

Manusia dan Ilusi Penciptaan: Tafsir Ibn Ashur dan al-Tabataba'i QS (22:73) dalam Diskursus *Synthetic Life*

Fahrunnisa Azzahra & Mustawa

FAKULTAS USHULUDDIN IIQ AN-NUR YOGYAKARTA

Abstrak

Penelitian Perkembangan *artificial life* dan *synthetic biology* memunculkan kembali pertanyaan mendasar tentang kemampuan manusia dalam “menciptakan kehidupan”. Artikel ini mengkaji QS. al-Hajj:73 melalui pembacaan tafsir modern Ibn ‘Ashur dalam al-Tahrir wa al-Tanwir dan al-Tabataba’i dalam al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an untuk menilai klaim tersebut dalam kerangka Qur’ani. Dengan menggunakan metode komparatif tafsir dan analisis tekstual-konseptual, penelitian ini menunjukkan bahwa ayat tersebut tidak dimaksudkan sebagai tantangan teknis, melainkan sebagai penetapan batas ontologis penciptaan. Ibn ‘Ashur menekankan kritik epistemik terhadap ilusi manusia yang menyamakan kemampuan teknis dengan al-khalq, sementara al-Tabataba’i menegaskan ketergantungan ontologis makhluk dalam sistem wujud dan kausalitas. Hasil kajian ini menunjukkan bahwa klaim *synthetic life* hanya valid secara fungsional-operasional, tetapi tidak sah secara ontologis dalam perspektif Qur’ani. Artikel ini menyimpulkan bahwa tafsir modern menyediakan kerangka kritis dan proporsional untuk membaca relasi antara wahyu dan sains, tanpa menolak kemajuan ilmiah maupun mengaburkan perbedaan mendasar antara rekayasa dan penciptaan hakiki.

Kata kunci: *synthetic life*, relasi wahyu dan sains, tafsir Al-Quran, Ibn Ashur dan al-Tabataba’i, hakikat penciptaan.

Abstract

The development of artificial life and synthetic biology has revived a fundamental question concerning humanity’s ability to “create life.” This article examines Q. al-Hajj [22]:73 through the modern exegetical perspectives of Ibn ‘Ashur in al-Tahrir wa al-Tanwir and al-Tabataba’i in al-Mizān fi Tafsir al-Qur’an in order to evaluate such claims within a Qur’anic framework. Employing a comparative

tafsir method and textual-conceptual analysis, this study argues that the verse should not be understood as a technical challenge, but rather as the establishment of the ontological limits of creation. Ibn 'Ashur emphasizes an epistemic critique of the human illusion that equates technical capability with al-khalq (true creation), while al-Tabataba'i stresses the ontological dependence of created beings within the system of existence and causality. The findings demonstrate that claims of synthetic life are only valid in a functional-operational sense, but lack ontological legitimacy from a Qur'anic perspective. This article concludes that modern tafsir provides a critical and proportionate framework for understanding the relationship between revelation and science without rejecting scientific advancement or obscuring the fundamental distinction between engineering and genuine creation.

Keywords: *synthetic life, revelation and science, Qur'anic exegesis, Ibn 'Ashur and al-Tabataba'i, ontology of creation.*

Latar Belakang

Perdebatan mengenai apakah manusia dapat “menciptakan kehidupan” kembali menjadi berita hangat di era kemajuan *Artificial Life* dan *Synthetic Biology*, Suatu hal yang belum pernah kita bayangkan sebelumnya, bagaimana mungkin manusia mampu menciptakan padahal ia adalah makhluk yang di ciptakan. Namun, teknologi modern kini membuktikan kemampuan manusia atas merakit DNA misalnya, menciptakan sel bakteri sintesis¹ bahkan memproduksi organisme buatan pada tingkat yang sebelumnya dianggap mustahil.²

Fenomena ini sedikit membingungkan serta memunculkan pertanyaan teologis baru: apakah rekayasa seperti ini merupakan bentuk “penciptaan” atau hanya sekedar modifikasi ciptaan Allah? Karna jauh sebelum lahirnya bioteknologi modern, Al-Qur'an telah lebih dulu menegaskan ketidakmampuan manusia untuk “menciptakan”, salah satunya melalui QS. Al-Hajj ayat 73: “mereka tidak akan mampu menciptakan seekor lalat, meski mereka bersatu untuk melakukannya.

Ayat QS. al-Hajj [22]:73 selama ini memang dikenal sebagai ayat polemik terhadap kemusyrikan, tetapi pembacaan yang berhenti pada fungsi

¹ J. Craig Venter et al., “Creation of a Bacterial Cell Controlled by a Chemically Synthesized Genome,” *Science*, 2010. <https://www.science.org/doi/pdf/10.1126/science.1190719>.

² Jinek, Martin, Krzysztof Chylinski, Ines Fonfara, Michael Hauer, Jennifer A. Doudna, dan Emmanuelle Charpentier. “A Programmable Dual-RNA-Guided DNA Endonuclease in Adaptive Bacterial Immunity.” *Science* 337, no. 6096 (Agustus 2012): 816-821. <https://doi.org/10.1126/science.1225829>.

polemik semata tidak lagi memadai dalam menghadapi kompleksitas klaim ilmiah modern. Ayat ini tidak hanya menegaskan kebatilan penyembahan selain Allah, melainkan juga membangun pernyataan konseptual tentang batas kemampuan makhluk dalam wilayah penciptaan. Melalui bentuk tamthil (perumpamaan) dan tahaddi (tantangan), ayat ini menampilkan perbedaan mendasar antara penciptaan sebagai pemberian wujud (ijad) dan aktivitas makhluk yang terbatas pada kerja sebab-akibat dalam tatanan alam. Dengan demikian, ayat ini mengandung muatan epistemologis dan ontologis yang relevan untuk membaca ulang klaim manusia modern tentang “penciptaan kehidupan”.

Dalam konteks ini, tafsir modern memberikan kerangka analisis yang lebih memadai untuk menjembatani teks wahyu dan tantangan sains kontemporer. Ibn ‘Ashur, dalam *al-Tahrir wa al-Tanwir*, menafsirkan QS. al-Hajj:73 sebagai kritik terhadap ilusi kemampuan dan kekeliruan penalaran manusia dalam memahami makna al-khalq. Melalui analisis bahasa dan struktur retorik ayat, ia menegaskan bahwa penggunaan perumpamaan bukan sekadar gaya bahasa, melainkan sarana untuk membongkar klaim otonomi makhluk yang mengira dirinya mampu berdiri sejajar dengan Tuhan dalam wilayah penciptaan. Ayat ini, menurut Ibn ‘Ashur, diarahkan untuk menyingkap kesalahan epistemik manusia yang menyamakan kemampuan teknis dengan kapasitas penciptaan hakiki.³

Sementara itu, al-Tabataba’i dalam *al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an* membaca ayat ini dari perspektif ontologis yang lebih mendasar. Ia menegaskan bahwa ketidakmampuan menciptakan seekor lalat bukan sekadar kelemahan teknis, tetapi menunjukkan ketergantungan ontologis makhluk dalam sistem sebab-akibat yang telah diciptakan Allah. Bahkan dalam hal yang paling remeh-seperti merebut kembali sesuatu yang diambil oleh lalat-makhluk tidak memiliki kemandirian wujud dan daya. Dengan demikian, perumpamaan lalat dalam QS. al-Hajj:73 berfungsi menyingkap jurang ontologis antara Pencipta yang memberi wujud dan

³ Ibn ‘Ashur, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, jld. 17 (Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr), hlm. 337.

makhluk yang hanya bekerja dalam batas wujud yang telah diberikan kepadanya.⁴

Berdasarkan latar belakang tersebut, penelitian ini merumuskan masalah sebagai berikut: bagaimana Ibn 'Ashur dalam al-Tahrir wa al-Tanwir dan al-Tabataba'i dalam al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an menafsirkan QS. al-Hajj:73 dalam kerangka kemampuan makhluk menciptakan kehidupan; bagaimana perbedaan horizon epistemologis dan ontologis yang mendasari penafsiran keduanya, khususnya dalam memahami konsep al-khalq, kausalitas, dan relasi sebab-akibat; serta sejauh mana tafsir modern ini mampu membangun kerangka kritis Qur'ani terhadap klaim kontemporer mengenai synthetic life.

Metode penelitian yang digunakan adalah metode komparatif tafsir dengan analisis tekstual-konseptual terhadap al-Tahrir wa al-Tanwir karya Ibn 'Ashur dan al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an karya al-Tabataba'i. Analisis difokuskan pada konseptualisasi al-khalq, struktur kausalitas, dan batas kemampuan epistemik manusia, serta relevansinya dengan perkembangan bioteknologi modern, tanpa mereduksi teks wahyu menjadi legitimasi literal atas temuan ilmiah.

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis secara komparatif penafsiran Ibn 'Ashur dan al-Tabataba'i atas QS. al-Hajj:73, menilai kekuatan konseptual pendekatan maqasid-rasional dan ontologis-filosofis yang mereka gunakan, serta merumuskan batas ontologis dan epistemik penciptaan manusia dalam perspektif Qur'ani. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan berkontribusi pada pengayaan diskursus kontemporer mengenai relasi antara wahyu, rasionalitas tafsir modern, dan klaim ilmiah tentang penciptaan kehidupan.

Pada dasarnya, penelitian ini dibangun atas tiga argumen utama: pertama, bahwa manusia tidak memiliki kapasitas ontologis untuk menciptakan kehidupan secara hakiki; kedua, bahwa klaim synthetic life merefleksikan kekeliruan epistemik dalam memahami perbedaan antara penciptaan dan rekayasa; dan ketiga, bahwa tafsir modern Ibn 'Ashur dan al-Tabataba'i

⁴ Muhammad Husain al-Thabathabai, al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Juz 14, (Beirut: Mu'assasah al-A'lami li al-Matbu'at, 1991), hlm. 410.

menyediakan kerangka Qur'ani yang lebih memadai untuk membaca tantangan sains kontemporer secara kritis dan proporsional.

Biografi Tokoh

Muhammad al-Tahir Ibn 'Ashur (1879-1973) M

Muhammad al-Tahir Ibn 'Ashur lahir di Tunisia pada tahun 1879 M, dalam keluarga yang memiliki tradisi keilmuan Islam yang kuat. Ayahnya, Muhammad Ibn 'Ashur, adalah seorang ulama terkemuka, sementara garis keturunan ibunya juga terhubung dengan keluarga 'Ashur yang terkenal dalam bidang ilmu agama. Latar belakang keluarga ini memberikan pengaruh signifikan terhadap perkembangannya intelektualnya sejak dini.

Pendidikan formalnya dimulai di Universitas al-Zaytunah, salah satu pusat keilmuan Islam tertua di Afrika Utara. Di institusi inilah Ibn 'Ashur mendalami berbagai disiplin ilmu Islam klasik, termasuk tafsir, hadis, fiqh, ushul fiqh, bahasa Arab, dan mantiq. Kapasitas intelektualnya yang luar biasa membuatnya lulus dengan predikat cemerlang, dan tidak lama kemudian ia diangkat sebagai pengajar di almamaternya sendiri. Kariernya di bidang pendidikan terus menanjak hingga ia dipercaya menjadi rektor Universitas al-Zaytunah pada tahun 1932 M, posisi yang dipegangnya hingga tahun 1960 M.

Selain berkontribusi dalam dunia pendidikan, Ibn 'Ashur juga aktif dalam reformasi hukum dan sosial di Tunisia. Ia terlibat dalam perumusan undang-undang keluarga Tunisia yang progresif, serta menjadi anggota Majelis Fatwa Tunisia. Pemikirannya yang moderat dan rasional membuatnya dihormati baik oleh kalangan tradisionalis maupun modernis. Ibn 'Ashur percaya bahwa Islam harus dipahami dalam kerangka maqasid al-syari'ah (tujuan-tujuan syariat), sebuah pendekatan yang kemudian menjadi karakteristik utama karya-karyanya.

Karya monumentalnya, *al-Tahrir wa al-Tanwir* (Pembebasan dan Pencerahan), merupakan tafsir al-Qur'an yang terdiri dari 30 jilid dan diselesaikan setelah kerja keras selama hampir empat dekade. Tafsir ini dikenal dengan pendekatannya yang menggabungkan analisis linguistik mendalam, pertimbangan konteks historis, pembahasan balaghah Qur'aniyyah, serta orientasi maqasid yang kuat. Ibn 'Ashur tidak hanya menafsirkan ayat secara literal, tetapi juga mengeksplorasi dimensi rasional, sosial, dan filosofis di baliknya. Pendekatan ini menjadikan tafsirnya sebagai salah satu rujukan utama dalam kajian tafsir modern, terutama bagi mereka yang ingin memahami al-Qur'an secara kontekstual tanpa meninggalkan kaidah-kaidah klasik.

Selain tafsir, Ibn 'Ashur juga menulis berbagai karya penting lainnya, seperti *Maqasid al-Syari'ah al-Islamiyyah* yang menjadi referensi utama dalam studi maqasid, serta *Usul al-Nizam al-Ijtima'i fi al-Islam* yang membahas dasar-dasar sistem sosial Islam. Pemikirannya yang progresif namun tetap berpegang pada prinsip-prinsip Islam menjadikannya figur penting dalam gerakan pembaruan pemikiran Islam abad ke-20. Ibn 'Ashur wafat pada tahun 1973 M di Tunisia, meninggalkan warisan intelektual yang terus dikaji hingga hari ini.

Muhammad Husayn al-Tabataba'i (1904-1981 M)

Muhammad Husayn al-Tabataba'i lahir di Tabriz, Iran, pada tahun 1904 M, dalam keluarga yang terkenal dengan tradisi keilmuan dan kesalehannya. Keluarga Tabataba'i adalah salah satu keluarga sayid (keturunan Nabi Muhammad) yang disegani dalam tradisi Syiah, dan banyak anggota keluarganya yang menjadi ulama dan filosof terkemuka. Latar belakang ini membentuk kepribadian spiritualnya sejak masa kanak-kanak.

Pendidikan awalnya dimulai di Tabriz, namun untuk mendalami ilmu-ilmu Islam secara lebih serius, ia kemudian berhijrah ke Najaf, Irak, salah satu pusat pendidikan Syiah paling bergengsi di dunia. Di Najaf, al-Tabataba'i belajar dari para ulama besar seperti Ayatullah Sayyid Abu al-Hasan Isfahani dan Mirza Ali Qadhi Tabataba'i. Ia menguasai berbagai disiplin ilmu, termasuk fiqh, ushul fiqh, hadis, tafsir, filsafat Islam (hikmah muta'aliyah), irfan (gnosis Islam), serta mantiq dan matematika. Keluasan penguasaannya terhadap ilmu-ilmu rasional dan tradisional menjadikannya sosok yang unik dalam tradisi Syiah kontemporer.

Setelah menyelesaikan pendidikannya, al-Tabataba'i kembali ke Iran dan menetap di Qom, kota yang kemudian menjadi pusat intelektual Syiah modern. Di sana, ia mengajar filsafat Islam, tafsir, dan irfan di Hawzah Ilmiah Qom. Murid-muridnya termasuk tokoh-tokoh penting seperti Murtadha Muthahhari, Sayyid Muhammad Husayn Beheshti, dan Hasanzadeh Amuli, yang kelak menjadi pemikir-pemikir berpengaruh dalam dunia Islam kontemporer.

Karya magnum opusnya, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Keseimbangan dalam Tafsir al-Qur'an), adalah tafsir al-Qur'an yang terdiri dari 20 jilid dan ditulis dalam bahasa Arab. Tafsir ini dikenal dengan pendekatannya yang unik: "menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an" (tafsir al-Qur'an bi

al-Qur'an), di mana ayat-ayat saling menjelaskan satu sama lain tanpa terlalu bergantung pada riwayat atau pendapat luar. Selain itu, al-Tabataba'i juga mengintegrasikan dimensi filosofis, teologis, dan etis dalam penafsirannya. Ia menggabungkan tradisi rasional Islam (hikmah) dengan spiritualitas (irfan), menciptakan tafsir yang mendalam secara intelektual sekaligus spiritual.

Pendekatan ontologis al-Tabataba'i sangat dipengaruhi oleh filsafat Mulla Shadra (Sadr al-Din Shirazi), terutama konsep gradasi wujud (tasykik al-wujud) dan gerak substansial (al-harakat al-jawhariyyah). Dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an, ia tidak hanya berhenti pada makna literal atau konteks historis, tetapi juga menggali dimensi metafisik dan eksistensial di baliknya. Hal ini membuat tafsirnya menjadi referensi penting bagi mereka yang ingin memahami al-Qur'an dalam kerangka filsafat Islam.

Selain al-Mizan, al-Tabataba'i juga menulis berbagai karya penting lainnya, seperti *Bidayat al-Hikmah* dan *Nihayat al-Hikmah* (Permulaan dan Puncak Kebijaksanaan) yang merupakan teks standar dalam studi filsafat Islam, serta *Usul-e Falsafe va Ravesh-e Realism* (Prinsip-Prinsip Filsafat dan Metode Realisme) yang ditulis sebagai respons terhadap materialisme dialektis. Ia juga terlibat dalam dialog antaragama yang terkenal dengan Profesor Henry Corbin, seorang Islamolog Prancis, yang menghasilkan pemahaman mendalam tentang metafisika Islam.

Al-Tabataba'i dikenal sebagai sosok yang rendah hati, asketis, dan sangat disiplin dalam ibadah dan rutinitas intelektualnya. Ia hidup sederhana dan menghabiskan sebagian besar waktunya untuk mengajar, menulis, dan beribadah. Wafatnya pada tahun 1981 M di Qom menjadi kehilangan besar bagi dunia intelektual Islam, namun warisan pemikirannya terus hidup melalui karya-karyanya yang monumental dan murid-muridnya yang tersebar di berbagai belahan dunia.

Pemilihan Ibn 'Ashur dan al-Tabataba'i sebagai fokus analisis komparatif dalam penelitian ini bukan tanpa alasan. Keduanya merepresentasikan dua tradisi besar dalam Islam: Ibn 'Ashur mewakili tradisi Sunni dengan pendekatan maqasid-rasional yang kuat, sementara al-Tabataba'i mewakili tradisi Syiah dengan pendekatan ontologis-filosofis yang mendalam.

Meskipun berasal dari latar belakang mazhab yang berbeda, keduanya sama-sama mencoba menjawab tantangan modernitas dengan kembali kepada al-Qur'an sebagai sumber utama, namun dengan metodologi yang berbeda.

Ibn 'Ashur lebih menekankan dimensi rasional, linguistik, dan sosial dalam memahami teks Qur'ani, sehingga tafsirnya sangat relevan untuk menjawab persoalan-persoalan kontemporer yang bersifat praktis dan epistemik. Sementara itu, al-Tabataba'i lebih menekankan dimensi metafisik, ontologis, dan spiritual, sehingga tafsirnya memberikan kedalaman filosofis yang kuat dalam memahami hakikat realitas dan posisi manusia di dalamnya.

Dalam konteks klaim synthetic life dan batas penciptaan manusia, kombinasi kedua pendekatan ini memberikan kerangka analisis yang komprehensif: Ibn 'Ashur mengkritik kesalahan epistemik manusia dalam memahami konsep penciptaan, sementara al-Tabataba'i menegaskan keterbatasan ontologis makhluk dalam sistem wujud. Dengan demikian, analisis komparatif terhadap kedua mufasir ini memungkinkan penelitian ini untuk membangun argumen yang kokoh secara rasional sekaligus mendalam secara filosofis.

Konteks Makna QS al-Hajj:73

QS al-Hajj [22]: 73 secara keseluruhan berbunyi:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَا سْتَعُوا اللَّهَ إِنَّا الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ
الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ

Artinya: Wahai manusia! Telah dibuat suatu perumpamaan. Maka dengarkanlah! Sesungguhnya segala yang kamu seru selain Allah tidak dapat menciptakan seekor lalat pun walaupun mereka bersatu untuk menciptakannya. Dan jika lalat itu merampas sesuatu dari mereka, mereka tidak akan dapat merebutnya kembali dari lalat itu. Sama lemahnya yang menyembah dan yang disembah.

Ayat ini tidak memiliki riwayat asbab al-nuzul khusus yang secara eksplisit mengaitkannya dengan peristiwa atau pertanyaan tertentu. Ketiadaan sebab turun yang spesifik ini menunjukkan bahwa ayat tersebut disampaikan sebagai pernyataan Qur'ani yang bersifat umum dan argumentatif, terutama dalam rangka menegaskan keterbatasan makhluk

dan membantah klaim ketuhanan selain Allah. Dengan demikian, makna ayat ini tidak terikat pada konteks historis tertentu, melainkan dimaksudkan untuk berlaku lintas situasi dan zaman.

Sementara itu, disisi lain ayat ini berada pada bagian penutup surah yang merangkum rangkaian argumentasi tauhid, kritik terhadap kemusyrikan, serta penegasan batas relasi antara Tuhan dan makhluk. Ayat ini diawali dengan seruan universal ya ayyuha al-nas, yang dalam tradisi tafsir dipahami tidak semata sebagai panggilan polemis kepada kaum musyrik, tetapi sebagai pengumuman argumentatif yang memiliki daya jangkauan epistemik lebih luas. Seruan ini menandai bahwa pesan ayat tidak berhenti pada konteks historis penyembahan berhala, melainkan mengandung prinsip umum tentang keterbatasan makhluk dalam wilayah penciptaan.⁵

Struktur ayat dibangun melalui bentuk tamthil (perumpamaan) yang diawali dengan ungkapan duriba mathal, lalu diperkuat dengan perintah fa-stami'u lahu. Dalam kajian balaghah Qur'aniyyah, pola ini berfungsi sebagai mekanisme tahdir (penyiagaan mental) agar pembaca tidak hanya mendengar secara pasif, melainkan melakukan perenungan rasional terhadap pesan yang disampaikan.⁶ Perumpamaan tersebut kemudian diarahkan pada objek yang sangat spesifik: lalat (dhubab), makhluk hidup yang secara intuitif dipahami sebagai simbol kelemahan, kehinaan, dan keterbatasan daya.

Pemilihan lalat sebagai objek perumpamaan memiliki signifikansi konseptual. Al-Qur'an tidak menggunakan makhluk besar atau kompleks, melainkan makhluk hidup yang paling remeh dalam persepsi manusia. Dengan demikian, ayat ini membangun argumen a fortiori: jika makhluk yang diagungkan atau diposisikan sebagai "berdaya" tidak mampu menciptakan sesuatu yang paling lemah, maka klaim kemampuan mereka dalam wilayah penciptaan secara mutlak gugur.⁷ Bahkan, ayat ini melangkah lebih jauh dengan menegaskan bahwa makhluk tersebut bukan hanya tidak mampu menciptakan lalat, tetapi juga tidak sanggup merebut kembali sesuatu yang diambil oleh lalat tersebut (wa in yaslub-humu al-dhubab shay'an la yastanqidhuhu minhu). Penegasan ini memperlihatkan bahwa ketidakmampuan makhluk bersifat ganda: ketidakmampuan dalam aspek ijad (memberi wujud) dan ketidakmampuan dalam aspek tadbir yang paling elementer.

⁵ Ibn 'Ashur, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, jld. 17 (Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr), hlm. 337.

⁶ Abd al-Qahir al-Jurjani, *Asrar al-Balaghah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah), hlm. 187-189.

⁷ Fakhr al-Din Muhammad ibn Umar al-Razi, *Tafsir al-Fakhr al-Razi: Mafatih al-Ghayb*, Jilid 23 (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 68.

Penutup ayat, *da'ufa al-talib wa al-matlub*, berfungsi sebagai *tadhyil* (kalimat simpulan) yang memadatkan keseluruhan pesan perumpamaan. Ungkapan ini tidak hanya menghakimi objek penyembahan, tetapi juga subjek yang melakukan klaim dan permohonan. Dengan demikian, kelemahan tidak dilekatkan pada satu sisi saja, melainkan pada keseluruhan relasi klaim penciptaan itu sendiri. Dalam perspektif kebahasaan dan makna, kalimat ini telah bertransformasi menjadi ungkapan umum yang bersifat normatif, bukan sekadar deskriptif-historis.⁸

Dengan struktur seperti ini, QS. al-Hajj:73 tidak dapat dipahami semata sebagai kritik terhadap praktik kemusyrikan Arab pra-Islam. Ayat ini justru membangun distingsi konseptual antara *al-khalq* sebagai pemberian wujud dari ketiadaan dan aktivitas makhluk yang selalu terikat pada jaringan sebab-akibat dalam tatanan alam yang telah diciptakan. Perumpamaan lalat berfungsi untuk menegaskan batas ontologis tersebut secara argumentatif, bukan retorik kosong. Oleh karena itu, ayat ini menyediakan fondasi Qur'ani yang kokoh untuk membaca ulang klaim manusia modern tentang "penciptaan kehidupan", termasuk dalam wacana *artificial life* dan *synthetic biology*, tanpa harus memaksakan kesesuaian literal antara teks wahyu dan temuan ilmiah.

Penafsiran Ibn Ashur atas QS. Al-Hajj:73 Kritik Epistemik pada Ilusi Penciptaan

Dalam *al-Tahrir wa al-Tanwir*, Ibn 'Ashur menempatkan QS. al-Hajj:73 sebagai penutup argumentatif yang bersifat *jam'i* (menghimpun) terhadap rangkaian hujjah tauhid dalam surah al-Hajj. Ayat ini tidak sekadar mengulang polemik terhadap kemusyrikan, tetapi menyajikan sintesis rasional yang menggabungkan aspek teologis, epistemologis, dan *balaghi*. Oleh karena itu, perumpamaan lalat dipahami bukan sebagai ilustrasi retorik sederhana, melainkan sebagai perangkat argumentatif untuk menyingkap kesalahan mendasar dalam cara manusia memahami konsep penciptaan.⁹

Ibn 'Ashur memulai analisisnya dengan menyoroti ungkapan *duriba mathal*, yang menurutnya mengandung *ijaz* struktural melalui penggunaan bentuk pasif (*bina' al-majhul*). Ketidakjelasan subjek pelaku *darb al-mathal* bukanlah ambiguitas lemah, melainkan ambiguitas bermakna (*ta'mid al-ihtimal*) yang disengaja. Ia membuka dua

⁸ Muhammad Husain al-Thabathabai, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Juz 14, (Beirut: Mu'assasah al-A'lam li al-Matbu'at, 1991), hlm. 410.

⁹ Ibn 'Ashur, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, jld. 17 (Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr), hlm. 337.

kemungkinan makna: pertama, bahwa Allah sendirilah yang “memukul” perumpamaan tersebut sebagai penjelasan rasional tentang keadaan sesembahan selain-Nya; kedua, bahwa kaum musyrik secara implisit telah melakukan “pemukulan perumpamaan” dengan menyamakan makhluk buatan mereka dengan Tuhan dalam aspek ilahiyyah.¹⁰ Dengan cara ini, Ibn ‘Ashur menunjukkan bahwa kesalahan kaum musyrik tidak hanya terletak pada objek ibadah, tetapi juga pada struktur penalaran mereka.

Perintah fa-stami‘u lahu kemudian dibaca Ibn ‘Ashur sebagai bentuk istira‘ al-asma’ penarikan perhatian intelektual, bukan sekadar pendengaran pasif. Kata istima‘ di sini mengisyaratkan tuntutan untuk melakukan refleksi rasional terhadap isi perumpamaan. Dengan demikian, ayat ini sejak awal mengarahkan pembacanya pada sikap epistemik aktif: mendengar, memahami, dan menilai klaim penciptaan secara kritis.¹¹ Hal ini menunjukkan bahwa QS. al-Hajj:73 tidak ditujukan hanya kepada kalangan awam, tetapi juga kepada mereka yang membangun klaim rasional tentang kemampuan makhluk.

Penegasan lan yakhluqu dhubaban menjadi pusat kritik epistemologis Ibn ‘Ashur. Ia menegaskan bahwa penafian dengan partikel lan tidak sekadar menyatakan kegagalan faktual, melainkan ketidakmungkinan prinsipial. Penafian masa depan (lan) secara implisit juga meniadakan kemungkinan masa lalu dan masa kini, karena sesuatu yang mungkin secara hakikat akan lebih mungkin diwujudkan seiring berjalannya waktu dan terkumpulnya sebab. Dengan demikian, ayat ini menolak gagasan bahwa akumulasi pengetahuan, kerja kolektif, atau kemajuan teknis dapat mengantarkan makhluk pada kemampuan mencipta kehidupan secara hakiki.¹²

Pilihan objek al-dhubab (lalat) juga dianalisis Ibn ‘Ashur secara signifikan. Lalat dipilih bukan sekadar karena kecil dan hina, tetapi karena ia merupakan makhluk hidup dengan struktur biologis yang nyata dan kompleks, meskipun tampak remeh. Dengan memilih makhluk hidup paling lemah dalam persepsi manusia, ayat ini menutup semua celah pembelaan rasional: jika makhluk tidak mampu menciptakan yang paling sederhana dalam kategori kehidupan, maka klaim penciptaan terhadap bentuk kehidupan yang lebih kompleks menjadi absurd secara nalar.¹³

Dari sisi balaghah, Ibn ‘Ashur secara implisit memperlakukan bahasa QS. al-Hajj:73 sebagai bahasa argumentatif yang bekerja melalui majaz dan tamthil, bukan sebagai pernyataan literal tentang proses teknis penciptaan.

¹⁰ Ibid., hlm. 337-338.

¹¹ Ibid., hlm. 337-338.

¹² Ibid., hlm. 339.

¹³ Ibid., hlm. 339-340.

Ungkapan *duriba mathal* sendiri merupakan *isti'arah tasrihiyyah*, karena kata “memukul” dipinjam untuk makna “menyampaikan secara kuat dan mengesankan”, yang menunjukkan intensitas hujjah, bukan tindakan fisik. Demikian pula penyebutan *al-dhubab* berfungsi sebagai *tamthil tahqiri*, yakni perumpamaan yang sengaja memilih makhluk paling hina dan lemah untuk menghancurkan klaim superioritas makhluk dalam wilayah penciptaan. Adapun penutup ayat *da'ufa al-talib wa al-matlub* dapat dipahami sebagai *majaz 'aqli*, karena kelemahan tidak disandarkan pada sifat fisik subjek dan objek semata, melainkan pada relasi klaim dan ketergantungan yang menghubungkan keduanya. Dengan demikian, bahasa *majaz* dalam ayat ini tidak berfungsi estetik belaka, tetapi mengarahkan pembaca pada kesimpulan rasional bahwa klaim penciptaan oleh makhluk merupakan kekeliruan konseptual sejak dari cara berbicara dan bernalar tentang realitas.¹⁴

Lapisan kedua argumentasi muncul pada frasa *wa in yaslub-humu al-dhubab shay'an la yastanqidhuhu minhu*. Ibn 'Ashur menafsirkan bagian ini sebagai penegasan kelemahan makhluk dalam aspek *tadbir* dan penguasaan kausalitas. Ketidakmampuan merebut kembali sesuatu yang diambil oleh lalat menunjukkan bahwa makhluk tidak hanya gagal pada level penciptaan (*ijad*), tetapi juga pada level pengelolaan eksistensi yang sudah ada. Ini memperlihatkan bahwa makhluk sepenuhnya terikat pada sistem sebab-akibat yang berada di luar kendali ontologisnya.¹⁵

Penutup ayat *da'ufa al-talib wa al-matlub* dipahami Ibn 'Ashur sebagai *tadhyil* yang menggeneralisasi seluruh argumentasi sebelumnya. Yang lemah bukan hanya objek yang dimintai (*sesembahan*), tetapi juga subjek yang memohon dan membangun klaim. Dalam kerangka ini, kelemahan manusia tidak berhenti pada ketidakmampuan ontologis, tetapi menjalar ke ranah epistemik: manusia lemah dalam menilai, memahami, dan membedakan antara penciptaan hakiki dan manipulasi sebab-sebab alamiah (Ibn Ashur, 1984:341).¹⁶

Dari keseluruhan analisis ini, tampak bahwa Ibn 'Ashur secara implisit membangun perbedaan konseptual yang tajam antara *al-khalq* dan *al-tasarruf fi al-makhluk*. Penciptaan dipahami sebagai pemberian wujud dari ketiadaan (*ijad min al-'adam*), sedangkan aktivitas manusia betapapun canggihnya selalu berada dalam wilayah pengolahan, penyusunan, dan pemanfaatan ciptaan yang telah ada. Kerangka epistemologis ini menjadikan tafsir Ibn 'Ashur sangat relevan untuk membaca klaim

¹⁴ Ibid., hlm. 337-341; lihat juga analisis balaghah Ibn 'Ashur tentang *tamthil* dan *majaz* dalam *Usul al-Balaghah*.

¹⁵ Ibid., hlm. 340.

¹⁶ Ibid., hlm. 341.

modern tentang synthetic life, tanpa harus memaksakan teks Qur'an agar selaras secara literal dengan terminologi sains kontemporer.

Penafsiran al-Tabataba'i dalam al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an

Berbeda dengan pendekatan Ibn 'Ashur yang menitikberatkan kritik terhadap kesalahan nalar dan ilusi kemampuan makhluk, al-Tabataba'i dalam al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an membaca QS. al-Hajj:73 dari horizon ontologis yang lebih mendasar. Ayat ini, menurutnya, tidak sekadar mengungkap kelemahan praktis atau teknis makhluk, tetapi menyingkap struktur keberadaan (nizam al-wujud) yang membuat makhluk secara esensial tidak mungkin menjadi pencipta.

Al-Tabataba'i menegaskan bahwa perumpamaan alat dalam ayat tersebut berfungsi sebagai tamthil wujud, yakni representasi tentang posisi ontologis makhluk dalam sistem sebab-akibat yang sepenuhnya bergantung pada Tuhan. Ketidakmampuan "menciptakan seekor alat" bukanlah persoalan kurangnya daya, alat, atau teknologi, melainkan konsekuensi langsung dari fakta bahwa makhluk tidak memiliki wujud mandiri (al-wujud al-mustaqill). Seluruh eksistensinya bersifat bergantung (qa'im bi ghayrihi).¹⁷ Dalam kerangka ini, al-Tabataba'i menolak pembacaan ayat sebagai tantangan teknologis hipotetis. Ia justru menegaskan bahwa bahkan jika secara imajiner makhluk "berkumpul" dan "berusaha" (walaw ijtama'u lah), hasilnya tetap nihil, karena kekuatan kausal mereka bukan kekuatan ontologis. Makhluk hanya bekerja di dalam jaringan sebab yang sudah diciptakan, bukan menciptakan sebab itu sendiri.¹⁸

Poin ini diperkuat melalui lanjutan ayat: wa in yaslub-humu al-dhubabu shay'an la yastanqidhuhu minhu. Menurut al-Tabataba'i, ketidakmampuan merebut kembali sesuatu yang diambil alat menyingkap kelemahan ontologis yang lebih dalam: makhluk tidak hanya gagal pada tingkat penciptaan, tetapi bahkan pada penguasaan penuh atas wujud yang telah ada. Dengan kata lain, makhluk tidak berdaulat atas relasi sebab-akibat paling sederhana sekalipun.¹⁹ Kesimpulan ontologis ayat ini dirumuskan secara padat dalam frasa da'ufa al-talib wa al-matlub. Al-Tabataba'i menafsirkan "yang meminta" dan "yang diminta" sebagai sama-sama lemah dalam eksistensi: yang pertama lemah karena tidak memiliki daya mencipta, yang kedua lemah karena wujudnya sendiri rapuh dan bergantung. Namun, justru dalam kesamaan kelemahan inilah ayat

¹⁷ Muhammad Husayn al-Tabataba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Jil. 14 (Beirut: Mu'assasat al-A'lami li al-Matbu'at, 1997), 410.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., 410-411.

menegaskan jurang ontologis mutlak antara makhluk dan Tuhan sebagai Pencipta sejati.²⁰

Simbol lalat menjadi sangat signifikan dalam pembacaan ini. Ia bukan sekadar makhluk kecil atau hina secara retorik, tetapi representasi batas minimal kehidupan biologis yang tetap tidak dapat disentuh oleh kapasitas ontologis makhluk. Bahkan pada level kehidupan paling sederhana yang memiliki daya, gerak, dan respons, makhluk lain tidak mampu menghadirkan wujud secara mandiri. Dengan demikian, lalat dalam QS. al-Hajj:73 berfungsi sebagai penanda batas ontologis penciptaan, bukan sekadar alat polemik keagamaan.²¹

Dalam konteks klaim synthetic life modern, pembacaan al-Tabataba'i menjadi sangat relevan. Ia menyediakan kerangka untuk memahami bahwa sintesis biologis, rekayasa genetika, atau produksi organisme buatan tetap berada dalam wilayah tasarruf fi al-mawjud, bukan ijad min al-'adam. Teknologi tidak menembus batas ontologis penciptaan, karena batas itu tidak bersifat teknis, melainkan melekat pada status eksistensial manusia sebagai makhluk. Dengan demikian, QS. al-Hajj:73 melalui tafsir al-Mizan menawarkan kritik ontologis yang tajam dan tetap relevan dalam menghadapi euforia penciptaan kehidupan di era sains modern.

Analisis Komparatif Tafsir Ibn Ashur dan al-Tabataba'i

Analisis komparatif terhadap penafsiran Ibn 'Ashur dan al-Tabataba'i atas QS. al-Hajj:73 menunjukkan bahwa kedua mufasir modern ini bergerak dalam horizon metodologis yang berbeda, namun saling melengkapi dalam membangun kritik Qur'ani terhadap klaim penciptaan kehidupan oleh manusia. Perbedaan tersebut terutama terletak pada titik tekan analisis: Ibn 'Ashur mengembangkan kritik pada level epistemik dan rasional, sementara al-Tabataba'i menempatkan persoalan ini dalam kerangka ontologis dan filosofis yang lebih mendasar.

Perbedaan Horizon Penafsiran: Kritik Epistemik vs Penetapan Ontologis

Dalam al-Tahrir wa al-Tanwir, Ibn 'Ashur membaca QS. al-Hajj:73 sebagai koreksi terhadap kesalahan cara berpikir manusia dalam memahami makna al-khalq. Ia menegaskan bahwa ayat ini menggunakan perumpamaan bukan semata-mata untuk membantah kemusyrikan, tetapi untuk meluruskan klaim kognitif manusia yang menyamakan kemampuan teknis dengan penciptaan hakiki. Dengan kata lain, problem

²⁰ Ibid.

²¹ Bandingkan dengan kerangka ontologis sebab-akibat dalam: Muhammad Husayn al-Tabataba'i *Bidayat al-Hikmah* (Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami, 1414 H), 69-72.

utama yang disasar ayat ini menurut Ibn ‘Ashur adalah kesalahan epistemik: kekeliruan dalam mengidentifikasi batas antara rekayasa dan penciptaan.

Sebaliknya, al-Tabataba’i dalam al-Mizan tidak berhenti pada koreksi cara berpikir, tetapi melangkah lebih jauh dengan menetapkan posisi ontologis makhluk dalam struktur wujud. Ketidakmampuan menciptakan seekor lalat bukan dipahami sebagai kegagalan kognitif atau teknis, melainkan sebagai konsekuensi langsung dari status makhluk yang wujudnya tidak mandiri. Dalam perspektif ini, penciptaan bukan sekadar aktivitas, melainkan tindakan ontologis yang hanya mungkin dilakukan oleh Zat yang memiliki wujud independen dan mutlak. Perbedaan horizon ini menjadikan tafsir Ibn ‘Ashur bersifat *critical-rational*, sedangkan tafsir al-Tabataba’i bersifat *metaphysical-critical*.

Cara Memahami Kausalitas: Fungsional-Rasional dan Struktural-Ontologis

Perbedaan paling fundamental antara kedua mufasir tampak dalam pemahaman mereka tentang kausalitas. Ibn ‘Ashur mengakui bahwa manusia mampu bekerja dalam sistem sebab-akibat alamiah dan bahkan menguasainya secara terbatas. Namun, penguasaan tersebut bersifat operasional, bukan ontologis. Ketika manusia mengklaim dirinya “menciptakan kehidupan”, yang sebenarnya terjadi adalah kesalahan dalam membaca relasi sebab-akibat sebagai sumber wujud, bukan sebagai mekanisme kerja ciptaan. Dalam kerangka Ibn ‘Ashur, kemajuan bioteknologi justru meningkatkan risiko kesombongan epistemik: semakin kompleks teknologi, semakin kabur batas antara al-*fi’l* (tindakan) dan al-*khalq* (pemberian wujud). QS. al-Hajj:73 berfungsi sebagai pengingat rasional bahwa penguasaan sebab tidak pernah identik dengan penciptaan sebab itu sendiri.²²

Al-Tabataba’i, sebaliknya, memahami kausalitas sebagai bagian dari struktur ontologis wujud. Sistem sebab-akibat tidak berdiri netral atau otonom, melainkan sepenuhnya berada dalam jaringan keberadaan yang diciptakan dan dipelihara oleh Allah. Oleh karena itu, manusia bukan hanya tidak mampu menciptakan kehidupan karena keterbatasan alat, tetapi karena ia sendiri merupakan bagian dari sistem kausal yang bergantung. Dalam perspektif ini, mustahil secara ontologis bagi makhluk untuk menjadi pencipta bagi makhluk lain secara hakiki.²³

²² Ibn ‘Ashur, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, jld. 17 (Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr), hlm. 337-339.

²³ Muḥammad Husayn al-Tabataba’i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an*, Jil. 14 (Beirut: Mu’assasat al-A’lami li al-Matbu’at, 1997), 410-412.

Makna Kehidupan: Produk Teknis atau Modus Wujud

Analisis komparatif ini juga menyingkap perbedaan implisit dalam memahami konsep “kehidupan”. Ibn ‘Ashur mengkritik kecenderungan modern yang memperlakukan kehidupan sebagai produk teknis hasil kombinasi material dan prosedur ilmiah. Bagi Ibn ‘Ashur, problem utama klaim synthetic life terletak pada reduksi kehidupan menjadi sekadar kompleksitas biologis, tanpa membedakan antara keberfungsian biologis dan hakikat kehidupan sebagai realitas yang diciptakan.

Al-Tabataba’i melangkah lebih jauh dengan menempatkan kehidupan sebagai modus wujud (nahw min al-wujud), bukan sekadar properti material. Kehidupan hadir karena pemberian wujud, bukan karena susunan unsur semata. Maka, sekalipun manusia berhasil merekayasa sistem biologis yang tampak hidup, kehidupan tersebut tetap merupakan manifestasi dari sistem wujud yang telah diciptakan Allah. Dalam kerangka ini, keberhasilan teknologi justru mengafirmasi ketergantungan ontologis makhluk, bukan meniadakannya.²⁴

Fungsi Perumpamaan Lalat dan Penutup Ayat

Kedua mufasir sepakat bahwa perumpamaan lalat bukan sekadar pilihan retorik, tetapi memiliki fungsi argumentatif yang kuat. Ibn ‘Ashur menekankan bahwa lalat dipilih karena ia merupakan makhluk hidup paling remeh yang tetap tidak dapat diciptakan, sehingga membongkar ilusi kemampuan manusia melalui kontras rasional. Al-Tabataba’i membaca simbol lalat secara ontologis: lalat merepresentasikan batas minimal kehidupan yang tetap berada di luar jangkauan penciptaan makhluk. Bahkan pada tingkat kehidupan paling sederhana, makhluk tetap tidak mampu menghadirkan wujud secara mandiri.

Penutup ayat da’ufa al-tatib wa al-matlub mempertegas kesimpulan ini. Ibn ‘Ashur menafsirkannya sebagai ringkasan kritik rasional terhadap subjek dan objek klaim penciptaan. Al-Tabataba’i menafsirkannya sebagai vonis ontologis bahwa baik “yang menuntut” maupun “yang dituntut” sama-sama lemah secara eksistensial. Dengan demikian, ayat ini menutup kemungkinan adanya hierarki penciptaan di antara makhluk.²⁵

Relevansi terhadap Klaim Synthetic Life Kontemporer

Dalam konteks klaim synthetic life, analisis komparatif ini menunjukkan bahwa Al-Qur’an melalui tafsir modern tidak menolak sains, tetapi

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.; bandingkan dengan Ibn ‘Ashur, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, Jil. 17, 339.

menolak kesalahan kategoris dalam memahami hasil sains. Ibn ‘Ashur memberikan kerangka untuk mengkritik klaim ilmiah pada level bahasa dan penalaran, sementara al-Tabataba’i menetapkan batas ontologis yang tidak dapat ditembus oleh teknologi apa pun.

Dengan demikian, klaim penciptaan kehidupan buatan tidak dibantah dengan penolakan empiris, tetapi dengan penetapan batas konseptual: bahwa seluruh aktivitas manusia tetap berada dalam wilayah *tasarruf fi al-mawjud*, bukan *ijad min al-‘adam*. QS. al-Hajj:73, dalam pembacaan ini, berfungsi sebagai ayat batas ontologis yang menjaga perbedaan tegas antara Tuhan sebagai al-Khaliq dan manusia sebagai makhluk yang bekerja dalam ketergantungan.

Sintetis: Kerangka Qurani yang Utuh

Jika tafsir Ibn ‘Ashur berdiri sendiri, ia berfungsi sebagai kritik rasional terhadap klaim sains modern. Jika tafsir al-Tabataba’i berdiri sendiri, ia berfungsi sebagai refleksi metafisik tentang wujud. Namun, ketika keduanya dibaca secara komparatif, lahirlah kerangka Qur’ani yang utuh: kritik terhadap kesombongan epistemik sekaligus penetapan ketundukan ontologis. Sintesis ini menunjukkan bahwa tafsir modern tidak melemahkan teologi Qur’ani, tetapi justru memperhalus dan mempertajamnya dalam menghadapi tantangan intelektual kontemporer. QS. al-Hajj:73, dengan demikian, bukan hanya ayat anti-kemusyrikan, tetapi juga fondasi konseptual Qur’ani dalam memahami batas penciptaan manusia di era sains modern.

Dengan demikian, dialog antara Ibn ‘Ashur dan Muhammad Husayn al-Tabataba’i juga membuka ruang bagi pengembangan apa yang dapat disebut sebagai *hermeneutika kritis Qur’ani* di era digital dan saintifik. Dalam kerangka ini, Al-Qur’an tidak hanya dibaca sebagai teks normatif, tetapi juga sebagai sumber epistemologi yang mampu mengoreksi arah perkembangan ilmu pengetahuan modern. Ia menegaskan bahwa kemajuan teknologi—termasuk dalam bidang *artificial life* dan *synthetic biology*—tidak serta-merta menggeser posisi ontologis manusia sebagai makhluk, bukan pencipta. Oleh karena itu, QS. al-Hajj:73 berfungsi sebagai batas teologis sekaligus etis, yang mengingatkan bahwa setiap klaim penciptaan manusia tetap berada dalam horizon keterbatasan, sementara hakikat penciptaan sejati tetap eksklusif milik Tuhan.

Relevansi Ayat terhadap Klaim Synthetic Life dan Batas Ontologis Penciptaan Manusia

Synthetic Life dan Pertanyaan tentang al-Khalq

Klaim synthetic life pada umumnya merujuk pada upaya manusia merekayasa sistem biologis melalui sintesis genom, manipulasi sel, atau konstruksi sistem biologis buatan yang menunjukkan ciri-ciri kehidupan, seperti metabolisme, replikasi, dan respons terhadap lingkungan. Dalam literatur biologi sintetis, keberhasilan ini kerap disebut sebagai “*creating life*” atau “*engineering life from scratch*” (Venter et al, 2010:52-56).²⁶ Namun, terminologi tersebut menuntut klarifikasi konseptual ketika dihadapkan dengan konsep al-khalq dalam Al-Qur’an.

Dalam kerangka Qur’ani, al-khalq tidak semata-mata menunjuk pada perakitan bentuk atau fungsi, tetapi pada pemberian wujud (ijad) secara ontologis, yakni pemindahan sesuatu dari ketiadaan mutlak (‘adam) menuju keberadaan (wujud). Ibn ‘Ashur menegaskan bahwa al-khalq dalam makna hakikinya adalah tindakan ilahi yang tidak dapat direduksi menjadi sekadar pengubahan atau penyusunan unsur-unsur yang telah ada.²⁷ Dengan demikian, pertanyaan kunci yang harus diajukan bukanlah apakah manusia mampu menghasilkan sistem biologis yang kompleks, melainkan apakah aktivitas tersebut dapat dikategorikan sebagai al-khalq dalam pengertian Qur’ani.

QS. al-Hajj:73 secara eksplisit menegaskan ketidakmampuan manusia, bahkan jika mereka “bersatu” (اجتمعوا) untuk menciptakan seekor lalat. Penegasan ini, sebagaimana telah dibaca secara ontologis oleh al-Tabataba’i, tidak dimaksudkan sebagai tantangan teknis, melainkan sebagai pernyataan batas ontologis: manusia tidak memiliki kapasitas eksistensial untuk memberi kehidupan secara mandiri.²⁸

Rekayasa Biologis & Pemberian Wujud

Dalam konteks ini, penting untuk membedakan secara tegas antara rekayasa (engineering) dan penciptaan (creation). Rekayasa biologis bekerja dengan memanfaatkan hukum-hukum alam yang telah ada: struktur DNA, mekanisme sel, energi kimia, dan sistem kausalitas biologis. Sains tidak menciptakan hukum-hukum tersebut, melainkan

²⁶ J. Craig Venter et al., “Creation of a Bacterial Cell Controlled by a Chemically Synthesized Genome,” *Science* 329, no. 5987 (2010): 52-56.

²⁷ Ibn ‘Ashur, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, jld. 17 (Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr), hlm. 337.

²⁸ Muḥammad Ḥusayn al-Tabataba’i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an*, Jil. 14 (Beirut: Mu’assasat al-A’lami li al-Matbu’at, 1997), 410.

mengobservasi, memodelkan, dan menggunakannya. Al-Tabataba'i menyatakan bahwa seluruh aktivitas makhluk berada dalam jaringan sebab-akibat yang sepenuhnya bergantung pada kehendak dan penciptaan Tuhan.²⁹

Dari perspektif ini, apa yang disebut *synthetic life* pada hakikatnya adalah konfigurasi ulang (*re-arrangement*) dari materi hidup atau potensial hidup yang sudah diciptakan sebelumnya. Bahkan dalam eksperimen paling radikal sekalipun—seperti sintesis genom minimal—unsur-unsur dasar kehidupan (atom, molekul, energi, hukum kimia) tetap berasal dari ciptaan yang telah ada.³⁰ Oleh karena itu, klaim “menciptakan kehidupan” lebih tepat dipahami sebagai klaim fungsional-operasional, bukan klaim ontologis.

QS. al-Hajj:73 memperkuat perbedaan ini melalui penutup ayat: *da'ufa al-talib wa al-matlub*. Ungkapan ini, sebagaimana dianalisis secara filosofis, menunjukkan bahwa baik subjek yang berupaya (manusia) maupun objek yang diupayakan (kehidupan) sama-sama lemah secara ontologis. Kelemahan ini bukan disebabkan oleh keterbatasan teknologi, melainkan oleh ketergantungan eksistensial yang inheren pada makhluk.³¹

Sains Bekerja di dalam Penciptaan, Bukan Mencipta dari Ketiadaan

Salah satu kontribusi utama tafsir Qur'ani terhadap diskursus *synthetic life* adalah koreksi terhadap asumsi implisit bahwa kemajuan teknologis berbanding lurus dengan peningkatan kapasitas ontologis manusia. Ibn 'Ashur secara konsisten membedakan antara *al-fi'l* (tindakan manusia dalam ruang kausalitas) dan *al-khalq* (penciptaan hakiki yang bersumber dari kehendak Tuhan).³² Dalam kerangka ini, sains dipahami sebagai eksplorasi terhadap sunatullah, bukan sebagai kompetitor terhadap Tuhan dalam ranah penciptaan.

Dengan demikian, Al-Qur'an tidak menolak sains, tetapi menempatkannya secara proporsional. Upaya manusia dalam biologi sintesis dapat dipahami sebagai bagian dari mandat *istikhlaf*, pengelolaan dan pemanfaatan alam, selama tidak disertai klaim epistemik yang melampaui batas ontologisnya. Tafsir al-Tabataba'i menegaskan bahwa kesalahan mendasar manusia bukan terletak pada aktivitas ilmiahnya,

²⁹ Ibid., 409-411.

³⁰ Drew Endy, “Foundations for Engineering Biology,” *Nature* 438 (2005): 449-453.

³¹ Muḥammad Ḥusayn al-Tabataba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Jil. 14 (Beirut: Mu'assasat al-A'lamī li al-Maṭbu'at, 1997), 410.

³² Ibn 'Ashur, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, jld. 17 (Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr), hlm. 337.

melainkan pada ilusi otonomi ontologis yang mengaburkan ketergantungan mutlak kepada Tuhan.³³

Koreksi Klaim Ilmiah tanpa Penolakan terhadap Sains

Berdasarkan analisis di atas, QS. al-Hajj:73 dibaca melalui lensa tafsir Ibn 'Ashur dan al-Tabataba'i menawarkan kerangka kritis yang tidak bersifat apologetik maupun anti-sains. Ayat ini tidak menutup kemungkinan kemajuan bioteknologi, tetapi menolak klaim metafisik yang tidak sejalan dengan realitas ontologis makhluk. Kerangka Qur'ani ini memungkinkan dilakukannya kritik terhadap bahasa dan retorika ilmiah yang hiperbolik, seperti penggunaan istilah "creating life", tanpa harus menolak validitas temuan empirisnya.³⁴ Dalam hal ini, Al-Qur'an berfungsi sebagai penjernih konseptual (conceptual clarifier), bukan sebagai penghambat perkembangan ilmu pengetahuan. Dengan menegaskan perbedaan antara rekayasa dan penciptaan, antara fungsi dan wujud, serta antara kemampuan teknis dan kapasitas ontologis, tafsir QS. al-Hajj:73 memberikan kontribusi signifikan terhadap etika dan filsafat sains kontemporer (Sandel, 2007).³⁵

Koreksi Klaim Ilmiah tanpa Penolakan terhadap Sains

Sebagai penutup, bagian ini menghasilkan kerangka Qur'ani yang kritis sekaligus proporsional dalam menanggapi klaim synthetic life. Al-Qur'an, melalui QS. al-Hajj:73, tidak mempersoalkan sejauh mana manusia mampu memanipulasi kehidupan secara teknis, tetapi menegaskan batas ontologis yang tidak dapat dilampaui: manusia tidak menciptakan kehidupan dari ketiadaan, melainkan bekerja dalam tatanan ciptaan yang telah ada. Dengan demikian, klaim synthetic life dapat diterima sebagai pencapaian ilmiah, tetapi harus ditolak ketika diposisikan sebagai tantangan terhadap al-khalq ilahi.

Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa QS. al-Hajj:73, ketika dibaca melalui tafsir modern Ibn 'Ashur dan al-Tabataba'i, memuat prinsip ontologis yang melampaui konteks polemik kemusyrikan historis dan relevan untuk

³³ Muḥammad Ḥusayn al-Tabataba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Jil. 14 (Beirut: Mu'assasat al-'Alami li al-Matbu'at, 1997), 410.

³⁴ Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

³⁵ Michael J. Sandel, *The Case Against Perfection* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

membaca klaim kontemporer tentang kemampuan manusia menciptakan kehidupan. Ayat tersebut tidak dimaksudkan sebagai tantangan teknis yang dapat dipatahkan oleh kemajuan sains, melainkan sebagai penegasan batas ontologis penciptaan: bahwa pemberian wujud (al-khalq) secara hakiki berada di luar kapasitas makhluk. Dengan demikian, ketidakmampuan manusia menciptakan seekor lalat bukanlah persoalan kurangnya teknologi, tetapi keterbatasan eksistensial yang melekat pada makhluk.

Analisis komparatif terhadap Ibn ‘Ashur dan al-Tabataba’i memperlihatkan dua aksentuasi tafsir modern yang saling melengkapi. Ibn ‘Ashur menekankan perbedaan konseptual antara al-khalq dan al-fi‘l, sehingga aktivitas manusia termasuk rekayasa biologis—dipahami sebagai kerja dalam sistem kausalitas ciptaan, bukan penciptaan dari ketiadaan. Sementara itu, al-Tabataba’i menegaskan ketergantungan ontologis makhluk secara menyeluruh, dengan membaca ungkapan da‘u‘fa al-talib wa al-matlub sebagai kesimpulan filosofis tentang lemahnya subjek dan objek dalam relasi penciptaan. Kedua tafsir ini secara konsisten menolak klaim otonomi ontologis manusia, tanpa menafikan peran aktif manusia dalam pengelolaan dan pemanfaatan alam.

Dalam kaitannya dengan klaim synthetic life, penelitian ini menegaskan bahwa keberhasilan manusia dalam mensintesis atau merekayasa sistem biologis tidak dapat disamakan dengan al-khalq dalam pengertian Qur’ani. Synthetic life bekerja melalui konfigurasi ulang unsur-unsur yang telah ada, di dalam hukum-hukum alam yang sudah diciptakan sebelumnya. Oleh karena itu, klaim “menciptakan kehidupan” hanya sah secara fungsional-operasional, tetapi tidak valid secara ontologis. QS. al-Hajj:73, melalui pembacaan tafsir modern, berfungsi sebagai koreksi konseptual terhadap bahasa dan klaim ilmiah yang melampaui batas epistemik dan ontologisnya.

Dengan demikian, kontribusi utama tafsir modern dalam diskursus sains-wahyu terletak pada kemampuannya menata ulang relasi antara kemajuan ilmiah dan batas penciptaan manusia secara proporsional. Al-Qur’an tidak hadir sebagai penolak sains, melainkan sebagai kerangka normatif dan ontologis yang menjaga agar pencapaian ilmiah tidak berubah menjadi klaim metafisik yang keliru. Kesimpulan ini menegaskan bahwa dialog antara wahyu dan sains hanya dapat berlangsung secara produktif apabila

masing-masing ditempatkan dalam wilayah epistemik dan ontologisnya secara tepat.

Referensi

Agustin, Anggi, Anita Fitriani, Clarissa Syahnaz Aulia, dan Tri Cahyanto. "Etika Pemilihan Ciri Non-Medis Embrio: Analisis Bioetika atas Praktik 'Designer Baby' dalam IVF Modern." *Jurnal Pendidikan Kimia, Fisika dan Biologi* 2, no. 1 (Januari 2026): 20-36. doi.org.

Abd al-Qahir al-Jurjani, *Asrar al-Balaghah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah)

Al-Ghazali. 2011. *Ihya' 'Ulumiddin: Ilmu dan Keyakinan*. Terjemahan oleh Ibnu Ibrahim Baadillah. Jakarta: Republika Penerbit.

al-Jurjani, al-Ta'rifat (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah),

Al-Juwayni, al-Irshad ila Qawaṭi' al-Adillah fi Uṣul al-I'tiqad (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah), 210-212.

Al-Raghib al-Aṣfahani, *Mufradat Alfaẓ al-Qur'an* (Damaskus: Dar al-Qalam)

Al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad ibn Umar. *Tafsir al-Fakhr al-Razi: Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.

Ath-Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. 2009. *Tafsir Ath-Thabari*, Terj. Ahmad Abdurraziq Al Bakri, dkk. Jakarta: Pustaka Azzam.

Badawi, E., Carter, M., & Gully, A., *Modern Written Arabic: A Comprehensive Grammar*, Routledge, 2004.

Bostrom, Nick, dan Anders Sandberg. "Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, and Regulatory Challenges." *Science and Engineering Ethics* 15, no. 3 (2009): 311-41. doi.org.

Deamer, David. "On the origin of systems: Systems biology, synthetic biology and the origin of life." *EMBO reports* 10, Special Issue (2009).

Elliott, Carl. "Adventure! Comedy! Tragedy! Robots! How bioethicists learned to stop worrying and embrace their inner cyborgs." *Journal of Bioethical Inquiry* 2, no. 1 (April 2005): 18-23.

- Endy, D., "Foundations for engineering biology," *Nature*, 438, 449-453
- Hughes, James. *Citizen Cyborg*. Boulder, CO: Westview Press, 2004.
- Ibn 'Asyur, Muhammad Ath-Thahir. *At-Tahrir wa At-Tanwir*. Tunis: Ad-Dar At-Tunisiyah li An-Nashr, 2014.
- J. Craig Venter et al., "Creation of a Bacterial Cell Controlled by a Chemically Synthesized Genome," *Science*, 2010. <https://www.science.org/doi/pdf/10.1126/science.1190719>.
- Jinek, Martin, Krzysztof Chylinski, Ines Fonfara, Michael Hauer, Jennifer A. Doudna, dan Emmanuelle Charpentier. "A Programmable Dual-RNA-Guided DNA Endonuclease in Adaptive Bacterial Immunity." *Science* 337, no. 6096 (Agustus 2012): 816-821. <https://doi.org/10.1126/science.1225829>.
- Thabathabai, Muhammad Husain al-. *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Jilid 1. Beirut: Mu'assasah al-A'lami li al-Matbu'at, 1991.
- Venter, J. Craig. 2013. *Life at the Speed of Light: From the Double Helix to the Dawn of Digital Life*. New York: Viking.