

Bias Filsafat Barat dalam Tafsir Modern Muhammad ‘Abduh

Fuad Syukri¹

Abstract

Contrary to the views of some scholars which state that Muhammad ‘Abduh’s rational interpretation of the Qur’ān was influenced by Mu’tazilah, this article reveals that some interpretations which have emerged in the 19th century, especially related to al-Kauniyah verses, have been influenced by the Positivism paradigm.

In order to prove that, the writer discusses ‘Abduh’s Tafsir al-Qur’ān al-Karīm Juz’ ‘Amma and shows how his interpretation was based on the philosophy of Positivism.

Abstrak

Berbeda dengan pandangan beberapa sarjana yang menyatakan bahwa penafsiran Muhammad ‘Abduh terhadap al-Qur’an adalah karena dipengaruhi Mu’tazilah, artikel ini menunjukkan bahwa beberapa penafsiran yang muncul di abad kesembilan belas, terutama terhadap ayat-ayat al-Kauniyyah, telah dipengaruhi oleh paradigm Positivisme.

Untuk membuktikan ini, penulis mendiskusikan karya ‘Abduh Tafsir al-Qur’ān al-Karīm Juz’ ‘Amma dan menunjukkan bagaimana penafsirannya dibangun atas filsafat Positivisme.

Keywords: *Epistemologi, Positivisme, Empiris, Ilmiah.*

¹ Alumni Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. E-mail: fuad.syukri@yahoo.com

Pendahuluan

Penafsiran al-Qur'ān menjadi bagian penting yang tidak dapat dilepaskan dari proses penggalan makna dan kandungan al-Qur'ān. Dalam merespon kompleksitas permasalahan dalam kehidupan manusia dari waktu ke waktu, tafsir al-Qur'ān terus mengalami perkembangan. Berbagai hasil penafsiran dengan mengusung nuansa yang berbeda, hadir seiring munculnya permasalahan-permasalahan baru dan menuntut penafsiran al-Qur'ān yang relevan dengan zamannya. Salah satu nuansa baru sekaligus angin segar bagi dunia penafsiran al-Qur'ān, muncul pada abad ke-19. Tendensi rasional-ilmiah (sains) menjadi salah satu identitas ditunjukkan oleh sebagian mufasir pada abad ini. Misalnya saja Muḥammad 'Abduh dengan kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Juz' 'Ammā*.

Kentalnya nuansa rasional-ilmiah dalam artian berusaha menghadirkan penafsiran yang mampu memenuhi keterbutuhan akal (sebagai objek) dengan melandaskan penafsiran kepada keterangan dan fakta-fakta temuan dalam ilmu-ilmu alam (sains), termasuk ilmu-ilmu alam modern, menjadi karakteristik tersendiri dari sebagian tafsir abad ini. Sebagian para pakar, mencoba merunut kembali asal paradigma yang mempengaruhi sebagian mufasir pada abad ini. Misalnya saja Abdullah Saeed² dan M. Quraish Shihab³ yang secara umum menilai bahwa hadirnya corak penafsiran rasional-ilmiah sejak abad ke-19 dalam tafsir al-Qur'ān dipandang sebagai bentuk keterpengaruhan mufasir dari

² Abdullah Saeed menyebutkan bahwa para modernis Islam mengusulkan untuk kembali kepada Islam seperti periode awal yang menekankan aspek dinamika intelektual ke dalam diri umat Islam guna mengejar ketertinggalan Islam dari peradaban Barat. Selain itu ulama modernis juga berpendapat bahwa konsep wahyu sama sekali tidak berbenturan dengan akal manusia. Dengan demikian, mereka mencoba untuk menghidupkan kembali tradisi filsafat rasionalis Islam, dan beberapa ide sebelumnya yang dimunculkan dari sekte (rasional) Mu'tazilah yang kemudian menjadi trend di antara sarjana-sarjana Islam yang muncul belakangan. Para tokoh modernis yang datang kemudian mencoba menginterpretasikan topik-topik populer lainnya pada era lainnya seperti wacana poligami, perang dan perdamaian, ilmu pengetahuan, perbudakan dan keadilan. Abdullah Saeed, *The Qur'an An Introduction* (New York: Routledge, 2008), 209-210.

³ M. Quraish Shihab memberikan argumen ketika mengomentari salah satu karya tafsir modern, yaitu penafsiran Muḥammad 'Abduh terkait sihir yang berpendapat bahwa Muḥammad 'Abduh terpengaruh oleh pendapat golongan Mu'tazilah yang mengingkari adanya sihir. Hal ini dianut pula oleh Muḥammad 'Abduh dalam rangka usaha beliau memberikan gambaran logis, ilmiah dan rasional terkhususnya di hadapan orientalis dan orang-orang Barat. Ciri ini merupakan prinsip pokok yang terpenting dalam penafsiran Muḥammad 'Abduh. M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur'an Studi Kritis atas Tafsir al-Manar* (Ciputat, Jakarta Selatan: Lentera Hati, 2006), 36 dan 49.

kecenderungan rasional sekte Mu’tazilah. Penisbatan kepada sekte Mu’tazilah muncul atas dasar pandangan umum bahwa Mu’tazilah merupakan salah satu dari sekian sekte dalam Islam yang begitu menjunjung tinggi akal, bahkan sebahagian ulama menyatakan akal lebih tinggi kedudukannya dari pada nash al-Qur’ān dalam sekte Mu’tazilah.

Dalam sudut pandang yang berbeda, sebagian dari para sarjana muslim ataupun para intelektual yang melakukan kajian terhadap perkembangan tafsir al-Qur’ān (terutama tafsir yang muncul pada abad ke-19 dan sesudahnya) menilai bahwa terdapat pergeseran pemahaman dalam penerapan tafsir al-Qur’ān sehingga kemudian memunculkan penafsiran yang cenderung kuat mengedepankan aspek rasionalitas-ilmiah. Mereka melihat indikasi adanya paradigma lain yang ikut melebur sebagai asal pengaruh munculnya tafsir dengan kecenderungan rasional-ilmiah pada abad ke-19 dan sesudahnya. Hal inilah yang coba dijelaskan oleh sebagian sarjana muslim ataupun para intelektual yang di antaranya adalah Rotraud Wielandt⁴ yang secara umum berpandangan bahwa paradigma penafsiran-penafsiran pada abad ini telah bergeser kepada kecenderungan yang mengadopsi paradigma filsafat pencerahan Eropa untuk diterapkan dalam proses penafsiran al-Qur’ān. Ahmad N. Amir dan kawan-kawan juga menyebutkan secara umum bahwa paham rasional yang dianut Muḥammad ‘Abduh pada dasarnya telah mendapat pengaruh pemikiran Jamaluddin al-Afghani yang diturunkan dari semangat kemajuan filsafat ilmiah Barat. Muḥammad ‘Abduh berusaha mengintegrasikan berbagai aspek kemajuan Barat untuk membentuk paradigmanya guna membawa kembali Islam keluar dari keterpurukan menuju arah kemajuan sebagaimana yang diraih Barat saat itu.⁵ Bahkan Nasr Hamid Abu Zaid⁶ menegaskan lagi bahwa mufasir pada abad

⁴ Rotraud Wielandt berpendapat dalam mengomentari Sayyid Aḥmad Khan dan Muḥammad ‘Abduh sebagai modernis Islam abad ke-19 yang terkesan dengan dominasi politik dan kemakmuran ekonomi peradaban Barat modern sebagai dampak positif dari peradaban ilmiah Eropa, sekaligus sebagai hasil dari apa yang dipopulerkan oleh filsafat pencerahan Eropa. Atas dasar itulah mereka berupaya mengadopsi esensi dari pendekatan yang bercorak rasional sebagai metode yang diterapkan dalam menafsirkan Al-Qur’ān. Terutama Muḥammad ‘Abduh, dalam pandangan Rotraud Wieland, berusaha mengambil beberapa gagasan atau pemikiran Eropa yang bisa ditelusuri kembali ke filsafat yang ada pada fase akhir dari pencerahan Eropa. Rotraud Wielandt, “Exegesis of the Qur’ān; Early Modern and Contemporary” dalam *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Editor: Jane Dammen McAuliffe, Volume II (Leiden: Koninklijke Brill, 2002), 126-127.

⁵ Ahmad N. Amir dkk, “The Foundation of Science and Technology in View of Muḥammad Abduh” dalam *Asian Journal of Natural & Applied Sciences*, Vol. 1. No. 2. Juni 2012 (Diakses dari <http://www.ajsc.leena->

ini terkadang berada dalam arus *turāth* Islam yang ia jadikan sebagai dasar dan standar nilai, dan di saat yang lain ia bergerak dalam arus nalar Barat yang menolak mitos-mitos dan mukjizat-mukjizat.

Jika mengamati penafsiran-penafsiran ‘Abduh dalam kitab *Tafsir al-Qur’ān al-Karīm Juz’ ‘Amma* (terutama penafsiran terhadap ayat-ayat fenomena alam), memang terdapat beberapa penafsiran ‘Abduh yang terlihat berbeda dari penafsiran-penafsiran mufasir sebelumnya, bahkan menurut sebahagian ulama hal tersebut terkesan ganjil. Jika Fakhruddīn al-Rāzī (543-606 H) yang dikenal sebagai mufasir rasional (*ra’yi*) klasik dan al-Zamakhsharī sebagai mufasir rasional yang berpaham Mu’tazilah hanya menafsirkan *ṭairān abābīl* (surat al-Fīl (105) ayat 3) sebagai seekor burung yang dikenal dengan nama burung Abābīl lengkap dengan ciri-cirinya, ‘Abduh justru menafsirkannya dengan alat atau nyamuk yang membawa virus. Begitu juga dengan penafsiran al-Rāzī dan al-Zamakhsharī (467-538 H) tentang fenomena terbelahnya langit (surat an-Naba’ (78) ayat 19 dan surat al-Infīṭār (82) ayat 1) dengan penafsiran bahwa langit itu memang adanya terbelah karena kehendak dan kekuasaan Allah, namun bagi ‘Abduh fenomena dalam ayat tersebut ditafsirkan sebagai tabrakan antar planet yang menyebabkan seluruh planet dan bintang-bintang menjadi hancur. Begitu juga dengan penafsiran-penafsiran ‘Abduh lainnya seperti esensi Malaikat (surat al-Baqarah (2) ayat 34) sebagai ruh alam yang ada dalam diri manusia, hewan dan tumbuhan, kemudian tentang metabolisme tumbuh-tumbuhan (surat ‘Abasa (80) ayat 26) dan lain sebagainya sehingga dengan demikian tidak berlebihan jika Harun Nasution menyuguhkan kesimpulan bahwa Muḥammad ‘Abduh jauh melampaui rasionalnya Mu’tazilah itu sendiri. Untuk mencari kejelasan tentang paradigma yang mempengaruhi sebagian tafsir modern abad ke-19 seperti Muhammad ‘Abduh, apakah tendensi rasional ilmiah dalam tafsir pada abad ini memang murni pengaruh tradisi rasional Islam seperti Mu’tazilah atau sudah bercampur dengan paradigma filsafat lain, seperti filsafat Positivisme Barat, maka tulisan ini akan mencoba mengungkap hal tersebut secara komprehensif.

luna.co.jp/AJSCPDFs/Vol.1%282%29/AJSC2012%281.2-15%29.pdf, tanggal 04-04-2013, pukul 16.01 WIB), 149.

⁶ Hal ini ditegaskan Nasr Hamid Abu Zayd ketika menggambarkan kecenderungan penafsiran dari corak penafsiran Muḥammad ‘Abduh yang menyebutkan bahwa terkadang di suatu saat Muḥammad ‘Abduh bergerak dalam arus *turāth* Islam yang ia jadikan sebagai pondasi dan standar nilai, dan di saat lain ia bergerak dalam arus nalar Barat yang menolak mitos-mitos dan mukjizat-mukjizat. Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran*, Penerj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LKiS, 2012), 22-23.

Muḥammad ‘Abduh dan Afiliasi Pemikiran Barat

Nama lengkap Muḥammad ‘Abduh adalah Muḥammad bin ‘Abduh bin Ḥasan Khairullāh.⁷ Beliau lahir di Delta Sungai Nil pada tahun 1849. Masa awal pendidikan ‘Abduh dilalui di rumah dan beberapa sekolah yang pernah dijalannya hingga pada akhirnya ‘Abduh menempuh pendidikan di al-Azhar. Selain pendidikan keagamaan, ‘Abduh juga memiliki wawasan yang luas dari peradaban Barat saat itu. Dengan bermodal bahasa Prancis, Jerman dan Inggris, ‘Abduh berusaha mempelajari ilmu-ilmu Sosial, ilmu Etika, Sejarah, ilmu alam (sains), Matematika, dan model pendidikan Barat.⁸ Aspek lain yang mendapat perhatian ‘Abduh dari kemajuan bangsa Eropa hingga abad ke-19 adalah aspek pemikiran kefilosofatan.⁹ Dimuatnya pemikiran Francis Bacon dan Ernst Renan dalam salah satu karya ‘Abduh,¹⁰ serta ajakan untuk memperhatikan filosof-filosof modern Eropa saat itu seperti Auguste Comte, Leibniz dan Spinoza menunjukkan keluasan wawasan ‘Abduh terhadap kefilosofatan Eropa.¹¹ ‘Abduh sering mengisi waktu-waktu liburnya untuk berkunjung ke Eropa guna mengikuti kuliah-kuliah ilmiah yang diadakan di berbagai perguruan tinggi, terutama di Prancis dan Swiss (seperti universitas Geneva) atau di Inggris seperti Universitas Oxford dan Universitas Cambridge. Bahkan pada tahun 1903, ‘Abduh sengaja pergi ke Inggris untuk bertukar pikiran dengan filosof Inggris ternama pada masa itu yaitu Herbert Spencer.¹² Dalam sejarah filsafat,

⁷ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Quran Studi Kritis atas Tafsir al-Manar* (Ciputat, Jakarta Selatan: Lentera Hati, 2006), 5. Lihat juga ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād, *‘Abqār al-Isḥāḥ wa al-Ta’līm al-Ustād al-Imām Muḥammad ‘Abduh* (Kairo: Maktabah Miṣr, t.th), 80.

⁸ Detlev Khālīd, “Aḥmad Amīn and the Legacy of Muḥammad ‘Abduh” dalam *Islamic Studies*, Vol 9, No. 1, Tanggal 27 Januari 2014 (Diakses dari <http://www.jstor.org/stable/pdfplus/20832970.pdf?&acceptTC=true&jpdConfirm=true>, Tanggal 27-01-2014, Pukul 15.52 WIB), 5.

⁹ Yvonne Haddad, “Muḥammad ‘Abduh Perintis Pembaharuan Islam” dalam buku Ali Rahmena, *Para Perintis Zaman Baru Islam*, Penerj; Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1995), 49.

¹⁰ Muḥammad ‘Abduh, *al-Isḥāḥ wa al-Naṣrānīyah Ma’a al-‘Ilm wa al-Madaniyah* (Kairo: al-Manār, 1323 H), 100 dan 119.

¹¹ Ignaz Goldziher menjelaskan bahwa ‘Abduh berusaha menggiring wacana umat untuk tidak lagi memperhatikan pemikiran-pemikiran beberapa filosof klasik Yunani dan India, melainkan ‘Abduh justru menganjurkan agar umat Islam memperhatikan dan melakukan kajian terhadap wacana-wacana baru (pada saat itu) yang dibawa oleh beberapa filosof Jerman, Prancis dan Inggris seperti Leibniz, Auguste Comte dan Spinoza. Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, Penerj; ‘Abdul Ḥalīm al-Najāf (Kairo: Maktabah al-Sunnah al-Muḥammadiyah, 1955), 376.

¹² A. Hanafī, *Pengantar Teologi Islam* (Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2003), 203. Detlev Khālīd, “Aḥmad Amīn and the Legacy of Muḥammad ‘Abduh” dalam

selain dikenal sebagai filosof pendukung teori Evolusi, Herbert Spencer juga dikenal sebagai tokoh pendukung filsafat Positivisme.

Dengan keluasan wawasan yang dipelajari dan dimiliki ‘Abduh dari kemajuan peradaban dan keilmuan Eropa pada masa itu, menjadikan ‘Abduh tampil sebagai sosok reformis dan modernis yang kuat dan cerdas. Berbagai langkah perjuanganpun dilakoni oleh ‘Abduh (perjuangan praktis dan strategis) hingga akhir hayatnya pada tanggal 11 Juli 1905.

Kitab *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm Juz’ ‘Amma*

Kitab *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm Juz’ ‘Amma* merupakan salah satu karya yang berharga dari Muḥammad ‘Abduh yang ditulisnya sekitar tahun 1321 H di daerah Maghrib.¹³ Motivasi internal ‘Abduh dalam penulisan kitab *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm Juz’ ‘Amma*, lebih kepada kesadaran tanggung jawab serta kewajiban setiap individu muslim untuk mempelajari, menggali dan mengamalkan apa yang dikandung oleh al-Qur’ān. Sedangkan motivasi eksternal Muḥammad ‘Abduh dalam penulisan kitab tafsir *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm Juz’ ‘Amma* adalah adanya permintaan dari beberapa ikhwan dari anggota al-Jamī’iyah al-Khairīyah al-Islāmīyah untuk menuliskan tafsir dua juz dari al-Qur’ān, yaitu juz *‘Amma Yatasā’alūn* (Juz ke-30) dan juz *Tabārakalladhi Biyadihi al-Mulk* (Juz ke-29). Penulisan tafsiran tersebut ditujukan sebagai rujukan bagi para pengajar dalam mengajarkan makna-makna yang terkandung di dalam al-Qur’ān di sekolah-sekolah Al-Jamī’iyah.¹⁴ Langkah tersebut diharapkan mampu membuka mata para pembaca tafsirnya untuk menguasai berbagai wawasan pengetahuan sehingga umat Islam bisa keluar dan bahkan melampaui kemajuan peradaban Barat.

Mengenai corak tafsir yang diusung ‘Abduh dalam menafsirkan al-Qur’ān, ‘Abd al-Majīd ‘Abd al-Salām al-Muḥtasib dan M. Quraish Shihab telah memberikan pandangan mereka masing-masing. ‘Abd al-Majīd ‘Abd al-Salām al-Muḥtasib misalnya menilai tendensi tafsir yang diusung ‘Abduh dalam penafsirannya, lebih memperlihatkan corak tafsir *‘Ilmi* dengan alasan bahwa dalam sebagian besar penafsiran ‘Abduh terhadap ayat Al-Qur’ān terlihat ‘Abduh begitu bangga dengan ilmu pengetahuan alam yang dimilikinya. ‘Abd

Islamic Studies, Vol 9, No. 1, Tanggal 27 Januari 2014 (Diakses dari <http://www.jstor.org/stable/pdfplus/20832970.pdf?&acceptTC=true&jpdConfirm=true>, Tanggal 27-01-2014, Pukul 15.52 WIB), 5.

¹³ Muḥammad ‘Abduh, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm Juz’ ‘Amma* (Kairo: al-Amīriyyah, 1322 H), 2.

¹⁴ Muḥammad ‘Abduh, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm Juz’ ‘Amma*, 2.

al-Majīd ‘Abd al-Salām al-Muḥtasib memandang seringkali ditemukan dalam sebagian besar penafsiran di mana ‘Abduh berusaha masuk ke dalam ambiguitas al-Qur’ān dengan berpedoman pada penemuan-penemuan sains yang diketahuinya untuk menjelaskan ambiguitas tersebut. Bahkan ‘Abd al-Majīd ‘Abd al-Salām al-Muḥtasib menilai ‘Abduh sebagai pelopor tafsir dengan corak *‘Ilmi* di era modern.¹⁵

Sedangkan di sisi yang berbeda M. Quraish Shihab justru menilai corak tafsir yang diusung ‘Abduh lebih kepada corak *Adabi al-Ijtima’i*,¹⁶ yaitu corak tafsir yang berusaha menjelaskan petunjuk-petunjuk dari ayat al-Qur’ān yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat serta usaha-usaha untuk menanggulangi penyakit-penyakit atau masalah-masalah di tengah-tengah masyarakat berdasarkan petunjuk-petunjuk ayat, dengan mengemukakan petunjuk-petunjuk tersebut dalam bahasa yang mudah dimengerti dan indah didengar.¹⁷

Merujuk pendapat ‘Abd al-Ḥayy al-Farmāwī dalam menunjukkan keidentikan dari tafsir dengan corak *Ilmi* dan corak *al-Adabi al-Ijtima’i* dapat memperjelas perbedaan dan keidentikan dari masing-masing corak tersebut di mana corak tafsir *Ilmi* lebih kepada usaha menunjukkan tendensi penafsiran yang mengedepankan dan menggunakan kacamata ilmu pengetahuan serta fakta-fakta ilmiah dalam menjelaskan kandungan ayat. Hal itu lebih memperlihatkan korelasi yang sejalan antara al-Qur’ān dan ilmu pengetahuan. Sedangkan *al-Adabi al-Ijtima’i* lebih kepada upaya untuk menghubungkan antara ayat-ayat Al-Qur’ān dengan permasalahan serta kenyataan sosial dan sistem budaya yang ada di tengah-tengah masyarakat. Corak ini kering dari ungkapan-ungkapan yang berbau ilmu pengetahuan dan teknologi, kecuali sebatas kebutuhan.¹⁸

¹⁵ ‘Abd al-Majīd ‘Abd al-Salām al-Muḥtasib menjelaskan bahwa ‘Abduh telah mempelopori corak tafsir *‘Ilmi* era modern bukanlah sesuatu hal yang berlebih-lebihan, namun hal itu merupakan realitas. Tendensi tersebut dikarenakan kuatnya pondasi rasional ‘Abduh yang dikolaborasikan dengan fakta dan temuan-temuan dari kemajuan Eropa pada waktu itu sehingga ‘Abduh juga termotivasi untuk menerapkannya dalam penafsiran Al-Qur’ān. ‘Abd al-Majīd ‘Abd al-Salām al-Muḥtasib memberikan contoh penafsiran ‘Abduh yang memasuki wilayah ambiguitas dari ayat yaitu terkait penafsiran ‘Abduh tentang surat al-Naba’ ayat 17 dan surat al-Fil ayat 3. ‘Abd al-Majīd ‘Abd al-Salām al-Muḥtasib, *Ittijāhāt al-Tafsīr Fi al-‘Aṣr al-Rahīn* (‘Ammān, Yordania: Jam’iyyah ‘Amāl al-Muṭābī’ al-Ta’āwuniyah, 1402 H / 1982 M), 266-267.

¹⁶ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Quran*, 24-25.

¹⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran*, 73.

¹⁸ ‘Abd Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū‘ī Dirāsah Manhajīyyah Mauḍū‘īyyah* (Kairo: Maktabah Jumhuriyyah, 1977), 35-42.

Meskipun terdapat perbedaan tersendiri dari ketiga ulama di atas dalam memandang corak tafsir, yang jelas dalam corak tafsir sebagaimana yang jelaskan oleh Hujair A. H. Sanaky bahwa corak penafsiran al-Qur'an tidak terlepas dari perbedaan, kecenderungan, motivasi mufasir, misi yang diemban, kedalaman dan ragam ilmu yang dikuasai, perbedaan masa, lingkungan serta perbedaan situasi dan kondisi serta sebagainya.¹⁹

Meninjau tendensi tafsir yang dikedepankan Muḥammad 'Abduh dalam kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Juz' 'Ammā*, terutama dengan berpijak kepada pandangan 'Abd al-Majīd 'Abd al-Salām al-Muḥtasib, M. Quraish Shihab dan 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī sebagai barometer analisa, maka tendensi penafsiran yang menonjol dari gaya penafsiran 'Abduh lebih memperlihatkan indikasi-indikasi dari corak tafsir *al-'Ilmi* meskipun sebahagian yang lain dari seluruh penafsirannya dalam kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Juz' 'Ammā* juga mengandung indikasi corak *al-Adabi al-Ijtima'i*. Sebagaimana yang disampaikan oleh Maurice Bucaille bahwa al-Qur'an sesungguhnya mengajak manusia memperdalam sains. Al-Qur'an itu memuat bermacam-macam pemikiran tentang fenomena alam dengan rincian yang menerangkan kecocokannya dengan sains modern,²⁰ misalnya saja mengenai penciptaan alam, astronomi, keterangan tentang bumi, hewan-hewan, tumbuh-tumbuhan dan kelahiran manusia.²¹ Secara prinsip, pemikiran Maurice Bucaille dalam memandang al-Qur'an, memiliki kesejajaran dengan pemikiran yang ingin ditunjukkan 'Abduh bahwa keunggulan al-Qur'an itu terhimpun dalam dua segi, yaitu segi bahasa dan ilmu. Bagi 'Abduh dasar pertama pembinaan Islam terletak pada penelitian yang sejalan dengan akal, yaitu yang berdasarkan bukti-bukti nyata.²²

Positivisme dalam Bingkai Epistemologi Empirisme

Dari perdebatan epistemologi pengetahuan antara Rasionalisme dan Empirisme, maka kemudian muncul filsafat Positivisme yang lahir mengadopsi epistemologi Empirisme. Positivisme sebagai salah satu aliran dalam filsafat

¹⁹ Hujair A. H. Sanaky, "Metode Tafsir Perkembangan Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufasirin" dalam *Jurnal al-Mawardi*, Edisi XVIII, 2008 (Diakses dari <http://fis.uui.ac.id/images/al-mawarid-edisi-xviii-2007-08-sanaky.pdf>, tanggal 11-01-2014, pukul 02.48 WIB), 265.

²⁰ Maurice Bucaille, *La Bible le Coran et la Science Bibel Quran dan Sains Modern*, Penerj; H. M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 2007), 106-107.

²¹ Maurice Bucaille, *Bibel Quran dan Sains Modern*, 110.

²² Muḥammad 'Abduh, *al-Islām wa al-Naṣrāniyyah Ma'a al-'Ilm wa al-Madaniyyah* (Kairo: al-Manār, 1323 H) . 61-62.

Barat abad pencerahan yang didirikan dan dibangun oleh seorang filosof Prancis yang bernama Auguste Comte sekitar abad ke-18. Istilah Positivisme berasal dari kata positif yang menurut Auguste Comte berarti sesuatu yang mengandung unsur fakta real atau nyata.²³ Positivisme murni menjadikan pengalaman sebagai dasar pengetahuan yang kemudian dilengkapi dengan argumen-argumen keilmiah.²⁴ Positivisme menggunakan dua prinsip dasar yang dipandang urgen sekaligus sebagai karakteristik Positivisme itu sendiri, yaitu fakta empiris dan penjelasan logis analitis.²⁵ Pada dasarnya sesuatu yang diketahui masih berada pada batas asumsi. Untuk itu dalam Positivisme harus dilakukan pembuktian secara logis analitis ke dalam ranah empiris. Dengan demikian barulah suatu informasi diyakini bernilai benar adanya.

Pembuktian logis analitis dalam Positivisme, dianggap mampu diwujudkan melalui pendekatan ilmiah.²⁶ Salah satu cara berpikir dari pendekatan ilmiah adalah cara berpikir induktif di mana suatu pernyataan dianggap benar apabila materi yang terkandung dalam pernyataan umum berkesesuaian dengan objek faktual yang dituju oleh pernyataan tersebut. Dengan kata lain suatu pernyataan benar adanya apabila terdapat fakta-fakta empiris yang mendukung pernyataan tersebut. Artinya, dalam cara berpikir seperti ini lebih memegang dan meyakini hal-hal nyata yang dapat diamati pancaindra atau fakta empiris sebagai landasan yang kuat dalam menjelaskan pernyataan-pernyataan umum yang ada. Beranjak dari pendekatan ilmiah yang secara substansi mengamati sesuatu yang berada di alam secara empiris, menjadikan Positivisme Auguste Comte melandaskan penjelasan logis analitis tentang pernyataan terhadap sesuatu melalui ilmu-ilmu alam (*science*)²⁷, karena alam memiliki sifat bahwa hukum-hukumnya dapat diketahui,²⁸ atau lebih dikenal dengan hukum alam.

²³ Akhyar Yusuf Lubis, *Epistemologi Fundamental Isu-Isu Teori Pengetahuan Filsafat Ilmu Pengetahuan dan Metodologi* (Bogor: Akademia, 2009), 191.

²⁴ Mustafā Ḥalāmī, “al-Akhlāq ‘Inda Auguste Comte” dalam *al-Alukah al-Thaqāfiyyah*, 2012 (Diakses dari <http://www.alukah.net/Culture/0/44474/>, Tanggal 07-03-2014).

²⁵ Fadel Kaboub, “Positive Paradigm” dalam *Leong (Encyc)*, Vol 2. 2008 (Diakses dari <http://personal.denison.edu/kaboubf/Pub/2008-Positivist-Paradigm.pdf>, tanggal 13-05-2013, pukul 03.06 WIB), 343.

²⁶ John Stuart Mill, *Auguste Comte and Positivism* (tp: Marc D'Hooghe, 2005), 2.

²⁷ Passmore, J, “Logical Positivism” dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5, New York: Macmillan (Diakses dari <http://infohost.nmt.edu/mccoy/docs/Positivism.pdf>, Tanggal 09-12-2012, Pukul 14.05 WIB), 1.

²⁸ Akhyar Yusuf Lubis, *Epistemologi Fundamental*, 192-197.

Senada dengan itu, Soerjono Soekanto juga menjelaskan bahwa ilmu pengetahuan yang bersifat positif sebagaimana yang dimaksudkan Comte adalah memberikan ruang bagi berbagai ilmu pengetahuan untuk mengukur isi yang positif dari sesuatu, serta sampai sejauh mana ilmu tadi mampu mengungkapkan kebenaran yang positif.²⁹ Positivisme diartikan Auguste Comte sebagai cara pandang dengan corak kefilosofatan yang mengacu atau berpegang kepada apa yang diketahui secara positif, yaitu segala yang tampak dan diketahui berdasarkan pengalaman yang bersifat empiris dan mampu dijelaskan dengan penjelasan logis analitis yang dilandaskan kepada nilai-nilai ilmiah (ilmu-ilmu alam), untuk mengungkap realitas dan kebenaran dari sebuah proposisi yang ada. Cara berpikir Positivisme dengan sistematis yang tersendiri, bertujuan untuk menjelaskan realitas yang berada pada wilayah teologis dan metafisik dengan sifatnya yang abstrak dan spekulatif untuk bisa diukur, ditunjukkan dan dijelaskan isinya yang positif sehingga kebenaran tersebut benar-benar merangkum kebenaran yang bisa dibuktikan secara universal.

Wajah Tafsir Al-Qur'ān dalam Dimensi Rasional

Adanya penggunaan akal yang mendominasi dalam suatu penafsiran al-Qur'ān diistilahkan oleh para ulama dan pakar tafsir dengan corak tafsir *bi al-Ra'yi*, atau dalam istilah lain disebut tafsir rasional. Penggunaan logika dalam dunia penafsiran ternyata telah dimulai oleh sebagian mufasir pada masa tafsir klasik. Misalnya al-Ṭabarī (224-310 H) dengan corak tafsir *bi al-Ma'thūr* yang pernah menggunakan pendekatan logika dalam sebagian penafsirannya seperti ketika membahas surat al-Isrā' (17) ayat 79. Dalam kasus ini, al-Ṭabarī merespon penafsiran para pengikut Imam Hambali yang berkembang pada masa itu bahwa *maqāman maḥmūdān* dalam surat al-Isrā' (17) ayat 79 ditafsirkan bahwa Allah akan mendudukkan Nabi Muhammad bersama dirinya di 'Arsh sebagai balasan atas shalat tahajudnya. Penafsiran seperti ini secara tidak langsung mengandung muatan paradigma antropomorfisme. Hal inilah yang kemudian memicu al-Ṭabarī memberikan penafsiran yang menafikkan penafsiran antropomorfisme dengan mengatakan bahwa perihal Allah akan mendudukkan Muhammad di kursi yang berada di samping Allah, merupakan sesuatu yang mustahil. Namun pemahaman yang benar bagi al-Ṭabarī dari lafaz *maqāman maḥmūdān* dalam surat al-Isrā' ayat 79 adalah suatu tempat yang

²⁹ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar Edisi Baru Keempat 1990* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 35-36.

terpuji yang telah disiapkan Allah.³⁰ Contoh penafsiran rasional lainnya juga diperlihatkan oleh al-Qurṭubī (w 671 H) terhadap surat al-Takwīr (81) ayat 1 dan Ibnu Abbās terhadap surat al-Takwīr (81) ayat 2. Pada ayat pertama dari surat al-Takwīr, al-Qurṭubī menafsirkannya dengan digulungnya matahari dan dihilangkan sinarnya kemudian sinarnya dilemparkan ke dalam laut. Sedangkan pada ayat ke dua dari surat al-Takwīr, Ibnu Abbās menafsirkan bintang yang berjatuhan dengan penafsiran bahwa bintang-bintang tersebut merupakan lampu-lampu yang tergantung antara langit dan Bumi dengan rantai yang terbuat dari cahaya. Rantai cahaya tersebut dipegang oleh malaikat, kemudian jika datang tiupan pertama maka wafatlah seluruh penduduk bumi dan penduduk langit, lalu bintang-bintang tersebut bertebaran dan rantai-rantai dari tangan malaikat berjatuhan karena akan mati siapa yang memegangnya. Bisa jadi juga yang dimaksud bintang berjatuhan adalah hilang sinarnya.³¹

Dari penafsiran al-Ṭabarī, misalnya ketika menafsirkan surat al-Isrā’ (17) ayat 79 dan penafsiran surat al-Takwīr (81) ayat 1 dan 2 sebagaimana yang ditafsirkan al-Qurṭubī dan Ibn Abbās, jika penafsiran tersebut diverifikasi berdasarkan realita empiris yang ditunjang ilmu pengetahuan alam (sains), maka akan ditemukan beberapa kerancuan antara realitas yang digambarkan dalam penafsiran dengan realitas wilayah empiris. Inilah yang dimaksud dalam penelitian ini dengan penafsiran rasional di mana esensi epistemologi mufasir ketika memahami ayat masih berada dan terfokus kepada apa yang dideskripsikan oleh akal budi (rasio) tanpa mengukuhkan keyakinan itu melalui kesesuaian antara deskripsi akal budi (rasio) dengan pengamatan empiris, apalagi didukung oleh penjelasan analitis ilmiah sebagaimana yang ditekankan dalam filsafat Positivisme.

Selain itu, dominasi akal dalam penafsiran al-Qur’ān juga pernah menjadi identitas salah satu sekte teologi Islam, yaitu sekte Mu’tazilah. Kehadiran Mu’tazilah yang dalam hal ini berusaha menafikan segala bentuk konsepsi seorang Muslim dalam keyakinannya tentang ketuhanan yang mengarah kepada penggambaran tuhan secara antropomorfisme ataupun menyerupai makhluknya dalam konteks keagamaan pada masa itu.³² Hal

³⁰ Ja’far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān* (Kairo: Badār Hijr, 2001 M / 1422 H), 38-54.

³¹ Abī ‘Abdallāh Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li’l-Aḥkām al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Kātab al-‘Arabī li al-Ṭabā’ah wa al-Nashr, 1967), 227-228.

³² Andrew J. Lane menyebutkan bahwa pembacaan dengan kecenderungan antropomorfisme terhadap ayat-ayat al-Qur’ān berkembang pesat sejak pertengahan abad kedelapan. Kecenderungan ini didominasi dan dikembangkan oleh kaum tradisional

tersebut dimunculkan atas dasar kekhawatiran turunnya posisi ketuhanan sehingga sampai pada wilayah material yang sangat tidak layak. Kondisi ini kemudian secara tidak langsung mengantarkan kaum Mu'tazilah berjalan memasuki wilayah-wilayah praktis filsafat yang semakin menonjolkan kecenderungan rasionalnya.

Dalam kajian filsafat Barat, Rasionalisme lebih terlihat ketika adanya kecenderungan manusia dalam melihat dan memahami sesuatu kebenaran yang bertumpu pada akal tanpa harus bergantung pada realita empiris. Sejauh akal mampu melihat dan memahami sesuatu, itulah kebenaran yang diyakini tanpa harus diiringi keberadaan unsur empiris dari sebuah proposisi. Sedangkan dalam wilayah pembahasan filsafat Islam, tradisi rasional lebih kepada upaya menemukan permasalahan-permasalahan yang berkaitan dengan akal dan mencoba menyelaraskan hubungan antara akal dan wahyu.

Misalnya saja terkait penentangan kaum Mu'tazilah terhadap penafsiran antropomorfisme golongan Ahlu Sunnah dan Imam Syafi'i³³ terhadap surat al-Qiyāmah (75) ayat 22-23. Bagi golongan Mu'tazilah konsep pemahaman tersebut bertentangan dengan surat al-An'ām (6) ayat 103 sehingga kemudian Mu'tazilah menafsirkannya dengan penglihatan dengan mata hati,³⁴ dan bukan mata kepala, karena mata hatilah yang mampu melihat sesuatu dengan sempurna.³⁵ Sedangkan apa yang disebutkan dalam surat al-Qiyāmah (75) ayat 23 merupakan sebuah ungkapan metaforis semata. Selain berpegang kepada

Islam. Andrew J. Lane, "You Can't Tell A Book by Its Author The Study of Mu'tazilite Theology in Zamakhshari's (d.538/1144) *Kashshāf*" dalam *Journal SOAS*, 2012 (Diakses dari <http://e-resources.pnri.go.id:2058/docview/1008896618?accountid=25704>, tanggal 03-09-2013, pukul 15.08 WIB), 73.

³³ Golongan Ahlu Sunnah secara umum berpegang pada makna tekstual ayat ini dengan meyakini bahwa orang-orang yang bertaqwa akan dapat melihat Allah dengan mata kepala secara zahir. Pemahaman ini terintegrasi dari pemahaman Imam Syafi'i terhadap surat al-Mu'āffīn (83) ayat 15 bahwa orang-orang yang berdusta tidak akan dapat melihat tuhan mereka dan bahkan sebaliknya orang-orang yang beriman akan dapat melihat tuhan mereka. Pandangan ini kemudian secara umum dipegang dan dijadikan dasar oleh golongan Ahlu Sunnah, yaitu pemahaman dengan kecenderungan antropomorfisme bahwa Allah akan terlihat oleh mata kepala manusia sebagaimana mata manusia mampu melihat benda-benda yang nyata di alam empiris. Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, 125-126.

³⁴ Mu'tazilah memahami bahwa informasi ayat secara literal, hanya sebatas majas, namun substansinya bukan sebagaimana literal ayat. Mereka menegaskan penglihatan mata (pancaindra), namun lebih mengarah kepada penglihatan hati. Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, 126-127.

³⁵ Muḥammad 'Alī Abū Rayyān, *Tārīkh al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām* (Iskandariya: Dār al-Ma'rīfah, 1980), 276.

ayat Al-Qur’ān (al-An’ām (6) ayat 103), pemahaman yang berbeda dengan apa yang dipahami imam Syafi’i dan Ahlu Sunnah tersebut juga merupakan imbas dari kuatnya penggunaan akal atau rasio di kalangan Mu’tazili. Para Mu’tazili meyakini penafsiran yang dipegang oleh Imam Syafi’i dan Ahlu Sunnah cukup bertentangan dengan akal, oleh karena itu dalam konteks ayat ini kaum Mu’tazilah mencoba menafsirkan surat al-Qiyāmah (75) ayat 22-23 dengan penafsiran yang dianggap sesuai dengan akal mereka.

Dari contoh penafsiran (surat al-Qiyāmah (75) ayat 22-23) tersebut, dipahami sebuah bentuk aplikasi penafsiran yang berusaha mengungkapkan kebenaran realitas dari apa yang mereka pahami terhadap ayat al-Qur’ān di mana realitas itu sendiri berada dalam wilayah akal budi (rasio) manusia dan bukan berada dalam wilayah empiris. Selain itu, pembenaran yang dipilih dan dimunculkan sebagai wujud pemahaman dari pembacaan terhadap ayat juga berasal dan berada di wilayah akal budi (rasio). Hal itu berarti bahwa keyakinan yang dipegangi secara umum ketika memahami ayat adalah keyakinan yang terbentuk secara sadar karena disandarkan pada realitas akal budi (rasio), sesuai dengan apa yang digambarkan dan dimunculkan oleh akal manusia itu sendiri. Dengan kata lain meyakini sebuah pemahaman yang terlepas dari wilayah realitas empiris karena kebenaran dari realitas empiris adalah keyakinan terhadap sesuatu dari apa yang bisa diketahui, ditangkap dan dibenarkan oleh pancaindra manusia sebagai pengalaman (empiris) yang kemudian sering disebut dengan istilah Empirisme. Inilah gambaran kecenderungan dan karakteristik penafsiran kelompok Mu’tazilah yang lebih dikenal dengan tafsir rasional Mu’tazilah.

Konsep Relasi al-Qur’ān, Akal dan Ilmu Pengetahuan

Mengenai Wahyu (al-Qur’ān), akal dan ilmu pengetahuan, ketiga elemen ini memiliki garis relasi yang saling terhubung dalam konteks al-Qur’ān sebagai tuntunan yang harus diketahui dan diyakini oleh manusia. Pertama adalah relasi antara wahyu dan akal. Pada dasarnya, al-Qur’ān diturunkan dan dialamatkan kepada manusia. Bagi ‘Abduh, Islam dengan al-Qur’ān sebagai pondasi, itulah sebuah agama untuk pertama kali menunjukkan realita kesesuaian antara akal dengan kitab suci.³⁶ ‘Abduh memandang bahwa sebagian besar dari ketetapan agama yang terdapat di dalam wahyu tidak mungkin diyakini tanpa melibatkan akal. Justru al-Qur’ān itu sendiri turun dalam misinya menarik aspek pikiran manusia dan merangsang akal untuk memahami dan membentuk sebuah konsep

³⁶ Detlev Khālid, “Aḥmad Amin” dalam *Islamic Studies*, 3.

utuh tentang kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat.³⁷ Oleh karena itu bagaimana mungkin manusia mampu mengetahui dan mendengar seruan wahyu dengan mengabaikan akal sebagai kualitas terpenting dan meonjol dari manusia.³⁸ Dalam konteks inilah kemudian ‘Abduh menyuarakan pemikirannya secara lantang bahwa sesuatu yang mustahil jika al-Qur’ān bertentangan dengan akal.³⁹

Tuntutan untuk memahami dan meyakini berbagai konteks realitas yang dikandung al-Qur’ān, telah membuka ruang bagi akal untuk memainkan posisi penting dalam membentuk dan mengukuhkan keyakinan tersebut. Bahkan A. Jawadi Amuli mengidentifikasi akal ke dalam tiga peran, yaitu akal sebagai tolak ukur, akal sebagai sarana pembuka dan akal sebagai sumber pengetahuan.⁴⁰ Dari ketiga identifikasi peran akal ini, ‘Abduh lebih cenderung terlihat memposisikan akal terhadap al-Qur’ān sebagai sarana pembuka.⁴¹ Bagi ‘Abduh, keyakinan itu tidaklah terbentuk hanya berdasarkan pendapat-pendapat yang ada pada masa dahulu,⁴² melainkan akallah yang menjadi sarana untuk membuka, mengetahui dan memahami realitas-realitas yang terkandung di dalam al-Qur’ān yang pada akhirnya akan memunculkan keyakinan.⁴³

Dalam membentuk keyakinan, akal tidaklah memunculkan keyakinan dengan sendirinya. Akal membutuhkan unsur pembenaran yang didapat dari luar dirinya. Pada dasarnya akal tidak akan mampu dengan sendirinya memikirkan secara konkrit hal-hal yang tidak berwujud, apalagi substansi sebenarnya dari

³⁷ Rotraud Wielandt, “Exegesis of the Qur’ān; Early Modern and Contemporary” dalam *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Editor: Jane Dammen McAuliffe (Leiden: Koninklijke Brill, 2002), Volume II, 127.

³⁸ Hasan Yusufian dan Ahmad Husain Sharifi, *Akal dan Wahyu Tentang Rasionalitas dalam Ilmu, Agama dan Filsafat*, Penerj; Ammar Fauzi Heryadi (Jakarta: Sadra Press, November 2011), 32.

³⁹ Muḥammad ‘Abduh, *Risālah al-Tauḥīd* (Kairo: Dār al-Naṣr li al-Ṭibā’ah, 1969), 10.

⁴⁰ Hasan Yusufian dan Ahmad Husain Sharifi, *Akal dan Wahyu Tentang Rasionalitas dalam Ilmu, Agama dan Filsafat*. Penerj; Ammar Fauzi Heryadi (Jakarta: Sadra Press, November 2011), 256.

⁴¹ Muḥammad ‘Abduh, *Risālah al-Tauḥīd*, 141-143.

⁴² Harun Nasution, *Muḥammad ‘Abduh dan Teologi Rasional Mu’tazilah* (Jakarta: UI Press, 1987), 45.

⁴³ Harun Nasution, *Muḥammad ‘Abduh dan Teologi Rasional Mu’tazilah* (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1987), 48. Yusuf H. R. Seferta, “The Doctrine of Prophethood in the Writings of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā” dalam *Islamic Studies*, Vol 24, No. 2 (Diakses dari <http://www.jstor.org/stable/pdfplus/20847306.pdf?&acceptTC=true&jpdConfirm=true>, tanggal 27-01-2014, pukul 15.55 WIB), 143.

sesuatu kecuali hanya berupa pengejawantahan dari hal-hal yang telah ada di dalam idea manusia itu sendiri yang didasarkan terhadap benda-benda (materi) yang sebelumnya telah diketahui oleh manusia sebagai hasil tangkapan pancaindra.⁴⁴ Nampaknya dalam pandangan ‘Abduh, keberadaan pancaindra sebagai sarana untuk mendeteksi dan merasakan keberadaan sesuatu yang ada di alam menjadi basis yang kuat dari manusia untuk mengetahui sesuatu,⁴⁵ sehingga hal inilah yang kemudian memunculkan realita-realita baru dan terus berkembang sebagaimana yang diungkapkan dalam penemuan-penemuan sains modern (ilmu-ilmu alam modern).

Persoalan relasi antara al-Qur’ān dengan ilmu alam (sains), ‘Abduh berpandangan bahwa al-Qur’ān pada dasarnya telah menekankan kepada manusia untuk menguasai ilmu pengetahuan. Substansi tujuan yang ingin dicapai al-Qur’ān dari perintah tersebut dalam pandangan ‘Abduh tidak lain untuk menyokong manusia dari rasa keingintahuannya terhadap kebenaran yang dikemukakan al-Qur’ān dengan melakukan serangkaian kajian secara mendalam melalui pemanfaatan ilmu pengetahuan, sehingga manusia sampai kepada keberhasilannya untuk menggali dan mengetahui sisi kebenaran syariat yang telah ditetapkan di dalam al-Qur’ān itu sendiri,⁴⁶ sehingga dapat dicerna akal berdasarkan logika kebenaran yang tersistematisasi. ‘Abduh menjelaskan bahwa melalui akal yang dilandasi penelitian, menjadikan manusia mampu membuka tabir pengetahuan sehingga kemudian menjadikan manusia mengetahui rahasia-rahasia alam yang pada dasarnya telah terlebih dahulu digambarkan Allah di dalam al-Qur’ān.⁴⁷

Dengan kata lain, Abduh mempercayai bahwa antara al-Qur’ān dan ilmu pengetahuan (sains) tidak terdapat pertentangan sebagaimana pertentangan

⁴⁴ Jirār Juhāmī menjelaskan pandangannya yang sejalan dengan pemikiran Aristoteles bahwa tidak mungkin akal akan memikirkan sesuatu yang tidak berwujud kecuali sebatas imajinasi manusia berdasarkan benda-benda yang bersifat materi. Jirār Juhāmī, *Risālah Mā Ba’da al-Ṭabī’ah* (Beirut, Libanon: Dār al-Fikr al-Libanānī, 1994), 153, 155, 157-158.

⁴⁵ Yusuf H. R. Seferta menjelaskan bahwa ‘Abduh pada dasarnya memandang manusia sebagai makhluk yang secara alaminya untuk berpikir, mencari dan menalar, namun mereka hanya mampu menjelaskan hal-hal yang berada dalam wilayah fisik, di luar itu, manusia tidak mampu untuk menjangkaunya. Yusuf H. R. Seferta, “The Doctrine of Prophethood in the Writings of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā” dalam *Islamic Studies*, Vol 24, No. 2 (Diakses dari <http://www.jstor.org/stable/pdfplus/20847306.pdf?&acceptTC=true&jpdConfirm=true>, tanggal 27-01-2014, pukul 15.55 WIB), 142-143.

⁴⁶ Muḥammad ‘Abduh, *Risālah al-Tauḥīd*, 143.

⁴⁷ Muḥammad ‘Abduh, *Risālah al-Tauḥīd*, 146.

yang terjadi antara Bible dan sains (dalam sejarah agama Kristen), namun antara keduanya justru menunjukkan relasi yang saling berkaitan erat karena keduanya sama-sama berasal dari yang maha benar (Allah).⁴⁸ Al-Qur'ān yang diturunkan Allah kepada nabi Muḥammad berperan sebagai kitab bacaan yang kaya makna pengajaran. Sedangkan diciptakannya alam raya berfungsi sebagai kitab pengamatan dan penelitian agar merangsang manusia melalui akal yang didasari ilmu pengetahuan untuk melakukan verifikasi secara mendalam terutama terkait ayat-ayat *al-Kaunīyah* yang telah digambarkan Allah di dalam al-Qur'ān dan antara kedua kitab tersebut mengandung kebenaran yang tidak akan saling bertentangan dengan dilandasai sajian fakta-fakta nyata (empiris) antar al-Qur'ān dan alam raya.⁴⁹

Mengenai ayat-ayat yang bercerita tentang fenomena alam, Aḥmad Fuād Bāthā juga menyuguhkan sebuah konsep yang menarik. Baginya, tingkat membaca yang paling baik adalah membaca fenomena-fenomena alam dengan berbagai unsur dan sarannya serta menembus alam teori dan hukum sains. Proses tersebut akan mengantarkan manusia untuk memahami bahwa semua ilmu yang menjadikan alam raya dan fenomenanya sebagai objek secara substansi juga merupakan ilmu yang membahas tentang kekuasaan dan kebesaran Allah. Sains sebenarnya bukan dimaksudkan untuk sains itu sendiri, melainkan juga merupakan sebuah upaya pemenuhan kebutuhan hidup dan akal manusia yang di dalamnya terkandung dimensi-dimensi keimanan. Sains akan melihat setiap fenomena alam sebagai ayat yang berbicara mengenai kekuasaan serta keesaan Allah.⁵⁰ Al-Qur'ān menjelaskan bahwa seluruh alam raya dengan sifatnya yang nyata merupakan buku sains sekaligus menjadi bukti rasional dari apa yang disampaikan oleh al-Qur'ān. Oleh karena itu ilmu-ilmu pengetahuan yang terkorelasi dengan seluruh alam nyata menjadi penting untuk diketahui dan dikuasai guna menguak dan memberikan pemahaman akan adanya hukum-hukum Allah yang telah ditetapkan-Nya di dalam dan di balik segala fenomena alam.

⁴⁸ Detlev Khalid, "Aḥmad Amin and the Legacy of Muḥammad 'Abduḥ" dalam *Islamic Studies*, Vol 9, No. 1, Tanggal 27 Januari 2014 (Diakses dari <http://www.jstor.org/stable/pdfplus/20832970.pdf?&acceptTC=true&jpdConfirm=true>, tanggal 27-01-2014, pukul 15.52 WIB), 11.

⁴⁹ Aḥmad Fuād Bāthā, *Raḥīq al-'Ilm wa al-Īmān* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 2002 M), 31.

⁵⁰ Aḥmad Fuād Bāthā, *Raḥīq al-'Ilm wa al-Īmān*, 30-34.

Penafsiran dan Basis Tafsir Positivistik Muḥammad ‘Abduh

Dalam penafsiran ‘Abduh terhadap ayat-ayat fenomena alam, ‘Abduh terlihat berusaha menjadikan fakta dan analisis sains modern sebagai basis penafsirannya. Ketika sebuah ayat yang bercerita tentang fenomena alam (baik itu yang telah terjadi ataupun yang akan terjadi) dan kemudian ditafsirkan ‘Abduh dengan penjelasan yang sarat memuat fakta empiris dan analisis sains modern, maka itulah wujud dari tafsir Positivistik ‘Abduh. Dari sekian banyak ayat-ayat tentang fenomena alam yang ditafsirkan ‘Abduh dalam kitab *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm Juz’ ‘Amma*, setidaknya terdapat beberapa penafsiran yang menunjukkan indikasi bahwa fakta dan analisis sains modern yang empiris menjadi basis penafsiran Muḥammad ‘Abduh.

1. Kehancuran Langit.

Dalam al-Qur’ān terdapat beberapa ayat yang menjelaskan tentang fenomena langit seperti yang terdapat dalam surat al-Naba’ (78) ayat 19, surat al-Infiṭār (82) ayat 1 dan surat al-Inshiqāq (84) ayat 1. Secara umum ketiga ayat tersebut menggambarkan kondisi terjadinya hari kiamat. Mengenai ayat-ayat ini, Muḥammad ‘Abduh telah menafsirkannya dengan kacaunya tatanan planet-planet serta hilangnya sesuatu yang menahan (gaya tarik menarik atau gaya gravitasi) di antara planet-planet sehingga tempat (keadaan) tersebut tidak lagi bisa disebut langit, melainkan yang terdapat hanya jalur-jalur (jalan-jalan) atau pintu-pintu yang tidak dijumpai lagi sesuatu yang saling bertemu (antara sesuatu benda dengan benda yang lainnya atau hancurnya seluruh yang ada di langit).⁵¹ Penafsiran yang senada juga terlihat ketika ‘Abduh menafsirkan surat al-Inshiqāq (84) ayat 1 (إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ) sebagai rusaknya tatanan langit ketika Allah menghendaki hancurnya alam. Kehancuran tersebut misalnya disebabkan oleh salah satu sebab yaitu apabila sebuah planet melintas di dekat (jalur perlintasan) planet lain, maka akan menimbulkan (gaya) tarik menarik antar (kedua) planet yang akan mengakibatkan kedua planet bertabrakan sehingga mengacaukan tatanan tata surya secara keseluruhan.⁵² Jadi tentang surat al-Naba’ (78) ayat 19, surat al-Infiṭār (82) ayat 1 dan surat al-Inshiqāq (84) ayat 1, secara umum ‘Abduh menafsirkannya dengan tabrakan antar planet yang disebabkan oleh hilangnya gaya tarik menarik (gravitasi) antar planet yang berakibat hancurnya seluruh benda-benda langit.

⁵¹ Muḥammad ‘Abduh, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm Juz’ ‘Amma* (Kairo: al-Amīriyyah, 1322 H), 5.

⁵² Muḥammad ‘Abduh, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm Juz’ ‘Amma*, 49.

Jika dianalisa secara lebih dalam dari sudut pandang sains, penafsiran ‘Abduh tentang ketiga ayat tersebut dapat dijelaskan dan dibuktikan dengan penemuan dalam ilmu Fisika dan Astronomi. Ian Stewart menyebutkan bahwa pada tahun 1609 M, Johannes Kepler memecahkan teka-teki peredaran planet-planet (bintang) dengan mengeluarkan 2 hukum. Hukum pertama mengatakan bahwa semua planet bergerak secara elips dengan matahari sebagai pusat edar dan hukum kedua mengatakan bahwa setiap planet bergerak melintasi orbitnya dengan sedemikian rupa dan kembali melewati orbit yang sama. Teori inilah kemudian memunculkan sebuah penemuan besar tentang filsafat alam pada tahun 1687 M oleh Isaac Newton yang kemudian dikenal dengan hukum gravitasi.⁵³ Dalam hukum gravitasi Newton disebutkan bahwa dua benda akan saling tarik menarik dengan kekuatan yang sebanding serta dengan massa dan jarak yang berbanding terbalik antara kedua benda tersebut.⁵⁴ Gaya gravitasi dan kontra gravitasi yang terjadi itulah yang akan mengatur pergerakan planet-planet di dalam orbitnya sehingga planet-planet tersebut tetap beredar pada poros dan jalurnya masing-masing. Ketika gaya gravitasi itu hilang, terutama gaya gravitasi pusat (matahari sebagai kontra gravitasi), maka hal itu akan berakibat pada beredarnya planet-planet di luar jalurnya yang akan menyebabkan terjadinya tabrakan antar planet.⁵⁵ Ketika seluruh planet bertabrakan dalam skala besar, maka besar kemungkinan seluruh planet akan hancur sehingga ruang angkasa menjadi kosong dari planet dan bintang-bintang. Inilah model dan basis dari penafsiran ‘Abduh yang pertama.

2. Proses Metabolisme Tanaman.

Dalam surat ‘Abasa (80) ayat ke 25-27 ‘Abduh telah menafsirkannya dengan menyebutkan bahwa ketika Allah telah mencurahkan air hujan dengan curahan yang deras, kemudian Allah membelah tanah dengan sebaik-baiknya

⁵³ Lebih dari 300 tahun yang lalu Newton telah mencoba merumuskan teori gravitasi kedalam rumus-rumus matematika dan dari hukum-hukum yang tersistematiskan tersebut sampai saat ini belum ada seorangpun yang sanggup membantah hukum gravitasi Newton dengan hukum baru yang lebih diakui kebenarannya. I. Peterson, “Taking the Measure of Newton's Gravity Law” dalam *Science News*, Vol. 142, No. 14, 1992 (Diakses dari <http://www.jstor.org/stable/pdfplus/4017931.pdf>, tanggal 24-06-2014, waktu 23.10 WIB), 215.

⁵⁴ I. Bernard Cohen, “Newton's Third Law and Universal Gravity” dalam *Journal of the History of Ideas*, Vol. 48, No. 4, 1987 (Diakses dari <http://www.jstor.org/stable/pdfplus/10.2307/2709688.pdf?acceptTC=true>, tanggal 12-05-2014, pukul 20.20 WIB), 574.

⁵⁵ Nadiah Tharayyarah, *Sains dalam al-Quran Mengerti Mukjizat Ilmiah Firman Allah*, Penerj. M. Zaenal Arifin dkk (Jakarta: Zaman, 2013), 360-361.

seperti kondisi tanah setelah diairi, atau seperti tanah yang telah dibajak manusia dengan tangan ataupun dengan alat-alat tertentu (dengan hal itu tanaman tumbuh) serta menyebabkan udara dan cahaya matahari masuk ke dalamnya sehingga tanah tersebut siap untuk ditanami dan kemudian menumbuhkan tanaman.⁵⁶ Tanaman tersebut akan menyerap zat-zat tertentu yang dibutuhkan dari tanah untuk proses hidupnya.⁵⁷

Dalam tinjauan ilmu alam modern (sains), setiap tumbuhan mengalami suatu proses pengubahan zat organik menjadi makanan atau diistilahkan dengan foto sintesis yang merupakan penggabungan zat-zat mineral dengan bantuan cahaya matahari. Kieko Saito dan Masahiko menyebutkan bahwa tumbuhan menyerap air dan berbagai zat mineral dari tanah melalui akar⁵⁸ yang kemudian diproses beserta karbon dioksida yang diambil dari udara. Dengan bantuan cahaya matahari menjadikan tanaman memiliki energi klorofil yang menyebabkan tanaman mampu memasak makanan dengan sendirinya melalui daun. Semua itu tidak akan terjadi tanpa dimulai dari proses dimana akar mampu tumbuh dan berkembang dengan kondisi tanah yang memungkinkan untuk hidup serta dengan kandungan air dan berbagai zat-zat mineral di dalamnya. Dari sana dengan bantuan kandungan-kandungan zat dari udara serta cahaya matahari, menjadikan tanaman mampu untuk bermetabolisme ataupun memasak makan sendiri.⁵⁹ Fakta inilah yang ditunjukkan ‘Abduh dalam penafsirannya.

3. Meluapnya Lautan.

Tentang surat al-Takwīr (81) ayat 6 dan surat al-Infīṭār (82) ayat 3 ‘Abduh memberikan tafsiran bahwa yang dimaksud dengan “lautan-lautan

⁵⁶ Muhammad ‘Abduh, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm Juz’ ‘Ammā*, 20.

⁵⁷ Muhammad ‘Abduh, *Risālah al-Tauhīd*, 35.

⁵⁸ Kieko Saito dan Masahiko Ikeda, “The Function of Roots of Tea Plant (*Camellia Sinensis*) Cultured by a Novel Form of Hydroponics and Soil Acidification” dalam *American Journal of Plant Sciences*, Vol. 3, 2012 (Diakses dari <http://e-resources.pnri.go.id:2056/docview/1019983456?accountid=25704>, Tanggal 13-05-2014, Pukul 04.00 WIB), 647.

⁵⁹ J. S Boyer telah membuktikannya dengan meneliti proses perkembangan tanaman dalam ruangan tertutup yang tidak mendapat asupan air yang cukup dengan tanaman yang berada di alam terbuka yang mendapat asupan cahaya matahari dan air yang cukup. Hasilnya, tanaman yang mendapat asupan cahaya matahari dan air yang cukup yang mengalami perkembangan yang baik. J. S. Boyer, “Nonstomatal Inhibition of Photosynthesis in Sunflower at Low Leaf Water Potentials and High Light Intensities” dalam *Plant Physiology* (Diakses dari <http://www.jstor.org/stable/pdfplus/4262593.pdf?&acceptTC=true&jpdConfirm=true>, tanggal 13-04-2014, pukul 14.35 WIB), 533.

diluapkan” adalah ketika adanya gempa yang meledakkan batas-batas antar lautan sehingga menjadikan seluruh lautan menyatu atau kata *fujjirat* bisa saja berarti berkobarnya api di dalam laut dikarenakan naiknya api yang berada di dalam perut bumi dengan menembus lapisan atasnya (kerak bumi). Akibatnya, air yang ada di laut menjadi meluap. Hal itulah yang telah ditunjukkan (fakta) dengan bukti meletusnya gunung-gunung berapi ketika terjadinya gempa bumi yang begitu kuat sehingga terbelahnya tanah dan lautan di beberapa bagian bumi, seperti yang terjadi di daerah Jawa pada beberapa tahun sebelumnya.⁶⁰

Dalam tinjauan ilmu Vulkanologi misalnya, magma yang tersimpan dalam bumi tidak selalu berada di dalam inti bumi. Magma akan naik ke permukaan bumi dengan sebab-sebab tertentu. Secara teori, salah satu sebab yang menyertai naiknya magma ke permukaan bumi adalah gempa. Hugh Tuffen dan kawan-kawan menjelaskan hasil penelitian mereka⁶¹ bahwa gempa yang terjadi pada suatu gunung berapi tertentu meskipun memiliki skala yang kecil akan dapat meningkatkan aktifitas magma yang ada dan menyebabkan magma naik ke permukaan yang kemudian dikenal dengan letusan gunung berapi.

Di Indonesia, fenomena meletusnya gunung berapi pernah terjadi di tengah-tengah lautan dan fenomena ini cukup dikenal oleh dunia sebagai salah satu fenomena letusan gunung berapi dalam skala besar, yaitu letusan gunung Krakatau yang terjadi di perairan Selat Sunda pada tahun 1883. Letusan gunung Krakatau yang begitu besar berhasil mengeluarkan lahar atau magma dalam volume yang besar sehingga kemudian massa lahar yang dikeluarkan gunung Krakatau mendorong massa air laut yang ada di sekitarnya menuju daratan dan bahkan menimbulkan ombak besar setinggi 30-40 meter, yang kemudian dikenal dengan Tsunami.⁶² Berdasarkan ilmu Geologi, memang disebutkan bahwa

⁶⁰ Muḥammad ‘Abduḥ, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm Juz’ ‘Amma*, 26-27 dan 33-34.

⁶¹ Hugh Tuffen dkk, “Evidence for Seismogenic Fracture of Silicic Magma” dalam *Journal Nature*, Vol 453, 2008 (Diakses dari <http://e-resources.pnri.go.id:2056/docview/204539398?accountid=25704>, Pada tanggal 05-11-2013, pukul 02-46 WIB), 513.

⁶² Colin Pantall, “A Volcanic Media Event Vivid Details Enliven the Story of the Eruption of Krakatoa in 1883” dalam *Far Eastern Economic Review*, 2003 (Diakses dari <http://e-resources.pnri.go.id:2056/docview/208239678?accountid=25704>, tanggal 05-11-2013, pukul 03.31 WIB), 52. Fukashi Maeno dan Fumihiko Imamura, “Tsunami Generation By A Rapid Entrance of Pyroclastic Flow Into the Sea During the 1883 Krakatau Eruption, Indonesia” dalam *Journal of Geophysical Research*, VOL. 116, 2011 (Diakses dari: <http://e-resources.pnri.go.id:2056/docview/1026770220?accountid=25704>, tanggal 05-11-2013, pukul 03.44 WIB), 1-2.

fenomena alam yang berupa Tsunami bisa dibangkitkan oleh tiga sumber utama yaitu gempa, letusan gunung api dan longsor yang terjadi di dasar laut.⁶³

4. Gunung Sebagai Penyeimbang Bumi

Mengenai surat al-Naba’ (78) ayat 7 (والجبال أوتادا), ‘Abduh telah menafsirkan bahwa Pengibaratan gunung sebagai pasak juga dikarenakan fungsi dari gunung itu sendiri sebagai pengukuh sekaligus menjaga keseimbangan bumi agar tidak bergoncang (gempa). Jika seandainya tidak ada gunung-gunung tersebut, niscaya bumi akan selalu mengalami guncangan (gempa) yang disebabkan oleh bergolaknya material-material yang ada di dalamnya.⁶⁴

Dalam tinjauan sains, sebagaimana yang dijelaskan Zaghloul el-Naggar bahwa posisi gunung dengan bloknnya yang menancap dalam lapisan batu karang bumi dan mengapung di zona lemah bumi, mampu mengurangi kerasnya goyangan bumi dalam rotasinya dan menjadikan gerak bumi lebih teratur.⁶⁵ Agus Haryo Sudarmojo juga menjelaskan bahwa sejak kurang dari 3,5 miliar tahun yang lalu ketika planet bumi mulai mendingin, ia berusaha mengeluarkan gas demi menjaga tekanan dan temperatur di dalam bumi. Jika gas yang ada di dalam bumi tidak dikeluarkan dalam jangka waktu tertentu maka bumi akan meledak sebagai akibat adanya tekanan gas yang terus menerus sehingga terkumpul dalam jumlah besar. Pada akar gunung terdapat tempat mengalirnya magma, gas dan produk-produk material lainnya. Pengibaratan gunung sebagai pasak juga berkaitan dengan fungsi gunung yang meminimalisir guncangan Litosfer ketika bergerak. Desakan gas yang ada di dalam bumi dikeluarkan melalui saluran magma di dalam gunung berupa yang disebut *Volcanic Neck* dan juga melalui retakan, rengkahan dan patahan yang ada di bumi. Selain sebagai saluran pembuangan unsur gas dan material lain dari bumi, Agus Haryo Sudarmojo juga menyebutkan bahwa gunung-gunung, terutama gunung berapi dapat memperlambat gerakan kerak atau lempeng bumi sehingga perputaran dan kondisi bumi menjadi stabil.⁶⁶

⁶³ Moch. Munir, *Geologi Lingkungan* (Malang: Bayu Media Publishing, 2006), 200.

⁶⁴ Muḥammad ‘Abduh, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm Juz’ ‘Ammā*, 3.

⁶⁵ Zaghloul el-Naggar, *Selekta dari Tafsir Ayat-Ayat Kosmos dalam al-Quran al-Karim*, Penerj; Masri El-Mahsyar Bidin dan Mirzan Thabrani Razak (Jakarta Selatan: Shorouk International Bookshop, 2010), 147.

⁶⁶ Agus Haryo Sudarmojo, *Menyibak Sains Bumi dalam Al-Qur’ān* (Bandung: Mizania, 2008), 183-190.

5. Wabah Penyakit Cacar

Topik ini berkaitan dengan firman Allah dalam surat al-Fīl (105) ayat 3-4 dimana kata *ṭairān abābīl* ditafsirkan dengan sejenis nyamuk atau lalat yang membawa virus suatu penyakit, dan kata *al-ḥijārah* juga diartikan sebagai tanah kering yang bercampur racun yang menempel di kaki binatang tersebut. Apabila racun itu menempel di kulit, maka racun atau virus itu akan masuk ke dalam tubuh melalui pori-pori yang berakibat menimbulkan bisul-bisul yang akan merontokkan daging dari tubuh seseorang.⁶⁷ Wawasan ‘Abduh tentang sejarah yang melingkupi ayat, nampaknya juga ikut mempengaruhi hasil penafsirannya. ‘Abduh mengatakan dalam kitab *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm Juz’ ‘Amma* bahwa pernah terjadi suatu peristiwa di Mekah dimana ada seorang panglima perang dari Habasyah (Yaman) dengan bala tentaranya, berniat untuk menghancurkan Ka’bah. Namun sebelum pasukan itu sampai di Mekah, pada hari keduanya muncul wabah penyakit cacar. Kejadian ini dikuatkan oleh riwayat dari ‘Ikrimah dan Ya’qūb bin ‘Utbah.⁶⁸ Sejarah yang diungkapkan ‘Abduh tentang penafsiran surat al-Fīl (105) ayat 3-4 sebagai penyakit cacar, juga diungkapkan oleh beberapa ulama sebelum dan sesudah ‘Abduh seperti Iman al-Ṭabarī,⁶⁹ Imam al-Qurṭubī⁷⁰ dan Haji Abdulmalik Abdulkarim Amrullah (Hamka)⁷¹ yang sama-sama memuat riwayat yang sama tentang munculnya penyakit cacar pada tahun gajah tersebut.

Jika diverifikasi dari sudut pandang historis sains modern, Ian dan Jenifer Glynn menjelaskan karyanya yang berjudul *The Life and Death of Smallpox* bahwa terdapat banyak versi atau spekulasi yang menceritakan sejarah awal munculnya penyakit cacar. Namun ada sejarah lain yang lebih panjang diulas oleh Ian dan Jenifer Glynn yaitu tentang sejarah yang terjadi di Mekah sekitar tahun 569 M tentang pengepungan Mekah oleh tentara Abesinia yang dipimpin oleh seorang panglima bernama Abrahah. Penyerangan pasukan Abrahah terhenti ketika mereka “kalah” dikarenakan terkena virus yang membuat tubuh

⁶⁷ Muḥammad ‘Abduh, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm Juz’ ‘Amma*, 156-158.

⁶⁸ Muḥammad ‘Abduh, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm Juz’ ‘Amma*, 157.

⁶⁹ Ja’far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayy al-Qur’ān* (Kairo: Badār Hijr, 2001 M / 1422 H), 633.

⁷⁰ Abi ‘Abdallāh Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣarī al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li’l-Ḥikām al-Qurān* (Kairo: Dār al-Kātab al-‘Arabī li al-Ṭabā’ah wa al-Nashr, 1967), 198.

⁷¹ Abdulmalik Abdulkarim Amrullah, *Tafsīr al-Azhar* (Jakarta: Citra Serumpun Padi, April 2004), 274.

mereka hancur dan mencair (meleleh). Sejak saat itulah wabah penyakit cacar itu mulai menyebar di sekitaran Jazirah Arab.⁷²

Dalam ilmu kesehatan sebagaimana yang dijelaskan Kim Renee Finer dari bukunya yang berjudul *Smallpox, Deadly Diseases and Epidemics* menjelaskan bahwa sebelum abad ke 19, cacar menjadi sesuatu penyakit yang menakutkan dengan sifatnya yang menular. Virus cacar masuk ke dalam tubuh melalui mulut, hidung dan kulit (kontak langsung atau tak langsung). Virus yang masuk ke dalam tubuh akan menyebar ke seluruh bagian tubuh melalui getah bening dan darah hingga menimbulkan semacam luka atau infeksi. Infeksi-infeksi tersebut awalnya berbentuk bintik-bintik yang berwarna (Makula), kemudian berkembang seperti jerawat yang berwarna merah muda (Papula), kemudian terus berkembang dan membengkak serta bernanah yang kemudian disebut Pustula. Pustula inilah yang kemudian menjadi melepuh dan memberikan efek rasa sakit kepada si penderita di seluruh tubuh. Efek lain yang dimunculkan Pustula kepada si penderita adalah rasa panas dan terbakar yang intens pada kulit sehingga ketika rasa ini terlalu berlebihan dan tidak tertahankan oleh tubuh si penderita, maka sering kali dapat menyebabkan kematian. Pustula yang bernanah tersebut juga menimbulkan sejenis lubang atau korengan pada kulit si penderita.⁷³ Bahkan Jon Cohen menyebut virus cacar sebagai virus yang paling mematikan di muka bumi.⁷⁴

Penutup

Karakteristik Tafsir Positivistik Muḥammad ‘Abduh

1. Ayat-Ayat Fenomena Alam Sebagai Objek.

Tafsir Positivistik pada intinya merupakan aplikasi penafsiran al-Qur’ān yang memanfaatkan teknis-teknis pembenaran proposisi seperti yang diterapkan dalam filsafat Positivisme. Prinsip dasar yang perlu dipahami dari filsafat Positivisme adalah meyakini bahwa wilayah empiris merupakan wilayah yang

⁷² Ian dan Jenifer Glynn, *The Life and Death of Smallpox* (London: Profil Book, 2005), 16-19.

⁷³ Kim Renee Finer, *Smallpox, Deadly Diseases and Epidemics* (New York: Chelsea House Publisher, 2004), 57-59.

⁷⁴ Jon Cohen menyebutkan bahwa para ahli kesehatan telah memberikan perhatian khusus dalam menangani penyakit cacar, bahkan pada tahun 1995 sekelompok peneliti melakukan penelitian besar-besaran untuk menemukan vaksin guna mengatasi penyakit cacar yang disebabkan oleh virus yang dianggap paling berbahaya di bumi pada saat itu. Jon Cohen, “Blocking Smallpox: A Second Defense” dalam Jurnal *Science*, Vol. 294, 2001 (Diakses dari <http://e-resources.pnri.go.id:2056/docview/213562699?accountid=25704>, tanggal 27-04-2014, pukul 21.08 WIB), 500.

dapat diketahui dan dipahami oleh manusia. Oleh karenanya kemudian Positivisme mengadopsi epistemologi Empirisme yang hanya mengakui fakta yang dapat diamati sebagai sumber pengetahuan atau dalam istilah lain disebut sumber empiris. Positivisme berpandangan bahwa setiap pernyataan yang tidak dapat dikembalikan pada fakta, maka pernyataan tersebut dinilai tidak *real* (nyata) dan dianggap irrasional (negatif).⁷⁵ Positivisme hanya menganggap hubungan antara fakta-faktalah yang dapat diketahui. Persoalan teologis atau yang bersifat transendental, hanya dianggap sebatas kemungkinan atau asumsi, sedangkan sains adalah kepastian,⁷⁶ dan alam (empiris) serta fenomena-fenomena yang menyertainya merupakan objek yang akan dibedah dengan paradigma Positivisme. Jika melihat penafsiran Muḥammad ‘Abduh tentang ayat-ayat al-Qur’ān dalam *Juz’ ‘Amma*, penafsiran-penafsiran yang teridikasi menggunakan paradigma Positivisme memang hanya terlihat dalam penafsiran-penafsiran ‘Abduh terhadap ayat-ayat yang bercerita tentang alam dan fenomena-fenomenanya.

2. Fakta Empiris Sebagai Realitas.

Positivisme menjadikan fakta empiris sebagai realitas. Dengan menjadikan fakta empiris sebagai realitas maka membuka ruang bagi manusia untuk mengetahui bagian-bagiannya yang positif,⁷⁷ yaitu yang memungkinkan manusia untuk mengetahui secara pasti dan dapat dibenarkan oleh setiap orang berdasarkan sumber pengetahuan yang sama yaitu pancaindra.⁷⁸ Dalam konteks penafsiran ayat-ayat tentang alam, ‘Abduh secara tidak langsung telah mengaplikasikan konsep Positivisme yang melandaskan pembenaran proposisi pada fakta empiris yang sarat dengan nilai-nilai ilmiah. Misalnya ayat-ayat yang membahas tentang terbelahnya langit (surat al-Naba’ (78) ayat 19, surat al-Infīṭār (82) ayat 1-2 dan surat al-Inshiqāq (84) ayat 1), ‘Abduh menafsirkannya dengan tabrakan antar planet yang disebabkan oleh hilangnya gaya tarik

⁷⁵ Akhyar Yusuf Lubis, *Epistimologi Fundasional*, 192.

⁷⁶ Ugi Suharto, “Epistemologi Islam dalam *On Islamic Civilization Menyalakan Kembali Lentera Peradaban Islam Yang Sempat Padam*, Editor; Laode M. Kamaluddin (Semarang: Unisula Press, 2010), 143.

⁷⁷ Vincent A. Wellman, “Positivism, Emergent and Triumphant” dalam *Michigan Law Review*, Vol. 97, May 1999 (Diakses dari <http://e-resources.pnri.go.id:2056/docview/201044593?accountid=25704>, tanggal 12-06-2014, pukul 21.12 WIB), 1725.

⁷⁸ Nadem J. Z. Hussain, “Nietzsche’s Positivism” dalam *European Journal of Philosophy*, 2004 (Diakses dari http://www.stanford.edu/hussainn/StanfordPersonal/Online_Papers_files/Hussain_NsPositivism.pdf, Tanggal 13-05-2012, Pukul 02.04 WIB), 344.

menarik (gravitasi) dari tiap-tiap planet. Pada dasarnya, ‘Abduh memiliki peluang untuk menafsirkan ayat ini dengan penafsiran lain misalnya melalui pendekatan teologis, kemudian membuat spekulasi rasional dengan menyebutkan “terbelahnya langit sebagai bentuk kekuasaan Allah terhadap alam dan hanya Allah yang mengetahui kejadian sesungguhnya”, atau cukup mengatakan bahwa “hal itu merupakan sesuatu yang pasti terjadi di masa yang akan datang dan manusia cukup mengimaninya atau memperbanyak ibadah sebagai persiapan menghadapi kejadian tersebut”. Namun dalam kenyataannya, ‘Abduh tidak berbuat demikian. ‘Abduh justru menjadikan realitas empiris sains sebagai deskripsi pembenaran dari tafsiran yang diberikan terhadap ayat. Begitu juga ketika ‘Abduh menafsirkan tentang meluapnya lautan (al-Takwīr (81) ayat 6 dan surat al-Infiṭār (82) ayat 3) dengan tafsiran yang dikaitkan pada fakta-fakta temuan yang dapat dibuktikan dalam sains serta fakta sejarah seperti peristiwa meletusnya salah satu gunung berapi di daerah Jawa pada waktu itu (1883) atau dikenal dengan fenomena gunung Krakatau.

3. Meminimalisasi Penafsiran dalam Wilayah Transendental.

Dalam Positivisme, sesuatu yang dianggap benar dan dapat dibenarkan adalah sesuatu yang *real* atau nyata. Kaum Positivis menganggap nyata segala hal yang bisa ditunjukkan dalam alam empiris atau sains dan menganggap segala hal yang berada di luar wilayah tersebut sebagai khayalan atau asumsi. Dalam menyikapi ayat-ayat yang berbicara tentang hal-hal yang berada pada wilayah transendental, nampaknya ‘Abduh memiliki cara pandang dan konsep sendiri. Dalam pandangan ‘Abduh, akal manusia pada dasarnya tidak akan mampu menyusun dan mengungkap pengetahuan tentang substansi hal-hal gaib (transendental).⁷⁹ Hal itu bukan berarti bahwa keterangan dan kebenaran dari informasi yang dibawa al-Qur’ān (terkait persoalan transendental) bertentangan dengan akal manusia, namun kemampuan akal yang terbatas menjadikan akal tidak mampu masuk ke dalam wilayah transendental guna mengetahui kebenaran mutlak dari hal-hal yang berada dalam wilayah transendental itu sendiri.⁸⁰ Dalam konteks ini ‘Abduh lebih cenderung mengambil sikap untuk mempercayai dan mengimani hal-hal tersebut, karena pengetahuan yang benar tentang hal-hal gaib (transendental) bukanlah berada

⁷⁹ Muḥammad ‘Abduh, *Risālah al-Tauḥīd* (Kairo: Dār al-Naṣr li al-Ṭibā’ah, 1969), 83-84.

⁸⁰ Allamah Muḥammad Husain Thabathaba’i, *Mengungkap Rahasia al-Quran*, Penerj; A. Malik Madaniy dan Hamim Ilyas (Bandung: Mizan Pustaka, 2009), 70-71.

dalam jangkauan manusia, namun berada dalam kekuasaan Allah.⁸¹ Mengenai ayat-ayat yang bersifat transendental ‘Abduh lebih berusaha untuk menyarankan pembaca agar sekedar mengimaninya dan tidak berusaha untuk mencari tahu bagaimana cara, hakikat dan kondisi dari suatu berita yang bersifat transendental yang dibicarakan al-Qur’ān. Misalnya saja ketika ‘Abduh menafsirkan kata *al-Ṣūr* dalam surat al-Naba’ (78) ayat 18 yang berbicara tentang peniupan sangkakala pada hari akhir. Mengenai ayat ini ‘Abduh terlebih dahulu menjelaskan tafsirannya bahwa informasi dari ayat itu memberikan gambaran tentang begitu cepatnya proses kebangkitan manusia pada hari kiamat dan seolah-olah proses kebangkitan tersebut hanya membutuhkan waktu satu tiupan saja.⁸² Sedangkan mengenai bagaimana proses peniupan sangkakala dilakukan, ‘Abduh lebih menyarankan pembaca untuk sekedar mengimaninya dan tidak berusaha untuk mencari tahu bagaimana cara peniupan maupun hakekat benda dari sangkakala, karena membahas hal itu sama dengan melakukan perbuatan yang sia-sia.⁸³ Di sisi yang berbeda, al-Ṭabarī justru mencoba menafsirkan الصَّوْر (sangkakala) dengan mengutip riwayat-riwayat dari para sahabat yang kemudian dijadikan sebagai tafsiran ayat ini. Di antara riwayat-riwayat tersebut ada yang menyebutkan bahwa sangkakala adalah tanduk yang ditiup⁸⁴ dan ada riwayat lain yang mencoba menjelaskan keadaan pada saat ditiup sangkakala dengan menyebutkan bahwa Isrāfīl telah menyentuh sangkakala dan keningnya telah ditundukkan sambil menunggu perintah Allah untuk meniup sangkakala.⁸⁵ Begitu juga dengan penafsiran-penafsiran ‘Abduh lainnya seperti penafsiran terhadap surat al-Infīṭār (82) ayat 10-12, surat al-Burūj (85) ayat 21-22 dan lain-lain.

J. M. S. Baljon juga menegaskan bahwa salah satu kecenderungan yang menonjol dari mufasir modern adalah adanya usaha untuk meniadakan segala

⁸¹ Muḥammad ‘Abduh, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm Juz ‘Amma*, 147.

⁸² Muḥammad ‘Abduh, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm Juz ‘Amma*, 5.

⁸³ Muḥammad ‘Abduh, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm Juz ‘Amma*, 5.

⁸⁴ Al-Ṭabarī menafsirkan lafazh *al-Ṣūrī* (sangkakala) dalam surat al-Kahfi (18) ayat 99 sebagai tanduk yang ditiup. Penafsiran ini disandarkan kepada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh ‘Abdullāh Ibn ‘Amr. Ja’far Muḥammad bin Jarir al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayy al-Qur’ān*, Juz’ 15 (Kairo: Badār Hijr, 2001 M / 1422 H), 416.

⁸⁵ Penafsiran tentang lafazh *al-Ṣūrī* dalam surat al-An’ām (6) ayat 73 berasal dari sebuah hadis Nabi yang tidak disebutkan sanadnya oleh al-Ṭabarī, namun intinya hadis tersebut menyebutkan bahwa Isrāfīl telah menyentuh sangkakala dan menundukkan kepalanya menunggu perintah Allah datang untuk meniup sangkakala. Ja’far Muḥammad bin Jarir al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayy al-Qur’ān*, Juz’ 9 (Kairo: Badār Hijr, 2001 M / 1422 H), 340.

hal yang bersifat tahayul atau menghindari sebisa mungkin eksplorasi hal-hal ghaib dalam penafsiran-penafsiran terhadap al-Qur’ān.⁸⁶ Sayyed Aḥmad Khān juga menganggap penting usaha meminimalisir kecenderungan dominasi cerita-cerita supranatural (transcendental) serta hal-hal lain yang berada di luar nalar dan saintifik manusia karena dengan melandaskan pemahaman al-Qur’ān melalui dominasi cerita-cerita yang bersifat transcendental maka akan menutup akses yang sama bagi seluruh manusia untuk memahaminya sehingga hasil penafsiran cenderung bersifat eksklusif.⁸⁷

4. Mengedepankan Argumentasi Ilmiah.

Aspek lain yang menandakan sebuah penafsiran bernuansa Positivistik adalah penafsiran tersebut berusaha mendeskripsikan informasi yang dihadirkan al-Qur’ān melalui bahasa sains modern. Sebagaimana filsafat Positivisme, keberadaan sains menjadi elemen penting yang mendasari pembenaran terhadap proposisi.⁸⁸ Selain itu, sains juga dipercaya mampu menjadi medium dan barometer dalam mengungkap serta mengukur sisi-sisi positif dari sebuah proposisi sehingga Positivisme selalu mengupayakan deskripsi dari proposisi hadir dalam bahasa-bahasa ilmiah sains yang mengandung muatan fakta-fakta dan temuan sains.

Rotraud Wielandt menjelaskan pandangan ‘Abduh bahwa al-Qur’ān merupakan pengejawantahan bimbingan Allah terhadap manusia yang berkorelasi dengan tanda-tanda kekuasaannya pada alam. Selayaknya setiap manusia berusaha memahami bimbingan tersebut dengan memusatkan usaha

⁸⁶ J. M. S. Baljon melihat bahwa para mufasir era modern telah terpengaruh paradigma modern masyarakat Eropa yang lebih berpegang kepada alam fisis dan mengesampingkan hal-hal metafisis. Kebanyakan masyarakat Eropa modern menganggap cerita-cerita metafisis hanya bersifat tahayul dan primitif. Menurut Baljon, cara pandang inilah yang telah merasuk ke dalam diri sebagian mufasir modern sehingga ketika menafsirkan ayat-ayat yang bersinggungan dengan persoalan transcendental, mereka cenderung berspekulasi dengan mengetengahkan deskripsi empiris-ilmiah atau memperkecil eksplorasi hal-hal gaib dalam uraian penafsirannya. J. M. S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation* (Leiden: E. J. Brill, 1968), 21-24.

⁸⁷ Sayyed Aḥmad Khān menganggap penting untuk menghilangkan kecenderungan penafsiran yang melandaskan pemahamannya pada cerita-cerita supranatural. Menurut Khān, pendekatan dengan sains lebih bersifat universal yang membuka akses lebih luas bagi seluruh manusia untuk memahaminya. Rotraud Wielandt, “Exegesis of the Qur’ān; Early Modern and Contemporary” dalam *Encyclopaedia of the Qur’ān*. Editor: Jane Dammen McAuliffe, Volume II (Leiden: Koninklijke Brill, 2002), 127.

⁸⁸ David L. Prychitko, “Beyond Positivism and Relativism: Theory, Method, and Evidence” dalam *Southern Economic Journal*, 1997 (Diakses dari <http://e-resources.pnri.go.id:2056/docview/212132638?accountid=25704>, tanggal 18-06-2014, pukul 22.45 WIB), 359-360.

mereka pada pencarian makna-makna al-Qur'ān melalui pembacaan tanda-tanda yang telah diletakkan-Nya pada alam, memahami hukum dan norma-norma yang tersimpan di belakangnya. Sikap ini merupakan langkah yang tepat untuk dilakukan dari pada seorang mufasir hanya disibukkan dengan persoalan dan perdebatan tata bahasa arab serta cerita-cerita mistis dalam memahami al-Qur'ān.⁸⁹

Dalam aplikasi bahasa ilmiah sebagai argumen dalam menafsirkan ayat, secara umum mengandung beberapa ciri utama. Pertama, gaya bahasa yang dijadikan sebagai argumen dalam menafsirkan ayat merupakan hasil telaah dan eksperimen yang telah dilakukan sebelumnya, baik langsung ataupun tidak langsung. Kedua, gaya bahasa yang dihadirkan bersifat hipotesis yang mengandung hukum sebab akibat. Ketiga, gaya bahasa yang dihasilkan bersifat terbuka untuk diverifikasi melalui penyelidikan dan penemuan baru yang dirasa lebih tepat dan benar. Keempat, gaya bahasa yang dihadirkan penuh dengan muatan dan prediksi empiris sehingga mampu membuat prediksi atau ramalan tentang kejadian pada masa yang akan datang.⁹⁰ Jadi, ketika al-Qur'ān menyebutkan “apabila langit terbelah” (surat al-Infiṭār (82) ayat 19), kemudian ditafsirkan dengan “Allah membelah langit dengan kehendak dan kekuasaan-Nya” maka secara teologis penafsiran tersebut dapat diterima. Namun secara ilmiah, masih terdapat sisi lain dari ayat yang masih bisa dikejar dan digali lebih dalam lagi sehingga akan terkuak realitas yang bersifat empiris eksperimental dan mengandung hukum sebab akibat serta dapat diverifikasi secara terbuka bagi siapa saja yang ingin memverifikasinya. Misalnya seperti ‘Abduh yang menafsirkan “apabila langit terbelah” sebagai tabrakan antar planet yang disebabkan oleh hilangnya gaya gravitasi tiap-tiap planet sehingga

⁸⁹ Rotraud Wielandt, “Exegesis of the Qur'ān; Early Modern and Contemporary” dalam *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Editor: Jane Dammen McAuliffe, Volume II (Leiden: Koninklijke Brill, 2002), 127-128. Ibrahim Abu Bakar, “A Reflection on 'Abduh's Islamic Modernism and its Declining Factors” dalam *Journal of Applied Sciences Research*, 2012 (Diakses dari <http://www.aensiweb.com/jasr/jasr/2012/4917-4921.pdf>, tanggal 04-04-2013, pukul 15.53 WIB), 4917-4918.

⁹⁰ Komaruddin Hidayat menyebutkan bahwa metodologi ilmiah iptek secara umum mengandung keempat unsur tersebut. Bahasa ilmiah dalam memahami Al-Qur'ān secara substansi berusaha mengejar sisi-sisi yang mampu dideskripsikan dengan bahasa yang menjadikan kehendak tuhan terumuskan dalam hukum alam yang mengenal mekanisme sebab akibat yang memungkinkan siapapun untuk bisa mengkaji dan membuktikan secara eksperimental. Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan* (Jakarta: Teraju, 2004), 100-101.

mengakibatkan seluruh planet menjadi hancur.⁹¹ Inilah karakteristik lainnya yang dimunculkan ‘Abduh dengan berusaha menghadirkan penafsiran yang di dalamnya sarat dengan argumen-argumen yang bermuatan (nilai-nilai) ilmiah sains modern.

Daftar Pustaka

- ‘Abduh, Muḥammad. *al-Islām wa al-Naṣrānīyah Ma’a al-‘Ilm wa al-Madaniyah*. Kairo: al-Manār, 1323 H.
- , *Risālah al-Tauḥīd*. Kairo: Dār al-Naṣr li al-Ṭibā’ah, 1969.
- , *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm Juz ‘Ammā*. Kairo: al-Amīriyyah, 1322 H.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Teks Otoritas Kebenaran*. Penerj. Sunarwoto Demā. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Amir, Ahmad N. dkk. “The Foundation of Science and Technology in View of Muḥammad Abduh.” *Asian Journal of Natural & Applied Sciences*, Vol. 1. No. 2. Juni 2012.
- al-‘Aqqād, ‘Abbās Maḥmūd. *‘Abqārī al-Iṣlāḥ wa al-Ta’līm al-Ustādh al-Imām Muḥammad ‘Abduh*. Kairo: Maktabah Miṣr, t.th.
- Bāthā, Aḥmad Fuād. *Rahīq al-‘Ilm wa al-Imān*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 2002 M.
- Bucaille, Maurice. *La Bible le Coran et la Science. Bibel Quran dan Sains Modern*. Penerj. H. M. Raṣjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 2007.
- Cohen, I. Bernard “Newton's Third Law and Universal Gravity.” *Journal of the History of Ideas*, Vol. 48, No. 4. 1987.
- al-Farmāwī, ‘Abd Ḥayy. *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū’i Dirāsah Manhajīyyah Mauḍū’iyyah*. Kairo: Maktabah Jumhuriyyah, 1977.
- Finer, Kim Renee. *Smallpox, Deadly Diseases and Epidemics*. New York: Chelsea House Publisher, 2004.
- Glynn, Ian dan Jenifer Glynn. *The Life and Death of Smallpox*. London: Profil Book, 2005.
- Goldziher, Ignaz. *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmi*. Penerj. ‘Abdul Ḥalīm al-Najā. Kairo: Maktabah al-Sunnah al-Muḥammadiyah, 1955.

⁹¹ Gaya penafsiran seperti ini dapat dilihat dalam penafsiran ‘Abduh terkait surat al-Naba’ (78) ayat 19, surat al-Infiṭār (82) ayat 1 dan surat al-Inshiqāq (84) ayat 1. Muḥammad ‘Abduh, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm Juz ‘Ammā* (Kairo: al-Amīriyyah, 1322 H), 5, 33 dan 49.

- Ḥalamī, Mustafā. "al-Akhḷāq 'Inda Auguste Comte." *al-Alūkah al-Thaqāfiyyah*, 2012.
- Haddad, Yvonne. "Muḥammad 'Abduh Perintis Pembaharuan Islam." Dalam Ali Rahmena. *Para Perintis Zaman Baru Islam*. Penerj; Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 1995.
- HAMKA. *Tafsīr al-Azhar*. Jakarta: Citra Serumpun Padi, April 2004.
- Hanafī, A. *Pengantar Teologi Islam*. (Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2003.
- Hussain, Nadem J. Z. "Nietzsche's Positivism." *European Journal of Philosophy*, 2004.
- Kaboub, Fadel. "Positive Paradigm." *Leong (Enciyc)*, Vol 2. 2008.
- Khalid, Detlev. "Aḥmad Amin and the Legacy of Muḥammad 'Abduh." *Islamic Studies*, Vol 9, No. 1, Tanggal 27 Januari 2014.
- Lane, Andrew J. "You Can't Tell A Book by Its Author The Study of Mu'tazillite Theology in Zamakhshari's (d.538/1144) Kashshāf" *Journal SOAS*, 2012.
- Lubis, Akhyar Yusuf. *Epistimologi Fundamental Isu-Isu Teori Pengetahuan Filsafat Ilmu Pengetahuan dan Metodologi*. Bogor: Akademia, 2009.
- Mill, John Stuart. *Auguste Comte and Positivism*. Tp: Marc D'Hooghe, 2005.
- al-Muḥtasib, 'Abd al-Majid 'Abd al-Salām. *Ittijāhāt al-Tafsīr Fi al-'Aṣr al-Rahīn*. 'Ammān, Yordania: Jam'iyyah 'Amāl al-Muṭābi' al-Ta'āwuniyah, 1402 H / 1982 M.
- Munir, Moch. *Geologi Lingkungan*. Malang: Bayu Media Publishing, 2006.
- el-Naggar, Zagloul. *Selekta dari Tafsir Ayat-Ayat Kosmos dalam al-Quran al-Karim*. Penerj; Masri El-Mahsyar Bidin dan Mirzan Thabrani Razak. Jakarta Selatan: Shorouk International Bookshop, 2010.
- Nasution, Harun. *Muḥammad 'Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1987.
- Peterson, I. "Taking the Measure of Newton's Gravity Law." *Science News*, Vol. 142, No. 14, 1992.
- Passmore, J. "Logical Positivism." Dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5, New York: Macmillan.
- Prychitko, David L. "Beyond Positivism and Relativism: Theory, Method, and Evidence." *Southern Economic Journal*, 1997.
- al-Qurṭubī, Abī 'Abdallāh Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣarī. *al-Jāmi' li' Ahkām al-Qurān*. Kairo: Dār al-Kātab al-'Arabī li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 1967.
- Saeed, Abdullah. *The Quran An Introduction*. New York: Routledge, 2008.

- Saito, Kieko dan Masahiko Ikeda. "The Function of Roots of Tea Plant (*Camellia Sinensis*) Cultured by a Novel Form of Hydroponics and Soil Acidification." *American Journal of Plant Sciences*, Vol. 3, 2012.
- Sanaky, Hujair A. H. "Metode Tafsir Perkembangan Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufasirin." *Jurnal al-Mawardi*, Edisi XVIII, 2008.
- Seferta, Yusuf H. R. "The Doctrine of Prophethood in the Writings of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā." *Islamic Studies*, Vol 24, No. 2.
- Shihab, M. Quraish. *Rasionalitas al-Quran Studi Kritis atas Tafsir al-Manar..* Ciputat, Jakarta Selatan: Lentera Hati, 2006.
- Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar Edisi Baru Keempat 1990*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- Sudarmodjo, Agus Haryo. *Menyibak Sains Bumi dalam Al-Qur’ān*. Bandung: Mizania, 2008.
- Suharto, Ugi. "Epistemologi Islam." Dalam *On Islamic Civilization Menyalakan Kembali Lentera Peradaban Islam Yang Sempat Padam*. Editor; Laode M. Kamaluddin. Semarang: Unisula Press, 2010.
- al-Ṭabarī, Ja’far Muḥammad bin Jarīr. *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayy al-Qur’ān*. Kairo: Badār Hijr, 2001 M / 1422 H.
- Thabathaba’i, Muhammad Husain. *Mengungkap Rahasia al-Quran*. Penerj; A. Malik Madaniy dan Hamim Ilyas. Bandung: Mizan Pustaka, 2009.
- Tharayarah, Nadiyah. *Sains dalam al-Quran Mengerti Mukjizat Ilmiah Firman Allah*. Penerj. M. Zaenal Arifin dkk. Jakarta: Zaman, 2013.
- Tuffen, Hugh dkk. "Evidence for Seismogenic Fracture of Silicic Magma." *Journal Nature*, Vol 453, 2008.
- Wellman, Vincent A. "Positivism, Emergent and Triumphant." *Michigan Law Review*, Vol. 97, May 1999.
- Wielandt, Rotraud. "Exegesis of the Qur’ān; Early Modern and Contemporary." Dalam *Encyclopaedia of the Qur’ān*. Editor: Jane Dammen McAuliffe. Volume II. Leiden: Koninklijke Brill, 2002.
- Yusufian, Hasan dan Ahmad Husain Sharifi. *Akal dan Wahyu Tentang Rasionalitas dalam Ilmu, Agama dan Filsafat*. Penerj; Ammar Fauzi Heryadi. Jakarta: Sadra Press, November 2011.

© 2014. This work is published under
<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/> (the “License”). Notwithstanding
the ProQuest Terms and Conditions, you may use this content in accordance
with the terms of the License.