

**PENAFSIRAN AYAT-AYAT TEOLOGI SAINS: STUDI KITAB *FĪ MAJĀLIS
AL-TADHKĪR MIN KALĀM AL-ḤAKĪM AL-KHABĪR* KARYA ABD AL-
ḤAMĪD BIN BĀDĪS PERSPEKTIF TEORI INTEGRASI IAN G. BARBOUR**

DISERTASI

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



Oleh:

Zaenatul Hakamah

NIM: F53219039

PASCASARJANA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL

SURABAYA

2022

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Zaenatul Hakamah

NIM : F53219039

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, 28 Maret 2022



Zaenatul Hakamah

HALAMAN PERSETUJUAN

Disertasi berjudul “PENAFSIRAN AYAT-AYAT TEOLOGI SAINS: STUDI KITAB *FĪ MAJĀLIS AL-TADHKĪR MIN KALĀM AL-ḤAKĪM AL-KHABĪR* KARYA ABD AL-ḤAMĪD BIN BĀDĪS PERSPEKTIF TEORI INTEGRASI IAN G. BARBOUR” ditulis oleh Zaenatul Hakamah, NIM: F53219039 telah disetujui oleh promotor pada tanggal 28 Maret, 2022

Promotor



Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin. MA

Promotor

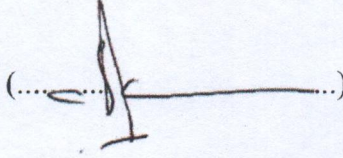
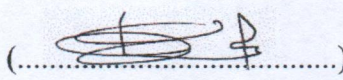
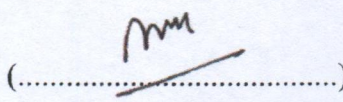
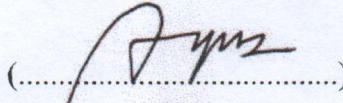
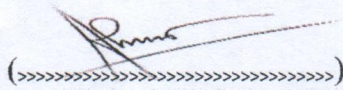

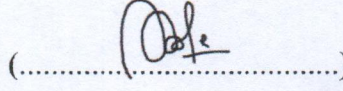


Dr. H. Agus Aditoni. M.Ag

Persetujuan Tim Penguji Ujian Terbuka

Disertasi berjudul “Penafsiran Ayat-Ayat Teologi Sains: Studi Kitab *fi Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm Al-Khabīr* Karya Abd al-Ḥamīd bin Bādīs Perspektif Teori Integrasi Ian G. Barbour” yang ditulis oleh Zaenatul Hakamah telah diuji dalam ujian tahap pertama (tertutup) pada tanggal 08 Juni 2022 dan telah disetujui.

TIM PENGUJI:

1. Prof. Dr. H. Idri, M.Ag 
2. Dr. H. Muhammad Arif, Lc, MA 
3. Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, MA 
4. Dr. H. Agus Aditoni, M.Ag 
5. Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, MA 
6. Prof. Dr. H. Abd. Kadir Riyadi, M.Sc 
7. Dr. H. Abu Bakar, M.Ag 

Surabaya, 19 Juli 2022



Prof. H. Masdar Hilmy, S.Ag, MA, Ph.D
NIP. 197103021996031002



UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

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 : Zaenatul Hakamah
NIM : F53219039
Fakultas/Jurusan : Doctor / IAT
E-mail address : zaenatulhakamah969@gmail.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 :

.....
.....
.....

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, 06 - Maret, 2023

Penulis

(Zaenatul Hakamah)
nama terang dan tanda tangan

ABSTRAK

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh persoalan teologi dan sains yang menurut beberapa akademisi seperti Richard Lewontin dan Sayyid Quṭb yang menolak integrasi antara teologi dan sains. Di sisi lain, Ibn Bādīs menawarkan penafsiran baru terhadap ayat-ayat teologi dan sains dalam al-Qur'an dengan mengintegrasikan antara *āyat al-Qur'āniyyah* dan *āyat al-kawniyyah*. Selain itu, beberapa akademisi seperti Ian G. Barbour juga menawarkan tiga teori integrasi yaitu *natural theology*, *theology of nature*, dan *systematic theology* untuk melihat persoalan teologi dan sains. Dengan demikian, penelitian ini menganalisa penafsiran Ibn Bādīs dalam upayanya untuk mengintegrasikan ayat-ayat teologi saintifik dengan pendekatan teori integrasi Barbour yang dapat dirumuskan dengan dua rumusan masalah: (1). Bagaimana penafsiran ayat-ayat teologi sains dalam tafsir Ibn Bādīs?. (2). Bagaimana penafsiran ayat-ayat teologi sains Ibn Bādīs dalam perspektif teori Integrasi Ian G. Barbour?.

Penelitian ini bersifat kualitatif yang berfokus kepada kajian kepustakaan atau *library research* dengan sumber data primer dari penafsiran Ibn Bādīs dalam kitab *fī Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr* cetakan (Beirut: Dār 'Ilmiyah, 2003 M). Dalam penelitian ini digunakan metode *content analysis* untuk melihat dengan kritis dan analisis penafsiran Ibn Bādīs tentang ayat-ayat teologi dan sains dalam kitab tafsirnya.

Hasil penelitian ini adalah (1). Penafsiran Ibn Bādīs tentang ayat-ayat teologi sains di dalam al-Qur'an tidak terbatas pada ayat-ayat yang secara teks berbicara tentang tauhid, namun juga pada ayat-ayat yang secara teks berbicara tentang alam. Hal ini yang menjadikan tafsir Ibn Bādīs sebagai tafsir *ilmī*. Selain itu, Ibn Bādīs berupaya mengintegrasikan *āyat al-Qur'āniyyah* dan *āyat al-kawniyyah* sebagai penguat akidah manusia dengan dasar keimanan dan data yang logis. (2). Dalam perspektif teori Integrasi Ian G. Barbour, penafsiran Ibn Bādīs relevan dengan tiga model teori integrasi yang menggunakan temuan sains sebagai penguat penafsirannya, sehingga dapat diformulasikan tujuan al-Qur'an pada *nāḥiyah al-aqīdah*, *al-nufūs wa al-akhlāq*, dan *amāliyyah al-hayātiyyah*.

Secara konsep, penelitian ini menambahkan konsep integrasi teologi dan sains yang dilakukan oleh Ibn Bādīs dan beberapa akademisi penganut teori integrasi, dengan menekankan pada konsep vertikal-horizontal yaitu *āyat al-Qur'āniyyah* di posisi vertikal yang meliputi segala aspek akidah yang ada di dalam al-Qur'an, dan *āyat al-kawniyyah* di posisi horizontal yang meliputi segala aspek ilmu pengetahuan.

Kata Kunci: Teologi, sains, *āyat Qur'āniyyah*, *āyat Kawniyyah*

ABSTRACT

This research is arised by issues of theology and science according to several academics such as Richard Lewontin and Sayyid Quṭb who reject the integration between theology and science. On the other hand, Ibn Bādīs offers a new interpretation of theological and scientific verses in the Qur'an by integrating the *āyat al-Qur'āniyyah*, and *āyat al-kawniyyah*. Several theories are carried out by academics in an effort to find integration between theology and science, such as Ian G. Barbour who offers three integration theories, namely natural theology, theology of nature, and systematic theology, to observe theology and science problems. This study analyzes the interpretation of Ibn Bādīs in its efforts to integrate the verses of scientific theology with Barbour's three integration theory approach which can be formulated with two problem formulations: (1). How is the interpretation of theological scientific verses in Ibn Bādīs's interpretation? (2). How is the interpretation of the verses of Ibn Badis' scientific theology in the perspective of Ian G. Barbour's Integration theory?.

This research is qualitative focuses on library research with primary data sources from the interpretation of Ibn Bādīs in the book of *fī Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr* printed (Beirut: Dār 'Ilmiyah, 2003 AD). In this study, the content analysis method was used to critically observe and analyze Ibn Bādīs' interpretation of theological and scientific verses in his book.

The results of this study are (1). Ibn Bādīs interpretation of theological scientific verses in the Qur'an is not limited to verses that textually talk about monotheism, but also verses that textually talk about nature. In addition, Ibn Bādīs seeks to integrate the *āyat al-Qur'āniyyah* and the *āyat al-kawniyyah* as reinforcement of human faith by logical base, therefor his interpretations are doing a part of *tafsīr ilmī*. (2). In the perspective of Ian G. Barbour's Integration theory, Ibn Bādīs interpretation is relevant to three models of integration theory that use scientific findings as a reinforcement of their interpretation, therefore the objectives of the Qur'an can be formulated on the side of *aqīdah*, *nufūs wa al-akhlāq*, and *amāliyyah al-ḥayātīyyah*.

Conceptually, this research adds the concept of integration of theology and science carried out by Ibn Baddīs and several academics who adhere to integration theory, by emphasizing the vertical-horizontal concept, namely the *āyat al-Qur'āniyyah* in a vertical position which includes all aspects of theology that exist in the Qur'an, and *āyat al-kawniyyah* in a horizontal position covering all aspects of science.

Keywords: theology, science, *āyat al- Qur'aniyyah*, *āyat al-kawniyyah*

ملخص البحث:

خلفية هذا البحث هي قضية اللاهوت والعلوم التي وفقا لبعض العلماء مثل ريتشارد ليونتين وسيد قطب الذين يرفضون التكامل بين اللاهوت والعلوم. من ناحية أخرى، يقدم ابن باديس تفسيراً جديداً لآيات اللاهوت والعلوم في القرآن الكريم من خلال دمج الآيات القرآنية والآيات الكونية. بعض النظريات التي إستعملها الأكاديميون في محاولة إيجاد التكامل بين اللاهوت العلمي، مثل إيان جي بربور الذي يقدم ثلاث نظريات للتكامل، وهي اللاهوت الطبيعي، ولاهوت الطبيعية، واللاهوت النظامي لرؤية اللاهوت والعلوم. تحلل هذه الدراسة تفسير ابن باديس في محاولته لدمج آيات اللاهوت العلمية مع نهج نظريات بربور التي يمكن صياغتها مشكلتين: (1). ما هو تفسير آيات اللاهوت والعلوم في تفسير ابن باديس؟. (2). كيف يتم تفسير آيات اللاهوت ابن باديس العلمي في منظور نظرية التكامل لإيان جي بربور؟

يركز هذا البحث النوعي على دراسة البحث المكتبي مع مصادر البيانات الأولية من تفسير ابن باديس في كتاب في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير (بيروت: دار العلم، 2003 م). في هذه الدراسة استخدم أسلوب تحليل المحتوى للنظر النقدي وتحليل تفسير ابن باديس لآيات اللاهوت والعلوم في كتاب التفسير. نتائج هذه الدراسة هي: (1). لا يقتصر تفسير ابن باديس لآيات اللاهوت العلمي في القرآن على الآيات التي تتحدث عن التوحيد، ولكن أيضاً على الآيات التي تتحدث عن الطبيعة. بالإضافة إلى ذلك، حاول ابن باديس دمج الآية القرآنية والآية الكونية كتعزيز للإيمان البشري وهذا يسمى بتفسير العلمي. (2). في منظور نظرية التكامل إيان جي بربور، كان تفسير ابن باديس هو ذات الصلة لثلاثة نماذج من نظرية التكامل التي تستخدم نتائج العلم كتعزيز تفسيرها، بحيث يمكن صياغة الغرض من القرآن على جانب العقيدة، والنفوس والأخلاق، والعملية الحياتية.

الأثار المترتبة على النتيجة، تضيف هذه الدراسة مفهوم تكامل اللاهوت والعلوم الذي قام به ابن باديس وبعض الأكاديميين من أتباع نظرية التكامل، من خلال التأكيد على مفهوم الرأسي الأفقي هو الآية القرآنية في وضع عمودي تغطي جميع جوانب العقيدة في القرآن، والآية الكونية في وضع عرضي تغطي جميع جوانب العلوم.

الكلمات المفتاحية: اللاهوت، العلم، الآية القرآنية، الآية الكونية

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
PERSETUJUAN PROMOTOR.....	iii
PENGESAHAN PENGUJI.....	iv
ABSTRAK.....	v
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	viii
KATA PENGANTAR.....	ix
DAFTAR ISI.....	xi
BAB I: PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah.....	14
C. Rumusan Masalah.....	16
D. Tujuan Penelitian.....	16
E. Kegunaan Penelitian.....	17
F. Penelitian Terdahulu.....	18
G. Metode Penelitian.....	24
H. Sistematika Pembahasan.....	29
BAB II: TEORI INTEGRASI TEOLOGI DAN SAINS IAN G. BARBOUR.....	31
A. Teori Integrasi <i>Natural Theology</i>	37
B. Teori Integrasi <i>Theology of Nature</i>	41
C. Teori Integrasi <i>Systematic Theology</i>	46
BAB III: IBN BĀDĪS DAN KITAB <i>FI MAJĀLĪS AL-TADZKĪR MIN</i> <i>KALĀM AL-HAKĪM AL-KHABĪR</i>	
A. Riwayat Hidup Ibn Bādīs dan Kondisi Aljazair.....	50

B.	Kitab <i>fi Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Hakīm al-Khabīr</i>	65
1.	Latar Belakang Penulisan Tafsir	65
2.	Sistematika dan Metodologi Penafsiran.....	69
3.	Karakteristik dan corak penafsiran.....	76
BAB IV: PENAFSIRAN AYAT-AYAT TEOLOGI SAINS DALAM <i>FI MAJĀLIS AL-TADZKĪR MIN KALĀM AL-HAKĪM AL-KHABĪR</i>		
A.	Keimanan Kepada Allah.....	86
1.	Tuhan Sebagai Pencipta.....	86
2.	Sifat <i>Qudrah</i> dan <i>Irādah</i>	89
3.	Zat Dan Eksistensi Tuhan.....	95
4.	Tuhan Sebagai <i>Ilāh</i> dan <i>Rabb</i>	102
B.	Keimanan Kepada al-Qur'an.....	105
1.	Al-Qur'an Sebagai Petunjuk.....	105
2.	Al-Qur'an Sebagai Wahyu dan <i>Kalām Allah</i>	108
3.	Al-Qur'an Sebagai Obat.....	111
4.	<i>Hurūf al-Muqatta'ah</i> Sebagai Bagian Dari al-Qur'an.....	115
C.	Keimanan Kepada Nabi dan Rasul.....	120
1.	Nabi dan Rasul Sebagai Manusia Pilihan.....	121
2.	Mukjizat Nabi Sebagai Dalil Kenabian.....	123
D.	Keimanan Kepada Hari Akhir.....	130
1.	Kehidupan Setelah Mati.....	130
2.	Kondisi Hari Akhir.....	136

BAB V: PERSPEKTIF TEORI INTEGRASI IAN G. BARBOUR TENTANG PENAFSIRAN TEOLOGI SAINS IBN BĀDĪS DALAM KITAB <i>FI MAJĀLIS AL-TADZKĪR MIN KALĀM AL-ḤAKĪM AL-KHABĪR</i>	138
A. Perspektif Teori Integrasi <i>Natural Theology</i>	138
B. Perspektif Teori Integrasi <i>Theology of Nature</i>	163
C. Perspektif Teori Integrasi <i>Systematic Theology</i>	178
BAB VI: PENUTUP.....	207
A. Kesimpulan.....	204
B. Implikasi Teoretik	208
C. Keterbatasan Studi.....	209
D. Saran.....	209
DAFTAR PUSTAKA.....	211
BIODATA PENULIS.....	225



 UIN SUNAN AMPEL
 S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pembahasan teologi dalam studi Islam begitu luas. Jika ditelusuri lebih jauh lagi, teori tentang teologi sudah ada sejak sebelum Islam dibawa oleh Nabi Muhammad. Hal ini seperti telah dituliskan oleh Abdul Aziz Dahlan dalam karyanya bahwa masyarakat yang dihadapi Nabi Muhammad saat itu bukanlah masyarakat yang kosong akidah. Mereka adalah orang-orang yang telah mengenal akidah dalam koridor *Millah Ibrāhīm*. Akan tetapi dalam fase kekosongan Nabi, mereka telah menyimpang dari ajaran-ajaran yang datang dari Nabi mereka sebelumnya.¹

Munculnya aliran-aliran teologi seperti *Qadariyah*, *Jabariyah*, *Ash'ariyah*, *Mu'tazilah* dimulai dari terbunuhnya Uthmān bin 'Affān pada tahun 34 H, kemudian kepemimpinan diduduki oleh 'Ali bin Abī Ṭālib. Menurut Harun Nasution, hal inilah yang menjadi cikal bakal perbedaan madzhab dalam umat Islam. Dalam teologi klasik, beberapa aliran teologi hanya terpusat pada *Khawārij* dan *Murji'ah* yang kemudian berkembang menjadi *Qadariyah*, *Jabariyah*, *Ash'ariyah*, *Mu'tazilah* dan seterusnya.²

Pembahasan teologi sains sejalan dengan salah satu artikel di dalam jurnal MIQOT tahun 2015, yang mengadopsi pemikiran M Ghalsani, mengenai “Islamisasi Sains”, sebagai upaya dalam menjembatani antara

¹ Abdul Aziz Dahlan, *Teologi dan Akidah dalam Islam*, (Padang: IAIN IB-Press, 2001), 135

² Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), 6

teologi yang bersifat metafisik, dengan sains yang bersifat fisik.³ Islamisasi Sains sendiri dipelopori oleh Raji al-Farūqī, seorang pemikir Islam yang memadukan antara Islam dengan esensi ajaran tauhidnya, dengan ilmu pengetahuan.⁴

Secara konsep, teologi sains dapat dipahami dalam makna yang beragam, salah satunya dapat dimaknai sebagai totalitas agama terhadap sains dan teknologi. Secara praktis teologi sains mengupayakan titik temu antara materi dasar dan materi terapan di dalam Islam. Teologi sains dapat ditemukan dalam paradigma wahyu memandu ilmu.⁵

Dalam pandangan sarjana Muslim seperti M. Quraish Shihab, Islam bukanlah agama yang berkuat seputar hubungan makhluk dengan Tuhannya saja, melainkan Islam banyak berkaitan dengan ilmu pengetahuan (sains). Menurutnya, Islam khususnya al-Qur'an memiliki keterikatan kuat antara fenomena-fenomena alam dan pewahyuan al-Qur'an. Oleh karena itu, perlu adanya sebuah konsep untuk menemukan titik kesesuaian antara fenomena alam (sains) dan agama.⁶

Manusia dengan anugerah akal yang telah diberikan Tuhan mampu menemukan kebenaran, pemahaman dan solusi dari segala permasalahan yang ada. Dengan demikian, memasuki masa modern, sains berkembang cukup

³ Badrussyamsi, "Spiritualitas Sains Dalam Islam: Mengungkap Teologi Sainifik Islam", *MIQOT*, Vol. XXXIX, no. 2, 2015

⁴ Ismail Raji al-Earuqi, *atlas Budaya Islam: Menjelajah Khazanah Peradaban Gemilang*, (Bandung: Mizan, 2002), 1

⁵ Wahyudin Darmalaksana, "Teologi Sains: Refleksi Implementasi Integrasi Ilmu di Indonesia", *Jurnal Intizar*, Vol. 26. No. 2, 2020, 57

⁶ M.M Quraishi, "Basic Concept of Physics in the Perspective of Qur'an", *Islamic Studies Journal*, Vol. 28, No. 1, 1989, 55

signifikan. Dalam masa ini, ilmu tidak hanya seputar keagamaan atau berasal dari kitab suci, melainkan dari pemikiran dan akal manusia itu sendiri.⁷

Pada awalnya, teori keagamaan dan sains menjadi sebuah disiplin yang berbeda, karena agama adalah suatu hal yang bersifat immateri (non-fisik), sedangkan sains bersifat materi (fisik). Hal ini yang menjadi pemicu konflik antara agama dan sains yang dianggap berbeda. Konflik mengenai agama dan sains ini muncul kembali pada akhir abad 18 M yang akhirnya menginspirasi lahirnya dua buku fenomenal karya Jhon William's Dappers dengan judul *History of the Conflict between Relegion and Science* (1875 M), dan A.D White's *A History of The Warfare of Science with Theology* (1896 M).⁸

Perdebatan mengenai agama dan sains telah lama terjadi sejak berabad-abad silam. Hal tersebut dikarenakan agama berhubungan dengan keimanan (kepercayaan) yang tidak nyata, sedangkan sains adalah suatu disiplin ilmu yang berbasis logika (akal) yang membutuhkan data kebenarannya. Dalam catatan Mc. Grath yang dikutip oleh Jaco bahwa para modernis membedakan antara agama dan sains karena masalah keimanan yang tidak harus mengikuti standar rasional yang dapat diterima secara umum.⁹

Beberapa penyebab lain terjadinya konflik agama dan sains adalah pertama, pergeseran paradigma tentang sains modern yang berasal dari dogma

⁷ Akbar Tanjung, "Karakteristik dan Implikasi sains Barat Modern dalam Lingkungan Hidup", *IJITP*, volume 1, no 2, 2019, 123.

⁸ Ted Petter, "Science and Religion: Ten Models of War, Truce and Partnership", *Journal Theology and Science*, Vo;. 16, No. 1, 2018, 1

⁹ Jaco Beyer's, "How Scientific is Theology Really A Matter of Credibility", *AOSIS HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, 2016, 1

penciptaan dalam tradisi Yahudi-Kristen, dan pergeseran paradigma tersebut akhirnya mempengaruhi pendidikan Islam. Kedua tentang reduksi makna intelektualitas yang menjadikan sains dipahami secara konseptual semata. Ketiga, sains modern menekankan pada observasi, data, identifikasi, deskripsi, dan investigasi. Keempat, dekadensi humanistik, yaitu manusia dapat mengetahui tentang dirinya bergantung pada pengetahuan di luar dirinya. Kelima, terpisahnya teks Ilahi dan teks kosmik. Keenam, krisis dan kerusakan ekologi sebagai dampak dari sains modern.¹⁰

Richard Lewontin yang dikutip oleh Ted Petter berpendapat bahwa hal yang bersifat irasional dan supranatural hanya ada pada imajinasi belaka, dan tidak dapat dibuktikan dengan fakta-fakta yang ada. Akan tetapi, sains adalah sebuah pengetahuan yang mampu diukur, dan dibuktikan dengan fakta-fakta yang ada. Dengan demikian, baginya materialisme bersifat absolut.¹¹

Hal serupa juga dijelaskan oleh Kozhamathadam, bahwa saintis adalah seorang yang mampu mengatasi dengan berani permasalahan ilmu pengetahuan, dan hanya saintislah yang mampu memberikan solusi-solusi atas segala permasalahan yang ada. Dengan ini, para saintis melihat sebuah agama hanya suatu yang tidak berarti apa-apa.¹²

¹⁰ Mishbah Khoiruddin Zuhri, "Spiritualitas Sains Modern: Pembacaan Terhadap Relasi Agama dan Sains", *Jurnal Penelitian* vol. 14, no. 2, 2017, 211-215

¹¹ Ted Petter, "Science and Religion: Ten Models of War, Truce and Partnership", *Journal Theology and Science*, Vol. 16, No. 1, 2018. Lihat juga Richard Lewontin, Review of The Demon Haunted World by Carl Sagan in New York Review of Books (January 9, 1997)

¹² Job Kozhamathadam, "Science and Religion: Past Estrangement and Present Possible Engagement," in *Contemporary Science and Religion in Dialogue: Challenges and Opportunities*, ed. Job Kozhamthadam (Pune, India: ASSR Publications, Jnana-Deepa Vidyapeeth, 2002), 2-45, 18

Sependapat dengan Richard dan beberapa penolak teologi sains, menurut Gilkey, seorang pengamat teologi Kristen yang fokus pada hubungan antara teologi sains bahwa secara struktural, sains dan teologi memiliki struktur masing-masing yang berbeda satu dengan yang lainnya. Oleh sebab itu, alangkah baiknya tetap memposisikan sains dalam koridornya, dan teologi dalam koridornya masing-masing, sehingga keduanya tetap dalam struktur keilmuan murni yang tidak tercampur satu dengan yang lainnya.¹³

Di sisi lain, seorang teolog dan fisikawan bernama Ian G. Barbour muncul di tengah konflik antara agama dan sains. Di tengah krisis spiritual sains moderen Barbour memiliki andil besar dalam terbentuknya disiplin ilmu baru antara agama dan sains dengan meluncurkan studi interdisipliner melalui beberapa pendekatan diantaranya, konflik, independensi, dialog, integrasi teologi natural, intregasi teologi alam, dan intregasi saintis sistematis.¹⁴

Empat teori Barbour telah digunakan oleh para ilmuan dan akademisi untuk mengkaji hubungan agama dan sains, akan tetapi pada praktiknya para akademisi lebih menggunakan teori dialog dan integrasi dibanding menggunakan teori lainnya. Hal ini menunjukkan bahwa integrasi dan dialog antara agama dan sains lebih dimungkinkan terjadi dari pada timbulnya konflik dan independensi.

¹³ Pieterse, "A Case for Consonance Between Science and Theology: The Cosmological Christ as The Scriptural and Confessional Vocal Point for Dialog". *STJ Journal*, Volume, 3. No. 1, 2017, 358

¹⁴ Mishbah Khoiruddin Zuhri, "Spiritualitas Sains Modern: Pembacaan Terhadap Relasi Agama dan Sains", 214

Perdebatan yang terjadi bukanlah antara agama dan sains, namun lebih kepada konflik pemahaman antara teolog dan ilmuwan. Pemahaman tersebut berangkat dari penyelidikan, penelitian, sanggahan, dan pembuktian yang menjadikan kebenaran sebuah ilmu pengetahuan dapat teruji. Dengan ini, menurut Galshani bahwa secara tidak sadar mereka telah memberikan benteng curam antara agama dan ilmu pengetahuan (sains). Ia juga menegaskan bahwa terdapat parameter yang berbeda antara agama dan sains.¹⁵

Upaya menjembatani antara teologi sains terus dilakukan oleh para ulama' dan akademisi. Menurut Abdurrahman yang dikutip oleh Badran Mas'ūd, setidaknya terdapat tiga kategori hubungan antara sains dan agama. Pertama adalah ketidaksesuaian sains dan agama sama sekali, karena agama memiliki tabiat sendiri, dan sains juga memiliki tabi'at sendiri yang tidak bisa disatukan. Kedua, sains dan agama memiliki kesamaan satu dengan yang lainnya. Ketiga, sains dan agama adalah dua hal yang saling menjelaskan satu dengan yang lainnya.¹⁶

Dalam penafsiran al-Qur'an, seorang mufassir mengikuti keilmuannya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Dalam teologi Islam, para mufassir sekaligus pakar Teologi Islam seperti al-Razī, Ibn 'Arabī, Ibn Kathīr, dan lainnya mendasarkan penafsiran teks-teks al-Qur'an secara teologi. Dengan

¹⁵ Mehdi Golshani, "Can Science Dispense with Religion? An interview of Reza Davari Ardakan," dalam http://www.science-Islam.net/article.php3?id_article=705&lang=en, 1, diakses pada 10-06-2022

¹⁶ Badran Mas'ud ibn Lahsan, "al-'alāqah bain al-Dīn wa 'Ilm fi Dhau' al-Qur'an al-Karīm, *Majalah al-Huqūq wa al-'Ulūm al-Insāniyah*", 2017, 409

demikian, sebuah penafsiran bersifat bebas dalam menemukan isyarat-isyarat al-Qur'an yang sesuai dengan bidang keilmuan mufassirnya.¹⁷

Teori-teori keilmuan seperti tasawuf, filsafat, ilmu kalam, dan lainnya yang telah ditekuni oleh para mufassir, dijadikan sebagai pendekatan penafsiran dan pisau analisisnya. Menurut al-Dhahabi, para mufassir ini akan mencari kebenaran atas keilmuan dan madzhab yang dianutnya. Hal ini juga dijelaskan oleh Badri Khairumam yang mengatakan bahwa munculnya aliran kalam adalah salah satu faktor kemunculan *tafsīr bi al-ra'yī*.¹⁸

Memasuki penafsiran al-Qur'an pada era reformasi, seorang reformis seperti Edip Yuksel, berpendapat bahwa penafsiran maupun terjemahan al-Qur'an kontemporer tidaklah tepat secara monolitik, akan tetapi haruslah mencerminkan perspektif dan evaluasi kritis dari berbagai disiplin ilmu. Oleh karenanya, Edip dalam karyanya *Qur'an Reformist Translation* menawarkan referensi silang Bible ke dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, serta upaya dalam menyuguhkan dasar ilmiah dan filsafat ke dalam penafsiran maupun penerjemahan al-Qur'an.¹⁹

Di Indonesia, pengkaji tafsir bernuansa reformis, Mun'im Sirry dalam bukunya yang berjudul *Polemik Kitab Suci* berpendapat bahwa penafsiran yang tergolong reformis memiliki kecenderungan untuk mengembangkan pemahaman baru tentang makna ayat-ayat al-Qur'an yang lebih relevan

¹⁷ Fazlurrahman, *Major Term of the Qur'an*, (Tilman Nagel: Teology and the Qur'an, 2006), 256

¹⁸ Aji Fatahilah, "Penafsiran Ali al-Shabuni tentang ayat-ayat yang berkaitan tentang dengan teologi", *al-Bayan: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir*, Volume . 1 No. 2, 2016, 168

¹⁹ Edip Yuksel, Dkk, *Qur'an: A Reformist Translation*, (Amerika: Brainbrow Press, 2007), 11

dengan keadaan manusia di dunia yang bersifat pluralis.²⁰ Hal ini sejalan dengan upaya Ibn Bādīs untuk menafsirkan al-Qur'an, dan orientasinya terhadap pembaharuan (reformasi). Pembaharuan tersebut dianggap mampu menjawab persoalan yang relevan dengan kondisi sosial kemasyarakatan saat sekarang.²¹

Ibn Bādīs adalah seorang reformis Aljazair abad 19 M yang beraliran *salafī* dan juga sekaligus seorang mufassir. Menurut Maulud Şayadi, Ibn Bādīs memberikan semangat pembaharuan umat muslim melalui tafsir al-Qur'an, dan membebaskan umat muslim dari belenggu yang telah membatasi gerak dari beberapa abad sebelumnya.²²

Pembaharuan yang dilakukan oleh Ibn Bādīs adalah revolusi keimanan kaum muslim untuk lebih dekat kepada Allah, dan gerakan-gerakan tasawuf yang diajarkan bertujuan untuk *işlāh al-nafs* dengan mengedepankan keimanan dan juga pemikiran yang lurus disertai dengan pegangan teguh terhadap ayat-ayat al-Qur'an.²³

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

²⁰ Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi atas Kritik al-Qur'an Terhadap Agama Lain* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013), 161

²¹ Bey Zekkoub Abdelali, "Min Khaṣāiṣ al-Khitāb al-Işlāhī fi Tafsīr al-Imām Abdulḥamīd ibn Bādīs dengan judul dalam bahasa Inggris The Characteristics of The Reformist Discourse in the Tafsir of Imam Abdulḥamid Ibn Bādīs", *QURANICA, Majalah 'Amaliyah li al-Buḥuth al-Qur'an*, Volume 7, No 1, Juni 2015. 129

²² Mauld Şayadi, Naqd al-'Alāmah Ibn Bādīs li Ṭuruq al-Tadrīs wa al-Manāhij al-'Atīqah fi Tafsīr al-Qur'an al-Karīm", 2019, www.elhiwrdz.com. Diakses pada 1 desember, 2020

²³ Brahmah Ikram, "Maḥmūd Tajdīd 'inda Sheikh 'Abdulḥamid Ibn Bādīs", tesis yang diajukan untuk gelar magister di Universite De Tlemcen, *Kuliyah Adab wa Lughah*, Aljazair, 2018. Lihat juga Bey Zekkoub Abdelali, "Min Khaṣāiṣ al-Khitāb al-Işlāhī fi Tafsīr al-Imām Abdulḥamīd Ibn Bādīs" dengan judul dalam bahasa Inggris The Characteristics of The Reformist Discourse in the Tafsir of Imam Abdulḥamid Ibn Bādīs, *Majalah Islam fi Asia*, Volume 8, Vol. 2, desember, 2011

Pembaharuan Ibn Bādīs terkesan mengislamisasi Aljazair dengan dasar-dasar tauhid Islam. Upaya Ibn Bādīs dan asosiasinya juga mendapat penolakan sebagian dari umat muslim di Aljazair. Mereka menganggap Ibn Bādīs sebagai sosok ekstremis kiri yang radikal dalam menanggapi kebijakan-kebijakan Prancis yang dikenal dengan sebutan *Circulaire Michel*. Bahkan, Ibn Bādīs pada saat itu juga mendapat perlawanan dari para pemimpin aliran sufi yang menurutnya, Islam dan Prancis tidaklah bertentangan.²⁴

Para reformis Aljazair termasuk Ibn Bādīs telah memperjuangkan reformasi atas respon kebijakan Prancis yang lebih dikenal dengan golongan salafisme. Di sisi lain, *salafī* tidak terikat dengan penafsiran-penafsiran yang telah dilakukan oleh mufassir terdahulu, bahkan al-Qur'an dan Hadis dipandang sebagai struktural-fungsional, karena tafsir al-Qur'an adalah *historical point* yang hanya melihat al-Qur'an sebagai referensi untuk aksi praktis, karena al-Qur'an hanya sebagai *codex* dan tafsir sebagai respon atas masa dan tempat tertentu.²⁵

Salafī yang dimaksudkan di sini adalah para *salafī* di era modern yang mengarah kepada gerakan fundamentalis reformis yang juga menolak hukum adat dalam kehidupan umat Islam. Menurut Oliver Roy, mereka berupaya lebih jauh dari pendahulunya dengan menolak tradisi para ulama' tafsir, menolak sistematisasi keempat madzhab, budaya, teologi, ataupun majlis

²⁴ <https://www.britanica.com/topic/Association-of-Algerian-Muslim-ulama>. Diakses pada 25 Desember, 2020.

²⁵ Aden Rosadi, Gerakan Salaf, Jurnal *Toleransi: Jurnal Medi Komunikasi Umat Beragama*, Volume 7, no 2. 2015, 199

ulama'. Selain itu, makna pembaharuan bagi mereka tidaklah selalu menerima modernitas.²⁶

Kelompok-kelompok salaf tersebut dinilai memiliki metode unik tersendiri dibanding ulama'-ulama lainnya. Ada empat kategori ulama diantaranya: (1) para filosof, (2) para ahli ilmu kalam, (3) kelompok yang mengadakan penalaran terhadap akidah yang terdapat dalam al-Qur'an, (4) kelompok yang menjadikan pedoman al-Qur'an dengan menggunakan dalil-dalil rasional di samping dalil al-Qur'an. Sedangkan kelompok salaf tidaklah termasuk dalam empat kategori ulama tersebut.²⁷

Penafsiran al-Qur'an adalah salah satu upaya Ibn Bādīs untuk pembaharuan Aljazair. Ia menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan keimanan, akhlak, sosial, dan syariat secara *ra'yī* (logika). Salah satu pendekatan yang digunakannya adalah pendekatan *ilmī* (sains), sebagai contoh dalam QS al-Isrā': 58

وَأَنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا

Artinya: Dan tidak ada suatu negeri pun (yang durhaka penduduknya), melainkan Kami membinasakannya sebelum hari kiamat atau Kami siksa (penduduknya) dengan siksa yang sangat keras, yang demikian itu telah tertulis di dalam Kitab (*lawh al-mahfūz*)²⁸

Ayat di atas menjelaskan tentang kehancuran dan kerusakan sebuah kaum. Menurut Ibn Bādīs kehancuran dan kerusakan kaum sebagai bencana

²⁶ Oliver Roy, *Gagalnya Islam Politik*, terj. Harimuti dan Qomaruddin, (Jakarta: Serambi, 2005), 38-41

²⁷ Izuudin Wahil, "Ahmad Khoirul Fata, Pemikiran Teologis Kaum Salafī, Studi atas Pemikiran Kalam ibn taimiyah", *Ulul Albab*, volume 19, No. 2, 2018, 318

²⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Bandung: Sygma, 2017), 288

atau musibah, dikarenakan ulah dan perbuatan manusia itu sendiri. Ia meyakini bahwa manusia memiliki kebebasan untuk menentukan kehidupannya masing-masing, sehingga segala sesuatu yang terjadi adalah hasil dari ulah dan perbuatan manusia.²⁹

Kekuasaan dan kemampuan (*al-qudrah wa al-irādah*) adalah sifat Tuhan untuk menentukan kehidupan manusia. Oleh karena itu, upaya dan pilihan manusia memiliki andil untuk kehidupannya, namun Tuhan adalah penentu mutlak atas segalanya. Dengan pemahaman ini, keimanan dan ketaqwaan manusia kepada Tuhannya lebih meningkat.³⁰

Penafsiran di atas adalah penafsiran *'ilmī* tentang permasalahan teologi. Bagi Ibn Bādīs, hal-hal yang berkaitan dengan teologi seperti akidah, keimanan, sifat-sifat Tuhan, dan lainnya yang bersifat metafisika dapat dijelaskan dengan dasar logika. Hal ini tentu menjadi sebuah polemik dalam kajian teologi Islam yang berangkat dari dasar dalil-dalil *naqlī*, dan mengenyampingkan dalil-dalil *'aqlī*.

Sebagai seorang *salafī*, Ibn Bādīs dinilai telah menanamkan doktrin radikal dalam memahami Islam, khususnya dalam penafsiran al-Qur'an. Dakwah *salafī* meliputi segala aspek keagamaan dengan ide utamanya adalah kembali kepada al-Qur'an dan sunnah, tauhid murni, dan tidak menganjurkan

²⁹ Abd al-Ḥamīd Bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālīs al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 122-124

³⁰ *Ibid*, 125-127

ijtihad. Dalam dunia penafsiran, kaum salaf berpegang kepada interpretasi literal dan menghindari bentuk spekulatif yang berasal dari akal.³¹

Di sisi lain, Ibn Bādīs tidak menentang adanya ijtihad dan pendekatan keilmuan modern dalam memberikan gagasan dan ide utamanya termasuk menafsirkan al-Qur'an. Hal ini sejalan dengan penemuan Scott dalam penelitiannya tentang *salafi*. Menurutnya, *salafi* tidak selalu identik dengan pemikiran kaku dan interpretasi literalis, akan tetapi lebih kepada kajian Islam yang berkembang dari hasil logika masing-masing, namun tetap tidak keluar dari ketetapan yang sudah dihapuskan, sehingga terbentuk suatu golongan *salafisme* yang dinamis yang dapat diadaptasi oleh para intelektual dalam rangka menyelesaikan permasalahan.³²

Perbedaan dan keunikan di atas menjadi distingsi tersendiri bagi penafsiran Ibn Bādīs yang disematkan sebagai sosok reformis yang beraliran *salafi*, terutama mengenai permasalahan teologi. hal inilah yang menjadikan menarik untuk dikaji dan diteliti lebih jauh lagi penafsiran Teologi Ibn Bādīs yang bercorak *'ilmī* dalam kitab tafsirnya *FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*.

Selain itu, penafsiran dalam nuansa reformasi juga menjadi karakteristik tersendiri bagi Ibn Bādīs, sehingga semangat pembaharuannya

³¹ Ahmad Bunyan Wahib, "Dakwah Salafi: Dari Teologi Puritan Sampai Anti Politik", *Jurnal Media Syariah*, Volume, XIII, NO. 2, 2011, 147

³² Scott S. Reese, "Salafi Transformations: Aden and the Changing Voices of Religious Reform in The Interwar Indian Ocean", *International Journal of Middle East Studies*, Volume.44, No. 1, 2012, 71

dapat mewarnai penafsirannya terutama tentang permasalahan teologi sains dalam kitabnya *FT Majālīs al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*.

Gerakan-gerakan reformasi yang dilakukan kelompok *salafī* meluas hingga ke penjuru dunia, diantaranya *Ikhwan al-Muslimin* di Mesir, Asosiasi Ulama Aljazair yang dipimpin oleh Ibn Bādīs, dan Masyumi di Indonesia. Hal ini tentu memberikan dampak besar pada kajian keislaman khususnya dalam bidang tafsir al-Qur'an, sehingga terdapat upaya yang disebut sebagai penafsiran kembali terhadap al-Qur'an oleh kaum reformis. Upaya ini dilakukan untuk membangkitkan pesan al-Qur'an yang lebih relevan dan mudah dipahami oleh masyarakat saat sekarang ini.³³

Diskursus di atas menunjukkan adanya perdebatan antara konsep teologi dan juga konsep sains sebagai disiplin ilmu yang berbeda. Selanjutnya, beberapa sarjana muslim dengan berbagai macam latar belakang pemikiran, metode, dan pendekatan telah mencoba untuk mengurai persoalan tersebut, akan tetapi pembahasan mengenai teologi sains belum menemukan titik final, sehingga masih terdapat ruang untuk mengkajinya dari sudut pandang disiplin ilmu yang beragam.

Di sisi lain, kehidupan sosial keagamaan umat Islam saat ini telah banyak diwarnai berbagai macam aliran kepercayaan dan keimanan yang sering menimbulkan perbedaan yang mencolok. Hal ini sangat rentan

³³ Ali al-Ṣulabī, *Muāhhilāt Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm wa A'Rād 'Inda al-Imām ibn Badīs*, 31-3-2019, www.ajazccera.net. Diakses pada 03 desember 2020, 11

menimbulkan perpecahan antara umat Islam itu sendiri, baik disebabkan oleh latar belakang keilmuan, madzhab, aliran organisasi dan lain sebagainya.

Penolakan terhadap interpretasi para reformis maupun *salafī* terkait agama dan keimanan yang dianggap radikal, serta pembelaan terhadap keduanya memberikan jurang pemisah umat manusia baik dari segi sosial, politik, pendidikan, dan lain sebagainya. Hal ini dikarenakan kegiatan penafsiran al-Qur'an dianggap sebagai suatu yang sentral dalam upaya memahami ayat-ayat al-Qur'an sebagai pedoman hidup manusia.

Oleh karena itu, kajian integrasi antara teologi sains sangatlah dibutuhkan di tengah polemik kehidupan masyarakat beragama saat ini. Dengan demikian, kajian terhadap penafsiran teologi sains Ibn Bādīs menjadi layak untuk dikaji dengan menggunakan pendekatan teori integrasi Ian G. Barbour sebagai pisau analisisnya.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Dari latar belakang di atas, dan perdebatan mengenai teologi sains, serta perkembangan penafsiran dan pemikiran yang ada, dapat diidentifikasi beberapa permasalahan yang muncul yaitu:

1. Perdebatan tentang kajian disiplin ilmu yang bersifat materi dan immateri (fisik dan non-fisik), masih belum menemukan titik final dalam pembahasannya, sehingga terdapat ruang gerak bagi para peneliti untuk dapat melihat lebih jauh diskursus antara keduanya.

2. Konsep Teologi sains masih menjadi perdebatan, baik di kalangan *salafi*, reformis, konservatif, dan lainnya namun belum ditemukan titik temu yang jelas antara konsep teologi sains.
3. Penafsiran al-Qur'an dengan pendekatan sains yang digunakan oleh para mufassir sering menimbulkan perdebatan, terlebih pendekatan tersebut digunakan untuk menafsirkan ayat-ayat teologi dengan maksud membuktikan kebenaran teori-teori sains.
4. Terdapat kesalahpahaman para teolog dalam menempatkan sains sebagai disiplin ilmu yang mampu bersanding dengan teologi. Dengan demikian, perdebatan para teolog memberikan ruang gerak bagi peneliti untuk menemukan titik tengah yang lebih relevan dalam memahami permasalahan teologi dengan menggunakan pendekatan dan teori-teori interdisipliner.
5. Ruang lingkup kajian teologi tidak hanya pada permasalahan keimanan dan kepercayaan kepada Tuhan, namun mufassir masih cenderung monoton dalam mengkajinya.
6. Para pengkaji tafsir al-Qur'an memberikan wawasan metodologi dan pendekatan yang luas sehingga muncul *output* penafsiran yang beragam, namun perkembangan metode dan pendekatan penafsiran al-Qur'n tentang teologi sains dianggap radikal
7. Reformasi yang diusung oleh Ibn Bādīs mengarah kepada revolusi iman, dan akhlaq untuk membenahi kehidupan masyarakat Aljazair yang lebih merujuk kepada kemurnian al-Qur'an, namun gerakan Ibn Bādīs tersebut

dianggap radikal dalam memberikan pembaharuan kepada masyarakat Islam Aljazair saat itu.

8. Terdapat banyak penelitian tentang teologi sains menggunakan teori-teori baik Barat maupun Islam sehingga dapat diteliti secara kritis dan analitis. Namun, pemetaan konsep teologi sains Ibn Bādīs tergolong unik dan memiliki distingsi tersendiri.

Beberapa identifikasi permasalahan yang muncul di atas, dalam penelitian ini hanya dibatasi pada permasalahan sebagai berikut:

1. Metodologi, karakteristik tafsir *fi Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, dan penafsiran Ibn Bādīs tentang ayat-ayat teologi sains
2. Perspektif teori integrasi Ian.G Barbour terhadap penafsiran ayat-ayat teologi sains Ibn Bādīs

C. Rumusan Masalah

Dari beberapa identifikasi dan batasan masalah di atas, maka dapat diambil dua rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana penafsiran Ibn Bādīs tentang ayat-ayat teologi sains dalam kitab *fi Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*?
2. Bagaimana perspektif teori integrasi Barbour terhadap penafsiran teologi sains Ibn Bādīs dalam kitab *fi Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*?

D. Tujuan Penelitian

Sesuai dengan rumusan masalah di atas, maka tujuan penelitian ini sebagai berikut:

1. Untuk mengungkap penafsiran Ibn Bādīs tentang ayat-ayat teologi sains dalam tafsir *fi Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*
2. Untuk menemukan penafsiran Ibn Bādīs tentang teologi sains dalam tafsir *fi Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr* perspektif teori integrasi Ian G. Barbour.

E. Kegunaan Penelitian

1. Kegunaan Teoretis

Secara teoretis penelitian ini tentu tidak lepas dari pentingnya khazanah keilmuan al-Qur'an dan Tafsir. Pentingnya kajian al-Qur'an dan tafsir menjadikan para penafsir dan pengkajinya berlomba-lomba untuk menemukan pemaknaan al-Qur'an yang mampu mengimbangi perkembangan zaman. Oleh karena itu, penelitian ini berguna untuk memperkaya khazanah keilmuan tafsir al-Qur'an dan ilmu-ilmunya terutama penafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan teologi sains.

Berkaitan dengan masalah teologi sains, secara teoretis penelitian ini ingin memberikan konstruksi baru dalam teori integrasi teologi sains yang lebih komprehensif melalui konsep yang dibangun antara teori integrasi Ian G Barbour dan penafsiran Ibn Bādīs, sehingga relevan untuk digunakan pada era sekarang ini.

2. Kegunaan Praktis

Secara praktis, penelitian ini berguna untuk menguatkan keimanan umat Islam dengan mengamalkan aqidah dengan pemahaman yang lebih luas, sehingga umat Islam khususnya dan manusia pada umumnya dapat

menanggapi dan menerima perkembangan keilmuan dengan mudah. Dalam konteks teologi sains, al-Qur'an memberikan isyarat-isyarat yang perlu dikupas dan dikaji lebih mendalam lagi, sehingga manusia dapat memahami kandungannya dengan mudah dan tidak memberikan kontroversi rumit dalam memahaminya.

F. Penelitian Terdahulu

Terdapat beberapa kajian terdahulu yang berasal dari penelitian maupun artikel tentang Ibn Bādīs dan penafsirannya serta pemikirannya: **Pertama**, artikel yang dipresentasikan oleh Saeed Ali al-Ghailani dari King Saud University pada International Conference di Singapura tahun 2011 M. Dalam tulisannya, ia mengkaji sosok Ibn Bādīs melalui karya-karyanya sebagai seorang reformis yang sangat mengedepankan pembaharuan-pembaharuan dengan berpegang teguh kepada ayat-ayat al-Qur'an. Interpretasi Ibn Bādīs terhadap ayat-ayat al-Qur'an dirasa memiliki semangat juang untuk memberikan wacana baru yang benar, namun Saeed melihat terdapat kecenderungan Barat di dalam pemikiran Ibn Bādīs.³⁴

Kedua, dalam jurnal *Qur'anica* tahun 2011 M, karya Bey Zekkoub Abdelali dengan judul “Min Khaṣāiṣ al-Khitāb al-Iṣlāḥī Fi Tafsīr al-Imām Abdulḥamīd Ibn Bādīs” dengan judul dalam bahasa Inggris “The Characteristics of The Reformist Discourse in the Tafsir of Imam Abdulḥamid Ibn Bādīs”. Dalam tulisannya Bey mengkaji karakteristik tafsir Ibn Bādīs yang

³⁴ Saeed Ali al-Ghailani, “Ibn Bādīs and Modernity, 201 2nd International Conference on Humanities, Historical, and Social Science”. *IPDR*, Vol.17, 2011. (2011) IACIST Press Singapore.

bernuansakan reformasi.³⁵ Hal ini justru bertentangan dengan pendapat Abdullah dalam tulisannya yang berjudul *Rūsh Shanāsi Tafsīr*. Dalam kajiannya, dijelaskan bahwa Ibn Bādīs justru dinilai mengadopsi asas-asas ke-modern-an ketika menafsirkan al-Qur'an yang dirasa lebih tepat untuk kondisi sosial kemasyarakatan saat ini.³⁶ Dalam hal ini ia menemukan setidaknya 13 karakteristik tafsir Ibn Bādīs yaitu:

1. *al-Da'wah ilā istikhdām al-Qur'ān wa al-Sunnah*
2. *al-Da'wah ilā al-izām wa al-Shuwār*
3. *al-Da'wah ilā ijtimā' wa ta'āwun*
4. *al-Da'wah ilā al-wahdah wa al-ittihād*
5. *al-Da'wah ila ṭalab al-ilmī al-ṣaḥīḥ*
6. *al-Da'wah ilā ḥub al-waṭan*
7. *al-Da'wah ilā al-wudūḥ fī al-fikrah*
8. *al-Da'wah ilā al-wāqī'iyah wa al-tadarruj wa al-taghayyur*
9. *al-Da'wah ilā shumūl*
10. *al-Da'wah ilā 'iffah al-lisān wa al-qalam*
11. *al-Da'wah ilā murūnah fī al-juziyāt wa al-thabāt fī al-kulliyāt*
12. *al-Da'wah ilā fahm al-ṣaḥīḥ wa 'amal al-mustaqīm*
13. *al-Da'wah ilā iṣlāḥ nufūs*

³⁵ Bey Zekkoub Abdelali, "Min Khaṣāiṣ al-Khitāb al-Iṣlāḥī fī Tafsīr al-Imām Abdulḥamīd ibn Bādīs" dengan judul dalam bahasa Inggris *The Characteristics of The Reformist Discourse in the Tafsir of Imam Abdulḥamid Ibn Bādīs*, *Majalah Islam fī Asia*, Volume 8, Vol. 2, desember, 2011

³⁶ Abdullah dan Sayidah Zainab Husaini, "Rūsh Shanāsi Tafsir fī Majālis al-Tadhkīr mi Kalām al-Hakīm al-Kahabīr", *Pashouhesh Name-Yc Quran Va Hadith* No. 25 Aunum & Winter, 2019/2020

Ketiga, penelitian yang dilakukan oleh Barahmah Ikram pada tahun 2018 M tentang pemikiran Ibn Bādīs dengan judul “Mafhūm Tajdīd ‘Inda Shaikh Abdulḥamīd Ibn Bādīs” memberikan kesimpulan bahwa pembaharuan yang dilakukan oleh Ibn Bādīs mengarah kepada kesejahteraan kemasyarakatan yang berorientasi pada *iṣlāh al-ta’līm*, *iṣlāh ‘aqāid*, dan *iṣlāh al-akhlāq*. Tiga pembaharuan itulah menurut Ibn Bādīs menjadi dasar sebuah gerakan pembaharuan untuk menjadi yang lebih baik lagi.³⁷

Keempat, penelitian Abdullah dan Sayyidah Zainab Husaini yang berjudul “Rūsh Shanāsi Tafsir fī Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Kahabīr”. Penelitian yang diterbitkan di Persia tahun 2019 M dengan menggunakan Bahasa Persia ini berisi metodologi Ibn Bādīs dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an. Abdullah berpendapat bahwa penulisan Tafsir Ibn Bādīs berawal dari semangat juang kereformasian Ibn Bādīs dalam upaya pembaharuan pendidikan Islam.

Ketidakpuasan Ibn Bādīs pada penafsiran-penafsiran terdahulu yang dirasa terlalu jauh dari maksud teks-teks al-Qur’an, menjadikan semangat Ibn Bādīs dalam melihat kembali al-Qur’an dan Hadis sebagai alat interpretasi sebelum pendapat para sahabat. Selain itu, perhatiannya terhadap *asbāb al-nuzūl*, *qirā’āt*, dan *munāsabat al-Qur’ān* sebagai alat dalam menafsirkan al-Qur’an begitu besar. Sebagai seorang pembaharu, menurutnya penafsiran al-

³⁷ Brahma Ikram, “Mafhūm Tajdīd ‘Inda Sheikh ‘Abdulhamid Ibn Bādīs”, tesis yang diajukan untuk gelar magister di Universite De Tlemcen, *Kuliyah Adab wa Lughah*, Aljazair, 2018

Qur'an yang berlangsung saat itu justru telah mengabaikan ilmu-ilmu dasar penafsiran al-Qur'an.³⁸

Kelima, artikel yang ditulis oleh Subi Nur Isnaini dalam jurnal *Kajian Islam Interdisipliner* 2019 M. Menurut Subi, penafsiran Ibn Bādīs adalah penafsiran yang diwarnai oleh gaya penafsiran Muhammad Abduh dan Rashid Ridha. Bercorak sosial kemasyarakatan, tafsir ini dituliskan oleh Ibn Bādīs dalam majalah *al-Shihab* sebagai upaya pergerakan, pembaharuan, dan reformasi di Aljazair. Selain itu, Subi juga membahas tentang arah dan tujuan penafsiran Ibn Bādīs yang menurutnya lebih mengutamakan perubahan akhlak dan memperkuat akidah sebagai sarana dalam menjadikan perubahan terhadap diri masing-masing manusia untuk lebih baik.³⁹

Keenam, artikel yang ditulis oleh Ali Şalabī tahun 2020 M, bahwa Ibn Bādīs dalam tafsirnya menekankan pada pemaknaan al-Qur'an dengan pemahaman dari al-Qur'an itu sendiri. Dalam posisinya sebagai seorang pembaharu, Ibn Bādīs menggabungkan teori-teori klasik dan kontemporer dalam menjelaskan maksud ayat-ayat al-Qur'an. Selain itu, penjelasan Ibn Bādīs lebih mengarah kepada penjelasan ilmiah, dan tidak sedikitpun ada *taqlīd* (meniru-niru) baik dari segi tema, *uṣlūb* (gaya), *khaṣāiṣ* (karakteristik), dan lainnya.⁴⁰

³⁸ Abdullah dan Sayidah Zainab Husaini, "Rūsh Shanāsi Tafsir fi Majālis al-Tadhkīr mi Kalām al-Hakīm al-Kahabīr", *Pashouhesh Name-Ye Quran Va Hadith* No. 25 Aunum & Winter, 2019/2020

³⁹ Subi Nur Isnaini, "Tafsir Reformis di Kawasan al-Gharb al-Islāmī: Studi Atas Tafsir fi Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Hakīm al-Khabīr karya Ibn Bādīs", *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol 4. No. 2, 2019

⁴⁰ Ali al-Şulabī, "Khaṣāiṣ Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm 'inda al-Imām ibn Badīs", 14-03-2019, www.aljazeera.net. Diakses 3 desember, 2020

Karakteristik penafsiran Ibn Bādīs lebih mengarah kepada keseimbangan antara akal dan batin. Ali Şalabī juga memberikan kesimpulannya mengenai arah penafsiran Ibn Bādīs yang moderat dalam menyikapi para ulama' klasik dan kontemporer dalam memaknai al-Qur'an. Ibn Bādīs menjelaskan bahwa ayat-ayat al-Qur'an bersifat moderat yaitu memberikan kemaslahatan bagi jiwa dan juga jasad manusia.⁴¹

Ketujuh, penelitian Ramadhan Ola Dibla yang berjudul “Wasāil al-Idrāk al-I'jāz al-Bayānī fi al-Qur'ān al-Karīm wa Maqāsidih: Tafsīr Ibn Badīs Namūdāj”. Dalam tulisannya, Ramadhan menjelaskan bahwa tafsir Ibn Bādīs memberikan ulasan-ulasan tentang *i'jaz al-Qur'an* yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an dengan mengadopsi ilmu al-Qur'an klasik seperti *asbāb al-nuzūl*, *munāsabat al-Qur'an*, *taqdim wa ta'khīr*, serta perhatiannya terhadap ilmu *al-qirā'āt*. Dengan demikian, terlihat bahwa Ibn Bādīs memberikan pemahaman al-Qur'an dengan mendekati kepada ilmu-ilmu syari'ah, sosial, budaya, politik dan lainnya.⁴²

Perbedaan kajian di atas dengan penelitian ini adalah terletak pada objek yang dikaji. Penelitian ini lebih fokus pada permasalahan teologi sains yang ingin melihat konstruksi pemikiran dan penafsiran Ibn Bādīs tentang konsep teologi sains dalam tafsirnya.

⁴¹ Ali al-Şulabī, “Muahhilāt Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm wa Aghrāḍih ‘Inda al-Imām ibn Badīs”, 31-3-2019, www.ajazcera.net. Diakses pada 03 desember 2020.

⁴² Ramaḍān Ola Dibla yang berjudul “Wasāil al-Idrāk al-I'jāz al-Bayānī fi al-Qur'ān al-Karīm wa Maqāsidih – Tafsīr ibn Badīs Namūdāj.” *Journal of College of the Great Imam University*, Volume 27, No. 2, 2019

Penelitian mengenai teologi sains juga menjadi penelitian terdahulu yang relevan dalam penelitian ini, diantaranya adalah: **Pertama**, artikel karya Jaco yang berjudul “How Scientific is Theology Really: A Matter of Credibility” pada tahun 2016 M. Dalam tulisannya, Jaco memberikan tiga konsentrasi terhadap teologi sains. Pertama, sains sebagai salah satu disiplin ilmu yang murni yang berdiri sendiri. Kedua, teologi sebagai sains dalam investigasi, artinya teologi mampu bersanding dengan disiplin ilmu-ilmu yang ada. Ketiga, teologi sebagai sains berupaya memberikan kontribusi untuk mengkontekstualisasikan secara ilmiah tidak hanya untuk komunitas orang-orang yang beriman, namun juga seluruh masyarakat.⁴³

Kedua, artikel yang berjudul “Al-‘Alāqah Bain al-Dīn wa ‘Ilm Fi Dhau’ al-Qur’an al-Karīm” tahun 2017 M karya Ibn Lahsan. Menurutnya, teologi sains memiliki keterikatan satu sama lain dalam al-Qur’an. Pada awalnya, teologi sains tidaklah menemukan titik terang jika dilihat dari sudut pandang ilmu di Barat. Selain itu, artikel ini juga menjelaskan sejarah munculnya teologi sebelum Islam, fakta bahwa Yahudi dan Nasrani memang memiliki pemahaman yang bertolak belakang dengan sains yang ada.⁴⁴

Ketiga, penelitian UIN Walisongo tahun 2017 M tentang teologi sains, Misbah Lhoiruddin Zuhri menerangkan tentang pendekatan Ian G. Barbour dalam mengurai pola-pola antara agama dan sains. Terdapat empat jenis relasi

⁴³ Jaco Beyer’s,” How Scientific is Theology Really A Matter of Credibility”, *AOSIS HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, 2016

⁴⁴ Badran Mas’ud ibn Lahsan, “al-‘Alāqah bain al-Dīn wa ‘Ilm fi Dhau’ al-Qur’an al-Karīm”, *Majalah al-Huqūq wa al-‘Ulūm al-Insāniyah*, 2017

antara keduanya yaitu: konflik, independen, dialog, dan intregasi. Pendekatan-pendekatan tersebut adalah salah satu upaya Barbour dalam mengimplementasikannya dalam Studi Islam.⁴⁵

Keempat, dalam jurnal *Zawiyah* tahun 2019 M, Hasan Basri meneliti tentang dikotomi sains-agama yang terjadi di negara-negara mayoritas Muslim yang menurutnya agama dan sains adalah hasil dikotomis dan sekularisme yang telah mengkontaminasi pemikiran-pemikiran Ulama, dan sarjana Muslim. Telah banyak upaya untuk menghentikan dikotomi tersebut, namun usaha yang dilakukan kurang begitu efektif, bahkan cenderung semakin memberikan ruang gerak dikotomi itu sendiri.

Hasan Basri memberikan wacana terkait cara menghentikan dikotomi tersebut dengan pola *interanneal* yang melihat hubungan yang saling menguatkan antara satu dengan yang lainnya. Dengan ini agama akan mendorong untuk melakukan kajian ilmiah, sedangkan sains mendorong keimanan manusia untuk lebih mengenal Tuhannya.⁴⁶

G. Metodologi Penelitian

Dalam melakukan penelitian ini, diperlukan sumber data dan metode yang relevan, sehingga penelitian ini dapat dipahami dengan jelas. Berikut metodologi yang digunakan di dalam penelitian ini:

⁴⁵ Mishbah Khoiruddin Zuhri, "Spiritualitas Sains Modern: Pembacaan Terhadap Relasi Agama dan Sains", *Jurnal Penelitian* vol. 14, no. 2, 2017

⁴⁶ Hasan Basri, "Teologi Sains: Mengatasi Dikotomi Sains-Agama Perspektif Islam", *Zawiyah :Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 5, No. 2, 2019

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini bersifat kualitatif, yaitu penelitian yang lebih menekankan analisa pada proses penyimpulan deduktif dan induktif serta analisa terhadap dinamika hubungan antara fenomena yang diamati.⁴⁷ Jenis penelitian kualitatif dipengaruhi oleh paradigma naturalistik-interpretatif weberian, perspektif post positivistik kelompok teori kritis dan post-modernisme.⁴⁸

Jenis penelitian ini memiliki karakter yang berbeda dari penelitian jenis kuantitatif, yaitu lebih mengedepankan pada konstruksi realita dan pemahaman terhadap makna, serta sangat memperhatikan proses, peristiwa, dan otensitas dengan kehadiran peneliti yang bersifat eksplisit dalam situasi yang terbatas.⁴⁹ Dengan menggunakan jenis penelitian ini, kajian pemikiran dan penafsiran Ibn Bādīs lebih jelas dan terarah, sehingga penelitian ini memberikan analisa yang kritis dan mendalam.

2. Data dan Sumber Data Penelitian

Data primer dalam penelitian ini adalah penafsiran Ibn Bādīs tentang teologi sains. Sedangkan data sekundernya adalah literatur-literatur tentang metode penafsiran Ibn Bādīs, gerakan pembaharuan Ibn Bādīs, sejarah masyarakat Aljazair, penafsiran para mufassir klasik dan kontemporer tentang ayat-ayat teologi sains.

⁴⁷ G.R. Raco, *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik, dan Keunggulan* (Jakarta: Grasindo, 2010), 46.

⁴⁸ Gumilar Rusliwa Somantri, "Memahami Metode Kualitatif", *Makara: Jurnal Sosiaol Humaniora*, Volume 9 no 2, 2005. 58

⁴⁹ Ibid, 58

Dalam menggali sumber data, digunakan kajian kepustakaan atau biasa disebut *library research* untuk mengumpulkan data dan informasi terkait objek penelitian melalui literatur-literatur yang digunakan dalam penelitian ini. Sumber data primer dalam penelitian ini adalah tafsir Ibn Bādīs dengan judul *fi Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr* cetakan Dār ‘Ilmiyah, 2003 M.

Sumber data sekunder dalam penelitian ini adalah buku-buku tafsir terutama penafsiran-penafsiran pada abad 19 M seperti Tafsir Muhammad Abduh, Rashid Ridha, Fazlurrahman, Muhammad Arkoun, Hasan Hanafi, Naṣr Hamid Abu Zaid, Muhammad Sahrur, dan lainnya tentang buku-buku tafsir pada era kontemporer. Selain itu, perlu juga dilihat karya-karya tafsir klasik sebagai pembanding penafsiran Ibn Bādīs tentang teologi, karena tafsir klasik telah banyak memberikan penafsiran yang mendalam mengenai ayat-ayat teologi.

Untuk melihat pemikiran dan penafsiran Ibn Bādīs digunakan juga rujukan baik buku maupun jurnal hasil penelitian dengan tema-tema mengenai perkembangan penafsiran al-Qur’an, kajian-kajian *ulum al-Qur’an*, dan juga permasalahan teori-teori teologi sains.

3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam pengumpulan data, digunakan teknik instrumen data dokumentasi,⁵⁰ dengan menganalisa sumber data tersebut. Untuk

⁵⁰ Dalam karya seseorang dapat dijadikan sebagai dokumentasi karena dapat dijadikan sebagai sumber data, lihat Sartono Karto Dirjo, *Metode Penggunaan Bahasa Dokumen dalam*

mengarahkan keakuratan dan ketepatan analisa digunakan metode *content analysis*.⁵¹ Pengolahan data dilakukan dengan mengungkap dan mengidentifikasi ayat-ayat teologi sains di dalam al-Qur'an secara umum. Selanjutnya, menjelaskan penafsiran Ibn Bādīs tentang ayat-ayat teologi sains dalam kitab *fī Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*. Setelah itu, menganalisa penafsiran Ibn Bādīs tentang ayat-ayat teologi sains dengan perspektif teori integrasi Ian G. Barbour sebagai pisau analisis penelitian ini sehingga dipahami arah pemikiran dan penafsiran Ibn Bādīs tentang teologi sains.

Selain itu, pembacaan dan penelusuran terhadap kitab-kitab dan literatur pendukung seperti kitab-kitab tafsir klasik maupun kontemporer sebagai pembanding dan juga literatur-literatur lain tentang teologi sains dari sudut pandang berbagai macam disiplin ilmu, sehingga penelitian ini menjadi penelitian interdisipliner yang mampu menjawab persoalan-persoalan yang menjadi kajian penulis.

Pembacaan sosio-historis mengenai kondisi Aljazair abad 19 M juga digunakan sebagai analisa untuk melihat pengaruh pemahaman dan gaya pemikiran Ibn Bādīs dalam menanggapi permasalahan teologi, dan pembaharuan yang ia lakukan untuk Aljazair. Dengan demikian dapat dianalisa bagaimana pemikiran Ibn Bādīs dapat tertuang ke dalam

Koentjaraningrat, Metode-Metode Penelitian Masyarakat (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), 44-68

⁵¹ Guide H. Stempel, *Content Analysis*, alih bahasa Jalaluddin Rahmat & Arko Kasta (Bandung: Arai Komunikasi, 1983),8.

penafsiran al-Qur'an khususnya pada ayat-ayat teologi sains dalam kitabnya *Fī Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*.

4. Metode Analisis Data

Dalam penelitian ini, digunakan metode *content analysis* untuk melihat dengan kritis dan analisis pemikiran / penafsiran Ibn Bādīs tentang teologi sains dalam kitab tafsirnya *Fī Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*. *Content analysis* pada awalnya digunakan dalam penelitian bidang surat kabar yang bersifat kuantitatif yang dipelopori oleh Harold D. Lasswell. Teknik yang digunakan adalah teknik *symbol coding* yang mencatat lambang, atau pesan secara sistematis, kemudian diberi interpretasi.⁵²

Dalam penelitian ini, metode analisis yang dimaksudkan adalah *content analysis* yang bersifat kualitatif yang dipengaruhi oleh paradigma naturalistik-interpretasi.⁵³ Dengan demikian penelitian model ini berusaha mengkonstruksi realitas (dalam hal ini penafsiran Ibn Bādīs), dan memahami maknanya, sehingga penelitian ini sangat memperhatikan proses, peristiwa, dan otensitas.

Penggunaan metode *content analysis* ini adalah metode analisis teks yang cukup handal. Berkaitan dengan penggunaannya di dalam meneliti tafsir *fī Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, dimulai dengan

⁵² Henri Subiako, *Analisis Isi Siaran Berita Nasional Televisi Republik Indonesia*, (Surabaya: FISIP UNAIR, 1990), 165

⁵³ Cresswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Method Approaches*, (Sage Publication, 1994), 4

mengidentifikasi teks penafsiran Ibn Bādīs sebagai data yang dapat dilihat makna, keinginan, tujuan, dan maksud yang tertuang dalam penafsiran Ibn Bādīs khususnya mengenai ayat-ayat teologi sains.

Selanjutnya, untuk mengupas dan menganalisa pemikiran dan penafsiran Ibn Bādīs mengenai teologi sains, perlu digunakan teori Integrasi Ian G. Barbour sebagai pisau analisis dalam memahami arah teologi sains yang dibangun oleh Ibn Bādīs dalam penafsirannya.

Selain itu, dalam penelitian ini digunakan pendekatan sosio-historis dengan melihat sejarah serta kondisi Aljazair pada masa Ibn Bādīs sehingga dapat diketahui pengaruh penafsirannya terhadap ayat-ayat teologi sains dalam kitab tafsirnya yang berjudul *fi Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Hakīm al-Khabīr*.

H. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan dimulai dengan Bab I yang berisi latar belakang masalah, identifikasi masalah, batasan masalah, rumusan masalah, kegunaan dan manfaat penelitian, metodologi penelitian, kajian terdahulu yang relevan dalam penelitian yang diteliti.

Bab II, berisi tentang penggunaan tiga teori integrasi yang digunakan oleh Ian G. Barbour dalam menemukan titik temu antara teologi sains, teori tersebut adalah *natural theology*, *theology of nature*, dan *systematic theology* yang menjelaskan bentuk dan kegunaannya dalam mencari integrasi antara teologi dan sains

Bab III, berisi tentang kehidupan Ibn Bādīs dan beberapa faktor yang mempengaruhi pemikirannya serta kondisi Aljazair baik dari segi sosial, budaya, ekonomi, dan politik. Selain itu, bab ini membahas tentang geneologi tafsir Ibn Bādīs dan ayat-ayat teologi sains yang ada di dalam al-Qur'an, serta identifikasi ayat-ayat teologi sains dalam kitab tafsir *fi Majālis al-Tadhkīr Min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*.

Bab IV, berisi tentang penafsiran Ibn Bādīs terhadap ayat-ayat tentang teologi sains dalam kitabnya *fi Majālis al-Tadhkīr Min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr* yaitu keimanan kepada Tuhan, keimanan kepada al-Qur'an, keimanan kepada Nabi dan Rasul, dan keimanan kepada hari akhir.

Bab V, berisi perspektif tiga teori integrasi Ian G. Barbour terhadap penafsiran teologi sains Ibn Bādīs dalam kitab tafsirnya *Fi Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*,

Bab VI, penutup yang berisi kesimpulan, implikasi teoretik, keterbatasan studi, dan diakhiri dengan saran.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB II

TEORI INTEGRASI TEOLOGI DAN SAINS IAN G. BARBOUR

Masalah teologi dan sains memang masih menarik untuk dikaji. Perdebatan tentang beberapa kelompok yang mendukung korelasi antara teologi dan sains, dan kelompok yang menolak teori tersebut masih membutuhkan kajian ilmiah yang lebih mendalam, sehingga diskursus tersebut mampu memberikan sudut pandang yang luas. Antara teologi dan sains memiliki sejarah perkembangan masing-masing, begitupun keduanya memiliki sejarah dalam korelasi perkembangannya.

Pada dasarnya, pertemuan antara teologi dan sains memiliki ruang tersendiri yang susah untuk dinalar secara logika. Edwin Syarif dalam jurnal *Refleksi* menjelaskan tentang fenomena yang terjadi antara pemuka agama dan saintis yang dikutip dari vivanews.com. Dalam tulisannya, ia menerangkan tentang serangan para pemuka agama terhadap Stephen Hawking yang telah memberikan kesimpulannya di dalam buku *The Grand Design*, tentang alam semesta yang menurutnya bukanlah ciptaan Tuhan.¹

Statemen Hawking ini mendapat respon langsung dari beberapa pemuka agama seperti Uskup William yang menyatakan bahwa keimanan bukanlah suatu hal yang digunakan dalam mencari sebuah jawaban tentang korelasi hal-hal yang ada dalam alam semesta ini, akan tetapi keimanan adalah sebuah kepercayaan bahwa ada suatu yang besar yang mampu menciptakan segalanya, bahkan ilmu fisika tidak akan mampu menjelaskan detailnya. Penolakan serupa juga datang dari

¹ Edwin Syarif, "Pergulatan Sains dan Agama", *Refleksi*, Volume, 13, NO. 5, 2013, 642

beberapa pemuka agama lainnya seperti Vincent Nichols, pimpinan gereja katolik Roma, Ibrahim Mogra, Ketua Majelis Muslim Inggris, dan lainnya.²

Sejarah mencatat bahwa pada zaman pra-pencerahan, teologi (agama) adalah pusat segala ilmu, ia menduduki predikat *the queen of science* yang berarti ratunya ilmu, sehingga semua ilmu berpusat pada agama yang bersumber dari kitab suci. Di sisi lain, pada zaman pasca-pencerahan, sains merebut posisi yang dulu diduduki oleh teologi. Hal ini yang mendasari perdebatan antara teologi dan sains yang tidak dapat disatukan, dan perdebatan tersebut berlangsung hingga sekarang.³

Perdebatan antara teologi dan sains semakin meruncing ketika terdapat penolakan dari pemuka agama Kristen tentang teori evolusi Darwin. Kalangan umat kristiani, penganut Kristen dan Protestan masing-masing memiliki keyakinan tentang asal mula manusia. Di kalangan Kristen mengkaji masalah teologi atau keimanan dengan evolusi, sedangkan kalangan Protestan mengkaji masalah teologi, ilmu dan kitab suci. Dalam hal ini, permasalahan mengenai teologi kristiani dan sains memunculkan masalah ketegangan dalam diri umat kristiani itu sendiri.⁴

Menurut Soetomo, setidaknya ada tiga faktor yang mempengaruhi perdebatan antara teologi dan sains. Pertama, perkembangan sains yang begitu pesat memberikan bukti dan data yang kongkrit dan empiris sehingga

² Edwin Syarif, "Pergulatan Sains dan Agama", 843

³ Paulus Eko Kristianto, "Meulusuri Jejak dan Upaya Mengubungkan Sains dan Agama", *Kurios* Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen, Volume, 4, No. 2, 2018, 119

⁴ Ilia Delio, "Unnstrsl" Exploring God and Nature Trough Teilhard's Organic Theology, *heology and Science Journal*, Volume. 15, Issue, 3. 2017, 276-228

menyempitkan bahkan menghilangkan sisi religiusitas. Kedua, perkembangan sains yang pesat dianggap memberikan penerang bagi teologi sehingga permasalahan keimanan, wahyu, dan keberadaan Tuhan telah selesai. Ketiga, perkembangan sains yang pesat justru memberikan problem-problem filosofis baru bagi keimanan, pewahyuan, dan ketuhanan.⁵

Menurut Tylor, sains memiliki tiga aspek. Pertama, aspek logika yang menegaskan bahwa sains dapat dipahami dengan logika. Kedua, aspek bahasa yang dapat menjadikan sains sebagai susunan yang mampu menjembatani antara satu ilmu dengan yang lain. Ketiga, aspek matematis yang menjadikan sains sebagai ilmu yang mampu dideteksi dengan rumus matematika.⁶

Secara historis, perdebatan antara teologi dan sains terbagi menjadi beberapa fase. Pertama masa Yunani, yaitu munculnya mitologi menjadi dasar awal Yunani dalam memahami ilmu. Sebagai contoh mitologi yang digunakan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tentang alam semesta yang di luar kontrol rasio.⁷

Kedua, masa Islam, berawal dari mitologi yang dijadikan sebagai dasar ilmu. Setelah masuknya Islam, bangsa Arab justru lebih memperdalam pengetahuan mereka tentang ilmu-ilmu khususnya kealaman dimulai dengan pemahamannya terhadap al-Qur'an yang bersifat *mutashābihāt*. Masa ini ditandai

⁵ Syarif Hidayatullah, "Agama dan Sains: Sebuah Kajian Tentang Relasi dan Metodologi", *Filsafat*, Volume. 29, No. 1, 2019, 104

⁶ Taylor Satated, *A Short History of Science and Scientific Thought* (Baltimor: Pelican, 1963), 3.

⁷ Edwin Syarif, "Pergulatan Sains dan Agama", 643

dengan adanya perpustakaan-perpustakaan besar pada masa kekhalifahan al-Ma'mūn.⁸

Ketiga, masa Renaisan yang dalam bahasa Inggris bermakna terlahir kembali, yaitu suatu gerakan yang meliputi suatu zaman ketika orang-orang merasa bahwa dirinya terlahir kembali. Gerakan ini adalah gerakan pembaharuan yang bertumpu pada humanisme yang tidak melepaskan tradisi dan kepercayaan klasik, namun gerakan ini adalah gerakan melawan dominasi gereja.⁹

Keempat, masa modern adalah masa penolakan sains dan ilmu sekuler terhadap agama, sesuai dengan dogma rasionalitas yang menilai rasio manusia adalah di atas segalanya. Mereka meyakini bahwa adanya kehidupan dan keadaan alam semesta dapat dijelaskan dengan ilmu fisika. Hal ini diperkuat dengan argumen bahwa kitab suci bukanlah berasal dari Tuhan secara langsung, namun berkembang sesuai dengan perkembangan masyarakat saat itu.¹⁰

Sebelum lahirnya teologi dan sains, teologi lebih dahulu berkembang bersama keilmuan-keilmuan umum seperti yang tercatat pada tahun 1960-an M berkembanglah teologi normatif. Pada tahun 1990-an M berkembang teologi sosial, dan pada tahun 2010-an M muncullah ide-ide tentang teologi sains.¹¹

Kajian mengenai teologi secara independen bermula sejak abad 19 M hingga akhir abad 20 M. Para *mutakallimīn* (tradisional teolog) belum juga menemukan titik temu tentang pembahasan teologi. Di sisi lain, saat ini justru

⁸Edwin Syarif, "Pergulatan Sains dan Agama", 645

⁹Ibid, 648

¹⁰Ibid, 651

¹¹ Wahyudin Darmalaksana, "Teologi Sains: Refleksi Implementasi Integrasi Ilmu di Indonesia", *Intizar*: Vol. 26, No.2, 2020, 62

kajian tentang metodologi pembacaan atas teks-teks teologi yang menurut sebagian akademisi dianggap penting dalam perkembangan politik yang berlangsung saat itu.¹²

Pembahasan teologi ini bermula pada pengenalan akan Tuhan Yang Esa (Tauhid). Hal ini setidaknya terdapat dua sudut pandang dalam memahami teologi. Pertama, adalah teologi klasik yang bercorak metafisis spekulatif. Kedua, teologi yang berkaitan erat dengan politik dalam mempertahankan status Quo.¹³ Pemahaman teologi dengan sudut pandang ini yang akhirnya melahirkan banyak intelektual teologi.

Secara bahasa, teologi berasal dari dua suku kata Inggris yaitu *theos* yang bermakna Tuhan, dan *logos* yang bermakna ilmu. Dalam kamus terbitan Oxford dituliskan bahwa *Theology: The Study of The Nature of God and of the foundatonof Religiouse Beliefe*. Jika dilihat dalam bahasa Yunani, *Theologia* diartikan ke dalam beberapa makna diantaranya adalah ilmu yang berhubungan erat dengan dunia Ilahi dan dunia fisik, hubungan tentang hakikat dan kehendak Tuhan. Doktrin tentang keyakinan kepada Tuhan melalui usaha yang sistematis ini bertujuan untuk meyakinkan, dan membenarkan secara konsisten kepercayaan kepada Tuhan.¹⁴

Definisi lain mengenai teologi dijelaskan oleh Ahmad Hanafi dalam bukunya *Theology Islam*. Menurutnya teologi memiliki banyak makna dan

¹² Alessandro Cancian, *Islamic Theology*, (Berlin: The Gruyter, 2010) 62

¹³ Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonktif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 339

¹⁴ As. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dectonary of Current English* (New York: Oxford University Press, 1995), 1237

pengertian, namun secara keseluruhan, teologi adalah sebuah ilmu yang membahas tentang fakta-fakta dan fenomena-fenomena yang berhubungan dengan Tuhan dan manusia.¹⁵

Selain itu, sains diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia yang memiliki makna ilmu, yaitu ilmu yang diperoleh manusia melalui akal logikanya. Definisi lain tentang sains adalah ilmu pengetahuan yang bersifat rasional yang dapat didukung dengan bukti empiris. Dengan demikian, melalui teori ilmiah, sains berusaha menjelaskan fenomena-fenomena alam yang ada secara sistematis.¹⁶

Fenomena sejarah masa lalu mencatat adanya perdebatan antara para teolog dan saintis. Berawal dari kalangan para ilmuwan dan rohaniawan gereja yang melihat bahwa sains dan agama adalah dua hal yang saling bertolak belakang. Sehingga, beberapa akademisi seperti Ian G. Barbour mencoba untuk menepatkan sains dan agama dalam beberapa teori pendekatan.

Barbour menemukan banyak celah kosong antara agama dan sains yang dapat dikaji. Seperti yang telah disebutkan di atas, bawa pertentangan antara para ilmuwan dan rohaniawan Kristen aliran Ortodok tentang kosmologi menuai konflik yang berkepanjangan. Dengan demikian, Barbour mengelompokkan posisi agama dan sains di dalam empat teori pendekatan yaitu, konflik, independen, dialog, dan integrasi.¹⁷

¹⁵ Ahmad Hanafi, *Theology Islam (Ilmu Kalam)*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), 5-6

¹⁶ Deni Lesmana, "Relevansi Agama dan Sains Menurut Ian. G. Barbour Serta Ide Islamisasi Sains", *Mustaqqafin: Jurnal Pendidikan Islam dan Bahasa Arab*, Volume. 1, No. 1, 2018, 25

¹⁷ Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion* edisi pertama terbitan San Fransisco: Happer 2002, 94-96

Sebagai seorang ilmuwan, upaya Barbour untuk menemukan titik temu antara agama dan sains disambut baik oleh para akademisi untuk memberikan relevansi antara hal-hal yang bersifat fisik dan non-fisik. Melalui teori integrasi, Barbour mampu memberikan korelasi antara agama dan sains yang selama ini menuai konflik. Dalam hal ini, kajian tentang teologi masuk dalam ruang lingkup kajian agama.

Teori integrasi Ian G. Barbour ini adalah teori yang paling diminati oleh pengkaji agama dan sains. Dalam penerapannya, teori ini mencoba untuk merekonstruksi ulang pemahaman agama dan sains. Dengan demikian, Barbour mencoba menjembatani pemahaman antara agama dan sains dengan tiga bentuk, yaitu:¹⁸

A. Teori integrasi *natural teology*

Teori digunakan untuk memberikan fakta-fakta empiris dan temuan-temuan ilmiah sebagai pendukung kebenaran agama. Sehingga, antara agama dan sains dapat menguatkan kebenaran masing-masing. Hal ini umum dilakukan oleh para akademisi dan rohaniawan untuk memberikan pembenaran doktrin agama mereka.

Sebagai contoh dalam dunia penafsiran al-Qur'an, salah satu kajian tafsir yang sedang berkembang saat ini adalah tafsir ilmi. Berkembangnya teknologi dan sains ikut mewarnai penafsiran al-Qur'an di tengah-tengah komunitas akademik. Isu-isu penafsiran al-Qur'an mengkolaborasikan teori-

¹⁸ Ibid, 84

teori sains yang terus berkembang menjadikan kajian tafsir al-Qur'an semakin *complicated*.¹⁹

Pada awalnya, penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan pendekatan sains belum pernah terfikirkan oleh para ulama' tafsir, sehingga kemunculan saintis lebih cenderung pada paham ateis yang mengenyampingkan Tuhan atas urusan-urusan ilmu pengetahuan. Menurut Harun Yahya, al-Qur'an yang telah turun sejak abad 7 M telah menjelaskan ilmu pengetahuan terutama tentang ilmu astronomi yang belum pernah dipikirkan pada masa itu. Pada abad ke-20, sains modern sampai pada penemuan dan kesimpulan tentang apa yang telah dijelaskan ayat al-Qur'an tersebut.²⁰

Realitanya, para ilmuwan tidak mau mengakui kebenaran agama dengan berbagai alasan seperti, agama dianggap tidak mampu memberikan verifikasi terhadap sains secara empirik, rasional, dan positivistik. Sehingga, ketidakpercayaan para ilmuwan terhadap agama menjadikan konflik yang berkepanjangan antara agama dan sains.

Perdebatan di atas berlangsung sejak sebelum masa renaissance hingga masa keemasan (masa pencerahan). Sebagai contoh perdebatan yang berlangsung saat itu adalah tentang teori evolusi Darwin. Bagi para ilmuwan, teori tersebut adalah teori kebenaran tentang evolusi manusia yang dapat diukur dibandingkan dengan penjelasan agama yang dianggap sebagai

¹⁹ Anas Rolli Muchlisin, "Geliat Tafsir Ilmi di Indonesia dari Tafsir al-Nur hingga Tafsir Salman", *Millatī: Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 2, No. 2, 2017, 240

²⁰ Harun Yahya, *Keajaiban Al Qur'an*, Terj. Rini N. Badariyah dan Ary Nilandari (Bandung: Arkan Publishing, 2008), 4

penjelasan subjektif. Akan tetapi, bagi para rohaniawan, teori evolusi Darwin tidak mampu memberikan penjelasan secara jelas tentang transformasi kehidupan manusia.²¹

Hal yang sama juga terjadi dalam keyakinan umat Islam, seperti teori Darwin yang dianggap bertolak belakang dengan al-Qur'an, oleh sebab itu umat Islam terbagi menjadi tiga kelompok dalam menanggapi perkembangan sains dan intregasinya dengan keyakinan dan ajaran agama Islam. Tiga kelompok tersebut adalah:

Pertama, kelompok yang telah menerima sains dan juga telah mengintegrasikan ke dalam ajaran agama Islam. Ulama' terkemuka dalam kelompok ini adalah Sayyed Hossein Nasr yang menganggap bahwa Islam adalah agama yang mendukung ilmu pengetahuan, karena itu adalah kewajiban bagi manusia untuk mempelajarinya. Kedua, kelompok yang benar-benar menentang adanya sains dan menempatkan sains dalam dikotomi yang berbeda dengan Islam. Ketiga, kelompok yang memberikan nafas agama ke dalam sains yang biasa disebut dengan "Islamisasi Sains". Tiga kelompok ini mempengaruhi cara pandang sarjana Muslim terhadap pemikiran Islam dan Barat.²²

Beberapa penafsiran teologi dan sains di dalam al-Qur'an meliputi semua unsur yang berhubungan dengan Tuhan, baik dzat, nama-nama, dan

²¹ Muhaini, "Meretes Konflik Sains dan Agama (Dalam Perspektif Amin Abdullah dan Ian G. Barbour), *Jurnal at-Tafkīr*, Volume. 13. No. 1, 2020, 105

²² Badrussyamsi, "Spiritualitas Sains Dalam Islam: Mengungkap Teologi Saintifik Islam", *MIQOT*, Vol. XXXIX, no. 2, 2015, 260

sifat-sifat-Nya. Selanjutnya, perihal metafisika yang terdapat di dalam al-Qur'an seperti surga, neraka, hari akhir, dan kehidupan setelah mati. Selain itu, fenomena-fenomena yang terjadi pada alam semesta beserta ilmu-ilmu yang bersumber dari fenomena-fenomena tersebut juga masuk ke dalam kategori pembahasan teologi dan sains di dalam al-Qur'an.

Berkaitan dengan tafsir ilmi, telah banyak ulama' yang penafsirannya tergolong ke dalam tafsir *ilmī*, diantaranya adalah penafsiran Ibn Abbas yang tergolong ke dalam tafsir ilmi abad klasik. Tokoh-tokoh tafsir ilmi abad pertengahan seperti, Fakhruddin al-Rāzi dengan karyanya *Mafātīh al-Ghayb*, Abu Hamīd al-Ghazali dengan karyanya *Jawāhir al-Qur'ān*, dan lain sebagainya. Tokoh tafsir ilmi pada abad modern adalah, Abd Rahman al-Kawākabī, Taufiq Sidqī, Ṭanṭawī Jawhari, Abd Rahmān Shāhin, Said Nursi dan lain sebagainya.²³

Diantara tokoh-tokoh di atas Said Nursī adalah tokoh yang sedang memikat perhatian para akademisi tafsir khususnya dengan hasil karyanya yang berjudul *Risālah al-Nūr*. Dalam penjelasannya, Said Nursī berani memberikan warna baru tafsir ayat-ayat al-Qur'an dengan pendekatan sains. Di sisi lain, para mufassir enggan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan teori-teori ilmiah, dikarenakan ayat-ayat tersebut adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan teologi dan keimanan.

²³ Subhi As-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an* (Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus, 1999), 383

B. Teori Integrasi *teology of nature*

Teori ini tidak jauh berbeda dengan teori integrasi *natural theology*, hanya saja teori ini lebih digunakan untuk merekonstruksi ulang doktrin-doktrin agama tertentu agar dapat memberikan pemahaman agama yang lebih komprehensif. Dengan demikian, pemahaman manusia terhadap agama lebih luas dan tak terbatas.

Doktrin-doktrin agama yang dipaksakan bersanding dengan teori-teori ilmiah menjadikan adanya independensi antara agama dan sains. Penerapan teori independen, hampir serupa dengan penerapan teori konflik. Antara agama dan sains diposisikan ke dalam kebenaran yang dipisahkan. Para ilmuwan dan rohaniawan saling meyakini kebenaran eksistensi masing-masing, namun keduanya tidak dapat saling bersinergi. Dengan demikian, masing-masing memiliki ruang dan otoritas tersendiri dalam mengungkapkan kebenaran.²⁴

Pada dasarnya, agama berhak menjelaskan kebenarannya secara subjektif, dan transendental secara ilahiyah, sedangkan sains dapat menjelaskan kebenarannya melalui penemuan dan fakta-fakta secara ilmiah. Dengan demikian, agama dan sains memiliki posisi yang berdiri secara independen.

Dalam agama Islam, penerapan independensi agama dan sains juga didukung oleh beberapa ulama' seperti Sayyid Quṭb khususnya pembahasan

²⁴ Muhaini, "Meretes Konflik Sains dan Agama (Dalam Perspektif Amin Abdullah dan Ian G. Barbour), 106

mengenai hal-hal yang bersifat metafisik. Yang menjadi perdebatan metafisika saat ini adalah metafisika spiritualisme. Sayyid Quṭb dalam kitabnya *Fī Zilāl al-Qur'an* yang berpendapat bahwa ilmu pengetahuan memiliki wilayah (*ufuk*) tersendiri yang dapat dibuktikan dan dideteksi oleh manusia, sedangkan teologi adalah suatu hal yang tidak dapat dibuktikan dan dijadikan bahan uji coba oleh materi.²⁵

Pendapat seperti di atas tentu tidak mendapat dukungan penuh dari beberapa akademisi muslim. Sebagai contoh Fakhrud-dīn al-Rāzī yang berpendapat bahwa tidak banyak para sarjana Muslim dan akademisi pada zaman dahulu yang peduli untuk mempelajari hal-hal metafisika seperti teologi, ruh, mukjizat, dan lainnya dengan perkembangan sains yang ada. Pembahasan mengenai hal non-fisik (metafisika) menurutnya dapat dijadikan sebagai kajian ilmiah yang mampu dibuktikan dan diuji coba.²⁶

Berkaitan dengan kajian metafisika seperti ruh, beberapa peneliti seperti Arther J. Alison²⁷ mengkaji ruh melalui eksperimen terhadap orang yang sedang tidur dan orang yang meninggal dunia. Dengan menggunakan alat-alat elektronik, Alison menemukan sesuatu yang keluar dari tubuh orang yang tidur, kemudian kembali lagi ketika ia bangun dari tidurnya. Namun, hal ini tidak terjadi pada orang yang sudah meninggal dunia.²⁸

²⁵ Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl Al-Qur'ān*. (terj) As'ad Yasin dkk (Jakarta: Gema Insani, 2006), 11: 133.

²⁶ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*(Beirut: Dār al-Kitāb, 2000), 37-40

²⁷ Ketua Departement *ElectricalandElectronic* di British University

²⁸ Bambang Pranogo, *Mukjizat Sains dalam Al-Qur'an: Menggali Inspirasi Ilmiah*, (Bandung: Ide Islami, 2006), 119.

Dalam kajian sains, ruh dan beberapa objek metafisika lainnya masuk dalam kategori yang layak dibahas secara ilmiah. Penjelasan dan pemahaman sains tentang ruh ini justru menjadi sebuah amanah dan kewajiban, juga tantangan besar bagi ilmuwan Islam untuk mengadakan penelitian ilmiah mengenai ruh, dengan pedoman al-Al-Qur'an yang telah diwahyukan oleh Tuhan. Dengan demikian, hal itu memberikan kebenaran Islam kepada dunia.²⁹

Di samping itu, tidak semua ulama' dan akademisi sepakat dengan adanya korelasi antara al-Qur'an dan sains, khususnya dalam bidang teologi. Seorang akademisi ilmu al-Qur'an bernama Nekoonam, menyatakan bahwa tidak ada keselarasan antara al-Qur'an dan sains. Dia menganggap bahwa bahasa al-Qur'an kaya akan budaya yang tidak ada satupun di dalamnya menyebutkan istilah-istilah sains yang ada seperti astrology, cosmology, biology dan lainnya.³⁰

Dengan demikian, upaya merekonstruksikan kembali doktrin-doktrin agama sangatlah diperlukan agar dapat memberikan pemahaman agama yang lebih komprehensif. Selain itu, teori integrasi *theology of nature* memberikan peluang besar terhadap agama untuk dapat bersanding dengan sains secara adil.

Penerapan teori ini juga telah digunakan oleh beberapa akademis khususnya ulama' Islam dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Menurut

²⁹ Ibid, 120.

³⁰ Moh. Yakub Zulkifli, "Islam and The Relation of Science and the Qur'an", IPDER *International Conference on Human, Society, and Culture*, Vol. 20, 2011, 55

Fahd al-Rūmi, terdapat beberapa alasan yang menyebabkan tafsir ilmiah tidak dapat diabaikan dalam konstelasi tafsir al-Qur'an. Pertama, penafsiran al-Qur'an secara ilmiah mampu mengungkap salah satu *i'jaz al-Qur'an* berupa kebenaran yang dapat dijelaskan dengan teori sains. Kedua, penjelasan ilmiah terhadap ayat-ayat al-Qur'an mengenai kompleksitas dan keteraturan alam mampu memberikan kekuatan iman atas kuasa Tuhan. Ketiga, keserasian temuan ilmiah dan ayat-ayat al-Qur'an membuat umat Islam mampu berdiri tegak di tengah-tengah kemajuan Barat yang semakin meraja lela.³¹

Sebagai contoh, penafsiran Said Nursi tentang mukjizat para Nabi di dalam al-Qur'an, bahwa mukjizat Nabi adalah isyarat al-Qur'an yang menggambarkan kemungkinan masa depan. Sebagai contoh mukjizat Nabi Sulaiman yang mampu berkendara di atas angin adalah isyarat adanya teknologi penerbangan di kemudian hari. Selain itu mukjizat Nabi Musa yang mengeluarkan air dengan memukul batu adalah isyarat adanya teknologi pengeboran untuk memperoleh kandungan bumi seperti air, minyak, dan lainnya.³²

Penafsiran Said Nursi mengenai ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan keimanan ternyata mampu dijelaskan dengan pendekatan teori sains. Penafsiran model ini sangat mudah dipahami oleh manusia baik dari kalangan umat Islam itu sendiri maupun non-Islam. Dengan demikian, penjelasan

³¹ Fahad bin abdurrahman Sulaiman al-Rūmī, *Buḥūth fī 'Ulūm al-Tafsīr wa Manāhijuh*, (Riyād: Maktabah al-Taubah, tt), 85

³² Ach. Maimun, "Integrasi Agama dan Sains Melalui Tafsir 'Ilmi (Mempertimbangkan Signifikasi dan Kritikanya)", *Anil Islam: Jurnal Kebudayaan dan Ilmu Keislaman*, Volume. 12. No. 1, 2019, 45

mengenai hal-hal yang berkaitan dengan teologi, tidak hanya menjadi wacana keimanan semata, namun dapat dijelaskan secara ilmiah dan mampu diterima oleh logika manusia.

Selain contoh di atas, beberapa ilmuwan fisika telah meneliti tentang peristiwa isra' mi'raj Nabi Muhammad SAW. Penelitian ini terjadi pada abad 19 M, ketika periode fisika klasik telah berakhir dan dilanjutkan dengan fisika modern. Pada periode inilah muncul berbagai macam teori seperti teori tentang energi, kecepatan, dan massa yang akhirnya menjadi konsep untuk membuktikan perjalanan isra' mi'raj secara ilmiah.³³

Konsep yang dapat menjelaskan mengenai perjalanan isra' mi'raj adalah konsep relativitas Einstein, sebab perjalanan cepat yang dilakukan oleh Rasulullah memungkinkan untuk terjadi jika dilihat dari teori relativitas. Hal ini karena energi yang dihasilkan oleh massa dapat bergerak dengan cepat seperti cahaya. Akan tetapi, ketika penjelasan isra' mi'raj yang dilakukan oleh Nabi dengan menggunakan badan serta ruh, maka mustahil jika Nabi sebagai seorang manusia biasa mampu melakukan perjalanan cepat seperti malaikat Jibril yang memang diciptakan dari cahaya. Akan tetapi fisika modern mampu menjelaskan bahwa terdapat teori annihilasi yaitu proses rekonstruksi materi menjadi gelombang karena pada materi (zat) terdapat antimateri yang dapat direaksikan sehingga dapat berubah menjadi cahaya atau sinar gama.³⁴

³³ Fatoni Ahmad, "Studi Analitis Peristiwa Isra' Mi'raj Nabi Muhammad SAW dalam Pendekatan Sains", *MOMENTUM Jurnal Ilmiah Ilmu Sosial dan Keagamaan*, Vol. 7, NO. 1, 2018, 171-172

³⁴Ibid, 178

C. Teori Integrasi *systematic theology*

Teori ini digunakan apabila antara agama dan sains mengalami perkembangan pembahasan yang mencakup ranah yang lebih luas. Sehingga penggunaan teori ini dipandang cukup sistematis dalam menintegrasikan antara agama dan sains. Selain itu, teori ini dapat memberikan kontribusi yang komprehensif untuk keduanya.

Berkaitan dengan penerapannya di dalam penafsiran al-Qur'an, beberapa jenis penafsiran al-Qur'an yang beragam tumbuh dari perkembangan keilmuan yang sebenarnya bersumber dari al-Qur'an dan hadis itu sendiri, sehingga berkembanglah keilmuan-keilmuan lain seperti akidah (teologi) Islam, tasawuf, filsafat Islam dan lainnya.

Untuk memahami keilmuan keagamaan yang ada, tentu dibutuhkan interpretasi terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Hal inilah yang menjadikan metode interpretasi al-Qur'an semakin berkembang, sehingga berkembang pula pemahaman terhadap isi dari ayat-ayat al-Qur'an. Perkembangan metode penafsiran al-Qur'an didorong oleh kebutuhan pemaknaan yang mendalam terhadap ayat-ayat suci al-Qur'an. Seiring berkembangnya zaman timbul berbagai persoalan kehidupan yang beragam. Selain itu, penggunaan metode tafsir ayat-ayat al-Qur'an dibutuhkan ilmu-ilmu lain seperti semantik, sosial, antropologi, sosiologi, geneologi, dan lain sebagainya.³⁵

³⁵ Wahyudin Darmalaksana, "Teologi Sains: Refleksi Implementasi Integrasi Ilmu di Indonesia", *Intizar*, Vol. 26, No. 2, 2020, hal 58

Signifikansi dan keterikatan sains dengan al-Qur'an dapat dijelaskan dengan beberapa argumen. Pertama, argumen normatif yaitu penjelasan yang bersumber dari dalam al-Qur'an bahwa al-Qur'an menjelaskan tentang segala sesuatu, seperti pada QS al-Nahl: 89.

وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ

عَ لِلْمُسْلِمِينَ³⁶

Artinya: Dan ingatlah pada hari (ketika) kami bangkitkan pada setiap umat seorang saksi aras mereka dari mereka sendiri, dan kami datangkan engkau (Muhammad) menjadi saksi atas mereka. Dan kami turunkan al-kitab (al-Qur'an) kepadamu untuk menjelaskan segala sesuatu, sebagai petunjuk, serta rahmat dan kabar gembira bagi orang yang berserah diri.

Selain itu al-Qur'an sendiri juga memberikan penjelasan terhadap ayat-ayat *kawniyyah* seperti langit, tumbuhan, pegunungan, dan lainnya. Kedua, argumentasi teologis seperti yang dijelaskan oleh al-Ghazli bahwa al-Qur'an berisi 77.200 ilmu, dan semua kata di dalam al-Qur'an adalah satu ilmu yang dikalikan empat yakni, *zahir*, *batin*, *hād*, dan *maṭlā'*. Ketiga argumentasi epistemologis yaitu pembuktian bahwa al-Qur'an tidak dapat dijelaskan sepenuhnya tanpa adanya penjelasan dari teori-teori sains.³⁷

Pada dasarnya, penggunaan teori integrasi tidak jauh berbeda dengan penggunaan teori dialog. Penerapan teori dialog cenderung berbeda dengan dua teori sebelumnya. Pada teori dialog, Barbour mencoba untuk mengkomunikasikan antara agama dan sains, karena menurutnya, antara

³⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Bandung: Sygma, 2017), 278

³⁷ Ach. Maimun, "Ach. Maimun, "Integrasi Agama dan Sains Melalui Tafsir 'Ilmi (Mempertimbangkan Signifikansi dan Kritikya)", 49-50

agama dan sains terdapat hal-hal yang dapat didialogkan. Paradigma ilmu dialogis adalah cara pandang ilmu-ilmu sekuler dan ilmu-ilmu agama yang dapat mengisi satu sama lain secara konstruktif.

Terdapat dua cara penggunaan teori dialog yaitu: (1). Penggunaan konsep yang sama dalam mengkaji agama dan sains. Dalam hal ini baik para ilmuwan dan rohaniawan sama-sama menggunakan konsep yang sama dalam memberikan penjelasan terhadap keduanya. (2). Mendialogkan agama dan sains dengan memberikan analogi-analogi yang dinamis di antara keduanya. Hal ini dapat dilakukan dengan cara memberikan analogi dari fakta-fakta ilmiah dalam menemukan kebenaran agama.³⁸

Sebagai contoh, pembahasan tentang hal-hal metafisika seperti keimanan, Tuhan, wahyu, ruh, surga, neraka dan lainnya. Persoalan metafisik tentu membutuhkan pertimbangan sains sebagai rumusan dan teori-teori ilmiah yang dapat digunakan untuk mengukur penjelasan metafisika. Dalam hal ini, Michael Esfeld berpendapat bahwa metafisika dirangkai dalam ranah fisika sehingga hal-hal yang terkait metafisika tidak dapat dilakukan tanpa memperhitungkan sains.³⁹

Selain itu, metafisika bersandar pada epistemologi dan etika, ditandai dengan adanya dialog antara sesuatu yang bersifat fisik dengan sesuatu yang bersifat non-fisik. Adanya fenomena-fenomena yang terjadi di alam adalah bentuk wujud dari eksistensi metafisika sebagai perubahan akan ciptaan

³⁸ Waston, "Hubungan Sains dan Agama: Refleksi Filosofis atas Pemikiran Ian G. Barbour", 82

³⁹ Michael Esfeld, "Science and Metaphysics: The Case of Quantum Physics", (Draft 28 May 2011 for Festschrift for Kevin Mulligan on the occasion of his 60th birthday 23 June 2011), 2

Tuhan yang selalu berubah-ubah. Hal inilah yang disebut sebagai *al-tajdīd* dan *al-khāliq*.⁴⁰

Menurut Loren Bagus, metafisika yang dikategorikan sebagai bagian dari ilmu pengetahuan sejatinya memiliki objek formal tersendiri. Hal ini terlihat dari metodologi yang dijadikan sebagai analisis sains. Baginya, metafisika adalah sebuah ilmu pengetahuan dengan daya intelek yang bersifat sistematis⁴¹

Pada dasarnya, sains dan metafisika memiliki hubungan yang erat. Keduanya memiliki korelasi yang utuh karena berada di dalam wilayah yang sama yaitu filsafat. Akan tetapi, seiring berkembangnya zaman dan teknologi, keduanya ditempatkan pada posisi yang sangat bertolak belakang antara satu dengan lainnya. di sisi lain, sains adalah suatu hal yang dapat dibuktikan dan diukur keberadaannya, namun metafisika adalah suatu yang abstrak yang susah untuk dilogikakan.

Dengan demikian, penggunaan teori dialog dengan cara memberikan analogi-analogi dan penguatan satu sama lain, maupun menerapkan konsep yang sama dalam menjelaskan kebenaran antara keduanya, dapat memberikan korelasi yang konstruktif antara agama dan sains.

⁴⁰ Alexandru Corneliu, "Relationship Between Faith and Science in The Major Word Religion" *ICOANA CREDINȚEI*, Vol. 4. NO. 7, 58

⁴¹ Lorens Bagus, *Metafisika*, (Jakarta: Gramedia, 1991), 35

BAB III

IBN BĀDĪS DAN KITAB FĪ MAJĀLĪS AL-TADHKĪR MIN KALĀM AL-ḤAKĪM AL-KHABĪR

A. Riwayat Hidup Ibn Bādīs dan Kondisi Aljazair

Ibn Bādīs memiliki nama lengkap Abd al-Ḥamīd bin Muhammad bin Muṣṭafā bin Makkī bin Bādīs. Julukan Ibn Bādīs adalah julukan yang disematkan kepada nama kakeknya yaitu Bādīs, pendiri daerah yang bernama Sanhaja yaitu suku Barbar yang terletak di kota Maghribi yang dulunya dinamakan negara Aghlabah.¹

Ibn Bādīs lahir di Negara Kostantinopel yang sekarang berubah nama menjadi Istanbul, pada 10 *Rabī' al-thānī* tahun 1307 H yang bertepatan dengan 1 Desember 1889 M. Ia terlahir dari keluarga besar bangsawan yang sangat berpengaruh di kotanya. Hingga saat ini Ibn Bādīs sangat berpengaruh terhadap perubahan dan perkembangan pembangunan Aljazair.²

Sebagai anak sulung, Ibn Bādīs menjadi panutan di keluarganya yang merupakan keluarga bangsawan dengan menunjukkan prestasi-prestasi dalam bidang pendidikan. Hingga usia 13 tahun, ia berguru kepada seorang guru yang bernama Hamdan al-Wanisi yang lahir pada 1339 H. Dari sosok ayahnya, Ibn Bādīs belajar untuk membentuk kecerdasan dan jati dirinya menjadi lebih

¹ Fahmi Taufiq Muhammad M. “Abd al-Ḥamīd bin Bādīs Rāid al-Iṣlāḥ wa al-Nahdhah fi Tārīkh al-Jazāir al-Ḥadīth (1889-1940 H)”<https://www.academia.edu/7652141/>
عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والنهضة في تاريخ الجزائر الحديث, 4. Diakses pada 10-09-2021

² Ibid, 5

terrasah, sehingga Ibn Bādīs dikenal sebagai seorang yang jenius dan berpengaruh.³

Pada tahun 1908-1911 M, ia melanjutkan studinya di Universitas Zaituna yang terletak di Tunisia. Ia bertemu dengan beberapa ulama besar yang berpengaruh seperti Syeikh Muhammad Makhli Qirwani, Hamdan Lunisi al-Qistantī, Syeikh Bashīr al-Ibrāhīm, Syeikh Ahmad Hindi, dan Syeikh Ṭahir bin Aṣūr. Selain itu perjalanannya ke beberapa negara seperti Mesir, Lebanon, Suriyah dan lainnya memberikan inspirasi tersendiri dalam idiologi gerakan pembaharuan yang ia dirikan.⁴

Ia berguru tentang gerakan reformasi kepada Hamdan Lunisi, seorang pengacara yang membela hak-hak muslim serta syeikh Bashīr al-Ibrāhīm. Pada saat di universitas, ia berguru kepada Syeikh Muhammad al-Nakhīl, seorang tokoh yang banyak menanamkan nilai-nilai ideologi perubahan di eranya. Selain itu, ia belajar bahasa Arab dari seorang guru yang masyhur yaitu Syeikh Ṭahir ibn ‘Ashūr, dan belajar sejarah juga isu-isu global dan cara melepaskan diri dari penjajahan Prancis saat itu kepada Syeikh al-Bashīr Ṣafar. Dalam masalah dakwah kepada tauhid, ia belajar kepada Syeikh Muhammad bin Abdul Wahab, kemudian terinspirasi untuk berdakwah melalui majalah dari

³ Ibid, 6

⁴ Abdullah Ahmadi dan Sayyidah Zainab, “Rūz Shanazī Tafsīr Majālīs al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr”, *Pazhouhesh Name-ye Quran va Hadith*, No. 25 Aunum&Winter, 2019/2020, 323

syekh Rashīd Ridhā yang akhirnya ia menerbitkan surat kabar *al-Muntaqā* pada tahun 1925-1939 M.⁵

Setelah kembali ke Konstantinopel, ia mulai melatih dan mengajar banyak murid dan memberikan arahan tentang gerakan-gerakan kemerdekaan dan penguatan Islam. Selain itu, ia memperluas gerakannya dalam bidang pendidikan dengan membangun beberapa sarana pendidikan khusus untuk laki-laki dan perempuan, serta menampung perkumpulan anak muda untuk belajar musik, seni, dan lainnya. Selanjutnya ia mengirim beberapa muridnya untuk dapat melanjutkan studi ke beberapa universitas terbaik di dunia, seperti Universitas al-Azhar, Zaitunah, Qarwain, dan lainnya.⁶

Melalui beberapa tulisannya yang dimuat dalam beberapa majalah seperti majalah *al-muntaqīd* (1926 M), dan *al-shihab* (1939 M) yang diterbitkan di kota Konstantinopel, ia dianggap menyisipkan isu-isu politik di kalangan masyarakat Aljazair. Selain isu-isu politik, majalah-majalah tersebut juga berisi berbagai artikel yang memuat permasalahan tentang agama, sosial, dan lainnya. Akan tetapi, majalah-majalah tersebut telah beberapa kali dicabut izinnya dan disita karena dianggap telah menghasut masyarakat Aljazair terutama para pemudanya.⁷ Selain itu ia juga turut serta dalam menyunting

⁵ Abd al-Hamīd bin Muhammad bin Muṣṭafā bin Makkī bin Bādīs, *Tafsīr fī Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 5

⁶ Abdullah dan Sayidah Zainab Husaini, “Rūsh Shanāsi Tafsir fi Majālis al-Tadhkīr mi Kalām al-Hakīm al-Kahabīr”, *Pashouhesh Name-Ye Quran Va Hadith* No. 25 Aunum & Winter, 2019/2020”, 324

⁷ Ibid, 325

beberapa majalah terbitan ikatan cendekiawan muslim Aljazair seperti *al-sunnah*, *al-sirāṭ* dan lainnya.

Gerakan pembaharuan (reformasi) di Aljazair sudah mulai terlihat sejak zaman Jamāl al-Dīn al-Afghanī dan Muḥammad Abdūh sebagai gerakan individual yang dilakukan oleh para ulama' dan petinggi Aljazair. Akan tetapi pada tahun 1931 M, dimulailah pergerakan pembaharuan secara resmi di bawah naungan organisasi yang diprakasai dan dipimpin oleh Ibn Bādīs, sehingga menjadi organisasi rujukan bagi penjuru negara Islam.⁸

Sebagai seorang reformis Aljazair saat itu, Ibn Bādīs dianggap memiliki pemikiran yang sekuler dalam memperjuangkan kemerdekaan negaranya. Menurut Firas Hamd Farsuni di dalam tesisnya, pemikiran sekuler Ibn Bādīs saat itu dipengaruhi oleh keadaan kota Aljazair yang merasa tertekan berada di bawah kekuasaan Prancis dengan kebijakan-kebijakan yang dianggap Ibn Bādīs telah menyalahi agama Islam. Di sisi lain, pergerakan yang dilakukan oleh Ibn Bādīs ini telah didukung oleh negara-negara Arab, dan berkontribusi besar dalam kemerdekaannya.⁹

Kata sekuler menurut Naquib al-Aṭṭas tidak ada di dalam Islam, namun pemikiran semacam ini dalam *worldview of Islam* disebut sebagai *al-ḥayāh al-dunyā*. Senada dengan argumentasi Yusuf Qaraḍāwī, penerjemahan kata sekuler ini lebih pas disebut sebagai *al-ilmāniyyah* atau *al-lāduniyyah*.

⁸ Brahmah Ikram, “Mafhūm Tajdīd ‘inda Sheikh ‘Abdulhamid Ibn Bādīs”, tesis yang diajukan untuk gelar magister di Universite De Tlemcen, *Kuliyah Adab wa Lughah*, Aljazair, 2018

⁹ Firas Hamd Farsouni, “al-Fikr Tahriī ind Abd al-Ḥamīd bin Bādīs wa Atharuh fī Istiqlāl al-Jazāir” Tesis yang diajukan untuk gelar Magister di Jami’ah al-Sharq al-Aushaṭ li Dirāsāt al-‘Ulyā 2009, K

Kata ini mengandung makna yang berkaitan dengan hal-hal yang bersifat materi dan duniawi. Sedangkan kata sekuler menurutnya bermakna sesuatu yang tidak ada hubungannya dengan agama, akhirat, dan lainnya.¹⁰ Dengan demikian, kata sekuler yang disematkan kepada Ibn Bādīs dirasa kurang tepat, karena pergerakan Ibn Bādīs serta pemikirannya tidak lantas lepas dari ajaran agama Islam.

Pada awalnya negara Aljazair adalah negara yang makmur dan kaya, baik dari hasil pertaniannya maupun hasil pertambangannya. Penduduk Aljazair sendiri tergolong penduduk yang berpendidikan dan hidup di bawah peraturan yang telah dibuat oleh petinggi Aljazair saat itu. Dengan demikian banyak negara asing yang ingin menguasai Aljazair seperti Prancis, Belanda, Amerika, Inggris dan lain sebagainya.

Di sisi lain, keadaan Aljazair ini berubah total ketika Prancis mengalahkan Aljazair kemudian penduduknya berubah menjadi penduduk yang miskin dan bodoh di bawah kekuasaan dan peraturan Prancis. Penjajahan yang dilakukan oleh Prancis dimulai sejak tahun 1830 M hingga tahun 1962 M.¹¹

Pada era awal penjajahan Prancis di Aljazair, beberapa program dibuat oleh tentara-tentara Prancis melalui teater, permainan, pertunjukan, dan lainnya yang sengaja diadakan untuk menghina agama dan kepercayaan

¹⁰ Yusuf Qaraḍāwī, *Islam wa Islāmīyah wajban fī wājibīn*, (Kairo: Dār li Naṣr wa Tauzī', 1994), 48

¹¹ Firas Hamd Farsuni, "al-Fikr Tahriīrī ind Abd al-Ḥamīd bin Bādīs wa Atharuh fī Istiqlāl al-Jazāir", 19-21

penduduk Aljazair, serta warisan budaya nenek moyang mereka. Penghinaan yang dilakukan oleh tentara-tentara Prancis ini adalah demonstrasi yang diadakan oleh Tentara angkatan laut Prancis dalam rangka memperingati pendaratan armada tentara Prancis di laut Fred pada 24 Juni 1830 M. Menurut tentara Prancis, mereka telah menghilangkan unsur Islam dari Aljazair, dan mengembalikannya ke asal mereka yaitu peradaban Romawi¹²

Kekejaman tentara Prancis lainnya juga terlihat ketika mereka menghancurkan tempat-tempat bersejarah, bangunan-bangunan masjid, bangunan-bangunan sekolah dan kitab-kitab termasuk al-Qur'an dan merubahnya menjadi gereja-gereja, termasuk masjid Hassan Bey di Konstantinopel. Mereka mendirikan sekolah misionaris dan mewajibkan bahasa Prancis sebagai bahasa pengantar dalam belajar mengajar. Selain itu berusaha menyerang cendekiawan dan partai-partai nasional Aljazair yang mencoba untuk melestarikan komponen negara Aljazair.¹³

Di sisi lain, Prancis juga menghancurkan tatanan sosial Aljazair dengan menyita tanah di pedesaan dan mengambil alih propertinya. Selain itu membagi kasta kependudukan menjadi beberapa kelompok. Kelompok tertinggi yaitu kelompok orang-orang Eropa, feodal-feodal, kapitalis-kapitalis yang memiliki hubungan erat dengan Prancis. Kelompok kedua adalah

¹² Hadiyah al-'Azawī, "Imām Ibn Badīs wa Arāuh al-Fiqhiyyah: Bāb al-'Ibādāt al-Namūdżā", Universitas Aljazair Fakultas Islamic Studies, Jurusan *Syari'ah wa Qānūn*, 2012/2013, 21

¹³ Manā Muhammad Ṣalih, "Manhaj al-Imām 'Abdul Ḥamīd bin Bādīs fi Tarbiyah wa Ta'lim", Universitas al-Shahīd Hammah li al-Khadīr, Ushuluddin, 2016-2017, 9

kelompok terendah dari kasta yang mereka buat yaitu kelompok orang-orang Aljazair.¹⁴

Beberapa kebijakan Prancis yang tidak menghiraukan penderitaan Aljazair di antaranya adalah: pertama, menjadikan Aljazair bagian dari negara Prancis. Kedua, naturalisasi kependudukan menjadi penduduk Prancis. Ketiga, kewajiban untuk mengikuti latihan militer bagi pemuda-pemuda Aljazair yang telah mencapai umur 18 tahun. Keempat, kewajiban untuk merayakan kemenangan Prancis atas Aljazair sebagai bagian dari Prancis di setiap tahunnya.¹⁵

Selain itu, terdapat undang-undang yang dirancang Prancis untuk Aljazair diantaranya: Pertama, *qānūn ahālī* yaitu UU untuk penduduk Aljazair dan tidak termasuk di dalamnya undang-undang untuk warga Prancis. Kedua, *qānūn al-mahākam al-rad'iyyah al-janaḥiyyah* yaitu UU untuk peradilan dan pidana, yang di dalamnya tidak ada hak untuk membela diri maupun mengajukan banding. Ketiga, *manāshīr ḡhunār*, yaitu tindakan penganiayaan sewenang-wenang yang disetujui oleh Jendral Gunnar sebagai reaksi terhadap revolusi *Ain* pada tahun 1906 M.¹⁶

Kekejaman-kekejaman kolonial Prancis bagi Aljazair dapat disimpulkan dengan, pertama, penghapusan agama Islam di Aljazair. Kedua, penghapusan pendidikan dan pengetahuan tentang Islam di seluruh

¹⁴ Manā Muhammad Ṣalih, "Manhaj al-Imām 'Abdul Ḥamīd bin Bādīs fi Tarbiyah wa Ta'lim", 10

¹⁵ Hadiyah al-'Azāwī, "Imamīm Ibn Badīs wa Arāuh al-Fiqhiyyah: Bāb al-'Ibādāt al-Namūdżāj", 23-25

¹⁶ Ibid, 26-28

pendidikan Aljazair termasuk pendidikan tentang bahasa Arab, dan penggunaan bahasa Arab di Aljazair. Ketiga, penghapusan kewarganegaraan Aljazair. Keempat, merusak sejarah-sejarah dan kebudayaan Aljazair. Kelima, memporak porandakan persatuan nasional Aljazair dengan memprovokasi perselisihan-perselisihan diantara penduduk Aljazair.¹⁷

Kondisi Aljazair inilah yang menggerakkan Ibn Bādīs untuk melawan kolonial Prancis demi kemerdekaan Aljazair. Upaya besar yang dilakukan Aljazair setelah perang dunia kedua adalah pendirian gerakan *iṣlāḥ* melalui asosiasi ulama terkemuka yang bernama AUMA (*Association Des Ulama Musulmans Algeriens*). Pertemuan tersebut diadakan di al-Tarqi pada tahun 1931 M yang berjumlah 13 anggota direksi. Forum tersebut mendiskusikan serta memilih ketua asosiasi tersebut, dan Ibn Bādīs terpilih menjadi ketua asosiasi dan al-Bashīr al-Ibrāhīm sebagai wakil ketua asosiasi.¹⁸

Dalam Asosiasi Ulama' Aljazair, terdapat beberapa program kerja yang tertuang dalam undang-undang asosiasi yang berjumlah 24 bab. Salah satunya adalah tujuan *iṣlāḥ* dengan cara pelestarian agama Islam, perang melawan *bid'ah*, membangkitkan kembali bahasa dan sastra Arab, serta pemulihan sejarah Islam. Pengertian *iṣlāḥ* atau pembaharuan menurut Ulama' adalah pembenahan atas keadaan *fasād* yang terjadi di Aljazair dengan mencari solusi yang tidak memberatkan masyarakat. Dalam hal ini

¹⁷ Fahmi Taufiq Muhammad M. "Abd al-Ḥamīd bin Bādīs Rāid al-Iṣlāḥ wa al-Nahdhah fi Tārīkh al-Jazāir al-Hadīth (1889-1940 H)", 16

¹⁸ Sofyan Lusif, "Qadayā al-Iṣlāḥ fi Fikrī Abd al-Ḥamid bin Bādīs al-Asās wa al-Manhāj", *al-Majalah al-Tārikhiyah al-Jazāiriyah*, NO. 5, 2017, 128

pembenahan yang terjadi haruslah secara berangur-angsur dan dengan cara yang lembut, bukan kekerasan.¹⁹

Pada edisi awal majalah *al-Muntaqīd* tahun 1925 M, Ibn Bādīs dengan tegas menyatakan pendapatnya tentang keberadaan penduduk Aljazair yang berdiri sendiri sebagai bangsa, meskipun masih berada di bawah kekaisaran Prancis. Di sini Ibn Bādīs menjadi orang Aljazair pertama yang memimpin kaum muslim Aljazair dalam sebuah organisasi nasionalis dalam upaya merekonstruksi penduduk Aljazair dan memperjelas kesadaran politik serta kebangkitan Islam.²⁰

Gerakan *iṣlāḥ* (pembaharuan) Ibn Bādīs yang dikenal dengan sebutan *manhaj al-bādīsī* pertama kali adalah gerakan melalui pendidikan, karena ia percaya bahwa sebuah pembaharuan harus dimulai dari pendidikan. Kegagalan dalam bidang pendidikan akan berpengaruh terhadap kegagalan dalam bidang yang lainnya. Proses belajar mengajar yang ia lakukan pertama kali adalah di masjid agung Konstantinoel dan masjid hijau atau dikenal dengan *jāmi' al-aḥḍar*. Beliau mengajarkan beberapa ilmu agama Islam seperti tafsir al-Qur'an dan bahasa Arab.²¹

Di samping itu, Ibn Bādīs juga menfokuskan pendidikan khusus terhadap anak-anak dan para wanita. Menurut Ibn Bādīs, sejauh ini wanita dan

¹⁹ Ahmad Marius, *al-Syayikh al-Ṭayyib al-'aqibi wa Daurihī al-Harakah al-Waṭāniyah al-Jazāiriyah*, Jazirah: Dār Haumah li al-Ṭaba'ah wa al-Nashr, 2007, 16

²⁰ Saeed Ali al-Ghaylanī, "Ibn Bādīs and Modernity", *2nd International Conference of Humanities, Historical, and Social Science*, Vol. 17, 2011, 61

²¹ Sofyan Lusif, "Qadaya' al-Iṣlāḥ fi Fikrī Abd al-Ḥamid bin Bādīs al-Asās wa al-Manhāj", *al-Majalah al-Tārikhiyah al-Jazāiriyah*, 129-130

anak-anak telah jauh dari pendidikan. Pendidikan terhadap anak-anak dan perempuan dipandang remeh, akhirnya kebodohan dan keterbelakangan disematkan kepada anak-anak khususnya kepada wanita-wanita muslimah di zamannya. Ia juga menfokuskan kepada hak-hak wanita di dalam Islam termasuk isu-isu poligami, perceraian, warisan, dan jilbab. Sebagai seorang reformis, Ibn Bādīs memperjuangkan keadilan wanita, dan mengembalikan hak-hak wanita sesuai dengan ajaran Islam yang lebih moderat melalui pendidikan.²²

Di sisi lain, pemikiran mengenai gender yang dikembangkan oleh Ibn Bādīs dan dituangkan dalam berbagai tulisan khususnya di dalam majalah *al-Shihāb*, dianggap terlalu sekuler dan rasionalis oleh sebagian akademisi seperti Lawrence Mc Mahon dalam *Journal of North African Studies*. Dalam penjelasan mengenai gender, Ibn Bādīs mendeskripsikan gambaran ideal laki-laki dan perempuan Aljazair. Penjelasan mengenai peranan laki-laki dan perempuan Aljazair selalu berkiblat pada visi nasionalis Aljazair dan memberikan sentuhan dalil al-Qur'an hanya sebagai pembenar atas argumentasinya. Pemikiran Ibn Bādīs ini terlihat kontras dan bertolak belakang dengan pemikiran Amin Qasim sebagai seorang advocat gender Mesir yang juga memiliki pemikiran anti-tradisionalis.²³

²² Saeed Ali al-Ghaylanī, "Ibn Bādīs and Modernity", 63

²³ Lawrence W. McMahon, "Women, Men, and Nationality in the Writings of the Algerian Reformist 'Ulama, *The Journal of North African Studies*, online publish, 9 Jul 2011, hal 113-124

Pendidikan yang didirikan oleh Ibn Bādīs dipresentasikannya guna mendapatkan perubahan yang positif untuk dirinya, masyarakat, dan seluruh penduduk Aljazair, sehingga manusia dapat menjadi pribadi yang beragama dengan baik, bernegara dan bertanah air yang baik, dan berkepribadian baik yang sesuai dengan al-Qur'an dan sunnah. Gerakan-gerakan serta pemikiran Ibn Bādīs dalam pendidikan keagamaan dan non-agama tidak memperlihatkan tujuan kemerdekaan dari kolonial Prancis, namun hal ini justru menjadikan Aljazair merdeka dari penjajahan Prancis.

Manhaj al-bādīsī yang disebut sebagai *al-iṣlāḥ* ini menurut Brahma Ikram dapat disimpulkan ke dalam beberapa poin. Pertama, perilaku dan kepribadian Ibn Bādīs sebagai sosok ulama' yang patuh terhadap perintah Allah serta berakhlak yang mulia. Kedua, pemikiran Ibn Bādīs tentang pembaharuan masyarakat Aljazair yang terinspirasi oleh Muhammad Abduh dan Jamāl al-Din al-Afghani.

Ketiga, gerakan reformasi Ibn Bādīs untuk kemerdekaan masyarakat Aljazair. Keempat, beberapa perantara yang digunakan Ibn Bādīs dalam memberikan semangat reformasi Aljazair adalah majalah-majalah seperti *al-Shihab*, *al-Muntaqīd*, dan lainnya. Kelima, merujuk segala permasalahan kepada kitab suci Al-Qur'an, di sini Ibn Bādīs memiliki sebuah karya tafsir yang berjudul *fi Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*. Keenam, membangun kembali semangat pendidikan dengan memberlangsungkan pengajaran kepada masyarakat Aljazair terutama untuk anak-anak dan para

wanita. Ketuju, memberlakukan pendidikan bahasa Arab bagi warga Aljazair.²⁴

Ibn Bādīs berkiblat kepada Eropa dalam pembebasan bangsa Eropa. Kontribusi orang-orang Muslim sangat besar tanpa meninggalkan identitas mereka sebagai seorang muslim. Ajaran Islam yang modern memberikan pemikiran yang luas terhadap orang-orang Eropa untuk membebaskan negaranya. Oleh karena itu, Ibn Bādīs menginginkan penduduk Aljazair juga mempunyai pemikiran yang luas dan intelektual tinggi dengan mengadopsi beberapa ilmu pengetahuan tanpa meninggalkan identitas mereka sebagai seorang muslim yang masih terus menerapkan ajaran Islam sesuai dengan al-Qur'an dan Sunnah.²⁵

Selain berkiblat kepada Eropa, Ibn Bādīs secara terang terangan mengidolakan dua sosok pemimpin sebagai semangat pembaharuan Aljazair. Pertama adalah Ibn Saud yang ia sebut sebagai *King of Islam* dan kemandiriannya dalam memimpin. Selain itu, ia juga mengagumi sosok Mustafa Kemal Ataturk, sehingga beberapa ulama' kebingungan mengapa Ibn Bādīs mengidolakan sosok Mustafa Kemal Ataturk.²⁶ Ataturk terkenal telah merusak dan menghilangkan kebudayaan Turki dan menggantikannya dengan

²⁴ Brahma Ikram, "Maḥmūd al-Tajdīd 'Inda Syaikh Abd al-Ḥamīd bin Bādīs". Tesis di Universite De Tlemcen Aljazair, 2017-2018, 24-27

²⁵ Saced Ali al-Ghaylanī, "Ibn Bādīs and Modernity", 66

²⁶ Ibid, 64

kebudayaan Barat. Mengganti beberapa masjid menjadi musium seperti masjid Haga Sofia serta melarang identitas keagamaan di wilayah publik.²⁷

Mengutip dari artikel yang ditulis oleh Abd al-Majīd al-Najār tentang beberapa pemikiran dan pelaksanaan pendidikan Ibn Bādīs dapat disimpulkan sebagai berikut:²⁸

1. Pemikiran dan tindakan Ibn Bādīs yang selalu mengunggulkan pendidikan
2. Memulai tujuan pendidikannya sesuai dengan prinsip pendidikan yang telah dirancangnya
3. Menyamakan visi dan misi pendidikan sesuai dengan yang dibutuhkan dan diinginkan masyarakat
4. Tujuan pendidikan Ibn Bādīs yang paling penting adalah membangun dan menjadikan manusia sebagai seorang muslim yang baik.
5. Metode dan proses yang dilakukan sesuai dengan tujuan pendidikan.

Selain dalam bidang pendidikan, Ibn Bādīs juga menuangkan perhatiannya dalam bidang politik. Ibn Bādīs mengajak beberapa politikus untuk membangun jati diri Aljazair kembali dengan cara membangkitkan sejarah-sejarah Aljazair, membangun kembali budaya-budaya pendahulu Aljazair, dan menolak untuk menjadikan Aljazair bagian dari Prancis.²⁹

Upaya-upaya yang dilakukan Ibn Bādīs terhadap reformasi Aljazair memiliki beberapa tujuan di antaranya, pertama mengembalikan masyarakat

²⁷ Muhammad Arfan Muammar, “Kritik Terhadap Sekularisasi Turki: Telaah Historis Transformasi Turki Uthmani” *Episteme*, Vol. 11, No. 1, 2016

²⁸ Abd al-Majid al-Najār, “Malāmah al-Istirāʿijyah al-Siyasiyah li al-Imām ‘Abdul Ḥamīd bin Bādīs , *Majalah al-Waʿī*, 83

²⁹ Sofyan Lusif, “Qadayā al-Iṣlāḥ fi Fikrī Abd al-Ḥamid bin Bādīs al-Asās wa al-Manhāj”, 132

Aljazair untuk selalu merujuk kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Kedua, memberikan wawasan pemikiran yang benar dan lurus. Ketiga, memperbaiki keadaan umat yang dimulai dengan memperbaiki diri sendiri secara bertahap. Keempat, mengajak kepada persatuan dan tolong menolong antara sesama. Kelima, mengajak ketertiban dan kemusyawaratan. Keenam, mengajak kepada persatuan dan kesatuan secara keseluruhan. Ketujuh, mengajak kepada pendidikan yang baik dan benar. Kedelapan, mengajak untuk cinta tanah air. Kesembilan, mengajak untuk bersikap moderat dan fleksibel terhadap perkembangan budaya dan sosial yang muncul dari dalam maupun luar.³⁰

Beberapa peninggalan ilmiah Ibn Bādīs diantaranya:³¹

1. *Tafsir fī Majlīs al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr* (1964 M)
2. *Majālis al-Tadhkīr min Ḥadīth al-Bashīr al-Nadzīr* (1983 M)
3. *Al-'aqāid al-Islāmiyyah min al-Āyāh al-Qur'āniyyah wa al-Ḥadīthah al-Nabawiyah* (1964 M)
4. *Kitāb Rijāl al-Salaf wa Nisāuh* (1965 M)

Karya-karya ilmiah Ibn Bādīs telah hilang bahkan rusak tak terawat dikarenakan beberapa hasil karyanya telah terkubur seiring kepergian Ibn Bādīs. Akan tetapi, tujuh tahun setelah wafatnya, beberapa hasil karya ilmiahnya bermunculan satu persatu walaupun tidak semua dapat diselamatkan. Beberapa peninggalannya yang belum terpublikasikan adalah

³⁰Bey Zekkoub Abdelali, "Min Khaṣāiṣ al-Khitāb al-Iṣlāhī fī Tafsīr al-Imām Abdulḥamīd ibn Bādīs" dengan judul dalam bahasa Inggris The Characteristics of The Reformist Discourse in the Tafsir of Imam Abdulḥamid Ibn Bādīs, *Majalah Islam fī Asia*, Volume 8, Vol. 2, desember, 2011 133-147

³¹ Manā Muhammad Ṣalih, "Manhaj al-Imām 'Abdul Ḥamīd bin Bādīs fī Tarbiyah wa Ta'lim", 32

buku tentang *Ahsan Al-qaṣaṣ, Risālah fī al-Uṣūl*, beberapa kumpulan ceramah dan pidatonya tentang sosial, politik. Sedangkan sebagian kumpulan ceramah dan pidatonya dipublikasikan pada tahun 1966 M.³²

Selain peninggalan Ibn Bādīs dalam bentuk karya ilmiah, ia juga meninggalkan beberapa sarana pendidikan seperti:³³

1. *Jami'iyah al-Tarbiyyah wa al-Ta'lim al-Islāmiyyah*
2. *Dār al-Hadīth*
3. *Al-Madrasah al-Mauqīfiyyah*
4. *Madrasah al-Ikhā'*

Gerakan-gerakan Ibn Bādīs ini dapat disimpulkan sebagai gerakan membangkitkan kembali semangat Islam dan pendidikan, dengan merujuk kepada beberapa ulama' besar seperti Muhammad ibn 'Abd al-Wahāb, Jamal al-Dīn al-Afghānī, Muhammad Abduh, Muhammad Rashīd Ridhā, 'Abd al-Rahmān al-Kawkābī, dan lainnya, ia bertujuan untuk membangun Islam di Aljazair yang kembali kepada tuntunan al-Qur'an dan al-Sunnah yang modern, sehingga muslim Aljazair juga tidak akan tertinggal dalam bidang sains dan ilmu pengetahuan lainnya.³⁴

Upaya-upaya yang dilakukan oleh Ibn Bādīs telah mendapat banyak pujian dari beberapa ulama' dan telah disematkannya beberapa gelar diantaranya: Ibn Bādīs dikenal dengan seorang guru dan pendidik yang pandai

³² Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs fī Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003) 14

³³ Manā Muhammad Ṣalih, "Manhaj al-Imām 'Abdul Ḥamīd bin Bādīs fī Tarbiyah wa Ta'lim", 37

³⁴ Fahmi Taufiq Muhammad M. "Abd al-Ḥamīd bin Bādīs Rāid al-Iṣlāh wa al-Nahdhah fī Tārīkh al-Jazāir al-Hadīth (1889-1940 H)" 10

dan adil, seorang penulis yang handal dalam beberapa bidang, ia juga diberi gelar *faqīh, mufassīr, muhaddith*. Selain itu gelar sebagai seorang pendiri beberapa organisasi seperti Asosiasi Ulama' Aljazair, pendiri sarana pendidikan termasuk beberapa universitas seperti *Jam'iyyah Iqtisādiyyah, Jam'iyyah al-Tijār Muslimīn, Jam'iyyah Ri'āyah Aytām, Jam'iyyah* dan *al-Khairiyyah li Inqāḍ al-Ṭufūlah, Jam'iyyah al-Shabāb al-Fanīli al-Mūsiqī wa al-Funūn al-Jamīlah*. Di samping itu, ia juga pendiri beberapa majalah dan telah menerbitkan beberapa kitab serta karya-karya ulama' salaf.³⁵

B. Kitab Tafsir *fī Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*

Usaha reformasi Ibn Bādīs untuk memerdekakan Aljazair adalah kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah, karena baginya, tidak ada jalan keluar atas segala permasalahan kecuali kembali kepada al-Qur'an dan sunnah. Ibn Bādīs giat mempelajari ilmu-ilmu agama terutama al-Qur'an dan tafsirnya. Salah satu karya fenomenal Ibn Bādīs dalam bidang tafsir al-Qur'an adalah tafsir *fī majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*.

1. Latar Belakang Penulisan Tafsir

Pembaharuan sosial yang dilakukan Ibn Bādīs melalui ayat-ayat al-Qur'an dimulainya sejak ia berumur 24 tahun. Sepulangnya ke Konstantinopel, Ibn Bādīs mulai memberdayakan masjid-masjid sebagai sarana pendidikan. Pada tahun 1913 M, Ibn Bādīs mulai mengajarkan tafsir al-Qur'an kepada masyarakat al-Jazair di masjid Konstantinopel secara

³⁵ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs fī Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 8-10

lisan. Ia menggunakan metode *salaf* dalam mengajarkan tafsir al-Qur'an melalui ayat-ayat terpilih dengan jelas dan singkat. Ia menuntaskan pengajaran tafsir secara lisan selama 25 tahun, dan menghatamkannya pada tahun 1938 M³⁶

Selanjutnya, Ibn Bādīs mengajarkan tafsir al-Qur'an dengan cara tertulis. Ia menulis penafsiran ayat-ayat terpilih dalam al-Qur'an dan memublikasikannya di majalah mingguan *al-Shihab* pada tahun 1925 M, dan beralih menjadikannya majalah harian pada tahun 1929 M. Tujuan penafsiran al-Qur'an oleh Ibn Bādīs adalah memperbaiki akidah, akhlaq, dan pemikiran para Muslim khususnya Muslim Aljazair.³⁷

Penafsiran Ibn Bādīs yang dipublikasikan di majalah *al-Shihab* ini kemudian dinamakan dengan tafsir *fi Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*. Selanjutnya beberapa artikel tentang tafsir yang dipublikasikan di majalah *al-Shihab*, diterbitkan ulang dalam satu jilid dengan jumlah kurang lebih 400 halaman pada tahun 1964 H. Cetakan kedua pada tahun 2003 di Beirut penerbit Dār al-Kutub al-'Ilmiyah dan telah di *tahqīq* (disunting) oleh Muhamad Shāhin dan Muhammad Ṣāliḥ Ramadhān.³⁸

³⁶ Bey Zekkoub Abdelali, "Min Khaṣāiṣ al-Khitāb al-Iṣlāḥī fi Tafsīr al-Imām Abdulḥamīd ibn Bādīs" dengan judul dalam bahasa Inggris The Characteristics of The Reformist Discourse in the Tafsir of Imam Abdulḥamid Ibn Bādīs, *Majalah Islam fi Asia*, Volume 8, Vol. 2, desember, 2011, 113

³⁷ Ibid, 113

³⁸ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 16

Judul *fi Majālis al-Tadhkīr* adalah penjelasan tentang tafsir Ibn Bādīs bermula. Pertemuan-pertemuan dalam sebuah majlis ilmu yang dipimpin oleh Ibn Bādīs dengan memberikan pembelajaran-pembelajaran tafsir al-Qur'an ini menjadi dasar nama kitab tafsirnya. Selain itu, kata *al-tadhkīr* menunjukkan bahwa majlis ilmu yang dilakukan bertujuan untuk berdzikir kepada Allah melalui ayat-ayat al-Qur'an.³⁹

Disebutkan di dalam *muqaddimah* tafsirnya bahwa hakikat dzikir adalah memberikan pengetahuan bagi yang bodoh, mengingatkan bagi yang lupa atau sengaja melupakan. Bagi Ibn Bādīs berdzikir adalah sebuah kebutuhan hamba Allah sebagai bentuk ibadah yang harus dipenuhi. Hakikat dzikir yang utama adalah dengan al-Qur'an sesuai dengan QS Qāf: 45 yang menerangkan tentang berdzikir dengan ayat-ayat al-Qur'an.⁴⁰

فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعَيْدٍ⁴¹

Artinya: Maka berilah peringatan dengan al-Qur'an kepada siapapun yang takut kepada ancaman (Ku).

Menurut Fazlurrahman, tafsir *fi Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Hakīm al-Khabīr* banyak memuat gagasan pergerakan reformasi Ibn Bādīs. Menurutnya, tafsir ini sengaja ditulis untuk menepis gagasan-gagasan kolonial Prancis dengan mengokohkan pemahaman keislaman melalui al-Qur'an dan tafsirnya. Dengan alasan bahwa al-Qur'an adalah kitab petunjuk yang mampu menunjukkan manusia tentang norma-norma,

³⁹ Ibid, 25

⁴⁰ Ibid, 26

⁴¹Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Bandung: Sygma, 2017), 520

akidah, aturan hidup dan juga solusi atas permasalahan-permasalahan hidup.⁴²

Pada *khutbah al-iftitāḥ* (pidato pembukaan) pembelajaran tafsir, Ibn Bādīs mengatakan bahwa keindahan manusia berasal dari pemahaman-pemahamannya. Sedangkan pemahaman yang baik adalah berasal dari pemahaman terhadap al-Qur'an. Pemahaman manusia tidaklah sama dengan pemahaman hewan, karena al-Qur'an bukanlah omong kosong dan tipuan belaka, akan tetapi al-Qur'an adalah pencerah dan pemberi peringatan, dan al-Qur'an adalah sebuah mukjizat yang agung.⁴³

Alasan penulisan tafsir Ibn Bādīs hanya pada ayat-ayat tertentu di dalam al-Qur'an menurutnya adalah ia tidak akan mengulangi penafsiran-penafsiran yang telah dilakukan oleh mufassir-mufassir terdahulu. Ayat-ayat pilihan Ibn Bādīs adalah ayat-ayat yang sesuai dengan tujuan *al-iṣlāḥ* yaitu *iṣlāḥ al-'aqīdah*, *iṣlāḥ al-akhlāq*, dan *iṣlāḥ al-ḥayāh al-'amaliyyah*. Baginya, ayat-ayat tersebut dengan cakupan tujuan *iṣlāḥ* Ibn Bādīs belum tertuang di dalam tafsir-tafsir terdahulu.⁴⁴

Topik-topik pembahasan dan ayat-ayat pilihan yang terdapat di dalam tafsir Ibn Bādīs adalah pembahasan-pembahasan yang mampu dicapai oleh akal manusia, termasuk di dalamnya hal-hal yang berkaitan dengan yang ghaib. Menurutnnya, hal-hal yang tidak sesuai dengan ruang

⁴² Fazlurrahman, *Islam and Modernity: Key Issue and Debates* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), 5-7

⁴³ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 30

⁴⁴ Ibid, 1

lingkup akal adalah dunia ghaib, termasuk di dalamnya, hidup setelah mati, adanya surga dan neraka, makhluk yang tidak kasat mata seperti setan dan jin, dan hal-hal ghaib lainnya. Akan tetapi semua itu telah dijelaskan di dalam al-Qur'an yang berarti manusia dapat mempelajarinya dengan akalnya.⁴⁵ Ibn Bādīs menyebut akal sebagai refleksi dan opini atas wahyu-wahyu yang telah diturunkan kepada manusia.⁴⁶

Selain topik-topik tentang teologi (aqidah), di dalam tafsir Ibn Bādīs juga terdapat beberapa penafsiran ayat-ayat al-Qur'an tentang akhlak (etika), seperti berbuat baik dan menghargai sesama, mengormati orang tua, serta penafsiran-penafsiran lainnya yang berkaitan dengan sosial kemasyarakatan. Selain itu Ibn Bādīs juga menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan hukum-hukum Islam, seperti penjelasan mengenai halal haram, hukum zina, ibadah shalat dan lainnya. Semua itu ditujukan dalam rangka reformasi Ibn Bādīs sebagai gerakan pembaharuan khususnya terhadap masyarakat Aljazair.

2. Sistematika dan Metodologi Penafsiran

Tafsir Ibn Bādīs terinspirasi dari tafsir *al-Manār* karya Muhammad Abduh dan Rashīd Ridhā. Tafsir Ibn Bādīs yang terdapat dalam majalah *al-*

⁴⁵ Lihat Q.S. al-Isrā': 85

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

“Dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang ruh, katakanlah, “Ruh itu urusan tuhanku, sedangkan kamu diberikan pengetahuan hanya sedikit” dijelaskan bahwa Allah memberikan pengetahuan manusia tentang Ruh sebagai suatu hal yang disebut ghaib walaupun hanya sedikit. Lihat Zaenatul Hakamah, *Ruh Dalam Perspektif Tafsir Ilmi*, (Bandung: Pustaka Aura Semesta, 2013), 3

⁴⁶ Abdullah dan Sayidah Zainab Husaini, “Rūsh Shanāsi Tafsir fi Majālis al-Tadhkīr mi Kalām al-Hakīm al-Kahabīr”, *Pashouhesh Name-Ye Quran Va Hadith* No. 25 Aunum & Winter, 2019/2020, 327

Shihab, tidak menafsirkan seluruh ayat-ayat al-Qur'an, akan tetapi hanya beberapa ayat pilihan yaitu QS al-Māidah, Yūsuf, al-Naml, al-Isrā', Maryam, Ṭāhā, al-Anbiyā', al-Ḥāj, al-Mu'minūn, al-Nūr, al-Furqān, al-Naml, al-Aḥzāb, Yāsīn, al-Dzāriyāt, dan al-Ma'ūdzatain.⁴⁷

Penulisan tafsir Ibn Bādīs dimulai dengan memilih topik-topik yang menarik. Di setiap surat, terdapat kurang lebih 20 topik pembahasan yang sesuai dengan isi penafsiran ayat-ayatnya. Kedua, menjelaskan *asbāb al-nuzūl* pada ayat-ayat yang ditafsirkan. Ketiga, menjelaskan makna-makna dari beberapa kata dalam ayat-ayat yang ditafsirkan dan sesekali memberikan penjelasan *nahw* atau *tarākīb* di dalamnya. Keempat, menjelaskan *munāsabah* dengan ayat-ayat sebelumnya dan diteruskan dengan menjelaskankan maksud dari ayat-ayat tersebut secara keseluruhan. Kelima menjelaskan permasalahan-permasalahan yang muncul terkait ayat-ayat yang ditafsirkan dan memberikan jawaban.⁴⁸

Sebagai contoh pada QS Yāsīn: 12.⁴⁹

إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ ۚ وَكُلُّ شَيْءٍ
أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ

“Sungguh kamilah yang menghidupkan orang-orang yang mati, dan kamilah yang mencatat apa yang telah mereka kerjakan dan bekas-bekas yang mereka (tinggalkan), dan segala sesuatu kami kumpulkan dalam kitab yang jelas (*lauḥ al-mahfūz*)”.

⁴⁷ Bey Zekkoub Abdelali, “Min Khaṣāiṣ al-Khitāb al-Iṣlāḥī fi Tafsīr al-Imām Abdulḥamīd ibn Bādīs” dengan judul dalam bahasa Inggris The Characteristics of The Reformist Discourse in the Tafsir of Imam Abdulḥamid Ibn Bādīs, 114

⁴⁸ Ramadan Ola Dibla yang berjudul “waṣāil al-Idrāk al-I'jāz al-Bayānī fi al-Qur'ān al-Karīm wa Maqāṣidih – Tafsīr ibn Bādīs Namūdāj.” 455-459

⁴⁹ lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Bandung: Sygma, 2017), 440

Dalam ayat tersebut Ibn Bādīs menafsirkan tentang keimanan dan akidah, yang mencakup penjelasan tentang Rasul, kerasulan, dan sifat-sifatnya seperti yang dijelaskan ayat sebelumnya, yang selanjutnya ayat ini menegaskan bahwa terdapat hari akhir sebagai hasil dari keimanan manusia terhadap Rasul dan yang dibawanya yaitu al-Qur'an. Di sisi lain, ia juga menjelaskan bahwa ayat di atas berisi tentang *ushūl al-'aqāid* atau dasar-dasar keimanan (akidah) yang terdiri dari iman kepada Allah, iman kepada Rasul, dan iman kepada hari akhir.

Selanjutnya, ia memberikan contoh dalam bentuk pertanyaan tentang penjelasan dasar keimnan (iman kepada Allah, Rasul, dan hari akhir) yang dijelaskan di dalam ayat ini. Dalam masalah ini, Ibn Bādīs memberikan dua jawaban yaitu, dasar keimanan tersebut telah dijelaskan di dalam ayat sebelumnya. selanjutnya penjelasan mengenai adanya hari akhir dan dalil-dalil tentang kenabian dalam ayat ini adalah bukti adanya Sang Pencipta Yang Maha Kuasa (yaitu dasar keimanan yang pertama)⁵⁰.

Keenam, memberikan permisalan-permisalan di setiap penjelasan atas penafsiran ayat-ayatnya. Ketujuh, memberikan penjelasan tentang satu kosa kata penting di dalam ayatnya dan memberikan contoh penggunaan kosa kata tersebut di dalam ayat-ayat yang lainnya. Kedelapan, menjelaskan *qira'āt* yang terdapat di dalam ayat-ayat tersebut.

⁵⁰ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 305-306

Kesembilan, menjelaskan dengan ringkas dua permasalahan atau lebih yang berbeda di dalam satu ayat serta menjelaskan korelasinya⁵¹

Sebagai contoh pada QS al-Isrā': 23:⁵²

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا

Artinya: Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Allah, dan hendaklah kamu berbuat baik kepada ibu dan bapakmu dengan sebaik-baiknya

Ayat di atas menjelaskan tentang perintah untuk menyembah hanya kepada Allah dan perintah untuk selalu taat dan baik terhadap orang tua. Dalam hal ini, Ibn Bādīs menjelaskan bahwa terdapat alasan tentang perintah ibadah kepada Allah berlanjut dengan taat dan berbuat baik kepada orang tua, karena Allah adalah Sang Pencipta yang dengan perantara orang tua, seorang anak dapat lahir.

Menurut Abdullah dalam artikel “Rūsh Shanāsi Tafsir fi Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Hakīm al-Kahabīr”, bahwa sitematika penulisan tafsir Ibn Bādīs dimulai dengan, pertama, *muqaddimah* (pendahuluan). Kedua menjelaskan *munasabah al-āyah*. Ketiga, mencantumkan *asbāb al-nuzūl*. Keempat, menjelaskan makna kosa kata penting di dalam ayat yang ditafsirkan. Kelima, menjelaskan *tarkīb* termasuk di dalamnya *balāghah*, *faṣāḥah* dan yang berkaitan dengan sastra Arab lainnya. Keenam, menjelaskan tentang penafsiran ayat yang sedang ditafsirkan. Ketujuh, menjelaskan tentang hukum syariat yang berhubungan dengan sosial,

⁵¹ Ramadan Ola Dibla yang berjudul “wasāil al-Idrāk al-I'jāz al-Bayānī fi al-Qur'ān al-Karīm wa Maqāṣidih – Tafsīr ibn Bādīs Namūdāj.” 455-459

⁵² Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 284

politik, maupun individu yang terdapat di dalam ayat yang sedang ditafsirkan.⁵³

Jika dilihat pada kitab tafsir Ibn Bādīs yang telah diterbitkan di Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah Beirut pada tahun 2003 M, penulisan tafsir Ibn Bādīs dimulai dengan, pertama, pendahuluan oleh Ahmad Syamsudiin, dan sedikit penjelasan mengenai arah dan tujuan tafsir karya Ibn Bādīs tersebut. Kedua, dilanjutkan dengan penjelasan mengenai sosok Ibn Bādīs mencakup gambaran Ibn Bādīs baik secara fisik maupun sifat yang dimilikinya. Selain itu, penjelasan tentang perjalanan hidup Ibn Bādīs khususnya dalam bidang pendidikan dan pergerakannya. Ketiga, sedikit penjelasan mengenai kekhususan dan keunikan yang dimiliki di dalam tafsir Ibn Bādīs. Keempat, menjelaskan mengenai hakikat zikir dengan penjelasan-penjelasan ilmiah mengenai hakikat zikir dan macam-macam bentuk zikir. Kelima, *khuṭbat al-iftitāḥ* atau disebut sebagai perkenalan mengenai tafsir Ibn Bādīs tersebut.⁵⁴

Selanjutnya tafsir Ibn Bādīs terdiri dari penafsiran 16 ayat pilihan yang diawali dengan penafsiran QS al-Isrā’ dan diakhiri dengan penafsiran QS *ma’ūdhatayn*. Dalam penafsiran Ibn Bādīs terdapat beberapa penjelasan seperti penjelasan tentang kosa kata penting yang terdapat pada ayat-ayat yang ditafsirkan. Kedua, menjelaskan dengan rinci *tarkīb* (susunan kata)

⁵³ Abdullah dan Sayidah Zainab Husaini, “Rūsh Shanāsi Tafsir fi Majālis al-Tadhkīr mi Kalām al-Hakīm al-Kahabīr”, 325

⁵⁴ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 26-28

pada ayat-ayat yang ditafsirkan terutama pada penjelasan *nahw* dan *ṣarf* nya. Ketiga, memberikan *munāṣabah al-āyah* dan juga *asbān al-nuzūl*. Keempat, memberikan penjelasan tentang hukum fikih, aqidah, sosial, dan lainnya dengan memberikan dalil-dalil baik *aqli* maupun *naqli*. Pada ayat-ayat yang berkaitan dengan sains, ia memberikan penjelasan ilmiah dengan memberikan dalil-dalil *nazarī*. Terakhir, memberikan penjelasan utuh dan rinci pada tiap sub bab yang terdapat dalam ayat-ayat yang ditafsirkan.⁵⁵

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa penafsiran Ibn Bādīs tergolong dalam penafsiran dengan metode *mawdhū'i* (tematik). Menurut Abd Hay al-Farmawī, terdapat dua pengertian metode tematik dalam penafsiran al-Qur'an. Pertama, tafsir yang membahas kandungan suatu surat tertentu secara umum maupun secara khusus dengan menerangkan keterkaitan ayat dengan tema-tema yang ada, sehingga surat tersebut dapat dijelaskan dengan satu kesatuan tema tertentu. Kedua, mengumpulkan ayat-ayat yang ada di dalam al-Qur'an sesuai dengan tema pembahasan, kemudian membuat satu tema sebagai tema sentral.⁵⁶

Dengan demikian sesuai dengan penjelasan al-Farmawī terkait metode penafsiran al-Qur'an tematik, penafsiran Ibn Bādīs dalam tafsir *fi Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr* menggunakan metode tematik jenis pertama. Ia menafsirkan suatu surat di dalam al-Qur'an dengan memberikan tema-tema tertentu yang sesuai dengan penjelasan

⁵⁵ Ibid, 46-50

⁵⁶ Abd hay al-Farmawī, *Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mawdhū'i*, (Kairo: Dār al-Matābi' wa al-Naṣr al-Islāmiyah, 2005), 40-41

ayat-ayat di dalam surat tersebut, sehingga ayat-ayat tersebut dapat dijelaskan dalam satu kesatuan tema yang utuh.

Sesuai dengan langkah-langkah yang digunakan Ibn Bādīs di dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, penafsiran Ibn Bādīs tergolong ke dalam tafsir *mawdhū'i*. Sesuai dengan penjelasan al-Farmawī, langkah-langkah yang digunakan di dalam menafsirkan al-Qur'an secara tematik di antaranya adalah. Pertama, memberntuk suatu tema yang ada di dalam al-Qur'an yang akan dibahas. Kedua, membatasi ayat-ayat yang akan ditafsirkannya. Ketiga, menjelaskan ayat-ayat yang ditafsirkan sesuai dengan kronologi turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*). Keempat, memahami korelasi ayat-ayat yang ditafsirkan (*munāsabah al-āyah*). Kelima, menyusun pembahasan dalam kerangka atau pembahasan yang sistematis. Keenam, menjelaskan ayat-ayat yang ditafsirkannya dengan hadis-hadis. Ketujuh, menjelaskan *tarākīb* (tatanan bahasa) yang ada di dalam ayat-ayat tersebut seperti *ām*, *khās*, *muṭlaq*, *muqayyad*, dan lainnya.⁵⁷

Penggunaan metode tematik dalam menafsirkan ayat ini memiliki keunggulan-keunggulan diantaranya adalah praktis dan sistematis dalam memecahkan persoalan-persoalan yang timbul sesuai dengan tuntutan zaman yang terus berkembang, membuat pemahaman yang utuh dan menyeluruh serta mendalam. Oleh karena itu, seorang mufassir yang menggunakan metode ini hendaknya membuat sebuah tujuan dengan tema-tema yang diusung di dalam penafsirannya serta memberikan penjelasan

⁵⁷ Ibid, 48-49

dengan tepat dan cermat sesuai dengan tema yang dikajinya. Selain itu, mufassir juga hendaknya memperhatikan fase-fase hukum yang menyertai turunnya ayat-ayat al-Qur'an.⁵⁸

Dalam hal ini, Ibn Bādīs telah menggunakan metode ini dengan sangat detail dan mudah untuk dipahami. Hal ini berkaitan dengan tujuan yang ingin ia sampaikan terkait dengan permasalahan-permasalahan yang menjadi kajian dalam penafsirannya.

3. Karakteristik dan Corak Penafsiran

Penafsiran al-Qur'an yang dilakukan oleh Ibn Bādīs adalah wahana penting yang dapat dilakukan untuk memajukan ide-ide dan pemikiran yang mampu membawa perubahan dan reformasi kebangkitan. Dalam hal ini, Ibn Bādīs terkesan memberikan interpretasi al-Qur'an dengan perspektif yang baru dibanding interpretasi-interpretasi sebelumnya. Namun demikian, para akademisi menyebutkan bahwa arah baru penafsiran Ibn Bādīs terhadap ayat-ayat al-Qur'an tidak seperti penafsiran-penafsiran para modernis Muslim lainnya.⁵⁹

Tafsir Ibn Bādīs hanya menafsirkan beberapa ayat-ayat di dalam al-Qur'an dengan tujuan bahwa al-Qur'an tidak hanya sebagai *kalām Allah* yang suci, namun juga sebagai dialog antara problem dan solusi. Menurut Ibn Bādīs, interpretasi ayat-ayat al-Qur'an mampu memberikan pemecahan

⁵⁸ Hujair A.H. Sanaky, "Metode Tafsir (Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin)", *al-Mawārid*, Vol. XVIII, 2008, 18

⁵⁹ Fazlurrahman, *Islam and Modernity: Key Issue and Debates* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), 5-7

atas masalah-masalah yang relevan dengan keadaan zaman dan kondisi masyarakat saat itu. Menurut Jhon L. Esposito, Ibn Bādīs berkecimpung dalam penafsiran modern al-Qur'an yang ditujukan untuk menjelaskan ide-ide dan pemikiran Islam, memerangi pemikiran non-Islam, serta mengkritisi *salafī* tentang asimilasi.⁶⁰

Selain itu, menurut al-Ṣulbī, ada beberapa tujuan tafsir Ibn Bādīs dapat dijabarkan sebagai berikut:⁶¹

- a. Penafsiran Ibn Bādīs ditujukan untuk menjelaskan dengan seksama cara mengenal Allah dengan keimanan yang sempurna, baik dari keyakinan yang muncul dari dalam hati manusia maupun keyakinan yang muncul dari akal manusia.
- b. Penafsiran Ibn Bādīs ditujukan untuk memberikan jalan kebenaran dengan cara memberikan solusi atas permasalahan-permasalahan yang muncul.
- c. Penafsiran Ibn Bādīs juga bertujuan untuk mensucikan (menetralkan) pemikiran-pemikiran dari budaya-budaya masa lampau yang bersifat *taqlīd* (mengikuti suatu hal tanpa alasan) yang sesat.
- d. Menyingkronkan pemikiran-pemikiran dan pemahaman para ulama' baik ulama' fikih, hadis, madzhab, kalam, dan lainnya sehingga mampu

⁶⁰ Jhon L. Esposito, *The Oxford Dictionary of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 126

⁶¹ Ali al-Ṣulbī, "Muahhilāt Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm wa Aghrādh 'Inda al-Imām Ibn Bādīs, www.aljazeera.net. Diunggah pada 31-3-2019.

meminimalisir *ihktilāf* (perbedaan) yang dapat memecah keutuhan Islam.

- e. Menyeimbangkan manusia dengan ilmu pengetahuan keagamaan maupun ilmu pengetahuan umum sebagai ganti atas tradisi klasik yang diwarnai dengan sektarian dan retorika yang sesat.
- f. Mengingat manusia dengan membangun *insān* (pribadi) yang lebih baik dengan beragama dan berperilaku yang baik dan benar agar tercapai kebahagiaan baik di dunia maupun di akhirat.

Dalam artikel yang ditulis oleh Ali al-Ṣulabī, disebutkan bahwa tafsir Ibn Bādīs adalah tafsir kontemporer yang memiliki keunggulan-keunggulan yang tidak dimiliki oleh tafsir lain. Ia menggabungkan pemikiran klasik dan pemikiran modern dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Selain menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, Ibn Bādīs juga memberikan penjelasan ilmiah dan dalil-dalil akal sebagai sarana dalam perhatiannya terhadap persoalan-persoalan manusia. Menurut al-Ṣulabī, terdapat tiga karakteristik penafsiran Ibn Bādīs. Pertama, tafsir Ibn Bādīs adalah tafsir *salafī*. Kedua, tafsir Ibn Bādīs juga tergolong tafsir *ilmī*. Ketiga, penafsiran Ibn Bādīs juga dapat dikategorikan sebagai tafsir *istidlālī*.⁶²

Kategori penafsiran Ibn Bādīs sebagai tafsir *salafī* terlihat pada kecenderungan mayoritas mufassir-mufassir yang berasal dari daerah Islam

⁶² Ali al-Ṣulbī, "Khaṣā'is Tafsīr al-Qur'ān 'Inda al-Imām Ibn Bādīs", www.aljazeera.net. Diunggah pada 31-3-2019.

kawasan barat. Terangkum dua periode penafsiran al-Qur'an yang masuk di kawasan tersebut, pertama, periode *shafawī* (lisan) yang dimulai pada aliran tafsir Makkah seperti Ibn Abbās, Ikrimah, dan lainnya. Selanjutnya aliran tafsir Madinah seperti Imam Malik, Sufyan al-Sururī dan lainnya yang kemudian pada abad pertengahan, masuklah beberapa kitab tafsir tersebut ke daerah Islam kawasan Barat.⁶³

Selanjutnya periode *tahrīrī* (tertulis) yang dimulai sejak kembalinya para ulama' *Maghribī* (Barat) dari *Mashriq* (Timur) dan menghasilkan beberapa karya tafsir seperti Yahya bin Salām al-Qairuwāni, Yahya bin Zakaria bin Ibrāhīm dan lainnya. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa penafsiran yang ada di daerah Islam kawasan Barat telah dimulai sejak abad 3 H. Akan tetapi, pada abad 10 H sampai dengan 14 H penafsiran al-Qur'an cenderung hanya mengomentari (*tahqīq*) penafsiran-penafsiran klasik seperti Ibn Kathīr, Qurṭūbī dan lainnya. Dari sini, kecenderungan mufassir *al-Gharbī* (Eropa) seperti Ibn Bādīs masih berkiblat ke beberapa mufassir klasik tersebut.⁶⁴

Beberapa ulama' tafsir klasik yang menjadi rujukan tafsir Ibn Bādīs adalah. tafsir *al-Ṭabārī* dengan penjelasan detail makna ayat-ayat al-Qur'an serta ketelitiannya dalam mengambil pendapat yang paling benar. Kedua, *Tafsir al-Kashāf* dengan meniru kematangannya di dalam menjelaskan segi

⁶³ Subi Nur Isnaini, "Tafsir Reformis di Kawasan al-Gharb al-Islāmī: Studi atas Tafsir fī Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr Karya Ibn Bādīs. *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* Vol. 4, No. 2, 2019, 103. Lihat juga Muhammad bin Razq bin Ṭarhūni, *alTafsīr wa al-Mufassirūn fī Gharb Afriqiyā*, (Dammam: Dār Ibn al-Jawzi, 1426), hal 498

⁶⁴ Ibid, 104

bahasa di dalam ayat-ayat al-Qur'an. Ketiga, Abi Hayyān al-Andālūsī yang unggul dalam bidang nahwu dan *qira'āt al-Qur'ān*. Keempat, *Tafsir al-Rāzī* dengan kepiawannya dalam memberikan dalil-dalil ilmiah ketika menafsirkan al-Qur'an.⁶⁵

Dalam penelitian Subi Isnaini, dijelaskan bahwa karakteristik penafsiran Ibn Bādīs terlihat memiliki beberapa corak seperti, pertama, corak teologi yang menfokuskan kepada empat hal teologi yaitu, *tawḥīd rubūbiyyah*, *tawḥīd ulūhiyyah*, *tawḥīd al-'ilmī*, dan *tawḥīd al-'amālī*. Kedua, corak linguistik yang ia tunjukkan dengan menyitir beberapa syair arab yang digunakan dalam menjelaskan beberapa kata di dalam ayat al-Qur'an.⁶⁶

Sebagai contoh pada penafsiran QS al-Isrā': 25, kata *al-awwābīn* (yang bertaubat) dimaknai dengan kata *al-rujū'* (kembali) yang disandarkan kepada syair arab

وكل ذي غيبة يؤوب وغائب الموت لا يؤوب⁶⁷

Ketiga, corak fikih seperti pada penafsiran QS al-Isrā': 23 tentang larangan berzina. Di sini Ibn Bādīs berusaha menjelaskan ayat tersebut dari segi syari'ah Islam dengan menjelaskan tentang batasan aurat perempuan dan cara berpakaian yang syar'i bagi perempuan. Selanjutnya, ia juga

⁶⁵ Ali al-Ṣulbī, "Muahhilāt Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm wa Aghrādh 'Inda al-Imām Ibn Bādīs, www.aljazeera.net. Diunggah pada 31-3-2019

⁶⁶ Subi Nur Isnaini, "Tafsir Reformis di Kawasan al-Gharb al-Islāmī: Studi atas Tafsir fī Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr Karya Ibn Bādīs. 114

⁶⁷ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs Fī Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 76

memberikan penjelasan dengan menggunakan pendapatnya sendiri berdasarkan beberapa dalil *sahih*. Keempat, corak sains (*ilmī*), dan terakhir corak sosial budaya (*adabī ijtīmā'ī*).⁶⁸

Penafsiran Ibn Bādīs yang bercorak *ilmī* dapat dilihat dari dua faktor baik internal maupun eksternal. Faktor internal yaitu faktor yang berkaitan dengan teks al-Qur'an. Selanjutnya faktor eksternal yang muncul dari luar teks al-Qur'an seperti keadaan sosial budaya masyarakat yang mulai bersentuhan dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Dalam penafsiran Ibn Bādīs terdapat kedua faktor tersebut, faktor internal yang tertuang langsung dari penafsirannya terhadap beberapa *ayah kawniyyah* seperti QS al-Isrā', al-Naml, Yāsīn, dan lainnya. Sedangkan faktor eksternal, yaitu keadaan dan kondisi Aljazair yang mulai harus mengikuti perkembangan ilmu pengetahuan yang ada saat itu. Dengan demikian menurut Abd al-Majīd Abd al-Salām al-Muntasib, Ibn Bādīs tergolong di dalam tokoh penafsir *ilmī* kontemporer.⁶⁹

Sebagai contoh pada penafsiran QS al-Isrā': 12⁷⁰

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ
مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلُّ شَيْءٍ
فَصَلَانُهُ تَفْصِيلًا

Artinya: Dan Kami jadikan malam dan siang sebagai dua tanda (kebesaran Kami), kemudian Kami hapuskan tanda malam dan

⁶⁸ Subi Nur Isnaini, "Tafsir Reformis di Kawasan al-Gharb al-Islāmī: Studi atas Tafsir fi Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr Karya Ibn Bādīs. *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* Vol. 4, No. 2, 2019, 106

⁶⁹ Ali Akbar, "Kontribusi Teori Ilmiah Terhadap Penafsiran" *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 23, No. 1, 2015, 38. Lihat juga, Abd al-Majīd Abd al-Salam al-Muntasib, *Paradigma Tafsir al-Qur'an Kontemporer*, Terj. Mohammad Maghfur Wachid dari judul asli *Ittijāhāt al-Tafsīr fī 'Ashri al-Rahīn*, (Bangil: Al-Izzah, 1997), 279

⁷⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 283

Kami jadikan tanda siang itu terang benderang, agar kamu (dapat) mencari karunia dari Tuhanmu, dan agar kamu mengetahui bilangan tahun dan perhitungan (waktu). Dan segala sesuatu telah Kami terangkan dengan jelas.

Dalam tafsir Ibn Bādīs, penjelasan terhadap siang dan malam menunjukkan bahwa bumi berbentuk bulat. Ketika malam tiba, maka matahari sedang berada di sisi bumi yang lain, begitu sebaliknya. Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'an tidaklah bertolak belakang dengan ilmu pengetahuan. Dengan adanya dalil-dalil ilmiah yang dapat menjelaskan lebih detail kandungan ayat-ayat al-Qur'an maka hal ini menunjukkan ke Esa an Tuhan sebagai pencipta seluruh jagat raya.⁷¹

Dalam Ensiklopedia al-Qur'an tahun 2002 M dijelaskan bahwa tafsir *fi Majālis al-Tadhkīr min kalām al-Ḥakīm al-Khabīr* karya Ibn Bādīs adalah salah satu contoh tafsir yang bercorak *ilmī*. Tafsir ini tidak hanya mengandalkan metode saintifik, namun lebih kepada melihat keseluruhan ayat al-Qur'an dan bukan hanya pada ayat-ayat al-Qur'an yang relevan dengan pendekatan tersebut.⁷²

Selanjutnya corak *adabī ijtima'i* yang ada di dalam tafsir Ibn Bādīs seperti pada penafsiran QS al-Isrā': 19-20⁷³

وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا
كُلًّا نُمِدُّ هُوْلَاءَ وَهَؤُلَاءَ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا

⁷¹ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*,

⁷²<https://www.kompasiana.com/setanberpikir/5610572e63afbde610732f7c/tafsir-sains-quran-sejarah-dan-penolakannya>. Lihat juga Encyclopedia of the Qur'an vol 2, 2002, hal 129-131

⁷³Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 284

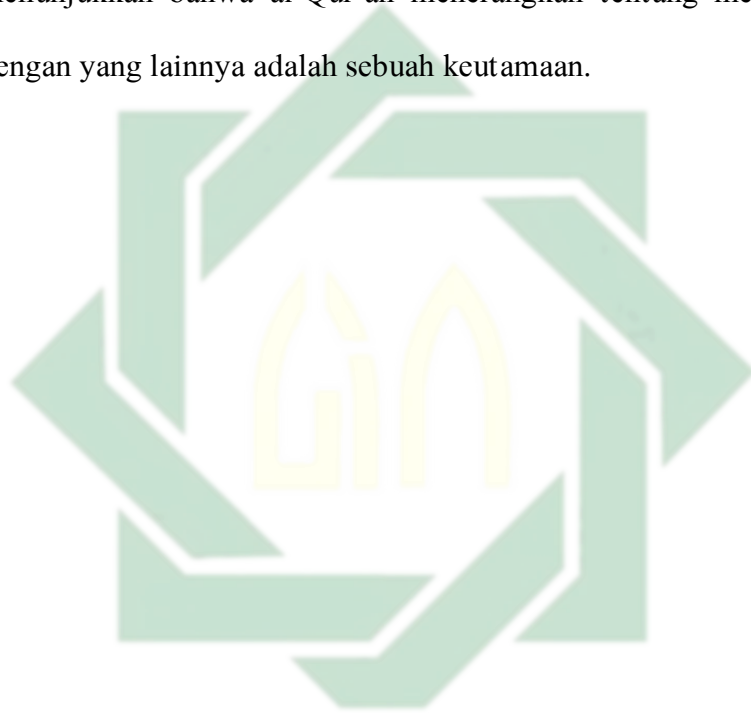
Artinya: 19. Dan barang siapa menghendaki kehidupan akhirat dan berusaha ke arah itu dengan sungguh-sungguh, sedangkan dia beriman, maka mereka itulah orang yang usahanya dibalas dengan baik. 20. Kepada masing-masing (golongan), baik (golongan) ini (yang menginginkan dunia) maupun (golongan) itu (yang menginginkan akhirat), Kami berikan bantuan dari kemurahan Tuhanmu. Dan kemurahan Tuhanmu tidak dapat dihalangi

Pada ayat di atas Ibn Bādīs menjelaskan tentang usaha manusia untuk mendapatkan rahmat dari Tuhan, yaitu dengan cara menjadi mukmin yang baik dan berperilaku *adl wa ihsān* sesuai dengan QS al-māidah: 8 yaitu adil terhadap setiap orang dan baik terhadap semua makhluk-Nya.

Dalam tafsirnya, Ibn Bādīs menjelaskan bahwa rahmat dari Tuhan dapat dicapai apabila seseorang mampu menjalankan kehidupannya sesuai dengan tuntunan sebagai seorang mukmin. Dalam hal ini Ibn Bādīs juga telah menegaskan bahwa menjadi seorang mukmin bukan berarti melarang seseorang untuk tidak memeluk agama Islam, karena tidak ada paksaan atau larangan untuk seseorang menjadi kafir. Menurutnya, ayat tersebut mampu memberikan penjelasan bahwa Tuhan mampu menciptakan segala ciptaannya dan Tuhan memiliki sifat yang bijaksana, sehingga inilah yang menjadi sebab bahwa manusia diperbolehkan untuk memiliki pemikiran yang diinginkannya dan kebebasan dalam pilihannya.⁷⁴

⁷⁴ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 59

Sesuai dengan tujuan reformasi Ibn Bādīs tentang kemerdekaan Aljazair, Ibn Bādīs memberikan penjelasan-penjelasan al-Qur'an tentang kebebasan dan kemerdekaan yang dimiliki manusia tanpa membedakan setatus sosial di antara sesama, sesuai dengan firman Allah yang menunjukkan bahwa al-Qur'an menerangkan tentang memuliakan satu dengan yang lainnya adalah sebuah keutamaan.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB IV

PENAFSIRAN AYAT-AYAT TEOLOGI SAINS DALAM KITAB *FI MAJĀLIS*

AL-TADHKĪR MIN KALĀM AL-ḤAKĪM AL-KHABĪR

A. Keimanan Kepada Allah

Tafsir *fi Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr* karya Ibn Bādīs, didominasi penafsiran ayat-ayat al-Qur'an mengenai akidah dengan penjelasan tentang keimanan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Iman kepada Tuhan tidak hanya dijelaskan di dalam ayat-ayat yang secara dzahir berbicara tentang iman, akan tetapi juga pada ayat-ayat *kawniyyah* (kealam-an).

Setidaknya, terdapat tiga isyarat al-Qur'an tentang seharusnya manusia berinteraksi dengan alam sekitarnya. Pertama, al-Qur'an memerintahkan manusia untuk mengenali dengan sebaik-baiknya alam sekitar baik dari sifat-sifatnya dan proses alamiah yang terjadi di dalamnya. Kedua, al-Qur'an memerintahkan untuk mempelajari, dan meneliti gejala-gejala yang terjadi di alam. Ketiga, al-Qur'an juga memerintahkan manusia untuk menganalisa dan mengkritisi fenomena-fenomena yang terjadi di alam secara kritis sehingga sampai pada kesimpulan yang rasional.¹

Terdapat beberapa pembahasan tentang iman kepada Tuhan yang dapat dijelaskan sebagai berikut:

¹ Jamal Fakhri, "Sains dan Teknologi dalam al-Qur'an dan Implikasinya dalam Pembelajaran", *Ta'dib*, Vol. XV, No. 1, 2010, 128-129

1. Tuhan Sebagai Pencipta

Penafsiran Ibn Bādīs tentang keimanan kepada Tuhan dimulai pada QS al-Isrā': 12²

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً
لِنَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا

Artinya: “Dan Kami jadikan malam dan siang sebagai dua tanda (kebesaran Kami), kemudian Kami hapuskan tanda malam dan Kami jadikan tanda siang itu terang benderang, agar kamu (dapat) mencari karunia dari Tuhanmu, dan agar kamu mengetahui bilangan tahun dan perhitungan (waktu)”.

Menurut Ibn Bādīs, ayat di atas berbicara tentang waktu siang dan malam dan keakuratan waktu pergantiannya. Adanya malam dikarenakan matahari sedang menyinari sisi bumi lainnya, dan adanya siang adalah sebaliknya. Hal ini, menurut para ilmuwan disebut sebagai rotasi bumi, yaitu bumi berputar pada porosnya yang akhirnya terjadilah siang dan malam pada belahan bumi yang berbeda. Selanjutnya lafadz *ja'alnā* diartikan sebagai *khalāqnā* yang berarti bahwa Tuhan tidak hanya sedang menjadikan siang dan malam, akan tetapi Tuhan yang menciptakan adanya siang dan malam dan sebab-sebab yang menjadikannya siang dan malam.³

Lafadz *maḥawnā* berarti bahwa adanya malam tidak menghapuskan adanya sinar matahari, akan tetapi bumi sedang berotasi yang menjadikan cahaya matahari tidak sampai pada sisi bumi lainnya.

² Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Bandung: Sygma, 2017), 283

³ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālīs al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 45

Hal ini sejalan dengan yang telah dijelaskan oleh para ilmuwan dan ulama' falaq kontemporer bahwa bumi dengan putaran rotasinya, akan menemui musim panas yang semakin panas dan dingin yang semakin dingin, dan akan kembali normal pada waktunya. Semua itu telah diterangkan di dalam al-Qur'an dengan lafadz *kulla shay' faṣṣalnāhu tafṣīlā* yang berarti bahwa segala sesuatu tentang perhitungan waktu telah dijelaskan di dalam al-Qur'an.⁴

Dalam hal ini, Ibn Bādīs menegaskan bahwa ayat tersebut adalah bukti dan dalil pasti (*dalīl qat'ī*) tentang wujud Tuhan Yang Maha Esa yang telah menciptakan seluruh jagat raya. Adanya siang dan malam adalah salah satu contoh ciptaan-Nya yang menjadi perantara kuat tumbuhnya keimanan manusia kepada Tuhan secara rasional.⁵ Hal ini menunjukkan bahwa tidak ada pertentangan antara logika ilmu pengetahuan dengan keyakinan dan keimanan manusia.

Dalam tafsir *Zahrah al-Tafāsīr*, Muhammad Abu Zahrah menerangkan tentang tanda-tanda siang dan malam. Siang ditandai dengan adanya cahaya, dan malam ditandai dengan adanya gelap. Dengan demikian, pada lafadz *maḥawnā* dimaknai menghapuskan, yaitu menghapuskan cahaya (siang) agar terjadi malam. Dengan demikian, semua itu menunjukkan kekuasaan Tuhan yang telah mengatur alam sedemikian rupa.⁶

⁴ Ibid, 46

⁵ Ibid, 47

⁶ Muhammad Abu Zahrah, *Zahrah al-Tafāsīr*, (Beirut: Dār al-Fikr, al-'Arabī, tt), 4346

Di sisi lain, berbeda dari penafsiran Abu Zahrah, al-Rāzī dalam *Mafātīḥ al-Ghayb* menjelaskan bahwa ayat di atas lebih menunjukkan tentang keimanan kepada Allah tanpa memberikan gambaran (penjelasan) logis tentang perubahan siang dan malam. Dalam tafsirnya, dijelaskan bahwa siang adalah waktu untuk mencari rejeki, sedangkan datangnya malam dikarenakan Tuhan telah menghapuskan tanda-tanda siang, yaitu cahaya yang terang. Selain itu, perubahan bentuk rembulan di setiap bulan adalah perintah Tuhan kepada malaikan Jibril untuk membentangkan sayapnya sehingga bulan terlihat mengecil seperti sabit.⁷

Penjelasan di atas menunjukkan adanya perbedaan tafsir Ibn Bādīs dengan tafsir-tafsir kontemporer lainnya dalam memberikan penjelasan ilmiah mengenai ayat-ayat al-Qur'an. Akan tetapi, lebih dari itu, para mufasir kontemporer sepakat dalam penafsiran bahwa ayat di atas menunjukkan ke-Esa-an Tuhan dengan segala kekuasaan dan kehendaknya kepada seluruh ciptaan-Nya.

Rasionalitas teori-teori ilmiah tersebut, tidaklah menjadi tujuan utama isyarat yang ada di dalam al-Qur'an melalui ayat-ayat *kawniyyah*. Penemuan dan juga teori-teori ilmiah yang ada, adalah kesadaran rasional akan adanya Tuhan yang menciptakan seluruh makhluk yang ada di alam semesta.

⁷ Fakhrud-dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr Mafātīḥ al-Ghayb*, (Berirut: Dār al-Kuṭb al-‘Ilmiyyah, 2004), 132

Dengan demikian, terbangun akidah yang meningkatkan keimanan terhadap Tuhan Yang Maha Hakiki di balik semua fakta ilmiah yang ada.⁸

Penafsiran Ibn Bādīs tersebut menunjukkan adanya keterikatan erat dalam hal spiritual antara Tuhan dan makhluk-Nya. Di dalam ayat-ayat *kawniyyah* terdapat empat prinsip, salah satunya adalah prinsip keterkaitan makhluk dengan sang Pencipta.⁹ Hal ini sejalan dengan penegasan Isutzu dalam karyanya bahwa antara Tuhan dan makhluknya memiliki hubungan yang mendasar yaitu Tuhan berperan sebagai pemberi eksistensi wujud kepada manusia.¹⁰

2. *Qudrah* dan *Irādah*

Selanjutnya, keimanan kepada Tuhan berarti mengimani sifat-sifat-Nya, seperti sifat Maha Agung dan Maha Besar yang dijelaskan dalam QS al-Furqān: 62¹¹

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَنْ يَدَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا
Artinya: “dan Dia pula yang menjadikan malam dan siang silih berganti bagi orang yang ingin mengambil pelajaran atau yang ingin bersyukur”.

Ibn Bādīs menafsirkan ayat di atas dengan menunjukkan adanya keagungan Tuhan yang diberikan kepada manusia termasuk adanya siang dan malam sebagai bentuk nikmat Tuhan agar dapat dimanfaatkan sebagai *iṣlāh* dan *maṣlahah*. Dalam hal ini, manusia diwajibkan untuk

⁸ Jamal Fakhri, “Sains dan Teknologi dalam al-Qur’an dan Implikasinya dalam Pembelajaran”, 130

⁹ Ibid, 132

¹⁰ Isutzu, *God and Man in The Qur’an* (Malaysia: Islamic Book Trust, 2004), 135

¹¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, 365

selalu mengingat dan bersyukur kepada Tuhan atas segala nikmat-nikmat-Nya yang telah diberikan melalui alam sekitar. Adanya pergantian siang dan malam dalam ayat di atas, menggambarkan keagungan Tuhan dalam menata tata surya demi kemaslahatan kehidupan manusia.¹²

Secara ilmiah, terdapat tiga komponen manusia dalam kehidupannya menurut Ibn Bādīs yaitu keinginan, pemikiran, dan pekerjaan (yang dilakukan). Ayat di atas mengandung makna tentang segala sesuatu yang ada di alam ciptaan-Nya adalah kekuasaan mutlak Tuhan. Dengan demikian, dalam tafsir Ibn Bādīs dijelaskan bahwa keinginan manusia tidak akan dapat terwujud kecuali dengan *qudrah*, *irādah*, *hikmah*, dan *rahmah* Tuhan Yang Maha Esa.¹³

Menurut al-Rāzī, penciptaan siang dan malam oleh Tuhan sama halnya dengan penegasan antara dua hal yang berbeda seperti hitam, putih, panjang, pendek, dan lainnya. Segala sesuatunya adalah kehendak Tuhan yang dimaksudkan untuk manusia. Penciptaan siang untuk mencari rahmat Tuhan (rejeki), sedangkan penciptaan malam untuk beristirahat. Dengan demikian, kewajiban bagi manusia adalah selalu bersyukur dengan apa yang telah Tuhan tentukan.¹⁴

Sebagai rujukan penafsiran Ibn Bādīs, *Tafsīr al-Kabīr* tidak sepenuhnya memiliki kesamaan dengan tafsir Ibn Bādīs dalam

¹² Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 189

¹³ Ibid, 190

¹⁴ Fakhrudīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr Mafātīḥ al-Ghayb*, 93

meanfsirkan ayat-ayat teologi sains. Terkait ayat di atas, Ibn Bādīs menekankan pada sifat manusia yang memiliki pemikiran, keinginan, dan tindakan, namun semua itu tidak akan pernah terwujud tanpa adanya *rahmah* Tuhan sebagai pencipta alam semesta. Seperti halnya menciptakan siang dan malam, dan memunculkannya secara bergantian adalah hal mudah bagi Tuhan.

Di dalam konsepsi al-Qur'an, Tuhan adalah sumber wujud yang eksistensinya dianugerahkan kepada manusia untuk selalu dapat disyukuri.¹⁵ Dengan demikian, ketika manusia bertanya tentang rahmat Tuhan, maka jawaban yang pas adalah segala ciptaan Tuhan seperti adanya langit, matahari, bulan, dan adanya siang dan malam yang bergantian adalah bentuk rahmat Tuhan yang wajib disyukuri.¹⁶

Pada dasarnya, teologi adalah sifat alam semesta yang ditujukan untuk dapat menjembatani tujuan dan keinginan penciptanya. Hal ini dibuktikan dengan penciptaan alam semesta beserta isinya yang tidak mungkin sia-sia. Alam semesta adalah kosmos ciptaan yang teratur dengan pola-pola penciptaan yang selalu dipenuhi dengan kepastian hukum-hukum alam yang secara langsung berkaitan erat dengan fungsi fisik dan psikologis manusia.¹⁷

¹⁵ Isutzu, *God and Man in The Qur'an* (Malaysia: Islamic Book Trust, 2004), 177

¹⁶ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 190

¹⁷ Nikamtul Hanik, "The Verse of Tauhid According to Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA's Interpretation)", Thesis UIN Walisongo Swmarang, 2015, hal 524

Dengan dasar pemikiran di atas, para teolog mensifati Tuhan dengan sifat *qudrah* dan *irādah*. Dengan demikian, keimanan kepada Tuhan Yang Maha Esa mencangkup keimanan kepada sifat-sifat Tuhan seperti *qudrah* dan *irādah*. Hal ini dijelaskan di dalam QS al-Isrā': 19-20¹⁸

وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ
مَشْكُورًا
كُلًّا نُمِدُّ هُوْلَاءَ وَهَؤُلَاءَ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا

Artinya: Dan barang siapa menghendaki kehidupan akhirat dan berusaha ke arah itu dengan sungguh-sungguh, sedangkan dia beriman, maka mereka itulah orang yang usahanya dibalas dengan baik (19). Kepada masing-masing (golongan), baik (golongan) ini (yang menginginkan dunia) maupun (golongan) itu (yang menginginkan akhirat), Kami berikan bantuan dari kemurahan Tuhanmu. Dan kemurahan Tuhanmu tidak dapat dihalangi (20).”

Perkembangan pemikiran mengenai teologi Islam terlihat pada pembahasan tertentu terkait keimanan seperti, sifat-sifat Tuhan, *qudrah* dan *irādah* Tuhan, al-Qur'an sebagai makhluk atau bukan, tentang Rasul dan wahyu, serta tentang hari kiamat. Semua pembahasan tersebut muncul pada masa-masa awal teologi atau pada masa pemikiran teologi klasik.

Pada ayat di atas, Ibn Bādīs mengaskan bahwa kenikmatan yang Tuhan berikan kepada manusia adalah bentuk dari sifat *qudrah* dan *irādah* -Nya. Al-Qur'an telah banyak mengisyaratkan melalui ayat-ayat *kawniyyah* nya tentang langit, matahari, bulan, hujan, tumbuhan, dan hewan yang semua itu adalah kenikmatan Tuhan yang diberikan kepada

¹⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 284

seluruh golongan manusia baik golongan orang-orang yang beriman, maupun golongan orang-orang yang tidak beriman.¹⁹

Kenikmatan dunia yang Tuhan berikan adalah meluas untuk seluruh makhluknya, termasuk dari golongan manusia, tumbuhan, dan hewan. Akan tetapi, ditegaskan bahwa ketika manusia dengan akal dan pilihan yang bebas menginginkan kehidupan akhirat, manusia hendaklah menggunakan kenikmatan dunia sebagai perantara untuk mendapatkan kenikmatan akhirat yang Tuhan telah janjikan.²⁰

Selanjutnya pada lafadz *wa mā kāna ‘aṭāa rabbika mahzūra* adalah penegasan atas sifat *qudrah* dan *irādah* Tuhan sebagai penentu mutlak atas segalanya, tanpa ada satupun yang mampu menghalangi, menolak, atau merusak segala ketentuan yang Tuhan telah tetapkan.²¹

Pandangan Ibn Bādīs mengenai *qudrah* dan *irādah* Tuhan cenderung sama dengan pemikiran teologi tradisional yang berpegang pada keyakinan bahwa tidak ada yang dapat menintervensi perbuatan Tuhan, bahwa Tuhan berhak untuk melakukan apapun yang Dia inginkan termasuk baik dan buruk. Akan tetapi, tentu apa yang dilakukan Tuhan adalah yang baik dan yang terbaik (*al-ṣalāh wa al-aṣlāh*).²²

¹⁹ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 57

²⁰ Ibid, 57

²¹ Ibid, 58

²² Qadī Abdul Jabbar, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, (es) Abdul Karim Usman, (kairo: Maktabah Wanbah, 1965), 130

Menurut Abdul A'la, paradigma pemikiran dan pembahasan permasalahan teologi di atas, termasuk ke dalam kategori teologi klasik yang bersifat *transcendental-spekulatif*. Lain halnya dengan pembahasan teologi pada era sekarang yang juga melibatkan tradisi pemikiran-pemikiran di luar Islam, sehingga pembahasan-pembahasan teologi mengalami perkembangan. Akan tetapi, tak sedikit ulama' yang masih tetap menjadikan persoalan-persoalan teologi klasik sebagai pembahasan yang tak kunjung usai sampai dengan saat ini.²³

Kenikmatan yang Tuhan berikan kepada manusia adalah rahmat-Nya. Hal ini menunjukkan adanya kebebasan bagi manusia untuk memilih apa yang menjadi jalan pilihannya. Akan tetapi, semua itu tentu akan menjadi pertanggungjawaban kelak di akhirat.²⁴ Hal inilah yang ditegaskan oleh Ibn Bādīs dalam tafsirnya.

Penafsiran Ibn Bādīs juga telah menjelaskan mengenai keterikatan penting antara keimanan terhadap *qudrah* dan *irādah* Tuhan dengan pengamatan dari segala hal yang terkait dengan alam. Setidaknya, manusia diajak untuk berfikir bahwa alam semesta memberikan jawaban atas pertanyaan manusia tentang posisinya sebagai makhluk, sedangkan Tuhan memiliki segalanya termasuk kekuasaan dan kehendak mutlak atas segala sesuatu yang terjadi.

²³ Abdul A'la, *Dari Neo Modernisma ke Islam Liberal* (Jakarta: Dian Rakyat, 2009), 81

²⁴ Qadī Abdul Jabbar, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, (es) Abdul Karim Usman, 130

Adanya harmonisasi antara al-Qur'an dan sains dalam mengenali Tuhan melalui ciptaan-ciptaan-Nya, tumbuhlah kesadaran manusia atas pertanyaan-pertanyaan tentang siapa saya, bagaimana saya dan mengapa saya ada di sini, serta apa yang terjadi dengan segala alam semesta yang ada saat ini. Dengan demikian, penafsiran al-Qur'an secara saintifik mampu memberikan jawaban *qat'ī* atas pertanyaan-pertanyaan dasar manusia terhadap wujud eksistensi Tuhan Yang Maha Esa.²⁵

3. Zat dan Eksistensi Tuhan

Pentingnya ilmu pengetahuan sebagai dalil atas wujud eksistensi Tuhan, dijelaskan di dalam QS al-Isrā': 36²⁶ yang berisi tentang kewajiban manusia untuk mempelajari segala sesuatu yang ada di dalam alam semesta

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ
كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

Artinya: “Dan janganlah kamu mengikuti sesuatu yang tidak kamu ketahui. Karena pendengaran, penglihatan dan hati nurani, semua itu akan diminta pertanggungjawabannya”.

Menurut Ibn Bādīs, ayat di atas adalah penegasan tentang keterkaitan erat antara akal dan ilmu. Isyarat al-Qur'an tentang ilmu-ilmu baik ilmu pengetahuan keagamaan maupun umum adalah suatu kewajiban yang perlu diungkap dan dipelajari dengan akal serta pikiran manusia. Pada lafaz *fuād*, sebagian ulama' menafsirkannya sebagai *al-qalb* (hati) manusia namun, Ibn Bādīs mengartikannya sebagai *al-'aql* (akal)

²⁵ P.A Wahid, *The Qur'an: Scientific Exegesis*, <http://www.researchgate.net/publication/286278058>, 2015, 16-17 diakses pada 10-06-2022

²⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 285

manusia. Hal ini sebuah kelebihan untuk membedakan antara manusia dengan hewan.²⁷

Dalam tafsir *Bayḍāwī* juga dijelaskan bahwa kata *fuād* menempati posisi akal dalam penggunaannya, sehingga pada lafadz *ulāika* (penyebutan dalam bentuk jama') diperuntukkan lafadz *al-sama'*, *al-baṣar*, dan *al-fuād*. Dengan demikian, Baiḍawi ingin menjelaskan bahwa manusia dilarang untuk berakidah (*i'tiqād*) tanpa adanya ilmu dan dalil keimanan yang jelas.²⁸

Lafadz *al-sam'a* diartikan sebagai pendengaran dengan perantara telinga, sedangkan *al-baṣar* diartikan sebagai penglihatan dengan menggunakan mata. Penyebutan kata *al-sam'a* di awal, menunjukkan bahwa pengetahuan seseorang dimulai dari apa yang telah mereka dengar. Selanjutnya, penciptaan manusia secara biologis ini berkaitan erat dengan perkataan, perbuatan, dan keyakinan manusia. Semua itu adalah hasil dari yang telah diketahui manusia dari pendengarannya, penglihatannya, dan pemikirannya.²⁹

Secara psikologis, manusia belajar dari pendengaran dan penglihatannya. Dengan demikian, ilmu pengetahuan, dan segala informasi dapat diterima dengan indra manusia. Dalam artikel yang telah

²⁷ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 100

²⁸ Nashruddin Abi al-Kahir Abdillah bin Umar Ibn Ali al-baiḍāwī, *Tafsīr al-Bayḍāwī*, (Beirut: Dār al-Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, tt),

²⁹ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 101

ditulis oleh Hartono, diterangkan bahwa *al-sama'*, *al-baṣar*, dan *al-fuād* memiliki dimensi religius dalam pembelajaran sains dan teknologi.³⁰

Dengan demikian, melalui panca indra manusia dan akal yang telah diberikan untuk manusia yang tidak diberikan kepada makhluk yang lain, menjadikan manusia makhluk bebas yang dapat menentukan kehidupannya. Akan tetapi, secara teologis, perbuatan manusia di dunia memiliki pemahaman yang beragam.

Di sisi lain, terdapat sifat *qudrah* dan *irādah* Tuhan, dan di sisi lain, manusia adalah makhluk yang bebas. Hal ini menimbulkan beberapa pertanyaan teologis seperti apakah segala sesuatu yang terjadi adalah kekuasaan Tuhan Mutlak, atau adakah campur tangan manusia. Penjelasan di atas dapat dipahami dalam QS al-Rūm: 8³¹

أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ ۗ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَائِ رَبِّهِمْ لَكٰوِرُونَ

Artinya: dan mengapa mereka tidak memikirkan tentang kejadian diri mereka? Allah tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya melainkan dengan tujuan yang benar dan dalam waktu yang ditentukan. Dan sesungguhnya banyak di antara manusia benar-benar menginginkan pertemuan dengan Tuhan-Nya.

Ayat di atas ditafsirkan oleh kelompok Mu'tazilah dan Maturidiyah sebagai kehendak Tuhan dan perbuatan Tuhan hanya pada perbuatan yang baik. Oleh sebab itu, Tuhan adalah zat yang baik yang hanya akan melakukan yang baik dan yang benar. Menurut Abdul Jabar,

³⁰ Hartono, "Dimensi Religius dalam Pembelajaran Sains dan Teknologi: kasus Madrasah Aliyah Darul Ulum Jombang", *IIP*, Vol. XVII, No. 1, 2012, 90

³¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 405

ayat di atas menunjukkan bahwa Tuhan tidak ditanya tentang apa yang Ia lakukan, melainkan apa yang manusia lakukan. Dengan demikian, ayat di atas menunjukkan bahwa apa-apa yang terjadi adalah kehendak dan campur tangan manusia.³²

Sebaliknya, ayat di atas ditafsirkan oleh kalangan teolog tradisional bahwa semua yang terjadi adalah kehendak mutlak Tuhan yang tidak ada campur tangan manusia, Tuhan memiliki kekuasaan dan kekuatan penuh atas segala yang terjadi baik sesuatu yang buruk ataupun baik.³³

Selain itu, dalil yang menunjukkan bahwa Tuhan memiliki kehendak yang dibatasi oleh kebebasan manusia, terdapat dalam QS al-Maidah: 48³⁴

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْتُكُمْ فَاسْتَبِقُوا
الْخَيْرَاتِ

Artinya: Jika Allah menghendaki, niscaya Allah menjadikanmu satu umat saja, tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap karunia yang telah diberikan-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebaikan.

Menurut para ulama' aliran Maturidiyah, ayat di atas menunjukkan adanya kehendak Tuhan yang dibatasi dengan kebebasan manusia untuk memilih apa yang mereka kerjakan. Seandainya Tuhan berkehendak mutlak, maka niscaya Tuhan akan membuat seluruh manusia beriman kepada-Nya.³⁵

³² Qadī Abdul Jabar, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, 625

³³ Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986), cet. 5, 131

³⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 116

³⁵ Qadī Abdul Jabar, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, 130

Sedangkan dalil bahwa Tuhan memiliki kekuasaan mutlak terdapat dalam QS al-Sajadah: 13³⁶

وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ

Artinya: Dan jika Kami menghendaki niscaya Kami berikan kepada setiap jiwa petunjuk (bagi)nya, tetapi telah ditetapkan perkataan (ketetapan) dari-Ku, “Pasti akan Akuenuhi neraka Jahanam dengan jin dan manusia bersama-sama.

Ayat di atas adalah dalil bagi kelompok Ash’ariyah yang mengatakan bahwa Tuhan memiliki kekuasaan mutlak (absolut). Tidak ada batasan dari apa yang akan dilakukan oleh Tuhan, dan yang dapat membatasinya adalah Tuhan itu sendiri. Oleh sebab itu, kemutlakan kehendak Tuhan tidak dapat diganggu gugat, dan Tuhan berhak untuk melakukan apapun sesuai dengan kehendak-Nya tanpa adanya larangan atau perintah.³⁷

Dalam berakidah, manusia dituntut untuk memiliki dasar kuat dalam keimanannya karena segala sesuatu yang diterima baik melalui pendengarannya, penglihatannya dan segala sesuatu yang keluar darinya baik ucapannya, maupun tindakannya akan dipertanggungjawabkan di akhirat. Hal ini ditegaskan dalam QS al-Isrā’: 36 pada lafadz *wa lā taqif mā laisa laka bihī ‘ilm*.³⁸

³⁶Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, 416

³⁷Qadī Abdul Jabar, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, 130

³⁸ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 102-103

Ahlusunnah waljama'ah berlandaskan bahwa perbuatan manusia adalah pilihan dan usaha manusia, namun perbuatan manusia berasal dari Tuhan. Dengan demikian, segala perbuatan manusia di dunia akan mendapat balasan yang wajib dipertanggungjawabkan.³⁹

Bertolak belakang dengan konsep Ahlussunnah wa al-jama'ah, kelompok Qadariyah menjelaskan bahwa perbuatan manusia yang baik maupun yang buruk sama halnya seperti penataan tata surya dan hukum alam yang terjadi di alam semesta ini. Matahari terbit, hujan turun, angin berhembus adalah suatu hal yang sudah pasti dan terjadi begitu saja.⁴⁰

Konsep kelompok Qadariyah di atas tentu sangat bertolak belakang dengan penafsiran Ibn Bādīs tentang perbuatan manusia. Ibn Bādīs telah menjelaskan tentang kondisi manusia sebagai makhluk hidup yang sangat mulia dengan keberkahan akal yang dimiliki. Dengan demikian, penekanan Ibn Bādīs terhadap pentingnya belajar dan mempelajari ilmu pengetahuan adalah bekal penting di dalam sebuah keimanan yang tercermin dari perbuatannya.

Dalam hal ini, Ibn Bādīs membagi keimanan manusia menjadi 4 golongan. Pertama, golongan yang beriman dengan keimanan yang salah, mereka mendengar dan melihat landasan keimanan yang salah dan mengikutinya. Kedua, golongan yang beriman tanpa menggunakan dalil yang kuat, mereka adalah orang-orang yang mengikuti keimanan yang

³⁹ Muahmmad bin Ibrāhīm al-Ḥamd, *Aqīdah ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Riyad: Dār Ibn Khuzaimah, 1419), 165

⁴⁰ Ibid, 165-167

benar, akan tetapi tanpa mengetahui landasan keimanannya. Ketiga, golongan yang beriman dan berijtihad untuk menemukan dalil-dalil atas keimanannya. Keempat, adalah golongan yang tidak memiliki keimanan, dan tidak memiliki ilmu tentang kebenaran.⁴¹

Menurut Ibn Bādīs, pentingnya mempelajari alam semesta adalah sebagai salah satu jalan untuk menolak kesesatan atas *taqlīd* kepada akidah yang tidak memiliki dalil yang benar. Menurutnya, tanda serta dalil kuat adanya Tuhan Yang Maha Esa adalah melalui ciptaan-ciptannya termasuk alam semesta dan segala isinya. Hal ini sekaligus membantah keyakinan para Atheis yang lebih mengagungkan ciptaan dari pada Sang Pencipta.⁴² Hal ini sejalan dengan apa yang telah ditegaskan oleh Newton bahwa keindahan dan keagungan alam semesta yang ada, pastilah berasal dari kecerdasan dan kekuasaan yang lebih kuat⁴³

Keimanan dan kepercayaan terhadap Tuhan memang harus disertai bukti-bukti yang valid sebagai data kebenaran teologi mereka. Ilmu pengetahuan dan sains tidak hanya memberikan penjelasan dan keterangan mengenai alam semesta yang kita ketahui saat ini akan tetapi, juga memberikan penguat dan bukti-bukti yang kongkrit tentang adanya alam semesta dan segala isinya.⁴⁴

⁴¹ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 105-106

⁴² Ibid, 104

⁴³ P.A Wahid, *The Qur'an: Scientific Exegesis*, 42

⁴⁴ Nidhal Guessoum, "Science, Religion, and the Quest for Knowledge and Truth: an Islamic Perspective", *Cultural Studies of Science Education*, 2009, 65-67
<https://www.researchgate.net/publication/225722551>

4. Tuhan sebagai *Ilāh dan Rabb*

Penjelasan tentang keimanan kepada Tuhan ditutup dengan penafsiran QS al-Isrā': 22⁴⁵ tentang Tuhan sebagai *Ilāh* yang wajib disembah:

لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخَذُومًا لَّا

Artinya: "Janganlah engkau jadikan tuhan selain Allah, nanti engkau menjadi tercela dan terhina".

Ayat di atas mengandung makna bahwa kepemilikan hak untuk disembah dan dituhankan hanya ditujukan kepada Tuhan Yang Maha Esa, yang telah menciptakan dan mengatur segala sesuatu yang ada di alam semesta. Selanjutnya kebahagiaan di dunia dengan segala nikmatnya dan kebahagiaan akhirat akan diperoleh bagi yang beriman kepada-Nya. Di sisi lain, kehinaan dan kerendahan akan diterima oleh orang-orang yang tidak pernah mengimani akan adanya Pencipta Yang Maha Esa di balik keindahan dan keagungan alam semesta yang telah diciptakan-Nya.⁴⁶

Selanjutnya, pada konteks Tuhan sebagai *Rabb* dijelaskan pada QS al-Isrā': 25

رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنَّ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا

Artinya: Tuhanmu lebih mengetahui apa yang ada dalam hatimu, jika kamu orang baik, maka sungguh Dia maha pengampun kepada orang yang bertaubat

⁴⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 284

⁴⁶ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 63-65

Pada ayat di atas, menurut Ibn Bādīs, penyebutan kata *Rabb* untuk menjelaskan Tuhan sebagai pencipta, dan pengatur segala sesuatu termasuk jiwa manusia. Semua itu tidak akan dapat terlaksana kecuali dengan kehendak-Nya. Sehingga, segala sesuatu berada di bawah pengetahuan-Nya dan tidak ada yang dapat disembunyikan dari-Nya.⁴⁷

Penyebutan Tuhan dengan lafaz *Ilāh* dan *Rabb* memiliki pemaknaan yang berbeda. Kata *Ilāh* memiliki arti yang disembah atau sesembahan. Hal ini tidak terlepas dari segala sesuatu yang disembah atau yang dijadikan sesembahan, termasuk manusia, pohon, dan lainnya. Dengan demikian, kata *Ilāh* lebih cocok digunakan untuk menunjukkan Tuhan yang wajib disembah.⁴⁸

Kata *Rabb* dapat diartikan sebagai pencipta, pemilik, dan pengatur alam semesta dan isinya. Makna tersebut menunjukkan adanya kekhususan penyebutan Tuhan Yang Maha Esa. Hal ini terlihat ketika al-Qur'an lebih banyak menggunakan kata *Rabb* daripada kata *Ilāh* untuk menjelaskan Tuhan.⁴⁹

Sejalan dengan penafsiran Ibn Bādīs tentang penggunaan kata *Rabb*, menurut Quraish Shihab kata *Rabb* dalam al-Qur'an seperti QS al-'Alāq: 1 dan 3 menunjukkan bahwa wujud Tuhan Yang Maha Esa dapat

⁴⁷ Ibid, 75

⁴⁸ Firdaus, "Konsep *Rubūbiyah* (Ketuhanan) dalam al-Qur'an" *Jurnal Diskursus Islam*, Volume. 3, No, 1, 2015, 105

⁴⁹ Firdaus, "Konsep *Rubūbiyah* (Ketuhanan) dalam al-Qur'an, 106

ditunjukkan dengan sifat *Rubūbiyah*.⁵⁰ Hal ini menunjukkan bahwa kata *Rabb* lebih memiliki makna yang luas untuk menunjuk Tuhan yang lebih spesifik sebagai pencipta, pemilik, pengatur segala sesuatu ciptaan-Nya yang patut untuk disembah.

Di sisi lain, Muhammad Rashīd Ridhā memiliki penafsiran kata *Rabb* yang berbeda. Menurutnya, *Rabb* dapat juga bermakna menguasai dan memaksa dalam konteks yang positif. Hal ini dimaksudkan agar manusia dapat melihat keagungan Tuhan dan kasih sayang-Nya untuk kebaikan manusia.⁵¹

Keesaan Tuhan yang patut disembah secara rasio dibuktikan dengan adanya alam semesta sebagai satu kesatuan entitas. Dengan demikian kita memiliki Tuhan yang sangat besar dan agung melebihi dari entitas yang kita dapat lihat saat sekarang ini. Pada dasarnya terdapat empat konsep dasar alam semesta yaitu *infinity*, *absence*, *emptiness*, dan *nothingness* yang memiliki arti kekosongan, ketiadaan, dan ketidakterbatasan. Dengan demikian, empat konsep dasar alam semesta di atas menunjukkan ketidakhadiran secara fisik sesuatu yang lebih tinggi dan lebih besar serta lebih kuat yaitu Tuhan.⁵²

⁵⁰ M. Quraish Shihab, Tafsir al-Misbah Kesan, Pesan dan Keserasian al-Qur'an, Vol. I (Jakarta: Lentera Hati, 2000),23-24

⁵¹ Muhammad Rasyid Ridha, Tafsir Surah al-Fatihah wa Sittu Suwar min Khawatim al-Qur'an. Diterjemahkan oleh Tiar Anwar Bachtiar dengan judul Tafsir al-Fatihah: Menemukan Hakikat Ibadah (Bandung: Mizan, 2005), 60

⁵²Sohrab Abdullahi, "God and Universe", *International Journal of Astronomy*, Vol.8. No.2, 2019, 25-32

Dengan demikian, keimanan terhadap Tuhan dan sifat-sifat-Nya dapat dilihat dan diteliti dengan adanya cipta-ciptaan-Nya. Melalui ayat-ayat di dalam al-Qur'an, manusia diberikan petunjuk sebuah ilmu pengetahuan yang luar biasa yang tidak hanya dapat dipelajari demi kepentingan sains, akan tetapi lebih dari itu, yakni mengenal lebih baik tentang Tuhan Yang Maha Esa.

B. Keimanan Kepada al-Qur'an

1. Al-Qur'an sebagai Petunjuk

Al-Qur'an adalah kitab yang diturunkan Allah kepada seluruh manusia agar mereka dapat menjadikannya sebagai pedoman hidup. M. Quraish Shihab berpendapat bahwa al-Qur'an dapat memberikan berbagai macam solusi atas segala permasalahan hidup manusia. Oleh karena itu, perintah untuk mempelajari dan mengkaji ayat-ayat al-Qur'an adalah sebuah kewajiban. Hal inilah yang diterapkan oleh Ibn Bādīs khususnya kepada masyarakat Aljazair sebagai upaya untuk memperbaiki kehidupan dan keadaan masyarakat Aljazair. Hal ini diterangkan dalam QS al-Furqān: 1-2⁵³

تَبْرَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا
الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ
فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا

Artinya: Mahasuci Allah yang telah menurunkan *Furqan* (Al-Qur'an) kepada hamba-Nya (Muhammad), agar dia menjadi pemberi peringatan kepada seluruh alam (jin dan manusia). Yang memiliki kerajaan langit dan bumi, tidak mempunyai anak, tidak ada sekutu bagi-Nya dalam

⁵³ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 359

kekuasaan(-Nya), dan Dia menciptakan segala sesuatu, lalu menetapkan ukuran-ukurannya dengan tepat.

Ayat di atas menunjukkan akan keagungan Tuhan dengan lafadz *tabāraka* yang bermakna mengagungkan dan mensucikan. Menurut Ibn Bādīs, keagungan dan kesucian Tuhan terlihat ketika Tuhan menurunkan kitab suci al-Qur'an melalui Nabi Muhammad untuk seluruh umat manusia sebagai pedoman hidup. Kata *al-furqān* yang diartikan sebagai al-Qur'an adalah sebagai pembeda (*al-farq*) antara yang benar yang salah.⁵⁴

Tabāraka dalam tafsir *al-Qurṭūbī* dijelaskan dengan *wazn tafā'ala* yang memiliki maksud *dām wa thabat*, yakni abadi dan selamanya. Dengan demikian, keagungan dan kesucian al-Qur'an bersifat selamanya, sedangkan ketika menggunakan kata *mubāarak*, atau *mutabāarak* memiliki sifat *yantahi* atau habis.⁵⁵

Penggunaan kata *al-furqān* menurut Ibn Bādīs adalah sebagai penegas bahwa ayat-ayat al-Qur'an adalah petunjuk untuk membedakan baik, buruk, benar, dan salah. Hal ini dapat dipahami dengan cara mempelajari dan mengamalkannya. Al-Qur'an dapat dijadikan sebagai *hujjah* bagi orang-orang yang tidak mengimani dan meyakini al-Qur'an.⁵⁶ Menurut Ibn Bādīs, *hujjah* hanya dapat diperoleh bagi mereka yang mau belajar dan berfikir. Dalam hal ini, Ibn Bādīs menegaskan pada

⁵⁴ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 154

⁵⁵ Shamsuddin Muhammad ibn Ahmad al-Anṣārī al-Qurṭūbī, *Tafsīr al-Qurṭūmī*, (Beirut: dār al-Fikr, tt), 4

⁵⁶ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 155

keilmuan kealaman sebagai landasan keimanan terhadap Kitab Allah (al-Qur'an).

Menanggapi persoalan teologi di atas, Ibn Bādīs terlihat lebih mengintegrasikan antara akal dan wahyu sebagai satu kesatuan dalam mencapai keyakinan (iman). Pandangan baik dan buruk serta pengetahuan yang dimiliki oleh manusia tidaklah lantas menjadi satu-satunya pijakan dalam perbuatan manusia. Sebaliknya, keakuratan wahyu sebagai petunjuk bagi manusia juga tidaklah dapat direalisasikan tanpa adanya tinjauan lebih dalam kembali terhadapnya, dan manusia membutuhkan akal dalam melaksanakannya.

konsep teologi Ibn Bādīs ini hampir sama dengan konsep teologi Nidhal Guessoum. Ia menggunakan konsep *i'jāz* dalam memperkuat argumentasinya yang cenderung mengarah kepada “argumentasi sains”.⁵⁷ Walaupun, secara rinci, Guessoum tidak begitu menerima keterlibatan sains terlalu jauh dalam urusan teologi dan agama. Hal ini sekaligus memperjelas bahwa al-Qur'an tidaklah menjelaskan tentang sains secara eksplisit, namun al-Qur'an dapat membenarkan sains, dan sains mampu memperkuat kebenaran al-Qur'an.

⁵⁷ Argumentasi sains yang dimaksudkan adalah isyarat-isyarat ilmiah yang ada di dalam al-Qur'an, namun bukan berarti al-Qur'an menjadi sumber adanya teori-teori sains yang ada sehingga para saintis harus mencari pembenaran teori sains di dalam al-Qur'an. Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*, (London: I.B Tauris and Co. Ltd, 2011), 63-64

2. Al-Qur'an sebagai Wahyu dan *kalām Allah*

Keimanan kepada al-Qur'an sebagai kitab Allah sekaligus menegaskan bahwa al-Qur'an adalah *kalām Allah* yang tidak mungkin dapat dibuat dan ditulis oleh manusia, melainkan al-Qur'an justru menjadi sebuah *hujjah* bagi mereka yang mengingkari. Dalam hal ini, jelas bahwa al-Qur'an bukanlah ciptaan Muhammad seperti yang telah ditudingkan oleh kaum kafir Quraish. Hal ini dibuktikan dalam penafsiran QS al-Furqān: 4,5,6⁵⁸

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكُ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ
فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا
وَقَالُوا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا
فُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

Artinya: Dan orang-orang kafir berkata, “(al-Qur'an) ini tidak lain hanyalah kebohongan yang diada-adakan oleh dia (Muhammad), dibantu oleh orang-orang lain,” Sungguh, mereka telah berbuat zalim dan dusta yang besar. Dan mereka berkata, “(Itu hanya) dongeng-dongeng orang-orang terdahulu, yang diminta agar dituliskan, lalu dibacakanlah dongeng itu kepadanya setiap pagi dan petang. Katakanlah (Muhammad), “(al-Qur'an) itu diturunkan oleh (Allah) yang mengetahui rahasia di langit dan di bumi. Sungguh, Dia Maha Pengampun, Maha Penyayang.

Terdapat beberapa bukti dan penjelasan ilmiah yang dijelaskan oleh Ibn Bādīs dalam tafsirnya mengenai tuduhan orang-orang kafir, bahwa al-Qur'an adalah karangan Nabi Muhammad. Seperti penciptaan langit dan bumi serta isinya yang telah dijelaskan di dalam al-Qur'an bukanlah sebuah

⁵⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 360

hal yang mudah bagi seorang *'ummi* (tidak bisa baca dan tulis) untuk dapat mengarangnya.⁵⁹

Selain itu, Ibn Bādīs juga telah menegaskan tentang penafsiran ayat-ayat al-Qur'an berisi tentang kisah orang-orang terdahulu, kitab-kitab sebelum al-Qur'an, serta penciptaan langit dan bumi, sehingga segala sesuatu diciptakan berpasang pasangan, seperti halnya matahari dan bulan yang menyinari bumi secara bergantian karena adanya rotasi bumi.⁶⁰ Hal ini yang menguatkan bahwa tidaklah mungkin Nabi Muhammad mampu mengarang al-Qur'an.

Dalam tafsir *al-Tahrīr wa Tanwīr* dijelaskan tentang makna *al-sirr* pada ayat di atas. Apa-apa yang ada di bumi dan langit adalah sebuah misteri dan rahasia Ilahi, dan hanya Tuhan yang mengetahui tentang rahasia itu. Sedangkan diturunkannya al-Qur'an secara *mawṣūl* kepada Nabi Muhammad menunjukkan tidak ada pengetahuan Nabi Muhammad terhadap apa-apa yang rahasia melainkan hanya Tuhan yang mengetahui rahasia tersebut.⁶¹

Penafsiran di atas adalah bukti bahwa al-Qur'an adalah *kalām Allah* yang tidak mungkin berasal dari logika dan pemikiran manusia, termasuk Nabi Muhammad. Banyak hal yang ada di alam semesta ciptaan Tuhan hanyalah sebagian kecil yang dapat kita pelajari dan ketahui. Selebihnya,

⁵⁹ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 142

⁶⁰ Ibid, 143

⁶¹ Ibn 'Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*; (Dār al-Suḥnūn, tt), 326

hanya Tuhan yang mengetahui apa-apa yang ada di langit dan apa-apa yang ada di bumi.

Di sisi lain, terdapat perselisihan di antara ulama' teologi tentang apakah al-Qur'an itu makhluk atau bukan. Selain itu, apakah al-Qur'an bersifat *qadīm* (lama) atau *jadīd* (baru). Hal ini memunculkan beberapa pendapat yang berbeda, seperti pada QS al-Anbiyā': 2⁶²

مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ
Artinya: Setiap diturunkan kepada mereka ayat-ayat yang baru dari Tuhan, mereka mendengarkan sambil bermain-main.

Ayat di atas dijadikan oleh kelompok Mu'tazilah sebagai dalil bahwa al-Qur'an adalah makhluk yang bersifat *hadīth* (baru). Menurut Abdul Jabbar, lafadz *dhikrā* diartikan sebagai al-Qur'an yang disifati sebagai *hadīth* (baru), karena al-Qur'an tersusun dari huruf-huruf yang menjadi satu dan turun secara berangsur-angsur, sehingga semua itu menunjukkan bahwa sifatnya adalah baru.⁶³

Selain itu, pendapat kelompok *Mu'tazilah* tentang al-Qur'an sebagai makhluk atau bukan terdapat dalam QS al-Kahfi: 109⁶⁴

فَلَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي
وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا

Artinya: Katakanlah (Muhammad) "Seandainya lautan menjadi tinta untuk menulis kalimat-kalimat Tuhanku, maka pasti habislah lautan itu sebelum selesai penulisan kalimat-kalimat Tuhanku, meskipun kamu datangkan tambahan sebanyak itu (pula).

⁶² Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 322

⁶³ Qadī Abdul Jabbar, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo: Maktabah Wanbah, 1965), 361-362

⁶⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 304

Ayat di atas adalah dalil bagi kelompok Ash'ariyah yang menyatakan bahwa al-Qur'an bersifat *qadīm* (lama) dikarenakan al-Qur'an bukanlah yang tersusun dari huruf-huruf akan tetapi al-Qur'an adalah di balik dari apa-apa yang tersusun dari huruf-huruf tersebut.⁶⁵

Beberapa ayat di atas adalah pembahasan-pembahasan mengenai paham teologi awal (klasik), yang masih menjadi perdebatan hingga saat ini. Objek kajian teologi klasik yang populer saat itu adalah tauhid (termasuk di dalamnya wujud Tuhan, sifat-sifat-Nya, nama-nama-Nya, dan zat-Nya), wahyu, serta kehidupan setelah kematian (hari akhir). Dalam perkembangannya, tentu pembahasan mengenai teologi tidak hanya dikaji dengan dalil-dalil dan isu-isu tersebut, namun meluas ke beberapa keilmuan lainnya.

3. Al-Qur'an Sebagai Obat

Selanjutnya, terdapat keistimewaan al-Qur'an lainnya yang tidak mungkin dapat dibuat oleh tangan manusia adalah al-Qur'an sebagai obat, seperti dalam QS al-Isrā': 82

وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا

Artinya: Dan Kami turunkan dari Al-Qur'an (sesuatu) yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang yang beriman, sedangkan bagi orang yang zalim (Al-Qur'an itu) hanya akan menambah kerugian.

Menurut Ibn Bādīs, ayat di atas menjelaskan bahwa al-Qur'an adalah obat atau penawar bagi orang-orang yang sedang sakit. Dalam hal

⁶⁵ Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI Press, 1987), 144
Lihat juga Masri Mansoer, "Pemikiran Teologi dalam Tafsir Departemen Agama", 28

ini, Ibn Bādīs membagi penyakit menjadi dua yakni, penyakit badan dan penyakit jiwa yang kemudian dibagi menjadi dua. Pertama penyakit akal, yang menyebabkan kerusakan keinginan, mengikuti kebatilan, dan diselimuti keraguan, kedua penyakit jiwa, yang mengakibatkan kerusakan akhlaq dan perilaku.⁶⁶

Al-Qur'an mampu memberikan penawar bagi penyakit jiwa maupun badan. Pengobatan berbasis spiritual yang dijelaskan oleh Ibn Bādīs mengarah kepada keyakinan penuh atas kebenaran yang selanjutnya keyakinan tersebut akan mengirim respon kepada badan untuk mampu bertindak sesuai dengan kebenaran yang telah diyakininya. Dengan demikian al-Qur'an dapat dijadikan sebagai penawar atas penyakit badan maupun jiwa.⁶⁷

Seperti yang telah dijelaskan oleh al-Khalidī bahwa *shifā'* dalam ayat di atas terdapat dua macam. Pertama, *shifā'* indrawi atau penyembuhan secara fisik. Kedua, *shifā'* psikologi yaitu penyembuhan secara batin.⁶⁸ Selanjutnya ayat-ayat al-Qur'an dengan segala keagungan dan kemuliaannya dapat dikategorikan sebagai terapi spiritual, karena prinsip-prinsip yang terkandung dalam al-Qur'an erat kaitannya dengan nilai-nilai

⁶⁶ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 144-146

⁶⁷ Ibid, 144

⁶⁸ Muhammad 'Abd al-'Aziz al-Khalidī, *Al-Istishfā' bi al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1996), 5-8.

rohaniah yang mampu menyembuhkan berbagai penyakit termasuk penyakit fisik dan batin.⁶⁹

Berbeda dari tafsir Ibn Bādīs, di dalam tafsir *al-Baghawī*, dijelaskan bahwa al-Qur'an adalah obat atas penyakit-penyakit non-fisik (batin). Lebih spesifik lagi, *sifā'* yang dimaksudkan adalah penyembuhan terhadap penyakit hati dan kebodohan, sehingga turunnya al-Qur'an adalah *rahmah li al-mu'minīn*, akan tetapi hal ini tidak berlaku bagi orang-orang yang dhalim.⁷⁰

Secara biologis, manusia terdiri dari jasad yang berasal dari sesuatu yang bersifat fisik, dan ruh yang berasal dari non-fisik (disebutkan sebagai *'ālam al-nūr*). Pada kondisi ini penyakit yang ada pada diri manusia berkaitan erat satu sama lain antara penyakit fisik maupun penyakit non-fisik. Ayat-ayat al-Qur'an mampu memberikan ketenangan batin dengan memperkuat keyakinan, keimanan, dan ketaqwaan yang sangat berpengaruh di dalam kesembuhan segala penyakit termasuk penyakit fisik.⁷¹

Sejalan dengan penjelasan Ibn Bādīs, al-Rāzī menjelaskan bahwa penyakit psikis erat kaitannya dengan penyakit psikologis. Ketika seseorang mengalami gangguan pada psikis disebabkan oleh gangguan pada psikologisnya. Sebaliknya, ketika seseorang mengalami gangguan

⁶⁹ Muhammad Patri Arifin, "Makna Syifa' dalam al-Qur'an dan Relevansinya dengan Sains Modern. *Rusyan Fikr*, Vol. 16. No. 2, 2020, 258

⁷⁰ Husain Ibn mas'ūd al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī*, (Dār al-Ṭayyibah, tt), 123

⁷¹ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs Fī Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 145

psikologis hal tersebut dikarenakan adanya gangguan fungsional pada anggota tubuh.⁷²

Terkait tentang penjelasan al-Qur'an sebagai *shifā'*, Ibn Bādīs menguatkan argumennya dengan penjelasan hadis Nabi sebagai dalil bahwa al-Qur'an adalah obat bagi penyakit. Dalam penjelasannya mengenai QS al-M'ūdātain, jiwa manusia terdiri dari dua macam yaitu jiwa baik dan jiwa jahat. Ketika manusia berada pada titik jiwa jahat, maka al-Qur'an mampu menjadi perantara kesembuhannya. Dalam kitab tafsirnya dijelaskan:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا أَوَى إِلَى فِرَاشِهِ كُلَّ لَيْلَةٍ جَمَعَ كَفَّيْهِ، ثُمَّ نَفَثَ فِيهِمَا، فَقَرَأَ فِيهِمَا: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ}، و{قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ}، و{قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ}، ثُمَّ يَمْسُحُ بِهِمَا مَا اسْتَطَاعَ مِنْ جَسَدِهِ، يَبْدَأُ بِهِمَا عَلَى رَأْسِهِ وَوَجْهِهِ وَمَا أَقْبَلَ مِنْ جَسَدِهِ، يَفْعَلُ ذَلِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ

Hadis dari Aisyah R.A menjelaskan bahwa ketika bagian tubuh manusia sedang sakit, maka dibacakan beberapa ayat al-Qur'an, kemudian diusapkan ke bagian tubuh seperti kepala dan wajahnya. Hal ini seperti yang telah dilakukan Nabi Muhammad kepada keluarganya yang sedang sakit. Dalam hal ini, hanya dapat dilakukan oleh manusia yang memiliki jiwa-jiwa yang baik.⁷³

Penafsiran Ibn Bādīs ini menjelaskan gambaran logis tentang pengobatan al-Qur'an berbasis spiritual yang mampu dilogika dengan akal

⁷² Fakhr al-Din al-Rāzī, *Tafsīr Fakhr al-Rāzī*, Juz 24 (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 146

⁷³ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 376

manusia. Hal ini menunjukkan akan keistimewaan al-Qur'an sebagai *kalām Allah* yang tidak mungkin dapat dikarang oleh manusia.

Dengan demikian, Ibn Bādīs menegaskan bahwa tuduhan orang-orang kafir terhadap al-Qur'an yang dianggap sebagai ciptaan dan karangan Nabi Muhammad adalah kesalahan besar yang tanpa bukti. Keimanan terhadap al-Qur'an sebagai kitab Allah adalah salah satu upaya untuk meningkatkan keimanan dan ketaqwaan kepada Tuhan Yang Maha Esa yang telah menciptakan segala isi jagat raya.⁷⁴

Penafsiran Ibn Bādīs tentu bukan penafsiran satu-satunya yang menjadikan ilmu pengetahuan sebagai alat bantu dalam memahami al-Qur'an. Zaglul al-Najjār, Said Nursī, Fazlun M. Khalid adalah contoh beberapa ulama' yang berargumen bahwa penciptaan manusia dan alam semesta sebagai suatu yang saling bersinambungan dalam melihat kandungan ayat-ayat al-Qur'an. Hubungan antara ilmu, akal, dan iman, adalah sarana yang mampu membawa manusia dalam mengenalkan tanda-tanda adanya Tuhan.⁷⁵

4. *Hurūf al-Muqaṭṭa'ah* Sebagai Bagian dari Al-Qur'an

Selanjutnya, keimanan kepada al-Qur'an juga dijelaskan di dalam QS yāsīn: 1-5⁷⁶

يَسْ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ * إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ تَنْزِيلَ
الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ لِنُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤَهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ

⁷⁴ Ibid, 146-147

⁷⁵ Badrusyamsi, Spiritualitas Sains dalam Islam: Mengungkap Teologi Saintifik Islam. *MIQAT*, Volume. XXXIX, No. 2, 2015, 275

⁷⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 440

Artinya: “Yāsīn, Demi Al-Qur'an yang penuh hikmah, sungguh engkau (Muhammad) adalah salah seorang dari Rasul-Rasul, (yang berada) di atas jalan yang lurus, (sebagai wahyu) yang diturunkan oleh (Allah) Yang Mahaperkasa, Maha Penyayang, agar engkau memberi peringatan kepada suatu kaum yang nenek moyangnya belum pernah diberi peringatan, karena itu mereka lalai”

Huruf *yā* dan *sīn* dalam *fawātih al-sūrah yāsīn* dijelaskan dalam dua pendapat masyhur. Menurut Ibn Bādīs, pendapat pertama adalah pendapat yang meyakini huruf-huruf tersebut sebagai suatu misteri Tuhan yang tersembunyi di dalam al-Qur'an. Hal ini menjadi soal ketika ayat-ayat al-Qur'an turun untuk memberikan penjelasan, namun terdapat ayat-ayat yang tidak dapat dipahami dan dijelaskan.⁷⁷

Mengenai hal di atas, Ibn Bādīs memberikan penjelasan bahwa terdapat kurang lebih sepuluh *hurūf al-muqatta'ah* sebagai *fawātih al-suwar* di dalam al-Qur'an yang tidak dapat dipahami. Akan tetapi semua itu bukan berarti al-Qur'an tidak mampu ditafsirkan oleh para ulama'. Menurut Ibn Bādīs, adanya huruf-huruf tersebut di dalam al-Qur'an adalah sebagai penjelas dan penegas terhadap permasalahan akidah, akhlak, hukum, dan lainnya dari *maqāṣid al-Qur'ān*.⁷⁸

Lebih rinci, Ibn Bādīs memberikan contoh sains (ilmu pengetahuan kealaman) untuk dapat memahami *hurūf al-muqatta'ah*. Menurutnya, *hurūf al-muqatta'ah* pada awal surat rumit untuk ditafsirkan. Seperti halnya saintis yang tidak mengetahui hakikat pasti listrik dalam alam semesta,

⁷⁷ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 283

⁷⁸ Ibid, 284

serta ruh dan akal pada manusia. Akan tetapi, manusia mampu merasakan keberadaannya dan manfaatnya.⁷⁹

Sejalan dengan Ibn Bādīs, Said Nursi di dalam tafsirnya menjelaskan bahwa *hurūf al-muqatta'ah* adalah atom. Huruf-huruf tersebut seperti kode Tuhan yang menjadikan ayat-ayat al-Qur'an semakin sakral. Begitu juga atom yang terkandung di dalam udara yang mampu patuh dan tunduk layaknya tentara yang taat dalam waktu yang cepat dan dahsyat. Atom dapat berkembang tanpa batas dan waktu, dan hanya dapat dianalisa dan dipelajari oleh para ahli yang mampu di dalam bidang tersebut, begitu juga *hurūf al-muqatta'ah* yang hanya diketahui oleh hamba-Nya yang terpilih, seperti Nabi Muhammad.⁸⁰

Akal dan ilmu manusia yang Tuhan berikan sangatlah terbatas, dan banyak misteri dan keagungan alam semesta yang belum terungkap secara pasti oleh manusia. Hal ini menunjukkan bahwa ada sebuah wujud Pencipta yang Maha Esa, Agung, dengan segala sifat-sifatnya seperti *wahdāniyah, qudrah, irādah, 'ilm, hikmah, ihsān, dan rahmah*.⁸¹

Kelompok kedua adalah kelompok yang mengatakan bahwa *hurūf al-muqatta'ah* dalam awal surat dapat dipahami maknanya. Dalam hal ini, Ibn Bādīs mengutip pendapat Ibn 'Arabī bahwa terdapat tiga kelompok ulama' dalam memahami *hurūf al-muqatta'ah* ini. Pertama, mereka yang

⁷⁹ Ibid, 285

⁸⁰ Badiuszaman Said Nursi, *Isharah al-I'jāz fī Maḥẓān al-I'jāz*, (Kairo: Shirkah Sozler li al-Nashr, 2011), 3839

⁸¹ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 286

mengatakan bahwa huruf-huruf tersebut memiliki makna yang di setiap mufassir berbeda dalam menafsirkannya, tergantung pada keilmuan yang dimilikinya. Kedua, kelompok yang memahami huruf-huruf tersebut dalam satu kesatuan sebagai ayat-ayat *tanbīh* (peringatann), yang dimaksudkan agar manusia mendengarkan dan memahami dengan seksama. Ketiga, kelompok yang menjadikan huruf-huruf tersebut sebagai pelemah bagi mereka yang menyangkal bahwa al-Qur'an berasal dari Tuhan.⁸²

Ibn Arabi menanggapi penafsiran pada *hurūf al-muqāṭṭa'ah* sebagai isyarat-isyarat tertentu yang berhubungan dengan akidah. Sebagai contoh huruf *alīf lām mīm* mengisyaratkan bahwa huruf *alīf* adalah Allah, *lām* adalah Jibril dan *mīm* adalah Muhammad. Selain itu, huruf *nūn* pada awal surat mengisyaratkan adanya nafsu. Penafsiran seperti ini tentu tak luput dari kritik pedas para ulama' yang menganggap bahwa penafsiran Ibn Arabi telah keluar dari teks-teks al-Qur'an.⁸³

Lebih lanjut, penafsiran Ibn Bādīs terhadap *hurūf al-muqāṭṭa'ah* ini terlihat tidak terlalu mendalam ketika memaknainya. Ibn Bādīs lebih condong terhadap pendapat pertama dari para ulama' yang menyerahkan makna sepenuhnya kepada Tuhan. Sejalan dengan Ibn Bādīs, Bisri Muṣṭafa yang terkenal dengan karya fenomenalnya *al-Ibrīz*, sebagai seorang reformis Indonesia, Bisri Muṣṭafa lebih memilih untuk sependapat dengan

⁸² Ibid, 287

⁸³ Aletmi, "Pemikiran Tasawuf Ibnu Arabi Dan Pengaruhnya Terhadap Penafsiran Sufistik Huruf-Huruf Muqāṭṭa'ah Dalam Al-Qur'an (Kritik Atas Unsur Filsafat dan Isyarat Wahdatul Wujūd Dalam Tafsir Ibnu Arabi) Tesis, (Jakarta: Program Studi Ilmu Agama Islam Konsentrasi Ilmu Tafsir Pascasarjana Institut Ptiq Jakarta, 2015), hal 10

para ulama' salaf yang telah menyerahkan makna huruf-huruf tersebut kepada Tuhan, bahwa tidak ada yang mengetahui maknanya kecuali Tuhan Yang Maha Esa.⁸⁴

Di sisi lain, ketika melihat penafsiran Ilmiah yang dilakukan oleh Ṭanṭāwī Jawharī mengenai *ḥurūf al-muqatta'ah*, terlihat kemiripan antara penafsirannya dengan penafsiran Ibn Bādīs, bahwa adanya *ḥurūf al-muqatta'ah* adalah sebagai bukti bahwa Tuhan menciptakan alam semesta sangat teratur, terstruktur, sesuai dengan sunahnya.

Pada intinya, Ṭanṭāwī menegaskan bahwa huruf-huruf tersebut memiliki makna yang tersembunyi yang jika dipelajari lebih lanjut, akan menambah keimanan manusia. Ia juga menjelaskan bahwa *alif lām mīm* adalah isyarat bahwa tidaklah sempurna keimanan seseorang apabila tidak mempelajari ilmu-ilmu langit (astronomi), dan ilmu-ilmu bumi (geografi).⁸⁵

Pada ayat di atas, dapat disimpulkan ke dalam beberapa poin. Pertama, keimanan kepada Nabi Muhammad sebagai utusan Tuhan dapat dibuktikan dengan beberapa argumentasi. Pertama, al-Qur'an datang melalui seorang laki-laki yang buta huruf yang tidak mungkin dapat mengarangnya. Kedua, seruan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad adalah seruan tauhid yang mengesakan Tuhan. Ketiga, dalil bahwa agama Islam adalah agama yang benar, yang dapat membawa manusia menuju

⁸⁴ Bisri Musthafa, *Al-Ibrīz fī Ma'rifati Tafsīr Al-Qur'an Al-Azīz* (Kudus: Menara Kudus, tt), 4.

⁸⁵ Aya Refni "Huruf Muqatta'ah Ṭanṭāwī Jawharī 14-12-2019 lihat <http://iqt.unida.gontor.ac.id/huruf-muqathaah-thantawi-jauhari/> diakses pada 25-12-2021

keselamatan dunia dan akhirat. Keempat, hidayah yang manusia dapatkan adalah hidayah yang diberikan Tuhan kepada orang-orang yang dikehendaknya.⁸⁶

Poin kedua, keimanan kepada al-Qur'an sebagai *kalām Allah*. Hal ini dibuktikan dengan dalil bahwa al-Qur'an dengan nama lain *al-ḥakīm* memberikan penjelasan mengenai sesuatu yang ada di langit, di bumi, dan di alam ghaib termasuk hari akhir. Al-Qur'an menjelaskan tentang hal-hal terbesar hingga terkecil dalam alam semesta ini seperti partikel terkecil. Semua itu telah diteliti dan dibuktikan oleh para ulama' dan saintis setelah al-Qur'an diturunkan. Ketiga, akidah yang menerangkan bahwa agama yang benar dan diridhai Tuhan adalah agama Islam⁸⁷

Bagi Ibn Bādīs, kecintaannya kepada al-Qur'an menginspirasi manusia dan khususnya masyarakat Aljazair agar turut mengagungkan al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan kepada seluruh umat manusia di dunia.

Dengan pendekatan-pendekatan dan konsep ilmiah, maka al-Qur'an lebih mudah untuk diterima dan dipahami oleh manusia, terutama hal-hal yang menyangkut akidah (keimanan).

C. Kaimanan Kepada Nabi dan Rasul Allah

Akidah yang kuat tentu didasari dengan dasar yang kuat pula. Al-Qur'an telah memberikan dalil-dalil kuat tentang kebenaran akidah bagi manusia melalui ayat-ayatnya, baik ayat-ayat yang berkaitan dengan akidah

⁸⁶ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 292

⁸⁷ Ibid, 293-294

secara langsung, maupun ayat-ayat yang tidak berkaitan dengan akidah secara langsung. Selain itu, akidah juga telah dijelaskan oleh utusan-utusan-Nya baik para Nabi dan Rasul-Nya. Dengan demikian, kewajiban umat Islam untuk percaya kepada Nabi dan Rasul, seperti yang dijelaskan Ibn Bādis dalam tafsirnya sebagai berikut:

1. Nabi dan Rasul Sebagai Manusia Pilihan

Beberapa ayat al-Qur'an berisi tentang kisah para Nabi dan Rasul dengan mukjizat yang dimilikinya walaupun tidak seluruhnya. Oleh karena itu, manusia diwajibkan untuk beriman kepada para Nabi dan Rasulullah. Hal ini dijelaskan di dalam QS al-furqān: 20⁸⁸

وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ^ط وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً^ط أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا

Artinya: Dan Kami tidak mengutus Rasul-Rasul sebelummu (Muhammad), melainkan mereka pasti memakan makanan dan berjalan di pasar-pasar. Dan Kami jadikan sebagian kamu sebagai cobaan bagi sebagian yang lain. Maukah kamu bersabar? Dan Tuhanmu Maha Melihat.

Para mufasir seperti Zamakhshari⁸⁹, Qurṭūbi⁹⁰, al-Ṭabarī⁹¹, dan lainnya menafsirkan ayat di atas sebagai penegasan Tuhan tentang pernyataan orang-orang musyrik yang menfitnah Nabi. Sosok Nabi adalah seorang yang suci yang tidak mungkin berjalan-jalan di pasar. Mereka

⁸⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 361

⁸⁹ Abu Qasim Muhammad ibn 'Umar al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kashshāf*, (Kairo: maktabah 'Abīkān, 1998), 341

⁹⁰ Shamshuddīn Muhammad ibn Ahmad al-Anshārī al-Qurṭūbī, *Tafsīr al-Qurṭūbī*, (Beirut: Dār al-Fikr, tt), 14

⁹¹ Muhammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, (Beirut: Dār al-Ma'ārif, tt), hal 253

menganggap bahwa tidaklah pantas seorang Nabi senang terhadap hal-hal yang bersifat duniawi.

Pada lafadz *yamshūn fī al-aswāq* dalam tafsir Ibn Bādīs dijelaskan tentang hakikat penciptaan Nabi dan Rasul. Ayat tersebut menjelaskan bahwa Nabi dan Rasul adalah *bashar* (manusia) secara biologis. Selain itu, hakikat manusia adalah sama, mereka memiliki struktur fisik yang sama, serta membutuhkan makan, minum, berkeluarga, dan lain sebagainya.

Mereka beranggapan bahwa ketika Nabi dan Rasul secara biologis sama dengan manusia pada umumnya. Hal ini bagi mereka bukanlah sebuah hal yang istimewa. Oleh sebab itu, mereka tidak mengimani bahwa Nabi adalah utusan Tuhan.⁹²

Dalam QS Šād 23 dijelaskan bahwa manusia terdiri dari jasad dan ruh. Secara biologis, jasad manusia memiliki kesamaan baik dalam asal dan bentuknya. Selanjutnya ruh lah yang dapat membedakan diantara manusia-manusia tersebut. Ruh menerapkan sistem fungsional yang telah ditiupkan Tuhan ke dalam tubuh manusia sebagai penggerak organ-organ biologis manusia. Dengan demikian, ruh yang telah ditiupkan kepada para Nabi dan Rasul adalah ruh yang bersifat *ilāhiyyah* yang suci, dan mulia sehingga mampu mengemban kenabian dan wahyu.⁹³

Menurut Toshihiko Isutzu, Nabi dan Rasul adalah manusia sempurna (*al-inasān al-kāmil*) dan masing-masing membawa ajaran yang

⁹² Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 163

⁹³ Ibid, 163

ditugaskan oleh Tuhan Yang Maha Esa. Setidaknya terdapat dua kategori para Nabi dan Rasul, pertama Nabi dan Rasul yang diutus untuk membawa ajaran-ajaran hukum syariah. Kedua, Nabi dan Rasul yang diutus untuk mengajarkan dan menerapkan hukum syariah yang telah diterapkan oleh Nabi sebelumnya.⁹⁴

2. Mukjizat Nabi Sebagai Dalil Kenabian

Misi kenabian dan kerasulan pada dasarnya adalah menyampaikan wahyu dan ajaran agama Islam yang berlandaskan tauhid. Selain itu para Nabi dan Rasul diberikan mukjizat yang dapat membuktikan kebenaran atas kenabian dan kerasulannya seperti penjelasan dalam QS al-Naml: 16⁹⁵

وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا
مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ۗ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ

Artinya: Dan Sulaiman telah mewarisi Dawud, dan dia (Sulaiman) berkata, “Wahai manusia! Kami telah diajari bahasa burung dan kami diberi segala sesuatu. Sungguh, (semua) ini benar-benar karunia yang nyata.”

Ayat di atas menjelaskan tentang kenabian Sulaiman dan Daud yang juga sebagai seorang pemimpin (raja). Dalam hal ini, Ibn Bādīs menjelaskan bahwa Kepemimpinan Nabi Sulaiman dan Daud berbeda dengan kepemimpinan yang bukan dari seorang Nabi. Masyarakat menilai bahwa kedudukan Nabi tidaklah lebih mulia dan penting dari pada kedudukan seorang raja. Akan tetapi, kisah Sulaiman dan Daud di dalam al-Qur’an menerangkan tentang kehebatan raja dari seorang Nabi.

⁹⁴ Toshihiko Isutzu, *Sufisme Samudra Ma'rifat Ibn Arabi*, terj. Musa Khazim & Arif Mulyadi (Bandung: Mizan, 2015), hal 316-317

⁹⁵ Departemen Agama RI, QS Naml:16 *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Bandung: Sygma, 2017), 378

Pada masa kenabian, Tuhan memberikan mukjizat kepada para Nabi dan Rasul sebagai bukti kenabian dan kerasulannya. Mukjizat yang diterima para Nabi pun juga berbeda-beda. Hal ini juga menjadi salah satu pembeda antara *mālik al-nubuwwah* (Nabi yang bergelarkan raja), dan *mālik al-bashariyyah* (raja yang berasal dari manusia biasa).

Ibn Bādīs menafsirkan ayat di atas dengan makna bahwa keunggulan yang Tuhan berikan kepada Nabi Sulaiman dan Daud adalah sebuah ilmu. Keunggulan itulah yang sekaligus menjadi mukjizat dan bukti kenabiannya. Nabi Sulaiman diberikan ilmu untuk berbicara dengan hewan, sedangkan di sisi lain, saat itu menjadi kelemahan dan hal yang mustahil bagi Bani Israil untuk dapat menandingi apa yang telah menjadi kelebihan Nabi Sulaiman.⁹⁶

Dalam pandangan sains, manusia adalah jenis hewan yang memiliki kelebihan yaitu akal. Hal inilah yang membedakan antara manusia dan hewan. Pada hewan, terdapat tiga golongan yang dapat membedakannya, pertama, golongan hewan yang merayap, kedua golongan hewan yang berdiri (berjalan), dan ketiga golongan hewan yang terbang. Golongan ketiga ini adalah golongan hewan yang paling tinggi derajatnya.⁹⁷

Ibn Bādīs mencoba memberikan penjelasan secara ilmiah mengenai suara-suara yang berasal dari hewan. Beberapa suara ada yang mampu didengar dan suara yang tidak mampu didengar oleh manusia. Kondisi ini

⁹⁶ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 255

⁹⁷ Ibid, 257

menjadikan manusia tidak memahami suara dan pembicaraan hewan kecuali Nabi Sulaiman. Ia memiliki ilmu untuk memahami bahasa dan suara hewan. Tiga golongan hewan yang telah dijelaskan di atas ternyata memiliki sifat verbal tersendiri, yang ketika manusia dapat menirukannya dan mengekspresikannya, maka hal itu dapat dipahami oleh hewan.⁹⁸

Dalam beberapa penelitian lainnya, terdapat teori-teori ilmiah yang mampu menjelaskan mukjizat-mukjizat itu benar terjadi, seperti halnya apa yang telah dikemukakan dalam buku *Tafsir Ilmi, Hewan dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains*, tentang komunikasi dan bahasa hewan. Ketika al-Qur'an menjelaskan tentang komunikasi semut yang sedang melewati rombongan Nabi Sulaiman, semut sedang berkomunikasi untuk mengkoordinir pasukannya. Dalam ilmu biologi, makhluk hidup memiliki cara tersendiri dalam berkomunikasi, karena dalam makhluk hidup terdapat sel yang masing-masing memiliki fungsi yang berbeda-beda. Pada hewan terdapat suatu sistem sinyal kimiawi yang digunakan untuk berkomunikasi antar sel yang sama, dengan cara yang beragam seperti formon.⁹⁹

Ibn Bādīs mencoba untuk menekankan pemahaman bahwa keajaiban yang ada pada mukjizat para Nabi, termasuk Nabi Sulaiman adalah suatu hal yang mampu dilogikakan oleh akal manusia. Bukan hal yang mustahil jika Nabi Sulaiman mampu berbicara dan berkomunikasi

⁹⁸ Ibid, 25

⁹⁹ Dini Listiyani, Subhanallah, Cara Hewan Berkomunikasi Dijelaskan dalam al-Qur'an dan Sains. <https://techno.okezone.com/read/2017/09/15/56/1776765>. Diakses pada 16 desember 2021

dengan hewan dan manusia lain tidak mengerti. Namun demikian, hal tersebut tidak lantas menjadi kemampuan manusia adalah miliknya secara mutlak, akan tetapi wujud kekuasaan Tuhan Yang Maha Esa.

Di sisi lain, penafsiran para mufasir lain seperti *al-Baghawī*, bahwa ayat di atas berisi tentang warisan yang diberikan Nabi Daud kepada Nabi Sulaiman. Menurutnya, Daud mewariskan kenabian kepada Sulaiman yang tidak diwariskan kepada anak-anaknya yang lain.¹⁰⁰ Berbeda dari *tafsir al-Baghawī*, Ibn Bādīs berpendapat bahwa sebuah warisan tidaklah mungkin berupa ilmu dan kenabian, melainkan hanya harta benda. Dengan demikian, kenabian Sulaiman adalah pilihan Tuhan yang tidak dapat diwariskan.¹⁰¹

Selain itu, *al-Baghawī* menafsirkan tentang kelebihan Sulaiman yang mampu mengetahui pembicaraan burung. Suara burung dan hewan-hewan lainnya adalah suara yang menjadi perantara untuk dapat dipahami, seperti halnya suara manusia yang terucap yang mampu dipahami. Bagi sebagian manusia, suara burung ataupun hewan lainnya adalah sebuah hal yang mustahil untuk dapat dipahami, namun bagi Nabi Sulaiman, hal ini adalah sebuah kelebihan yang telah Tuhan berikan kepadanya sebagai mukjizat.¹⁰²

Di sisi lain, upaya Ibn Bādīs ini tentu dilatarbelakangi oleh keadaan masyarakat Aljazair yang telah dijauhkan dari akidah yang benar

¹⁰⁰ Husain Ibn mas'ūd al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī*, (Dār al-Ṭayyibah, tt), 149

¹⁰¹ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 25

¹⁰² Husain Ibn mas'ūd al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī*, 149

ketika dalam penjajahan kolonial Prancis. Menurut Yusuf Baihaqī, karakter al-Qur'an yang bersifat universal dan komprehensif, kandungan sains dalam kisah-kisah yang ada di dalam al-Qur'an dapat membuka wawasan dan menambah keimanan kepada Nabi dan keimanan kepada al-Qur'an yang dikisahkan.¹⁰³

Selain itu, mukjizat Nabi Sulaiman juga telah dijelaskan di dalam QS al-Naml: 17 dan 18¹⁰⁴

وَحُشِيرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ
حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسْكِنَكُمْ لَا
يَحْطَمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ

Artinya: Dan untuk Sulaiman dikumpulkan bala tentaranya dari jin, manusia dan burung, lalu mereka berbaris dengan tertib. (17)

Hingga ketika mereka sampai di lembah semut, berkatalah seekor semut, “Wahai semut-semut! Masuklah ke dalam sarang-sarangmu, agar kamu tidak diinjak oleh Sulaiman dan bala tentaranya, sedangkan mereka tidak menyadari.(18)

Ibn Bādīs juga menjelaskan dalam tafsirnya bahwa selain mampu berbicara dengan burung, Nabi Sulaiman juga memiliki kemampuan untuk mengerti bahasa semut. Ayat di atas menerangkan tentang ratu semut yang mengawal dan memerintah kelompoknya untuk segera masuk ke dalam rumah (lorong kecil di dalam tanah) ketika Nabi Sulaiman dan para rombongan sedang melintas. Ratu semut berkata kepada sekelompok semut untuk segera bergegas masuk ke rumah, jika tidak ingin terinjak oleh

¹⁰³ Yusuf baihaqi, “Dimensi Sains dalam Kisah al-Qur'an dan Relevansinya dengan keakuratan Pemilihan kata”, *Jurnal Aqlam: Jurnal of Islam and Plurality*, Vol. 3. No. 2 Desember 2018, hal 271

¹⁰⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 378

rombongan Nabi Sulaiman. Namun ternyata Nabi Sulaiman mampu memahami apa yang dikatakan oleh ratu semut tersebut.¹⁰⁵

Tentang kisah semut di dalam al-Qur'an, menurut Ibn Bādīs semut adalah golongan hewan *al-zākhīfah*, yaitu golongan hewan yang paling rendah setelah *al-māshiyah* dan *al-ṭāirah*. Selain itu, suara semut adalah suara yang paling rendah dan hampir mustahil didengar apalagi dimengerti oleh manusia. Tidak seperti suara anjing, kucing, ayam, ataupun hewan-hewan lain yang masih terdengar suaranya.

Di sisi lain, Nabi Sulaiman mampu memahami bahasa semut, karena menurut Ibn Bādīs semut memiliki cara komunikasi yang mengandung unsur non verbal. Ia mengatakan dalam tafsirnya dengan lafaz *ibārāt* dan *ishārāt*. Semut memiliki kelebihan yang tidak dimiliki oleh hewan-hewan lainnya seperti kemampuannya di dalam manajemen dan pemerintahannya. Dengan demikian, hewan ini mampu mengetahui dan mengidentifikasi sesuatu tanpa keraguan, seperti yang telah jelaskan oleh Ibn Bādīs di dalam tafsirnya:¹⁰⁶

و في مملكة النملة ومملكة النحل مثلا من انظام و اترتيب و اتقدير
و اتدبير مالا يبقي معه شك فيها لهذه الحيوانات من الادراك و التمييز
وما بينها من تفاهم

Hal serupa juga telah dijelaskan oleh Aziz Masang dalam artikelnya yang berjudul “Fakta-Fakta Ilmiah Tentang: Hewan Serangga dalam al-Qur'an dan Ibrahnya Bagi Kehidupan”. Dalam tulisannya, dijelaskan

¹⁰⁵ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālīs al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 262

¹⁰⁶ Ibid, 257

tentang gerak gerik semut sebagai simbol dan isyarat untuk dapat saling memahami maksud satu sama lain. Komunikasi tersebut digunakan untuk mengkondisikan, menata, dan mengatur sistem keutuhan mereka.¹⁰⁷

Dalam tafsirnya tersebut, Ibn Bādīs ingin memperkuat keimanan manusia kepada para Nabi dan mukjizat yang dimilikinya sebagai dalil atas kenabiannya berdasarkan logika ilmiah yang dapat dijelaskan kebenarannya. Mukjizat yang dimiliki Sulaiman telah membuktikan kelemahan dan ketidak mampuan manusia pada umumnya untuk berbicara dan memahami bahasa binatang.

Melihat penafsiran-penafsiran lain tentang kisah Nabi Sulaiman, para mufassir lebih cenderung menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan kisah kehidupan Nabi Daud dan Sulaiman. Quraish Shihab berpendapat bahwa warisan yang diberikan Daud kepada Sulaiman bukanlah kenabian, akan tetapi, warisan harta dan benda.¹⁰⁸

Selanjutnya, model penafsiran lain seperti tafsir Sayyid Quṭb lebih menonjolkan sisi hikmah yang terkandung di dalam kisah Nabi Sulaiman dengan para tentaranya yang berasal dari golongan jin dan hewan.¹⁰⁹ Tentu, hal ini sangat berbeda dengan penafsiran yang telah dilakukan oleh Ibn Bādīs yang telah memberikan gambaran logis secara ilmiah tentang kisah-kisah Nabi Sulaiman dalam al-Qur'an.

¹⁰⁷ Aziz masang, "Fakta-Fakta Ilmiah Tentang Hewan Serangga dalam al-Qur'an dan Ibrahnya bagi kehidupan", *Jurnal Pilar*, Vol. 11. No. 2, 2020, 74

¹⁰⁸ Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, 357

¹⁰⁹ Sayyid Quṭb, *fi Zilāl al-Qur'n*, hal 393

D. Keimanan Kepada Hari Akhir

1. Kehidupan Setelah Mati

Mengimani Tuhan Yang maha Esa, senantiasa juga mengimani adanya hari akhir. Sebaliknya aliran materialisme tidak meyakini akan hal tersebut. Mereka lebih mengandalkan hal-hal yang bersifat materi dan tidak mempercayai hal-hal yang bersifat ghaib. Al-Qur'an telah menjelaskan tentang hal-hal ghaib, seperti malaikat, jin, ruh, hari akhir, dan lain sebagainya. Sebagai umat Islam kita wajib mengimani hal-hal tersebut. Beberapa mufassir seperti Ibn Bādīs telah menafsirkan secara *ilmī* ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan hal ghaib. Sebagai contoh, penafsiran QS Yāsīn: 12¹¹⁰

إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ
أَخَصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ

Artinya: Sungguh, Kamilah yang menghidupkan orang-orang yang mati, dan Kamilah yang mencatat apa yang telah mereka kerjakan dan bekas-bekas yang mereka (tinggalkan). Dan segala sesuatu Kami kumpulkan dalam Kitab yang jelas (Lauh Mahfuzh).

Menurut Ibn Bādīs, ayat di atas menegaskan tentang tiga keimanan, yaitu keimanan kepada Tuhan, keimanan kepada Rasulullah, dan keimanan kepada hari akhir. Akan tetapi, ayat di atas lebih menekankan keimanan kepada hari akhir. Lafad *ihyā'* dalam ayat di atas, berarti kehidupan yang ada pada jasad, sedangkan lafadz *mawayit* berarti kematian jasad setelah adanya kehidupan. Hal ini menunjukkan adanya kehidupan pada jasad

¹¹⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 440

setelah ditiupkan ruh ke dalam jasad, dan kematian pada jasad, ketika telah dicabut ruh dari jasad.¹¹¹

Bertolak belakang dari tafsir Ibn Bādīs, dalam tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, ayat di atas berisi tentang kondisi orang-orang musyrik. Kata *al-mayyit* diartikan sebagai keadaan orang musyrik, sedangkan *ihyā'* diartikan sebagai keadaan orang yang keluar dari kemusyrikan. Dengan demikian, maksud ayat di atas adalah gambaran orang-orang musyrik yang kemudian keluar dari kesesatannya, dan dihidupkan keimanannya, sehingga mereka meninggalkan kemusyrikan.¹¹²

Selanjutnya lafadz *wa naktub mā qaddamū* menjelaskan catatan amal manusia selama kehidupan pertamanya sebagai balasan di akhirat. Adanya balasan amal manusia inilah yang menunjukkan adanya kehidupan akhirat setelah kehidupan dunia. Itu semua adalah kekuasaan Tuhan yang mengetahui segala sesuatu di bumi, di langit, dan di diri manusia, sehingga manusia berhati-hati dalam menjalankan kehidupan pertama sebelum kehidupan keduanya.¹¹³

Ibn Bādīs menegaskan bahwa segala perkataan, dan perbuatan manusia dapat diketahui dengan mudah oleh Tuhan. Seperti halnya Tuhan mengetahui segala sesuatu ciptaannya yang ada di alam semesta. Merujuk pada teologi klasik, bahwa perbuatan manusia baik dan buruk adalah

¹¹¹ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 305

¹¹² Ibn 'Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 355

¹¹³ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 309

pilihan yang dapat dipilih oleh manusia tersebut, namun tetap dalam kekuasaan dan ketetapan Tuhan. Hal ini dijelaskan dalam QS al-Dariyah:47-50¹¹⁴

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ * وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ
الْمَاهِدُونَ
وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ * فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ قُلُوبًا
لَّكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ

Artinya: “ Dan langit Kami bangun dengan kekuasaan (Kami), dan Kami benar-benar meluaskannya (47). Dan bumi Kami hamparkan; maka (Kami) sebaik-baik yang telah menghamparkan (49). Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan agar kamu mengingat (kebesaran Allah) (50).

Lafadz *al-samā'* diartikan sebagai sebuah ruang besar dan luas yang mampu menaungi dan merangkul seluruh benda luar angkasa yang melayang-layang. Sedangkan lafadz *banaināhā* diartikan dengan penataan planet-planet besar di angkasa (orbit) dengan akurasi dan presisi yang sempurna. Lafadz *bi-ayd* diartikan sebagai kekuatan, sedangkan lafadz *lamūsi'ūn* diartikan sebagai daya, upaya, dan kekuatan yang luas (besar).¹¹⁵

Pemaknaan Ibn Bādīs tentang lafadz *bi aydi* sama dengan beberapa ulama' tafsir seperti Qurṭūbī yang menyebutkan *yad* Tuhan adalah kekuatan (*quwwah*).¹¹⁶ Begitu juga dalam penjelasan tafsir *Mafātīḥ al-Gayb*, al-Rāzī menjelaskan bahwa ayat di atas adalah ayat yang berkaitan

¹¹⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 523

¹¹⁵ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 357

¹¹⁶ Muhammad Ibn Ja'ir al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, (Riyad: Dār al-Ma'ārif, tt), 440

dengan keesaan Tuhan (*tauḥīd*). Hal ini dibuktikan dengan adanya ciptaan-
ciptaan-Nya seperti langit, bumi, dan alam semesta.¹¹⁷

Lebih lanjut lagi, Ibn Bādīs memberikan penjelasan ilmiah mengenai ayat di atas. Langit menurut Ibn Bādīs adalah sebuah tempat bernaung galaksi dan planet-planet lainnya, termasuk di dalamnya planet bumi. Semua itu bergelantungan dan melayang-layang di langit dengan sempurna. Ibn Bādīs menegaskan bahwa kekuatan dan kekuasaan Tuhan juga mencakup penataan semua tata surya termasuk matahari, bintang, galaksi, dan planet-planet, sehingga mereka saling terkoordinir, tertata, dan terkendali dengan rapi dan sistematis.¹¹⁸

Permasalahan yang muncul kemudian di antara para ulama' teologi seperti Mu'tazilah dan Ash'ariyah adalah penafsiran mengenai nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. Apakah nama-nama dan sifat-sifat yang dimiliki Tuhan dapat ditafsirkan dan diartikan sebagaimana memahami nama-nama dan sifat-sifat makhluknya. Perselisihan antara paham Mu'tazilah dan Ash'ariyyah ini tetap menjadi pembahasan yang menarik di kalangan akademisi hingga saat ini. Hal ini dijelaskan dalam QS Ṭāḥā: 5¹¹⁹

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

Artinya: “Allah yang Maha Pemurah, Yang bersemayam di atas ‘asrsh”

¹¹⁷ Fakhruddīn al-Rāzī *Mafātīḥ al-Gayb*, 194

¹¹⁸ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālīs al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 357

¹¹⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 312

Al-Shingqīfī berpendapat bahwa pemaknaan yang pas dari ayat di atas adalah dengan mengembalikan segala sesuatu kepada Tuhan yang Maha Mengetahui. Secara *harfiyyah*, ayat di atas adalah Tuhan bersemayam atau berada di atas ‘*arsh*. Hal ini tidak menunjukkan ketergantungan Tuhan terhadap tempat tersebut, melainkan pemaknaan yang lebih luas lagi, bahwa *arsh* berada pada posisi tinggi. Dengan demikian, hal ini menunjukkan bahwa Tuhan berada di atas yang lebih tinggi. Selain itu, *arsh* adalah sebuah tempat yang tidak ada satu orangpun mengetahui keberadaannya pastinya. Oleh karena itu, al-Shingqīfī menjelaskan bahwa “tangan” Tuhan pada QS al-Fath: 10 adalah sifat Tuhan yang wajib diimani dan tidak diserupakan dengan makhluk-Nya.¹²⁰

Pada ayat selanjutnya, Ibn Bādīs memaknai *al-arḍ* sebagai planet tempat beristirahat. Bumi adalah planet yang dibentangkan seperti tikar dan diberikan hiasan di dalamnya, dengan tujuan untuk bertempat tinggal dan beristirahat dengan segala kenikmatan di dalamnya. Kemudian di dalamnya telah diciptakan berbagai macam makhluk yang berpasang-pasangan, baik tumbuhan, hewan, dan lainnya. Semua itu memiliki kelebihan dan kekurangan masing-masing, sehingga satu dengan yang lain saling bergantung.¹²¹

¹²⁰ Muhammad al-Amīn al-Shingqīfī, *Tafsīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 1424H), 269

¹²¹ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 358-359

Secara sains, Tuhan menciptakan makhluk saling berpasangan yang menunjukkan bahwa tidak ada yang mampu berdiri sendiri kecuali Tuhan yang Maha Esa. Listrik memiliki dua sisi positif dan negatif untuk dapat berfungsi, dan juga atom (partikel terkecil) memiliki dua gen yang mampu membelah diri untuk berkembang biak.¹²²

Selanjutnya huruf *fā* dalam ayat *fa firrū ilā Allah* diartikan oleh Ibn Bādīs sebagai peringatan bahwa segala sesuatu yang lemah dan serba kekuarangan pasti akan musnah dan rusak. Ayat tersebut menjelaskan bahwa manusia diwajibkan untuk selalu kembali kepada Tuhan yang Maha Esa, dan menyandarkan segala sesuatu kepadanya, karena segala sesuatu pasti akan kembali kepada-Nya.¹²³

Secara konteks, ayat di atas menurut al-Qurṭubī adalah upaya para Nabi yang dilakukan untuk umatnya dalam memberikan peringatan supaya segera bertaubat, dan meninggalkan kemaksiatan. Selain itu, peringatan kepada para manusia untuk meninggalkan kebodohan dan menuju kepada pengetahuan, karena kehancuran dan adzab bagi orang-orang yang tetap kepada kemaksiatan dan ketaatann kepada setan.¹²⁴

¹²² Ibid, 360

¹²³ Ibid, 361

¹²⁴ Muhammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, 51

2. Kondisi Hari Akhir

Selanjutnya, al-Qur'an juga menceritakan tentang keadaan pada saat hari akhir, seperti penjelasan dalam QS al-Isrā': 58

وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا
كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا

Artinya: Dan tidak ada suatu negeri pun (yang durhaka penduduknya), melainkan Kami membinasakannya sebelum hari Kiamat atau Kami siksa (penduduknya) dengan siksa yang sangat keras. Yang demikian itu telah tertulis di dalam Kitab (Lauh Mahfuzh).

Ayat di atas menerangkan tentang keadaan dan fase-fase kehidupan manusia dari penciptaan hingga kematiannya. Menurut Ibn Bādīs, secara alamiah manusia akan melalui tiga fase dalam kehidupan. Pertama, fase ketika manusia memiliki semangat dalam memperjuangkan kehidupannya di dunia. Kedua, fase ketika manusia berada pada puncak kejayaan dengan memiliki kekuatan, dan capaian yang diinginkannya. Ketiga, fase ketika manusia sudah mulai melemah, dan tidak berdaya.¹²⁵

Fase pertama dijelaskan di dalam QS al-A'rāf: 129, sedangkan fase kedua dijelaskan di dalam QS al-Nahl: 112, dan fase ke tiga dijelaskan di dalam QS al-Kahfi: 59. Pada fase ke tiga inilah Ibn Bādīs menjelaskan bahwa manusia akan menemui ajalnya, untuk berpindah menuju alam selanjutnya yaitu alam akhirat. Seperti dalam QS al-A'rāf: 34 yang

¹²⁵ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 122

menerangkan tentang ajal manusia tidak akan maju dan tidak akan mundur.¹²⁶

Al-Qurṭūbī dalam tafsirnya menjelaskan bahwa ayat di atas lebih menekankan kepada kaum *ẓalim* yang akan mendapatkan azab dan balasan kehancuran dari Tuhan. Sedangkan orang-orang shalih mendapat balasan kematian. Penafsirannya ini sedikit berbeda dengan penafsiran Ibn Bādīs.¹²⁷

Ibn Bādīs menjelaskan bahwa adzab yang diterima oleh kaum yang *ẓalim* adalah adzab dunia berupa sakit, kegelisahan jiwa, kebingungan antara hal yang benar dan salah, dan lainnya. Sedangkan kematian adalah keniscayaan bagi setiap orang yang hidup baik orang-orang shalih maupun musyrik dan kafir.¹²⁸

Dalam hal ini, Ibn Bādīs lebih menekan pada pemahaman bahwa segala sesuatu ciptaan-Nya sangat lemah, dan penuh dengan kekurangan. Dengan demikian hal yang sangat mudah bagi Tuhan untuk menghancurkan ciptaan-Nya. Oleh sebab itu, manusia dan segala makhluk ciptaan-Nya akan kembali kepada Tuhan yang menciptakan seluruh alam.

¹²⁶Ibid, 124

¹²⁷ Shamshuddīn Muhammad ibn Ahmad al-Anshārī al-Qurṭūbī, *Tafsir al-Qurṭūbī*, 252

¹²⁸ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 123

BAB V

PERSPEKTIF TEORI INTEGRASI IAN G. BARBOUR TENTANG
PENAFSIRAN TEOLOGI SAINS IBN BĀDĪS DALAM KITAB *FI
MAJĀLIS AL-TADHKĪR MIN KALĀM AL-ḤAKĪM AL-KHABĪR*

A. Perspektif Teori Integrasi *Natural Theology*

Hal yang paling mulia dalam memahami al-Qur'an menurut Ibn Bādīs adalah dengan cara *al-naḍar*, yaitu melihat kepada dalil-dalil logis atas apa-apa yang telah dijelaskan oleh ayat-ayat al-Qur'an. Hal ini dimaksudkan agar manusia mampu untuk mencerna al-Qur'an lebih dalam dan mendetail, sehingga manusia mendapatkan pemahaman yang sempurna atas pesan-pesan al-Qur'an.¹

Upaya Ibn Bādīs dalam penafsiran terlihat sejalan dengan visi misi para mufassir kontemporer lainnya dalam memberikan warna baru dalam tafsir. Kejayaan dunia Barat atas ilmu pengetahuan membuat negara Timur tertindas dari segi banyak hal termasuk ilmu pengetahuan, budaya, dan lainnya. Pada kondisi ini, para ulama' mencoba untuk membuka kembali kebangkitan keilmuan Islam yang dimulai dari al-Qur'an.²

Tafsir Ibn Bādīs dapat dikategorikan sebagai tafsir *ilmī*, seperti yang telah dijelaskan oleh J.J.G Jansen bahwa penafsiran *ilmī* lebih spesifik

¹ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 31

² Lihat Abdul Majid Abdus Salam al-Muhtasib. *Visi dan Paradigma Tafsir Kontemporer* (terj.), (Bangil: Al Izzah, 1997), 273-274

mengukuhkan tafsir-tafsir al-Qur'an dengan menggunakan penemuan-penemuan ilmiah sebagai alat bantu.³ Selain itu juga menurut al-Dahabī penafsiran *ilmī* adalah penafsiran yang mengukuhkan keterangan ilmiah dalam al-Qur'an sehingga menghasilkan pengetahuan-pengetahuan dan teori-teori baru.⁴

Pada hakikatnya, penafsiran *'ilmī* yang lebih menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan teori-teori ilmiah memiliki beberapa unsur dasar diantaranya adalah: pertama, ayat-ayat al-Qur'an yang memberikan isyarat kepada sains. Kedua, terdapat teori-teori ilmiah. Ketiga, adanya keselarasan antara isyarat ayat-ayat al-Qur'an dengan teori ilmiah.⁵

Menurut Barbour, manifestasi Tuhan dapat dibuktikan dengan wujud dan desain alam. Adanya desain alam yang dapat dijelaskan, dapat menumbuhkan kesadaran akan eksistensi Tuhan. Dalam hal ini, semua yang ada di alam dalam bentuk tata tertib/hukum alam, keindahan, dan kompleksitas alam menunjukkan adanya Tuhan yang menciptakan.⁶

Pandangan Barbour di atas, adalah implementasi teori integrasi *natural theology* yang sejalan dengan pola penafsiran Ibn Bādīs tentang ayat-ayat teologi dan sains. Ibn Bādīs mencoba menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan

³ Lihat Fath Abd. Al Rahman, *Ittijah al-Tafsir fi al-Qarn al-Rābi' Asyar* (Mamlakah al-Arabiyyah al Su'ūdiyyah, 1986), 549

⁴ Muhammad Husain Al-Zahabiy, *Al-Tafsir wa Al-Mufasssirun*, (Mesir: Dar Al-Kutub, 1961), Jilid II, 474

⁵ Ach. Maimun, "The Integration of Religion and Science in Tafsir 'Ilmi: (Considering The Significances and Critiques)", *'Ainil Islam*, Vol. 12, No. 1, 2019, 41

⁶ Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion*, 84

melihat fenomena-fenomena alam yang dijelaskan melalui teori ilmiah untuk membuktikan eksistensi dan keagungan Tuhan.

Pandangan semacam ini tentu bertolak belakang dengan teori konflik Barbour. Berawal dari sebuah asumsi tentang agama dan sains yang berasal dari disiplin ilmu yang sangat jauh berbeda. Hal ini terbukti ketika seseorang tidak dapat mendukung dua disiplin ilmu ini secara bersamaan. Sains dapat dideteksi dengan bukti-bukti yang kongkrit, dan mampu untuk diuji dan dipertanggungjawabkan kebenarannya. Sedangkan teologi adalah suatu hal yang absurd dan hanya keimanan yang dapat membenarkannya.⁷

Dengan demikian, teori konflik lebih menempatkan sains dan agama dalam dua sisi yang berlawanan. Bagi para saintis, kebenaran hanya dapat diperoleh dari sains bukan dari doktrin agama. Di sisi lain, agamawan berkeyakinan bahwa sains tidak memiliki otoritas untuk menjelaskan semua hal termasuk tentang Tuhan dan alam semesta dikarenakan keterbatasan akal yang dimiliki oleh manusia.

Beberapa faktor yang mempengaruhi timbulnya konflik antara teologi dan sains adalah:

- a. Perkembangan sains yang begitu pesat memberikan bukti dan data yang kongkrit dan empiris sehingga menyempitkan bahkan menghilangkan sisi religiusitas.

⁷ Damanhuri, "Relasi Sains dan Agama: Studi Pemikiran Ian G Barbour", *Refleksi*, Volume. 15, No. 1, Januari, 2015, 41

- b. Perkembangan sains yang pesat dianggap memberikan penerang bagi teologi sehingga permasalahan keimanan, wahyu, dan keberadaan Tuhan telah selesai.
- c. Perkembangan sains yang pesat justru memberikan problem-problem filosofis baru bagi keimanan, pewahyuan, dan ketuhanan.⁸

Penafsiran Ibn Bādīs tentang teologi dan sains seperti iman kepada Tuhan, iman kepada al-Qur'an, iman kepada Nabi dan Rasul, dan iman kepada hari akhir tidak relevan dengan teori konflik. Hal ini terlihat ketika Ibn Bādīs menafsirkan QS: 58 (وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا) tentang kehancuran sebuah kaum.⁹ Secara *science*, kerusakan alam dan bencana alam yang terjadi adalah proses alamiah alam yang disebabkan oleh ulah manusia (*human eror*). Hal ini yang menjadikan penjelasan tentang sains tidak dapat diterima oleh para teolog.¹⁰

Di sisi lain, Ibn Bādīs dalam tafsirnya menjelaskan bahwa adanya korelasi antara bencana dan paham teologi. Ia berpendapat bahwa manusia di bumi sebagai khalifah memiliki tiga fase perkembangan yang berbeda. Pertama, fase manusia yang sedang menumbuhkan semangat dan kekuatan dalam kehidupan. Kedua, fase manusia ketika telah mendapatkan kekuatan,

⁸ Syarif Hidayatullah, "Agama dan Sains: Sebuah Kajian Tentang Relasi dan Metodologi", *Filsafat*, Volume. 29, No. 1, 2019, 104

⁹ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 122

¹⁰ Awaliya Rahman, "Sains dalam al-Qur'an: Transformasi Teologi Mistisme Menuju Kritisme dalam Fenomena Bencana Alam, *Prosiding Konferensi Integrasi Interkoneksi Islam dan Sains*, Vol. 2, 2020, 20

dan rencana kehidupan yang matang. Ketiga, fase ketika manusia menjadi lemah dan tidak berdaya.¹¹

Fase ketiga inilah yang menyebabkan kehidupan di dunia semakin rentan terhadap kehancuran. Melalui beberapa faktor seperti *human error*, usia bumi, dan *sunnah al-kawniyyah*, maka bencana dan kerusakan dapat terjadi. Dalam pandangan teologis Ibn Bādīs, fase ketiga manusia adalah fase dimana Tuhan memberikan peringatan, dan juga balasan atas segala kedzaliman dan kerusakan yang dilakukan oleh manusia. Hal ini menunjukkan kekuatan dan kekuasaan Tuhan (*qudrah* dan *irādah*) serta *iqāmah al-hujjah* bagi orang-orang yang meragukan keesaan-Nya.

Sebagai seorang reformis, Ibn Bādīs memiliki pandangan teologi yang bersifat klasik. Seperti halnya aliran Asy'ariyah dan Maturidiyah, Ibn Bādīs lebih mengedepankan paham moderat yang bersifat rasional-tradisional, dalam hal ini Ibn Bādīs menolak adanya “keinginan bebas” manusia sebagai makhluk berakal dalam menentukan takdir yang telah ditetapkan Tuhan.

Dalam teologi klasik, Tuhan memiliki nama-nama dan sifat-sifat seperti *qudrah* dan *irādah*. Selain itu, keimanan bahwa nama dan sifat Tuhan yang telah difirmankan sendiri oleh-Nya memiliki makna yang sempurna, sehingga manusia wajib untuk memuliakan nama-nama dan sifat-sifat yang

¹¹ Awaliya Rahman, “Sains dalam al-Qur’an: Transformasi Teologi Mistisme Menuju Kritisme dalam Fenomena Bencana Alam, 122

dimiliki Tuhan. Selain itu, manusia diwajibkan untuk beriman kepada hukum yang terkandung pada setiap nama dan sifat Tuhan.¹²

Argumentasi di atas memberikan kesimpulan bahwa baik Ibn Bādīs dan para penganut teologi klasik, memiliki keyakinan penuh atas *qudrah* dan *irādah* Tuhan dengan pemahaman yang lebih moderat. Hal ini dikuatkan dengan keyakinan bahwa terdapat campur tangan perbuatan manusia dalam menentukan keadaan atau ihwal yang terjadi.

Kekuasaan, kekuatan, dan keagungan Tuhan tertuang di dalam tauhid *rubūbiyyah*, dan *ilāhiyyah*, sehingga dalam QS al-Isrā: 22 (لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ) terdapat penjelasan tentang larangan menjadikan Tuhan yang disembah selain Allah, Ibn Bādīs menerangkannya menggunakan logika ilmiah. Menurutnya, bukti-bukti yang ada di alam semesta dan segala isinya menunjukkan eksistensi (wujud), sifat, dan zat Tuhan. Dengan demikian, ketika manusia tidak memiliki bekal pengetahuan tentang alam semesta, maka mungkin manusia mampu melogikakan keimanan.¹³ Dengan demikian, penafsiran Ibn Bādīs seperti yang dijelaskan diatas lebih mengarah kepada integralisme teologi dan sains dalam bentuk *natural theology*.

Melihat pada sejarah keimanan masyarakat Aljazair pada masa penjajahan Prancis, upaya Ibn Bādīs dalam menjelaskan permasalahan teologi terlihat lebih objektif dan relevan. Tekanan para kolonial Prancis terhadap

¹² Aceng Zakaria, "Al-Qur'an dan Teologi (Studi Perspektif Sarjana Muslim tentang Sifat Allah)", *al-Tadabbur: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, 184

¹³ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 63-65 Lihat juga penelitian ini, 154

masyarakat Aljazair untuk meninggalkan kepercayaan yang telah dianut oleh nenek moyang mereka (Islam) perlahan mulai memudar.

Interpretasi teologis terhadap ontologi sains yang dilakukan oleh Ibn Bādīs memberikan pesan bahwa sains memiliki karakter yang rasional dan objektif. Akan tetapi, rasional sains tidak dapat lepas dari rasional religius. Sebaliknya, adanya rasional sains memberikan banyak gambaran untuk dapat memberikan interpretasi dan pemahaman terhadap teks-teks suci agama.

Dengan demikian, penggunaan teori konflik dalam melihat teologi dan sains seperti di atas tidaklah relevan untuk dikaji pada era modern ini. Dalam artikel yang berjudul “Science Vs Religion”, dijelaskan bahwa pada saat ini banyak saintis yang berpegang kepada agama yang kuat. Sebaliknya, para teolog banyak yang memiliki keahlian dalam bidang sains.¹⁴

Mempelajari hal-hal metafisika seperti teologi memang tidak mudah untuk dilogikakan. Sebagai contoh pada QS al-Isrā’: 82 (وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ) (شِفَاءٌ) yang menerangkan bahwa al-Qur’an adalah obat (penawar). Penjelasan seperti ini tergolong irasional karena secara medis, al-Qur’an tidak memiliki pengaruh terhadap segala jenis penyakit yang ada.

Metafisika dalam Sains adalah bagian dari aspek ontologi kajian filsafat yang membahas tentang asal usul dan hakikat sesuatu yang fisik (ilmu). Dengan demikian, dapat diartikan bahwa dunia dan realitas dapat dipahami dengan metafisika seperti akal budi.¹⁵

¹⁴ Abdullah Galadari, “Science Vs. Religion: The Debate End” *Khalifa University*, 2011, 5

¹⁵ Armansyah Putra, “Isu Metafisika dalam Sains: (Kemampuan Air dalam Mentransmisi Emosi Manusia)”, *Jurnal Titian Ilmu: Jurnal Ilmiah Multi Science*, Vol. Xi, No. 1, 2017, 2

Dalam dunia penafsiran, tidak semua ulama' dan akademisi seperti Nekoonaam sepakat dengan adanya korelasi antara al-Qur'an dan sains, khususnya dalam bidang teologi. Ia berpendapat bahwa terdapat konflik antara teori sains dan al-Qur'an yang tidak akan menemukan jalan keluar, al-Qur'an tidak pernah menyebutkan secara kontekstual istilah-istilah sains seperti astrology, cosmology, biology dan lainnya.¹⁶

Pada hakikatnya, penafsiran *'ilmī* yang lebih menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan teori-teori ilmiah memiliki beberapa unsur dasar diantaranya adalah:¹⁷

- a. Terdapat isyarat ilmiah yang terkandung di dalam ayat-ayat al-Qur'an.
- b. Terdapat teori-teori ilmiah yang dapat dijelaskan dalam penafsiran ilmiah.
- c. Adanya keselarasan antara isyarat ayat-ayat al-Qur'an dengan teori ilmiah.

Pemahaman di atas juga dikemukakan oleh Amr bin Būdhīnah dalam tulisannya yang berjudul "Jadaliyyah al-'Alāqah bain al-Ilmī wa al-Dīn wa Iltibasātihā fī Fikr al-Islāmī al-Ma'āshīr" bahwa permasalahan sains tidak boleh masuk dalam ranah agama. Di samping itu, ia juga menolak temuan-temuan sains yang mencari pembenaran atas teorinya di dalam al-Qur'an.¹⁸

Secara historis, ketika perkembangan ilmu pengetahuan abad pertengahan dan menguatnya otoritas gereja, terlihat bahwa ilmu pengetahuan

¹⁶ Moh. Yakub Zulkifli, "Islam and The Relation of Science and the Qur'an", IPDER *International Conference on Human, Society, and Culture*, Vol. 20, 2011, 55

¹⁷ Ach. Maimun, "The Integration of Religion and Science in Tafsir 'Ilmi: (Considering The Significances and Critiques)", *Ainil Islam*, Vol. 12, No. 1, 2019, 41

¹⁸ Amr bin Būdhīnah, "Jadaliyyah al-'Alāqah bain al-Ilmī wa al-Dīn wa Iltibasātihā fī Fikr al-Islāmī al-Ma'āshīr" Fakultas Sosial Akademi Pendidikan Volume 20, No. 15, 2018, 151

dan teologi adalah dua kutub yang saling berlawanan dan menghasilkan konflik, karena antara sains dan teologi berangkat dari ruang lingkup yang berbeda.¹⁹

Jika sains berawal dari suatu gejala, kemudian diuraikan dan dianalisa dengan sebuah metode, kemudian ditemukan hukum-hukum serta teori, maka sains akan meniadakan adanya Tuhan Yang maha Esa. Sebaliknya, keyakinan dan keimanan yang berdasar pada aqidah (teologi), akan meniadakan temuan-temuan yang bersifat ilmiah.

Abdul Hafiz dalam tulisannya tentang *Quranic Theology* berpendapat bahwa apabila agama ingin menjelaskan tentang keimanan, tauhid, dan hal-hal yang berkaitan dengan teologi tanpa adanya unsur *taqlid* (bukan tradisi, budaya, dan dogma), maka agama harus membuka diri terhadap sains. Begitu sebaliknya, jika sains ingin memberikan ilmu pengetahuan yang koheren dan holistik, maka sains harus membuka diri terhadap agama.²⁰

Sejalan dengan Abdul Hafiz, menurut Ibn Bādīs, QS al-Isrā': 82 di atas menjelaskan bahwa al-Qur'an adalah obat atau penawar bagi orang-orang yang sedang sakit. Dalam hal ini, Ibn Bādīs membagi penyakit menjadi dua yakni, penyakit badan dan penyakit jiwa yang kemudian dibagi menjadi dua. Pertama penyakit akal, yang menyebabkan kerusakan keinginan, mengikuti

¹⁹ Dendi Sutarto, "Konflik antara Agama dan Sains dalam Perspektif Filsafat Sosial", *Jurnal Trias Politika*, Volume. 2, No. 1, 2018, 29

²⁰ Abdul Hafeez Fazli, *The Qur'anic Theology, Philosophy, and Spirituality*, First Published in On Demand Print Format on CreateSpace in January 2016, 282

kebatilan, dan dipenuhi keraguan, kedua penyakit jiwa, yang mengakibatkan kerusakan akhlaq dan perilaku.²¹

Al-Qur'an mampu memberikan penawar bagi penyakit jiwa maupun badan. Pengobatan berbasis spiritual yang dijelaskan oleh Ibn Bādīs mengarah kepada keyakinan penuh atas kebenaran yang selanjutnya dengan keyakinan tersebut akan mengirim respon kepada badan untuk mampu bertindak sesuai dengan kebenaran yang telah diyakininya. Dengan demikian al-Qur'an dapat dijadikan sebagai penawar atas penyakit badan maupun jiwa.

Secara medis, pendapat Ibn Bādīs di atas dapat dibenarkan. Antara fisik dan psikologis dalam diri manusia saling berhubungan. Hal ini seperti yang telah dijelaskan oleh helmy Firmansyah bahwa psikologi manusia dapat mempengaruhi kesehatan dan kekuatan fisiknya. Hal ini telah diujikan kepada para atlet senam artistik putra di Jawa barat.²²

Keterbukaan agama (teologi) pada sains seperti yang dilakukan Ibn Bādīs dalam Tafsirnya di atas, sekaligus membuka peluang pemahaman al-Qur'an secara logis. Penerimaan al-Qur'an yang dapat dilogikakan akan mengubah cara pandang awam terhadap teologi yang bersifat metafisik. Dengan demikian, manusia dapat berakidah dengan dasar yang jelas dan terbebas dari budaya *taqlīd* buta pendahulunya.

²¹ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 144-146

²² Helmy Firmansyah, "hubungan Antaraa Aspek Fisik dan Psikologis Studi Pada Atlet Senam Atistik Putra Jawa Barat", *Humanitas*, Volume. 14, No. 1, 2017, hal 78

Ibn Bādīs menegaskan bahwa persoalan akidah dan dalil-dalilnya telah terurai di dalam ayat-ayat al-Qur'an. Selain itu, di dalam al-Qur'an juga terdapat penjelasan-penjelasan mengenai akhlaq, syari'ah, dan lainnya. Oleh karena itu, kewajiban bagi seorang yang ingin memperkuat akidahnya untuk mempelajari segala ilmu termasuk ilmu kealaman. Dalam kitab tafsirnya disebutkan:

أدلة العقائد مبسوطه فالقران العظيم بغاية البيان ونهاية التيسير وأدلة
الاحكام أصولها مذكورة كلها فيه وبيانها و تفصيلها في سنة النبي ص م
الذي ارسل ليبين للناس ما نزل اليهمز
فحق على أهل العلم ان يقوم بتعليم العامة لقاعدها الدينية وأدلة تلك العقائد
من القران العظيم إذ يجب على كل مكلف أن يكون في كل عقيدة من
عقائده على العلم²³

Pemahaman Ibn Bādīs dalam kutipan di atas lebih mengarah kepada paham Islamisasi sains yang membebaskan manusia dari magis, metodologis, dan mistis. Selain itu pembebasan manusia dari kontrol sekuler yang menguasai nalar manusia untuk selalu melihat kepada yang nampak, yaitu ilmu pengetahuan, dan melupakan yang tidak nampak yaitu agama.

Pengertian istilah Islamisasi sains, seperti yang disampaikan oleh Sayyed Hossein Nasr bahwa Islamisasi sains adalah sebuah pemahaman yang dapat diterapkan dalam pemikiran manusia mengenai sebuah cara pandang. Dengan kata lain, Islamisasi sains adalah suatu proses yang mudah yang

²³ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 105

mampu memberikan titik temu antara pemikiran Muslim dan Barat dalam melihat agama dan ilmu pengetahuan yang ada.²⁴

Berbeda dari Sayyed Hossein Nasr, Ismail Raji Al-Faruqi mendefinisikan Islamisasi sains sebagai upaya mengislamkan disiplin-disiplin ilmu ke dalam pengetahuan Islam, sehingga beberapa disiplin ilmu tersebut dapat dituangkan ke dalam wawasan keIslaman setelah melalui beberapa kajian yang bersifat kritis dan analisis dari dua sudut pandang Islam dan Barat.²⁵

Pengertian Islamisasi sains juga dijelaskan oleh Sayyid Muhammad Naquib al-Attas yang mengatakan bahwa Islamisasi sains adalah pembebasan manusia dari metodologi, magis, animitis, dan pembebasan manusia dari kontrol sekuler terhadap nalar karena manusia dalam wujud fisiknya cenderung ke arah sekuler dan melupakan hakikat dirinya. Hal ini dikarenakan manusia lebih mengutamakan yang nampak yaitu ilmu pengetahuan dan melupakan yang tidak nampak yaitu agama dan keimanan.²⁶

Beberapa pengertian tentang Islamisasi sains di atas mengerucut pada pemahaman bahwa istilah Islamisasi sains digunakan untuk mempermudah pemahaman tentang bagaimana cara berfikir dan pandang mengenai kajian-kajian yang bersifat fisik dan metafisik, karena hal inilah yang membuat perbedaan antara sudut pandang Islam dan Barat selama ini.

²⁴ M. Safiq, "Islamization of Knowledge; Philosophy and Methodologi and Analysis of the Views and Ideas of Isma,il Raji al-Faruqi, Sayyed Husein Nashr and Fazlur Rahman", *Hamdard Islamicus Journal*, Vol. XVIII, No. 3, 1995, 70

²⁵ Isma,il Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge*, terjemahan Anas Mahyudin, dengan judul, *Islamisasi Ilmu*, (Bandung: Pustaka, 1995), 35.

²⁶ Ruchima, "Islamisasi Ilmu Pengetahuan Syed Muhammd Naquib al-Attas dan Ismail Raji al-Faruqi", *Jurnal Islamika: Jurnal Ilmu-Ilmu KeIslaman*, Vol. 19, No. 1, 2019, 29

Penafsiran teologi dan sains Ibn Bādīs lebih mengedepankan al-Qur'an sebagai patokan dalil-dalil yang pasti yang telah dijelaskan dalam sunnah Nabi. Selanjutnya upaya untuk melihat kepada realitas alam melalui sains sebagai syarat lengkap memahami teologi yang telah dijelaskan di dalam al-Qur'an.

Penafsiran Ibn Bādīs tentang teologi yang disandingkan dengan sains adalah sebuah harmonisasi antara keduanya. Upaya Ibn Bādīs dalam menggali dalil *qat'i* melalui sains tidak sepenuhnya benar dan tidak sepenuhnya salah. Mengutip yang telah dikatakan oleh Ibn Taymiyyah bahwa tidak mungkin terdapat pertentangan antara al-Qur'an dan sains. Logika ini dibangun atas dasar pemahaman bahwa tidak mungkin terdapat pertentangan antara riwayat yang benar (al-Qur'an) dan logika yang jelas (sains).²⁷

Di sisi lain, terlihat bahwa penafsiran Ibn Bādīs terhadap teologi melalui pendekatan sains tidak hanya melalui ayat-ayat yang secara *zahir* bersifat *kawniyyah* saja. Menurut Ibrahim Khalifah, ketika ayat-ayat *Qur'āniyyah* harus disandingkan dengan logika *kawniyyah* tidaklah terdapat perbedaan diantara keduanya, dan jika terdapat perbedaan maka hal tersebut adalah bersifat *zahir*. Di sisi lain, ketika perbedaan tersebut bersifat *haqīqī*, maka tidaklah mungkin keduanya mampu diharmonisasikan.

Setidaknya terdapat tiga hal yang dapat dijelaskan antara ayat *Qur'āniyyah* dan ayat *kawniyyah*. Pertama, antara ayat *Qur'āniyyah* dan ayat *kawniyyah* memiliki kebenaran, maka hal ini dapat diharmonisasikan. Kedua,

²⁷ Yusuf baihaqi, "Dimensi Sains dalam Kisah al-Qur'an dan Relevansinya dengan keakuratan Pemilihan kata", *Jurnal Aqlam: Jurnal of Islam and Plurality*, Vol. 3. No. 2 Desember 2018, hal 271

antara *āyat al-Qur'āniyyah* dan *al-kawniyyah* adalah kebalikan dari yang pertama, maka keduanya adalah salah, dan hal ini tidaklah mungkin terjadi. Ketiga, membenarkan *āyat al-Qur'āniyyah* dan mengesampingkan kebenaran *āyat al-kawniyyah*. Hal ini tidaklah tepat, karena ketika kita mengesampingkan ayat *kawniyyah* maka sesungguhnya kita juga telah mengenyampingkan ayat *Qur'āniyyah*.²⁸

Bagi Ibn Bādīs, al-Qur'an memberikan gambaran tentang alam semesta baik yang ada di *'ālam al-'uluwwī* (langit) dan *'ālam al-suffā* (dunia) agar manusia dapat menunjukkan keunikan dan kedahsyatan alam semesta ciptaan Tuhan Yang Maha Esa. Oleh karena itu, penting bagi manusia untuk dapat mempelajari dan meneliti kebenaran yang nyata, dan menyingkap hakikat yang tersembunyi baik di langit maupun di bumi. Dengan demikian, keimanan manusia pada saat sekarang ini adalah hasil dari apa yang dipahami orang-orang terdahulu tentang agama, dan ilmu yang telah dipelajarinya.

Konsep *āyat al-Qur'āniyyah* dan *āyat al-kawniyyah* yang telah dijelaskan Ibn Bādīs memiliki kesamaan dengan konsep vertikal-horizontal Armahedi mazhar. Jenjang vertikal meliputi: materi, energi, informasi, nilai, dan sumber nilai. Sedangkan horizontal meliputi: manusia, masyarakat, alam, dan Tuhan.²⁹

Konsep *Qur'āniyyah* dan *kawniyyah* Ibn Bādīs terlihat lebih ringkas dibandingkan dengan konsep vertikal-horizontal Armahedi Mazhar. Ibn Bādīs

²⁸ Ibrahim Abdurrahman Muhammad Khalifah, *al-Dakhīl fī al-Tafsīr*, 266-276

²⁹ Khoirul Warisin, "Relasi Sains dan Agama Perspektif Ian G. Barbour dan Armahedi Mazhar", *Rahmatan lil Alamin Journal of Peace Education and Islamic Studies*, Volume, 1, No. 1, 2018. 6

menyebutkan *āyat al-Qur'āniyyah* sebagai patokan teologi yang bersifat religius. Sedangkan *āyat al-kawniyyah* sebagai patokan teologi yang bersifat rasional. Dalam penerapannya, Ibn Bādīs mengutamakan *āyat al-Qur'āniyyah* dalam posisi vertikal yang lebih mengutamakan kepercayaan dan keimanan kepada Tuhan dengan dalil-dalil pasti yang tercantum di dalam al-Qur'an. Sedangkan *āyat al-kawniyyah* pada posisi horizontal yang menekankan pada penelitian, kajian, dan temuan ilmu pengetahuan.

Sebagaimana dijelaskan oleh Yusuf Musa bahwa al-Qur'an tidaklah berlawanan maupun bertentangan dengan ilmu pengetahuan, terutama ilmu alam yang sejalan dengan ajaran akidah Islam (tauhid). Terlebih lagi, Islam membuka lebar bagi para penganutnya untuk dapat mencari dan mengkaji ilmu pengetahuan seluas mungkin. Hal inilah salah satu fungsi *khalifah fi al-ard* yang dimaksudkan di dalam al-Qur'an.³⁰

Di tengah konflik antara sains dan teologi, Ismail Raji al-Farūqī menegaskan bahwa umat Islam perlu mengembangkan ilmu-ilmu tauhid sebagai unsur-unsur yang luas dan menjadikannya sebagai disiplin-disiplin logika, epistemologi, metafisika, dan etika. Beberapa penelitian telah menunjukkan banyaknya cabang pembahasan teologi bersamaan dengan keilmuan lain seperti teologi saintifik³¹ yang menyandingkan pembahasan

³⁰ M. Yusuf Musa, *Al-Quran dan Filsafat (Penuntun Mempelajari Filsafat Islam)*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991), 70

³¹ Badrussyamsi, "Spiritualitas Sains dalam Islam: Mengungkap Teologi Saintifik Islam", *MIQAT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Volume XXXIX, No. 2, 2015

teologi dengan sains. Teologi makanan³², yang membahas permasalahan teologi dari sudut pandangan makanan. Teologi ekologi³³, yang membahas permasalahan teologi dari kacamata ekologi (lingkungan). Teologi sosial³⁴, yang melihat permasalahan teologi dari sudut pandang sosial, dan lain sebagainya.

Teologi mengalami transformasi dari teologi mistisme kepada teologi kritisme dengan mengedepankan rasio dalam pembahasan objek kajiannya. Teologi mistisme telah mengakar lama dalam pemikiran manusia dengan kecenderungan metafisi-spekulatif, dan kecenderungan semacam ini yang selalu beranggapan bahwa segala sesuatu terjadi dalam satu arah (*one way*). Dengan demikian manusia lebih acuh terhadap fenomena dan cenderung menghilangkan potensi manusia termasuk kehendak (usaha) dan doa.³⁵

Hal ini dapat disimpulkan oleh Ismail Raji al-Farūqī bahwa Tauhid bukan hanya menjadi esesi dari etika Islam, namun juga esesnsi dari ilmu pengetahuan yang mengandung tiga prinsip yaitu,³⁶pertama, penolakan terhadap sesuatu yang tidak realistis. Prinsip ini menunjukkan bahwa segala sesuatu yang ada pada sebuah agama bersifat terbuka untuk dikritisasi dan diteliti. Kedua, penolakan terhadap kontradiksi-kontradiksi hakiki seperti

³² Joko Robi Prasetyo, "Teologi Makanan Perspektif al-Qur'an Kajian Tematik", Tesis pada Uin Sunan kalijaga Yogyakarta, 2016

³³ Wardani Wardani, "Eko-Teologi Al-Qur'an: Sebuah Kajian Tafsir al-Qur'an dengan Pendekatan Tematik" *Ilmu Ushuluddin*, Volume. 12. No. 2, 2013

³⁴ Alwi Bani Rakhman, "Teologi Sosial: Keniscayaan Keberagaman yang Islami Berbasis Kemanusiaan", *Esensia*, Volume. XIV, NO. 2, 2013

³⁵ Mochammad Sidqi, "Sains dalam al-Qur'an: Studi Transformasi Teologi dari Mistisme Menuju Kritisme dalam fenomena Bencana Alam", *Prisiding Konfrensi Integrasi Interkoneksi Islam dan Sains*, Vol. 2, 2020, 18

³⁶ Ismail Raji al-Farūqī, *Tauhid*, (Bandung: Pustaka, 1988), 16-17

halnya penolakan terhadap kontradiksi akal dan wahyu. Ketiga, keterbukaan terhadap sesuatu yang baru. Hal ini bertujuan agar umat Islam terbebas dari literalisme, fanatisme, dan konservatisme.³⁷

Argumentasi di atas menunjukkan adanya kontradiksi penafsiran Ibn Bādīs dengan teori konflik perspektif Ian. G. Barbour. Teori ini justru membuat jurang pemisah dalam memahami teologi dan sains, sehingga perdebatan antara teologi dan sains tidak akan pernah berakhir. Tipologi konflik ini melibatkan antara *materialisme ilmiah* dan *literalisme religi* yang dipertajam media, sehingga masyarakat lebih menikmati konflik dari pada posisi moderat.

Dalam hal ini, Barbour lebih menempatkan naturalisme, panteisme, liberalisme, tradisionalisme, dan literalisme dalam pandangan yang tampak saling berlawanan. Sehingga manusia diharuskan untuk memilih antara teologi atau sains.³⁸

Selain teori konflik, teori independen juga digunakan oleh Barbour dalam menegaskan wilayah masing-masing disiplin ilmu antara teologi dan sains. Dalam memahami keduanya, ia menegaskan bahwa terdapat tingkatan yang berbeda-beda untuk menentukan kebenaran antara keduanya. Para ahli dalam bidang sains maupun teologi bekerja secara independen dalam memberikan bukti-bukti kebenaran atas teorinya, sehingga tidak perlu adanya

³⁷ Ismail Raji al-Farūqī dan Lois Lamya al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam: Menjelajah Khazanah Peradaban Gemilang*, (Bandung: Mizan, 2002), 6

³⁸ Waston, "Hubungan Sains dan Agama: Refleksi Filosofis atas Pemikiran Ian G. Barbour", *Profetika Jurnal Studi Islam*, Volume. 15. No. 1, 2018, 80

hubungan antara keduanya untuk bisa menunjukkan kebenaran dari dua teori diatas.³⁹

Pada teori ini, upaya Barbour dalam memisahkan konflik antara agama dan sains dengan cara memisahkan keduanya untuk menjadi independen. Keduanya dibedakan dalam masalah yang dikaji, domain yang dirujuk, dan metode yang digunakan. Dalam hal ini, Barbour menggunakan analisis filsafat eksistensialisme, dan neo-ortodoks, serta filsafat analitik.⁴⁰

Dalam hal ini, pemisahan antara agama dan sains terletak pada bahasanya. Bahasa agama dan bahasa ilmiah sebagai dua bahasa yang tidak akan mungkin saling berkaitan dikarenakan masing-masing memiliki fungsi yang berbeda. Upaya Barbour diiringi dengan memperkuat karakteristik unik di dalam keduanya. Dengan demikian, masing-masing memiliki independensi yang kuat yang tidak mungkin menuai konflik antara keduanya.

Argumentasi di atas bertolak belakang dengan konsep islamisasi sains al-Aṭṭas. Bagi al-Aṭṭas, proses Islamisasi sains yang paling efektif adalah dengan cara Islamisasi bahasa, seperti dijelaskan di dalam al-Qur'an QS al-Alāq: 1-5:⁴¹

إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ
الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

Artinya: Bacalah dengan menyebut nama Tuhanmu yang menciptakan. Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Tuhanmulah Yang Maha Mulia, Yang mengajar manusia dengan pena. Dia mengajar manusia apa yang tidak diketahuinya

³⁹ Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper Torchbook, 1966), 175

⁴⁰ Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion*, 17-19

⁴¹Departemen Agama *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Bandung: Sygma, 2017),

Kosa kata dasar Islam inilah yang memproyeksikan pandangan dunia khas Islami dalam pikiran umat Islam. Selain itu proses Islamisasi juga diawali dengan dekonstruksi ilmu pengetahuan Barat yang selanjutnya direkonstruksi ke dalam sistem ilmu pengetahuan Islam⁴²

Beberapa alasan yang mendasari al-Qur'an sejalan dengan sains dan keilmuan lain adalah, kesamaan verbal al-Qur'an dengan temuan-temuan sains yang ada. Selain itu, dalam al-Qur'an terdapat penegasan untuk manusia agar mempelajari dan mengembangkan setiap ilmu baik ilmu agama maupun non-agama. Sebagai contoh dalam penafsiran Ibn Abbas yang dikutip oleh al-Baidawī mengenai QS al-Nahl: 66.⁴³

وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً ۚ نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ
لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ

Artinya: Dan sungguh, pada hewan ternak itu terdapat pelajaran bagi kamu. Kami memmemberimu minum dari apa yang ada di dalam perutnya (berupa) susu murni antara kotoran dan darah, yang mudah ditelan bagi orang yang meminumnya.

Dalam ayat tersebut dijelaskan tentang binatang yang menghasilkan susu membagi makanan yang dicerna menjadi tiga, yaitu bagian terendah menjadi kotoran, bagian tengah menjadi susu, dan bagian tertinggi menjadi darah.⁴⁴

Selain itu, penafsiran Ibn Bādīs dalam QS al-Isrā': 12 (وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ) وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ) menjelaskan tentang pergantian siang

⁴² Fithriani Grade, *Orientasi Sains dan Islamisasi Ilmu Pengetahuan*, (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2021), hal 24

⁴³ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 275

⁴⁴ Ach. Maimun, "The Integration of Religion and Science in Tafsir 'Ilmi: (Considering The Significances and Critiques)". *Ainil Islam*, Vol. 12, No. 1, 2019, 39

dan malam yang ditandai dengan adanya matahari dan bulan. Lafadz *maḥawnā* pada ayat tersebut menjelaskan bahwa adanya malam tidak menghapuskan adanya sinar matahari, akan tetapi bumi sedang berotasi yang menjadikan cahaya matahari tidak sampai pada sisi bumi lainnya.⁴⁵

Kaitan antara sains dan teologi, Ibn Bādīs menegaskan adanya siang dan malam ke dalam tiga poin pembahasan yaitu:⁴⁶

- a. QS al-Isrā': 12 menjelaskan tentang adanya siang dan malam secara terpisah dengan adanya matahari dan bulan. Argumentasi semacam ini hadir ketika ayat al-Qur'an tidak menyebutkan secara *lafzī* matahari dan bulan. Di sisi lain, adanya siang dan malam sebagai bukti dan dalil adanya matahari dan bulan.
- b. Selain itu, QS al-Isrā': 12 menjelaskan tentang *taqrīr* (ketetapan) para ulama' termasuk saintis tentang pergantian siang dan malam dikarenakan berputarnya matahari dan bulan sesuai dengan hukum alam, dan aturan Tuhan.

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa ketika para akademisi memilih poin "a" sebagai tafsir QS al-Isrā': 12, maka hal ini menunjukkan adanya independensi antara agama dan sains. Sebaliknya, ketika seorang akademisi memilih penafsiran dengan model "b", maka hal ini menunjukkan adanya integrasi antara agama dan sains.

⁴⁵ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 46

⁴⁶ Ibid, 46

Pada penafsiran Ibn Bādīs tentang teologi dan sains di atas, dalam perspektif teori independen yang ditawarkan oleh Barbour saat itu, terdapat kontradiksi di antara keduanya. Penegasan tersebut seperti yang telah disampaikan oleh Ibn Bādīs dalam tafsirnya sebagai berikut:

و هو تقدير صحيح لا معارض له من جهة اللفظ والمعنى⁴⁷
“antara keimanan dan ilmu pengetahuan di dalam al-Qur’an tidak saling bertentangan baik secara lafadz maupun makna”

Pemahaman Ibn Bādīs di atas menunjukkan adanya kemustahilan ketika membenarkan sains tanpa melihat agama. Dan membenarkan agama tanpa adanya nalar sains. Jika independensi ini terjadi, maka teologi akan memberikan doktrin magis dan mistis terhadap kepercayaan manusia. Sebaliknya, sains akan berbicara omong kosong tanpa ada pembenaran mutlak dari agama.

Hal ini sejalan dengan yang telah dijelaskan oleh para ilmuwan dan ulama’ falaq kontemporer bahwa bumi dengan putaran rotasinya, akan menemui musim-musim panas yang semakin panas dan dingin yang semakin dingin, dan akan kembali normal pada waktunya. Semua itu telah diterangkan di dalam al-Qur’an dengan lafadz *kulla shay’ faṣṣalnāhu tafṣīlā* yang ditafsirkan bahwa segala sesuatu tentang perhitungan waktu telah dijelaskan di dalam al-Qur’an.⁴⁸

⁴⁷ Ibid, 46

⁴⁸ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 46. Lihat juga dalam penelitian ini, 141

Dalam pandangan *tafsir ilmi*, terdapat dua poin yang menunjukkan adanya keterkaitan antara al-Qur'an dan sains. Pertama, beberapa ayat al-Qur'an mengisyaratkan tentang adanya objek ilmu non-material, dan non-fenomenal. Kedua, al-Qur'an juga mengisyaratkan tentang ilmu material dan juga fenomenal. Hal ini menunjukkan adanya keterkaitan antara materi dan immateri di dalam al-Qur'an.⁴⁹

Independensi sains dan teologi didasari oleh beberapa sebab, pertama, objek kajian teologi di luar batas wilayah sains. Kedua, kajian tentang teologi tidak dapat diverifikasi layaknya sains. Ketiga, teologi tidak memberikan teori baru selain penjelasan yang telah terjadi. Tiga poin tersebut menjadikan teori sains dan teologi tidak memiliki korelasi yang komprehensif.⁵⁰

Secara realitas, penjelasan tentang sains dan teologi memang masih berdiri sendiri. Sebagai contoh pada pembahasan penciptaan alam semesta dan keimanan kepada Tuhan. Menurut Jhon Perry, pembahasan tentang alam semesta dan iman kepada Tuhan memiliki teori, metode, dan konsep masing-masing secara terpisah.⁵¹

Pada masa modern, dogma rasionalitas menjadikan rasio manusia bertahta di atas segalanya. Dengan demikian, para saintis meyakini bahwa penciptaan alam semesta hanya dapat dikaji dengan ilmu fisika dan hanya

⁴⁹ Awaliya Rahman, "Sains dalam al-Qur'an: Transformasi Teologi Mistisme Menuju Kritisme dalam Fenomena Bencana Alam, 18

⁵⁰ Pervez Hoodbhoy, *Ikhtiar Menenggalkan Rasionalitas*, terj. Sari Meutia, (Bandung: Mizan, 1996), 138-139

⁵¹ Jhon Perry dan Joanna LeidenHag, "What Is Science Engaged Theology", *Modern Theology*, Vol. 37, NO. 2, 2021, 252

menerima data-data teruji dari teori-teori yang terukur. Hal ini sekaligus menafikan adanya penjelasan al-Qur'an yang dianggap sebagai teks irasional yang tidak memberikan wujud kongkrit dalam data-data kebenaran sains.⁵²

Menurut pandangan Barbour, jika teori independensi dalam teologi dan sains benar-benar dapat diterapkan, maka tidak akan memunculkan teori konflik seperti di atas. Selain itu juga, teori independensi dapat memupus kemungkinan terjadinya dialog konstruktif dan pengayaan di antara keduanya.⁵³

Sebagai contoh, penafsiran yang telah dilakukan oleh Sayyid Quṭb yang menolak teori sains sebagai pendekatan dalam tafsirnya. Quṭb berpendapat bahwa sains memiliki ruang tersendiri, dan agama memiliki ruang tersendiri. Ketika ayat-ayat keagamaan ditafsirkan dengan menggunakan teori sains, maka ada kontradiksi karena teori sains akan selalu berkembang sedangkan al-Qur'an adalah pasti.⁵⁴

Posisi teologi dan sains seperti di atas, menjadikan keduanya terus terbalut dalam sebuah konflik yang tidak akan pernah menemukan titik final. Hal yang sama juga disebutkan oleh Sayyid Quṭb bahwa penafsiran al-Qur'an menggunakan teori sains tidak akan pernah ada habisnya. Oleh karena itu, al-Qur'an dipandang hanya sebagai pembenar atas teori-teori yang mereka ciptakan.

⁵²Edwin Syarif, "Pergulatan Sains dan Agama", 651

⁵³ Mahfudz Junaidi, "Mengkritisi Tipologi Hubungan Sains dan Agama Ian G, Barbour", *Jurnal Ilmiah Studi Islam*, Volume. 18, No. 2, 2018, 51

⁵⁴ Hasfifin, "Sikap Sayyid Quṭb Terhadap Tafsir Ilmī", *Maghza: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 6. No. 2, 2021, hal 239

Independensi teologi dan sains seperti pada penafsiran Sayyid Qutb di atas tentu tidak sejalan dengan penafsiran yang dilakukan oleh Ibn Bādīs. Dalam tafsirnya, Ibn Bādīs selalu menjelaskan penafsirannya dengan perintah untuk selalu melihat kepada *ayat al-kawniyyah*. Hal ini menunjukkan bahwa Ibn Bādīs tidak sependapat dengan independensi teologi dan sains.

Perkembangan zaman menuntut pembahasan teologi seharusnya mengikuti perkembangan pemikiran kontemporer. Salah satu pemikir teologi seperti Hasan Hanafi, berpendapat bahwa pemahaman terhadap teologi haruslah menjadi manfaat dan masalah di masa kini. Hal ini dapat dicapai dengan beberapa cara seperti merevisi dan merekonstruksi serta membangun kembali epistemologi lama menuju epistemologi baru yang lebih signifikan.⁵⁵

Pada dasarnya, antara sains dan agama (teologi) dapat dikorelasikan dengan beberapa syarat dan ketentuan, yaitu penjelasan ilmiah yang digunakan sebagai dalil logis pembahasan teologi mampu memperkokoh keyakinan yang benar dan membentenginya dari keyakinan yang salah. Selain itu, penjelasan sains mampu mendorong kebangkitan semangat umat Islam untuk mempelajari ilmu pengetahuan, sehingga semakin memahami keagungan Tuhan yang menciptakannya.⁵⁶

Dalam tafsirnya, Ibn Bādīs menjelaskan bahwa sesungguhnya para mujtahid (teolog dan saintis) memiliki konsep yang hampir serupa. Dengan

⁵⁵ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antaraa Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), 132

⁵⁶ Maurice Bucaille, *Bibel, Quran dan Sains Modern*, terj. H. M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 139

demikian, para mujtahid tersebut adalah pengikut ilmu.⁵⁷ Hal ini dijelaskan dalam tiga poin penting, yaitu:

- a. Seluruh dalil dan argumentasi bersifat *ẓanni* (prasangka).
- b. Seorang mujtahid akan mengambil dalil tersebut menggunakan dasar ilmu.
- c. Secara teoritis dalil yang ditetapkan oleh para mujtahid tersebut adalah dalil yang betul-betul tepat dengan keilmuan yang ada.

Pemahaman Ibn Bādīs di atas terlihat dipengaruhi oleh gaya sekularitas yang telah didukung oleh negara-negara Arab sebagai kontribusi atas kemerdekaan Aljazair. Pengaruh tersebut menjalar sampai pada pola pikir Ibn Bādīs sebagai seorang reformis yang ingin memberikan arahan baru terhadap permasalahan teologi. Ia ingin menepis doktrin kuno teologi yang bersumber hanya pada satu keyakinan, dan mengabaikan yang lainnya.

Walaupun di sisi lain, gagasan para pemikir (mujtahid) berbeda-beda dan memiliki pendapat yang berseberangan satu dengan yang lain, namun terkadang gagasan tersebut menunjukkan kelemahan teologi dari sains yang mengklaim bahwa agama telah ditaklukkan oleh sains. Akan tetapi, penjelasan Ibn Bādīs di atas justru membuktikan sebaliknya, bahwa teologi yang bersumber dari agama menguatkan sains, begitu sebaliknya.

Dengan demikian, melihat kepada teori integrasi *natural theology* yang lebih mengutamakan teori ilmiah sebagai penguat pemahaman agama, relevan dengan penafsiran ayat-ayat teologi sains Ibn Bādīs. Hal ini sekaligus

⁵⁷ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 105

menepis adanya konflik dan independensi antara teologi dan sains yang tidak akan pernah menemukan titik temu.

B. Perspektif Teori *Theology of Nature*

Teori ini tidak jauh berbeda dengan teori *natural theology*. Hanya saja, teori ini ingin merekonstruksikan ulang pemahaman agama agar lebih komprehensif. Berangkat dari doktrin-doktrin agama atas ilmu pengetahuan menjadikan agama dan sains mengalami konflik. Dengan demikian, teori *theology of nature* dapat mengintegrasikan teologi dan sains agar lebih komprehensif.

Upaya Barbour dalam memberikan titik temu antara sains dan teologi adalah mengintegrasikan antara keduanya. Hal ini dapat diketahui persamaan antara konsep sains dan teologi serta mungkin perbedaan di antara keduanya. Persamaan yang terjadi di antara keduanya menurut Barbour adalah persamaan pada metode dan juga konsep, karena jika dilihat secara metodologis, tidak ada perbedaan yang mendasar baik dari sudut pandang objektivitas maupun subjektivitas antara keduanya.⁵⁸

Teori ini memotret hubungan antara agama dan sains yang lebih konstruktif, serta menawarkan kesatuan konseptual yang sering digunakan oleh pendukung integrasi. Hal ini sejalan dengan teori dialog yang lebih mempertimbangkan pra-anggapan, mengeksplorasi metode antara agama dan sains, dan menganalisis konsep di antara keduanya.⁵⁹

⁵⁸ Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, 180

⁵⁹ Waston, "Hubungan Sains dan Agama: Refleksi Filosofis atas Pemikiran Ian G. Barbour", 82

Menurut Sayyed Hossen Nasr bahwa ketika manusia mencoba untuk membandingkan keilmuan Barat dengan keilmuan Islam, seperti ilmu matematika, ilmu alam, ilmu metafisika, dan lainnya maka semua itu tidak berbeda dengan ilmu-ilmu yang ada di dalam Islam. Dalam istilah Latin atau Barat, *scientia* adalah istilah yang juga digunakan dalam ilmu-ilmu Islam.⁶⁰

Selain Sayyed Hossen, Naquib al-Attas juga telah menggagas agama dan ilmu pengetahuan secara paradigma. Gagasannya ini terlahir dari ide terhadap Islamisasi secara umum. Baginya, Islamisasi ilmu adalah bagian dari upaya pembebasan manusia dari *magic*, mitos, animisme, dan lain sebagainya. Ia menyayangkan beberapa cendekiawan yang mengkritisi Islamisasi tanpa adanya landasan epistemologi yang jelas.⁶¹

Sebagai contoh, dalam penafsiran QS al-Naml: 16 tentang pengetahuan Nabi Sulaiman tentang suara hewan yang tidak dimiliki orang lain. Ayat tersebut berisi tentang mukjizat yang diberikan Tuhan kepada Nabi Sulaiman sebagai bukti atas kenabiannya, sehingga umat Islam diwajibkan untuk mengimaninya.

Secara biologis, Ibn Badis menjelaskan tentang adanya tingkatan yang ada pada hewan-hewan di muka bumi. Pertama, hewan yang merayap, yaitu hewan yang paling rendah tingkatannya seperti semut dan lainnya. Kedua,

⁶⁰ Khoirul Warisin, "Relasi Sains dan Agama Perspektif Ian. G. Barbour dan Armahedi Mazhar", *Rahmatan Lil Alamin: Jurnal of Peace Education and Islamic Studies*, Volume. 1. No. 1, 2018, 119

⁶¹ Fithriani Grade, *Orientasi Sains dan Islamisasi Ilmu Pengetahuan*, (Aceh: Bandar Publishing, 2021), 21-22

hewan yang berjalan seperti kuda, sapi, dan lainnya. Ketiga, tingkatan hewan yang paling tinggi seperti burung dan lainnya.⁶²

Pada pembagian jenis-jenis tingkatan hewan di atas, dalam ilmu biologi, makhluk hidup memiliki cara tersendiri dalam berkomunikasi, karena dalam makhluk hidup terdapat sel yang masing-masing memiliki fungsi yang berbeda-beda. Pada hewan terdapat suatu sistem sinyal kimiawi yang digunakan untuk berkomunikasi antar sel yang sama, dengan cara yang beragam seperti formon.⁶³

Adanya penjelasan biologis hewan dalam tingkatannya ini dijelaskan Ibn Bādīs untuk memberikan pemikiran logis pengetahuan dan pemahaman Nabi Sulaiman terhadap suara-suara hewan. Hal ini menunjukkan bahwa bukan sebuah hal yang mustahil jika Nabi Sulaiman memiliki kemampuan berbicara dan memahami bahasa hewan.

Pada sisi teologis, Ibn Bādīs juga menegaskan bahwa semua yang telah terjadi pada Nabi Sulaiman adalah kehendak dan kekuasaan Tuhan yang tidak dapat ditolak. Adanya mukjizat yang dimilikinya adalah bukti lemahnya orang-orang yang membantah kenabiannya saat itu. Dengan demikian, penjelasan sains dan teologi di atas terlihat relevan. Adanya bukti ilmiah ini menjadikan bukti konklusif bagi keyakinan agama.

⁶² Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 125

⁶³ Dini Listiyani, Subhanallah, Cara Hewan Berkomunikasi Dijelaskan dalam al-Qur'an dan Sains. <https://techno.okezone.com/read/2017/09/15/56/1776765>. Diakses pada 16 desember 2021

Hal ini seperti yang telah dijelaskan Ian G. Barbour bahwa terdapat beberapa pendekatan dalam penggunaan teori integrasi. Pertama, berangkat dari data ilmiah yang menawarkan bukti konklusif bagi keyakinan agama, untuk memperoleh kesepakatan dan kesadaran akan eksistensi Tuhan. Kedua, menelaah ulang doktrin-doktrin agama dalam relevansinya dengan teori-teori ilmiah. Dengan demikian, keyakinan agama diuji dengan kriteria tertentu dan dirumuskan ulang sesuai dengan temuan ilmiah.⁶⁴

Di sisi lain, beberapa tokoh seperti Nidhal Guessoum, Golshani Mehdi, dan lainnya menolak adanya integrasi sains dan ayat-ayat *Qur'āniyyah*. Dalam buku yang berjudul *The Scientific Dimension of the Quran*, Golshani menjelaskan penolakannya terhadap kandungan sains al-Qur'an. Ia berpendapat bahwa al-Qur'an berisi petunjuk yang dibutuhkan manusia dalam keimanan dan perbuatannya. Al-Qur'an bukanlah Ensiklopedia yang harus memberikan riset terbaru dalam perkembangan ilmu pengetahuan.⁶⁵

Doktrin agama seperti penjelasan tentang mukjizat Nabi adalah salah satu contoh dominasi agama terhadap sains. dalam hal ini, Ibn Bādīs memberikan penafsirannya mengenai mukjizat Nabi Sulaiman yang dapat diterima dan dipahami manusia dengan mudah. Sehingga meleburkan doktrin agama tanpa adanya pembuktian ilmiah yang telah melekat selama ini.

Dilihat dari kacamata sosial dan sejarah, reaksi para cendekia termasuk Ibn Bādīs terhadap kemunculan sains di tengah-tengah keyakinan agama, tak

⁶⁴ Ian G. Barbour, *Juru Bicara Tuhan*, 42

⁶⁵ Golshani Mehdi, *The Scientific Dimension of the Quran*, dalam <http://www.al-Islam.org> hlm.9/ diakses 16 Agustus 2018

lepas dari pengaruh sosial yang terjadi saat itu. Sebagai contoh, mantan presiden Turki Mustafa Kamal Atatürk yang sangat membabi buta dalam menerima sains dan budaya Barat. Keinginan terbesarnya adalah membangun negara Turki sebagai negara yang “modern sekuler”. Oleh karena itu, ia mengirim beberapa akademisi Aljazair untuk mengikuti perkuliahan Doktor di Harvard University dalam bidang Ilmu Pengetahuan dan Sains.⁶⁶

Menurut Ibn Rusd, ilmu sosial (pendekatan sosiologis) dapat digunakan sebagai alat bantu untuk melihat fenomena-fenomena yang terjadi di dalam masyarakat, sehingga dapat digunakan untuk memaknai teks-teks keagamaan yang pas dengan kondisi masyarakat saat itu.

Sebagai contoh pemahaman Ibn Rusd terhadap sifat-sifat Allah seperti *sama*, *baṣar*, *kalām*, dan lainnya yang sama sekali tidak ditafsirkan baik secara *ḥarfīyyah* maupun *ma'nawīyyah* karena baginya itu tidaklah penting, dan menanyakan hakikatnya adalah bid'ah. Pemikiran semacam ini didasari oleh kondisi masyarakat yang belum bisa menerima dengan sempurna pemahaman sifat-sifat Tuhan yang tidak serupa dengan manusia.⁶⁷

Berbeda dari Ibn Rusd, pendekatan sosiologis menurut al-Aṭṭas adalah sebagai pemahaman setiap agama, buah pikiran orang atau masyarakat, yang harus dilihat sebagai suatu kenyataan yang terkait dengan waktu, tempat, kebudayaan, golongan, dan lingkungan sebuah kepercayaan atau ajaran itu

⁶⁶ Sayyed Hossen Nasr, "Islam and Modrn Science", bahan perkuliahan pada Pakistan Study Group, <http://www.muslimphilosophy.com/ip/nasr1.htm>, 5

⁶⁷ Hamid Fahmi Zarkasy Dkk, "Ibn Rusd Intelctual Strategies on Islamic Theology", *Junal Ilmiah Islam Futuraa*, Volume. 20, NO. 1, 2020, 32

timbul. Hal ini menunjukkan bahwa pemikiran seseorang tentang keagamaan dan kepercayaan tidak bisa lepas dari perubahan sosial dan budaya setempat⁶⁸

Di samping ilmu sosial, ilmu sejarah juga berperan penting dalam memahami masalah teologi yang ada. Memahami konsep teologi dengan pendekatan sejarah, diperlukan sumber referensi yang didapatkan dari sejarah-teologi sebelum adanya Islam, hingga Islam datang sampai pada masa sahabat, *tabi'in*, *tabi' tabi'in* dan seterusnya.⁶⁹

Penerapan teori integrasi juga dapat dilihat dalam penafsiran Ibn Bādīs terhadap QS al-Furqān: 1-2 (تَبْرَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ), ia lebih menekankan pada penjelasan mengenai kesempurnaan sebuah keimanan kepada al-Qur'an hanya dapat diperoleh dengan *'ilm wa 'amal*. Dalam kitabnya ditulis:

وإذا حكمنا قبلنا و سلمنا وكنا مع ما حكم له وفارقنا ما حكم عليه
والله سماه الفرقان لنعلم أنه فارق بنفسه ونعمل بافراق به ولا يكمل
إيماننا بانه الفرقان إلا باعلم والعمل
فعلينا إذن أن نعلم أن القرآن هو كتاب نذارة والهداية فنستخرج
أصولها وفنونها من أية وهذا الحظ العلم

Dan apabila sebelumnya kita memutuskan untuk menerimanya (mengimaninya), dan kita setuju dengan apa yang ditetapkan, dan kita dapat memahami apa-apa yang telah diputuskan-Nya (baik dan buruknya). Sebab itu, Allah menyebutnya dengan sebutan *Al-Furqān*, agar kita mengetahui bahwa dia adalah penjelas, dan kita sepakat dengan kandungan-kandungannya, maka tidak lengkap keimanan kita jika tanpa didasari dengan ilmu dan amal. Oleh karena itu, kita harus mengetahui bahwa Al-Qur'an adalah kitab peringatan dan petunjuk, maka kita ambil maksud dan tujuan dari sebuah ayat, dan inilah yang disebut dengan ilmu.

⁶⁸ Karl Manhein, *Ideology and Utopia (Havert Book)* (New York: Haurecaunt Brace & Word, 1936), 78-79

⁶⁹ Nurul Djazimah, "Pendekatan Sosio Historis: Alternatif dalam memahami Perkembangan Ilmu Kalam", *Ilmu Ushuluddin*, 2012, 29

Penekanan pada lafadz *al-'ilm* di sini adalah keilmuan-keilmuan yang ada termasuk ilmu pengetahuan alam. Seperti yang telah ditekankan oleh Rashīd Ridhā bahwa dalam ilmu kepastian harus didahulukan dari pada keraguan (*ẓann*).⁷⁰ Oleh sebab itu yang telah ditekankan Ibn Bāḍis dalam tafsirnya bahwa kesempurnaan iman seseorang kepada al-Qur'an berdasar pada Ilmu, sehingga terdapat dalil pasti akan kebenaran al-Qur'an sebagai kitab Tuhan yang wajib kita imani. Sesuai dengan namanya al-Qur'an adalah *al-Furqān* yang mampu memberikan peringatan, hidayah, dan petunjuk bagi umat manusia.

Dalam dunia teologi, wahyu dan akal adalah tema yang sangat pokok di dalam perdebatan para teolog muslim. Kelompok Mu'tazilah telah menempatkan posisi akal pada peranan yang tinggi, dan akal mampu mendeteksi dan mengetahui segala sesuatu.⁷¹ Akan tetapi, akal tidak mampu menggapai keseluruhan pengetahuan tentang baik serta buruk sebuah keadaan dan oleh karena itu, diperlukan wahyu. Dalam hal ini, Ibn Rushd menulis sebuah karya yang menyelaraskan antara akal dan wahyu⁷²

Dari penjelasan di atas dapat diambil kesimpulan bahwa ilmu yang dikategorikan sebagai sains, dan agama secara teologis mampu memberikan sinergi antara satu dengan yang lainnya. Dengan demikian, integrasi antara

⁷⁰ *أَنَّ الْعِلْمَ مُقَدَّمٌ عَلَى الظَّنِّ ، فَلَا يُعْمَلُ بِالظَّنِّ مَعَ إِمْكَانِ الْعِلْمِ* artinya “Sesungguhnya ilmu (sesuatu yang pasti) lebih didahulukan dari zhanni (hal yang tidak pasti), tidak boleh mengamalkan yang zhanni ketika memungkinkan (untuk mengamalkan) yang pasti”

Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al- Qur'an al-Karim al-Sharḥ bi Tafsir al-Manār*, j. 7 (tpt: Dar al-Fikr, tt), 187

⁷¹ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI Press, 1986), hal

⁷² Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl fī mā Bayn al-Ḥikām wa al-Sharī'ah min Lisān* (Cairo: Dār al-Ma'āfif, 1972)

teologi dan sains yang ada dalam penafsiran Ibn Bādīs tersebut terlihat menggunakan teori yang sama seperti teori integrasi Barbour dalam menjelaskan teologi dan sains agar mendapatkan pemahaman yang lebih dinamis.

Di sisi lain, tidak semua ilmuwan berpendapat sama seperti Barbour yang mendukung integrasi dan korelasi⁷³ antara teologi dan sains. Menurut Paul Feyerabend, tidak ada metode ilmiah yang dapat diterapkan dalam memahami teologi. Baginya, metode ilmiah yang menerapkan objektivitas dan rasionalitas adalah kedok untuk kepentingan kekuasaan dan kekayaan. Namun, pernyataan semacam ini telah dibantah oleh T.F. Torrance yang mengatakan bahwa statemen Paul terlalu terburu-buru dan ceroboh.⁷⁴

Pernyataan Aquinas mengenai *theology is the queen of science* masih menjadi perbincangan yang hangat di kalangan akademisi hingga saat ini. Dalam artikel yang berjudul “Theology: Still a Queen of Science in the Post-Modern Era”, Erna Oliver menjelaskan bahwa teologi mampu menjadi sebuah keilmuan yang dapat disandingkan dan dikaji secara interdisipliner. Selain itu teologi menurutnya mampu menjadi jawaban dan solusi atas permasalahan yang ada di dalam kehidupan.⁷⁵

⁷³ Nidhal Guessoum, “Science, Religion, and the Quest for Knowledge and Truth: an Islamic Perspective”, *Cultural Studies of Science Education*, 2009, 58
<https://www.researchgate.net/publication/225722551>

⁷⁴ David Munchin, “Is Theology a Science? Paul Feyerabend’s Anarchic Epistemology as Challenge Test to T.F. Torrance’s Scientific Theology”, *Scottish Journal of Theology*, Volume 64, Issue 4, November 2011, pp. 439 – 455
DOI: <https://doi.org/10.1017/S003693061100024X> [Opens in a new window] Copyright © Scottish Journal of Theology Ltd 2011. Diakses pada 08-09-2021

⁷⁵ Erna Oliver, “Theology: Still a Queen of Science in the Post-Modern Era”, In *die Skriflig* 50(1), a2064. <http://dx.doi.org/10.4102/ids.v50i1.2064>, 2015, 1-7. Diakses pada 08-09-2021

Dalam artikel yang berjudul “What is Science Engaged Theology?” John Perry menjelaskan bahwa konsep teologi modern yang berkembang saat ini adalah konsep teologi yang sebenarnya. Ia juga mengatakan bahwa setidaknya terdapat empat bukti relevansi antara sains dan teologi yang disebut dengan istilah *science engaged theology*.

Pertama, sains berbeda dengan teologi secara teori, akan tetapi pada realitanya, sains dan teologi adalah sejalan. Hal ini dibuktikan ketika menjawab persoalan-persoalan teologi dengan menggunakan teori sains. Seperti yang telah dijelaskan oleh Tanton dalam artikelnya bahwa untuk menjawab pertanyaan seputar teologi ia harus mengerti tentang teori sains.⁷⁶

Kedua, artikel tersebut menjelaskan cabang-cabang disiplin ilmu pengetahuan yang ada dapat memberikan pemahaman yang spesifik terhadap teologi. Ketiga, dalam berteologi seharusnya digunakan pendekatan-pendekatan keilmuan yang berbeda, sehingga teka teki yang terdapat dalam teori teologi seperti pertanyaan apakah ada kontradiksi antara pernyataan bahwa Tuhan Maha Kuasa, Tuhan Maha Baik, dan penderitaan manusia, mampu dijawab dengan pendekatan-pendekatan yang berbeda-beda sebagai tujuan yang jelas.⁷⁷

Keempat, secara logika pembahasan tentang penciptaan alam semesta dan keberadaan Tuhan masih dibahas hingga saat ini. Dalam perjalanannya, banyak perbedaan antara urusan penciptaan alam semesta dan keberadaan

⁷⁶ Jhon Perry dan Joanna LeidenHag, “What Is Science Engaged Theology”, *Modern Theology*, Vol. 37, NO. 2, 2021, 252

⁷⁷ Ibid 253

Tuhan, namun hal itu tetap tidak memberikan pemahaman yang jelas ketika harus membahas konsep teologi dan teori sains secara terpisah.⁷⁸

Beberapa pernyataan dan argumentasi para akademisi Barat di atas dapat memberikan kejelasan mengenai nasib teologi modern yang sedang berkembang saat ini. Istilah *theology is the queen of science* mampu bertahan hingga saat ini dan memungkinkan untuk menjadi masa depan teori teologi dan konsep sains yang semakin berkembang.

Integrasi teologi dan sains juga terlihat ketika Ibn Bādīs menafsirkan QS Yāsīn: 1. Dalam menafsirkan ayat ini, Ibn Bādīs memberikan penjelasan bahwa terdapat kurang lebih sepuluh *ḥurūf al-muqatta'ah* sebagai *fawāṭīḥ al-suwar* di dalam al-Qur'an yang tidak dapat dipahami. Akan tetapi semua itu bukan berarti al-Qur'an tidak mampu ditafsirkan oleh para ulama'. Menurut Ibn Bādīs, adanya huruf-huruf tersebut di dalam al-Qur'an adalah sebagai penjelas dan penegas terhadap permasalahan akidah, adab, hukum, dan lainnya dari *maqāṣid al-Qur'an*.⁷⁹

Lebih rinci, Ibn Bādīs memberikan contoh penjelasan sains (ilmu pengetahuan kealaman) untuk dapat memahami penafsiran *ḥurūf al-muqatta'ah*. Menurutnya, *ḥurūf al-muqatta'ah* pada awal surat sulit untuk ditafsirkan, seperti saintis yang tidak mengetahui hakikat pasti bagaimana

⁷⁸ Ibid, 253

⁷⁹ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 284. Lihat kembali penelitian ini, 168

listrik dalam alam semesta, serta ruh dan akal pada manusia. Akan tetapi, manusia mampu merasakan manfaat dari keberadaan ruh.⁸⁰

Sejalan dengan Ibn Bādīs, Said Nursi di dalam tafsirnya menjelaskan bahwa *hurūf al-muqatṭa'ah* adalah atom. Huruf-huruf tersebut seperti kode Tuhan yang menjadikan ayat-ayat al-Qur'an semakin sakral. Begitu juga atom yang terkandung di dalam udara yang mampu patuh dan tunduk layaknya tentara yang taat dalam waktu yang cepat dan dahsyat. Atom dapat berkembang tanpa batas dan waktu, dan hanya dapat dianalisa dan dipelajari oleh para ahli yang mampu di dalam bidang tersebut. Seperti halnya *hurūf al-muqatṭa'ah* yang hanya diketahui oleh hamba-Nya yang terpilih, seperti Nabi Muhammad.⁸¹

Integrasi yang dibangun Ibn Bādīs dalam memahami ayat-ayat *Qur'āniyyah* dengan ayat-ayat *kawniyyah* adalah memberikan penjelasan logis ketika menggunakan kedua teorinya. Argumentasi semacam ini seperti pembacaan Abdulla Galadari tentang sains dan teologi dalam teori gravitasi dan keimanan yang terangkum dalam tabel berikut:

NO	Scientists belief of gravity	Theists belief of the Divine
1	Never seen Never seen	Never seen Never seen
2	Can be sensed on how the force manifests itself	Can be sensed on how the force manifests itself

⁸⁰ Ibid, 285

⁸¹ Badiuszaman Said Nursi, *Isharah al-I'jāz fī Maḥzān al-I'jāz*, (Kairo: Shirkah Sozler li al-Nashr, 2011), 3839

3	Describes the interaction of all objects in the cosmos	Describes the interaction of all objects in the cosmos
4	All-pervading in the universe	All-pervading in the universe
5	Attracts objects together	Attracts the cosmos, souls, and spirits to it
6	Fundamental force of the universe	Fundamental force of the universe
7	At singularity, it is infinite and beyond space and time	Is Single, Infinite, and beyond space and time
8	Inherent in every object	Inherent in every object
9	Scientific theories may be flawed, because of misunderstanding (not because it does not exist)	theological theories may be flawed, because of misunderstanding (not because it does not exist)
10	Equations are formulated to approximate an understanding of how it interacts in the universe	Rituals are formulated to approximate an understanding of how it interacts in the universe
11	To build, to prosper, to explore, and to discover is	To build, to prosper, to explore, and to discover is not

	not to work against it, but to work with it	to work against it, but to work with it
12	Responsible for motion in the universe	Responsible for motion in the universe

Tabel di atas menunjukkan bahwasannya antara teori gravitasi dan ketuhanan memiliki kemiripan. Para saintis maupun teolog memiliki cara pandang dan rasio yang sama dalam meyakini teori masing-masing, dan keduanya memiliki tujuan yang sama di dalam kehidupan di dunia ini.⁸²

Dalam permasalahan gravitasi bumi, para saintis tetap mempercayai teori gravitasi bumi yang tidak dapat dilihat secara kasat mata. Di sisi lain, argumentasi kepercayaan sebagai basis rasionalitas para saintis tetap digunakan.⁸³ Hal ini menunjukkan bahwa baik saintis maupun teolog memiliki teori yang sama dalam membenarkan keyakinannya.

Dengan demikian, seorang saintis tidak akan dapat menjadi saintis yang sempurna jika tidak memahami agama. Sebaliknya, seorang teolog tidak akan dapat menjadi teolog yang sempurna jika tidak memahami sains. Karena baik sains maupun teologi tidak akan saling berlawanan satu dengan yang lainnya.⁸⁴

Argumentasi di atas sejalan dengan penafsiran Ibn Bādīs pada QS al-Isrā': 19-20 (وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا) dan al-Furqān: 62 (لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْتَكِرَ أَوْ)

⁸² Abdullah Galadari, "Science Vs. Religion: The Debate End", 7

⁸³ Ibid, 6

⁸⁴ Abdullah Galadari, "Science Vs. Religion: The Debate End", 8

(أَرَادَ شُكْرًا) tentang kewajiban manusia untuk bersyukur atas segala nikmat yang telah Tuhan berikan. Ia berpendapat bahwa pengetahuan manusia tentang fungsi, kegunaan, dan manfaat ciptaan Tuhan seperti matahari, bulan, tumbuhan, hewan dan lain sebagainya dapat menjadikan manusia bersyukur atas segala nikmat yang telah diberikan.⁸⁵

Tumbuhnya rasa syukur yang dapat dirasakan oleh manusia berawal dari kesadaran manusia atas nikmat yang telah diberikan Tuhan. Kenikmatan tersebut berupa rahmat yang dapat digambarkan dengan wujud alam semesta. Oleh karena itu, dalam memahami agama, manusia membutuhkan ilmu. Sebaliknya, dalam mendapatkan ilmu, manusia membutuhkan agama.

Integrasi yang dilakukan Ibn Bādīs dalam tafsirnya terlihat menggunakan model-model konseptual dan analogi-analogi ketika menjelaskan hal-hal yang sulit untuk ditafsirkan dan diamati secara jelas. Walaupun, antara teologi dan sains (*āyat al-Qur'āniyyah* dan *āyat al-kawniyyah*) berbeda secara logis dan linguistik. Akan tetapi, itu semua bukan alasan untuk dikotak-kotakkan dengan mutlak sebagaimana penggunaan teori independen.

Hal di atas sejalan dengan pendapat Mahfudz Junaidi dalam tulisannya bahwa antara teologi dan sains memiliki persamaan dan perbedaan yang tidak perlu dikotak-kotakkan. Menurutnya, dengan memberikan model konseptual yang sama dan analogi-analogi, seorang saintis dan teolog mampu

⁸⁵ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 57. Lihat juga penelitian ini 143

mendialogkan antara teologi dan sains sebagai pemahaman yang lebih konstruktif.⁸⁶

Secara historis, menurut Alias, para saintis terdahulu seperti Ibnu Sina adalah ilmuwan yang paham tentang agama. Dalam artikel yang berjudul “Teleological Analysis of Scientific Research Based on Masterpiece’s Prefaces of al-Khawārizmī, Ibn al-Haytam and al-Bīrūnī”, *Jurnal Hadhari: An International Journal* dijelaskan bahwa saintis muslim di masa lalu, memiliki keimanan yang mendalam dengan penegasan bahwa semua yang ada di alam semesta adalah milik Tuhan Yang Maha Esa.⁸⁷

Merujuk kepada doktrin agama yang telah melekat dalam keyakinan masyarakat beragama khususnya muslim menjadikan terbentuknya keyakinan yang irasional. Sehingga, adanya teori integrasi *theology of nature* dapat merekonstruksi ulang doktrin agama yang menjadi keyakinan manusia yang lebih rasional. Hal ini sejalan dengan penafsiran Ibn Bādīs terkait ayat-ayat teologi sains seperti keyakinan terhadap mu’jizat para nabi.

Relevansi teori integrasi *theology of nature* dan penafsiran Ibn Bādīs tentang ayat-ayat teologi sains menunjukkan adanya keterbukaan teologi atas sains dan sains atas teologi dalam merumuskan sebuah keyakinan dan kebenaran tentang segala sesuatu yang ada di dalam alam semesta.

⁸⁶ Mahfudz Junaidi, “Mengkritisi Tipologi Hubungan Sains dan Agama Ian G. Barbour”, *Jurnal Ilmiah Studi Islam*, Vol. 18. No. 2, 2018, 52

⁸⁷ Alias, M. S. Teleological Analysis of Scientific Research Based on Masterpiece’s Prefaces of al-Khawārizmī, Ibn al-Haytam and al-Bīrūnī. *Jurnal Hadhari: An International Journal*, Volume. 11, No. 2, 2019, 179– 194

Rekonstruksi pemahaman agama tersebut dengan tetap mengagungkan Tuhan atas segala rahmat dan kuasa-Nya.

C. Perspektif Teori Integrasi *Systematic Theology*

Dalam teori ini, Barbour mengupayakan titik temu antara teologi dan sains pada tema-tema dan objek-objek yang kerap dianggap bertentangan antara satu dengan yang lainnya. Penggunaan teori ini tidak jauh berbeda dengan penggunaan model dialog. Hanya saja, dialog tidak selalu mencari persamaan antara keduanya, namun juga perbedaan. Teori integrasi bisa dianggap sebagai revisi atas teori dialog yang menurutnya, tidak ada perbedaan diantara sains dan teologi.⁸⁸

Teori ini merupakan integrasi yang lebih sistematis yang dapat digunakan apabila sains dan agama mengalami perkembangan kepada arah baru bagi dunia yang lebih koheren. Dengan demikian, sains dan agama dapat memberikan kontribusi pandangan yang lebih komprehensif.

Secara teologis, al-Ghazālī mengutip pendapat seorang ulama' yang mengatakan bahwa al-Qur'an mengandung setidaknya 77.200 ilmu. Setiap ilmu memiliki empat kelipatan dimensi, yaitu lahir (*ẓāhir*), batin (*baṭīn*), batasan (*ḥad*), dan sudut pandang (*maṭlā'*), karena semua ilmu adalah *af'āl* dan *ṣifāt* Tuhan. Sedangkan al-Qur'an mencoba untuk menjabarkan *dhāt*, *af'āl*, dan *ṣifāt* Tuhan.⁸⁹

⁸⁸ Ibid, 185

⁸⁹ Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, (Kairo: Lajnah Nashr Thaqāfah al-Islāmiyah, 1356H), 128

Teori Integrasi ini lebih melahirkan hubungan antara teologi dan sains yang lebih bersahabat. Sains dan doktrin keagamaan sama-sama dianggap valid dan menjadi sumber yang koheran di mata dunia.⁹⁰ Jika ditinjau dari perspektif teori integrasi, penafsiran teologi dan sains Ibn Bādīs lebih relevan dibandingkan tiga teori lainnya. Penekanan Ibn Bādīs terhadap ilmu adalah gerbang utama dalam memahami segala hal termasuk teologi. Hal ini sejalan dengan beberapa ulama' kontemporer termasuk Ismail Raji al-Farūqī, Sayyed Hossen Nasr, dan lainnya yang mendukung relevansi sains dan agama.

Teori integrasi sistematis yang digagas oleh Barbour memiliki korelasi dengan beberapa penafsiran teologi dan sains Ibn Bādīs. Dalam penafsirannya, Ibn Bādīs terkadang menjelaskan konsep ilmiah untuk dapat memahami ayat-ayat non-fenomenal. Sebagai contoh dalam QS: al-Isrā': 36 (إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا) tentang ilmu dan akhlaq.⁹¹

Lafadz *al-sam'a*, *al-baṣar*, dan *al-fuād* dalam QS al-Isrā': 36 adalah bentuk rahmat Tuhan yang diberikan kepada manusia. Tiga bagian tubuh manusia tersebut memiliki fungsi masing-masing, akan tetapi urutan penyebutan di dalam al-Qur'an menurut Ibn Bādīs memiliki tujuan tersendiri. Secara psikologis, pengetahuan manusia bermula dari yang mereka dengar, kemudian yang mereka lihat, dan terakhir, yang mereka pikirkan.⁹²

⁹⁰ Mahfudz Junaidi, "Mengkritisi Tipologi Hubungan Sains dan Agama Ian G. Barbour", 53

⁹¹ Lihat penelitian ini, 148

⁹² Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 100.

Dalam hal ini, Ibn Bādīs menjelaskan bahwa al-Qur'an telah menyeru kepada manusia untuk mempelajari segala ilmu pengetahuan. Dengan ilmu, manusia tidak akan mendapatkan keraguan, karena ilmu adalah dasar dari segala pondasi termasuk hal keimanan.

Penafsiran-penafsiran al-Qur'an yang diintegrasikan dengan ilmu pengetahuan modern adalah sebuah upaya yang telah dijelaskan oleh Abū Ḥamīd al-Ghazali bahwa ayat al-Qur'an tidak mungkin dapat ditafsirkan tanpa bantuan teori ilmu pengetahuan.⁹³ Dengan demikian, tak heran jika interpretasi ayat-ayat al-Qur'an khususnya mengenai teologi (akidah) dapat dipahami dari ilmu pengetahuan umum (sains), walaupun tidak semua ulama' sepakat dalam hal ini.

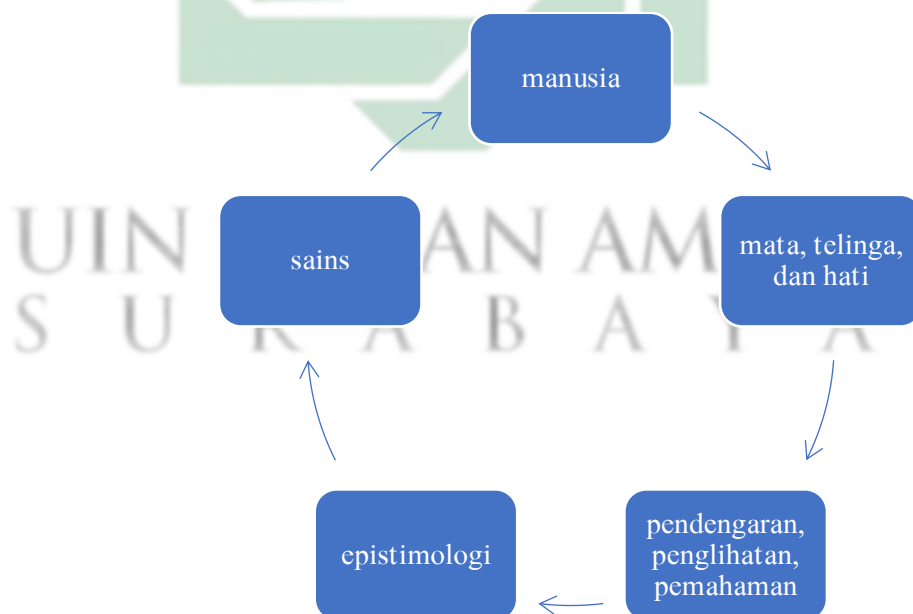
Secara teologis, ayat di atas menjelaskan bahwa segala perbuatan manusia akan dipertanggungjawabkan di akhirat. Hal ini yang ditekankan Ibn Bādīs dalam menafsirkan ayat tentang *al-sam'a*, *al-baṣar*, dan *al-fu'ād* pada QS al-Isrā': 36. Manusia yang diberikan kesempurnaan dalam penciptaannya, dari yang dimiliki manusia melalui pendengaran, penglihatan, dan pikiran menjadikan manusia dalam kategori mampu untuk menjalankan perintah Tuhan dan menjauhi segala larangan-Nya. Dengan demikian, semua itu akan dipertanggungjawabkan di akhirat, dengan balasan yang sesuai dengan amal dan perbuatannya.⁹⁴

⁹³ Abū Ḥamīd Muḥammad b. Muḥammad al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān* (Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1329 H), 32

⁹⁴ Abū Ḥamīd Muḥammad b. Muḥammad al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, 99

Menurut Isutzu, konsep kaimanan adalah proses dalam penerapan beberapa tingkatan yakni dengan beriman kepada Tuhan, Kitab, Rasul, dan hari akhir maka manusia diharuskan untuk melaksanakan keimanan tersebut seakan-akan mereka melihat-Nya. Selanjutnya di dalam pelaksanaan keimanan tersebut, manusia diharuskan untuk melaksanakan segala perintahnya dan menjauhi segala yang telah dilarang-Nya.⁹⁵

Perbedaan antara manusia dan hewan terletak pada akal pikiran. Akal bersungsi sebagai kekuatan ruhiyah pikiran manusia. Bagi Ibn Bādīs, akal dapat memahami hakikat ilmu, baik ilmu agama maupun ilmu pengetahuan umum. Hal ini ditegaskan oleh al-Ghazālī bahwa akal adalah hakikat dalam mencari kebenaran, baik kebenaran yang bersifat indrawi, maupun non-indrawi.⁹⁶



⁹⁵ Zuhadul Ismah, “Konsep Iman menurut Toshihiko Isutzu”, *Hermeneutika*, Vol. 9. No. 1, 2015, 207

⁹⁶ Fuadi, “Peran Akal Menurut Pandangan agl-Gahzali”, *Jurnal Substantia*, Volume, 15. No. 1, 2013, 82

Gambar di atas menunjukkan adanya korelasi antara manusia dan sains (ilmu). Secara biologis, manusia memiliki indra seperti mata, telinga, dan perasa yang berfungsi untuk pendengaran, penglihatan, dan pemahaman. Hal inilah yang dibutuhkan manusia untuk membangun epistemologi keilmuan yang dipejarinya, sehingga mampu menghasilkan karya.

Manusia mendapatkan posisi tinggi karena ilmu yang dimilikinya. Oleh karena itu, manusia dijadikan sebagai khalifah di bumi. Hal ini memiliki makna yang luas, salah satunya bahwa manusia memiliki potensi untuk melahirkan berbagai macam ilmu. Dengan demikian, ilmu-ilmu tersebut dapat digunakan untuk kelangsungan hidup di dunia menuju kehidupan akhirat.⁹⁷

Dalam hal ini, pandangan integratif yang dilakukan Ibn Bādīs dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat teologi dan sains adalah kesamaan konsep untuk memahami teologi dan sains. Walaupun secara sudut pandang sejarah, teologi bersumber dari ketetapan Tuhan yang bersifat mutlak, namun untuk mendapatkan pemahaman yang dinamis dan konstruktif dibutuhkan ilmu.

Selain itu, pendapat Guessoum menolak adanya integrasi antara sains dan agama sekaligus teolog dan saintis. Ia mempercayai bahwasannya di dalam al-Qur'an terdapat banyak penjelasan tentang ilmu pengetahuan, akan tetapi hal ini tidak berarti bahwa saintis perlu mencari hukum-hukum ilmu

⁹⁷ Fuadi, "Peran Akal Menurut Pandangan agl-Gahzali", 83

pengetahuan di dalam al-Qur'an sebagai landasan penialaian dan pengembangan teknologi.⁹⁸

Dalam dimensi teologis, al-Qur'an menyajikan kebenaran. Bukan menjadi sebuah persoalan ketika al-Qur'an ditafsirkan dengan teori ilmiah kemudian teori tersebut cocok di dalam memahami al-Qur'an, namun seiring berkembangnya zaman, teori tersebut berkembang dan tidak sesuai dengan kandungan ayat-ayat al-Qur'an. Hal ini justru memperkuat posisi al-Qur'an sebagai *ṣāliḥ li kull zamān wa makān*.⁹⁹

Dalam penafsiran Ibn Bādīs terlihat bahwa penjelasan sains yang ia gunakan dalam menafsirkan al-Qur'an justru sebagai pendukung keimanan dan kehidupan manusia di dunia. Bertolak belakang dari pendapat Galshani yang menyatakan adanya penyalahgunaan penjelasan ilmu pengetahuan yang ada di dalam al-Qur'an sebagai Ensiklopedia perkembangan ilmu pengetahuan.

Penafsiran Ibn Bādīs pada QS Yāsīn: 12 menegaskan tentang tiga keimanan, yaitu keimanan kepada Tuhan, keimanan kepada Rasulullah, dan keimanan kepada hari akhir. Akan tetapi, ayat di atas lebih menekankan keimanan kepada hari akhir. Lafad *ihyā'* dalam ayat di atas, berarti kehidupan yang ada pada jasad dan lafadz *mayyit* berarti kematian jasad setelah adanya kehidupan padanya. Hal ini menunjukkan adanya kehidupan pada jasad

⁹⁸ Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London: I.B.Tauris and Co Ltd, 2011), 124

⁹⁹ Ach. Maimun, "Integrasi Agama dan Sains Melalui Tafsir 'Ilmī (Mempertimbangkan Signifikansi dan Kritiknya), *Anil Islam: Jurnal kebudayaan dan Ilmu keIslaman*, Vol. 12. NO. 1, 2019, 55

setelah ditiupkan ruh ke dalam jasad dan kematian pada jasad adalah ketika telah dicabut ruh dari jasad.¹⁰⁰

Secara medis, penelitian tentang ruh dalam dunia kedokteran telah banyak dilakukan oleh para saintis. Adanya kehidupan manusia dimulai ketika ruh telah ditiupkan pada janin, sehingga organ tubuh dapat berfungsi seperti jantung dan lainnya. Hal ini bukan berarti bahwa al-Qur'an adalah ensiklopedia perkembangan ilmu pengetahuan, akan tetapi justru al-Qur'an memberikan wajah kebenarannya kepada manusia melalui pembuktian ilmiah.

Upaya Barbour dalam menintegrasikan sains dan teologi sangatlah tepat. Hal ini meminimalisir terjadinya konflik berkepanjangan antara teolog dan saintis seperti yang telah terjadi berabad-abad silam. Dalam penelitian ini, dijelaskan tentang kemunculan awal para teolog dan saintis beserta pemahaman-pemahaman yang tertanam dalam keyakinan masing-masing, sehingga menyimpulkan bahwa Tuhan dan alam adalah dua hal yang tidak memiliki keterikatan.¹⁰¹

Sejalan dengan Ibn Bādīs, salah satu tujuan teologi dan sains yang digunakan Ibn Bādīs dalam penafsirannya adalah penolakan terhadap tuduhan orang-orang kafir kepada Nabi Muhammad yang dituduh sebagai pembohong dan pengarang al-Qur'an. Pada QS al-Furqān: 4,5,6 dijelaskan bahwa Nabi Muhammad mendongengkan banyak kisah umat terdahulu yang kemudian dituliskan ulang menjadi al-Qur'an.

¹⁰⁰ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālīs al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 305

¹⁰¹ Penelitian ini, hal 39-43

Secara logika, ayat kelima pada QS Yāsīn menerangkan bahwa al-Qur'an adalah *kalām Allah* yang menciptakan langit, bumi, dan alam semesta. Melihat pada realita ilmu pengetahuan, teori dan temuan-temuan saintis tentang sains telah tergambarkan dan terisyaratkan di dalam al-Qur'an seperti pergantian siang dan malam, turunnya hujan, dan lain sebagainya. Hal ini membuktikan bahwa Nabi Muhammad tidak mungkin mampu mengarang teori dan temuan-temuan ilmiah saat ini.

Bagi Ibn Bādīs maupun Barbour, antara teologi dan sains adalah upaya mengenal Tuhan beserta zat, sifat, dan nama-nama-Nya. Terlepas teori ilmiah memiliki konsep kebenaran menurut versi dan dasarnya, Ibn Bādīs dan Barbour sama-sama mengimani kuasa dan campur tangan Tuhan di dalamnya, sehingga teologi dan sains memiliki integrasi kuat yang dapat menyatukan titik temu di antara keduanya.

Dalam pandangan Armahedi Mazhar, sains dan agama memiliki hubungan integralitas yang dapat menguatkan satu dengan yang lainnya. Dalam hal ini, sebagai seorang fisikawan, Armahedi menggunakan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis, sehingga muncullah konsep integral sains Islam.

Kaitannya dengan macam-macam bentuk teori integrasi Barbour di atas, penafsiran Ibn Bādīs sejalan dengan seluruh bentuk teori integrasinya. Pertama, dalam tafsir Ibn Bādīs, ia menjadikan fakta ilmiah sebagai alat bantu dalam menguatkan ayat ilahiyah. Kedua, Ibn Bādīs juga memberikan rekonstruksi konsep terhadap beberapa doktrin teologi tertentu yang diformulasikan untuk memahami sains, seperti penafsirannya terhadap ayat-

ayat yang berkaitan tentang eksistensi Tuhan. ketiga, dalam penafsiran Ibn Bādīs terlihat bahwa penggunaan teori integrasi antara teologi dan sains mengalami perkembangan yang lebih luas dalam cakupan pembahasannya.

Penafsiran Ibn Bādīs tentang keimanan kepada Allah kaitannya dengan wujud dan eksistensi-Nya terlihat adanya penjelasan logis dari ilmu pengetahuan khususnya ilmu pengetahuan kealaman. Penafsiran seperti ini terlihat berbeda dari penafsiran-penafsiran corak *ilmī* lainnya yang telah dilakukan oleh beberapa ulama' tafsir seperti Ṭanṭāwī Jawharī.

Dalam penafsiran Ṭanṭāwī, diberikan keterangan-keterangan ilmiah yang lebih lengkap yang berasal dari beberapa ilmuwan, serta memberikan keterangan dengan gambar-gambar sebagai sarana untuk mempermudah pembaca dalam memahami penafsirannya. Sedangkan penafsiran yang dilakukan oleh Ibn Bādīs cenderung memberikan keterangan tersirat dari ayat-ayat al-Qur'an yang dijelaskan dengan logika ilmiah.

Selanjutnya, jika dilihat lebih jauh lagi, penafsiran Ibn Bādīs cenderung memiliki karakteristik penafsiran yang lebih mirip dengan penafsiran yang telah dilakukan oleh Muhammad Abduh dan Rashid Ridha dalam tafsir *al-Manār*. Walaupun pada QS al-Isrā': 12 tentang pergantian siang dan malam, Ridha lebih menegaskan tentang ilmu *hisāb* (perhitungan kalender)¹⁰², Ibn Bādīs lebih menekankan penafsirannya dengan bukti-bukti keesaan Tuhan. Kesamaan model penafsiran antara keduanya terletak pada

¹⁰² Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur'an al-Karim al-Sharḥ bi Tafsir al-Manār*, j. 7 (tt: Dar al-Fikr, tt), 635.

bangun logika (dalam hal ini penjelasan singkat sesuai dengan teori-teori astronomi) yang digunakan untuk menyandingkan ilmu kealaman sebagai dalil kebenaran al-Qur'an.

Menurut Ahmad Nabil Amir dalam karyanya *Mohammad Abduh's Contribution to Science and Technology*, bahwa penafsiran dengan pendekatan saintifik yang telah dilakukan oleh Muhammad Abduh memberikan penekanan khusus terhadap al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia. Selain itu juga adanya penekanan pada aspek pembaharuan yang mampu menarik manusia kepada al-Qur'an. Menurutnya, tafsir Muhammad Abduh juga telah mempengaruhi beberapa penafsiran lain termasuk tafsir Ibn Bādīs yang mencoba untuk menginterpretasikan teks al-Qur'an berdasarkan premis sains modern.¹⁰³

Dengan demikian, terlihat bahwa penafsiran Ibn Bādīs bercorak *ilmī* seperti penafsiran Muhammad Abduh. Kesamaan antara Ibn Bādīs dan Muhammad Abduh tidak hanya pada penafsiran al-Qur'an, namun juga pada pemikiran, dan pada gerakan yang dilakukan oleh Ibn Bādīs untuk menarik masyarakat Aljazair agar lebih dekat dengan al-Qur'an.

Merujuk kepada model penafsiran Ibn Bādīs, terlihat bertentangan dengan konsep penafsiran *salafī* yang tidak menjadikan *ijtihad* dan dasar logika sebagai rujukan penafsirannya. Dengan demikian, Ibn Bādīs lebih relevan dengan sebutan mufassir reformis daripada mufassir *salafī*.

¹⁰³ Ahmad Nabil Amir *Sumbangan Imama Muhammad Abduh Kepada Sains dan Teknologi*, terj.dengan judul asli *Muhammad Abduh's Contribution to Science and Technology*, (Jerman: LAP LAMBERT Academic Publishing Saarbrucken, 2015), hal 19

Dalam hal ini, baik Ibn Bādīs, Muhammad Abduh, dan Rashīd Ridhā tidak terlalu jauh dalam menyoroti ilmu pengetahuan kealaman. Hal serupa juga telah dilakukan oleh al-Rāzī dalam tafsirnya *Mafātīh al-Ghayb*, dalam menafsirkan QS al-Isrā': 12 cenderung memberikan isyarat ilmiah yang ada di dalam ayat-ayat al-Qur'an dengan memberikan sedikit keterangan terkait perkembangan keilmuan yang sejalan dengan teori-teori astronomi yang berkembang saat itu.¹⁰⁴

Upaya penafsiran Ibn Bādīs terhadap ayat-ayat al-Qur'an dengan memberikan penjelasan tentang ilmu-ilmu kealaman, bertujuan untuk memperkuat keimanan manusia. Ibn Bādīs menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an bahwa segala sesuatu menunjukkan dalil dan bukti keesaan Tuhan.¹⁰⁵

Hal ini tentu memiliki keterkaitan dengan kekuasaan kolonial Prancis terhadap masyarakat Aljazair saat itu yang selalu didoktrin untuk meninggalkan keimanan mereka dan menjadikan penguasa Prancis sebagai satu-satunya orang yang berhak untuk diagungkan.

Sejalan dengan yang telah dijelaskan oleh Agus Purwanto bahwa seorang ilmuwan Muslim akan bertambah keimanannya apabila ia mulai menemukan fenomena-fenomena alam yang sangat menakjubkan, karena mereka akan sampai pada pemikiran bahwa segala fenomena tersebut tidaklah dapat berdiri sendiri melainkan terkait satu sama lain.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan bin Ali ar-Razi, *al-Tafsir al-kabīr au Mafātīh al-Ghayb*, j. 5 (Kairo: Maktabah at-Taufiqiyah, 2003), 110.

¹⁰⁵ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 279

¹⁰⁶ Agus Purwanto, *Nalar Ayat-ayat Semesta*, (Bandung: Mizan, 2012), 160

Keselarasan antara teologi dan sains nampak pada cara Ibn Bādīs menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Ia ingin menunjukkan bahwa pemahaman terhadap teologi dapat dilihat dengan kaca mata sains. Upaya Ibn Bādīs dalam mengajak kembali masyarakat Aljazair yang telah meninggalkan ajaran nenek moyangnya (agama Islam) yang disebabkan oleh paksaan kolonial Prancis saat itu, sejalan dengan teologi modern Muhammad Iqbal dalam *jadīd ilm kalām*.

Dalam konsep teologi, upaya Ibn Bādīs dalam menegaskan permasalahan keimanan cenderung terlihat sesuai dengan teologi *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*. Ibn Bādīs lebih memilih untuk tidak menafsirkannya secara *jasumiyah* (menyamakan sifat-sifat Tuhan seperti halnya sifat-sifat makhluknya). Hal ini terlihat ketika ia menafsirkan beberapa ayat seperti pada QS al-Dāriyah: 40.

Selain itu, penafsirannya terkait dengan ayat-ayat *kawniyyah*, Ibn Bādīs lebih cenderung memberikan isyarat-isyarat ilmiah yang terkandung di dalamnya secara global, dan tidak terlalu mendetail, karena Ibn Bādīs bukanlah seorang saintis yang memahami betul ilmu pengetahuan (sains). Selain itu, kecenderungan sains pada tafsirnya, ditujukan untuk masyarakat Aljazair agar lebih paham secara *'aqlī* (logika) kandungan ayat-ayat al-Qur'an, dan terbebas dari *taqlīd*.

Penjelasannya tentang teologi, Ibn Bādīs memberikan warna sains di dalamnya. Arah penjelasan sains dilakukan untuk memberikan gambaran logis tentang sebuah keimanan yang abstrak, selain itu ia memberikan penjelasan kongkrit terhadap dasar keimanan manusia mengenai hal-hal yang bersifat di

luar nalar seperti eksistensi wujud Tuhan, al-Qur'an sebagai wahyu, keNabian, kerasulan, mu'jizat, dan hari akhir.

Seperti yang telah dijelaskan di dalam penelitian ini, integrasi yang digunakan Ibn Bādīs dalam mengkaji teologi dan sains adalah integrasi yang menghasilkan cakupan pembahasan yang lebih luas, yang menekankan pada konsep vertikal-horizontal. Konsep vertikal melalui *ayāh al-Qur'āniyyah* dan konsep horizontal melalui *ayāh al-Kawniyyah*. Dengan demikian, penafsiran Ibn Bādīs memiliki *maqāshīd* (tujuan) yang lebih mengarah kepada teologi dalam paham yang lebih luas.

Penggunaan jenjang vertikal dan horizontal telah dipopulerkan oleh Armahendi Mazhar yang menggunakan konsep integral sains Islam dengan menggunakan jenjang vertikal, meliputi materi, enertgi, informasi, nilai, dan sumber nilai. Sedangkan jenjang horizontal meliputi manusia sebagai mikrokosmos, masyarakat sebagai mosokosmos, alam sebagai suprakosmos, dan Tuhan sebagai metakosmos.¹⁰⁷

Ayat-ayat al-Qur'an memiliki pesan-pesan dan maksud yang sempurna dalam kehidupan manusia hingga di hari akhir nanti. Oleh karena itu, para mufassir mencoba untuk mengungkap isi dan maksud setiap lafadz dari ayat-ayat al-Qur'an sehingga manusia dengan mudah memahaminya.

Tujuan al-Qur'an yang disebut sebagai *maqāṣīd al-Qur'ān* yaitu menggali maksud-maksud Allah menurunkan al-Qur'an. Kajian ini menjadi

¹⁰⁷ Armahendi Mazhar, *Revolusi Integralisme Sains Islam, Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi*. (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2004), 143

disiplin ilmu tersendiri di kalangan ulama'. Menurut Rashid Ridha, *maqāṣīd al-Qur'an* adalah upaya untuk memperbaiki individu, komunitas, menuju arah yang benar.

Pada masa kontemporer, Abduh adalah pelopor pengguna *maqāṣīd al-Qur'an*. Sebagai contoh pada QS al-Fatihah, Abduh memberikan gambaran bahwa al-Qur'an diturunkan dalam lima hal, pertama, mengesakan Allah, kedua, menyampaikan janji Allah, ketiga menjelaskan permasalahan ibadah, keempat, menjelaskan kebahagiaan dan cara memperolehnya, kelima, menceritakan kisah-kisah.

Kata *maqāṣīd al-Qur'ān* yang secara bahasa bermakna maksud atau tujuan, sedangkan secara istilah bermakna tidak hanya maksud dan tujuan al-Qur'an, akan tetapi segala cara dan proses untuk dapat mencapai tujuan tersebut. Atas dasar ini, tujuan al-Qur'an tidaklah terpaku dan terfokus hanya pada beberapa pembahasan pokok melainkan bermacam-macam pembahasan.¹⁰⁸

Seiring berkembangnya zaman, istilah ini menjadi populer dan sering dijumpai dalam setiap kajian-kajian tafsir. Tentu, mufassir dengan menggunakan pendekatan ini berusaha untuk menemukan maksud-maksud dan tujuan-tujuan universal dari seluruh ayat al-Qur'an, karena Tuhan memiliki tujuan dan maksud ayat-ayat ini diturunkan. Termasuk Ibn Bādīs, ia

¹⁰⁸ Khalilah Nur Azmi, "Maqāṣīd al-Qur'ān: Perspektif Ulama' Klasik dan Modern", *Jurnal Kajian Islam Kontemporer*, Vol. 1, No. 1, 2019, 9

juga menggunakan kata *maqāṣid al-Qur'an* untuk menunjukkan tujuan dan maksud al-Qur'an.¹⁰⁹

Bagi mayoritas ulama' klasik, tujuan dan maksud al-Qur'an lebih menekankan pada tema-tema pokok teologi dan metafika, sehingga pada masalah keimanan dan keyakinan, manusia cenderung mengandalkan *taqlid* dan kekuatan hati di dalam memantapkan tauhid. Sedangkan pada ulama' kontemporer, tema pokok pada tujuan al-Qur'an meluas hingga permasalahan kemaslahatan dan sosial, sehingga pembahasannya cenderung menggunakan penjelasan-penjelasan empiris.¹¹⁰

Menurut Ibn 'Ashūr, al-Qur'an memiliki dua tujuan utama. Pertama, tujuan *āmmah* (global), yang terdiri dari perbaikan individual, perbaikan sosial, dan kemaslahatan umat Islam. Kedua, tujuan *khāṣṣah* (khusus) yang meliputi *iṣlāḥ al-i'tiqād wa ta'līm al-'aqd al-ṣahīḥ* (perbaikan akidah dan pembelajaran akidah yang benar), *taḥḍīb al-akhlāq* (pembinaan akhlak), *al-tashrī' alā ḥukm* (penetapan hukum), kemaslahatan umat manusia, cerita umat-umat terdahulu, dan lainnya. ketiga, tujuan *juz'iyyah* yang meliputi kandungan ayat-ayat al-Qur'an yang bersifat mendetail.¹¹¹

Berbeda dari Ibn 'Ashūr, menurut Ibn Bādīs tujuan besar diturunkannya al-Qur'an adalah memperbaiki kehidupan manusia di dunia sebagai bekal kehidupannya di akhirat. Pemahaman terhadap al-Qur'an inilah

¹⁰⁹ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr, muqaddimah*

¹¹⁰ Khalilah Nur Azmi, "Maqāṣid al-Qur'ān: Perspektif Ulama' Klasik dan Modern", 11

¹¹¹ Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa Tanwīr*, 38

yang menurut Ibn Bādīs mampu menemukan tujuan-tujuan dalam mempelajari al-Qur'an. Dalam tafsirnya, ia menjelaskan bahwa terdapat tiga tujuan al-Qur'an yaitu, tujuan *al-aqīdah*, *al-akhlāq*, dan *al-ḥayātiyyah al-'amaliyyah*.

1. *Nāhiyah al-'Aqīdah*

Tujuan al-Qur'an yang pertama menurut Ibn Bādīs adalah untuk meningkatkan serta memperbaiki keimanan manusia, sehingga mereka dapat berakidah dengan baik dan benar. Bagi Ibn Bādīs, ruang lingkup akidah meliputi keimanan kepada Tuhan, Rasul, Malaikat, dan hari akhir. Walaupun dalam *muqaddimah* tafsirnya telah dijelaskan bahwa penafsirannya tidak menyeluruh terhadap ayat-ayat al-Qur'an.¹¹²

Pesan-pesan akidah di dalam al-Qur'an telah dijelaskan oleh para ulama' salaf baik dari para *mutakallimīn*, maupun *mufasssīrīn*. Pada permasalahan akidah, para mufasssīr memiliki kecenderungan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan mengutamakan pemahaman terhadap *balāghah* dan *nahwu* di setiap lafadz pada ayat al-Qur'an. Selain itu, mereka disibukkan untuk menjelaskan tentang *mufradāt* dari sisi *i'rab* seperti yang telah dilakukan oleh al-Aṣfihānī dan Abi Zār al-Harūwī.¹¹³

Bagi Ibn Bādīs, tafsir al-Qur'an adalah penjelasan al-Qur'an atas maksud-maksud yang terkandung di dalam ayat-ayatnya. Dalam hal ini,

¹¹² Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr, muqaddimah*

¹¹³ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 18

para ulama' dan mufassir salaf telah banyak melakukannya, akan tetapi Ibn Bādīs mencoba untuk menambahkan pengetahuan alam (*akwān*) dan menyingkap keajaiban-keajaiban yang terdapat di dalam ciptaan-Nya sebagai alat bantu untuk menuju pemahaman maksud al-Qur'an.

Permasalahan yang terjadi saat ini mengenai akidah dan keimanan manusia adalah tercampurnya tujuan-tujuan dan pemikiran lain di luar akidah yang disisipkan dalam kepercayaan bahkan fanatisme manusia itu sendiri. Menurut al-Marāghī, manusia telah mencampur adukkan permasalahan agama dan negara, agama dan politik, dan lain sebagainya. Perubahan pada sebuah hukum tentu akan merubah sebuah agama, dan tanpa disadari, manusia telah keluar dari agamanya.¹¹⁴

Sayyid Muhammad Yusuf al-Hindī memiliki argumentasi akidah yang sama dengan Ibn Bādīs. Baginya, manusia telah berada pada waktu yang seharusnya mampu merubah cara pandang akidah mereka menuju keimanan yang hakiki, yaitu dengan ilmu dan akal. Dalam hal ini, Sayyid Muhammad Yusuf menerapkan *al-'aqīdah al-ilmīyyah* sebagai *iqtinā'* (pemuas) keimanan mereka secara akal dan pemahamannya.¹¹⁵ Sebagai contoh QS al-Ghashiyah: 21-22

فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيِّرٍ

Artinya: “maka berilah mereka peringatan karena sesungguhnya kamu adalah orang yang memberi

¹¹⁴ Syeik Muṣṭafā Ṣabrī al-Tauqādī, *Muqif al-'Aqlī wa al-'Ilmī wa al-'Ālam min Rabb al-'Ālamīn wa Ibādih al-Mursalīn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1971), 256

¹¹⁵ Syeik Muṣṭafā Ṣabrī al-Tauqādī, *Muqif al-'Aqlī wa al-'Ilmī wa al-'Ālam min Rabb al-'Ālamīn wa Ibādih al-Mursalīn*, 258

peringatan, kamu bukanlah orang yang berkuasa atas mereka.¹¹⁶

Pada ayat di atas, Ibn Bādīs menjelaskan tentang posisi akidah dan keimnan manusia. Baginya, al-Qur'an diturunkan untuk memberikan peringatan melalui Nabi pembawa wahyu al-Qur'an. Lafadz *musaiṭir* adalah dalil bahwa peringatan itu terletak di hati (cinta), karena keimanan hanya akan ada di dalam hati. Dengan demikian, *al-dhikr* yang dimaksudkan di dalam ayat tersebut adalah dengan dalil dan *hujjah* yang mampu diterima oleh manusia.¹¹⁷

Bagi Yusuf Qarāḍāwī, kesalahan para teologi adalah ketika menjelaskan akidah tanpa didasari dengan dalil yang kuat yang ada di dalam al-Qur'an. Bagi para teolog, *naṣ* al-Qur'an tidak memberikan penjelasan-penjelasan logis yang mampu memberikan kepuasan terhadap orang-orang yang mencari kebenaran. Oleh karena itu, kebanyakan teolog, memberikan penjelasan nalar akidah tanpa memberikan *naṣ* al-Qur'an.¹¹⁸

Dalam hal ini, Yusuf Qarāḍāwī sepakat bahwa tujuan al-Qur'an salah satunya adalah memberikan penjelasan akidah yang lurus, baik dengan dalil-dalil dan penjelasan secara *naqlī* maupun *aqlī*. Bagi Qarāḍāwī, al-Qur'an telah menegakkan bukti keterangan tentang eksistensi Tuhan,

¹¹⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Bandung: Sygma, 2017)

¹¹⁷ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 26

¹¹⁸ Yusuf Qarāḍāwī, *Kaifa Nata'ammal ma'a al-Qur'ān*, terj. Kathur Suhardi dengan judul *Bagaimana Berinteraksi dengan al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2016), 47-48

yang menciptakan alam, yang menciptakan manusia, yang mendebat para pembangkang dengan penalaran yang memuaskan.¹¹⁹

Lebih lanjut, Ibn Bādīs menekankan objek akidah pada permasalahan *tawhīd*, baik *tawhīd rubūbiyyah* maupun *tawhīd ulūhiyyah*. Pada QS al-Isrā': 22, dan 39, Ibn Bādīs menekankan keimanan manusia dengan tidak menjadikan Tuhan selain Allah dan tidak menyembah selain Allah.¹²⁰

Dalam hal ini, Ibn Bādīs menegaskan bahwa kemusyrikan manusia untuk menduakan Tuhannya tidak hanya dengan Tuhan yang lain, namun juga pada ketaatan dan ketundukan kepada hawa nafsu dan pemimpin (tetua) yang berlebihan. Seperti dijelaskan pada QS Furqān: 34, QS Muhammad: 16, dan QS al-Taubah: 31.¹²¹

Upaya memahami konsep ketuhanan, keimanan kepada Tuhan dan tauhid memerlukan metodologi di dalam memahaminya. Dalam artikel tentang *ulūhiyyah* dan *rubūbiyyah* dijelaskan bahwa terdapat dua metode dalam memahami tauhid. Pertama, memahami tauhid sebagai konsep mengenal Tuhan semata, sehingga objek yang dikaji adalah hakikat keesaan wujud, zat, sifat dan perbuatan Tuhan. Kedua, memahami tauhid

¹¹⁹ Yusuf Qaradāwī, *Kaifa Nata'ammal ma'a al-Qur'an*, 49-50

¹²⁰ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 61

¹²¹ Ibid, 64-65

sebagai konsep mengenal keesaan zat dan sifat Tuhan serta konsep-konsep keesaannya sebagai Tuhan yang disembah.¹²²

Sedangkan, untuk memahami tauhid menurut Ibn Bādīs terdapat dua cara (metode). Pertama, *tawḥīd ‘ilmī* yaitu mengaplikasikan tauhid dengan cara melarang untuk menyekutukan Tuhan Yang Maha Esa, menggunakan teori ilmu pengetahuan. Kedua, *tawḥīd ‘amālī* yaitu memahami tauhid dengan perintah menyembah hanya kepada Tuhan Yang Maha Esa.¹²³

2. *Nāḥiyah al-Akhlāq wa al-Nufūs*

Maqāṣid al-Qur’ān yang kedua adalah memperbaiki akal dan jiwa manusia. Menurut Ibn Bādīs, *iṣlāḥ al-akhlāq* dan *nufūs* adalah salah satu cara dalam mencapai akidah yang sempurna, karena akhlak dan jiwa yang baik akan menjadikan manusia mampu memahami dan menjalankan konsep tauhid (keesaan Tuhan).

Ibn Bādīs menjelaskan beberapa ayat tentang keimanan dan perintah menyembah hanya kepada Tuhan Yang Maha Esa dibarengi dengan perbuatan baik kepada kedua orang tua seperti dalam QS al-Isrā’: 22-23.¹²⁴

لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخَذُومًا

¹²² Lulu Heri Afrizal, “Rubūbiyyah dan Ulūhiyyah Sebagai Konsep Tauhid (Tinjauan Tafsir, Hadis, dan Bahasa)”, *Tasfiyah, Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 1, 2018. 43

¹²³ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 63

¹²⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, 285

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۗ إِنَّمَا يُبَلِّغُنَّ عَنْدَكَ
 الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَيْهِمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا
 قَوْلًا كَرِيمًا

Artinya: “janganlah engkau mengadakan Tuhan yang lain di samping Allah, nanti engkau menjadi tercela dan hina (22). Dan Tuhanmu memerintahkan agar kamu jangan menyembah selain Dia, dan hendaklah berbuat baik kepada ibu bapak. Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berusia lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah engkau mengatakan kepada keduanya perkataan “ah” dan janganlah engkau membentak keduanya, dan ucapkanlah kepada keduanya perkataan yang baik.

Selain itu, perintah berbuat baik kepada kedua orang tua juga dijelaskan di dalam QS al-Nisā’: 6¹²⁵

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ
 وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ
 بِالْجُنُبِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ
 مُخْتَالًا فَخُورًا

Artinya: “Dan sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatu apa pun. Dan berbuat-baiklah kepada kedua orang tua, karib-kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga dekat dan tetangga jauh, teman sejawat, ibnu sabil dan hamba sahaya yang kamu miliki. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang sombong dan membanggakan diri

Manurut Ibn Bādīs, orang tua adalah perantara penciptaan manusia.

Tanpa adanya orang tua manusia tidak akan dapat lahir dan berkembang.

Dengan demikian, *maqāṣīd al-Qur’an* yang ke dua ini lebih tepat dikategorikan sebagai *al-iḥsān*, yaitu berbuat baik, dalam hal ini khususnya

¹²⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*), 78

kepada kedua orang tua, karena sikap baik terhadap sesama manusia terutama kepada orang tua adalah cerminan akhlak yang mulia.¹²⁶

Berbuat baik kepada orang tua terutama kepada ibu telah diterangkan dalam beberapa ayat alQur'an termasuk QS Luqman: 14, al-Ahqaf: 15, dan beberapa hadis yang telah diriwayatkan oleh beberapa *rāwī* seperti Ibn Majah, Bukharī Muslim, dan lainnya.

Beberapa pengertian ihsan diantaranya seperti yang diterangkan di dalam hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah yang mengatakan bahwa *al-ihsān* adalah beribadah kepada Tuhan seolah-olah ia melihat-Nya, karena Tuhan lah satu-satunya yang dapat melihat amal dan perbuatan manusia, maka beribadah kepada Tuhan haruslah disertai dengan rasa ikhlas.¹²⁷

Ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang ihsan memiliki makna berbuat baik dalam konteks yang sangat luas. Hal ini dimaknai sebagai berbuat baik kepada siapa saja termasuk kepada diri sendiri dan orang lain. Hal inilah yang dianjurkan kepada manusia untuk mewarisi akhlak mulia Rasulullah.¹²⁸

Menurut Abdullah bin Jārillah bin Ibrāhīm, ihsan memiliki dua macam bentuk. Pertama, ihsan dalam beribadah kepada Tuhan dengan tulus dan penuh ikhlas, sebab Tuhan mengetahui apa yang ada di dalam hati

¹²⁶ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 72

¹²⁷ Mohd Nasir bin Masroom, "Iman, Islam, dan Ihsan: Kaitannya dengan kesehatan Jiwa", Prociding dalam seminar *Pendidikan dan Penyelidikan Islam SePPIM13*, UTM Johor Baru, 2013, 7

¹²⁸ Ibid, 8

manusia. Kedua, ihsan dalam konteks berbuat baik kepada sesama makhluk, dan inilah yang ditekankan dalam menerapkan *akhlāq al-karīmah* dan *ḥusn al-adāb*.¹²⁹

Penerapan iman dan ihsan adalah dua hal yang tidak luput dari kebersihan hati serta jiwa. Dalam hal ini Ibn Bādīs menegaskan bahwa *ṣalāḥ al-nufūs* termasuk hal penting di dalam menunjang akidah manusia. Memiliki hati dan jiwa yang bersih serta suci, berpengaruh terhadap ketaatan manusia baik dalam hal iman maupun ihsan. Hal ini diterangkan di dalam alam QS al-Isrā': 25

رُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنَّ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ
عَفْوَراً

Artinya: Tuhanmu lebih mengetahui apa yang ada dalam hatimu; jika kamu orang yang baik, maka sungguh, Dia Maha Pengampun kepada orang yang bertobat.¹³⁰

Ayat di atas menunjukkan bahwa Tuhan mengetahui tentang yang baik dan yang buruk yang ada di dalam jiwa manusia. Oleh karena itu, Ibn Bādīs mengatakan bahwa penting untuk *ṣalāḥ al-nufūs wa iṣlāḥihā*. Bagi Ibn Bādīs, apabila memiliki jiwa yang baik maka baiklah keseluruhannya, dan apabila memiliki jiwa yang jelek (rusak) maka rusaklah semuanya.¹³¹

Ibn Bādīs mengatakan bahwa kesehatan dan kebaikan jiwa berpengaruh terhadap akidah yang benar dan akhlak yang baik. Itu semua didapat dengan cara menuntut ilmu yang baik, dengan keinginan yang baik

¹²⁹ Abdullah bin Jarillah bin Ibrāhīm, “*al-Islām wa al-Imān, wa al-Iḥsān*”, 19-20

¹³⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 285

¹³¹ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 72

pula. Hal tersebut sangat berpengaruh terhadap kesehatan badan, karena jika jiwa rusak berarti rusaklah akidah dan akhlak. Hal ini sudah pasti tidak adanya titik temu yang baik dan juga keinginan yang baik pula, sehingga rusaklah badan kita.¹³²

Hal yang sama juga telah diterangkan oleh Asamah Kh, dalam artikel yang berjudul “Tazkiyah al-Nfūs wa Iṣlāḥ al-Qulūb” bahwa kebaikan dan kesucian jiwa serta hati sangat berpengaruh terhadap kebaikan jasmani. Sedangkan kerusakan jiwa dan hati juga dapat merusak jasmani. Menurutnya, terdapat dua hal besar yang dapat dilakukan manusia untuk menjaga kesucian jiwa dan kebaikan hati. Pertama, memiliki niat untuk selalu melakukan hal-hal baik. Kedua, taat kepada Tuhan dengan beribadah kepada-Nya untuk selalu mencari keridhaan dan perlindungan-Nya.¹³³

Kebaikan dan kesehatan jiwa tercermin dari kebaikan individu, sedangkan kebaikan individu adalah kebaikan sebuah kelompok. Dengan demikian, menuju kepada kesempurnaan jiwa adalah tujuan diturunkannya al-Qur’an dan juga diutusnya Nabi dan Rasul, serta ditegakkannya syariat Islam.¹³⁴

¹³² Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 73

¹³³ Asamah Kh, “Tazkiyah al-Nufūs wa Iṣlāḥ al-Qulūb”, *Bwābah al-Hjarāmain al-Sharīfah*, 1432H. www.alharamain.gov.sa, 5. Diakses pada 19 Januari, 2022

¹³⁴ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 74

Menurut Latifah Husain, maksud terbesar diturunkannya ayat-ayat al-Qur'an adalah untuk mensucikan jiwa dan hati manusia untuk menjadi pribadi yang sempurna. Mengutip dari *Tafsir Ibn 'Ashūr* yang mengatakan bahwa *maqāṣīd al-Qur'an* memperbaiki manusia dari segala aspek melalui al-Qur'an sebagai rahmat Tuhan, seperti pada QS al-Nahl: 89.¹³⁵

Jika dirinci, terdapat setidaknya delapan tujuan diturunkannya al-Qur'an. Pertama, memperbaiki akidah, kedua memperbaiki akhlak, ketiga menegakkan syariat, keempat menjaga aturan-aturan yang telah ditetapkan, kelima, melalui cerita-cerita yang ada di dalam al-Qur'an dimaksudkan untuk sebagai pengingat bagi manusia, keenam pelajaran bagi manusia, ketujuh sebagai penasihat, kedelapan, sebagai *i'jāz* bahwa al-Qur'an adalah *kalām Allah*.¹³⁶

Penjelasan Ibn Bādīs tentang tujuan besar al-Qur'an sebagai petunjuk untuk memperbaiki akidah, akhlaq, dan jiwa manusia. Selain itu juga memiliki perhatian khusus kepada masyarakat Aljazair yang saat itu sedang berada dalam tekanan kolonial Prancis. Metode *islāh* yang dicetuskan oleh Ibn Bādīs dalam penafsirannya memberikan penjelasan yang lebih berbeda dari pada penafsiran mufassir-mufassir lainnya.¹³⁷

¹³⁵ Latifah Husain, "al-Maqṣūd al-A'lā li al-Qur'ān al-Karīm", <https://alqabas.com/article/402944>, Diakses pada 19 januari, 2022

¹³⁵ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālīs al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 74

¹³⁶ Latifah Husain, "al-Maqṣūd al-A'lā li al-Qur'ān al-Karīm", 2

¹³⁷ Harnūn naṣīrah, "al-Mashrū' al-İslāhī 'Inda Abd al-Ḥamīd bin Bādīs: The Reform Project of Abd El Hamid Ben Badis", *Majalah 'Ulūm al-İslāmīyah wa al-İjtimā'īyah*, Vol. 50, 2018, 1-16

3. *Nāḥiyah al-Ḥayātiyyah al-Amaliyyah*

Tujuan ketiga kandungan ayat-ayat al-Qur'an adalah dari sisi memperbaiki kehidupan sehari-hari manusia, baik tentang apa-apa yang dipikirkannya, dan apa-apa yang dikerjakannya. Bagi Ibn Bādīs, al-Qur'an memberikan dua bagian penting yang sangat dibutuhkan oleh manusia. Pertama, bagian *ilmī* yang mampu memberikan arahan kepada manusia tentang apa-apa yang dipelajarinya. Kedua, bagian *amalī* yang memberikan arahan kepada manusia tentang apa-apa yang dapat diperbuat olehnya.¹³⁸

Ilmī dan *amalī* memiliki keterikatan yang saling melengkapi satu dengan yang lainnya. Pada bagian *ilmī* manusia diharapkan mampu untuk mempelajari secara mendalam tentang al-Qur'an, sehingga dapat diketahui kandungan ayat-ayatnya. Pada bagian *amalī* manusia berinteraksi dengan al-Qur'an dengan cara menerapkan (mengamalkan pesan-pesan al-Qur'an, serta membacanya (*tilāwah*)).¹³⁹

Dalam tafsir Ibn Bādīs dijelaskan bahwa terdapat tiga cara dalam mengamalkan al-Qur'an. Cara-cara tersebut adalah, pertama, *al-Qur'ān wa dhikr al-qalbī* yaitu mempelajari al-Qur'an dengan cara mendalami al-Qur'an dengan lebih merenungkan ciptaan-ciptaan-Nya. Selain itu, memikirkan dan menghayati tentang sang Pencipta dengan sifat-sifat-Nya, nama-nama-Nya, dan rahmat-Nya. Kedua, *al-Qur'an wa dhikr al-lisān* yaitu, mempelajari al-Qur'an dengan selalu melafadzkannya baik di dalam

¹³⁸ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 35

¹³⁹ Ibid, 36

shalat maupun di luar shalat, karena al-Qur'an akan selalu melekat kepada manusia yang selalu melafalkannya, sehingga manusia tersebut dengan mudah memahami pesan-pesan ayat al-Qur'an. Ketiga, *al-Qur'an wa dhikr al-amali*, yaitu mendalami al-Qur'an dengan selalu menerapkan apa-apa yang telah dijelaskan di dalam ayat-ayat al-Qur'an.¹⁴⁰

Dari segi *amali* Ibn Bādīs menjelaskan tentang kandungan ayat-ayat al-Qur'an tentang perintah serta larangan Tuhan. Beberapa amalan syariat yang diperintahkan diantaranya adalah beribadah dan berdoa hanya kepada Tuhan, menjaga jiwa, harta, dan keturunan. Selain itu, beberapa larangan diantaranya membunuh, memakan harta anak yatim, berzina, dan lainnya. Hal ini dijelaskan di dalam QS al-Isrā': 78, Qs al-Isrā: 31, dan QS al-Isrā: 34-35:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا

Artinya: Laksanakanlah salat sejak matahari tergelincir sampai gelapnya malam dan (laksanakan pula salat) Subuh. Sungguh, salat subuh itu disaksikan (oleh malaikat)¹⁴¹

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا

Artinya: Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut miskin. Kamilah yang memberi rezeki kepada mereka dan kepadamu. Membunuh mereka itu sungguh suatu dosa yang besar¹⁴²

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا

¹⁴⁰ Ibid, 32

¹⁴¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*,

¹⁴² Ibid,

وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُنْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Artinya:

Dan janganlah kamu mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih baik (bermanfaat) sampai dia dewasa, dan penuhilah janji, karena janji itu pasti diminta pertanggungjawabannya (34). Dan sempurnakanlah takaran apabila kamu menakar, dan timbanglah dengan timbangan yang benar. Itulah yang lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya (35)¹⁴³

Ayat-ayat di atas menggambarkan tentang pentingnya penerapan *amali* dari *maqāshid al-Qur'an*. Menurut Ibn Bādīs, adanya larangan dan perintah yang harus dipatuhi oleh manusia dalam kehidupannya di dunia adalah cara dan proses manusia untuk memperkuat keimanannya kepada Tuhan Yang Maha Esa.¹⁴⁴

Beberapa amalan yang disyariatkan Tuhan memiliki beberapa tujuan diantaranya, pertama mengharapkan rahmat dari Tuhan yang Maha Pemurah. Kedua, tujuan pengendalian emosi dan kesabaran manusia atas segala sesuatu yang terjadi ke dalam hidupnya. Ketiga, mencari ridha dari Tuhan sehingga manusia mendapatkan imbalan pahala atas segala sesuatu yang baik yang mereka kerjakan sesuai dengan perintah Tuhan.¹⁴⁵

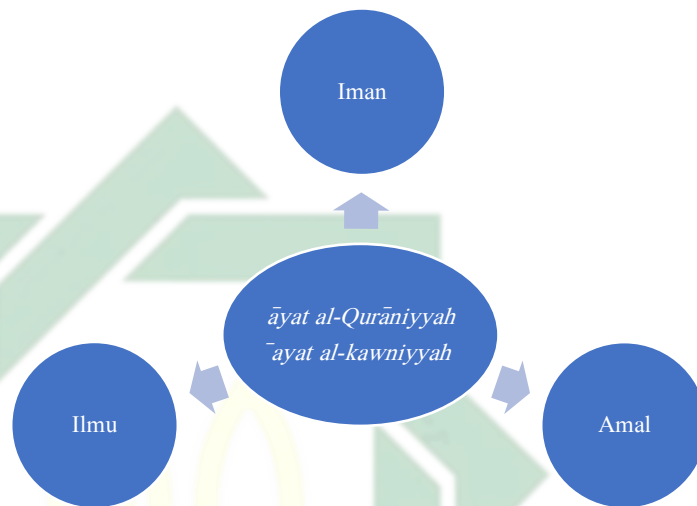
Dalam konsep teologi klasik, tujuan al-Qur'an di atas tergolong dalam pemahaman konsep iman, ihsan, dan Islam. Keimanan yang dimaksudkan adalah iman kepada Tuhan, Malaikat, Nabi dan Rasul, Kitab, dan hari akhir. Sedangkan pada ihsan lebih mengarah kepada *mu'amalah*

¹⁴³ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*,

¹⁴⁴ Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Tafsīr Ibn Bādīs FI Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, 84

¹⁴⁵ Ibid, 84

yang mencerminkan kebaikan jiwa dan raga. Sedangkan Islam mencerminkan amalan-amalan yang dilakukan atau tidak dilakukan sebagai seorang muslim.



Bagan di atas menjelaskan tentang penafsiran Ibn Bādīs dalam tafsir ayat-ayat al-Qur'an yang menintegrasikan antara teologi dan sains. Konsep *āyat al-Qur'āniyyah* dan *āyat al-kawniyyah* menegaskan tentang tujuan penting di dalamnya, yaitu *nāḥiyah al-aqīdah* (iman), *nāḥiyah al-akhlāq wa al-nufūs* (yang diistilahkan dalam ilmu), dan *nāḥiyah amaliyah* (amal shaleh).

Integrasi teologi dan sains Ibn Bādīs memiliki konsep *ayāt al-Qur'āniyyah* dan *āyat al-kawniyyah* yang meliputi: keenam rukun iman, nilai spiritual, dan nilai material yang ada di dalam al-Qur'an dalam posisi *āyat Qur'āniyyah*. Selanjutnya manusia, alam semesta, dan seluruh makhluk ciptaannya secara empiris masuk dalam ranah *āyat kawniyyah*. Hal ini sejalan dengan konsep integrasi vertikal-horizontal yang dapat memberikan ruang lingkup yang lebih luas terkait pembahasan teologi.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pada hasil analisis dan pembahasan mengenai penafsiran ayat-ayat teologi dan sains Ibn Bādīs dalam tafsirnya *fī Majālīs al-Taḍkīr min kalām al-Hakīm al-Khabīr* perspektif teori integrasi Ian G. Barbour dapat disimpulkan bahwa:

1. Penafsiran teologi dan sains dalam al-Qur'an tidak hanya pada ayat-ayat yang secara teks menyebutkan tentang wujud, sifat dan dzat Tuhan (*āyat al-'aqīdah*), tetapi juga melalui beberapa ayat yang secara teks berbicara tentang ilmu kealaman (*āyat al-kawniyyah*).

Penafsiran teologi dan sains di dalam tafsir Ibn Bādīs memiliki beberapa pola diantaranya: (a). Melihat ayat al-Qur'an dan menafsirkannya dengan pendekatan sains. (b). Melihat pada fenomena-fenomena alam, penemuan beberapa teori sains kemudian disandingkan dengan penafsiran al-Qur'an.

Selain itu, penafsiran teologi dan sains dalam tafsir Ibn Bādīs menggabungkan pemahaman teologi dengan pemahaman ilmiah menjadi suatu kesatuan yang terintegrasi. Hal inilah yang menjadikan penafsiran Ibn Bādīs tergolong ke dalam tafsir dengan corak *ilmī* (sains).

Dalam memberikan pemahaman mengenai tauhid, Ibn Bādīs cenderung memiliki pemahaman yang sama dengan teologi klasik *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Paham *sunnī* tersebut cenderung lebih moderat dalam

menanggapi permasalahan-permasalahan yang berkaitan dengan keimanan kepada Tuhan, al-Qur'an, para Nabi, dan hari akhir.

2. Dalam perspektif teori integrasi Ian G. Barbour, penafsiran Ibn Bādīs berupaya mengintegrasikan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan teologi dan sains relevan dengan teori integrasi Barbour yang mencoba menyandingkan fenomena alam dan teori ilmu pengetahuan ke dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an.

Integrasi teologi dan sains dalam penafsiran Ibn Bādīs dijelaskan dalam konsep *āyat al-Qur'āniyyah* dan *āyat al-kawniyyah*, dengan menggabungkan keduanya menjadi sebuah penafsiran yang lebih konstruktif, sehingga penafsiran teologi dan sains Ibn Bādīs melahirkan pemahaman iman, ilmu, dan amal yang terangkum dalam *maqāshīd al-Qur'an* perspektifi Ibn Bādīs yaitu (a) *nāhiyat al-aqīdah*. (b) *nāhiyat al-akhlāq wa al-nufūs*. (c) *nāhiyat al-ḥayātiyah al-amaliyah*.

B. Implikasi Teoritik

Secara teoritis, penelitian ini sejalan dengan para mufasir dan teolog seperti Muhammad Abduh, Saīd Nursī, Ismail Rājī al-Farūqī, Amin Abdullah, dan lainnya tentang adanya integrasi antara teologi dan sains. Hal ini dapat dijelaskan dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an baik ayat-ayat *aqīdah* maupun ayat-ayat *kawniyyah*.

Di sisi lain, penelitian ini tidak sejalan dengan para mufasir dan teolog seperti Sayyid Quṭb, Nidhal Guessoum, Ibrahim Musa, dan lainnya yang menolak integrasi antara ayat-ayat al-Qur'an khususnya ayat-ayat teologi

dengan teori ilmu pengetahuan. Baginya, al-Qur'an dan ilmu pengetahuan memiliki ufuk tersendiri yang tidak dapat diintegrasikan.

Secara konsep, penelitian ini menambahkan konsep integrasi teologi dan sains yang dilakukan oleh Ibn Bādīs dan beberapa akademisi penganut teori integrasi, dengan menekankan pada konsep vertikal-horizontal yaitu *āyat al-Qur'āniyyah* di posisi vertikal yang meliputi segala aspek keimanan yang ada di dalam al-Qur'an. *Āyat al-kawniyyah* di posisi horizontal meliputi segala aspek ilmu pengetahuan. Inilah yang membedakan dengan integrasi-integrasi teologi dan sains yang lainnya, yang keduanya mampu memberikan dukungan dan korelasi yang lebih relevan, dinamis, dan konstruktif untuk memahami teologi dan sains.

C. Keterbatasan Studi

Penelitian ini masih memiliki banyak keterbatasan dalam mengkajinya, terutama pada literatur-literatur mengenai Aljazair dan Ibn Bādīs yang digunakan sebagai data referensi. Selain itu, minimnya penelitian-penelitian lain tentang penafsiran ayat-ayat teologi dan sains yang belum banyak dikaji oleh para akademisi. Dengan demikian, penelitian ini dapat menjadi peluang bagi para akademisi dan peneliti untuk disempurnakan dan dikembangkan lagi.

D. Saran

Dari hasil penelitian ini dapat dipahami bahwa al-Quran adalah khazanah kelilmuan yang mampu menggandeng berbagai disiplin ilmu lainnya. Disertasi ini sebagai salah satu wujud dari aplikasi keterkaitan Quran dengan disiplin ilmu lainnya. Sebuah penelitian tidak akan lepas dari

kekuarangan dan kesalahan. Perbedaan pandangan dan kritikan dalam dunia akademis sangat dibutuhkan, oleh karena itu disertasi ini masih sangat membutuhkan kritikan dan pengembangan.

Namun demikian, semoga Disertasi ini dapat menjadi pencerah baru bagi komunitas akademik dalam upaya mengembangkan keilmuan khususnya dalam bidang tafsir al-Quran. Selain itu, pengembangan sains al-Quran juga penting dikaji guna menangkis pandangan-pandangan orientalis dan materialis tentang keterbelakangan al-Quran sebagai wacana syariat agama semata.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrazak, Rosihon Anwar. *Ilmu Kalam*. Bandung: Pustaka Setia, 2006
- Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010
- Abd Allah dan Sayidah Zaynab Husaynī. Rūsh Shanāsi Tafsir Fi Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Hakīm al-Kahabīr. *Pashouhesh Name-Ye Quran Va Hadith* No. 25 Auntum & Winter, 2019/2020
- Abdullah, Sohrab, “God and Universe”, *International Journal of Astronomy*, Vol.8. No.2, 2019, 25-32
- Abd al-Jabar, Qaḍī, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo: Maktabah Wanbah, 1965)
- Abd. Al Rahman, Fath, *Ittijah al-Tafsir fi alQarn al Rabi‘ Asyar* (Mamlakah al-„Arabiyah al Su“udiyah, 1986)
- Abdul Karim, Sejarah Perkembangan ilmu Pengetahuan, *Fikrah*, Volume 2, No. 1, 2014.
- Abdul A’la, *Dari Neo Modernisma ke Islam Liberal* (Jakarta: Dian Rakyat, 2009)
- Abū Zahrah, Muḥammad, *Zahrah al-Tafāsīr*, (Beirut: Dār al-Fikr, al-‘Arabī, tt)
- Abu Zayd, Naṣr Ḥamīd *Tekstualitas al-Qur’an* terj. Khoiron Nahdliyin (Yogyakarta: Lkis, 2003)
- Aden Rosadi, Rosadi. Gerakan Salaf. *Jurnal Toleransi: Medi Komunikasi Umat Beragama*, Volume 7, no 2. 2015
- Afrizal, Lulu Heri, “Rubūbiyah dan Ulūhiyah Sebagai Konsep Tauhid (Tinjauan Tafsir, Hadis, dan Bahasa)”, *Tasfiyah, Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 1, 2018.
- Ahmad Hanafi. *Theology Isam (Ilmu Kalam)*. Jakarta: Bulan Bintang, 1974
- Ahmadi, Abd Allah dan Sayyidah Zainab, “Rūz Shanāzī Tafsīr Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr”, *Pazhouhesh Name-ye Quran va Hadith*, No. 25 Auntum&Winter, 2019/2020
- Akbar, Ali, “Kontribusi Teori Ilmiah Terhadap Penafsiran” *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 23, No. 1, 2015

- Amir, Ahmad Nabil, *Sumbangan Imama Muhammad Abduh Kepada Sains dan Teknologi*, terj.dengan judul asli *Muhammad Abduh's Contribution to Science and Technology*, (Jerman: LAP LAMBERT Academic Publishing Saarbrucken, 2015)
- Arifin, Muhammad Patri Arifin, "Makna Syifa' dalam al-Qur'an dan Relevansinya dengan Sains Modern. *Rusyan Fikr*, Vol. 16. No. 2, 2020
- Aletmi, "Pemikiran Tasawuf Ibnu Arabi Dan Pengaruhnya Terhadap Penafsiran Sufistik Huruf-Huruf Muqatha'ah Dalam Al-Qur'an (Kritik Atas Unsur Filsafat dan Isyarat Wahdatul Wujûd Dalam Tafsîr Ibnu Arabi) Tesis, (Jakarta: Program Studi Ilmu Agama Islam Konsentrasi Ilmu Tafsîr Pascasarjana Institut Ptiq Jakarta, 2015)
- Al-Azawî, Hadiyyah, "Imam Ibn Badîs wa Arâuh al-Fiqhiyyah: Bâb al-'Ibâdât al-Namûdzâj", Universitas Aljazair Fakultas Islamic Studies, Jurusan *Syari'ah wa Qanûn*, 2012/2013
- Amin Abdullah, M, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010)
- _____, "Pembaharuan Pemikiran Islam dan Perlunya Pendasaran Aqidah" dipresentasikan dalam Seminar Internasional yang diselenggarakan oleh Universitas Muhammadiyah Dr. Buya Hamka berkolaborasi dengan The Perlis Malaysia Kingdo, Jakarta, 2007
- Andre C, Pietters, "A Case for Consonance Between Science and Theology: The Cosmological Christ as the Scriptural and Conventional Focal Point for Dialogue", *Stellenbosch, Theological Journal*, Vol. 3, No. 1, 2017
- Alfan, Muhammad. *Filsafat Modern*. Bandung: Pustaka Setia, 2013
- Azra, Azyumardi, "Reintegrasi Ilmu-ilmu dalam Islam", dalam Zainal Abidin Bagir (ed) *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, (Bandung: Mizan, 2005)
- Badrussyamsi, "Spiritualitas Sains dalam Islam: Mengungkap Teologi Saintifik Islam", *MIQAT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Volume XXXIX, No. 2, 2015
- Al-Baghawî, Husayn Ibn mas'ûd, *Tafsîr al-Baghawî*, (Dâr al-Ṭayyibah, tt)
- Al-Baydhawî, Nashr al-ddîn Abî al-Kahir Abd Allah bin Umar Ibn Ali, *Tafsîr al-Baidâwî*, (Beirut: Dâr al-Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, tt),

- Baidan, Nasruddin, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998)
- Bayhaqī, Yusuf, “Dimensi Sains dalam Kisah al-Qur'an dan Relevansinya dengan keakuratan Pemilihan kata”, *Jurnal Aqlam: Jurnal of Islam and Plurality*, Vol. 3. No. 2 Desember 2018
- Barbour, Ian. G. *When Science Meets Religion*. San Fransisco: Happer 2002
- Bani Rakhman, Alwi, “Teologi Sosial: Keniscayaan Keberagaman yang Islami Berbasis Kemanusiaan”, *Esensia*, Volume. XIV, NO. 2, 2013
- Basri, Hasan. Teologi Sains: Mengatasi Dikotomi Sains-Agama Perspektif Islam. *Zawiyah :Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 5, No. 2, 2019
- Beyer's, Jaco. “How Scientific is Theology Really A Matter of Credibility”. *AOSIS HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, 2016
- Bey Zekkoub Abdelali, “Min Khaṣāiṣ al-Khitāb al-Iṣlāhī fi Tafsīr al-Imām Abd al-Ḥamīd ibn Bādīs” dengan judul dalam bahasa Inggris The Characteristics of The Reformist Discourse in the Tafsir of Imam Abdulḥamid Ibn Badis, *Majalah Islam fi Asia*, Volume 8, Vol. 2, desember, 2011
- Bin Bādīs, Abd al-Ḥamīd, *Tafsīr Ibn Bādīs Fī Majālīs al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003)
- Corneliu, Alexandru, “Relation Ship Between Faith and Sains in The Major Word Religion” *ICOANA CREDINȚEI*, Vol. 4. NO. 7
- Al-Dhahabī, Muhammad Husayn. *Al-Tafsir wa Al-Mufasssirun*, (Mesir: Dar Al-Kutub, 1961)
- DahlanAbdul Aziz. *Teologi dan Akidah dalam Islam*. (Padang: IAIN IB-Press, 2001)
- Darmalaksana, Wahyudin, “Teologi Sains: Refleksi Implementasi Integrasi Ilmu di Indonesia”, *Intizar*: Vol. 26, No.2, 2020
- Delio, Iliia, “ Unnstrsl” Exploring God and Nature Trough Teilhard's Organic Theology, *heology and Science Journal*, Volume. 15, Issue, 3. 2017
- Diblā, Ramaḍān Ola, “wasāil al-Idrāk al-I'jāz al-Bayānī fi al-Qur'an al-Karīm wa Maqāṣidih – Tafsīr ibn Badīs Namūdāj.”

- Djazimah, Nurul. Pendekatan Sosio Historis: Alternatif dalam memahami Perkembangan Ilmu Kalam. *Ilmu Ushuluddin*, 2012
- Eko Kristianto, Paulus “Meulusuri Jejak dan Upaya Mengubungkan Sains dan Agama”, *Kurios Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen*, Volume, 4, No. 2, 2018
- Esposito, Jhon L, *The Oxford Dictionary of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2003)
- Esfeld, Michael, “Science and Metaphysics: The Case of Quantum Physics”, (Draft 28 May 2011 for Festschrift for Kevin Mulligan on the occasion of his 60th birthday 23 June 2011)
- Fakhri, Jamal, “Sains dan Teknologi dalam al-Qur’an dan Implikasinya dalam Pembelajaran”, *Ta’dib*, Vol. XV, No. 1, 2010
- Al-Farūqī, Ismail Raji, *Islamization of Knowledge*, terjemahan Anas Mahyudin, dengan judul, *Islamisasi Ilmu*, (Bandung: Pustaka, 1995)
- _____, *Atlas Budaya Islam: Menjelajah Khazanah Peradaban Gemilang*, (Bandung: Mizan, 2002)
- _____, *Tauhid*, (Bandung: Pustaka, 1988)
- Farida, Umma, “ Pemikiran Ismail Raji al-Faruqi tentang Islam, Sains, dan Seni”, *Fikrah*, Vol.2 , No. 2, 2014
- Al-Farmawī, Abd hay, *Bidāyah fī al-Tafsīr al-Maudū’i*, (Kairo: Dār al-Matābi’ wa al-Naṣr al-Islāmiyah, 2005),
- Fithriani Grade, *Orientasi Sains dan Islamisasi Ilmu Pengetahuan*, (Aceh: Bandar Publishing, 2021)
- Fatahilah, Aji. Penafsiran Ali al-Shabuni tentang ayat-ayat yang berkaitan tentang dengan teologi. *al-Bayan: Jurnal Studi al-Qur’an dan Tafsir*, Volume . 1 No. 2, 2016
- Fatoni Ahmad, “Studi Analitis Peristiwa Isra’ Mi’raj Nabi Muhammad SAW dalam Pendekatan Sains”, *MOMENTUM Jurnal Ilmiah Ilmu Sosial dan Keagamaan*, Vol. 7, NO. 1, 2018
- Fazlurrahman. *Major Term of the Qur’an*. (Tilman Nagel: Teology and the Qur’an, 2006).

- _____, *Islam and Modernity: Key Issue and Debates* (Edinburgh: Edinburgh: University Press, 2009)
- Fazli, Abdul Hafeez, *The Qur'anic Theology, Philosophy, and Spirituality*, First Published in On Demand Print Format on CreateSpace in January 2016
- Al-Ghailani, Said Ali. "Ibn Badis and Modernity". *201 2nd International Conference on Humanities, Historical, and Social Science IPDR*, Vol.17, 2011. (2011) IACIST Press Singapore.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad, *Jawāhir al-Qur'ān* (Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1329 H)
- Golshani, Mehdi. Can Science Dispense with Religion? An interview of Reza Davari Ardakan. dalam http://www.science-Islam.net/article.php?id_article=705&lang=en
- _____, "Sikap dan Pandangan Filosofis Muthahhari Terhadap Sains Modern", Makalah, disampaikan pada Seminar International Pemikiran Murtadha Muthahhari, in memoriam: 25 Tahun Syahidnya Sang Ulama Filsuf, Jakarta, 8 Mei 2004
- Guessoum, Nidhal, "Science, Religion, and the Quest for Knowledge and Thruth: an Islamic Perspective", *Cultural Studies of Science Education*, 2009, <https://www.researchgate.net/publication/225722551>
- _____, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*, (London: I.B Tauris and Co. Ltd, 2011)
- Hakamah, Zaenatul, *Ruh Dalam Perspektif Tafsir Ilmi*, (Bandung: Pustaka Aura Semesta, 2013)
- Ḥamd Farsūni, Firas, "al-Fikr Tahrīrī ind Abd al-Ḥamīd bin Bādīs wa Atharuh fi Istiqlāl al-Jazāir" Tesis yang diajukan untuk gelar Magister di Jami'ah al-Sharq al-Aushaṭ li Dirāsat al-'Ulyā 2009.
- Al-Ḥamd, Muahmmad bin Ibrāhīm, *Aqīdah ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Riyad: Dār Ibn Khuzaimah, 1419)
- Hanafi, Muchlis M. Sejarah Tafsir Klasik dan Modern. Dipetik dari Blog: Pusat Studi Al-Qur'an. Alamat: <http://www.psq.or.id/index.php/in/component/content/article/102-artikel/202-sejarah-tafsir-klasik-dan-modern>. Penulisan : Tahun 2010.

Dipetik pada : 18 Januari 2012. Diakses pada tanggal 2, Februari, 2013.

_____. *Pengantara Tafsir Tematik*, dalam Tafsir al-Qur'an Tematik. (Jakarta: Pentashih Mushaf al-Qur'an Badan LITBANG dan DIKLAT Kementrian Agama RI, 2013)

Hanafi, Hassan, *Dirasat Islamiyyah*, (Kairo: Maktabah al-Anjilo al- Mishriyyah, t.th.)

Hanik, Nukmatul "The Verse of Tauhid According to Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA's) Interpretation", *Tesis Uin Walisongo* 2015

Hasan, Muhammad, *Haqīqah al-Tauhīd* (Madinah: Maktabah Fayyād li al-tijārah wa tauzī', 2007)

Hartono, "Dimensi Religius dalam Pembelajaran Sains dan Teknologi: kausus Madrasah Aliyah Darul Ulum Jombang", *IIP*, Vol. XVII, No. 1, 2012

Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, (Jakarta: Kompas, 2003)

Hidayatullah, Syarif, "Agama dan Sains: Sebuah Kajian Tentang Relasi dan Metodologi", *Filsafat*, Volume. 29, No. 1, 2019

H. Stempel, Guide. *Content Analysis*. alih bahasa Jalaluddin Rahmat & Arko Kasta, (Bandung: Arai Komunikasi, 1983.)

Hornby, As. *Oxford Advanced Learner's Dectionary of Current English*. New York: Oxford University Press, 1995

Husain, Latifah, "al-Maqṣūd al-A'la li al-Qur'ān al-Karīm", <https://alqabas.com/article/402944>.

Ikram, Brahmah. Mafhūm Tajdīd 'Inda Sheykh 'Abdulhamid Ibn Badi. Universite De Tlemcen, *Kuliyah Adab wa Lughah*, 2018

Ilyas, Hamim, "Meningkatkan Kesalehan dengan Kesalehan Publik dalam Perspektif Kalam: Akidah Kuat Produktifitas Hebat", *Rekonstruksi Ilmu-Ilmu Agama Islam*, Disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.

Ibn 'Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, (Dār al-Suḥnūn, tt)

Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl fī mā Bayn al-Hikām wa al-Sharī'ah min Lisān* (Cairo: Dār al-Ma'āfif, 1972)

- Isutzu, *God and Man in The Qur'an* (Malaysia: Islamic Book Trust, 2004)
- Izutsu, Toshihiko, *Sufisme Samudra Ma'rifat Ibn Arabi*, terj. Musa Khazim & Arif Mulyadi (Bandung: Mizan, 2015),
- Isnaini, Subi Nur, "Tafsir Reformis di Kawasan al-Gharb al-Islāmī: Studi atas Tafsir fi Majālis al-Tadhkīr min Kalām al-Ḥakīm al-Khabīr Karya Ibn Badis. *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* Vol. 4, No. 2, 2019
- Karto Dirjo, Sartono. *Metode Penggunaan Bahasa Dokumen dalam Koentjaraningrat, Metode-Metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994
- Karim, Abdul. Sejarah Perkembangan ilmu Pengetahuan. *Fikrah*, Volume 2, No. 1, 2014
- Kh, Asamah, "Tazkiyah al-Nufūs wa Iṣlāḥ al-Qulūb", *Bwābah al-arāmain al-Sharīfah*, 1432H. www.alharamain.gov.sa, 5. Diakses pada 19 Januari, 2022
- Khalīfah, Ibrahim Abd al-Rahmān Muḥammad, *al-Dakhīl fi al-Tafsīr* (kairo: Diktat perkuliahan Universitas Al-Azhar, tt)
- Al-Khalidī, Muhammad 'Abd al-'Aziz, *Al-Istishfā' bi al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1996)
- Kuntowijoyo, Islam sebagai Ilmu, cet. II, (Jakarta: Penerbit: Teraju, 2005)
- Kozhamathadam, Job. Science and Religion: Past Estrangement and Present Possible Engagement in Contemporary Science and Religion in Dialogue: hallenges and Opportunities, ed. Job Kozhamthadam, Pune. India: ASSR publications, Jnana-Deepa Vidyapeeth, 2002
- Leontin, Richard. Review of The Demon Haunted World by Carl Sagan. New York Review of Books January 9, 1997
- Listiyani, Dini, Subhanallah, Cara Hewan Berkomunikasi Dijelaskan dalam al-Qur'an dan Sains. <https://techno.okezone.com/read/2017/09/15/56/1776765>. Diakses pada 16 desember 2021
- Lusif, Sofyan, "Qadayā al-Iṣlāḥ fi Fikrī Abd al-Ḥamid bin Bādīs al-Asās wa al-Manhaj", *al-Majalah al-Tārikhiyah al-Jazāiriyah*, NO. 5, 2017

- Maimun, Ach, "The Integration of Religion and Science in Tafsir 'Ilmi: (Considering The Significances and Critiques)," *'Ainil Islam*, Vol. 12, No. 1, 2019
- Marius, Ahmad, *al-Syaykh al-Tayyib al-'aqibi wa Daurihfi al-Harakah al-Waṭāniyah al-Jazāiriyah*, Jazirah: Dār Haumah li al-Ṭaba'ah wa al-Nashr, 2007
- Manhein, Karl. *Ideology and Utopia (Havert Book)*. New York: Haurecaunt Brace & Word, 1936
- Masang, Aziz, "Fakta-Fakta Ilmiah Tentang Hewan Serangga dalam al-Qur'an dan Ibrahnya bagi kehidupan", *Jurnal Pilar*, Vol. 11. No. 2, 2020
- Mas'ud Ibn Lahsan, Badran. "al-'alāqah bain al-Dīn wa 'Ilm fi Daw' al-Qur'an al-Karīm". *Majalah al-Huqūq wa al-'Ulūm al-Insāniyah*, 2017.
- McMahono, Lawrence W, "Women, Men, and Nationality in the Writings of the Algerian Refprmist 'Ulama, *The Journal of North African Studies*, online publish, 9 Jul 2011
- Muammar, Muhammad Arfan, "Kritik Terhadap Sekularisasi Turki: Telaah Hidtoris Transformasi Turki Uthsmani" *Episteme*, Vol. 11, No. 1, 2016
- M.M Quraishi. Basic Concept of Physics in the Perspective of Qur'an. *Islamic Studies Journal*, Vol. 28, No. 1, 1989
- M. Marsden, George. *Fundamentalism and American Culture*. New York: Oxford University Press, 2006
- Muhammad bin Razq bin Ṭarhūni, *alTafsīr wa al-Mufasssirūn fī Gharb Afrīqiyā*, (Dammam: Dār Ibn al-Jawzi, 1426)
- Muḥammad, Fahmi Taufi, "Abd al-Ḥamīd bin Bādīs Rāid al-Iṣlāḥ wa al-Nahḍah fī Tārīkh al-Jazāir al-Hadīth (1889-1940 H)" <https://www.academia.edu/7652141/>
عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والنهضة في تاريخ الجزائر الحديث
- Munchin, David, "Is Theology a Sciece? Paul Feyerabend's Anarchic Epistemology as Challenge Test to T.F. Torrance Saintific Theology, *Scottish Journal of Theology*, Volume 64, Issue 4, November 2011, DOI: <https://doi.org/10.1017/S003693061100024X>[Opens in a new

- Muntaqo, Rifqi. Theological Aproach in Islamic Studies. *AJIS Academic Journal of Islamic Studies*, Volume 1, No. 2, 2016
- Al-Muntasbih, Abdul Majid Abdussalam, Paradigma Tafsir al-Qur'an Kontemporer, Terj. Mohammad Maghfur Wachid dari judul asli *Ittijāhāt al-Tafsīr fī 'Ashri al-Raḥīn*, (Bangil: Al-Izzah, 1997)
- Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistimologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008
- Mustansir Rizal, "Aliran-Aliran Metafisika, (Studi Kritis Filsafat Ilmu)", *Jurnal Filsafat*, Juli, 1997
- Musthafa, Bisri, *al-Ibāz fī Ma'rifah Tafsīr al-Qur'an al-Azīz* (Kudus: Menara Kudus)
- Muslih, Muhammad, "Toward Theology of Science: Philosophical Reflection on The Development of Religion Based Science", *KALAM*, Vol. 13. No. 1, 2019
- Al-Najār, Abd al-Majid, "Malāmah al-Istirāṭijiyah al-Siyasiyah li al-Imām 'Abd al-Ḥmīd bin BĀdis", *Majalah al-Wa'ī*
- Nardin, Fauzi. *Pengantara Filsafat*. (Yogyakarta: Phanta Rhei, 2014)
- Nasution, Harun. *Teologi Islam, Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1986
- _____, *Teologi Islam*, (Jakart: UI Press, 1987)
- _____, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI Press, 1986), hal
- Nasr, Seyyed Hossein. Islam and Modern Science. Bahan perkuliahan pada Pakistan Study Group.
<http://www.muslimphilosophy.com/ip/nasr1.htm>, 5
- _____, *Science and Civilization in Islam* (New York: New American Librery, 1970)

- Nasir bin Masroom, Mohd, “Iman, Islam, dan Ihsan: Kaitannya dengan kesehatan Jiwa”, Prociding dalam seminar *Pendidikan dan Penyelidikan Islam SePPIM13*, UTM Johor Baru, 2013
- Naṣīrah, Harnūn, “al-Mashrū’ al-Iṣlāhī ‘Inda Abd al-Ḥamīd bin Bādīs: The Reform Project of Abd El Hamid Ben Badis”, *Majalah ‘Ulūm al-Islāmiyah wa al-Ijtimā’iyah*, Vol. 50, 2018
- Nur Azmi, Khalilah, “Maqāṣid al-Qur’an: Perspektif Ulama’ Klasik dan Modern”, *Jurnal Kajian Islam Kontemporer*, Vol. 1, No. 1, 2019
- Nursī, Badī al-Zaman Said, *Isharah al-I’jāz fī Maḥzān al-I’jāz*, (Kairo: Shirkah Sozler li al-Nashr, 2011)
- Nurdin Zuhdi, M, Hermeneutika Al-Qur’an: Tipologi Tafsir Sebagai Solusi dalam Memecahkan Isu-Isu Budaya Lokal Keindonesiaan, *ESENSIA* Vol, XIII NO. 2 Juli 2012
- Oliver, Erna, “Theology: Still a Queen of Science in the Post-Modern Era”, , In die *Skriflig* 50(1), a2064. [http:// dx.doi.org/10.4102/ids.v50i1.2064](http://dx.doi.org/10.4102/ids.v50i1.2064), 2015, 1-7. Diakses pada 08-09-2021
- Perry dan Joanna LeidenHag, “What Is Science Engaged Theology”, *Modern Theology*, Vol. 37, NO. 2, 2021
- Petter, Ted. Science and Religion: Ten Models of War, Truce and Partnership. *Journal Theology and Science*, Vo;. 16, No. 1, 2018
- Pieterse. A Case for Consonance Between Science and Theology: The Cosmological Christ as The Scriptural and Confessional Vocal Point for Dialog. *STJ Journal*, Volume, 3. No. 1, 2017
- Putra, Armansyah, “Isu Metafisika dalam Sains: (Kemampuan Air dalam Mentransmisi Emosi Manusia)”, *Jurnal Titian Ilmu: Jurnal Ilmiah Multi Science*, Vol. Xi, No. 1, 2017
- Prasetyo, Joko Robi, “Teologi Makanan Perspektif al-Qur’an Kajian Tematik”, Tesis pada Uin Sunan kalijaga Yogyakarta, 2016
- Pranogo, Bambang, *Mukjizat Sains dalam Al-Qur’an: Menggali Inspirasi Ilmiah*(Bandung: Ide Islami, 2006)
- Al-Qardhawī, Yusuf, *Agenda Permasalahan Umat Islam*, terj. Muhammad Nur Hakim (Jakarta: Gema Insani Press, 1993).

- _____, *Islam wa Islāmiyah wajban lī wājibīn*, (Kairo: Dār li Naṣr wa Tawzī', 1994)
- _____, *Kaifa Nata'ammal ma'a al-Qur'an*, terj. Kathur Suhardi dengan judul *Bagaimana Berinteraksi dengan al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2016),
- Quraish Shihab, Muhammad. *Wawasan al-Qur'an Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*. (Bandung: Mizan, 2007)
- _____, *Membumikan al-Qur'an*. (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2007)
- Al-Qurṭūbī, Shamsuddīn Muḥammad ibn Ahmad al-Anshārī al-Qurṭūbī, *Tafsir al-Qurṭūbī*, (Beirut: Dār al-Fikr, tt)
- Quṭb, Sayyid, *FīZilāl Al-Qur'an*. (terj) As'ad Yasin dkk (Jakarta: Gema Insani, 2006).
- Raco, G.R. *Metode penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik, dan Keunggulan*. (Jakarta: Grasindo, 2010).
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb* (Beirut: Dār al-Kitāb, 2000)
- Refini, Aya, "Huruf Muqaṭṭa'ah Ṭamṭāwī Jawharī 14-12-2019 lihat <http://iqt.unida.gontor.ac.id/huruf-muqathaah-thantawi-jauhari/> diakses pada 25-12-2021
- Ridhā, Muhammad Rasyid, *Tafsir al-Qur'an al-Karim al-Sharḥ bi Tafsir al-Manār*, (ttp: Dar al-Fikr, tt)
- Rolli Muchlisin, Anas, "Geliat Tafsir Ilmi di Indonesia dar Tafsir al-Nur hingga Tafsir Salman", *Millatī: Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 2, No. 2, 2017
- Ruchima, "Islamisasi Ilmu Pengetahuan Syed Muḥammad Naquib al-Attas dan Ismail Raji al-Faruqī", *Jurnal Islamika: Jurnal Ilmu-Ilmu KeIslaman*, Vol. 19, No. 1, 2019
- Al-Rūmī, Fahad bin abd al-Raḥmān Sulaiman, *Buḥūth fī 'Ulūm al-Tafsīr wa Manāhijuh*, (Riyād: Maktabah al-Taubah, tt)
- Rusliwa Somantri, Gumilar. Memahami Metode Kualitatif. *Makara: Sosiaol Humaniora*, Volume 9 no 2, 2005

- Reese, Scott S. Salafi Transformations: Aden and the Changing Voices of Religious Reform in The Interwar Indian Ocean. *International Journal of Middle East Studies*, Volume.44, No. 1, 2012
- Safiq, M, “Islamization of Knowledge; Philosophy and Methodologi and Analysis of the Views and Ideas of Isma,il Raji al-Faruqi, Sayyed Husein Nashr and Fazlur Rahman”, *Hamdard Islamicus Journal*, Vol. XVIII, No. 3, 1995
- Sanaki, Hujair A.H., “Metode Tafsir (Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin)”, *al-Mawārid*, Vol. XVIII, 2008
- Ṣālīḥ, Manā Muhammad, “Manhaj al-Imām ‘Abdul Ḥamīd bin Bādīs fī Tarbiyah wa Ta’līm”, Universitas al-Shahīd Hammah li al-Khadrī, Ushuluddin, 2016-2017
- Ṣayadi, Mauld. *Naqd al-‘Alāmah Ibn Badis li Ṭuruq al-Tadrīs wa al-Manāḥij al-‘Atīqah fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*. 2019, www.elhiwrz.com. Diakses pada 1 desember, 2020
- Al-Singqīṭī, Muḥammad al-Amīn, *Tafsīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 1424 H)
- Shimogaki, Lazuo. *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*. (Yogyakarta: LKiS, 2001)
- Sirry, Mun’im. *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi atas Kritik al-Qur’an Terhadap Agama Lain*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013
- Suharto, Ugi, “apakah al-Qur’an Memerlukan Hermeneutika?” *Jurnal Islamia*, Vol. 1, No, 1, 2004
- Al-Ṣulbī, Ali, “Khaṣāis Tafsīr al-Qur’ān ‘Inda al-Imām Ibn Bādīs”, www.aljazeera.net. Diunggah pada 31-3-2019.
- Suyutī, Jalāl al-Dīn al-Suyūtī. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’an*. (Beirut: Dār al-Fikr, tt)
- Stated, Taylor, *A Short History of Science and Scientific Thought* (Baltimor: Pelican, 1963)
- Solihin, M. *Perkembangan Pemikiran Filsafat dari Klasik Hingga Modern*. (Bandung: Pustaka Setia, 2007)
- Syarif, Edwin, “Pergulatan Sains dan Agama”, *Refleksi*, Volume, 13, NO. 5, 2013

- Al-Ṭabarī, Muḥammad Ibn Jarīr, *Tafsīr al-Ṭabarī*, (Riyad: Dār al-Ma'ārif, tt)
- Al-Tawqādī, Muṣṭafā Ṣabrī, *Muaqif al-‘Aqlī wa al-‘Ilmī wa al-‘Ālam min Rabb al-‘Ālamīn wa Ibādih al-Mursalīn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1971)
- Tanjung, Akbar, Karakteristik dan Implikasi Sains Barat Modern Terhadap Lingkungan Hidup, *Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy*, Volume 1, No. 2, 2019,
- Wahid, P.A, *The Qur’an: Scientific Exegesis*, <http://www.researchgate.net/publication/286278058>. 2015
- Wahil, Izuudin Wahil, dkk. Pemikiran Teologis Kaum Salafi, Studi atas Pemikiran Kalam Ibn taimiyah. *Ulul Albab*, volume 19, No. 2, 2018
- Wahib, Ahmad Bunyan. Dakwah Salafi: Dari Teologi Puritan Sampai Anti Politik. *Media Syariah*, Volume, XIII, NO. 2, 2011
- Wardani, Wardani, “Eko-Teologi Al-Qur’an: Sebuah Kajian Tafsir al-Qur’an dengan Pendekatan Tematik” *Ilmu Ushuluddin*, Volume. 12. No. 2, 2013
- Wiwaha, Kurnia Sari, “Epistemologi Paradigma Islam: (Studi Pemikiran Ziauddin Sardar)”, *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama dan Lintas Budaya*, Vol. 3, No. 1, 2018
- Yusriah, “The Reconstruction of Islamic Theologi in The Unity of Science”, *Walisongo*, Vol. 23, NO. 3, 2015
- Yakub Zulkifli, Moh, “Islam and The Relation of Science and the Qur’an”, *IPDER International Conference on Human, Society, and Culture*, Vol. 20, 2011
- Yuksel, Edip, Dkk. *Qur’an: A Reformist Translation*, (Amerika: Brainbrow Press, 2007)
- Al-Zamakhsharī, Abu Qasim Muhammad ibn ‘Umar , *Tafsīr al-Kashshāf*, (Kairo: maktabah ‘Abīkān, 1998)
- Zarkasy, Hamid Fahmi, Dkk. Ibn Rusd Intellectual Strategies on Islamic Theology, *Jurnal Ilmiah. Islam Futuraa*, Volume. 20, NO. 1, 2020
- Zayd, Nasr Hamid Abu. *Tekstualitas al-Qur’an* terj. Khoiron Nahdliyin. Yogyakarta: Lkis, 2003

Zekkoub Abdelali, Bey. *Min Khaṣāiṣ al-Khitāb al-Iṣlāhī fi Tafsīr al-Imām Abdulḥamīd Ibn Badīs* dengan judul dalam bahasa Inggris *The Characteristics of The Reformist Discourse in the Tafsir of Imam Abdulḥamid Ibn Badis*. QURANICA, *Majalah ‘Amaliyah li al-Buḥuth al-Qur’an*, Volume 7, No 1, Juni 2015

Zuhri, Mishbah Khoiruddin. Spiritualitas Sains Modern: Pembacaan Terhadap Relasi Agama dan Sains. *Jurnal Penelitian* vol. 14, no. 2, 2017

Zuhdi, M. Nurdin. Hermeneutika Al-Qur’an: Tipologi Tafsir Sebagai Solusi dalam Memecahkan Isu-Isu Budaya Lokal Keindonesiaan. *ESENSIA* Vol, XIII NO. 2 Juli 2012



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A