



INTEGRASI AGAMA DAN SAINS MELALUI TAFSĪR 'ILMĪ (MEMPERTIMBANGKAN SIGNIFIKANSI DAN KRITIKNYA)

THE INTEGRATION OF RELIGION AND SCIENCE IN TAFSĪR 'ILMĪ (CONSIDERING THE SIGNIFICANCES AND CRITIQUES)

Ach. Maimun

Institut Ilmu Keislaman Annuqayah Sumenep

mymoon221@gmail.com

Abstrak: Upaya integrasi agama dan sains dilakukan dengan beragam cara, salah satunya tafsīr 'ilmī yang telah mengalami tiga fase sejak masa sejarah Islam. Di antara signifikansinya antara lain: (1) menyingkap salah satu aspek i'jāz al-Qur'an, (2) memperkuat keimanan, (3) membuat umat Islam lebih percaya diri. Ini didasarkan pada argumen normatif, teologis dan epistemologis yang dikemukakan oleh para ulama seperti al-Gazali dan al-Suyūṭi. Tapi tafsīr 'ilmī mendapat kritik dari para ulama dan saintis yang mencakup berbagai dimensinya, yaitu dimensi kebahasaan, teologi, dan epistemologi. Bahkan ketika dikaitkan dengan wacana sains Islam, para saintis mengkritiknya karena: (1) objek kajiannya di luar objek sains, (2) tidak bisa diverifikasi, (3) tidak memberikan pengetahuan baru. Bahkan Fazlur Rahman dan Golshani menambahkan, upaya itu berseberangan dengan semangat al-Qur'an untuk mengembangkan sains. Tapi kritik tersebut tidak bisa menolak sepenuhnya tafsīr 'ilmī. Hanya saja, tafsīr 'ilmī perlu memperhatikan beberapa hal berikut: (1) pembahasannya harus sesuai dengan tujuan dasar al-Qur'an sebagai "kitab petunjuk", (2) dimaksudkan untuk menegaskan pesan al-Qur'an dan memperkokoh keyakinan, (3) diarahkan untuk mendorong kemajuan umat dengan sains, (4) penegasan bahwa penjelasan ilmiah merupakan elaborasi atau ilustrasi (tausī'), bukan tafsir. Sebagai upaya integrasi Islam dan sains, tafsīr 'ilmī adalah salah satu model yang artifisial dan tidak ideal.

Kata kunci: tafsīr 'ilmī, integrasi, Islam dan sains.

Abstract: The article aims to evaluate the integration of religion and science in tafsīr 'ilmī. The attempts to integrate religion and science has been performed in

multiple ways, and tafsīr 'ilmī, which has transformed three times throughout history, is one of the most considerable approaches. The significances are the following: (1) revealing the aspect of i'jāz in al-Quran, (2) strengthening Moslems faith, and (3) making them be more confident. It is inspired by normative, theological, and epistemological arguments of various ulama (scholars), such as al-Ghazali and al-Suyuthi. However, many scholars and scientist criticize tafsīr 'ilmī's dimensions, particularly its linguistic (including the lexicology, philology, and literature), theological, and epistemological dimension. In the Islamic scientific discourse, the scientists criticize the methods due to the subject matter is 1) outside the scientific field, 2) unverifiable, 3) and scientifically unproductive. Indeed, Fazlur Rahman and Golshani argue the attempt is contrary to al-Quran's vision to developing science. Although the critique does not lead tafsīr 'ilmī to be outright invalid, tafsīr 'ilmī need to weigh these several considerations: 1) the examination should be compatible with the basic purposes of al-Quran as the book of guidance, 2) the objective is to elucidate al-Quran's messages and strengthen the faith, 3) the direction is to maximalizes the quality of the people with science, and 4) scientific explanation is an elaboration or illustration (tausīr), and not an interpretation. All things considered, as a model to integrate Islam and science, tafsīr 'ilmī is artificial and not ideal.

Keywords: tafsīr 'ilmī, integration, islam and science

Pendahuluan

Konflik agama dan sains terutama mengemuka di Barat modern ketika kekuatan agama yang telah mencengkeram seluruh aspek kehidupan selama berabad-abad mendapat tantangan dari sains. Temuan-temua sains modern berseberangan dengan apa yang selama ini diyakini sebagai kebenaran agama. Kekuatan agama yang telah renta terus dibombardir oleh kekuatan sains yang menyajikan bukti-bukti tangguh. Agama dengan sisa-sisa kekuatannya terus mempertahankan otoritas dirinya. Akan tetapi sains memperlihatkan bukti yang lebih meyakinkan sehingga muncul gerakan bersama menolak otoritas agama sebagai cikal bakal munculnya sekularisme dan liberalisme yang menjadi fondasi modernisme. Revolusi Copernican dan kasus Galileo Galelie hingga Giordano Bruno adalah simbol konflik dan perlawanan atas otoritas agama yang terus memicu semangat untuk terus berkonfrontasi melawan agama.

Di Barat, perkembangan sains modern adalah ancaman terhadap masalah keimanan. Karena dari sains itulah, lahir kebenaran yang menentang kebenaran agama dengan cara lain yang dinilai masyarakat Barat tak kalah tangguh, bahkan lebih tangguh dari apa yang selama ini disajikan agama dengan dasar dogmatik dan rasionalisasi terhadapnya dalam rentang beberapa abad.

Sementara itu, dunia Islam modern justru memperlihatkan fenomena lain. Umumnya para pemikir Islam menerima sains dengan tangan terbuka, bahkan dengan mudah menyesuaikan diri dengan agama. Konflik yang pernah terjadi di Barat tidak terjadi karena sains ternyata tidak dinilai sebagai lawan agama.¹ Setidaknya hal itu disebabkan oleh beberapa alasan. *Pertama*, sains dinilai umat Islam tidak menyajikan teori-teori yang berseberangan secara diametral dengan pernyataan verbal kitab Suci. Pernyataan verbal tersebut sejalan dengan temuan ilmiah modern seperti proses kejadian manusia dalam rahim ibu, proses kejadian alam, kehidupan binatang dan lain sebagainya. Hadis-hadis Nabi Muhammad Saw. memperlihatkan fenomena serupa. Beberapa darinya memberikan penjelasan yang sejalan dengan teori sains yang hanya berbeda di detail penjelasannya.

Kedua, selain kesesuaian verbal dengan teori sains modern, al-Qur'an dan Hadis juga memberikan dukungan secara tegas untuk mencari dan mengembangkan ilmu pengetahuan tanpa membedakan ilmu agama dan non-agama. Dukungan itu terlihat dalam tiga bentuk (1) perintah mencari ilmu dan merenungkan alam raya dengan memanfaatkan potensi akal dan potensi lainnya; (2) penghormatan terhadap orang yang mencari ilmu dan memilikinya, seperti penghormatan Allah,

¹Yusuf al-Qardawi, *Agenda Permasalahan Umat Islam*, terj. Muhammad Nur Hakim (Jakarta: Gema Insani Press, 1993), 72.

malaikat dan semua makhluk, dan penegasan Allah bahwa orang berilmu derajatnya lebih tinggi dari orang lain dan setara dengan para *syuhadā'*; (3) pemberian imbalan atas orang-orang berilmu berupa pahala yang melimpah, anugerah rahmat dari dunia hingga akhirat dan masuk surga bersama orang-orang yang dikasihi Allah.²

Ketiga, adanya penjelasan yang bernuansa ilmiah atas al-Qur'an dan Hadis sejak awal serta pengakuan atas keabsahan penjelasan, bahkan dukungan atasnya dari para ulama klasik. Penjelasan Ibn 'Abbās yang dikutip Al-Baiḍāwī atas Q.S. Al-Nahl: 66 tentang susu yang dihasilkan dari binatang bahwa pencernaan binatang penghasil susu membagi makanan yang dicerna menjadi tiga: yang terendah menjadi kotoran, bagian tengahnya menjadi susu dan bagian tertingginya menjadi darah.³ Sesuai dengan masanya, penafsiran ini merupakan cikal bakal penjelasan ilmiah atas al-Qur'an yang telah muncul di masa sangat awal. Karena itu sebenarnya penjelasan ilmiah atas isyarat al-Qur'an bukan sesuatu yang asing dan merupakan bagian dari tafsir yang diakui sejak semula.

Keempat, pengakuan secara verbal para ulama yang otoritatif tentang arti penting ilmu pengetahuan dalam pemahaman al-Qur'an. Abū Ḥāmid al-Gazālī, sang *ḥujjat al-Islām* yang dikenal salah satu yang paling otoritatif dalam tradisi intelektual Islam Sunni menegaskan bahwa ada banyak ayat yang tidak mungkin dipahami tanpa bantuan teori ilmu pengetahuan. Lebih jelasnya, kata al-Gazālī, orang tidak bisa memahami ayat *fa iżā marīḍtu fa huwa yaṣfīn* (jika aku sakit maka Dia-lah yang menyembuhkanku) (Q.S. al-Syu'arā' [26]:

²Ach. Maimun Syamsuddin, *Integrasi Multidimensi Agama dan Sains* (Yogyakarta: Ircisod, 2014), 104.

³J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Kontemporer*, terj. Hairus Salim dan Syarif Hidayatullah (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 59.

88) tanpa mengerti kedokteran.⁴ Bahkan ada yang menyatakan bahwa sebenarnya al-Qur'an mengandung semua ilmu pengetahuan, walaupun tidak semua ulama setuju dengan pendapat ini.

Keempat alasan di atas memungkinkan mudahnya diterima sains bagi banyak kalangan umat Islam sehingga pengalaman konflik di Barat tidak terjadi. Sains bukan ancaman atas iman, tapi dengan justru menjadi penguat iman dengan kesesuaian yang ditemukan secara verbal dalam Kitab Suci. Penyesuaian ini menjadi fenomena tersendiri dari sejarah interaksi Islam dan sains, yang dapat disebut "penyesuaian verbal" dalam bentuk yang biasa dikenal dengan *tafsīr 'ilmī*. Akan tetapi *tafsīr 'ilmī* menuai kontroversi secara epistemologis menyangkut pendasaran tafsir pada teori sains modern, juga dalam konteks model integrasi Islam dengan sains. Kajian ini akan melihat kontroversi dalam dua ranah tersebut dan memberikan jalan keluar dari kebuntuan kontroversi di atas.

Tafsīr 'Ilmī: Memilah Dua Model

Tafsīr 'ilmī sejatinya adalah penjelasan interpretatif (*tafsīr*) atas teks suci, khususnya al-Qur'an, dengan menggunakan teori-teori ilmiah. Lebih jelasnya, menurut al-Žahabī, *Tafsīr 'ilmī* adalah suatu penafsiran yang mengukuhkan keterangan atau istilah-istilah ilmiah yang terkandung di dalam ungkapan-ungkapan yang terdapat dalam al-Qur'an yang kemudian melahirkan berbagai macam teori ilmiah dan konsep filsafat (*al-Tafsīr allazī yaḥkum al-iṣṭilāḥāt al-'ilmiyyah fī 'ibārāt al-Qur'ān*

⁴ Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān* (Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1329 H), 32.

wa yajtahid fi istikhrāj mukhtalaf al-‘ulūm wa al-ārā’ al-falsafiyah).⁵

Ada beberapa pengertian lain yang maksudnya sama dengan pengertian di atas. Diantara unsur-unsur dasar *tafsīr ‘ilmī* adalah (1) teks (al-Qur’an dan Hadis) yang memberikan isyarat kepada sains, (2) adanya teori-teori ilmiah, (3) adanya kesejajaran antara isyarat teks dengan teori ilmiah. Ketiga hal ini dapat dengan mudah ditemukan oleh orang-orang yang memiliki minat untuk itu. Bahkan ungkapan-ungkapan dalam al-Qur’an dan Hadis dapat saja ditarik sedemikian jauh sehingga sejalan dengan suatu teori ilmiah. Kecenderungan inilah yang sering menjadi salah satu sasaran kritik dari orang-orang yang anti *tafsīr ‘ilmī*.

Jika dilihat dari karya-karya yang lahir sepanjang sejarahnya, *tafsīr ‘ilmī* memiliki dua model dasar, yaitu “eksplorasi ilmiah” dan “legitimasi tekstual”. “Eksplorasi ilmiah” yang dimaksud adalah *tafsīr ‘ilmī* yang beranjak dari ayat yang diuraikan secara lebih detail dengan mengambil penjelasan-penjelasan ilmu pengetahuan. Sedang “legitimasi tekstual” adalah model *tafsīr ‘ilmī* yang beranjak dari penjelasan teori ilmu pengetahuan tertentu kemudian dicari pembeneran atau kesesuaiannya dengan teks ayat atau hadis yang dipilih. Kedua model ini tidak jarang dilakukan secara bersama dalam sebuah karya. Tapi pada umumnya, model eksplorasi ilmiah adalah model yang muncul di awal sejarahnya hingga masa perkembangan berikutnya. Sedang model legitimasi tekstual lebih banyak muncul di masa modern terutama karena perkembangan sains di Barat.

Jika dilihat dari aspek penulisnya, model eksplorasi ilmiah umumnya dilakukan oleh para mufasir atau para ulama, yakni

⁵Muhammad Ḥusain al-Ḥabībī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Dār Iḥyā’ al-Turāṡ al-‘Arabī, 1976), II: 474.

pemikir dengan latar pengetahuan ilmu keagamaan. Karena itu, model ini banyak muncul dalam bentuk karya-karya tafsir seperti tafsir karya al-Rāzī dan al-Baidāwī. Sedang model legitimasi ilmiah umumnya dilakukan oleh para ilmuwan dengan latar sains sehingga karya-karya yang muncul lebih tampak sebagai karya sains yang diperkuat dengan teks-teks Suci, bukan dalam bentuk karya tafsir. Contoh fenomenalnya adalah karya Maurice Bucaille *La Bable, le Coran et la science*. Karya ini memang tidak bisa disebut karya tafsir, karena tidak menafsirkan kandungan al-Qur'an, tapi penekanannya pada kesesuaian isi saja antara teori sains dengan teks-teks yang ada.

Tiga Fase Perkembangan Tafsir 'Ilmī

Menurut banyak riwayat, sejarah *tafsīr 'ilmī* telah ada sejak awal keberadaan tafsir, yakni pada masa sahabat, walaupun dalam bentuknya yang tergolong sederhana. Berbicara tentang sejarah *tafsīr 'ilmī* dapat dibagi menjadi dua bagian. *Pertama*, masa klasik, yang terdiri dari kemunculan penafsiran yang bercorak ilmiah yang masih berserak di berbagai buku tafsir, bukan pada tafsir tertentu. Beberapa riwayat menyebutkan bahwa tafsir yang bercorak keilmuan telah muncul sejak era sahabat. Penafsiran Ibn 'Abbās tentang susu dari binatang ternak merupakan contoh populer. Dari contoh itu dipahami bahwa memang telah ada tafsir bercorak ilmiah sejak awal sejarahnya. Sebagai salah satu tokoh paling otoritatif, Ibn 'Abbās menjadi sumber inspirasi bagi para mufasir lainnya. Tidak heran bila dalam perkembangannya, muncul penafsiran ayat-ayat yang bernuansa ilmiah.

Kedua, fase pertengahan, berupa munculnya kitab-kitab tafsir yang lebih cenderung ilmiah. Fakhr al-Dīn al-Rāzī (606 H) melalui *Mafātīh al-Gayb*-nya disebut-sebut sebagai contoh menonjol dalam tafsir corak ini. Sebelumnya, sudah ada figur

lain, yaitu Abū Ḥāmid al-Gazālī (505 H) melalui karyanya *Jawāhir al-Qur’ān*. Walaupun tidak dikenal sebagai mufasir, al-Gazālī menjadi salah satu rujukan karena otoritasnya sebagai *ḥujjat al-islām*, khususnya di kalangan Sunni. Tokoh awal yang juga menonjol adalah Muḥammad Abū ‘Abdillāh Ibn Abī al-Faḍl al-Sulamī al-Mursī (w. 655 H/ 1257 M) dengan karyanya *Ray al-Zamān*. Pada masa berikutnya muncul al-Naysābūrī (w. 728 H) dengan karyanya *Garā’ib al-Qur’ān wa Ragā’ib al-Furqān* dan al-Baiḍāwī (w. 791 H) *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*.

Ketiga, fase modern yang berarti kelanjutan secara lebih ekstensif dari penafsiran sebelumnya yang terkodifikasi dalam kitab-kitab tafsir. Pada fase ini, penafsiran ilmiah telah menggunakan teori-teori modern yang telah berkembang pesat. *Tafsīr ‘ilmī* tidak lagi hanya termuat dalam kitab-kitab tafsir yang umumnya disusun menurut sistematika mushaf, tapi tampil dalam buku khusus yang bersifat tematik atau setidaknya menghimpun tema beragam dengan tetap mengacu pada lingkup penjelasan ilmiah atas al-Qur’an.

Beberapa yang dapat disebut sebagai contoh antara lain Muḥammad Ibn Aḥmad al-Iskandarānī dengan karyanya *Kasyf al-Asrār al-Nūrāniyyah al-Qur’āniyyah* (terbit 1297 H/ 1880 M) dan *Tibyān al-Asrār al-Rabbāniyyah* (terbit (1331 H/ 1883 M), ‘Abdullāh Bāsyā Fikrī dengan karyanya *Muqāranah Ba’d Mabāḥiṣ al-Hay’ah* (1315 H/ 1897 M), ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī dengan karyanya *Ṭabā’i’ al-Istibdād wa Masyāri’ al-Istibdād* (1318 H/1900 M), Mukhtār al-Gāzī dengan karyanya *Riyāḍ al-Mukhtār*, Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi’ī menulis *I’jāz al-Qur’ān*, Taufiq Ṣidqī dengan karyanya *al-Dīn fī Naẓar al-‘Aql al-Ṣaḥīḥ* (1323 H/ 1905 M) dan *Durūs Sunan al-Kā’ināt, Muḥāḍarāt Ṭibbiyyah ‘Ilmiyyah Islāmiyyah* (1328 H/ 1910 M), Ṭanṭāwī Jauharī dengan bukunya *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* (1341 H/ 1922 M) dan *Al-Qur’ān wa al-‘Ulūm al-‘Aṣriyyah* (1344 H/ 1925 M), ‘Abd al-‘Azīz Ismā’il *Al-*

Islām wa al-Ṭib al-Ḥadīṣ, (1357 H/ 1938 M), ‘Abd al-Rahmān Syāhin, *I’jāz al-Qur’ā wa al-Iltiṣāfāt al-Ḥadīṣah* (1369 H/ 1950 M), Ḥusain al-Ḥarawī *Al-Naẓariyyāt al-‘Ilmiyyah fi al-Qur’ān* (1361 H/ 1942 M), Ḥanafī Aḥmad, *Mu’jizāt al-Qur’ān fi Waṣf al-Kā’ināt* (1374 H/ 1954 M) dicetak ulang dengan judul *Al-Tafsīr al-‘Ilmī li al-Āyāt al-Kawniyyah* (1380H/ 1960 M dan 1388 H/ 1968 M), Ṣalāḥ al-Dīn al-Khaṭṭāb, *Al-Jānib al-‘Ilmī fi al-Qur’ān* (1390 H/ 1970 M).⁶

Yang juga tak bisa dikesampingkan adalah kehadiran Sa’īd al-Nursī (1877-1960) melalui berbagai karyanya seperti *Risāle-i Nūr* yang memperlihatkan model ini dengan sangat memikat. Mukjizat para nabi, bagi Nursī, adalah semacam isyarat atas kemungkinan terjadinya di masa datang. Nabi Sulaiman yang dapat mengendarai angin (Q.S. Sabā’ [34]: 12) adalah isyarat atas teknologi penerbangan dan kisah Nabi Musa yang dapat mengeluarkan air dengan memukul batu (Q.S. al-Baqarah [2]: 60) adalah isyarat teknologi pengeboran untuk memperoleh air, minyak dan kandungan bumi lainnya. Demikian juga kemampuan Nabi Daud melunakkan besi (Q.S. Sabā’ [34]: 10) adalah isyarat atas arti penting besi sebagai bahan yang dapat dipola untuk berbagai kebutuhan di masa modern.⁷

Lalu apa yang membuat tafsir ilmi model ini semakin populer? Tentu saja karena kehadiran buku Maurice Bucaille, seorang ahli bedah Prancis, *La Bible, le Coran et la science*. Buku ini berbicara tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan penciptaan alam raya, langit dan bumi, dunia binatang dan tumbuhan serta perkembangan janin manusia dalam rahim. Ayat-ayat dibahas berdasarkan pada temuan sains sehingga

⁶ J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir*, 66.

⁷ Ibrahim Kalin, “Tiga Pandangan tentang Sains di Dunia Islam”, dalam Ted Peters, Muzaffar Iqbal dan Syed Nomanul Haq (eds.), *Tuhan, Alam dan Manusia*, terj. Ahsin Muhammad, Gunawan Admiranto dan Munir A. Mu’in (Bandung: Mizan, 2002), 83.

tampak jelas kesesuaiannya, tidak sebagaimana Injil yang menurutnya banyak berseberangan dengan temuan ilmiah kontemporer. Dengan bukti itu, Bucaille menyimpulkan bahwa tidak mungkin Al-Qur'an karangan manusia yang hidup abad VII M dengan kandungannya yang bukan merupakan pemikiran manusia waktu itu dan terbukti benar beberapa abad-abad sesudahnya.⁸

Pelbagai kajian dalam bentuk penyesuaian teori ilmiah dengan al-Qur'an terus banyak dilakukan. Berbagai isyarat al-Qur'an kemudian mengilhami kajian-kajian atas objek lain seperti jin dalam rangka alternatif energi, kuantifikasi pahala dan panas neraka, sebagai bagian dari sains yang kemudian dikenal dengan sains Islam. Model ini menambah semarak kontroversi tafsir ilmiah yang berkembang menjadi salah satu konsep sains Islam.⁹

Signifikansi Tafsir 'Ilmī

Kehadiran penafsiran ilmiah baik dalam bentuknya yang masih terserak di berbagai kitab tafsir hingga karya khusus yang menampilkan penafsiran ilmiah membuatnya menjadi "corak khusus" dalam tafsir di samping corak *fiqhī*, *adabī*, *ṣūfī* dan lainnya, jika meminjam tipologi corak Nasruddin Baidan.¹⁰ Menurut al-Rumi, *tafsīr 'ilmī* adalah salah satu *manhaj* (pendekatan) dalam tafsir selain *manhaj fiqhī*, *ijtimā'ī*, *bayānī*

⁸Maurice Bucaille, *Bibel, Quran dan Sains Modern*, terj. H. M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 141.

⁹ Hoodbhoy, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas*, terj. Sari Meutia (Bandung: Mizan, 1996), 236.

¹⁰ Menurut Nasruddin Baidan, klasifikasi tafsir dapat dibagi menjadi: (1) bentuk, yang terdiri dari (a) *atharī* dan (b) *ra'yī*; (2) metode, yang terdiri dari (a) *ijmālī*, (b) *tahllīlī*, (c) *muqārin*, (d) *mauḍū'ī*; (3) corak, yang terdiri dari: (a) *fiqhī*, (b) *'ilmī*, (c) *ṣūfī*, (d) *adabī ijtimā'ī*. Lihat selengkapnya Nasruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 9.

dan lainnya.¹¹ Terlepas dari berbagai istilah dalam klasifikasi dan tipologinya, penafsiran ilmiah telah menjadi bagian yang tak dapat diabaikan dalam konstelasi tafsir al-Qur'an karena signifikansinya dalam memahami al-Qur'an. Antara lain, *pertama*, menyingkap salah satu aspek *i'jāz* al-Qur'an berupa kebenaran yang dapat dibuktikan secara ilmiah,¹² selain aspek kebahasaan dan informasi *ghā'ib* (informasi peristiwa masa lalu dan masa depan).¹³ Ayat-ayat yang menjelaskan fenomena alam memang melimpah dalam al-Qur'an dan ayat inilah yang umumnya dikenal dengan *āyāt kawniyyah*. Beberapa pandangan menyebutkan bahwa *āyāt kawniyyah* jauh lebih banyak dari ayat tentang hukum (*āyāt hukmiyyah*). Menariknya, penjelasan al-Qur'an tentang fenomena ilmiah justru sesuai dengan temuan ilmiah modern.

Beberapa yang dapat disebutkan adalah tentang reproduksi manusia (Q.S. al-Qiyāmah [75]: 36-39; al-Najm [53]: 45-46; al-Insān [76]: 2), kejadian alam semesta (Q.S. al-Anbiyā' [21]: 30), pemisahan dua laut (Q.S. al-Furqān [25]: 53), fenomena awan dan terjadinya hujan (Q.S. al-Nūr [24]: 43; al-Hijr [15]: 22), ihwal gunung yang bergerak (Q.S. al-Naml [27]: 88), pohon dengan hijau daun (Q.S. Yāsīn [36]: 80) serta Kalender Syamsiyah dan Qamariyah (Q.S. al-Kahf [18]: 25), Cahaya Matahari dari dirinya dan cahaya bulan hanya pantulan (Q.S. Yūnus [10]: 5 dan Nūh [71]: 16), semakin menipisnya oksigen dalam ketinggian (Q.S. al-An'ām [6]: 125), perbedaan sidik jari manusia (Q.S. al-Qiyāmah [75]: 4), masa penyusuan bayi ideal (Q.S. al-Baqarah [2]: 233 dan al-Aḥqāf [46]: 15).¹⁴

¹¹Fahd b. 'Abd al-Raḥmān b. Sulaimān al-Rūmī, *Buḥūs fī Usūl al-Tafsīr wa Manāhijuh* (Riyād: Maktabah al-Taubah, tt), 85.

¹²*Ibid.*, 97.

¹³M. Quraish Shihab, *Mu'jizat Al-Quran* (Bandung: Mizan, 1997).

¹⁴*Ibid.*, 165-191.

Penjelasan ayat-ayat ini terbukti sejalan dengan temuan para peneliti di zaman modern sedang Nabi Muhammad saw. sudah menyampaikannya 15 abad lalu, ketika para ilmuwan belum membayangkannya, apalagi melakukan riset dan temuan ilmiah tentangnya. Beberapa bagian dari fenomena alam bahkan masih merupakan mitos-mitos yang dipercaya secara magis. Bagian ini yang dinilai para ulama dan ilmuwan sebagai kemukjizatan al-Qur'an, karena tidak mungkin seseorang dengan kecerdasan manusiawinya berbicara fenomena alam secara ilmiah pada abad VII M.

Kedua, pemahaman atas kompleksitas dan keteraturan alam serta kebenaran penjelasan al-Qur'an dengan pembuktian ilmiah dapat memperkuat keimanan atas kekuasaan Allah. Semakin dalam pemahaman atas alam dengan berbagai hukumnya akan semakin tampak bahwa alam sangat tidak sederhana, sangat kompleks, super akurat dan rapi, baik pada wilayah subatomik yang ekstra kecil hingga universum yang ekstra luas. Dengan melihat betapa luasnya jagad raya ini saja, manusia sudah cukup untuk merasa tak berarti apa-apa, bahkan bumi bagaikan setitik debu yang terbang di pagi hari, seperti diilustrasikan Carl Sagan, salah seorang ahli astrofisika berkebangsaan Amerika.¹⁵

Dalam Q.S. al-Dharyāt: 47 disebutkan bahwa Allah meluaskan jagad raya (*wa innā lamūsi'ūn*). Menurut pengamatan Edwin Hubble, universum ini terus berekspansi meluas sesuai dengan model alam dinamis Friedmann sehingga pada akhir tahun 1980-an, teknologi manusia sudah dapat mengintip quasar sejauh 14 miliar tahun cahaya, padahal cahaya bergerak dengan kecepatan 270 km/detik atau 18.000.000 km/menit. Dalam ruang seluas itu, terdapat sekitar

¹⁵ Dikutip oleh Marwah Daud Ibrahim, "Etika, Strategi Ilmu dan Teknologi Masa Depan," dalam *Ulumul Qur'an*, Vol.1.1990/1410H.

100 miliar galaksi yang dalam tiap galaksi normal terdiri dari kurang lebih 100 miliar bintang yang semuanya bergerak cepat. Bumi merupakan satu planet di galaksi Bima Sakti (*Milky Way Galaxy*) dari sekitar 100 miliar anggota bintang lainnya yang berputar mengelilingi matahari dengan kecepatan 107.200 km/jam.¹⁶

Pemahaman kata *wa innā lamūsi'ūn* dengan jagad raya berekspansi di ruang yang sangat luas dengan sekitar 100 miliar galaksi yang masing-masing terdiri dari 100 miliar bintang yang semuanya bergerak dengan kecepatan tinggi menyadarkan manusia betapa Allah benar-benar Mahabesar dan manusia mahakecil tanpa daya dan sangat tidak pantas untuk menyombongkan diri. Aspek-aspek alam lainnya juga dapat memperlihatkan kekuasaan dan kebesaran Allah yang dapat menguatkan iman manusia jika memahaminya dengan panduan al-Qur'an. Karenanya penjelasan berbagai fenomena alam dalam al-Qur'an selalu diikuti oleh isyarat untuk menghubungkan dengan kekuasaan Allah sebagai jalan menguatkan keimanan.

Ketiga, keserasian al-Qur'an dan temuan ilmiah mutakhir dapat membuat umat Islam lebih percaya diri di tengah rasa minder ketika berhadapan dengan kemajuan Barat dan keterpurukan dirinya. Kemajuan sains di Barat beberapa abad terakhir dengan berbagai temuannya yang menakjubkan dapat dipahami sebagai penegasan dari apa yang diisyaratkan al-Qur'an 15 abad yang lalu. Karena itu, dapat disadari Islam sebenarnya telah memberitahukan lebih dahulu dan dengan demikian tidak bisa dikatakan tertinggal seperti dikumandangkan Barat. Dengan ini, Islam sebenarnya

¹⁶*Ibid.* Lihat juga Achmad Baiquni, *Al-Qur'an, Ilmu Pengetahuan dan Teknologi* (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1995), 12-13.

memiliki potensi besar untuk maju di bidang sains dan teknologi.

Signifikansi di atas, terutama yang pertama dan kedua, mendorong para ulama untuk menegaskan pentingnya *tafsīr ‘ilmī*. Bahkan para ulama di masa klasik pun, seperti Abū Ḥāmid al-Gazālī, Jalāl al-Dīn Al-Suyūṭī dan Abū al-Faḍl al-Mursī menegaskan keniscayaan *z̄*, karena al-Qur’an memang mengandung semua jenis ilmu pengetahuan. Pandangan ini didasarkan pada variasi argumen. *Pertama*, argumen normatif berupa ayat al-Qur’an sendiri yang menegaskan secara verbal bahwa al-Qur’an menjelaskan segalanya (*tibyān li kull syay’*) dalam Q.S. al-Nahl: 89 serta tak ada satupun persoalan yang diabaikan di dalamnya (*mā farraṭnā fi al-kitāb min syay’*) dalam Q.S. al-An’am: 38.

Penegasan tersebut didukung dengan ayat-ayat yang menjelaskan berbagai fenomena alamiah seperti langit, bumi, air, udara, binatang, tumbuhan dan anatomi tubuh manusia. Isyarat al-Qur’an tentang semua itu merupakan stimulus untuk didalami manusia. Apalagi didukung dengan ayat-ayat yang memerintahkan berpikir dan merefleksikan semua fenomena tersebut di atas.¹⁷ Al-Suyūṭī secara tegas menyatakan *ammā anwā’ al-‘ulūm fa laysa minhā bāb wa lā mas’alah hiya aṣl illā wa fi al-qur’ān mā yadullu ‘alayhā* (tak ada bab dan persoalan dalam berbagai ilmu yang tak ditunjukkan penjelasannya dalam al-Qur’an).¹⁸ Al-Mursī mengutip pernyataan sarkastis Ibn ‘Abbās tentang kelengkapan al-Qur’an *law ḍā’a ‘iqāl ba’īr lawajadtuhū fi kitāb allāh ta’ālā* (andai saja tali unta hilang, pasti saya dapat menemukannya dalam Kitab Allah).¹⁹ Kelengkapan al-Qur’an atas kandungan segala ilmu diringkas oleh Muṣṭafā Ṣādiq al-

¹⁷Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, II: 475 dst.

¹⁸Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kairo: Muṣṭafā al-Ḥalabī, 1935), II: 128.

¹⁹ Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, II: 478.

Rāfi'ī dengan ayat *sanurīhim āyātina fi al-āfāq wa fi anfusihim ḥattā yatabayyana lahum annahu al-ḥaq*. Kata *fi al-āfāq* (di segenap penjuru alam) dan *fi anfusihim* (di dalam diri mereka) sudah meliputi semua disiplin ilmu karena pada dasarnya semua jenis ilmu berbicara alam dan diri manusia.²⁰

Kedua, argumen teologis. Al-Gazali mengutip pendapat seorang ulama bahwa al-Qur'an mengandung 77.200 ilmu. Karena semua kata dalam al-Qur'an adalah satu ilmu yang dikalikan empat karena masing-masing kata memiliki empat dimensi, yaitu lahir (*zāhir*), batin (*bāṭin*), batasan (*ḥad*) dan sudut pandang (*maṭla'*). Dengan merenungkan al-Qur'an, orang dapat mengetahui ilmu orang-orang terdahulu dan mutakhir. Karena semua ilmu masuk dalam *af'āl* dan *ṣifāt* Allah dan al-Qur'an merupakan penjabaran atas *zāt*, *ṣifāt* dan *af'āl* Allah. Semuanya diisyaratkan serta ditampilkan bukti dan pola dasarnya yang hanya dapat diketahui oleh orang-orang yang memiliki keahlian di bidangnya.²¹

Ketiga, argumen epistemologis. *Tafsīr 'ilmī* menjadi alat mengungkap kandungan keilmuan yang tak dapat dipahami jika tidak menggunakan teori-ilmu pengetahuan. Salah satu keistimewaan al-Qur'an adalah penggunaan ungkapan yang ringkas dengan kandungan yang sangat kaya. Akan tetapi kandungan itu tidak dapat terungkap sepenuhnya tanpa ilmu yang memadai. Salah satu yang dapat dijadikan contoh adalah ayat tentang reproduksi manusia. Dalam Q.S. al-Qiyāmah: 37, al-Qur'an menggunakan istilah *nutfah min maniyy yumnā*. *Nutfah* berarti "setetes yang bisa membasahi". Ia merupakan bagian dari *mani* yang biasa diterjemahkan sperma. Ternyata

²⁰Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi'ī, *I'jāz al-Qur'ān wa al-Balāgat al-Nabawiyah* (Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabi, 1990), 128.

²¹ Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Kairo: Lajnah Nasyr Tsaqafah al-Islamiyyah, 1356 H), III: 135.

dalam riset ilmiah, sperma yang dipancarkan laki-laki mengandung kurang lebih dua ratus juta benih. Yang membuahi ovum dalam rahim hanya satu benih. Maka yang dimaksud *nutfah min maniyy* adalah satu benih dari lebih dari dua ratus juta benih dalam sperma. Hal ini tidak mungkin diketahui tanpa riset ilmiah dan jika tidak dilakukan riset ilmiah, kata *nutfah min maniyy* hanya dipahami sebagai setetes air mani sebagaimana umumnya dan dengan demikian isyarat al-Qur'an tidak dapat diungkap kedalaman maknanya. Ini baru satu kata *nutfah* belum lagi kata *nutfah* diberi sifat dengan kata jamak *amsyāj* (yang bercampur) (Q.S. al-Insān [76]: 2) yang secara gramatikal kurang tepat. Belum lagi kata *nutfah* yang diubah dengan *'alaqah* (Q.S. al-Mu'minūn [23]: 14) yang umumnya diberi arti segumpal darah, padahal akar kata *'alaqah* adalah *'aliqa* yang berarti sesuatu yang bergantung. Semua itu memerlukan penjelasan ilmiah untuk mengetahui apa sebenarnya yang dimaksudkan.²² Upaya penjelasan al-Qur'an dengan temuan ilmiah modern semakin berkembang pesat di abad XX ini, ketika umat Islam mengalami ketertinggalan di bidang sains dan teknologi. Pada aspek ini, penafsiran ilmiah atas al-Qur'an dapat berfungsi untuk membangkitkan kepercayaan diri serta modal untuk bangkit dengan elemen-elemen kemajuan yang dimiliki.

Dengan berbagai argumen tersebut dipahami bahwa penafsiran ilmiah atas al-Qur'an merupakan sesuatu yang penting, bahkan merupakan keniscayaan sesuai dengan perintah dan isyarat al-Qur'an dan Hadis, praktik para sahabat dan ulama, serta sesuai dengan upaya peningkatan keimanan

²²Penjelasan ini semua dapat dilihat dalam M. Quraish Shihab, *Mu'jizat al-Qur'an*, 166. Lihat juga Maurice Bucaille, *Bibel, Qur'an dan Sains Modern*, terj. H.M. Rasjidi (Jakarta: Bulanang Bintang), 231 .

melalui pemahaman lebih mendalam atas al-Qur'an seperti ditegaskan dalam argumen teologis dan epistemologis.

Menimbang Kritik Multidimensi atas *Tafsīr 'Ilmī*

Tidak semua ulama sepakat dengan pandangan di atas. Salah satu ulama klasik yang dikenal tidak setuju dengan pandangan bahwa al-Qur'an mengandung semua jenis ilmu pengetahuan adalah Abū Ishāq al-Syāṭibī, seorang ulama ahli filsafat hukum Islam bermadzhab Mālikī yang dikenal dengan karyanya *Al-Muwāfaqāt*. Menurutnya, pandangan tersebut dinilai melampaui batas. Karena al-Qur'an dinilai sebagai buku yang mengandung semua ilmu zaman dahulu dan yang akan datang. Menurut al-Syāṭibī, al-Qur'an adalah kitab petunjuk untuk menjalani hidup yang benar, bukan buku ilmu pengetahuan yang menjelaskan segalanya. Al-Qur'an memberikan penjelasan sesuai dengan pengetahuan orang Arab saat itu, karena al-Qur'an menerangkan syari'at yang berfungsi *tusahhīh mā ṣahḥahat wa ibtāl mā abtalat* (membenarkan apa yang dinilai benar dan menyalahkan apa yang dianggap salah). Ayat-ayat yang dijadikan dasar seperti *tibyānan li kulli syay'* dalam Q.S. al-Nahl: 89 dan *mā farratnā fi al-kitāb min syay'* dalam Q.S. al-An'ām: 38 ditafsirkan oleh para ulama bukan dengan kitab al-Qur'an tapi "kitab berupa *Lauh al-Mahfūz*".²³

Kritik modern atas *tafsīr 'ilmi* yang banyak dirujuk adalah kritik Amīn al-Khūlī. Menurutnya, seperti dikutip J.J.G. Jansen, *tafsīr 'ilmi* memiliki empat kelemahan mendasar, yaitu: (1) kelemahan leksikologis, yakni makna-makna kata dalam al-Qur'an tidak menghasilkan pergeseran di bidang ilmu pengetahuan modern, (2) kelemahan filologis, yaitu bahwa al-

²³Abū Ishāq al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syari'ah* (Kairo: Al-Maktabah al-Tijāriyyah, t.t.), II: 69.

Qur'an ditujukan kepada orang Arab yang tidak mungkin memuat sesuatu yang tidak dipahami atau belum dikenal pada masanya, (3) kelemahan teologis, bahwa al-Qur'an mengajarkan agama dan pesan etis yang berkaitan dengan hidup, bukan dengan pandangan kosmologis, (4) kelemahan logis, yakni tidak mungkin al-Qur'an yang terbatas kuantitasnya mengandung segala hal yang terus berkembang hingga abad XX M, apalagi memuat segala ilmu yang terus berkembang tak terbatas.²⁴

Muhammad Husain al-Žahabī mengikuti Amīn al-Khūlī dalam kritiknya atas *tafsīr 'ilmī*. Al-Žahabī membagi argumen keberatannya dalam tiga aspek. *Pertama*, dimensi kebahasaan (*nāhiyat al-lughah*). Jika ada kata-kata dalam al-Qur'an yang tidak diketahui maknanya dan baru diketahui pada tahun-tahun berikut sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan berarti ada kata yang percuma pada masa diturunkan. Ini menjadi tidak logis secara kebahasaan. Karena kenyataannya al-Qur'an menggunakan kata yang biasa dipakai oleh orang Arab sehingga bisa mereka pahami. Jika tidak dipahami orang Arab sendiri, berarti itu bukan bahasa mereka dan itu menjadi aneh dalam suatu komunikasi.

Kedua, dimensi kesusasteraan (*nāhiyat al-lughah*). Dasar dari Balaghah sebagai kesusasteraan Arab adalah *muṭābaqat al-kalām li muqtaḍā al-hāl* (kesesuaian ungkapan dengan tuntutan keadaan). Maka, jika ada ungkapan dalam al-Qur'an tidak dipahami oleh objek bicaranya (*mukhāṭab*) dan baru dipahami melalui teori-teori ilmiah beberapa tahun kemudian, berarti al-Qur'an *ghayr balāgh* (tidak memiliki aspek *balāghah*, tidak sesuai

²⁴Amīn al-Khūlī, *Manāḥij al-Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1961), seperti dikutip J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir*, 86.

dengan situasi objek bicaranya sehingga pesannya tidak sampai).

Ketiga, dimensi teologis (*nâhiyat al-i'tiqâdiyyah*). Dalam keyakinan umat Islam, al-Qur'an menyajikan kebenaran. Tak ada kesalahan sedikitpun dalam al-Qur'an karena ia adalah wahyu Allah. Tapi ketika al-Qur'an ditafsirkan dengan teori ilmiah, sementara teori ilmiah tidak selalu stabil, tapi bisa berubah dan berkembang karena ada kesalahan yang direvisi oleh ilmuwan berikutnya, berarti al-Qur'an menyajikan sesuatu yang tidak selalu benar. Jika al-Qur'an ditafsirkan dengan suatu teori dan ternyata cocok, lalu pada perkembangan berikutnya teori itu terbukti salah, berarti al-Qur'an yang dinilai sesuai dengan teori pertama juga salah. Secara teologis, ini tidak benar karena al-Qur'an tidak menyajikan kesalahan baik dari depan atau belakangnya (*la ya'tîhi al-bâtil min bain yadaih wa lâ min khalfih*).²⁵

Dalam konteks integrasi Islam dengan sains, *tafsîr 'ilmî* yang dalam perkembangannya disebut *Bucaillism* oleh Sardar atau juga dikenal dengan sains Islam ditentang oleh banyak saintis Muslim seperti Hoodbhoy yang menolak sains Islam secara umum, juga Golshani sendiri yang setuju dengan sains Islam. Menurut Hoodbhoy, sains Islam yang merupakan perkembangan dari model Bucaillis tidak memenuhi syarat untuk disebut sains Islam karena: (1) objek kajiannya di luar wilayah sains, (2) tidak bisa diverifikasi, dan (3) tidak memberikan teori baru selain penjelasan sesuatu yang telah terjadi.²⁶ *Tafsîr 'ilmî* seperti juga yang dipraktikkan Bucaille dinilai masih problematis. Karena pada dasarnya upaya itu cenderung mekanistik dan tidak kreatif karena sekadar

²⁵ Muḥammad Husain al-Ẓahabī, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, II: 491.

²⁶ Pervez Hoodbhoy, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas*, terj. Sari Meutia, (Bandung: Mizan, 1996), 138-139.

menunggu temuan ilmiah lalu dicarikan ayat-ayatnya.²⁷ Bahkan menurut Golshani, upaya ini tidak sejalan dengan semangat dasar al-Qur'an yang mendorong kajian atas alam, bukan hanya menunggu temuan orang lain.²⁸ Aspek lain yang menjadi sasaran kritik atas *Bucaillism* dan *tafsīr 'ilmī* secara umum adalah resiko perubahan atau kesalahan suatu teori yang terlanjur dipakai sebagai penjelasan suatu ayat. Karena hal itu akan berarti kesalahan ayat yang terkait.²⁹

Kritik di atas pada dasarnya adalah kritik pada *tafsīr 'ilmī* yang perlu dilihat lebih cermat agar al-Qur'an tetap sesuai tujuan dasarnya untuk memberi petunjuk bagi manusia. Kritik di atas juga dialamatkan kepada sains Islam yang merupakan ekspolarasi ilmiah atas ayat-ayat yang dinilai tidak proporsional karena hendak mengilmiahkan segala hal yang di luar jangkauan sains atau tidak perlu didekati dengan pendekatan saintifik. Dengan demikian, kritik tersebut memang tidak seluruhnya tepat karena *tafsīr 'ilmī* tidak sepenuhnya menyimpang, seperti juga *tafsīr 'ilmī* dan turunannya yang diklaim sains Islam dinilai sepenuhnya tepat karena memang ada beberapa penyimpangan di dalamnya.

Untuk menyikapi kritik di atas, menarik dilihat catatan Fahd al-Rūmī bahwa pada dasarnya menggunakan temuan ilmiah yang telah dipastikan kebenarannya, atau dalam bahasa Bucaille “telah menjadi fakta yang tak mungkin berubah atau

²⁷Fazlur Rahman, “Islamization of Knowledge: A Response”, dalam *The American Journal of Islamic Social Science*, 1, 1998.

²⁸Mehdi Golshani, *Issues in Islam and Science* (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2004), 153-154.

²⁹Hoodbhoy, *Ikhtiar Menegakkan*, 123-124. Terhadap argumen penolakan ini Bucaille sebenarnya telah mengantisipasi dengan menyatakan bahwa hanya memilih temuan ilmiah yang telah dianggap fakta sehingga tidak mungkin berubah, seperti proses perkembangan janin dalam rahim. Lihat Maurice Bucaille, *Bibel, Qur'an*, 139.

salah",³⁰ dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an yang terkait dapat diterima. Tapi itu dilakukan dengan beberapa syarat. *Pertama*, pembahasannya tidak keluar dari tujuan dasar al-Qur'an sebagai "kitab petunjuk". Tujuan dan fungsi dasar ini harus tetap jelas dan tidak menjadi hilang karena penjelasan ilmiah yang panjang lebar. Karena itu, *Tafsīr al-Jawāhir* karya Ṭanṭāwī Jauhārī banyak dikritik para mufasir lain. Bahkan muncul adagium *kull syay' fīhi illa al-tafsīr* (semua ada di dalamnya kecuali tafsir).³¹ Ungkapan ini untuk menunjukkan bahwa penjelasan ilmiah yang begitu detail ke berbagai aspeknya telah menghilangkan pesan utama al-Qur'an dan tidak lagi sebagaimana tafsir serta lebih tampak sebagai ensiklopedi ilmu pengetahuan.

Kedua, penjelasan-penjelasan ilmiah dimaksudkan untuk memperdalam pemahaman dan ditegaskan untuk memperkuat pesan al-Qur'an sehingga mampu memperkokoh keyakinan atas kebenaran al-Qur'an dan membentenginya dari keyakinan yang mengganggu. Dengan ini, teori ilmiah yang digunakan berfungsi untuk mendukung dan memperkuat ajaran al-Qur'an, bukan justru mempersoalkan kandungan al-Qur'an sehingga memunculkan keraguan di hati orang-orang yang mengkajinya.

Ketiga, pembahasan itu diarahkan untuk dapat mendorong kebangkitan umat Islam di bidang ilmu pengetahuan, semakin memahami keagungan Allah dan dapat memaksimalkan manfaat alam raya yang dianugerahkan Allah kepada manusia. Ini terkait langsung dengan syarat pertama bahwa al-Qur'an adalah "kitab petunjuk" bukan "kitab ilmu pengetahuan". Justru yang lebih penting bukan kandungan

³⁰Maurice Bucaille, *Bibel, Qur'an*, 139.

³¹Ḥasan al-Bannā, *Muqaddimah fī 'Ilm al-Tafsīr* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1875), 23.

ilmiah al-Qur'an, tapi motivasinya untuk pengembangan ilmu dengan berbagai bentuk ungkapan, baik perintah, rangsangan atau tantangan kepada manusia.

Keempat, perlu ditegaskan bahwa ulasan ilmiah tersebut bukan tafsir yang memuat makna dari *naş* al-Qur'an yang dijelaskan itu sendiri. Berbagai penjelasan ilmiah tersebut harus diposisikan sebagai perluasan penjelasan (*tausī'*) atau ilustrasi lebih jauh, bukan makna *naş* itu sendiri. Dengan demikian, teori-teori yang digunakan tidak akan mencemari kesucian dan kemutlakan kebenaran al-Qur'an jika ternyata teori yang dijadikan penjelas itu ternyata pada akhirnya terbukti tidak benar secara ilmiah.³²

Tafsīr 'ilmī memang tidak sepenuhnya bisa diterima tapi juga tidak sepenuhnya ditolak. Karena ia memiliki signifikansinya sendiri, khususnya dalam upaya memahami al-Qur'an. Kritik yang muncul pada prinsipnya karena ada hal-hal yang tidak proporsional dalam *tafsīr 'ilmī* itu sendiri. Antara lain, *pertama*, ketika dikatakan bahwa al-Qur'an memuat semua jenis ilmu pengetahuan. Secara teologis, Allah memang pasti tahu segala hal. Akan tetapi tidak berarti segalanya terkandung dalam al-Qur'an dalam bentuk penjelasan ilmiah. Bahwa al-Qur'an mengandung beberapa penjelasan yang sesuai dengan temuan ilmiah memang benar, tapi tidak semua ilmu pengetahuan. Justru yang umum muncul dalam ayat-ayat al-Qur'an adalah isyarat-isyarat tentang ilmu pengetahuan, bukan penjelasan ilmiah yang detail. Itu lebih dimaksudkan sebagai motivasi dan stimulasi pemahaman atas realitas sehingga dapat menguatkan keyakinan tentang kekuasaan Allah. Dengan demikian, isyarat

³²Fahd b. 'Abd al-Rahmān b. Sulaimān al-Rūmī, *Buḥ ūs fī Uş ūl*, 98-99.

ilmiah al-Qur'an untuk kepentingan teologis, bukan untuk kepentingan ilmiah.

Kedua, pemberian elaborasi dengan teori-teori memang dapat memberikan pemahaman lebih mendalam tentang kandungan al-Qur'an. Hanya saja tidak asal semua teori yang dikenal dalam dunia sains dipakai begitu saja dalam memberikan elaborasi atas ayat yang dianggap relevan. Karena revisi teori di masa berikutnya akan membuat ayat tersebut dinilai tidak benar. Apalagi penafsiran ilmiah sering berlebihan dengan memaksakan suatu ayat dengan menarik terlalu jauh sehingga keluar dari maksud dan konteksnya. Tidak jarang suatu ayat yang sebenarnya tidak bermaksud membahas aspek-aspek ilmu ditarik ke ranah ilmu pengetahuan. Tingkat Nabi Musa yang diperintahkan untuk memukul batu dan ternyata memancarkan air dalam kisah perjalanan eksodus Bani Israil dari Mesir ditarik pada isyarat teknologi pengeboran. Sikap seperti ini atas ayat al-Qur'an tentu saja tidak proporsional dan ini pula yang sering menjadi sararan kritik orang-orang yang tidak setuju.

Ketiga, elaborasi tertentu ayat al-Qur'an atas bagian-bagian dari ilmu pengetahuan tidak bisa dimungkiri merupakan salah satu keistimewaan al-Qur'an (*i'jāz al-Qur'ān*). Tapi menyebutnya sebagai sains Islam hanya karena adanya kesesuaian ayat dengan teori sains adalah sesuatu yang berlebihan. Karena, sains tidak menjadi islami hanya dengan memasang atau menyesuaikan dengan ayat al-Qur'an. Karena tidak ada perbedaan prinsip teoretis dan metodologis pada sains tersebut untuk disebut sains yang berbeda dari sains yang universal. Dengan penyesuaian tersebut, sejatinya Islam dalam konteks ini tidak memberikan kontribusi apa-apa baik secara teoritis atau metodologis atas suatu teori. Praktis, Islam hanya menunjukkan kesesuaian dengan ayat, dan sekalipun

tidak disesuaikan dengan ayat, teori itu tetap akan diterima oleh masyarakat dunia jika memang teruji secara ilmiah. Lebih tidak proporsional lagi jika berangkat dari ayat al-Qur'an lalu merumuskan model sains yang tidak dapat diuji secara ilmiah, seperti melakukan pengukuran kuantitatif atas tema-tema spiritual dan eskatologis yang dibicarakan al-Qur'an seperti pahala shalat, panas neraka atau pengajuan jin sebagai alternatif energi karena unsur apinya. Tidak aneh jika sains Islam dan *tafsīr 'ilmī* menuai kritik di bagian ini, bukan karena penyesuaian teoretisnya.

Kalaupun penyesuaian ini dilihat sebagai upaya integrasi agama dan sains, integrasi model ini adalah model yang artifisial karena hanya menyentuh pada aspek permukaan dan ujung dari sains, yakni kesimpulan atau hasil. Sementara sains terdiri dari dimensi sosial, metodologi, teori dan teleologi,³³ atau terdiri dari beberapa tahap, yaitu pemilihan masalah, penelitian ilmiah, keputusan, penerapan.³⁴ Para penggagas integrasi Islam dan sains, seperti Golshani, menilai integrasi model ini tidak ideal karena bersifat artifisial dan tidak fundamental, bahkan pada tingkat tertentu dapat memberikan dampak negatif berupa penilaian bahwa sains Islam hanya sebatas penyesuaian dengan temuan yang ada, bukan upaya pencarian. Walaupun demikian, *tafsīr 'ilmī* tetap diperbincangkan sebagai salah satu model integrasi agama dengan sains.

Kesimpulan

³³Mikael Stenmark, *How to Relate Science and Religion? A Multidimensional Model* (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 2004), 268.

³⁴Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif* (Bandung: Mizan, 1993), 161.

Dalam wacana yang lebih luas, *tafsīr 'ilmī* merupakan upaya para cendekiawan muslim untuk mengintegrasikan Islam dengan sains dalam bentuk islamisasi sains atau saintifikasi Islam. Upaya itu memiliki signifikansinya sendiri terutama dalam konteks pengembangan pemahaman terhadap al-Qur'an. Upaya itu ternyata sudah dilakukan sejak awal sejarah Islam. Pada masa berikutnya para ulama terus mengembangkannya sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Tapi upaya tersebut memiliki persoalan yang tidak sederhana sehingga menimbulkan kritik baik dari para ulama atau saintis. Kritik tersebut bersifat multidimensi karena mencakup: (1) dimensi kebahasaan yang meliputi leksikologi, filologi, kesusasteraan atau *balāghah*; (2) dimensi teologis, (3) dimensi epistemologis dan logis. Di samping itu juga terkait dengan dimensi metodologis dan teoritis yang dikemukakan oleh para saintis.

Pada dasarnya, kritik terhadap terkait dengan penafsiran yang dalam praktiknya melampaui batas-batas tafsir. Artinya, *tafsīr 'ilmī* tetap dapat diterima ketika ia masih dalam koridor yang tidak melampaui batas-batas tafsir. Dalam konteks integrasi Islam dan sains melalui *tafsīr 'ilmī*, kritik yang muncul karena penyebutan upaya integrasi dengan sains Islam yang juga berlebihan. Jika hanya disebut sebagai integrasi masih bisa diterima walaupun dinilai tergolong integrasi artifisial. Tapi ketika ia disebut sebagai salah satu model sains Islam, para saintis mempersoalkannya karena tidak memenuhi syarat-syarat sains, di samping dinilai berseberangan dengan semangat dasar al-Qur'an untuk meneliti alam sendiri, bukan menunggu hasil saja. Pandangan Fahd al-Rumi penting untuk mendapat apresiasi dan dikembangkan lebih lanjut dalam pengembangan *tafsīr 'ilmī*.

Daftar Pustaka

- Abū Hāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Gazālī, *Jawāhir al-Qurʿān* (Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1329 H), 32.
- Amīn al-Khūfī, *Manāḥij al-Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāḡah wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Kairo: Dār al-Maʿrifah, 1961),
- Baidan, Nasruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qurʿan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Baiquni, Achmad. *Al-Qurʿan, Ilmu Pengetahuan dan Teknologi*. Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1995.
- Bannā (al), Ḥasan. *Muqaddimah fī ʿIlm al-Tafsīr*. Kairo: Dār al-Maʿarif, 1875.
- Bucaille, Maurice. *Bibel, Quran dan Sains Modern*, cet. Ke-9, terj. H. M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang), 1992.
- Gazālī (al), Abū Hāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*. Kairo: Lajnah Nashr Šaqāfah al-Islāmiyyah, 1356 H.
- Gazālī (al), Abū Hāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Jawāhir al-Qurʿān* Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1329.
- Golshani, Mehdi. *Issues in Islamand Science*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2004.
- Hoodbhoy, Pervez. *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas*, terj. Sari Meutia. Bandung: Mizan, 1996.
- Ibrahim, Marwah Daud. "Etika, Strategi Ilmu dan Teknologi Masa Depan." *Jurnal Ulumul Qurʿan*, Vol.1.1990/1410H.
- Jansen, J.J.G. *Diskursus Tafsir al-Qurʿan Kontemporer*, terj. Hairus Salim dan Syarif Hidayatullah. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Kalin, Ibrahim. "Tiga Pandangan tentang Sains di Dunia Islam", dalam Ted Peters, Muzaffar Iqbal dan Syed

- Nomanul Haq (eds.). *Tuhan, Alam dan Manusia*, terj. Ahsin Muhammad, Gunawan Admiranto dan Munir A. Mu'in. Bandung: Mizan, 2002.
- Khūli (al), Amīn. *Manāḥij al-Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*. Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1961.
- Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi'ī, *I'jāz al-Qur'ān wa al-Balāghat al-Nabawiyyah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1990)
- Qarḍawī (al), Yusuf. *Agenda Permasalahan Umat Islam*, terj. Muhammad Nur Hakim. Jakarta: Gema Insani Press, 1993.
- Rūmi (al), Fahd b. 'Abd al-Raḥmān b. Sulaimān. *Buḥūs fī Usūl al-Tafsīr wa Manāḥijuh*. Riyāḍ: Maktabah al-Taubah, t.t.
- Rāfi'ī (al), Muṣṭafā Ṣādiq. *I'jāz al-Qur'ān wa al-Balāghat al-Nabawiyyah*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1990.
- Rahman, Fazlur. "Islamization of Knowledge: A Response." *The American Journal of Islamic Social Science*, 1, 1998.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Islam Alternatif*. Bandung: Mizan, 1993.
- Shihab, M. Quraish. *Mu'jizat Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1997.
- Stenmark, Mikael. *How to Relate Science and Religion? A Multidimensional Model*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 2004.
- Suyūṭi (al), Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Muṣṭafā al-Ḥalabi, 1935.
- Syāṭibi (al), Abū Ishāq. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. Kairo: Al-Maktabah al-Tijāriyyah, t.t.
- Syamsuddin, Ach. Maimun. *Integrasi Multidimensi Agama dan Sains*. Yogyakarta: Ircisod, 2014.
- Żahabi (al), Muḥammad Ḥusain. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, 1976.