

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Al-Qur'an, yang dalam memori kolektif kaum muslimin sepanjang abad merupakan *kalām Allāh*, menegaskan bahwa dirinya adalah “petunjuk bagi manusia”¹ yang memberikan “penjelasan atas segala sesuatu”² sedemikian rupa, sehingga tidak ada sesuatupun, yang ada dalam realitas, yang luput dari penjelasannya.³ Tujuan utama setiap usaha penafsiran al-Qur'an, sejak dahulu hingga kini, adalah menjelaskan kehendak Allah swt dan operasionalisasi kehendak itu, di bidang akidah dan hukum-hukum syar'i, serta nilai-nilai etis dan keadaban yang dibawa oleh al-Qur'an untuk perbaikan dan pembersihan jiwa manusia.

Secara global, al-Qur'an mengandung tiga aspek pokok yaitu aqidah, shari'ah dan akhlak. Pencapaian terhadap tiga tujuan pokok ini, menurut Quraish Shihab, diusahakan oleh al-Qur'an melalui empat cara, yaitu pertama perintah untuk memperhatikan alam raya, kedua perintah untuk mengamati pertumbuhan dan perkembangan manusia, ketiga kisah-kisah dan keempat janji serta ancaman duniawi dan ukhrawi.⁴

Perintah untuk memperhatikan alam raya, ternyata menempati posisi yang cukup penting dalam al-Qur'an. Hal ini dapat dilihat dari kuantitas ayat-ayat al-

¹ al-Qur'an, 2 (al-Baqarah) :185.

² Ibid., 16 (al-Nahl) :89.

³ Ibid., 6 (al-An'ām) :38.

⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* Vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2006), viii.

Qur'an yang membicarakan tentang fenomena alam. Di dalam al-Qur'an terdapat lebih dari 750 ayat yang menunjuk pada fenomena alam, dan manusia diminta untuk memikirkannya, agar dapat mengenal Allah lewat tanda-tanda-Nya.⁵ Ayat-ayat tersebut kemudian sering disebut dengan ayat-ayat *kawniyyah*. Jika dibandingkan dengan ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum, maka ayat-ayat *kawniyyah* ini jauh lebih besar jumlahnya. Hal ini sesungguhnya menunjukkan betapa urgennya proses pemahaman terhadap alam raya dan segenap isinya.⁶

Al-Qur'an memang bukan buku pelajaran tentang astronomi, biologi, kimia, fisika atau ilmu pengetahuan lainnya, namun ternyata al-Qur'an memuat ayat-ayat yang menyinggung dan menjelaskan tentang kejadian alam semesta, tentang penciptaan makhluk hidup terutama manusia, tentang sejarah dan berbagai proses alamiah lainnya. Adanya kenyataan bahwa di dalam al-Qur'an terdapat begitu banyak ayat yang berbicara tentang alam raya ini, kemudian menimbulkan perbedaan pandangan di kalangan ilmuwan muslim tentang maksud keberadaannya, serta upaya penafsiran terhadapnya. Secara umum perbedaan pandangan tersebut dapat dibagi menjadi dua pola pemikiran.⁷

Pendapat pertama menyatakan bahwa adanya ayat-ayat *kawniyyah* tersebut merupakan isyarat tentang ilmu pengetahuan yang dicakup oleh al-Qur'an. Pandangan ini berlandaskan pada keyakinan bahwa al-Qur'an mencakup seluruh

⁵ Menurut Ṭaṇṭāwī Jawharī, di dalam al-Qur'an terdapat lebih dari 750 ayat-ayat *kawniyyah* – Jawharī menyebutnya dengan istilah *āyāt al-'ulum*-, sedangkan menurut Agus Purwanto, jumlah keseluruhan ayat-ayat *kawniyyah* adalah sebanyak 1.108 ayat. Lihat Ṭaṇṭāwī Jawharī, *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. (Mesir: Mustafa al-Bābī al-Ḥalabī, 1421), 2; Lihat juga Agus Purwanto, *Ayat-Ayat Semesta: Sisi al-Qur'an yang Terlupakan* (Bandung: Mizan, 2008), 29.

⁶ Dariusch Atightechi, *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives* (Nederland: Springer, 2007), 327.

⁷ Mahdi Ghulsyani, *Filsafat Sains Menurut al-Qur'an* ter. Agus Efendi (Bandung: Mizan, 1998), 137.

bentuk pengetahuan. Dengan demikian, adanya ayat-ayat *kawniyyah* di dalam al-Qur'an, menunjukkan bahwa al-Qur'an juga mencakup unsur-unsur dasar dari ilmu-ilmu alam.

Pandangan yang menyatakan bahwa adanya ayat-ayat *kawniyyah* tersebut merupakan isyarat tentang ilmu pengetahuan bersumber pada keyakinan bahwa al-Qur'an adalah sumber seluruh pengetahuan. Pendapat ini, antara lain dipelopori oleh Abū Ḥāmid al-Ghazālī (w. 505 H). Dalam kitabnya, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* dan *Jawāhir al-Qur'ān*, al-Ghazālī secara panjang lebar mengemukakan alasan-alasan untuk membuktikan pendapatnya itu. Al-Ghazālī mengatakan bahwa: "Segala macam ilmu pengetahuan, baik yang terdahulu (masih ada atau telah punah), maupun yang kemudian, baik yang telah diketahui maupun belum, semua bersumber dari *al-Qur'ān al-Karīm*."⁸

Pendapat pertama ini, pada gilirannya memunculkan satu corak baru dalam penafsiran ayat-ayat *kawniyyah*, yang kemudian dikenal dengan sebutan *tafsir 'ilmī* yaitu corak penafsiran yang mencoba untuk mendialogkan antara ayat-ayat *kawniyyah* dengan ilmu pengetahuan yang berkaitan dengannya. Bagi golongan pertama, tentu saja perkembangan ilmu pengetahuan merupakan salah satu sumber yang tidak bisa dihindari dalam upaya penafsiran ayat-ayat *kawniyyah*. Tesis penafsiran ilmiah juga diperkuat dalam literatur '*Ulūm Al-Qur'ān*', terutama dua karya *Ulūm al-Qur'ān* yang fenomenal yaitu *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* yang disusun oleh Badr al-Dīn al-Zarkashī (w. 794 H) dan *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* yang ditulis oleh Jalāl al-Dīn al-Suyūfī (w. 911 H).

⁸ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I (Kairo : al-Tsaqāfah Al-Islāmiyyah, 1356 H), 301

Sementara, pendapat kedua menyatakan bahwa adanya ayat-ayat *kawniyyah* di dalam al-Qur'an, tidaklah dimaksudkan untuk menunjukkan adanya berbagai ilmu yang dikandung oleh al-Qur'an, akan tetapi lebih ditujukan untuk menunjukkan kemahakuasaan Allah swt. Hal ini berdasarkan pada keyakinan bahwa al-Qur'an itu semata-mata kitab petunjuk dan bukan kitab ensiklopedi ilmu pengetahuan, sehingga di dalamnya tidak ada tempat bagi ilmu kealaman. Bagi golongan kedua, penyebutan ayat-ayat *kawniyyah* di dalam al-Qur'an, hanyalah dimaksudkan agar menjadi bahan pelajaran bagi ummat manusia akan kebesaran dan keagungan Allah swt, dan tidak untuk selainnya. Oleh karenanya, perkembangan ilmu pengetahuan, dalam pandangan kelompok ini, bukanlah sumber penting dalam penafsiran ayat-ayat *kawniyyah*.⁹

Pendapat kedua ini antara lain dimotori oleh Abū Ishāq al-Shāṭibī (w. 790 H). al-Shāṭibī menyatakan bahwa “al-Qur'an memang mengandung fakta ilmiah, akan tetapi jenis fakta ilmiah yang berkembang sesuai dengan pemikiran bangsa Arab”.¹⁰ Ia berpendapat bahwa *al-salaf al-ṣāliḥ*¹¹ pendahulu kita terutama dari kalangan sahabat dan tabi'in adalah orang yang paling memahami al-Qur'an, akan tetapi tidak ditemukan riwayat-riwayat yang menunjukkan bahwa mereka menghubungkan al-Qur'an dengan ilmu pengetahuan. Hal ini, menurut al-Shāṭibī, menunjukkan bahwa al-Qur'an tidak perlu untuk dikaitkan dengan ilmu

⁹ Mahdi Ghulsyani, *Filsafat Sains Menurut al-Qur'an* ter. Agus Efendi (Bandung: Mizan, 1998), 137.

¹⁰ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt* Vol. 2 (Jeddah: Dār Ibn 'Affān, 1997), 128; Lihat juga 'Abd al-Majīd 'Abd al-Salām al-Muḥtasib, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-'Aṣr al-Hadīth* (Beirut: Dār al-Fikr, 1973), 297 - 302.

¹¹ *Al-salaf al-ṣāliḥ* adalah para sahabat, tābi'in dan tābi' al-tābi'in yang dikenal dengan keutamaan mereka dalam masalah agama. Lihat 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥumayd al-Atharī, *al-Wajīz fī 'Aqīdat al-Salaf al-ṣāliḥ* (Riyad: Wizārat al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1422 H), 15.

pengetahuan yang sedang berkembang, apalagi kemudian dipaksakan untuk menjadi sumber berbagai pengetahuan yang mungkin akan berkembang lagi.¹²

Kontroversi tentang penafsiran ilmiah terhadap ayat-ayat *kawniyyah* ini, sebetulnya berasal dari relasi antara makna doktriner al-Qur'an yang diyakini bersifat mutlak dan universal, dengan fakta temuan ilmu pengetahuan yang dianggap relatif dan partikular. Para penentang *tafsīr ilmi* menganggap bahwa upaya-upaya penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan pendekatan ilmiah merupakan hal yang bisa menyeret ayat-ayat al-Qur'an ke dalam satu persoalan kekinian yang selalu berubah-ubah dari waktu ke waktu. Hal ini dikhawatirkan akan menodai kesucian al-Qur'an yang seharusnya bersifat sakral dan final, dan menjadi perdebatan ilmiah yang tidak jelas kapan akan berakhir.

Sementara para pendukung *tafsīr ilmi* beranggapan bahwa bagaimanapun juga penemuan-penemuan ilmiah, merupakan satu kontribusi yang sangat penting, dalam upaya menyingkap makna-makna yang ada di dalam ayat-ayat al-Qur'an, khususnya yang berkaitan dengan segi *ī'jāz 'ilmi*, yang merupakan salah satu bagian dari kemukjizatan al-Qur'an. Mengabaikan penemuan ilmiah, dalam pandangan mereka, merupakan satu hal yang tidak semestinya dilakukan, sebab bagaimanapun juga penafsiran ayat-ayat al-Qur'an, harus tetap diperbaharui dalam upaya mendekati kebenaran, sebagaimana yang diinginkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Kontroversi ini menuntut penjelasan epistemologis untuk menemukan format hubungan logis dan bermakna antara al-Qur'an dan teori ilmu pengetahuan. Format tersebut bermuara pada pertanyaan dasar tentang bagaimana

¹² al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt* Juz II, 127.

ayat al-Qur'an ditempatkan dalam hubungan al Qur'an dan ilmu pengetahuan dan bagaimana menfungsikan al-Qur'an, sebagai inspirasi dalam konteks perkembangan ilmu pengetahuan.¹³

Bila diasumsikan bahwa kandungan al Qur'an bersifat universal, berarti aktualitas makna tersebut pada tataran kesejarahan meniscayakan dialog dengan pengalaman manusia dalam konteks waktu.¹⁴ Sejauh ilmu pengetahuan dipandang sebagai modus ungkapan pengalaman manusia, sebagaimana ungkapan Cassirer,¹⁵ maka persinggungan ilmu pengetahuan dengan penafsiran al-Qur'an, menjadi keniscayaan sejarah yang tak terhindarkan. Namun sepanjang sejarah pemikiran tafsir, upaya para sarjana untuk mendialogkan al Qur'an dengan fakta-fakta ilmiah menjadi kontroversi. Di satu sisi upaya ini banyak ditentang oleh sejumlah ahli. al-Shāṭibī (w. 790 H), Rashīd Riḍā (w. 1354 H), dan Shaltūt (w. 1964 M) adalah beberapa orang di antara mereka yang menentang penafsiran ilmiah terhadap al Qur'an.¹⁶ Sementara di sisi lain, produk tafsir yang bercorak ilmiah tidak pernah surut, kalaulah tidak bisa dikatakan semakin berkembang. Studi Jansen atas perkembangan tafsir dengan pendekatan ilmiah - Jansen menyebutnya sebagai tafsir dengan pendekatan sejarah alam-, sampai kepada tesis bahwa model penafsiran ilmiah akan tetap memiliki masa depan.¹⁷

¹³ Lihat Hamzah F. Harmi, "Kedudukan Sains dalam Metode Pemahaman al-Qur'an" *Reflektika*. Vol I (September, 2002), 38.

¹⁴ Cf. Kenneth Cragg menegaskan, seperti yang dikutip Essack, bahwa "the eternal cannot enter time without a time when it enters". Lihat Farid Essack, "Qur'anic Hermeneutics, Problems and Prospect" *The Muslim Word*, LXXXIII (April, 1993), 118.

¹⁵ Ernst Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (New York:Doubleday Anchor Books, t.th.), 261.

¹⁶ al-Muḥtasib, *Ittijāhāt al-Tafsīr*, 297- 313

¹⁷ Lihat J.J.G. Jansen, *Diskursus tafsir al-Qur'an Modern*, ter. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, (Yogyakarta:Tiara Wacana,1994),87. Lihat juga Harmi, "Kedudukan Sains", 40.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H) dengan *Mafātīḥ al-Ghayb*, merupakan mufassir pertama yang dikatakan banyak mengeksplorasi ayat-ayat *kawniyyah*.¹⁸ Pemikirannya memiliki arti penting dalam konteks perkembangan tafsir, utamanya yang berkaitan dengan penafsiran ayat-ayat *kawniyyah*. Karyanya *Mafātīḥ al-Ghayb* menampilkan model yang signifikan, tentang bagaimana al-Qur'an berdialog dengan pengalaman eksistensial kaum muslimin sepanjang arus perkembangan peradaban mereka, di mana ilmu pengetahuan menjadi salah satu muatan metodologis dalam kerangka dialog tersebut.¹⁹

Mafātīḥ al-Ghayb sebagai *magnum opus* al-Rāzī, muncul pada puncak perkembangan peradaban Islam ketika proses islamisasi ilmu pengetahuan Yunani mencapai kematangannya.²⁰ Mengenai pandangannya tentang hubungan al-Qur'an dan ilmu, ketika menjelaskan bukti-bukti kemukjizatan al-Qur'an, al-Rāzī menyatakan bahwa al-Qur'an adalah asal semua ilmu.

القرآن أصل العلوم كلها فعلم الكلام كله في القرآن ، وعلم الفقه كله مأخوذ من القرآن ، وكذا علم أصول الفقه . وعلم النحو واللغة ، وعلم الزهد في الدنيا وأخبار الآخرة ، واستعمال مكارم الأخلاق ، ومن تأمل «كتابتنا

في دلائل الإعجاز» علم أن القرآن قد بلغ في جميع وجوه الفصاحة إلى النهاية القصوى²¹

Al-Qur'an adalah asal semua ilmu, ilmu Kalam semua ada di dalam al-Qur'an, ilmu Fiqh diambil dari al-Qur'an, demikian juga ilmu Usul al-Fiqh, ilmu Nahwu dan Bahasa, ilmu Zuhud di dunia dan kabar tentang akhirat, dan aplikasi akhlak yang mulia. Siapa yang menelaah buku kami *Dalā'il al-I'jāz*, akan mengetahui bahwa al-Qur'an mencapai semua jenis *faṣāḥah* pada tingkatan yang paling tinggi.

¹⁸ Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1988), 293.

¹⁹ Harmi, "Kedudukan Sains", 40.

²⁰ Dalam pandangan Nasr, pencapaian studi muslim klasik di bidang sains kealaman mencapai puncaknya pada kepakaran Ibn Sina yang hidup beberapa dekade sebelum Al-Rāzī. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, (London:Thames and Hudson, 1978).

²¹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz II, (Beirut:Dār al-Fikr, 1981),127.

Ketika *menafsirkan* surat al-Fātihah, al-Rāzī menyatakan bahwa surat ini mengandung faedah dan rahasia yang darinya memungkinkan untuk disimpulkan sepuluh ribu masalah.²² Karena itu, *Mafāīḥ al-Ghayb* dapat dianggap sebagai karya perintis dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan pendekatan ilmiah, pada masa klasik.²³

Dalam mendekati konteks makna ayat, al-Rāzī berpijak pada asumsi-asumsi filosofis bahwa setiap ayat memiliki makna eksoteris dan makna esoteris. Berpijak pada asumsi tersebut, dia selanjutnya memasukkan banyak disiplin ilmu yang dikuasainya dalam upaya menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.²⁴ Dalam penafsiran surat *al-Tīn* (95):1 misalnya, al-Rāzī berusaha menyingkap rahasia sumpah Allah di awal surat dengan menerangkan makna ungkapan *al-tīn*, baik yang bersifat faktual biologis, maupun faktual simbolis. Ungkapan *al-tīn* menurut al-Rāzī dapat dikonotasikan kepada buah dari pohon *tīn* yang biasa dimakan ataupun simbol dari nama tempat. Berkenaan dengan yang pertama, al-Rāzī memaparkan data-data empiris tentang *al-tīn* seperti ciri-ciri buah, khasiat dan kegunaan, jenis dan struktur pohonnya menurut klasifikasi biologis yang diketahuinya, maupun sejumlah pendapat, cerita dan mitos yang berkembang tentang pohon *tīn*. Secara biologis, dikatakan bahwa pohon *tīn* dapat

²² Lihat al-Rāzī, *Mafāīḥ* juz I, 11.

²³ Banyak ahli mengidentifikasikan al-Ghazālī sebagai peletak dasar penafsiran ilmiah dengan merujuk pada komentar Abū Ḥamīd al-Ghazālī bahwa “Orang tidak akan bisa memahami al-Qur'an tanpa pengetahuan tata bahasa dan orang tidak bisa memahami apa yang dimaksud oleh ayat seperti “dan apabila aku sakit, dialah menyembuhkan aku”, jika ia tidak mengerti kedokteran. Namun *Mafāīḥ* dapat dianggap sebagai karya tafsir pertama yang secara lengkap memasukkan muatan ilmu pengetahuan. Lihat Abd al-Majīd ‘Abd al-Salām al-Muḥtasib, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-‘Aṣr al-Rāhīn* (Ammān: Manshūrāt Maktabat al-Nahḍah al-Islāmiyyah, 1982), 251; Harmi, “Kedudukan Sains”, 49.

²⁴ *Ibid.*, 40.

menyembuhkan ambeien dan rematik. Buah *tīn* juga dapat menghilangkan bau mulut, menyuburkan rambut dan memperlancar pencernaan.²⁵ Sedangkan berkenaan dengan yang kedua, dia memaparkan sejumlah otoritas, di antaranya adalah Ibn ‘Abbās (w. 68 H), untuk mengungkapkan variasi hubungan simbolis antara ungkapan *al-tīn* dengan nama-nama di wilayah timur tengah.²⁶ Secara runtut dia mengemukakan berbagai pendapat, dari yang sangat rasional dan dengan otoritas yang cukup populer dalam tradisi muslim, sampai kepada yang bercorak mistis dan sektarian.²⁷

Demikian juga ketika al-Rāzī menafsirkan surat al-Nahl (16): 68-69

وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۗ تَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٦٩﴾

Dan Tuhanmu mewahyukan kepada lebah: "Buatlah sarang-sarang di bukit-bukit, di pohon-pohon kayu, dan di tempat-tempat yang dibikin manusia", Kemudian makanlah dari tiap-tiap (macam) buah-buahan dan tempuhlah jalan Tuhanmu yang telah dimudahkan (bagimu). dari perut lebah itu ke luar minuman (madu) yang bermacam-macam warnanya, di dalamnya terdapat obat yang menyembuhkan bagi manusia. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Tuhan) bagi orang-orang yang memikirkan.²⁸

Ketika menafsirkan ayat di atas, di samping membahas dari pengertian secara bahasa, al-Rāzī juga memaparkan data-data empiris tentang kelebihan yang

²⁵ al-Rāzī, *Mafātih* Juz XXXII, 8-9.

²⁶ Al-Rāzī memaparkan tiga bentuk relasi antara ungkapan *al-tīn* dan nama-nama tempat. Ungkapan tersebut dapat berarti nama gunung yang mengimplikasikan makna historis, nama mesjid dengan makna teologis, dan nama negeri dengan makna sosiologis. Lihat Ibid., 9; Lihat juga Harmi, "Kedudukan Sains", 40-41.

²⁷ Otoritas yang ditampilkan oleh al-Rāzī, misalnya riwayat Ibn ‘Abbās bahwa ungkapan *al-tīn* adalah nama gunung suci di Syiria tempat ‘Isā dilahirkan, serta riwayat Shahr b. Ḥawshab yang mengkonotasikan ungkapan tersebut dengan Kūfah. Lihat al-Rāzī, *Mafātih* Juz XXXII, 9. Lihat juga Harmi, "Kedudukan Sains", 40-41.

²⁸ Departemen Agama, *al-Qur’an dan Terjemahnya* (Surabaya: Pustaka Agung Harapan, 2006), 373.

dimiliki oleh lebah seperti bentuk sarang lebah, struktur kepemimpinan dan kerjasama sosial yang ada pada masyarakat lebah²⁹ Contoh lain dari penafsiran yang dilakukan oleh al-Rāzī terhadap ayat-ayat *kawniyyah* adalah ketika ia menafsirkan surat YāSīn (36):40

لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ (يس: ٤٠)

Tidaklah mungkin bagi matahari mengejar bulan dan malampun tidak dapat mendahului siang. dan masing-masing beredar pada garis edarnya.³⁰

Fokus perhatiannya adalah analisa terhadap makna ungkapan *al-falak*. Seperti yang telah diungkapkan di atas, penafsiran ayat ini mencakup lima bahasan (*mas'alah*). Penafsiran ayat ini kaitannya dengan ilmu alam ada pada bahasan ketiga, keempat dan kelima, setelah analisis gramatika pada bahasan pertama dan analisa struktur pada bahasan kedua. Bahasan ketiga memaparkan tafsiran makna *al-falak*. Di sini al-Rāzī memulai dengan mengartikan ungkapan tersebut dengan “benda yang bundar” (*al-jism al-mustadīr*), “permukaan yang bundar” (*al-saṭḥ al-mustadīr*) atau “lingkaran” (*al-da'īrah*). Setelah menampilkan argumentasi para mufassir tentang makna ungkapan tersebut ketika dihubungkan dengan realitas empiris, -seperti peredaran matahari, gerhana bulan dan permukaan bumi yang dikatakan datar-, al-Rāzī berkesimpulan bahwa *al-falak* adalah orbit yang berbentuk lingkaran.³¹

Selanjutnya pada bahasan ketiga, setelah menghubungkan dengan pangkal ayat, al-Rāzī menyatakan bahwa setiap planet (*al-kawkab*), yang dalam hal ini jumlahnya ada tujuh, termasuk bulan dan matahari, memiliki *al-falak* (orbit).

²⁹ al-Rāzī, *Mafāṭīḥ* Juz XX, 71.

³⁰ Departemen Agama, *al-Qur'an*, 629.

³¹ Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ* Juz XXVI, 74-76. Lihat juga Harmi, “Kedudukan Sains”, 40-41.

Bentuk orbit, baik berbentuk bola, bidang lengkung, maupun lingkaran, dan jumlahnya, tidak sama antara satu planet dan planet lainnya dan keduanya menentukan jenis gerak dan tingkat kecepatan peredaran masing-masing planet. Bulan umpamanya, menurutnya memiliki empat orbit, sedangkan matahari memiliki dua orbit. Oleh karena itu, bulan bergerak lebih cepat dari matahari dan bahkan dari kelima planet lainnya. Penafsiran ayat ini ditutup dengan bahasan kelima, yang di dalamnya al-Rāzī menjelaskan sekaligus menolak penafsiran para tukang ramal bahwa benda-benda langit merupakan makhluk hidup.³²

Karya al-Rāzī yang memasukkan pendekatan ilmiah dalam penafsiran ayat-ayat *kawniyyah* ini memang tidak lepas dari berbagai kritikan. Rashīd Riḍā (w. 1354 H) dalam pengantar tafsir *al-Manār* berpendapat bahwa penafsiran al-Rāzī yang di dalamnya, dimasukkan imu-ilmu matematika dan biologi, merupakan penafsiran yang bisa menyeret pembacanya dari tujuan Allah menurunkan al-Qur'an.³³ Pandangan negatif terhadap karya tafsir al-Rāzī bahkan sampai pada sebuah pernyataan bahwa “di dalam tafsir al-Rāzī terdapat segala sesuatu kecuali tafsir itu sendiri” (*fīh kull shay' illā al-tafsīr*).³⁴

Pandangan negatif terhadap al-Rāzī ini tampaknya terlalu berlebihan, sebab fakta sejarah menunjukkan bahwa para ulama terkemuka banyak yang mengakui keilmuan dan kepakaran al-Rāzī, bahkan kitab tafsirnya *Mafāṭīḥ al-Ghayb* menjadi inspirasi bagi banyak mufassir sesudahnya. Luasnya pembahasan berbagai bidang keilmuan dalam *Mafāṭīḥ al-Ghayb* sesungguhnya merupakan

³² Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ* Juz XXVI. Lihat juga Harmi, “Kedudukan Sains”, 41.

³³ Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār* Vol. I (Kairo.: Dār al-Manār, 1974), 7.

³⁴ Abū Ḥayyān al-Andalūsī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ* Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 511.

salah satu keistimewaan tafsir ini dibandingkan tafsir-tafsir yang lain.³⁵ Tāj al-Dīn al-Subukī (w. 771 H) menolak pandangan yang mendiskreditkan *Mafātīḥ al-Ghayb* dengan menyatakan hal sebaliknya, yaitu bahwa “ di dalam tafsir al-Rāzī terdapat segala sesuatu yang berkaitan dengan tafsir” (*fīh kull shay’ ma’a al-tafsīr.*)³⁶ Pakar sejarah, Ibn Khalkān juga memberikan pujian terhadap al-Rāzī dengan menyatakan bahwa, di dalam *Mafātīḥ al-Ghayb*, al-Rāzī menghimpun semua hal yang tidak ada dalam tafsir yang lain (جمع فيه كل غريب وغريبة).³⁷ Di samping itu, al-Dhahabī (w. 1999 M) yang sangat mengecam corak penafsiran ilmiah³⁸, ternyata memasukkan tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* ke dalam bagian *al-tafsīr bi al-ra’y al-jāz*³⁹, atau *al-tafsīr bi al-ra’y al-mahmūd*,⁴⁰ yang menunjukkan bahwa penafsiran al-Rāzī masih tetap berada dalam koridor yang diperkenankan dalam kaedah penafsiran ayat-ayat al-Qur’an.

Pasca al-Rāzī, tendensi penafsiran ini diteruskan oleh buku-buku tafsir yang sedikit-banyak terpengaruh oleh teori penafsiran al-Rāzī dalam ruang lingkup yang agak terbatas. Beberapa karya tafsir seperti, *Anwār at-Tanzīl wa*

³⁵ Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* Vol. I (t.t.: Maktabat Mus’ab b. ‘Umayr, 2004), 208

³⁶ Faṭḥ Allāh Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Mesir: Dār al-Jāmi‘āt al-Miṣriyyah, 1976), 56.

³⁷ Abū al-‘Abbās Shams al-Dīn b. Aḥmad b. Muḥammad b. Abī Bakr Ibn Khalkān, *Wafayāt al-A’yān wa Anbā’ Abnā’ al-Zamān* Juz IV (Beirut: Dār Ṣādir, 1978), 249. Lihat juga Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Sa’d b. ‘Alī b. Sulaymān al-Yāfi‘ī, *Mir’āt al-Jinān wa ‘Ibrat al-Yaqzān fī Ma’rifat Mā Yu’tabar min Ḥawādith al-Zamān* Juz IV (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), 7.

³⁸ Kritikan al-Dhahabī terhadap *tafsīr ‘ilmī* bisa dilihat dalam salah satu bukunya *al-Ittijahāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm: Dawāfi’uhā wa Daf’uhā* yang memasukkan corak penafsiran ilmiah ke dalam salah satu pola penafsiran yang dianggap menyimpang dari kaedah-kaedah yang benar. Lihat Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Ittijahāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm: Dawāfi’uhā wa Daf’uhā*. (t.t.: Maktabat Waḥbah, 1986), 83-91.

³⁹ al-Dhahabī, *al-Tafsīr* Vol. I, 208.

⁴⁰ al-Dhahabī, *‘Ilm al-Tafsīr* (t.t.: Dār al-Ma‘ārif, t.th.), 66

Asrār at-Ta'wīl,⁴¹ karya al-Bayḍāwī (w. 691 H.),⁴² *Gharā'ib Al-Qur'ān wa Raghā'ib al-Furqān*,⁴³ karya al-Naysābūrī (w. 728 H.), dan *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathānī*,⁴⁴ karya al-Alūsī (w. 1270 H.), merupakan karya tafsir yang banyak menjadikan *Mafātīḥ al-Ghayb* sebagai salah satu inspirasi, utamanya yang berkaitan dengan penafsiran ayat-ayat *kawniyyah*.

Kenyataan yang dipaparkan di atas, sesungguhnya menunjukkan suatu fakta bahwa *Mafātīḥ al-Ghayb*, bukanlah suatu karya tidak berbobot, bahkan ia merupakan satu karya tafsir yang mampu memberikan inspirasi bagi para mufassir lainnya. Satu hal yang perlu disadari, seperti yang dikatakan oleh Arkoun dengan mengutip Foucault, bahwa setiap peradaban memiliki sistem pengetahuan dan model wacana tersendiri.⁴⁵ Demikian juga halnya dengan karya al-Rāzī. Karya ini juga pasti muncul sesuai dengan wacana historis pada saat itu. Pemahaman lebih utuh terhadap karya inipun, perlu dikaitkan dengan situasi historis yang ada ketika al-Rāzī menghasilkan karyanya ini. Dengan demikian, urgensi dan signifikansi karya ini juga akan bisa lebih terlihat, sehingga tidak akan muncul pernyataan yang hanya bersifat menyudutkan tanpa mencoba menelaah sisi positif darinya.

Kontroversi penilaian para ilmuwan terhadap *Mafātīḥ al-Ghayb* karya al-Rāzī ini, utamanya tentang penafsirannya terhadap ayat-ayat *kawniyyah* yang ada dalam al-Qur'an, dalam pandangan penulis merupakan hal sangat menarik untuk

⁴¹ al-Dhahabī, *al-Tafsīr* Vol I, 212.

⁴² Terdapat perbedaan pendapat mengenai tahun wafat al-Bayḍāwī. Sebagian menyatakan wafat tahun 685 H dan sebagian lainnya menyatakan wafat tahun 691 H. Lihat Muḥammad 'Alī Iyāzī, *Al-Mufasssirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum* (Teheran: Muassasat al-Ṭibā'ah wa al-Nashr Wizārah al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1414H), 159.

⁴³ al-Dhahabī, *al-Tafsīr* Vol I, 232.

⁴⁴ Ibid. 254.

⁴⁵ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern :Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta:INIS, 1994), 21-22.

diteliti. Hal ini dimaksudkan untuk mengetahui di mana sebenarnya posisi al-Rāzī di antara pandangan yang pro dan kontra terhadapnya. Untuk itu, dalam penelitian ini, penulis mencoba untuk mengkaji penafsiran al-Rāzī terhadap ayat-ayat *kawniyyah* dalam tafsirnya *Mafātīḥ al-Ghayb*, sehingga akan tergambar bagaimana sebenarnya pandangan al-Rāzī mengenai ayat-ayat *kawniyyah*, metode yang dipakai dalam menafsirkan ayat-ayat *kawniyyah* dan kontribusi penafsirannya terhadap pengembangan penafsiran ayat-ayat *kawniyyah*.

B. Batasan Istilah dan Lingkup Penelitian

Judul penelitian ini adalah Penafsiran Ayat-ayat *Kawniyyah* (Kajian Atas Penafsiran Ayat-ayat Tentang Binatang dalam Tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* Karya al-Rāzī). Yang dimaksud dengan ayat-ayat *kawniyyah* dalam penelitian ini adalah ayat-ayat al-Qur'an yang membicarakan tentang fenomena alam seperti langit, bumi, manusia, binatang dan tumbuh-tumbuhan. Sedangkan yang dimaksud dengan al-Rāzī adalah Fakhr al-Din al-Rāzī pengarang tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb*.

Ayat-ayat *kawniyyah* jumlahnya sangat banyak, mencakup berbagai fenomena yang ada di alam ini seperti langit, bumi, gunung, binatang, tumbuh-tumbuhan, manusia dan berbagai fenomena lainnya termasuk fenomena sosial yang terjadi di dalamnya. Dalam melakukan penetapan ayat-ayat *kawniyyah*, penulis tidak berangkat dari awal lagi, akan tetapi berpijak atas pemilahan yang telah dilakukan oleh Agus Purwanto dalam bukunya *Ayat-ayat Semesta*. Dalam bukunya ini, Agus Purwanto mencatat ayat-ayat *kawniyyah* sebanyak 1.108 ayat.⁴⁶

⁴⁶ Agus Purwanto, *Ayat-Ayat Semesta*, 29.

Mengingat jumlah ayat *kawniyyah* begitu banyak, maka pada penelitian ini, penulis mengambil sampel dengan membatasi kajian pada ayat-ayat al-Qur'an tentang binatang. Pembatasan kajian pada ayat-ayat tentang binatang terinspirasi dari firman Allah swt surat al-Ghāshiyah : 17 yang memerintahkan manusia untuk merenungkan penciptaan salah satu jenis binatang yaitu unta sebelum perintah untuk merenungkan tentang langit, gunung dan bumi.⁴⁷ Data yang penulis dapatkan dari buku *Ayat-ayat Semesta : Sisi-sisi al-Qur'an Yang Terlupakan*, jumlah ayat-ayat *kawniyyah* tentang binatang adalah sebanyak 118 ayat. Namun penulis melihat adanya beberapa ayat yang terlewat, di antaranya adalah ayat-ayat tentang babi, sehingga jumlah keseluruhan adalah sebanyak 129 ayat.

Ayat-ayat tentang binatang tersebut adalah sebagai berikut:

1. QS al-Baqarah (2):26, 67-71, 164, 171, 173, 259-260;
2. QS al-Ma'idah (5):3, 4, 31, 60;
3. QS al-An'ām (6):38, 142-146;
4. QS al-A'rāf (7): 40, 73, 133, 163, 176;
5. QS Hūd (11): 40, 69;
6. QS al-Naḥl (16): 5-8, 49, 66, 68, 69,79-80, 115;
7. QS al-Kahf (18): 18, 61,63;
8. QS al-Anbiyā' (21): 79;
9. QS al-Hajj (22):18, 27, 31, 36, 73, 115;
10. QS al-Mu'minūn (23):21-22;
11. QS al-Nūr (24):41, 45;

⁴⁷ Lihat al-Qur'ān, 88 (al-Ghāshiyah): 17-20

12. QS al-Naml (27):16-20, 22, 28, 82;
13. QS al-‘Ankabūt (29):41, 60;
14. QS Luqmān (31):19;
15. QS Saba’ (34): 10, 14;
16. QS Ṣād (38):19;
17. QS al-Zumar (39):6;
18. QS al-Shūrā (42):11, 29;
19. QS al-Zukhruf (43):12;
20. QS al-Jāthiyah (45):4;
21. QS al-Qamar (54):7;
22. QS al-Wāqī‘ah (56):55;
23. QS al-Mulk (67):19;
24. QS al-Qalam (68):16;
25. QS al-Muddaththir (74):50-51;
26. QS al-Mursalāt (77):33;
27. QS al-Takwīr (81):4-5;
28. QS al-Ghāshiyah (88):17;
29. QS al-Qāri‘ah (101):4;
30. QS al-Fil (105):1, 3.

Melihat jumlah ayat tentang binatang masih cukup banyak, penulis mengambil sampel dari ayat-ayat tentang binatang dalam surat yang bertema binatang yaitu al-Baqarah, al-An‘ām, al-Naḥl, al-Naml, al-Ankabūt dan al-Fil, dengan alasan bahwa tema surat menunjukkan poin terpenting dari keseluruhan

pembicaraan yang ada dalam surat tersebut. Kemudian secara khusus, penulis menambahkan surat al-Ghāsiyah yang merupakan dasar inspirasi pemikiran penulis dalam pengkajian ayat-ayat *kawniyyah* tentang binatang. Jumlah ayat tersebut adalah sebanyak 41 ayat meliputi:

1. QS al-Baqarah (2) : 26, 67-71, 164, 171, 173, 259, 260;
2. QS al-An‘ām (6): 38, 142-144, 145-146;
3. QS al-Naḥl (16): 5-8, 49, 66, 68-69, 79-80, 115;
4. QS al-Naml (27) : 16-20, 22, 28, 82;
5. QS al-‘Ankabūt (29): 41, 60;
6. QS al-Ghāshiyah (88): 17;
7. QS al-Fil (105) : 1,3.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, maka penelitian ini mencoba mengkaji tentang penafsiran ayat-ayat *kawniyyah* dari aspek ontologis, epistemologis dan aksiologis. Adapun rumusan masalah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana pandangan al-Razi mengenai ayat-ayat *kawniyyah*?
2. Apa saja sumber yang dipakai oleh al-Rāzī dalam menafsirkan ayat-ayat *kawniyyah*?
3. Bagaimana metode penafsiran al-Rāzī terhadap ayat-ayat *kawniyyah*?
4. Bagaimana prinsip penafsiran al-Rāzī terhadap ayat-ayat *kawniyyah*?
5. Bagaimana kontribusi penafsiran al-Rāzī terhadap pengembangan penafsiran ayat-ayat *kawniyyah*?

D. Tujuan Penelitian

Sesuai dengan perumusan masalah yang telah dibuat di atas, maka penelitian ini dilakukan dengan tujuan sebagai berikut:

1. Menganalisa pandangan al-Razi mengenai ayat-ayat *kawniyyah* dalam al-Qur'an, sehingga akan tergambar bagaimana hakekat ayat-ayat *kawniyyah* dan bagaimana seharusnya tujuan penafsiran ayat-ayat *kawniyyah*.
2. Mengidentifikasi sumber-sumber yang digunakan oleh al-Rāzī dalam menafsirkan ayat-ayat *kawniyyah*.
3. Menganalisa metode al-Rāzī dalam menafsirkan ayat-ayat *kawniyyah* sehingga akan tergambar bagaimana langkah-langkahnya dalam menafsirkan ayat-ayat *kawniyyah*.
4. Menganalisa prinsip penafsiran al-Rāzī terhadap ayat-ayat *kawniyyah* sehingga akan terlihat bagaimana posisi al-Rāzī di tengah-tengah perdebatan tentang keabsahan penafsiran ayat-ayat *kawniyyah* dengan pendekatan ilmiah.
5. Menganalisa kontribusi penafsiran al-Rāzī terhadap pengembangan penafsiran ayat-ayat *kawniyyah* sehingga tergambar bagaimana pengaruh penafsiran al-Rāzī terhadap pemikiran para mufassir sesudahnya dalam penafsiran ayat-ayat *kawniyyah*.

E. Kegunaan Penelitian

1. Kegunaan Teoritis

Secara teoritis penelitian ini diharapkan bisa menjadi satu sumbangan pemikiran terhadap ilmu-ilmu tafsir, utamanya dalam hal yang berkaitan metodologi penafsiran ayat-ayat *kawniyyah* sebagai upaya untuk mendialogkan

antara ilmu pengetahuan dengan agama dalam konteks umum dan upaya untuk mendialogkan antara al-Qur'an dengan perkembangan ilmu pengetahuan yang ada di tengah-tengah masyarakat secara khusus.

2. Kegunaan Praktis

Secara praktis, penelitian ini diharapkan menjadi contoh bagi kaum muslimin, utamanya para pemikirnya baik dari kalangan mufassir maupun para ilmuwan umum tentang bagaimana seharusnya mendialogkan ilmu pengetahuan dengan ayat-ayat al-Qur'an, yang sesungguhnya bisa dikategorikan dalam batasan tertentu, sebagai dialog antara ayat-ayat *tanzīlīyah* dengan ayat-ayat *kawniyyah*

F. Kerangka Teoritis

Di dalam al-Qur'an terdapat lebih dari 750 ayat, atau sekitar sepuluh persen dari jumlah ayat-ayat yang ada dalam al-Qur'an, yang menunjuk pada fenomena alam, dan manusia diminta untuk memikirkannya, agar dapat mengenal Allah lewat tanda-tanda-Nya. Ayat-ayat tersebut kemudian sering disebut dengan ayat-ayat *kawniyyah*. Jika dibandingkan dengan ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum, maka ayat-ayat *kawniyyah* ini jauh lebih besar jumlahnya, dan ini menunjukkan betapa urgennya proses pemahaman terhadap alam raya dan segenap isinya.

Adanya kenyataan bahwa di dalam al-Qur'an terdapat begitu banyak ayat yang berbicara tentang alam raya ini, menimbulkan perbedaan pandangan di kalangan ilmuwan muslim tentang maksud keberadaannya serta upaya penafsiran terhadapnya. Secara umum perbedaan pandangan tersebut dapat dibagi menjadi

dua pola pemikiran yaitu pandangan pertama yang mengatakan bahwa adanya ayat-ayat *kawniyyah* menunjukkan bahwa al-Qur'an mencakup seluruh bentuk pengetahuan dan dengan demikian al-Qur'an juga mencakup unsur-unsur dasar dari ilmu-ilmu alam, dan pandangan kedua yang beranggapan bahwa adanya ayat-ayat *kawniyyah* di dalam al-Qur'an semata-mata untuk menunjukkan bukti tentang kemahakuasaan Allah swt bukan untuk yang lainnya. Hal ini karena al-Qur'an itu adalah semata-mata kitab petunjuk dan bukan kitab ensiklopedi pengetahuan.⁴⁸

Pandangan yang menyatakan bahwa al-Qur'an sebagai sumber seluruh pengetahuan, antara lain dapat dilacak dari pernyataan Abū Ḥāmid al-Ghazālī (w. 505 H)⁴⁹. Dalam kitabnya, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, al-Ghazālī mengatakan bahwa: "Segala macam ilmu pengetahuan, baik yang terdahulu (masih ada atau telah punah), maupun yang kemudian; baik yang telah diketahui maupun belum, semua bersumber dari al-Qur'ān al-Karīm."⁵⁰ Dalam bukunya *Jawāhir Al-Qur'ān*, al-Ghazālī menuliskan sebuah bab khusus sub judul *fī Inshī'āb Sāir al-'Ulūm min al-Qur'ān*, yang di dalamnya, dia secara panjang lebar mengemukakan alasan-alasan untuk membuktikan pendapatnya itu.⁵¹

Hal ini, menurut al-Ghazālī, karena segala macam ilmu termasuk dalam *af'āl* dan sifat-Nya. Pengetahuan tersebut tidak terbatas dan di dalam al-Qur'an terdapat isyarat-isyarat menyangkut prinsip pokoknya. Hal terakhir ini dibuktikan

⁴⁸ Mahdi Ghulsyani, *Filsafat Sains Menurut al-Qur'an* ter. Agus Efendi (Bandung: Mizan, 1998), 137.

⁴⁹ Bandingkan dengan Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jilid II (Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1963), 140

⁵⁰ al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* jilid I, 301.

⁵¹ Ibid., *Jawāhir al-Qur'ān wa Duraruh*. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 31-33.

dengan mengemukakan ayat al-Qur'an : وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (Apabila aku sakit maka Dialah yang mengobatiku).⁵² Obat dan penyakit, menurut al-Ghazālī, tidak dapat diketahui, kecuali oleh mereka yang berkecimpung dalam kedokteran. Dengan demikian, ayat tersebut merupakan isyarat tentang ilmu kedokteran.⁵³

Jika al-Ghazālī hanya mengemukakan sebuah teori yang mengarah kepada *tafsīr 'ilmī*, maka teori ini kemudian terwujud dalam sebuah tafsir lengkap yang pertama kali dilakukan oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H.) yaitu tafsir *Mafātih al-Ghayb*. Dalam tafsirnya, al-Rāzī banyak menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan mengaitkannya dengan ilmu pengetahuan yang berkembang pada masanya seperti filsafat, ilmu alam, astronomi, kedokteran dan sebagainya. Pemikir yang semasa dengan al-Rāzī yang mempunyai kecederungan yang sama dengan al-Ghazālī, adalah Ibn Abī al-Faḍl al-Mursī (w. 655 H.)

Pasca masa al-Rāzī, tendensi penafsiran ini diteruskan oleh buku-buku tafsir yang—sedikit-banyak—terpengaruh oleh teori penafsiran al-Rāzī dalam ruang lingkup yang agak terbatas. Di antaranya adalah *Gharā'ib al-Qur'ān wa Raghā'ib al-Furqān*,⁵⁴ karya an-Naysābūrī (w. 728 H), *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*,⁵⁵ karya al-Bayḍāwī (w. 691 H), dan *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathānī*,⁵⁶ karya al-Alūsī (w. 1270 H). Buku-buku tafsir tersebut juga banyak melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat *kawniyyah* kaitannya dengan ilmu pengetahuan yang berkembang pada masa itu..

⁵² Departemen Agama, *al-Qur'an*, 80.

⁵³ al-Ghazālī, *Jawāhir*, 31-33.

⁵⁴ al-Dhahabī, *at-Tafsīr*, jilid I, 326.

⁵⁵ *Ibid.* 300.

⁵⁶ *Ibid.* 358.

Di samping karya tafsir tersebut, juga terdapat dua kitab ‘*Ulūm al-Qur’ān* yang ikut mendukung pendapat yang dikemukakan oleh imam al-Ghazālī bahwa al-Qur’an merupakan sumber dari berbagai pengetahuan yang ada di alam ini. Kedua kitab ‘*Ulūm al-Qur’ān* yang mendukung ide-ide pemikiran al-Ghazālī tersebut adalah *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* karya Badr al-Dīn al-Zarkashī (w. 794 H) dan *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūfī (w. 911 H).⁵⁷

Setelah periode tafsir *Rūḥ al-Ma‘ānī*, pada permulaan abad keempat Hijriah, corak penafsiran ilmiah terhadap ayat-ayat *kawniyyah* mengalami kemajuan yang sangat pesat dan para mufassir, seperti Muḥammad bin Aḥmad al-Iskandarānī (w. 1306 H) dalam *Kashf al-Asrār al-Nūrāniyyah al-Qur’āniyyah*-nya, al-Kawākibī (w. 1320 H) dalam *Ṭaba’i’ al-Istibdād wa Maṣāri’ al-Isti’bād*-nya, Muḥammad Abduh (w. 1325 H) dalam *Tafsīr Juz ‘Amma*-nya, dan Ṭanṭāwi Jawharī (w. 1358 H) dalam *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*-nya, masing-masing banyak mengeksplorasi ayat-ayat *kawniyyah* yang dihubungkan dengan ilmu pengetahuan dan teori-teori yang berkembang pada saat itu. Contoh penafsiran ayat-ayat *kawniyyah* dengan pendekatan ilmiah yang paling gamblang adalah buku tafsir karya al-Iskandarānī dan Ṭanṭāwi Jawharī, di mana dengan sedikit perbedaan, mereka telah berusaha untuk memahami ayat-ayat al-Qur’an melalui ilmu pengetahuan empirik (*tajribī*) dan penemuan-penemuan manusia.

Sedangkan pada masa kontemporer, penafsiran ilmiah terhadap ayat-ayat al-Qur’an, semakin mendapatkan tempat di kalangan ilmuwan Muslim. Hal ini sejalan dengan terungkapnya fakta-fakta ilmiah yang ternyata banyak

⁵⁷ Aḥmad ‘Umar Abū Ḥajar, *at-Tafsīr al-‘Ilmī li al-Qur’ān fī al-Mīzān*. (Beirut: Dār Qutaybah, t.th.), 156-165.

kesesuaiannya dengan kandungan al-Qur'an. Para pemikir yang mempunyai kecenderungan terhadap penafsiran ilmiah antara lain, 'Abd al-Razzāq Nawfal dalam karyanya *Min al-Āyāt al-'Ilmiyyah* dan *al-Qur'an wa al-'Ilm al-Hadīth*, Ḥanafī Aḥmad dalam *al-Tafsīr al-'Ilmī li al-Āyāt al-Kawniyyah*, al-Ghamrāwī dalam *Sunan Allāh al-Kawniyyah* dan *Bayna al-Dīn wa al-'Ilm*, Zaghlūl al-Najjār dalam *Min Āyāt al-I'jāz al-'Ilmī fī al-Qur'ān al-Karīm*, dan Harun Yahya dalam berbagai karyanya. Di antara para pemikir tersebut, yang paling banyak mengelaborasi fakta ilmiah dengan menggunakan perangkat ilmu dan teknologi modern adalah Harun Yahya.⁵⁸

Namun sepanjang sejarah pemikiran tafsir, upaya para sarjana untuk mendialogkan al-Qur'an dengan fakta-fakta ilmiah menjadi kontroversial. Di satu sisi upaya ini banyak ditentang oleh sejumlah ahli. al-Shātibī (w. 790 H), Rashīd Riḍā (w. 1354 H), dan Shaltūt (w. 1964 M) adalah beberapa orang di antara mereka yang menentang penafsiran ilmiah terhadap al-Qur'an.⁵⁹ Sementara di sisi lain, produk tafsir yang bercorak ilmiah tidak pernah surut, kalaulah tidak bisa dikatakan semakin berkembang. Studi Jansen atas perkembangan tafsir dengan pendekatan ilmiah di Mesir, - Jansen menyebutnya sebagai tafsir dengan pendekatan sejarah alam- sampai kepada tesis bahwa model penafsiran ilmiah akan tetap memiliki masa depan.⁶⁰

Kontroversi tentang penafsiran ilmiah ini sebetulnya berasal dari relasi antara makna doktriner al-Qur'an yang diyakini bersifat mutlak dan universal

⁵⁸ Harun Yahya banyak melakukan dan mempublikasikan penelitian terhadap fenomena yang ada di alam dan kemudian mengaitkannya dengan isyarat-isyarat yang ada di dalam al-Qur'an. Untuk mengetahui lebih lengkap tentang karya-karya Harun Yahya lihat dalam www.harunyahya.com

⁵⁹ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīr*, 184-185.

⁶⁰ Jansen, *Diskursus Tafsir*, 87; Harmi, "Kedudukan Sains",

dengan fakta temuan ilmu pengetahuan yang dianggap relatif dan partikular. Para penentang *tafsīr ‘ilmī* menganggap bahwa upaya-upaya penafsiran ayat-ayat al-Qur’an merupakan satu hal yang bisa menyeret ayat-ayat al-Qur’an ke dalam satu persoalan kekinian yang selalu berubah-ubah dari waktu ke waktu. Hal ini dikawatirkan akan menodai kesucian al-Qur’an yang seharusnya bersifat sakral dan final kepada satu perdebatan ilmiah yang tidak jelas kapan akan berakhir.

Secara umum, argumentasi para penentang *tafsīr ‘ilmī*, dapat digeneralisasikan sebagai berikut:

1. Para *al-salaf al-ṣāliḥ* dari kalangan sahabat, tabi’in dan orang-orang setelah mereka adalah orang yang paling mengerti al-Qur’an, ilmu dan kandungannya. Tapi mereka tidak pernah mengaitkan persoalan ilmu pengetahuan dengan isi al-Qur’an.
2. Mukjizat al-Qur’an bersifat pasti, tidak memerlukan metode pembuktian yang dipaksakan yang kadang-kadang malah bisa menghilangkan segi kemukjizatan al-Qur’an.
3. Seruan al-Qur’an untuk melihat alam dan ilmu pengetahuan adalah seruan umum sebagai peringatan dan perenungan bukan dalam rangka menjelaskan detail-detailnya.
4. *Tafsīr ‘ilmī* bisa menimbulkan kesesatan karena upaya untuk memadukan dua hal bisa mengandung makna bahwa keduanya dianggap berlawanan atau tidak bisa bertemu, padahal al-Qur’an tidak seperti itu.
5. *Tafsīr ‘ilmī* bisa menyebabkan penafsirnya melampaui batas-batas yang dikandung oleh al-Qur’an karena ia akan selalu mengikuti perkembangan

ilmu pengetahuan, pada ilmu pengetahuan bersifat temporer sedang al-Qur'an merupakan firman Allah swt yang bersifat final dan pasti.

6. Penemuan sebuah ilmu pengetahuan hanyalah pengungkapan sebuah teori yang mungkin akan berubah bahkan akan bertolak belakang dengan teori berikutnya, karena itu tidak pantas mengaitkan al-Qur'an dengan hal-hal yang tidak pasti tersebut.⁶¹

Sementara para pendukung *tafsīr 'ilmī* beranggapan bahwa bagaimanapun juga penemuan-penemuan ilmiah merupakan satu kontribusi yang sangat penting dalam upaya menyingkap makna-makna yang ada di dalam ayat-ayat al-Qur'an khususnya yang berkaitan dengan segi *i'jāz 'ilmī* yang merupakan salah satu bagian dari kemukjizatan al-Qur'an. Mengabaikan penemuan ilmiah, dalam pandangan mereka, merupakan hal yang tidak semestinya dilakukan, sebab bagaimanapun juga penafsiran ayat-ayat al-Qur'an, harus tetap diperbaharui dalam upaya mendekati kebenaran sebagaimana yang diinginkan oleh Allah dan Rasul-Nya.

Argumen para pendukung *tafsīr 'ilmī* adalah sebagai berikut:

1. al-Qur'an mencakup seluruh ilmu pengetahuan, baik pengetahuan yang terdahulu maupun pengetahuan yang akan datang.
2. Allah swt banyak menyebutkan dalam al-Qur'an bukti-bukti tentang ilmu, kekuasaan dan hikmah dari keadaan langit dan bumi, pergantian siang dan malam, cahaya dan kegelapan, keadaan matahari, bulan dan bintang. Allah swt menyebut hal-hal tersebut dan mengulang-ulangnya dalam banyak surat.

⁶¹ Fahd al-Rūmī, *Uṣul a-Tafsīr wa Manāhijuh*. (Riyad: Maktabat al-Tawbah, 1413), 97-98.

Sekiranya penyelidikan dan perenungan tentang hal tersebut tidak boleh, maka Allah swt tidak akan mencantumkan semua itu di dalam al-Qur'an.

3. Allah swt berfirman dalam al-Qur'an surat Qāf (50):6

أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ (ق: ٦)

Maka apakah mereka tidak melihat langit yang ada di atas mereka, bagaimana kami meninggikannya dan menghiasinya dan langit itu tidak mempunyai retak sedikitpun.⁶²

Ayat ini, menurut mereka, merupakan isyarat agar manusia mencoba untuk merenungkan tentang rahasia yang ada di langit, dalam rangka lebih mengetahui kebesaran dan kekuasaan Allah swt.

4. Penafsiran ilmiah terhadap ayat-ayat al-Qur'an pada hakekatnya merupakan upaya untuk menyingkap sisi-sisi baru kemukjizatan al-Qur'an.
5. Seseorang akan lebih memenuhi jiwanya dengan keagungan dan kemahakuasaan Allah swt, ketika menafsirkan ayat-ayatnya dengan hal-hal khusus dan terperinci tentang makhluknya, sesuai dengan ilmu dan pengetahuan yang berkembang.⁶³

Menurut penulis, hal yang lebih tepat adalah dengan memadukan kedua pendapat tersebut, yaitu tidak terlalu berlebihan dalam menerima penafsiran ilmiah sehingga akan memaksakan diri dalam interpretasi al-Qur'an, untuk tampak mencakup semua jenis pengetahuan itu, namun juga tidak berlebihan dalam menolak penafsiran ilmiah, karena bagaimanapun juga penemuan ilmiah tersebut merupakan bagian dari ayat-ayat Allah, yang kalau ummat Islam tidak mencoba untuk mengetahuinya, akan membuat mereka ketinggalan zaman.

⁶² Departemen Agama, *al-Qur'an*, 747.

⁶³ Al-Zarqāni, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, juz I, 568-569

Fakta dan temuan ilmiah merupakan sebuah hasil dari upaya para ilmuwan untuk menemukan pengetahuan-pengetahuan yang ada di alam. Sebagai sebuah upaya yang dilakukan dengan sungguh-sungguh, fakta ilmiah bisa diidentikkan dengan hasil ijtihad para ilmuwan dari mengambil kesimpulan terhadap fenomena yang ada di alam. Karena itu, walaupun masih bersifat tentatif, namun fakta ilmiah mempunyai satu dasar pijakan yang kuat dan bisa dipertanggungjawabkan. Jika memang demikian, maka *tafsir ilmi* bisa dikategorikan sebagai bagian *al-aṣīl*,⁶⁴ sebagai hasil penafsiran yang mempunyai landasan yang kokoh dan bisa dipertanggungjawabkan, apalagi jika fakta ilmiah bisa dikategorikan sebagai bagian ayat-ayat *kawnīyah* yang terdapat di alam, maka *tafsir 'ilmi* bisa dikategorikan, dalam batasan tertentu, sebagai tafsir ayat dengan ayat, yaitu *āyāt tanzīlīyah* dengan *āyāt kawnīyah*.

Akan tetapi *tafsir 'ilmi* bisa juga menjurus kepada bagian *al-dakhīl*.⁶⁵ Hal ini bisa terjadi manakala fakta yang dipegang, bukan merupakan hasil temuan ilmiah yang benar-benar bisa dipertanggungjawabkan, atau ketika terjadi satu pemaksaan untuk memaknai suatu ayat dengan satu fenomena ilmiah yang sangat jauh kaitannya dengan ayat tersebut. Oleh karena itu, untuk memasukkan satu

⁶⁴ *al-Aṣīl* yang berasal dari kata *al-aṣl* yang berarti dasar dari segala sesuatu. Dalam kaitannya dengan penafsiran, *al-Asīl* diungkapkan pada penafsiran yang mempunyai dasar yang kokoh baik dari al-qur'an dan sunnah, qawl sahabah maupun ijtihad yang bersumber dari *tafsir bi al-ra'y al-mahmūd*. Lihat Jamāl Muṣṭafā 'Abd al-Ḥamīd al-Najjār, *Uṣūl al-Dakhīl fī Tafsīr Āy al-Tanzīl* (t.t.: t.p.: 2001), 13-24.

⁶⁵ Istilah *al-dakhīl* berasal dari kata *al-dakhl* yang berarti kerusakan yang menimpa akal atau tubuh manusia. *al-Dakhīl* dalam bahasa Arab berarti setiap kata yang dimasukkan ke dalam percakapan Arab, padahal sesungguhnya bukan bagian darinya. Dalam kaitannya dengan penafsiran, *al-dakhīl* diungkapkan kepada sumber-sumber penafsiran yang tidak benar, yang tidak mempunyai akar dan dasar yang kuat dan tidak bisa dipertanggungjawabkan, seperti hadith *mawḍū'*, hadith *dha'if*, riwayat-riwayat isra'iliyat dari sumber-sumber *bi al-ma'thūr* dan pemaksaan suatu penafsiran atas dasar fanatisme golongan dan kecenderungan hawa nafsu dari sumber-sumber *bi al-ra'y*. Lihat Ibid., 25-28.

temuan ilmu pengetahuan ke dalam bagian sumber penafsiran al-Qur'an, kita harus benar-benar mengetahui validitasnya dengan sebaik-baiknya, sehingga tidak terjerumus ke dalam penafsiran *bi al-ra'y* yang dilarang oleh Nabi SAW.

Untuk itu, al-Qarḍāwī mengingatkan agar dalam menafsirkan ayat-ayat *kawniyyah*, seorang mufassir harus memperhatikan hal-hal berikut:⁶⁶

1. Berpegang pada fakta ilmiah bukan hipotesis.

Sumber yang dipakai dalam menunjang penafsiran ayat-ayat al-Qur'an hendaknya merupakan hasil suatu ilmu pengetahuan yang sudah diakui oleh para pakarnya dan telah menjadi fakta ilmiah yang sudah menjadi rujukan, bukan sekedar hipotesis dan teori yang belum dibuktikan sehingga mufassir tidak akan membuat penjelasan yang berubah-ubah terhadap al-Qur'an.

2. Menjauhi pemaksaan diri dalam memahami nas, yaitu tidak sewenang-wenang dan memaksakan diri dalam menafsirkan sebuah nas sesuai dengan keinginan yang sudah ada pada diri mufassir yang mengakibatkannya tidak obyektif lagi dalam memahami makna sebuah ayat.
3. Tidak mengklaim penafsirannya sebagai sebuah kebenaran absolut, karena pada dasarnya ilmu pengetahuan yang sedang berkembang merupakan upaya pencapaian manusia terhadap sunnah-sunnah Allah yang ada di alam dan semua penemuan itu masih bersifat temporer dan tentatif, sehingga hasil penafsiran juga bukan sebuah kebenaran absolut yang tidak mungkin salah.

⁶⁶ Yūsuf al-Qarḍāwī, *Fatwa-fatwa Kontemporer* 3. Ter. Abdul Hayyie al-Kattani et. al. (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 49.

G. Penelitian Terdahulu

Dialog antara ilmu pengetahuan dan agama, sudah cukup banyak dilakukan oleh para ilmuwan. Demikian juga, penelitian tentang pemikiran al-Rāzī, sudah banyak dilakukan oleh beberapa peneliti terdahulu. Namun penelitian khusus tentang penafsiran al-Rāzī terhadap ayat-ayat *kawniyyah* dalam *Mafātīḥ al-Ghayb*, khususnya dalam kerangka metodologi penafsiran, sejauh yang penulis ketahui, masih belum ada. Tulisan-tulisan yang ada hanya membahas metodologi penafsiran al-Rāzī secara umum.

Karya yang membahas secara khusus tentang aspek individu al-Rāzī dan karya-karyanya antara lain adalah *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī : Ḥayātuh wa Atharuh* karya ‘Alī Muḥammad Ḥasan al-‘Ammārī⁶⁷, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī Balāghiyyan* karya Hilāl Māhir Mahdī⁶⁸ dan *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Muṣannafātuh* karya Ṭāhā Jābir al-‘Ulwānī.⁶⁹

Beberapa karya membahas tentang al-Rāzī kaitannya dengan metodologi tafsir secara umum, antara lain *al-Imām al-Ḥakīm Fakhr al-Dīn al-Rāzī min Khilāl Tafsīrih* karya ‘Abd al-‘Azīz al-Majdūb, *Manhaj al-Fakhr al-Rāzī fī al-Tafsīr bayna Manāhij Mu‘āṣirih* karya Muḥammad Ibrāhīm ‘Abd al-Rahmān,⁷⁰ *al-Rāzī Mufasssiran* karya Muḥsin ‘Abd al-Ḥamīd,⁷¹ dan *al-Imām Fakhr al-Dīn*

⁶⁷ ‘Alī Muḥammad Ḥasan al-‘Ammārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī : Ḥayātuh wa Atharuh* (Mesir: al-Majlis al-A‘lā li al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah, 1969)

⁶⁸ Hilāl Māhir Mahdī, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī Balāghiyyan* (t.t.: Manshūrāt Wizārat al-I‘lām al-‘Irāqiyah, 1977)

⁶⁹ Ṭāhā Jābir al-‘Ulwānī, *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Muṣannafātuh* (Kairo: Dār al-Salām, 2010).

⁷⁰ Muḥammad Ibrāhīm ‘Abd al-Rahmān, *Manhaj al-Fakhr al-Rāzī fī al-Tafsīr bayna Manāhij Mu‘āṣirih* (Naṣr: al-Ṣadr li Khidmāt al-Ṭibā‘ah, 1989)

⁷¹ Muḥsin ‘Abd al-Ḥamīd, *al-Rāzī Mufasssiran* (Baghdad: Dār al-Ḥurriyyah li al-Ṭibā‘ah, 1974)

al-Rāzī wa Manhajuh fī al-Tafsīr al-Kabīr al-Musammā bi Mafātīḥ al-Ghayb karya ‘Abd al-Mun‘im ‘Alī Ibrāhīm al-Qaṣṣās.⁷²

Sedangkan karya-karya yang membahas tentang al-Rāzī dari sisi pemikiran kalam, filsafat dan etika antara lain *Fakhr al-Dīn al-Rāzī* dan *Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and His Controversies in Transoxiana* karya Faṭḥ Allāh Khalīf,⁷³ *al-Munṭalaqāt al-Fikriyyah ‘Inda al-Imām al-Fakhr al-Rāzī* karya Muḥammad al-‘Uraybī,⁷⁴ *Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Arā’uh al-Kalāmiyyah wa al-Falsafīyyah* karya Ṣāliḥ al-Zarkān,⁷⁵ dan *The Theological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, karya Ayman Shihadeh.⁷⁶

Adapun penelitian yang pernah membahas tentang al-Rāzī dan tafsirnya, sejauh pengetahuan penulis, juga cukup banyak, akan tetapi semuanya meneliti masalah yang berbeda dengan masalah yang akan diteliti penulis. Secara ringkas, perbandingan antara penelitian terdahulu dengan penelitian yang akan dilakukan oleh penulis, dapat digambarkan dalam tabel berikut:

No	Nama / Lembaga/ Bentuk/ Tahun	Judul	Masalah Yang Diteliti	Pende- katan
1	T. Safir Iskandar Wijaya, IAIN Syarif	<i>Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan Pemikiran</i>	Pemikiran kalam al-Rāzī yang meliputi persoalan tentang wujud, akal dan	Tematik

⁷² ‘Abd al-Mun‘im ‘Alī Ibrāhīm al-Qaṣṣās, *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Manhajuh fī al-Tafsīr al-Kabīr al-Musammā bi Mafātīḥ al-Ghayb* (Mesir: Miṣr li al-Khidmāt al-‘Ilmiyyah, 1997)

⁷³ Faṭḥ Allāh Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. (Mesir: Dār al-Jāmi’at al-Miṣriyyah, 1976); Lihat juga Ibid., *Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and His Controversies in Transoxiana* (Beirut: Dar el-Mashreq, 1966).

⁷⁴ Muḥammad al-‘Uraybī, *al-Munṭalaqāt al-Fikriyyah ‘Inda al-Imām al-Fakhr al-Rāzī* (Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1992).

⁷⁵ Muḥammad Ṣāliḥ al-Zarkān, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Arā’uh al-Kalāmiyyah wa al-Falsafīyyah* (Kairo: Dār al-Fikr, 1963).

⁷⁶ Ayman Shihadeh, *The Theological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Boston: Brill, 2006).

	Hidayatullah Jakarta (Disertasi / 1993)	<i>Kalamnya</i>	wahyu, sifat-sifat Tuhan dan perbuatan manusia	
2	H. Muhd. Syamsoeri Joesoef, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta (Disertasi / 2005)	<i>Kitab Tafsir Mafatih al- Ghaib (Studi Pemikiran al- Rāzī tentang Nasakh al- Qur'an.)</i>	Pemikiran al-Rāzī mengenai eksistensi <i>nasakh</i> dalam al-Qur'an serta faktor yang menyebabkan al-Rāzī mempunyai pandangan yang berbeda dengan kebanyakan ulama Madhhab Syafi'i.	Tematik
3	Hadi Mutamam, IAIN Alaudin Makasar (Disertasi / 2005)	<i>Konsepsi Maqam- Maqam Dalam Tafsir Mafatih Al Gayb (Pendekatan Tafsir Sufi).</i>	Macam-macam <i>maqam</i> yang ada dalam wacana tasawuf di dalam <i>Mafatih al-Ghayb</i>	Tematik
4	Aswadi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (Disertasi / 2007)	<i>Konsep Syifa' dalam Tafsir Mafatih al- Ghayb Karya Fakhruddīn al- Rāzī</i>	Pengungkapan <i>syifa'</i> di dalam al-Qur'an dan konsep <i>syifa'</i> dalam Tafsir <i>Mafatih al-Ghayb</i>	Tematik
5	Ahmad Dimyati, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta	<i>Klarifikasi Ayat-ayat yang terkesan Kontradiktif :</i>	Upaya al-Rāzī Untuk mengklarifikasi Ayat-ayat yang terkesan Kontradiktif	Tematik

	(Disertasi/2008)	<i>Kajian Terhadap Tafsir Mafatih al-Ghaib Karya Imam al-Razi)</i>		
6	Devy Aisyah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (Disertasi / 2009)	<i>Konsep Balaghah al-Razi: Analisis Ma'ānī dalam Nihāh al-Ijāz dan Aplikasinya pada Mafātīḥ al-Ghayb</i>	Konsep Fakhruddin al-Rāzī tentang balaghah terutama ilmu Ma'ani dalam <i>Nihāyah al-Ijāz</i> dan aplikasinya dalam <i>Mafātīḥ al-Ghayb</i> Kontribusi pemikiran al-Rāzī tentang balaghah dan <i>ma'ānī</i> bagi pembuktian mukjizat sastra al-Qur'an	Tematik

Dari berbagai karya dan penelitian yang penulis kemukakan di atas, terlihat bahwa penelitian ini melihat sisi yang berbeda dengan berbagai karya dan penelitian terdahulu. Karya dan penelitian yang ada banyak menyoroti aspek metodologi penafsiran al-Rāzī secara umum dan teologi. Aspek lainnya adalah pemikiran filsafat, tasawuf, etika dan *balāghah*. Sedangkan dalam penelitian ini penulis mencoba untuk mengkaji pemikiran al-Rāzī tentang ayat-ayat *kawniyyah* yang mencakup pandangannya tentang ayat-ayat *kawniyyah*, sumber, metode dan prinsip penafsiran ayat-ayat *kawniyyah* serta bagaimana kontribusi penafsiran al-Rāzī terhadap pengembangan penafsiran ayat-ayat *kawniyyah*.

H. Metode Penelitian

Penelitian ini termasuk penelitian kualitatif, karena studi tentang karya seorang tokoh memang merupakan bagian dari penelitian kualitatif. Salah satu kelebihan studi tentang tokoh adalah sifatnya yang *in-depth* (mendalam) dan tidak *out-depth* (melebar), karena studi tokoh menfokuskan diri pada satu orang tertentu pada bidang tertentu sebagai unit analisis.⁷⁷ Dalam proses pengumpulan data, penelitian kualitatif banyak tergantung kepada peneliti itu sendiri, berbeda dengan penelitian kuantitatif yang proses pengumpulan datanya dapat menggunakan angket atau melalui jasa orang lain dalam pengumpulannya. Hal ini sebagaimana yang diyatakan oleh Lexi J. Moleong bahwa pencari tahu ilmiah dalam pengumpulan data dalam penelitian kualitatif lebih banyak tergantung pada peneliti sebagai pengumpul data.⁷⁸

1. Sumber data

Dalam penelitian ini, sumber data yang digunakan dan diperoleh adalah data kepustakaan yang mencakup:

- a. Sumber-sumber primer atau sumber yang paling utama yaitu *al-Tafsīr al-Kabīr Mafātīḥ al-Ghayb* karya al-Rāzī, serta karya-karyanya yang lain seperti *Min Asrār al-Tanzīl*, *‘Iṣmat al-Anbiyā’*, *Asās al-Taqdīs*, *al-Nubuwwāt wa Mā Yata’allaq bihā*, dan *al-Arba‘īn fī Uṣūl al-Dīn*.

⁷⁷ Studi tokoh merupakan kajian sistematis terhadap pemikiran atau gagasan seorang pemikir, keseluruhannya atau sebagian. Lihat Syahrin Harahap, *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam* (Jakarta: Istiqomah Press, 2006), 7. Lihat juga Arief Furchan dan Agus Maimun, *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 18-19.

⁷⁸ Lexi J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000), 19.

b. Sumber-sumber sekunder, yaitu sumber-sumber yang banyak berkaitan dengan tema inti yang akan dibicarakan dalam penelitian ini. Sumber-sumber sekunder yang bisa dipergunakan dalam penelitian ini, meliputi karya yang membahas langsung tentang biografi dan pemikiran al-Rāzī seperti *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī : Ḥayātuh wa Atharuh* karya al-‘Ammārī⁷⁹, *al-Imām al-Ḥakīm Fakhr al-Dīn al-Rāzī min Khilāl Tafsīrih* karya Abd al-‘Azīz al-Majdūb, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī* karya Faṭḥ Allāh Khalīf,⁸⁰ *al-Munṭalaqāt al-Fikriyyah ‘Ind al-Imām al-Fakhr al-Rāzī* karya Muḥammad al-‘Uraybī,⁸¹ dan *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Muṣannafātuh* karya Ṭāhā Jābir al-‘Ulwānī.⁸² Di samping itu, juga digunakan karya-karya yang menyinggung tentang *Mafātīḥ al-Ghayb* seperti *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn* karya Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī⁸³, *al-Tafsīr wa Rijāluh* karya Muḥammad Faḍīl b. ‘Ashur,⁸⁴ *al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum* karya Muḥammad ‘Alī Iyāzī⁸⁵ dan *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍu‘ī* karya Abd al-Ḥayy al-Farmāwī,⁸⁶ dan lain-lain.

⁷⁹ ‘Alī Muḥammad Ḥasan al-Ammārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī : Ḥayātuh wa Atharuh* (Mesir: al-Majlis al-A’lā li al-Shu’ūn al-Islāmiyyah, 1969).

⁸⁰ Faṭḥ Allāh Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. (Mesir: Dār al-Jāmi’at al-Miṣriyyah, 1976)

⁸¹ Muḥammad al-‘Uraybī, *al-Munṭalaqāt al-Fikriyyah ‘Inda al-Imām al-Fakhr al-Rāzī* (Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1992).

⁸² Ṭāhā Jābir al-‘Ulwānī, *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Muṣannafātuh* (Kairo: Dār al-Salām, 2010).

⁸³ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn* (Mesir: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1962).

⁸⁴ Muḥammad Faḍīl b. ‘Ashūr, *al-Tafsīr wa Rijāluh* (Kairo: Majma’ al-Buhūth al-Islāmiyyah, 1970).

⁸⁵ Muḥammad ‘Alī Iyāzī, *al-Mufasssirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*. (Teheran: Muassasat al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr Wizārat al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1414H).

⁸⁶ ‘Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍu‘ī* (Kairo: al-Ḥadārah al-‘Arabiyyah, 1977).

2. Metode Pengumpulan Data

Dalam pengumpulan data penelitian, penulis menggunakan metode dokumentasi yang diterapkan untuk menggali data-data yang berkenaan telaah biografis tentang al-Rāzī dan pemikirannya dalam *Mafāṭīḥ al-Ghayb* serta telaah konseptual tentang penafsiran ayat-ayat *kawniyyah*.

3. Metode Analisa Data

Hasil penelitian dan data yang diperoleh, dianalisa dengan metode analisa isi (*content analysis*) yang merupakan analisis ilmiah tentang pesan suatu komunikasi.⁸⁷ Sedangkan pendekatan yang penulis gunakan adalah pendekatan interpretatif-induktif. Pendekatan interpretatif digunakan untuk memahami pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam menafsirkan ayat-ayat *kawniyyah*, utamanya tentang tujuan penafsiran ayat-ayat *kawniyyah*, metode, dan prinsip-prinsip yang digunakannya dalam menafsirkan ayat-ayat *kawniyyah*. Menggunakan teori Gracia tentang interpretasi yang digunakan lebih mengacu pada interpretasi non-tekstual, walaupun tidak menghilangkan interpretasi tekstual. Interpretasi non-tekstual tidak hanya bertujuan untuk menguak makna dan implikasi teks, melainkan juga menguak ide-ide dan pemikiran yang tidak diungkapkan dalam tulisan atau ungkapan lisannya.⁸⁸

Pendekatan interpretatif ini kemudian dipadukan dengan metode induksi, yaitu metode yang berangkat dari sejumlah kenyataan yang bersifat khusus

⁸⁷ Noeng Muhajir, *Metode Penelitian Kualitatif: Telaah Positivistik Rasionalistik, Phenomonologik Realisme Metafisik* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1992),76: Lihat juga Emzir, *Analisa Data :Metodologi Penelitian Kualitatif* (Jakarta:Rajawali Pers, 2010), 283.

⁸⁸ Jorce J. E Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology* (Albany: State University of New York Press, 1995), 164- 165.

menuju kesimpulan yang bersifat umum⁸⁹. Metode induksi ini penulis gunakan untuk mengambil kesimpulan tentang sumber, metode dan prinsip penafsiran al-Razi terhadap ayat-ayat *kawniyyah*. Sebagai pisau analisa, penulis menggunakan teori-teori tentang tafsir, sebagaimana yang telah dikemukakan oleh para ulama, ditambah dengan berbagai wacana kontemporer tentang penafsiran al-Qur'an, utamanya yang berkaitan dengan penafsiran ayat-ayat *kawniyyah*.

I. Sistematika Penulisan

Dari hasil penelitian ini kemudian disusun sistematika penulisan sebagai berikut:

Bab I adalah pendahuluan, berisi tentang arah penulisan yang meliputi latar belakang masalah, batasan masalah dan lingkup penelitian, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoritis, penelitian terdahulu, metode penelitian dan sistematika penulisan.

Bab II adalah penafsiran ayat-ayat *kawniyyah*. Bab ini mengkaji tentang wacana penafsiran ayat-ayat *kawniyyah*, yang meliputi : ayat-ayat *kawniyyah* dalam al-Qur'an, makna keberadaan ayat-ayat *kawniyyah* dalam al-Qur'an, metode penafsiran ayat-ayat *kawniyyah*, penafsiran ilmiah terhadap ayat-ayat *kawniyyah*, prinsip-prinsip penafsiran ayat-ayat *kawniyyah* dan terakhir ditutup dengan bahasan tentang penafsiran ayat-ayat *kawniyyah* tentang binatang yang mencakup ayat-ayat al-Qur'an tentang binatang, eksistensi binatang dalam al-Qur'an dan beberapa binatang yang disebutkan di dalam al-Qur'an.

⁸⁹ Sutrisno Hadi, *Metodologi Research Vol. I* (Yogyakarta: Andi Offset, 1993), 42

Bab III adalah al-Rāzī dan *Mafātih al-Ghayb*. Bab ini membahas tentang al-Rāzī dan *Mafātih al-Ghayb*. Sub bab pertama membahas tentang profil Fakhr al-Dīn al-Rāzī yang mencakup Asal-usul al-Rāzī dan gelar yang dimilikinya, kondisi sosial politik dan intelektual masa al-Rāzī, sketsa perjalanan kehidupan al-Rāzī dan kesarjanaan al-Rāzī beserta karya-karyanya. Sub bab kedua membahas tentang kitab *Mafātih al-Ghayb* yang meliputi motivasi penulisan, karya-karya pendahulu *Mafātih al-Ghayb*, penulisan *Mafātih al-Ghayb*, metode penafsiran yang digunakan oleh al-Razi dan sumber-sumber penafsiran dan ditutup dengan bahasan tentang karakteristik *Mafātih al-Ghayb*.

Bab IV adalah penafsiran al-Rāzī terhadap ayat-ayat *kawniyyah*. Bab ini membahas tentang penafsiran al-Rāzī terhadap ayat-ayat *kawniyyah* dalam *Mafātih al-Ghayb*. Sub bab pertama memaparkan penafsiran yang dilakukan oleh al-Razi terhadap ayat-ayat yang telah ditentukan, sedangkan sub bab kedua merupakan analisa terhadap penafsiran al-Rāzī yang meliputi tujuan penafsiran ayat-ayat *kawniyyah*, sumber-sumber penafsiran dan metode yang dipakai oleh al-Rāzī dalam menafsirkan ayat-ayat *kawniyyah*, prinsip penafsiran al-Rāzī terhadap ayat-ayat *kawniyyah* dan kontribusi penafsiran al-Rāzī terhadap pengembangan penafsiran ayat-ayat *kawniyyah*.

Bab V adalah kesimpulan. Sebagai bab terakhir, dalam bab ini disajikan kesimpulan, implikasi teoritis, keterbatasan studi, dan rekomendasi dari hasil penelitian.