

**MODEL PENAFSIRAN M. QURAIŞH SHIHAB TERHADAP AYAT-
AYAT *KAWNĪYAH* DALAM *TAFSIR AL-MIŞBAĦ***

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Oleh:
Abdul Hafidz
NIM. F53218001

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA

2021

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Abdul Hafidz

NIM : F53218001

Program : Doktor (S-3)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 2 Maret 2021
Saya yang menyatakan,



Abdul Hafidz

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul “MODEL PENAFSIRAN M. QURAISH SHIHAB
TERHADAP AYAT-AYAT *KAWNĪYAH* DALAM *TAFSIR AL-MIṢBAḤ*”
yang ditulis oleh Abdul Hafidz ini telah disetujui pada tanggal 19 April 2021

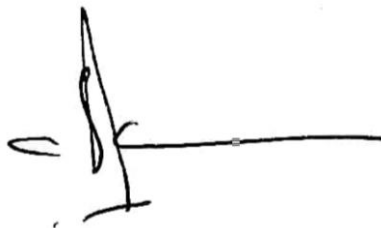
Oleh:

PROMOTOR

A handwritten signature in black ink, featuring a central vertical stroke with several horizontal and diagonal lines crossing it, and a long horizontal line extending to the right.

Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, M.A.

PROMOTOR

A handwritten signature in black ink, consisting of a vertical stroke with a horizontal line crossing it near the top, and a long horizontal line extending to the right.

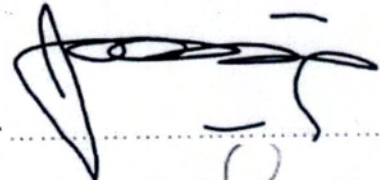
Prof. Dr. H. Idri, M.Ag.

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

Disertasi berjudul "MODEL PENAFSIRAN M. QURAIŞH SHIHAB TERHADAP AYAT-AYAT *KAWNĪYAH* DALAM *TAFSIR AL-MISBAH*" yang ditulis oleh Abdul Hafidz ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka pada tanggal 11 Mei 2021

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag. (Ketua/ Penguji)



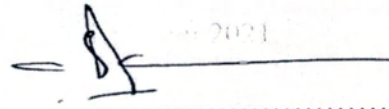
2. Dr. H. Abdul Kholid, M.Ag. (Sekretaris/ Penguji)



3. Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, M.A. (Promotor/ Penguji)

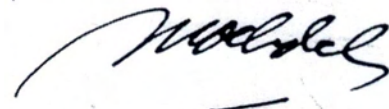


4. Prof. Dr. H. Idri, M.Ag. (Promotor/ Penguji)

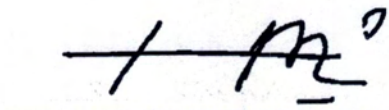


Tim Penulis:


1. Prof. Dr. H. Muhammad, M.Ag. (Penguji Utama)



2. Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag. (Penguji)



3. Prof. Dr. H. Abu Bakar, M.Ag. (Penguji)



Surabaya, 11 Mei 2021

Ketua,



Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
NIP. 196004121994031001



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : ABDUL HAFIDZ
NIM : F53218001
Fakultas/Jurusan : Pascasarjana / Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
E-mail address : abdulhafidz_muhammad@yahoo.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

**MODEL PENAFSIRAN M. QURAIISH SHIHAB TERHADAP AYAT-AYAT
KAWNIYAH DALAM TAFSIR AL-MISBAH**

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 18 Agustus 2021

Penulis

(ABDUL HAFIDZ)
nama terang dan tanda tangan

ilmiah Quraish Shihab memiliki karakteristik distingtif dan ciri khas tersendiri, baik dalam ranah teoretis, maupun praktis. Oleh karena itu, berangkat dari latar belakang permasalahan di atas, penulis tertarik dan dirasakan urgen untuk meneliti tentang model penafsiran Quraish Shihab terhadap ayat-ayat *kawnīyah* dalam *Tafsīr Al-Miṣbāḥ*, baik secara teoretis maupun praktis secara lebih komprehensif dan holistik, dengan harapan hasil penelitian ini dapat berkontribusi signifikan dalam memberikan solusi metodologis berupa alternatif model penafsiran ilmiah mazhab moderat sebagai jembatan rekonsiliasi untuk memecahkan polemik penafsiran ilmiah yang berlangsung hingga saat ini. Maka dari itu, berdasarkan argumentasi dan bukti-bukti empiris sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya, penulis memandang penelitian ini sebagai diskursus yang aktual, urgen dan layak untuk dilaksanakan.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Identifikasi masalah dan batasan masalah dalam penelitian ini dilakukan dalam rangka menghindari bias pembahasan sekaligus untuk memperjelas arah dan fokus penelitian yang dilaksanakan. Identifikasi masalah yang berkaitan dengan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Polemik pro dan kontra terhadap keabsahan dan legalitas tendensi penafsiran ilmiah di kalangan para ulama, mufassir dan ilmuwan sejak era klasik hingga era kontemporer.
2. Problematika praktik dan produk penafsiran terhadap ayat-ayat *kawnīyah* yang bertentangan dengan redaksi lahiriah al-Qur'an dan menyalahi kaidah penafsiran al-Qur'an.

		Q.S. al-Raḥmān [55]: 19-20	2
9	Letak Bahtera Nabi Nūḥ dan Goa Aṣḥāb al-Kahfi	Q.S. Hūd [11]: 44	1
		Q.S. al-Kahfi [18]: 17	1
10	Reproduksi Manusia	Q.S. al-Ḥajj [22]: 5	1
		Q.S. al-Mu'minūn [23]: 12-14	3
11	Benih Penentu Jenis Kelamin	Q.S. al-Baqarah [2]: 223	1
		Q.S. al-Qiyāmah [75]: 39	1
12	Masa Kehamilan Dan Menyusui	Q.S. al-Baqarah [2]: 233	1
		Q.S. Luqmān [31]: 14	1
		Q.S. al-Aḥqāf [46]: 15	1
13	Perbedaan Sidik Jari Manusia	Q.S. al-Qiyāmah [75]: 4	1
14	Sensitifitas Kulit Manusia	Q.S. al-Nisā' [4]: 56	1
15	Jasad Fir'aun	Q.S. Yūnus [12]: 92	1
16	Unta	Q.S. al-Ghāshiyah [88]: 17	1
17	Sapi dan Kambing	Q.S. al-Naḥl [16]: 66	1
18	Nyamuk/Kutu	Q.S. al-Baqarah [2]: 26	1
19	Laba-laba	Q.S. al-'Ankabūt [29]: 41	1
20	Lebah	Q.S. al-Naḥl [16]: 68-69	2
21	Semut	Q.S. al-Naml [27]: 18	1
22	Kuda Perang	Q.S. al-'Ādiyāt [100]: 1-5	5
23	Burung	Q.S. al-Naḥl [16]: 79	1
		Q.S. al-Naml [27]: 16	1
		Q.S. al-Mulk [67]: 19	1
24	Burung <i>Abābīl</i>	Q.S. al-Fīl [105]: 3-5	3
25	Monyet dan Babi	Q.S. al-Baqarah [2]: 65	1
		Q.S. al-Mā'idah [5]: 60	1
		Q.S. al-An'ām [6]: 145	1
		Q.S. al-Mā'idah [5]: 3	1
26	Tumbuhan-tumbuhan	Q.S. Ṭāhā [20]: 53	1
		Q.S. al-Ṣu'arā' [26]: 7	1
		Q.S. al-An'ām [6]: 99	1
		Q.S. al-Ra'd [13]: 4	1
27	Rerumputan	Q.S. 'Abasa [80]: 31	1
28	Pohon Hijau	Q.S. Yāsīn [36]: 80	1
29	Buah Tin dan Zaitun	Q.S. al-Tīn [95]: 1	1
30	Pisang	Q.S. al-Wāqī'ah [56]: 29	1
31	Jahe	Q.S. al-Insān [76]: 17	1
Jumlah Ayat <i>Kawnīyah</i>			83 Ayat

khususnya yang berkaitan dengan corak tafsir ilmi dan implementasinya dalam usaha menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah*. Selain itu, dapat dijadikan sebagai bahan acuan referensi bagi peneliti yang hendak meneliti tentang persoalan seputar tafsir ilmi di masa yang akan datang. Demikian juga, berkontribusi dalam merekonstruksi corak tafsir ilmi, terlebih dalam usaha mengembangkan metodologi penafsiran ilmiah mazhab jalan tengah (moderat).

Kemudian, signifikansi kegunaan penelitian ini secara praktis, berkontribusi dalam memberikan pencerahan dan pemikiran yang berkaitan dengan rambu-rambu penafsiran ilmiah bagi para mufassir ilmi di masa mendatang sehingga dapat menafsirkan ayat *kawnīyah* secara tepat dan proporsional. Demikian juga, dapat memecahkan problematika tafsir ilmi dan merekonsiliasi polemik pro dan kontra tafsir ilmi dengan memberikan solusi konkret berupa jembatan metodologis yang dapat menghubungkan dan memperjelas titik temu dan titik tengkar antara pihak pro dan kontra tafsir ilmi. Selain itu, diharapkan dapat menjadi bahan acuan, masukan, pertimbangan dan arah baru bagi komunitas mufassir, ilmuwan, akademisi, praktisi pendidikan dan pelajar dalam menerapkan paradigma integrasi-interkoneksi ilmu agama dan ilmu umum guna meminimalisir dan membentengi diri dari sikap justifikasi teologis atas sains modern dan perilaku distorsi penafsiran al-Qur'an. Juga, diharapkan dapat menetralsir stigma negatif atas tafsir ilmi sehingga dapat bersikap lebih moderat dan tidak berlebihan terhadap tendensi penafsiran ilmiah.

Gambar di atas menunjukkan terdapat enam komponen tafsir ilmi yang tersistem dan saling berkaitan. Kerangka teoretik tersebut penulis ramu dan rumuskan dari para pakar yang telah membahas dan mendefinisikan seputar tafsir ilmi dengan penjelasan secara lebih detail sebagai berikut:

1. **Mufassir:** subyek yang menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* dalam al-Qur'an berlatar belakang sebagai ulama dan ilmuwan.
2. **Tujuan:** penolak tafsir ilmi menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* hanya sebatas untuk membuktikan kemahaesaan dan kemahakuasaan Allah SWT. Sementara pendukung tafsir ilmi untuk membuktikan kebenaran informasi yang disampaikan al-Qur'an, membuktikan mukjizat ilmiahnya dan relevansi al-Qur'an dengan sains, serta untuk menggali sains dari al-Qur'an.
3. **Wilayah/objek:** Medan penafsiran ilmiah adalah ayat-ayat *kawnīyah* dalam al-Qur'an yang berjumlah sekitar 750 ayat.
4. **Produk Tafsir Ilmi:** hasil penafsiran ilmiah adalah pengetahuan yang berkaitan dengan fakta ilmiah, teori ilmiah, dan ilmu-ilmu kealaman (sains), seperti ilmu astronomi, biologi, fisika, kimia dan lain sebagainya.
5. **Prinsip dan Kaidah:** prinsip dan kaidah penafsiran yang digunakan oleh mufassir dan ilmuwan dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* sangat beragam, sehingga terdapat persamaan sekaligus perbedaan.
6. **Metodologi:** pendekatan, sumber, metode, tipologi, dan langkah-langkah penafsiran dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* berbeda-beda, sesuai dengan kapasitas, kecenderungan dan kehendak mufassir bersangkutan.

BAB II

MODEL PENAFSIRAN, TAFSIR ILMU DAN AYAT-AYAT *KAWNYAH*

A. Model Penafsiran Al-Qur'an

1. Pengertian Model Penafsiran Al-Qur'an

Istilah “model” dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, berarti, pola, contoh, acuan, macam, ragam dari sesuatu yang akan dibuat atau dihasilkan.¹ Sementara itu, dalam kamus *Oxford Learner's Pocket Dictionary*, istilah “model” diartikan secara lebih luas, yaitu, *small scale copy of something* (contoh atau salinan skala kecil dari sesuatu), *design or kind of product* (desain atau jenis produk), *person or thing of the best kind* (orang atau suatu hal yang terbaik), *person who poses for an artist or photographer* (orang yang berpose sebagai artis atau fotografer), dan *person who wears and shows new clothes to possible buyer* (orang yang memakai dan mempertunjukkan pakaian baru kepada calon pembeli).² Dengan demikian, berdasarkan penjelasan-penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa istilah “model” adalah suatu contoh, tipe, bentuk, pola atau ragam, baik yang berwujud manusia ataupun selainnya, yang dapat dijadikan sebagai acuan untuk membuat atau menghasilkan sesuatu.

Selanjutnya, kata “penafsiran” dalam bahasa Indonesia berasal dari kata dasar tafsir yang terkonfiksasi dengan mendapatkan imbuhan pe-an, yang berarti, proses,

¹ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa* (Jakarta: Kompas Gramedia, 2008), 923.

² Oxford University, *Oxford Learner's Pocket Dictionary* (New York: Oxford University Press, 2008), 283.

cara, perbuatan menafsirkan dan upaya menjelaskan arti sesuatu yang masih kurang jelas.³ Dalam kajian bahasa Arab, kata *tafsīr* merupakan *maṣḍar* dari lafal, (فَسَّرَ يُفَسِّرُ) (تَفْسِيرًا) yang secara harfiah berarti penjelasan (الإيضاح) dan keterangan (التبيين).⁴ Ibn Manzūr (630-711 H/1232-1311 M), seorang pakar ilmu bahasa Arab dalam *masterpiece*-nya, *Lisān al-‘Arab*, menjelaskan makna *tafsīr*, dengan usaha menyingkap sesuatu yang masih tertutup atau menyingkap maksud dari lafal yang masih samar maknanya.⁵

Sementara itu, Quraish Shihab mengemukakan bahwa patron kata *tafsīr* yang berakar dari kata, (*fassara*) mengandung makna kesungguhan dalam membuka atau melakukan upaya membuka secara berulang-ulang. Karena itu, *tafsīr* secara etimologi dapat diartikan dengan upaya membuka sesuatu yang masih tertutup atau menyingkap makna dari suatu kata yang masih samar secara berulang-ulang dengan penuh kesungguhan.⁶ Dengan demikian, dapat dipahami bahwa kata *tafsīr* secara etimologi adalah menjelaskan lafal-lafal yang masih samar maknanya secara intensif dan sungguh-sungguh.

Secara terminologi, *tafsīr* menurut al-Zarkashī didefinisikan dengan redaksi,

عَلِمَ يُعْرِفُ بِهِ فَهَمَّ كِتَابِ اللَّهِ الْمَنْزَلِ عَلَى نَبِيِّ مُحَمَّدٍ, وَ بَيَانُ مَعَانِيهِ وَ اسْتِحْرَاجُ أَحْكَامِهِ وَ حِكْمِهِ⁷

³ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar*, 1373.

⁴ Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Taheran: Dār Ihsān, 2003), 65.

⁵ Muḥammad bin Mukram bin Manzūr al-Anṣārī al-Ifriqī, *Lisān al-‘Arab* (Jakarta: Dār al-Ma‘ārif,t.th.), Vol. 5, 3412.

⁶ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur’an* (Tangerang: Lentera Hati, 2015), 9.

⁷ Badr al-Dīn Muḥammad bin ‘Abdillāh al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2006), Vol. 1, 22.

“Ilmu untuk memahami kitab Allah yang diturunkan pada Nabi Muhammad dengan cara menjelaskan makna-maknanya dan mengeluarkan hukum dan hikmahnya”

Al-Zarqānī dalam kitab, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, memformulasikan makna *tafsīr* dengan ungkapan,

عِلْمٌ يَبْحَثُ فِيهِ عَنِ أَحْوَالِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِنْ حَيْثُ دَلَّالَتِهِ عَلَى مُرَادِ اللَّهِ تَعَالَى بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ⁸

“Disiplin ilmu yang mengkaji tentang persoalan-persoalan yang berhubungan dengan ihwal al-Qur’an, dalam aspek usaha untuk mengungkap maksud dari firman-firman Allah SWT. sesuai dengan kemampuan manusia”.

Sedangkan Abū Ḥayyān dalam *al-Baḥr al-Mukhīṭ* mendefinisikan *tafsīr* dengan definisi,

عِلْمٌ يَبْحَثُ عَنِ كَيْفِيَّةِ النُّطْقِ بِالْفَاطِطِ الْقُرْآنِ وَ مَدْلُولَاتِهَا وَ أَحْكَامِهَا الْإِفْرَادِيَّةِ وَ التَّرْكَيبِيَّةِ وَ مَعَانِيهَا الَّتِي تَحْمِلُ عَلَيْهَا حَالَةَ التَّرْكَيبِ, وَ تَبَيَّنَاتٌ لِذَلِكَ⁹

“Ilmu yang membahas bagaimana cara mengungkapkan dan menjelaskan lafal-lafal al-Qur’an, penunjukan dalil-dalilnya, hukum-hukumnya- baik hukum yang bersifat individual maupun yang bersifat kolektif-, dan menjelaskan makna-makna yang terkandung dalam susunan kalimatnya, serta hal lain yang bersifat melengkapinya”

Secara substansi, dari beberapa formulasi para pakar di atas memiliki maksud yang sama sekalipun redaksinya sedikit berbeda. Sementara itu, Quraish Shihab juga mendefinisikan makna *tafsīr*, setelah ia mengkaji sekian banyak terminologi kata, *tafsīr* yang telah dikemukakan para pakar pendahulunya, dengan definisi yang cukup singkat dan mencakup dengan memaknai *tafsīr* sebagai suatu penjelasan tentang

⁸ Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-Qur’ān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995), Vol 2, 6.

⁹ Abū Ḥayyān Muḥammad bin Yūsuf al-Andalūsī, *Tafsīr al-Baḥr al-Mukhīṭ* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993), Vol. 1, 10.

maksud dari firman-firman Allah SWT. sesuai dengan kemampuan manusia.¹⁰

Dari definisi tersebut, menurut Quraish Shihab, ada tiga hal yang perlu diperhatikan. *Pertama*, sang penafsir harus bersungguh-sungguh dan berulang-ulang dalam upaya menemukan makna yang benar dan dapat dipertanggungjawabkan. Karena penafsiran bukanlah pekerjaan sampingan, tidak boleh dilakukan tanpa dasar atau sekadar perkiraan mengingat yang ditafsirkan adalah firman Allah yang dapat berdampak besar bagi kehidupan di dunia dan akhirat. *Kedua*, penafsir tidak hanya bertugas menjelaskan makna yang dipahaminya, tetapi dia juga hendaknya berusaha menyelesaikan kemusykilan dan kesamaran dari makna lafal atau kandungan kalimat ayat dengan tanpa memaksakan diri. Sehingga biarlah ayat itu dengan kesamarannya, yang jika Allah menghendaki akan terungkap maknanya pada masa berikutnya, sebagaimana telah terbukti dengan banyaknya permasalahan yang belum terungkap di masa lalu, kemudian tersingkap maknanya pada dewasa ini. *Ketiga*, karena tafsir adalah hasil upaya manusia sesuai dengan kemampuan dan tendensinya, maka, tidak dapat dihindari adanya peringkat-peringkat dari hasil karya penafsiran, baik dari segi kedalaman uraian, kedangkalannya, keluasan dan kesempitannya, maupun corak penafsirannya. Masing-masing menggali dari al-Qur'an dan mempersembahkan hasil penafsirannya. Karena itu walau berbeda-beda, tetapi tidak tertutup kemungkinan semuanya adalah benar.¹¹

Alhasil, berdasarkan uraian-uraian yang telah dikemukakan sebelumnya,

¹⁰ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 9-10.

¹¹ *Ibid.*, 10.

dapat dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan frasa “model penafsiran al-Qur’an” dalam pembahasan ini adalah contoh, pola, tipe, ragam, macam, atau bentuk cara pandang (paradigma) dan metodologi yang terdapat dalam kajian ilmu tafsir al-Qur’an, yang meliputi, cara pandang atau paradigma penafsiran, pendekatan atau sumber, metode, dan corak penafsiran al-Qur’an.

2. Metodologi Penafsiran Al-Qur’an

Al-Qur’an adalah kitab suci yang selalu terbuka untuk ditafsirkan (*multi interpretabel*) oleh siapapun selama memiliki kompetensi untuk menafsirkannya. Sepanjang sejarahnya, dalam khazanah intelektual umat Islam, usaha penafsiran al-Qur’an terus mengalami perkembangan yang sangat dinamis. Hal itu, terbukti dengan munculnya sekian banyak karya tafsir al-Qur’an dengan berbagai macam pendekatan, sumber, metode dan corak penafsirannya. Keragaman ini dipengaruhi oleh latar kondisi sosio-kultural, sosio-politik di mana penafsirnya tinggal, disiplin keilmuan dan tendensi dari masing-masing mufassir.¹²

a. Pendekatan Penafsiran Al-Qur’an

Istilah pendekatan penafsiran yang dibahas dalam sub pembahasan ini, dalam buku-buku ilmu tafsir berbahasa Indonesia, diistilahkan secara berbeda, meskipun secara substansi memiliki kesamaan maksud. Quraish Shihab dalam bukunya, *Kaidah Tafsir; Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur’an*, memakai istilah “pemahaman/penafsiran al-Qur’an”.¹³ Ali Aziz

¹² Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 59-60.

¹³ Shihab, *Kaidah*, 349.

dalam bukunya, *mengenal tuntas al-Qur'an*, memakai istilah “metode tafsir al-Qur'an”,¹⁴ dan dalam buku, *Ilmu Tafsir*, yang ditulis oleh Rosihon dan Asep Muharom menggunakan istilah “sumber penafsiran al-Qur'an”.¹⁵

Sementara itu, Nashruddin Baidan dalam bukunya, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, menyebut pendekatan penafsiran dengan istilah “bentuk penafsiran”. Istilah tersebut dipakai Baidan untuk membagi komponen-komponen internal al-Qur'an yang selalu terlibat dalam aktivitas penafsiran. Istilah ini kemudian digunakan sebagai acuan untuk menaungi istilah tafsir *bi al-ma'thūr* dan tafsir *bi al-ra'y* sebagai sumber penafsiran yang diterapkan para mufassir sejak masa Nabi Muhammad SAW. sampai sekarang. Hal itu dilakukan Baidan, karena sejak zaman klasik hingga zaman modern dalam kitab-kitab '*Ulūm al-Qur'ān*, masih belum ditemukan yang menggunakan istilah tersebut secara eksplisit sehingga dalam kajian al-Qur'an modern seringkali rancu untuk membedakan antara istilah, bentuk penafsiran, metode penafsiran dan istilah corak penafsiran. Karena itu, untuk memperjelas posisi dari masing-masing komponen internal penafsiran tersebut, maka, ia memberanikan diri untuk menggunakan istilah tersebut dengan tanpa mengurangi rasa hormat kepada para pakar tafsir dan para pendahulunya.¹⁶

Baidan mengklasifikasikan bentuk penafsiran menjadi dua macam, yakni, tafsir *bi al-ma'thūr* (*riwāyah*) dan tafsir *bi al-ra'y* (*dirāyah*). *Pertama*, tafsir *bi al-ma'thūr* adalah bentuk penafsiran yang dalam menjelaskan isi kandungan ayat al-

¹⁴ Mohammad Ali Aziz, *Mengenal Tuntas Al-Qur'an* (Surabaya: Imtiyaz, 2019), 196.

¹⁵ Rosihon Anwar dan Asep Muharom, *Ilmu Tafsir* (Bandung: Pustaka Setia, 2015), 149.

¹⁶ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 368-369.

Qur'an dengan merujuk pada riwayat yang bersumber dari al-Qur'an, sunnah, para sahabat dan para tabiin. Kendati demikian, untuk riwayat yang bersumber dari para tabiin masih diperselisihkan di kalangan ulama. Al-Dhahabī mengkategorikan *qawl* tabiin sebagai tafsir *bi al-ma'thūr*, sedangkan al-Zarqānī hanya mencukupkan sampai pada *qawl* sahabat dan mengkategorikan *qawl* tabi'in sebagai tafsir *bi al-ra'y* dengan alasan bahwa *qawl* tabi'in telah banyak yang terpengaruh dengan riwayat-riwayat *isrā'īliyāt* yang menurutnya lebih banyak bohongnya daripada benarnya.¹⁷ Sementara itu, Abū Ḥāmid al-Ghazālī juga memiliki pandangan berbeda terkait kategori tafsir *bi ma'thūr*. Menurutny, riwayat yang bersumber dari sahabat nabi, meskipun berasal dari al-Qur'an dan ḥadīth, selama tidak berasal dari keterangan nabi secara langsung bahwa riwayat tersebut adalah tafsir dari suatu ayat bersangkutan, maka hal itu tidak dikategorikan sebagai tafsir *bi al-ma'tsūr*. Karena dalam kondisi seperti itu, menurut al-Ghazālī, para sahabat dianggap melakukan ijtihad *bi al-ra'y*, minimal dalam menentukan dan memilih ayat atau sunnah sebagai sebuah penjelasan tafsir dari suatu ayat.¹⁸

Kedua, tafsir *bi al-Ra'y* adalah bentuk penafsiran yang dalam menjelaskan isi kandungan al-Qur'an berdasarkan pada akal pemikiran dan ijtihad. Secara umum, para pakar membagi tafsir *bi al-ra'y* menjadi dua kategori, yaitu, tafsir *bi al-ra'yi al-maḥmūd* (terpuji) dan tafsir *bi al-ra'yi al-madhūm* (tercela). Tafsir *bi al-ra'yi al-maḥmūd* adalah ketika menafsirkan al-Qur'an dengan akal fikiran sebagaimana

¹⁷ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an; Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 40-43.

¹⁸ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Indonesia: al-Ḥaramayn, t.t), Vol. 1, 291.

aktivitas ijtihad dan istimbat hukum dengan tetap memperhatikan dan mengacu pada kaidah kebahasaan dan kaidah penafsiran. Sedangkan tafsir *bi al-ra'yi al-madhmūm* adalah ketika menafsirkan al-Qur'an dengan akal fikiran yang semata-mata hanya didasarkan pada kepentingan hawa nafsu dan mengabaikan kaidah tata bahasa Arab dan kaidah penafsiran.¹⁹

Klasifikasi Baidan tersebut berbeda dengan ulama sebelumnya, seperti Khālid 'Abd al-Raḥmān al-'Akk,²⁰ al-Zarqānī²¹ dan Maḥmūd Basūnī Fawdah²² sebagaimana tertulis dalam karyanya masing-masing. Mereka mengklasifikasikan bentuk penafsiran menjadi tiga, yaitu, tafsir *bi al-ma'thūr* (*riwāyah*), tafsir *bi al-ra'y* (*dirāyah*) dan tafsir berdasarkan isyarat (*ishārī*). Sementara Baidan memasukkan tafsir *ishārī* sebagai bagian dari tafsir *bi al-ra'y*.

Dengan demikian, berdasarkan uraian di atas, terdapat perbedaan pendapat ulama tafsir mengenai klasifikasi pendekatan penafsiran al-Qur'an. Hanya saja, meskipun demikian, secara garis besar, pendekatan penafsiran al-Qur'an dapat diklasifikasikan menjadi dua macam pendekatan, yaitu, tafsir *bi al-ma'thūr* (riwayat), dan tafsir *bi al-ra'y* (nalar akal sehat).

Kitab-kitab tafsir terkenal yang menggunakan pendekatan *bi al-ma'thūr*, di antaranya adalah *Tafsīr Ibn 'Abbās*, *Tafsīr Ibn 'Uyaynah*, *Tafsīr Abī Ḥātim*, *Tafsīr*

¹⁹ Thameem Ushama, *Metodologi Tafsir al-Qur'an: Kajian Kritis, Objektif & Komprehensif*, (Jakarta: Riora Cipta, 2000), 15.

²⁰ Khālid 'Abd al-Raḥmān al-'Akk, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu* (Beirut: Dār al-Nafā'is, 1986)

²¹ Al-Zarqānī, *Manāhil al-Qur'ān*.

²² Maḥmūd Basūnī Fawdah, *Tafsir-Tafsir Al-Qur'an: Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*, (Bandung: Pustaka Perpustakaan ITB Bandung, 1987)

Ibn ‘Aṭīyah, Tafsīr al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān karya Abu Ishāq, *Tafsīr Jāmi‘ al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān* karya al-Ṭabarī, *Tafsīr Ma‘ālim al-Tanzīl* karya al-Baghawī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* karya Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Durr al-Manṣūr fi al-Tafsīr bi al-Ma’tḥūr* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, dan lain sebagainya.²³

Sementara itu, karya tafsir terkenal yang memakai pendekatan *bi al-ra’y*, antara lain, *Tafsīr Abū ‘Alī al-Jubā‘ī*, *Tafsīr al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Gawāmid al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh al-Ta’wīl* karya al-Zamakhsharī, *Tafsīr Mafātih al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Jalālayn* karya Jalāl al-Dīn al-Mahallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl* karya al-Bayḍawī, *Tafsīr al-Baḥr al-Mukhīt* karya Abū Ḥayyan, *Tafsīr Jāmi‘ al-Aḥkām al-Qur’ān* karya al-Qurṭubī, *Tafsīr Irshād al-‘Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm* karya Abī Su‘ūd, dan lain sebagainya.²⁴

b. Metode Penafsiran Al-Qur’an

Metode penafsiran al-Qur’an yang dipergunakan para mufassir dalam menyusun karya tafsirnya, menurut ‘Abd Ḥayy al-Farmāwī dapat diklasifikasikan menjadi empat macam metode penafsiran, yaitu *taḥlīlī*, *ijmā‘ī*, *muqāran* dan metode *mawḍū‘ī*.²⁵ Secara lebih terperinci, penjelasan dari keempat metode tersebut adalah sebagai berikut:

²³ Mannā’ al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Surabaya: al-Ḥidāyah, 1973), 359-360.

²⁴ Ibid., 366-367.

²⁵ ‘Abd Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mawḍū‘ī*, *Dirāsāt Manhajiyah Mawḍū‘iyah* (Mesir: Maktabah al-Jumhuriyah, 1976), 17.

1) Metode *Tahfīfī*

Metode *tahfīfī* menurut al-Farmāwī adalah metode tafsir al-Qur'an dengan cara menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara detail dari berbagai aspeknya dan menyingkap seluruh uraian maknanya secara komprehensif sesuai tertib susunan mushaf al-Qur'an, tertib susunan ayat dan surah, diawali dengan menguraikan makna kosa-kata, makna kalimat sampai pada maksud setiap ayat secara umum dan penjelasan tentang *munāsabah* atau kaitan ayat satu dengan yang lainnya.

Selain itu, dijelaskan pula terkait *asbāb al-nuzūl* ayat jika memang ada, penjelasan mengenai riwayat yang bersumber dari Nabi Muhammad SAW, sahabat, tabiin, terkadang juga dijelaskan uraian dari aspek kebahasaan dan materi khusus lainnya yang ditujukan sebagai perangkat dalam memahami al-Qur'an. Menurut al-Farmāwī, para mufassir sangat variatif dalam menerapkan metode ini. Sebagian mufassir memperpanjang penjelasan dari kandungan al-Qur'an, sebagian lagi secara sederhana, dan sebagian yang lain menjelaskan secara ringkas.²⁶

2) Metode *Ijmāli*

Metode *ijmāli* adalah metode dengan menafsirkan al-Qur'an dengan cara mengikuti tertib sistematika mushaf al-Qur'an, ayat demi ayat, seraya menunjukkan kaitan antar ayat, menyajikan *asbāb al-nuzūl*, ḥadīth nabi, *qawl* sahabat dan ungkapan dari ulama *al-salaf al-ṣālih*, seperti halnya metode *tahfīfī*. Namun, yang membedakan dengan metode *ijmāli*, terletak pada aspek penjelasan kandungan makna ayatnya yang

²⁶ Ibid., 18.

hanya dijelaskan secara global, lebih ringkas, mudah dipahami, dengan memakai ungkapan-ungkapan yang hampir mirip dengan redaksi al-Qur'an sehingga seolah-olah al-Qur'an itu sendiri yang berbicara, yang membuat makna dan yang menunjukkan maksudnya.²⁷

3) Metode *Muqāran*

Metode *muqāran* adalah metode yang menafsirkan al-Qur'an dengan cara menjelaskan makna ayat al-Qur'an secara komparatif (perbandingan), yakni dengan menghimpun sejumlah ayat, kemudian dikaji dan diteliti produk penafsirannya dalam beberapa kitab tafsir, termasuk juga membandingkan ayat al-Qur'an dengan ḥadīth nabi yang secara lahiriyah tampak kontradiktif. Perbandingan ayat dengan ayat, ayat dengan ḥadīth, juga membandingkan antar mufassir dari segi orientasinya, kecenderungannya, dan hal-hal yang melatarbelakangi para penafsir dalam memilih orientasi dan kecenderungannya dalam menafsirkan al-Qur'an.²⁸

4) Metode *Mawḍū'ī*

Metode *mawḍū'ī* adalah metode yang menafsirkan al-Qur'an dengan cara menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'an setelah terlebih dahulu menghimpun semua ayat yang berbicara mengenai tema tertentu, meskipun tempat, waktu, dan sebab turunnya berbeda satu sama lain. Metode ini memiliki dua tipe, yakni tipe intra surah dan tipe antarsurah. Tipe *pertama*, hanya berbicara tentang satu surah sebagai satu kesatuan tema, baik untuk menjelaskan maksud yang umum maupun khusus,

²⁷ Su'aib H. Muhammad, *Tafsir Tematik; Konsep, Alat Bantu, dan Contoh Penerapannya* (Malang: UIN Maliki Press, 2013), 33.

²⁸ *Ibid.*, 34.

termasuk menunjukkan korelasi antara berbagai masalah yang terkandung di dalamnya, sehingga surah tersebut dapat dipahami secara utuh (integral). Sedangkan tipe *kedua*, dengan menghimpun seluruh ayat yang bertema sama, bukan hanya pada satu surah, tetapi pada seluruh surah yang berbicara tentang tema yang sama.²⁹

Prosedur dan tahapan penerapan metode tafsir *mawḍūʿī* menurut al-Farmāwī³⁰ adalah sebagai berikut: *Pertama*, memilih dan menentukan tema yang hendak dibahas secara tematik. *Kedua*, melacak, membatasi, dan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan tema yang hendak dibahas, sekaligus menentukan kategori ayat *makkīyah* dan *madaniyah*. *Ketiga*, menertibkan ayat-ayat yang telah terhimpun sesuai dengan masa turunnya ayat dengan memperhatikan *asbāb al-nuzūl*-nya. *Keempat*, memahami *munāsabah* ayat sebagaimana terdapat dalam surahnya masing-masing. *Kelima*, menyusun tema pembahasan dalam kerangka yang sempurna, sistematis dan utuh. *Kenam*, melengkapi penjelasan dengan ḥadīth, jika memang dibutuhkan, untuk lebih memperkuat dan memperjelas produk penafsiran yang dihasilkan. *Ketujuh*, memahami kandungan keseluruhan ayat-ayat yang dibahas secara komprehensif, kemudian memperjelas persoalan yang dibahas dengan mengkompromikan antara yang ‘*Ām* (umum) dan *Khāṣ* (khusus), yang *muṭlaq* dan *muqayyad*, mengkompromikan yang secara lahiriah bertentangan sehingga kesemuanya bertemu dalam satu muara, tanpa pemaksaan dan perbedaan sehingga melahirkan kesimpulan pandangan al-Qur’an menyangkut tema yang dibahas.

²⁹ Ibid., 34.

³⁰ Al-Farmāwī, *al-Bidāyah*, 49-50.

c. Corak Penafsiran Al-Qur'an

Baidan memetakan ragam corak penafsiran al-Qur'an menjadi tiga macam warna penafsiran, yakni, corak umum, corak khusus, dan corak kombinasi.³¹ Corak umum adalah apabila sebuah kitab tafsir mengandung banyak corak atau minimal tiga corak yang kesemuanya tidak ada yang dominan, karena porsinya sama. Misalnya, satu kitab tafsir yang coraknya terdiri dari *lughawī*, *fiqhī* dan *ishārī*,³² yang mana dari masing-masing corak tersebut porsinya sama dan tidak ada yang dominan. Kemudian, corak khusus adalah ketika kitab tafsir hanya memiliki satu corak yang dominan. Sedangkan corak kombinasi adalah ketika terdapat dua corak yang secara bersamaan mendapat porsi yang sama-sama dominan.³³

Ridlwan Nasir mengklasifikasikan corak tafsir menjadi tujuh macam aliran secara lebih spesifik. Yaitu, *tafsīr lughawī/adabī*, *tafsīr fiqhī*, *tafsīr ṣūfī*, *tafsīr i'tiqādī*, *tafsīr falsafī*, *tafsīr 'aṣrī/ilmī*, dan *tafsīr ijtimā'ī*.³⁴ Sementara itu, al-Dhahabi membagi corak tafsir menjadi empat macam, yaitu, *al-Lawn al-'Ilmī* (corak ilmi), *al-Lawn al-Madhhabī* (corak mazhab), *al-Lawn al-Ilḥādī* (corak yang

³¹ Baidan, *Wawasan*, 388.

³² *Tafsīr Ishārī-Ṣūfī* menurut Maḥmūd Basūnī Fawdah dalam karyanya, *al-Tafsīr wa Manāhijuhu* adalah praktik men-*ta'wīl* ayat-ayat al-Qur'an dengan menyalahi ketentuan-ketentuan lahiriah ayat, karena ingin menyingkap isyarat-isyarat tersembunyi di balik makna lahiriah dengan jalan kasyaf, ilmu *mawhubah* atau ilham setelah melakukan *riyāḍah* dengan tetap mengakui makna lahiriah ayat dan tidak menganggap hasil tafsirnya adalah satu-satunya penafsiran yang benar. Namun, Jika mengingkari makna lahiriah ayat, maka itu tercela dan disebut dengan istilah tafsir *ishārī nazarī*, seperti, aliran kebatinan. Fawdah, *Tafsir-Tafsir Al-Qur'an*, 24 dan 250-251.

³³ Baidan, *Wawasan*, 388.

³⁴ Menurut M. Ridlwan Nasir, para pakar berbeda dalam memetakan corak penafsiran, misalnya, Abdul Djalal membaginya menjadi, *tafsīr lughawī*, *adabī*, *fiqhī/ahkām*, *ṣūfī*, *ishārī*, *i'tizālī*, *shī'ī*, *batinī*, *'aqlī*, *falsafī*, dan *ilmī/'aṣrī*. M. Ridlwan Nasir, *Perspektif Baru Metode Muqarin dalam Memahami al-Qur'an* (Surabaya: Imtiyaz, 2011), 18.

menyimpang), dan *al-Lawn al-Adabī al-Ijtima'ī* (corak sastra dan kemasyarakatan).³⁵

Demikian pula, Afifuddin Dimiyati memetakan corak tafsir menjadi empat, yakni, corak *tafsīr 'ilmī*, *tafsīr madhhabī*, *tafsīr fiqhī*, dan *tafsīr adabī ijtima'ī*.³⁶

Selain klasifikasi di atas, Quraish Shihab juga menguraikan corak tafsir yang berkembang di zaman modern ini. *Pertama*, corak sastra bahasa, yaitu, corak tafsir yang penjelasannya lebih ditekankan pada aspek keistimewaan dan kedalaman bahasa al-Qur'an. *Kedua*, corak filsafat/teologi yang penafsirannya lebih menekankan pada aspek ilmu kalam dan filsafat. *Ketiga*, corak tafsir ilmi dengan menitikberatkan untuk menunjukkan adanya relasi antara al-Qur'an dan sains. *Keempat*, corak fiqih, dengan lebih fokus menafsirkan ayat-ayat hukum agar dapat mengetahui hukum-hukum fikih. *Kelima*, corak tasawuf yang titik tekannya ditujukan untuk menggali makna batin dari ayat al-Qur'an. Dan *keenam*, corak sastra budaya kemasyarakatan, yaitu, corak tafsir yang menjelaskan petunjuk ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan kehidupan masyarakat, serta usaha untuk menanggulangi masalah-masalah yang timbul di tengah masyarakat kontemporer.³⁷

B. Tafsir Ilmi, Sejarah dan Problematikanya

1. Tafsir Ilmi Secara Etimologi dan Terminologi

Secara redaksional, istilah *al-Tafsīr al-'Ilmī* (التفسير العلمي) merupakan idiom

³⁵ Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Maktabah Wahbah,t.th), Vol. 2, 364.

³⁶ Muhammad Afifuddin Dimiyati, *Mawārid al-Bayān Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Malang: Lisan Arabi, 2020), 131.

³⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2013), 107-108.

yang terdiri dari dua suku kata, *al-tafsīr* dan *al-‘ilmī*. Definisi *tafsīr* telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya. Karena itu, dalam pembahasan ini, sebelum penulis menjelaskan pengertian tafsir ilmi lebih jauh, akan dijelaskan terlebih dahulu tentang definisi ilmu, baik secara etimologi maupun terminologi.

Lafal *‘ilmī* pada idiom *al-Tafsīr al-‘Ilmī* di atas, merupakan gabungan dari lafal, *‘ilm* dan *yā’ nisbat* yang berfungsi untuk menunjukkan makna sifat. Karena itu, secara sederhana, lafal *‘ilmī* tersebut dapat diartikan sebagai sesuatu yang bersifat pengetahuan atau berdasarkan ilmu pengetahuan.³⁸ Secara etimologi lafal *‘ilm* (عِلْمٌ) ketika dipisah dengan *yā’ nisbat*-nya, dalam kajian bahasa Arab merupakan bentuk *maṣdar* dari kata, عِلْمًا , يَعْلمُ , عِلْمٌ , yang bermakna, mengerti, memahami secara benar, mengetahui dan merasakan.³⁹

Secara terminologi, lafal, *‘ilm* dalam *al-Mu‘jāṃ al-Wasīt* diartikan sebagai pengetahuan tentang hakikat suatu perkara, suatu keyakinan dan cahaya yang dituangkan oleh Allah SWT. ke dalam hati hamba yang dicintai-Nya.⁴⁰ Ibn Manẓūr memaknai *‘ilm* sebagai kebalikan dari kata, “tidak tahu” (تَوَيْضُ الْجَهْلِ).⁴¹ Sedangkan dalam kamus, *al-Ta‘rīfāt*, *‘ilm* diartikan dengan suatu keyakinan yang mantap dan berkesesuaian dengan realitas sesungguhnya.⁴² Dengan demikian, berdasarkan penjelasan-penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa ilmu adalah suatu pengetahuan

³⁸ Adib Bisri dan Munawwir AF, *Al-Bisri: Kamus Arab-Indonesia, Indonesia-Arab* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1999), 517.

³⁹ Ibid., 517.

⁴⁰ Majmā‘ al-Lughah al-‘Arabiyah, *al-Mu‘jāṃ al-Wasīt* (Kairo: Dār al-Da‘wah, 1960), Vol. 2, 624.

⁴¹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Vol. 12, 416.

⁴² ‘Alī bin Muḥammad al-Jurjānī, *al-Ta‘rīfāt al-Jurjānī* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1405 H), 199.

tentang hakikat suatu perkara yang sudah sampai pada taraf keyakinan, bukan *ẓan* (dugaan) ataupun *shak* (keragu-raguan).

Dalam al-Qur'an, lafal '*ilm* dengan berbagai derivasinya terulang sebanyak 854 kali. Karena itu, dalam bahasa al-Qur'an, ilmu dipahami sebagai suatu hal yang memiliki keistimewaan sehingga menjadikan manusia unggul di antara makhluk-makhluk lainnya guna menjalankan fungsi kekhalifahan.⁴³ Hal ini sejalan dengan firman Allah SWT,

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ۗ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ⁴⁴

“Dan Dia ajarkan kepada Adam nama-nama (benda) semuanya, kemudian Dia perlihatkan kepada para Malaikat seraya berfirman: "Sebutkan kepada-Ku nama semua (benda) ini, jika kamu yang benar!" Mereka menjawab: "Maha Suci Engkau, tidak ada yang kami ketahui selain apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami. Sungguh, Engkaulah Yang Maha Mengetahui, Maha Bijaksana".(Q.S. al-Baqarah [2]: 31-32).⁴⁵

Sementara itu, dalam bahasa Inggris, kosa kata, “ilmu” diterjemahkan dengan istilah *science* yang kemudian di Indonesia dikenal dengan istilah “sains”. Dalam kamus, *Oxford Learner’s Pocket Dictionary*, istilah *science* didefinisikan dengan ungkapan, “*knowledge about the structure and behavior of the natural and physical world based on facts that you can prove eg by experiments,*” yang artinya, “pengetahuan tentang struktur dan perilaku dunia alam fisik berdasarkan fakta yang

⁴³ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2014), 571-572.

⁴⁴ al-Qur’an, 2:31-32.

⁴⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an & Tafsirnya* (Jakarta: Lentera Abadi, 2010), Vol. 1, 74.

dapat dibuktikan dengan metode eksperimen.”⁴⁶

Terkait definisi sains secara terminologis, menurut Nidhal Guessoum, sampai saat ini masih belum ditemukan definisi yang jelas dan masih belum ada konsensus terkait istilah ini. Karena itu, ia mengutip pendapat Ziauddin Sardar yang menurutnya sudah sedikit menggambarkan definisi tentang sains.⁴⁷ Menurut Sardar sebagaimana dikutip Nidhal Guessoum, sains merupakan suatu model penyelidikan yang terorganisasi, sistematis, dan teratur berdasarkan eksperimentasi dan empirisme yang menciptakan suatu hasil yang nantinya dapat diuji dan reka ulang, serta berlaku universal untuk semua kebudayaan.⁴⁸ Menurut Guessoum, pengertian Sardar tersebut lebih spesifik mengarah pada ilmu alam (*natural science*) dan tidak mencakup ilmu sosial. Karena itu, menurutnya, karakteristik terpenting dari sains terletak pada metode dan proses yang dibangun, yang telah terbakukan secara ketat, dan menuntut kepatuhan siapapun yang hendak mengaplikasikannya.⁴⁹

Pengertian sains tersebut oleh Guessoum kemudian disebut sebagai “metode ilmiah” yang secara sederhana memiliki karakteristik sebagai berikut,

Metode ilmiah merupakan serangkaian tindakan berikut: (1) mengamati fenomena dan merekam sebanyak mungkin data/informasi tentang fenomena tersebut, (2) membuat hipotesis berdasarkan pengetahuan yang sudah ada terhadap fenomena tersebut, (3) menguji hipotesis tersebut yang mengarah kepada konsekuensi khusus (atau prediksi tertentu) kemudian memeriksa apakah hipotesisnya benar dan apakah prediksi yang dibuat benar-benar terbukti, dan (4) memperbaiki/menyempurnakan hipotesis hingga prediksi yang dibuat terbukti benar atau membuang hipotesis lama dan menggantinya

⁴⁶ Oxford University, *Oxford Learner's*, 393.

⁴⁷ Nidhal Guessoum, *Islam dan Sains Modern*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2011), 138-139.

⁴⁸ *Ibid.*, 139.

⁴⁹ *Ibid.*, 140.

dengan hipotesis baru jika bertentangan dengan hasil percobaan dan pengamatan.⁵⁰

Berdasarkan teks di atas, dapat dipahami bahwa metode ilmiah (sains) memiliki empat karakteristik dalam proses pengaplikasiannya. *Pertama*, proses mengamati fenomena untuk memperoleh data, *kedua*, proses membuat hipotesis, *ketiga*, proses menguji kebenaran hipotesis, dan *keempat*, menyempurnakan hipotesis.⁵¹

Selanjutnya, secara terminologis, tafsir ilmi telah banyak didefinisikan oleh para pakar yang berkecimpung dalam kajian ilmu al-Qur'an dan tafsir, baik secara eksplisit maupun implisit. Dalam tafsir *al-Manār*, secara implisit, Muhammad Abduh mendefinisikan tafsir ilmi sebagai penafsiran al-Qur'an dengan cara meminjam pendekatan dan teori-teori ilmiah (alam dan sosial) sebagai pisau analisisnya guna mengkontekstualisasikan al-Qur'an dengan perkembangan zaman dan untuk membuktikan mukjizat ilmiah al-Qur'an.⁵²

Sementara itu, Ṭaṇṭāwī Jawharī secara implisit mendefinisikan tafsir ilmi sebagai upaya menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* yang terdapat dalam al-Qur'an sebagai bahan untuk menggali teori-teori ilmiah dan ilmu pengetahuan alam dari dalamnya, serta untuk membuktikan adanya relevansi dan relasi antara al-Qur'an

⁵⁰ Ibid., 140.

⁵¹ Terkait kriteria dan tolak ukur benar tidaknya proses dan produk sains, menurut Ahmad Tafsir adalah ditentukan oleh logis tidaknya dan ada tidaknya bukti empiris. Karena itu, ia mendefinisikan sains (ilmu pengetahuan) sebagai salah satu jenis pengetahuan manusia yang diperoleh dengan cara riset terhadap objek-objek yang empiris. Ringkasnya, menurutnya, sains adalah pengetahuan yang logis dan empiris. Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan Islami* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013), 21.

⁵² Muḥammad 'Abduh dan Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Kairo: Dār al-Manār, 1947), Cet 2, Vol. 1, 208.

dengan sains modern.⁵³ Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M) juga berkomentar tentang konsepsi tafsir ilmi. Dalam muqaddimah karyanya, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, ia menyatakan bahwa tafsir ilmi merupakan bentuk penafsiran berdasarkan teori-teori ilmiah eksperimental dengan cara mengadopsi dan menggunakan ilmu pengetahuan dan kebudayaan (*thaqāfah*) modern, seperti teori-teori ilmiah, filsafat, kesehatan dan semacamnya dengan tujuan untuk menggali penemuan baru dari dalam al-Qur’an.⁵⁴ Definisi Shaltūt tersebut memiliki kemiripan dengan pandangan ‘Abduh yang memasukkan teori-teori sosial budaya dan filsafat sebagai salah satu alat bantu penafsirannya. Berbeda dengan Ṭantawī yang hanya terfokus pada ilmu kealaman (*natural science*), baik sebagai alat maupun unsur yang hendak digali dari al-Qur’an.

Sementara itu, Zaghlūl al-Najjār (lahir, 1933 M) menyatakan secara eksplisit tentang terminologi tafsir ilmi. Tafsir ilmi menurutnya adalah suatu paradigma tafsir yang digunakan untuk memahami isyarat-isyarat ilmiah yang datang (*al-wāridah*) dari al-Qur’an yang didasarkan pada asas fakta-fakta ilmiah eksperimental dan dinamika perkembangan ilmu pengetahuan manusia dari masa ke masa.⁵⁵

Amīn al-Khūlī (1895-1966 M) seorang mufassir sastrawi mendefinisikan tafsir ilmi dengan ungkapan,

التَّفْسِيرُ الْعِلْمِيُّ: وَهُوَ التَّفْسِيرُ الَّذِي يُحْكَمُ الْإِصْطِلَاحَاتِ الْعِلْمِيَّةِ فِي عِبَارَاتِ الْقُرْآنِ، وَجَبَّتْهُ فِي

⁵³ Ṭantawī Jawharī, *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur’ān* (Mesir: Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bānī al-Ḥalabī, 1350 H.), Vol. 1, 2-3.

⁵⁴ Maḥmūd Shaltūt, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2004), 11.

⁵⁵ Zaghlūl al-Najjār, *Tafsīr al-Ayāt al-Kawnīyah fī al-Qur’ān al-Karīm* (Kairo: al-Shurūq al-Dawliyah, 2007), Vol.1, 31-39.

إِسْتِخْرَاجِ مُخْتَلِفِ الْعُلُومِ وَالْأَرَءِ الْفَلَسَفِيَّةِ مِنْهَا⁵⁶

“Tafsir ilmi adalah suatu bentuk penafsiran yang memaksakan istilah-istilah teori ilmiah ke dalam ungkapan-ungkapan teks al-Qur’an dengan cara mengerahkan segala kemampuan untuk menemukan berbagai macam ilmu pengetahuan dan pandangan-pandangan filosofis dari al-Qur’an.”

‘Alī Iyāzī dalam bukunya *al-Mufasssīrūn: Hayātuhum wa Manhajuhum* juga memformulasikan konsepsi tafsir ilmi dengan redaksi yang berbeda,

التَّفْسِيرُ الْعِلْمِيُّ هُوَ تَفْسِيرٌ يَذْهَبُ قَائِلُهُ إِلَى اسْتِخْرَاجِ جُمْلَةِ الْعُلُومِ الْقَدِيمَةِ وَ الْحَدِيثَةِ مِنَ الْقُرْآنِ وَيَرَى فِي الْقُرْآنِ مِيدَانًا يَتَّسِعُ لِلْعِلْمِ الْفَلَسَفِيِّ وَ الْإِنْسَانِيِّ فِي الطَّبِّ وَ التَّشْرِيحِ وَ الْجِرَاحَةِ وَ الْفَلَكِ وَ النُّجُومِ وَ الْهَيْئَةِ خَلَايَا الْجِسْمِ وَ أُصُولِ الصَّنَاعَاتِ وَ مُخْتَلِفِ الْمَعَادِنِ فَيُجْعَلُ الْقُرْآنُ مُسْتَوْفِيًا بِآيَاتِهِ لِهَذِهِ الْحَيْثِيَّاتِ⁵⁷

“Tafsir ilmi adalah menafsirkan al-Qur’an yang bertujuan untuk menggali ilmu-ilmu kuno/klasik dan ilmu-ilmu modern dari al-Qur’an yang dilatarbelakangi sebuah pandangan bahwa al-Quran merupakan medan yang sangat kaya dengan ilmu-ilmu filsafat dan ilmu-ilmu humaniora, seperti ilmu kedokteran, anatomi, operasi bedah, ilmu falak, perbintangan, astronomi, sel-sel tubuh, dasar-dasar ilmu perindustrian dan ilmu pertambangan. Dengan kata lain, ayat-ayat al-Qur’an dijadikan sebagai pijakan untuk mengembangkan ilmu pengetahuan.”

Al-Qaradāwī dari pihak moderat turut mendefinisikan tafsir ilmi dengan redaksi sebagai berikut,

التَّفْسِيرُ الَّذِي تُسْتَعْدَمُ فِيهِ الْعُلُومُ الْكَوْنِيَّةُ الْحَدِيثَةُ: حَقَائِقُهَا وَنَظَرِيَّاتُهَا، لِيَبَانَ مَرَامِيهِ، وَتَوْضِيحِ مَعَانِيهِ. وَ يُرَادُ بِالْعُلُومِ الْكَوْنِيَّةِ: عُلُومُ الطَّبِيعَةِ وَ الْفَلَكِ وَ عُلُومُ الْأَرْضِ (الْجِيُولُوجِيَا) وَ الْكِيمِيَاءِ، وَ عُلُومُ الْحَيَاةِ (الْبِيُولُوجِيَا) مِنَ النَّبَاتِ وَ الْحَيَوَانَ، وَ عُلُومُ الطَّبِّ وَ التَّشْرِيحِ وَ طَائِفُ الْأَعْضَاءِ (الْفِسِيُولُوجِيَا) وَ عُلُومُ الرِّيَاضِيَّاتِ وَ نَحْوَهَا. وَ قَدْ يَدْخُلُ فِيهَا بَعْضُ الْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَالْاجْتِمَاعِيَّةِ

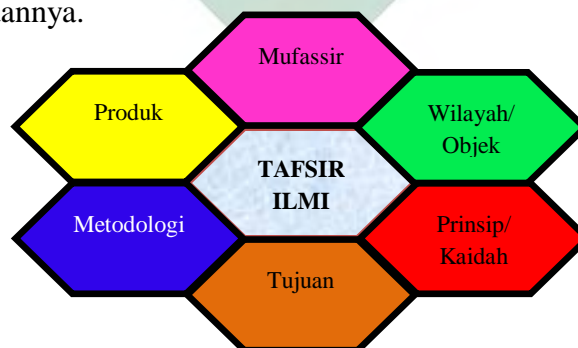
⁵⁶ Amīn al-Khūlī, *Manāhij Tajdīd fī al-Nahwī wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Kairo: Dār al-Ma‘rifah, 1961), 287.

⁵⁷ Muḥammad ‘Alī Iyāzī, *al-Mufasssīrūn: Hayātuhum wa Manhajuhum* (Tehran: Wizārah wa al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1373), 93.

مِثْلُ عُلُومِ (النَّفْسِ) وَ (الْإِجْتِمَاعِ) وَ (الْإِقْتِصَادِ) وَ (الْجُغْرَافِيَا) وَ غَيْرِهَا⁵⁸

“Tafsir ilmi adalah corak tafsir dengan cara menggunakan ilmu-ilmu alam (sains) modern, seperti fakta-fakta ilmiah dan teori-teori ilmiah dalam menafsirkan al-Qur’an untuk menjelaskan objek sasaran dan makna-makna dari tafsirnya. Ilmu-ilmu sains tersebut mencakup ilmu alam, astronomi, ilmu bumi (geologi) kimia, ilmu tentang makhluk hidup (biologi) seperti tumbuhan dan hewan, ilmu kedokteran dan anatomi tubuh, fisiologi (fisiologi), matematika dan sejenisnya. Terkadang dimasukkan juga rumpun ilmu humaniora dan ilmu-ilmu sosial, seperti psikologi, sosiologi, ekonomi, geografi dan lainnya.

Demikianlah beberapa pendapat para pakar tentang terminologi tafsir ilmi yang diutarakan secara tersurat maupun tersirat dalam karya-karyanya. Atas dasar tersebut, penulis merumuskan bahwa tafsir ilmi adalah corak penafsiran al-Qur’an dengan cara menggunakan atau mengadopsi pengetahuan modern, berupa fakta-fakta ilmiah maupun teori-teori ilmiah sebagai salah satu alat bantu dalam menafsirkan al-Qur’an dengan tujuan untuk membuktikan kemahaesaan dan kemahakuasaan Allah SWT, menggali isyarat-isyarat ilmiah (sains) yang terpancar dari ayat-ayat *kawnīyah* yang tersebar dalam al-Qur’an, dan untuk membuktikan mukjizat ilmiah al-Qur’an beserta keistimewaannya.



Gambar 2.1: Sistem dan Komponen Tafsir Ilmi.

⁵⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata‘amal Ma’a al-Qur’ān al-‘Azīm?* (Mesir: Dār al-Shurūq, 2000), Cet. 3, 369.

Berdasarkan gambar rumusan terminologi tafsir ilmi di atas, maka dapat dijelaskan bahwa tafsir ilmi memiliki enam komponen yang tersistem dan saling berkaitan dengan penjelasan sebagai berikut:

- a. **Mufassir:** subyek yang menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* dalam al-Qur'an berlatar belakang sebagai ulama dan ilmuwan.
- b. **Tujuan:** penolak tafsir ilmi menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* hanya sebatas untuk membuktikan kemahaesaan dan kemahakuasaan Allah SWT. Sementara pendukung tafsir ilmi untuk membuktikan kebenaran informasi yang disampaikan al-Qur'an, membuktikan mukjizat ilmiahnya dan relevansi al-Qur'an dengan sains, serta untuk menggali sains dari al-Qur'an.
- c. **Wilayah/objek:** Medan penafsiran ilmiah adalah ayat-ayat *kawnīyah* dalam al-Qur'an yang berjumlah sekitar 750 ayat.
- d. **Produk Tafsir Ilmi:** hasil penafsiran ilmiah adalah pengetahuan yang berkaitan dengan fakta ilmiah, teori ilmiah, dan ilmu-ilmu kealaman (sains), seperti ilmu astronomi, biologi, fisika, kimia dan lain sebagainya.
- e. **Prinsip dan Kaidah:** prinsip dan kaidah penafsiran yang digunakan oleh mufassir dan ilmuwan dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* sangat beragam, sehingga terdapat persamaan sekaligus perbedaan.
- f. **Metodologi:** pendekatan, sumber, metode, tipologi, dan langkah-langkah penafsiran dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* berbeda-beda, sesuai dengan kapasitas, kecenderungan dan kehendak mufassir bersangkutan.

2. Sejarah dan Problematika Tafsir Ilmi

Tafsir ilmi merupakan salah satu corak penafsiran yang digunakan para mufassir untuk memahami teks ayat-ayat *kawnīyah*. Geneologi dan embrio corak penafsiran ini, menurut Quraish Shihab telah lama dikenal sejak zaman dinasti ‘Abbāsiyah,⁵⁹ terutama pada masa pemerintahan Khalifah al-Ma’mūn (786-833 M.) pasca penerjemahan buku-buku sains dan filsafat Yunani.⁶⁰ Menurut al-Dhahabī, tokoh yang paling gigih mendukung gagasan penafsiran ilmiah pada masa klasik adalah Abū Ḥāmid al-Ghazālī yang telah membahas tentang gagasan ini dalam dua kitabnya, *Iḥyā’* dan *Jawāhir al-Qur’ān*.⁶¹

Pada masa ini, al-Ghazālī mulai mengemukakan suatu pandangan bahwa al-Qur’an adalah sumber ilmu pengetahuan dan mencakup seluruh disiplin ilmu pengetahuan generasi terdahulu dan generasi mendatang.⁶² Karena itu, menurutnya dalam memahami redaksi ayat-ayat al-Qur’an yang berbicara tentang alam semesta, perlu menggunakan bantuan disiplin ilmu pengetahuan alam.⁶³

Ide gagasan yang dipopulerkan al-Ghazālī tersebut, pada masa sesudahnya mendapat dukungan dan respon positif dari para ulama terkemuka. Misalnya, pada

⁵⁹ Dinasti ‘Abbāsiyah merupakan pemerintahan Islam zaman klasik yang berkuasa sekitar 506 tahun sejak 750-1258 M. Dinasti ini didirikan oleh Khalifah ‘Abdullah al-Saffah bin Muhammad yang nasabnya bersambung sampai kepada sahabat ‘Abbās bin ‘Abd al-Muṭṭalib. Pada zaman ini, umat Islam mencapai puncak kejayaannya (*golden age*) dari segala aspek kehidupan, mulai dari aspek politik, ekonomi, sosial-budaya, pendidikan dan aspek lainnya. Zaman ini tidak hanya melahirkan para agamawan, ulama besar, tetapi juga mampu melahirkan para ilmuwan yang ahli dalam bidang ilmu alam, sosial dan filsafat. Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2008), 49-62.

⁶⁰ Shihab, *Membumikan Al-Qur’an*, 154.

⁶¹ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, Vol 2, 349.

⁶² Al-Ghazālī, *Iḥyā’*, Vol. 1, 290-291.

⁶³ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur’ān* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-‘Ulūm, 1986), 45-46.

abad ketiga belas, muncul Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149-1210 M),⁶⁴ Abū al-Faḍal al-Mursī (570-655 H),⁶⁵ dan ‘Abdullah bin ‘Umar al-Bayḍāwī (w. 685H/1292 M).⁶⁶ Ketiga ulama ini, tidak hanya mendukung gagasan al-Ghazālī secara teoretis, melainkan sudah sampai pada tahap mengaplikasikan teori tersebut dalam karya tafsir mereka. Kemudian, pada abad keempat belas, seperti, Badr al-Dīn al-Zarkashī (745-794 H/1344-1399 M) dalam karyanya *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*,⁶⁷ dan Niẓam al-Dīn al-Ḥasan bin Muḥammad al-Naysābūrī (w. 1328) dalam karya tafsirnya, *Gharā’ib al-Qur’ān wa Raghā’ib al-Furqān* juga mendukung gagasan al-Ghazālī.⁶⁸ Selanjutnya, pada abad kelima belas, ulama yang paling populer memasarkan gagasan tersebut adalah Jalāl al-Dīn al-Suyūfī dalam kitabnya, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*.⁶⁹

Pada masa klasik, gagasan tafsir ilmi meskipun mendapat dukungan dari sederet ulama yang memiliki reputasi tinggi di wilayah Timur Islam (Baghdad), namun, gagasan ini juga melahirkan sederet ulama yang menentang dan mengkritik tafsir ilmi. Terutama, dari dua ulama besar yang berasal dari wilayah Islam Barat (Andalusia Spanyol), Abū Ḥayyān al-Andalūsī (1256-1344 M) dan Abū Ishāq al-

⁶⁴ ‘Abd Majīd ‘Abd al-Salām al-Muḥtasib, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī ‘Aṣri al-Rāhin* (Oman:Maktabah al-Nahḍah al-Islāmiyah, 1982), 260.

⁶⁵ Ibid., 260.

⁶⁶ Al-Bayḍāwī dalam karya tafsirnya, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, banyak merujuk pada kitab *Mafātīḥ al-Ghayb*. Manī‘ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasssīrīn*, (Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣra, 2000), 241-243.

⁶⁷ Al-Zarkashī, *al-Burhān*, Vol. 1, 292.

⁶⁸ Al-Naysābūrī, dalam karya tafsirnya tersebut, juga banyak merujuk pada kitab, *Mafātīḥ al-Ghayb*. Maḥmūd, *Manāhij*, 235-236.

⁶⁹ Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Bakar al-Suyūfī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1971), 494.

Shāṭibī (w.790 H/1388 M). Kedua ulama ini menentang keras pandangan yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah sumber dan mencakup berbagai macam disiplin keilmuan.

Abū Ḥayyān mengkritik keras praktik penafsiran ilmiah yang dilakukan oleh al-Rāzī dalam kitab tafsirnya, *Mafātiḥ al-Ghayb*. Menurutnya, al-Rāzī telah melampaui batas dalam menafsirkan al-Qur'an sehingga terdapat *Takhlīf* (kontaminasi berlebihan dalam menafsirkan al-Qur'an akibat menafsirkan ayat dengan berbagai macam sudut pandang sehingga tidak fokus pada satu topik pembahasan) dan *takhbīf* (menggunakan perangkat penafsiran sains dan filsafat yang tidak disepakati dan tidak dikenal oleh para mufassir klasik pada umumnya.). Karena itu, kitab tafsir al-Rāzī, tidak layak dikategorikan sebagai kitab tafsir.⁷⁰

Selain itu, al-Shāṭibī juga melontarkan kritik bahwa pandangan yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah sumber segala ilmu pengetahuan merupakan suatu pandangan yang melampaui batas dalam mengklaim al-Qur'an.⁷¹ Karena hal itu bertentangan dengan tujuan utama al-Qur'an yang semata-mata hanya berfungsi sebagai petunjuk hidayah dalam persoalan syariat dan bukan untuk menetapkan perkara-perkara ilmiah sebagaimana dugaan mereka. Menurut al-Shāṭibī, al-Qur'an memang mengandung ilmu pengetahuan, akan tetapi hanya sebatas ilmu pengetahuan yang telah dikenal oleh orang Arab dan dibangun berdasarkan budaya Arab pada

⁷⁰ Ḥayyān, *al-Bahr*, Vol. 1, 511.

⁷¹ Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* (Arab Saudi, *Wizārah al-Shu'ūn Wa al-Islāmiyah wa al-Awqāf Wa Da'wah wa al-Irshād*, t.t), Vol. 2. 60.

masa turunnya al-Qur'an.⁷²

Berdasarkan data historis di atas, dapat dikatakan bahwa akar tendensi penafsiran ilmiah beserta polemiknya telah berlangsung sejak masa klasik, sekalipun problematika yang diperdebatkan masih belum begitu kompleks seperti pada masa sekarang. Pada masa itu, polemiknya masih lebih banyak berkutat dalam ranah teoretis (sebatas gagasan) dan masih relatif sedikit kitab tafsir yang bercorak saintifik. Setidaknya, ada dua persoalan mendasar yang diperdebatkan pada masa klasik, yaitu, apakah al-Qur'an mencakup berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan?, ataukah hanya sebatas mencakup ilmu-ilmu syariat (tauhid, fiqh dan akhlak) saja?. Kemudian, persoalan boleh tidaknya menggunakan filsafat dan sains -- yang berkembang di masa itu-- sebagai salah satu perangkat penafsiran al-Qur'an.

Selanjutnya pada era modern,⁷³ corak tafsir ilmi semakin mendapat perhatian utama dari para mufassir modern. Sekian banyak mufassir modern berusaha membuktikan bahwa al-Qur'an tidak bertentangan dengan sains modern. Menurut kelompok ini, ilmu pengetahuan dapat ditarik kesimpulannya dari al-Qur'an, bahkan sebagian mereka memandang bahwa al-Qur'an hanya dapat dipahami dengan sempurna setelah ilmu-ilmu alam dan ilmu teknik abad ke-19 dan ke-20 mulai dikenal dalam dunia Islam.⁷⁴

⁷² Ibid., Vol. 2, 54-61.

⁷³ Modern berasal dari kata "*moderna*" yang artinya baru, sekarang dan saat ini. Banyak ahli sejarah yang sepakat bahwa zaman modern diawali sekitar tahun 1500 M yang ditandai dengan kelahiran zaman modern di Eropa. F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern; Dari Machiavelli sampai Nietzsche* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007), 2.

⁷⁴ J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997), 11.

Menurut Quraish Shihab, karya tafsir ilmi mulai meluas sejak pertengahan abad ke-19. Fenomena ini, karena umat Islam pada masa itu menghadapi tantangan hebat dari bangsa Barat, bukan hanya dalam bidang politik dan militer, tetapi juga meluas sampai pada bidang sosial dan budaya. Di sana sini umat Islam melihat kekuatan Barat dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Kondisi ini kemudian memberikan pengaruh sangat besar kepada pandangan dan pemikiran sebagian besar umat Islam. Umat Islam dipaksa untuk mengakui kelemahan dan kemundurannya dalam bidang sains dan teknologi sehingga menimbulkan perasaan rendah diri pada sebagian umat Islam.⁷⁵

Situasi semacam itu kemudian direspon oleh para cendekiawan muslim dengan respon berbeda. Ada yang apatis acuh tak acuh terhadap kemajuan Barat, ada yang secara spontan meletakkan senjata kemudian mengikuti segala sesuatu yang bercorak Barat, bahkan sampai pada persoalan kepribadian dan adat istiadat. Sedangkan kelompok yang terakhir mengajak umat Islam untuk mempelajari sains dan sistem kemajuan Barat dengan tetap berpegang pada kepribadian dan prinsip-prinsip agama Islam.⁷⁶

Dalam kondisi seperti itu, terdapat sebagian cendekiawan muslim setiap kali ada penemuan-penemuan baru dari barat, dengan serta merta mengatakan bahwa penemuan itu sudah sejak lama ada dalam al-Qur'an dan telah mendahului sains dan

⁷⁵ Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 76.

⁷⁶ *Ibid.*, 76.

penemuannya.⁷⁷ Dari sini kemudian muncul penafsir-penafsir yang terjebak untuk selalu mencocok-cocokkan hasil penemuan Barat dengan ayat al-Qur'an, atau setidaknya menjadikan sains sebagai pendekatan dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah*.

Faktor kedua, yang mempengaruhi sebagian cendekiawan muslim adalah peristiwa besar terkait pertentangan antara pihak agamawan Gereja dan pihak ilmuwan di Eropa pada abad ke-18. Hasil penemuan-penemuan baru yang diperoleh para ilmuwan seringkali berbeda dengan apa yang diyakini pihak Gereja. Sehingga tidak sedikit para ilmuwan Eropa yang menjadi korban merenggang nyawa akibat hasil penemuannya sendiri, seperti Arius, Galileo, Bruno, Bauer, George van Paris dan lain-lain. Hal ini akibat penemuan-penemuan sains pada saat itu sangat bertentangan dan tidak sejalan dengan keyakinan pihak Gereja.⁷⁸

Akibat peristiwa traumatis tersebut, sebagian cendekiawan muslim merasa khawatir jikalau kondisi semacam itu, juga akan menimpa umat Islam. Maka dari itu, mereka senantiasa berusaha membuktikan bahwa sebenarnya antara sains dan agama Islam (al-Qur'an) memiliki hubungan yang sangat erat dan tidak bertentangan. Dari titik tolak inilah kemudian sebagian mereka ada yang tergelincir dengan memaksakan penafsiran al-Qur'an demi untuk membuktikan adanya relevansi antara al-Qur'an dan sains.⁷⁹

Ignaz Goldziher (1850-1921 M) menyatakan bahwa Muḥammad 'Abduh

⁷⁷ Ibid., 77.

⁷⁸ Ibid., 78-79.

⁷⁹ Ibid., 78-79.

(1849-1905) adalah ulama yang mula-mula mencuat ke permukaan pada akhir abad ke-19 dengan menyuarakan visi misi paradigma penafsiran dengan mengadopsi ilmu-ilmu modern dengan semangat rasionalitas. Menurutnya, ‘Abduh merupakan salah satu tokoh aliran modern yang tidak gentar untuk terus menyesuaikan dan mencari relevansi antara al-Qur’an dengan konsep-konsep ilmu pengetahuan modern. Karena dalam pandangan ‘Abduh, al-Qur’an merupakan kitab suci yang mencakup konsepsi-konsepsi ilmu pengetahuan modern yang sedang berkembang pada abad ke-19 dan ke-20, meskipun hal itu tidak akan dapat dipahami oleh mereka yang pengetahuannya dangkal. Dengan demikian, al-Qur’an tidak mungkin mengandung suatu ajaran yang bertentangan dengan hakikat ilmu pengetahuan.⁸⁰

Gagasan-gagasan ‘Abduh tersebut terdapat dalam karyanya, *Tafsīr al-Manār*, antara lain, seperti penafsirannya pada surah Ali ‘Imrān [3]: 200, dan surah al-Anfāl [80]: 60. Ayat-ayat tersebut menurut ‘Abduh memberikan isyarat kepada umat Islam agar serius mendalami ilmu matematika dan ilmu pengetahuan alam sebagai dasar untuk pengembangan teknologi militer untuk mengimbangi pasukan penjajah yang hendak menyerang umat Islam dan menguasai wilayah jajahannya yang juga telah menggunakan amunisi senjata-senjata canggih, seperti senjata mesin, penangkal rudal, kapal-kapal perang, tank-tank, pesawat udara dan peralatan militer lainnya.⁸¹

Demikian pula, pada penafsiran ‘Abduh dalam surah al-Baqarah [2]: 49 yang

⁸⁰ Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī* (Kairo: Maktabah al-Khānījī, 1955), 376-382.

⁸¹ *Ibid.*, 381.

menafsirkannya berdasarkan teori evolusi Darwin.⁸²

Pada fase selanjutnya, aliran rasional ‘Abduh berhasil mempengaruhi dan mengilhami salah satu muridnya, Ṭaṇṭāwī Jawharī (1870-1940 M), yang kemudian menulis karya tafsir, *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur’ān*, kitab tafsir yang secara spesifik menafsirkan al-Qur’an dengan alat bantu disiplin ilmu pengetahuan alam.⁸³ Kitab ini kemudian menjadi kitab kontroversial yang sempat mengguncangkan dunia penafsiran pada awal abad ke-20 dengan segenap respon dan komentar dari para pendukung dan penentangannya. Bahkan, kitab tersebut oleh Raja Najed Hijāz, ‘Abd al-‘Azīz bin Sa‘ud, dilarang keras beredar di wilayah kekuasaannya.⁸⁴

Kemunculan karya tafsir Ṭaṇṭāwī tersebut menjadi titik puncak kontroversi praktik penafsiran ilmiah di era modern. Hal itu dipicu oleh bentuk dan format kitab tersebut yang dinilai terlalu berlebihan dalam memasukkan unsur-unsur sains modern dan gambar-gambar, seperti gambar pemandangan alam, binatang, tumbuhan, tabel-tabel, dan semacamnya yang menurut mereka tidak sepatutnya ditampilkan dalam kitab tafsir al-Qur’an. Meskipun begitu, di sisi lain, juga tidak sedikit ulama yang mengapresiasi karya tersebut, bahkan sampai mempengaruhi mereka untuk turut menafsirkan al-Qur’an sebagaimana dicontohkan oleh Ṭaṇṭāwī.

Pada abad ke-20, corak tafsir ilmi semakin marak dan menggurita, terlebih

⁸² Ibid., 382.

⁸³ Ibid., 383.

⁸⁴ Al-Muḥtasib, *Ittijāhāt al-Tafsīr*, 277. Sebelum munculnya karya Ṭaṇṭāwī yang tebalnya sampai 25 jilid tersebut, sebenarnya sudah ada karya tafsir ilmi pada abad ke-19, meski tidak sekontroversial karya tersebut. Yaitu, tafsir *Kashf al-Asrār al-Nurānīyah al-Qur’ānīyah* karya Muḥammad bin Aḥmad al-Iskandarānī (w. 1306 H/1889 M), seorang dokter penduduk Iskandariyah Mesir. Mahmūd, *Manāhij al-Mufasssīrīn*, 583-585.

setelah seorang dokter asal Prancis, Maurice Bucaille masuk Islam setelah melakukan penelitian tentang korelasi antara al-Qur'an, Bibel dan Sains. Penelitian ini dipublikasikan pada tahun 1976 dengan judul "*La Bible, le Coran et la Science: Les Ecritures Saintes examinees a la lumiere des connaissances moder*", yang menghasilkan suatu kesimpulan bahwa al-Qur'an sangat selaras dan tidak bertentangan dengan sains modern sebagai wujud dari mukjizat ilmiah al-Qur'an.⁸⁵

Karya-karya tafsir ilmi yang muncul pada fase ini, antara lain, kitab *Tafsīr al-Āyāt al-Kawnīyah fī al-Qur'ān al-Karīm* karya Zaghīlūl al-Najjār, kitab *al-Islām wa al-Ṭīb al-Hadīth*, karya 'Abd al-'Azīz Ismā'īl, kitab *Riyāḍ al-Mukhtār*, karya Ahmad Mukhtār al-Ghazī, kitab *Mu'jizāt al-Qur'ān fī Waṣf al-Kā'ināt* dan *al-Tafsīr al-'Ilmī li al-Āyāt al-Kawnīyah*, karya Ḥanafī Aḥmad, kitab *Sunanullāh al-Kawnīyah*, dan kitab *al-Islām fī 'Aṣri al-'Ilmi*, karya M. Aḥmad al-Ghamrāwī, kitab *I'jāz al-Qur'ān fī 'Ilmi Ṭabaqāt al-Arḍ*, karya M. Mahmūd Ibrāhīm, dan kitab tafsir yang lain.⁸⁶

Fenomena di atas cukup menakjubkan sekaligus mengherankan, karena dibalik ramainya penafsiran ilmiah, ternyata pada masa ini banyak pula ulama yang memposisikan diri sebagai penentangannya. Misalnya, Rashīd Riḍā (1865-1935 M), M. Muṣṭafā al-Marāghī (1881-1945 M), Muḥammad 'Izzah Darwazah (1888-1984 M), Mahmūd Shaltūt (1893-1963 M), Amīn al-Khūfī (1895-1966 M), Shawqī Ḍayf (1910-2005 M), 'Āishah bint Shāṭi' (1913-1998 M), dan lain sebagainya.⁸⁷

⁸⁵ Tim Tafsir Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah Atas Juz 'Ammā* (Bandung: Mizan Pustaka 2014), 24.

⁸⁶ Zaghīlūl, *Tafsīr al-Āyāt*, 30.

⁸⁷ Al-Muḥtasib, *Ittijāhāt al-Tafsīr*, 317-329.

Selanjutnya, di Indonesia secara spesifik, tafsir ilmi juga mengalami perkembangan dan semakin meluas hingga sekarang. Menurut Annas dan Nisa, embrio tafsir ilmi di Indonesia mulai bergeliat sejak tahun 1960-an dengan munculnya beberapa karya tafsir nusantara yang menerapkan pendekatan ilmiah dan karya-karya sarjana Indonesia yang berupa buku, jurnal, artikel dan resensi buku ilmiah yang turut mengkaji tentang relasi antara al-Qur'an dan sains.⁸⁸

Pada tahun 1960-an muncul tafsir *al-Nūr* karya Hasbi al-Shiddiqi dan tafsir *al-Ibrīz* karya K.H. Bisri Mustafa yang mulai menggunakan penemuan sains dalam menafsirkan ayat al-Qur'an walau masih relatif sedikit jumlah ayatnya. Pada tahun 1990-an, semakin menjamur buku-buku dan tulisan yang menelaah tentang relasi al-Qur'an dan sains. Pada tahun 2010-an terbit buku tafsir ilmi secara lebih utuh, seperti, buku *Tafsir Ilmi Tumbuhan dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains*, buku *Air dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains*, dan buku *Kiamat dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains*, karya hasil kerjasama antara Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI dengan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI). Juga, dalam dunia kampus terbit, *Tafsir Salman Tafsir Ilmiah atas Juz 'amma*, karya 26 dosen Institut Teknologi Bandung.⁸⁹

C. Pandangan Ulama Klasik dan Modern terhadap Tendensi Penafsiran Ilmiah

Kajian dan diskursus tafsir ilmi dalam dunia penafsiran al-Qur'an terus mengalami perkembangan, baik dalam tataran teoretis maupun dalam tataran praktis.

⁸⁸ Rolli Muchlisin dan Khairun Nisa, "Geliat Tafsir 'Ilmi di Indonesia dari Tafsir al-Nūr hingga Tafsir Salman," *Millatī, Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 02, No. 02 (Desember, 2017), 246.

⁸⁹ *Ibid.*, 255-256.

Dalam banyak literatur karya ulama modern dan kontemporer, tafsir ilmi digambarkan sebagai corak tafsir yang masih menyisakan problem, kontroversi, dan polemik pro kontra di kalangan ulama, ilmuwan dan sarjana Islam. Antara lain dibahas dalam kitab *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jilid II karya al-Dhahabī, kitab *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu*, karya 'Abd al-Rahmān al-'Akk, kitab *Ittijāhāt al-Tafsīr fi 'Aṣri al-Rāhin*, karya 'Abd Majīd al-Muḥtasib, kitab *al-Mufasssīrūn: Hayātuhum wa Manhajuhum*, karya 'Alī Iyāzī, dan kitab *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān al-'Azīm?*, karya Yusūf al-Qaraḍāwī. Pada pembahasan ini, penulis akan membahas tafsir ilmi perspektif ulama klasik dan ulama modern beserta argumentasinya masing-masing secara lebih mendetail, baik ulama yang mendukung, menentang, menguatkan sampai pada ulama yang bersikap moderat.

1. Tafsir Ilmi dalam Pandangan Ulama Klasik

a. Abū Ḥamid al-Ghazālī

Ḥujjah al-Islām Abū Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī merupakan seorang ulama, filsuf, teolog, *fuqahā'*, *uṣūlī*, dan ṣufi yang lahir pada 450 H/1058 M di desa Ghazālāh, Ṭūs Naysābūr, Iran, dan wafat pada hari senin 14 Jumādī al-Ākhīr tahun 505 H/1111 M.⁹⁰ Al-Ghazālī lebih dikenal sebagai tokoh sufi abad klasik dengan segudang karyanya dari berbagai varian fan disiplin keilmuan.

⁹⁰ Yang dimaksud dengan gelar (*Ḥujjah al-Islām*) adalah ulama yang hafal dan mengetahui dengan baik seluk beluk ratusan ribu ḥadīth dari berbagai seginya. Gelar ini berada di atas gelar al-Ḥāfīz yakni gelar yang diberikan kepada ulama yang hafal menguasai secara detail sebanyak 100 ribu ḥadīth, sedangkan gelar al-Ḥākim adalah gelar yang diberikan bagi ulama yang hafal dan menguasai secara mendetail sebanyak 3000 ḥadīth. Muḥammad al-Nawāwī al-Bantenī, *Marāqī al-'Ubūdiyyah 'Alā Matn Bidāyah al-Hidāyah* (Surabaya: al-Hidayah, t.th.), 2-3.

Tokoh ini yang oleh sebagian kalangan mufassir modern, diklaim sebagai ulama yang meletakkan pondasi awal teori tafsir ilmi.

Klaim tersebut disinyalir karena al-Ghazālī membahas tentang bagaimana memahami dan menafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan *bi al-ra'y* (nalar) dalam kitab *iḥyā'*. Pada masa itu, sebagian ulama menganggap pendekatan yang paling otoritatif, hanyalah pendekatan riwayat. Sedangkan pendekatan *bi al-ra'y*, hanya akan menjerumuskan pelakunya pada kekafiran dan terancam masuk neraka. Hal ini sebagaimana dilakukan oleh kaum sufi yang sering men-*ta'wīl*⁹¹ al-Qur'an dengan tanpa dasar periwayatan. Karena itu, kaum sufi seringkali dikafirkan dan dianggap sebagai penafsir *bi al-ra'y* yang terancam masuk neraka sebagaimana ḥadīth Nabi SAW,

⁹¹ Kata *ta'wīl* secara bahasa berasal dari kata (الأول) kata jadian dari kata أَوْلَا , يُؤُول , أُلْ yang berarti “pulang atau kembali” sehingga *ta'wīl* adalah kembali pada asal-usul. Makna kedua adalah kembali pada asal atau sampai pada tujuan. Dengan demikian, secara makna morfologi *ta'wīl* yang mengikuti *ṣiḡhat taf'īl* berarti gerak. Gerak kebelakang kembali pada asal usul atau gerak kembali ke depan untuk sampai pada tujuan. Sedangkan dalam bahasa al-Qur'an, *ta'wīl* dapat bermakna memberitahukan kejadian sebelum terjadi secara faktual, seperti *ta'wīl* mimpi Nabi Yūsuf AS. Bisa juga bermakna mengungkap makna yang tersembunyi dari suatu perbuatan, seperti *ta'wīl* atas perbuatan Nabi Khidir AS. ketika membunuh anak yang tak berdosa. Kata *ta'wīl* disebut sebanyak 17 kali dalam al-Qur'an, sedangkan kata *tafsīr* hanya disebut sekali saja. Karena itu, menurut Naṣr Ḥāmid, sejatinya *ta'wīl* lebih populer pemakaiannya dalam bahasa pada umumnya dan dalam teks khususnya daripada kata *tafsīr*. Secara istilah *ta'wīl* berarti menyingkap makna esoteris al-Qur'an yang masih tersembunyi, sedangkan *tafsīr* lebih digunakan untuk menyingkap makna eksoteris/makna lahir al-Qur'an. *Ta'wīl* identik dengan *dirāyah/istimbat*, sedangkan *tafsīr* lebih identik dengan *riwāyah*. Tafsir lebih pada aspek linguistik, dan ilmu-ilmu al-Qur'an dengan melakukan ijtihad, istimbat, dan kajian semantik bahasa kuno, sedangkan *ta'wīl* lebih dari itu, juga peran kerja nalar akal rasional dan atau melalui ilham. Akan tetapi, menurut Naṣr, *ta'wīl* yang tidak didasarkan pada *tafsīr* adalah *ta'wīl* yang ditolak dan dibenci. Terkait makna *ta'wīl* ini sebagian ulama salaf dalam kondisi tertentu ada yang menyamakan maknanya dengan tafsir, misalnya al-Tabarī yang memberi judul kitab tafsirnya, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*. Akan tetapi kebanyakan ulama modern membedakan makna dari keduanya. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mathūm al-Naṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 2014), 226-236.

مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَفْعَدَهُ مِنَ النَّارِ⁹²

“Siapa pun yang menafsirkan al-Qur’an dengan pendapatnya sendiri (tanpa ilmu/asal-asalan), maka hendaknya ia menempati tempat duduknya yang terbuat dari di api neraka.” (H.R. al-Turmudhī, Abū Dawud dan al-Nasāī).

Berangkat dari ramainya fenomena pengkafiran tersebut, maka, al-Ghazālī berusaha memberikan sanggahan atas tuduhan-tuduhan mereka dengan sejumlah argumentasi yang didasarkan pada al-Qur’an, ḥadīth, riwayat, dan argumentasi rasional.⁹³ Menurut al-Ghazālī, pendapat yang menyatakan bahwa al-Qur’an hanya memiliki makna lahiriah adalah tidak benar secara hukum akal. Karena dengan

⁹² Ḥadīth yang terdapat dalam kitab *ihyā’* tersebut, terdapat dalam sunan al-Turmudhī, Abū Dawud dan al-Nasāī dengan redaksi berbeda. Abū al-Hasan ‘Ubaidillah bin Muhammad al-Raḥmānī, *Murā’ah al-Mafātīh Sharh Mishkah al-Maṣābih* (India: Idārah al-‘Ilmiyah wa al-Da’wah wa al-Iftā’, 1984), 331.

⁹³ Menurut al-Ghazālī, istilah (الرأي) merupakan istilah yang pada saat itu dapat dipakai untuk menunjuk pemikiran yang rusak penuh hasrat (*al-ra’y al-fāsid*), tetapi, juga dipakai untuk menunjuk buah pemikiran yang benar yang berbentuk istimbat dan ijtihad (*al-ra’y al-ṣāhiḥ al-ijtihād*). Dengan demikian, tafsir *bi al-ra’y* tidak semuanya dilarang, karena tafsir *bi al-ra’y* dapat dibagi menjadi dua macam, yaitu, *tafsīr bi al-ra’y al-maḥmūd* dan *tafsīr bi al-ra’y al-madhmūm*. Al-Ghazālī menampilkan 4 hujjah untuk membuktikan bahwa tidak semua *tafsīr bi al-ra’y* haram dan terancam sebagaimana dalam ḥadīth di atas.

1. Jika semua ayat harus ditafsirkan dengan pendekatan riwayat, maka, akan sangat menyulitkan, karena riwayat yang benar-benar didengar langsung dan disandarkan pada Rasulullah SAW. yang berkaitan dengan tema suatu ayat tertentu, jumlahnya sangat sedikit. Sedangkan riwayat yang hanya disandarkan pada sahabat selama tidak mendengar langsung dari nabi, oleh Al-Ghazālī dikategorikan sebagai *tafsīr bi al-ra’y* sebagai hasil ijtihad sahabat dalam menafsirkan suatu ayat.

2. Faktanya mufassir dari kalangan sahabat dan generasi berikutnya seringkali berbeda pendapat dalam hal meriwayatkan tafsir dari suatu ayat. Hal ini menunjukkan sahabat juga berijtihad dengan akal dalam menafsirkan suatu ayat, dan minimal mereka berijtihad dalam proses memilih ḥadīth, terkait ḥadīth yang mana yang paling sinkron dengan kandungan ayat yang hendak ditafsirkan.

3. Dalam doa ini, nabi menyebut kata *ta’wīl* secara khusus. Jika memang *ta’wīl* (*al-ra’y*) dilarang sama sekali, mengapa dalam doa itu, nabi men-*takhṣiṣ* kata *ta’wīl*?

4. Jika tafsir *bi al-ra’y* dilarang sama sekali, mengapa Allah SWT. memerintahkan untuk istimbat kepada ahli ilmu, padahal sudah maklum, istimbat atau ijtihad pastinya menggunakan akal dan berkebalikan dengan metode riwayat?. Ayat yang memerintahkan istimbat antara lain, لَعَلِمَةُ الدِّينِ يَسْتَنْبِطُونَ مِنْهُمْ. Al-Ghazālī, *Ihyā’*, Vol. 1, 290.

demikian, mereka telah mengukur kemampuan orang lain sesuai dengan kemampuan dirinya sendiri yang terbatas. Menurutnya, kompetensi manusia tidak dapat digeneralisir, karena bisa jadi, orang lain bisa saja memiliki kemampuan yang melebihi kemampuan dirinya sehingga dapat menembus dan menyingkap, bukan hanya makna lahiriah teks, tetapi juga makna batin dari teks al-Qur'an.⁹⁴

Pandangan al-Ghazālī tersebut diperkuat dengan dalil-dalil, seperti ḥadīth Nabi SAW. “Sesungguhnya al-Qur'an mempunyai makna ḥāhir dan makna bātin, ada batas akhirnya dan ada pendahuluannya.” Makna ḥadīth ini, menurut ‘Ali bin Abi Ṭālib menunjukkan bahwa kandungan ayat al-Qur'an sangat luas sekali, karena itu, hasil penafsiran dari surah al-Fātihah saja, andaikan sahabat Ali mau menulisnya, niscaya akan menjadi tulisan yang sangat tebal sehingga tujuh puluh unta pun tidak akan mampu memikulnya. Senada dengan itu, sahabat Abū Dardā' ra. mengatakan bahwa “tidak dikatakan sebagai ahli agama, mereka yang tidak mampu memahami al-Qur'an dari berbagai macam sudut pandang.”⁹⁵

Selain itu, al-Ghazālī mengutip pendapat ulama yang berpendapat bahwa, “tiap-tiap satu ayat al-Qur'an dapat mengandung enam puluh ribu pemahaman, betapapun sebenarnya, pemahaman yang belum dipahami dalam satu ayat tersebut jumlahnya masih lebih banyak lagi.” Pendapat lain menyebutkan, “al-Qur'an mengandung tujuh puluh tujuh ribu dua ratus ilmu. Karena setiap satu kata, dapat mengandung satu ilmu yang kemudian bisa dilipatgandakan sebanyak empat kali.

⁹⁴ Ibid., Vol. 1, 290.

⁹⁵ Ibid., Vol. 1, 290.

Dan dari masing-masing kata tersebut, memiliki makna lahir dan makna batin, serta memiliki batasan dan pendahuluan”.⁹⁶

Al-Ghazālī juga mengutip pendapat Ibn Mas‘ūd yang menyatakan bahwa al-Qur’an mencakup seluruh ilmu pengetahuan. مَنْ أَرَادَ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ فَلْيَتَدَبَّرِ الْقُرْآنَ ”siapapun yang menghendaki ilmu generasi masa lampau dan generasi yang akan datang, hendaknya merenungkan al-Qur’an.” Hal ini menurut al-Ghazālī, tidak akan dapat dilakukan jika hanya menafsirkan al-Qur’an secara tekstual dan literal.⁹⁷

Sahabat ‘Alī juga mengatakan bahwa,

مَنْ فَهِمَ الْقُرْآنَ فَسَّرَ بِهِ جُمْلَةَ الْعِلْمِ⁹⁸

“Siapapun yang pakar/paham al-Qur’an, niscaya ia telah menafsirkan pada sebagian besar ilmu pengetahuan.”

Ungkapan sahabat Ali ini, menurut al-Ghazālī memberikan petunjuk bahwa al-Qur’an mencakup berbagai macam ilmu pengetahuan secara keseluruhan. Argumentasi ini diperkuat dengan penafsiran Ibn ‘Abbās terhadap Q.S. al-Baqarah [2]: 269 وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا. Kalimat خَيْرًا كَثِيرًا pada ayat tersebut maksudnya adalah “pemahaman yang baik dan luas terhadap al-Qur’an”, sehingga siapapun yang paham al-Qur’an, maka ia akan dapat memahami berbagai macam ilmu pengetahuan.⁹⁹

Atas dasar dalil-dalil di atas, al-Ghazālī menyimpulkan bahwa al-Qur’an

⁹⁶ Ibid., Vol. 1, 290.

⁹⁷ Ibid., Vol. 1, 290.

⁹⁸ Ibid., Vol. 1, 290.

⁹⁹ Ibid., Vol. 1, 290.

memang mengandung berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan. Karena pada hakikatnya, semua ilmu pengetahuan dengan berbagai macam jenisnya adalah bersumber dari perbuatan-perbuatan Allah dan sifat-sifat-Nya. Bukankah, ayat-ayat al-Qur'an juga menguraikan tentang keberadaan Dzat Allah, menjelaskan perbuatan-perbuatan Allah, dan menjelaskan pula sifat-sifat-Allah?. Hal ini cukup sebagai bukti bahwa al-Qur'an benar-benar mencakup berbagai macam ilmu pengetahuan meski hanya secara global.¹⁰⁰

Selain itu, klaim bahwa al-Ghazālī merupakan pendukung tendensi penafsiran ilmiah adalah pendapatnya dalam karyanya, *Jawāhir al-Qur'ān* dengan menyatakan bahwa semua ilmu pengetahuan, baik ilmu *naqliyah* maupun ilmu *'aqliyah*, kesemuanya diambil dari lautan yang satu, yakni lautan *ma'rifatullāh* (pengetahuan Allah) yang bersumber dari lautan perbuatan Allah / *af'āl Allah* SWT.¹⁰¹ Menurutnya, ilmu tentang pengobatan tersirat dalam surah al-Shu'arā'[26]: 80, وَإِذَا مَرَضْتُمْ فَهُوَ يَشْفِيكُمْ. Ayat ini memberikan isyarat bahwa kondisi sakit dan sembuh adalah satu kesatuan dan saling berkaitan sehingga tidak akan mampu menyingkap hal itu kecuali mereka yang memiliki pengetahuan sempurna tentang ilmu kedokteran. Ilmu kedokteran pun, juga tidak akan berguna kecuali setelah mengetahui ihwal penyakit dan gejala-gejalanya, memahami hakikat kesembuhan dan sebab-sebabnya secara sempurna.¹⁰²

¹⁰⁰ Ibid., Vol. 1, 290.

¹⁰¹ Al-Ghazālī, *Jawāhir*, 45.

¹⁰² Ibid., 45-46.

Maka dari itu, berdasarkan pembahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa al-Ghazālī sebenarnya tidak berbicara tentang tafsir ilmi secara spesifik, melainkan berbicara tentang tafsir *bi al-ra'y* dan tafsir ishārī. Hanya saja, secara implisit apa yang dijelaskan al-Ghazālī dalam dua karya tersebut memberikan dasar pijakan teoretis bagi pengembangan tafsir ilmi di masa berikutnya. Hal itu ditandai dengan pemahamannya beserta hujjahnya bahwa, *pertama*, al-Qur'an memiliki makna lahir ayat dapat digali dengan perangkat tafsir dan makna batin dapat digali dengan perangkat *ta'wīl*. *Kedua*, al-Ghazālī memandang al-Qur'an mengandung dan mencakup berbagai macam ilmu pengetahuan, baik ilmu *naqliyah* maupun *'aqliyah*. *Ketiga*, semua ilmu pengetahuan ilmiah (sains), secara global, pijakan dasarnya dapat ditemukan dalam al-Qur'an oleh mereka yang ahli dan memiliki ilmu mendalam tentang ayat-ayat al-Qur'an. Namun, untuk menggali ilmu-ilmu sains dari al-Qur'an akan lebih sempurna jika mufassir berkolaborasi dengan para saintis sesuai dengan kapasitas keilmuannya.

Hanya saja, dalam tataran implementasinya, al-Ghazālī memberikan rambu-rambu penting yang wajib diperhatikan oleh mufassir yang hendak menerapkan pendekatan *bi al-ra'y* dalam menyingkap atau men-*ta'wīl* makna batin dari al-Qur'an. Beberapa rambu-rambu tersebut sebagaimana ditulis dalam kitab *iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* adalah sebagai berikut.¹⁰³

1) Produk penafsiran tidak terkontaminasi oleh pra konsepsinya atau hipotesanya

¹⁰³ Al-Ghazālī, *Iḥyā'*, Vol. 1, 292.

sendiri yang telah terbangun sebelum menafsirkan al-Qur'an sehingga tidak dibenarkan memaksakan penafsiran al-Qur'an agar sesuai dan selaras dengan hipotesa sebelumnya dan hawa nafsunya.

- 2) Tidak menjadikan al-Qur'an sebagai dalih pembenaran (justifikasi teologis) atas hawa nafsu, pemikiran, perilaku menyimpang dan kepentingan pribadinya sehingga produk tafsirnya jauh dari maksud yang dikehendaki oleh Allah SWT dan amat jauh dari makna yang sesungguhnya.
- 3) Tidak memanfaatkan ayat-ayat al-Qur'an --yang maknanya masih ambigu (*mutashabihāt*) dan masih berpeluang dan berpotensi untuk diselewengkan-- untuk diselewengkan sesuai kepentingan hawa nafsunya.
- 4) Tidak menafsirkan al-Qur'an dengan hanya bermodalkan ilmu bahasa Arab (linguistik), akan tetapi juga harus memperhatikan metode riwayat dan '*Ulūm al-Qur'ān*'.
- 5) Tidak men-*ta'wīl* makna batin al-Qur'an sebelum selesai memahami terlebih dahulu makna lahir dari al-Qur'an.

b. Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Fakhr al-Dīn al-Rāzī memiliki nama lengkap Abū 'Abdillāh Muḥammad bin 'Umar bin Ḥusayn bin Ḥasan bin 'Alī al-Tamīmī al-Tabaristānī al-Rāzī.¹⁰⁴ Ia lahir di kota al-Ray (Iran) pada tahun 543 H/1149 M dan wafat di Herat (Afghanistan) tahun

¹⁰⁴ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Mafātih al-Ghayb* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981 M), Vol. 1, 3.

606 H/1210 M.¹⁰⁵ al-Rāzi dikenal sebagai ulama, mufassir, filsuf, dokter, dan menguasai banyak bidang disiplin keilmuan, seperti ilmu uṣūl fiqh, ilmu kalam, ilmu fiqh, ilmu tafsir, ilmu filsafat, logika, ilmu kedokteran dan sains. Karena itu, banyak gelar kehormatan yang disandang seperti, gelar al-Imām, Fakhr al-Dīn, al-Rāzī dan gelar Shaykh al-Islām. Ia memiliki puluhan karya tulis dengan berbagai fan disiplin keilmuan dengan karya tafsirnya yang paling fenomenal adalah *Tasīr Fakhr al-Rāzī* atau lebih dikenal dengan nama, *Mafātih al-Ghayb* dan *Tafsīr al-Kabīr*.¹⁰⁶

Menurut Bakar Zakī 'Iwaḍ, pijakan teoretis tafsir ilmi telah sempurna di tangan al-Ghazālī, sedangkan al-Rāzī sebagai penerus ide tafsir ilmi al-Ghazālī, dalam tataran praktis-aplikatif dengan bukti telah menuangkan ide tersebut dalam bentuk karya tafsirnya, *Mafātih al-Ghayb*.¹⁰⁷ Corak penafsiran ilmiah al-Rāzī, menurut 'Abd al-Ḥamīd al-Najjār, sangat tampak ketika bertemu dengan ayat-ayat yang berbicara tentang langit, bumi, laut, gunung dan semacamnya. Dalam ayat-ayat tersebut dapat dipastikan ia menafsirkannya secara rasional (*bi al-ra'y*) dan mempergunakan ilmu pengetahuan alam.¹⁰⁸ Ia berani keluar dari mainstream penafsiran al-Qur'an pada umumnya sampai pada akhirnya melakukan pembaharuan-pembaharuan dalam bidang metodologi penafsiran al-Qur'an.

Di antara contoh penafsiran ilmiah al-Rāzī adalah ketika menafsirkan kata رَعْدٌ

¹⁰⁵ Al-Qaṭṭān, *Mabāhith*, 387.

¹⁰⁶ Al-Rāzī, *Tafsīr Mafātih*, Vol. 1, 3-8.

¹⁰⁷ Bakar Zakī 'Iwaḍ, *al-Tafsīr al-'Ilmī li al-Āyāt al-Kawnīyah Tarīkhihi-Muwāqif al-'Ulamā' Minhu* (t.t., t.p., 1992), 478.

¹⁰⁸ Jamāl Muṣṭafā 'Abd al-Ḥamīd al-Najjār, *Uṣūl al-Dakhīl fī Tafsīr Āy al-Tanzīl*, (Kairo: t.p, 2007), Cet. 4, 301.

dan بَرْقٌ dalam surah al-Baqarah [2]: 19. Menurut al-Rāzī, kata رَعْدٌ (guntur) merupakan bunyi suara yang bersumber dari awan yang seolah-olah sedang bergerak menggelinding dan bunyi suara itu akan semakin pelan dan semakin bergetar saat diterpa oleh angin. Sedangkan kata, بَرْقٌ (kilat) adalah kilatan sinar yang muncul dari awan atau dari benda yang dapat bersinar dan mengkilat saat terkena cahaya. Penafsiran semacam ini, meski tidak sepenuhnya benar secara ilmiah, namun, hal itu telah menunjukkan bahwa al-Rāzī sudah menggunakan nalar sains dalam menafsirkan surah al-Baqarah [2]: 19, sehingga menjadi produk tafsir yang sangat berbeda dengan produk penafsiran yang berkembang di zamannya kala itu, di tengah-tengah mayoritas mufassir yang menafsirkan kata رَعْدٌ dengan menggunakan pendekatan riwayat. Hal ini dapat dibandingkan dengan produk penafsiran Imam al-Ṭabarī dalam karyanya, *Tafsīr al-Ṭabarī* yang menafsirkan kata رَعْدٌ tidak dengan makna fenomena alam, melainkan digambarkan sebagai sosok malaikat yang sedang menghalau awan dengan suaranya, wujud malaikat yang bertugas untuk menggiring awan, malaikat yang sedang bertasbih dan bertakbir, dan makna suprarasional lainnya.¹⁰⁹

c. Abū Ḥayyān Muḥammad bin Yūsuf al-Andalūsī

Nama lengkap Abū Ḥayyān adalah ‘Athīr al-Dīn Abū Ḥayyān Muḥammad bin Yūsuf bin ‘Alī bin Yusūf bin Ḥayyān al-‘Andalūsī al-Gharnāṭī. Ia lahir di Granada tahun 654 H/1256 M dan wafat di Mesir pada tahun 745 H/1344 M. Ia

¹⁰⁹ Abu Ja‘fār Muḥammad Ibnū Ja‘īr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘An Ta’wīl al-Qur‘ān* (Kairo, Maktabah Ibnu Taymiyah, t.t), Cet. 2, Vol. 1. 228.

bermazhab Mālikiyah dan Ash‘āriyah. Abū Ḥayyan dikenal sebagai ulama ahli gramatika Arab, ahli ilmu qirā’ah, ahli fiqh dan ahli tafsir. Ulama yang memiliki banyak karya ini, dikenal sebagai ahli berkhidmah pada al-Qur’an dan sangat mencintai ilmu pengetahuan sehingga ia tidak hanya belajar di Andalusia, melainkan juga melakukan rihlah ilmiah ke kota-kota yang menjadi pusat ilmu pengetahuan, seperti daerah Afrika, Iskandariyah, Mesir, Hijāz dan sekitarnya.¹¹⁰

Menurut al-Muḥtasib, Abū Ḥayyān merupakan salah satu ulama tafsir yang menolak tendensi penafsiran ilmiah sebagaimana yang telah dilakukan oleh al-Rāzī. Penolakan tersebut ditulis dalam karya tafsirnya, *al-Baḥr al-Mukhīt*,¹¹¹

وَهَذَا كُلُّهُ مَوْضُوعُهُ عِلْمُ أُصُولِ الْفِقْهِ ، فَيُبْحَثُ فِي ذَلِكَ كُلُّهُ فِيهِ وَهَكَذَا جَرَتْ عَادَتُنَا : أَنْ كُلَّ قَاعِدَةٍ فِي عِلْمٍ مِنَ الْعُلُومِ يُرْجَعُ فِي تَفْرِيرِهَا إِلَى ذَلِكَ الْعِلْمِ ، وَنَأْخُذُهَا فِي عِلْمِ التَّفْسِيرِ مُسَلِّمَةً مِنْ ذَلِكَ الْعِلْمِ ، وَلَا نُطَوِّلُ بِذِكْرِ ذَلِكَ فِي عِلْمِ التَّفْسِيرِ ، فَنَخْرُجُ عَنْ طَرِيقَةِ التَّفْسِيرِ ، كَمَا فَعَلَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَمَرَ الرَّازِي ، الْمَعْرُوفِ بِابْنِ حَطِيبِ الرَّيِّ ، فَإِنَّهُ جَمَعَ فِي كِتَابِهِ فِي التَّفْسِيرِ أَشْيَاءَ كَثِيرَةً طَوِيلَةً ، لَا حَاجَةَ بِهَا فِي عِلْمِ التَّفْسِيرِ . وَلِذَلِكَ حُكِيَ عَنْ بَعْضِ الْمِتَطَرِّفِينَ مِنَ الْعُلَمَاءِ أَنَّهُ قَالَ : فِيهِ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا التَّفْسِيرُ . وَقَدْ ذَكَرْنَا فِي الْخُطْبَةِ مَا يُجْتَاجُ إِلَيْهِ عِلْمُ التَّفْسِيرِ . فَمَنْ زَادَ عَلَى ذَلِكَ ، فَهُوَ فُضُولٌ فِي هَذَا الْعِلْمِ¹¹²

“Ini semuanya adalah pokok bahasan yang menjadi domain ilmu ushul fiqh, sehingga untuk ayat ini (al-Baqarah [2]: 106), seluruhnya perlu dibahas dengan menggunakan ilmu ushul fiqh dan seperti itulah yang menjadi kebiasaan kita, bahwa tiap-tiap ilmu memiliki kaidah dan objek kajian tersendiri sehingga untuk dapat mengkaji tema tersebut secara mendalam harus dikembalikan pada disiplin ilmu yang berkaitan dengan tema tersebut. Karena itu, kami tidak membahas ayat tersebut secara panjang lebar dalam

¹¹⁰ Iyāzī, *al-Mufasssirūn*, 178-179.

¹¹¹ Al-Muḥtasib, *Ittijāhāt*, 295.

¹¹² Ḥayyan, *al-Baḥr*, Vol. 1, 511.

kitab tafsir ini agar tidak keluar dari koridor *manhaj* penafsiran pada umumnya sebagaimana yang telah dilakukan oleh Abū ‘Abdillah Muḥammad bin ‘Umar ar-Rāzī. Sungguh, ia dalam karyanya, telah mengkombinasikan banyak hal secara panjang lebar yang sesungguhnya tidak dibutuhkan dan bukan menjadi wilayah bahasan ilmu tafsir. Karena itu, dalam satu riwayat dijelaskan bahwa ada sebagian ulama ekstrem yang mencibir karya al-Rāzī dengan mengatakan “di dalamnya terdapat berbagai macam topik disiplin keilmuan, kecuali ilmu tafsir”. Sebenarnya kami telah membahas tentang seperangkat ilmu tafsir yang dibutuhkan untuk menafsirkan al-Qur’an dalam muqaddimah kitab ini. Maka siapapun yang menambahkan perangkat ilmu tafsir selain itu, maka hal itu merupakan suatu bentuk sikap yang berlebihan.”

Teks di atas merupakan komentar Abū Ḥayyān ketika menafsirkan surah al-Baqarah [2]: 106. Di sela-sela penafsiran tersebut, ia masih sempat untuk mengkritik tendensi penafsiran ilmiah al-Rāzī dan karya tafsirnya. Kritikan ini disebabkan dua pertimbangan, yaitu:¹¹³

- 1) Karena menurut Abū Ḥayyān dalam kitab *Mafātih al-Gayb* terdapat *takhlīf* atau kontaminasi berlebihan dalam menafsirkan al-Qur’an, seperti produk dan praktik penafsiran al-Rāzī yang dinilai sangat berlebihan dan tidak fokus pada satu topik kandungan suatu ayat. Ia menafsirkan satu ayat dengan cara mengkajinya dari berbagai macam sudut pandang keilmuan. Sehingga sekalipun satu sudut pandang keilmuan belum tuntas dikaji oleh al-Rāzī, ia sudah beralih pada pembahasan dengan sudut pandang disiplin keilmuan yang lain. Karena itu, untuk menafsirkan satu ayat saja, produk tafsir al-Rāzī sangatlah panjang dan menghabiskan banyak halaman.
- 2) Karena al-Rāzī telah melakukan *takhbīf* atau sangat serampangan dalam menggunakan dan menerapkan metodologi penafsiran baru. Hal ini dikarenakan al-

¹¹³ Ibid., Vol. 1, 511.

Rāzī tidak hanya menggunakan metode tafsir klasik pada umumnya, melainkan juga melakukan pembaharuan terhadap metodologi penafsiran dengan memasukkan pendekatan filsafat dan sains dalam menafsirkan al-Qur'an. Karena dalam pandangan Abū Ḥayyān, legalitas dan keabsahan dari suatu produk penafsiran adalah apabila penafsiran tersebut menggunakan perangkat metodologi tafsir klasik sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian pendahuluan kitab tafsirnya, *al-Baḥr al-Mukhīṭ* dan tidak keluar dari koridor metodologi tersebut.

Selain itu, hujjah penolakan Abū Ḥayyān adalah nasehat salah seorang gurunya yang bernama Abū Ja'far Aḥmad bin Ibrāhīm bin al-Zubayr al-Thaqafī.¹¹⁴ Gurunya mengatakan bahwa, “tatkala kamu melihat seorang berpindah dari satu disiplin ilmu pada disiplin ilmu yang lain saat mengkaji ilmu atau mengarang, maka ketahuilah bahwa hal itu bisa jadi karena keterbatasan ilmunya akan domain disiplin ilmu tersebut, karena pikirannya telah terkontaminasi, atau bisa juga karena tidak mampu mencapai disiplin ilmu tersebut sehingga mereka menganggap bahwa perubahan-perubahan semacam itu adalah sama saja.” Atas nasehat inilah menurut Abū Ḥayyān, generasi berikutnya agar tidak mudah menelan mentah-mentah produk penafsiran yang terdapat dalam kitab-kitab tafsir dengan cara menyeleksinya terlebih dahulu.

d. Abū ‘Abdillah Badr al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Abdillah al-Zarkashī

Al-Imām al-Kabīr al-Zarkashī merupakan ulama ahli Qur'an yang berasal dari

¹¹⁴ Ibid., Vol 1, 511.

Kairo Mesir.¹¹⁵ Ia lahir pada tahun 758 H dan wafat pada tahun 794 H. Nama lengkap al-Zarkashī adalah Abū ‘Abdillah Badr al-Dīn Muḥammad Ibn Abdillah al-Zarkashī al-Miṣri al-Shāfi‘ī. Al-Qaṭṭān menempatkan Al-Zarkashi di urutan nomor ketiga sebagai ulama yang berhasil menulis dan membukukan disiplin ilmu ‘*Ulūm al-Qur’ān* secara lengkap dalam sejarah khazanah keislaman dengan karya monumentalnya *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*.¹¹⁶

Dalam kitabnya, al-Zarkashī menjelaskan bahwa al-Qur’an ibarat samudra yang amat dalam sehingga tidak akan mampu memahaminya kecuali orang-orang yang sangat luas keilmuannya, orang-orang yang bertaqwa, dan mereka yang menghindari perkara-perkara *shubhāt*. Maka dari itu, al-Qur’an mencakup berbagai macam ilmu pengetahuan, al-Qur’an memiliki ruang yang sangat luas dan sangat luar biasa mendalam. Selain itu, al-Qur’an juga memiliki makna lahir dan makna batin, meskipun untuk sampai pada makna batin al-Qur’an, mufassir harus memahami terlebih dahulu makna lahir ayat-ayat al-Qur’an.¹¹⁷ Argumentasi al-Zarkashī, di antaranya adalah ḥadīth Nabi SAW. yang diriwayatkan oleh Ibn Mas‘ūd ra, ”Al-Qur’an diturunkan dengan tujuh huruf dan tiap-tiap ayat dari al-Qur’an memiliki makna lahir dan makna batin”. Selain itu, ia juga berhujjah dengan ḥadīth, *athār* dan

¹¹⁵ Shams al-Dīn Muḥammad bin ‘Abdillah al-Zarkashī, *Sharḥ Zarkashī ‘Ala Mukhtaṣar al-Khirqī fī Fiqhī ‘Ala Madhhab al-Imām bin Ḥambāl*, (Riyad: Maktabah al-‘Ibikān, 1993), Vol. 1, 80.

¹¹⁶ Sebelum al-Zarkashī, terdapat ulama yang bernama ‘Afi bin Ibrāhīm bin Sa‘īd al-Ḥūfi (w. 330 H) sebagai ulama yang pertama kali berhasil membukukan disiplin ilmu al-Qur’an dengan judul kitabnya, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, sama dengan judul kitab al-Zarkashi dan kitab ini terdiri dari 30 jilid. Sedangkan ulama kedua adalah Ibnū al-Jawzī (w. 597 H) dengan karyanya *Funūn ‘Afnān fī ‘Ajā’ib ‘Ulūm al-Qur’ān*. Al-Qaṭṭān, *Mabāhith*, 14.

¹¹⁷ Al-Zarkashī, *al-Burhān*, Vol. 2, 319-320

qawl ulama yang terdapat dalam kitab *Ihyā'* karya al-Ghazālī.¹¹⁸

e. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī

Shekh Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī merupakan ulama agung yang ahli dalam banyak disiplin keilmuan. Karya-karyanya mendunia dan masih dikaji sampai zaman sekarang. Ia adalah seorang yatim yang memiliki nama lengkap 'Abd al-Raḥmān bin al-Kamāl 'Abī Bakr bin Muḥammad al-Suyūṭī. Ia lahir di Kairo Mesir tahun 849 H dan wafat di Kairo pada tahun 911 H. Al-Suyūṭī merupakan ulama yang sangat cinta ilmu sehingga sejak kecil telah melakukan rihlah ilmiah ke banyak ulama di berbagai negara seperti Shām, Hijāz, Yaman, India dan sekitarnya.¹¹⁹

Al-Suyūṭī merupakan ulama klasik abad pertengahan yang sangat gigih menyuarakan bahwa al-Qur'an adalah sumber dari berbagai macam ilmu pengetahuan dan mencakup segala ilmu pengetahuan, baik ilmu agama maupun ilmu umum. Pernyataannya ini dikuatkan dengan landasan dan argumentasi yang bersumber dari al-Qur'an, al-Ḥadīth, *athār* sahabat, tabiin, *tābī'* *tābī'in*, dan *qawl* ulama pendahulunya.¹²⁰ Di antaranya firman Allah SWT,

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ¹²¹

“Tidak ada sesuatu pun yang Kami luputkan di dalam Kitab” (Q.S. al-An'ām [6]:

¹¹⁸ Ibid., Vol. 2, 319-320.

¹¹⁹ Muḥammad 'Abd al-Qadīr 'Aṭā, *Nuzūl 'Isā bin Maryam Akhīr al-Zamān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 10-16.

¹²⁰ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Mu'tarak al-Aqrān fī I'jāz al-Qur'an* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th), Vol 1, 14.

¹²¹ al-Qur'an, 6:38.

38)¹²²وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ¹²³

“Dan Kami turunkan Kitab (al-Qur’an) kepadamu untuk menjelaskan segala sesuatu,” (Q.S. al-Naḥl [16]: 89)¹²⁴

Di samping itu, ia juga berargumentasi dengan *athār* yang diriwayatkan Ibn Mas‘ūd, *مَنْ أَرَادَ الْعِلْمَ فَعَلَيْهِ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ فِيهِ خَبْرُ الْأَوَّلِينَ وَ الْأَخْرِينَ* “barangsiapa yang menghendaki ilmu, maka tetapilah al-Qur’an, karena di dalamnya mengandung berita (ilmu) generasi masa lalu dan masa mendatang”.¹²⁵ Ia juga mengutip pendapat Imam al-Shāfi‘ī, “semua yang dikatakan oleh umat, maka sudah dijelaskan dalam ḥadīth, dan semua ḥadīth, sudah dijelaskan dalam al-Qur’an”.¹²⁶ Selain itu, ia juga banyak mengutip landasan dan argumentasi al-Ghazālī dalam *Ihyā’*.

Argumentasi pendahulunya yang paling banyak dikutip al-Suyūṭī adalah pendapat Abū al-Faḍl al-Mursī (570-655 H) yang menyatakan bahwa al-Qur’an mencakup segala ilmu pengetahuan generasi masa lampau dan generasi manusia masa mendatang, baik berupa ilmu-ilmu syariat maupun ilmu non-syariat. Misalnya, ilmu kedokteran antara lain terkandung dalam, Q.S. al-Naḥl [16]: 69, ilmu astronomi menurutnya jumlah ayatnya berlipat-lipat dalam al-Qur’an, ilmu arsitektur tersirat pada (Q.S. al-Mursalāt [77]: 30), ilmu perbintangan (Q.S. al-Aḥqāf [46]: 4), ilmu menjahit (Tāhā [20]: 121), ilmu pandai besi (al-Kahfi [18]: 96), ilmu pertukangan (al-

¹²² Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an*, Vol. 3, 109.

¹²³ al-Qur’an, 16:89.

¹²⁴ Ibid., Vol. 5, 364.

¹²⁵ Al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 494.

¹²⁶ Al-Suyūṭī, *Mu‘tarak al-Aqrān*, Vol. 1, 14.

Mu'minūn [23]: 37), ilmu pertanian (al-Wāqī'ah [56]: 63), ilmu menggiling roti (Yūsuf [12]: 36), dan lain sebagainya.¹²⁷

f. Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Shāṭibī

Al-Imām Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Shāṭibī merupakan ulama ahli ushūl fiqh, maqāṣid al-sharī'ah dan ahli fiqh mazhab mālikiyah yang lahir di Granada Spanyol pada abad kedelapan hijriyah dan wafat pada tahun 790 H/1388 M. Ia merupakan ulama besar Andalusia Spanyol yang mulai masyhur setelah terbit dua karya monumentalnya yaitu, kitab *al-Muwāfaqāt* dan kitab *al-I'tisām*.¹²⁸

Al-Shāṭibī merupakan ulama klasik yang menolak keras penerapan corak penafsiran ilmiah dan filsafat terhadap al-Qur'an. Karena ia memandang bahwa hal itu merupakan sikap yang melampaui batas dalam mengklaim al-Qur'an. Pernyataan ini terdapat dalam karyanya, *al-Mufāwaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*,

أَنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بَحَاوَرُوا فِي الدَّعْوَى عَلَى الْقُرْآنِ الْحَدِّ، فَأَضَافُوا إِلَيْهِ كُلَّ عِلْمٍ يُذَكِّرُ لِلْمُتَقَدِّمِينَ أَوْ
الْمُتَأَخِّرِينَ، مِنْ عُلُومِ الطَّبِيعِيَّاتِ، وَالتَّعَالِيمِ، وَالْمَنْطِقِ، وَعِلْمِ الْحُرُوفِ، وَجَمِيعِ مَا نَظَرَ فِيهِ النَّاطِرُونَ مِنْ
هَذِهِ الْفُنُونِ وَ أَشْبَاهِهَا¹²⁹

“Banyak ulama yang melampaui batas dalam mengklaim isi kandungan al-Qur'an sehingga mereka menisbatkan pula semua disiplin keilmuan yang pernah dimiliki oleh orang-orang terdahulu dan orang-orang di masa yang akan datang, seperti ilmu-ilmu alam, ilmu arsitektur, matematika, ilmu logika, ilmu huruf dan berbagai ragam disiplin ilmu yang telah dikemukakan oleh pengusung pendapat tersebut.”

¹²⁷ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Ikḥfāl fī Istimbāṭ al-Tanzīl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1981), 13-20.

¹²⁸ Muḥammad Abū al-Ajḡān al-Tamīmī, *Fatawā al-Imām al-Shāṭibī* (Tunis: Nahju al-Wardiyah, 1985), 21-55.

¹²⁹ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Vol. 2, 60.

Teks di atas merupakan kritikan keras yang dilontarkan al-Shāṭibī kepada para ulama, semisal al-Ghazālī dan para ulama klasik pendukung tafsir ilmi. Menurut al-Shāṭibī, memang al-Qur'an, di samping memuat ilmu-ilmu *naqliyah*, juga memuat ilmu *'aqliyah*. Akan tetapi, untuk ilmu-ilmu *'aqliyah*, hanya terbatas dalam ruang lingkup ilmu *'aqliyah* yang dimiliki bangsa Arab pada masa itu atau ilmu yang dibangun berdasarkan ilmu pengetahuan Arab.¹³⁰ Karena dalam pandangan al-Shāṭibī, al-Qur'an tidak untuk menjelaskan ilmu pengetahuan secara keseluruhan, melainkan hanya terbatas pada ilmu pengetahuan yang telah dikenal bangsa Arab. Andaikan al-Qur'an memang diturunkan untuk tujuan itu, maka pastinya para sahabat, tabiin dan penerusnya, sudah membahas pokok-pokok masalah yang berkaitan dengan hal tersebut. Tetapi, kenyataannya hal itu tidak dibahas di masa mereka.¹³¹

Al-Shāṭibī juga mengkritik para ulama yang menjadikan surah al-Naḥl [16]: 89 dan surah al-An'ām [6]: 38, sebagai pijakan untuk membenarkan pernyataannya bahwa al-Qur'an mencakup seluruh ilmu pengetahuan. Menurut al-Shāṭibī, maksud surah al-Naḥl [16]: 89, *وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ*, adalah, al-Qur'an memang diturunkan untuk menjelaskan segala sesuatu, akan tetapi, menurut para mufassir, yang dimaksud dengan kata “segala sesuatu” pada ayat tersebut adalah semua perkara

¹³⁰ Al-Shāṭibī menjelaskan ilmu-ilmu *'aqliyah* yang telah dimiliki bangsa Arab kala itu, ada yang positif dan negatif. Yang positif seperti, ilmu perbintangan (astronomi) sebagai penunjuk arah, ilmu tentang cuaca, ilmu sejarah umat terdahulu, ilmu kedokteran, ilmu kesusatraan dan retorika. Sedangkan yang negatif adalah ilmu ramalan, ilmu perdukunan, sihir, *taṭayyur* dan sejenisnya yang berkaitan dan untuk meraba-raba hal ghaib tanpa dasar. Ibid., Vol. 2, 54-60.

¹³¹ Ibid., Vol. 2, 60-61.

yang berkaitan dengan urusan *taklīf* dan ibadah saja, bukan bermakna “seluruh ilmu pengetahuan”.

Sedangkan yang maksud kata **الْكِتَابِ** dalam surah al-An‘ām [6]: 38 **مَا فَرَطْنَا فِي** **الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ** adalah *lawḥ mahfūz*, bukan kitab al-Qur’an. Sehingga tidak benar jika ditafsirkan bahwa al-Qur’an itu mencakup seluruh *ilmu naqliyah* dan *‘aqliyah*. Karena itu, *athār-athār* seperti yang dinisbatkan pada ‘Ali bin Abī Ṭālib sebagaimana yang dikutip al-Ghazālī tidak dapat dijadikan sebagai hujjah terhadap persoalan ini. Demikian juga, menurut al-Shāṭibi, untuk dapat memahami al-Qur’an harus menggunakan perangkat yang secara spesifik digunakan oleh orang Arab dalam proses memahami al-Qur’an. Karena itu, siapapun yang tidak menggunakan ilmu tafsir orang Arab dalam memahami al-Qur’an, maka ia akan tersesat dalam memahami al-Qur’an dan telah berkata dusta dengan mengatasnamakan Allah dan rasul-Nya.¹³²

Dari uraian-uraian di atas dapat disimpulkan mengenai pandangan al-Shāṭibī terhadap tendensi penafsiran ilmiah. *Pertama*, menurutnya, al-Qur’an memang mencakup seluruh ilmu agama dan ilmu umum. Hanya saja, ilmu umum tersebut hanya yang bersumber dari ilmu orang Arab pada masa turunnya al-Qur’an atau ilmu umum yang dibangun berdasarkan budaya Arab. *Kedua*, al-Shatibi menolak corak tafsir falsafi dan tafsir ilmi karena kedua metode ini tidak dikenal dalam metodologi penafsiran klasik.

¹³² Ibid., Vol 2, 62.

2. Tafsir Ilmi dalam Pandangan Ulama Modern

a. Muḥammad ‘Abduh

Muḥammad ‘Abduh (1849-1905 M) merupakan ulama modern yang menggunakan corak tafsir ilmi dan sangat rasional dalam menafsirkan al-Qur’an. Ia memiliki pandangan bahwa al-Qur’an tidak kontradiksi dengan kemajuan ilmu pengetahuan modern, karena kitab tersebut memuat banyak masalah ilmiah, baik ilmu alam maupun ilmu sosial, berupa fakta dan teori ilmiah yang dapat dibuktikan. Ia berusaha mengkontekstualisasikan al-Qur’an dengan kemajuan ilmu pengetahuan Barat. Karena dalam pandangannya, sekalipun suatu saat nantinya teori ilmiah yang digunakan untuk menafsirkan itu terpatahkan dan berubah, hal itu tidak masalah, karena kesalahan dalam sains bukan kategori kesalahan *qaṭ’ī*, bukan aib bagi pelakunya, dan termasuk kesalahan yang sangat manusiawi.¹³³

Menurut ‘Abduh untuk menampakkan kemukjizatan al-Qur’an dan menunjukkan keunggulannya di era kontemporer, al-Qur’an harus diinterpretasikan berdasarkan teori-teori sains yang belum diketahui oleh orang Arab sebelumnya. Menurutnya, meskipun mukjizat ilmiah al-Qur’an semacam ini belum pernah dipakai oleh Nabi Muhammad SAW. dalam menantang dan melemahkan kaum yang ingkar pada al-Qur’an, akan tetapi, hal itu dapat membantu menyelamatkan eksistensi kemukjizatan al-Qur’an di tengah-tengah arus kemajuan sains dan masyarakat modern yang terus mengalami perubahan dari segala bidang.

¹³³ Riḍā, *al-Manār*, Vol. 1, 208.

Pendekatan saintifik semacam ini, menurut ‘Abduh merupakan bentuk usaha memberitahu masyarakat modern bahwa al-Qur’an sebenarnya tidak hanya berbicara persoalan agama, tetapi juga berbicara persoalan-persoalan ilmiah, bahkan selaras dengan perkembangan Ilmu pengetahuan dan teknologi. Hanya saja, menurut al-Muhtasib, paradigma ilmiah ‘Abduh dalam *Tafsīr al-Manār* tersebut, seringkali menerabas ayat-ayat al-Qur’an yang sifatnya *qaṭ’ī* dan menyimpang dari metodologinya sendiri sehingga terjebak pada pra konsepsinya yang cenderung kompromistis dengan peradaban barat dan tendensi berpikirnya yang terlalu rasional.¹³⁴

b. Muḥammad Rashīd Riḍā

Muhammad Rashīd Riḍā (1865-1935 M) adalah ulama modern yang menolak keras tendensi penafsiran ilmiah terhadap al-Qur’an. Menurutnya, al-Qur’an diturunkan sebagai kitab petunjuk dan cahaya untuk menggapai kebahagiaan di dunia dan akhirat, bukan sebagai kitab perundang-undangan, bukan buku medis, dan bukan pula buku sejarah.¹³⁵

Dalam persoalan paradigma tafsir ilmi, ia berseberangan dengan ‘Abduh yang menjadi salah satu guru ideologinya. Ia mengecam keras mufassir-mufassir klasik dan modern yang melakukan penyimpangan-penyimpangan dalam menafsirkan al-Qur’an. Menurutnya, salah satu bentuk musibah dan kesialan yang menimpa kaum muslimin adalah ketika kebanyakan mufassir yang disorientasi dan salah penekanan

¹³⁴ Al-Muhtasib, *Ittijāhāt*, 266-267.

¹³⁵ Riḍā, *al-Manār*, Cet. 2, Vol. 1, 4.

dalam menyajikan karya-karya tafsirnya kepada para pembaca sehingga mereka memalingkan pembaca dari tujuan-tujuan utama al-Qur'an yang diturunkan sebagai kitab hidayah kepada hal-hal yang sebenarnya tidak terlalu signifikan ketika ditampilkan dalam kitab tafsirnya. Misalnya, mufassir yang terlalu berlebihan dalam menghadirkan persoalan-persoalan linguistik, ilmu sastra Arab, menyibukkan pembaca dengan perdebatan persoalan teologis, persoalan ushul fiqh, perdebatan mazhab fiqh, *ta'wīl* sufistik, fanatisme aliran mazhab dan sebagian ada pula yang memalingkan pembaca dengan terlalu banyak menampilkan riwayat dan masalah *isrā'īyāt*.¹³⁶

Selain itu, menurut Riḍā, mufassir klasik yang paling parah penyimpangannya adalah Fakhrū al-Dīn al-Rāzī, karena telah memasukkan unsur-unsur sains dan filsafat produk Yunani ke dalam tafsirnya. Sehingga di era modern ini, gaya penafsirannya banyak diikuti oleh mufassir modern, sehingga mereka terlalu luas dalam menyajikan pelbagai disiplin ilmu pengetahuan alam dan disiplin ilmu lainnya.¹³⁷ Mereka sangat over dalam menyajikan pokok pembahasan tersebut dalam tafsirnya sehingga terjebak dalam tafsir kosa-kata elemen-elemen alam semesta. Menurut Riḍā, ilmu linguistik, sastra Arab dan penguasaan terhadap ilmu alam memang sangat penting dalam proses memahami al-Qur'an, akan tetapi hal itu harus ditampilkan secara wajar sehingga tidak menyeret pembaca kepada hal-hal yang tidak

¹³⁶ Ibid., Vol. 1, 7.

¹³⁷ Mufassir modern yang dikritik oleh Rashīd Riḍā pada teks tersebut adalah Ṭanṭāwī Jawharī, meski namanya tidak dicantumkan dalam muqadimahnyanya tersebut secara eksplisit.

begitu urgen dan signifikan.¹³⁸

c. Ṭanṭāwī Jawharī

Ṭanṭāwī Jawharī (1870-1940) merupakan ilmuwan sekaligus ulama yang sangat gigih mendukung tendensi penafsiran ilmiah di abad modern sehingga ia banyak menulis karya tafsir ilmi dengan karya monumentalnya, *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm*, yang terdiri dari 25 jilid. Karya tafsir kontroversial ini didorong untuk meningkatkan wawasan umat Islam yang saat itu masih sangat minim yang berfikir terkait ilmu-ilmu alam (sains) dan keajaiban fenomena alam.¹³⁹ Padahal berdasarkan hasil pengamatannya, ayat-ayat *kawnīyah* dalam al-Qurʾan tidak kurang dari 750 ayat, dan lebih banyak jika dibandingkan dengan ayat-ayat hukum yang jumlahnya hanya sekitar 150 ayat.¹⁴⁰

Menurut Ṭanṭāwī, jika ayat-ayat hukum telah banyak melahirkan puluhan ribu kitab, tetapi, mengapa karya muslim dalam bidang sains masih sangat minim. Padahal dalam pandangannya, hukum mempelajari ilmu alam adalah fardu kifayah. Karena itu, ia mencoba memberikan rule model berupa karya penafsiran ilmiah sebagai representasi corak tafsir ilmi yang mengintegrasikan antara ayat al-Qurʾan dan sains, serta menyelaraskannya sehingga terus relevan dengan sains dan keajaiban fenomena

¹³⁸ Ibid., Vol 1, 7.

¹³⁹ Menurut al-Muḥtasibī, kitab Ṭanṭāwī banyak mendapat kritikan kalangan ulama karena terlalu berlebihan dengan meletakkan banyak gambar dalam tafsirnya seperti gambar hewan, tumbuhan, pemandangan alam, tabel-tabel dan eksperimen ilmiah. Karena itu, sebagian ulama tidak merekomendasikan kitab tersebut. Bahkan Raja ‘Abd al-‘Azīz melarang peredaran kitab tersebut di negeri Hijaz. Pelarangan ini menurut al-Muḥtasibī, karena melampaui batas dan corak ilmiahnya terlalu kental dalam menundukkan ayat-ayat al-Qurʾan pada sains, sehingga memalingkan al-Qurʾan dari tujuan substansial al-Qurʾan yang berfungsi sebagai kitab hidayah. Al-Muḥtasib, *Ittijāhāt*, 274-277.

¹⁴⁰ Jawharī, *al-Jawāhir*, Vol. 1, 2-3.

alam.¹⁴¹

Argumentasi Ṭanṭāwī dalam mengembangkan corak penafsiran ilmiah adalah agar umat Islam segera bangkit, tidak tertindas kemajuan barat, terbebas dari jajahan bangsa lain, dan bagaimana umat Islam dapat menyaingi Eropa dalam bidang sains, medis, industri, arsitektur, matematika, pertanian dan lain sebagainya.¹⁴² Menurutnya, selama ini, studi al-Qur'an masih terlalu dangkal, tekstual, hanya terpaku pada lafal, hafalan dan miskin para pemikir sehingga menghambat kreativitas umat Islam dan mematikan ilmu-ilmu pengetahuan. Karena itu, ia menyeru agar studi al-Qur'an di era modern ini direformasi untuk meningkatkan intelektualitas muslimin agar potensi fisik dan daya nalar mereka dapat dimanfaatkan secara maksimal.¹⁴³

d. Maḥmūd Shaltūt

Maḥmūd Shaltūt merupakan ulama dan pemikir Islam sunni abad kedua puluh yang pernah menjabat sebagai Grand Shekh Al-Azhar dan Rektor Universitas Al-Azhar Mesir ke-41. Ia lahir di kota Maniyah Banī Manṣūr, Daerah Buḥairah Mesir pada tanggal 23 April 1893 dan wafat di Kairo pada penghujung tahun 1963.¹⁴⁴

Shaltūt merupakan ulama modern yang sangat anti terhadap corak tafsir ilmi. Dalam muqaddimah karya tafsirnya, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, ia menegaskan bahwa untuk menjaga kesucian, kemuliaan dan kharisma al-Qur'an, ada dua aspek yang harus dibersihkan dari dunia penafsiran al-Qur'an. *Pertama*, adalah aspek tafsir

¹⁴¹ Ibid., Vol. 1, 2.

¹⁴² Ibid., Vol. 1, 3.

¹⁴³ Ibid., Vol. 2, 203.

¹⁴⁴ Ḥasan Salhab, *Maḥmūd Shaltūt: Qirā'ah fī Tajribah al-İslāh wa al-Wiḥdah al-İslāmiyah* (Beirut: Markāz al-Ḥaḍārah li Tanmiyah al-Fikri al-İslāmī, 2008), 21-23.

corak mazhab yang seringkali menyeret al-Qur'an untuk memperkuat mazhabnya masing-masing, sehingga al-Qur'an bermakmum pada mazhab, al-Qur'an mengikuti mazhab dan bukan sebaliknya, yang kemudian ujung-ujungnya melahirkan sikap fanatisme buta pada aliran mazhab. *Kedua*, adalah tendensi penafsiran ilmiah dalam menafsirkan al-Qur'an.¹⁴⁵

Golongan yang kedua ini, menurut Shaltūt adalah mereka yang menafsirkan al-Qur'an berdasarkan ilmu pengetahuan modern, menerima dan mengadopsi teori-teori ilmiah, filsafat, ilmu kesehatan, dan kebudayaan modern untuk menundukkan ayat-ayat al-Qur'an agar sesuai dan selaras dengan kehendak dan tuntunan modernitas. Mereka menginterpretasikan al-Qur'an berdasarkan pendekatan ilmiah untuk menemukan penemuan-penemuan baru. Mereka mengkontekstualisasikan dan menganalisis al-Qur'an dengan mengacu pada asas teori-teori modern dan kaidah-kaidah ilmu pengetahuan alam.¹⁴⁶

Anehnya, menurut Shaltūt usaha semacam itu justru dianggap sebagai bentuk khidmah pengabdian pada al-Qur'an dalam meninggikan ajaran Islam dan sebagai bentuk dakwah menyuarakan Islam dalam kancah dunia sains dan kebudayaan. Padahal menurutnya, kesemua itu hanya akan merusak hubungan mereka dengan al-Qur'an, akan menjerumuskan pada gaya berfikir yang tidak dikehendaki oleh al-Qur'an, bahkan menyimpang dari esensi tujuan diturunkannya al-Qur'an.¹⁴⁷

Di samping itu, menurut Shaltūt yang lebih menghawatirkan dari itu adalah

¹⁴⁵ Shaltūt, *Tafsīr al-Qur'ān*, 10-11.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 11.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 12.

mereka yang cenderung membidik ayat-ayat ghaib yang sejatinya tidak sepatutnya ditafsirkan berdasarkan tendensi penafsiran ilmiah. Di antara argumentasi Shaltūt adalah riwayat Ibn Mas‘ūd,¹⁴⁸

جَاءَ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ رَجُلٌ فَقَالَ تَرَكَتُ فِي الْمَسْجِدِ رَجُلًا يُفَسِّرُ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ يُفَسِّرُ هَذِهِ الْآيَةَ {يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ مُبِينٍ} قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ دُحَانٌ فَيَأْخُذُ بِأَنْفَاسِهِمْ حَتَّى يَأْخُذَهُمْ مِنْهُ كَهَيْئَةِ الزُّكَامِ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ مَنْ عَلِمَ عِلْمًا فَلْيُثَلِّبْ بِهِ وَمَنْ لَمْ يَعْلَمْ فَلْيُثَلِّبْ اللَّهَ أَعْلَمَ مِنْ فِطْنَةِ الرَّجُلِ أَنْ يَقُولَ لِمَا لَا عِلْمَ لَهُ بِهِ اللَّهُ أَعْلَمُ إِنَّمَا كَانَ هَذَا أَنْ قُرَيْشًا لَمَّا اسْتَعْصَمَتْ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعَا عَلَيْهِمْ بِسِنِينَ كَسَنِي يُوسُفَ فَأَصَابَهُمْ قَحْطٌ وَجَهْدٌ حَتَّى جَعَلَ الرَّجُلُ يَنْظُرُ إِلَى السَّمَاءِ فَيَرَى بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا كَهَيْئَةَ الدُّحَانِ مِنَ الْجَهْدِ... (رواه مسلم)¹⁴⁹

“Terdapat riwayat, seseorang datang kepada Ibnu Mas‘ūd, lalu berkata padanya: “Aku membiarkan seseorang yang sedang menafsirkan al-Qur'an dengan fikirannya pada ayat ini” (Q.S. al-Dukhān [44]: 10). Ia menafsirkan ayat tersebut bahwa kelak pada hari kiamat ada kabut yang akan mendatangi manusia, lalu kabut itu menyerang pernafasan-pernafasan mereka sehingga kabut itu menyerang mereka bagaikan orang yang terkena penyakit pilek/Salesma. Kemudian Ibnu Mas‘ūd berkata: Siapa yang mengerti tentang ilmu, silahkan menjawab dengan ilmu itu dan siapa yang tidak tahu, hendaknya dia berkata: اللَّهُ أَعْلَمُ. Perkara semacam ini, pernah terjadi pada kaum Quraish yang berbuat maksiat kepada Nabi SAW. Beliau pun mendoakan mereka dengan paceklik sebagaimana paceklik zaman Nabi Yūsuf as, lalu mereka tertimpa paceklik dan kesengsaraan hingga membuat seorang memandang ke langit, lalu ia melihat antara dirinya dengan langit bagaikan ihwal kabut kesengsaraan.” (H.R. Muslim).

Shaltūt juga menegaskan bahwa tendensi penafsiran ilmiah semacam itu merupakan suatu kesalahan mutlak yang tidak patut diragukan lagi. Kesalahan-kesalahan tendensi penafsiran ilmiah tersebut adalah,

¹⁴⁸ Ibid., 12.

¹⁴⁹ Abū Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2016), 1078.

حَاطِئَةٌ مِنْ غَيْرِ شَكٍّ لِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يُنَزِّلِ الْقُرْآنَ لِيَكُونَ كِتَابًا يَتَحَدَّثُ فِيهِ إِلَى النَّاسِ عَنْ نَظْرِيَّاتِ الْعُلُومِ وَدَقَائِقِ الْفُنُونِ وَأَنْوَاعِ الْمَعَارِفِ. وَهِيَ حَاطِئَةٌ أَنَّهَا تَحْمِلُ أَصْحَابَهَا عَلَى تَأْوِيلِ الْقُرْآنِ تَأْوِيلًا مُتَكَلِّفًا يَتَنَافَى مَعَ الْإِعْجَازِ، وَلَا يَسْبِقُهُ الذَّوْقُ السَّلِيمُ. وَهِيَ حَاطِئَةٌ؛ لِأَنَّهَا تُعَرِّضُ الْقُرْآنَ لِلدَّوْرَانِ مَعَ مَسَائِلِ الْعُلُومِ فِي كُلِّ زَمَانٍ وَمَكَانٍ، وَالْعُلُومُ لَا تَعْرِفُ الثَّبَاتَ وَلَا الْقَرَارَ وَلَا الرَّأْيَ الْأَخِيرَ، فَقَدْ يَصِحُّ الْيَوْمَ فِي نَظْرِ الْعَالِمِ مَا يَصْبِحُ غَدًا مِنَ الْخُرَافَاتِ¹⁵⁰

“Kesalahan *pertama* adalah al-Qur’an diturunkan Allah kepada manusia bukanlah sebagai kitab yang berbicara kepada manusia tentang teori-teori ilmu pengetahuan, detail-detailnya disiplin ilmu pengetahuan, dan bukan pula berbagai macam pengetahuan umat manusia. Kesalahan *kedua*, tendensi penafsiran ilmiah itu telah membawa mereka terjerumus pada pemaksaan penafsiran yang justru menghilangkan esensi nilai kemukjizatan al-Qur’an dan tidak didorong oleh motif positif dan hati nurani yang sehat. Kesalahan *ketiga*, karena mereka telah mendegradasi al-Qur’an untuk selalu menyesuainya dengan rotasi gerak persoalan-persoalan sains dalam tiap-tiap zaman dan tempat. Padahal sains itu tidak mengenal istilah “tetap/kekal”, keadaan tetap/stabil, dan bukan hasil pemikiran final. Bisa jadi, sekarang sains itu adalah benar, tetapi tidak menutup kemungkinan di kemudian hari dapat berubah menjadi mitos.

Berdasarkan teks di atas, hakikat sains adalah selalu mengalami perubahan-perubahan. Karena itu, jika sains diterapkan ke dalam al-Qur’an yang absolut, maka secara tidak langsung akan mendegradasi al-Qur’an untuk terus mengalami perubahan sebagaimana sains yang terus mengalami perubahan. Hal itu juga akan membebani al-Qur’an untuk mengikuti watak potensi kesalahan yang terdapat dalam sains dan telah membebani diri mereka dengan perkara yang nantinya akan sulit untuk mempertahankannya.¹⁵¹

Dengan demikian menurut Shaltūt, untuk menjaga ketinggian dan kesucian

¹⁵⁰ Shaltūt, *Tafsīr al-Qur’ān*, 13.

¹⁵¹ *Ibid.*, 13.

al-Qur'an, dalam menyikapi kandungan al-Qur'an yang berkaitan dengan isyarat-isyarat ilmiah dan fenomena alam adalah cukup dengan memahami bahwa: *Pertama*, itu semua semata-mata untuk mendorong umat Islam agar merenungkan, meneliti, menganalisis ayat-ayat tersebut guna mempertebal keimanannya. *Kedua*, cukuplah kita memahami bahwa al-Qur'an selamanya tidak akan bertentangan dengan hakikat-hakikat ilmiah yang diterima akal. *Ketiga*, al-Qur'an adalah kitab hidayah, *iṣlāḥ* dan *taṣrīḥ*, bukan buku ilmu pengetahuan dan tidak untuk berbicara segala hal yang berkaitan dengan teori-teori ilmiah. Hal itu terbukti ketika orang Quraish bertanya tentang ihwal bulan sabit, maka turunlah jawaban dalam surah al-Baqarah [2]: 189. Ayat tersebut tidak menjawab berdasarkan teori ilmiah, namun dengan jawaban yang sesuai dengan tujuan syariat bahwa hal itu adalah ketentuan waktu bagi manusia dan waktu haji. Begitu pula, ketika orang Arab bertanya tentang ruh, maka al-Qur'an menjawab dengan surah al-Isrā' [17]: 85, bahwa ruh adalah urusan Allah SWT yang manusia tidak diberi ilmu tentang itu kecuali amat sedikit. Dari dua contoh jawaban al-Qur'an tersebut, menurut Shaltūt dapat dijadikan sebagai bukti-bukti kongkrit bahwa al-Qur'an tidak diturunkan sebagai kitab sains yang tujuannya untuk menjelaskan realitas alam semesta.¹⁵²

e. Muḥammad 'Izzat Darwazah

Muḥammad 'Izzat Darwazah (1888-1984 M) adalah salah satu ulama yang tidak setuju terhadap praktik tafsir ilmi. Dalam karyanya, *al-Tafsīr al-Ḥadīth; Tartīb*

¹⁵² Ibid., 14.

al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl, ia menilai bahwa praktik menggali teori-teori ilmiah dan disiplin ilmu alam dari al-Qur'an, tidaklah dapat dibenarkan sekalipun tujuan mereka adalah untuk membuktikan kebenaran dan kemukjizatan al-Qur'an. Karena hal itu akan menyeret ayat-ayat al-Qur'an pada tempat yang tidak semestinya dan telah mengeluarkan al-Qur'an dari esensi kesuciannya dan puncak tujuannya, yakni sebagai petunjuk manusia dalam meraih kebahagiaan dan keselamatannya.¹⁵³

Demikian pula, tendensi penafsiran ilmiah akan memberikan celah ruang pada al-Qur'an sebagai bahan perdebatan dan cacian. Menurutnya, al-Qur'an telah diperintahkan pada nabi agar dijelaskan kepada umatnya, sementara teori-teori ilmiah belum ditemukan dan belum tersingkap pada masa itu. Sehingga meskipun niatannya baik, maka tidak boleh seorang muslim meyakini bahwa Nabi Muhammad SAW. tidak memahami seluruh isi kandungan ayat-ayat al-Qur'an tersebut.¹⁵⁴

f. Muhammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī

Al-Qāsimī (1283-1332 H/1866-1914 M)¹⁵⁵ memandang bahwa tafsir ilmi merupakan bagian dari upaya menyingkap kemujizatan al-Qur'an untuk membuktikan kebenaran Nabi Muhammad SAW. dan keabsahan informasi al-Qur'an. Sejatinya, al-Qur'an membahas masalah ilmiah, meskipun pada masa nabi, maknanya belum pernah dikenal. Ini menjadi bukti bahwa kemukjizatan al-Qur'an adalah abadi dan perkara ini merupakan mukjizat al-Quran yang berkaitan dengan sains, meskipun

¹⁵³ Muḥammad 'Izzat Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth; Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl* (Kairo: Dār al-Ihyā' wa al-Kutub al-'Arabiyah, 2000), Vol. 2, 190-191.

¹⁵⁴ Ibid., Vol. 2, 191.

¹⁵⁵ Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Mahāsīn al-Ta'wīl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), Vol. 1, 210-212.

hal ini masih belum diketahui dan belum dibutuhkan pada masa awal-awal Islam yang memang sengaja disimpan oleh Allah SWT. untuk dimunculkan di masa mendatang (modern).

Dalam pandangan al-Qāsimī, hal itu bukan berarti aspek lafal al-Qur'an tidak dapat dipahami dengan baik oleh generasi awal. Hanya saja, yang patut dipahami adalah bahwa ayat al-Qur'an, ada yang *muḥkām* dan ada pula yang *mutashābih*. Menurut al-Qāsimī, makna (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) dalam surah Ali 'Imrān [3]: 07, jika dijadikan sebagai '*athaf*', maka yang mengetahui hanya Allah saja terhadap arti dari ayat-ayat *mutashābihāt*, misalnya seperti informasi tentang kapan terjadinya hari kiamat dan semacamnya. Hanya saja, jikalau dijadikan *isti'nāf*, maka ahli ilmu pada zaman itu bisa jadi belum mengetahui makna ayat tersebut, tetapi mereka tetap mengimani ayat tersebut dengan hujjah lain, seperti dalil-dalil tentang kejujuran Nabi Muhammad SAW. dan golongan mereka ini tidak men-*ta'wīl* dan memasrahkan maknanya pada generasi yang akan datang.¹⁵⁶

g. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī

Ḥusayn al-Dhahabī (1915-1977) dalam karyanya, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* secara tegas menuangkan penolakannya terhadap tendensi penafsiran ilmiah. Ia menguatkan pandangan al-Shāṭibī dengan sedikit memberikan ulasan yang cukup kasar dan pedas. Ia menyoroti kelemahan tendensi tafsir ilmi dari aspek kebahasaan, sastra, dan aspek *i'tiqādiyah*-nya.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Ibid., Vol. 1, 210-213.

¹⁵⁷ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, Vol. 2, 359.

Pertama, aspek kebahasaan al-Qur'an, menurut al-Dhahabī, dari sisi makna lafalnya adalah tetap sebagaimana pemahaman orang Arab di masa turunnya al-Qur'an dan maknanya tidak akan terus berkembang mengikuti istilah-istilah yang baru muncul dalam tradisi ilmu pengetahuan modern. Sehingga menurutnya, siapa yang menganggap makna bahasa al-Qur'an dapat berkembang dan dapat menyesuaikan pada istilah-istilah modern, maka pemikiran semacam ini tidak akan dimiliki kecuali oleh orang yang dungu. *Kedua*, dari sisi balāghah-nya, al-Qur'an memiliki bahasa sastra paling tinggi. Jika kemudian mereka meyakini al-Qur'an mencakup seluruh ilmu pengetahuan generasi dahulu dan generasi yang akan datang, maka, menurut al-Dhahabi, mengapa kebangkitan ilmu modern tidak berkembang pada masa turunnya al-Qur'an, jika mereka menganggap ilmu modern yang terkandung dalam al-Qur'an masih belum diketahui oleh orang Arab?. Karena itu, pandangan seperti itu akan menodai aspek balāghah-nya al-Qur'an, karena setiap bahasa yang memiliki balāghah dan faṣahah tinggi, pastinya akan mudah dipahami oleh lawan bicaranya. Dengan demikian, tendensi ini tidak dapat dibenarkan, karena hal itu merupakan bentuk pengingkaran terhadap kecerdasan orang Arab yang hidup pada masa itu dengan menganggap mereka tidak mampu memahami pesan al-Qur'an secara utuh.¹⁵⁸

Aspek *ketiga* yang berkaitan dengan aspek akidah, menurut al-Dhahabi tendensi ilmiah ini akan mengancam dan akan merusak akidah Islam. Jika al-Qur'an

¹⁵⁸ Ibid., Vol 2, 359-360.

yang diyakini sebagai kitab petunjuk, kemudian dianggap pula mencakup seluruh ilmu pengetahuan, maka hal itu akan menjadikan umat Islam tertimpa virus keraguan akibat memasukkan kaidah saintifik yang memiliki sifat berubah-ubah, tidak tetap dan seringkali saling bertentangan antara teori satu dengan teori yang lain, sementara dalam al-Qur'an tidak ada satupun yang batil. Dengan demikian, bagaimana jika kemudian sains dengan sifatnya yang dapat berubah-ubah itu dikaitkan dengan al-Qur'an?, tentunya hal itu akan sangat membahayakan bagi keyakinan umat Islam dan akan menjadi peluang bagi pembenci Islam untuk mengolok-olok al-Qur'an.¹⁵⁹

h. 'Abd al-Majīd 'Abd al-Salām al-Muḥtasib

Al-Muḥtasib menegaskan bahwa dirinya menolak keras terhadap tendensi penafsiran ilmiah terhadap al-Qur'an. Ia tidak membenarkan praktik penafsiran yang berupaya menjinakkan ayat-ayat al-Qur'an kepada ilmu pengetahuan alam dan sangat tidak sepakat kepada mereka yang menggali teori-teori ilmiah dari al-Qur'an. Karena menurutnya, al-Qur'an bukan buku ilmu pengetahuan, akan tetapi, kitab hidayah bagi umat manusia yang berisi tentang akidah dan syariat.¹⁶⁰

Al-Muḥtasib menjelaskan secara panjang lebar argumentasi penolakannya dalam kitabnya. Secara ringkas, argumentasinya yang *pertama* adalah mengkorelasikan antara al-Qur'an dan fakta-fakta ilmiah yang beraneka ragam, meskipun tujuannya adalah untuk mengungkap kebenaran, kemukjizatan atau agar al-

¹⁵⁹ Ibid., Vol. 2, 360-361.

¹⁶⁰ Al-Muḥtasib, *Ittijāhāt*, 314.

Qur'an tetap *survive*, merupakan suatu bentuk pencampuran antara ilmu tafsir dan ilmu *i'jāz al-Qur'ān*. Kedua, al-Muhtasibī memandang Nabi Muhammad SAW. telah menjelaskan kandungan al-Qur'an secara global dan terperinci setelah Allah SWT. menjamin Nabi Muhammad SAW. dengan membuatnya menjadi hafal dan dapat menjelaskan al-Qur'an, sehingga tidak pernah menafsirkan al-Qur'an berdasarkan nafsu, sedangkan penafsir corak ilmi masih tidak ada jaminan dari hal tersebut.

Ketiga, al-Qur'an adalah kitab suci yang berbicara tentang akidah, bukan kitab ilmu pengetahuan. Dengan akidahnya, manusia dapat mengenal Allah secara fitri, sedangkan dengan merenungkan penciptaan alam dan merenungkan wujud diri manusia akan memantapkan iman secara rasional. Dan untuk memperoleh iman rasional tersebut, tidak perlu membuktikan mukjizat ilmiah al-Qur'an dengan cara menafsirkannya secara ilmiah.¹⁶¹ Karena itu, sikap terbaik menurut al-Muhtasib terkait dengan fenomena penafsiran ilmiah adalah cukup dengan menyadari bahwa al-Qur'an tidak bertentangan dengan sains, menjadikan al-Qur'an sebagai pembuka jendela pemikiran manusia, dan sebagai motivator untuk melakukan perenungan-perenungan, telaah dan penelitian terhadap alam seisinya.¹⁶²

Alhasil, berangkat dari uraian-uraian mengenai pandangan dan argumentasi para tokoh sejak era klasik sampai era modern di atas, penulis menyimpulkan bahwa corak tafsir ilmi dipahami secara berbeda-beda oleh para ulama dan ilmuwan sehingga para ulama memiliki pandangan yang beragam terhadap tendensi penafsiran

¹⁶¹ Ibid., 314-322.

¹⁶² Ibid., 323.

ilmiah. Sebagian ulama mendukung dan sebagian yang lain menolak terhadap tendensi penafsiran ilmiah.

Berikut ringkasan klasifikasi pandangan ulama, baik yang mendukung maupun menolak tafsir ilmi.

Tabel 2.1
Pro dan Kontra terhadap Tafsir Ilmi

Pandangan Ulama Pro Tafsir Ilmi	
1	Al-Qur'an adalah sumber dan mencakup berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan, baik ilmu <i>naqliyah</i> maupun <i>'aqliyah</i> , memuat ilmu generasi terdahulu dan generasi mendatang meskipun hanya secara global.
2	Tafsir ilmi merupakan salah satu bagian dari pendekatan tafsir <i>bi al-ra'y</i> , meskipun dalam proses mempraktikkannya wajib memperhatikan rambu-rambu dan kaidah penafsiran.
3	Teks al-Qur'an tidak hanya memiliki makna lahiriyah (eksoteris), tetapi juga makna batiniyah (esoteris). Makna lahiriyah digali dengan tafsir, sedangkan makna batiniyah digali dengan <i>ta'wīl</i> . Tafsir ilmi adalah bagian dari menyingkap makna esoteris al-Qur'an.
4	Secara aplikatif, tafsir ilmi dilakukan dengan pendekatan rasional (<i>bi al-ra'y</i>) dengan bantuan perangkat disiplin ilmu-ilmu alam (sains)
5	Al-Qur'an bagaikan samudera yang menyimpan berbagai macam ilmu pengetahuan, namun tidak akan dapat mengetahui makna batin al-Qur'an kecuali mereka yang memiliki kualitas keilmuan tingkat tinggi.
6	Al-Qur'an selaras dan tidak bertentangan dengan kemajuan ilmu modern sehingga ia tidak hanya berbicara persoalan agama, melainkan juga tentang ilmu pengetahuan ilmiah.
7	Secara aplikatif, tafsir ilmi adalah mengkontekstualisasikan makna al-Qur'an dengan produk sains Barat dengan melengkapi pola pendekatan tafsir tekstual.
8	Penafsiran ilmiah merupakan upaya mengintegrasikan dan menyelaraskan antara al-Qur'an dan sains untuk menggali ilmu-ilmu alam dari al-Qur'an dan untuk memajukan peradaban ilmiah umat Islam.
9	Tafsir ilmi merupakan bentuk perlawanan dan upaya pembebasan umat Islam dari penindasan bangsa Barat.
10	Tafsir ilmi menunjukkan keabadian mukjizat ilmiah al-Qur'an yang mampu melemahkan tiap-tiap generasi sepanjang zaman. Tafsir ilmi dan mukjizat ilmiah meskipun belum dikenal pada masa Nabi, hal ini menjadi bukti

	tentang kebenaran Nabi Muhammad SAW dan kebenaran al-Qur'an
11	Lafal al-Qur'an, di samping bersifat <i>muhkamāt</i> , juga <i>mutashabihāt</i> yang maknanya belum dikenal oleh generasi awal dan bisa saja makna yang masih samar tersebut, baru akan diketahui oleh generasi mendatang.
Pandangan Ulama Kontra Tafsir Ilmi	
1	Tafsir ilmi merupakan bentuk (<i>takhfīf</i>) atau kontaminasi berlebihan dalam menafsirkan al-Qur'an dengan bantuan filsafat dan sains sehingga pembahasan yang tidak selayaknya ditulis dalam kitab tafsir pun, ikut dijelaskan secara panjang lebar.
2	Tafsir ilmi merupakan bentuk (<i>takhbīf</i>) atau serampangan dalam menggunakan metodologi penafsiran al-Qur'an dengan memasukkan metode filsafat dan sains sebagai metode penafsiran asing yang tidak pernah digunakan oleh ulama klasik.
3	Tafsir ilmi merupakan sikap melampaui batas dalam menafsirkan al-Qur'an, suatu bentuk kesesatan dan akan menjatuhkan pada sikap dusta dengan mengatasnamakan Allah SWT.
4	Al-Qur'an adalah kitab hidayah bukan kitab sains yang mencakup berbagai macam ilmu pengetahuan.
5	Al-Qur'an tidak mencakup berbagai ilmu pengetahuan. namun di dalamnya terdapat ilmu <i>naqliyah</i> dan ilmu <i>'aqliyah</i> yang dikenal orang Arab pada masa turunnya atau ilmu umum yang dibangun berdasarkan budaya Arab.
6	Tafsir ilmi merupakan bentuk penyimpangan dengan memalingkan para pembaca dari tujuan utama al-Qur'an sebagai kitab hidayah dengan memasukkan unsur filsafat dan sains.
7	Tafsir ilmi akan mengotori kesucian, kemuliaan dan kharisma al-Qur'an, akan menjerumuskan pada pola pikir yang tidak dikehendaki al-Qur'an, dan menyimpang dari esensi tujuan diturunkannya al-Qur'an.
8	Tafsir ilmi merupakan bentuk pemaksaan penafsiran yang justru dapat menghilangkan esensi kemukjizatan al-Qur'an, menempatkan al-Qur'an tidak pada tempatnya, tidak didorong dengan nurani yang sehat, dan tidak ada jaminan akan kebenaran produk penafsirannya.
9	Tafsir ilmi merupakan bentuk pendegradasian al-Qur'an dengan menyelaraskannya dengan sains yang dapat berubah-ubah dan tidak absolut.
10	Ayat-ayat <i>kawnīyah</i> cukup hanya untuk mendorong berfikir, meneliti, dan semacamnya dalam rangka mempertebal keimanan. Bukan untuk menggali sains modern dari al-Qur'an.
11	Tafsir ilmi hanya akan memberikan ruang untuk memperdebatkan dan mencela al-Qur'an dengan menganggap Nabi Muhammad SAW. pada masa itu masih belum mengetahui secara sempurna pada makna al-Qur'an yang berkaitan dengan alam.

12	Lafal al-Qur'an tidak akan berkembang dan akan tetap sebagaimana dipahami maknanya oleh generasi awal.
13	Tasir ilmi telah mengotori aspek balāghah al-Qur'an dengan menganggap generasi awal tidak memahami isi al-Qur'an yang berkaitan dengan fenomena alam. Padahal, bahasa balāghah al-Qur'an adalah fasih yang pastinya dapat dipahami oleh generasi awal secara keseluruhan.
14	Tafsir ilmi akan merusak akidah umat Islam dan akan membuat ragu akidahnya, karena telah memasukkan sains--yang dapat berubah-ubah seiring dengan perkembangan zaman—ke dalam al-Qur'an yang bersifat absolut.

3. Tafsir Ilmi dalam Pandangan Ulama Moderat

a. Khālid 'Abd al-Raḥmān al-'Akk

Khālid 'Abd al-Raḥmān al-'Akk merupakan ulama kontemporer yang memiliki sikap dan pandangan moderat terhadap tafsir ilmi. Dalam kitabnya, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu*, dijelaskan bahwa tafsir ilmi adalah penafsiran yang menjelaskan redaksi ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung isyarat dan menunjukkan pada keagungan ciptaan Allah SWT, besarnya pengaturan-Nya dan kemahakuasaan-Nya atas seluruh ciptaan-Nya yang terhampar di alam semesta.¹⁶³

'Abd al-Raḥmān al-'Akk memandang tafsir ilmi sebagai corak tafsir yang boleh diterapkan dengan catatan, para mufassir yang menafsirkan ayat *kawnīyah* wajib memperhatikan syarat-syarat dan batasan-batasan sebagaimana yang telah ia rumuskan dari para gurunya sehingga dapat membentengi mereka dari praktik penafsiran ilmiah yang salah dan sia-sia. Adapun syarat-syarat yang dirumuskan 'Abd al-Raḥmān al-'Akk adalah sebagai berikut:

- 1) Memperhatikan syarat-syarat penafsiran secara umum.

¹⁶³ 'Abd al-Raḥmān al-'Akk, *Uṣūl al-Tafsīr*, 217.

- 2) Penafsiran terhadap ayat-ayat *kawnīyah* harus sesuai dengan sistem dunia al-Qur'an.
- 3) Tidak keluar dari koridor penafsiran dengan tujuan untuk memperoleh teori-teori ilmiah yang masih kontradiktif.
- 4) Mufassir harus menggunakan teori-teori ilmiah yang sudah mapan dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah*.
- 5) Tidak memaksakan penafsiran dan tidak menjadikan al-Qur'an untuk menjustifikasi teori-teori ilmiah.
- 6) Menjadikan ayat-ayat al-Qur'an sebagai pijakan utama dalam penafsiran, bukan teori ilmiah.
- 7) Memperhatikan kaidah-kaidah bahasa Arab karena teks al-Qur'an menggunakan bahasa Arab.
- 8) Produk penafsiran ilmiah harus tidak bertentangan dengan syariat.
- 9) Produk penafsiran ilmiah harus otentik sesuai dengan apa yang didapatkan oleh mufassir, tanpa ada tendensi untuk mengurangi atau menambahi dengan suatu hal yang tidak berkaitan.
- 10) Memperhatikan kesatuan antar ayat, *munāsabah*, dan kesesuaian ayat sehingga menjadi satu tema yang utuh.¹⁶⁴

b. Yūsuf al-Qaraḍāwī

Yūsuf al-Qaraḍāwī (lahir 1926 M) merupakan ulama yang berada di pihak

¹⁶⁴ Ibid., 224.

netral dengan memilih untuk independen di antara dua kubu ulama yang menolak dan mendukung corak tafsir ilmi. Sikap tersebut berangkat dari pandangan Al-Qaraḍāwī bahwa sesungguhnya para mufassir dalam menafsirkan al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh kebudayaan yang mengitarinya dan kecenderungan mereka terhadap suatu disiplin keilmuan yang dikuasi oleh mufassir.¹⁶⁵

Menurut Al-Qaraḍāwī, bagi mufassir yang ahli dalam bidang ilmu balāghah, maka produk tafsirnya cenderung lebih banyak menampilkan sisi sastra bahasanya. Bagi yang ketepatan ahli dalam bidang ilmu fiqih, akan lebih banyak menggali hukum Islam dari al-Qur'an, sedangkan yang ahli dalam bidang tasawuf, cenderung lebih banyak menafsirkan al-Qur'an secara sufistik. Demikian pula, mereka yang ahli dalam bidang ilmu-ilmu alam (sains), maka tidak dapat dipungkiri, mereka akan lebih cenderung menafsirkan al-Qur'an secara saintifik. Maka dari itu, dengan melihat realitas yang demikian, Al-Qaraḍāwī bersikap moderat dalam menyikapi sengketa pendapat terkait tafsir ilmi.¹⁶⁶

Namun demikian, agar terhindar dari kesalahan-kesalahan dalam menafsirkan ayat *kawnīyah*, Al-Qaraḍāwī memberikan syarat utama yang wajib diperhatikan para mufassir yang hendak menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan bantuan ilmu-ilmu alam, yaitu:¹⁶⁷

- 1) Menggunakan fakta-fakta ilmiah yang sudah valid, mapan dan menghindari teori-teori ilmiah yang masih bersifat hipotesis. Karena teori ilmiah yang masih bersifat

¹⁶⁵ Al-Qaraḍāwī, *Kayfa*, Cct. 3, 380.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 380-381.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 382-383.

hipotesis kemungkinan besar akan mengalami perubahan-perubahan seiring dengan perkembangan zaman sehingga dapat berdampak negatif terhadap kesucian, ketinggian, dan kharisma al-Qur'an yang sifatnya absolut.

- 2) Tidak memaksakan penafsiran terhadap teks al-Qur'an sehingga melahirkan makna yang tidak dikehendaki al-Qur'an. Tidak tersandra oleh pra konsepsi teori-teori ilmiah sehingga terjerumus pada sikap mencocok-cocokkan dengan tanpa dasar. Karena itu, mufassir harus tetap memperhatikan kaidah-kaidah bahasa Arab, *munāsabah*, dan *siyāq al-kalām*-nya.
- 3) Tidak mengklaim penafsiran sebagai suatu kebenaran yang sudah final dan absolut sehingga merendahkan mufassir generasi sebelumnya. Harus tetap memperhatikan terlebih dahulu hasil penafsiran ulama terdahulu sebagai acuan. Karena bagaimanapun seperangkat sains yang digunakan tidak mutlak kebenarannya, bersifat temporer, dan tentatif yang tidak menutup kemungkinan akan mengalami perubahan seiring dengan perkembangan zaman.

c. Aḥmad Muḥammad Fāḍil

Aḥmad Fāḍil (lahir 1966 M) merupakan ulama yang bersikap netral terhadap tafsir ilmi. Ia menyetujui eksistensi tafsir ilmi dengan syarat menggunakan metode yang sah dalam menafsirkan al-Qur'an. Dalam karyanya, *Naqd al-Tafsīr al-'Ilmī wa al-'Adadī al-Mu'aṣir li al-Qur'ān al-Karīm*, ia menyajikan delapan contoh praktik penafsiran ilmiah yang dinilainya memiliki kesalahan-kesalahan dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah*. Dalam kitab tersebut, ia menggunakan istilah (التطبیق) atau

praktik penafsiran ilmiah. Kesalahan-kesalahan tersebut menurut Aḥmad Fāḍil, dikarenakan mufassir tidak memperhatikan empat perkara dalam proses menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah*. Adapun empat perkara tersebut secara umum adalah sebagai berikut:¹⁶⁸

Pertama, karena tidak memperhatikan kaidah nahwu dan teknis mengembalikan isim ḍamīr pada tempat yang semestinya. *Kedua*, tidak sinkronnya antara produk penafsiran dengan makna yang ditunjukkan dalam teks bahasa Arab. *Ketiga*, mengabaikan konteks umum dari ayat-ayat *kawnīyah* sehingga produk tafsirnya terlepas dari konteksnya. *Keempat*, terlalu terobsesi untuk men-*ta'wīl* aspek mukjizat ilmiah al-Qur'an dan sisi rasionalnya sehingga terjerumus pada sikap pemaksaan penafsiran untuk menyesuaikan dengan kecenderungan mufassir.¹⁶⁹

d. Jamāl Muṣṭafā 'Abd al-Ḥamīd al-Najjār

'Abd al-Ḥamīd al-Najjār dalam bukunya, *Uṣūl al-Dakhīl fī Tafsīr Āy al-Tanzīl*, berijtihad bahwa tafsir ilmi merupakan usaha menjelaskan ayat al-Qur'an yang berbicara tentang fenomena alam semesta dan diri manusia, yang kemudian dijabarkan dengan menggunakan ilmu pengetahuan modern.¹⁷⁰ Ia lebih memilih bersikap moderat dalam menyikapi corak tafsir ilmi dengan menyakini bahwa kelompok yang mendukung, maupun yang menolak tafsir ilmi adalah ulama yang

¹⁶⁸ Aḥmad Muḥammad Fāḍil, *Naqd al-Tafsīr al-'Ilmī wa al-'Adadī al-Mu'āṣir li al-Qur'ān al-Karīm* (Damaskus: Markāz al-Nāqid al-Thaqāfi, 2007), 23.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 23.

¹⁷⁰ 'Abd al-Ḥamīd al-Najjār, *Uṣūl al-Dakhīl*, cet 4, 298.

beriman dan sama-sama memiliki keimanan yang sempurna.¹⁷¹

Selain itu, sikap tersebut juga dilatarbelakangi dengan pandangannya bahwa agama Islam mengajak umatnya untuk mempelajari ilmu dan memuliakan ahli ilmu, sehingga ilmu tersebut mampu memberikan petunjuk kepada manusia pada keadaan yang lebih baik dan mendorong mereka untuk meraih harapan yang utama dengan memahami ilmu-ilmu agama sekaligus ilmu-ilmu duniawi, di samping pandangan-pandangannya yang lain sebagaimana ditulis dalam karyanya tersebut.¹⁷² Karena itu, ia memperbolehkan menafsirkan al-Qur'an dengan corak tafsir ilmi dengan syarat wajib memperhatikan syarat-syarat berikut ini:

- 1) Perlu kecermatan dan kehati-hatian dalam menafsirkan al-Qur'an secara ilmiah dengan tidak hanya mempertimbangkan aspek ilmu pengetahuan alam (sains), tetapi juga harus mengkombinasikannya dengan aspek ilmu-ilmu agama dan perangkat penafsiran pada umumnya agar dapat menghasilkan produk tafsir sesuai dengan yang dikehendaki oleh Allah SWT.
- 2) Wajib menyakini bahwa kebenaran al-Qur'an adalah final dan absolut sehingga hanya hasil riset yang sesuai dengan esensi al-Qur'an yang dapat diterima.
- 3) Wajib memperhatikan makna kosa kata ayat al-Qur'an yang dipahami pada fase turunnya al-Qur'an. Karena itu, harus berhati-hati terhadap perkembangan arti kosa-kata yang telah mengalami perubahan setelah fase diturunkannya al-Qur'an.
- 4) Tidak menggeser makna hakiki al-Qur'an kepada makna majazi kecuali jika ada

¹⁷¹ Ibid., 324.

¹⁷² Ibid., 324.

indikasi kuat yang mengarah pada makna majazi agar tidak terjerumus pada mengalihkan makna hakiki pada makna majazi dengan tanpa memperhatikan kaidah yang berlaku pada umumnya.

- 5) Wajib memperhatikan gramatika bahasa Arab dengan berbagai cabangnya, karena redaksi al-Qur'an berbahasa Arab.
- 6) Wajib memperhatikan aspek *uslub* sastra al-Qur'an dengan berbagai macam ragamnya dan macam-macam kaidahnya.
- 7) Teks redaksi al-Qur'an dapat mengandung arti yang beranekaragam, karena itu, tidak boleh mengklaim validitas satu makna dan menganulir keabsahan dari makna yang lain.
- 8) Wajib menghimpun terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang membahas satu tema seputar ayat-ayat *kawnīyah* sehingga maknanya dapat dipahami secara utuh.
- 9) Tidak mengklaim teori ilmiah sebagai kebenaran mutlak karena teori masih memiliki keterbatasan-keterbatasan. Fakta menunjukkan bahwa teori ilmiah seringkali berubah, sehingga fakta ilmiah yang dianggap sebagai suatu kebenaran di masa sekarang, bisa jadi dimasa yang akan datang akan mengalami perubahan bahkan dianggap sebagai mitos.¹⁷³

D. Ayat-ayat *Kawnīyah* dan Klasifikasinya

1. Makna Etimologi dan Terminologi Ayat-ayat *Kawnīyah*

Istilah ayat *kawnīyah* merupakan frasa yang terdiri dari dua suku kata, yakni

¹⁷³ Ibid., cet 4, 328-329.

ayat dan *kawnīyah*. Dalam bahasa Arab, kata *āyat* (آية) merupakan bentuk tunggal dari kata, *āyāt* (آيات). Menurut Ibn Fāris, seorang pakar linguistik, kata *āyat* (آية) berasal dari asal kata, *a'yat* (أَيَّة) atau *awyat* (أُوَيَّة) dengan mengikuti *wazan a'yat* (أَعْيَّة).¹⁷⁴ Secara etimologi, ayat (آية) dapat diartikan sebagai ‘*alāmah* (علامة) yang berarti tanda, *mu'jizah* (mukjizat), *daḥīl/burhān* (bukti/penjelasan), ‘*ibrah* (pelajaran), *amrun 'ajīb* (perkara yang menakjubkan), dan *jamā'ah* (sekelompok manusia).¹⁷⁵

Lafal *kawnīyah* (كَوْنِيَّة) merupakan derivasi dari kata *kawn* (كَوْن) yang merupakan *maṣḍar* dari lafal, (كَانَ - يَكُونُ - كَوْنًا), dengan mendapat imbuhan *yā' al-nisbat* (يَاءِ النِّسْبَةِ) dan *tā' marbūṭah* (ة). Secara etimologi, lafal, *kawnīyah* bermakna segala ciptaan mengenai alam semesta.¹⁷⁶ Dengan demikian, secara etimologi, ayat *kawnīyah* dapat diartikan sebagai segala bentuk benda-benda, peristiwa, kejadian dan fenomena alam semesta yang menjadi tanda dan bukti akan kebesaran dan kekuasaan Allah SWT.

Kemudian secara terminologi, kata *āyāt* (آية) telah banyak didefinisikan di kalangan ulama. Al-Zarkashī menyebutkan beberapa pendapat ulama menyangkut definisi *āyat* (آية). Antara lain, ia mengutip pendapat al-Ja'barī berikut ini,

فُرْآنٌ مُرَكَّبٌ مِنْ جُمَلٍ وَلَوْ تَقْدِيرًا ذُو مَبْدَأٍ أَوْ مَقْطَعٍ مُنْدَرِجٍ فِي سُورَةٍ¹⁷⁷

“Suatu bacaan yang tersusun dari kalimat-kalimat sekalipun hanya secara

¹⁷⁴ Abū al-Ḥusayn Aḥmad Ibn al-Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), Vol. 1, 168.

¹⁷⁵ Kementerian Agama RI, *Ensiklopedia Al-Qur'an; Kajian Kosakata*, Vol. 1, ed. M. Quraish Shihab, et al. (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 109.

¹⁷⁶ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir; Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 1241.

¹⁷⁷ Al-Zarkashī, *al-Burhān*, Vol. 1, 188.

perkiraan, yang memiliki awalan dan akhir dan termasuk bagian dari suatu surah (al-Qur'an).”

Redaksi di atas senada dengan pendapat yang dikutip Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī dalam *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*,¹⁷⁸ bahkan secara substansi juga sesuai dengan pendapat al-Zarqānī dalam *Manāhil al-Qur’ān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*.¹⁷⁹ Maka dari itu, dapat disimpulkan, ayat al-Qur’an adalah sekelompok kata yang tersusun dari huruf-huruf hijaiyah, yang ditandai dengan nomor ayat, memiliki awalan dan akhiran yang menjadi bagian dari surah-surah al-Qur’an. Kesimpulan ini merupakan suatu kesimpulan yang berangkat dari sudut pandang disiplin ilmu al-Qur’an.

Dari sudut pandang bahasa al-Qur’an, kata, *āyat* tidak selamanya bermakna demikian. Jika kata tersebut dikaitkan dengan lafal, *nazala* dan kata-kata lain yang seasal dengan itu, atau dalam redaksi ayat terdapat tantangan kepada orang-orang untuk membuat semisal ayat al-Qur’an, maka kata, *āyat* memiliki kesamaan makna dengan pengertian di atas, yakni “ayat-ayat yang tertulis dalam mushaf al-Qur’an.”¹⁸⁰ Hal ini seperti terdapat dalam surah al-Ḥajj [22]:16 dan surah an-Nūr [24]: 46,

وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يُرِيدُ¹⁸¹

“Dan demikianlah Kami telah menurunkan (al-Qur’an) yang merupakan ayat-ayat yang nyata; sesungguhnya Allah memberikan petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki.” (Q.S. al-Ḥajj [22]:16)¹⁸²

¹⁷⁸ Al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 102.

¹⁷⁹ Al-Zarqānī, *Manāhil al-Qur’ān*, Vol. 1, 274.

¹⁸⁰ Kementerian Agama RI, *Ensiklopedia Al-Qur’an*, Vol. 1, 110.

¹⁸¹ al-Qur’an, 22:16.

¹⁸² Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an*, Vol. 6, 367.

لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ¹⁸³

“Sungguh, Kami telah menurunkan ayat-ayat yang memberi penjelasan. Dan Allah memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki ke jalan yang lurus.” (Q.S. an-Nūr [24]: 46).¹⁸⁴

Kata *āyāt* (آيَاتٍ) pada dua ayat di atas bermakna ayat-ayat Allah yang tertulis di mushaf al-Qur’an. Kemudian, apabila kata *āyāt* dikaitkan dengan lafal Allah (الله) dan semua kata ganti yang berkaitan dengan-Nya, maka dapat diartikan dengan dua pengertian, yakni bermakna, “ayat-ayat al-Qur’an” dan bermakna, “suatu tanda yang menunjukkan kepada kebesaran dan kekuasaan Allah.” Kemudian, jika kata, *āyāt* dihubungkan dengan ungkapan seperti, (*li qawmi yatafakkarūn*), (*ya‘qilūn*), (*yasma‘ūn*), (*yadhhdhakkarūn*), atau yang semakna dengan itu, maka dapat dimaknai sebagai “tanda-tanda kebesaran Allah SWT”.¹⁸⁵ Semisal dalam surah al-Nahl [16]: 11 dan surah al-Anbiyā’ [21]: 91,

يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ۗ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ¹⁸⁶

“Dengan air (hujan) itu Dia menumbuhkan untuk kamu tanam-tanaman; zaitun, kurma, anggur dan segala macam buah-buahan. Sungguh dalam hal yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berfikir.”(Q.S. al-Nahl [16]: 11).¹⁸⁷

وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ¹⁸⁸

¹⁸³ al-Qur’an, 24:46.

¹⁸⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an*, Vol. 6, 617.

¹⁸⁵ Kementerian Agama RI, *Ensiklopedia Al-Qur’an*, Vol 1, 110-111.

¹⁸⁶ al-Qur’an, 16:11.

¹⁸⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an*, Vol. V, 291.

¹⁸⁸ al-Qur’an, 21:91.

“Dan (ingatlah kisah Maryam) yang memelihara kehormatannya, lalu Kami tiupkan (ruh) dari Kami ke dalam (tubuh) nya; Kami jadikan dia dan anaknya sebagai tanda (kebesaran Allah) bagi seluruh alam.” (Q.S. al-Anbiyā’ [21]: 91).¹⁸⁹

Jumlah kata, *āyat* (آية) dalam al-Qur’an yang berbentuk *mufrad* (tunggal) sebanyak 84 kali. Salah satu contohnya ada pada surah al-Baqarah [2]: 106. Dalam bentuk *muthannā* (ganda) (أَيَّتَيْنِ), hanya disebut satu kali pada surah al-Isrā’ [17]: 12. Sedangkan dalam bentuk plural (آيَاتِ), disebut sebanyak 295 kali, seperti dalam surah al-Baqarah [2]: 61 dan al-An‘ām [6]: 4.¹⁹⁰ Kata, *āyat* yang berbentuk *mufrad*, paling banyak disebut pada surah al-Baqarah, al-An‘ām, dan al-Naḥl yang masing-masing disebut sebanyak tujuh kali. Sedangkan bentuk pluralnya, disebut sebanyak 18 kali dalam surah Ali ‘Imrān, 24 kali dalam surah al-A‘rāf dan sebanyak 25 kali pada surah al-An‘ām.¹⁹¹

Quraish Shihab mengkategorikan ayat-ayat Allah (آيَاتُ اللَّهِ) menjadi dua bagian. *Pertama*, ayat-ayat Allah yang tertulis dalam mushaf al-Qur’an dan kitab suci-Nya, *kedua*, ayat-ayat Allah yang terhampar di alam jagad raya.¹⁹² Ayat al-Qur’an adalah wahyu yang tersurat dalam mushaf, sedangkan wujud alam semesta merupakan ‘wahyu’ Allah yang terhampar di alam semesta.¹⁹³

¹⁸⁹ Ibid., Vol. 6, 321.

¹⁹⁰ Kementerian Agama RI, *Ensiklopedia Al-Qur’an*, Vol 1, 109-110.

¹⁹¹ Ibid., Vol. 1. 110.

¹⁹² M. Quraish Shihab, *Dia dimana-mana: “Tangan” Tuhan di Balik setiap Fenomena* (Jakarta, Lentera Hati, 2014), 12.

¹⁹³ Dalam tinjauan makna semantik, Thoshihiko Izutsu mengklasifikasikan ayat-ayat Allah menjadi dua bagian. *Pertama*, ayat verbal yang berupa wahyu yang merupakan bentuk komunikasi khas antara Tuhan dan manusia dengan menggunakan media linguistik, seperti bahasa kitab-kitab suci. *Kedua*, ayat non-verbal, ayat yang berupa tanda-tanda Allah yang terhampar di alam semesta, baik berupa isyarat, gerakan manusia dan lain sebagainya. Thoshihiko Izutsu, *Relasi al-Qur’an dan*

Dalam perkembangannya, jenis ayat-ayat Allah yang terhampar di alam semesta disebut pula sebagai ayat-ayat *kawnīyah*. Sehingga pada saat ini, penggunaan idiom “ayat-ayat *kawnīyah*” memiliki dua makna. *Pertama*, ayat-ayat *kawnīyah* diartikan sebagai tanda atau bukti-bukti berupa ciptaan Allah SWT yang tergelar di seluruh alam semesta (*the universe*) yang mencakup makrokosmos atau mesin raksasa (*gigantic machine*), mikrokosmos, benda-benda, kejadian, peristiwa alam, mukjizat material inderawi,¹⁹⁴ karamah para wali, dan lain sebagainya. *Kedua*, ayat-ayat *kawnīyah* dimaknai sebagai ayat-ayat al-Qur’an yang kontennya berbicara mengenai alam semesta dan sains.¹⁹⁵

Dalam kajian tafsir ilmi, frasa ayat-ayat *kawnīyah* secara terminologi telah banyak dikemukakan oleh ulama dan ilmuwan Islam. Tanṭāwī Jawharī berpendapat, ayat *kawnīyah* merupakan ayat-ayat al-Qur’an yang berbicara tentang keajaiban-keajaiban fenomena alam semesta dan keajaiban penciptaannya, seperti penciptaan langit, bumi, tumbuhan, binatang dan sebagainya, serta ayat al-Qur’an yang kontennya memuat isyarat-isyarat ilmiah menyangkut disiplin ilmu alam, seperti ilmu astronomi, geologi, kedokteran, ilmu hitung, ilmu kimia, ilmu biologi, ilmu fisika dan

Manusia; Pendekatan Semantik Terhadap al-Qur’an, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), Cet. 2, 145.

¹⁹⁴ Quraish Shihab secara garis besar, membagi menjadi dua macam mukjizat, yaitu mukjizat material inderawi yang tidak kekal seperti tongkat menjadi ular, dan mukjizat immaterial-logis yang dapat dibuktikan sepanjang masa seperti mukjizat yang berupa al-Qur’an. M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur’an; Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib* (Bandung: Mizan, 1997), 35.

¹⁹⁵ Untuk tipe ayat yang pertama, oleh Fazlur Rahman disebut dengan istilah ayat-ayat alamiah (*natural āyāt/ghair matlu*). Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur’an* (U.S. A. The University of Chicago Press, 2009), 47- 50.

lain sebagainya.¹⁹⁶

Menurut Mahdī Ghulshānī, ayat-ayat *kawnīyah* adalah ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang komponen-komponen pokok alam semesta, ayat al-Qur'an yang mendorong untuk melakukan penelitian dan pengamatan terhadap alam semesta, ayat al-Qur'an yang berbicara tentang proses penciptaan alam semesta, ayat al-Qur'an yang mendorong manusia untuk mengenal cara menciptakan alam semesta, ayat al-Qur'an yang mendorong manusia untuk mempelajari gejala dan fenomena perubahan alam, ayat al-Qur'an yang menunjukkan bahwa Allah bersumpah dengan aneka alam ciptaan-Nya, ayat al-Qur'an yang menunjukkan kemungkinan terjadinya proses dan fenomena perubahan pada alam semesta, ayat al-Qur'an yang menunjukan tentang barunya alam semesta, dan ayat al-Qur'an yang membahas tentang relasi antara manusia, alam semesta dan ketundukan alam pada manusia.¹⁹⁷

Sementara itu, Agus Purwanto¹⁹⁸ mengemukakan, ayat-ayat *kawnīyah* adalah ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang fenomena alam fisik dengan catatan dapat menuntun pada kontruksi bangunan ilmu kealaman (sains). Karena tidak semua ayat al-Qur'an yang memuat dan menyebut elemen kealaman seperti langit, bumi dan semacamnya, dapat dikategorikan sebagai ayat *kawnīyah*.

Quraish Shihab juga menjelaskan, ayat-ayat *kawnīyah* adalah ayat al-Qur'an

¹⁹⁶ Jawharī, *al-Jawāhir*, Vol. 1, 2-3.

¹⁹⁷ Mahdī Ghulshānī, *Al-Qur'ān wa Ma'rifah al-Ṭabī'ah* (Taheran: Mu'awaniyah Al-'Alāqāh Al-Dawliyah, 1993), 42-45.

¹⁹⁸ Agus Purwanto, *Ayat-ayat Semesta: Sisi-sisi Al-Qur'an yang Terlupakan* (Bandung: Mizan, 2015), 26-27.

yang kontennya menguraikan tentang alam raya dan fenomenanya.¹⁹⁹ Ayat *kawnīyah* merupakan ayat al-Qur'an yang mengandung isyarat-isyarat ilmiah yang berhubungan dengan alam materi dan fenomenanya, serta ayat yang memerintahkan manusia untuk mengetahui dan memanfaatkan alam semesta.²⁰⁰

Berdasarkan beberapa pendapat di atas, dapat dirumuskan bahwa ayat-ayat *kawnīyah* --dalam konteks kajian tafsir ilmi-- adalah ayat-ayat al-Qur'an yang secara tersurat ataupun tersirat berbicara tentang komponen-komponen alam semesta dan keajaiban fenomenanya, ayat al-Qur'an yang mengandung isyarat-isyarat ilmiah yang dikaji dalam ruang lingkup ilmu-ilmu alam (sains), ayat al-Qur'an yang mendorong manusia untuk memahami alam raya dan dapat menuntun pada kontruksi bangunan ilmu kealaman (sains).

2. Klasifikasi Ayat-ayat *Kawnīyah* dalam Al-Qur'an

Pada dasarnya, al-Qur'an sebagai kitab suci agama terakhir, telah memainkan peranannya dengan topik-topik bahasan yang mengesankan banyak orang sepanjang zaman dan sesuai standar intelektual. Al-Qur'an merupakan kitab suci yang berisi tentang petunjuk, perintah, larangan dan aturan-aturan berperilaku bagi umat manusia. Al-Qur'an berbicara masalah akidah, hukum, akhlak, nilai, sifat-sifat Allah, tugas para malaikat, kisah para nabi, kisah umat terdahulu dan lain sebagainya. Di samping itu, terdapat banyak ayat al-Qur'an yang berbicara tentang tema-tema pokok bahasan yang dikaji dalam ruang lingkup sains, seperti tentang penciptaan alam,

¹⁹⁹ Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 202.

²⁰⁰ Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, 581.

reproduksi manusia, perubahan musim, tumbuh-tumbuhan, binatang dan lain sebagainya.²⁰¹

Meskipun demikian, para pakar berbeda-beda dalam mengistilahkan ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang sains (ayat-ayat *kawnīyah*). Tanṭāwī Jawharī memakai istilah "*Āyāt al-'Ulūm*,"²⁰² Agus Purwanto menggunakan istilah "ayat-ayat semesta" sekaligus "ayat-ayat *kawnīyah*,"²⁰³ Andi Rosadisastra memakai istilah "ayat-ayat sains dan sosial,"²⁰⁴ dan Andri Nirwana menyebutnya dengan istilah "ayat-ayat sains".²⁰⁵

Demikian juga, para pakar berbeda pendapat terkait kepastian berapa jumlah ayat-ayat *kawnīyah* dalam al-Qur'an. Tanṭāwī Jawharī²⁰⁶ menyebutkan terdapat lebih dari 750 ayat *kawnīyah* yang mengandung isyarat-isyarat ilmiah, atau sekitar lima belas persen dari jumlah keseluruhan ayat al-Qur'an (6236).²⁰⁷ Zaghāl al-Najjār menyebutkan terdapat sekitar sekitar seribu ayat al-Qur'an yang mengisyaratkan secara eksplisit tentang fenomena alam fisik, bahkan bisa lebih jika ditambahkan

²⁰¹ Mir Aneesuddin, *Buku Saku Ayat-ayat Semesta*, (Jakarta: Zaman, 2014), 12.

²⁰² Tanṭāwī Jawharī, *al-Jawāhir*. Vol. 1, 3.

²⁰³ Agus Purwanto, *Ayat-ayat Semesta*. 26.

²⁰⁴ Andi Rosadisastra, *Metode Tafsir Ayat-Ayat Sains Dan Sosial* (Jakarta: Amzam, 2016)

²⁰⁵ Andri Nirwana, *Tafsir Ayat-ayat Sains* (Aceh: Forum Intelektual al-Qur'an dan al-Hadits Asia Tenggara, 2016).

²⁰⁶ Jawharī, *al-Jawāhir*, Vol. 1, 3.

²⁰⁷ Meskipun dari segi teks, lafal al-Qur'an adalah sama. Namun, ulama berbeda dalam cara menghitung jumlah ayat al-Qur'an. Menurut Ibnu al-Jawzī (597 H), para ulama yang telah menghitung ayat, semuanya sepakat bahwa jumlah ayat al-Qur'an sebanyak 6200 lebih. Akan tetapi sisa kelebihan dari 6200 ayat tersebut, para ulama berselisih pendapat terkait jumlahnya. Ulama Madinah, al-Shaybah 6214 ayat, Abī Ja'far 6210. Ulama Makkah 6220 ayat. Ulama Kuffah: Imam Ḥamzah Ziyāt 6236 ayat. Ulama Basrah; Imam 'Aṣim al-Jahdārī, 6204 dan Imam Qatadah 6219 ayat. Ulama Shām, Yahyā bin Hārith al-Dhimārī 6226 ayat. Ibnu Mas'ūd 6225 ayat, Imam 'Aṭaillah al-Kharasānī 6216 ayat, Imam 'Aṭaillah bin Yasār, 6232 ayat. Abī al-Faraj 'Abd al-Raḥmān bin al-Jawzī, *Funūn al-Afnān 'Ajā'ib 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: al-Kutub al-Thaqāfiyah, 2001), 96-97.

dengan ayat-ayat yang secara tersirat mengandung isyarat-isyarat ilmiah.²⁰⁸ Sementara itu, Agus Purwanto menyebutkan terdapat sebanyak 1.108 ayat yang memuat kosa-kata tentang elemen-elemen alam semesta, sedangkan yang secara spesifik menuntun pada kontruksi ilmu-ilmu kealaman terdapat 800 ayat-ayat *kawnīyah*.²⁰⁹

Maka dari itu, berdasarkan uraian-uraian di atas dapat disimpulkan bahwa masih belum terdapat kesepakatan di kalangan para pakar, terkait istilah dan berapa jumlah ayat-ayat *kawnīyah*. Hanya saja, dalam konteks kajian tafsir ilmi, pada umumnya, ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang alam semesta dan fenomenanya, seringkali diistilahkan dengan istilah "ayat-ayat *kawnīyah*". Demikian pula, dari perbedaan pendapat terkait jumlah ayat-ayat *kawnīyah* di atas, namun dapat disimpulkan bahwa meskipun jumlah pastinya belum disepakati secara pasti, akan tetapi, pada kenyataannya memang terdapat sekian banyak jumlah ayat-ayat *kawnīyah* dalam al-Qur'an, bahkan melebihi dari jumlah ayat-ayat hukum yang hanya sekitar 150 ayat sebagaimana penjelasan Ṭanṭāwī Jawharī.²¹⁰

Selanjutnya, menyangkut klasifikasi ayat-ayat *kawnīyah*, penulis masih belum menemukan literatur yang berhasil memetakan ayat-ayat tersebut secara detail dan komprehensif, kecuali buku karya Agus Purwanto, itupun masih dalam bentuk

²⁰⁸ Al-Najjār, *Tafsīr al-Āyāt*, Vol. 1, 26.

²⁰⁹ Purwanto, *Ayat-ayat Semesta*, 27-28.

²¹⁰ Jawharī, *al-Jawāhir*, Vol. 1, 3.

sederhana sebagaimana pengakuannya.²¹¹ Ṭantāwī Jawharī, meski menyebut kuantitas jumlah ayat-ayat *kawnīyah*, namun ia tidak mengklasifikasikan ayat tersebut secara khusus, sehingga pembaca masih harus berusaha keras untuk mencari ayat *kawnīyah* yang terselip di antara 6236 ayat dalam tafsirnya. Demikian juga, Zaghlūl al-Najjār yang menyebutkan bahwa jumlah ayat *kawnīyah* terdapat sekitar 1000 ayat, namun dalam karya tafsirnya, *Tafsīr al-Āyāt al-Kawnīyah fī al-Qurʾān al-Karīm*, ia hanya menafsirkan sebanyak 176 ayat yang tersebar dalam 66 surah dan tidak mengklasifikasikan ayat *kawnīyah* secara khusus.

Sementara itu, Mahdī Ghulshani juga tidak mengklasifikasikan secara detail terkait ayat yang mana saja, yang dapat dikategorikan sebagai ayat-ayat *kawnīyah*. Ia hanya menjelaskan 8 kriteria beserta beberapa contoh ayat al-Qurʾan yang dapat dikategorikan sebagai ayat-ayat *kawnīyah*. *Pertama*, ayat al-Qurʾan yang redaksinya berbicara tentang elemen-elemen pokok obyek ciptaan dan memerintahkan pada manusia untuk menyingkapnya, seperti Q.S. al-Ṭāriq [86]: 5, Q.S. al-Nūr [24]: 45, Q.S. al-Insān [76]: 2. *Kedua*, ayat al-Qurʾan yang redaksinya berbicara tentang cara Allah menciptakan sesuatu dan memerintahkan pada manusia untuk mengetahui cara dan asal-usul penciptaannya, seperti Q.S. Hūd [11]:7, Q.S. al-Anbiyāʾ [21]: 30, Q. S. Luqmān [31]: 10, Q.S. Fuṣṣilat [41]: 11, Q.S. al-Muʾminūn [23]: 12-14, Q.S. al-Ghāshiyah [88]: 17-20.²¹² *Ketiga*, ayat al-Qurʾan yang redaksinya memerintahkan pada manusia untuk mengetahui bagaimana cara Allah menciptakan alam semesta,

²¹¹ Agus Purwanto, *Nalar Ayat-ayat Semesta; Menjadikan Al-Qurʾan Sebagai Basis Kontruksi Ilmu Pengetahuan* (Bandung: Mizan, 2015), 8.

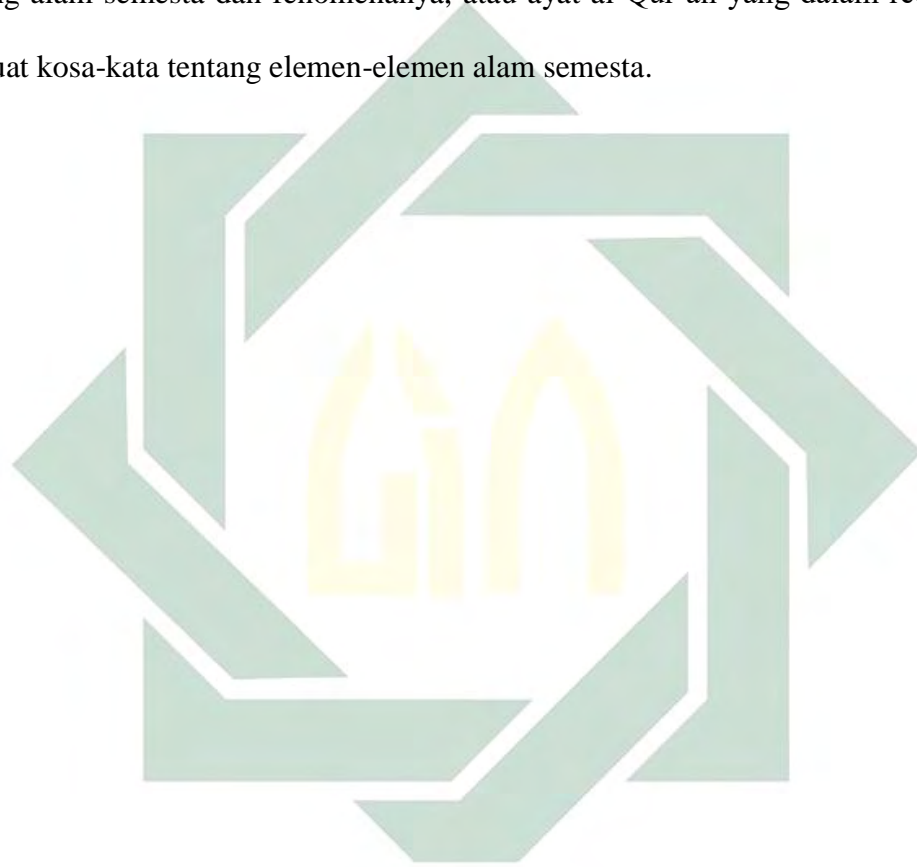
²¹² Ghulshani, *Al-Qurʾān wa Maʿrifah*, 42-43.

seperti Q.S. al-Ankabūt [29]: 19-20. *Keempat*, ayat-ayat yang redaksinya mendorong manusia untuk mempelajari fenomena alam, seperti Q.S. al-Zumar [39]: 21, Q.S. al-Rūm [30]: 48. Q.S. al-Baqarah [2]: 164. *Kelima*, ayat-ayat yang redaksinya menunjukkan bahwa Allah bersumpah dengan objek ciptaan-Nya, seperti, Q.S. al-Shamy [91]: 1-6, Q.S. al-Wāqi‘ah [56]: 75-76, Q.S. al-Ṭāriq [86]: 1-3, al-Burūj [85]: 1. *Keenam*, ayat-ayat yang redaksinya menjelaskan tentang fenomena-fenomena alam yang menunjukkan kebaruan alam sehingga pada waktunya akan terjadi hari kiamat, seperti, Q.S. al-Ḥajj [22]: 5, Q.S. Yāsīn [36]: 81, Q.S. al-Rūm [30]: 19. *Ketujuh*, ayat-ayat yang redaksinya menunjukkan pada keberlangsungan, keteraturan dan ketelitian penciptaan Allah, seperti Q.S. al-Naml [27]: 88, Q.S. al-Mulk [67]: 3-4, Q.S. al-Ḥijr [15]: 19, Q.S. al-Furqān [25]: 2, Q.S. al-Zumār [39]: 5. *Kedelapan*, ayat-ayat yang redaksinya berbicara tentang adanya relasi yang harmonis antara alam fisik dan manusia, serta ditundukkannya alam untuk kepentingan manusia, seperti Q.S. al-Jāthiyah [45]: 13, Q.S. al-Mulk [67]: 15, Q.S. al-Naḥl [16]: 5, Q.S. al-Ḥadīd [57]: 25, Q.S. al-An‘ām [6]: 97.²¹³

Dengan demikian, berdasarkan uraian-uraian di atas, dapat dipahami bahwa terkait indeksasi, klasifikasi, dan kategori ayat-ayat *kawnīyah*, masih sangat terbatas, bahkan masih belum ada kesepakatan ulama secara pasti, sehingga masing-masing pakar memiliki standar tersendiri dalam memilah dan memilih mana yang tergolong ayat-ayat *kawnīyah*, ayat-ayat hukum, ayat-ayat *qiṣṣah*, dan ayat kategori lainnya.

²¹³ Ibid., 43-46.

Maka dari itu, sebagian besar para pakar dalam mengklasifikasikan dan mengkategorikan ayat-ayat *kawnīyah*, lebih mengacu pada terminologi ayat *kawnīyah* pada umumnya, yakni ayat-ayat al-Qur'an yang redaksinya berbicara tentang alam semesta dan fenomenanya, atau ayat al-Qur'an yang dalam redaksinya memuat kosa-kata tentang elemen-elemen alam semesta.



kolonialisme, disebut sebagai periode pertama. Sedangkan periode kedua dimulai sejak awal kemerdekaan Indonesia tahun 1945 yang ditandai dengan masa transisi suksesi kepemimpinan dari pihak luar kepada suatu negara yang berdaulat dalam membangun negaranya.²⁴

Berdasarkan data tahun kelahirannya (1944), dapat dipahami bahwa Quraish Shihab lahir pada akhir periode pertama sejarah Indonesia modern sebelum terjadinya proklamasi kemerdekaan Indonesia. Sedangkan pada saat sekarang, ia sudah berumur sekitar 77 tahun dan telah melewati fase era orde lama, orde baru dan era reformasi. Situasi Indonesia pada tahun kelahirannya, masih sedang mengalami puncak penderitaan dan ketidakstabilan sebagai dampak dari meletusnya perang dunia II secara umum dan tekanan kolonialisme Jepang secara khusus.²⁵

Secara informal,²⁶ pendidikan Quraish Shihab dimulai dari lingkungan keluarga dan masyarakat sekitar Sulawesi Selatan tempat ia tinggal. Sedari kecil, kedua orang tuanya telah menanamkan dalam dirinya tentang nilai-nilai ketauhidan dan keislaman. Ia didorong untuk selalu mencintai al-Qur'an dan mempelajarinya. Sebagian nasihat ayahnya padanya yang berkaitan dengan al-Qur'an adalah "bacalah al-Qur'an seakan-akan ia turun kepadamu". Berkat nasihat-nasihat semacam itu dan didikan dari ayahnya tentang al-Qur'an,

²⁴ Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia; Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*, (Bandung: Mizan, 1996), 29.

²⁵ Greg Barton, *Biografi Gus Dur; The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, (Yogyakarta: LKIS, 2006), 38.

²⁶ Pendidikan informal merupakan salah satu bagian jalur pendidikan yang ada di Indonesia. Dalam UU. No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional Indonesia, Bab VI, Pasal 13, disebutkan bahwa "Jalur Pendidikan terdiri atas pendidikan formal, nonformal dan informal yang dapat saling melengkapi dan memperkaya.

15	<i>Persoalan Interpretasi Metaforis atas Fakta-Fakta Tekstual</i>	Jakarta	Yayasan Waqaf Paramadina	1998
16	<i>Haji Bersama Quraish Shihab; Panduan Praktis Menuju Haji Mabruur</i>	Bandung	Mizan	1998
17	<i>Secercah Cahaya Ilahi; Hidup Bersama Al-Qur'an</i>	Bandung	Mizan	1999
18	<i>Setan dalam Al-Qur'an; Yang Halus & Tak Terlihat</i>	Jakarta	Lentera Hati	1999
19	<i>Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Ibadah Mahdah</i>	Bandung	Mizan	1999
20	<i>Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Al-Qur'an dan Hadits</i>	Bandung	Mizan	1999
21	<i>Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Ibadah dan Muamalah</i>	Bandung	Mizan	1999
22	<i>Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Wawasan Agama</i>	Bandung	Mizan	1999
23	<i>Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Tafsir Al Quran</i>	Bandung	Mizan	1999
24	<i>Malaikat dalam Al-Qur'an Yang Halus & Tak Terlihat</i>	Bandung	Mizan	1999
25	<i>Jin dalam Al-Qur'an; Yang Halus & Tak Terlihat</i>	Jakarta	Lentera Hati	1999
26	<i>Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an</i>	Jakarta	Lentera Hati	2000
27	<i>Kehidupan Setelah Kematian: Surga Dijanjikan al-Qur'an</i>	Jakarta	Lentera Hati	2001
28	<i>Anda Bertanya, Quraish Shihab Menjawab Berbagai Masalah Keislaman</i>	Bandung	Mizan Pustaka	2002
29	<i>40 Hadits Qudsi Pilihan</i>	Jakarta	Lentera Hati	2002
30	<i>Menjemput Maut; Bekal Perjalanan Menuju Allah SWT.</i>	Jakarta	Lentera Hati	2002
31	<i>Panduan Puasa bersama Quraish Shihab</i>	Jakarta	Republika	2003
32	<i>Panduan Shalat bersama Quraish Shihab</i>	Jakarta	Republika	2003
33	<i>Kumpulan Tanya Jawab Quraish Shihab: Mistik, Seks dan Ibadah</i>	Jakarta	Republika	2004
34	<i>Jilbab Pakaian Wanita Muslimah; dalam Pandangan Ulama dan Cendekiawan Kontemporer</i>	Jakarta	Lentera Hati	2004
35	<i>Dia di Mana-mana; Tangan Tuhan di balik Setiap Fenomena</i>	Jakarta	Lentera Hati	2004

36	<i>Perempuan: Dari Cinta Sampai Seks, Dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, Dari Bias Lama sampai Bias Baru</i>	Jakarta	Lentera Hati	2005
37	<i>Menabur Pesan Ilahi; Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat</i>	Jakarta	Lentera Hati	2006
38	<i>Wawasan Al-Qur'an Tentang Dzikir dan Doa</i>	Jakarta	Lentera Hati	2006
39	<i>Menyingkap Tabir Ilahi; Asma al-Husna dalam Perspektif Al-Qur'an</i>	Jakarta	Lentera Hati	2006
40	<i>Yang Jenaka dan Yang Bijak Dari M. Quraish Shihab</i>	Jakarta	Lentera Hati	2007
41	<i>Yang Bijak Dari M. Quraish Shihab</i>	Jakarta	Lentera Hati	2007
42	<i>SUNNAH-SYIAH Bergandengan Tangan? Mungkinkah!</i>	Jakarta	Lentera Hati	2007
43	<i>Secercah Cahaya Ilahi, Hidup Bersama Al-Quran</i>	Bandung	Mizan	2007
44	<i>Tafsir Al-Lubāb; Makna, Tujuan dan Pelajaran dari al-Fâtihah dan Juz 'Amma</i>	Jakarta	Lentera Hati	2008
45	<i>Berbisnis dengan Allah; Bisnis Sukses Dunia Akhirat</i>	Jakarta	Lentera Hati	2008
46	<i>Ayat-ayat Fitna; Sekelumit Keadaban Islam di Tengah Purbasangka</i>	Jakarta	Lentera Hati	2008
47	<i>Asmā' al-Husnā; Mengenal Nama-Nama Allah</i>	Jakarta	Lentera Hati	2008
48	<i>Doa Harian bersama M. Quraish Shihab</i>	Jakarta	Lentera Hati	2009
49	<i>Al-Quran dan Maknanya: Terjemahan Makna</i>	Jakarta	Lentera Hati	2010
50	<i>Membumikan Al-Qur'ân Jilid 2; Mengfungsikan Wahyu dalam Kehidupan</i>	Jakarta	Lentera Hati	2011
51	<i>Membaca Sirah Nabi Muhammad SAW, dalam sorotan Al-Quran dan Hadits Shahih</i>	Jakarta	Lentera Hati	2011
52	<i>M. Quraish Shihab Menjawab; 1001 Soal Perempuan yang Patut Anda Ketahui</i>	Jakarta	Lentera Hati	2011
53	<i>Do'a al-Asmâ' al-Husnâ: Doa yang Disukai Allah</i>	Jakarta	Lentera Hati	2011

54	<i>Yasin Dan Tahlil: Dilengkapi Transliterasi dan Makna Tahlil</i>	Jakarta	Lentera Hati	2012
55	<i>Haji & Umrah Bersama Quraish Shihab; Uraian Manasik, Hukum, Hikmah, & Panduan Meraih Haji Mabrur</i>	Jakarta	Lentera Hati	2012
56	<i>Al-Lubāb; Makna, Tujuan dan Pelajaran dari Surah-Surah Al-Qur'an</i>	Jakarta	Lentera Hati	2012
57	<i>Kaidah Tafsir Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Quran</i>	Jakarta	Lentera Hati	2013
58	<i>Birrul Walidain, Wawasan Al-Qur'an tentang bakti kepada Ibu dan Bapak</i>	Jakarta	Lentera Hati	2014
59	<i>Mutiara Hati, Mengenal Hakikat Iman, Islam, dan Ihsan bersama M. Quraish Shihab</i>	Jakarta	Lentera Hati	2014
60	<i>MQS Menjawab Pertanyaan Anak tentang Islam</i>	Jakarta	Lentera Hati	2014
61	<i>PENGANTIN AL-QUR'AN, 8 Nasihat Perkawinan untuk anak-anakku</i>	Jakarta	Lentera Hati	2015
62	<i>Kumpulan 101 Kultum Tentang Islam: Akidah, Akhlak, Fikih, Tasawwuf, Kehidupan Setelah Kematian,</i>	Jakarta	Lentera Hati	2016
63	<i>Yang Hilang dari Kita: AKHLAK</i>	Jakarta	Lentera Hati	2016
64	<i>Kematian adalah Nikmat: Sekelumit Pandangan Filosof, Agamawan, Ilmuan dan Al-Qur'an</i>	Jakarta	Lentera Hati	2018
65	<i>Islam yang Saya Anut, Dasar-dasar Ajaran Islam</i>	Jakarta	Lentera Hati	2018
66	<i>Islam yang saya pahami; Keragaman itu Rahmat</i>	Jakarta	Lentera Hati	2018
67	<i>Islam yang Disalahpahami: Menepis Prasangka, Mengikis Kekeliruan</i>	Jakarta	Lentera Hati	2018
68	<i>Jawabannya adalah Cinta; Wawasan Islam tentang Aneka Objek Cinta</i>	Jakarta	Lentera Hati	2019
69	<i>Shihab & Shihab; Bincang-Bincang Keislaman Seputar Ramadhan</i>	Jakarta	Lentera Hati	2019

- d) Volume 4 setebal 624 lembar terdiri dari surah al-A‘rāf, dan al-Anfāl
- e) Volume 5 setebal 794 lembar terdiri dari surah al-Tawbah, Yūnus, dan Hūd.
- f) Volume 6 setebal 781 lembar terdiri dari surah Yūsuf, al-Ra‘d, Ibrāhīm, al-Ḥijr, dan al-Naḥl.
- g) Volume 7 setebal 718 lembar terdiri dari surah al-Isrā’. al-Kahf, Maryam, dan Ṭāhā.
- h) Volume 8 setebal 624 lembar terdiri dari surah al-Anbiyā’, al-Ḥajj, al-Mu‘minūn, dan al-Nūr.
- i) Volume 9 setebal 692 lembar terdiri dari surah al-Furqān, al-Shu‘arā’, al-Naml dan al-Qaṣas
- j) Volume 10 setebal 656 lembar terdiri dari surah al-Ankabūt, al-Rūm, Luqmān, al-Sajdah, al-Aḥzāb, dan Sabā’.
- k) Volume 11 setebal 679 lembar terdiri dari surah al-Fāṭir, Yāsīn, al-Ṣaffāt, Ṣād, al-Zumar, dan Ghāfir.
- l) Volume 12 setebal 630 lembar terdiri dari surah Fuṣṣilat, al-Shūrā, al-Zukhrūf, al-Dukhān, al-Jāthiyah, al-Aḥqāf, Muhammad, al-Fath, dan al-Ḥujurah.
- m) Volume 13 setebal 613 lembar terdiri dari surah al-Qāf, al-Dhāriyāt, al-Ṭūr, al-Najm, al-Qamar, al-Raḥmān, al-Wāqi‘ah, al-Ḥadīd, al-Mujādalah, al-Ḥashr, dan al-Mumtaḥanah.
- n) Volume 14 setebal 619 lembar terdiri dari surah al-Ṣāf, al-Jumu‘ah, al-Munāfiqūn, al-Taghābūn, al-Ṭalāq, al-Taḥrīm, al-Mulk, al-Qalām, al-Ḥaqqāh, al-Ma‘ārij, Nūḥ, al-Jīn, al-Muzammil, al-Mudaththir, al-Qiyāmah, al-Insān dan al-Mursalāt.

		Q.S. al-Sajdah [32]: 5	1
		Q.S. al-Ma'ārij [70]: 4	1
	Partikel-partikel Atom	Q.S. Yūnus [10]: 61	1
		Q.S. al-Sabā' [34]: 3	1
	Ihwal Langit dan Benda-benda Langit		
2	Tujuh Lapis Langit dan Bumi	Q.S. al-Baqarah [2]: 29	1
		Q.S. al-Ṭalāq [65]: 12	1
		Q.S. al-Mulk [67]: 3	1
	Langit Sebagai Atap Tanpa Tiang	Q.S. al-Ra'd [13]: 2	1
		Q.S. al-Furqān. [25]: 61	1
		Q.S. Qāf. [50]: 6	1
		Q.S. al-Nāzi'āt [79]: 28	1
		Q.S. al-Anbiyā' [21]: 32	1
		Q.S. Luqmān [31]: 10	1
		Q.S. al-An'am [6]: 76	1
	Bintang	Q.S. al-An'am [6]: 97	1
		Q.S. al-Nahl [16]: 16	1
		Q.S. al-Najm [53]: 49	1
		Q.S. al-Mulk [67]: 5	1
		Q.S. al-Jin [72]: 9	1
		Q.S. al-Ṭāriq [86]: 3	1
		Q.S. al-Takwīr [81]: 15	1
	Galaksi	Q.S. al-Hijr [15]: 16	1
		Q.S. al-Burūj [85]: 1	1
	Planet-planet	Q.S. al-Nūr [24]: 35	1
Q.S. al-Ṣaffāt [37]: 6		1	
Guruh, Petir dan Halilintar	Q.S. al-Baqarah [2]: 19-20	2	
	Q.S. al-Ra'd [13]: 12-13	2	
	Ihwal Matahari dan Bulan		
3	Cahaya dan Rotasi Garis Edar Matahari dan Bulan	Q.S. Yūnus [10]: 5	1
		Q.S. al-Anbiyā' [21]: 33	1
		Q.S. Yāsīn [36]: 38-40	3
		Q.S. al-Raḥmān [55]: 5	1
		Q.S. Luqmān [31]: 29	1
		Q.S. Nūḥ [71]: 16	1
		Q.S. al-Nabā' [78]: 13	1
	Orbit Matahari dan Bulan	Q.S. al-Raḥmān [55]: 17	1
		Q.S. al-Ma'ārij [70]: 40	1
	Bulan Terbelah	Q.S. al-Qamar [54]: 1	1

4	Kalender Syamsiyah dan Qamariyah	Q.S. al-Baqarah [2]: 189	1	
		Q.S. al-Isrā' [17]: 12	1	
		Q.S. al-Kahfi [18]: 25	1	
	Bayang-bayang	Q.S. al-Ra'd [13]: 15	1	
		Q.S. al-Nahl [16]: 48	1	
		Q.S. al-Furqān [25]: 45	1	
	Fatamorgana	Q.S. al-Nūr [24]: 39.	1	
	Ihwal Bumi dan Fenomenanya			
	Bumi Bulat dan Mengelilingi Matahari	Q.S. al-Baqarah [2]: 22	1	
Q.S. Nūḥ [71]: 19		1		
Q.S. al-Naml [27]: 88		1		
Siang dan Malam	Q.S. Ali 'Imrān [3]: 190	1		
	Q.S. al-Furqān [25]: 62	1		
	Q.S. al-Fāṭir [35]: 13	1		
	Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 71-73	3		
Air	Q.S. al-Hajj [22]: 63	1		
	Q.S. al-Mu'minūn [23]: 18	1		
	Q.S. al-Nūr [24]: 45	1		
	Q.S. al-Wāqī'ah [56]: 68	1		
	Q.S. al-Mulk [67]: 30	1		
	Q.S. al-Nāzi'āt [79]: 31	1		
Api	Q.S. al-Anbiyā' [21]: 69	1		
	Q.S. Yāsīn [36]: 80	1		
	Q.S. al-Wāqī'ah [56]: 71	1		
Gempa	Q.S. al-A'rāf [7]: 78	1		
	Q.S. al-A'rāf [7]: 91	1		
	Q.S. al-A'rāf [7]: 155	1		
	Q.S. al-Ankabūt [29]: 37	1		
Isyarat Ilmiah Tentang Besi	Q.S. al-Kahfi [18]: 96	1		
	Q.S. Saba' [34]: 10	1		
	Q.S. al-Ḥadīd [57]: 25	1		
Ihwal Laut dan Fenomenanya				
5	Pembatas antara dua lautan	Q.S. al-Furqān [25]: 53	1	
		Q.S. al-Naml [27]: 61	1	
		Q.S. al-Raḥmān [55]: 19-20	2	
Manfaat Lautan Bagi Kehidupan	Q.S. al-Nahl [16]: 14	1		
	Q.S. Yāsīn: [36]: 41	1		
	Q.S. al-Shūrā [42]: 32	1		
	Q.S. al-Jāthiyah [45]: 12	1		

	Gelombang di Kedalaman Laut yang gelap	Q.S. al-Nūr [24]: 40.	1
6	Ihwal Gunung dan Fungsinya		
	Gunung Sebagai Pasak Bumi	Q.S. al-Naḥl [16]: 15	1
		Q.S. al-Isrā' [17]: 37	1
		Q.S. al-Anbiyā' [21]: 31	1
		Q.S. al-Fāṭir [35]: 27	1
		Q.S. al-Nabā' [78]: 7	1
		Q.S. al-Nāzi'āt [79]: 32	1
		Q.S. al-Ghāshiyah [88]:19	1
7	Ihwal Angin dan Hujan		
	Angin dan Proses Terjadinya Hujan	Q.S. al-A'rāf [7]: 57	1
		Q.S. al-Naḥl [16]: 10	1
		Q.S. Al-Nūr [24]: 43	1
		Q.S. al-Rūm [30]: 48	1
		Q.S. al-Aḥqāf [46]:24	1
		Q.S. Qāf [50]: 9	1
		Q.S. al-Nabā' [78]: 14	1
		Q.S. al-Furqān [25]: 48	1
		Q.S. al-Rūm [30]: 46	1
		Q.S. Fāṭir [35]: 9	1
	Q.S. al-Shūrā [42]: 33	1	
	Angin Sebagai Media Penyerbukan	Q.S. al-Ḥijr [15]: 22	1
	Tekanan udara oksigen	Q.S: al-An'am [6]: 125	1
Teori terbang dalam al-Qur'an	Q.S. al-Naḥl [16]: 79	1	
	Q.S. al-Mulk [67]: 19	1	
8	Ihwal Peninggalan Masa Lampau		
	Letak Bahtera Nabi Nūḥ dan Goa Aṣḥāb al-Kahfi	Q.S. Hūd [11]: 44	1
		Q.S. al-Kahfi [18]: 17	1
9	Ihwal Menembus Ruang Angkasa		
	Jelajah Ruang Angkasa	Q.S. al-Ḥijr [15]: 14	1
		Q.S. al-Raḥmān [55]: 33	1
Jumlah			125

Dari tabel di atas dapat dijelaskan bahwa terdapat 125 ayat *kawṇīyah* yang kemudian penulis klasifikasikan menjadi 9 tema secara umum dan 32 tema secara lebih spesifik.

BAB IV

KARAKTERISTIK PENAFSIRAN ILMIAH M. QURAISH SHIHAB

A. Karakteristik Teoretis-Metodologis Penafsiran Ilmiah M. Quraish Shihab

1. Relasi Al-Qur'an dan Hakikat Ilmiah (Sains)

Dalam realitas sejarah, para ulama memiliki pandangan beragam terhadap corak penafsiran ilmiah. Begitu pula M. Quraish Shihab juga memiliki pandangan berbeda terhadap permasalahan ini. Secara spesifik dalam pembahasan ini, yang dijadikan sebagai acuan untuk menganalisis karakteristik posisi dan pandangan M. Quraish Shihab terhadap corak tafsir ilmi yang berkaitan dengan relasi antara al-Qur'an dan hakikat ilmiah adalah pandangan al-Ghazālī sebagai ulama pendukung dan pandangan Abū Ishāq al-Shātibī sebagai ulama yang menolak corak penafsiran ilmiah. Sederet ulama pendukung, seperti Abū Ḥamīd al-Ghazālī¹, al-Zarkashī dan al-Suyūṭī memandang al-Qur'an adalah sumber dan mengandung berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan. Sedangkan ulama yang menolak penafsiran ilmiah, seperti Abū Ishāq al-Shātibī menyatakan al-Qur'an tidak mengandung berbagai macam ilmu pengetahuan. Dalam kitab, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, secara spesifik al-Ghazālī menyatakan,

وَبِالْجُمْلَةِ فَالْعُلُومُ كُلُّهَا دَاخِلَةٌ فِي أَفْعَالِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَصِفَاتِهِ وَفِي الْقُرْآنِ شَرْحُ ذَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ وَصِفَاتِهِ
وَهَذِهِ الْعُلُومُ لَا نِهَايَةَ لَهَا وَفِي الْقُرْآنِ إِشَارَةٌ إِلَى مُجَامِعِهَا وَالْمَقَامَاتِ فِي التَّعَمُّقِ فِي تَفْصِيلِهِ رَاجِعٌ إِلَى
فَهْمِ الْقُرْآنِ وَمُجَرَّدُ ظَاهِرِ التَّفْسِيرِ لَا يُشِيرُ إِلَى ذَلِكَ بَلْ كُلُّ مَا أَشْكَلَ فِيهِ عَلَى النَّظَرِ وَاحْتَلَفَ فِيهِ

¹ Abū Ḥamīd al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Indonesia: al-Ḥaramayn, t.t), Vol. 1, 290.

الْحَلَاثِقُ فِي النَّظَرِيَّاتِ وَالْمَعْمُولَاتِ فَفِي الْقُرْآنِ إِلَيْهِ زُمُورٌ وَدَلَالَاتٌ عَلَيْهِ يُحْتَصُّ أَهْلُ الْفَهْمِ بِدَرَكِهَا²

Kesimpulannya adalah (pada dasarnya) seluruh ilmu pengetahuan (generasi terdahulu dan yang akan datang), masuk dalam ruang lingkup perbuatan-perbuatan Allah ‘Azza wa Jalla dan sifat-sifat-Nya. Sedangkan al-Qur’an, juga menjelaskan tentang keberadaan Dzat Allah, perbuatan-Nya dan sifat-sifat-Nya, sehingga ilmu-ilmu semacam ini jumlahnya tidak terbatas di dalam al-Qur’an. Hal itu menunjukkan bahwa al-Qur’an tersebut mencakup berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan secara global, sedangkan untuk mendalami tingkatan-tingkatannya secara terperinci, maka dikembalikan terhadap pemahamannya terhadap al-Qur’an. Karena itu, jika hanya berpijak pada penafsiran lahiriah *an sich*, maka tidak akan dapat menyampaikan ke arah itu (batin al-Qur’an). Bahkan sebenarnya, berbagai macam teori-teori dan pemikiran yang masih rancu dan yang masih diperselisihkan di kalangan para pemikir, sejatinya di dalam al-Qur’an sudah ada jawabannya berupa rumus-rumus dan dalil-dalilnya. Meskipun hal itu, hanya akan dapat dipahami oleh orang-orang yang secara khusus mempunyai kompetensi untuk memahami perkara tersebut.

Teks di atas jika diinterpretasikan dengan pendekatan interpretasi Gracia, dapat dijelaskan bahwa al-Ghazālī memandang al-Qur’an sebagai sumber dan mencakup berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan, meskipun hanya menyangkut prinsip-prinsip pokoknya saja. Karena pada hakikatnya, semua ilmu pengetahuan dengan berbagai macam jenisnya, masuk dalam ruang lingkup perbuatan-perbuatan Allah dan sifat-sifat-Nya. Sedangkan al-Qur’an, juga menjelaskan tentang adanya Dzat Allah, perbuatan-Nya dan sifat-sifat-Nya. Meskipun, isyarat tersirat dan rumus-rumus dalam al-Qur’an tersebut, hanya dapat diketahui oleh ulama yang berkompeten dalam memahami makna batin ayat-ayat al-Qur’an. Demikian juga, dalam kitab *Jawāhir al-Qur’ān*, al-Ghazālī menyatakan, seluruh ilmu pengetahuan pada dasarnya diambil dari lautan yang satu, yaitu lautan *ma‘rifat Allāh* (pengetahuan Allah), yang

² Al-Ghazālī, *Ihyā’*, Vol. 1, 290.

bersumber dari lautan perbuatan Allah SWT. (*af'āl Allāh*).³

Sementara itu, Abū Ishāq al-Shāṭibī sebagai ulama klasik penolak tafsir ilmi, memandang bahwa al-Qur'an tidak mencakup berbagai macam ilmu pengetahuan, sebagaimana pernyataannya dalam *al-Mufāwaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*,

أَنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ تَجَاوَزُوا فِي الدَّعْوَى عَلَى الْقُرْآنِ الْحَدَّ، فَأَضَافُوا إِلَيْهِ كُلَّ عِلْمٍ يُذَكَّرُ لِلْمُتَقَدِّمِينَ أَوْ
الْمُتَأَخِّرِينَ، مِنْ عُلُومِ الطَّبِيعِيَّاتِ، وَالتَّعَالِيمِ، وَالْمَنْطِقِ، وَعِلْمِ الْحُرُوفِ، وَجَمِيعِ مَا نَظَرَ فِيهِ النَّاطِرُونَ مِنْ
هَذِهِ الْفُنُونِ وَ أَشْبَاهِهَا⁴

“Banyak orang yang melampaui batas dalam mengklaim isi kandungan dari al-Qur'an sehingga mereka menisbatkan pula semua disiplin keilmuan yang pernah dimiliki oleh orang-orang terdahulu dan orang-orang di masa yang akan datang, seperti ilmu-ilmu alam, ilmu arsitektur, matematika, ilmu logika, ilmu huruf dan berbagai ragam disiplin ilmu lainnya sebagaimana yang telah dikemukakan oleh para pengusung gagasan ide tersebut.”

Dari teks di atas dapat dipahami, al-Shāṭibī menolak keras pandangan pendukung tafsir ilmi yang memandang bahwa al-Qur'an mencakup berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan, karena hal itu merupakan pandangan yang melampaui batas dalam mengklaim al-Qur'an. Hal itu juga bertentangan dengan tujuan pokok diturunkannya al-Qur'an yang semata-mata sebagai petunjuk dalam persoalan agama, dan bukan untuk menjelaskan berbagai macam ilmu pengetahuan.⁵ Demikian pula, ia memandang bahwa al-Qur'an hanya mencakup ilmu *shar'īyah* dan ilmu pengetahuan yang telah dikenal bangsa Arab atau dibangun berdasarkan budaya Arab pada masa

³ Abū Hāmid al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān* (Beirut: Dār Iḥyā' al-'Ulūm, 1986), 45.

⁴ Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* (Arab Saudi, *Wizārah al-Shu'ūn Wa al-Islāmiyah wa al-Awqāf Wa Da'wah wa al-Irshād*, t.t), Vol. 2, 60.

⁵ *Ibid.*, Vol. 2, 60-61.

diturunkannya al-Qur'an.⁶

Dari dua pandangan bertolak belakang di atas, dapat dipetakan sebagaimana tabel berikut ini:

Tabel 4.1
Perbedaan Pandangan Al-Ghazālī dan Al-Shāṭibī tentang Relasi Al-Qur'an dan Sains

Tokoh	Kelompok	Pandangan Relasi al-Qur'an dan Sains	Periode
Abū Ḥāmid Al-Ghazālī	Pro Tafsir Ilmi	Al-Qur'an adalah sumber dan mencakup seluruh cabang disiplin ilmu pengetahuan tanpa batasan (semuanya tercakup), karena dalam al-Qur'an terdapat isyarat-isyarat yang menyangkut prinsip-prinsip pokoknya)	Klasik
Abū Ishāq Al-Shāṭibī	Kontra Tafsir Ilmi	Al-Qur'an tidak mencakup seluruh cabang ilmu pengetahuan dan hanya mencakup cabang ilmu yang telah dikenal dan dibangun berdasar budaya bangsa Arab pada masa diturunkannya al-Qur'an.	Klasik

Dari polemik pandangan yang saling bertolak belakang pada tabel di atas, Quraish Shihab memosisikan diri sebagai penganut mazhab jalan tengah (moderat). Dengan kata lain, ia tidak sepakat dengan pandangan Al-Ghazālī, namun, juga tidak sepenuhnya sepakat dengan pandangan Al-Shāṭibī yang menafikan eksistensi sains dari dalam al-Qur'an.

Ketika Quraish Shihab menafsirkan kata, (آيَات) pada surah al-Ra'd [13]: 2, ia menjelaskan bahwa al-Qur'an dan sains memiliki hubungan yang saling berkaitan dan tidak kontradiktif, karena keduanya adalah hak dan sama-sama bersumber dari Allah SWT. Karena itu, menurut Quraish Shihab tidak mungkin terjadi perbedaan

⁶ Ibid., Vol. 2, 54-60.

antara hakikat ilmiah yang terbentang di alam semesta dengan kandungan ayat-ayat al-Qur'an. Alam semesta adalah ciptaan-Nya, sedangkan al-Qur'an adalah firman-Nya. Hal itu menunjukkan bahwa al-Qur'an memandang tidak adanya pertentangan antara ilmu pengetahuan dan Islam (al-Qur'an), bahkan tidak ada uraian al-Qur'an yang bertentangan dengan hakikat ilmiah. Karena itu, seandainya ditemukan pertentangan, maka bisa saja yang keliru adalah produk penafsirannya atau hasil penelitian ilmiahnya. Dengan demikian, menurut Quraish Shihab, jika secara lahiriah terdapat pertentangan, maka redaksi al-Qur'an dapat ditakwil sehingga selaras dengan hasil penemuan ilmiah dengan catatan hasil penemuan tersebut merupakan hakikat ilmiah yang sudah valid dan tidak terbantahkan. Karena dari sekian banyak penemuan ilmiah, terdapat penemuan yang mengalami perubahan dan terbukti kekeliruannya sehingga tidak wajar dinamai sebagai hakikat ilmiah.⁷

Selanjutnya, perbedaan pandangan Quraish Shihab dengan al-Ghazālī terkait relasi al-Qur'an dan sains adalah sebagaimana dinyatakan dalam buku "*Mukjizat Al-Qur'an*",

Penulis tidak sependapat menggunakan argumentasi ini, walaupun apa yang ingin dibuktikannya dapat diterima. Hemat penulis, "kalimat-kalimat" yang dimaksud di atas adalah kiasan dari ilmu Ilahi, yang merupakan samudera tak bertepi itu. Bahwa demikian itu ilmu-Nya, tetapi tidak sepenuhnya demikian itu kalam-Nya dalam al-Qur'an. Karena tidak semua ilmu, atau apa yang diketahui, otomatis telah tertuang dalam *kalām*. Bukankah tidak semua yang diketahui diucapkan? Karena itu pula tidaklah tepat berpendapat bahwa segala sesuatu telah tercantum dalam al-Qur'an, atau seperti tulis al-Ghazālī, "Segala ilmu, yang lalu dan yang akan datang, yang telah punah dan yang akan lahir, semuanya dikandung oleh Kitab Suci al-Qur'an. Lebih tidak tepat lagi

⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāḥ; Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2017), Vol. 6, 204-205.

ungkapan yang menyatakan, “Kalau aku kehilangan seutas tali, maka aku akan menemukannya dalam Kitab Suci al-Qur’an.”⁸

Dari teks di atas terlihat Quraish Shihab tidak sepakat dengan pandangan al-Ghazālī, karena secara logika, tidak semua ilmu Allah dituangkan dalam teks al-Qur’an, dengan demikian, al-Qur’an tidak memuat berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan. Ketidaksepakatannya tersebut juga diperkuat dengan memberikan pemahaman baru terhadap ḥadīth Nabi yang teks lahiriahnya berpotensi dipahami bahwa al-Qur’an mencakup seluruh ilmu pengetahuan sebagaimana pernyataan Quraish Shihab, “meskipun Rasulullah SAW. pernah melukiskan al-Qur’an di dalamnya terdapat kabar masa lampau, berita masa datang, tidak lekang oleh panas, tidak lapuk oleh hujan, tidak terhenti keajaibannya dan tidak pula usang oleh banyaknya diskusi tentangnya”. Maksud dalam ḥadīth tersebut, bukan seluruh kabar masa lampau dan berita masa datang, akan tetapi maksudnya adalah bahwa kalimat-kalimat al-Qur’an sedemikian padat dan syarat makna sehingga apapun yang dihidangkannya selalu segar dan baru.⁹

Demikian juga, hal itu dikemukakannya ketika Quraish Shihab menafsirkan surah al-An‘ām [6]: 38 مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ (Tiadalah Kami alpakan sesuatu pun di dalam al-Kitab),

Jika kata *al-Kitāb* dipahami dalam arti al-Qur’an, yang dimaksud dengan tidak ada yang dialpakan di dalamnya menjadi bahasan cukup panjang dikalangan para pakar tafsir. Ada yang berpendapat bahwa segala sesuatu telah tercantum dalam al-Qur’an. Salah seorang ulama yang sangat memperluas cakupan makna

⁸ M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur’an; Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib* (Bandung: Mizan, 1997), 274.

⁹ *Ibid.*, 274.

ayat ini adalah Imam al-Ghazālī (w. 1111 M). Hujatul Islam ini menulis dalam bukunya *Jawāhir al-Qur’ān* bahwa, “Telah terbukti buat kami dengan bashirah (argumentasi), yakni yang sangat jelas dan yang tidak disentuh oleh keraguan, bahwa secara potensial bahkan dalam kenyataan dimungkinkan terciptanya aneka macam ilmu-ilmu baru yang belum dikenal dewasa ini dan kelak akan diketahui manusia. Sebagaimana ada juga ilmu-ilmu yang pernah dikenal oleh manusia, tetapi kini tidak diketahui lagi oleh siapa pun di permukaan bumi ini. Ada juga ilmu-ilmu yang tidak mungkin dapat diketahui manusia, tetapi diketahui oleh sementara malaikat yang dekat di sisi Allah SWT. Dengan demikian, kemampuan manusia terbatas dan kemampuan malaikat pun terbatas sampai tingkat kesempurnaan mereka yang sifatnya relatif itu. Selanjutnya, setelah menjelaskan perbedaan ilmu Allah dan ilmu manusia, al-Ghazālī menegaskan bahwa: “Semua Jenis pengetahuan yang kami telah sebutkan maupun yang tidak kami sebutkan, semuanya tidak keluar dari kandungan al-Qur’an karena semuanya bersumber dari samudra ilmu Allah yang tidak terbatas. Pikirkanlah tentang al-Qur’an, pelajarilah keajaiban-keajaibannya, akhirnya Anda akan bertemu dengan keseluruhan ilmu generasi terdahulu dan generasi kemudian, “Imam Ghazālī mendasarkan pendapatnya di atas pada hakikat yang tidak diingkari oleh siapa pun yang mempercayai Allah, yaitu bahwa Allah Maha Mengetahui. Hanya saja, al-Ghazālī melanjutkan bahwa karena al-Qur’an bersumber dari Yang Maha Mengetahui itu, tentu al-Qur’an mencakup ilmu Allah SWT. Logika al-Ghazālī ini tidak sepenuhnya didukung oleh banyak ulama karena, walaupun al-Qur’an adalah kalam Allah, kalam tidak otomatis telah mencakup segala yang diketahui oleh pembicara, lebih-lebih jika disadari bahwa kalam Allah itu pada dasarnya hanya ditujukan kepada manusia yang hidup sejak masa Nabi Muhammad SAW.¹⁰

Pada teks di atas, terlihat Quraish Shihab tidak sependapat dengan logika al-Ghazālī yang memperluas cakupan penafsiran kata “*al-Kitāb*” dengan memakai kacamata hakikat yang menurutnya memang tidak diingkari oleh siapapun. Lebih lanjut tentang hal ini,

Memang, ayat di atas menyatakan: “Tiadalah Kami alpakan sesuatu pun di dalam *al-Kitāb*,” dan memang dari segi redaksional kata sesuatu pun mencakup segala-galanya, tetapi salah satu yang menghadang pemahaman yang sangat luas itu adalah kenyataan bahwa sekian banyak disiplin ilmu tidak tercantum dalam al-Qur’an. Di sisi lain, kata segala sesuatu bila akan dikaitkan dengan al-Qur’an haruslah dikaitkan dengan fungsi atau tujuan kehadiran Kitab suci itu.

¹⁰ Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāh*, Vol. 3, 414.

Sebagai contoh, jika si A Anda tugaskan untuk membeli lima jenis barang dan kelimana telah dibelinya tanpa membawa barang-barang lain yang ditawarkan di pasar, tidaklah wajar jika Anda berkata bahwa si A alpa atau melupakan sesuatu. Bahkan, ketika itu, Anda seharusnya berkata tiada sesuatu yang dilupakan si A. Demikian itu juga dengan ayat ini. Kalimat di atas harus dikaitkan dengan fungsi al-Qur'an. Fungsinya adalah menjelaskan keesaan Allah, tuntunan-tuntunan-Nya, serta hukum-hukum agama yang mengantarkan kepada kebahagiaan manusia di dunia dan di akhirat. Al-Qur'an pada dasarnya tidak berfungsi menjelaskan hakikat ilmiah apalagi perincian persolan sains dan teknologi. Ketika para sahabat menanyakan pada Nabi Muhammad SAW. mengapa bulan terlihat sabit kemudian sedikit sedikit membesar hingga purnama, lalu kembali mengecil sedikit demi sedikit hingga menghilang, al-Qur'an tidak menjawab dengan jawaban ilmiah berdasar astronomi, tetapi memberikan jawaban yang berkaitan dengan tuntunan agama, dan akhlak antara lain tentang keharusan memerhatikan tentang ibadah haji (baca Q.S. al-Baqarah [2]: 189).¹¹

Teks di atas semakin memperjelas perbedaan pandangan Quraish Shihab dengan al-Ghāzālī dalam persoalan ini. Karena menurutnya, meskipun redaksi surah al-An'ām [6]: 38 secara lahiriyah mencakup segala sesuatu, namun pemahaman semacam ini bertolak belakang dengan kenyataan bahwa sekian banyak disiplin ilmu tidak tercantum dalam al-Qur'an, bahkan pandangan tersebut bertentangan dengan fungsi dan tujuan utama diturunkannya al-Qur'an.

Demikian juga, untuk memperkuat pandangannya, ia merujuk pada pendapat al-Biqā'ī dan Ṭabāṭabā'ī yang berpendapat bahwa kata "*al-kitāb*" pada surah al-An'ām [6]: 38, dapat ditafsirkan dengan dua arti, yakni dengan makna, "al-Qur'an" ataupun dengan makna, "*lawḥ maḥfūḍ*" sebagaimana pernyataannya,

Kembali kepada kemungkinan memahami kata *al-Kitāb* untuk *al-Lawḥ al-Maḥfūḍ* dan al-Qur'an, Ṭabāṭabā'ī memahami bahwa jika dipahami dalam arti *al-Lawḥ al-Maḥfūḍ* maka maknanya adalah Allah tidak mengalpa sedikit

¹¹ Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāh*, Vol. 3, 415.

pun dalam kitab wujud yang terhampar di alam raya ini, dalam arti semua yang wujud telah ditetapkan, diatur, serta dianugerahi kadar yang sesuai guna mencapai kesempurnaan hidup atau wujud masing-masing. Untuk jenis-jenis binatang, misalnya, telah Allah siapkan untuk masing-masing apa yang mengantar kepada kesejahteraan hidupnya, sebagaimana Dia siapkan untuk manusia. Dia tidak mengalpakan atau mengurangi sedikit pun dari keperluan masing-masing. Bila *al-Kitāb* dipahami dalam arti al-Qur'an, itu berarti dalam kitab suci itu Allah SWT. telah menjelaskan segala sesuatu yang dapat mengantar umat manusia mencapai kebahagiaan hidupnya di dunia dan di akhirat. Bahkan, Allah SWT. tidak mengabaikan atau mengalpakan persoalan yang berkaitan dengan kelompok jenis-jenis binatang yang pada akhirnya semua akan dihimpun di hari Kemudian.¹²

Hal senada, terkait perbedaan pandangan Quraish Shihab dengan al-Ghazālī, juga dijelaskan dalam bukunya, "*Membumikan Al-Qur'an*",

Namun, agaknya, tokoh yang paling gigih mendukung ide tersebut adalah Al-Ghazālī (w 1059-1111 M) yang secara panjang lebar dalam kitabnya *Ihyā' 'Ulūm Al-Dīn* dan *Jawāhir al-Qur'ān*, 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'an Al-Karim." Hal ini menurut Al-Ghazālī, karena segala macam ilmu termasuk dalam *af'āl* (perbuatan-perbuatan) Allah dan sifat-sifat-Nya. Sedangkan al-Qur'an menjelaskan tentang Zat, *af'āl* dan sifat-Nya. Pengetahuan tersebut tidak terbatas. Dalam al-Qur'an terdapat isyarat-isyarat menyangkut prinsip-prinsip pokoknya. Hal terakhir ini, antara lain, dibuktikan dengan mengemukakan ayat, "Apabila aku sakit maka Dia-lah yang mengobatiku" (QS 26: 80). "Obat" dan "penyakit", menurut Al-Ghazālī, tidak diketahui kecuali oleh yang berkecimpung di bidang kedokteran. Dengan demikian ayat di atas merupakan isyarat tentang ilmu kedokteran. Agaknya, ulasan yang dikemukakan ini sukar untuk dipahami, karena, walaupun diyakini ilmu Tuhan tidak terbatas apakah seluruh ilmu-Nya telah dituangkan dalam al-Qur'an? Dan apakah setiap kata yang menyangkut disiplin ilmu telah merupakan bukti kecakupan pokok disiplin ilmu tersebut di dalamnya? Tentulah berbeda antara ilmu dan "kalam". Karenanya, tidak semua yang diketahui itu diucapkan."¹³

¹² Ibid., Vol. 3, 416.

¹³ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2013), 154-155.

Dari teks di atas, dapat dipahami bahwa Quraish Shihab menyanggah pandangan al-Ghazālī yang menyatakan al-Qur'an mencakup semua ilmu pengetahuan. Karena secara logika, pandangan al-Ghazālī tersebut, sukar untuk dipahami. Karena walaupun diyakini ilmu Tuhan tidak terbatas, namun tidak berarti seluruh ilmu-Nya telah dituangkan dalam al-Qur'an. Dan setiap kata yang menyangkut disiplin ilmu dalam al-Qur'an, bukan berarti telah merupakan bukti kecakupan pokok disiplin ilmu tersebut di dalamnya. Karena berbeda antara ilmu dan "kalam" sehingga tidak semua yang diketahui itu diucapkan.

Selanjutnya, perbedaan pandangan Quraish Shihab dengan pandangan Abū Ishāq al-Shāṭibī, dalam konteks penafsiran ilmiah adalah jika al-Shāṭibī memandang al-Qur'an tidak mencakup segala macam pengetahuan orang dahulu dan akan datang, sementara Quraish Shihab memandang al-Qur'an memang tidak mencakup berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan, akan tetapi ada sebagian ayatnya yang mengandung isyarat-isyarat ilmiah dan hakikat-hakikat ilmiah (sains), baik ilmu yang dikenal oleh orang Arab maupun yang baru ditemukan di abad modern.¹⁴ Hal ini sebagaimana pernyataannya, dalam bukunya, "*Kaidah Tafsir*",

Memahami isyarat-isyarat ilmiah al-Qur'an harus dikaitkan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi pada masa diturunkannya al-Qur'an. Sekian banyak isyarat ilmiah al-Qur'an yang tidak diketahui oleh umat manusia pada masa turunnya wahyu Ilahi itu. Al-Qur'an, misalnya, telah membedakan antara cahaya matahari dan bulan. Sinar matahari dinamainya *diyā'* dan ini mengisyaratkan bahwa sinar tersebut bersumber dari dirinya sendiri, sedang sinar bulan dinyatakan sebagai *nūr* untuk mengisyaratkan bahwa sinarnya bukan dari dirinya, tetapi pantulan dari sumber lain (Baca Q.S.

¹⁴ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Vol 2, 54-60.

Yūnus [10]: 5).¹⁵

Teks di atas dapat diinterpretasikan bahwa Quraish Shihab mengakui terdapat sebagian redaksi ayat al-Qur'an yang selaras dengan hasil penemuan ilmiah modern yang memang belum diketahui oleh manusia pada masa proses pewahyuan al-Qur'an. Hal ini juga diperkuat oleh pernyataannya, bahwa al-Qur'an bukan kitab ilmiah, seperti buku-buku sains, hanya saja, karena al-Qur'an adalah kitab petunjuk dalam upaya meraih kebahagiaan di dunia dan akhirat, maka di dalamnya juga terdapat berbagai petunjuk tersirat dan tersurat yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan, guna mendukung fungsinya sebagai kitab petunjuk, meskipun hakikat-hakikat ilmiah yang disinggung dalam al-Qur'an dikemukakan dalam redaksi yang sarat makna, sekaligus tidak terlepas dari ciri umum redaksinya yang dapat memuaskan kebanyakan orang dan pemikir melalui perenungan dan analisisnya.¹⁶

Alhasil, berdasarkan uraian-uraian data yang telah dikemukakan di atas, dapat dipahami bahwa pandangan Quraish Shihab berbeda dengan pandangan al-Ghazālī dan al-Shāṭibī. Ia berusaha mencari titik temu di antara kedua pendapat yang kontradiktif tersebut dan memposisikan dirinya pada pandangan jalan tengah. Dengan kata lain, ia tidak menafikan secara totalitas eksistensi disiplin ilmu pengetahuan modern dalam al-Qur'an, Namun, ia juga tidak sepakat jika dikatakan al-Qur'an mencakup berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan. Karena itu, Quraish Shihab mengakui bahwa hakikat ilmiah (sains) tidak bertentangan dengan al-Qur'an,

¹⁵ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir-Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, (Tangerang: Penerbit Lentera Hati, 2015), 338-339.

¹⁶ Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an*, 165-166.

karena keduanya berasal dari sumber yang sama, yakni Allah SWT. Terkait hal ini, ia juga sepakat pada kesimpulan Dr. Maurice Bucaille sebagaimana pernyataannya, “sehingga amat tepatlah kesimpulan yang dikemukakan oleh Dr. Maurice Bucaille dalam bukunya, *Al-Qur’an Bible dan Sains Modern*,¹⁷ bahwasannya tidak ada satu ayat pun dalam al-Qur’an yang bertentangan dengan perkembangan ilmu pengetahuan.”¹⁸ Demikian juga, ia sepakat pada Ibn Rushd yang mengklasifikasikan redaksi al-Qur’an menjadi tiga tipe. *Pertama*, ada hakikat ilmiah (sains) yang sejalan dengan teks dan kandungan ayat al-Qur’an, *kedua*, ada hakikat ilmiah yang tidak disinggung oleh ayat al-Qur’an, dan *ketiga*, secara lahiriah hakikat ilmiah yang ditemukan bertentangan dengan teks ayat al-Qur’an.¹⁹

Selanjutnya, karakteristik pandangan jalan tengah Quraish Shihab di atas, terlihat dari solusi pandangan yang ditawarkannya. Ia menawarkan dua pandangan alternatif terkait bagaimana cara membuktikan adanya hubungan erat antara al-Qur’an dan ilmu pengetahuan modern,

Menurut hemat kami, membahas hubungan al-Qur’an dan ilmu pengetahuan bukan dinilai dengan banyaknya cabang-cabang ilmu pengetahuan yang tersimpul di dalamnya, bukan pula dengan menunjukkan kebenaran teori-teori ilmiah. Tetapi, pembahasan hendaknya diletakkan pada proporsi yang lebih tepat sesuai dengan kemurnian dan kesucian al-Qur’an dan sesuai pula dengan

¹⁷ Dalam buku tersebut, hasil penelitian Dr. Maurice Bucaille menyimpulkan bahwa suatu sifat khusus dari al-Qur’an adalah persesuaian yang sempurna dengan hasil sains modern. Al-Qur’an mengandung pernyataan ilmiah yang modern dan tidak masuk akal jika dikatakan bahwa al-Qur’an adalah karya manusia karena keadaan pada masa Nabi Muhammad tidak memungkinkan menyatakan hal itu karena ilmu pengetahuan masih belum berkembang seperti sekarang. Dengan demikian maka benarlah jika al-Qur’an adalah ekspresi dari wahyu Tuhan. Maurice Bucaille, *La Bible Le Coran Et La Science, Bibel, Qur’an, dan Sains Modern*, terj. M. Rasjidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 2010), 232-233.

¹⁸ Shihab, *Membumikan Al-Qur’an*, 98-99.

¹⁹ Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāh*, Vol. 6, 205.

logika ilmu pengetahuan itu sendiri. Membahas hubungan antara al-Qur'an dan ilmu pengetahuan bukan dengan melihat, misalnya, adakah teori relativitas atau bahasan tentang angkasa luar; ilmu komputer tercantum dalam al-Qur'an; tetapi yang lebih utama adalah melihat adakah jiwa ayat-ayatnya menghalangi kemajuan ilmu pengetahuan atau sebaliknya, serta adakah satu ayat al-Qur'an yang bertentangan dengan hasil penemuan ilmiah yang telah mapan? Dengan kata lain, meletakkannya pada sisi "*social psychology*" (psikologi sosial), bukan pada sisi "*history of scientific progress*" (sejarah perkembangan ilmu pengetahuan). Anggaplah bahwa setiap ayat dari ke-6.226 ayat yang tercantum dalam Al-Quran (menurut perhitungan ulama Kufah) mengandung suatu teori ilmiah, kemudian apa hasilnya, apakah keuntungan yang diperoleh dengan mengetahui teori-teori tersebut bila masyarakat tidak diberi hidayah atau petunjuk guna kemajuan ilmu pengetahuan atau menyingkirkan hal-hal yang dapat menghambatnya?²⁰

Berdasarkan teks di atas dapat dijelaskan bahwa solusi pandangan alternatif yang *pertama* untuk menunjukkan adanya relasi antara al-Qur'an dan sains adalah tidak dinilai dengan banyaknya cabang ilmu pengetahuan yang tersimpul dalam al-Qur'an, tidak pula dengan menunjukkan kebenaran teori-teori ilmiah dengan justifikasi al-Qur'an. Akan tetapi, dengan meletakkan persoalan ini pada sisi psikologi sosial dengan melihat adakah jiwa-jiwa al-Qur'an yang menghalangi kemajuan ilmu pengetahuan atau sebaliknya, dan adakah ayat al-Qur'an yang bertentangan dengan hasil penemuan ilmiah yang sudah mapan. Maka dari itu, kajian tentang ini harus diletakkan pada proporsi yang lebih tepat sesuai dengan kemurnian dan kesucian al-Qur'an dan sesuai pula dengan logika ilmu pengetahuan itu sendiri.

Kemudian solusi pandangan alternatif yang *kedua* adalah sebagaimana penjelasan Quraish Shihab dalam buku, "*Membumikan Al-Qur'an*",

Korelasi kedua dapat ditemukan pada isyarat-isyarat ilmiah yang tersebar dalam sekian banyak ayat al-Qur'an yang berbicara tentang alam raya dan

²⁰ Ibid., 58-59

fenomenanya. Isyarat-isyarat tersebut sebagiannya telah diketahui oleh masyarakat Arab ketika itu. Namun, apa yang mereka ketahui itu masih sangat terbatas dalam perinciannya.²¹

Dari teks di atas, dapat dipahami bahwa usaha yang *kedua* dalam upaya membuktikan adanya relasi antara al-Qur'an dan sains adalah dengan menyadari eksistensi isyarat-isyarat ilmiah yang tersebar di dalam ayat al-Qur'an yang telah ditemukan pada zaman sekarang dan hal itu kebanyakan tidak diketahui oleh masyarakat Arab pada masa pewahyuan atau sudah diketahui, namun pengetahuan mereka masih terbatas dalam perinciannya.

Dengan demikian, dari berbagai data di atas, terlihat semakin jelas bahwa secara teoretis, Quraish Shihab memiliki pandangan perspektif jalan tengah (moderat) terhadap tafsir ilmi. Selain itu, ia juga memberikan dua cara pandang alternatif, distingtif, dan solutif terkait bagaimana cara membuktikan adanya korelasi antara al-Qur'an dan sains. Juga, karakter jalan tengah Quraish Shihab ini, jika ditinjau dari sisi riwayat hidupnya memang telah menjadi doktrin orang tuanya sejak kecil yang mengajarkan untuk selalu bersikap moderat dan gemar mencari titik temu dengan tanpa bermaksud menggampangkan.²² Di samping itu, ia juga memiliki prinsip untuk selalu berusaha konsisten pada prinsip mempertemukan dua hal yang berbeda dan betolak belakang.²³

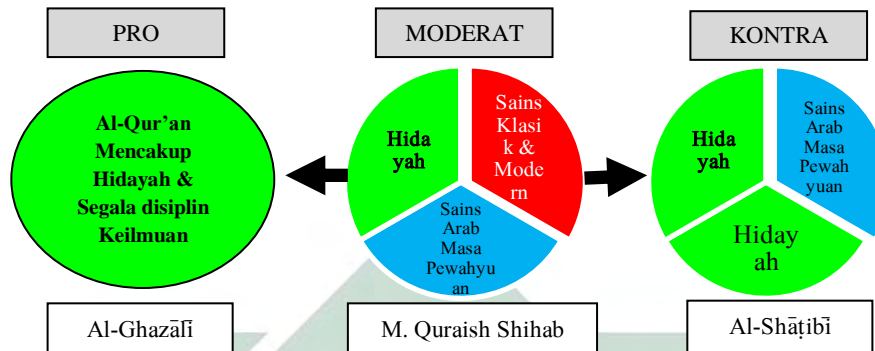
Karena itu, pandangan Quraish Shihab terhadap tafsir ilmi di antara kelompok

²¹ Ibid., 59.

²² Mauluddin Anwar, dkk, *Canda, Cinta dan Canda M. Quraish Shihab* (Tangerang: Lentera Hati, 2015), 26

²³ Ibid., 28.

pro dan kontra dapat diilustrasikan sebagaimana gambar berikut.



Gambar 4.1. Posisi M. Quraish Shihab di antara Kubu Pro dan Kontra Tafsir Ilmi

Dari gambar tersebut dapat dijelaskan bahwa dalam tataran teoretis, posisi Quraish Shihab berada di tengah-tengah antara dua kubu pro dan kontra tafsir ilmi. Ia tetap menempatkan al-Qur'an sebagaimana fungsi utamanya, yakni sebagai kitab petunjuk hidup, bukan sebagai kitab sains yang dituntut untuk menjelaskan berbagai persoalan ilmu pengetahuan ilmiah. Namun demikian, ia masih tetap terbuka dengan memandang bahwa al-Qur'an juga mengandung isyarat-isyarat ilmiah yang selaras dengan perkembangan ilmu modern sebagai salah satu bukti keistimewaan al-Qur'an dan mukjizat ilmiahnya.

Alhasil, dalam persoalan relasi antara al-Qur'an dan sains dapat disimpulkan bahwa Quraish Shihab tidak sepenuhnya sepakat dengan pandangan kelompok pendukung tafsir ilmi yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah sumber dan mencakup berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan yang terdahulu maupun yang akan datang. Di sisi lain, ia juga tidak sepakat dengan kelompok kontra tafsir ilmi yang menafikan sama sekali eksistensi disiplin ilmu pengetahuan modern dari dalam al-Qur'an. Karena itu, menyikapi polemik dua pendapat kontradiktif tersebut, ia

berusaha mengkonvergensi dan mengintegrasikannya dengan sebuah perspektif baru dengan memandang bahwa al-Qur'an memang tidak mencakup berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan, namun tidak dapat dipungkiri bahwa di dalamnya juga mengandung isyarat-isyarat ilmiah (ilmu pengetahuan modern) sebagai wujud dari mukjizat ilmiah al-Qur'an. Eksistensi petunjuk tersirat dan tersurat ilmu pengetahuan dalam al-Qur'an tersebut, berfungsi guna mendukung fungsi dan tujuan utama diturunkannya al-Qur'an sebagai kitab hidayah (petunjuk) dalam persoalan agama (akidah, shari'ah dan akhlak) bagi umat manusia dalam upaya meraih kebahagiaan di dunia dan akhirat. Karena itu, antara hakikat ilmiah (sains) yang terbentang di alam semesta, tidak mungkin terjadi perbedaan dan pertentangan dengan kandungan ayat-ayat al-Qur'an, karena keduanya adalah hak dan bersumber dari Allah SWT. Alam raya adalah ciptaan-Nya sedangkan al-Qur'an adalah firman-Nya.

Selain itu, Quraish Shihab menawarkan dua cara pandang dalam membuktikan adanya korelasi antara al-Qur'an dan sains. *Pertama*, memandang persoalan tersebut dengan menggunakan kacamata psikologi-sosial, bahwa tidak ada satupun jiwa ayat-ayat al-Qur'an yang melarang upaya pengembangan ilmu pengetahuan, bahkan al-Qur'an justru mendorong terhadap pengembangan ilmu pengetahuan. *Kedua*, menyadari terdapat sekian banyak hasil penemuan ilmiah modern yang selaras dengan redaksi ayat al-Qur'an.

2. Tujuan Penafsiran Ayat-ayat *Kawnīyah*

Dengan mencermati pandangan-pandangan ulama dan mufassir yang kontra

terhadap tendensi penafsiran ilmiah,²⁴ seperti Abū Ḥayyān, Abū Ishāq al-Shāṭibī, Rashīd Riḍā, Maḥmūd Shaltūt, al-Muḥtasib, dan ulama kontra lainnya, penulis menarik kesimpulan bahwa tujuan utama kelompok kontra dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* adalah sekadar untuk membuktikan kemahaesaan dan kemahakuasaan Allah SWT. yang dengan itu diharapkan akan semakin mempertebal keimanan. Kelompok kontra ini tidak terlalu tendensius dalam upaya menyingkap isyarat-isyarat ilmiah secara lebih mendalam sebagaimana kelompok pro tafsir ilmi, karena bagi mereka, fungsi dan tujuan pokok al-Qur'an adalah semata-mata sebagai kitab petunjuk (*hudan*) dalam persoalan agama, bukan sebagai kitab ilmiah yang dibebani untuk menyingkap segala macam disiplin ilmu pengetahuan. Dengan demikian, ayat-ayat *kawnīyah* dalam al-Qur'an hanya dijadikan sebagai inspirasi untuk melakukan aktivitas tafakkur, berfikir, meneliti alam semesta.²⁵

Sedangkan menurut ulama pendukung tendensi penafsiran ilmiah seperti, M. 'Abduh, Ṭanṭawī Jawharī, Zaglūl al-Najjār, Jamāl al-Dīn al-Qāsimī dan ulama pendukung lainnya, tujuan utama dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah*, tidak hanya sebagai inspirasi berfikir, melainkan juga untuk membuktikan kebenaran informasi-informasi yang tercantum dalam teks kitab suci al-Qur'an sebagai kitab yang bersumber dari Allah SWT. Karena itu, penafsiran kelompok ini bertujuan untuk membuktikan mukjizat ilmiah al-Qur'an, relevansi al-Qur'an dan sains, dan menggali

²⁴Pandangan-pandangan ulama kontra tafsir ilmi sebagaimana telah dijelaskan pada dalam kerangka teoretis dalam bab sebelumnya. .

²⁵ 'Abd Majīd 'Abd al-Salām al-Muḥtasib, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī 'Aṣri al-Rāhin* (Oman: Maktabah al-Nahḍah al-Islāmiyah, 1982)

ilmu pengetahuan modern dari dalam al-Qur'an sebagai implikasi dari suatu pandangan bahwa al-Qur'an mencakup berbagai macam ilmu pengetahuan.²⁶

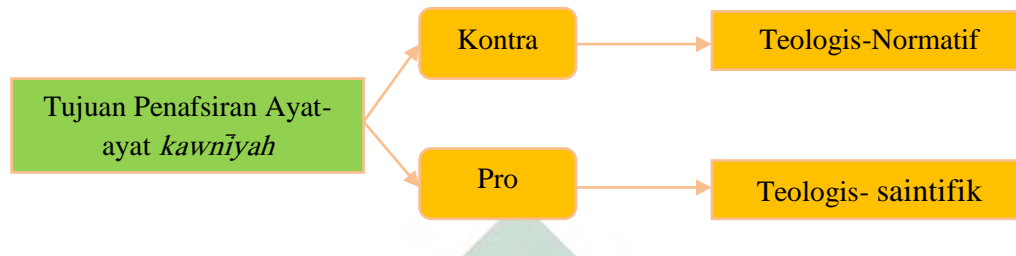
Dengan demikian, berdasarkan keterangan di atas, secara garis besar terdapat dua tujuan dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah*, yaitu:

- 1) Bagi kelompok kontra dan kebanyakan mufassir klasik adalah sekadar untuk membuktikan kemahaesaan dan kebesaran Allah SWT.
- 2) Bagi kelompok pendukung adalah untuk membuktikan kebenaran kitab suci al-Qur'an dan mukjizat ilmiahnya beserta relevansinya dengan sains.

Jenis tujuan yang pertama berangkat dari pandangan bahwa al-Qur'an tidak mencakup seluruh ilmu pengetahuan dan merupakan kitab suci yang berfungsi hanya sebagai petunjuk dalam persoalan agama (akidah, syariat dan akhlak), sehingga dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* tidak terlalu luas dalam membahas sisi ilmiahnya. Sedangkan jenis tujuan kedua berangkat dari pemahaman bahwa al-Qur'an mencakup berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan sehingga penafsirannya sangat luas, bahkan tidak jarang sampai keterlaluhan dan memaksakan penafsiran demi menyesuaikan teks al-Qur'an dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Selanjutnya, berdasarkan uraian tersebut, untuk lebih memudahkan dalam menganalisis tujuan penafsiran Quraish Shihab, maka dalam penelitian ini, untuk jenis tujuan yang pertama, penulis istilahkan dengan tujuan (teologis-normatif) sebagai tujuan pokok, sedangkan jenis tujuan yang kedua, diistilahkan dengan (tujuan teologis-saintifik)

²⁶Kesimpulan ini berdasarkan hasil dari mencermati pandangan-pandangan para tokoh pro dan kontra tafsir ilmi sebagaimana telah diuraikan dalam kerangka teoretis dalam bab sebelumnya.

sebagai tujuan penunjang.



Gambar 4.2. Tujuan Penafsiran Ayat-ayat *Kawnīyah*

Dengan mengacu pada klasifikasi di atas, setelah penulis mengamati produk penafsiran Quraish Shihab dalam *Tafsīr Al-Miṣbāḥ* sebagaimana telah dituangkan menjadi 29 tema penafsiran pada bab sebelumnya,²⁷ dapat disimpulkan bahwa tujuan Quraish Shihab dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* adalah dengan mengintegrasikan antara tujuan teologis-normatif dan tujuan teologis-saintifik dengan tetap berada dalam koridor pandangannya sebagai kelompok jalan tengah (moderat) dalam menyikapi corak tafsir ilmi di era modern.

Tujuan teologis-normatif Quraish Shihab seringkali dijelaskan pada tahap awal penafsiran atau di bagian akhir saat menafsirkan ayat-ayat yang berbicara tentang alam raya dan fenomenanya. Secara tersirat maupun tersurat dalam penafsirannya, ia selalu mengaitkan keajaiban-keajaiban alam semesta atau ayat-ayat yang bernuansa sains dengan nilai-nilai teologis-normatif yang tujuan pokoknya adalah untuk membuktikan keesaan dan kebesaran Allah SWT. dengan tujuan agar dapat semakin mempertebal keimanan. Di samping itu, dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah*, ia tidak hanya fokus menafsirkan dengan corak ilmiah, melainkan juga

²⁷ Produk Penafsiran Ilmiah Quraish Shihab pada bab III, sub pembahasan “Interpretasi-Tematik M. Quraish Shihab atas Ayat-ayat *kawnīyah* dalam *Tafsīr Al-Miṣbāḥ*.”

dengan corak yang lain, seperti corak teologis, corak fiqh dan lain sebagainya, serta tidak jarang juga menampilkan produk penafsiran mufasir-mufassir klasik. Misalnya, saat menafsirkan Q.S. al-Anbiyā' [21]: 30,

Setelah ayat-ayat yang lalu mengemukakan aneka argumen keesaan Allah SWT., baik yang bersifat akli, yakni yang dapat dicerna oleh akal, maupun yang nakli, yakni yang bersumber dari kitab-kitab suci, kini kaum musyrik diajak untuk menggunakan nalar mereka guna sampai kepada kesimpulan yang sama dengan apa yang dikemukakan itu. Nalar mereka digugah oleh ayat di atas dengan menyatakan: *Dan apakah orang-orang yang kafir* belum juga menyadari apa yang telah Kami jelaskan melalui ayat yang lalu dan *tidak melihat*, yakni menyaksikan dengan mata hati dan pikiran sejelas pandangan mata, *bahwa langit dan bumi keduanya dahulu adalah suatu yang padu, kemudian Kami pisahkan keduanya. Dan Kami jadikan dari air yang tercurah dari langit. yang terdapat di dalam bumi dan yang terpancar dalam bentuk sperma segala sesuatu yang hidup. Maka, apakah mereka buta sehingga mereka tidak juga beriman tentang keesaan dan kekuasaan Allah SWT.? Atau belum juga percaya bahwa tidak ada satu pun dari makhluk yang terdapat di langit dan di bumi yang wajar dipertuhankan?*²⁸

Surah al-Anbiyā' [21] ayat 30, merupakan salah satu ayat *kawnīyah* yang disinyalir oleh mayoritas mufassir ilmu selaras dengan teori ilmiah yang menyangkut tentang asal mula kejadian alam semesta yang belakangan dikenal dengan teori *Big Bang* (dentuman besar). Ia memulai penafsirannya dengan menjelaskan terlebih dahulu tentang tema pokok ayat, *munāsabah*, dan tujuan teologis-normatif dari ayat tersebut, yakni dengan meyakinkan pembaca akan bukti-bukti kekuasaan dan keesaan Allah SWT. Selain itu, dari teks penafsiran di atas, dapat dijelaskan bahwa Quraish Shihab tidak langsung menampilkan penafsiran ilmiahnya, melainkan menampilkan terlebih dahulu produk tafsir ulama klasik,

Kata (رَتَقًا) *ratqan* dari segi bahasa berarti terpadu, sedang kata, (فَقَعْنَا هُمَا) (فَقَعْنَا هُمَا)

²⁸ Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāh*, Vol. 8, 40-41.

fataqnāhumā terambil dari kata, (فتق) *fataqa* yang berarti terbelah/terpisah. berbeda-beda pendapat ulama tentang maksud firman-Nya ini. Ada yang memahaminya dalam arti langit dan bumi tadinya merupakan satu gumpalan yang terpadu. Hujan tidak turun dan bumi pun tidak ditumbuhi pepohonan, kemudián Allah membelah langit dan bumi dengan jalan menurunkan hujan dari langit dan menumbuhkan tumbuh-tumbuhan di bumi. Ada lagi yang berpendapat bahwa bumi dan langit tadinya merupakan sesuatu yang utuh tidak berpisah, kemudian Allah pisahkan dengan mengangkat langit ke atas dan membiarkan bumi tetap di tempatnya berada di bawah lalu memisahkan keduanya dengan udara.²⁹

Teks di atas merupakan produk penafsiran Quraish Shihab yang dirujuk dari salah satu pendapat ulama klasik ketika menafsirkan surah al-Anbiyā' [21]: 30 sebelum teori *Big Bang* ditemukan oleh ilmuwan modern sehingga tampak dalam penafsiran tersebut lebih menekankan pada bukti-bukti kekuasaan Tuhan saja. Ulama klasik yang menafsirkan seperti pada teks di atas, sebagaimana hasil penelusuran penulis, antara lain adalah Ibn Kathīr dengan mengutip pada riwayat-riwayat yang disandarkan pada Ibn 'Abbās, 'Athiyah al-'Awfī dan riwayat-riwayat yang lain.³⁰ Selain itu, terdapat pula dalam, *Tafsīr Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wil al-Qur'ān* karya al-Ṭabarī³¹

Meski demikian, Quraish Shihab tidak hanya berhenti pada tujuan teologis-normatif saja, tetapi ia meneruskan pada praktik penafsiran yang menonjolkan sisi tujuan teologis-saintifik-nya dengan cara menampilkan beberapa produk penafsiran ilmiah yang dirujuk dari karya-karya mufassir modern, seperti *Tafsīr al-Muntakhab*

²⁹ Ibid., Vol. 8, 41.

³⁰ Abū al-Fidā' Ismā'il bin 'Umar Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1971), Vol. 3, 160-161.

³¹ Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil Āyah al-Qur'ān*, (Beirut: Mu'assisah al-Risālah, 2000), Vol. 18, 430-431.

dan pendapat para ilmuwan modern sebagaimana teks berikut.

Ayat ini dipahami oleh sementara ilmuwan sebagai salah satu mukjizat al-Qur'an yang mengungkap peristiwa penciptaan planet-planet. Banyak teori ilmiah yang dikemukakan oleh para pakar dengan bukti-bukti yang cukup kuat, yang menyatakan bahwa langit dan bumi tadinya merupakan satu gumpalan atau yang diistilahkan oleh ayat ini dengan (رَتْقًا) *ratqan*, lalu gumpalan itu berpisah sehingga terjadilah pemisahan antara bumi dan langit.³² Dalam tafsir *al-Muntakhab* dikemukakan dua di antara sekian banyak teori tersebut. Teori pertama, berkaitan dengan terciptanya tata surya. Di sini disebutkan bahwa kabut di sekitar matahari menyebar dan melebar pada ruangan yang dingin. Butir-butir kecil gas yang membentuk kabut bertambah tebal pada atom-atom debu yang bergerak amat cepat. Atom-atom itu kemudian mengumpul akibat terjadinya benturan dan akumulasi dengan membawa kandungan sejumlah gas berat. Seiring dengan berjalannya waktu, akumulasi itu semakin bertambah besar hingga membentuk planet-planet, bulan, dan bumi dengan jarak yang sesuai. Penumpukan itu sendiri, mengakibatkan bertambah kuatnya tekanan yang pada gilirannya membuat temperatur bertambah tinggi. Dan pada saat kulit bumi mengkristal karena dingin, dan melalui proses sejumlah letusan larva yang terjadi setelah itu, bumi memperoleh sejumlah besar uap air dan karbon dioksida akibat surplus larva yang mengalir. Salah satu faktor yang membantu terbentuknya oksigen yang segar di udara setelah itu adalah aktivitas dan interaksi sinar matahari melalui asimilasi sinar bersama tumbuhan generasi awal dan rumput-rumputan.³³

Contoh lainnya misalnya pada surah al-Sajdah [32] ayat 4. Pada bagian akhir penafsiran ayat ini, Quraish Shihab menjelaskan dalam bingkai tujuan teologis-normatif. Sedangkan, jenis tujuan teologis-saintifik berada di bagian awal ketika ia menafsirkan makna (سِنَّةَ أَيَّامٍ) dengan merujuk pada penafsiran ilmiah Zaghāl al-Najjār seorang ilmuwan ahli Geologi Mesir,

Ilmuwan Mesir ini Juga menguraikan bahwa proses penciptaan alam raya yang melalui enam periode itu adalah sebagai berikut: Periode pertama adalah periode *al-Ratq*, yakni gumpalan yang menyatu. Ini merupakan asal kejadian langit dan bumi. Periode kedua adalah *al-Fatq*, yakni masa terjadinya dentuman dahsyat Big Bang yang mengakibatkan terjadinya awan/kabut asap. Periode

³² Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāh*, Vol. 8, 42.

³³ Ibid., Vol. 8, 42-43.

ketiga adalah terciptanya unsur-unsur pembentukan langit yang terjadi melalui gas hidrogen dan helium. Periode keempat adalah terciptanya bumi dan benda-benda angkasa dengan berpisahannya awan berasap itu serta memadatnya akibat daya tarik. Periode kelima adalah masa penghamparan bumi serta pembentukan kulit bumi lalu pemecahannya, pergerakan oasis dan pembentukan benua-benua dan gunung-gunung serta sungai-sungai dan lain-lain. Periode keenam adalah periode pembentukan kehidupan dalam bentuknya yang paling sederhana, hingga penciptaan manusia.³⁴

Teks di atas dalam penelusuran penulis memang dirujuk dari produk penafsiran Zaghlūl dalam surah al-Anbiyā' [21]: 30 dalam karyanya, "*Tafsīr al-Āyāt al-Kawnīyah fī al-Qur'ān al-Karīm*".³⁵ Selain contoh-contoh teks di atas, sebenarnya masih banyak contoh-contoh penafsiran ilmiahnya dalam *Tafsīr Al-Miṣbāḥ* yang memadukan antara tujuan teologis-normatif dan tujuan teologis-saintifik. Fakta ini juga berdasarkan hasil pengamatan penulis dari 83 *ayat-ayat kawnīyah* yang telah dikemas menjadi 29 tema pada pembahasan sebelumnya. Berikut tabel hasil penulis terhadap tujuan penafsiran ilmiah M. Quraish Shihab.

Tabel 4.2
Tujuan Penafsiran Ayat-ayat *Kawnīyah* M. Quraish Shihab

No.	Surah dan Ayat	Tujuan Penafsiran Ayat-ayat <i>Kawnīyah</i> dalam <i>Tafsīr Al-Miṣbāḥ</i>	
		Bagian Awal Penafsiran Ayat <i>kawnīyah</i>	Bagian Akhir Penafsiran Ayat <i>kawnīyah</i>
1	Q.S. al-Anbiyā' [21]: 30	Bertujuan Menunjukkan Kemahakuasaan dan Keesaan Allah SWT.	Bertujuan Menunjukkan Mukjizat Ilmiah al-Qur'an
2	Q.S. al-Sajdah [32]: 4	Bertujuan Menunjukkan	Bertujuan Menunjukkan

³⁴ Ibid., Vol. 10, 359.

³⁵ Zaghlūl al-Najjār, *Tafsīr al-Āyāt al-Kawnīyah fī al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: al-Shurūq al-Dawliyah, 2007), Vol 2, 113-114.

		Mukjizat Ilmiah al-Qur'an	Kemahakuasaan dan Keesaan Allah SWT.
3	Q.S. Yūnus [10]: 3.	Bertujuan Menunjukkan Kemahakuasaan dan Keesaan Allah SWT.	Bertujuan Menunjukkan Mukjizat Ilmiah al-Qur'an
4	Q.S. Yūnus [10]: 5.	Bertujuan Menunjukkan Kemahakuasaan dan Keesaan Allah SWT.	Bertujuan Menunjukkan Mukjizat Ilmiah al-Qur'an
5	Q.S. al-Qamar [54]: 1.	Bertujuan Menunjukkan Kemahakuasaan dan Keesaan Allah SWT.	Bertujuan Menunjukkan Mukjizat Ilmiah al-Qur'an
6	Q.S. al-Ḥadīd [57]: 25	Bertujuan Menunjukkan Kemahakuasaan dan Keesaan Allah SWT.	Bertujuan Menunjukkan Mukjizat Ilmiah al-Qur'an
7	Q.S. al-Furqān [25]: 53	Bertujuan Menunjukkan Kemahakuasaan dan Keesaan Allah SWT.	Bertujuan Menunjukkan Mukjizat Ilmiah al-Qur'an
8	Q.S. al-Mu'minūn [23]: 12-14	Bertujuan Menunjukkan Kemahakuasaan dan Keesaan Allah SWT.	Bertujuan Menunjukkan Mukjizat Ilmiah al-Qur'an
9	Q.S. al-Baqarah [2]: 223	Bertujuan Menunjukkan Mukjizat Ilmiah al-Qur'an	Bertujuan Menunjukkan Kemahakuasaan dan Keesaan Allah SWT
10	Q.S. al-Baqarah [2]: 233	Bertujuan Menunjukkan Mukjizat Ilmiah al-Qur'an	Bertujuan Menunjukkan Kemahakuasaan dan Keesaan Allah SWT.
11	Q.S. Yūnus [12]: 92	Bertujuan Menunjukkan Kemahakuasaan dan Keesaan Allah SWT.	Bertujuan Menunjukkan Mukjizat Ilmiah al-Qur'an
12	Q.S. al-'Ankabūt [29]: 41	Bertujuan	Bertujuan

		Menunjukkan Kemahakuasaan dan Keesaan Allah SWT.	Menunjukkan Mukjizat Ilmiah al- Qur'an
13	Q.S. al-Naḥl [16]: 68-69	Bertujuan Menunjukkan Kemahakuasaan dan Keesaan Allah SWT.	Bertujuan Menunjukkan Mukjizat Ilmiah al- Qur'an
14	Q.S. al-Naḥl [16]: 79	Bertujuan Menunjukkan Kemahakuasaan dan Keesaan Allah SWT.	Bertujuan Menunjukkan Mukjizat Ilmiah al- Qur'an
15	Q.S. al-An'ām [6]: 99	Bertujuan Menunjukkan Kemahakuasaan dan Keesaan Allah SWT.	Bertujuan Menunjukkan Mukjizat Ilmiah al- Qur'an
16	Q.S. al-Ra'd [13]: 4	Bertujuan Menunjukkan Kemahakuasaan dan Keesaan Allah SWT.	Bertujuan Menunjukkan Mukjizat Ilmiah al- Qur'an
17	Q.S. Yāsīn [36]: 80	Bertujuan Menunjukkan Kemahakuasaan dan Keesaan Allah SWT.	Bertujuan Menunjukkan Mukjizat Ilmiah al- Qur'an

Berdasarkan tabel di atas, dapat dijelaskan bahwa karakteristik tujuan penafsiran Quraish Shihab terhadap ayat-ayat *kawnīyah* dalam *Tafsīr Al-Miṣbāḥ* secara umum adalah mengkombinasikan antara tujuan untuk membuktikan kemahakuasaan dan keesaan Allah SWT. sebagaimana tujuan kelompok kontra tafsir ilmi, juga menafsirkannya dengan tujuan untuk membuktikan sisi mukjizat ilmiah al-Qur'an sebagaimana tujuan kelompok pro tafsir ilmi. Akan tetapi aspek tujuan yang bersifat keagamaan, lebih dominan sehingga dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* tidak semata-mata untuk menggali sains dari al-Qur'an, melainkan lebih kepada upaya untuk memperkuat keimanan. Di samping itu, dalam

menafsirkan satu ayat *kawnīyah*, Quraish Shihab tidak hanya menafsirkannya dengan corak ilmi, namun juga dengan corak lain. Adakalanya mendahulukan tujuan teologis-normatif di bagian awal penafsiran, yang kemudian dilanjutkan dengan tujuan teologis-saintifik di akhir penafsiran ataupun sebaliknya. Dengan kata lain, dalam menafsirkan satu ayat *kawnīyah*, adakalanya ia menampilkan sisi tujuan teologis-normatifnya terlebih dahulu di bagian awalnya dengan beberapa kalimat atau paragraf penjelasan, yang kemudian dilanjutkan dengan penafsiran yang menonjolkan sisi tujuan teologis-saintifiknya yang dituangkan dalam satu kalimat atau beberapa paragraf penafsiran di bagian akhir. Adakalanya pada ayat yang lain, ia mendahulukan sisi tujuan teologis-saintifiknya yang kemudian dilanjutkan dengan penafsiran yang menonjolkan sisi teologis-normatifnya.

Dengan demikian, berdasarkan data di atas dapat dijelaskan bahwa secara umum karakteristik tujuan penafsiran ilmiah Quraish Shihab adalah dengan mengkombinasikan antara tujuan teologis-normatif dan tujuan teologis-saintifik dengan cara menggabungkan antara corak ilmi dan corak lainnya dalam menafsirkan suatu ayat *kawnīyah*, atau dengan cara menampilkan produk tafsir klasik dan produk penafsiran ilmiah kontemporer yang telah dipilih berdasarkan ijtihadnya.

Maka dari itu, dalam penelitian ini dapat disimpulkan bahwa tujuan penafsiran Quraish Shihab dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* dalam *Tafsīr Al-Miṣbāḥ* adalah dengan cara mengintegrasikan antara paradigma teologis-normatif sebagaimana tujuan mufassir kontra tafsir ilmi dan paradigma teologis-saintifik yang

menjadi tujuan utama mufassir pendukung tafsir ilmi. Karena itu, penafsirannya tidak hanya bertujuan untuk membuktikan akan keesaan dan kemahakuasaan Allah SWT., melainkan juga untuk membuktikan akan kebenaran mukjizat ilmiah al-Qur'an.

3. Medan Wilayah Objek Penafsiran Ilmiah

Medan wilayah objek penafsiran ilmiah sebagaimana telah dirumuskan dalam pembahasan sebelumnya adalah ayat-ayat al-Qur'an yang belakangan dikenal dengan istilah *ayat-ayat kawṇīyah*. Terminologi ayat-ayat *kawṇīyah* sebagaimana yang telah diramu dari pendapat Ṭanṭāwī Jawharī, dan Maḥdī Ghushanī dalam pembahasan kerangka teoretis adalah ayat-ayat al-Qur'an yang secara tersurat ataupun tersirat berbicara tentang komponen-komponen alam semesta dan keajaiban fenomenanya, ayat-ayat yang mengandung isyarat-isyarat ilmiah yang dikaji dalam ruang lingkup ilmu pengetahuan alam (sains), ayat-ayat yang mendorong manusia untuk memahami alam raya, dan ayat-ayat yang dapat menuntun pada kontruksi bangunan ilmu kealaman (sains). Teori ini, juga sejalan dengan pendapat Quraish Shihab yang menyatakan bahwa ayat-ayat *kawṇīyah* merupakan ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang alam raya dan fenomenanya.³⁶ Ayat-ayat *kawṇīyah* merupakan ayat al-Qur'an yang mengandung isyarat-isyarat ilmiah yang berhubungan dengan alam materi dan fenomenanya, serta ayat yang memerintahkan manusia untuk mengetahui dan memanfaatkan alam semesta.³⁷

Quraish Shihab mengakui dan membenarkan bahwa dalam al-Qur'an terdapat

³⁶ Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 202.

³⁷ Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik atas pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2014), 581.

sekian banyak isyarat-isyarat ilmiah (ayat-ayat *kawnīyah*) sebagai bukti kitab tersebut benar-benar bersumber dari Allah SWT. Di dalamnya juga memuat sekian banyak ilmu pengetahuan modern yang pada masa turunnya masih belum diketahui oleh umat manusia.³⁸ Ia juga mengutip pendapat Tanṭāwī Jawharī dalam pernyataannya, “tidak kurang dari 750 ayat yang secara tegas menguraikan hal-hal di atas (ayat *kawnīyah*). jumlah ini tidak termasuk ayat-ayat yang menyinggung secara tersirat.”³⁹

Dalam *Tafsīr Al-Miṣbāh*, Quraish Shihab menyatakan keberadaan ayat-ayat *kawnīyah* beserta tipe ayat al-Qur’an dengan menguatkan pendapat Ibnu Rusyd,

Dalam konteks ini, Ibn Rusyd berpendapat bahwa hakikat-hakikat ilmiah yang ditemukan tidak keluar dari tiga kemungkinan jika dikaitkan dengan ayat-ayat al-Qur’an. *Pertama*, hakikat ilmiah tersebut sejalan dengan teks dan kandungan ayat-ayat. *Kedua*, hakikat itu tidak disinggung oleh ayat-ayat al-Qur’an. Dan *ketiga*, secara lahiriah hakikat ilmiah yang ditemukan itu bertentangan dengan teks ayat-ayat.⁴⁰

Berdasarkan teks tersebut, dapat dipahami bahwa tipe kandungan ayat-ayat al-Qur’an dalam konteks penafsiran ilmiah dapat dikelompokkan menjadi tiga tipe, yaitu, ayat-ayat al-Qur’an yang redaksinya secara eksplisit sejalan dengan hakikat ilmiah, ayat-ayat al-Qur’an yang secara eksplisit tidak menyinggung tentang hakikat ilmiah, dan ayat-ayat al-Qur’an yang secara lahiriah redaksi ayat al-Qur’an bertentangan dengan hakikat ilmiah.

³⁸ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 190-191.

³⁹ Shihab, *Membumikan Al-Qur’an*, 202.

⁴⁰ Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāh*, Vol. 6, 205.

Tabel 4.3
Tipe Ayat-ayat Al-Qur'an

Ayat-ayat al-Qur'an		
Tipe 1	Tipe 2	Tipe 3
Ayat-ayat <i>Kawnīyah</i>	Ayat-ayat non- <i>Kawnīyah</i>	Ayat-ayat <i>Kawnīyah</i>
Ayat-ayat al-Qur'an yang redaksinya secara eksplisit sejalan dengan hakikat ilmiah	Ayat-ayat al-Qur'an yang secara eksplisit tidak menyinggung tentang hakikat ilmiah	Ayat-ayat al-Qur'an yang secara lahiriah redaksi ayat bertentangan dengan hakikat ilmiah

Dari tabel di atas, dapat dipahami bahwa untuk tipe yang pertama dan ketiga dapat dikategorikan sebagai ayat-ayat *kawnīyah*, baik secara tersurat maupun tersirat. Sedangkan tipe yang kedua tidak dapat dikategorikan sebagai ayat-ayat *kawnīyah* dan dapat dikategorikan sebagai ayat-ayat hukum, ayat-ayat teologis dan lain sebagainya.

Dengan demikian, berdasarkan data di atas dapat dijelaskan bahwa Quraish Shihab mengakui akan eksistensi ayat-ayat *kawnīyah* dalam al-Qur'an. Hal ini juga dapat diperkuat dengan banyaknya produk penafsiran ilmiah Quraish Shihab dalam *Tafsīr Al-Miṣbāh*. Dengan kata lain, Quraish Shihab membenarkan bahwa dalam al-Qur'an terdapat sekian banyak ayat yang berbicara tentang alam raya dan fenomenanya, serta ayat-ayat yang mendorong manusia untuk membaca, mempelajari dan meneliti alam semesta. Selain itu, ia juga memperjelas muatan kandungan ayat al-Qur'an dalam konteks relasinya dengan ilmu pengetahuan menjadi tiga tipe. *Pertama*, redaksi teks kandungan ayat al-Qur'an sejalan dengan hakikat ilmiah. *Kedua*, redaksi teks ayat al-Qur'an sama sekali tidak menyinggung hakikat ilmiah.

Ketiga, redaksi teks kandungan ayat al-Qur'an secara lahiriah ditemukan bertentangan dengan hakikat ilmiah. Untuk kategori yang pertama dan kedua menurut Quraish Shihab tidak ada problem, sedangkan yang ketiga masih terdapat problem sehingga perlu menakwil ayat tersebut sehingga sejalan dengan hakikat ilmiah selama hakikat ilmiah tersebut benar-benar telah menjadi fakta ilmiah yang mapan, valid dan tak terbantahkan.

4. Prinsip-prinsip Penafsiran Ilmiah

Untuk menganalisis prinsip-prinsip dan kaidah penafsiran ilmiah Quraish Shihab sebagai mufassir ilmi mazhab jalan tengah, penulis mengacu pada teori-teori yang dikemukakan oleh Khālid 'Abd al-Raḥmān al-'Akk, Yusūf Qaraḍāwī, Aḥmad Muḥammad Fādil, dan Jamāl Muṣṭafā 'Abd al-Hamīd al-Najjār. Terdapat sekian banyak prinsip penafsiran ilmiah yang dikemukakan oleh para tokoh tersebut.

Al-Qaraḍāwī memberikan tiga syarat penting bagi mereka yang hendak menafsirkan dengan corak tafsir ilmi. *Pertama* menggunakan fakta-fakta ilmiah yang telah mapan/valid dan menghindari teori-teori ilmiah yang masih bersifat hipotesis. Karena teori-teori ilmiah yang masih bersifat hipotesis kemungkinan besar akan mengalami perubahan-perubahan seiring dengan perkembangan zaman. Sehingga akan berdampak negatif terhadap kesucian, ketinggian dan kharisma al-Qur'an yang sifatnya absolut.⁴¹

Prinsip pertama al-Qaraḍāwī di atas, juga diikuti Quraish Shihab dengan

⁴¹ Yusūf al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān al-'Azīm?* (Mesir: Dār al-Shurūq, 2000), Cet. 3, 382.

menekankan agar dalam proses menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* menjadikan fakta ilmiah yang telah mapan.⁴² Penggunaan sumber fakta ilmiah yang telah mapan tersebut menurut Quraish Shihab perlu diterapkan karena berangkat dari titik tolak suatu prinsip yang melarang menafsirkan al-Qur'an secara spekulatif. Karena itu, tidak boleh menjadikan fakta ilmiah yang masih bersifat hipotesis atau berupa perincian penemuan ilmiah sebagai sumber dalam penafsiran al-Qur'an yang memang tidak dikandung secara terperinci dalam redaksi al-Qur'an.⁴³ Dengan demikian untuk menghindari sikap spekulatif dalam menafsirkan al-Qur'an juga harus memperhatikan syarat-syarat penafsiran secara umum dan tidak hanya mempertimbangkan aspek ilmu pengetahuan alam (sains) sebagaimana prinsip penafsiran ilmiah Khālid 'Abd al-Raḥmān⁴⁴ dan 'Abd al-Hamīd al-Najjār.⁴⁵

Salah satu contoh penafsiran ilmiah Quraish Shihab yang menggunakan fakta-fakta ilmiah yang sudah valid adalah pada Q.S. al-Baqarah [2]: 22 tentang bentuk bumi.

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا⁴⁶

“(Dialah) yang menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu” (Q.S. al-Baqarah [2]: 22)⁴⁷

Dalam pandangannya, ungkapan “bumi terhampar”, bukan berarti diciptakan

⁴² Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 167.

⁴³ *Ibid.*, 167.

⁴⁴ Khālid 'Abd al-Raḥmān al-'Akk, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu* (Beirut: Dār al-Nafā'is, 1986), 224.

⁴⁵ Jamāl Muṣṭafā 'Abd al-Ḥamīd al-Najjār, *Uṣūl al-Dakhīl fī Tafsīr Āy al-Tanzīl*, (Kairo: t.p, 2007), Cet. 4, 328-329.

⁴⁶ al-Qur'an, 2:22.

⁴⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya* (Jakarta: Lentera Abadi, 2010), Vol. 1, 50.

datar seperti nampak dalam penglihatan mata, melainkan bumi itu diciptakan oleh Allah berbentuk bulat telur (lonjong). Pandangan semacam ini menurutnya merupakan hakikat ilmiah yang sulit dibantah. Keterhamparan bumi pada dasarnya tidak bertentangan dengan kebulatannya. Bentuk bumi bulat ini menunjukkan kehebatan ciptaan Allah SWT. sehingga manusia menjadi mudah mengambil manfaat, menundukkannya untuk kemaslahatan hidup dan menjadikan bumi nyaman untuk dihuni oleh manusia.⁴⁸

Dalam *Tafsīr Al-Miṣbāh*, Quraish Shihab juga banyak menampilkan produk penafsiran ilmiah dengan merujuk pada teori ilmiah yang masih belum valid dan belum menjadi hakikat ilmiah. Hanya saja dalam produk penafsiran yang seperti ini, ia seringkali memberikan pesan kepada para pembaca, agar tidak menjadikannya sebagai akidah *qur'ānīyah* dan tidak mengatasnamakan al-Qur'an atas penafsiran tersebut. Dengan kata lain, ia melarang perilaku praktik justifikasi teologis atas sains sebagaimana prinsip penafsiran ilmiah 'Abd al-Raḥmān al-'Akk, Yusūf Qaraḍāwī, dan 'Abd al-Hamīd al-Najjār. Meskipun demikian, menurut Quraish Shihab praktik semacam ini tidak ada salahnya guna memperkaya pemikiran dalam memahami maksud firman Allah. Hal ini sebagaimana pernyataannya ketika menafsirkan Q.S. al-Anbiyā' [21]: 30. Di sana, ia menafsirkan secara ilmiah dengan mengemukakan teori-teori modern semacam teori *Big-Bang* yang disinyalir selaras dengan redaksi umum ayat tersebut. Namun, di sisi lain, realitanya redaksi al-Qur'an tidak ada yang

⁴⁸ Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāh*, Vol. 1, 149-150.

menjelaskan secara terperinci kapan dan bagaimana terjadinya peristiwa pemisahan gumpalan alam semesta tersebut. Karena itu, betatapun pada saat ini teori *Big Bang* dianggap sebagai teori ilmiah yang telah mendekati pada tingkat valid dan disepakati oleh kebanyakan ilmuwan, maka disela-sela penafsiran ayat tersebut, ia memberikan komentar dengan pernyataannya, “memang, kita tidak dapat memperatasnamakan al-Qur’an mendukung teori tersebut. Namun, agaknya tidak ada salahnya teori-teori itu memperkaya pemikiran kita untuk memahami maksud firman Allah di atas.”⁴⁹

Komentar Quraish Shihab di atas merupakan salah satu prinsip yang seharusnya diperhatikan bagi para mufassir ilmi dalam menafsirkan *ayat-ayat kawnīyah*. Dengan kata lain, siapapun tidak berhak mengatasnamakan al-Qur’an untuk melegitimasi sains atau pendapatnya bila pendapat tadi melampaui kandungan redaksi al-Qur’an ayat-ayat tersebut. Karena memang senyatanya, tidak ada satupun redaksi al-Qur’an yang menyatakan secara eksplisit tentang perincian sejak kapan alam semesta diciptakan dan bagaimana proses penciptaannya secara terperinci.

Karena itu, siapapun, baik ilmuwan ataupun lainnya, pada dasarnya bebas dan berhak menyatakan pendapatnya tentang kapan dan bagaimana proses terciptanya alam semesta berdasarkan hasil eksperimen penelitiannya. Tetapi di sisi lain, pada saat yang sama, mereka tidak berhak melegitimasi pendapatnya tersebut dengan mengatasnamakan al-Qur’an dengan menjadikannya sebagai stempel pembenaran akan teori ilmiah atau pendapatnya tersebut.⁵⁰

⁴⁹ Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāḥ*, Vol. 8, 42.

⁵⁰ Shihab, *Membumikan Al-Qur’an*, 168.

Lebih lanjut, menurut Quraish Shihab, prinsip yang perlu ditekankan terkait persoalan di atas adalah bukan berarti bahwa seseorang dihalangi secara paten dari akan memahami arti suatu ayat sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Hal itu menurutnya, merupakan bentuk ijtihad yang baik, selama pemahamannya sejalan dengan prinsip ilmu tafsir yang telah disepakati, dan mereka tidak mewajibkan pada dirinya sendiri, dan pada orang lain untuk mempercayai hal itu sebagai *i'tiqad qur'aniyah* (sebagai kepercayaan akidah yang akibatnya, ketika tidak mempercayai produk tafsirnya tersebut menjadi kafir atau minimal dosa besar).⁵¹

Prinsip penggunaan fakta ilmiah yang telah valid adalah sangat logis dan wajib diperhatikan bagi mufassir ilmi dengan beberapa pertimbangan. Mufassir ilmi harus benar-benar memahami karakteristik sifat ilmu pengetahuan (sains)⁵² dan al-Qur'an sebelum menyandingkannya atau mengintegrasikan keduanya dalam upaya melahirkan ilmu pengetahuan. Hal ini juga sejalan dengan prinsip penafsiran ilmiah keempat tokoh mazhab moderat di atas. Menurut Quraish Shihab, ciri khas dari ilmu pengetahuan yang tidak dapat diingkari--bahkan oleh para ilmuwan sekalipun--secara epistemologis adalah tidak pernah mengenal kata “kekal”. Apa yang dianggap pada masa lalu sebagai sesuatu yang salah, bisa saja saat ini diakui sebagai sesuatu yang benar, dan apa yang saat ini dianggap sebagai suatu kebenaran, bisa jadi di masa mendatang dianggap sebagai mitos. Di samping itu, ilmu pengetahuan juga selalu

⁵¹ Ibid., 168.

⁵² Ilmu pengetahuan (sains) menurut Malik bin Nabi dalam kitabnya *Intāj al-Mustashriqīn wa Aṭaruhu fī al-Fikrī al-Ḥadīth* sebagaimana dikutip Quraish Shihab, mendefinisikan sains sebagai sekumpulan masalah serta sekumpulan metode yang dipergunakan menuju tercapainya suatu masalah tersebut. Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 60.

berkembang dari masa ke masa, silih berganti, bahkan sesuatu yang dahulu dianggap pasti sekalipun dapat berubah-ubah sesuai perkembangan zaman.⁵³

Apa yang dikatakan Quraish Shihab di atas, selaras dengan pernyataan Maḥmūd Saltūt yang juga menyatakan bahwa “sains tidak mengenal istilah “tetap”, keadaan stabil, dan bukan merupakan hasil pemikiran final.⁵⁴ Salah satu contoh perubahan tersebut, misalnya tentang teori bumi datar yang pada masa lalu dianggap benar sebagai satu hukum aksioma. Namun, teori tersebut telah dibatalkan oleh teori bumi bulat, yang kemudian pada saat ini dibatalkan pula dengan teori bumi lonjong mirip telur. Kenyataan semacam ini bisa saja seseorang meyakini suatu kebenaran ilmiah (ilmu pasti) sebagai sesuatu yang “pasti benar” dengan alasan hal itu berdasarkan pertimbangan logika atau ilmiah, padahal dalam realitanya belum tentu demikian.⁵⁵

Menurut Quraish Shihab, kesalahan-kesalahan dan perubahan yang kerap terjadi dalam sains karena seringkali sains bertitik tolak pada pemikiran manusia yang didasarkan pada panca indra dan perasaan umum. Bisa saja panca indra dan perasaan umum mengatakan bahwa baja itu padat, padahal sinar “U” telah membuktikan bahwa baja memiliki pori-pori. Karena itu, menurut Quraish Shihab, ilmu pengetahuan sejatinya hanya melihat dan menilik, bukan menetapkan. Fakta-fakta, objek-objek dan fenomena-fenomena tersebut dilihat dengan mata manusia yang mempunyai sifat keliru, pelupa ataupun tidak mengetahui. Dengan demikian apa yang

⁵³ Ibid., 64.

⁵⁴ Maḥmūd Shaltūt, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2004), 13.

⁵⁵ Shihab, *Membumikan Al-Qur’an*, 64.

dikatakan sebagai suatu yang benar (kebenaran ilmiah), pada hakikatnya hanya merupakan satu hal yang relatif dan mengandung arti yang sempit.⁵⁶

Karena itu, menurut Quraish Shihab, jika ciri khas ilmu pengetahuan adalah seperti di atas, maka tidak selayaknya menguatkan teori sains dengan al-Qur'an (ayat-ayat Tuhan) yang sifatnya absolut, abadi dan pasti benar. Tidak dapat dibenarkan mengubah arti ayat-ayat al-Qur'an untuk menyesuaikan dengan teori ilmiah yang masih belum mapan karena hal itu sangat berbahaya. Bisa saja akan berakibat seperti perselisihan yang terjadi di Eropa yang terjadi di antara para ilmuwan dan pihak gereja yang berkaitan dengan teori bumi datar dan geosentris di masa lampau yang kemudian melahirkan akses sikap antipati terhadap agama. Hal itu juga dapat memberikan kesempatan pada musuh-musuh Islam, bahkan kaum muslimin sendiri untuk meragukan kebenaran al-Qur'an.⁵⁷

Berdasarkan pengamatan penulis secara spesifik terhadap produk penafsiran ilmiah Quraish Shihab sebagaimana yang telah dituangkan pada bab sebelumnya, prinsip-prinsip di atas benar-benar diterapkan Quraish Shihab dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* dalam *Tafsīr Al-Miṣbāḥ* dengan menampilkan sumber-sumber yang berasal dari fakta-fakta ilmiah yang sudah mapan dan valid. Dan ketika ia menampilkan teori-teori ilmiah yang masih *debateble* di kalangan para ilmuwan, maka ia memberikan catatan-catatan dan peringatan bagi pembaca sebagai penjelasan tambahan dengan tujuan untuk sekadar memperkaya wawasan pembaca. Juga

⁵⁶ Ibid., 66.

⁵⁷ Ibid., 66.

penjelasan agar pembaca tidak menjadikannya sebagai akidah *qur'anīyah* atau berupa penjelasan bahwa hal tersebut dapat dijadikan sebagai informasi tambahan karena teori tersebut masih belum valid dan masih diperdebatkan di kalangan para ilmuwan.

Catatan-catatan tersebut antara lain, penulis temukan dalam dalam beberapa tempat seperti pada penafsiran surah al-Anbiyā' [21] ayat 30, surah al-A'rāf [7] ayat 54.⁵⁸ Juga dalam surah al-Sajdah [32] ayat 4, ketika ia menjelaskan aneka pendapat terkait makna (سِنَّةَ أَيَّامٍ) dengan mengingatkan para ilmuwan agar tidak menjustifikasi pendapatnya tersebut dengan al-Qur'an sebagaimana teks berikut,

Penulis mengingatkan kiranya para ilmuwan jangan mengatasnamakan al-Qur'an dalam pendapatnya itu karena kata *hari* dapat mengandung sekian banyak makna. Di sisi lain, siapa yang menentukan kadar waktu untuk perbuatan-perbuatan Allah, ia pada hakikatnya hanya mengira-ngira dalam memahami makna kata karena perbuatan Allah Maha Suci dan tidak dapat dipersamakan dengan perbuatan manusia yang memiliki aneka keterbatasan.⁵⁹

Selain itu, contoh lain dalam upaya mengantisipasi agar produk tafsir ilmi tidak dijadikan sebagai akidah *qur'anīyah* dan tidak menjadikannya sebagai justifikasi teologis atas sains adalah ketika menafsirkan surah al-Qamar [54] ayat 1, yakni setelah Quraish Shihab mengemukakan informasi hasil penelitian Zagh'lūl al-Najjār yang telah meneliti dan membuktikan bahwa bulan pernah terbelah, karena telah ditemukan adanya bekas berupa retak-retak pada bagian bulan. Di akhir penafsirannya tersebut, ia memberikan catatan berupa pertanyaan dengan jawaban *wa Allah a'lam* seperti teks berikut, “tetapi, benarkah pendapat Zagh'lūl? *wa Allah*

⁵⁸ Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāh*, Vol. 4, 138-139.

⁵⁹ Ibid., Vol. 10, 359-361.

a'lam".⁶⁰

Pendek kata, betapapun terdapat teori-teori ilmiah yang masih belum valid yang dituangkan oleh Quraish Shihab dalam produk penafsirannya, hal itu bukan berarti ia selalu mendukung teori tersebut sebagai justifikasi teologis, melainkan bisa saja tetap ditampilkan, namun untuk dipatahkan argumentasinya dengan argumentasi-argumentasi yang lebih kuat, baik berdasarkan argumentasi dirinya sendiri atau dengan meminjam argumentasi ulama atau ilmuwan lain yang lebih kuat untuk menyanggah argumentasi yang dinilainya tidak tepat tersebut.

Selanjutnya, prinsip *kedua* al-Qaraḍāwī adalah tidak memaksakan penafsiran terhadap al-Qur'an sehingga melahirkan makna yang tidak dikehendaki oleh al-Qur'an. Tidak tersandra oleh prakonsepsi teori-teori ilmiah sehingga terjerumus pada sikap mencocok-cocokkan dengan tanpa dasar. Karena itu, seorang mufassir harus tetap memperhatikan kaidah-kaidah bahasa Arab, *munāsabah* ayat dan *siyāq al-kalām*-nya.⁶¹ Prinsip ini, juga sejalan dengan tiga tokoh mazhab moderat lainnya dan prinsip penafsiran ilmiah Quraish Shihab. Dalam bukunya, "*Membumikan Al-Qur'an*", ia menyatakan bahwa memadukan agama (al-Qur'an) dan sains dengan cara membawa hasil-hasil penelitian sains kepada al-Qur'an untuk dicarikan dalil-dalil ayatnya dari dalam al-Qur'an yang mungkin untuk menguatkannya, seringkali memaksakan penafsiran dan menghasilkan produk penafsiran yang amat jauh dengan

⁶⁰ Ibid., Vol. 13, 229.

⁶¹ Al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal*, 382.

arti serta tujuan ayat-ayat tersebut.⁶²

Salah satu contoh kritikan Quraish Shihab terhadap produk tafsir ilmiah yang mengabaikan aspek *munāsabah* dan *siyāq* adalah dalam surah al-Raḥmān [55] ayat 33. Di sana ia mengkritik sementara mufassir ilmiah yang menjustifikasi teori-teori ilmiah dengan ayat itu. Menurutnya, teori yang menyatakan manusia dapat menjelajah ruang angkasa adalah tidak tepat jika digunakan sebagai sumber untuk menafsirkan surah al-Raḥmān [55] ayat 33.⁶³ Selain itu menurutnya, penafsiran ilmiah yang selama ini dipahami oleh sebagian cendekiawan Indonesia sebagai dasar untuk membuktikan bahwa al-Qur'an juga berbicara masalah angkasa luar adalah tidak sesuai dengan *munāsabah* ayat dan keluar dari konteks ayat yang ditafsirkan.⁶⁴

Menurut Quraish Shihab salah satu contoh pemaksaan penafsiran ilmiah yang sangat nyata adalah penafsiran ilmiah yang terdapat dalam kitab “*al-Qur’ān wa al-‘Ilmi al-Ḥadīth*” karya ‘Abd al-Razzāq Nawfal. Di sana dijelaskan, ada yang menafsirkan kata (دَابَّة) pada surah al-Naml ayat 82 dengan sputnik dan penjelajahan angkasa luar.⁶⁵ Ayat ini digunakan untuk menjustifikasi peristiwa peluncuran pesawat ruang angkasa Rusia yang mengangkut binatang-binatang, yang kemudian kembali lagi ke bumi. Peristiwa ini dalam penafsiran tersebut dianggap selaras dengan peristiwa itu, yakni datangnya binatang-binatang yang telah diluncurkan ke angkasa kemudian kembali lagi ke bumi dengan membawa berita akan kekuasaan Allah.

⁶² Shihab, *Membumikan Al-Qur’an*, 80.

⁶³ Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāh*, Ibid., Vol, 13, 307-308.

⁶⁴ Shihab, *Membumikan Al-Qur’an*, 81.

⁶⁵ Ibid., 80.

Padahal sebenarnya konteks ayat tersebut berbicara tentang binatang yang nantinya akan muncul dan dapat berbicara saat menjelang hari kiamat.⁶⁶

Contoh lain penafsiran ilmiah yang tidak sejalan dengan konteks adalah tentang isyarat perbedaan sidik jari manusia pada surah al-Qiyāmah [75] ayat 4. Meskipun Quraish Shihab menampilkannya, namun diakhir penafsirannya ia menyatakan bahwa, “menyikapinya dengan menyatakan bahwa meskipun kenyataannya jari-jari manusia itu berbeda, tetapi harus diakui juga bahwa Allah kuasa mempersamakannya. Hanya saja, memahami makna ayat di atas dalam makna tersebut adalah sangat jauh dari konteksnya yang sebenarnya menjelaskan tentang peristiwa kejadian nanti di hari kiamat.”⁶⁷

Selain itu, menurut Quraish Shihab juga wajib memperhatikan kaidah kebahasaan beserta cabang-cabangnya. Karena itu, sebelum menafsirkan lebih lanjut, harus terlebih dahulu mencari memahami aneka makna yang dikandung dalam kata tersebut, kemudian menetapkan arti yang paling tepat setelah memperhatikan segala aspek yang berhubungan dengan konteks ayat tersebut. Penerapan kaidah ini dapat terdapat dalam surah al-Ḥajj [22] ayat 5 saat menafsirkan makna kata (عَلَقَ) yang biasa diartikan dengan arti “segumpal darah” yang ternyata menurut ilmu embriologi tidak tepat dengan makna itu.⁶⁸

Selain itu, yang perlu dipertimbangkan pula adalah tentang perkembangan arti dari suatu kata dari masa ke masa, membedakan antara bahasa Arab dan bahasa al-

⁶⁶ Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāh*, Vol. 9, 514.

⁶⁷ Ibid., Vol. 14, 531.

⁶⁸ Ibid., Vol. 8, 156-157.

Qur'an sebagaimana prinsip penafsiran ilmiah 'Abd al-Hamīd al-Najjār.⁶⁹ Quraish Shihab memberikan contoh kata (سَيَّارَة) yang sekarang di maknai mobil, namun makna semantik al-Qur'an bermakna "kafilah".⁷⁰ Kata (*Dharrah*) seringkali dimaknai dengan biji sawi, kemudian atom dan saat ini ternyata ada yang lebih kecil dari atom yaitu bagian inti dari atom itu sendiri yang berupa proton dan neutron. Di samping itu, prinsip yang harus diperhatikan adalah tidak menggeser makna hakiki al-Qur'an kepada makna majazi kecuali jika ada indikasi kuat yang mengarah pada makna majazi. Sehingga tidak terjerumus pada mengalihkan makna hakiki pada makna majazi dengan tanpa memperhatikan kaidah yang berlaku pada umumnya. Hal ini sebagaimana prinsip 'Abd al-Hamīd al-Najjār⁷¹ yang juga dijelaskan Quraish Shihab saat menafsirkan Q.S. al-Qiyāmah [75]: 4 yang disinyalir juga memuat isyarat ilmiah tentang perbedaan sidik jari manusia.⁷² Atas dasar itu, penulis menyimpulkan bahwa Quraish Shihab cukup konsisten dalam menerapkan kaidah-kaidah tersebut di atas. Prinsip ini, juga dijelaskan dalam bukunya, "*Membumikan Al-Qur'an*", bahwa terdapat tiga prinsip yang perlu diperhatikan dalam menafsirkan secara ilmiah, yaitu aspek bahasa, konteks ayat-ayat, dan sifat penemuan ilmiah seperti yang telah diuraikan sebelumnya.⁷³

Selanjutnya, prinsip *ketiga* al-Qaraḍawī adalah tidak mengklaim penafsirannya sebagai suatu kebenaran yang sudah final dan absolut sehingga

⁶⁹ Al-Najjār, *Uṣūl* Cet. 4, 328-329.

⁷⁰ Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 161-164.

⁷¹ Al-Najjār, *Uṣūl*, 328-329.

⁷² Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāh*, Vol. 14, 530-531.

⁷³ Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 161.

merendahkan mufassir generasi sebelumnya. Prinsip ini juga sejalan dengan prinsip ‘Abd al-Hamīd al-Najjār.⁷⁴ Selain itu, menurut al-Qarāḍāwī, mufassir ilmi harus tetap memperhatikan terlebih dahulu hasil penafsiran ulama terdahulu sebagai acuan. Karena bagaimana pun seperangkat sains yang digunakan tidak mutlak kebenarannya, bersifat temporer dan tentatif yang tidak menutup kemungkinan akan mengalami perubahan seiring dengan perkembangan zaman.⁷⁵

Terkait dengan penghormatan terhadap produk tafsir dan perangkat ilmu tafsir para pendahulu, menurut Quraish Shihab, tidak dibenarkan jika mufassir membuang segala apa yang telah dihasilkan generasi masa lalu. Bisa jadi ada pandangan masa lalu yang benar di masanya, kemudian pada perkembangan berikutnya keliru dan pada masa setelahnya menjadi benar lagi dengan adanya penakwilan-penakwilan atau karena ditinjau dengan satu sudut pandang baru dan lain cara. Karena itu, menurut Quraish Shihab, prinsip-prinsip dasar yang telah diletakkan oleh pendahulu harus tetap diperhatikan dalam memahami al-Qur’an dan sunnah. Dengan demikian, tidak dibenarkan mengabaikannya sama sekali sehingga memulai dari nol, meskipun di sisi yang lain, generasi saat ini tetap boleh merevisi atau menyempurnakannya sesuai dengan kebutuhan. Hal ini dapat dilakukan selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar agama, tidak melanggar dan tidak keluar dari kaidah-kaidah tafsir yang telah disepakati oleh mereka yang memiliki otoritas dalam bidang tafsir. Karena itu, dalam konteks penafsiran ilmiah, mufassir tidak dibenarkan menjadikan

⁷⁴ al-Najjār, *Uṣūl* 328-329.

⁷⁵ Al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata’āmal*, 383.

prakonsepsinya atau pendapat pribadinya (teori ilmiah) sebagai acuan dalam menafsirkan dengan mengabaikan prinsip-prinsip kaidah penafsiran.⁷⁶ Hal ini juga sejalan dengan prinsip penafsiran ilmiah Khālid ‘Abd al-Raḥmān.⁷⁷

Selain itu, hasil analisis penulis, prinsip dan kaidah tafsir Quraish Shihab yang dalam hal ini tidak dijelaskan oleh Qaraḍawī, Khālid al-‘Akk, Aḥmad Fādil dan Mustafā al-Najjār secara eksplisit adalah mufassir -termasuk mufasir ilmi- harus memperhatikan “pengetahuan tentang objek uraian ayat”. syarat ini merupakan hasil koreksi Quraish Shihab terhadap prasyarat mufassir yang telah dikemukakan al-Suyūṭi dalam *al-Itqān*. Menurutnya “seorang tidak mungkin akan memahami dengan baik ayat-ayat yang berbicara tentang embriologi, atau ekonomi, jika ia tidak memiliki latar belakang pengetahuan yang memadai menyangkut disiplin ilmu-ilmu tersebut.”⁷⁸ Selain itu, menurutnya, “bagi mereka yang akan menafsirkan ayat-ayat astronomi saja, misalnya tidaklah mutlak baginya mengetahui ilmu uṣūl fiqh, nasikh mansūkh atau ilmu fikih. Tetapi, salah satu yang mutlak baginya adalah memiliki pengetahuan yang mumpuni menyangkut astronomi dan tentunya adalah bahasa Arab”.⁷⁹

Demikian juga, Qurasih Shihab juga memberikan prasyarat alternatif agar penafsirannya tidak menyimpang, kendati mungkin makna yang dikemukakan mufassir tersebut tidak diterima oleh ulama lain. Yaitu dengan prasyarat yang

⁷⁶ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 367-368.

⁷⁷ Khālid, *Uṣūl*, 224.

⁷⁸ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 398.

⁷⁹ *Ibid.*, 397.

dikemukakannya dengan istilah, “sebab-sebab pokok kekeliruan dalam menafsirkan al-Qur’an”. Enam penyebab kesalahan tersebut adalah akibat,⁸⁰

- a) Subjektivitas mufassir,
- b) Tidak memahami konteks, sejarah/sebab turun, hubungan ayat dengan ayat sebelum dan sesudahnya,
- c) Tidak mengetahui siapa pembicara atau mitra dan siapa yang dibicarakan,
- d) Kedangkalan pengetahuan menyangkut ilmu-ilmu alat (antara lain bahasa),
- e) Kekeliruan dalam menerapkan metode dan kaidah,
- f) Kedangkalan pengetahuan tentang materi uraian.

Di samping itu, prinsip penafsiran Quraish Shihab yang perlu diperhatikan sebelum menafsirkan ilmiah atau menyingkap isyarat-isyarat ilmiah dari al-Qur’an adalah dengan menyadari betul bahwa fungsi utama al-Qur’an adalah sebagai kitab petunjuk hidup (*hudan*) dalam persoalan agama (akidah, syariat dan akhlak) dalam meraih kebahagiaan di dunia dan akhirat. Al-Qur’an bukan kitab/buku ilmiah seperti buku-buku ilmiah yang dikenal pada saat ini. Jikalaupun di dalam al-Qur’an terdapat banyak ayat-ayat *kawnīyah* ataupun isyarat-isyarat ilmiah, itu merupakan bagian tersirat dari petunjuk al-Qur’an yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan guna mendukung fungsi al-Qur’an sebagai kitab petunjuk.⁸¹ Dengan kata lain, fungsi utama al-Qur’an adalah sebagai petunjuk, sementara fungsi pendukungnya adalah adanya isyarat-isyarat ilmiah yang terkandung dalam al-Qur’an, baik secara tersurat

⁸⁰ Ibid., 398-399.

⁸¹ Shihab, *Mukjizat Al-Qur’an*, 165-166.

maupun secara tersirat.

Prasyarat di atas hemat penulis, karena Quraish Shihab juga mengakomodir pandangan-pandangan pihak yang kontra terhadap corak tafsir ilmi yang menyatakan bahwa fungsi utama al-Qur'an adalah sebagai kitab petunjuk yang tidak perlu dijelaskan lebih jauh dengan paradigma penafsiran ilmiah. Meskipun ia berbeda dalam hal pengakuannya akan eksistensi isyarat ilmiah tentang disiplin ilmu pengetahuan yang terkandung dalam al-Qur'an.

Selain itu, menurut Quraish Shihab yang sulit terbantahkan terkait kesesuaian al-Qur'an dengan hakikat ilmiah modern yang belum dikenal pada masa pewahyuan adalah ilmu pengetahuan modern, seperti teori *expanding universe* (Q.S. al-Dhāriyāt [51]: 47), matahari planet yang bercahaya dan cahaya bulan merupakan pantulan dari cahaya matahari (Q.S. Yūnus [10]: 5), pergerakan bumi mengelilingi matahari (Q.S. al-Naml [27]: 88), zat hijau klorofil (Q.S. Yāsīn [36]: 80), fertilasi pembuahan janin (Q.S. al-Ṭāriq [86]: 6-7 dan Q.S. al-'Alaq [96]: 2), dan lain sebagainya.⁸² Sehingga yang terpenting adalah tidak memastikan dan menjadikannya sebagai *akidah qur'ānīyah* dengan tetap menempatkan al-Qur'an pada kedudukannya yang tinggi dengan menafsirkannya secara proporsional sesuai dengan karisma dan kesucian al-Qur'an.

Dengan demikian, pemahaman semacam ini tidak menghalangi dari akan menafsirkan secara kontemporer. Meskipun yang dimaksud dengan berfikir

⁸² Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 98.

kontemporer menurut Quraish Shihab adalah bukan berarti selalu menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan teori-teori ilmiah dan penemuan-penemuan baru. Melainkan boleh saja “menggunakan pendapat para cendekiawan muslim dan ulama, hasil percobaan dan pengalaman para ilmuwan, untuk mengasah otak dalam mengadakan *ta'ammul* dan *tadabbur*, serta untuk membantu memahami arti ayat-ayat al-Qur'an, dengan catatan tidak mempercayai setiap hipotesis atau pantangan.”⁸³ Karena itu, Quraish Shihab menilai tidak tepat jika para mufassir kontra tafsir ilmi, seperti Abū Ishāq al-Shāṭibī dan Abū Ḥayyān yang hanya membatasi diri dengan ilmu-ilmu tafsir klasik atau ilmu bantu yang dikenal oleh masyarakat Arab pada masa turunnya al-Qur'an.⁸⁴

Selain itu, perbedaan prinsip penafsiran ilmiah Quraish Shihab adalah ia menyatakan bahwa pada hakikatnya al-Qur'an dan hakikat ilmiah tidaklah bertentangan karena keduanya juga bersumber dari Tuhan Yang Esa. Penolak tafsir ilmi seperti Maḥmūd Shaltūt, ‘Abd al-Majīd Abd al-Salām al-Muḥtasib juga menyatakan bahwa al-Qur'an dan hakikat ilmiah tidak bertentangan, akan tetapi mereka tidak banyak memberikan solusi alternatif bagaimana seharusnya menyikapi sekian banyak isyarat-isyarat ilmiah yang tersebar dalam al-Qur'an sehingga al-Qur'an tetap relevan dengan perkembangan zaman. Sementara Quraish Shihab turut memberikan alternatif-alternatif dan contoh kongkrit dalam upaya mengintegrasikan dan menyandingkan antara al-Qur'an dan sains dengan menuangkan contoh-contoh

⁸³ Ibid., 84-85.

⁸⁴ Ibid., 156.

penafsiran sebagaimana dituangkan dalam *Tafsīr Al-Miṣbāh*. Maḥmūd Shaltūt mendorong agar menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* sebagaimana surah al-Baqarah [2]: 182 menjawab pertanyaan masyarakat Arab kala itu.⁸⁵ Kemudian, al-Muḥtasib memberikan solusi agar menjadikan al-Qur'an hanya sebagai pembuka jendela pemikiran manusia dan mendorongnya untuk melakukan perenungan-perenungan, telaah dan penelitian terhadap alam seisinya dengan tetap menolak corak tafsil ilmi.⁸⁶

Selain itu, prinsip-prinsip dasar corak ilmiah M. Quraish Shihab adalah sebagaimana dalam teks berikut ini,

perlu digaris bawahi beberapa prinsip dasar yang dapat, atau seharusnya, diperhatikan dalam usaha memahami atau menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang mengambil corak ilmiah. Prinsip-prinsip dasar tersebut adalah: 1) Setiap Muslim, bahkan setiap orang, berkewajiban untuk mempelajari dan memahami Kitab Suci yang dipercayainya, walaupun hal ini bukan berarti bahwa setiap orang bebas untuk menafsirkan atau menyebarluaskan pendapat-pendapatnya tanpa memenuhi seperangkat syarat-syarat tertentu. (2) Al-Qur'an diturunkan bukan hanya khusus ditujukan untuk orang-orang Arab *ummiyyin* yang hidup pada masa Rasul SAW. dan tidak ke-20, tetapi untuk seluruh manusia hingga akhir zaman. Mereka semua diajak berdialog oleh al-Qur'an serta dituntut menggunakan akalannya dalam rangka memahami petunjuk-petunjuk-Nya. Dan kalau disadari bahwa akal manusia dan hasil penalarannya dapat berbeda-beda akar latar belakang pendidikan, kebudayaan, pengalaman, kondisi sosial, dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi (iptek), maka adalah wajar apabila pemahaman atau penafsiran seseorang dengan yang lainnya, baik dalam satu generasi atau tidak, berbeda-beda pula. (3) Berpikir secara kontemporer sesuai dengan perkembangan zaman dan iptek dalam kaitannya dengan pemahaman al-Qur'an tidak berarti menafsirkan al-Qur'an secara spekulatif atau terlepas dari kaidah-kaidah penafsiran yang telah disepakati oleh para ahli yang memiliki otoritas dalam bidang ini. 4) Salah satu sebab pokok kekeliruan dalam memahami dan menafsirkan Al-Quran adalah keterbatasan pengetahuan seseorang menyangkut subjek bahasan ayat-ayat al-Qur'an. Seorang mufasir mungkin sekali terjerumus ke dalam kesalahan apabila ia

⁸⁵ Shaltūt, *Tafsīr al-Qur'ān*, 14.

⁸⁶ 'Abd Maḥjīd 'Abd al-Salām al-Muḥtasib, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī 'Aṣri al-Rāhin* (Oman: Maktabah al-Nahḍah al-Islāmiyah, 1982), 323.

menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* tanpa memiliki pengetahuan yang memadai tentang astronomi, demikian pula dengan pokok-pokok bahasan ayat yang lain.⁸⁷

Berdasarkan teks di atas, prinsip-prinsip penafsiran ilmiah Quraish Shihab selanjutnya adalah sebagai berikut:

- a) Setiap muslim yang akan menafsirkan secara ilmiah dan menyebarkan penafsirannya harus memperhatikan dan memenuhi seperangkat syarat-syarat tertentu.
- b) Tidak terpaku dengan pendekatan penafsiran tekstual saja, namun juga kontekstual sehingga proses penafsiran juga harus menggunakan akal sehat dalam memahami petunjuk-petunjuk al-Qur'an dengan menyadari bahwa akal terbatas, mufassir memiliki latar belakang yang beragam karena itu harus menyadari tentang realitas perbedaan produk hasil penafsiran.
- c) Berpikir secara kontemporer bukan berarti berarti menafsirkan al-Qur'an secara spekulatif yang terlepas dari kaidah-kaidah penafsiran yang telah disepakati oleh para ahli yang memiliki otoritas dalam bidang ini.
- d) Mufassir harus memiliki pengetahuan yang memadai, terutama menyangkut objek bahasan ayat-ayat al-Qur'an atau pokok-pokok bahasan ayat yang hendak ditafsirkan.

Demikianlah uraian-uraian mengenai prinsip-prinsip penafsiran ilmiah Quraish Shihab yang penulis temukan dalam *Tafsīr Al-Miṣbāh*, buku “*Membumikan Al-Qur'an*”, *Mukjizat Al-Qur'an*, “*Wawasan Al-Qur'an*”, “*Kaidah Tafsir*” dan

⁸⁷ Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 205-206.

bukunya “*Dia dimana-mana: “Tangan” Tuhan di Balik setiap Fenomena*”. Secara lebih terperinci berikut tabel terkait prinsip-prinsip penafsiran ilmiah Quraish Shihab.

Tabel. 4.4
Prinsip-prinsip Penafsiran Ilmiah M. Quraish Shihab

No.	Prinsip Penafsiran Ilmiah M. Quraish Shihab	Keterkaitan prinsip penafsiran ilmiah Quraish Shihab dengan ulama lain
1	Setiap Muslim, bahkan setiap orang, berkewajiban untuk mempelajari dan memahami kitab Suci yang dipercayainya, walaupun hal ini bukan berarti bahwa setiap orang bebas untuk menafsirkan atau menyebarluaskan pendapat-pendapatnya tanpa memenuhi seperangkat syarat-syarat tertentu.	Khas Ijtihad Quraish Shihab
2	Al-Qur’an diturunkan bukan hanya khusus ditujukan untuk orang-orang Arab <i>ummiyyin</i> yang hidup pada masa Rasul SAW. dan umat yang hidup di abad ke-20, tetapi untuk seluruh manusia hingga akhir zaman. Mereka semua diajak berdialog oleh al-Qur’an serta dituntut menggunakan akalannya dalam rangka memahami petunjuk-petunjuk-Nya. Dan kalau disadari bahwa akal manusia dan hasil penalarannya dapat berbeda-beda akar latar belakang pendidikan, kebudayaan, pengalaman, kondisi sosial, dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi (iptek), maka adalah wajar apabila pemahaman atau penafsiran seseorang dengan yang lainnya, baik dalam satu generasi atau tidak, berbeda-beda pula.	Khas Ijtihad Quraish Shihab
3	Berpikir secara kontemporer sesuai dengan perkembangan zaman dan iptek dalam kaitannya dengan pemahaman al-Qur’an tidak berarti menafsirkan al-Qur’an secara spekulatif atau terlepas dari kaidah-kaidah penafsiran yang telah disepakati oleh para ahli yang memiliki otoritas dalam bidang ini.	Khas Ijtihad Quraish Shihab
4	Salah satu sebab pokok kekeliruan dalam	Khas Ijtihad Quraish

	memahami dan menafsirkan Al-Quran adalah keterbatasan pengetahuan seseorang menyangkut subjek bahasan ayat-ayat al-Qur'an. Seorang mufasir mungkin sekali terjerumus ke dalam kesalahan apabila ia menafsirkan ayat-ayat <i>kawnīyah</i> tanpa memiliki pengetahuan yang memadai tentang astronomi, demikian pula dengan pokok-pokok bahasan ayat yang lain	Shihab
5	Untuk menghindari kesalahan-kesalahan dalam menafsirkan al-Qur'an, mufassir harus memahami sebab-sebab pokok kekeliruan dalam menafsirkan al-Qur'an, yaitu: 1) subjektivitas mufassir, 2) tidak memahami konteks, sejarah/sebab turun, hubungan ayat dengan ayat sebelum dan sesudahnya, 3) tidak mengetahui siapa pembicara, mitra dan siapa yang dibicarakan, 4) kedangkalan pengetahuan menyangkut ilmu-ilmu alat (antara lain bahasa), 5) kekeliruan dalam menerapkan metode dan kaidah, dan 6) kedangkalan pengetahuan tentang materi uraian.	Khas Ijtihad Quraish Shihab
6	Memahami bahwa pada dasarnya al-Qur'an dan hakikat ilmiah (sains) tidak bertentangan karena keduanya bersumber dari Allah SWT. Karena itu, memahami al-Qur'an dengan corak ilmiah merupakan ijtihad yang baik dengan catatan tidak memastikan dan tidak menjadikan produk penafsiran ilmiah dengan mengatasnamakan al-Qur'an,	Khas Ijtihad Quraish Shihab
7	Tidak menjadikan produk penafsiran ilmiah sebagai <i>akidah qur'ānīyah</i> atau keyakinan yang wajib dipercaya oleh dirinya sendiri ataupun orang lain. Karena itu, memaksakan produk penafsiran ilmiah agar diyakini sebagai kebenaran mutlak oleh orang lain ataupun dirinya merupakan dosa besar.	Khas Ijtihad Quraish Shihab
8	Sebelum menafsirkan isyarat-isyarat ilmiah dalam al-Qur'an harus dipahami bahwa fungsi utama al-Qur'an adalah sebagai kitab petunjuk dalam persoalan agama (akidah, syariat, akhlak) dan bukan kitab sains. Sedangkan petunjuk tersirat maupun tersurat tentang ilmu	Khas Ijtihad Quraish Shihab

	<p>pengetahuan dalam ayat-ayat <i>kawnīyah</i> merupakan aspek yang melengkapi guna mendukung fungsi al-Qur'an sebagai kitab petunjuk (<i>hudan</i>). Karena itu, kajian tentang tafsir ilmi harus diletakkan pada proporsi yang lebih tepat sesuai dengan kemurnian dan kesucian al-Qur'an dan sesuai pula dengan logika ilmu pengetahuan itu sendiri.</p>	
9	<p>Hasil penemuan ilmiah, percobaan dan pengalaman para ilmuwan dapat dijadikan untuk mengasah otak untuk membantu aktivitas <i>ta'ammul</i> dan <i>tadabbur</i> al-Qur'an, serta untuk membantu memperkaya pemikiran mufassir dalam memahami arti ayat-ayat al-Qur'an tanpa mempercayai setiap hipotesis atau pantangan, dengan catatan tidak menafsirkan al-Qur'an secara spekulatif atau terlepas dari kaidah-kaidah penafsiran yang telah disepakati.</p>	Khas Ijtihad Quraish Shihab
10	<p>Tidak mengabaikan prinsip-prinsip dasar, kaidah tafsir dan perangkat ilmu tafsir para pendahulu, karena mereka membangun metodologi pemahaman demi kesinambungan ilmu walau boleh direvisi dan disempurnakan. Tidak mengabaikan tersebut, dalam arti tidak memulai dari nol, karena hal itu bertentangan dengan sifat ilmu pengetahuan bahkan menghambat kemajuannya. Juga tidak harus selalu membatasi diri dengan hanya perangkat tafsir klasik. Selain itu, tidak boleh merendahkan mufassir generasi sebelumnya, serta tidak menganulir keabsahan dari makna penafsiran sebelumnya yang bisa saja benar di masanya atau di masa mendatang jika dilihat dengan sudut pandang atau cara yang lain. Karena itu, harus tetap memperhatikan terlebih dahulu hasil penafsiran ulama terdahulu sebagai acuan. Karena bagaimana pun seperangkat sains yang digunakan juga tidak mutlak kebenarannya dan tidak menutup kemungkinan berubah seiring dengan perkembangan zaman.</p>	Khas Ijtihad Quraish Shihab yang juga memiliki keterkaitan dengan prinsip penafsiran ilmiah Yūsuf Qaraḍāwī, Khālīd 'Abd al-Rahmān al-'Akk, dan 'Abd al-Ḥamīd al-Najjār,
11	<p>Menggunakan fakta ilmiah yang sudah valid dan mapan, serta menghindari teori-teori ilmiah yang</p>	Memiliki persamaan dengan prinsip

	masih bersifat hipotesis dalam menafsirkan ayat-ayat <i>kawnīyah</i> . Hanya saja jika menggunakan teori ilmiah yang masih belum valid, harus diberi catatan untuk pembaca dan sekadar untuk memperkaya pemikiran dan wawasan.	penafsiran Ilmiah Yūsuf Qaraḍāwī, Khālīd ‘Abd al-Raḥmān al-‘Akk, ‘Abd al-Ḥamīd al-Najjār,
12	Tidak menjadikan al-Qur’an sebagai justifikasi teologis atas sains sehingga mendistorsi atau memaksakan penafsiran al-Qur’an yang mengakibatkan lahir suatu makna yang tidak dikehendaki oleh al-Qur’an.	Memiliki persamaan dengan prinsip penafsiran Ilmiah Yūsuf Qaraḍāwī, Khālīd ‘Abd al-Raḥmān al-‘Akk, ‘Abd al-Ḥamīd al-Najjār,
13	Tidak tersandra oleh prakonsepsi teori-teori ilmiah sehingga terjerumus pada sikap mencocok-cocokkan dengan tanpa dasar.	Memiliki persamaan dengan prinsip penafsiran Ilmiah Yūsuf Qaraḍāwī, Khālīd ‘Abd al-Raḥmān al-‘Akk, Aḥmad Muḥamad Fādīl
14	Memperhatikan kaidah-kaidah gramatika bahasa Arab, sastra Arab, beserta cabang-cabangnya, bahasa al-Qur’an dan perkembangan kosa-kata al-Qur’an	Memiliki persamaan dengan prinsip penafsiran Ilmiah Yūsuf Qaraḍāwī, Aḥmad Muḥammad Fādīl, ‘Abd al-Ḥamīd al-Najjār, Khālīd ‘Abd al-Raḥmān al-‘Akk
15	Memperhatikan aspek <i>munāsabah</i> dan konteks ayat (<i>siyaq al-kalām</i>) sehingga tidak dibenarkan menafsirkan kosa-kata ayat, meski kosa-kata itu memuat makna elemen-elemen alam semesta, jika kosa-kata tersebut berada dalam konteks ayat yang berbicara tentang alam ghaib, seperti fasilitas surga dan sebagainya.	Memiliki persamaan dengan prinsip penafsiran Ilmiah Yūsuf Qaraḍāwī, Aḥmad Muḥammad Fādīl, ‘Abd al-Ḥamīd al-Najjār, Khālīd ‘Abd
16	Tidak mengklaim penafsirannya sebagai suatu kebenaran yang sudah mutlak, final dan absolut	Memiliki persamaan dengan prinsip penafsiran Ilmiah Yūsuf Qaraḍāwī, ‘Abd al-Ḥamīd al-Najjār,
17	Produk penafsiran ilmiah tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar agama dan tidak keluar dari koridor kaidah-kaidah tafsir yang telah disepakati oleh para ahli yang	Memiliki persamaan dengan prinsip penafsiran ilmiah Khālīd ‘Abd al-Raḥmān

	memiliki otoritas dalam bidang tafsir.	al-‘Akk, Abd al-Ḥamīd al-Najjār,
18	Memperhatikan kesatuan antar ayat, dan kesesuaian ayat sehingga menjadi satu tema yang utuh (tafsir tematik).	Memiliki persamaan dengan prinsip penafsiran ilmiah Khālid ‘Abd al-Raḥmān al-‘Akk, ‘Abd al-Ḥamīd al-Najjār,
19	Sebelum menafsirkan al-Qur’an memahami karakteristik al-Qur’an dan Sains, bahwa sifat kebenaran al-Qur’an adalah final dan absolut, sedangkan kebenaran ilmu pengetahuan sains memiliki karakteristik yang tidak mengenal kata kekal, tentatif, relatif dan bisa berubah-berubah. Karena itu, ayat-ayat al-Qur’an harus dijadikan sebagai pijakan utama dalam penafsiran, bukan teori ilmiah.	Memiliki persamaan dengan prinsip penafsiran ilmiah Abd al-Ḥamīd al-Najjār, Yūsuf Qaraḍāwī
20	Tidak menggeser makna hakiki al-Qur’an kepada makna majazi kecuali jika ada indikasi kuat yang mengarah pada makna majazi sehingga tidak terjerumus pada mengalihkan makna hakiki pada makna majazi dengan tanpa memperhatikan kaidah yang berlaku pada umumnya.	Memiliki persamaan dengan prinsip penafsiran ilmiah ‘Abd al-Ḥamīd al-Najjār,

Dari tabel di atas dapat dijelaskan bahwa ditemukan dua puluh prinsip penafsiran ilmiah Quraish Shihab. Dari kedua puluh prinsip tersebut, terdapat sembilan prinsip yang menjadi ciri khas Quraish Shihab. Hal ini sebagai bentuk pengembangan Quraish Shihab terhadap prinsip penafsiran ilmiah yang telah dikemukakan oleh ulama kontemporer mazhab moderat, seperti Yūsuf Qaraḍāwī, ‘Abd al-Ḥamīd al-Najjār, Khālid ‘Abd al-Raḥmān al-‘Akk dan Aḥmad Fādil.

5. Metodologi Penafsiran Ilmiah

a. Pendekatan Penafsiran Ilmiah M. Quraish Shihab

Baidan membagi pendekatan penafsiran menjadi dua macam, yaitu tafsir *bi*

al-ma'thūr (riwāyah) dan tafsir *bi al-ra'y (dirāyah)*.⁸⁸ Selanjutnya tafsir *bi al-ra'y* dibagi menjadi tafsir *bi al-ra'y al-maḥmūd* (terpuji) dan tafsir *bi al-ra'yi al-madhmūm* (tercela). Tafsir *bi al-ra'y al-maḥmūd* adalah ketika menafsirkan dengan akal fikiran seperti aktivitas ijtihad dan istimbat hukum dengan tetap memperhatikan kaidah kebahasaan dan kaidah penafsiran al-Qur'an. Sedangkan tafsir *bi al-ra'yi al-madhmūm* adalah ketika menafsirkan al-Qur'an dengan akal fikiran semata-mata berdasarkan kepentingan hawa nafsu dengan mengabaikan kaidah tata bahasa Arab dan kaidah penafsiran.⁸⁹

Sumber tafsir *bi al-ra'y al-maḥmūd*, menurut al-Dhahabī sebagaimana dikutip Anshori⁹⁰ terdiri dari lima sumber. *Pertama*, merujuk pada al-Qur'an itu sendiri dengan cara mufasir meninjau dan meneliti secara detail serta mengumpulkan ayat-ayat yang ada pada satu topik, kemudian membandingkan satu ayat dengan ayat yang lain, sehingga ayat yang masih global di satu tempat, ditafsirkan dengan ayat pada tempat yang lain. *Kedua*, merujuk pada ḥadīth Nabi SAW. dan menghindari ḥadīth *ḍa'īf* dan *mawḍū'*. Karena itu, jika ada tafsir yang ṣahīh dari Nabi SAW. maka tidak boleh mengabaikannya dan tidak memenangkan pendapatnya sendiri. *Ketiga*, merujuk pada pendapat sahabat yang ṣahīh dan menghindari riwayat yang dusta. *Keempat*, memperhatikan kaidah bahasa Arab. Dan *kelima*, produk tafsirnya tidak

⁸⁸ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an; Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), Cet. 2, 40-43.

⁸⁹ Thameem Ushama, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Kajian Kritis, Objektif & Komprehensif*, (Jakarta: Riora Cipta, 2000), 15.

⁹⁰ Anshori, *Tafsir bi Al-Ra'yi; Memahami Al-Qur'an Berdasarkan Ijtihad* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2010), 17-18.

bertentangan dengan makna lahir ayat dan sesuai dengan kekuatan hukumnya.

Hasil analisa penulis terhadap produk penafsiran ilmiah Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Miṣbāḥ* menyimpulkan bahwa pendekatan penafsiran ilmiahnya adalah dengan memadukan antara tafsir *bi al-ra'y al-maḥmūd* dan tafsir *bi al-ma'tsūr*. Kendati demikian, bentuk tafsir *bi al-ra'y* lebih mendominasi dibandingkan dengan tafsir *bi al-ma'tsūr*. Hal ini dapat dibuktikan setelah penulis mencermati sumber-sumber penafsiran yang digunakan oleh Quraish Shihab ketika menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* dalam *Tafsir Al-Miṣbāḥ*.

Adapun sumber penafsiran ilmiah yang digunakan dalam *Tafsir Al-Miṣbāḥ* dapat dikategorikan menjadi empat macam, yaitu:

1) Sumber dari al-Qur'an, Ḥadīth Nabi, Pendapat Sahabat dan Tabiin.

Sumber penafsiran ilmiah Quraish Shihab yang berasal dari al-Qur'an antara lain, terdapat dalam surah al-A'rāf [7] ayat 54 ketika Quraish Shihab menafsirkan lafal, (أَيَّام) pada ayat tersebut.⁹¹ Menurutnya, ada sebagian yang memahami makna lafal, (أَيَّام) dengan menggunakan surah al-Ḥajj [22]: 47 yang redaksinya menjelaskan bahwa satu hari menurut perhitungan Allah SWT. adalah seperti seribu tahun dalam perhitungan manusia. Menurut Quraish Shihab, jika penciptaan alam merujuk pada *qudrah*-Nya, maka hal itu tidak memerlukan waktu, karena Allah dalam menciptakan apapun cukup dengan *kun fayakun*-Nya dan cukup hanya dengan sekejap mata sebagaimana kandungan surah Yāsīn [36]: 82 dan al-Qamar [54]: 50, yang. Selain itu,

⁹¹ Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāḥ*, Vol. 4, 138.

sumber penafsiran yang didasarkan pada al-Qur'an terdapat pada surah al-Hajj [22]: 5. Menurutnya, fase ketuaan (أَشَدَّ) pada ayat tersebut tidak dijelaskan secara eksplisit sehingga ia menafsirkannya sesuai dengan kandungan surah al-Ghāfir [40]: 67.⁹²

Kemudian, sumber rujukan Quraish Shihab yang berasal dari ḥadīth nabi, di antaranya ketika ia menafsirkan surah al-Qamar [54]: 1 dengan menjelaskan makna lafal, (انْتَشَقَّ الْقَمَرُ) berdasarkan ḥadīth ṣahih sebagaimana teks berikut,

Suatu ketika pada masa Nabi SAW, bulan pernah terbelah dua. Sahabat Nabi Ibn Mas'ūd, berkata bahwa suku Quraish di Makkah meminta bukti kepada Nabi Muhammad SAW. atas kebenaran risalah beliau dengan membelah bulan. Maka Allah mengabulkan permintaan itu dan bulan pun terbelah menjadi dua bagian, sebelah terlihat dari sebelah kanan Gua Hirā' dan belahan kedua di sebelah kirinya. (HR. Bukhāri). Riwayat menyangkut peristiwa ini sangat populer. Sekian banyak sahabat Nabi SAW. memberitakannya antara lain, Anas Ibn Mālik, Ibn 'Umar, Ḥudzaifah, Jubayr Ibn Mu'īm, Ibn 'Abbās dan lain-lain.⁹³

Selain itu, penafsiran Quraish Shihab yang bersumber dari ḥadīth adalah ketika ia menafsirkan redaksi kalimat, (فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ) dalam surah al-Nahl [16]: 69. Menurutnya, sementara ulama memahami madu adalah obat bagi segala macam penyakit. Pendapat ini didukung ḥadīth yang diriwayatkan Bukhāri dan Muslim dari sahabat Abū Sa'īd al-Khudrī. Hadits ini menjelaskan, ada sahabat yang mengadu pada nabi tentang saudaranya yang sakit perut. Lalu, Nabi Muhammad menyarankan untuk meminum madu. Namun, setelah saran tersebut dilaksanakan, ternyata masih belum sembuh. Kemudian, ia mengadu lagi pada nabi untuk yang kedua kalinya dan nabi tetap menyarankan untuk meminum madu. Hanya saja ia tetap tidak sembuh.

⁹² Ibid., Vol. 8, 157.

⁹³ Ibid., Vol. 13, 224.

Kemudian, setelah meminum madu atas saran nabi yang ketiga kalinya, orang tersebut dapat sembuh dengan perantara meminum madu.⁹⁴

Selanjutnya, sumber penafsiran ilmiah Quraish Shihab yang berasal dari sahabat nabi, antara lain dalam surah ‘Abasa [80]: 31, ketika ia menafsirkan lafal, (أَبَا). Ia menyatakan bahwa kebanyakan ulama memaknai lafal tersebut dengan arti “rerumputan”. Akan tetapi, Abu Bakar tidak menafsirkan lafal tersebut secara lebih lanjut sebagaimana pada teks berikut,

Diriwayatkan bahwa Sayyidina Abū Bakar ra. ditanyai tentang makna kata ini, lalu beliau menjawab: “Langit apa tempat aku berlindung, bumi apa tempat aku berpijak, kalau aku mengucapkan menyangkut kitab Allah sesuatu yang tidak kuketahui.” Ucapan serupa dikemukakan oleh ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb ketika beliau membaca ayat-ayat di atas. Beliau berkata: “Semua ini telah kita ketahui, tetapi apakah “*abban*” itu?” Lalu, beliau mengangkat tongkat yang dipegangnya dan berkata: “Inilah (yakni upaya mencari apa yang tidak dapat diketahui) yang merupakan pemaksaan. Tidak ada celaan bagimu, wahai putra Ibu ‘Umar, (maksud beliau dirinya sendiri) jika tidak mengetahui apakah “*abban*” itu. Lalu, beliau mengarah kepada siapa yang di sekelilingnya seraya berkata: “ikutilah apa yang dijelaskan kepada kamu dari yang tercantum dalam kitab suci ini dan amalkanlah, dan apa yang kamu tidak ketahui, serahkanlah kepada Tuhan.”⁹⁵

Kemudian, sumber penafsiran ilmiah yang dirujuknya dari sahabat nabi sekaligus tabiin, antara lain terdapat dalam surah al-Anbiyā’ [21]: 30. Menurut Quraish Shihab, sebagian ulama menafsirkannya bahwa langit dan bumi pada awalnya merupakan satu gumpalan yang terpadu, hujan tidak turun dari langit dan di bumi tidak ditumbuhi pepohonan. Kemudian Allah membelah langit dan bumi sehingga hujan turun dan bumi pun menumbuhkan pepohonan.⁹⁶ Quraish Shihab

⁹⁴ Ibid., Vol. 6, 649.

⁹⁵ Ibid., Vol. 15, 87.

⁹⁶ Ibid., Vol 8, 41.

tidak menyebut nama sahabat dan tabiin secara eksplisit pada penafsirannya tersebut, namun berdasarkan hasil penelusuran penulis, mereka adalah sahabat Ibn ‘Abbās dan tabiin yang bernama ‘Aṭiyah al-Awfi.⁹⁷

2) Ijtihad M. Quraish Shihab

Istilah ijtihad yang dimaksud dalam pembahasan ini, bukanlah pengertian ijtihad dalam terminologi *uṣūl fiqh*. Dalam konteks ilmu tafsir, khususnya dalam pembahasan *tafsir bi al-ra’y*, ijtihad diartikan sebagai upaya kesungguhan mufassir untuk memahami teks al-Qur’an dengan cara menyingkap maksud kata dan makna yang terkandung di dalamnya, baik berupa hukum syariat, hikmah, nasihat, contoh teladan dan lain sebagainya.⁹⁸ Kemampuan ijtihad Quraish Shihab terlihat dari keahliannya dalam menerapkan prinsip-prinsip dan kaidah penafsiran, analisis kebahasaan, teknik dalam mengkritik dan mengomentari sumber penafsiran yang dianggapnya tidak tepat, dalam mengaitkan antara satu ayat dengan ayat yang lain, dalam mengkomparasikan, memilih dan mentarjih aneka pendapat ulama, dalam merefleksikan penalaran, analogi dan logika, serta dalam mengkontekstualisasikan makna ayat dengan tetap berpegang pada koridor kaidah-kaidah penafsiran.

Salah satu bentuk ijtihad Quraish Shihab dalam menafsirkan al-Qur’an dengan corak tafsir ilmi banyak ditemui dalam *Tafsir Al-Miṣbāḥ*. Misalnya, pada Surah al-Nahl [16]: 79,

Itulah faktor-faktor yang menjadikan burung dapat terbang. tetapi jangan duga bahwa faktor-faktor itu berdiri sendiri, terlepas dari kuasa dan kehendak Allah

⁹⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān*, Vol. 3, 160-161.

⁹⁸ Abd al-Raḥmān al-‘Akk, *Uṣūl al-Tafsīr*, 176-177.

SWT. Ketika ayat ini menyatakan bahwa Allah yang memudahkan burung terbang dan tidak ada yang menahannya selain Allah, kemudahan dan penahan itu bersumber dari-Nya dengan menganugerahkan kepada burung potensi tersebut serta menciptakan hukum-hukum yang sesuai bagi burung untuk dapat terbang. Tanpa anugerah itu akan sulit, bahkan mustahil burung dapat terbang. Bukankah ‘Abbās Ibnu Fernas (W. 274 H), filosof Muslim, sastrawan, dan ahli Ilmu Falak itu, manusia pertama yang berusaha terbang dan membuat sayap bagi dirinya dan mencoba terbang. justru jatuh dan remuk badannya? Ini karena Allah tidak memudahkan bagi manusia untuk terbang dalam arti tidak memberinya potensi dalam dirinya untuk mampu terbang tanpa bantuan alat yang melekat pada dirinya serta terbawa sejak lahir.⁹⁹

Teks di atas merupakan produk penafsiran Quraish Shihab yang bersumber dari ijtihad nalarnya dalam menafsirkan bagaimana burung dapat terbang di angkasa dengan mudah yang kemudian dilengkapi dengan contoh pendukung. Selain itu, ijtihadnya juga terlihat dalam mengkontekstualisasikan ayat *kawnīyah* seperti pada Q.S. al-‘Ādiyāt [100]: 1-5.

Ayat-ayat di atas dipahami dalam arti gambaran tentang dadakan kehadiran Kiamat. Seperti dadakan serangan tentara berkuda di tengah kelompok yang merasa diri kuat, tetapi ternyata mereka diporakporandakan. Permisalan yang dikemukakan ayat-ayat di atas boleh jadi tidak berkenan atau berkesan di hati sebagian orang yang hidup pada abad ke-20 ini. Abad ini adalah abad peluru kendali, senjata nuklir, dan perang bintang sehingga dapat saja kesan itu mengantar kepada pernyataan bahwa apa yang diungkapkan al-Qur’an sudah ketinggalan zaman. Kita tidak dapat mengabaikan kesan tersebut, namun pada saat yang sama, kita harus menyadari bahwa seandainya ayat-ayat di atas menggambarkan mendadaknya Kiamat dengan gambaran yang dikenal atau dapat berkesan di hati generasi abad ke-20 ini, pasti gambaran tersebut tidak akan dipahami oleh mereka yang hidup pada masa turunnya al-Qur’an. Di sisi lain, tidak mustahil gambaran yang mengesankan generasi abad ke-20 akan dinilai oleh generasi abad ke-21 dan 22 nanti sebagai gambaran yang ketinggalan zaman pula. Karena itu, penulis menyarankan kepada semua pihak yang membaca al-Qur’an agar tidak bersifat egoistik dengan mengharapkan gambaran serta petunjuk-petunjuk al-Qur’an ditujukan untuk dirinya atau generasinya saja. Al-Qur’an turun kepada masyarakat abad ke-6, juga abad ke-

⁹⁹ Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāh*, Vol. 6, 676.

20 dan abad-abad selanjutnya.¹⁰⁰

Teks di atas merupakan salah satu bentuk ijtihad Quraish Shihab dalam menafsirkan surah al-‘Ādiyāt secara lebih kontekstual dengan nalar ijtihadnya yang diselaraskan dengan kondisi zaman dan sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Demikian juga, pada surah Yūnus [12]: 92, Quraish Shihab memperkuat penafsirannya berdasarkan hasil pengamatannya sendiri tentang mumi Fir’aun yang hidup pada masa Nabi Musa. Menurutnya, warna fir’aun tersebut nampak berbeda dengan mumi-mumi Fir’aun yang lain.¹⁰¹ Selain itu, ijtihadnya juga terlihat ketika Quraish Shihab mengutip informasi ilmiah dari Koran terkemuka Mesir yang terbit pada Kamis, 26 Syawal 1422 H (10 Januari 2002 M) dengan mengutip siaran CNN di Amerika pada hari Senin sebelumnya (7 Januari 2002) untuk penjelasan tambahan dalam menafsirkan surah Fuṣṣilat [41]: 9-10.¹⁰² Juga, ia menafsirkan surah al-Furqān [25]: 53 berdasarkan kesimpulannya dari hasil Seminar Internasional Ilmuwan Muslim tentang Mukjizat al-Qur’an dan al-Sunnah tahun 1994 di Bandung.¹⁰³

3) Sumber penafsiran dari ulama klasik dan modern

Berdasarkan hasil dokumentasi terhadap produk penafsiran ilmiah Quraish Shihab pada bab pembahasan sebelumnya, penulis mendapati Quraish Shihab banyak merujuk pada produk penafsiran ulama klasik dan kontemporer, baik untuk

¹⁰⁰ Ibid., Vol. 15, 542-543.

¹⁰¹ Ibid., Vol. 5, 497.

¹⁰² Ibid., Vol. 12, 20.

¹⁰³ Ibid., Vol. 9, 114.

memperkuat dan mendukung ijtihadnya, mengkritik, membandingkan, memperkaya penafsiran, maupun untuk memberikan kesan dan pesan kepada para pembaca bahwa terdapat perbedaan dan aneka penafsiran di kalangan mufassir maupun ilmuwan.

Mufassir klasik yang dirujuk Quraish Shihab dan disebut namanya secara jelas, antara lain adalah al-Ṭabarī pada Q.S. al-Tīn [95]:1-3.¹⁰⁴ Selain itu, ia juga mengutip pendapat al-Ghazālī, Fakruddīn al-Rāzī, Ibnu Rushd, Abū al-Ḥasan ‘Ala’ al-Dīn ‘Ali bin Muḥammad al-Khazīn, Ibn Taymiyah, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, dan Abū Ishāq al-Shāṭibī. Bahkan, ia juga mengutip *isrāīliyah* dari Perjanjian Baru dan Perjanjian Lama sebagai bahan perbandingan sebagaimana terdapat dalam surah al-Tīn [95]: 1-3 dan Q.S. Qāf [50]: 38.¹⁰⁵

Sedangkan mufassir dan ulama modern yang dirujuk Quraish Shihab dan disebut namanya secara jelas, di antaranya adalah Muḥammad ‘Abduh, Bint al-Shāṭi’ ‘Aishah ‘Abd Raḥmān, Ibrāhīm al-Biqā‘ī, Sayyid Quṭb, Husayn Ṭabāṭabā‘ī, Mutawallī al-Sha‘rāwi, Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, ‘Abd al-Ḥamīd al-Zanjānī dan mufassir *Tafsīr al-Muntakhab*.

4) Sumber penafsiran dari Ilmuwan Muslim dan Ilmuwan Barat

Ilmuwan muslim yang dirujuk Quraish Shihab sebagai sumber-sumber penafsiran ilmiahnya dan disebut namanya secara jelas dalam *Tafsīr Al-Miṣbāḥ*, di antaranya adalah ‘Abbās Ibn Fernās, Muṣṭafā Mahmūd, Zaghlūl al-Najjār dan Muḥammad Ibrāhīm al-Sumayh. Sedangkan ilmuwan Barat yang dirujuk dan disebut

¹⁰⁴ Ibid., Vol. 15, 432.

¹⁰⁵ Ibid., Vol. 13, 51.

namanya secara jelas antara lain, Maurice Bucaile, Loret (Purbakalawan), M. Eliot Smith. Selain itu, ia juga menyebut komunitas profesi bidang keahlian saintifik seperti, pakar embriolog, ahli biologi, astronom, ahli bedah, pakar Ilmu Kelautan, ilmuwan, dan lain sebagainya.

Demikianlah uraian-uraian tentang sumber penafsiran ilmiah Quraish Shihab yang secara lebih mendetail adalah sebagaimana dalam tabel berikut:

Tabel 4.5
Sumber Penafsiran Ilmiah M. Quraish Shihab dalam *Tafsīr Al-Miṣbāḥ*

No.	Surah dan Ayat	Sumber Penafsiran	Rujukan
1	Q.S. al-A‘rāf [7]: 54	al-Qur’an	Q.S. al-Ḥajj [22]: 47
			Q.S. Yāsīn [36]: 82
			Q.S. al-Qamar [54]: 50
2	Q.S. al-Ḥajj [22]: 5	al-Qur’an	Q.S. al-Ghāfir [40]: 67
3	Q.S. al-Qamar [54]: 1	Ḥadīth Nabi	Al-Bukhārī
4	Q.S. al-Naḥl [16]: 69	Ḥadīth Nabi	Al-Bukhārī dan Muslim
5	Q.S. ‘Abasa [80]: 31	Sahabat Nabi	Abū Bakar
			‘Umar bin Khaṭṭāb
6	Q.S. al-Anbiyā’ [21]: 30	Sahabat Nabi	‘Abdulah bin ‘Abbās
		Tabi’in	‘Aṭīyah al-Awfi
		Mufassir Klasik	Al-Ṭabarī
			Ibn Kathīr
			Mufassir Modern
Mufassir <i>al-Muntakhab</i>			
7	Q.S. al-Naḥl [16]	Ijtihad Quraish Shihab	Quraish Shihab
8	Q.S. al-‘Ādiyāt [100]: 1-5	Ijtihad Quraish Shihab	Quraish Shihab
9	Q.S. Yūnus [12]: 92	Ijtihad Quraish Shihab	Quraish Shihab
		al-Qur’an	Q.S. Yāsīn [36]: 65
			Q.S. Ghāfir [40]: 43 & 46
		Mufassir Modern	Ṭāhir Ibn ‘Ashūr
Ilmuwan Modern	Maspero		
	Loret		

			M. Eliot
			Maurice Bucaille
10	Q.S. al-Furqān [25]: 53	Mufassir Modern	Tāhir Ibn ‘Ashūr
			Mufassir <i>al-Muntakhab</i>
		Ilmuwan Modern	Sayyid Quṭb
			M. Ibrāhīm al-Sumayh
11	Q.S. al-Tīn [95]: 1	Mufassir Modern	Jamāl al-Dīn al-Qasīmī
			Al-Marāghī
		Mufassir Klasik	Al-Ṭabarī
12	Q.S. Fuṣṣilat [41]: 9-10	Mufassir Modern	Tāhir Ibn ‘Ashūr
			Sayyid Quṭb
		Ilmuwan Modern	Zaghlūl al-Najjār
13	Q.S. Yūnus [10]: 3	Mufassir Klasik	Fakhr al-Dīn al-Rāzī
		al-Qur’an	Q.S. al-Ḥajj [22]: 47
			Q.S. al-Ma‘ārij [70]: 4
		Mufassir Modern	Sayyid Quṭb
14	Q.S. Yūnus [10]: 5	Mufassir Modern	Hanafi Aḥmad
			al-Sha‘rāwī
15	Q.S. al-Fīl [105]: 3-5	Mufassir Modern	M. ‘Abduh
			Sayyid Quṭb
			al-Sha‘rāwī
			Tāhir Ibn ‘Ashūr
		al-Qur’an	Q.S. al-Dukhān [44]: 38-39
		Ulama Klasik	Ibn Taymiyah

Dengan demikian, berdasarkan tabel di atas dapat dijelaskan bahwa sumber penafsiran ilmiah Quraish Shihab sangatlah beragam, mulai dari al-Qur’an, al-Ḥadīth, sahabat nabi, tabiin, mufassir klasik dan modern, ulama klasik dan modern, ilmuwan klasik dan modern, serta ijtihad penafsirannya sendiri. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa pendekatan atau sumber penafsiran ilmiah Quraish Shihab adalah dengan memadukan antara pendekatan riwayat dan dirayah, sekalipun pendekatan dirayahnya lebih mendominasi dalam praktik penafsiran ilmiahnya.

b. Metode Penafsiran Ilmiah M. Quraish Shihab

‘Abd Ḥayy al-Farmāwī¹⁰⁶ mengklasifikasikan metode penafsiran al-Qur’an menjadi empat macam, yaitu metode *tahfīlī*, *ijmālī*, *muqāran* dan *mawḍū‘ī*. Dengan mengacu pada klasifikasi tersebut, penulis menyimpulkan bahwa metode penafsiran ilmiah Quraish Shihab dalam *Tafsīr Al-Miṣbāḥ* adalah dengan mengkombinasikan keempat metode tersebut dengan kadar porsi yang berbeda-beda sesuai dengan konteks dan kebutuhannya dalam menyingkap makna dari ayat-ayat *kawnīyah*.

Dari keempat metode tersebut, metode *tahfīlī* dan *ijmālī* merupakan dua metode yang sangat dominan dalam praktik penafsiran ilmiah Quraish Shihab dalam *Tafsīr Al-Miṣbāḥ*. Metode *tahfīlī* digunakan Quraish Shihab dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah*, karena memang kitab tafsir tersebut disusun sesuai tertib mushaf. Ia menafsirkan ayat *kawnīyah* dengan menjelaskan kandungan maknanya dari berbagai aspeknya, mulai dari makna kosa kata, makna ayat, *munāsabah*, *asbāb al-nuzūl* ayat jika memang ada dan lain sebagainya. Sedangkan penggunaan metode *ijmālī* terlihat setiap kali ia menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* dengan menafsirkan ayat tersebut secara *ijmālī* (global) yang kebiasaannya terdapat di permulaan paragraf penafsiran dalam bentuk terjemahan ayat yang ditulis dengan huruf *italic* (miring) dan diselat-selati dengan penjelasan tafsirnya.

Sementara itu, metode *mawḍū‘ī* yang diterapkan Quraish Shihab adalah dengan cara mengaitkan ayat-ayat *kawnīyah* tersebut dengan kluster atau kelompok

¹⁰⁶ ‘Abd Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mawḍū‘ī; Dirāsah Manhajīyah Mawḍū‘īyah* (Mesir: Maktabah al-Jumhūrīyah, 1976), 17.

ayat dalam tiap-tiap surah. Dalam *Tafsīr Al-Miṣbāh*, semua ayat pada masing-masing surah dibagi menjadi beberapa kelompok sesuai dengan tema pokok dari tiap-tiap ayat. Misalnya, surah al-Raḥmān [55] ayat 33 ditempatkan pada kelompok yang ke-2 dalam surah al-Raḥmān.¹⁰⁷ Demikian juga, penerapan metode ini sejalan dengan pernyataan Quraish Shihab bahwa salah satu misinya adalah untuk menampilkan secara tematik tema pokok dan tujuan dari tiap-tiap surah al-Qur'an yang berjumlah sebanyak 114 surah.¹⁰⁸ Selain itu, metode ini diterapkan dengan cara mengaitkan antara ayat yang sedang ditafsirkannya tersebut dengan ayat lain yang masih memiliki keterkaitan makna dengan cara mengutip dan menampilkan ayat tersebut dalam lembaran pembahasan ayat yang sedang ditafsirkan, atau dengan cara mempersilahkan pembaca untuk merujuk pada ayat yang menurutnya memiliki keterkaitan makna dengan penafsiran ayat tersebut, baik dengan penjelasan tersendiri atau ditampilkan dalam bentuk catatan kaki.

Hal semacam ini seringkali penulis temui dalam proses penelitian. Semisal untuk memahami produk penafsiran ilmiah Quraish Shihab tentang “proses dan penciptaan alam semesta” secara utuh, maka, hemat penulis tidaklah cukup hanya dengan meneliti produk tafsirnya pada Q.S. al-Anbiyā' [21]: 30. Di sana, hanya terdapat sebagian produk penafsiran tentang teori gumpalan yang menyatu dan teori *Big Bang* yang merupakan fase pertama dan fase kedua penciptaan alam semesta. Untuk fase penciptaan yang ketiga, yakni fase *dukhan*, terdapat pada produk

¹⁰⁷ Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāh*, Vol. 13, 303-304.

¹⁰⁸ *Ibid.*, Vol. 1, xiv.

penafsiran ilmiahnya dalam surah Fuṣṣilat [41] ayat 9-12. Sedangkan fase keempat, kelima, dan keenam dari penciptaan alam semesta, ada pada penafsiran ilmiahnya dalam surah al-Sajdah [32]: 4. Kemudian, untuk memahami argumentasi teori *Big Bang* adalah dengan memahami teori *expanding Universe* yang mana penafsiran tentang hal itu dijelaskan dalam surah al-Dhāriyāt [51] ayat 47. Selanjutnya, untuk memahami produk tafsirnya yang berkaitan dengan masa penciptaan alam semesta terdapat pada beberapa ayat dalam jilid atau surah yang berbeda, seperti Q.S. al-A‘rāf [7]: 54, Q.S. al-Sajdah [32]: 4, Q.S. Yūnus [10]: 3, Q.S. Hūd [11]: 7, Q.S. Qāf [50]: 38, Q.S. al-Ḥadīd [57]: 4, dan Q.S. al-Furqān [25]: 59.¹⁰⁹

Selanjutnya, metode *muqāran* seringkali diterapkan oleh Quraish Shihab dalam proses menyajikan aneka perbedaan penafsiran ulama atas tafsir suatu ayat. Salah satu contohnya adalah penafsirannya dalam surah al-Fīl. Di sana, ia membandingkan produk penafsiran M. ‘Abduh, Sayyid Quṭb, al-Sha‘rāwī dan Ibnu ‘Āshūr tentang pendapat mereka masing-masing terhadap makna kandungan surah al-Fīl ayat 3-5 yang berbicara tentang peristiwa tentara bergajah yang hendak menghancurkan kakkah.¹¹⁰ Selain itu, metode ini terdapat dalam surah al-Tīn [95] ayat 1-3. Di sana, ia menyajikan secara komparatif aneka produk penafsiran ulama, seperti al-Qāsimī, al-Ṭabarī, al-Marāghī, Ibn ‘Āshūr, dan Ibn Taymiyah, terkait makna dari lafal, *al-Tīn* dan *Zaitūn*.

¹⁰⁹ Untuk produk penafsiran ilmiah Quraish Shihab tentang proses penciptaan alam semesta secara tematik terdapat dalam pembahasan bab sebelumnya.

¹¹⁰ Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāh*, Vol. 15. 619-625.

c. Teknis Penafsiran Ilmiah M. Quraish Shihab

Adapun langkah-langkah teknis penafsiran ilmiah Quraish Shihab dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* dalam *Tafsīr Al-Miṣbāḥ* sebagaimana hasil pengamatan penulis adalah sebagai berikut:

- 1) Teknis penafsirannya dimulai dengan menulis teks ayat *kawnīyah* sesuai dengan tempat ayat dalam urutan tertib mushaf dan sesuai dengan kelompok ayat yang telah diklasifikasikannya secara tematik dalam *Tafsīr Al-Miṣbāḥ*.
- 2) Menerjemahkan makna ayat secara harfiah dengan ditulis *italic* (miring) dengan font yang berbeda dan diberi dua tanda kutip.
- 3) Menjelaskan *munāsabah* (keterkaitan) ayat dengan ayat sebelumnya dan menyebutkan *asbāb al-nuzūl* ayat, jika memang ada sebab turunnya.
- 4) Menafsirkan ayat *kawnīyah* secara global (*ijmāli*) dengan cara menjelaskan maksud tafsir ayat pada matan teks terjemahan, di sisi kanan atau kiri teks terjemahan dengan font normal tegak lurus.
- 5) Membahas makna kosa-kata ayat atau kalimat yang masih samar, baik secara etimologi, maupun makna terminologinya dengan merujuk pada para ahli bahasa Arab, mufassir klasik dan modern, ilmuwan klasik dan modern, ataupun dengan ijtihadnya sendiri.
- 6) Tidak terlalu banyak menyajikan persoalan gramatika bahasa Arab (naḥwu, ṣarraf, balāghah) dan perbedaan versi bacaan (*qirā'at*) dari suatu ayat.
- 7) Menafsirkan maksud ayat *kawnīyah*, adakalanya berdasarkan ayat al-Qur'an,

ḥadīth, pendapat sahabat, pendapat tabi'in, mufassir klasik dan modern, ilmuwan klasik dan modern, ijtihad Quraish Shihab sendiri, dan atau merujuk pada fakta ilmiah dan teori ilmiah yang diinformasikan oleh mufassir atau ilmuwan modern.

- 8) Tidak sampai masuk pada persoalan paling detail, atau soal-soal yang bersifat parsial tentang ilmu pengetahuan. Jikalaupun ada hanya dijadikan untuk memperkaya wawasan para pembaca.
- 9) Pada ayat-ayat tertentu, ia menganjurkan pembaca agar merujuk pada produk penafsirannya yang terdapat pada ayat lain yang masih memiliki keterkaitan dengan ayat tersebut, atau karena tema ayat tersebut sudah ditafsirkannya secara panjang lebar pada ayat sebelumnya.
- 10) Dalam menyajikan penafsiran ilmiahnya seringkali Quraish Shihab menggunakan metode diskusi antara beberapa mufassir yang dirujuknya. Seolah ia mengajak diskusi mufassir-mufassir lainnya dengan cara menghadirkan pendapat-pendapat mereka untuk bersama-sama mengkaji ayat yang sedang ditafsirkannya.
- 11) Tidak menampilkan satupun gambar-gambar tentang alam semesta ataupun tabel-tabel dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah*.¹¹¹
- 12) Pada umumnya, tidak hanya menafsirkan ayat *kawnīyah* dengan corak tafsir ilmi,

¹¹¹ Dalam *Tafsīr Al-Miṣbāḥ* tidak ada satupun gambar-gambar alam semesta dan semacamnya, berbeda dengan karya tafsir ilmi Zaghūl al-Najjār, yang berjudul *Tafsīr al-Āyāt al-Kawnīyah fī al-Qurʾān al-Karīm* dan karya Tanṭawī Jawhārī, *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qurʾān*. Dalam kedua kitab tersebut terdapat banyak gambar-gambar yang berkaitan dengan alam semesta. Meski demikian, dalam karya Quraish Shihab yang berbentuk buku ilmiah yang secara spesifik membahas tentang *ayat-ayat kawnīyah* secara tematik, ia juga menampilkan gambar-gambar tentang alam semesta dan sejenisnya sesuai dengan kebutuhan untuk lebih memperjelas kepada pembaca. Buku tersebut berjudul “*Dia Di Mana-Mana;” Tangan Tuhan di Balik Setiap Fenomena*”.

melainkan juga menyajikan produk corak tafsir yang lain.

- 13) Seringkali di akhir penafsiran atau di pertengahan penafsiran ilmiahnya, ia memberikan penegasan dan peringatan kepada pembaca agar tidak menjadikan produk penafsiran ilmiah tersebut sebagai *akidah qur'ānīyah* dan tidak mengatasnamakan al-Qur'an sebagai justifikasi teologis atas sains.

Demikianlah teknis penafsiran ilmiah Quraish Shihab berdasarkan hasil pengamatan penulis dalam *Tafsīr Al-Miṣbāḥ*. Penulis menilai Quraish Shihab cukup konsisten dalam mengimplementasikan dan mengaplikasikan langkah-langkah teknis penafsirannya dengan tetap menjaga karakteristik dan sakralitas dari sebuah kitab tafsir sehingga kitab tersebut tidak sampai terkesan mirip dengan buku-buku ilmiah, ataupun ensiklopedi ilmu pengetahuan.

B. Tipologi Penafsiran Ilmiah M. Quraish Shihab

Dalam kajian tafsir kontemporer, para pakar mengklasifikasikan tipologi penafsiran secara berbeda-beda. Routraud Wielandt sebagaimana dikutip Sahiron membagi pemikiran tafsir modern dan kontemporer menjadi enam tipologi. *Pertama*, penafsiran berbasis rasionalisme-pencerahan (*enlightenment*). *Kedua*, penafsiran berbasis sains modern. *Ketiga*, penafsiran berbasis sastra-kebahasaan. *Keempat*, penafsiran berbasis historitas teks al-Qur'an. *Kelima*, penafsiran berbasis klasik-tekstualitas, dan *keenam*, penafsiran tematik.¹¹² Sementara itu, Sahiron memetakannya

¹¹² Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017), 51-52.

menjadi tiga tipologi pemikiran tafsir, yaitu aliran *quasi-obyektivis konservatif*, aliran *subyektifis* dan aliran *quasi-obyektivis progresif*.¹¹³

Abdullah Saeed, mengklasifikasikan tipologi tafsir berdasarkan sudut pandang periodeisasi waktu menjadi dua periode penafsiran, yaitu periode pra modern dan periode modern. Selain itu, ia juga mengklasifikasikan tipologi penafsiran dari sudut pandang pendekatan penafsirannya menjadi dua macam, yaitu tipologi pendekatan kontekstual (*contextualist approach*) dan pendekatan tekstual (*textualist approach*).¹¹⁴

Pendekatan kontekstual adalah pendekatan penafsiran yang melihat bahwa al-Qur'an merupakan pedoman praktis yang seharusnya ditafsirkan secara berbeda sesuai dengan perubahan dan kebutuhan masyarakat sepanjang tidak bertentangan dengan hal-hal fundamental dalam Islam. Tafsir kontekstual di samping menggunakan perangkat-perangkat internal teks dalam menafsirkan al-Qur'an juga mempertimbangkan perangkat eksternal teks, berupa "konteks makro" seperti, konteks situasi sosial, ekonomi, politik, intelektual, dan kultural dari saat proses pewahyuan al-Qur'an sekaligus mempertimbangkan situasi dan kondisi saat penafsiran dilakukan.¹¹⁵

Selanjutnya, pendekatan tekstual oleh Abdullah Saeed dibagi menjadi dua tipologi, yaitu *hard textualism* dan *soft textualism*. Pendekatan *hard textualism* (tekstualisme keras) merupakan paradigma penafsiran yang titik tekannya lebih

¹¹³ Ibid., 51-57.

¹¹⁴ Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, (Bandung: Mizan, 2015), 11-12.

¹¹⁵ Ibid., 43.

mengacu pada makna literal teks dan berbasis riwayat. Tipologi ini mempraktikkan pemahaman makna teks secara kaku dengan tanpa mempertimbangkan dari kompleksitas makna. Sedangkan *soft textualism* (tekstualisme lunak) tidak sepenuhnya terpaku pada teks atau kajian linguistik dan riwayat yang kaku, tetapi juga memungkinkan kelenturan penafsiran dengan mempertimbangkan sejumlah elemen kontekstual dengan tetap mempertahankan makna berbasis riwayatnya.¹¹⁶

Terdapat empat indikator dari pendekatan tekstual menurut Abdullah Saeed.¹¹⁷ *Pertama*, produk penafsiran yang menggunakan pendekatan berbasis linguistik, *kedua*, pendekatan berbasis logika-teologis, *ketiga*, pendekatan berbasis tasawuf dan *keempat*, pendekatan berbasis riwayat.

Di era kontemporer, tipologi penafsiran kontekstual lebih banyak mendapat perhatian dari mufassir modern. Pendekatan ini berangkat dari suatu pandangan bahwa hakikat tafsir merupakan produk pemikiran seorang mufassir dalam merespon kehadiran kitab suci al-Qur'an. Dengan demikian, tafsir merupakan produk dialektika antara teks, pembaca dan konteks. Karena itu, betapapun teks kitab al-Qur'an adalah suci, akan tetapi produk tafsir atas teks, tidaklah suci sehingga kebenarannya tidak absolut alias relatif dan nisbi. Bahkan produk tafsir masa lalu, jika memang sudah tidak relevan dengan zaman sekarang, boleh dikritisi ataupun didekonstruksi.¹¹⁸

Berdasarkan uraian-uraian di atas, untuk menganalisis tipologi penafsiran ilmiah Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Misbāh*, penulis menggunakan teori tipologi

¹¹⁶ Ibid., 38.

¹¹⁷ Ibid., 30.

¹¹⁸ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2008), 18.

penafsiran Abdullah Saeed. Setelah penulis melakukan analisis terhadap produk penafsiran ilmiah Quraish Shihab sebagaimana yang disajikan pada pembahasan sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa karakteristik tipologi penafsiran ilmiah Quraish Shihab dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah*, terbagi menjadi dua macam tipologi penafsiran ilmiah. *Pertama*, dengan cara mengintegrasikan antara pendekatan kontekstual dan pendekatan tekstual. *Kedua* dengan cara memberikan 7 tipe teknis penafsiran ilmiah.

1. Tipologi Integrasi Penafsiran Ilmiah

Tipologi penafsiran ilmiah Quraish Shihab dalam *Tafsīr Al-Miṣbāh* yang pertama adalah dengan cara menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* dengan pendekatan kontekstual dan tekstual secara bersamaan. Dengan kata lain, setiap kali menafsirkan ayat *kawnīyah*, ia menggunakan pendekatan kontekstual sekaligus pendekatan tekstual. Quraish Shihab tidak hanya mengadopsi sumber penafsiran kontekstual, namun, pada saat yang sama juga menampilkan sumber penafsiran tekstual. Ia tidak hanya mengadopsi produk penafsiran modern, melainkan juga menampilkan produk penafsiran klasik, bahkan tidak hanya menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* dengan corak ilmiah, akan tetapi juga dengan corak lainnya. Di samping itu, ia juga tidak hanya mengemukakan pandangan penafsiran mufassir yang pro tafsir ilmi, melainkan juga pandangan pihak kontra tafsir ilmi.

Tipologi integrasi penafsiran Quraish Shihab yang mengadopsi teori-teori ilmiah, antara lain diterapkannya dalam menafsirkan surah al-Anbiyā' [21] ayat 30,

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا¹¹⁹

“Dan apakah orang-orang kafir tidak mengetahui bahwa langit dan bumi keduanya dahulunya menyatu, kemudian Kami pisahkan antara keduanya.”¹²⁰

Ketika menafsirkan ayat di atas, Quraish Shihab tidak hanya menafsirkannya dengan corak tafsir ilmi yang berparadigma penafsiran kontekstual, namun pada saat yang sama, ia juga menampilkan produk penafsiran yang berparadigma tekstual. Produk penafsiran ilmiahnya sebagaimana teks berikut,

Ayat ini dipahami oleh sementara ilmuwan sebagai salah satu mukjizat al-Qur'an yang mengungkap peristiwa penciptaan planet-planet. Banyak teori ilmiah yang dikemukakan oleh para pakar dengan bukti-bukti yang cukup kuat, yang menyatakan bahwa langit dan bumi tadinya merupakan satu gumpalan atau yang distilahkan oleh ayat ini dengan (رَتْقًا) *ratqan*, lalu gumpalan itu berpisah sehingga terjadilah pemisahan antara bumi dan langit. Memang, kita tidak dapat memperatasnamakan al-Qur'an mendukung teori tersebut. Namun, agaknya tidak ada salahnya teori-teori itu memperkaya pemikiran kita untuk memahami maksud firman Allah di atas.”¹²¹

Teks di atas jika diinterpretasikan dengan pendekatan interpretasi Gracia dapat dipahami, bahwa Quraish Shihab menafsirkan ayat di atas secara ilmiah-kontekstual dengan mengadopsi dan merujuk pada pandangan ilmuwan modern yang menilai ayat tersebut sebagai isyarat mukjizat ilmiah al-Qur'an mengenai asal-usul proses penciptaan alam semesta. Meskipun, Quraish Shihab terlihat masih ragu menjadikan teori sains (*Big Bang*) sebagai sumber penafsiran ayat tersebut. Sikap ini dapat dipahami, karena memang teori *Big Bang*, meski banyak diterima di kalangan ilmuwan, namun masih belum menjadi fakta ilmiah yang sudah valid dan mapan.

¹¹⁹ al-Qur'an, 21:30.

¹²⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an*, Vol. 6, 249.

¹²¹ Shihab, *Tafsir Al-Misbāh*, Vol. 8, 42.

Sedangkan, salah satu prinsip penafsiran ilmiahnya adalah hanya menggunakan fakta ilmiah yang sudah valid dan mapan.

Selain itu, ia juga merujuk pada produk penafsiran ilmiah dalam tafsir *al-Muntakhab*,

“Dalam *Tafsir al-Muntakhab* dikemukakan dua di antara sekian banyak teori tersebut. Teori pertama, berkaitan dengan terciptanya tata surya. Di sini disebutkan bahwa kabut di sekitar matahari menyebar dan melebar pada ruangan yang dingin. Butir-butir kecil gas yang membentuk kabut bertambah tebal pada atom-atom debu yang bergerak amat cepat. Atom-atom itu kemudian mengumpul akibat terjadinya benturan dan akumulasi dengan membawa kandungan sejumlah gas berat. Seiring dengan berjalannya waktu, akumulasi itu semakin bertambah besar hingga membentuk planet-planet, bulan, dan bumi dengan jarak yang sesuai. Penumpukan itu sendiri, mengakibatkan bertambah kuatnya tekanan yang pada gilirannya membuat temperatur bertambah tinggi. Dan pada saat kulit bumi mengkristal karena dingin, dan melalui proses sejumlah letusan larva yang terjadi setelah itu, bumi memperoleh sejumlah besar uap air dan karbon dioksida akibat surplus larva yang mengalir.”

Dari teks di atas dapat dipahami bahwa produk penafsiran ilmiah Quraish Shihab dilakukan secara kontekstual dengan menampilkan aneka ragam teori ilmiah modern yang berkembang terkait dengan proses penciptaan alam semesta sebagaimana dirujuk dari tafsir *al-Muntakhab*. Hal ini membuktikan bahwa dalam dunia sains juga terdapat *khilāfiyah* (perbedaan pendapat) terkait asal-usul alam semesta. Sedangkan teori *Big Bang*, meskipun dapat dinalar secara rasional, namun bukti empirisnya masih belum terbukti secara sempurna.

Selain menampilkan produk penafsiran ilmiah di atas, dalam menafsirkan surah al-Anbiyā’ [21] ayat 30, Quraish Shihab juga menampilkan produk penafsiran klasik yang berparadigma tekstual sebagaimana pernyataannya,

Kata (رَتَقًا) *ratqan* dari segi bahasa berarti terpadu, sedang kata (فَفَقَّقْنَا هُمَا) *fataqnāhumā* terambil dari kata (فَتَقَّ) *fataqa* yang berarti terbelah/terpisah. berbeda-beda pendapat ulama tentang maksud firman-Nya ini. Ada yang memahaminya dalam arti langit dan bumi tadinya merupakan satu gumpalan yang terpadu. Hujan tidak turun dan bumi pun tidak diumbui pepohonan, kemudian Allah membelah langit dan bumi dengan jalan menurunkan hujan dari langit dan menumbuhkan tumbuh-tumbuhan di bumi. Ada lagi yang berpendapat bahwa bumi dan langit tadinya merupakan sesuatu yang utuh tidak berpisah, kemudian Allah pisahkan dengan mengangkat langit ke atas dan membiarkan bumi tetap di tempatnya berada di bawah lalu memisahkan keduanya dengan udara.¹²²

Teks di atas merupakan produk penafsiran Quraish Shihab yang merujuk pada salah satu produk penafsiran ulama klasik ketika menafsirkan surah al-Anbiyā' [21] ayat 30, sebelum ilmuwan modern menemukan teori *Big Bang*. Berdasarkan hasil penelusuran penulis, ulama klasik yang menafsirkan sebagaimana teks di atas, antara lain, adalah penafsiran Ibn Kathīr dengan merujuk pada riwayat Ibn 'Abbās, 'Āṭiyah al-'Awfī dan riwayat yang lain.¹²³ Selain itu, ditemukan pula dalam kitab, *Tafsīr Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wil al-Qur'ān* karya al-Ṭabarī.¹²⁴

Selain itu, tipologi tekstual Quraish Shihab dalam penafsiran ayat tersebut, ia menafsirkannya sebagaimana tujuan mufassir kontra tafsir ilmi yang lebih menitikberatkan untuk sekadar membuktikan akan kemahakuasaan Allah dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah*. Hal ini seperti pernyataannya di awal penafsiran surah al-Anbiyā' [21] ayat 30, “Setelah ayat-ayat yang lalu mengemukakan aneka argumen tentang keesaan Allah SWT, baik yang bersifat aqli, yakni yang dapat dicerna oleh akal, maupun yang naqli, yakni yang bersumber dari kitab-kitab suci,

¹²² Ibid., Vol. 8, 41.

¹²³ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 3, 160-161.

¹²⁴ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. 18, 430-431.

kini kaum musyrik diajak untuk menggunakan nalar mereka guna sampai kepada kesimpulan yang sama dengan apa yang dikemukakan itu.”¹²⁵

Demikian pula, penafsiran Quraish Shihab yang bertipologi tekstual adalah dengan menampilkan produk tafsir bercorak teologis yang juga menjadi indikator produk penafsiran tekstual. Hal ini terlihat pada produk tafsir yang dirujuknya dari *Ṭabāṭabā’ī*,

Ṭabāṭabā’ī memahami kandungan ayat ini sebagai bantahan terhadap para penyembah berhala yang memisahkan antara penciptaan dan pengaturan alam raya. Menurut mereka, Allah adalah pencipta, sedang tuhan-tuhan yang mereka sembah adalah pengatur. Nah, ayat ini menyatukan penciptaan dan pengaturan di bawah satu kendali, yakni kendali Allah SWT. “Sampai sekarang -tuliskan *Ṭabāṭabā’ī*- kita masih terus menyaksikan pemisahan bagian-bagian bumi di darat dan di udara; pemisahan aneka jenis tumbuhan dari bumi, aneka binatang dari binatang, manusia dari manusia, dan tampak bagi kita yang berpisah itu lahir dalam bentuk yang baru serta ciri-ciri yang berbeda setelah terjadinya pemisahan. Langit dengan segala benda-benda.”¹²⁶

Pada teks di atas, terlihat Quraish Shihab menafsirkan surah *al-Anbiyā’* [21] ayat 30 dengan corak teologis yang dirujuk dari *Ṭabāṭabā’ī* yang menjelaskan bahwa ayat tersebut sebagai bantahan bagi penyembah berhala yang salah dalam memahami konsep ketuhanan Allah. Dengan demikian, berdasarkan uraian-uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa Quraish Shihab mengintegrasikan tipologi kontekstual dengan menjadikan teori-teori ilmiah sebagai sumber penafsiran dengan tipologi tekstual, baik yang berbasis linguistik, logika-teologis, sufistik, atau yang berbasis riwayat sebagai sumber penafsiran surah *al-Anbiyā’* [21] ayat 30.

Selain itu, tipologi integrasi Quraish Shihab terlihat pada produk

¹²⁵ Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāḥ*, Vol. 8, 40.

¹²⁶ *Ibid.*, Vol. 8, 41.

penafsirannya dalam surah al-Furqan [25] ayat 53,

وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَّحْجُورًا¹²⁷

“Dan Dialah yang membiarkan dua laut mengalir (berdampingan); yang ini tawar dan segar dan yang lain sangat asin lagi pahit; dan Dia jadikan antara keduanya dinding dan batas yang tidak tembus”(Q.S. al-Furqān [25]: 53)¹²⁸

Dalam menafsirkan ayat di atas, Quraish Shihab menafsirkannya dengan pendekatan kontekstual dengan menampilkan produk penafsiran ilmiah yang bersumber dari hasil penemuan fakta ilmiah dan teori ilmiah sebagaimana pernyataannya,

Sementara para pakar yang berkecimpung dalam kemukjizatan al-Qur’an, menjadikan ayat ini sebagai salah satu mukjizat ilmiah al-Qur’an. Mereka tidak memahami penghalang itu dalam pengertian penciptaan posisi sungai lebih tinggi dari lautan. Tetapi, lebih dari itu. Pendapat mereka dikemukakan setelah kemajuan-kemajuan yang dicapai manusia dalam bidang ilmu kelautan. Pendapat itu bermula dari penemuan yang tercapai melalui perjalanan ilmiah sebuah kapal berkebangsaan Inggris “*Challenger*” (1872-1876) hingga alat-alat canggih di angkasa yang guna penelitian dan pemotretan jarak jauh ke dasar laut. Sebelum mengemukakan lebih banyak tentang penemuan ilmiah itu, perlu diingat bahwa, ketika al-Qur’an turun, pengetahuan tentang laut masih amat terbatas namun demikian -seperti terbaca pada ayat yang ditafsirkan ini- al-Qur’an telah menginformasikan bahwa Allah SWT. melakukan apa yang diistilahkan-Nya dengan *Maraja al-Bahrayn* dan bahwa antara laut dan sungai ada *barzakh* dan *Hijran Mahjuran*.¹²⁹

Berdasarkan teks di atas, dapat dipahami bahwa Quraish Shihab menafsirkan ayat di atas dengan corak tafsir ilmi sebagai bukti dari mukjizat ilmiah al-Qur’an. Lebih dari itu penafsiran ilmiahnya tentang hal ini, menurut Quraish Shihab pada tahun 1973, peneliti kapal tersebut menemukan adanya perbedaan ciri-ciri laut dari

¹²⁷ al-Qur’an, 25:53.

¹²⁸ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an*, Vol. 7, 27.

¹²⁹ Shihab, *Tafsir Al-Misbāh*, Vol. 9, 114.

segi temperatur, kadar garam, jenis ikan, binatang dan lainnya, yang mana air pada laut tersebut tidak bercampur dan tidak pula menyatu. Kejanggalan ini kemudian terjawab pada tahun 1948 setelah dilakukan penelitian tentang samudera bahwa perbedaan mendasar di atas menjadikan setiap jenis air berkelompok dengan sendirinya dalam bentuk tertentu, terpisah dari jenis air yang lain betapapun ia mengalir jauh. Ditambah dengan gambar-gambar dari ruang angkasa pada abad ke-20 yang menunjukkan dengan sangat jelas adanya batas-batas air di laut Tengah yang asin dan panas dan di samudera Atlantik yang temperatur airnya lebih dingin dan kadar garamnya lebih rendah. Batas-batas tersebut juga terlihat di Teluk Aden dan Laut Merah.¹³⁰

Demikian juga, menurut Quraish Shihab, pada September 1994 dalam seminar Internasional Mukjizat al-Qur'an dan al-Sunnah yang diselenggarakan di Bandung, 'Abd al-Ḥamīd al-Zanjānī, menjelaskan hasil penelitian yang dilakukan oleh M. Ibrāhīm al-Sumayh, seorang Guru Besar Fakultas Sains, Jurusan Ilmu Kelautan Universitas Qatar pada tahun 1984-1988 di Teluk Persia dan Teluk Oman melalui sebuah kapal. Hasil penelitian ini menyebutkan bahwa terdapat perbedaan antara dua teluk tersebut yang kemudian fakta tersebut disajikan secara terperinci dalam bentuk angka-angka dan gambar-gambar. Dalam penelitiannya antara kedua teluk tersebut terdapat pembatas (*barzakh*) yang olehnya dinamai dengan *Mixes Water Area*. Ada dua tingkat dalam area tersebut, yaitu tingkat permukaan yang bersumber dari Teluk

¹³⁰ Ibid., Vol. 9, 113-114.

Persia dan tingkat bawah yang bersumber dari Teluk Oman.¹³¹ Garis pemisah yang memisahkan kedua tingkat pada *Mixes Water Area* tersebut adalah berupa daya tarik stabil (*gravitation stability*) yang dapat menghalangi percampuran dan pembaurannya. Garis pemisah tersebut berada dalam kedalaman antara 10 sampai 50 Meter secara horizontal. Pada air sungai Amazon yang mengalir deras ke Laut Atlantik masih tetap tawar sampai 200 mil. Seperti itu juga, mata air yang terdapat pada Teluk Persia dan ikan-ikannya pun sangat khas yang masing-masing tidak dapat hidup kecuali di lokasinya.¹³²

Itulah beberapa produk penafsiran ilmiahnya yang menjadikan fakta-fakta ilmiah hasil penemuan ilmuwan modern sebagai sumber rujukan untuk memperkuat sisi mukjizat ilmiah al-Qur'an. Sementara itu, pendekatan tekstualnya adalah produk penafsiran Quraish Shihab yang merujuk pada produk penafsiran Sayyid Quṭb bahwa pembatas antara air sungai lebih tinggi dari permukaan laut,

penghalang yang dijadikan Allah itu adalah posisi aliran sungai yang biasanya lebih tinggi daripada permukaan laut. Karena itu, air sungai yang tawar itulah yang mengalir ke laut bukan sebaliknya -kecuali amat sangat jarang- dan, dengan pengaturan yang sangat teliti ini, air laut, walupun banyak, tidak mengasinkan air sungai yang merupakan sumber air minum manusia, binatang, dan tumbuh-tumbuhan.¹³³

Demikian juga, pendekatan tekstual yang diterapkan Quraish Shihab pada ayat tersebut adalah produk tafsirnya yang bercorak sufistik dengan memaknai “pembatas antara laut dan sungai” dengan makna “pembatas antara orang mukmin

¹³¹ Ibid., Vol. 9, 114.

¹³² Ibid., Vol. 9, 114.

¹³³ Ibid., Vol. 9, 112.

dan musyrik Makkah, sehingga air laut yang asin lagi pahit ibarat kemusyrikan, sementara air sungai yang tawar bagaikan keimanan yang mampu menyegarkan”.

Demikian juga penafsiran Quraish Shihab yang dirujuk dari hasil penafsiran Ibn ‘Āshūr,

Ṭāhir Ibn ‘Ashūr menilai bahwa ayat di atas, walau secara lahiriah berbicara tentang kuasa Allah menyangkut pertemuan laut dan sungai, dalam celah kandungannya terdapat perumpamaan tentang dakwah Islam di Makkah ketika itu serta percampuran antara kaum mukmin dan kafir, yang serupa dengan percampuran laut dan sungai itu. Yang satu tawar menyegarkan bila diminum dan yang kedua asin lagi pahit. Iman adalah yang tawar dan segar itu, sedang syirik adalah yang asin lagi pahit. Allah menjadikan pemisah antara kedua laut sehingga sungai yang tawar tidak dapat diasinkan oleh laut yang asin. Demikian juga Yang Mahakuasa itu memisahkan antara kaum muslimin dan kaum musyrikin. Kaum musyrikin-walaupun banyak-tidak dapat memasukkan kekufurannya di tengah kaum muslimin. Ini merupakan juga janji dan peneguhan hati kaum muslimin bahwa Allah akan menghalangi bahaya kaum musyrikin:

Teks di atas dapat diinterpretasikan bahwa ayat di atas ditafsirkan secara sufistik dengan men-*ta’wīl* lafal “laut dan sungai” dengan makna (kafir-mukmin) yang tentunya berbeda ibarat air laut yang pahit dan air tawar yang segar. Dengan demikian produk tafsir di atas berparadigma tekstual termasuk penafsiran sufistik.

Karena itu, berdasarkan uraian-uraian di atas, dapat dipahami bahwa tipologi penafsiran ilmiah Quraish Shihab dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* yang terdapat dalam *Tafsīr Al-Miṣbāḥ* adalah dengan cara mengintegrasikan antara pendekatan kontekstual dan pendekatan tekstual secara bersamaan. Beberapa contoh yang lain mengenai tipologi integrasi penafsiran ilmiah Quraish Shihab dapat diamati pada ayat-ayat yang telah disajikan secara tematik pada pembahasan bab sebelumnya.

Tabel. 4.6
 Tipologi Integrasi Pendekatan Kontekstual dan Tekstual M. Quraish Shihab

No.	Tema	Jumlah ayat	Contextual Approach	Textual Approach
			Integrasi Kontekstual-Tekstual	
1	Proses dan Periode Penciptaan Alam Semesta	13 Ayat	√	√
2	Cahaya dan Rotasi Garis Edar Matahari dan Bulan	9 Ayat	√	√
3	Bumi Bulat dan Mengelilingi Matahari	3 Ayat	√	√
4	Isyarat Ilmiah Tentang Besi	3 Ayat	√	√
5	Pembatas antara dua lautan	3 Ayat	√	√
6	Reproduksi Manusia	2 Ayat	√	√
7	Benih Penentu Jenis Kelamin	2 Ayat	√	√
8	Masa Kehamilan dan Menyusui	3 Ayat	√	√
9	Jasad Fir'aun	1 Ayat	√	√
10	Unta	1 Ayat	√	√
11	Sapi dan Kambing	1 Ayat	√	√
12	Semut	1 Ayat	√	√
13	Lebah	1 Ayat	√	√
14	Burung	3 Ayat	√	√
15	Monyet dan Babi	4 Ayat	√	√
16	Tumbuhan-tumbuhan	4 Ayat	√	√
17	Rerumputan	1 Ayat	√	√
18	Pohon Hijau	1 Ayat	√	√

Berdasarkan tabel di atas dapat dijelaskan bahwa tipologi penafsiran Quraish Shihab dalam menafsirkan setiap ayat *kawnīyah* dalam *Tafsīr Al-Miṣbāh* adalah dengan mengintegrasikan antara pendekatan kontekstual dan pendekatan tekstual secara bersamaan. Selain itu, ia juga tidak hanya menampilkan produk penafsiran

ilmiah yang berparadigma kontekstual, melainkan juga produk penafsiran corak linguistik, logika teologis, sufistik, dan pendekatan berbasis riwayat yang mana hal ini oleh Abdullah Saeed dijadikan sebagai indikator dari produk tafsir yang berangkat dari paradigma tekstual.

Selain itu, tipologi jenis ini juga diperkuat dari sumber-sumber penafsiran yang dirujuk oleh Quraish Shihab, baik yang bersumber dari al-Qur'an, ḥadīth, pendapat sahabat Nabi, tābi'īn, dan ulama klasik yang berbasis riwayat, maupun yang dirujuk dari sumber-sumber informasi ilmiah, berupa ilmu pengetahuan modern, baik yang berupa teori-teori ilmiah maupun yang berupa fakta-fakta ilmiah dalam upaya menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah*.

Di samping itu, dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah*, Quraish Shihab tidak hanya merujuk pada karya-karya dan pandangan ulama dan ilmuwan yang mendukung tendensi penafsiran ilmiah, seperti mufassir-mufassir *Tafsīr al-Muntakhab*, Zaghlūl al-Najjār, al-Rāzī, al-Ghazālī, Zaghlūl al-Najjār, Ibn 'Āshūr, Muḥammad 'Abduh, Maurice Bucaille dan ulama pendukung lainnya. Akan tetapi, ia juga merujuk pada karya-karya dan pandangan-pandangan ulama dan mufassir yang menolak corak penafsiran ilmiah, seperti seperti Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Quṭb, Ā'ishah Binti Shāṭi' dan lain sebagainya.

Maka dari itu, berdasarkan hasil temuan-temuan di atas, terlihat bahwa Quraish Shihab juga mendukung praktik penafsiran ilmiah terhadap ayat-ayat *kawnīyah*, sekalipun dalam proses menafsirkannya, ia tidak hanya menampilkan

produk penafsiran ilmiah yang bersumber dari fakta ilmiah ataupun teori ilmiah yang seringkali diadopsi oleh para pendukung corak tafsir ilmi. Akan tetapi, ia juga menampilkan produk penafsiran yang berbasis pada pendekatan tekstual, seperti penafsiran yang berbasis linguistik, teologis-filosofis, sufistik dan berbasis riwayat yang seringkali lebih ditonjolkan oleh para ulama yang menolak terhadap corak penafsiran ilmiah dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah*.

Hal tersebut dari segi sumber penafsirannya dapat digambarkan kembali sebagaimana klasifikasi dalam tabel berikut:

Tabel. 4.7
Sumber Penafsiran Tipologi Integrasi M. Quraish Shihab

Sumber Tipologi Integrasi Penafsiran Ilmiah M. Quraish Shihab					
Sumber Pendekatan Kontekstual		Sumber Pendekatan Tekstual			
Fakta-fakta ilmiah yang sudah valid dan mapan.	Teori-teori ilmiah yang masih belum valid dan mapan	Produk penafsiran berbasis linguistik	Produk penafsiran berbasis logika teologis	Produk penafsiran berbasis sufistik,	Produk penafsiran berbasis riwayat

Berdasarkan tabel di atas dapat jelaskan bahwa sumber penafsiran Quraish Shihab adalah fakta ilmiah dan teori ilmiah untuk pendekatan kontekstualnya. Sedangkan untuk pendekatan tekstualnya bersumber dari produk penafsiran yang berbasis linguistik, riwayat, logika/teologis, atau yang berbasis sufistik.

2. Tipologi Teknis Penafsiran Ilmiah

Tipologi penafsiran ilmiah Quraish Shihab dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* dalam *Tafsīr Al-Miṣbāh* yang kedua adalah dengan cara memberikan alternatif penafsiran (*alternative exegesis*) secara proporsional sebagai solusi jalan

tengah produk penafsiran ilmiah. Dalam hal ini, Quraish Shihab sebagai mufassir ilmu mazhab moderat berusaha untuk menengahi dua golongan yang saling berseberangan pandangan mengenai tendensi penafsiran ilmiah.

a. Tipe mengkritik produk penafsiran ilmiah modern

Tipologi teknis penafsiran ilmiah yang berkaitan dengan produk penafsiran ilmiah Quraish Shihab adalah terdapat pada penafsirannya dalam surah al-Raḥmān [55] ayat 33,

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا ۚ لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ¹³⁴

“wahai golongan jin dan manusia! jika kamu sanggup menembus (melintasi) penjuru langit dan bumi, maka tembuslah, kamu tidak akan mampu menembusnya kecuali dengan kekuatan (dari Allah).”(Q.S. al-Raḥmān [55]: 33)¹³⁵

Dalam menafsirkan ayat di atas, Quraish Shihab memberikan alternatif penafsiran ilmiah secara proporsional dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip penafsiran ilmiah. Ayat ini menurutnya, merupakan ayat yang menegaskan bahwa jin dan manusia tidak akan dapat terhindar dari pertanggungjawaban serta akibat-akibat amal-amal mereka di dunia kelak di akhirat.¹³⁶ Karena itu, dalam menafsirkan ayat ini, ia mengkritik dan menolak pihak-pihak yang menafsirkan ayat tersebut dengan corak tafsir ilmi sebagaimana sebagaimana pernyataannya,

Ayat ini dijadikan oleh sementara orang sebagai bukti isyarat ilmiah al-Qur’an tentang kemampuan manusia ke luar angkasa. Pendapat ini hemat penulis

¹³⁴ al-Qur’an, 55:33.

¹³⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an*, Vol. 9, 610.

¹³⁶ Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāḥ*, Vol. 13, 306.

tidaklah tepat. Sebelum menguraikan kelemahannya, penulis ingin menggarisbawahi bahwa walaupun kini manusia telah dapat sampai ke bulan atau planet yang lain, itu bukan berarti bahwa manusia telah sanggup keluar menembus penjuru-penjuru angkasa langit dan bumi. Hemat penulis, walau tanpa memperhatikan konteks ayat sebelum dan sesudah ayat di atas, kita dapat menyatakan bahwa ayat ini tidak berbicara tentang kehidupan sebelum Kiamat karena yang ditekankan di sini adalah ketidakmampuan menembus penjuru-penjuru langit serta bumi dan hingga kini belum lagi bahkan tidak ada yang berhasil melakukannya.¹³⁷

Teks di atas merupakan kritik Quraish Shihab terhadap sementara orang yang menjustifikasi kemampuan manusia menembus ke luar angkasa dengan ayat tersebut, padahal hal itu tidak sejalan dengan konteks dan *munāsabah* ayat sebelum dan setelahnya. Karena itu, Quraish Shihab menolak pernyataan bahwa manusia dan jin dapat menembus ke seluruh penjuru angkasa luar. Meskipun ada segelintir manusia yang sampai ke bulan atau planet lain, tetapi menggunakan ayat tersebut sebagai justifikasi teologis atas teori ini, menurutnya merupakan penafsiran yang tidak tepat dan lemah, karena dengan adanya peristiwa sampainya manusia ke bulan, bukan berarti kemudian dibenarkan menyimpulkan manusia sanggup menembus keluar ke seluruh angkasa langit dan bumi. Kelemahan berikutnya berkaitan dengan aspek *munāsabah* ayat tersebut yang mana ayat sebelum dan sesudahnya berbicara dalam konteks keadaan manusia sesudah kiamat. Bahkan dengan tanpa melihat konteks ayat dari segi *munāsabah* pun juga tidak tepat ditafsirkan seperti itu, karena sampai saat ini hal itu masih belum berhasil dilakukan.¹³⁸

¹³⁷ Ibid., Vol. 13, 307.

¹³⁸ Ibid., Vol. 13, 307-308.

Selain itu, Quraish Shihab menguatkan penafsirannya tersebut dengan merujuk pada penafsiran dalam tafsir *al-Muntakhab* yang menyatakan bahwa untuk menembus langit dan bumi adalah sesuatu yang mustahil dapat dilakukan oleh jin dan manusia. Hal ini terbukti bahwa sampai saat ini untuk menembus lingkup gravitasi bumi saja membutuhkan tenaga, usaha dan biaya yang cukup besar. Keberhasilan eksperimen seperti sampainya ke bulan merupakan sebagian perkara kecil, jika dibandingkan dengan luasnya alam semesta. Di sisi lain, jika yang dimaksud dengan sekadar keluar beberapa jauh menembus ruang angkasa, maka hal itu sudah dilakukan oleh jin yang juga ditantang dalam teks ayat di atas. Dalam Q.S. al-Jin [72]: 9, dinyatakan bahwa jin pernah menduduki beberapa tempat di langit untuk mendengar berita-berita. Maka dari itu, yang dimaksud ayat di atas adalah sebagai suatu peringatan dan tantangan bagi yang hendak menghindar dari tanggung jawab di hari kiamat kelak.¹³⁹

Dengan demikian, menurut Quraish Shihab ayat ini tidak berbicara dalam konteks duniawi apalagi tentang kemampuan manusia menembus luar angkasa. Karena yang lebih tepat ayat ini berbicara tentang ancaman bagi yang hendak menghindar dari pertanggungjawaban atas amal perbuatannya di dunia di hadapan Allah SWT. Di samping itu, Quraish Shihab juga menegaskan bahwa dari ayat 31 sampai ayat 77 surah al-Raḥmān, kesemuanya berbicara tentang kehidupan di akhirat kelak.¹⁴⁰ Bahkan lanjut Quraish Shihab, betapapun ada ulama klasik yang

¹³⁹ Ibid., Vol. 13, 307-308.

¹⁴⁰ Ibid., Vol. 13, 310.

menyatakan ayat tersebut berbicara dalam konteks di dunia, namun yang dimaksud adalah perintah yang berbentuk hardikan bagi jin dan manusia untuk lari dari takdir kematian jika memang mereka mampu.¹⁴¹ Sementara itu, ketidakmampuan jin dan manusia untuk menembus langit dan bumi, juga akan terbantahkan dengan ayat ke 35 pada surah tersebut dengan adanya redaksi ayat, (لَا تَنْصِرَانِ) yang artinya “kamu berdua tidak akan menang/berhasil?”.¹⁴²

b. Tipe memberikan solusi penafsiran alternatif di antara pendapat yang berbeda

Tipologi teknis penafsiran ilmiah selanjutnya terlihat pada penafsiran Quraish Shihab terhadap lafal, (سَبْعَ سَمَوَاتٍ) dalam surah al-Baqarah [2] ayat 29 dan surah al-Mulk [67] ayat 3. Di sana, ia memberikan solusi alternatif penafsiran ilmiah jalan tengah di antara ulama yang menafsirkan secara ilmiah dan ulama yang tidak sejalan dengan produk penafsiran ilmiah.

“Firman-Nya: (سَبْعَ سَمَوَاتٍ) “*sab‘a samāwāt/tujuh langit* dipahami oleh sementara ulama dalam arti planet-planet yang mengitari tata surya-selain bumi-, karena itulah yang dapat terjangkau oleh pandangan mata serta pengetahuan manusia, paling tidak saat turunnya al-Qur’an. Hemat penulis, ayat di atas dapat dipahami lebih umum dari itu karena angka tujuh dapat merupakan angka yang menggantikan kata banyak.”¹⁴³

Berdasarkan teks di atas, Quraish Shihab menyadari ada sementara ulama yang menafsirkan lafal, (سَبْعَ سَمَوَاتٍ) secara ilmiah, yakni ditafsirkan dengan 7 planet yang mengitari tata surya karena terpengaruh dengan ilmu pengetahuan yang berkembang di kalangan astronom Yunani-Romawi bahwa jumlah planet tata surya

¹⁴¹ Ibid., Vol. 13, 307.

¹⁴² Ibid., Vol. 13, 310.

¹⁴³ Ibid., Vol. 14, 199.

ada 7 planet. Namun demikian, teori ini terus berkembang dari zaman ke zaman sehingga jumlah planet tersebut bertambah ataupun berkurang. Karena itu, ia memberikan alternatif penafsiran dengan menafsirkan angka tujuh pada lafal tersebut dengan makna lebih umum dengan cara mentakwil kata tujuh dalam pengertian berjumlah “banyak”.

Dengan demikian, alternatif penafsiran Quraish Shihab pada ayat tersebut, terlihat lebih fleksibel dalam mengantisipasi perkembangan ilmu pengetahuan dari masa ke masa sehingga al-Qur'an tetap relevan dengan ilmu pengetahuan. Dengan penafsiran alternatif ini pula mampu menjaga kesucian al-Qur'an, meskipun pada masa yang akan datang ditemukan banyak planet yang lain. Dari sini, Quraish Shihab berusaha selangkah lebih kontekstual daripada penafsiran Sayyid Quṭb yang lebih memilih diam tanpa menafsirkan secara ilmiah. Karena menurut Quṭb, persoalan ini tidak selayaknya dibahas secara lebih jauh mengingat keterbatasan akal manusia, bahkan sekalipun mengetahui tentang hal itu juga tidak ada kaitannya dengan tujuan penciptaan manusia sebagai hamba Allah dan khalifahNya di dunia.¹⁴⁴ Selain itu, menurut Quṭb sebagaimana dirujuk Quraish Shihab, perihal teori-teori penemuan astronomi yang telah dikemukakan para pakar, juga tidak dapat dipastikan kebenarannya sehingga menurutnya cukup bagi muslim mengetahui adanya tujuh langit yang berlapis-lapis dengan jarak yang berbeda-beda dengan tanpa membahasnya lebih detail lagi.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Ibid. Vol. 2, 168.

¹⁴⁵ Ibid. Vol. 14, 200.

c. Tipe mengkontekstualisasikan produk penafsiran klasik

Selanjutnya tipologi teknis penafsiran ilmiah Quraish Shihab terdapat dalam surah al-‘Āḍiyāt [100]: 1-5,

وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا , فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا , فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا , فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا , فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا¹⁴⁶

“Demi kuda perang yang berlari kencang terengah-engah, dan kuda yang memercikkan bunga api dengan pukulan (kuku kakinya), dan kuda yang menyerang (dengan tiba-tiba) pada waktu pagi, sehingga menerbangkan debu, lalu menyerbu ke tengah-tengah kumpulan musuh.” (Q.S. al-‘Āḍiyāt [100]: 1-5)¹⁴⁷

Quraish Shihab menafsirkan ayat *kawnīyah* di atas secara kontekstual dan berbeda dengan produk penafsiran ulama klasik sebagaimana pernyataannya,

Ayat-ayat di atas dipahami dalam arti gambaran tentang dadakan kehadiran Kiamat. Seperti dadakan serangan tentara berkuda di tengah kelompok yang merasa diri kuat, tetapi ternyata mereka diporakporandakan. Permisalan yang dikemukakan ayat-ayat di atas boleh jadi tidak berkenan atau berkesan di hati sebagian orang yang hidup pada abad ke-20 ini. Abad ini adalah abad peluru kendali, senjata nuklir, dan perang bintang sehingga dapat saja kesan itu mengantar kepada pernyataan bahwa apa yang diungkapkan al-Qur’an sudah ketinggalan zaman. Kita tidak dapat mengabaikan kesan tersebut, namun pada saat yang sama, kita harus menyadari bahwa seandainya ayat-ayat di atas menggambarkan mendadaknya Kiamat dengan gambaran yang dikenal atau dapat berkesan di hati generasi abad ke-20 ini, pasti gambaran tersebut tidak akan dipahami oleh mereka yang hidup pada masa turunnya al-Qur’an. Di sisi lain, tidak mustahil gambaran yang mengesankan generasi abad ke-20 akan dinilai oleh generasi abad ke-21 dan 22 nanti sebagai gambaran yang ketinggalan zaman pula. Karena itu, penulis menyarankan kepada semua pihak yang membaca al-Qur’an agar tidak bersifat egoistik dengan mengharapkan gambaran serta petunjuk-petunjuk al-Qur’an ditujukan untuk dirinya atau generasinya saja. Al-Qur’an turun kepada masyarakat abad ke-6, juga abad ke-20 dan abad-abad selanjutnya.¹⁴⁸

¹⁴⁶ al-Qur’an, 100:1-5.

¹⁴⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an*, Vol. 10, 749.

¹⁴⁸ Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāḥ*, Vol. 15, 542-543.

Berdasarkan teks di atas, Quraish Shihab memberikan alternatif penafsiran baru secara kontekstual terhadap ayat *kawnīyah* di atas. Karena menurutnya, produk penafsiran klasik bisa saja benar di zamannya, namun pada zaman ini sudah selayaknya untuk dikontekstualisasikan, di samping karena pelaku dalam ayat tersebut juga tidak disebutkan secara eksplisit. Sedangkan jika ditafsirkan dengan kuda/unta sebagaimana produk penafsiran klasik, juga tidak sesuai dengan data sejarah dan perkembangan ilmu pengetahuan modern.

Sebagian ulama klasik menafsirkan pelakunya adalah kuda yang dipakai saat perang badar dan ada pula yang memaknai pelakunya adalah unta. Hanya saja, kedua pendapat di atas dinilai lemah, karena kata (العَادِيَات) berbentuk jamak sedangkan menurut informasi sejarah pada saat perang badar kaum muslimin hanya menggunakan dua kuda. Di sisi lain, jika pelakunya adalah unta, maka kata, (المُورِيَات) menunjukkan pada pelaku yang dapat memercikkan api, sementara fakta ilmiah menunjukkan fakta lain bahwa meskipun unta dapat lari lebih kencang daripada kuda, namun, kaki unta tidak dapat memercikkan api.¹⁴⁹ Dengan melihat konteks ayat di atas dan konteks zaman sekarang, menurut Quraish Shihab selayaknya pelaku pada ayat tersebut dikontekstualisasikan dan disesuaikan dengan perkembangan zaman yang lebih mampu memberikan kesan akan kedahsyatan peristiwa terjadinya hari kiamat, semisal peluru kendali, senjata nuklir, dan semacamnya atau teknologi yang lebih dahsyat dari itu semua yang bisa saja ditemukan di masa-masa mendatang.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Ibid., Vol. 15, 540-541.

¹⁵⁰ Ibid., Vol. 15, 542-543.

d. Tipe mengkonvergensi produk penafsiran yang bertolak belakang

Selain itu, tipologi teknis penafsiran ilmiah Quraish Shihab dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* adalah terdapat pada Q.S. al-Fil [105]: 3-5,

وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ, تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ, فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ¹⁵¹

“dan Dia mengirimkan kepada mereka burung yang berbondong-bondong, yang melempari mereka dengan batu dari tanah yang dibakar, sehingga mereka dijadikan-Nya seperti daun-daun yang dimakan (ulat).” (Q.S. al-Fil [105]: 3-5)¹⁵²

Mengenai ayat di atas, Quraish Shihab memberikan alternatif penafsiran dengan mengkomparasikan dan mencari titik temu dari produk penafsiran para mufassir yang saling bertolak belakang sebagaimana pernyataannya,

Tidak mudah men-tarjih-kan (memilih) salah satu di antara kedua pendapat yang bertolak belakang di atas. Setiap orang mempunyai kecenderungan-kecenderungan. Bagi mereka yang cenderung merasionalkan segala sesuatu, tentunya pendapat yang dikemukakan ‘Abduh akan dengan mudah diterimanya, tetapi mereka yang melihat bahwa ada juga yang dinamai suprarasional dan bahwa ada yang dinamai (الامداد الغيبي) *al-Imdād al-Ghayb* bantuan dari alam gaib, tidak mustahil baginya adanya sesuatu yang luar biasa telah terjadi khusus terhadap tentara bergajah itu. Apa pun yang dipilih, agaknya perlu digarisbawahi apa yang dikemukakan ‘Abduh pada awal uraiannya tentang ayat-ayat di atas, yakni bahwa surah ini mengingatkan umat manusia tentang besarnya kekuatan dan kekuasaan Allah SWT. dan bahwa segala kekuatan dan kekuasaan tunduk di bawah kekuasaan-Nya. Dapat ditambahkan bahwa Allah dapat melakukan apa saja, baik melalui hukum-hukum sebab akibat yang telah lumrah diketahui manusia maupun di luar hukum-hukum tersebut, dan yang belum diketahui manusia, untuk menghalangi setiap langkah dan tindakan makhluk yang dapat mengalihkan tujuan dan kehendak-Nya. Sulit disangkal adanya tangan Tuhan dalam beberapa peristiwa sejarah. Terkadang orang berhitung dengan sangat teliti dan menduga hasil yang hampir pasti, tetapi terjadi sesuatu di luar dugaan yang memutarbalikkan perhitungan itu. Allah adalah Rabb al-Alamin (Pemelihara alam raya). Ada sistem yang utuh dalam pemeliharaan-Nya. Allah yang menganugerahkan kebebasan bertindak kepada

¹⁵¹ al-Qur’an, 105:3-5.

¹⁵² Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an*, Vol. 10, 775.

manusia, membiarkan mereka melakukan apa saja yang mereka kehendaki, sampai batas yang tidak mengganggu sistem tersebut. Tetapi, begitu terganggu, Allah turun tangan untuk mencegahnya.¹⁵³

Teks di atas merupakan salah satu produk penafsiran Quraish Shihab dengan pola mengkomparasikan beberapa penafsiran yang kemudian mencari titik temu dari penafsiran-penafsiran yang saling bertolak belakang. Penafsiran ‘Abduh pada ayat tersebut terlalu rasional sehingga menghilangkan aspek suprasional dalam menyikapi peristiwa tentara bergajah. Sedangkan penafsiran Sayyid Quṭb dan Mutawallī al-Sha‘rawī lebih mengedepankan aspek suprarasional.

Karena itu, Quraish Shihab mencari titik temu di antara dua pendapat yang bertolak belakang tersebut. Di satu sisi, menurut ‘Abduh umat Islam seringkali tidak kritis dalam menerima riwayat yang berbau suprarasional, sedangkan ‘Abduh terlalu ketat dalam menerima suatu riwayat. Karena itu, Quraish Shihab mengakomodir sisi positif dari aspek tujuan penafsiran ‘Abduh -bukan produknya-, dan mengakomodir juga aspek suprarasional Sayyid Quṭb dan al-Sha‘rawī sehingga ia menemukan titik temu yang kemudian melahirkan suatu bentuk penafsiran baru atas ayat di atas, bahwa surah ini mengingatkan umat manusia tentang besarnya kekuatan dan kekuasaan Allah SWT. dan bahwa segala kekuatan dan kekuasaan tunduk di bawah kekuasaan-Nya. Allah dapat melakukan apa saja, baik melalui hukum-hukum sebab akibat yang telah lumrah diketahui manusia maupun di luar hukum-hukum tersebut. Namun demikian, Tuhan juga berhak melakukan sesuatu yang bersifat suprarasional dengan menciptakan kejadian-kejadian di luar dugaan dan nalar manusia.

¹⁵³ Ibid., Vol. 15, 623-624.

e. Tipe mentarjih produk penafsiran yang berbasis riwayat

Tipologi teknis penafsiran Quraish Shihab berikutnya adalah dengan mentarjih beberapa produk penafsiran yang berbasis riwayat. Hal ini sebagaimana terdapat dalam penafsirannya pada surah al-Dukhān [44]: 9,

فَأَرْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ مُّبِينٍ¹⁵⁴

“Maka tunggulah hari ketika langit membawa kabut yang nyata” (Q.S. al-Dukhān [44]: 9)¹⁵⁵

Sebagian mufassir menafsirkan di atas dengan corak tafsir ilmi, bahkan terlihat sangat memaksakan penafsirannya. Hal ini sebagaimana dijelaskan Maḥmūd Shaltūt dalam karyanya, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*. Di sana, ia mengutarakan ketidaksetujuannya pada mufassir yang menafsirkan dengan cara menjadikan temuan fakta ilmiah kekinian sebagai sumber penafsiran atas ayat tersebut. Mereka menta’wīl kata *dukhān* dengan zat-zat beracun dan mematikan yang dihasilkan manusia melalui alat pembakar dan pemusnah. Padahal menurut Shaltūt, jika ditafsirkan demikian, *munāsabah* ayat tersebut menjadi tidak sinkron dengan ayat setelahnya, yakni surah al-Dukhān [44] ayat 11-13.¹⁵⁶

Berbeda dengan Quraish Shihab¹⁵⁷ yang menyatakan bahwa ulama berbeda pendapat mengenai makna (*dukhān*) yang dibicarakan pada ayat tersebut. Ada yang berpendapat bahwa asap tersebut bagaikan asap kabut seperti debu yang berterbangan

¹⁵⁴ al-Qur’an, 44:9.

¹⁵⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an*, Vol. 9, 159.

¹⁵⁶ Maḥmūd Shaltūt, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2004), 12.

¹⁵⁷ Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāḥ*, Vol. 12, 303.

dari tanah akibat kekeringan yang berkepanjangan. Ia menampilkan beberapa produk penafsiran berbasis riwayat sebagaimana teks berikut.

Dalam satu riwayat, dinyatakan bahwa Rasul SAW. pernah mendoakan kaum musyrikin yang terus membangkang agar terjadi atas mereka masa paceklik/kekeringan sebagaimana yang pernah dialami oleh orang-orang Mesir pada masa Nabi Yūsuf AS. Ada juga yang berpendapat bahwa karena kesulitan dan lapar yang mereka derita, langit tampak oleh kaum musyrikin itu bagaikan dipenuhi oleh asap/kabut.¹⁵⁸

Teks di atas merupakan produk tafsir yang didasarkan pada ḥadīth Nabi bahwa ayat di atas berbicara tentang kondisi kaum musyrik Makkah yang disiksa dengan bencana paceklik sebagaimana paceklik yang terjadi pada masa Nabi Yūsuf akibat menentang Nabi Muhammad SAW. Selain itu, riwayat lain sebagaimana dirujuk Quraish Shihab, menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan kata *dukhān* adalah debu-debu yang beterbangan ke atas akibat banyaknya kuda-kuda yang berlari dalam peperangan badar dan tidak kurang dari tujuh puluh orang tokoh kaum musyrikin tewas dan umat Islam meraih kemenangan yang sangat gemilang pada peristiwa itu. Sementara itu, Sayyid Quṭb berpendapat bahwa ayat tersebut berbicara tentang peristiwa yang masih belum terjadi dan masih akan terjadi menjelang hari kiamat kelak dengan munculnya kabut yang akan menutupi angkasa selama empat puluh hari.¹⁵⁹

Dari perbedaan ragam penafsiran terhadap ayat di atas, Quraish Shihab mentarjih pendapat-pendapat tersebut sebagaimana pernyataannya,

¹⁵⁸ Ibid., Vol. 12, 304.

¹⁵⁹ Ibid., Vol. 12, 304.

Pendapat yang terkuat adalah pendapat pertama. Cukup banyak riwayat menyangkut hal ini, antara lain diriwayatkan oleh Bukhāri dan Muslim, dua kitab riwayat yang paling dapat dipertanggungjawabkan keshahihannya. Masa paceklik itu oleh sementara ulama dinyatakan terjadi beberapa saat setelah Nabi SAW. berhijrah, dan ketika itulah kaum musyrikin mengutus Abū Sufyān diancamkan memohon agar bencana itu segera diangkat. Atas dasar riwayat inilah sementara ulama menyatakan bahwa ayat tersebut turun di Madinah setelah Nabi SAW. berhijrah. Tetapi, kendati paceklik itu terjadi sesudah hijrah, ayat ini turun sebelumnya karena, seperti Anda baca, kandungannya adalah ancaman tentang bakal terjadinya siksa, dan siksa itu baru turun setelah Nabi SAW. berhijrah. Dengan demikian, ayat ini merupakan salah satu ayat yang berbicara tentang peristiwa ghaib masa datang dan yang telah terbukti kebenarannya.¹⁶⁰

Dari teks di atas dapat diinterpretasikan bahwa Quraish Shihab mentarjih dan menyimpulkan pendapat pertama adalah pendapat terkuat, karena riwayat tersebut bersumber dari ḥadīth yang diriwayatkan antara lain oleh Bukhāri dan Muslim. Dengan demikian, dapat ditemukan satu tipe teknis penafsiran ilmiah Quraish Shihab dengan cara menafsirkan ayat *kawnīyah* berdasarkan pada beberapa riwayat yang kemudian mentarjih riwayat-riwayat tersebut untuk ditentukan riwayat yang paling kuat.

f. Tipe tidak menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* dengan corak tafsir ilmi

Tipologi teknis penafsiran ilmiah Quraish Shihab selanjutnya adalah tidak menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* dengan corak tafsir ilmi. Tipe ini terdapat pada surah al-Wāqī‘ah [56] ayat 29.

وَطَلَحٍ مَّنضُودٍ¹⁶¹

¹⁶⁰ Ibid., Vol. 12, 304.

¹⁶¹ al-Qur’an, 56:29.

“dan pohon pisang yang bersusun-susun (buahnya),” (Q.S. al-Wāqī‘ah [56]: 29)¹⁶²

Ayat di atas berdasarkan hasil indeksasi Agus Purwanto dikategorikan sebagai ayat-ayat *kawnīyah*.¹⁶³ Meski demikian, Quraish Shihab tidak menafsirkan ayat tersebut secara panjang lebar dan tidak berkomentar banyak mengenai penafsiran ilmiah ayat tersebut.

Kata (طَلْح) *talḥ* ada yang memahaminya dalam arti *pohon pisang* atau *pohon kurma*. Banyak juga yang melukiskan sebagai pohon yang batangnya sangat kuat, dahan-dahannya panjang dan tinggi, memiliki duri yang banyak, dedaunnya sangat hijau, memiliki duri tetapi tidak mengganggu, dan memiliki aroma yang harum. Penulis tidak mengetahui pohon apa yang dimaksud. Perlu diingat bahwa yang sama hanyalah nama atau bentuknya, tetapi rasanya berbeda (baca QS. al-Baqarah [2]: 25).¹⁶⁴

Dari teks di atas dapat dipahami bahwa Quraish Shihab hanya menjelaskan sekilas bahwa lafal (*talḥin*) masih diperselisihkan maknanya di kalangan mufassir, sebagian memaknainya dengan arti pohon pisang dan sebagian yang lain memaknainya dengan pohon kurma. Bahkan di akhir penafsirannya, ia menyatakan ketidaktahuannya tentang pohon apa sebenarnya yang dimaksud dalam ayat tersebut.

Kemudian, tipe seperti contoh di atas, terdapat pada surah al-Insān [76] ayat 17,

وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا¹⁶⁵

“Dan di sana mereka diberi segelas minuman bercampur jahe.” (Q.S. al-Insān [76]: 17)¹⁶⁶

¹⁶² Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an*, Vol. 9, 637.

¹⁶³ Agus Purwanto, *Ayat-ayat Semesta: Sisi-sisi Al-Qur’an yang Terlupakan* (Bandung: Mizan, 2015), 48.

¹⁶⁴ Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāḥ*, Vol. 13, 353.

¹⁶⁵ al-Qur’an, 76:17.

Quraish Shihab tidak menafsirkan ayat *kawnīyah* di atas dengan corak tafsir ilmi, bahkan ia hanya menerjemahkan dan memberi penjelasan dengan “empat kata” sebagaimana teks penafsirannya berikut ini, “*Mereka disuguhi di sana segelas minuman yang campurannya adalah jahe (tapi bukan jahe duniawi).*”¹⁶⁷ Hal ini berbeda dengan Agus Purwanto yang menafsirkan lafal (*zanjabīla*) pada ayat tersebut secara panjang lebar, meskipun konteks ayat tersebut pada dasarnya berbicara mengenai fasilitas kenikmatan yang nantinya akan diperoleh di surga.¹⁶⁸

Dalam bukunya, *Nalar Ayat-ayat Semesta: Menjadikan al-Qur’an Sebagai Basis Kontruksi Ilmu Pengetahuan*, Agus Purwanto menjelaskan tumbuhan jahe secara panjang lebar, mulai dari mana asal muasal tumbuhan jahe, sejak kapan jahe masuk ke Indonesia, apa saja kandungan dan manfaat tumbuhan jahe, tanah yang cocok dengan tumbuhan jahe dan lain sebagainya. Hal ini berbeda dengan produk penafsiran Quraish Shihab dalam merespon ayat *kawnīyah* di atas. Karena Quraish Shihab sebagaimana pengamatan penulis terhadap *Tafsīr Al-Miṣbāḥ* sangat memperhatikan konteks ayat yang ditafsirkan, terlebih untuk ayat-ayat yang menyangkut kondisi kelak di alam akhirat (ghaib) dan yang konteksnya berbicara masalah fasilitas kenikmatan surga sebagaimana konteks kedua ayat di atas.

Jikalau ada penafsiran ilmiah Quraish Shihab yang sebenarnya konteksnya berbicara hal ghaib, ia hanya menjelaskan sekilas dan itupun masih memberitahu

¹⁶⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an*, Vol. 10, 478.

¹⁶⁷ Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāḥ*, Vol. 14, 576.

¹⁶⁸ Agus Purwanto, *Nalar Ayat-ayat Semesta; Menjadikan Al-Qur’an Sebagai Basis Kontruksi Ilmu Pengetahuan* (Bandung: Mizan, 2015), 437-449.

pada pembaca bahwa sejatinya konteks ayat tersebut berkaitan dengan hari kiamat kelak sehingga tidak selayaknya ayat tersebut dijadikan sebagai alat menjustifikasi atas teori-teori sains. Salah satu contohnya adalah sebagaimana terdapat pada surah al-Qiyāmah [75]: 4. Ketika menafsirkan ayat tersebut, di akhir penafsirannya, Quraish Shihab mengatakan bahwa, “menyikapinya dengan menyatakan bahwa meskipun kenyataannya jari-jari manusia itu berbeda, tetapi harus diakui juga bahwa Allah kuasa mempersamakannya. Hanya saja, memahami makna ayat di atas dalam makna tersebut adalah sangat jauh dari konteksnya yang sebenarnya menjelaskan tentang peristiwa kejadian nanti di hari kiamat.”¹⁶⁹ Dalam hal ini, ia memberikan penjelasan lebih lanjut atas penafsirannya yang keluar dari konteks suatu ayat.

g. Tipe menafsirkan berdasarkan pada produk penafsiran klasik

Tipologi teknis penafsiran ilmiah Quraish Shihab berikutnya adalah dengan menafsirkan berdasarkan pada produk penafsiran klasik. Hal ini sebagaimana terdapat pada surah al-Baqarah [2]: 26,

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا¹⁷⁰

“Sesungguhnya Allah tidak segan membuat perumpamaan seekor nyamuk atau yang lebih kecil dari itu.” (al-Baqarah [2]: 26)¹⁷¹

Dalam menafsirkan ayat tersebut, Quraish Shihab lebih menitikberatkan pada konteks ayat secara menyeluruh dengan tetap memperhatikan tema pokok dan *munāsabah* ayat. Ia menafsirkan kata (*ba‘ūdah*) dengan mengacu pada produk

¹⁶⁹ Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāh*, Vol. 14, 531.

¹⁷⁰ al-Qur’an, 2:26.

¹⁷¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an*, Vol. 1, 63.

penafsiran ulama klasik. Dalam kitab, *Tafsīr Jalālayn* sebagaimana dirujuk Quraish Shihab, kata tersebut diartikan dengan kutu yang kecil yang berasal dari bentuk tunggalnya (*ba‘ūd*). Lanjut Quraish Shihab dalam *Hāshiyah al-Jamal ‘alā Tafsīr al-Jalālayn*, kata tersebut dimaknai dengan binatang yang sangat kecil, gigitannya menyakitkan dan berbau sangat busuk semacam (bangsat). Selain itu, dalam kitab tersebut kata, (*ba‘ūdah*) juga dapat berarti “nyamuk”, meskipun bukan hal itu yang dimaksud pada ayat di atas.¹⁷² Demikian juga, menurut Quraish Shihab, dalam tafsir *al-Khāzin* sebagaimana dirujuk kitab, *Hāshiyah al-Jamal*, dijelaskan bahwa kutu tersebut sangat kecil, berkaki enam, bersayap empat, berekor, dan memiliki belalai yang dapat menembus kulit kerbau, gajah dan unta bahkan binatang-binatang itu bisa mati akibat gigitannya.¹⁷³

Hal itu berbeda dengan penafsiran Zaghāl al-Najjār terhadap surah al-Baqarah [2]: 26 dalam kitab tafsirnya *Tafsīr al-Āyāt al-Kawnīyah fī al-Qur’ān al-Karīm*. Ia menafsirkan ayat tersebut secara dengan corak tafsir ilmi, lebih modern dan lebih luas ketimbang produk tafsir Quraish Shihab tersebut dengan menjelaskan macam-macam jenis nyamuk yang dapat menimbulkan penyakit, seperti nyamuk malaria, nyamuk *Anopheles*, nyamuk *culex*, nyamuk *Aedes* dan lain sebagainya. Nyamuk tersebut membawa virus sehingga menyebabkan manusia dapat terserang demam berdarah, penyakit kuning, muntah, diare, penyakit filariasis (penyakit kaki gajah) atau penyakit lainnya. Di sana, Zaghāl juga menafsirkan lafal, (فَمَا فَوْقَهَا)

¹⁷² Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāh*, Vol. 1, 160-161.

¹⁷³ *Ibid.*, Vol. 1, 160-161.

secara lebih modern dengan hal-hal yang masih belum dikenal pada saat turunnya wahyu dan baru dikenal pada era modern, seperti virus, bakteri, alga dan lain sebagainya.¹⁷⁴

Alhasil berdasarkan uraian-uraian di atas dapat dijelaskan bahwa tipologi teknis penafsiran ilmiah Quraish Shihab dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* sangatlah bervariasi dan terdapat 7 tipe penafsiran ilmiah sebagaimana tabel berikut ini.

Tabel 4.8
Tipologi Teknis Penafsiran Ilmiah M. Quraish Shihab

No.	Surah dan Ayat	Tipologi Teknis Penafsiran Ilmiah
1	Q.S. al-Raḥmān [55]: 33	Mengkritik produk penafsiran ilmiah modern dengan argumentasi dan meluruskan penafsiran
2	Q.S. al-Mulk [67]: 3	Memberikan solusi makna penafsiran alternatif di antara pendapat yang berbeda (pihak pro dan kontra tafsir ilmi)
3	Q.S. al-‘Aḍīyāt [100]: 3-5.	Mengkontekstualisasikan produk penafsiran klasik dengan argumentasi ilmiah dan rasional
4	Q.S. al-Fīl [105]: 3-5	Mengkonvergensi (mencari titik temu) penafsiran mufassir yang saling bertolak belakang
5	Q.S. al-Dukhān [44]: 9	Menafsirkan ayat-ayat <i>kawnīyah</i> berdasarkan riwayat-riwayat ḥadīth dan mentarjih riwayat tersebut
6	Q.S. al-Wāqī‘ah [56]: 29 dan Q.S. al-Insān [76]: 17	Tidak menafsirkan ayat-ayat <i>kawnīyah</i> dengan corak tafsir ilmi sehingga hanya menjelaskannya secara singkat atau tidak menjelaskan secara ilmiah sama sekali.
7	Q.S. al-Baqarah [2]: 26	Menafsirkan ayat-ayat <i>kawnīyah</i> berdasarkan pada produk penafsiran klasik

¹⁷⁴ Zaghlūl al-Najjār, *Tafsīr al-Āyāt al-Kawnīyah fī al-Qur’ān al-Karīm* (Kairo: al-Shurūq al-Dawliyah, 2007), Vol. 1, 80-84.

Berdasarkan tabel di atas dapat dijelaskan bahwa tipologi teknis penafsiran ilmiah Quraish Shihab terdapat 7 macam tipe penafsiran sebagai berikut:

- a. Tipe mengkritik produk penafsiran ilmiah modern
- b. Tipe memberikan solusi penafsiran alternatif di antara pendapat yang berbeda.
- c. Tipe mengkontekstualisasikan produk penafsiran klasik
- d. Tipe mengkonvergensi pendapat mufassir yang bertolak belakang.
- e. Tipe mentarjih produk penafsiran berbasis riwayat
- f. Tipe tidak menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* dengan corak tafsir ilmi
- g. Tipe menafsirkan berdasarkan pada produk penafsiran klasik

Dengan demikian, berdasarkan data di atas dapat disimpulkan bahwa tipologi penafsiran ilmiah M. Quraish Shihab dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* dalam *Tafsīr Al-Miṣbāh* dapat diklasifikasikan menjadi dua tipologi penafsiran. *Pertama*, tipologi integrasi penafsiran ilmiah dengan cara mengintegrasikan antara pendekatan kontekstual dan pendekatan tekstual setiap kali menafsirkan ayat *kawnīyah*. *Kedua*, tipologi teknis penafsiran ilmiah dengan cara memberikan tujuh tipe teknis penafsiran ilmiah pada ayat-ayat tertentu, yaitu: tipe mengkritik produk penafsiran ilmiah modern, tipe memberikan solusi penafsiran alternatif di antara pendapat yang berbeda, tipe mengkontekstualisasikan produk penafsiran klasik, tipe mengkonvergensi pendapat mufassir yang bertolak belakang, tipe mentarjih produk penafsiran berbasis riwayat, tipe tidak menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* dengan corak tafsir ilmi, dan tipe menafsirkan berdasarkan pada produk penafsiran

klasik. Maka dari itu, penulis menyimpulkan bahwa meskipun dalam *Tafsīr Al-Miṣbāḥ* terdapat sekian banyak produk penafsiran ilmiah, namun hal itu tidak selalu identik bahwa Quraish Shihab selalu menyetujui ataupun menolak produk tafsir ilmiah tersebut. Karena itu hal ini juga menunjukkan pada pandangan jalan tengah Quraish Shihab dalam menyikapi kontroversi penafsiran ilmiah.

C. Implikasi Penafsiran Ilmiah M. Quraish Shihab

Tafsīr Al-Miṣbāḥ merupakan karya Quraish Shihab yang hadir pada awal abad ke-21 M. Kehadiran tafsir ini ke permukaan juga turut berkontribusi mewarnai khazanah intelektual di Indonesia, terutama dalam bidang kajian ilmu al-Qur'an dan tafsir. Setiap karya tafsir, termasuk tafsir *Tafsīr Al-Miṣbāḥ*, memiliki metodologinya masing-masing dengan segenap persamaan dan perbedaannya sesuai dengan pilihan yang telah ditetapkan dan diterapkan oleh mufassir bersangkutan. Penafsiran Quraish Shihab terhadap ayat-ayat *kawnīyah* berimplikasi kepada pengembangan ilmu al-Qur'an dan tafsir, khususnya yang berkaitan dengan corak penafsiran ilmiah, baik secara teoretis, maupun secara metodologis dengan merekonstruksi tafsir ilmi mazhab moderat dan memberikan alternatif titik temu atas polemik pro kontra tafsir ilmi.

1. Rekonstruksi Corak Tafsir Ilmi

Model penafsiran Quraish Shihab terhadap ayat-ayat *kawnīyah* berimplikasi merekonstruksi dan memperbaharui (*tajdīd*) metodologi tafsir ilmi dengan memberikan solusi berupa model tafsir ilmi jalan tengah (moderat), baik dalam tataran teoretis, maupun metodologis. Hal ini berangkat dari pemahaman bahwa

corak tafsir ilmi sejak era al-Ghazālī hingga zaman sekarang belum ditemukan model tafsir ilmi yang ideal sehingga eksistensi dan legalitas tafsir ilmi sebagai salah satu metode penafsiran al-Qur'an masih terus menjadi bahan perdebatan dan polemik di kalangan para mufassir klasik dan modern.

Makna *tajdid* (pembaharuan) di sini menurut Quraish Shihab, tidak selayaknya hanya diartikan dengan usaha menyesuaikan agama atau menafsirkan al-Qur'an dengan cara menyesuaikan al-Quran dengan kehidupan kontemporer, atau men-*ta'wil*-kan al-Qur'an dengan selalu menyesuakannya dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan kondisi masyarakat. Hal itu, juga tidak dapat diartikan bahwa hanya memahami al-Qur'an sebagaimana yang dipahami dan ditafsirkan oleh ulama salaf. Memaknai *tajdid* seperti di atas, menurut Quraish Shihab tidak sepenuhnya benar, karena al-Qur'an harus diyakini sebagai kitab yang terus mengajak berdialog dengan setiap generasi, serta memerintahkan mereka untuk mempelajari dan memikirkannya dengan tetap menyadari bahwa setiap hasil pemikiran, pastinya juga dipengaruhi oleh pengetahuan, pengalaman, kecenderungan, serta latar belakang pendidikan dari masing-masing generasi, bahkan hal ini juga bisa berbeda di antara para pemikir, walau masih dalam satu generasi.¹⁷⁵

Maka dari itu, memaksa satu generasi untuk mengikuti secara keseluruhan dari hasil pemikiran generasi masa lampau akan mengakibatkan suatu kesulitan, karena hal itu tidak sejalan dengan ciri khas agama dan tidak sejalan dengan hakikat masyarakat yang selalu mengalami perubahan. Meski demikian, *tajdid* yang dilakukan dengan cara menghapus ajaran masa lampau,

¹⁷⁵ Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 141.

juga tidak sejalan dan dapat menghilangkan ciri khas ajaran Islam yang dinilai selalu sesuai dengan setiap masa dan tempat. Karena itu, penafsiran al-Qur'an yang hanya didasarkan pada perkembangan masyarakat atau penemuan ilmiah dengan tanpa seleksi terlebih dahulu, juga mengandung bahaya yang tidak kecil, mengingat perkembangan masyarakat merupakan akibat dari potensi positif dan dapat pula akibat dari potensi negatif masyarakat itu sendiri. Bahkan penemuan ilmiah pun, juga ada yang bersifat objektif dan ada pula yang masih relatif.¹⁷⁶

Oleh karena itu, menurut Quraish Shihab bagi pemikir dan ulama kontemporer yang hendak melakukan *tajdid*, perlu memperhatikan beberapa catatan. Sebab, meskipun banyak yang berbicara tentang tema pembaharuan dan modernisasi, namun mereka masih berbeda pendapat mengenai batasan-batasan yang harus diperhatikan dalam melakukan *tajdid*. Ada pihak yang membatasinya secara ketat sehingga tidak tercapai apa yang diharapkan, dan adapula yang melampaui batas sehingga terjerumus pada bahaya *tajdid*.¹⁷⁷

Ada beberapa pokok pandangan yang dikemukakan Quraish Shihab yang berkaitan dengan pedoman dan pegangan dalam upaya melakukan pembaharuan dan modernisasi dalam bidang tafsir.¹⁷⁸ *Pertama*, tidak mengabaikan *ḥadīth-ḥadīth* dan pendapat para sahabat, karena penafsiran yang ideal adalah tafsir *bi al-ma'thūr*. *Kedua*, memperhatikan antara teks ayat yang *qat'ī* dan *ẓannī*. Dan *ketiga*, tidak menggunakan akal sebagai tolak ukur satu-satunya dalam memahami teks-teks keagamaan, terutama yang berkaitan dengan peristiwa-peristiwa alam, sejarah kemanusiaan dan hal-hal ghaib, karena hal itu berarti menggunakan akal yang terbatas untuk menafsirkan perbuatan Allah yang Maha Mutlak.

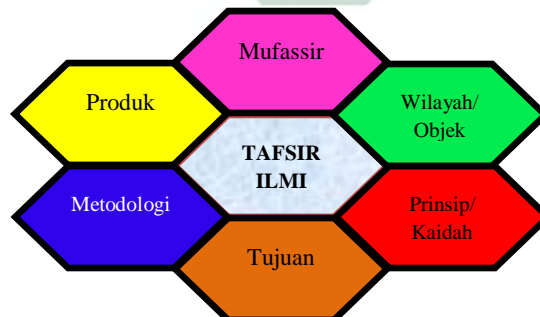
¹⁷⁶ Ibid., 141-142.

¹⁷⁷ Ibid., 142.

¹⁷⁸ Ibid., 144-151.

Dari batasan-batasan di atas, menurut Quraish Shihab bukan berarti harus selalu menerima begitu saja produk-produk penafsiran yang tidak logis. Demikian pula, bukan berarti hanya men-*ta'wīl*-kan ayat-ayat yang telah di-*ta'wīl* oleh para ulama pendahulu. Karena itu, aspek perkembangan masyarakat yang dihasilkan dari potensi positifnya dan hasil penemuan ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan, harus pula dijadikan sebagai pegangan pokok dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Dengan demikian, apabila redaksi teks al-Qur'an bertentangan dengan perkembangan masyarakat dan tidak sejalan dengan hasil penemuan ilmiah yang sudah mapan, maka tidak ada jalan lain kecuali menempuh jalan pen-*ta'wīl*-an. Sikap seperti ini menurutnya, masih lebih baik daripada mengabaikan teks dengan tanpa pemaknaan lebih lanjut, dengan catatan, pen-*ta'wīl*-an tersebut masih dalam batas-batas yang dapat dibenarkan oleh al-Qur'an dan ulama.¹⁷⁹

Selanjutnya dalam pembahasan ini, untuk menemukan implikasi penafsiran ilmiah Quraish Shihab, penulis mengacu pada kerangka teoretik penelitian ini tentang enam komponen tafsir ilmi yang tersistem dan saling terkait dalam proses menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah*. Kerangka teoretik tersebut sebagaimana dalam gambar berikut:



Gambar 4.3: Kerangka Teoretik tentang Sistem dan Komponen Tafsir Ilmi.

¹⁷⁹ Ibid., 151.

Secara lebih detail penjelasan gambar tentang sistem dan komponen tafsir ilmi adalah sebagai berikut:

- a. Mufassir: subyek yang menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* dalam al-Qur'an berlatar belakang sebagai ulama dan ilmuwan.
- b. Tujuan: penolak tafsir ilmi menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* hanya sebatas untuk membuktikan kemahaesaan dan kemahakuasaan Allah SWT. Sementara pendukung tafsir ilmi untuk membuktikan kebenaran informasi yang disampaikan al-Qur'an, membuktikan mukjizat ilmiahnya dan relevansi al-Qur'an dengan sains, serta untuk menggali sains dari al-Qur'an.
- c. Wilayah/objek: Medan penafsiran ilmiah adalah ayat-ayat *kawnīyah* dalam al-Qur'an yang berjumlah sekitar 750 ayat.
- d. Produk Tafsir Ilmi: hasil penafsiran ilmiah adalah pengetahuan yang berkaitan dengan fakta ilmiah, teori ilmiah, dan ilmu-ilmu kealaman (sains), seperti ilmu astronomi, biologi, fisika, kimia dan lain sebagainya.
- e. Prinsip dan Kaidah: prinsip dan kaidah penafsiran yang digunakan oleh mufassir dan ilmuwan dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* sangat beragam, sehingga terdapat persamaan sekaligus perbedaan.
- f. Metodologi: pendekatan, sumber, metode, tipologi, dan langkah-langkah penafsiran dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* berbeda-beda, sesuai dengan kapasitas, kecenderungan dan kehendak mufassir bersangkutan.

Berdasarkan kerangka teoretis tersebut, model penafsiran ilmiah Quraish Shihab merekonstruksi, memperbaharui dan mengembangkan metodologi tafsir ilmi dari masing-masing komponen tafsir ilmi di atas. Hal ini berdasarkan analisis penulis pada sub pembahasan sebelumnya mengenai karakteristik teoretis-metodologis penafsiran ilmiah Quraish Shihab dan tipologi penafsiran Quraish Shihab terhadap ayat-ayat *kawnīyah* dalam *Tafsīr Al-Miṣbāh*.

a. Rekonstruksi terhadap aspek kriteria mufassir

Dalam hal yang berkaitan dengan mufassir, Quraish Shihab memberikan beberapa pandangan menyangkut kriteria dan latarbelakang keilmuan penafsir ilmi yang ideal agar dapat meminimalisir kesalahan-kesalahan dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah*. Menurut Quraish Shihab, mufassir ilmi sebelum menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* harus benar-benar memahami secara mumpuni menyangkut pengetahuan yang berkaitan dengan materi uraian, semisal ilmu astronomi, biologi atau semacamnya sesuai dengan pokok bahasan ayat-ayat *kawnīyah* yang hendak ditafsirkan.¹⁸⁰ Oleh karenanya, dalam pandangan Quraish Shihab, mufassir ilmi tidak wajib memenuhi seluruh kriteria dan syarat-syarat bagi mufassir sebagaimana yang telah dikemukakan al-Suyūfī dalam karyanya, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Dengan demikian, yang mutlak wajib untuk dikuasai secara mendalam oleh mufassir ilmi adalah menyangkut ilmu tata bahasa Arab beserta cabang-cabangnya dan ilmu sains yang berkaitan dengan ayat-ayat *kawnīyah* yang hendak ditafsirkan. Maka dari itu,

¹⁸⁰ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 398.

bagi mereka yang hendak menafsirkan ayat-ayat astronomi saja, maka tidak mutlak bagi mereka untuk mengetahui ilmu nāsikh dan mansūkh, ilmu ushul fiqh dan ilmu fiqih.¹⁸¹

Namun demikian, menurut Quraish Shihab kriteria ideal bagi mufassir ilmi, jika secara individu tidak dapat memahami secara baik dan mendalam tentang ilmu pengetahuan alam yang menjadi pokok bahasan ayat, maka hendaknya melakukan kolaborasi antara pihak mufassir dan pihak saintis yang ahli di bidangnya sesuai pokok bahasan ayat.¹⁸² Hal ini, hemat penulis merupakan tawaran solusi terbaik yang dicanangkan Quraish Shihab di masa mendatang. Karena itu, menurutnya, melihat kompleksnya permasalahan al-Qur'an dan ilmu pengetahuan, di samping membutuhkan pengetahuan tentang bahasa Arab beserta cabang-cabangnya dan pengetahuan menyangkut bidang ilmu pengetahuan yang disebut dalam redaksi ayat al-Qur'an, maka, penafsiran ilmiah di masa mendatang, tidak boleh hanya dimonopoli oleh sekelompok atau seorang ahli dalam satu bidang tertentu, melainkan dengan jalan berkolaborasi antara para ahli, akan menjadikan salah satu solusi.¹⁸³ Dengan demikian, metode kolaborasi antara mufassir yang berlatar belakang sebagai ulama dengan mufassir yang berlatar belakang saintis merupakan tawaran solusi terbaik untuk meminimalisir kesalahan dan untuk menghasilkan produk penafsiran ilmiah yang lebih baik.

¹⁸¹ Ibid., 395-398.

¹⁸² Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 169.

¹⁸³ Ibid., 169.

Kemudian, meskipun Quraish Shihab menawarkan metode kolaborasi, namun dalam *Tafsīr Al-Miṣbāh*, ia menggunakan solusi opsi yang pertama dengan mempelajari dahulu disiplin ilmu pengetahuan yang berkaitan dengan ayat yang hendak ditafsirkan. Hal ini dapat dimaklumi, karena *Tafsīr Al-Miṣbāh* adalah karya tafsir yang ditulisnya secara individual.

b. Rekonstruksi terhadap aspek tujuan penafsiran

‘Abduh sebagai pendukung tafsir ilmi mengemukakan bahwa tujuan menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* di era modern adalah untuk menampakkan sisi mukjizat ilmiah al-Qur’an, keunggulan al-Qur’an dan relevansinya dengan perkembangan Ilmu pengetahuan dan teknologi. Hal itu untuk menyelamatkan eksistensi kemukjizatan al-Qur’an di tengah-tengah arus kemajuan sains dan masyarakat modern yang terus mengalami perubahan dari segala bidang sekaligus untuk memberitahu masyarakat modern bahwa al-Qur’an sebenarnya tidak hanya berbicara persoalan agama, tetapi juga berbicara persoalan-persoalan ilmiah.¹⁸⁴ Demikian juga, Ṭanṭāwī Jawharī menyatakan bahwa tujuan penafsiran ayat-ayat *kawnīyah* adalah untuk membuktikan relevansi al-Qur’an dengan kemajuan sains modern dan untuk menggali ilmu-ilmu alam dari al-Qur’an.¹⁸⁵

Di pihak lain, *al-Muḥtasib* sebagai ulama penentang tafsir ilmi, mengemukakan bahwa tidak perlu menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* dengan tujuan

¹⁸⁴ Muḥammad ‘Abduh dan Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Kairo: Dār al-Manār, 1947), Cet 2, Vol. 1, 208.

¹⁸⁵ Ṭanṭāwī Jawharī, *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur’ān* (Mesir: Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bānī al-Ḥalabī, 1350 H.), Vol. 1, 2-3.

untuk menyingkap mukjizat ilmiah al-Qur'an, karena al-Qur'an bukan kitab sains, tetapi kitab hidayah yang berisi tentang akidah dan syariat. Dengan demikian, tidak perlu menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* secara luas dengan tendensi penafsiran ilmiah. Karena itu, mufassir cukup menyadari bahwa al-Qur'an tidak bertentangan sains dan menjadikannya hanya sebagai bahan inspirasi untuk merenungkan alam semesta guna mempertebal keimanan akan kebesaran dan kekuasaan Allah SWT,¹⁸⁶

Berdasarkan dua tujuan yang bertolak belakang di atas, dengan mengacu pada pembahasan sebelumnya, penafsiran ilmiah Quraish Shihab merekonstruksi tujuan ini dengan cara mengintegrasikan antara tujuan pihak pro dan kontra tafsir ilmi dengan lebih menekankan pada aspek yang bertujuan untuk memantapkan keimanan pada kekuasaan dan kebesaran Allah SWT. Hal ini menjadi karakteristik penafsiran ilmiah Quraish Shihab, meskipun mengintegrasikan kedua tujuan di atas, namun ia lebih menekankan pada aspek spiritualitas (*ghard al-dīn*) dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* daripada aspek yang bertujuan untuk menyingkap mukjizat ilmiah al-Qur'an.

c. Rekonstruksi terhadap prinsip-prinsip penafsiran ilmiah

Prinsip dan kaidah penafsiran ilmiah Quraish Shihab juga merekonstruksi dan mengembangkan pada aspek prinsip dan kaidah penafsiran ilmiah Yūsuf Qarāḍāwī, 'Abd al-Ḥamīd al-Najjār, Khālīd 'Abd al-Raḥmān al-'Akk dan Aḥmad Fādīl.¹⁸⁷ Dari prinsip-prinsip penafsiran yang telah dikemukakan keempat ulama tersebut, setelah

¹⁸⁶ 'Abd Majīd 'Abd al-Salām al-Muḥtasib, *Ittijāhāt al-Tafsīr fi 'Aṣri al-Rāhin* (Oman:Maktabah al-Nahḍah al-Islāmiyah, 1982), 314-323.

¹⁸⁷ Khālīd, *Uṣūl*, 224, Al-Najjār, *Uṣūl*, 328-329, Al-Qarḍāwī, *Kayfā*, 382-383, Fādīl, *Naqd*, 23,.

dikaji terkait persamaan dan perbedaannya, maka prinsip-prinsip tersebut dapat dirumuskan menjadi 11 prinsip penafsiran ilmiah sebagai berikut.

Pertama, memperhatikan syarat-syarat penafsiran secara umum dan tidak hanya mempertimbangkan aspek ilmu pengetahuan alam (sains). *Kedua*, menggunakan teori ilmiah yang sudah valid dan mapan. *Ketiga*, memperhatikan kaidah bahasa Arab dan kaidah sastranya dengan berbagai macam ragam *uslūb*-nya. *Keempat*, memperhatikan aspek *munāsabah* dan konteks ayat. *Kelima*, tidak memaksakan penafsiran dan justifikasi teologis. *Keenam*, tidak tersandra oleh pra-konsepsi teori-teori ilmiah dan menjadikan ayat-ayat al-Qur'an sebagai pijakan utama. *Ketujuh*, menggunakan Metode Tematik. *Kedelapan*, produk penafsiran ilmiah tidak boleh bertentangan dengan syariat. *Kesembilan*, tidak mengklaim hasil penafsirannya sebagai suatu kebenaran yang sudah final dan absolut. *Kesepuluh*, tetap memperhatikan hasil penafsiran ulama terdahulu sebagai bahan pijakan. Dan *kesebelas*, tidak menggeser makna hakiki al-Qur'an kepada makna majazi kecuali jika ada indikasi kuat yang mengarah pada makna majazi.

Berdasar pada prinsip-prinsip tersebut, penulis menemukan 20 prinsip penafsiran ilmiah Quraish Shihab sebagai bentuk rekonstruksi dan pengembangan atas prinsip penafsiran ilmiah ulama di atas. Kedua puluh prinsip penafsiran tersebut sebagaimana telah dituangkan pada tabel 4.4 pada sub pembahasan sebelumnya. Sebagian distingsi penafsiran ilmiahnya adalah dengan menekankan agar mufassir ilmi memahami enam hal yang menjadi sebab kesalahan dalam menafsirkan al-

Qur'an.¹⁸⁸ *Pertama*, subjektivitas mufassir, *kedua*, tidak memahami konteks, sejarah/sebab turun, hubungan ayat dengan ayat sebelum dan sesudahnya, *ketiga*, tidak mengetahui siapa pembicara atau mitra dan siapa yang dibicarakan, *keempat*, kedangkalan pengetahuan menyangkut ilmu-ilmu alat (antara lain bahasa), *kelima*, kekeliruan dalam menerapkan metode dan kaidah, dan *keenam*, kedangkalan pengetahuan tentang materi uraian.

Selain itu, dengan 20 prinsip-prinsip penafsiran ilmiah Quraish Shihab tersebut, hemat penulis dapat dijadikan sebagai solusi penawar agar mufassir ilmi terhindar dari kesalahan-kesalahan dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah*. Juga, dapat dijadikan sebagai perisai pagar pertahanan bagi mufassir ilmi agar tidak terjerumus pada sikap justifikasi teologis atas sains modern dan terhindar dari perilaku distorsi penafsiran atas ayat-ayat al-Qur'an.

d. Rekonstruksi terhadap aspek wilayah atau objek penafsiran

Rekonstruksi penafsiran ilmiah Quraish Shihab terhadap aspek medan objek penafsiran ilmiah adalah menyangkut teori klasifikasi ayat-ayat *kawnīyah*. Secara kontekstual, penulis menyimpulkan bahwa Quraish Shihab mengklasifikasikan ayat-ayat *kawnīyah* menjadi tiga kategori. *Pertama*, ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang alam raya dan fenomenanya.¹⁸⁹ *Kedua*, ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung isyarat-isyarat ilmiah (sains) dan mukjizat ilmiah. Dan *Ketiga*, ayat-ayat al-Qur'an yang memerintahkan manusia untuk mengetahui, merenungkan, meneliti dan

¹⁸⁸ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 398-399.

¹⁸⁹ Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 202.

memanfaatkan alam semesta.¹⁹⁰ Oleh Karena itu, dalam *Tafsīr Al-Miṣbāh*, Quraish Shihab tidak menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang konteksnya berbicara mengenai hal-hal ghaib atau kehidupan di alam akhirat kelak, seperti ayat-ayat yang konteksnya berbicara seputar fasilitas kenikmatan yang disiapkan bagi penghuni surga, meski sebagian lafal ayat tersebut ada yang berpotensi untuk ditafsiri dengan corak tafsir ilmi. Hal ini sebagaimana terdapat dalam penafsirannya terhadap Q.S. al-Wāqī'ah [56]: 29 dan Q.S. al-Insān [76]: 17.

Selain itu, Quraish Shihab memetakan menjadi tiga macam muatan kandungan ayat-ayat al-Qur'an jika dikaitkan dengan persoalan menyangkut relasi al-Qur'an dengan sains. *Pertama*, redaksi teks kandungan ayat al-Qur'an sejalan dengan hakikat ilmiah. *Kedua*, redaksi teks ayat al-Qur'an sama sekali tidak menyinggung hakikat ilmiah. *Ketiga*, redaksi teks kandungan ayat al-Qur'an secara lahiriah ditemukan bertentangan dengan hakikat ilmiah.¹⁹¹

e. Rekonstruksi terhadap aspek metodologi penafsiran

Dalam aspek metodologi penafsiran ilmiah, Quraish Shihab mengembangkan metodologi penafsiran kombinasi dan integrasi. Dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* yang terdapat dalam *Tafsīr al-Miṣbāh*, ia mengkombinasikan antara pendekatan riwayat dan dirayah dan mengkombinasikan antara metode *tahīlī*, *ijmālī*, *muqāran* dan *mawḍū'ī*. Hal itu dilakukan dengan mempertimbangkan konteks dan

¹⁹⁰ Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, 581.

¹⁹¹ Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāh*, Vol. 6, 205.

muatan ayat yang ditafsirkan dan karena menyesuaikan dengan *manhaj Tafṣīr al-Miṣbāh* secara umum yang disajikan sesuai tartib muṣhafi.

Selain itu, mengenai sumber penafsiran ilmiahnya, Quraish Shihab mengkombinasikan antara sumber dari al-Qur'an, al-Ḥadīth, *Qawl* Sahabat, tabi'in, ulama klasik dan modern, ilmuwan klasik dan modern, bahkan ada yang bersumber dari kitab Taurat dan Injil. Demikian juga, Quraish Shihab dalam *Tafṣīr al-Miṣbāh*, tidak hanya menampilkan fakta ilmiah yang sudah valid, melainkan juga menampilkan teori ilmiah yang masih bersifat hipotesis. Hanya saja, untuk teori ilmiah yang belum valid, terlihat hanya dijadikan sebagai wawasan untuk memperkaya pemikiran dalam memahami maksud firman Allah dalam al-Qur'an.

Kemudian menyangkut tipologi penafsiran ilmiah Quraish Shihab, ia mengintegrasikan pendekatan kontekstual dan tekstual secara bersamaan. Di samping itu, terdapat pula tipologi teknis penafsiran ilmiah yang diterapkan pada ayat-ayat tertentu dengan tujuh tipe penafsiran sebagaimana telah dijelaskan pada sub pembahasan sebelumnya.

f. Rekonstruksi terhadap aspek produk penafsiran

Hasil penafsiran ilmiah Quraish Shihab, dari segi kandungannya secara umum tidak banyak merekonstruksi produk penafsiran ilmiah ulama sebelumnya. Karena itu, hasil penafsiran ilmiahnya tidak jauh berbeda dengan mufassir ilmi yang lain, seperti mufassir *al-Muntakhab*, Zaghlūl Al-Najjār, Ṭāhir Ibn 'Āshūr, Maurice Bucaille, dan mufassir ilmi yang lain. Akan tetapi, pada ayat-ayat tertentu, Quraish

Shihab terlihat mengkritik produk penafsiran ulama sebelumnya sebagaimana produk tafsirnya pada surah al-Raḥmān [55]: 33, memberikan alternatif penafsiran baru sebagaimana produk tafsirnya pada surah al-Mulk [67]: 3, dan lain sebagainya sebagaimana telah diuraikan pada sub tipologi teknis penafsiran ilmiah Quraish Shihab. Di samping itu, rekonstruksi penafsiran ilmiah Quraish Shihab terhadap produk penafsiran ilmiah ulama sebelumnya adalah terlihat pada sebagian besar produk penafsirannya terhadap ayat-ayat *kawnīyah* dalam *Tafsīr Al-Miṣbāh*. Produk tafsirnya tidak hanya menampilkan produk penafsiran dengan corak tafsir ilmi, melainkan juga menampilkan produk penafsiran dengan corak lain, seperti corak fiqh, corak sufi, corak teologi, lughāwi, dan corak adabī ijtīmā'ī.

Dengan demikian, berdasarkan analisis pada uraian sebelumnya, maka implikasi penafsiran ilmiah Quraish Shihab terhadap pengembangan corak tafsir ilmi dapat digambarkan sebagaimana ilustrasi gambar berikut;



Gambar 4.4. Model Pengembangan Tafsir Ilmi M. Quraish Shihab

Dari gambar di atas dapat dijelaskan bahwa hasil pengembangan model tafsir ilmi Quraish Shihab terlihat pada gambar pentagon yang lebih besar di posisi lingkaran paling luar. Sedangkan hasil pengembangan dari masing-masing komponen, ditunjukkan dengan kesamaan warna dari pentagon yang lebih kecil dengan pentagon yang bentuknya lebih besar.

2. Titik Temu Polemik Tafsir Ilmi

Solusi alternatif pandangan Quraish Shihab dalam memecahkan problematika tafsir ilmi dan dalam mendamaikan dua pandangan yang saling berseberangan, terlihat dari pandangan-pandangannya terhadap relasi antara al-Qur'an dan sains, dari tujuan penafsiran ilmiahnya, dari prinsip penafsiran ilmiah yang ditawarkannya, dan dari metodologi penafsiran ilmiah yang diimplementasikannya. Berdasarkan hasil analisis penulis, Quraish Shihab tergolong sebagai mufassir ilmi mazhab jalan tengah (moderat) yang menerima corak tafsir ilmi dengan syarat tetap memperhatikan prinsip-prinsip penafsiran ilmiah, tidak menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* secara spekulatif dan produk tafsirnya tidak bertentangan dengan prinsip dasar agama Islam.

Gagasan jalan tengah Quraish Shihab¹⁹² dalam mempertemukan dua kubu yang saling bertolak belakang adalah dengan memperkuat prinsip tidak bertentangan, yakni dengan memandang bahwa al-Qur'an dan hakikat ilmiah sebagai dua entitas yang tidak bertentangan, karena keduanya sama-sama bersumber dari Allah. Al-Qur'an adalah ayat-ayat Allah yang termaktub dalam kitab suci, sedangkan hakikat ilmiah merupakan ayat-ayat Allah yang terhampar di seluruh penjuru alam.

¹⁹² Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāh*, Vol. 6, 204-205.

Quraish Shihab memang tidak sepenuhnya sepakat dengan pandangan al-Ghazālī. Namun, di sisi yang lain, ia juga tidak sepenuhnya sepakat dengan pihak kontra tafsir ilmi, seperti Abū Ishāq al-Shāṭibī yang memandang bahwa al-Qur'an bukan sumber ilmu pengetahuan (sains) dan tidak mencakup berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan sehingga terlalu mempersempit ruang gerak penafsiran al-Qur'an dan menafikan eksistensi isyarat-isyarat ilmiah yang terkandung dalam al-Qur'an.¹⁹³

Demikian juga, Quraish Shihab menawarkan suatu titik temu dengan alternatif pandangan dengan cara memandang bahwa memang sebenarnya fungsi utama al-Qur'an adalah sebagai petunjuk dalam persoalan agama (akidah, syariat dan akhlak), namun demikian ia tidak mengingkari adanya isyarat-isyarat ilmiah yang terkandung pada sebagian redaksi teks al-Qur'an, meskipun menurutnya, aspek isyarat ilmiah hanya sebagai fungsi komplementer untuk mendukung fungsi utama al-Qur'an.

Alternatif pandangan Quraish Shihab di atas diperkuat dengan argumentasinya bahwa al-Qur'an memang sumber utama ajaran Islam yang fungsi utamanya adalah sebagai petunjuk menuju jalan yang terbaik untuk kebahagiaan manusia dan akhirat sebagaimana firman Allah pada Q.S. al-Isrā' [17]: 9.¹⁹⁴

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا¹⁹⁵

“Sungguh, Al-Qur'an ini memberi petunjuk ke (jalan) yang paling lurus dan memberi kabar gembira kepada orang mukmin yang mengerjakan kebajikan, bahwa mereka akan mendapat pahala yang besar,” (Q.S. al-Isrā' [17]: 9)¹⁹⁶

¹⁹³ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Vol. 2, 54-61.

¹⁹⁴ Ibid., 152

¹⁹⁵ al-Qur'an, 17:9.

¹⁹⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an*, Vol 5, 442.

Akan tetapi, meski demikian menurut Quraish Shihab, dalam al-Qur'an juga terdapat sekian banyak ayat-ayat yang memerintahkan dan mendorong manusia untuk memperhatikan al-Qur'an dengan menggunakan potensi akal nya secara maksimal, merenungkan alam semesta, mempelajari hukum-hukum alam (*sunnah Allāh*), ilmu pengetahuan dan teknologi. Bahkan al-Qur'an secara tegas dan berulang-ulang mendorong manusia untuk merenungkan dan memikirkan alam. Menurut Quraish Shihab, terdapat banyak ayat al-Qur'an yang redaksinya mendorong manusia untuk mempelajari ilmu pengetahuan dan memperhatikan dengan cermat pada alam semesta, seperti surah al-Ra'd [13]: 8, dan Q.S. al-Zumar [39]: 18. Selain itu, ayat-ayat yang berbicara tentang alam semesta seringkali ditutup dengan *fāṣilah* (penutup) yang mendorong manusia untuk mempelajari fenomena alam. Seperti lafal, *yatafakkarūn* (yang berfikir) dalam surah Yūnus [10] ayat 24, *yatahdhakkarūn* (yang mengambil pelajaran) pada surah al-Nahl [16] ayat 13, *ya'lamūn* (yang mengetahui) pada surah Yūnus [10] ayat 5, *ya'qilūn* (yang memahami) pada surah al-Nahl [16] ayat 12, *yasma'ūn* (yang mendengarkan) pada surah al-Rūm [30] ayat 23, *yūqinūn* (yang meyakini) pada surah al-Jāthiyah [45] ayat 4, *al-'alimīn* (orang-orang mengetahui) pada surah al-Rūm [30] ayat 22, dan *al-Mu'minīn* (orang-orang yang beriman) pada surah al-Jāthiyah [45] ayat 3.¹⁹⁷

Selain itu, pandangan alternatif Quraish Shihab dalam memberikan titik temu atas pandangan pro kontra tafsir ilmi adalah dengan menawarkan dua alternatif

¹⁹⁷ Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, 580.

pandangan dalam memecahkan persoalan terkait relasi al-Qur'an dan sains. Cara pandang yang pertama adalah dengan memandang persoalan tersebut dengan kacamata psikologi-sosial, dengan mempertanyakan adakah jiwa ayat-ayat al-Qur'an yang melarang upaya pengembangan ilmu pengetahuan atau bahkan al-Qur'an justru mendorong terhadap pengembangan ilmu pengetahuan?. Kemudian, cara pandang yang kedua adalah dengan menyadari fakta bahwa saat ini terdapat sekian banyak hasil penemuan ilmiah modern yang selaras dengan redaksi ayat al-Qur'an.¹⁹⁸

Hal ini dapat dipahami dari penemuan ilmiah modern yang dulunya masih belum dipahami perinciannya, namun pada saat ini telah terbukti kebenarannya, seperti teori *expanding universe* yang terkandung dalam surah al-Dhāriyāt [51] ayat 47, matahari sebagai planet yang bercahaya, sedangkan cahaya bulan merupakan pantulan dari cahaya matahari sebagaimana tersirat dalam surah Yūnus [10] ayat 5, zat hijau klorofil dalam surah Yāsīn [36] ayat 80, fertilasi pembuahan janin dalam surah al-Ṭāriq [86] ayat 6-7 dan surah al-'Alaq [96] ayat 2, dan lain sebagainya.¹⁹⁹ Isyarat-isyarat ilmiah tersebut sulit terbantahkan dan menunjukkan bahwa al-Qur'an benar-benar bersumber dari wahyu Tuhan, serta memberikan informasi mengenai relevansi antara al-Qur'an dengan hakikat ilmiah modern yang masih belum dikenal pada masa turunnya al-Qur'an.

Selanjutnya, alternatif titik temu Quraish Shihab adalah menawarkan metode kolaborasi antara ulama dan ilmuwan yang sesuai dengan pokok bahasan dari suatu

¹⁹⁸ Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 58-59.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 98.

ayat dalam setiap menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* sehingga produk tafsirnya akan semakin mendekati kebenaran. Juga, berdasarkan pembahasan sebelumnya, ia menawarkan prinsip-prinsip penafsiran ilmiah sebagai acuan dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* sehingga tidak terjerumus pada sikap justifikasi teologis dan distorsi penafsiran. Dan yang tidak kalah penting dalam menjembatani di antara pihak pro dan kontra adalah dengan cara menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* dengan multicorak atau penafsiran berlapis yang mengintegrasikan antara pendekatan kontekstual dan tekstual. Hal ini dikarenakan bahwa tidak menutup kemungkinan dari satu ayat al-Qur'an, bisa saja ditinjau dengan dua corak penafsiran, semisal dengan corak ilmi sekaligus corak fiqhi, bahkan bisa digabung dengan corak lain sehingga produk penafsirannya dapat mengakomodir kehendak dari masing-masing pihak pro dan kontra tafsir ilmi secara bersamaan.

Selanjutnya, alternatif pandangan Quraish Shihab adalah menyangkut aspek tujuan utama dalam mengkaji ayat-ayat *kawnīyah* dalam al-Qur'an. Menurutnya, kajian terhadap ayat-ayat *kawnīyah*, tidak semata-mata hanya untuk menarik manfaat duniawi atau untuk sekadar menggali ilmu pengetahuan dan mengembangkan teknologi modern, melainkan juga harus tembus pada tujuan utamanya dengan cara memperhatikan "Tangan" Tuhan di balik fenomena alam semesta sehingga semakin memperkuat dan mempertebal keimanan dan keyakinan umat akan kekuasaan dan kebesaran Allah SWT sehingga dapat meraih predikat insan ulul albab sebagaimana firman Allah,

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاحْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ
 قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا
 سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ²⁰⁰

“Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk atau dalam keadaan berbaring, dan mereka memikirkan penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan kami, tidaklah Engkau menciptakan semua ini sia-sia, Mahasuci Engkau, lindungilah kami dari azab neraka.” (Q.S. Alī ‘Imrān [2]: 190-191)²⁰¹

Perintah menggunakan akal secara proporsional ini juga diperkuat dengan bukti-bukti bahwa setiap kali al-Qur’an berbicara tentang alam dan fenomenanya, seringkali redaksinya dikaitkan dengan dengan redaksi yang menunjukkan akan kebesaran dan kekuasaan Allah SWT.²⁰² Salah satu contohnya adalah seperti redaksi teks (أَفَلَا يُؤْمِنُونَ) pada surah al-Anbiyā’ [21]: 30. Teks ayat di atas disebut setelah redaksi ayat yang menjelaskan bahwa langit dan bumi dahulunya menyatu yang kemudian dipisahkan oleh Allah SWT. Oleh Karenanya, kajian tafsir ilmi tidak selayaknya hanya berhenti dengan hanya membahas mengenai teori *Big Bang* pada ayat tersebut, namun, lebih dari itu, harus paralel dan bersamaan dengan adanya kesadaran akan kekuasaan dan kebesaran Allah SWT, sehingga membawa hasil yang mengagumkan dan semakin mempertebal keimanan.²⁰³ Inilah hemat penulis yang menjadi garis pemisah antara ilmuwan muslim dengan ilmuwan positivistik-sekuler.

²⁰⁰ al-Qur’an, 3:190-191.

²⁰¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an*, Vol. 2, 95.

²⁰² Shihab, *Wawasan Al-Qur’an*, 584.

²⁰³ *Ibid.*, 585.

Dengan demikian, dalam pandangan Quraish Shihab tafsir ilmi merupakan bentuk ijtihad yang baik sehingga cendekiawan muslim di era kontemporer wajib untuk menonjolkan mukjizat ilmiah al-Qur'an dan aspek ilmiah al-Qur'an dalam rangka untuk menepis keragu-raguan sementara orang terhadap kebenaran al-Qur'an. Kesimpulan ini berangkat dari penjelasan Quraish Shihab, bahwa lafal, (مِثْلَهُ), yang berarti "serupa dengannya" pada surah Yunus [10] ayat 38, dapat dipahami bahwa al-Qur'an sebenarnya tidak menentukan aspek apa saja yang merupakan mukjizat yang ditantang al-Qur'an kepada masyarakat. Karena itu, arti dari kata, (مِثْلَهُ) "yang serupa" pada ayat tersebut, sejatinya bukan hanya dari aspek bahasanya saja, melainkan juga dapat disesuaikan dengan kondisi perkembangan zaman dan setiap kondisi masyarakatnya. Jika saat ini, aspek ilmiah (sains) adalah sesuatu yang dipahami dan dikagumi masyarakat modern, maka menjadi kewajiban bagi cendekiawan muslim untuk menonjolkan aspek mukjizat ilmiah al-Qur'an.²⁰⁴

Akhirnya, berdasarkan uraian-uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa alternatif titik temu yang ditawarkan oleh Quraih Shihab secara umum adalah terdapat dalam prinsip-prinsip penafsiran ilmiah. Namun secara spesifik, terdapat empat prinsip yang menjadi titik temu pihak pro dan kontra, yaitu prinsip tidak bertentangan (al-Qur'an dan Sains), prinsip kolaborasi mufassir, prinsip penafsiran berlapis (integrasi) dan prinsip berbasis spiritualitas.

²⁰⁴ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 347.

ilmiah sebagai sumber penafsiran, sedangkan teori ilmiah yang dirujuknya hanya sebagai inspirasi aktivitas *tadabbur* dan sekadar untuk memperkaya pemikiran mufassir dalam memahami maksud firman Tuhan.

2. Tipologi penafsiran ilmiah Quraish Shihab dalam *Tafsīr Al-Miṣbāh* terbagi menjadi dua tipologi penafsiran. *Pertama*, tipologi integrasi penafsiran ilmiah dengan jalan mengintegrasikan antara pendekatan kontekstual dan pendekatan tekstual secara bersamaan setiap kali menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah*. *Kedua*, tipologi teknis penafsiran ilmiah dengan jalan memberikan solusi alternatif penafsiran dalam menafsirkan ayat-ayat tertentu yang terbagi menjadi tujuh tipe penafsiran. Yaitu, tipe dengan cara mengkritik produk penafsiran ilmiah modern, tipe memberikan solusi penafsiran alternatif di antara pendapat yang berbeda, tipe mengkontekstualisasikan produk penafsiran klasik, tipe mengkonvergensi pendapat mufassir yang bertolak belakang, tipe mentarjih produk penafsiran berbasis riwayat, tipe tidak menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* dengan corak tafsir ilmi, dan tipe menafsirkan berdasarkan pada produk penafsiran klasik.
3. Penafsiran ilmiah Quraish Shihab berimplikasi terhadap pengembangan corak tafsir ilmi dengan merekonstruksi dan memberikan arah baru, baik dalam aspek syarat mufassir ilmi, aspek tujuan penafsiran ilmiah, aspek metodologi penafsiran ilmiah, aspek objek wilayah penafsiran ilmiah, aspek produk penafsiran ilmiah, maupun dalam aspek prinsip penafsiran ilmiah sebagai langkah preventif pencegahan sikap justifikasi teologis dan distorsi penafsiran al-Qur'an. Selain itu, berimplikasi dengan memberikan alternatif pandangan

titik temu dalam memecahkan problematika tafsir ilmi untuk mendamaikan dua kutub yang saling bertolak belakang dengan empat prinsip utama, yaitu, prinsip tidak bertentangan (al-Qur'an dan Sains), prinsip kolaborasi mufassir, prinsip penafsiran berlapis (integrasi) dan prinsip berbasis spiritualitas.

B. Implikasi Teoretik

Hasil akhir dari kesimpulan disertasi ini, memiliki implikasi teoretik terhadap penelitian yang telah ada sebelumnya. Hasil penelitian ini mengembangkan teori tafsir ilmi mazhab moderat yang digagas oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī, Khālid 'Abd al-Raḥmān al-'Akk, 'Abd al-Ḥamīd al-Najjār dan Aḥmad Muhammad Fāḍil dengan berkontribusi mengembangkan teori tersebut, baik dalam ranah teoretis, maupun praktis. Hasil penelitian ini mengembangkan dan menawarkan solusi alternatif dalam memecahkan problematika tafsir ilmi dengan jalan memberikan pandangan-pandangan alternatif jalan tengah dan prinsip-prinsip penafsiran ilmiah mazhab moderat.

Kemudian, dalam ranah praktis dengan mengembangkan metodologi tafsir ilmi kombinasi, tipologi integrasi, tipologi alternatif, langkah-langkah penerapan penafsiran ilmiah dan contoh-contoh produk penafsiran ilmiah yang telah diimplementasikan secara praktis-aplikatif oleh M. Quraish Shihab dalam *Tafsīr Al-Miṣbāḥ* sebagai salah satu bahan acuan pertimbangan dalam mengembangkan dan menyempurnaan metodologi dan produk tafsir ilmi secara lebih lanjut di masa mendatang.

Demikian juga, berdasarkan penelitian ini, peneliti sampai pada kesimpulan bahwa untuk menghasilkan produk penafsiran ilmiah yang dapat

dipertanggungjawabkan, terhindar dari sikap justifikasi teologis dan distorsi penafsiran, maka menjadi penting penerapan metode kolaborasi antara pihak mufassir dengan pihak saintis/teknolog dalam menafsirkan ayat-ayat *kawnīyah* sehingga produk tafsirnya menjadi lebih aplikatif dan tidak terhenti hanya dalam tataran teoretis yang tertulis dalam buku-buku tafsir, melainkan terus dapat dikembangkan dan ditindaklanjuti secara nyata di lapangan dalam bentuk riset-riset ilmiah hingga menghasilkan produk sains atau teknologi terapan yang kegunaannya bermanfaat secara praktis bagi kehidupan dan kemaslahatan umat manusia.

Selanjutnya, implikasi teoretik penelitian ini adalah mengkritik pihak pendukung tafsir ilmiah yang melampaui batas dalam memahami fungsi utama petunjuk al-Qur'an sehingga memandang al-Qur'an sebagai sumber yang mencakup berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan. Demikian juga, mengkritik mufassir ilmiah yang mengabaikan prinsip penafsiran ilmiah dalam menafsirkan sebagian ayat-ayat *kawnīyah* dan mereka yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan tendensi tafsir ilmiah, padahal konteks redaksi ayat tersebut berbicara mengenai kondisi kelak di alam akhirat, hanya karena pada ayat itu terdapat kosa-kata yang memuat makna elemen-elemen alam sehingga turut dimasukkan dalam kategori ayat-ayat *kawnīyah*.

Demikian juga, berimplikasi pada mengkritik pihak penentang tafsir ilmiah, seperti Al-Shāṭibi yang menafikan eksistensi isyarat-isyarat ilmiah dari al-Qur'an, Abū Ḥayyān dan Maḥmūd Shaltūt yang menolak tafsir ilmiah sebagai bagian dari metodologi penafsiran al-Qur'an dan Ḥusayn al-Dhahābī yang

menyatakan bahwa kedunguan merupakan salah satu faktor yang melatarbelakangi timbulnya praktik penafsiran ilmiah. Hal ini, hemat penulis merupakan pernyataan kasar dan terlalu berlebihan dalam menentang tafsir ilmi.

Selain itu, penelitian ini berimplikasi meluruskan sekian banyak hasil penelitian yang menyatakan *Tafsir Al-Miṣbāh* hanya didominasi dengan corak tafsir *adabī ijtima'ī*. Hal ini tidak sepenuhnya benar, mengingat dalam *Tafsir Al-Miṣbāh* terdapat sekian banyak produk penafsiran Quraish Shihab yang menggunakan corak penafsiran ilmiah.

Terakhir, penelitian ini menghasilkan berupa temuan penting berupa teori yang dapat diistilahkan dengan istilah, “Model Tafsir Ilmi Jalan Tengah (Moderat) Berparadigma Integrasi dan Berbasis Spiritualitas”. Dengan demikian, tafsir ilmi harus tetap mengedepankan nilai-nilai ketuhanan dan moralitas yang tinggi sehingga produk sains dan teknologi mendatang dapat digunakan sesuai dengan kemaslahatan kehidupan umat manusia, tidak justru mengancam dan membahayakan umat manusia dan lingkungan sekitarnya. Selain itu, teori ini dapat dijadikan sebagai solusi alternatif dalam memberikan titik temu atas polemik pro kontra tafsir ilmi dan untuk memecahkan problematikanya, seperti sikap justifikasi teologis atas sains, distorsi penafsiran atas ayat al-Qur'an, legalitas corak tafsir ilmi, sikap antipati pada agama Islam (al-Qur'an), konflik antara agamawan dan ilmuwan, bahaya menyangkut persoalan akidah yang dapat membuat ragu umat Islam terhadap kebenaran al-Qur'an, dan problematika penafsiran ilmiah lainnya.

C. Keterbatasan Studi

Tidak ada satupun karya ilmiah yang bebas dari keterbatasan-keterbatasan, termasuk juga disertasi ini. Di antara keterbatasan penelitian ini adalah menyangkut objek penelitian yang hanya mendokumentasikan secara khusus sebanyak 83 ayat-ayat *kawnīyah* yang dikemas menjadi 31 tema pembahasan secara tematik. Objek kajian ini terhitung kecil, jika dibandingkan dengan keseluruhan ayat-ayat *kawnīyah* yang jumlahnya sekitar 750 ayat.

Selain itu, objek material kajian ini hanya mengkombinasikan secara umum antara ayat-ayat yang berbicara tentang alam semesta dan fenomenanya, ayat-ayat tentang manusia dari sudut pandang fisik dan biologisnya, ayat-ayat tentang binatang, dan ayat-ayat yang membahas seputar tumbuhan. Oleh karena itu, mengenai objek kajian di atas dapat diteliti secara lebih detail dan mendalam dari berbagai aspeknya. Terutama yang berkaitan dengan klasifikasi dan indeksasi ayat-ayat *kawnīyah* dalam al-Qur'an yang nantinya dapat disajikan secara lebih komprehensif, detail dan terperinci.

D. Rekomendasi

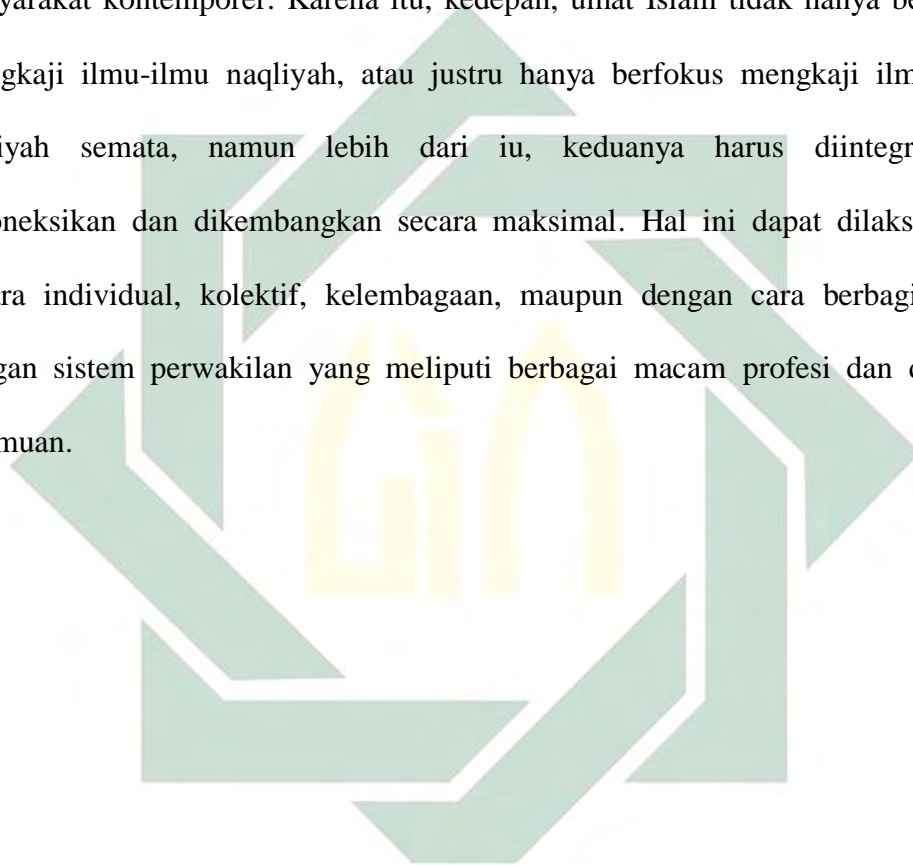
Dari hasil penelitian ini, maka penulis merekomendasikan beberapa rekomendasi sebagai berikut. *Pertama*, kajian tafsir ilmi merupakan salah satu bentuk kajian multidisipliner yang kerap kali mendapat sorotan sekaligus apresiasi dari banyak kalangan. Oleh karenanya, kajian-kajian yang berkaitan tafsir ilmi dapat dikaji lebih mendalam lagi guna mengembangkan paradigma integrasi-interkoneksi keilmuan dalam mendialogkan antara al-Qur'an dan sains secara lebih mendalam dan komprehensif sehingga ditemukan model kajian integrasi-

interkoneksi yang relatif dapat meminimalisir sikap distorsi penafsiran dan justifikasi teologis.

Kedua, kepada para pengkaji tafsir ilmi untuk bersikap ekstra hati-hati dan tidak berlebihan dalam menafsirkan teks ayat-ayat *kawnīyah* dengan tetap memperhatikan rambu-rambu penafsiran ilmiah, mempertimbangkan dampak positif dan negatifnya, dan tidak menjadikan produk tafsir ilmi sebagai akidah *qur'ānīyah* agar tidak membahayakan akidah umat Islam dan aspek kebenaran al-Qur'an yang absolut. *Ketiga*, kepada penolak tafsir ilmi untuk bersikap lebih terbuka terhadap tafsir ilmi mengingat di era modern ini secara faktual terdapat sekian banyak ayat-ayat al-Qur'an yang redaksinya secara eksplisit mengandung isyarat-isyarat ilmiah dan selaras dengan hasil penemuan ilmiah (sains modern).

Keempat, penulis merekomendasikan agar sedapat mungkin menggunakan metode kolaborasi antara pihak mufassir dengan pihak saintis yang sesuai dengan disiplin ilmu pengetahuan (sains) yang menjadi pokok bahasan suatu ayat dalam setiap kali menafsirkan teks ayat-ayat *kawnīyah* sehingga dapat menghasilkan produk penafsiran yang lebih mendekati pada kebenaran, tidak bertentangan dengan kaidah penafsiran secara umum dan tidak bertentangan dengan prinsip dasar agama. *Kelima*, kepada segenap peneliti bidang kajian tafsir al-Qur'an, untuk mengeksplorasi secara lebih radikal, holistik, dan komprehensif tentang tafsir ilmi, dinamika sejarah tafsir ilmi, persoalan epistemologi, metodologi dan tipologi penafsiran ilmiah dari berbagai literatur kitab tafsir dan mufassir lainnya sebagai bahan perbandingan untuk mengembangkan dan menyempurnakan model tafsir ilmi mazhab moderat secara berkelanjutan.

Keenam, bagi segenap muslim untuk terus memacu semangat dalam mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi modern yang berbasis nilai-nilai ketuhanan, kemanusiaan dan moralitas yang tinggi sehingga mampu menjawab urgensi pengembangan sains dan teknologi dan problematika masyarakat kontemporer. Karena itu, kedepan, umat Islam tidak hanya berfokus mengkaji ilmu-ilmu naqliyah, atau justru hanya berfokus mengkaji ilmu-ilmu ‘aqliyah semata, namun lebih dari itu, keduanya harus diintegrasikan, dikoneksikan dan dikembangkan secara maksimal. Hal ini dapat dilaksanakan secara individual, kolektif, kelembagaan, maupun dengan cara berbagi tugas dengan sistem perwakilan yang meliputi berbagai macam profesi dan disiplin keilmuan.



- Baiquni, Achmad. *al-Qur'an, Ilmu Pengetahuan dan Teknologi: Seri Tafsir Bil Ilmi: 01*. Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Wakaf, 1994.
- Barton, Greg. *Biografi Gus Dur; The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*. Terj. Lie Hua. Yogyakarta: LKIS, 2006.
- Bantenī (al), Muḥammad al-Nawāwī. *Marāqī al-'Ubūdiyyah 'Alā Matn Bidāyah al-Hidāyah*. Surabaya: al-Hidāyah, t.th.
- Bisri, Adib dan Munawwir AF. *Al-Bisri: Kamus Arab-Indonesia, Indonesia-Arab*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1999.
- Bisri, Ahmad Mustafa. *Agama Anugerah; Agama Manusia*. Rembang: CV MataAir Indonesia, 2016.
- Brunessen, Martin Van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing, 2012.
- Bucaille, Maurice. *La Bible Le Coran Et La Science, Bibel, Qur'an, dan Sains Modern*. Terj. M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 2010.
- Bungin, Burhan. *Analisis Data Penelitian Kualitatif: Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke Arah Penguasaan Model Aplikasi*. Jakarta: Rajawali Press, 2015.
- Darwazah, Muḥammad 'Izzat. *al-Tafsīr al-Ḥadīth; Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl*. Kairo: Dār al-Iḥyā' wa al-Kutub al-'Arabiyah, 2000.
- Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*. Jakarta: Kompas Gramedia, 2008.
- Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.
- Dimiyati, Muhammad Afifuddin. *Mawārid al-Bayān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Malang: Lisan Arabi, 2020.
- Fādil, Aḥmad Muḥammad. *Naqd al-Tafsīr al-'Ilmi wa al-'Adadī al-Mu'ashir li al-Qur'ān al-Karīm*. Damaskus: Markāz al-Nāqid al-Thaqāfi, 2007.
- Fāris (al), Abū al-Ḥusayn Aḥmad Ibn. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Farmāwī (al), 'Abd al-Ḥayy. *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mawḍū'ī, Dirāsah Manhajiyah Mawḍū'iyah*. Mesir: Maktabah al-Jumhūriyah, 1976.

- Federspiel, Howard M. *Kajian Al-Qur'an di Indonesia; Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*, Terj. Tajul Arifin. Bandung: Mizan, 1996.
- Fawdah, Maḥmūd Basūnī. *Tafsir-Tafsir Al-Qur'ān: Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*. Bandung: Pustaka Perpustakaan ITB Bandung, 1987.
- Ghazālī (al), Abū Ḥāmid. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Surabaya: Al-Ḥaramayn, t.th.
- Jawāhir al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-'Ulūm, 1986.
- Ghulshani, Maḥdī. *Al-Qur'ān wa Ma'rifah al-Ṭabī'ah*. Taheran: Mu'āwaniyah al-'Alāqāh al-Dawlyah, 1993.
- Goldziher, Ignaz. *Madzāhib al-Tafsīr al-Islāmī*. Kairo: Maktabah al-Khānījī, 1955.
- Gottschalk, Louis Reichenthal. *Mengerti Sejarah: Pengantar Metode Sejarah*. Terj. Nugroho, Notosusanto. Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1975.
- Gracia, Jorge J. E. *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*. Albany: State University Of New York Press, 1995.
- Guessoum, Nidhal. *Islam dan Sains Modern*. Terj. Maufur. Bandung: Mizan Pustaka, 2011.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Ḥajjāj (al), Abū Ḥusayn Muslim bin. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2016.
- Habibie, Bacharuddin Jusuf. *Detik-detik yang Menentukan; Jalan Panjang Indonesia Menuju Demokrasi*. Jakarta: THC Mandiri, 2006.
- Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research*. Yogyakarta: Andi Ofset, 2004.
- Hakim, Rahman. "Tafsir Salman dalam Perspektif Aḥmad Fādil: Metodologi Tafsir Ilmi Aḥmad Fādil". Disertasi--UIN Sunan Ampel Surabaya, Surabaya, 2019.
- Hardiman, F. Budi. *Filsafat Modern; Dari Machiavelli sampai Nietzsche*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007.

- Hariyanto, Sucipto dkk. *Lingkungan Abiotik; Atmosfer, Hidrosfer, Litosfer*. Surabaya: Airlangga University Press, 2015.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1971.
- Ichwan, Mohammad Nor. *Tafsīr 'Ilmī: Memahami al-Qur'ān melalui Pendekatan Sains Modern*. Yogyakarta: Menara Kudus, 2004.
- Idri. *Hadis & Orientalis; Perspektif Ulama Hadis dan Para Orientalis tentang Hadis Nabi*. Depok: Kencana, 2017.
- Iskandar, Salman. *99 Tokoh Muslim Indonesia*. Bandung: Mizan, 2009.
- Iyāzī, Muḥammad 'Alī. *al-Mufasssīrūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*. Taheran: Wizārah wa al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1373.
- Izutsu, Thoshihiko. *Relasi al-Qur'an dan Manusia; Pendekatan Semantik Terhadap al-Qur'an*. Terj. Agus Fahri Husein. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- Jansen, J.J.G. *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*. Terj. Hairussalim, Syarif Hidayatullah. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997.
- Jawharī, Tanṭāwī. *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān*. Mesir: Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bānī al-Ḥalabī, 1350 H.
- Jawzī (al), Abī al-Faraj 'Abd al-Raḥmān bin, *Funūn al-Afnān 'Ajā'ib 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: al-Kutub al-Thaqāfiyah, 2001.
- Jurjānī (al), 'Alī bin Muḥammad *al-Ta'rīfāt al-Jurjānī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabīy, 1405 H.
- Kementerian Agama RI, *Ensiklopedia Al-Qur'an; Kajian Kosakata*, Vol. 1, ed. M. Quraish Shihab, et al. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- . *Al-Qur'an dan Isu-isu Kontemporer II*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf, 2012.
- . *al-Qur'an dan Tafsirnya*. Jakarta: Lentera Abadi, 2010.
- . *Tumbuhan dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2011.
- Kementerian Luar Negeri Republik Indonesia, Kedutaan Besar Republik Indonesia di Kairo, "Mantan Menteri Agama RI, Prof. Dr. M. Quraish

- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- . *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2014.
- . *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Najjār (al), Jamāl Muṣṭafā ‘Abd al-Ḥamīd. *Uṣūl al-Dakhīl fī Tafsīr Āy al-Tanzīl*. Kairo: t.p, 2007.
- Najjār (al), Zaghīlūl. *Tafsīr al-Āyāt al-Kawnīyah fī al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: al-Shurūq al-Dawlyah, 2007.
- Nasir, M. Ridlwan. *Perspektif Baru Metode Muqarin dalam Memahami al-Qur’an*. Surabaya: Imtiyaz, 2011.
- Nasuhi, Hamid (ed.). *Dari Ciputat Cairo hingga Columbia; UIN Jakarta Menembus Masyarakat Global*. Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2002.
- Nata, Abuddin. *Tokoh-tokoh Pembaruan Pendidikan di Indonesia*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005.
- Nirwana, Andri. *Tafsir Ayat-ayat Sains*. Aceh: Forum Intelektual al-Qur’an dan al-Hadits Asia Tenggara, 2016.
- Nirwana, Dzikri “Peta Tafsir di Mesir; Melacak Perkembangan Tafsir al-Qur’an dari Abad Klasik Hingga Modern,” *Jurnal Falasifa*. Vol. 1. No. 01 (Maret 2010).
- Nisa, Rolli Muchlisin dan Khairun. “Geliat Tafsir ‘Ilmī di Indonesia dari Tafsir al-Nūr hingga Tafsir Salman,” *Millatī, Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 02, No. 02 (Desember, 2017).
- Nur, Afrizal. *Tafsīr Al-Miṣbāḥ dalam Sorotan*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2018.
- Oxford University. *Oxford Learner’s Pocket Dictionary*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Purwanto, Agus. *Ayat-ayat Semesta: Sisi-sisi Al-Qur’an yang Terlupakan*. Bandung: Mizan, 2015.
- . *Nalar Ayat-ayat Semesta; Menjadikan Al-Qur’an Sebagai Basis Kontruksi Ilmu Pengetahuan*. Bandung: Mizan, 2015.

- Pusat Studi Al-Qur'an. "Progam Kegiatan", <https://psq.or.id/program/> diakses tanggal 11 Juni 2020.
- ". "Profil Singkat M. Quraish Shihab", <https://quraishshihab.com/profil-mqs/>, diakses tanggal 11 Juni 2020.
- Qāsimī (al), Muḥammad Jamāl al-Dīn. *Mahāsin al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.
- Qaradāwī (al), Yūsuf. *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Azīm?*. Mesir: Dār al-Shurūq, 2000.
- Qaṭṭān (al), Mannā'. *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Surabaya: al-Ḥidāyah, 1973.
- Rāzī (al), Fakhr al-Dīn. *Tafsīr Mafātīh al-Ghayb*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Raḥmānī (al), Abū al-Ḥasan. 'Ubaidillah bin Muḥammad. *Murā'ah al-Mafātīh Sharh Mishkah al-Maṣābih*. India: Idārah al-'Ilmiyah wa al-Da'wah wa al-Iftā', 1984.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. U.S. A. The University of Chicago Press, 2009.
- Ricklefs, M.C. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008*. Terj. Tim Penerjemah Serambi. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010.
- Ramayulis. *Sejarah Pendidikan Islam; Napaktilas Perubahan Konsep, Filssafat dan Metodologi Pendidikan Islam dari Era Nabi Saw sampai Ulama Nusantara*. Jakarta: Kalam Mulia, 2011.
- Riḍā, Muḥammad 'Abduh dan Muḥammad Rashīd. *Tafsīr al-Manār*. Kairo: Dār al-Manār, 1947.
- Rosadisastra, Andi. *Metode Tafsir Ayat-Ayat Sains Dan Sosial*. Jakarta: Amzam, 2016.
- Ṣābūnī (al), Muḥammad 'Alī. *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Taheran: Dār Ihsān, 2003.
- Saeed, Abdullah. *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*. Terj. Ervan Nurtawab. Bandung: Mizan, 2015.
- Said, Hasani Ahmad. "Diskursus *Munāsabah* Al-Qur'ān: Kajian atas *Tafsīr al-Miṣbāh*." Disertasi—UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Jakarta, 2011.

- Salhab, Hasan. *Maḥmūd Shaltūt: Qirā'ah fī Tajribah al-Is̄lāh wa al-Wiḥdah al-Islāmiyah*. Beirut: Markāz al-Ḥaḍārah li Tanmiyah al-Fikri al-Islāmī, 2008.
- Shāṭibī (al), Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Arab Saudi, *Wizārah al-Shu'ūn Wa al-Islāmiyah wa al-Awqāf wa Da'wah wa al-Irshād*, t.th.
- Shaltūt, Maḥmūd. *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2004.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsīr Al-Miṣbāḥ; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2017.
- .Logika Agama; Kedudukan Wahyu & Batas-Batas Akal Dalam Islam*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- . Dia dimana-mana: "Tangan" Tuhan di Balik setiap Fenomena*. Jakarta: Lentera Hati, 2014.
- . Islam yang Saya Anut; Dasar-dasar Ajaran Islam*. Tangerang: Lentera Hati, 2018.
- . Kaidah Tafsir-Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2015.
- . M. Quraish Shihab Menjawab; 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui*. Jakarta: Lentera Hati, 2008.
- . Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2013.
- . Mukjizat Al-Qur'an; Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib*. Bandung: Mizan, 1997.
- . Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2014.
- . Tafsir Al-Qur'an al-Karim Atas Surat-surat pendek berdasarkan urutan Turunnya Wahyu*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1997.
- . Rasionalitas Al-Qur'an; Studi Kritis atas Tafsir al-Manar*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- . Iman dan Taqwa Menurut Al-Qur'an*. Jakarta: Masjid Agung Sunda Kelapa, 1987.

- . *Mahkota Tuntunan Ilahi: Tafsir Surat al-Fatihah*. Jakarta: Untagma, 1988.
- . *Lentera Al-Quran: Kisah dan Hikmah Kehidupan*. Bandung: Mizan, 2008.
- . *Untaian Permata Buat Anakku: Pesan al-Qur'an untuk Mempelai*. Bandung: Mizan, 1995.
- . *Sahur Bersama Quraish Shihab*. Bandung: Mizan, 1997.
- . *Hidangan Ilahi, Ayat-ayat Tahlil*. Jakarta: Lentera Hati, 1997.
- . *Persoalan Interpretasi Metaforis atas Fakta-Fakta Tekstual*. Jakarta: Yayasan Waqaf Paramadina, 1998.
- . *Haji Bersama Quraish Shihab; Panduan Praktis Menuju Haji Mabrur*. Bandung: Mizan:1998.
- . *Secercah Cahaya Ilahi; Hidup Bersama Al-Qur'an*. Bandung; Mizan, 2007.
- . *Setan dalam Al-Qur'an; Yang Halus & Tak Terlihat*. Jakarta: Lentera Hati, 2010.
- . *Malaikat dalam Al-Qur'an Yang Halus & Tak Terlihat*. Jakarta: Lentera Hati 2010.
- . *Jin dalam Al-Qur'an; Yang Halus & Tak Terlihat*. Jakarta: Lentera Hati 2010.
- . *Kehidupan Setelah Kematian: Surga Dijanjikan Al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2008.
- . *Anda Bertanya, Quraish Shihab Menjawab Berbagai Masalah Keislaman*. Bandung: Mizan Pustaka, 2002.
- . *40 Hadits Qudsi Pilihan*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- . *Menjemput Maut; Bekal Perjalanan Menuju Allah SWT*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- . *Panduan Puasa bersama Quraish Shihab*. Jakarta: Penerbit Republika, Nopember 2003.

- . *Panduan Shalat bersama Quraish Shihab*. Jakarta: Penerbit Republika, September 2003.
- . *Kumpulan Tanya Jawab Quraish Shihab: Mistik, Seks dan Ibadah*. Jakarta: Republika, 2004. *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah; dalam Pandangan Ulama dan Cendekiawan Kontemporer*. Jakarta: Lentera Hati, 2004.
- . *Perempuan: Dari Cinta Sampai Seks, Dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, Dari Bias Lama sampai Bias Baru*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- . *Menabur Pesan Ilahi; al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- . *Wawasan al-Qur'an Tentang Doa dan Dzikir*. Tangerang: Lentera Hati, 2018.
- . *Menyingkap Tabir Ilahi; Asma al-Husna dalam Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- . *Yang Jenaka dan Yang Bijak Dari M. Quraish Shihab*. Jakarta: Lentera Hati, 2017.
- . *Yang Bijak Dari M. Quraish Shihab*. Jakarta: Lentera Hati, 2017.
- . *SUNNAH-SYIAH Bergandengan Tangan? Mungkinkah!.* Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- . *Secercah Cahaya Ilahi, Hidup Bersama Al-Quran*. Bandung: Mizan, 2007.
- . *Berbisnis dengan Allah; Bisnis Sukses Dunia Akhirat*. Tangerang: Lentera Hati, 2008.
- . *Ayat-ayat Fitna; Sekelumit Keadaban Islam di Tengah Purbasangka*. Tangerang: Lentera Hati, 2008.
- . *Asmā' al-Husnā; Mengenal Nama-Nama Allah*. Jakarta: Lentera Hati, 2008.
- . *Doa Harian bersama M. Quraish Shihab*. Tangerang: Lentera Hati, 2009.
- . *Al-Quran dan Maknanya: Terjemahan Makna*. Jakarta: Lentera Hati, 2010.

- . *Membaca Sirah Nabi Muhammad SAW, dalam sorotan Al-Quran dan Hadits Shahih*. Jakarta: Lentera Hati, Juni 2011.
- . *Do'a al-Asmâ' al-Husnâ: Doa yang Disukai Allah*. Jakarta: Lentera Hati, 2011.
- . *Yasin Dan Tahlil: Dilengkapi Transliterasi dan Makna Tahlil*. Tangerang: Lentera Hati, 2012.
- . *Haji & Umrah Bersama Quraish Shihab; Uraian Manasik, Hukum, Hikmah, & Panduan Meraih Haji Mabrur*. Tangerang: Lentera Hati, 2012.
- . *Al-Lubâb; Makna, Tujuan dan Pelajaran dari Surah-Surah Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2012.
- . *Birrul Walidain, Wawasan Al-Qur'an tentang bakti kepada Ibu dan Bapak*. Jakarta: Lentera Hati, 2014.
- . *Mutiara Hati, Mengenal Hakikat Iman, Islam, dan Ihsan bersama M. Quraish Shihab*. Tangerang: Lentera Hati, Agustus 2014.
- . *MQS Menjawab Pertanyaan Anak tentang Islam*. Jakarta: Lentera Hati, 2014.
- . *PENGANTIN AL-QUR'AN, 8 Nasihat Perkawinan untuk anak-anakku*. Tangerang: Lentera Hati, Januari 2015.
- . *Kumpulan 101 Kultum Tentang Islam: Akidah, Akhlak , Fikih, Tasawwuf, Kehidupan Setelah Kematian*. Tangerang: Lentera Hati, 2016.
- . *Yang Hilang dari Kita: AKHLAK*. Tangerang: Lentera Hati, 2016.
- . *Kematian adalah Nikmat: Sekelumit Pandangan Filosof, Agamawan, Ilmuan dan Al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2018.
- . *Islam yang saya pahami; Keragaman itu Rahmat*. Tangerang: Lentera Hati, 2018.
- . *Islam yang Disalahpahami: Menepis Prasangka, Mengikis Kekeliruan*. Tangerang: Lentera Hati, 2018.
- . *Jawabannya adalah Cinta; Wawasan Islam tentang Aneka Objek Cinta*. Tangerang: Lentera Hati, 2019.

- . *Shihab & Shihab; Bincang-Bincang Keislaman Seputar Ramadhan*. Tangerang: Lentera Hati, 2019.
- . *Shihab & Shihab; Bincang-Bincang Seputar Tema Populer Terkait Ajaran Islam*. Tangerang: Lentera Hati, 2019.
- . *Wasathiyah: Wawasan Islam Tentang Moderasi Beragama*. Tangerang: lentera Hati, 2019.
- . *Al-Maidah 51; Satu Firman Beragam Penafsiran*. Tangerang: Lentera Hati, 2019.
- . *Corona Ujian Tuhan; Sikap Muslim Menghadapinya*. Tangerang: Lentera Hati, 2020.
- . *Kosakata Keagamaan; Makna dan Penggunaannya*. Tangerang: Lentera Hati, 2020.
- . *Khilafah: Peran Manusia di Bumi*. Tangerang: Lentera Hati, 2020.
- Simpon, George Gaylord dkk. *Quantitative Zoology*. New York: M.c Graw-Hill, 2003.
- Sugiono. *Metode Penelitian: Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Bandung: Penerbit Alfabeta, 2017.
- Supriadi, Akhmad. "Integrating Qur'an and Science: Epistemology of Tafsir Ilmi in Indonesia," *Jurnal Refleksi*, Vol. 16, No. 02 (Oktober, 2017).
- Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1971.
- . *al-Ikḥlāl fī Istimbāṭ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1981.
- . *Mu'tarak al-Aqrān fī I'jāz al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.
- Syamsuddin, Sahiron *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.
- Ṭabarī (al), Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil Ayah al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assisah al-Risālah, 2000.
- Tayyārah, Nādiyah. *Mausū'ah al-I'jāz al-Qur'ānī*. Terj. M. Zaenal Arifin, dkk. Abu Dhabi: Dār al-Yamāmah, t.th.

- Tajab, Muh. "Psikologi Sabar dalam Tafsir al-Miṣbāh." Disertasi--Universitas Muhammadiyah, Yogyakarta, 2019.
- Tamīmī (al), Muḥammad Abū al-Ajfan. *Fatawā al-Imām al-Shāṭibī*. Tunis: Nahju al-Wardiyah, 1985.
- Taufikurrahman. "Penafsiran Ayat-ayat *Kawniyah*: Kajian atas Penafsiran Al-Razi terhadap Ayat-ayat tentang Binatang dalam *Mafatihul Ghaib*." Disertasi--UIN Sunan Ampel Surabaya, Surabaya, 2012.
- Thameem Ushama. *Metodologi Tafsir al-Qur'an: Kajian Kritis, Objektif & Komprehensif*. Terj. Hasan Basri, Amroeni. Jakarta: Riora Cipta, 2000.
- Tim Tafsir Salman ITB. *Tafsir Salman; Tafsir Ilmiah Atas Juz 'Ammā*. Bandung: Mizan Pustaka 2014.
- Turril, W. B. (ed). *Vistas In Botany*. New York: Pergamon Press, 1959.
- UU. No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional Indonesia.
- Wartini, Atik. "Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah," *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 11, No. 01 (Juni, 2014).
- Yahya, Ayub. *Titik Nol Saat Seorang Pendeta Tak di Mimbar*. Jakarta: Gunung Mulia, 2008.
- Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2008.
- Yukaristia. *Literasi: Solusi Terbaik untuk Mengatasi Problematika di Indonesia*. Sukabumi: CV. Jejak, 2019.
- Youtube Alif ID, "Apakah kitab tafsir yang terkesan di hati Prof. Dr. M. Quraish Shihab," <https://youtu.be/divtzC0wg58>; diakses tanggal 18 Januari 2021.
- Zarkashī (al), Badr al-Dīn Muḥammad bin 'Abdillāh. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2006.
- Zarkashī (al), Shams al-Dīn Muḥammad bin 'Abdillah. *Sharh Zarkashī 'Alā Mukhtaṣar al-Khirqī fī Fiqhi 'Alā Madhhab al-Imām bin Ḥambāl*. Riyad: Maktabah al-Ibīkān, 1993.
- Zarqānī (al), Muḥammad 'Abd al-'Azīm. *Manāhil al-Qur'ān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995.