

**NALAR AYAT-AYAT SEMESTA DAN  
MENINGKATNYA POSISI BAHASA ARAB DALAM TAFSIR AL-QUR'AN  
(Q. 76: 17)**

Mu'ammam Zayn Qadafy

Albert-Lüdwig Universität, Freiburg

[muammam.zayn.qadafy@orient.uni-freiburg.de](mailto:muammam.zayn.qadafy@orient.uni-freiburg.de)

**Abstract**

The main idea this article explores is that the knowledge on Arabic language plays great role on the scientific Qur'anic exegesis. As sample, AgusPurwanto's *Nalar Ayat-Ayat Semesta* is chosen, merely on his interpretation on the Q. 76: 17. This research also finds Purwanto's three foundations that emphasize the miraculous side of the Arabic language which the Qur'an speaks with: (1) the Paradigm of "Sains Islam"; (2) the dependency on the lexical meaning of the keywords; (3) the author's Contextualizing the meaning to only current context by ignoring its original context. This research also describes how an interpretation which depends on the knowledge of Arabic language looks like.

**Abstrak**

Gagasan utama yang diusung artikel ini adalah peran pengetahuan terhadap Bahasa Arab yang dominan dalam Tafsir al-Qur'an ber-genre *'ilmī*. Penelitian difokuskan pada buku Agus Purwanto yang berjudul *Nalar Ayat-Ayat Semesta*. Setelah menganalisa isi buku secara umum, penelitian difokuskan pada penafsiran Purwanto pada Q. 76: 17. Di antara hasil temuan dari buku tersebut yang mendukung kesimpulan di atas adalah: (1) Paradigma "Sains Islam" yang menguatkan kemukjizatan bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an; (2) Penafsiran yang berdasar pada makna leksikal kata-kata kunci dalam sebuah ayat; (3) penerapan metode kontekstualisasi ayat ke masa sekarang tanpa kontekstualisasi ke masa di mana al-Qur'an diturunkan. Selain itu, penelitian ini juga memberikan gambaran tentang bagaimana hasil sebuah penafsiran yang dilakukan hanya berdasarkan pengetahuan Bahasa Arab standar saja

*Keywords: Tafsir Ilmī, Bahasa Arab, Metodologi*

**A. Tafsir Ilmi dan Pergelutan antara Agama dan Sains: Pengantar**

Dalam sejarah agama-agama, selalu ada upaya untuk memadukan dua hal penting: ilmu pengetahuan yang senantiasa berkembang dan ajaran agama yang cenderung dogmatis. Dalam Agama Hindu misalnya, ada upaya untuk melakukan interpretasi ilmiah terhadap kitab Rig Veda tentang Kidung Penciptaan. Kitab yang berisikan kumpulan kata-kata indah yang reflektif-imajinatif ini dianggap telah mampu menjawab kebutuhan manusia akan

pengetahuan tentang penciptaan alam.<sup>1</sup> Tak jarang, upaya pemaduan ini menimbulkan konflik berkepanjangan. Dalam tradisi Kristen, permusuhan para ilmuwan dengan otoritas gereja berujung pada pembantaian dan peperangan.<sup>2</sup> Merespon hal tersebut, beberapa tokoh agama mencoba merekonsiliasi dari ketegangan antara agama dan sains yang banyak dirasakan oleh para akademisi, khususnya dari Barat.<sup>3</sup> Misalnya, sebagaimana yang dilakukan oleh John F. Haught (lahir 1942), seorang Professor Teologi Katolik dari Georgetown University. Meskipun ia secara tegas merumuskan batas-batas antara sains dan agama, namun ia banyak menulis juga buku-buku dengan tema-tema saintis seperti kosmologi, evolusi, dan ekologi. Kutipan dari Haught berikut ini menegaskan posisi yang berhimpitan antara sains dan agama:

*“Sains memusatkan perhatian pada bagaimana sesuatu terjadi di alam ini, sedangkan agama pada mengapa sesuatu itu ada. Sains berurusan dengan sebab-sebab, sedangkan agama berurusan dengan makna. Sains berurusan dengan masalah-masalah yang bisa dipecahkan, sedangkan agama berurusan dengan misteri yang tak terpecahkan. Sains mencoba menjawab persoalan-persoalan menyangkut cara kerja alam, sedangkan agama berurusan dengan landasan terakhir dari alam. Sains tertarik untuk mengungkap kebenaran particular, sedangkan agama tertarik untuk menjelaskan mengapa kita harus mencari kebenaran”<sup>4</sup>.*

Dalam Islam sendiri, geliat mengkompromikan agama dengan ilmu pengetahuan modern sudah terlihat sejak abad ke-4 H. Filsafat metafisika menjadi bidang pertama yang mendapatkan perhatian dari para ilmuwan Muslim seperti al-Farābī (wafat 339/ 950), Ibn Sinā (wafat 428/ 1037), dan Ibn Rushd (wafat 598/ 1198). Kompromisasi ini baru kemudian muncul secara masif pada akhir abad ke-19 H, saat umat Islam mengalami ketertinggalan akut di bidang pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi<sup>5</sup>. Mohamed Khir mencatat

---

<sup>1</sup> Jika pasca abad ke-20, berkembang pemahaman bahwa alam ini ada dengan sendirinya, hingga kemudian ditemukan teori Big Bang yang mengatakan bahwa alam berawal dari sebuah ledakan besar, maka isi Rig Veda dianggap mengakomodir keduanya dengan menyatakan dua keadaan alam: bersifat abadi dan terbatas rentang waktu. Lihat: Varadaraja V. Raman, “Hinduisme Tradisional dan Sains Modern” dalam Ted Peters, *Menjembatani Sains dan Agama*, terj. Jessica Christiana (Jakarta: PT Gunung Mulia, 2004), hlm. 268-269.

<sup>2</sup> Lihat misalnya: Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper and Row Publisher, 1966), hlm. 29-30; Pervez Hoodbhoy, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas antara Sains dan Ortodoksi Islam*, terj. Sari Meutia (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 56-64; Collin Russel, “The Conflict of Science and Religion” dalam (ed.) Gary B. Ferngren, *The History of Science and Religion in The Western Tradition: An Encyclopedia* (New York: Garland Publishing, Inc., 2000), hlm. 12.

<sup>3</sup> Ini dikarenakan revolusi ilmiah di Barat lahir bersamaan dengan tumbuhnya humanism sekuler. Ilmu pengetahuan Barat seakan-akan tidak mengakui sesuatu yang “sakral” karena ilmu pengetahuan murni bagi mereka hanya bisa ditemukan melalui observasi yang diverifikasi melalui eksperimen-eksperimen. Bustami Mohamed Khir, “The Qur’an and Science: The Debate on the Validity of Scientific Interpretation”, dalam *Journal of Qur’ani Studies*, Vol. 2, No. 2 (Edinburgh University: 2000), hlm. 20.

<sup>4</sup> John F. Haught, *Perjumpaan Sains dan Agama, Dari Konflik ke Dialog*, terj. Fransiskus Borgias (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 13.

<sup>5</sup> ‘Abd al-Majīd ‘Abd al-Salām al-Muhtasib, *Visi dan Paradigma Tafsir al-Qur’an Kontemporer*, terj. Maghfur Wachid (Bangil: al-Izzah, 1997), hlm. 257.

beberapa nama yang menurutnya menjadi inspirator tumbuh dan berkembangnya *tafsir 'ilmī* di dunia Islam; di antaranya adalah al-Ghazālī (w. 520/ 1121) yang menulis dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* bahwa al-Qur'an adalah sumber dari ilmu masa lampau dan masa depan<sup>6</sup>. Posisi al-Ghazālī ini lalu -masih menurut Khir- dikuatkan oleh para sarjana seperti al-Zarkashī (w. 749/ 1349) dan al-Suyūfī (w. 911/ 1506), dan mencapai titik ekstrem pada pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī yang kitab tafsirnya sering diolok-olok sebagai kitab yang memuat banyak sekali ilmu pengetahuan selain tafsir itu sendiri (*fīhi kull shai' illā al-tafsīr*).<sup>7</sup>

Secara etimologis, kata *'ilmī* berasal dari kata *'ilm* yang diberi akhiran *ya' al-nisbah*. Kata *'ilm* adalah *ism maṣdar* dari *'alima-ya'lamu* yang berarti *faqīha-yafqahu* (mengerti) atau *fahima-yafhamu* (memahami)<sup>8</sup>. Sedangkan secara terminologis, Ḥusayn al-Dhahabī (lahir 1915 M) mendefinisikan *al-tafsīr al-'ilmī* sebagai corak tafsir yang memosisikan al-Qur'an sebagai kitab yang memuat semua ilmu.<sup>9</sup> Dengan kalimat yang lebih lugas, 'Abd al-Salām al-Muḥtasib menyebut tafsir *'ilmī* sebagai tafsir yang penulisnya hendak menyesuaikan statemen-statement al-Qur'an pada teori-teori dan terminologi-terminologi ilmiah.<sup>10</sup> Definisi semacam ini menyoroti muatan tafsir *'ilmī* yang kebanyakan mengenai fenomena alam dan seringkali dimaksudkan untuk menunjukkan sisi kebenaran dan kemu'jizatan al-Qur'an. Dalam menegaskan aspek kemu'jizatan ini, selalu ditekankan tentang bagaimana al-Qur'an yang muncul pada abad ke-7 M, mampu mengungkap fakta-fakta ilmiah abad ke-19 dan 20 M<sup>11</sup>.

Di antara tafsir yang ber-genre *'ilmī* adalah: *Kashf al-Asrār al-Nūrāniyyah al-Qur'āniyyah*-nya Muḥammad Ibn Aḥmad al-Iskandarānī (abad ke-13 H), *risālah 'Abdullāh Bāshā Fikrī, Ṭābi' al-Istibdād wa Maṣari' al-Istib'ād*-nya 'Abd al-Raḥman al-Kawākibī, *I'jāz al-Qur'ān*-nya Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi'ī, *al-Islām wa al-Ṭibb al-Ḥadīth*-nya 'Abd al-'Azīz Ismā'il dan (yang paling penting) *Tafsīr al-Jawāhir*-nya Ṭanṭawī Jawharī (1862-1940)<sup>12</sup> serta

<sup>6</sup> Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Kairo: Muṣṭafā al-Ḥalab Press, 1939), vol. 1, hlm. 296.

<sup>7</sup> Khir, "The Qur'an and Science.", hlm. 22

<sup>8</sup> Muhammad Ibn Mukrim Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, tt), vol. 12, hlm. 416.

<sup>9</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, tt), vol. 2, hlm. 364.

<sup>10</sup> al-Muḥtasib, *Visi dan Paradigma.*, hlm. 258.

<sup>11</sup> Lihat: al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa.*, vol. 2, hlm. 364.. Bandingkan dengan: M. Quraish Shihab, *Mu'jizat al-Qur'an Ditinjau Dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 171-176. Lihat juga: JJ. G. Jansen, *The Interpretators of The Qur'an in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1980), hlm. 35; Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern*, terj. M. Alaika Salamullah (Yogyakarta: elsaQ Press, 2006), hlm. 428-429.

<sup>12</sup> al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa.*, jilid 2, hlm. 365-369.

banyak lagi yang lain<sup>13</sup>. Pada abad ke-20, muncul kitab-kitab semisal *ilmu astronomi al-Qur'an*-nya M. Tawfiq Sidqī (w. 1920), *Miracles of the Qur'an*-nya Harun Yahya (lahir 1956), *The Bible, The Qur'an and Science*-nya Maurice Bucaille (1920-1998), *al-Tafsīr al-'Ilmī li al-Ayāt al-Kawniyyah fī al-Qurā'n*-nya Hanafi Ahmad dan *Mukhārāt min Tafsīr al-Āyāt al-Kawniyyah*-nya Zaghlūl al-Najjār (Lahir 1933). Di Indonesia, buku-buku semisal *Nalar Ayat-Ayat Semesta* yang akan dibahas secara lebih detail dalam bab selanjutnya juga ikut meramaikan diskursus *Tafsīr 'Ilmī*.

Meski demikian, kemunculan *Tafsīr 'Ilmī* yang terlihat semarak ini disambut beragam oleh umat Islam. Meskipun sebagian besar menerima, namun ada juga keberatan-keberatan yang intinya menyoal keberadaan tafsir '*ilmī* yang dianggap tidak mengakomodir kedudukan al-Qur'an sebagai kitab suci yang berisi ajaran-ajaran agama berupa ritual-ritual dan tuntunan hidup; terlalu bertele-tele (baca: bersemangat) dalam menjabarkan ayat-ayat al-Qur'an yang seringkali keluar dari konteksnya dan seringkali menarik ulur ayat (baca: otak, atik, *gathuk*). Mengenai *point* yang terakhir ini (bahwa seringkali penafsir corak ilmi menarik-ulur ayat sesuai teori modern yang ia temukan), menarik untuk diketengahkan pernyataan Muṣṭafā al-Marāghī yang mengingatkan umat Islam bagaimana seharusnya menyikapi fenomena tafsir '*ilmī*. Sebagaimana dikutip oleh al-Dhahabī, al-Marāghī menegaskan: "*yajibu an lā najurra al-Āyah ilā al-'ulūm kay nufassirahā, wa la al-'ulūm ilā al-Āyah, wa lākin inittafaqa ṣāhir al-āyah ma'a ḥaqīqah 'ilmiyyah thābitah fassarnāhā bihā*". (kita tidak boleh menarik-narik ayat (untuk disesuaikan) dengan ilmu-ilmu (baca: sains) untuk menafsirkannya. Tidak boleh juga menarik-narik ilmu-ilmu tersebut ke konteks ayat. Tetapi, jika teks ayat dengan sendirinya bersesuaian dengan fakta ilmiah yang kredibel, maka kita bisa menafsirkan ayat tersebut dengan fakta ilmiah yang dimaksud).<sup>14</sup> Tampak bahwa al-Marāghī mengakomodir kenyataan bahwa perkembangan sains modern dan persinggungannya dengan teks-teks kitab suci tidak bisa dinafikan. Namun, bukan berarti umat Islam harus terobsesi untuk mengungkap koneksi tersebut.

## B. al-Qur'an Terhadap Sains, Legitimator atau Inspirator

Di luar penjelasan panjang lebar di atas, terdapat beberapa pengkaji tafsir, di antaranya Sa'ad Ibrahim dari Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang yang mencoba

<sup>13</sup> 'Abd al-Majīd al-Muḥtasib memasukkan kitab-kitab berikut dalam kategori *tafsīr 'ilmī*: *Jawāhir al-Qur'ān*-nya al-Ghazālī, *Mafāṭih al-Ghayb*-nya al-Rāzī, *Anwār al-Tanzīl wa asrār al-Ta'wīl*-nya al-Baydhāwī, *Nizām al-Dīn al-Qummī*-nya al-Naysaburī, *al-Burhān*-nya al-Zarkashī, *al-Itqān*-nya al-Suyūṭī dan lain-lain. al-Muḥtasib, *Visi dan Paradigma*., hlm. 258-275.

<sup>14</sup> al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa*., jilid 2, hlm. 380-381. Bandingkan dengan: al-Muḥtasib, *Visi dan Paradigma*., hlm. 310-329.

memperkenalkan distingsi antara *al-Tafsīr bi al-'Ilm* dengan *al-Tafsīr al-'Ilmī*. Meskipun keduanya memanfaatkan ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai basis penafsiran, tetapi metodologi yang diterapkan berbeda satu dengan yang lain. Yang pertama menafsirkan al-Qur'an menggunakan temuan-temuan ilmiah, sedang yang kedua menggunakan metode ilmiah-positivistik, menafsirkan al-Qur'an secara rasional kemudian mmbuktikannya secara empirik<sup>15</sup>. Pada praktiknya, pembagian ini belum mendapatkan perhatian yang serius. Sebaliknya, yang jamak dipahami adalah bahwa *al-Tafsīr bi al-'Ilmī* adalah bentuk paling konkrit dan sederhana dari *al-Tafsīr al-'Ilmī*. Dalam teorisasinya tersebut, Sa'ad hanya ingin memberikan penekanan bahwa ada model tafsir yang mencocokkan ayat al-Qur'an dengan temuan ilmiah yang sudah diakui dan ada model tafsir yang justru menggali temuan-temuan ilmiah dari ayat-ayat al-Qur'an. Secara teoretis, keduanya memang mungkin terjadi.

Diskusi tentang poin ini berkaitan dengan landasan dan cara kerja tafsir *'ilmī*. Secara teologis, para pengusung tafsir *'ilmī* seringkali merujuk kepada Q. 16: 89, sebagai berikut: *ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى وبشرى للمسلمين* (*dan kami telah turunkan al-Kitab kepadamu untuk menjelaskan segala sesuatu sekaligus sebagai petunjuk dan kabar gembira bagi orang-orang yang pasrah*). Dari ayat ini, muncul keyakinan bahwa “sudah tentu al-Qur'an telah mendahului segala ilmu pengetahuan modern” (*سبق القرآن العلم الحديث*)<sup>16</sup>. Dengan landasan ini, seorang penafsir *'ilmī* meyakini bahwa al-Qur'an adalah sumber ilmu pengetahuan, bukan sebaliknya. Seringkali yang dimaksud dengan ilmu pengetahuan adalah sains dan ilmu pengetahuan alam (*natural sciences*). Tidak mengherankan kemudian jika misalnya Ṭanṭawī Jawharī mengklaim bahwa di dalam al-Qur'an terdapat tidak kurang dari tujuh ratus lima puluh ayat tentang ilmu pengetahuan, sementara hanya seratus lima puluh-an saja ayat yang *ṣarīḥ* tentang fikih<sup>17</sup>.

Hal ini pula yang tampak dalam konstruksi pemikiran Agus Purwanto ketika ia mengatakan bahwa “*pola integrasi yang ideal antara sains dan Islam adalah ketika sains sepenuhnya dibangun atas fondasi wahyu dan tradisi, al-Qur'an dan Sunnah*”<sup>18</sup>. Secara lebih

<sup>15</sup> Tulisan asli Sa'ad Ibrahim berbentuk catatan empat halaman yang bertajuk “Menimang buku Ayat-Ayat Semesta: Apresiasi dan Kritik. Lihat: Agus Purwanto, *Nalar Ayat-Ayat Semesta*, 2nd ed. (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 5.

<sup>16</sup> Jansen, *The Interpretators.*, hlm. 35. Senada dengan hal tersebut, Maurice Bucaille, meskipun mengakui bahwa dalam hal kronologi sejarah bangsa Ibrani di Mesir, tidak mampu mendapatkan perbandingan antara al-Qur'an dan penemuan arkeologi dikarenakan sifat narasi al-Qur'an yang ringkas, ia meyakini bahwa dalam fenomena-fenomena alam, ayat al-Qur'an sepenuhnya dapat diperbandingkan dengan sains. Lihat: Maurice Bucaille, *Fir'aun dalam Bibel dan al-Qur'an*, terj. Muslikh Madiyanti (Bandung: Mizania, 2007), hlm. 243-247.

<sup>17</sup> al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn.*, hlm. 380.

<sup>18</sup> Purwanto, *Nalar Ayat.*, hlm. 175.

lugas di dalam pengantar bukunya, ia juga mengatakan bahwa spirit buku ini adalah untuk memperkuat kedudukan al-Qur'an sebagai basis ilmu pengetahuan<sup>19</sup>. Dalam artikelnya, Azaki Khoirudin meyakini bahwa buku ini tidak melakukan pendekatan “subyektif-deduktif” dengan hanya melakukan Islamisasi Sains, tidak juga menggunakan pendekatan “obyektif-induktif” dengan berusaha menjelaskan Islam dengan terminologi Sains<sup>20</sup>. Kesimpulan ini diambil oleh Khoirudin setelah ia meneliti buku *Nalar Ayat-Ayat Semesta* dan menemukan beberapa hal mendasar, di antaranya: (1) Penulis buku mengkritik sains modern yang tumbuh dan berkembang dengan semangat penolakan pada Tuhan dan transendensi<sup>21</sup>, (2) Penulis buku mengidealkan sains Islam yang tidak materialistis<sup>22</sup>, (3) penulis buku tidak setuju jika al-Qur'an hanya dijadikan legitimasi sains saja, melainkan harus secara spesifik dipahami dan digunakan sebagai petunjuk bagi ilmuwan dalam mendapatkan ide dan membangun teori<sup>23</sup>.

Berdasarkan tiga hal mendasar ini, Khoirudin lalu menyimpulkan, sebagai berikut:

*“Nalar Ayat-Ayat Semesta tidak sekedar menggabungkan antara al-Qur'an dan sains. Berbeda dengan lainnya yang sekedar menghubungkan antara keduanya dengan garis persamaan atau sekedar pencocok-cocokan. Lebih dari itu, buku ini menuntut lahirnya sains dari pemahaman ayat kauniyah dari al-Qur'an, menuntut adanya instrument keilmuan alam yang terinspirasi langsung dari pemahaman struktur al-Qur'an, per-kosa kata, munasabah, dan semua dimensi kemukjizatan al-Qur'an<sup>24</sup>”.*

Satu-satunya problem dalam hasil pengamatan Azaki Khoirudin tentang buku ini adalah obyek analisis yang hanya terbatas pada klaim dari penulis bukunya saja. Khoiruddin tidak melacak lebih jauh apakah tafsir yang dilakukan Purwanto memang merepresentasikan dialog yang ideal antara al-Qur'an dan sains dengan dominasi yang pertama di atas yang kedua, atau sebenarnya yang dilakukan Purwanto hanyalah men-desain paparan tafsirnya sehingga seolah-olah ia tidak sedang mejadikan ayat al-Qur'an sebagai legitimator sains, padahal ia melakukannya, sama seperti buku-buku *Tafsir 'Ilmi* lain. Maksud saya, memang secara kasat mata Purwanto seringkali bertanya “mengapa ayat X menggunakan lafal Y?” atau “apa rahasia di balik penggunaan lafal X alih-alih lafal Y?”. Purwanto juga di beberapa tempat menegaskan bahwa seharusnya ayat tertentu bisa menstimulasi para ilmuwan untuk mengembangkan jenis riset tertentu,<sup>25</sup> namun jika diteliti lebih mendalam, fata-fakta ilmiah

<sup>19</sup> Ibid, hlm. vii.

<sup>20</sup> Azaki Khoirudin, “Sains Islam Berbasis Nalar Ayat-Ayat Semesta”, dalam Jurnal al-Ta'dib, Vol. 12, No. 1, 2017, hlm. 215-216.

<sup>21</sup> Ibid, hlm. 208.

<sup>22</sup> Ibid, hlm. 209-210.

<sup>23</sup> Ibid, hlm. 211.

<sup>24</sup> Ibid, hlm. 213-214.

<sup>25</sup> Purwanto, *Nalar Ayat.*, hlm. 436.

yang disuguhkan oleh Purwanto adalah hasil riset yang sudah dan tengah berkembang secara independent di luar dunia Muslim dan dunia al-Qur'an. Dengan kata lain, pertanyaan-pertanyaan retorik Purwanto bisa jadi hanyalah cara dia menyajikan kitabnya dengan lebih menarik, interaktif dan lebih jelas menggambarkan seolah-olah memang bisa dibedakan antara sains yang bersumber dari al-Qur'an dan sains yang dicocok-cocokkan dengan al-Qur'an. Meski demikian, perlu penelitian lain yang lebih mendalam untuk membuktikan kebenaran klaim Purwanto di atas. Artikel ini hanya sampai pada kesimpulan bahwa penekanan "sains Islam" sebagai sebuah paradigma berkaitan dengan metode tafsir Purwanto yang sangat bergantung kepada bahasa Arab.

Sebagai seorang ahli Fisika Teoretis, alumni Universitas Hiroshima, Jepang, Agus Purwanto mengusung tema besar pemosisian al-Qur'an sebagai basis konstruksi ilmu pengetahuan. Buku yang diterbitkan oleh penerbit Mizan pada tahun 2012 ini adalah seri lanjutan dari karya Agus Purwanto yang pertama dengan judul yang hampir sama: "*Ayat-Ayat Semesta: Sisi-Sisi al-Qur'an yang Terlupakan*". Secara umum, menurut pengakuan penulisnya, kedua karya ini membahas tentang tema besar yang sama, bahkan beberapa pembahasannya di keduanya saling berhimpitan.<sup>26</sup> Bisa dikatakan, kemunculan buku ini dalam dua seri menjadi salah satu tanda bahwa ia diterima dengan sangat baik oleh para pembaca di Indonesia.

Buku Nalar Ayat-Ayat Semesta terbagi menjadi enam pembahasan utama, yaitu: (1) Islam dan Sains, (2) Kosmologi, (3) Astronomi, (4) Biologi, (5) Kuantum, dan (6) Estetika dan Teknologi. Sebagaimana terlihat, bab I sebagai pengantar secara panjang lebar banyak membahas mengenai pandangan penulis tentang kedudukan sains dalam Islam. Sisi yang dibahas pun beragam dan cenderung serampangan, mulai dari para filsuf Yunani dengan teori-teori mereka tentang dunia<sup>27</sup>, fenomenalitas teori relativitas Albert Einstein dan teori gravitasi Issac Newton<sup>28</sup>, ayat-ayat al-Qur'an tentang pentingnya memaksimalkan akal<sup>29</sup>, hingga daftar ayat-ayat al-Qur'an yang disinyalir memuat informasi ilmiah tentang ragam fenomena alam seperti air, angin, bilangan, api, bumi, bintang, daun, darah, dunia flora dan fauna, anatomi tubuh makhluk hidup dan lain-lain<sup>30</sup>. Tema pembicaraan yang tidak sistematis ini disebabkan keinginan Purwanto untuk mengulas segala yang menurutnya penting tentang tema tertentu.

---

<sup>26</sup> Ibid.. hlm. vii.

<sup>27</sup> Ibid.. hlm. 29-42.

<sup>28</sup> Ibid.. hlm. 53-64.

<sup>29</sup> Ibid.. hlm. 68-88.

<sup>30</sup> Ibid.. hlm. 90-126.

Lebih jauh lagi, tema-tema yang dibahas di atas nampaknya sesuai dengan keahlian Purwanto sebagai seorang fisikawan teoretis.

Terdapat juga pembahasan mengenai interaksi Islam dan sains. Tujuan pembahasan ini adalah untuk menegaskan bahwa tidak terdapat kontradiksi antara al-Qur'an sebagai basis doktrin Islam dengan teknologi yang senantiasa berkembang<sup>31</sup>. Purwanto juga menengahkan diskusi terminologis tentang saintifikasi Islam, Islamisasi sains dan Sains Islam. Menurutnya yang paling relevan untuk umat Islam adalah yang terakhir, yaitu sains yang sepenuhnya dibangun atas fondasi wahyu dan tradisi (al-Qur'an dan Sunnah)<sup>32</sup>. Pengantarpun ditutup dengan pengisahan secara panjang lebar (setebal 44 halaman) beberapa ilmuwan sains di dalam dan luar negeri yang mengabdikan hidupnya untuk perkembangan sains<sup>33</sup>. Barangkali, bagi peminat karya tafsir, rangkaian kisah ini terkesan tidak "padu" dengan desain utama karya ini. Namun, mengingat buku ini ditulis untuk pembaca "umum", sejumlah informasi populer tersebut justru meningkatkan kesan 'ilmiah' buku ini di mata mereka.

Untuk meringkas paparan di atas, menurut klaim penulisnya, buku ini telah dianggap sebagai karya otentik yang mampu menyuguhkan pola "sains Islam" yang menggunakan wahyu Tuhan sebagai inspirasi bagi konstruksi sains. Kalimat terakhir ini penting, mengingat Purwanto menggunakannya sebagai 'jargon' yang membedakan bukunya dari buku-buku tafsir *'ilmī* lain. Di luar hal tersebut, tanpa disadari oleh Purwanto, jargon yang ia usung memiliki konsekuensi metodologis di mana Bahasa Arab menjadi dominan di antara ilmu-ilmu perangkat tafsir yang lain. Dengan menundukkan sains pada teks al-Qur'an, Purwanto sebenarnya telah menekankan kepatuhan dari sesuatu yang kebenarannya relatif dan prosesnya dinamis kepada aturan-aturan linguistik bahasa Arab yang cenderung baku.

### C. Kontekstualisasi Yang Over-Acting terhadap Makna Leksikal Ayat: Q. 76: 17

Di antara karakteristik yang jamak ditemukan dalam tafsir *'ilmī* adalah kecenderungan untuk tidak membahas historisitas ayat dan tidak menggunakan ragam perangkat ilmu tafsir selain ilmu bahasa, dalam hal ini Bahasa Arab. Dalam banyak tempat, diskusi kebahasaan ini nampak hanya sebagai pintu masuk untuk elaborasi mendalam tentang hasil-hasil riset sains. Untuk tujuan ini, tidak diperlukan kajian kebahasaan yang mendalam dan Panjang lebar, melainkan cukup pada pembahasan makna secara leksikal. Karakteristik ini jelas terlihat pada

---

<sup>31</sup> Ibid.. hlm. 170.

<sup>32</sup> Ibid.. hlm. 175.

<sup>33</sup> Ibid.. hlm. 223–67.

buku-buku modern sebagaimana yang ditulis Harun Yahya, Maurice Bucaille, Hanafi Ahmad dan Zaghlūl al-Najjār, tak terkecuali Agus Purwanto.

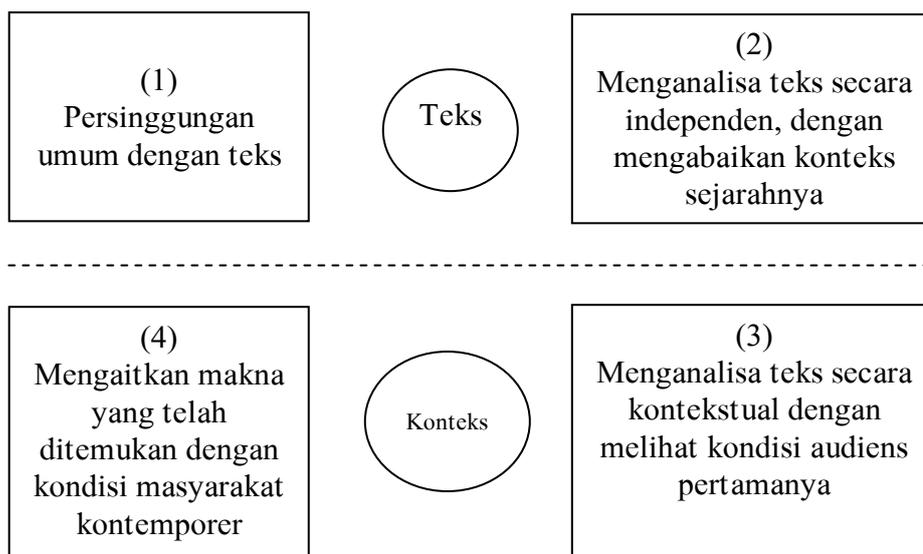
Memperhatikan buku Purwanto secara seksama, secara umum, langkah-langkah tafsir yang dilakukan oleh Purwanto bisa diringkas sebagaimana berikut: (1) Analisa lafal yang berupa pemaparan makna leksikal dari istilah-istilah penting beserta makna derivatifnya dalam Bahasa Arab; (2) Penerjemahan ayat ke dalam bahasa Indonesia. Dalam beberapa kasus, Purwanto menyertakan terjemahan versinya sendiri yang diklaimnya lebih tepat karena lebih sesuai dengan makna kata dan tentu saja perkembangan sains; (3) Penjabaran teori-teori sains yang berkesesuaian dengan makna kata yang dimaksud. Ketiga metode di atas secara konsisten diterapkan oleh Purwanto dengan urutan yang tidak tentu. Terkadang penjelasan dimulai dari penyebutan ayat dan penjelasan lafadz terlebih dahulu, dan terkadang dimulai dari penjelasan fenomena ilmiah, lalu dikuatkan dengan ayat-ayat terkait. Tujuan dari penyajian yang *luwes* dan “mengalir” ini adalah agar buku tersebut dapat dinikmati oleh para pembacanya.

Hal lain yang menarik adalah bahwa seringkali Purwanto melakukan kontekstualisasi makna leksikal tersebut ke kondisi kontemporer masyarakat Indonesia atau ke penemuan-penemuan ilmiah mutakhir secara umum. Metodologi ini menarik untuk dicatat karena Purwanto memperlakukan kontekstualisasi yang berbeda dengan kontekstualisasi yang diusung oleh para penggagas tafsir kontekstual. Pada umumnya, sebelum membangun hubungan antara makna ayat dengan kondisi masyarakat sekarang, yang terlebih dahulu harus dilakukan adalah membaca teks al-Qur'an secara kontekstual sesuai dengan waktu dan tempat di mana ia diturunkan. Dengan demikian, hubungan yang dibangun adalah antara tiga hal: (1) konteks asli teks, (2) teks, dan (3) konteks kini.<sup>34</sup> Purwanto memangkas kronologi kontekstualisasi dengan hanya menjadikan makna literal teks sebagai acuan untuk dikontekstualisasikan ke dalam kondisi masa sekarang.

---

<sup>34</sup> Lihat misalnya: Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction* (London: Routledge, 2008), hlm. 223. Bandingkan dengan: Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memahami Kembali Pesan al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 39.

Untuk lebih detilnya, perhatikan diagram berikut<sup>35</sup>:



Empat pola ini menunjukkan kompleksitas makna yang dikandung oleh teks al-Qur'an. Biasanya, cara membaca seseorang disebut tekstualis jika dia berhenti pada tahap 1 dan 2, dan disebut kontekstualis jika dia sampai pada tahap 3 dan 4. Purwanto menunjukkan model yang berbeda dengan menerapkan pola ke-2 dan 4 tanpa melakukan tahapan ke-3. Penafsiran Purwanto terhadap Q. 76: 17 di bawah ini akan menggambarkan dengan lebih detail argumentasi di atas, ayatnya berbunyi: *وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا* (Di dalam surga itu mereka akan diberi minum segelas minuman yang campurannya adalah *jahe*).

Pertama-tama, Purwanto menguraikan makna leksikal beberapa kata yang dianggapnya penting, yaitu: *yusqawna*, *ka's*, *amzajah* dan *zanjabīl* hanya dalam tiga baris. Ia lalu memberikan pengantar dengan menyebutkan kondisi surga secara umum yang diliputi nikmat dan fasilitas dan neraka yang dipenuhi kobaran api.<sup>36</sup> Kemudian, secara retorik Purwanto mengajukan beberapa pertanyaan sebagai berikut<sup>37</sup>:

*Kisah al-Qur'an ini sangat mengusik hati, mengapa Jahe dijadikan campuran minuman di surga? Mengapa bukan yang lain? Apakah Jahe merupakan tanaman favorit yang banyak ditemukan di negeri Arab ketika al-Qur'an diturunkan? Orang yang tinggal di daerah Panas, seperti Jakarta,*

<sup>35</sup> Diagram ini dikutip berdasarkan diagram yang dibuat Amin Abdullah dalam perkuliahan hermeneutika al-Qur'an. Lihat: Mu'ammam Zayn Qadafy, *Buku Pintar Sababun Nuzul, Sebuah Kajian Epistemologi* (Yogyakarta: Inazna Publisher, 2015). Penggagas awal teori ini adalah Abdullah Saeed, yang tulisannya menjadi inspirasi dalam diagram Amin Abdullah ini. baca juga: Abdullah Saeed, "Some Reflections on The Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of The Qur'an", dalam *Bulletin of SOAS (School of Oriental and African Studies)* 2008, hlm. 226-227.

<sup>36</sup> Purwanto, *Nalar Ayat.*, hlm. 437.

<sup>37</sup> *Ibid.*, hlm. 438.

*Surabaya dan Makassar tentu akan lebih tertarik bila diiming-imingi es kelapa muda. Atau mungkin dijanjikan jus alpukat yang tidak kalah menariknya dari es kelapa muda. Atau mungkin minuman-minuman eksklusif, seperti Lemon Tea atau Cappuccino. Akan tetapi, di antara semua pilihan itu. Yang dipilih adalah jahe.*

*Fakta akan isi surah al-Insha>n: 17 ini seharusnya menjadi perhatian serius para ilmuwan hayati atau biolog Muslim. mereka harus meneliti jahe bukan karena pertimbangan suka dan tidak suka (like and dislike), melainkan karena al-Qur'an telah mengisyaratkan demikian. Mengapa minuman surga adalah jahe, bukan kelapa muda, alpukat, teh hijau, teh lemon, atau cappuccino? Apa keistimewaan jahe dibandingkan dengan tanaman-tanaman lain?.*

Kemudian seperti telah diduga, pertanyaan terakhir Purwanto dalam kutipan di atas lalu diikuti dengan penjelasan tentang khasiat, jenis dan negara penghasil jahe terbesar. Penjelasan Panjang lebar ini bisa ditemukan dalam halaman 440 sampai 449. Namun, sebelum menguraikan hal-hal di atas, Purwanto terlebih dahulu menjelaskan popularitas jahe bagi masyarakat Indonesia. Di antara yang ia sebutkan adalah fenomena menjamurnya STMJ serta penggunaan minuman jahe oleh para *Qāri'* al-Qur'an sebelum mereka berlaga di pentas MTQ.<sup>38</sup>

Dari struktur penafsiran Purwanto di atas, kita melihat bahwa sebenarnya Purwanto sudah sangat dekat dengan gerak pemahaman ayat secara kontekstual sesuai dengan kondisi audiens pertamanya. Dengan menanyakan, '*Apakah Jahe merupakan tanaman favorit yang banyak ditemukan di negeri Arab ketika al-Qur'an diturunkan?*' Purwanto paling tidak mengakui bahwa pengetahuan terhadap kondisi Arab itu penting diketahui. Sayangnya, Purwanto lantas memilih untuk menjawab pertanyaannya dengan menerangkan data-data biologis tentang tanaman jahe dan dengan menjelaskan penggunaan jahe di Indonesia khususnya dan di belahan dunia lain umumnya.

Inilah yang saya maksud dengan kontekstualisasi ayat ke masa sekarang tanpa kontekstualisasi ke masa lampau. Purwanto mencukupkan diri pada pengetahuan bahasanya bahwa *zanjabīl* adalah jahe. Pengetahuan ini sudah lebih dari cukup untuk dijadikan pintu masuk untuk membahas fakta-fakta biologis tentang jahe. Sebagai perbandingan, beberapa *mufassir* sebenarnya telah menjelaskan posisi jahe bagi orang Arab. Al-Zamakhsharī menyebutkan beberapa syair yang menegaskan bahwa memang orang Arab suka dengan rasa dan aroma jahe (*wa al-'Arabu tastalidhdhuhu wa tastaṭībuhu*).<sup>39</sup> Hal yang sama juga diakui

<sup>38</sup> Ibid., hlm. 439.

<sup>39</sup> www.altafsir.com

oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī yang menyebutkan kebiasaan orang Arab untuk membuat minuman dari jahe. Popularitas jahe ini yang menjadikannya dijadikan gambaran tentang minuman para penghuni surga.<sup>40</sup>

Hanya saja, al-Rāzī tidak melangkah lebih jauh untuk mengupas alasan lain dari penyebutan jahe dalam al-Qur'an ini. al-Rāzī justru menyebutkan sebuah kutipanyang ia nisbahkan kepada Ibn 'Abbās bahwa apa yang disebutkan al-Qur'an sebagai barang di surga tidak lebih dari sekedar penamaan saja (*fa laisa minhu fī al-dunyā illā al-ism*).<sup>41</sup> Artinya, segala sesuatu yang nantinya akan diberika Tuhan di surga, sejatinya tetaplaj menjadi misteri yang untuk saat ini hanya bisa diketahui oleh-Nya saja. Penekanan yang serupa juga disampaikan oleh al-Baidhāwī, bahwa yang nanti diberikan di akhirat adalah sesuatu yang serupa rasa dan aromanya dengan jahe.<sup>42</sup>

Sampai titik ini, kita mendapati bahwa pendekatan yang berbeda terhadap sebuah ayat bisa menghasilkan pemahaman yang berbeda pula. Terlepas apakah Purwanto memaknai ayat ini apa adanya, yang jelas dia menyebut jahe sebagai minuman surgawi.<sup>43</sup> Berdasarkan kata kunci *zanjabīl* yang secara leksikal berarti jahe, ia lalu memulai kontekstualisasi ayat ini ke masa sekarang dengan menyebutkan dua hal: (1) data-data biologis dan (2) kegunaannya yang populer di masyarakat Indonesia.

Hal lain yang perlu dicatat adalah bawah usaha kontekstualisasi yang terlalu berapi-api ini mengakibatkan buku Purwanto (dan buku bergenre serupa lain) terlihat *over-acting*. Secara khusus, al-Dhahabī menganggap tafsir semacam ini adalah usaha pemaksaan terhadap ayat-ayat al-Qur'an (*Ḍarḅun min al-Takalluf*). Di antara yang menguatkan kesimpulan al-Dhahabī adalah sikap Ṭanṭawī Jawharī yang seringkali mencocokkan al-Qur'an dengan Injil Barnabas, tulisan-tulisan Plato serta Ikhwān al-Ṣaffa yang menurutnya menyalahi riwayat yang *ṣaḥīḥ* dari Rasulullah<sup>44</sup>. Di dalam *al-Jawāhir fī tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*-nya Ṭanṭawī Jawharī, bahkan diterangkan mengenai kewajiban menjaga kebersihan mulut dan cara bagaimana menggosok gigi yang benar<sup>45</sup>. Keterangan ini adalah penjabaran Ṭanṭawī mengenai QS. 51: 21.

---

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Purwanto, *Nalar Ayat.*, hlm. 439.

<sup>44</sup> Lihat: al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn...*, jilid 2, hlm. 373.

<sup>45</sup> Ṭanṭawī Jawharī, *al-Jawāhir fī tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), vol. 23. hlm. 162-164.

Ciri ini akan sangat mudah ditemukan dalam *Nalar Ayat-Ayat Semesta*, utamanya yang berkaitan dengan tema-tema yang aktual atau yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat. Dua kasus yang paling fenomenal dan menyita banyak perhatian di buku ini adalah penjelasan Purwanto tentang teori Big Bang yang menurutnya diisyaratkan oleh Q. 51: 47. Teori Big Bang barangkali adalah tema yang sangat sering dibahas oleh para pengusung *Tafsir 'Ilmi*. Seperti halnya Agus Purwanto, banyak penulis lain juga membahas teori ini panjang lebar, utamanya pada kaitan antara kata *mūsi'ūn* dalam ayat tersebut dengan apa yang sekarang jamak dipahami sebagai “pemuai alam semesta”. Harun Yahya misalnya mengatakan:

“Kata *mūsi'ūna* berasal dari bahasa Arab *awsa'a* yang berarti “mengembangkan”. Awalan *la* memberi penekanan dan memberi kesan seluas-luasnya. Simpulan inilah yang dicapai oleh sains modern. Pada awal abad ke-20, fisikawan Rusia, Alexander Friedmann dan ahli kosmologi Belgia, George Lemaitre secara teoritis menghitung bahwa alam senantiasa bergerak dan mengembang. Fakta ini dibuktikan dengan menggunakan data pengamatan tahun 1929. Ketika mengamati langit dengan teleskop, Edwin Hubble, ahli astronomi Amerika menemukan bahwa bintang dan galaksi terus bergerak saling menjauhi... Fakta ini dijelaskan oleh al-Qur'an pada saat teleskop dan kemajuan teknologi belum ditemukan. Ini karena al-Qur'an adalah wahyu Allah sang pencipta Jagad Raya”<sup>46</sup>.

Zaghlul al-Najjār menegaskan bahwa para ahli tafsir terdahulu masih beranggapan kalau alam itu tetap dan tidak berubah. Baru pada abad ke-20 lah, kecenderungan penafsiran tentang kata *mūsi'ūn* bergeser. Dalam penafsirannya, ia menambahkan kesesuaian antara *fataq* dalam al-Qur'an dengan teori Big Bang (*al-infijār al-kawn al-'adīm*). Jika teori mengenai pemuai alam semesta ini ditarik ke belakang, maka akan ada teori tentang asal-usul alam semesta yang dulunya menyatu berbentuk seperti titik yang ada dari ketidak adaan. Lalu *Big Bang* lah, yang memecah dan menjadikannya sampai sekarang terus memuai<sup>47</sup>. Ini sesuai dengan *al-Anbiyā'*: 30 yang berbunyi:

أَوْ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ

Dan apakah orang-orang yang kafir tidak mengetahui bahwasanya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu yang padu, kemudian Kami pisahkan antara keduanya. Dan

<sup>46</sup> Harun Yahya, *Keajaiban al-Qur'an*, terj. Rini N. Badariah (Bandung: Arkan Publishing, 2008), hlm. 2-5. Bandingkan dengan: Ḥanafī Aḥmad, *al-Tafsīr al-'Ilmī li al-Āyāt al-Kawniyyah fī al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ma'arif, t.th.), hlm. 300-301.

<sup>47</sup> Zaghlul Rāghib Muḥammad al-Najjār, *Mukhtārāt al-Āyāt al-Kawniyyah fī al-Qur'ān al-'Adīm* (Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2010), hlm. 201.

dari air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapakah mereka tiada juga beriman?

Mengenai frasa *kānatā ratqan fafataqnāhumā*, al-Zamakhsharī dalam *al-Kashshāf* baru sampai pada kesimpulan bahwa langit dan bumi dulunya bersatu dan kemudian berpisah tanpa disertai keterangan pendukung mengenai hal tersebut. Ia juga menyebutkan salah satu pendapat bahwa yang dimaksud *ratqan* adalah keadaan langit yang belum pernah hujan dan bumi yang belum ditumbuhi apapun. Lalu Allah mulai menyebar hujan dan menumbuhkan tumbuh-tumbuhan di atas bumi. Pendapat ini bersumber dari Ibn 'Abbās dan banyak dianut oleh para penafsir klasik<sup>48</sup>. Sayyid Ṭanṭawī dalam *al-Tafsīr al-Wasīṭ* menjelaskan yang dimaksud dengan zaman ini adalah zaman ketika Allah menciptakan organisme di bumi<sup>49</sup>. Meskipun para ulama' tersebut tidak menyebut istilah mengenai sebuah teori tertentu, dalam ilmu pengetahuan, teori sederhana ini lazim dikenal dengan keadaan bumi pra-sejarah di mana bumi masih berupa gugusan materi-materi alam.

Menarik untuk diketengahkan di sini kutipan dari Zafar Ishaq Ansari (1932-2016), seorang Professor bidang Studi Islam dan Sejarah, alumni McGill University mengenai bagaimana para pengusung *tafsīr 'ilmī* begitu bersemangat mengupas teori Big Bang dalam karya-karya mereka, sebagai berikut:

*“One of the weaknesses that the scholars who subscribe to the idea of the scientific miracles of the Qur'an exhibit is an immature haste in showing correspondences between the Qur'an and science. They tend to be carried away too quickly and too far by this zeal at the cost of scholastic circumspection and intellectual maturity. They seem to jump at conclusions and make inferences that seem to be actuated more by the desire to prove a theory than by the urge to know the truth.... My own specialisation does not entitle me to judge whether scientific theories such as the Big Bang Theory are sound and definitively established or are simply hypotheses. But a number of Muslim scholars seem to rush to the Qur'an, propelled by their zeal to exalt it by citing a verse or two to show that the Qur'an had long ago said the same as is being said by the scientists now. (It is our view that even if the Qur'an did not have any verse in support of the Big Bang Theory, the Qur'an would still remain exalted by dint of its being the Word of God)”<sup>50</sup>.*

*"Salah satu kelemahan para ilmuwan yang menganut gagasan mukjizat ilmiah Alquran adalah ketergesaan yang belum matang dalam menunjukkan kesesuaian antara Alquran dan sains. Mereka cenderung dibawa terlalu cepat*

---

<sup>48</sup> Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl* dalam DVD Rom al-Maktabah al-Shāmilah (Solo: Ridwana Press, 2007), juz 4, hlm. 217.

<sup>49</sup> Sayyid Ṭanṭawī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ*, dalam DVD Rom al-Maktabah al-Shāmilah (Solo: Ridwana Press, 2007), juz 1, hlm. 2895.

<sup>50</sup> Zafar Ishaq Ansari, “Scientific Exegesis of the Qur'an”, dalam *Journal of Islamic Studies* (Edinburgh University: 2001), Vol. 3, No. 1, hlm. 100.

dan terlalu jauh dengan semangat ini dari kehati-hatian akademik dan kematangan intelektual. Mereka terlihat melompat langsung ke kesimpulan dan membuat kesimpulan yang tampaknya lebih ditekan oleh hasrat untuk membuktikan sebuah teori daripada dorongan diri mereka untuk mengetahui kebenaran... Spesialisasi saya sendiri tidak memberi saya hak untuk menghakimi apakah Teori Big Bang adalah jelas dan secara meyakinkan benar ataukah hanya hipotesis belaka. Tetapi banyak sarjana Muslim yang nampak terlalu cepat menuju al-Qur'an, didorong oleh semangat mereka untuk menguatkan teori itu dengan mengutip sebuah atau beberapa ayat demi menunjukkan bahwa al-Qur'an telah mengatakan hal yang sama dengan sejak dahulu kala dengan apa yang dikatakan para ilmuwan di masa sekarang. (kami berpandangan bahwa meskipun al-Qur'an tidak memiliki ayat apapun yang mendukung teori Big Bang, ia tetap memiliki kedudukan yang tinggi, karena posisinya sebagai Firman Tuhan).

Keresahan dari seorang Zafar Ishaq Ansari terletak pada motivasi para pengusung *tafsir 'ilmī* yang terlalu bersemangat dalam mengagung-agungkan al-Qur'an dan -dengan sendirinya- Islam. Motivasi semacam ini tentu baik. Hanya jika tidak disertai dengan kehati-hatian dan ketelitian akademik, karya-karya yang dihasilkan cenderung terlihat tidak sistematis dan terburu-buru. Barangkali, buku semacam *Nalar Ayat-Ayat Semesta* hanya akan mendapatkan respon positif dari kalangan pembaca yang awam ilmu tafsir (*lay people*), terlepas apakah metode tafsir yang digunakan tepat atau tidak.

Hal lain yang menarik dari catatan Zafar Ishak adalah sifat *tafsir 'ilmī* yang seringkali *post-vactum*, dalam artian bahwa ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkan secara *'ilmī* adalah ayat-ayat yang sudah ditemukan keterangan-keterangan ilmiah yang sesuai dengan ayat tersebut. Bila al-Qur'an berbicara tentang gunung, langit, matahari dan bulan misalnya, para *mufassir* ini lantas berkomentar: "al-Qur'an telah mengukuhkan apa yang ditemukan para astronom dan geolog<sup>51</sup>. Muncullah kesan tentang keberadaan al-Qur'an sebagai legitimator sains saja. Sebagaimana yang tampak dalam kasus teori Big Bang di atas, Zafar Ishak mengkhawatirkan jika dalam praktiknya, untuk menafsirkan firman yang kekal, *tafsir 'ilmī* tergantung pada teori sains yang sangat mungkin berubah<sup>52</sup>. Memang, sampai sekarang belum ada bantahan yang berarti tentang teori Big Bang. Namun mengingat sifat ilmu pengetahuan yang relatif dan terus-menerus berkembang, maka tidak menutup kemungkinan suatu saat teori tersebut yang telah dicarikan legitimasinya dari al-Qur'an justru runtuh dan -dengan sendirinya- meruntuhkan kedigdayaan al-Qur'an. Dalam hal mengkritik *tafsir 'ilmī*, posisi Zafar Ishak sama dengan Dale F. Eickelman (lahir 1942), seorang Antropolog yang memiliki

<sup>51</sup> al-Muhtasib, *Visi dan Paradigma*, hlm. 320.

<sup>52</sup> Hoodbhoy, *Ikhtiar.*, hlm. 123.

spesialisasi dalam kajian Islam dan masyarakatnya, yang juga mengingatkan bahwa dalam banyak hal, *tafsīr 'ilmī* tidak memberikan kontribusi apapun kecuali penegasan berlebihan tentang kemujizatan bahasa al-Qur'an. Alih-alih mencukupkan diri dalam menggunakan al-Qur'an untuk menjelaskan teori sains baru atau menggunakan sains untuk menggali makna al-Qur'an, ia malah fokus pada bagaimana menjelaskan keteraturan dan ketepatan pemakaian kata-kata dalam al-Qur'an (mu'jizat retorik)<sup>53</sup>.

#### D. Kesimpulan

Dalam memosisikan al-Qur'an, penulis sepatutnya dengan perkataan Kasem Khaleel bahwa: "*The Qur'an isn't meant as a book of science. Rather, it is a moral guide. However, certain aspects of it are clearly scientific.*"<sup>54</sup> (al-Qur'an bukanlah dimaksudkan untuk dijadikan buku mengenai ilmu pengetahuan. Ia adalah petunjuk moral. Meski begitu, beberapa aspek tertentu dari al-Qur'an jelas-jelas ilmiah). *Tafsīr 'ilmī*, meski harus diakui mampu menunjukkan hal-hal baru dalam kaitan antara al-Qur'an dan sains, sekaligus memberi kebanggaan tersendiri dalam diri umat Islam, masih belum terlepas dari problem-problem terutama dari sisi metodologinya.

Secara khusus, *Nalar Ayat-Ayat Semesta* mampu memberikan warna tersendiri dalam diskursus *tafsīr 'ilmī* utamanya bagi audiens dari Indonesia. Salah satu karakteristik yang ditunjukkan oleh buku ini -baik disadari ataupun tidak- oleh penulisnya adalah menguatnya dominasi Bahasa Arab dalam proses tafsir al-Qur'an. Membaca buku ini untuk pertama kali, pembaca barangkali akan kebingungan ketika menemukan pembahasan mengenai keistimewaan bahasa Arab yang dijelaskan Panjang lebar dalam 30 halaman.<sup>55</sup> Namun, artikel ini menjadikan jelas alasan di balik penyertaan pembahasan panjang lebar tersebut, yaitu untuk menguatkan posisi Bahasa Arab di antara ilmu-ilmu perangkat tafsir lain. Kajian terhadap penafsiran Purwanto pada Q. 76: 17 dijadikan pintu masuk untuk menguatkan gagasan tadi menemukan bahwa pembahasan makna leksikal di setiap awal penafsiran dan penerapan metode kontekstualisasi ayat ke masa sekarang tanpa kontekstualisasi ke masa di mana al-Qur'an diturunkan sangat efektif untuk menekankan mukjizat retorik dari al-Qur'an yang berbahasa Arab. Ditambah lagi dengan klaim paradigmatis yang dibangun oleh Purwanto bahwa karyanya adalah bagian dari usaha menjadikan teks al-Qur'an sebagai inspirator dan sumber pengetahuan.

---

<sup>53</sup> Dale F. Eicklman, *al-Qur'an, Sains dan Ilmu Sosial*, terj. Lien Iffah Naf'atu Fina (Yogyakarta: elsaQ Press, 2010), hlm. 14.

<sup>54</sup> Kasem Khaleel, *Science and Religion* (Illinois: Knowledge House, 2003), hlm. 133.

<sup>55</sup> Purwanto, *Nalar Ayat.*, hlm. 130.

Di luar tema yang dibahas, penelitian ini juga memberikan gambaran tentang bagaimana hasil sebuah penafsiran yang dilakukan hanya berdasarkan pengetahuan Bahasa Arab standar saja tanpa memakai perangkat-perangkat ilmu tafsir ataupun kajian Bahasa Arab yang *advanced*. Tentu saja, penelitian ini tidak ingin menunjukkan bahwa penafsiran yang menggunakan kajian kebahasaan yang komprehensif lebih baik dari yang sekedarnya saja, karena masing-masing metodologi tafsir memiliki epistemologinya sendiri-sendiri.

### DAFTAR PUSTAKA

- Aḥmad, Ḥanafī. *al-Taḥsīn al-'Ilmī li al-Āyāt al-Kawṇiyyah fī al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Ma'arif, tt.
- Ansari, Zafar Ishaq. "Scientific Exegesis of the Qur'an", dalam *Journal of Islamic Studies*. Edinburgh University: 2001. Vol. 3, No. 1.
- Barbour, Ian G. *Issues in Science and Religion*. New York: Harper and Row Publisher, 1966.
- Bucaille, Maurice. *Fir'aun dalam Bibel dan al-Qur'an*, terj. Musliḥ Madiyanti. Bandung: Mizania, 2007.
- Dale F. Eicklman, *al-Qur'an, Sains dan Ilmu Sosial*. terj. Lien Iffah Naf'atu Fina. Yogyakarta: elsaQ Press, 2010.
- Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusayn. *al-Taḥsīn wa al-Mufaṣṣirūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, tt, vol. 2.
- Ghazālī (al), Abū Ḥāmid. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Kairo: Muṣṭafā al-Ḥalab Press, 1939, vol. 1.
- Goldziher, Ignaz. *Madzhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern*, terj. M. Alaika Salamullah. Yogyakarta: elsaQ Press, 2006.
- Haight, John F. *Perjumpaan Sains dan Agama, Dari Konflik ke Dialog*, terj. Fransiskus Borgias. Bandung: Mizan, 2004.
- Hoodbhoy, Pervez. *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas antara Sains dan Ortodoksi Islam*, terj. Sari Meutia. Bandung: Mizan, 1996.
- Ibn Manẓūr, Muhammad Ibn Mukrim. *Lisān al'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, tt, vol. 12.
- Jansen, JJ. G. *The Interpretators of The Qur'an in Modern Egypt*. Leiden: E.J. Brill, 1980.
- Jawhārī, Ṭanṭawī. *al-Jawāhir fī tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004, vol. 23.
- Khaleel, Kasem. *Science and Religion*. Illinois: Knowledge House, 2003.

- Khair, Bustami Mohamed. "The Qur'an and Science: The Debate on the Validity of Scientific Interpretation", dalam *Journal of Qur'ani Studies*, Vol. 2, No. 2. Edinburgh University: 2000.
- Khoirudin, Azaki. "Sains Islam Berbasis Nalar Ayat-Ayat Semesta", dalam *Jurnal al-Ta'dib*, Vol. 12, No. 1, 2017.
- Muhtasib (al), 'Abd al-Majīd 'Abd al-Salām. *Visi dan Paradigma Tafsir al-Qur'an Kontemporer*, terj. Maghfur Wachid. Bangil: al-Izzah, 1997.
- Najjār (al), Zaghlūl Rāghib Muḥammad. *Mukhtārāt al-Āyāt al-Kawniyyah fī al-Qur'ān al-Ādīm*. Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2010.
- Purwanto, Agus. *Nalar Ayat-Ayat Semesta*, 2nd ed. Bandung: Mizan, 2015.
- Qadafy, Mu'ammarr Zayn. *Buku Pintar Sababun Nuzul, Sebuah Kajian Epistemologi*. Yogyakarta: Inazna Publisher, 2015.
- Raman, Varadaraja V. "Hinduisme Tradisional dan Sains Modern" dalam Ted Peters, *Menjembatani Sains dan Agama*, terj. Jessica Christiana. Jakarta: PT Gunung Mulia, 2004.
- Russel, Collin A. "The Conflict of Science and Religion" dalam Gary B. Ferngren (ed.), *The History of Science and Religion in The Western Religion: An Encyclopedia*. New York: Garland Publishing, Inc., 2000.
- Saeed, Abdullah. "Some Reflections on The Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of The Qur'an", dalam *Bulletin of SOAS (School of Oriental and African Studies)*, 2008.
- \_\_\_\_\_. *The Qur'an: an Introduction*. London: Routledge, 2008.
- Shihab, M. Quraish. *Mu'jizat al-Qur'an Ditinjau Dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib*. Bandung: Mizan, 1998.
- Syafrudin. *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memahami Kembali Pesan al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Ṭanṭawī, Sayyid. "al-Tafsīr al-Wasīṭ", dalam *DVD Rom al-Maktabah al-Shāmilah*. Solo: Ridwana Press, 2007. vol. 1.
- Yahya, Harun. *Keajaiban al-Qur'an*, terj. Rini N. Badariah. Bandung: Arkan Publishing, 2008.
- Zamakhsharī (al), "al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl". dalam *DVD Rom al-Maktabah al-Shāmilah*. Solo: Ridwana Press, 2007, vol. 4.

