ilmiah dan sains modern, karena seperti dikatakan Muḥammad Syaḥrūr, wahyu al-Qur'an tidak mungkin bertentangan dengan akal dan realitas (*revelation does not contradict with the reality*).⁹

Dengan asumsi tersebut, ayat-ayat al-Qur'an yang dapat dideduksi untuk menggali teori-teori ilmu pengetahuan, oleh sebagian ulama ditafsirkan dengan pendekatan sains modern, meskipun hal itu tidak pernah dilakukan oleh Nabi saw. dan para sahabat. Sebab para pendukung tafsir ilmi sependapat, bahwa penafsiran al-Qur'an sesungguhnya tidak mengenal titik henti, melainkan terus berkembang seiring dengan kemajuan sains dan ilmu pengetahuan. Sebagai contoh, ayat yang berbunyi *khalaqa al-insāna min 'alaq* (Q.S. al-'Alaq (96): 2). Dulu, kata *al-'alaq* dalam ayat ini ditafsirkan oleh para mufasir klasik dengan pengertian segumpal darah yang membeku (*al-qita'ah al-yasīrah min al-dam al-gālḡ*).¹⁰ Namun sekarang, dalam dunia kedokteran akan lebih tepat jika ditafsirkan dengan *zigot* (*al-dudāh al-ṣagīrah*), sesuatu yang hidup, yang sangat kecil menggantung pada dinding rahim perempuan.¹¹

Kedua, faktor eksternal, yakni adanya perkembangan dunia ilmu pengetahuan dan sains modern. Dengan ditemukannya teori-teori ilmu pengetahuan, para ilmuwan muslim (para pendukung tafsir ilmi) berusaha untuk melakukan kompromi antara al-Qur'an dan sains dan mencari 'justifikasi telogis' terhadap sebuah teori ilmiah. Mereka juga ingin mem-

⁹ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: Aḥali li al-Nasyr wa al-Tawzi, 1992), 194.

¹⁰ Jalāluddīn al-Maḥalli dan Jalāluddīn 'Abdurrahman al-Suyūṭi, *Tafsīr al-Jalālayn* (Semarang: Maktabah Usaha Keluarga, t.th.), 54.

¹¹ Muḥammad Ali al-Ṣabuni, *Ṣafwat al-Tafsīr*, Jilid II (Beirut: Dār al-Fikr, 1976), 581-582.

buktikan kebenaran al-Qur'an (baca: *i'jāz ilmi*) secara ilmiah-empiris, tidak hanya secara teologis-normatif.

Selanjutnya, berkaitan dengan sejarah perkembangan tafsir ilmi, hemat penulis, hal itu dapat dikegorikan menjadi dua, yaitu: *Pertama*, era abad pertengahan, ketika umat Islam berada pada puncak kejayaan peradaban dunia. Para ulama abad pertengahan yang mendukung kecenderungan tafsir ilmi adalah antara lain Imam al-Gazali dalam kitab *Ihya' 'Ulum al-Din* dan *Jawāhir al-Qur'an*. Dalam kedua kitabnya, sebagaimana dikutip al-Zahabi, ia menyatakan bahwa ayat-ayat tentang fenomena alam; seperti pergantian siang dan malam (Q.S. al-Hajj (22): 61 dan Q.S. Luqman (31): 29), bintang, bulan, matahari (Q.S. al-Rahman (55): 5, Q.S. Yunus (10): 5, dan Q.S. al-Qiyamah (75): 8-9), anatomi tubuh (Q.S. al-Infītar (82): 6,7,8,), dan sebagainya, hanya akan dipahami dengan baik oleh ahlinya.¹²

Demikian pula Imam Jalāluddīn al-Suyūṭī, dalam kitab *al-Itqān* dan *al-Iklīl fi Istinbāṭi al-Tanzīl* menegaskan hal yang sama. Dia kemudian mengutip ayat-ayat al-Qur'an, hadis, dan asar yang dapat menjadi legitimasi teologis terhadap keniscayaan tafsir ilmi; seperti Q.S. al-An'am (6): 38, Q.S. al-Nahl (16): 89, dan hadis riwayat Imam al-Tirmizī bahwa Nabi saw. bersabda: "Kelak akan terjadi fitnah-fitnah. Beliau lalu ditanya, apa solusinya? Beliau menjawab: "Kitab Allah (al-Qur'an). Sebab di dalamnya terdapat berita-berita yang terjadi sebelum kalian dan informasi-informasi yang akan terjadi sesudah kalian, dan hukum-hukum yang dapat dipakai untuk menyelesaikan persoalan di antara kalian." Demikian juga pernyataan Ibnu Mas'ud yang menyatakan: "Barangsiapa menghedaki ilmu, maka ia hendaknya merujuk kepada al-Qur'an, sebab di dalamnya terdapat informasi orang-orang dulu dan yang datang kemudian (akhir)."¹³

Namun agaknya dukungan kedua orang tersebut (al-Gazali dan al-Suyūṭī) baru pada dataran teoritis, yakni bahwa tafsir ilmi itu merupakan hal yang mungkin dilakukan (*possible*). Mereka belum menafsirkan al-Qur'an dengan perspektif sains, apalagi menelorkan teori-teori ilmiah

¹² Lihat lebih lanjut, al-Zahabi, *al-Tafsīr*, Juz II, 474-477.

¹³ *Ibid.*, 478.

yang dapat dikembangkan untuk kemajuan ilmu pengetahuan. Kemudian secara aplikatif, gagasan tafsir ilmiah ditindaklanjuti oleh Fakhruddin al-Rāzi, dalam karya tafsirnya, *Mafatih al-Gayb*. Baginya, al-Qur'an memungkinkan untuk dijadikan rujukan menggali teori-teori ilmiah, dan elaborasi tafsir dengan perspektif teori ilmu pengetahuan cukup mengemukakan dalam tafsirnya.

Adapun argumen yang dipakai para pendukung tafsir ilmiah antara lain adalah ayat al-Qur'an:

مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ

"Tiadalah Kami alpakan sesuatu pun di dalam al-Kitab, kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan." (Q.S. al-An'am (6): 38).

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ
لِّلْمُسْلِمِينَ

"Dan Kami turunkan kepadamu al-Kitab (Al-Qur'an) untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri." (Q.S. al-Nahl (16): 89).

Di samping itu, masih banyak ayat lain yang memerintahkan manusia untuk memperhatikan fenomena alam.¹⁴ Berdasarkan ayat-ayat tersebut di atas, mereka berpendapat bahwa segala sesuatu (termasuk teori-teori ilmu pengetahuan) sudah ada dalam al-Qur'an.

Kedua, era modern, yaitu era dimana umat Islam harus berhadapan dengan kemajuan sains modern Barat. Terutama sejak revolusi Perancis yang terjadi kira-kira abad 18 M. Perkembangan tafsir ilmiah di era modern relatif lebih aplikatif, sebab data-data ilmiah berdasar penelitian terbaru cukup mendukungnya. Era ini diawali antara lain oleh Ahmad Khan, Muhammad Abduh, dan Taṭṭāwī Jauhārī, untuk hanya menyebut beberapa tokoh. Misalnya Muhammad Abduh (1864-1905 M) menafsirkan

¹⁴Perhatikan misalnya dalam surat al-Gasyiyah (88): 17-20.

kata *tayran abābil* (burung Ababil) pada Q.S. al-Fil (105): 3-4 dengan mikroba dan kata *al-hijarah* (batu) dengan kuman penyakit (*jarāsim ba'di al-amrād*).¹⁵

Kecenderungan penafsiran ilmi tersebut disebabkan karena Abduh terlalu menundukkan makna ayat tertentu agar sesuai dengan akal. Abduh juga sangat dipengaruhi oleh model pemikiran Barat yang sangat positivistik. Dia ingin memadukan antara Islam dengan peradaban Barat tersebut. Namun hal itu dinilai sebagian pakar sebagai bentuk inkonsistensi Abduh dari metode penafsirannya, yang hanya akan menafsirkan secara global, terhadap apa yang oleh al-Qur'an sendiri hanya diceritakan secara global.¹⁶

Sebelum itu, Ahmad Khan juga melakukan penafsiran ilmi, meski hal itu terkesan dipaksakan, karena tidak sesuai dengan konteks kalimatnya, yakni ketika ia menafsirkan ayat Q. S. al-Syu'ara' (26): 63.

فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ

Kata *idrib*, oleh Ahmad Khan tidak diartikan dengan memukul, tetapi berlari atau bepergian. Sehingga terjemahan ayat itu adalah: *Dan Kami wahyukan kepada Musa: "Pergilah melalui laut bersandar dengan tongkatmu, maka laut itu terbelah, yakni ada sebuah arungan."*¹⁷ Dengan tafsir seperti ini, maka konsep mu'jizat di sini dijelaskan secara lebih 'rasional', tidak dipahami secara supra-natural seperti umumnya para ulama dulu. Meski demikian, hemat penulis, penafsiran tersebut tetap saja mengundang pertanyaan, siapa yang membuat tiba-tiba laut terbelah menjadi sebuah arungan? Padahal jika ayat tersebut dipahami dengan mempertimbangkan aspek *munasabah* ayat berikutnya, yakni Q.S. al-Syu'ara' (26):

¹⁵ Lihat Muḥammad Rasyid Riḍa, *Tafsir al-Manār*, Jilid I (Mesir: Dar al-Manar, 1954), 208-212 dan 267. Dan Abduh, *Tafsir Juz 'Amma* (Mesir: Al-Jam'iyyah al-Khayriyyah, 1341 H), 5 dan 26.

¹⁶ Abdul Majid Abd al-Salam al-Muḥtasib, *Ittijāhāt*...., 266-267.

¹⁷ Lihat JMS. Baljon, *The Reform and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan* (Leiden: EJ. Brill, 1949), 55-56.

67-68, sangatlah jelas bahwa fenomena terbelahnya lautan sehingga Nabi Musa selamat dari kejaran Fir'aun dan tentaranya adalah merupakan mukjizat.¹⁸

Model-model penafsiran seperti itu, menurut Rahman justru penafsiran yang *ahistoris*, karena mengabaikan konteks kesejarahan dan sastranya. Di samping itu, model penafsiran tersebut cenderung *arbitrer* (sewenang-wenang), sesuai dengan nalar penafsirnya. Rahman lalu mengusulkan untuk mengontrol subjektivitas penafsir yang berlebihan melalui al-Qur'an itu sendiri, yakni dengan metode tematik.

Menjadikan semua penafsiran al-Qur'an menjadi rasional-positivistik dalam versi Barat, menurut hemat penulis, juga memiliki implikasi yang cukup riskan. Antara lain, penafsiran yang dianggap tidak rasional akan dianggap keliru, bahkan lalu menganggap al-Qur'an tidak rasional. Padahal ada wilayah-wilayah yang tidak dapat dijangkau oleh dimensi rasionalitas akal manusia, bukan karena ia tidak rasional, tapi karena ia bersifat meta-rasional. Misalnya ayat-ayat tentang kejadian yang luar biasa; dihancurkannya Abrahah dan tentaranya dengan burung Ababil (Q.S. al-Fil (105): 1-5), atau ayat-ayat yang berbicara tentang ruh, dimana Allah secara tegas menyatakan: "*Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: "Roh itu termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit"*". (Q.S. al-Isra (17): 85).

Penulis sepakat dengan Rahman, bahwa rasionalisasi penafsiran yang terlalu dipaksakan akan cenderung mengabaikan dimensi sastra dan aspek kesejarahan. Itulah mengapa para ulama seperti Abu Ḥayyan al-Andalusi, al-Syāṭibi, Rasyid Rida, Amin al-Khuli, Bint al-Syāṭi', Naṣr Ḥamid, dan yang lainnya menolak kecenderungan penafsiran yang demikian.

¹⁸ Lihat terjemahan Q.S. al-Syu'ra' (26): 67-68: "*Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar merupakan suatu tanda yang besar (mu`jizat) dan tetapi adalah kebanyakan mereka tidak beriman. Dan sesungguhnya Tuhanmu benar-benar Dialah Yang Maha Perkasa lagi Maha Penyayang.*"

III. Penolakan terhadap Tafsir Ilmi

Jika kecenderungan tafsir ilmi sudah lama, dan perhatian terhadapnya semakin bertambah di akhir-akhir ini, maka sebenarnya keberatan terhadap validitas tafsir ini juga sudah lama. Sebagian ulama menilai, bahwa kecenderungan tafsir ilmi tersebut merupakan sikap apologis (*takalluf bi al-difa'*) yang tidak perlu dilakukan. Karena teori ilmu pengetahuan tidak perlu dicari-carikan dalilnya dari al-Qur'an, sebab ia murni ilmiah dan objektif. Sedangkan legitimasi terhadap ayat al-Qur'an tentu sangat subjektif, tergantung pada iman tidaknya seseorang terhadap kebenaran ayat al-Qur'an.

Paling tidak ada beberapa alasan yang dapat dikemukakan, mengapa mereka menolak penafsiran sains terhadap al-Qur'an. *Pertama*, terkadang ayat-ayat itu tidak dipahami pengertiannya sebagaimana saat pewahyuan. *Kedua*, ada kecenderungan memaksakan (*takalluf*) untuk mencocok-cocokkan ayat dengan perkembangan sains modern. *Ketiga*, sisi kesinambungan iptek menunjukkan bahwa tidak semua ajaran dan teori iptek diambil dari teks al-Qur'an.¹⁹

Dalil-dalil yang dipakai oleh para pendukung tafsir ilmi dikritik oleh ahli usul fiqh, Abū Ishāq Ibrahim bin Musa al-Syātibī (w. 890 H), dalam bukunya *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syārī'ah*, bahwa ayat itu (Q.S. al-An'am (6): 38) bukan berkaitan dengan masalah teori ilmu pengetahuan, melainkan berkaitan dengan *taklīf* dan ibadah. Jadi menurut al-Syātibī, yang tidak ditinggalkan penjelasannya dalam al-Qur'an adalah masalah *taklīf* dan ibadah. Demikian pula yang dimaksud dengan kata *al-kitāb* dalam ayat tersebut, yang dimaksud adalah *lawḥ al-mahfūz*, bukan al-Qur'an.

Para penolak tafsir ilmi berargumen, bahwa al-Qur'an bukanlah buku ilmu pengetahuan, melainkan kitab hidayah. Jika semua teori ilmu pengetahuan telah ada dalam al-Qur'an, maka berarti ia akan menjadi sumber ilmu pengetahuan, pertanian, tehnik, dan sebagainya. Padahal

¹⁹ Lihat Amin al-Khuli, *Manāḥij al-Tajdīd fī al-Naḥwī wa al-Balāgh wa al-Tafsīr wa al-Ādab* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1961), 221-223. Lihat pula, Abdul Majid Abd al-Salam al-Muḥtasib, *Ittijāhat al-Tafsīr*..., 295-312.

teori-teori tersebut bersifat relatif, ia bisa salah dan bisa benar. Ketika suatu teori yang dulu dianggap benar dan telah dicarikan justifikasi dari ayat al-Qur'an, ternyata di kemudian hari teori tersebut dinyatakan keliru, karena ada penelitian terbaru yang lebih valid, maka hal itu akan mengganggu keyakinan umat Islam. Seolah-olah ayat al-Qur'an itu juga keliru dan bertentangan dengan teori yang baru tersebut. Kesan yang muncul adalah bahwa al-Qur'an telah ketinggalan zaman.

Hemat penulis, jika terjadi hal yang demikian, yang perlu dikoreksi sebenarnya adalah penafsiran atas ayat-ayat tersebut, bukan ayat al-Qur'an yang disalahkan. Sebab antara ayat al-Qur'an dengan penafsiran atas ayat al-Qur'an adalah entitas yang berbeda. Ayat al-Qur'an *in its self*, secara normative tidak pernah salah. Ia secara normative-teologis selalu benar. Jadi, yang mungkin keliru adalah penafsiran tentang ayat tersebut, berdasarkan perkembangan teori ilmu pengetahuan yang ada. Karenanya, dalam penafsiran ilmi, seorang penafsir jangan sampai terjebak pada dataran *truth claim*, memastikan bahwa inilah satu-satunya penafsiran yang benar. Di sinilah pentingnya menyadari relativitas penafsiran, terutama menyangkut penafsiran ayat-ayat kauniyah dan kosmologi yang berbasis pada teori-teori sains.

Di kalangan para ulama modern, juga ada yang menolak keberadaan tafsir ilmi. Antara lain Syaikh Mahmud Syaltut. Dalam pendahuluan tafsirnya, ia mengecam sekelompok cendekiawan yang menguasai ilmu pengetahuan kontemporer atau mengadopsi teori-teori ilmu pengetahuan, filsafat, dan sebagainya, kemudian dengan bekal pengetahuan tersebut mereka menafsirkan al-Qur'an. Tindakan mereka tersebut dinilai sebagai tindakan yang keliru, karena terkesan hanya mencocok-cocokkan ayat dengan teori ilmu pengetahuan, yang seringkali malah terjebak kepada sikap apologis dan *takalluf* (pemaksaan gagasan non Qur'ani).²⁰

²⁰Yusuf al-Qaradlawi, *Berintaraksi dengan....*, 532.

IV. Mencari Sintesa Kreatif

Harus diakui, bahwa umat Islam sekarang tertinggal jauh oleh Barat di bidang sains dan teknologi. Mengapa hal itu bisa terjadi, padahal dulu Islam pernah jaya dan menjadi kiblat orang-orang Eropa bagi pengembangan sains? Menurut Sayyid Hossein Nasr, tidak berkembangnya sains dan teknologi dalam dunia Islam sebenarnya bukan merupakan pertanda dekadensi, melainkan lebih merupakan bentuk penolakan Islam yang menganggap bahwa setiap bentuk pengetahuan itu sekular.²¹ Oleh sebab itu, hemat penulis, munculnya tafsir ilmi tidak harus ditolak mentah-mentah, tetapi harus disikapi secara arif, apresiatif, dan selektif, mengingat corak tafsir ilmi juga dapat memberikan angin segar bagi perkembangan sains dan ilmu pengetahuan alam dunia Islam. Sayangnya dalam dunia Islam sendiri, menurut Eqbal Ahmed, sebagaimana dikutip Pervez, respons terhadap sains dan ilmu pengetahuan tidak semuanya sepakat untuk menerima.

Paling tidak ada tiga aliran dalam hal ini, yaitu:²²

Pertama, aliran restorasionis, seperti Abul A'la al-Maududi, Maryam Jamelah, Sayyid Qutb, Ayatullah Khomaini. Aliran ini ingin mengembalikan versi tertentu kejayaan Islam masa lalu. Aliran ini banyak diwakili oleh kaum fundamentalis. Mereka umumnya berasumsi, bahwa sains modern itu tidak dibimbing oleh nilai moral sama sekali, melainkan oleh materialisme dan kecongkakakan semata. Oleh sebab itu, umat Islam tidak perlu mengimbangi sains Barat, mengingat sifatnya yang ateistik.

Kedua, rekonstruksionis. Aliran ini ingin memberikan interpretasi ulang keyakinan, dengan maksud untuk mencari titik temu antara tuntutan peradaban modern dengan ajaran dan tradisi Islam. Mereka berpendapat, bahwa Islam semasa Nabi dan khalifah empat adalah revolusioner, progressif, liberal, dan rasional. Di antara eksponen aliran ini adalah Sayyid Ahmad Khan (1817-1898 M) dan Sayyid Amir Ali (1849-1924 M).

²¹ Pervez Hoodbhoy, *Islam dan Sains*...., 63.

²² *Ibid.*, 65-77.

Ahmad Khan dan Muhammad Abduh misalnya, ingin sekali menafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan yang berbeda dan reinterpetasi yang radikal, misalnya menerima teori Darwin, dengan asumsi bahwa kejatuhan Adam dan Hawa hanya simbolisasi tindakan manusia untuk membedakan kebaikan, kejahatan, dan kewajiban manusia dari makhluk yang lainnya. Termasuk mengusulkan interpretasi *allegoris* mengenai banjir besar, mukjizat Nabi Isa, Mi'raj Nabi Muhammad, dan fenomena-fenomena lainnya yang dianggap bertentangan dengan hukum alam.²³

Demikian pula Sayyid Amir Ali menyatakan, bahwa Islam sangat peduli terhadap kemajuan sains. Al-Qur'an dan hadis memberikan nilai luhur untuk memajukan sains dan pengetahuan. Hanya kelompok dogmatis-lah yang menyebabkan sains dan kebudayaan Islam runtuh. Sains hendaknya dikembalikan dari Barat kepada Islam, sebab sains bukan sesuatu yang asing dan sama sekali tidak Islami, melainkan sangat Islami.²⁴

Ketiga, aliran pragmatis. Aliran ini cenderung menggunakan sains sebagai pemuas diri dan keyakinan semu, bahwa Islam dan modernisasi tidak bertentangan sama sekali. Contoh pemikiran pragmatis adalah Jamaluddin al-Afgani (1838-1897 M). Pandangan al-Afgani berbeda sama sekali dengan Sayyid Ahmad Khan mengenai sains dan modernitas. Al-Afgani tidak berupaya secara serius untuk menginterpretasikan teologi Islam. Melainkan sekedar menekankan Islam sebagai kekuatan pemersatu menghadapi Barat.

Hemat penulis, sebagai sintesa kreatif terhadap eksistensi tafsir ilmi, pandangan Dr. Abdul Aziz Ibrahim, seorang ahli kedokteran, dapat menjadi pertimbangan. Dia pernah menulis, dalam *al-Kitāb wa al-Ṭibb*: "*al-Qur'an memang bukanlah kitab kedokteran, bukan pula kitab teknik, atau kitab astronomi, tetapi tidak dipungkiri, bahwa di dalamnya terdapat beberapa ayat yang memberikan isyarat-isyarat berkaitan dengan hukum-hukum alam (baca: sunnatullah), yang mana hal itu secara detail dapat dirujuk melalui ilmu-ilmu tersebut.*"²⁵ Artinya, bahwa ayat-ayat yang berkaitan dengan

²³ *Ibid.*, 72. Lihat pula Ignaz Goldziher, *Maḥāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, terj. Abdul Halim al-Najjar (Mesir: Maktabah al-Khanji, 1955), 382-383.

²⁴ *Ibid.*, 73-74.

²⁵ Al-Zahabi, *al-Tafsīr wa...*, Juz II, 502.

persoalan anatomi tubuh, astronomi, dan sebagainya, akan lebih dapat dimengerti secara baik, jika orang memiliki wawasan ilmu pengetahuan sains modern.

Sebagai jalan tengah dari dua pendapat yang secara diametral saling bertolak belakang, menurut hemat penulis ada beberapa hal yang perlu dipertimbangan, agar kita tidak terjebak kepada sikap *apologis* di satu sisi dan *apriori* di sisi lain.

1. Bersikap moderat, artinya tidak terlalu berlebihan dalam meniadakan atau dalam menetapkan teori ilmu pengetahuan dalam al-Qur'an. Adalah merupakan keniscayaan sejarah, jika di era kontemporer ini, menafsirkan al-Qur'an dengan mengkombinasikan prinsip-prinsip ilmu pengetahuan. Karena al-Qur'an sendiri sangat menganjurkan untuk melakukan pengembangan ilmu pengetahuan. Tetapi ini tidak berarti setiap ada penemuan teori ilmu pengetahuan kita buru-buru mengklaim bahwa hal itu sudah ada dalam al-Qur'an.
2. Dalam penafsiran ilmi, seorang mufassir hendaknya berpegang pada kebenaran ilmiah yang sudah 'mapan' (*fixed theory*), bukan kepada teori yang masih bersifat asumsi dan prediktif. Karena al-Qur'an sesungguhnya tidak akan bertentangan dengan realitas dan kebenaran objektif ilmiah.
3. Menjauhi pemaksaan diri (*takalluf*) dalam memahami teks al-Qur'an, sehingga penafsiran ilmi jangan sampai terlalu jauh dari konteks kesejarahan, konteks sastra, dan makna-makna yang masih mungkin (*al-ma'na al-muhtamil*).
4. Menghindari tuduhan tertentu kepada seorang penafsir ilmi secara keseluruhan, hanya karena kita kurang atau tidak memahami hal itu. Ini mengingat al-Qur'an memang banyak mengandung isyarat-isyarat tentang teori ilmu pengetahuan, yang mestinya dapat menjadi inspirasi bagi para ilmuwan untuk menggali-nya lebih jauh.

5. Produk tafsir ilmi hendaknya tidak kita klaim sebagai satu-satunya makna yang dikehendaki oleh Allah swt., sehingga mengabaikan kemungkinan makna lain yang terkandung dalam ayat tersebut, sebab ayat al-Qur'an umumnya *yahtamilu wujūh al-ma'na* (memungkinkan banyak penafsiran).

V. Kitab Tafsir Corak Ilmi dan Contoh Penafsirannya

Di antara kitab-kitab tafsir yang bercorak ilmi adalah sebagai berikut:

1. *Mafatih al-Gayb*, karya Fakhrudin al-Razi.

Kitab ini banyak mengomentari ayat-ayat yang berkaitan dengan teori ilmu pengetahuan.

2. *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*, karya al-Syaikh Ṭaṭāwī Jauhari.

Kitab ini terdiri dari 25 jilid. Dicitak di Mesir pada tahun 1351 M. Penulis kitab tersebut banyak mengambil temuan teori ilmu pengetahuan dari orang-orang Eropa, untuk mengomentari ayat-ayat yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan. Salah satu motifnya adalah ingin membuktikan, bahwa al-Qur'an itu sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Namun, hemat penulis, kadang-kadang terkesan bahwa Syaikh Ṭaṭāwī bersikap apologis dan sekedar mencocok-cocokan ayat dengan temuan teori tersebut.

3. *Kasyf al-Asrār al-Nurāniyyah al-Qur'āniyyah fī mā Yata'allaqu bi Ajrām al-Samāwiyyah wa Arḍiyyah wa al-Hayawānāt wa al-Anbatāt wa al-Jawāhir al-Madāniyyah*, karya Muḥammad bin Aḥmad al-Iskandarani al-Ṭābiḥ, seorang ulama abad ke-13 H. Kitab ini telah dicetak di Kairo pada tahun 1297 H.

4. *Al-Islām wa al-Ṭibb*, karya Dr. Abdul Aziz Ismail.

Di antara contoh penafsiran dengan corak ilmi adalah penafsiran ayat tentang penciptaan alam semesta dalam enam hari. Di dalam al-Qur'an dinyatakan, bahwa Allah menciptakan alam ini selama 'enam hari' *fi sittati ayyām*, seperti disebutkan dalam surat 7:54, 10:3, 11:7, 25:59, 32: 4, 50: 38, 57:4. Akan tetapi dalam beberapa literatur kitab tafsir tradisional, pengertian *ayyām*, jamak dari kata *yawm*, tidak diuraikan secara mendetail, apalagi dikaitkan dengan teori-teori sains modern. Hal itu boleh jadi, karena teori itu belum muncul ketika kitab-kitab tafsir tersebut disusun, atau memang penulisnya tidak tertarik untuk mengaitkan dengan teori sains modern. Sebagian para mufasir modern mencoba mengaitkan teori penciptaan alam enam hari dengan menggunakan pendekatan sains modern, yakni teori *Big Bang* (*Naẓāriyat al-Infijār*), yang menyatakan bahwa kondisi itu terjadi selama kurang lebih 15-18 milyar tahun yang lalu.

Contoh lain adalah ketika Tanṭawi Jauhari mengomentari Q.S. al-Baqarah (2): 61.

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ
يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا
وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي
هُوَ خَيْرٌ

“Dan (ingatlah), ketika kamu berkata: “Hai Musa, kami tidak bisa sabar (tahan) dengan satu macam makanan saja. Sebab itu mohonkanlah untuk kami kepada Tuhanmu, agar Dia mengeluarkan bagi kami dari apa yang ditumbuhkan bumi, yaitu: sayur-mayurnya, ketimunnya, bawang putihnya, kacang adasnya, dan bawang merahnya”. Musa berkata: “Maukah kamu mengambil sesuatu yang rendah sebagai pengganti yang lebih baik?”

Ayat tersebut berbicara mengenai kaum Nabi Musa, yang ketika itu tinggal di pegunungan dan tidak sabar dengan satu jenis makanan (*al-mannā wa al-salwā*). Syaikh Ṭaṇṭawi Jauhari lalu mengomentari ayat tersebut dengan mengambil teori kedokteran Eropa, yaitu bahwa model kehidupan Baduwi di pedesaan atau pegunungan, yang biasanya orang mengkonsumsi makanan *mannā wa salwā* (jenis makanan yang tanpa efek samping) dengan kondisi udara yang bersih, jauh lebih baik ketimbang model kehidupan di perkotaan, yang biasanya orang suka mengkonsumsi makanan cepat saji, daging-daging, dan berbagai ragam makanan lainnya, ditambah lagi polusi udara yang sangat membahayakan kesehatan.²⁶

VI. Kesimpulan

Dari uraian di atas ada beberapa hal yang perlu menjadi catatan. *Pertama*, bahwa sebenarnya tafsir, sebagai sebuah produk, cenderung merefleksikan 'kepentingan' zaman dan nalar serta latar belakang penulisnya. Dari sini, maka dapat dimengerti mengapa muncul kecenderungan tafsir ilmi. Salah satu kepentingannya adalah ingin menunjukkan kepada dunia Barat, bahwa al-Qur'an itu dapat sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan al-Qur'an adalah kitab yang mengandung kemujizatan ilmiah. Namun sayang, kadang-kadang saking semangatnya untuk membela kepentingan tersebut, sebagian mufassir terjebak kepada sikap apologis, *arbitrer*, dan *takalluf*, memaksakan sebuah penafsiran, yang sebenarnya terlalu jauh dari apa yang dimaksudkan oleh ayat tersebut ketika ayat itu turun. Untuk itu, hemat penulis, diperlukan sikap moderasi dalam hal ini.

Kedua, al-Qur'an bukanlah kitab ilmu pengetahuan. Tetapi tidak dapat disangkal, bahwa tidak ada satu pun ayat yang menghalangi untuk melakukan penelitian demi mengembangkan sains dan ilmu pengetahuan. Jika ada isyarat-isyarat teori ilmu pengetahuan di balik sebuah

²⁶ Lihat Ṭaṇṭawi Jauhari, *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'an al-Ḥakīm*, Juz I (t.tp.: Muṣṭafa al-Halabi, 1951), 66-67.

ayat, maka sah-sah saja sebuah teori dipakai untuk menjadi salah satu penjelasnya. Tetapi jangan sampai terjebak pada sikap *truth claim*, bahwa itulah satu-satunya makna yang dikehendaki oleh ayat tersebut. Sebab boleh jadi, suatu saat teori yang kita pakai ternyata dipandang keliru, dengan ditemukannya teorur baru yang lebih valid. Orientasi sebuah penafsiran ilmi harus bersifat pencarian (*as a requets*), bukan sebagai sesuatu yang final (*as final*). [*]



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muhammad. *Tafsir Juz 'Ammā*. Mesir: al-Jam'iyah al-Khairiyah, 1341 H.
- "Al-Ālam al-Islāmī", dalam *Jaridah Usbu'iyah* Edisi 27 Oktober 2003.
- Arberry, A.J. *Revelation and Reason in Islam*. London: George Allen & Unwin 1965.
- Baljon, JMS. *The Reform and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*. Leiden: EJ. Brill, 1949.
- Barbour, Ian. *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama*. Bandung: Mizan 2002.
- Goldziher, Ignaz. *Mazāhib al-Tafsir al-Islāmī*, terj. Abdul Halim al-Najjar. Mesir: Maktabah al-Khanji, 1955.
- Hoodbhoy, Perves. *Islam dan Sains: Pertarungan Menegakkan Rasionalitas*. Bandung Pustaka, 1997.
- Jauhari, Ṭanṭawi. *al-Jawāhir fī Tafsir al-Qur'an al-Ḥakīm*, Juz I. t.tp.: Muṣṭafa al-Halabi, 1951.
- Khallūf, Ali Muṣṭafa. *al-Tafsir al-Wajiz ala Ḥamisy al-Kitāb al-'Aziz*. Riyāḍ: Maktaba al-Mālik al-Fahd, 1424 H.
- Al-Khuli, Amin. *Manāhij al-Tajdid fī al-Nahwi wa al-Balāgh wa al-Tafsir wa al-Ādab*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1961.
- Al-Maḥalli, Jalāluddīn dan Jalāluddīn Abdurrahman al-Suyūṭi. *Tafsir al-Jalālayn*. Semarang: Maktabah Usaha Keluarga, t.th.
- Al-Muḥtasib, Abdul Majid Abdul Salām. *Ittijāhat al-Tafsir fī al-'Aṣri al-Ḥadīṣ*. Beirut: Dar al-Fikr, 1987.
- Al-Qaradlawi, Yusuf. *Berinteraksi dengan al-Qur'an*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani. Jakarta: Gema Insani Press, 1999.
- Riḍa, Muhammad Rasyid. *Tafsir al-Manār*, Jilid I. Mesir: Dar al-Manar, 1954.

Al-Ṣabuni, Muḥammad Ali. *Ṣafwat al-Tafsīr*, Jilid II. Beirut: Dār al-Fikr, 1976.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah*, Vol. XIII. Jakarta: Lentera Hati, 2004.

Syaḥrur, Muḥammad. *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āsirah*. Damaskus: Aḥali li al-Nasyr wa al-Tawzi, 1992.

Al-Zahabi, Muḥammad Ḥusain. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz II. Beirut: Dār al-Fikr, 1976.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA