

**ELEMEN SAINTIFIK DALAM AL-QUR'AN: ANALISIS
TERHADAP TAFSIR AL-SHA'RAWI KARANGAN
MUHAMMAD MUTAWALLI AL-SHA'RAWI**

SELAMAT BIN AMIR

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2016

ELEMEN SAINTIFIK DALAM AL-QUR’AN: ANALISIS
TERHADAP TAFSIR AL-SHA‘RAWI KARANGAN
MUHAMMAD MUTAWALLI AL-SHA‘RAWI

SELAMAT BIN AMIR

TESIS DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI KEPERLUAN
BAGI IJAZAH DOKTOR FALSAFAH

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2016

UNIVERSITI MALAYA
PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN

Nama: **Selamat Bin Amir**

(No. K.P/Pasport) [REDACTED]

No. Pendaftaran/Matrik: **IHA 110001**

Nama Ijazah: **Ijazah Doktor Falsafah (PhD)**

Tajuk Kertas Projek/Laporan Penyelidikan/Disertasi/Tesis ("Hasil Kerja ini"):

Elemen Saintifik Dalam Al-Qur'an: Analisis Terhadap Tafsir Al-Sha'rawi Karangan Muhammad Mutawalli Al-Sha'rawi

Bidang Penyelidikan: **Pengajian Tafsir Al-Qur'an**

Saya dengan sesungguhnya dan sebenarnya mengaku bahawa:

- (1) Saya adalah satu-satunya pengarang/penulis Hasil Kerja ini;
- (2) Hasil Kerja ini adalah asli;
- (3) Apa-apa penggunaan mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dilakukan secara urusan yang wajar dan bagi maksud yang dibenarkan dan apa-apa petikan, ekstrak, rujukan atau pengeluaran semula daripada atau kepada mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dinyatakan dengan sejelasnya dan secukupnya dan satu pengiktirafan tajuk hasil kerja tersebut dan pengarang/penulisnya telah dilakukan di dalam Hasil Kerja ini;
- (4) Saya tidak mempunyai apa-apa pengetahuan sebenar atau patut semunasabahnya tahu bahawa penghasilan Hasil Kerja ini melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain;
- (5) Saya dengan ini menyerahkan kesemua dan tiap-tiap hak yang terkandung di dalam hakcipta Hasil Kerja ini kepada Universiti Malaya ("UM") yang seterusnya mula dari sekarang adalah tuan punya kepada hakcipta di dalam Hasil Kerja ini dan apa-apa pengeluaran semula atau penggunaan dalam apa jua bentuk atau dengan apa juga cara sekalipun adalah dilarang tanpa terlebih dahulu mendapat kebenaran bertulis dari UM;
- (6) Saya sedar sepenuhnya sekiranya dalam masa penghasilan Hasil Kerja ini saya telah melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain sama ada dengan niat atau sebaliknya, saya boleh dikenakan tindakan undang-undang atau apa-apa tindakan lain sebagaimana yang diputuskan oleh UM.

Tandatangan Calon

[REDACTED]

Tarikh

24.6.16

Diperbuat dan sesungguhnya diakui di hadapan,

Tandatangan Saksi

[REDACTED]

Tarikh

24.6.16

Nama:
Jawatan:

**PROFESSOR DATO' DR ZULKIFLI HAJI MOHD YUSOFF
ACADEMY OF ISLAMIC STUDIES
UNIVERSITY OF MALAYA
50603 KUALA LUMPUR**

ABSTRAK

Shaykh Muḥammad Mutawalli^ī Al-Sha‘rāwī (1911-1998) adalah merupakan salah seorang cendekiawan Islam prolifik yang banyak membahaskan mengenai isu semasa dan cabaran yang dihadapi oleh umat Islam. Melihat kepada perkembangan intelektual dan disiplin ilmu semasa, fenomena implementasi pemikiran saintifik dalam pentafsiran al-Qur'an semakin mendapat perhatian pelbagai pihak dengan tumpuan perbincangan terarah kepada memahami al-Qur'an berdasarkan fakta dan penemuan saintifik. Walau bagaimanapun, situasi ketara pada hari ini memperlihatkan kelemahan umat Islam memanfaatkan kemajuan sains dan teknologi dalam memahami ayat dan *ishārāt* teks al-Qur'an, serta dalam mendepani cabaran kekinian. Justeru, refleksi daripada senario tersebut, kajian ini bertujuan menganalisis konsep elemen saintifik kontemporari yang terdapat di dalam al-Qur'an menerusi analisis ayat-ayat terpilih berdasarkan pentafsiran al-Sha‘rāwī melalui karya agungnya *Tafsīr Al-Sha‘rāwī*. Kajian ini berorientasikan analisis kandungan (*content analysis*) dengan menerapkan metode induktif dan metode deduktif bagi proses menganalisis data. Dalam mengidentifikasi elemen saintifik dalam *Tafsīr Al-Sha‘rāwī*, tumpuan analisis difokuskan kepada lapan ayat terpilih. Hasil kajian mendapati, konsep elemen saintifik dalam al-Qur'an merangkumi tiga bahagian utama iaitu Saintifik Ketuhanan (*Divine Science*), Saintifik Sosial (*Social Science*) dan Saintifik Tabii (*Natural Science*). Dapatan lain menunjukkan, al-Sha‘rāwī konsisten menerapkan metode *al-‘Ilmī al-Naqlī al-Ijtīmā‘ī* dalam pentafsiran ayat-ayat saintifik. Selain itu, hasil analisis ayat dalam Saintifik Ketuhanan menunjukkan penemuan baru mengenai hikmah dan *i‘jāz* dalam aspek leksikal dan perkaitannya pada konteks implikasi berdasarkan korelasi saintifik

khusus pada ayat 16 Surah al-‘Alaq, yang menjelaskan hubungkait perintah Allah SWT dengan manfaat kebaikan dan kesan keburukan (akibat melakukan pendustaan). Manakala frasa *zikr Allāh* pada ayat 28 Surah al-Ra‘d mendedahkan elemen ketaatan yang diimplementasikan menerusi pelbagai konsep mampu membentuk kecemerlangan emosional dan intelektual. Selain itu, penemuan terhadap kemukjizatan susunan makna teks pada kalimah *al-Sam‘a* dan *al-Absār* dalam Surah al-Sajadah ayat 9 menyerahkan hubungkait terhadap fungsional kejadian manusia. Manakala dapatan dalam Saintifik Sosial membawa kepada penemuan terhadap aspek penjenamaan semula konsep modal sosial berteraskan pemahaman gagasan ‘*ikhwah*’ dalam Surah al-Ḥujurāt ayat 10 dan konsep keadilan sosial dalam bentuk jaminan dan perlindungan menerusi perincian frasa ‘*al-‘Adl*’ dalam Surah al-Mā’idah ayat 8. Selain itu, hasil penelitian ayat dalam Saintifik Tabii mendedahkan penemuan terhadap ketinggian nilai tekstual kalimah al-Qur’ān telah membawa kepada petunjuk pada aspek fungsionalnya. Misalnya, frasa *mawāqi‘ al-Nujūm* dalam Surah al-Wāqi‘ah ayat 75 telah memberi petunjuk kepada keluasan fenomena ilmu astronomi. Begitu juga pada lafadz *al-Jibāl Awtādā* dalam Surah al-Naba’ ayat 7 telah memperincikan pengkajian ilmu geologi. Manakala penelitian kalimah ‘pemisah dua lautan’ pada Surah al-Rahmān ayat 20 menunjukkan wujudnya pelbagai fenomena dalam ilmu oseanografi. Penemuan-penemuan ini bukan sekadar menyerahkan kemukjizatan al-Qur’ān, malah secara tidak langsung memberikan nilai tambah pada penguraian dan perluasan makna kalimah al-Qur’ān.

ABSTRACT

Shaykh Muḥammad Mutawalli Al-Sha‘rāwī (1911-1998) is one of the prolific Islamic scholar who has numerously debating on current issues and challenges faced by Muslims. Contemplating into intellectual development and current knowledge discipline, implementation of scientific thinking in al-Qur'an interpretation phenomena has been getting a lot of attention from various parties with a discussion focusing towards understanding of al-Qur'an based on facts and scientific discovery. Yet, the today's translucent situation has given us the weakness of Muslims in benefiting science and technology progress in understanding verse and al-Qur'an texts signs and also in facing today's challenges. Thus, as reflection of those scenarios, this study is to analyse Qur'anic scientific contemporary element concept through selected verses analysis based on al-Sha‘rāwī interpretation via his masterpiece; *Tafsīr Al-Sha‘rāwī*. This study is a content analysis oriented with inductive as well as deductive methodologies in its data analysis process. In identification of scientific element in *Tafsīr Al-Sha‘rāwī*, the author focuses on eight selected verses. The results find out that Qur'anic scientific element concept involves three main parts which are Divine Science, Social Science and Natural Science. Other findings have shown al-Sha‘rāwī consistence in his *al-‘Ilmī al-Naqlī al-Ijtimā‘ī* methodology in interpreting scientific verses. Other than that, Divine Science verse analysis has discover a new result on *hikmah* and *i‘jāz* in lexical aspect and its relation towards implication contexts based on particular scientific correlation on verse 16 Surah al-‘Alaq which explains the relationship of Allah SWT's command on the benefit of goodness and the effect of evilness (due to falsehood). Besides, phrase of *zikr Allāh* on verse 28

Surah al-Ra'd reveals submissive element in which implemented via various concepts where it shapes emotional and intellectual excellence. Other than that, the discovery upon meaning texts miraculous organization on the words of *al-Sam'a* and *al-Abṣār* in Surah al-Sajadah verse 9 has highlighted its relation upon functional of human creation. Meanwhile, Social Science findings bring us to the rebranding aspect discovery of social modal concept based on understanding of '*ikhwah*' concept in Surah al-Hujurāt verse 10 as well as social justice concept in terms of warranty and security via precision of phrase '*al-'Adl*' in Surah al-Mā'idah verse 8. Furthermore, findings of verse examination in Natural Science have revealed the discovery of al-Qur'an textual words advancement value which brings to the key of its functional aspects. For instance, phrase *mawāqi' al-Nujūm* in Surah al-Wāqi'ah verse 75 has offered the sign towards the extent of astronomy knowledge phenomena. The phrase *al-Jibāl Awtādā* in Surah al-Naba' verse 7 has also intensify geology knowledge study. Whereas words examination of 'two ocean divider' in Surah al-Rahmān verse 20 has indicate the existence of various phenomena in oceanography knowledge. These discoveries not only have highlighted al-Qur'an miracle, it is also secondarily enhancing the value of justification and al-Qur'an words meaning expansion.

PENGHARGAAN



Selayaknya segala puji-pujian bagi Allah SWT di atas segala nikmat dan izin-Nya. Selawat dan salam ke atas junjungan besar Baginda Nabi Muhammad SAW, ahli keluarga, para sahabat Baginda dan orang-orang soleh yang sentiasa meneruskan legasi kebenaran. Alhamdulillah, setinggi kesyukuran ke hadrat Allah SWT di atas segala nikmat yang diberikan dan keizinan yang dikurniakan sehingga dapat menyempurnakan kajian ini dengan jayanya.

Ucapan ribuan terima kasih yang tidak terhingga diberikan kepada al-Fadhil Profesor Dato' Dr. Mohd Yakub @ Zulkifli Hj. Mohd Yusoff dan al-Fadhilah Dr Munirah @ Monika Abd Razzak selaku penyelia yang telah banyak memberikan bimbingan dan panduan, yang sentiasa memberikan sokongan padu kepada pengkaji mendepani segala cabaran dan mehnah di sepanjang kajian ini dilakukan. Sekalung apresiasi buat semua kakitangan Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya (APIUM) khususnya kepada pensyarah Jabatan Al-Quran dan Al-Hadith, Prof. Madya Dr. Mustaffa Abdullah, Prof. Madya Dr. Ishak Suliaman, Dr Faisal Ahmad Shah, Dr Sedek Ariffin, Dr Khader Ahmad, Dr Ahmad Kassar, Dr Thabit al-Hajj, Puan Norlina Istar, kakitangan Bahagian Ijazah Tinggi, Puan Norazah Ithnin, para pensyarah, pembantu penyelidik serta kakitangan sokongan.

Kesyukuran yang tidak terhingga kepada ayahanda dan ibunda tercinta Amir Hj Patawari dan Hjh Paidah Hj Rusli, ibu mertua Siti Zabidah Mustaffa dan isteri tersayang Rozana Mohd Zol kerana sentiasa memberikan sokongan, dorongan dan irungan doa yang tidak henti sehingga dapat menyelesaikan pengkajian ini. Juga buat seluruh ahli

keluarga tercinta, guru-guru SMU Kunak Sabah , SMU Papar Sabah yang sentiasa mendoakan dan memberikan sokongan ribuan terima kasih diucapkan. Semoga Allah SWT rahmati.

Sekalung penghargaan dan budi juga khas buat murabbi dan rakan-rakan seperjuangan di bumi Jordan, Madinah al-Munawwarah, United Kingdom, serta seluruh kenalan SLAI APIUM, CQR UM, Bright Spark, yang telah banyak memberikan sumbangan idea ketika melakukan penyelidikan bersama di dalam dan luar negara. Penghargaan juga dirakamkan khas buat pihak Universiti Malaya (UM) dan Kementerian Pengajian Tinggi (KPT) kerana telah membiayai sepenuhnya pengajian pengkaji di bawah Skim Latihan Akademik Institusi Pengajian Tinggi (SLAI) di dalam dan luar negara. Hakikatnya rakaman apresiasi ini tidak akan mampu membala jasa insan yang telah membantu pengkaji selama ini. Iringan doa semoga Allah SWT memberkati kebaikan dan merahmati seluruh kehidupan anda semua.

Akhir kata, sekali lagi pengkaji mengucapkan ribuan terima kasih kepada semua pihak yang terlibat secara langsung maupun tidak langsung dalam menghasilkan kajian ini. Tanpa iringan doa, sokongan, dorongan serta kerjasama yang diberikan, mustahil bagi pengkaji untuk menyempurnakan kajian yang terhad ini. Semoga dengan segala manfaat yang akan diperolehi melalui penyelidikan ini adalah merupakan hadiah terindah buat semua. Semoga Allah SWT memberkati setiap usaha yang diberikan dan mengganjari kebaikan dengan sebaik-baik ganjaran.

SELAMAT BIN AMIR

Jabatan Al-Quran & Al-Hadith
Akademi Pengajian Islam
Universiti Malaya
Kuala Lumpur

Kg. Pangkalan,
W.D.T, 122,
91207, Kunak
Sabah.

DAFTAR KANDUNGAN

KANDUNGAN	HALAMAN
ABSTRAK	iii
ABSTRACT	v
PENGHARGAAN	vii
DAFTAR KANDUNGAN	ix
SENARAI RAJAH	xiv
SENARAI JADUAL	xv
PANDUAN TRANSLITERASI	xvi
SENARAI KEPENDEKAN	xviii

BAB PENDAHULUAN

1. PENGENALAN	1
2. LATAR BELAKANG KAJIAN	7
3. PERNYATAAN MASALAH KAJIAN	10
4. PERSOALAN KAJIAN	12
5. OBJEKTIF KAJIAN	12
6. KEPENTINGAN KAJIAN	13
7. JUSTIFIKASI PEMILIHAN TAJUK KAJIAN	16
8. SKOP KAJIAN	18
9. DEFINISI TAJUK KAJIAN	19
10. KAJIAN LITERATUR	23
i) Kajian Mengenai Elemen Saintifik	24
ii) Kajian Mengenai Pemikiran Muhammad Mutawalli Al-Sha‘rāwī	28
iii) Kajian Mengenai <i>Tafsīr Al-Sha‘rāwī</i>	31
11. METODOLOGI KAJIAN	34
i) Metode Penentuan Subjek	35
ii) Metode Pengumpulan Data	35
a) Metode Dokumentasi	35
b) Metode Observasi	36
c) Metode Temubual	36
iii) Metode Analisis Data	38
a) Metode Historis	38
b) Metode Induktif	39
c) Metode Deduktif	39
d) Metode Komparatif	40
12. SISTEMATIKA KAJIAN	40

BAB SATU : ELEMEN SAINTIFIK AL-QUR’AN

1.0	PENGENALAN	43
1.1	DEFINISI ELEMEN SAINTIFIK AL-QUR’AN	48
1.1.1	Definisi Elemen Saintifik	50
1.1.1.1	Definisi Elemen	50
1.1.1.2	Definisi Saintifik	51
1.1.1.2.1	i) Tafsiran Sains Perspektif Barat	53
1.1.1.2.2	ii) Tafsiran Sains Perspektif Islam	54
1.1.2	Signifikan Penggunaan Saintifik Al-Qur’an	64
1.1.3	Kepentingan Penggunaan Elemen Saintifik Dalam Pentafsiran Al-Qur’an	67
1.2	PERKEMBANGAN SAINTIFIK AL-QUR’AN	71
1.2.1	Pendahuluan	71
1.2.2	Perkembangan Saintifik Al-Qur’an	71
1.3	MANHAJ SAINTIFIK AL-QUR’AN	81
1.3.1	Definisi	81
1.3.2	Manhaj Saintifik Al-Qur’an	83
1.4	PEMBAHAGIAN ELEMEN SAINTIFIK AL-QUR’AN	86
1.4.1	Saintifik Ketuhanan (Divine Science)	87
1.4.1.1	Definisi	87
1.4.1.2	Bidang Kajian Saintifik Ketuhanan	94
1.4.2	Saintifik Sosial (Social Science)	96
1.4.2.1	Definisi	97
1.4.2.2	Bidang Kajian Saintifik Sosial	101
1.4.3	Saintifik Tabii (Natural Science)	103
1.4.3.1	Definisi	103
1.4.3.2	Bidang Kajian Saintifik Tabii	108
1.5	SIKAP ULAMA DALAM BERINTERAKSI DENGAN PENTAFSIRAN SAINTIFIK AL-QUR’AN	109
1.5.1	Ulama Yang Menerima	112
1.5.1.1	Al-Ghazālī	113
1.5.1.2	Al-Suyūṭī	113
1.5.1.3	Rashīd Rēḍā	114
1.5.1.4	Sayyid Quṭb	115
1.5.1.5	Muṣṭafā Sādiq Al-Rāfi‘ī	116
1.5.1.6	Muhammad Al-Ghazālī	117
1.5.1.7	Muhammad Mutawallī Al-Sha‘rāwī	118
1.5.1.8	Malik Bennabi	120
1.5.2	Ulama Yang Menolak	123

**BAB DUA : MUHAMMAD MUTAWALLĪ AL-SHA'RĀWĪ SEBAGAI
MUFASSIR SAINTIFIK ISLAM MODEN**

2.0	PENGENALAN	126
2.0.1	Situasi Politik dan Sosial pada Zaman Al-Sha'rāwī	127
2.1	RIWAYAT HIDUP MUHAMMAD MUTAWALLĪ AL-SHA'RĀWĪ	132
2.1.1	Sejarah kelahiran	132
2.1.2	Keturunan	133
2.1.3	Keluarga Al-Sha'rāwī	134
2.1.4	Kehidupan dan Pendidikan Awal	135
2.2	PERJALANAN INTELEKTUAL AL-SHA'RĀWĪ	137
2.2.1	Pendidikan Rendah	137
2.2.2	Pendidikan Menengah dan Tinggi	138
2.3	PENGARUH PENDIDIKAN DAN PENULISAN	140
2.3.1	Guru-Guru Al-Sha'rāwī	140
2.3.2	Anak Murid Al-Sha'rāwī	142
2.3.3	Pemikiran Al-Sha'rāwī	143
2.3.4	Karya Al-Sha'rāwī	146
2.3.5	Pengaruh Pemikiran Saintifik dalam Karya Muhammad Mutawalli Al-Sha'rāwī	154
2.4	PENDIRIAN AL-SHA'RĀWĪ DAN KEGIGIHANNYA DI MESIR DAN DUNIA AMNYA	155
2.4.1	Jawatan Al-Sha'rāwī	155
2.4.2	Pengalaman Dan Perjalanan Hidup	159
2.4.3	Anugerah Dan Gelaran Kehormat	162
2.5	KETOKOHAN AL-SHA'RĀWĪ	163
2.5.1	Keunggulan Peribadi Al-Sha'rāwī	163
2.5.2	Kredibiliti Keilmuan Al-Sha'rāwī Dalam Isu Tertentu	168
2.6	KOMENTAR ULAMA DAN SARJANA TERHADAP AL-SHA'RĀWĪ	172
2.7	PEMERGIAN SEORANG TOKOH	175
2.8	KESIMPULAN	176

BAB TIGA : *TAFSIR AL-SHA'RĀWI DAN ELEMEN SAINTIFIK*

3.0	PENGENALAN	177
3.1	BAHAGIAN PERTAMA : <i>TAFSIR AL-SHA'RĀWI DAN HUBUNG KAIT DENGAN PENTAFSIRAN SAINTIFIK</i>	178
3.1.1	Pengenalan <i>Tafsir Al-Sha'rāwi</i>	178
3.1.2	Tujuan Penulisan <i>Tafsir Al-Sha'rāwi</i>	181
3.1.3	Metode Al-Sha'rāwi Dan Hubung Kait Dengan Pentafsiran Saintifik	181
3.1.3.1	Sumber Utama Penulisan <i>Tafsir Al-Sha'rāwi</i>	181
3.1.3.2	Metodologi Penulisan Dan Pentafsiran <i>Tafsir Al-Sha'rāwi</i>	189
3.1.4	Keistimewaan <i>Tafsir Al-Sha'rāwi</i>	202
3.2	BAHAGIAN KEDUA: ELEMEN SAINTIFIK DALAM <i>TAFSIR AL-SHA'RĀWI</i>	207
3.2.1	Pengenalan	207
3.2.2	Metode Al-Sha'rāwi Dalam Berinteraksi Dengan Ilmu Saintifik	207
3.2.2.1	Pengertian Perkataan <i>al-'Ilmī</i>	209
3.2.2.2	Pengertian Perkataan <i>al-Naqlī</i>	212
3.2.2.3	Pengertian Perkataan <i>al-Ijtimā'i</i>	213
3.2.2.4	Pengertian Metode <i>al-'Ilmī al-Naqlī al-Ijtimā'i</i>	214
3.2.3	Identifikasi Hubungkait Elemen <i>I'jāz</i> Dalam <i>Tafsir Al-Sha'rāwi</i>	216
3.2.4	Elemen Saintifik Dalam <i>Tafsir Al-Sha'rāwi</i>	218
3.2.4.1	Isu Saintifik Ketuhanan (Divine Science)	218
i)	Surah Al-'Alaq Ayat 16	219
ii)	Surah Al-Sajadah Ayat 9	223
iii)	Surah Al-Ra'd Ayat 28	226
3.2.4.2	Isu Saintifik Sosial (Social Science)	228
i)	Surah Al-Hujurāt Ayat 10	229
ii)	Surah Al-Mā'idah Ayat 8	234
3.2.4.3	Isu Saintifik Tabii (Natural Science)	238
i)	Surah Al-Wāqi'ah Ayat 75-76	238
ii)	Surah Al-Naba' Ayat 6	244
iii)	Surah Al-Rahmān Ayat 19-21	249
3.2.5	Respon Al-Sha'rāwi Terhadap Pengkajian Saintifik Al-Qur'an	254
3.3	KESIMPULAN	257

BAB EMPAT: ANALISIS ELEMEN SAINTIFIK AL-QUR’AN MENURUT PERSPEKTIF TAFSIRAN AL-SHA’RĀWĪ DAN HUBUNG KAIT DENGAN PENEMUAN SAINTIFIK

4.0	PENGENALAN	258
4.1	SAINTIFIK KETUHANAN (DIVINE SCIENCE)	259
4.1.1	Saintifik Ketuhanan Pada Surah Al-‘Alaq Ayat 16	259
4.1.2	Saintifik Ketuhanan Pada Surah Al-Sajadah Ayat 9	272
4.1.3	Saintifik Ketuhanan Pada Surah Al-Ra‘d Ayat 28	284
4.2	SAINTIFIK SOSIAL (SOCIAL SCIENCE)	297
4.2.1	Saintifik Sosial Pada Surah Al-Ḥujurāt Ayat 10	297
4.2.2	Saintifik Sosial Pada Surah Al-Mā’idah Ayat 8	320
4.3	SAINTIFIK TABII (NATURAL SCIENCE)	344
4.3.1	Saintifik Tabii Pada Surah Al-Wāqi‘ah Ayat 75-76	344
4.3.2	Saintifik Tabii Pada Surah Al-Naba’ Ayat 6-7	361
4.3.3	Saintifik Tabii Pada Surah Al-Rahmān Ayat 19-21	372
4.4	KESIMPULAN	389

BAB LIMA : PENUTUP

5.0	PENGENALAN	391
5.1	RUMUSAN KAJIAN	391
5.2	CADANGAN	400
5.3	PENUTUP	403
	BIBLIOGRAFI	404
	LAMPIRAN	451

SENARAI RAJAH

Senarai Rajah		Halaman
Rajah 1.1	Entiti Asas Dalam (a) Kerangka <i>Tauhid</i> Dan (b) Kerangka Bukan <i>Tauhid</i>	84
Rajah 1.2	Teori <i>Hierarchy of Reality</i>	95
Rajah 3.1	Hubungkait Elemen <i>I'jāz</i> Dalam <i>Tafsīr Al-Sha'rāwī</i>	217
Rajah 4.1.1	Kedudukan <i>Frontal Lobe</i> dan <i>Prefrontal Cortex</i>	263
Rajah 4.1.2	Komponen <i>Prefrontal Cortex</i> (Berwarna Kuning) Dikesan Aktif Menggunakan (fMRI).	265
Rajah 4.1.3	Komponen Yang Aktif Dikesan Ketika Proses Penipuan Berlaku Menurut Scott Faro.	266
Rajah 4.1.4	Kedudukan <i>Prefrontal White Matter</i> .	267
Rajah 4.1.5	Penemuan Hasil Penyelidikan Saintifik Yaling Yang et al.	267
Rajah 4.1.6	<i>Ventrolateral Prefrontal Cortex</i> dan <i>Dorsolateral Prefrontal Cortex</i>	270
Rajah 4.1.7	Struktur Deria Pendengaran Manusia	280
Rajah 4.1.8	Struktur Otak Yang Mengawal Deria Pendengaran Manusia	281
Rajah 4.1.9	Hasil Kajian Ujian Klinikal Menggunakan Terapi Zikir	290
Rajah 4.1.10	Dapatan Korelasi Amalan Kerohanian Terhadap Psikofisiologikal Manusia	294
Rajah 4.2.1	Kesimpulan Konsep Modal Sosial Dari Surah Al-Ḥujurāt Ayat 10.	318
Rajah 4.2.2	<i>Adult HIV Prevalence (15-49 years), 2013</i>	330
Rajah 4.2.3	Komponen Keadilan Sosial Dalam Bentuk Jaminan Dan Perlindungan Menerusi Pentafsiran Al-Sha'rāwī	338
Rajah 4.3.1	Kedudukan <i>Zodiac</i> Dan <i>Ecliptic</i> Dalam Sistem Suria	353
Rajah 4.3.2	12 Zodiak Yang Berada Di 'Orbit Khusus' Dapat Dilihat Melalui Satah <i>Ecliptic</i>	354
Rajah 4.3.3	Kedudukan Bintang Mempengaruhi <i>Luminosity</i> Dan <i>Magnitude</i> Bintang	356
Rajah 4.3.4	Posisi Akar Gunung Yang Berfungsi Sebagai Pasak	368
Rajah 4.3.5	Graviti Gunung Berskala Rendah Dan Tinggi	369
Rajah 4.3.6	Model <i>The Theory of Isostasy</i>	370
Rajah 4.3.7	Ilustrasi Pergunungan Utama Sebagai Pengukuh Benua	371
Rajah 4.3.8	Fenomena Pertemuan Dua Laut di Teluk Alaska	379
Rajah 4.3.9	Atlas <i>Salinity</i> (Kemasinan) Laut Dunia	380
Rajah 4.3.10	Hubungan Tahap <i>Salinity</i> (Kemasinan) Dan <i>Density</i> (Ketumpatan) Air	381
Rajah 4.3.11	Hubungan Tahap <i>Salinity</i> (Kemasinan) Dan Kedudukan Dari Muara	381
Rajah 4.3.12	Gambaran Fenomena <i>Estuary</i>	382
Rajah 4.3.13	Arah Aliran Pertemuan Dan Percampuran Air Tawar Dan Air Masin	384
Rajah 4.3.14	Fenomena <i>Halocline</i> Di Lautan Artik	386

SENARAI JADUAL

	Senarai Jadual	Halaman
Jadual 3.1	Sampel Ayat Kajian Dalam Saintifik Ketuhanan Berdasarkan Perspektif al-Sha‘rāwī	219
Jadual 3.2	Sampel Ayat Kajian Dalam Saintifik Sosial Berdasarkan Perspektif al-Sha‘rāwī	228
Jadual 3.3	Ayat Al-Qur'an Berkaitan Saintifik Sosiologi Berdasarkan <i>Tafsīr al-Sha‘rāwī</i>	233
Jadual 3.4	Ayat Al-Qur'an Berkaitan Keadilan Sosial Berdasarkan <i>Tafsīr al-Sha‘rāwī</i>	237
Jadual 3.5	Sampel Ayat Kajian Dalam Saintifik Tabii Berdasarkan Perspektif al-Sha‘rāwī	238
Jadual 3.6	Ayat Al-Qur'an Berkaitan Saintifik Astronomi Berdasarkan <i>Tafsīr al-Sha‘rāwī</i>	243
Jadual 3.7	Ayat Al-Qur'an Berkaitan Saintifik Geologi Berdasarkan <i>Tafsīr al-Sha‘rāwī</i>	248
Jadual 3.8	Ayat Al-Qur'an Berkaitan Saintifik Oseanografi Berdasarkan <i>Tafsīr al-Sha‘rāwī</i>	253
Jadual 4.1	Rekod Peningkatan Kadar <i>Endorphins</i> dan Pengurangan Masalah Ketagihan Responden di Ponpes Inabah XIX Surabaya	292
Jadual 4.2	Definisi Modal Sosial	299
Jadual 4.3	Antara Bentuk Nikmat Dalam Surah Al-Wāqi‘ah Berdasarkan Analisis	359
Jadual 4.4	Agensi Penyelidikan Yang Terlibat Dalam Fenomena <i>Halocline</i> Di Lautan Artik Dalam Tempoh 20 Tahun	388

PANDUAN TRANSLITERASI

a. Konsonan

No	Huruf Arab	Huruf Rumi	Contoh	
			Tulisan Arab	Tulisan Rumi
1	أ	'(a,i,u)	القراءة	al-Qirā'ah
2	ب	b	بعث	ba‘atha
3	ت	t	تاب	tāba
4	ث	th	ثواب	thawāba
5	ج	j	جعل	ja‘ala
6	ح	ḥ	حلب	ḥalaba
7	خ	kh	خطب	khaṭaba
8	د	d	دفع	dafa‘a
9	ذ	dh	ذهب	dhahaba
10	ر	r	رجع	raja‘a
11	ز	z	زرع	zara‘a
12	س	s	سمع	sami‘a
13	ش	sh	شفع	Shafa‘a
14	ص	ṣ	صعد	ṣa‘ada
15	ض	ḍ	ضلل	ḍalala
16	ط	ṭ	طلع	ṭala‘a
17	ظ	z	ظفر	ẓafara
18	ع	'(a,i,u)	عليه	‘alayhi
19	غ	gh	غفر	ghafara
20	ف	f	فلح	falahā
21	ق	q	قلم	qalama
22	ك	k	كتب	kataba
23	ل	l	لعب	la‘iba
24	م	m	منع	mana‘a
25	ن	n	نال	nāla
26	و	w	وعد	wa‘ada
27	هـ	h	هدم	hadama
28	يـ	y	علم	ya‘lamu

b. Vokal Panjang

No	Huruf Arab	Huruf Rumi	Contoh	
			Tulisan Arab	Tulisan Rumi
1	أ	ā	قال	qāla
2	أو	ū	موسي	mūsā
3	اي	ī	إيمان	īmān

c. Vokal Pendek

No	Huruf Arab	Huruf Rumi	Contoh	
			Tulisan Arab	Tulisan Rumi
1	----- (فتحة)	a	نصر	naṣara
2	----- (كسرة)	i	ناصر	nāṣira
3	----- (ضمة)	u	ينصر	yansuru

d. Diftong

No	Huruf Arab	Huruf Rumi	Contoh	
			Tulisan Arab	Tulisan Rumi
1	أو	aw	أواب	awwāb
2	أي	ay	أيام	ayyāman
3	اي	iy	إياك	iyyāka

Catatan:

Istilah sesuatu perkataan yang berasal daripada perkataan bahasa Arab tetapi telah menjadi sebutan bahasa Melayu dieja mengikut perkataan bahasa Melayu seperti perkataan ulama, ilmiah, hadith, mukjizat dan lain-lain.

SENARAI KEPENDEKAN

No.	Kependekan	Kepanjangan
1.	aPFC	<i>Anterior Prefrontal Cortex</i>
2.	AS	<i>'Alayhi al-Salām</i>
3.	Al-Sha'rāwī	Muhammad Mutawalli al-Sha'rāwī
4.	bil.	Bilangan
5.	c.	Cetakan
6.	Dr.	Doktor
7.	ed.	Edit
8.	et al.,	Lain-lain pengarang bersama
9.	fMRI	<i>Functional Magnetic Resonance Imaging</i>
10.	H	Hijriyyah
11.	Hj.	Haji
12.	h.	Halaman
13.	<i>Ibid. Ibidm,</i>	rujukan pada tempat yang sama
14.	j.	Jilid/ juzuk
15.	M	Masihi / Miladiyyah
16.	m.	Meninggal Dunia
17.	no.hadith	Nombor Hadith
18.	Prof.	Profesor
19.	RA	<i>Radiya Allāh 'Anh/ Rađiya Allāh 'Anhā</i>
20.	SAW	<i>Sallā Allāh 'Alayhi Wa al-Salām</i>
21.	SWT	Subḥānahu wa Ta'ālā
22.	Sdn. Bhd	Sendirian Berhad
23.	t.t	Tanpa Tahun

24.	t.t.p.	Tanpa tempat penerbit
25.	terj.	Terjemahan
26.	w.	Wafat
27.	WISE	World Islamic Sciences and Education University

BAB PENDAHULUAN

1. PENGENALAN

Realiti semasa menunjukkan bahawa perkembangan ilmu pengetahuan sejajar dengan unjuran kini. Hal ini dapat dilihat melalui anjakan dalam pola berfikir masyarakat pada hari ini yang terhasil melalui dua motif yang utama¹ iaitu; *Pertama*, perolehan pengetahuan hasil daripada pengalaman, iaitu diperolehi begitu sahaja, tanpa motif tertentu. *Kedua*, pengetahuan yang didasari motif ingin tahu melalui proses analitis yang didasari ilmu teoritikal dan dikembangkan berdasarkan praktikaliti yang berterusan.

Bertitik tolak daripada dua motif utama ini, maka lahirlah pelbagai konsep ilmu pengetahuan. Sebagai contoh konsep ilmu dalam optik Islam berkembang hasil daripada dua asas yang merupakan sumber utama iaitu al-Qur'an dan al-Hadith². Berbeza dengan konsep ilmu pengetahuan yang diutarakan oleh para sarjana Barat iaitu berorientasikan kerasionalan semata-mata dan ianya adalah merupakan satu-satunya kaedah untuk mengetahui kebenaran.³ Hal ini sama sekali bertentangan dengan tradisi keilmuan Islam yang bertunjangkan tauhidiah, yang mana Islam sama sekali tidak menentang dekorasi keilmuan yang memberikan input yang bersifat *competitive excellence*, malah galakan

¹ Menurut Ahmad Tafsir, bagaimanapun kaedah dalam memperolehi ilmu pengetahuan adalah bertitik tolak daripada sikap ingin tahu yang sudah *built-in* dalam penciptaan manusia. Lihat hasil karya Ahmad Tafsir, "Filsafat Pengetahuan Islami", dalam *Pandangan Keilmuan UIN, Wahyu Memandu Ilmu* (Bandung: Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung, 2006), 18.

² Sidek Baba, "Memahami Konsep Penguasaan Ilmu Pengetahuan" dalam *Ke arah Ummat Hadhari*, ed. Khairul Azmi Mohamad et al., (Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuwan, 2010), 168-169.

³ Ziauddin Sardar telah menjelaskan dengan terperinci konsep ilmu Islam dalam optik Islam dan Barat, beliau telah membuat 15 perbandingan antara konteks pengetahuan Islam dan Barat. Lihat Ziauddin Sardar, *Explorations In Islamic Science* (London and New York: Mansell, 1989), 95-97.

untuk terus mentaakul, mentadabbur dalam pelbagai matra sangat digalakkan bertujuan untuk memperolehi fakta yang absah dan sebagai solusi untuk menyelesaikan masalah sejagat dan semasa.⁴

Inilah yang telah diungkapkan oleh Zaini Ujang melalui petikan daripada Jonathan Lyons dalam bukunya berjudul *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization* yang menyatakan bahawa kecemerlangan berfikir intelektual Islam dalam pelbagai bidang telah memberikan sumbangan yang besar dalam perkembangan ilmu pengetahuan dan kesejahteraan sejagat.⁵ Justeru situasi ini menunjukkan bahawa pola berfikir sarjana Islam terdahulu bukan sahaja berteraskan ilmu teoritikal malah bersifat praktikal bertujuan menghasilkan penemuan yang lebih autoriti sejarar dengan perkembangan semasa. Inilah yang cuba diungkapkan oleh *Hujjah al-Islām* al-Ghazālī menerusi karyanya *Iḥyā’ ‘Ulūmuddīn* yang menyebut bahawasanya tuntutan terhadap umat Islam agar menguasai ilmu *Shar‘iyyah* dan *Ghayr Shar‘iyyah*. Manakala Ibn Khaldūn pula mentakrifkannya sebagai *al-‘Ulūm al-Naqliyyah* dan *al-‘Ulūm al-‘Aqliyyah*.⁶

⁴ Alias Azhar, “Peranan Pemikiran Saintifik Dalam Pembinaan Hukum Islam Semasa di Malaysia”, (*Kertas Kerja Prosiding Seminar Hukum Islam Semasa Peringkat Kebangsaan*, Universiti Malaya Kuala Lumpur, pada 28-29 September 2005), 1-10.

⁵ Zaini Ujang, *Menghayati Budaya Ilmu* (Universiti Teknologi Malaysia, Penerbit UTM, 2009), 14. Lihat juga Jonathan Lyons, *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization* (London New York and Berlin: Bloomsbury Publishing, 2010), 55-57.

⁶ Konsep yang cuba dibawa oleh Imām al-Ghazālī dan Ibn Khaldūn ini merupakan konsep ilmu yang integral dan holistik dalam kerangka tauhid. Menurut Ismā‘īl al-Fārūqī sebagai esensi peradaban Islam yang menjadi penyatu pelbagai bidang lapangan ilmu yang pernah diterima Islam dari luar. Lihat Nanat Fatah Natsir, “Merumuskan Landasan Epistemologi Pengintegrasian Ilmu Quraniyyah dan Kawniyyah”, dalam *Pandangan Keilmuan UIN, Wahyu Memandu Ilmu* (Bandung: Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung, 2006), 1. Penekanan terhadap ilmu dapat dilihat melalui perbahasan di bawah tajuk khas yang dibincangkan secara panjang lebar oleh Imam al-Ghazali di dalam karya beliau. Lihat Ghazali Muhammad, *Mukhtasar Iḥyā ‘Ulūmuddīn - Mutiara Iḥyā Ulūmuddīn*, terj. Irwan Kurniawan (Bandung: Penerbit Mizan, 2008), 23-40.

Justeru, dalam mendepani cabaran milenium kini, ilmu yang disebut ilmu *Ghayr Shar'iyyah* dan *al-'Ulūm al-Naqliyyah* perlu diolah dan diinterpretasikan dengan perkembangan ilmu Islam semasa. Adaptasi perkembangan sains dan teknologi dalam konteks pendidikan pengajian Islam perlu diasimilasi dengan keperluan masyarakat kini,⁷ dengan tidak mengabaikan *mashādir* yang utama iaitu al-Qur'an dan al-Hadith⁸, penggembangan usaha yang dinamik dalam memahami mesej al-Qur'an amat perlu agar mampu mendepani cabaran yang bersifat multidimensi demi menyerlahkan kesyumulan, keuniversalan dan kefleksibelan ajaran Islam.⁹ Hal ini disebabkan permasalahan yang lebih kompleks yang berlaku dalam pelbagai aspek dalam kalangan masyarakat mendorong para sarjana untuk lebih berfikiran efisien, kreatif, kritis¹⁰ dan proaktif dalam menyelesaikan isu tersebut.¹¹ Tanpa mengabaikan sumber yang *ma'thūr*, pengkaji melihat kepentingan sebenar di dalam pengolahan maksud tersirat al-Qur'an

⁷ Sebagai contoh, isu yang diketengahkan oleh Rew Martin dalam tulisannya ialah; menurut beliau kepentingan mengintegrasikan ilmu pengetahuan dan pendekatan antropologi di dalam memahami agama Islam perlu dibangunkan dalam konteks masyarakat kini agar dinamisasi kesyumulan Islam terserlah dalam semua aspek. Selain menangkis tuduhan sarjana Barat yang mengatakan Islam sebagai sebuah agama yang tidak fleksibel. Justeru pengamalan terhadap pemahaman Islam perlu lebih proaktif untuk membangunkan kerangka pemikiran saintifik Islam. Lihat Rew Martin, "Religion and development I: Anthropology, Islam, transnationalism and emerging analyses of violence against women", *Jurnal Progress In Development Studies* 11, Issue 1, (2011), 69. Lihat juga Alias Azhar , "Peranan Pemikiran Saintifik Dalam Pembinaan Hukum Islam Semasa di Malaysia", 7.

⁸ Berbeza dengan perkembangan revolusi ilmu pengetahuan dalam optik Barat, iaitu tradisi keilmuan Barat berkembang selepas para saintis dan sarjana Barat memisahkan diri dari fahaman idealisme agama menerusi proses sekularisasi. Alias Azhar, "Peranan Pemikiran Saintifik Dalam Pembinaan Hukum Islam Semasa di Malaysia", 14.

⁹ Alias Azhar, "Aplikasi Elemen Saintifik Dalam Pengajian Syariah di Malaysia", (Tesis Ph.D Jabatan Fiqh & Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2007), 1.

¹⁰ Pemikiran kritis banyak dibincangkan oleh ramai ilmuwan khususnya dalam kalangan warga pendidik sama ada daripada ilmuwan Islam dan Barat. Ia adalah salah satu dari dua aspek pengajian neurosains: pemikiran kritis dan kreatif. Dua aspek pengajian ini adalah sebahagian daripada operasi kognitif yang digunakan oleh manusia untuk mencari sesuatu makna. Roger Sperry dan Ornstein mendapati bahawa otak manusia terbahagi kepada dua bahagian iaitu Hoka (Hemisfera otak kanan) dan Hoki (Hemisfera otak kiri). Kedua-duanya memainkan peranan penting dan perbezaan ialah Hoki berfungsi menghasilkan pemikiran saintifik bercorak kritis dan Hoka pula menghasilkan pemikiran kreatif. Lihat Mohd Fauzi Hamat et al., "Penerapan Pemikiran Kritis Menerusi Silibus Pendidikan Islam, Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah (KBSM): Kajian di SMKA Negeri Melaka", *Jurnal AFKAR* 8, Jabatan Akidah & Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya (April 2007), 209.

¹¹ Situasi ini juga turut disentuh oleh Rosnani Hashim dalam pendahuluan karyanya. Lihat Rosnani Hashim, *Educational Dualisme In Malaysia* (London: Oxford University Press, 1996), 1-3.

berlandaskan situasi masyarakat kini yang lebih bersifat saintifik. Jika dahulu, tradisi keilmuan sarjana silam lebih cenderung menterjemahkan al-Qur'an secara *ma'thūr*, *ra'yī* dan *ishārī* berdasarkan situasi pada ketika itu, maka satu pendekatan baru amat perlu dalam memahami konteks al-Qur'an selaras dengan perkembangan kini. Iaitu menggabung jalin kefahaman saintifik (interpretasi kemajuan sains dan teknologi serta keilmuan semasa) dalam memahami al-Qur'an. Tidak mengimani olahan sains Barat, sebaliknya melakukan telahan dan anjakan paradigma terhadap penemuan saintifik untuk diislamisasikan mengikut acuan Islam yang bersifat *ta'abbudi* (matlamat sebagai hamba Allah) dan tauhidiah¹².

Inilah di antara usaha intelektual kini antaranya Prof. Dr Zaghlūl al-Najjār¹³, Dr. Zakir Naik¹⁴, Shaykh al-Zindānī¹⁵ dan ramai lagi yang telah dilakukan dan cuba

¹² Alias Azhar , “Peranan Pemikiran Saintifik Dalam Pembinaan Hukum Islam Semasa di Malaysia”, 2. Lihat juga ulasan Dr. Muhammad Sayyid Tantawi berkenaan adab berdialog tentang al-Qur'an al-Karim. Muhammad Sayyid Tantawi, *Adab al-Hiwar fi al-Islam (Adab Dialog Dalam Islam)*, terj. Mohd Nor Mamat (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia Berhad, 2008), 158-170.

¹³ Ketokohan beliau terserlah dengan terhasilnya satu laman sesawang iaitu <http://www.elnaggarzr.com> yang memuatkan hampir keseluruhan karya beliau meliputi pengkajian makalah, buku, jurnal, petikan akhbar. Walaupun bidang kepakaran beliau lebih menjurus kepada aspek geologi (micropaleontology), namun ketokohan beliau terserlah apabila mampu menghasilkan pelbagai kajian yang menguak kemukjizatan al-Qur'an melalui penemuan-penemuan ilmiah semasa (*I'jāz 'ilmī*). Sebagai contoh dalam laman sesawang <http://www.sunni-news.net> bertarikh 11 Oktober 2011, beliau telah dinobat sebagai *Islamic Scholar* yang unggul dalam mengadaptasi ilmu saintifik ke dalam lapangan tafsir al-Qur'an. Penghargaan ini adalah merupakan salah satu pencapaian yang selayaknya memandangkan pemilihan tokoh yang termasuk di dalam senarai *Islamic Personalities* menerusi laman web ini adalah berdasarkan kriteria yang ketat. Lihat laman sesawang *Sunni*, dicapai 10 Oktober 2011, http://www.sunninews.net/en/articles.aspx?selected_article_no=13445. Lihat juga laman sesawang *Dr Zaghlūl al-Najjār*, dicapai 10 Oktober 2011, <http://www.elnaggarzr.com>.

¹⁴ Dr. Zakir Naik dilahirkan pada 18 Oktober 1965, beliau adalah merupakan seorang doktor perubatan dan juga seorang pakar dalam perbandingan agama (comparative religion). Bergiat aktif dalam dakwah Islam dan merupakan pengasas *Islamic Research Foundation* (IRF) iaitu sebuah organisasi aktif yang memiliki saluran media di Mumbai India. Beliau mula bergiat aktif dalam bidang dakwah apabila terinspirasi dengan metode Ahmad Deedat yang menggabung jalin penemuan saintifik dalam menerangkan Islam kepada masyarakat. Lihat laman sesawang *Islamic Research Foundation*, dicapai 20 Januari 2012, <http://www.irf.net/drzakirnaik.html>.

¹⁵ Nama penuh beliau ialah ‘Abd al-Majīd al-Zindānī. Dilahirkan pada tahun 1942. Menurut Daniel Golden dalam satu tulisannya, beliau menyatakan bahawa al-Zindānī adalah merupakan seorang ahli akademik dan ahli politik Yaman yang penuh dengan karismatik. Sebagai pengasas kepada Universiti

diketengahkan kepada masyarakat untuk memahami kepentingan isi kandungan al-Qur'an melalui pendekatan saintifik. Mereka bukan sahaja dikenali dalam kalangan masyarakat Islam, malah turut terkenal dalam kalangan intelektual bukan Islam kerana telah banyak memberikan sumbangan dalam aspek pemikiran saintifik al-Qur'an¹⁶.

Namun di sebalik ketaksuhan masyarakat kini terhadap tanggapan sains adalah teknologi, dan teknologi sama sekali tidak dapat dipisahkan dengan sains adalah merupakan satu doktrin yang perlu diubah. Ini kerana apabila membincangkan tentang istilah sains, bererti penekanan perlu mengambil kira kaedah sains, organisasi sains, matlamat sains, keutamaan penyelidikan sains, polisi sains, sains sebagai satu kepercayaan, sains dan ketenteraan, sains dan teknologi, pendidikan sains serta sains kemasyarakatan. Tidak wajar menyempitkan konsep sains hanya sekadar satu kaedah penyelidikan, kaedah empirik atau khususnya kaedah uji kaji¹⁷ sahaja, ataupun sains

al-Iman di Yaman, maka tidak hairanlah jika pandangan beliau bukan sahaja menggugat fakta yang sedia ada, malah menggugat kuasa besar seperti Amerika Syarikat sehingga beliau dituduh sebagai agen al-Qaeda kerana kelantangan beliau menyatakan kebenaran dan menentang pandangan Amerika Syarikat dalam isu tertentu. Lihat laman sesawang *Universiti al-Iman Yaman*, dicapai 20 Januari 2012, http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=6.

¹⁶ Jika diteliti dalam sejarah silam, istilah saintifik al-Qur'an ini adalah merupakan satu istilah yang baru dalam disiplin ilmu pengajian tafsir al-Qur'an, kemunculannya bermula apabila kecenderungan ulama untuk mengadaptasi falsafah sains Barat dalam kerangka disiplin keilmuan Islam dan juga untuk menangkis tohmahan sarjana Barat terhadap kesyumulan al-Qur'an yang merupakan sebuah wahyu yang bersifat *miracle of al-Qur'an* dan bukannya nukilan Rasulullah s.a.w. Perlu dilihat juga sains Islam telah cuba dihidupkan semula oleh beberapa tokoh sarjanawan dan agamawan Islam antaranya Jamāl al-Addīn al-Afghānī, Muḥammad ‘Abduh, Rashīd Rēḍā, Muḥammad Iqbal dan Sayyid Ahmad Khan, namun tokoh-tokoh ini lebih cenderung membahaskan falsafah sains menurut perspektif sosialisme dan sufisme. Lihat Baharuddin Ahmad, *Falsafah sains Daripada Perspektif Islam* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1994), xiv.

¹⁷ Sepertimana yang telah digunakan oleh sarjana-sarjana lampau seperti Galileo Galilei (1564-1642), William Gilbert (1544-1603), Isaac Newton (1642-1772), dan James Clerk Maxwell (1831-1879) dan juga Albert Einstein menggunakan sepenuhnya kaedah ini.

difahami sebagai subjek kimia, fizik dan sains hayat sebagaimana yang telah didoktrinasikan sejak di alam persekolahan lagi.¹⁸

Segala komponen sains yang disebutkan tadi adalah merupakan aspek-aspek terpenting dalam kehidupan seharian kita dan seharusnya setiap aspek kehidupan itu hendaklah diletakkan dalam mandala keagamaan. Sekiranya komponen-komponen tersebut dibahaskan dalam ruang lingkup disiplin pengajian Islam, maka ia dinamakan sebagai Sains Islam.¹⁹ Inilah yang cuba dibahaskan melalui kajian ini, apabila pengkaji melihat interpretasi yang diketengahkan oleh Shaykh Muhammad Mutawalli Al-Sha‘rāwī melalui pentafsiran beliau dalam karyanya *Tafsīr al-Sha‘rāwī*. Pentafsiran beliau bukan sekadar satu pentafsiran al-Qur'an yang rigid mentafsirkan al-Qur'an seperti dalam pentafsiran klasik, sebaliknya tanpa disedari oleh kebanyakan sarjana, al-Sha‘rāwī telah menggunakan pendekatan metode *al-‘Ilmī al-Naqlī al-Ijtīmā’ī*²⁰ khususnya dalam menghuraikan ayat-ayat al-Qur'an yang berdimensi saintifik kontemporari. Di antara pentafsiran elemen saintifik yang diketengahkan adalah meliputi komponen Saintifik Ketuhanan (Divine Science), Saintifik Sosial (Social Science) dan Saintifik Tabii (Natural Science)²¹. yang berlandaskan pemerhatian dan keilmuan beliau sepanjang bergiat aktif dalam pelbagai lapangan.

¹⁸ Abdul Latif Samian, “Al-Qur'an dan Sunah Dalam Falsafah Sains”, dalam *Wacana Sejarah dan Falsafah Sains-Sains Dan Masyarakat*, ed. Mohd Yusof Hj Othman (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2009), 313-314.

¹⁹ *Ibid.*, 314.

²⁰ Konsep *al-‘Ilmī al-Naqlī al-Ijtīmā’ī* ini adalah berdasarkan telahan pengkaji terhadap *manhaj* pentafsiran al-Sha‘rāwī di dalam mentafsirkan ayat al-Qur'an. Ini kerana apabila Shaykh al-Sha‘rāwī mentafsirkan sesuatu ayat, beliau cuba mentafsirkan ayat tersebut melalui dimensi saintifik (melihat hubungkait mesej al-Qur'an dengan perkembangan keilmuan semasa) lalu ditafsirkan berdasarkan logik (melalui kefahaman dalil naqli) sesuai dengan konteks pentafsiran ayat tersebut berdasarkan situasi dan keperluan masyarakat agar kembali kepada prinsip al-Qur'an. Metode ini akan diperincikan oleh pengkaji pada Bab Tiga dalam kajian ini.

²¹ Yahaya Jusoh, *Pendidikan Falsafah Sains Al-Qur'an* (UTM: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia, 2007), 19-21.

Melalui sebuah karyanya yang agung yang berjudul *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, pengkaji akan cuba meneroka metodologi dan pendekatan beliau secara induksi dan deduksi di dalam menjelaskan isi kandungan al-Qur'an melalui pendekatan saintifik kontemporari di bawah tajuk kajian yang berjudul *Elemen Saintifik Dalam Al-Qur'an : Analisis Terhadap Tafsīr Al-Sha‘rāwī Karangan Muhammad Mutawalli Al-Sha‘rāwī*. Akhirnya dijangkakan hasil kajian ini dapat menguak kerangka teori pentafsiran saintifik kontemporari al-Qur'an berdasarkan perspektif pentafsiran tokoh Shaykh al-Sha‘rāwī dalam tafsirnya *Tafsīr al-Sha‘rāwī* dalam memacu prospek epistemologi saintifik al-Qur'an.

2. LATAR BELAKANG KAJIAN

Penelitian dan analisis sarjana Islam yang terkedepan dalam aspek pentafsiran al-Qur'an telah banyak dilakukan oleh para pengkaji sama ada dalam kalangan cendekiawan Islam mahupun Barat. *Mufassir* yang terdahulu dan terkemudian seperti Ibn Jarīr al-Tabarī²², Ibn al-Kathīr²³, al-Samarqandī²⁴, al-Suyūtī²⁵, al-Alūsī²⁶, al-Rāzī²⁷,

²² Beliau dilahirkan pada tahun 224 Hijrah di Amal Tabaristan dan meninggal dunia pada tahun 310 Hijrah di Baghdad. Antara *mufassir* terawal yang membukukan pengkajian tafsir iaitu *Tafsīr Jāmī’ al-Bayān*. Al-Tabarī merupakan pengasas kepada tafsir *al-Athārī al-Nazārī* yang mengutamakan *al-Ma’tūr* dan disusuli dengan *ijtihād*, *istinbāt* dan *istidlāl*. Muhammad Ḥussīn al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Beirut: Dar Yusoff, 2000), 1:215-217. Lihat juga Fauzi Deraman et al., *Pengantar Usul Tafsir* (Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya: Intel Multimedia and Publication, 2006), 81-82.

²³ Nama sebenar beliau ialah al-Imām al-Jalīl al-Ḥāfiẓ ‘Imād al-Dīn Abū al-Fidā’ Ismā’īl ibn ‘Amru ibn Kathīr ibn Dhū’ ibn Kathīr ibn Zar’ al-Baṣrī al-Dimisyqī al-Faqīh al-Syāfi’ī. Dilahirkan pada tahun 700 Hijrah dan meninggal dunia pada bulan Sha‘bān pada tahun 774 Hijrah. Hasil karya beliau yang teragung sehingga pada hari ini ialah *Tafsīr Ibn Kathīr* yang cukup dikenali sebagai salah satu *Tafsīr bī al-Ma’tūr*. Muhammad ibn Abd al-Rahmān al-Mughrāwī, *al-Mufassirūn Baina al-Ta’wīl wa al-Ithbāt fī Āyāt al-Ṣifāt* (Muassasah al-Risālah, t.t.), 2:605. Lihat Muhammad Ḥussīn al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, 1:252-254. Lihat juga Fauzi Deraman et al., *Pengantar Usul Tafsir*, 91-96.

²⁴ Pengarang kepada tafsir *Bahr al-‘Ulūm* ini cukup dikenali dengan kata-kata yang mampu memberi kesan kepada pembaca dan merupakan seorang ulama yang masyhur dalam menghimpunkan ilmu. Telah disebut dalam kitab *Kashf al-Ζunūn*, bahawa tafsir *Bahr al-‘Ulūm* adalah merupakan sebuah

Ṭanṭawī Jawhari²⁸ serta ulama-ulama yang lain sudah tidak asing lagi dalam optik sejarah disiplin ilmu pengetahuan khasnya dalam disiplin ilmu tafsir al-Qur'an. Dominasi terhadap pelbagai cabang ilmu pengetahuan yang ekstensif mendorong para sarjana untuk mengkaji fraksi keilmuan pemikir Islam dalam pelbagai dimensi. Antaranya ialah riwayat hidup, metodologi pengkajian, paradigma berkenaan sesuatu isu, dan sumbangan serta dalam pelbagai lapangan ilmu.

Namun di dalam keghairahan para pengkaji kini meneliti manhaj para sarjanawan dan agamawan dalam pelbagai bidang, tokoh besar seperti Muḥammad Mutawallī al-Sha‘rāwī (1911-1998) masih kurang dikenali khasnya dalam bidang saintifik Islam. Walaupun pada hakikatnya, tokoh ini seharusnya mendapat tempat dalam kalangan para sarjana mahupun masyarakat kerana sumbangan beliau yang cukup besar dalam pelbagai bidang khususnya isu yang mendepani umat Islam. Namun disebabkan kurangnya penyelidikan yang komprehensif berkenaan metode beliau dalam berinteraksi dengan saintifik semasa menyebabkan keilmuan al-Sha‘rāwī kurang

tafsir yang masyhur dan penuh manfaat. Muḥammad Ḥussīn al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, 1:235.

- ²⁵ Beliau adalah antara ulama yang masyhur dengan kapasiti keilmuan yang cukup hebat. Telah menghasilkan beratus buah buku dalam pelbagai disiplin ilmu dan antara karya terulung ialah *Tafsīr al-Dur al-Manthūr*, sebuah tafsir yang besar. Beliau dilahirkan pada tahun 849 H dan wafat pada tahun 911 H. Fahd ‘Abd Rahmān Ibn Sulaymān al-Rūmī, *Buḥūth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu* (t.tp: Maktabah al-Tawbah, 1997), 151.
- ²⁶ Nama penuh beliau ialah Abū al-Thanā’ Shihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd Afnada al-Alūsī al-Baghdādī. Tafsir beliau yang dikenali sebagai *Tafsīr Rūh al-Ma’āni* adalah merupakan ringkasan kepada *Tafsīr al-Kashshāf* karya al-Zamakhshārī dan *Tafsīr al-Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl* Karya al-Baiḍāwī. Muḥammad Ḥussīn al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, 1:360-370.
- ²⁷ Beliau adalah merupakan pegasas kitab *Tafsīr al-Kabīr* atau juga dikenali sebagai *Mafātiḥ al-Ghayb*. Tafsir ini adalah merupakan kitab tafsir dimensi *al-Ra’yi* yang terbesar. Fauzi Deraman et al., *Pengantar Usul Tafsir*, 108.
- ²⁸ Beliau cukup dikenali dalam kalangan sarjana Muslim dengan kredibiliti sebagai seorang *mufassir* saintifik moden kerana beliau adalah merupakan di antara pelopor pentafsiran al-Qur'an berdasarkan penemuan saintifik moden. Beliau juga adalah merupakan sarjana Arab pertama yang menerima anugerah Nobel. Ulama yang dilahirkan pada tahun 1826M/1278H ini sangat terkenal sebagai ulama yang faqih dalam pelbagai lapangan ilmu. Ṭanṭawī al-Jawhari, *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qurān* (Qāherah: Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, t.t.), 1:2-3.

dikenali, sekaligus pentafsiran beliau jarang diteliti secara ilmiah. Justeru tidak keberatan jika dikatakan bahawa berdasarkan telahan ilmiah yang dilakukan oleh pengkaji, belum ada kajian terperinci dilakukan yang melibatkan penglibatan beliau dalam bidang sains Islam amnya, mahupun sumbangan beliau dalam bidang akademik khasnya berkaitan pemikiran saintifik al-Qur'an.

Kepakaran dan ketokohan yang dimiliki oleh al-Sha'rawī dalam pelbagai disiplin ilmu tidak disia-siakan apabila telah diadaptasi dan diasimilasi dalam bidang pentafsiran al-Qur'an sehingga mampu menghasilkan satu karya agung berjudul *Tafsīr al-Sha'rawī*²⁹. Melihat kepada kesungguhan beliau memanifestasikan ilmu saintifik dalam pentafsiran al-Qur'an, pengkaji akan mengkaji secara induktif, deduktif, kondusif dan selektif demi untuk melihat sejauh mana metodologi yang diaplikasi oleh al-Sha'rawī dalam menyusun kitabnya *Tafsīr al-Sha'rawī*, lebih-lebih lagi pendekatan saintifik yang digunakan oleh beliau dalam mentafsirkan komponen ayat saintifik terpilih dalam al-Qur'an. Hal ini demi kesinambungan dalam proses pentafsiran dan

²⁹ Nama *Tafsīr al-Sha'rawī* adalah berdasarkan nama beliau iaitu Muḥammad Mutawallī al-Sha'rawī. Menurut Muḥammad ‘Ālī Iyāzī judul yang terkenal dari karya ini adalah *Tafsīr al-Sha'rawī Khawāṭir al-Sha'rawī Hawla al-Qur'ān al-Karīm*. Pada mulanya, tafsir ini hanya diberi nama *Khawāṭir al-Sha'rawī* yang dimaksudkan sebagai sebuah renungan (Khawatir) dari diri al-Sha'rawī terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang tentunya mungkin akan berlaku kesilapan dan mungkin juga tidak berdasarkan pentafsiran yang beliau lakukan. Apa yang menarik dalam tafsir ini ialah al-Sha'rawī tidak hanya fokus membahaskan satu aspek sahaja, seperti Ṭanṭawī Jawharī yang cenderung pada ayat-ayat saintifik tabii, atau al-Alūsī yang cenderung pada “*maqam qalbi*”. Adapun al-Sha'rawī menginterpretasikan al-Qur'an lebih makro dan universal dalam membahas semua ayat, malah terangkum pelbagai bidang baru yang tidak terdapat dalam tafsir klasik sebelumnya. Selain itu hampir keseluruhan tafsir ini dibahaskan melalui lisan tidak seperti ulama sebelumnya melalui pengkajian, dan usaha pembukuan ini telah dilakukan oleh anak murid beliau iaitu Muḥammad al-Sinrāwī (Isu ini akan diperincikan oleh pengkaji dalam Bab Tiga). ‘Abd al-Warīs al-Dasūqī, Sha'rawī, *Qisas al-Qur'ān fi Sūrah al-Kahfī*, terj. H. Salim Basyarahil (Jakarta: Gema Insani Press, 1990), 194. Lihat juga Laman Sesawang Pusat Studi al-Qur'an, dicapai 21 Januari 2012, <http://psq.or.id/index.php/in/khazanah/book-review/163-book-review-tafsir-asy-syarawi>.

pemahaman al-Qur'an yang lebih dinamik dan semasa³⁰ selaras dengan perkembangan intelektual manusia.

3. PERNYATAAN MASALAH KAJIAN

Tercetusnya idea terhadap kajian ini apabila melihat suasana perkembangan disiplin ilmu saintifik yang dipelopori dunia Barat terus didominasi oleh golongan saintisme sehingga ke hari ini. Ironinya, orientasi keilmuan saintifik ini masih tidak mendapat tempat dalam kalangan umat Islam akibat proses taklid dan ikut-ikutan tanpa wujudnya kesedaran untuk menganalisis dan mentadabbur rahsia keilmuan yang terkandung di dalam teks al-Qur'an, khasnya melibatkan implementasi saintifik dalam memahami al-Qur'an.

Al-Qur'an bukan sahaja sebagai *dustūr* malah merupakan resolusi terbaik dalam menangani apa sahaja permasalahan yang timbul dan relevan sehingga hari kiamat. Justeru mengapa al-Qur'an tidak dijadikan sebagai sumber utama dalam berhadapan perkembangan semasa yang menuntut kaedah berfikir saintifik? Sekiranya wujud interaksi elemen saintifik dan al-Qur'an, bagaimanakah konsep yang diketengahkan dan apakah bentuk elemen saintifik yang diterapkan berdasarkan mandala al-Qur'an?

³⁰ Dalam hal ini Dr. Farūq ‘Abd Najm al-‘Abdalī menegaskan bahawa disebabkan suasana masyarakat Islam kini yang telah bertukar menjadi kerdil dan diumpamakan sebagai sebuah perkampungan elektronik yang kecil, sayugia lah para sarjana meneliti kemukjizatan dan hakikat kebenaran al-Qur'an dalam pelbagai dimensi saintifik, jauh daripada perasaan fanatik dan persepsi sedia ada dalam diri masing-masing agar melalui jalan penemuan saintifik akan menjelaskan dan menegaskan kebenaran al-Qur'an yang tiada sangsi sejak sekian lama. Hal ini tidak lain agar manusia mampu mencapai kebenaran sempurna yang amat diperlukan oleh manusia, kerana di situ lah titik kebahagiaan dunia akhirat. Lihat Farūq ‘Abd Najm al-‘Abdalī, *Sains Dari perspektif Kitab Samawi* (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara, 2009), xxii-xxiii. Lihat juga Sayyed Hussien Nasr, “Islam dan Sains Moden”, dalam *Falsafah Sains Daripada Perspektif Islam*, ed. Baharuddin Ahmad (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994), 26.

Adakah hanya melihat tohmahan para sarjana Barat yang mengatakan tradisi keilmuan menerusi *scientific thinking* acuan Islam adalah merupakan plagiarisme terhadap doktrin saintisme? Umat Islam sering menyatakan segala disiplin ilmu semasa terdapat di dalam al-Qur'an, namun hujah tersebut dapat dipatahkan akibat tidak mampu mengetengahkan bukti penemuan tersebut selaras dengan perkembangan ilmu pengetahuan.

Oleh itu, lantaran refleksi daripada fenomena ini, pengkaji telah memilih untuk mendedahkan dan menganalisis prospek elemen saintifik kontemporari yang diketengahkan oleh al-Sha'rawī menerusi interpretasi pentafsiran saintifik di dalam tafsir beliau iaitu *Tafsīr al-Sha'rawī*. Melalui pengamatan pengkaji, pendekatan kritis beliau dalam memahami dan mentafsirkan al-Qur'an telah mendedahkan kehebatan kemukjizatan al-Qur'an berlandaskan disiplin ilmu *scientific and critical thinking*, yang mampu menguak metode berfikir dinamisme³¹ umat Islam sekali gus melebarkan lagi skop berfikir umat Islam dalam pelbagai disiplin ilmu.

Usaha ini bukan sahaja meletakkan kredibiliti umat Islam dalam menguasai ilmu mengurus nilai, malah ilmu mengurus sistem³² dan sekali gus terkedepan dalam berhadapan dengan revolusi keilmuan. Lantaran itu, menerusi kajian terhadap elemen saintifik yang terdapat dalam ayat terpilih *Tafsīr al-Sha'rawī* ini bukan sahaja

³¹ Jelmaan terhadap ungkapan ini telah dihuraikan dengan panjang lebar oleh Ismā'il al-Faruqī (1921-1986) menerusi idea bernas beliau '*Islamization of Knowledge*' yang menuntut umat Islam melakukan anjakan terhadap perkembangan ilmu semasa. Lihat laman sesawang rasmi beliau; *Ismail al-Faruqi*, dicapai 5 April 2012, <http://www.ismailfaruqi.com/news/dr-ismail-al-faruqis-approach-to-Islamization-of-knowledge/>. Lihat juga Ibrahim Kalin, *God, Life and the Cosmos* (London: Ashgate Publishing, 2002), 60-61.

³² Ungkapan Prof. Dr. Sidek Baba menerusi tulisan beliau. Lihat laman sesawang *Dr Sidek Baba*, dicapai 12 September 2011, <http://drsidekbaba.blogspot.com/2006/12/berfikir-cara-reflektif.html>.

memberikan impak positif dalam merungkai permasalahan semasa, malah membuktikan manhaj berfikir saintifik al-Qur'an adalah jalan penyelesaian terbaik dalam pelbagai aspek. Menerusi permasalahan utama ini juga, pengkaji menetapkan beberapa permasalahan kajian bagi menjawab dan mencari penyelesaian terhadap isu ini iaitu;

4. PERSOALAN KAJIAN

Merujuk kepada latar belakang dan pernyataan masalah kajian, analisis ini akan menjawab sekali gus mencari penyelesaian berdasarkan kepada beberapa persoalan berikut:

- I. Apakah konsep elemen saintifik al-Qur'an?
- II. Sejauh manakah kredibiliti Muḥammad Mutawallī Al-Sha‘rāwī sebagai tokoh *mufassir* saintifik Islam moden?
- III. Bagaimanakah metode pengkajian pentafsiran saintifik dalam *Tafsīr al-Sha‘rāwī* serta apakah bentuk penerapan elemen saintifik dalam pentafsiran beliau?
- IV. Bagaimanakah konsep elemen saintifik yang diinterpretasikan oleh Muḥammad Mutawallī Al-Sha‘rāwī ketika mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an terpilih di dalam tafsir beliau serta apakah bentuk korelasi dengan penemuan saintifik?

5. OBJEKTIF KAJIAN

Dalam menganalisis sesebuah kajian, perlunya kepada objektif agar pengkaji fokus terhadap subjek yang ingin dikaji dan tidak tersasar dari landasan utama kajian. Justeru pengkaji telah menetapkan objektif utama dalam kajian ini agar bertepatan

dengan permasalahan utama serta mampu menjawab persoalan kajian yang telah dinyatakan.

- I. Menganalisis konsep elemen saintifik al-Qur'an dan isu yang berkaitan.
- II. Mengiktiraf Muḥammad Mutawallī Al-Sha'rāwī sebagai seorang tokoh tafsir saintifik Islam moden yang berkaliber.
- III. Memperkenalkan metode pengkajian pentafsiran saintifik dalam *Tafsīr Al-Sha'rāwī* serta mendedahkan secara terperinci implementasi elemen saintifik dalam tafsir beliau.
- IV. Menganalisis elemen saintifik menerusi ayat-ayat terpilih dalam *Tafsīr Al-Sha'rāwī* serta hubung kait dengan penemuan saintifik.

6. KEPENTINGAN KAJIAN

Al-Sha'rāwī adalah merupakan salah seorang tokoh yang sangat berpengaruh dalam pengkajian saintifik al-Qur'an. Kehebatan serta ketokohan beliau bukan sahaja menyerlah di rantau Arab, malah telah berkembang sehingga ke benua Eropah, hal ini dapat dilihat apabila aspek pemikiran beliau yang rencam dan ekstensif bukan sahaja dianalisis, malah khidmat beliau diperlukan di pelbagai negara khususnya dalam aspek pemikiran saintifik semasa melalui dimensi al-Qur'an. Kelantangan beliau menyatakan kebenaran berlandaskan manhaj al-Qur'an terbukti apabila beliau mengkritik kuasa besar dunia iaitu Amerika dan Israel dalam isu-isu tertentu yang bertentangan dengan prinsip Islam.

Justeru kajian analitikal berkenaan ketokohan dan manhaj pengkajian al-Sha‘rāwī menerusi karyanya *Tafsīr al-Sha‘rāwī* adalah amat wajar memandangkan beliau adalah merupakan seorang tokoh yang berpengaruh dalam pelbagai lapangan ilmu. Tinjauan semasa menunjukkan, ketaksuban sarjana Barat moden dan sebahagian daripada sarjana Islam terhadap konsep sains yang disekularkan dan berkonseptkan ateisme memerlukan pencerahan yang sewajarnya³³. Justeru pengkaji beranggapan bahawa pendekatan dan sumbangan pentafsiran saintifik al-Qur'an multi dimensi yang diketengahkan oleh al-Sha‘rāwī memberikan nilai positif dalam perkembangan ilmu al-Qur'an (*i'jāz al-Qur'ān*) dan telah memberikan sumbangan dalam bidang dakwah secara tidak langsung.

Walaupun pengaruh beliau tidak begitu menonjol di rantau Nusantara, namun pada hemah pengkaji amat wajar diketengahkan khasnya dalam kalangan masyarakat Malaysia yang diketahui masih begitu *asing* dengan ulama kelahiran Mesir ini. Berdasarkan penelitian rencam pengkaji, antara kepentingan kajian ini ialah:

- I. Mengetengahkan konsep elemen saintifik dalam al-Qur'an berdasarkan penelitian khusus terhadap data korpus sarjana klasik dan moden serta implementasi terhadap penemuan saintifik semasa.

³³ Menurut Yusoff Hj Othman menerusi tulisan beliau yang berjudul Sains Masyarakat Dan Agama, matlamat utama sains adalah untuk memberikan kemaslahatan dan kesejahteraan sejagat. Sains tanpa agama adalah buta manakala agama tanpa sains adalah tempang. Justeru sindrom yang menimpa para pemikir saintifik hari ini ialah hanya menitikberatkan kemajuan saintifik tanpa mengambil kira hal-hal dasar yang membina insan yang terdapat dalam perspektif agama, budaya, tradisi, seperti *roh*, *qalb* dan *nafs* diabaikan sama sekali. Hal ini sudah pasti akan memberikan kesan hiliran dan akan melahirkan insan yang faham sains sebaliknya gersang daripada nilai-nilai estetika keinsanan. Lihat Yusoff Hj Othman, *Sains Masyarakat Dan Agama* (Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd, 2009), 45.

- II. Keintelektualan serta sumbangan al-Sha‘rāwī perlu diketengahkan kepada masyarakat Malaysia khususnya dan dunia Islam amnya. Ini kerana metode pemikiran dan pentafsiran beliau terhadap ayat al-Qur’ān terpilih adalah berdasarkan pemikiran dan implementasi saintifik dan sejajar dengan *maqaṣid* al-Qur’ān dan al-Sunnah.
- III. Walaupun telah wujud kajian yang membahaskan tentang konsep *I‘jāz al-‘Ilmī* dalam al-Qur’ān, namun pengkaji mendapati bahawa manhaj yang cuba diketengahkan oleh setiap sarjana adalah berbeza, justeru pengkaji melihat kajian ini bukan sahaja mengetengahkan manhaj al-Sha‘rāwī, malah akan menyumbang sebuah model pentafsiran saintifik al-Qur’ān kontemporari berdasarkan analisis manhaj al-Sha‘rāwī melalui ayat-ayat terpilih dalam karyanya *Tafsīr al-Sha‘rāwī*.
- IV. Analisis yang bakal dibuat oleh pengkaji akan mendedahkan ciri-ciri kehebatan dan ketokohan beliau dalam bidang aplikasi elemen saintifik dalam mentafsirkan al-Qur’ān khasnya berdasarkan manhaj beliau dalam *Tafsīr al-Sha‘rāwī*. Melalui penelitian yang dilakukan dalam tafsir ini akan mendedahkan idea-idea bernas beliau dalam dimensi saintifik semasa khasnya serta korelasi ayat al-Qur’ān dengan penemuan ilmiah. Justeru kajian ini wajar bagi memberikan pendedahan dan *kayfiyyāt* yang sebenar di dalam memahami al-Qur’ān berdasarkan konteks perkembangan disiplin ilmu semasa.
- V. Pemahaman terhadap al-Qur’ān kini memerlukan lebih pencerahan dan huraian yang bersifat *scientific analysis*, kerana kegagalan sebahagian besar umat Islam pada hari ini dalam memahami inti pati sebenar tujuan penurunan al-Qur’ān adalah disebabkan kebekuan dalam pola berfikir untuk memahami isi

kandungan al-Qur'an. Melalui analisis manhaj al-Sha'rawī dalam karyanya ini akan mendedahkan kaedah pemahaman al-Qur'an yang mampu membantu umat Islam khasnya di Malaysia memahami maksud tersirat *kalāmullah*. Hal ini selaras dengan konsep falsafah pendidikan Negara (FTK)³⁴ yang ingin mewujudkan masyarakat yang seimbang dan harmonis dari segi intelek, rohani dan jasmani melalui kepercayaan dan kepatuhan kepada Tuhan.

- VI. Melalui penelitian terhadap kajian yang terdahulu, pengkaji mendapati telah wujud kajian berkenaan aplikasi penemuan saintifik atau *I'jāz 'Ilmi* dalam tafsir al-Qur'an, namun aplikasi elemen pemikiran saintifik khasnya dalam *Tafsīr al-Sha'rawī* masih belum diterokai. Justeru kajian ini akan mendedahkan bagaimana al-Sha'rawī berinteraksi dengan al-Qur'an menggunakan pendekatan ini.
- VII. Berdasarkan idea dan konsep yang diketengahkan pengkaji, serta penemuan-penemuan dalam kajian ini diyakini akan menjadi perintis kepada kajian-kajian akan datang yang akan menyusul khasnya kajian yang meneliti aspek aplikasi elemen pemikiran saintifik dalam al-Qur'an. Sekali gus menguak prospek kemukjizatan al-Qur'an.

7. JUSTIFIKASI PEMILIHAN TAJUK KAJIAN

- a) Aspek *elemen saintifik* dipilih kerana ia merupakan tunjang kepada asas terbitnya ilmu pengetahuan, dengan meluaskan skop perbahasan saintifik

³⁴ Abdul Rahman Hj Abdullah, *Wacana Falsafah Ilmu; Analisis Konsep-konsep Asas Falsafah* (Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd., 2005), vii.

melalui dimensi al-Qur'an berdasarkan tiga elemen utama pemikiran saintifik iaitu *Divine Science*, *Social Science* dan *Natural Science*³⁵.

- b) Justifikasi pemilihan tokoh terkemuka iaitu al-Sha'rawī, sebagai subjek kajian kerana beliau sememangnya cukup dikenali sebagai tokoh yang penuh karismatik dan dinamik³⁶ dalam pelbagai lapangan ilmu amnya, serta pentafsiran al-Qur'an khasnya³⁷.
- c) Kajian ini menjurus kepada analisis ayat terpilih dalam teks *Tafsīr al-Sha'rawī* kerana tafsir tersebut memiliki keistimewaan yang eksklusif. Bercorakkan tafsir yang bersifat moden dan bersesuaian dengan persoalan semasa yang berkaitan. Al-Sha'rawī juga banyak mengetengahkan perbahasan mengenai implementasi elemen saintifik meliputi komponen ayat berdimensi saintifik ketuhanan, saintifik sosial dan saintifik tabii. Justeru pemilihan tafsir ini sangat relevan dalam mengupas persoalan *elemen saintifik* di dalam beberapa ayat al-Qur'an berkaitan³⁸.
- d) Pemilihan karya tafsir juga adalah bertujuan bagi meneroka pendekatan ayat-ayat al-Qur'an sebagai kerangka dalam memacu aplikasi saintifik lantaran ia sebagai sumber rujukan primer kepada pembangunan ummah dan permasalahan semasa³⁹.

³⁵ Perincian mengenai aspek ini akan dibahaskan pada Bab Satu.

³⁶ Ahmed al-Marsi Ḥusein Jawhar, *Al-Shaykh Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī: Imām al-`Aṣr* (Qāherah: Handat Misr, 1990), 51.

³⁷ Lihat Bab Dua mengenai perincian tokoh dalam kajian ini.

³⁸ Perbahasan rencam dikemukakan dalam Bab Tiga dan bab Empat dalam kajian ini.

³⁹ *Ibid.*

8. SKOP KAJIAN

Skop kajian merupakan salah satu elemen terpenting di dalam sesebuah pengkajian kerana memberikan gambaran sebenar sejauh mana bidang pengkajian yang akan dilakukan⁴⁰. Dalam kajian ini, pengkaji telah menetapkan batasan kajian iaitu :

- i. Pengkaji telah menetapkan perbahasan dalam kajian ini berdasarkan konteks *saintifik kontemporari*, yang mencakupi tiga elemen utama seperti mana yang cuba diketengahkan oleh al-Sha‘rāwī iaitu elemen pemikiran Saintifik Ketuhanan (Divine Science), Saintifik Sosial (Social Science) dan Saintifik Tabii (Natural Science).
- ii. Di samping itu, kajian akan memfokuskan berkenaan biografi al-Sha‘rāwī secara terperinci berkenaan ketokohan dan sumbangannya dalam pemikiran saintifik al-Qur'an khasnya.
- iii. Selain itu juga, pengkaji akan memperkenalkan keistimewaan dan metodologi *Tafsīr al-Sha‘rāwī* dan hubung kaitnya dengan pentafsiran saintifik secara ringkas serta memperincikan elemen saintifik yang diterapkan di dalam tafsir beliau.
- iv. Analisis ayat al-Qur'an yang akan dibahaskan adalah berdasarkan teks tafsir dalam *Tafsīr al-Sha‘rāwī* yang meliputi ayat-ayat terpilih berkonsepkan tiga elemen pemikiran saintifik utama; Surah al-'Alaq Ayat 16, Surah al-Sajadah Ayat 9, dan Surah al-Ra'd Ayat 28 bagi pengkajian Saintifik Ketuhanan (Divine

⁴⁰ Abdul Haque Ansari, "Nature and Scope of Islamic Research", in *Research Methodology In Islamic Perspective*, ed. Mohammed Muqim (Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co, 1997), 41-42. Lihat juga Farūq Ḥammādah, *Manhaj fī al-Dirāsāt al-Islāmiyyah Ta'līfān wa Tahqīqān* (Jāmī'ah Muḥammad al-Khālis Ribāt: Maṭba' al-Najāh al-Jadīyah, 1995), 24-25.

Science). Manakala Surah al-Ḥujurāt Ayat 10 dan Surah al-Mā'idah Ayat 8 mewakili Saintifik Sosial (Social Science). Dan pengkajian Saintifik Tabii (Natural Science) difokuskan pada Surah al-Wāqi'ah Ayat 75-76, Surah al-Naba' Ayat 6-7 dan Surah al-Rahmān Ayat 19-21. Justifikasi pemilihan ayat ini diperincikan oleh pengkaji dalam Bab Tiga.

9. DEFINISI TAJUK KAJIAN

a) Elemen

Pengistilahan elemen dari etimologi dertiakan sebagai sesuatu yang menjadi sebahagian dalam sesuatu keseluruhan unsur.⁴¹ Istilah ini dipetik daripada kalimah Bahasa Inggeris yang membawa maksud yang sama bertujuan mengutip sebahagian unsur yang terdapat dalam keseluruhan komponen. Manakala dalam Bahasa Arab kalimah ini diterjemahkan sebagai ‘*anāṣir*’ (عَنْصُر) ⁴² yang bererti unsur atau sebahagian. Justeru dapat disimpulkan, pengistilahan elemen menerusi tajuk ini ialah untuk menjelaskan sebahagian daripada kepelbagaiannya unsur atau elemen yang terkandung dalam ilmu saintifik iaitu elemen saintifik ketuhanan, saintifik sosial dan saintifik tabii dan sekali-kali tidak melibatkan perbahasan falsafah dalam ilmu sains itu sendiri.⁴³

⁴¹ Kamus Dewan, ed. ke-4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka, 2007), 385, entri “elemen”.

⁴² Berasal dari kalimah (عنصر). Lihat Ibrahim Anis et al., *al-Mu'jam al-Wasiṭ* (Qaherah: t.p., 1972), 2:631. Lihat juga Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī, *Tartīb al-Qāmūs al-Muhiṭ* (Jumhūriyah Libya: al-Ḥalabī Syarikah, 1959), 3:326.

⁴³ Menurut Mohd. Yusof Othman, pembahagian sains itu sejak dari dahulu lagi sering berubah-ubah disebabkan revolusi keilmuan yang berperingkat. Sebagai contoh istilah fizik dahulunya dikenali sebagai falsafah tabii. Namun selepas revolusi sains di Eropah istilah ini diperluaskan susulan penemuan saintifik oleh para sarjana. Lihat Mohd Yusof Othman, “Isu Dalam Pemikiran Islam” dalam *Wacana Sejarah dan Falsafah Sains – Sains dan Masyarakat*, ed. Mohd Yusoff Hj Othman (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2009), 280-281.

b) Saintifik

Kalimah saintifik berasal daripada kalimah sains iaitu bermula dari kalimah *sienz*, *ciens*, *cience*, *syence*, *scyens*, *scienc*, *sciens*, *scians* atau dalam bahasa Inggerisnya disebut *science*. Kesemua istilah ini berasal dari frasa *scientia* yang bermaksud *knowledge* atau ilmu pengetahuan yang teratur (sistematik) yang boleh diuji dan dibuktikan kebenarannya, cabang ilmu pengetahuan yang berdasarkan kebenaran atau kenyataan semata-mata.⁴⁴.

Kepelbagaiannya pandangan berkenaan istilah saintifik ini telah dirincikan antaranya oleh Medawar (1984) dan Bueche (1986). Namun pada hemah pengkaji pandangan oleh Shaharil (1987) yang dirumuskan oleh Mohd Yusof Othman adalah merupakan satu argumentasi terbaik untuk menginterpretasikan saintifik berdasarkan kajian ini iaitu *satu analisis fenomena secara sistematik, mantik dan objektif berteraskan sumber naqli dan pengetahuan semasa dengan kaedah khusus yang diperantikan untuk mewujudkan penumpukan pengetahuan yang boleh dipercayai*⁴⁵. Justeru skop perbahasan yang diterapkan dalam kajian ini lebih menjurus kepada elemen pemikiran saintifik kontemporari yang berdasarkan pengetahuan semasa dalam mentafsirkan al-Qur'an.⁴⁶ Holistiknya

⁴⁴ *Ibid.*, 281. Lihat juga *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 1367, entri “sains”. Manakala menurut Pusat Rujukan Persuratan Melayu Dewan Bahasa Dan Pustaka saintifik diertikan sebagai satu istilah yang mengikut kaedah sains; teratur atau bersistem seperti ilmu sains Lihat laman sesawang *Persuratan Melayu Dewan Bahasa Dan Pustaka Malaysia*, dicapai 3 Mac 2012, <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=saintifik>.

⁴⁵ Mohd Yusof Othman, “Penerokaan Al-Qur'an melalui Sains” dalam *Wacana Sejarah dan Falsafah Sains – Sains dan Masyarakat*, ed. Mohd Yusoff Hj Othman (Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 2009), 638. Lihat juga. *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 1367, entri “saintifik”.

⁴⁶ Dr. Faruq juga berpendapat pada zaman material dan ilmiah ini, seseorang berakal hanya boleh memastikan kebenaran kitab yang didakwa sebagai kitab samawi apabila kitab tersebut membawa mukjizat dan hakikat saintifik yang bertepatan dengan zaman ini. Lihat Faruq ‘Abd Najm al-‘Abdali, *Sains Dari perspektif Kitab Samawi*, xvi

kaedah ini bergantung kepada logik pemikiran manusia dan berdasarkan fakta yang munasabah menurut perspektif pemikiran manusia berlandaskan pemahaman jitu terhadap dalil naqli dan ‘aqli.⁴⁷

c) Elemen Saintifik

Asimilasi kalimah elemen saintifik menerusi dimensi al-Qur'an dalam kajian ini diertikan sebagai usaha dalam mengintegrasikan sebahagian daripada epistemologi saintifik menurut perspektif al-Qur'an yang diadaptasi berdasarkan teks *Tafsir al-Sha'rāwi*. Walaupun hierarki elemen saintifik itu sendiri mengalami polemik dari sudut pembahagiannya, pengkaji konsisten untuk menterjemahkannya berdasarkan transisi ilmuwan Islam terawal antaranya al-Kindi, Ibn Rushd, al-Ghazali yang melihat kaedah berfikir saintifik tamadun lain perlu diolah dan dipacu agar difahami menerusi dimensi wahyu.

Walaupun kefahaman terhadap istilah ‘sains’ itu sendiri menurut Noresah Baharom sebagai ilmu pengetahuan yang sistematik yang boleh diuji dan dibuktikan kebenarannya,⁴⁸ tidak seharusnya difahami berdasarkan kefahaman *taqlid* yang menyatakan penolakan terhadap aspek sains ini. Ini kerana kewujudan konseptualisasi sains telah membawa kepada potensi mengungkap falsafah sains al-Qur'an melalui kaedah pemikiran yang berlandaskan al-Qur'an yang sesuai dengan zaman kini.⁴⁹ Terdapat persepsi intelektual yang menganggap bahawa Islam sebagai tidak serasi dan seiring

⁴⁷ Alias Azhar, “Aplikasi Elemen Saintifik Dalam Pengajian Syariah di Malaysia”, 363.

⁴⁸ *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 1367.

⁴⁹ Yahaya Jusoh et al., “Aplikasi Kaedah-Kaedah Penyelidikan Dalam Pendekatan Tafsir Maudhu'i (Tematic)”, (Prosiding International Seminar On Al-Qur'an 2005, Anjuran Universiti Sains Islam Malaysia pada 19-20 September 2005), 7.

dengan sains, ada pula berpendapat sebaliknya.⁵⁰ Justeru, melalui kefahaman inilah pengkaji berusaha untuk menterjemahkan kaedah melalui elemen pemikiran saintifik⁵¹ dalam menerobos mesej di sebalik ayat al-Qur'an menerusi teks terpilih dalam *Tafsir al-Sha'rāwi*.

Pernyataan Zakir Naik Abdul Karim⁵² menerusi kajianya mengatakan walaupun al-Qur'an sebenarnya tidak boleh disangkal lagi kebenarannya, namun persepsi masyarakat yang diwarnai menerusi kefahaman logik tanpa dipacu melalui ilmu yang bersifat *revealed knowledge* memberikan kesan hiliran global.⁵³ Justeru orientasi pemahaman al-Qur'an berlandaskan kerangka saintifik

⁵⁰ Alias Azhar, "Aplikasi Elemen Saintifik Dalam Pengajian Syariah di Malaysia", 18.

⁵¹ Perkataan saintifik menerusi kajian ini adalah bukan hanya bersandarkan kepada penemuan-penemuan ilmiah yang hanya bersifat tabi'i. Sebaliknya pengkaji cuba mendedahkan bagaimana konsep elemen yang terkandung di dalam istilah saintifik itu sendiri. Menerusi pendapat yang pernah diungkapkan oleh pemenang hadiah Nobel terkemuka Albert Einstein "*Science without religion is lame and religion without science is blind*" jelas menunjukkan kefahaman literal dan faktual tidak mencukupi untuk menyelongkar mesej di sebalik ayat al-Qur'an. Huraian panjang lebar dalam hal ini telah dibahaskan oleh Mohammad Ilyas yang mana kesatuan saintifik dan al-Qur'an sememangnya tidak dapat dipisahkan. Walaupun wujudnya golongan yang tertentu yang cuba memisahkan kedua aspek ini. Namun kemukjizatan al-Qur'an sebagai wahyu dari Allah ini akan tetap terpelihara. Hanya perlu dibuktikan oleh pemikir Islam itu sendiri menerusi kajian bersifat induktif mahupun deduktif yang dipacu terhadap dasar keimanan pada kebenaran al-Qur'an. *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 1367. Lihat juga Mohammad Ilyas, *The Unity of Science of Religion* (Kuala Lumpur: A.S. Nordeen, 2002),

⁵² Zakir Abdul Karim Naik, *Quran & Modern Science Compatible or Incompatible?* (Mumbai: Islamic Research Foundation (IRF), 2001), 4-7.

⁵³ Tidak dapat dinafikan walaupun isu ini telah diperdebatkan oleh sarjana Barat sehingga dua abad lamanya, didapati konflik ini juga wujud dalam kalangan umat bukan Islam. Kerana terdapat dalam kalangan mereka yang cuba melihat al-Qur'an semata-mata daripada perspektif sains. Sebahagiannya juga pula cuba untuk 'mengislamkan sains' (*Islamising the science*) tersebut. Sebenarnya kekeliruan ini terjadi disebabkan salah faham kita tentang falsafah dan konsep sains itu sendiri. Kekeliruan ini dapat dikurangkan sekiranya kita dapat mendamaikan dan menyepadukan di antara dua disiplin ilmu tersebut (sains dan al-Qur'an) melalui pemahaman terhadap falsafah Islam itu sendiri yang bertunjangkan al-Qur'an dan al-Sunnah membentuk pemikiran dalam pelbagai disiplin ilmu hasil kebijaksanaan pemikirnya (ulama silam) membahaskan hakikat sesuatu. Melalui usaha inilah kita mampu melihat keagungan tamadun ilmu pengetahuan Islam yang pernah melakar sejarah melalui pengamatan saintifik qurani seperti di Bayt al-Hikmah (House of Wisdom). Lihat Norakyairee Mohd Raus, "Islam dan Sains : Kajian Saintifik Terhadap Ibadah Puasa Dalam Membina Jati Diri Yang Bertamadun", *Jurnal Isu Semasa Pengajaran Quran & Sunnah* 4, Fakulti Pengajaran Quran & Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia (2007), 148. Lihat juga Nurazmallail Marni et al., *Institusi Pengajaran Syariah & Sains ; Era Kegemilangan Tamadun Islam* (Universiti Teknologi Malaysia: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia, 2008), 59-68.

akan menyerlahkan manhaj yang digunakan oleh al-Sha‘rāwī menerusi pengkajian ini. Konklusi secara mikro berdasarkan konsep tajuk kajian ini jelas menunjukkan aplikasi ‘**elemen saintifik**’ yang akan diketengahkan adalah menerusi metodologi saintifik Islam kontemporari iaitu bersifat *Rabbānī* (bersifat ketuhanan), *Syumūl* (menyeluruh), *Kāmil* (lengkap dan sempurna), *Universal* (bersifat sejagat), *Waqi‘* (bersifat praktikal) menerusi argumentasi teks *Tafsīr al-Sha‘rāwī*.⁵⁴ dan diperkuatkan lagi menerusi karya al-Sha‘rāwī antaranya *Mu‘jizāt al-Qur‘an*, *al-Adillah al-Mādiah ‘alā Wujūd al-Ilah dan al-Mu‘jizāt al-Kubrā* yang mengkonseptualisasikan proses berfikir saintifik serta data korpus klasik dan moden yang menyokong hujah kajian ini.

10. KAJIAN LITERATUR

Berdasarkan telahan dan perincian analitis, pengkaji mendapati kajian mengenai penemuan saintifik berdasarkan data-data empirik telah banyak dilakukan, begitu juga dengan penemuan data saintifik dalam al-Qur‘an seperti yang terkandung dalam *Tafsīr al-Āyah al-Kawniyyah fī Al-Qur‘ān al-Karīm*⁵⁵. Begitu juga penyelidikan yang berkaitan ketokohan al-Sha‘rāwī dan karya tafsir beliau. Kendatipun, kajian menyeluruh yang meliputi kombinasi elemen pemikiran saintifik dalam al-Qur‘an, disusuli dengan analisis ayat al-Qur‘an yang berkaitan elemen saintifik ketuhanan, saintifik sosial dan

⁵⁴ Norakyairee Mohd Raus, “Islam dan Sains : Kajian Saintifik Terhadap Ibadah Puasa Dalam Membina Jati Diri Yang Bertamadun”, 151.

⁵⁵ Tafsir ini adalah merupakan tafsir terbitan *Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah* yang telah diterbitkan pada tahun 2007 yang meliputi 3 Jilid secara keseluruhan. Keunikan tafsir karangan Prof. Dr Zaghlūl al-Najjār ini ialah keseluruhan ayat yang dibahaskan bukan sahaja diolah melalui analisis metodologi klasikal, malah turut dimuatkan bukti saintifik semasa bagi membuktikan dan mengesahkan hujah al-Qur‘an dalam ayat *al-Kawniyyah*. Zaghlūl al-Najjār, *Tafsīr Al-Āyah Al-Kawniyyah Fī Al-Qur‘ān Al-Karīm* (Qāherah: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2007), 1:4.

saintifik tabii dalam *Tafsīr al-Sha‘rāwī* masih belum diterokai. Dalam meninjau kajian literatur terdahulu, pengkaji telah membuat tiga bahagian, iaitu:

- a) Kajian mengenai elemen saintifik
- b) Kajian mengenai pemikiran Muḥammad Mutawallī al-Sha’rawi
- c) Kajian mengenai *Tafsīr al-Sha‘rāwī*

Berikut adalah hasil penelitian pengkaji terhadap kajian terdahulu yang mempunyai pertalian dengan kajian ini.

i. **Kajian Mengenai Elemen Saintifik**

Alias Azhar (2007), “Aplikasi Elemen Pemikiran Saintifik Dalam Pengajian Syariah di Malaysia”⁵⁶ merupakan sebuah kajian kedoktoran yang mengetengahkan analisis terhadap konteks pemikiran saintifik dalam kerangka pengajian syariah di Malaysia. Dengan meletakkan perkembangan pengajian sains sebagai landasan teori utama, pengkaji berjaya menginterpretasikan elemen pemikiran saintifik dalam disiplin *uṣūl al-fiqh* dan *maqāṣid al-Shar’iyyah* yang merupakan instrumen terpenting bagi menjamin dinamisme pengajian Syariah khasnya di Malaysia. Namun pengkaji mendapatkan objektif utama kajian ini sangat berbeza dengan objektif yang dikemukakan pengkaji. Ini kerana Alias Azhar melihat sejauh mana elemen saintifik mampu merekonstruksi pengajian syariah manakala kajian ini ialah menganalisis elemen saintifik yang terdapat di dalam *Tafsīr al-Sha‘rāwī*. Bagaimanapun, kajian ini pada

⁵⁶ Alias Azhar , “Peranan Pemikiran Saintifik Dalam Pembinaan Hukum Islam Semasa di Malaysia”, i.

hemat pengkaji memberikan info yang amat berharga dalam memahami kerangka teori elemen saintifik.

Esa Khalid (2004), “Kajian Perbandingan Antara Pemikiran Al-Ghazali dan Ibn Rushd Dalam Falsafah Sains”⁵⁷ adalah merupakan sebuah kajian perpustakaan yang berjaya merungkai aspek sains melalui dimensi sarjana Islam melalui perbandingan terhadap dua tokoh ulung iaitu al-Ghazali dan Ibn Rushd. Dapatan menunjukkan, tesis telah menyentuh aspek epistemologi saintifik berdasarkan falsafah sains khasnya dalam Bab Satu dan Bab Dua melalui perbandingan yang dilakukan, hal ini sekali gus membantu pengkaji untuk lebih memahami argumentasi sains berdasarkan takrifan sarjana Islam yang mentakrifkan sains menerusi metode tasawuf dan rasional. Hal ini memberikan input berguna dalam menghuraikan konsep elemen saintifik menerusi perspektif intelektual Islam untuk diterjemahkan dalam memahami saintifik al-Qur'an.

Penekanan terhadap konsep al-Qur'an sebagai dasar utama dalam mengintegrasikan pengetahuan dalam pelbagai disiplin ilmu cuba diketengahkan oleh SH. Mohd Saifuddeen Mohd Salleh (2005) melalui kajian sarjana yang beliau lakukan berjudul “Peranan Dan Fungsi Al-Qur'an Dalam Memandu Falsafah Sains Dan Teknologi”⁵⁸. Berdasarkan objektif utama kajian ini iaitu untuk mewujudkan kefahaman khususnya kepada golongan *agamawan* mengenai kepentingan sains dalam menentukan kelangsungan ajaran Islam telah memberikan cetusan idea kepada pengkaji untuk lebih

⁵⁷ Esa Khalid, “Kajian Perbandingan Antara Pemikiran Al-Ghazali dan Ibn Rushd Dalam Falsafah Sains”, (Tesis Doktor Falsafah, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2004).

⁵⁸ SH. Mohd Saifuddeen Mohd Salleh, “Peranan Dan Fungsi Al-Qur'an Dalam Memandu Falsafah Sains Dan Teknologi”, (Disertasi Ijazah Sarjana Sains, Fakulti Sains Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2005).

memahami sains menerusi komposisi al-Qur'an. Situasi ini juga dapat dilihat menerusi kajian Juriah Mohd Amin (1998) yang berjudul "Kemukjizatan Sains dan Al-Qur'an."⁵⁹

Zulekha Yusoff (1992), "Falsafah Alam Tabi'i Dalam Islam, Satu Analisis Tentang Sains Menurut Al-Qur'an"⁶⁰ dan Faizah Mat Juden (2003), "Teori Kewujudan Alam : Satu Kajian Perbandingan Di Antara Sains Moden Dan Al-Qur'an"⁶¹ adalah merupakan kajian sarjana yang turut membincangkan indikasi sains menerusi al-Qur'an. Kedua-dua kajian ini agak berbeza dengan kajian pengkaji berdasarkan objektifnya. Walau bagaimanapun, perbahasan yang diutarakan dalam disertasi ini membantu pengkaji untuk lebih memahami konteks elemen pemikiran saintifik ketuhanan dan saintifik tabii yang akan dihuraikan dalam bab satu dan seterusnya analisis terhadap teks *Tafsir al-Sha'rāwi* dalam Bab Empat. Manakala kajian yang dilakukan oleh Prof. Dr. Zakaria Awang Soh (1991) menerusi tajuk "Kecanggihan Alam Semesta : Antara Wahyu dengan Pengetahuan Sains"⁶² mengukuhkan lagi data empirikal terhadap kepentingan *scientific thinking* dalam memahami al-Qur'an dan sekali gus membantu pengkaji untuk memahami kaedah pemikiran saintifik al-Qur'an.

⁵⁹ Juriah Mohd Amin, "Kemukjizatan Sains dan Al-Qur'an", (Disertai Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, 1998).

⁶⁰ Zulekha Yusoff, "Falsafah Alam Tabi'i Dalam Islam, Satu Analisis Tentang Sains Menurut Al-Qur'an", (Disertasi Ijazah Sarjana Sastera, Jabatan Pengajian Islam, Fakulti Sastera dan Sains Sosial, Universiti Malaya Kuala Lumpur, 1992).

⁶¹ Faizah Mat Juden, "Teori kewujudan alam : satu kajian perbandingan di antara sains moden dan al-Qur'an", (Disertasi Jabatan Al-Qur'an & Al-Hadith, Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2003).

⁶² Kajian ini adalah merupakan Syarahan Perdana Jawatan Profesor Universiti Kebangsaan Malaysia pada 19 Februari 1991 di Bilik Majlis Universiti Kebangsaan Malaysia. Kertas Kerja ini telah dibukukan menerusi Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia. Lihat Zakaria Awang Soh, *Kecanggihan Alam Semesta : Antara Wahyu dengan Pengetahuan Sains* (UKM: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1991), 7.

Che Wan Jasimah Wan Mohamed Radzi (2009), “Budaya Pemakanan Masyarakat Malaysia Dari Perspektif Agama, Polisi, Sains Dan Teknologi Dengan Rujukan Khusus Kepada Pengaruh Islam Dalam Penghasilan Makanan”⁶³. Kajian kedoktoran ini adalah tertumpu kepada persoalan bagaimakah elemen sains mampu mempengaruhi budaya pemakanan masyarakat khasnya di Malaysia dengan berargumentasi melalui sudut pandang agama. Tidak dinafikan walaupun objektif kajian tesis ini tidak menjurus aspek yang ingin dikaji oleh pengkaji, namun telahan dan metode analisis saintifik yang digunakan memberikan input berguna kepada pengkaji untuk menganalisis beberapa fakta yang berguna dalam mengupas konsep elemen pemikiran saintifik kerana terdapat satu titik pertemuan di antara konsep budaya yang diketengahkan Che Wan Jasimah Wan Mohamed Radzi dalam dimensi saintifik yang ingin dikaji oleh pengkaji. Beliau telah mengupas persoalan hubung kait agama, budaya dan sains.

Selain itu, terdapat juga beberapa kertas kerja persidangan yang mempunyai hubung kait dengan kajian ini, iaitu:

Artikel yang dikarang oleh Mansour Nasser, (2011), “*Science Teachers' Views of Science and Religion vs. the Islamic Perspective: Conflicting or Compatible?*”⁶⁴, tidak kurang manfaatnya juga kepada pengkaji. Dalam kajian ini, Mansour Nasser mengupas perihal pandangan para guru sebagai subjek kajian di Mesir berkenaan

⁶³ Che Wan Jasimah Wan Mohamed Radzi, “Budaya Pemakanan Masyarakat Malaysia Dari Perspektif Agama, Polisi, Sains Dan Teknologi Dengan Rujukan Khusus Kepada Pengaruh Islam Dalam Penghasilan Makanan”, (Tesis Kedoktoran, Jabatan Pengajian Sains & Teknologi, Fakulti Sains, Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2009).

⁶⁴ Kajian ini telah diterbitkan dalam jurnal berwacan ISI iaitu Jurnal Science Education di USA. Lihat Mansour Nasser, “*Science Teachers' Views of Science and Religion vs. the Islamic Perspective: Conflicting or Compatible?*” *Jurnal Science Education*, v. 95, Issue: 2, USA: Wiley-Blackwell Publisher (March 2011), 281-309.

pandangan terhadap isu yang melibatkan sains dan agama yang mempunyai signifikannya yang tersendiri dan perkara ini juga berhubungan dengan konsep *saintifik* yang mengetengahkan pembudayaan ilmu. Informasi yang terdapat di dalam kertas kerja ini membantu dalam memaparkan aspek-aspek utama dalam saintifik al-Qur'an.

Manakala Hassan Ahmad (1997) menyatakan ketaksuhan segelintir umat Islam terhadap doktrin tertentu serta kedangkalan memahami ilmu pengetahuan punca kepada susutnya nilai berfikir saintifik yang mampu menyelesaikan masalah ummah⁶⁵. Ini kerana penjelasan terperinci Anuar Ab. Razak (1995) berkenaan isu masyarakat saintifik mampu dihasilkan berpandukan pemahaman yang jitu terhadap mesej sebenar al-Qur'an dan al-Sunnah.⁶⁶

ii. Kajian Mengenai Pemikiran Muḥammad Mutawallī Al-Sha'rāwī

Kajian mengenai metode berfikir Shaykh Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī sering didiskusikan dan dibahaskan melalui ruang seminar pada peringkat antarabangsa. Tidak kurang lebih kajian ilmiah dan telahan analitis berkenaan pemikiran konstruktif beliau. Hal ini membawa kepada pengkajian kritis antaranya kajian yang bertajuk "Hak Perempuan Dalam Pembahagian Harta Warisan Menurut Al-Qur'an : Studi Komparatif *Tafsīr Al-Tabarī* Dari *Tafsīr Al-Sha'rāwī*"⁶⁷ karya Tuan Syazwani Tuan Mohd (2010)

⁶⁵ Hassan Ahmad, "Masalah 'budaya saintifik' dalam dunia Islam: mengapa dunia Islam gagal melahirkan ahli fikir dan ahli sains yang mampu menyelesaikan masalah ummah", dalam *Dewan Masyarakat*, v. 35 bil. 14 (April 1997), 37-38.

⁶⁶ Anuar Abd. Razak, "Al Quran dan As Sunnah atas pembentukan masyarakat saintifik dan berakhlik mulia", (Prosiding Persidangan Penerapan Sains dan Teknologi dalam Pembangunan Masyarakat, bertempat di Bangi, pada 19-21 Disember 1995), 12.

⁶⁷ Kajian ini cuba menyelami pendekatan al-Sha'rāwī dan pendekatan al-Tabarī dalam berinteraksi terhadap isu gender yang melibatkan hak seperti yang termaktub dalam al-Qur'an. Keunikan pada kajian ini ialah pengkaji memaparkan dua metode *mufassir* yang masing-masing menggunakan

dan “Isyarat-Isyarat Psikologi Al-Qur'an Tentang Pembentukan Karakter Anak : Analisis Pentafsiran Al-Sha'rawi Dengan Pendekatan Tematik”⁶⁸ karya Faidah Umami (2010) serta “Kenaikan Isa Al-Masih Menurut Mutawalli Al-Sha'rawi: Studi Surah Ali Imran [03]: 55, Al-Nisa [04]: 157, 158, Dan 159”⁶⁹. Ketiga-tiga kajian rintis Fakulti Usuluddin dan Falsafah Universiti Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta ini cuba merungkai seputar melalui pendekatan tematik terhadap isu berdasarkan manhaj al-Sha'rawi dalam tafsirnya. Walaupun pengkaji menjadikan *Tafsir al-Sha'rawi* sebagai subjek utama, namun didapati penulis tidak menyentuh aspek elemen saintifik yang cuba diketengahkan dalam kajian ini. Namun kajian ilmiah ini membantu pengkaji untuk menyelami dan memperhalusi manhaj saintifik al-Sha'rawi dalam isu tertentu.

Manakala konsep ketuhanan yang cuba diketengahkan oleh ‘Umar Rejab Maḥmūd ‘Ali (2009)⁷⁰ dalam kajian sarjana beliau yang memaparkan pendirian Shaykh al-Sha'rawi dalam konteks akidah memberikan gambaran awal kepada pengkaji untuk memahami karakter berfikir beliau khasnya dalam aspek ketuhanan. Di samping pola berfikir al-Sha'rawi khasnya di lapangan dakwah yang memaparkan matra baru dalam membangun ummah telah dikupas oleh Sa'ad Rajab (1998), “*al-Qudrah al-Da'wiyyah*

pendekatan yang berlainan dalam isu ini. Sekaligus menyerlahkan kredibiliti *mufassir* dalam berhadapan isu semasa. Lihat Tuan Syazwani Tuan Mohd, “Hak Perempuan Dalam Pembahagian Harta Warisan Menurut Al-Qur'an : Studi Komparatif *Tafsir al-Tabari* Dari *Tafsir al-Sha'rawi*”, (Kajian Ilmiah Fakulti Usuluddin dan Falsafah Universiti Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010).

⁶⁸ Faidah Umami, “Isyarat-Isyarat Psikologi Al-Qur'an Tentang Pembentukan Karakter Anak : Analisis Pentafsiran Al-Sha'rawi Dengan Pendekatan Tematik”, (Kajian Ilmiah Fakulti Usuluddin dan Falsafah Universiti Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010).

⁶⁹ Sufyan Thaury, “Kenaikan Isa Al-Masih Menurut Mutawalli Al-Sha'rawi : Studi Surah Ali Imran [03]: 55, al-Nisa [04]: 157, 158, dan 159”, (Disertasi Fakulti Usuluddin dan Falsafah Universiti Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009).

⁷⁰ ‘Umar Rejab Maḥmūd ‘Ali, “*al-Ilāhiyyah fī Fikr al-Sheikh al-Sha'rawi*”, (Disertasi Kuliyyah Dakwah Wa al-Islamiyyah Universiti al-Azhar, 2009).

wa al-I‘amīyyah Ladhā al-Shaykh Al-Sha‘rāwī fī Tafsīrihi lī al-Qur‘ān al-Karīm”⁷¹.

Sekali gus membantu pengkaji untuk membina kerangka teori saintifik yang komprehensif berlandaskan manhaj beliau.

Hayfa’ Uthmān ‘Abbas Fidā’ “*Lamasāt Lughawiyah Wa Balāghiyah Wa Bayāniyyah fī Al-Qur‘ān al-Karīm lī al-Shaykh al-Sha‘rāwī*”⁷² merupakan artikel yang cuba melihat keunikan retorik bahasa yang digunakan al-Sha‘rāwī dalam tafsir beliau. Walaupun kajian ini menjadikan *Tafsīr al-Sha‘rāwī* sebagai subjek kajian, namun ia berbeza dengan kajian pengkaji yang menekankan aspek elemen pemikiran saintifik. Situasi sama turut dikesan melalui kajian yang dilakukan oleh ‘Uthmān ‘Abd al-Rahīm al-Qamīḥī (2011) yang berjudul “*Mawqif Al-Sha‘rāwī Min al-Khilāfāt al-Fiqhiyyah*”⁷³. Melalui rincian ini, pengkaji mendapati kajian terperinci berkenaan elemen saintifik yang terdapat dalam karya *Tafsīr al-Sha‘rāwī* masih belum diterokai. Justeru menguatkan lagi kepentingan kajian ini.

Selain itu, terdapat dua buah kajian ilmiah yang telah dibukukan yang membicarakan secara umum aspek pemikiran al-Sha‘rāwī yang berjudul:

⁷¹ Sa‘ad Jabar, “al-Qudrah al-Dawiyah wa al-I‘amīyyah Ladha al-Shaykh al-Sha‘rāwī fī Tafsīrihi lī al-Qur‘ān al-Karīm”, (Disertasi Qism al-Tafsīr wa ‘Ulūm al-Qur‘ān, Kuliyyah Usūl al-Dīn, Universiti Ummu Darman al-Islamiyyah, 1998).

⁷² Artikel ini telah dimuat turun dalam laman web rasmi Universiti Ummul Qura Madinah. Lihat Hayfa’ Uthman ‘Abbas Fida, “*Lamasāt Lughawiyah Wa Balāghiyah Wa Bayāniyyah fī Al-Qur‘ān al-Karīm lī al-Sheikh al-Sha‘rāwī*”, Qism al-Balāghah wa al-Naqd, Jām’iyyah Umm al-Qurā. Laman sesawang *Jām’iyyah Umm al-Qurā*, dicapai 15 Januari 201, <http://uqu.edu.sa/page/ar/157119>.

⁷³ Sebuah artikel yang telah dimuat turun melalui laman sesawang Islamtoday.net, yan cuba memaparkan pendekatan fiqh al-Sha‘rawi melalui karya tafsir beliau. Lihat ‘Abd al-Rahim al-Qamīhi, “*Mawqif al-Sha‘rāwī Min al-Khilāfāt al-Fiqhiyyah*”, Laman sesawang Islam Today, dikemaskini 2010, dicapai 24 Ogos 2011, <http://Islamtoday.net/boootho/artsshow-86-155210.htm>.

- i. ‘Ālim ‘Aṣriḥī Fī ‘Uyūn Ma‘āṣirī’ karya Muhammad Yaseen Jazr yang telah diterbitkan oleh Maktabah al-Turāth al-Islāmī Qāherah.⁷⁴
- ii. *Al-Shaykh Al-Sha‘rāwī Min Al-Qaryah Ilā Al-‘Ālamiyah* tulisan Muhammad Mahjūb Muhammad Ḥassan terbitan Maktabah al-Turāth al-Islāmī Qāherah.⁷⁵

iii. Kajian Mengenai *Tafsīr Al-Sha‘rāwī*

Rincian analisis terhadap kajian terdahulu terhadap *Tafsīr al-Sha‘rāwī* menunjukkan kredibiliti al-Sha‘rāwī dalam menghuraikan ayat al-Qur'an sehingga membawa dimensi *ta'athur* kepada para sarjana untuk membongkar kehebatan *Tafsīr al-Sha‘rāwī* dalam pelbagai matra. Antaranya kajian yang meliputi aspek metodologi, aspek *maudū'i* atau tematik, perbandingan serta aspek *i'jāz* dalam *Tafsīr al-Sha‘rāwī*. Data ini dapat dilihat melalui beberapa kajian yang memfokuskan metodologi al-Sha‘rāwī sebagai objektif utama kajian, antaranya:

- i. Musthafa Umar (2009), Metode 'Aqliyyah Ijtima'iyyah : Kajian Terhadap *Tafsīr Al-Sha‘rāwī*.⁷⁶

⁷⁴ Yaseen Jazr, ‘Ālim ‘Aṣriḥī Fī ‘Uyūn Ma‘āṣirī’ (Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, 1990).

⁷⁵ Muhammad Mahjūb Muhammad Ḥassan, *Al-Shaykh al-Sha‘rāwī Min Al-Qaryah Ilā Al-‘Ālamiyah* (Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, 1990).

⁷⁶ Kajian Kedoktoran ini cuba mengetengahkan bagaimana disiplin pentafsiran al-Sha‘rāwī adalah berdasarkan metode 'aqliyyah Ijtima'iyyah iaitu antara manhaj pentafsiran yang berjaya diutarakan oleh pengkaji melalui hasil kajian ini. Dengan berpandukan gaya pentafsiran dalam tafsir ini, pengkaji menghuraikan dengan panjang lebar bagaimana al-Sha‘rāwī berjaya menggunakan pendekatan 'aqliyyah dalam menyelesaikan masalah dalam masyarakat berpandukan naqli yang termaktub dalam al-Qur'an. Justeru hasil kajian yang diperolehi melalui tesis ini membuktikan pendekatan al-Sha‘rāwī yang diterjemahkan melalui tafsir beliau memberikan impak positif dalam mengislah masyarakat bersumberkan al-Qur'an al-Karim. Musthafa Umar, "Metode 'Aqliyyah Ijtima'iyyah : Kajian Terhadap *Tafsīr al-Sha‘rāwī*", (Tesis Kedoktoran, Jabatan Al-Qur'an & Al-Hadith Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2009).

- ii. Muhammad Iqbal (2006), Metodologi Pentafsiran Al-Qur'an Mutawalli Sha'rawi Dalam *Tafsir al-Sha'rawi*.⁷⁷
- iii. Badruzzaman Yunus (2009), *Tafsir Al-Sha'rawi*; Tinjauan Terhadap Sumber, Metode Dan Ittijah.⁷⁸
- iv. Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi dan Tafsirnya⁷⁹
- v. Muhamad Ameen Ibrāhīm al-Tanadī (1990), *Uṣūl ‘Alā Khawāṭir Al-Shaykh Al-Sha'rawi Wa Manhajuhū Fī Tafsir Al-Qur'ān Al-Karīm*⁸⁰.

Kelima-lima kajian di atas tertumpu kepada aspek pengkajian metodologi al-Sha'rawi secara umum dalam tafsir beliau. Dan ini berbeza dengan kajian pengkaji yang akan memfokuskan teks *Tafsir al-Sha'rawi* melalui analisis ayat-ayat terpilih. Namun inti pati hasil kajian di atas memberikan input berguna kepada pengkaji.

Manakala kajian dari aspek tematik dapat dilihat melalui hasil kajian sarjana Lilik Ummi Kalsum (2010), “Konsep Adil Dalam Pembahagian Warisan Studi

⁷⁷ Muhammad Iqbal, “Metodologi Pentafsiran Al-Qur'an Mutawalli Sya'rawi Dalam *Tafsir al-Sha'rawi*”, (Kajian Ilmiah Fakulti Usuluddin dan Falsafah Universiti Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006).

⁷⁸ Badruzzaman Yunus, “*Tafsir al-Sha'rawi*; Tinjauan Terhadap Sumber, Metode Dan Ittijah”, (Disertasi Sekolah Pasca Sarjana, Universiti Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009).

⁷⁹ Kajian ini diterbitkan oleh Pusat Studi Al-Qur'an tanpa dinyatakan pengkajinya yang berpusat di Ciputat Indonesia. Pengkaji menjelaskan manhaj al-Sha'rawi melalui karyanya *Tafsir al-Sha'rawi* secara umum dan kajian ini berbeza dengan kajian yang akan dijalankan oleh pengkaji iaitu berkenaan teks *Tafsir al-Sha'rawi* dan bukannya metodologi tafsir beliau. Lihat laman sesawang *Pusat studi Al-Qur'an*, 25 Disember 2011, Sumber: <http://psq.or.id/index.php/en/hubungi-psq>.

⁸⁰ Kajian ini adalah di antara kajian ilmiah yang telah dibukukan. Muhamad Ameen Ibrāhīm al-Tanadī, *Usul ‘Alā Khawāṭir Al-Shaykh Al-Sha'rawi Wa Manhajuhū Fī Tafsir Al-Qur'ān Al-Kareem* (Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, 1990).

Pentafsiran Al-Sha‘rāwī Dan Hamka Terhadap Surat Al-Nisa' Ayat 11”⁸¹ dan Adnan Amiruddin (2006), “Konsep Ar-Rizq Dalam Tafsir Asy-Sya‘rawi : Kajian Atas Al-Qur'an Surat Hud (11) Al-Ma'idah”.⁸² Keupayaan Lilik Ummi Kaltsum dan Adnan Amiruddin meneliti konsep adil dan konsep rezeki dalam *Tafsīr al-Sha‘rāwī* menzhirkkan lagi kredibiliti al-Sha‘rāwī sebagai seorang *mufassir* terulung. Ketokohan al-Sha‘rāwī makin terserlah dalam mentafsirkan al-Qur'an apabila kajian pada peringkat sarjana berkenaan aspek kemukjizatan al-Qur'an yang mendedahkan *i'jāz al-'Ilmī* dan *i'jāz Lughāwī* berjaya dihasilkan. Antara kajian tersebut ialah:

- i. Ahmad Ibrāhīm ‘Abd Al-‘Azīz Nidā’ (2003), *Al-Dirāsah Al-Dilāliyyah Min Khilāl Tafsīr Al-Shaykh Al-Sha‘rāwī Min Awwal Sūrah Al-Fātiḥah Ilā Ākhir Sūrah Al-An‘am*.⁸³
- ii. Khālid ‘Abdullāh Khādiri Yunus, (2002), *Al-Shaykh Al-Sha‘rāwī Nahwiyyan Min Khilāl Khawāṭiruhū Hawla Al-Nisfu Al-Awwal Min Al-Qur‘ān Al-Karīm*.⁸⁴
- iii. Nik Asing Matai’ Nik Mat (2008), *Tafsīr Al-Shaykh Al-Sha‘rāwī Nahwiyyan Min Awwal Sūrah Al-A’raf Ilā Ākhir Sūrah Al-Kahfī Dirāsah Dilāliyyah*.⁸⁵

⁸¹ Lilik Ummi Kaltsum, “Konsep Adil Dalam Pembagian Warisan Studi Pentafsiran Al-Sha‘rāwī Dan Hamka Terhadap Surat Al-Nisa' Ayat 11”, (Kajian Ilmiah, Fakulti Usuluddin dan Falsafah Universiti Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010).

⁸² Adnan Amiruddin, “Konsep Ar-Rizq Dalam Tafsir Asy-Sya‘rāwī : Kajian Atas Al-Qur'an Surat Hud (11) Al-Ma'idah, (Kajian Ilmiah, Fakulti Usuluddin dan Falsafah Universiti Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006).

⁸³ Ahmad Ibrāhīm ‘Abd Al-‘Azīz Nidā’, “Al-Dirāsah Al-Dilāliyyah Min Khilāl Tafsīr Al-Shaykh Al-Sha‘rāwī Min Awwal Sūrah Al-Fātiḥah Ilā Ākhir Sūrah Al-An‘am”, Disertasi, Kuliyyah Usuluddin Jām’iah Umm al-Qurā 2003). Laman sesawang *Jām’iah Umm al-Qurā*, dicapai 15 Januari 2012, <http://uqu.edu.sa/page/ar/176009>.

⁸⁴ Khālid ‘Abd Allāh Khādiri Yūnus, “Al-Shaykh Al-Sha‘rāwī Nahwiyyan Min Khilāl Khawāṭiruhū Hawla Al-Nisfu Al-Awwal Min Al-Qur‘ān Al-Karīm”, (Disertasi Kuliyyah Al-Arabiyyah, Jām’iah Al-Azhar, 2002).

- iv. Mahathir Ibn Al-Hajj Jul, (2004), *Al-Tafsīr Al-‘Ilmi Lī Al-Qur’ān Bayna Shaykh Ṭanṭawī Jawharī Wa Shaykh Muḥammad Muṭawallī Al-Sha‘rāwī, Dirāsah Muqāranah*.⁸⁶

Jelasnya kajian di atas tidak memberikan tumpuan khusus terhadap objektif kajian pengkaji. Walaupun kajian yang dilakukan Mahathir Ibn al-Hajj Jul menyentuh aspek saintifik, namun penekanan hanya ditumpukan kepada aspek metodologi pentafsiran ayat *al-Kawniyyah* secara umum yang terdapat dalam *Tafsīr al-Sha‘rāwī* dan *Tafsīr al-Jawāhir*. Sebaliknya kajian pengkaji tertumpu kepada implementasi elemen saintifik yang merangkumi saintifik ketuhanan, saintifik sosial dan saintifik tabii berdasarkan analisis ayat-ayat terpilih dalam *Tafsīr al-Sha‘rāwī*. Namun kajian perbandingan yang telah dilakukan ini telah membantu pengkaji memberikan gambaran awal interaksi al-Sha‘rāwī dengan pentafsiran *al-‘Ilmi*.

11. METODOLOGI KAJIAN

Dalam menyiapkan sesuatu penyelidikan, seorang pengkaji haruslah menentukan metodologi yang akan digunakan bertujuan untuk menghasilkan suatu hasil kajian yang bermutu dan berkualiti. Berikut adalah metode yang akan digunakan oleh pengkaji dalam menghasilkan penyelidikan ini. Antaranya ialah :

⁸⁵ Nik Asing Matai' Nik Mat, "Tafsīr Al-Shaykh Al-Sha‘rāwī Naḥwiyyan Min Awwal Sūrah Al-A'rāf Ilā Ākhir Sūrah Al-Kahfī Dirāsah Dilāliyyah", (Disertasi, Kuliyah Usuluddin Jām'iyyah Umm al-Qurā, 2008), Laman sesawang *Jām'iyyah Umm al-Qurā*, dicapai 19 Januari 2012, <http://uqu.edu.sa/page/ar/176009>.

⁸⁶ Mahathir Ibn Al-Hajj Jul, "Al-Tafsīr Al-‘Ilmi Lī Al-Qur’ān Bayna Shaykh Ṭantawī Jauharī Wa Syeikh Muḥammad Muṭawallī Al-Sha‘rāwī, Dirāsah Muqāranah", (Tesis Kedoktoran Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, 2004).

- i. Metode Penentuan Subjek
- ii. Metode Pengumpulan Data
- iii. Metode Analisis Data

i. Metode Penentuan Subjek

Dalam menentukan subjek kajian, pengkaji telah memilih karya *Tafsīr al-Sha‘rawi* sebagai sampel penelitian bagi menganalisis ayat-ayat terpilih yang telah ditafsirkan oleh al-Sha‘rāwī berkaitan *elemen saintifik* dalam al-Qur'an.

ii. Metode Pengumpulan Data

Data merupakan maklumat yang dikumpul oleh seseorang pengkaji sama ada dalam bentuk angka (kuantitatif) atau huraihan (kualitatif) dengan menggunakan metode-metode tertentu seperti metode dokumentasi, metode wawancara, metode observasi dan sebagainya⁸⁷. Justeru melalui metode ini, kaedah yang digunakan ialah kajian perpustakaan untuk mendapatkan data berkenaan dengan kajian ini. Kajian lapangan seperti metode temu bual juga dijalankan untuk mendapatkan data secara menyeluruh.

a) Metode Dokumentasi

Metode ini ialah kaedah pengumpulan data dengan mengkaji dokumen-dokumen yang sedia ada dan berkaitan dengan skop kajian.⁸⁸ Dokumen ini termasuklah buku-buku meliputi jurnal berwasit, koleksi tesis kedoktoran dan

⁸⁷ Ahmad Sunwari Long, *Pengenalan Metodologi Penyelidikan Pengajaran Islam*, ed. ke- 4 (Bangi: Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajaran Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2008). 47.

⁸⁸ Imam Barnadib, *Erti Dan Metode Sejarah Pendidikan* (Jogjakarta: Yayasan Penerbit FIP- IKIP, 1982), 55.

disertasi, majalah yang berkaitan dengan hasil pemerhatian, gambar, laman web, laporan dan sebagainya. Termasuk juga dokumen-dokumen ini ialah autobiografi, surat khabar dan catatan-catatan memori, serta segala dokumen yang akan digabung jalankan menerusi pengumpulan data, akan diambil dan akan dijadikan sebagai panduan merancakkan lagi kajian berkenaan elemen saintifik dalam *Tafsir al-Sha'rāwī* ini. Metode ini diaplikasi oleh pengkaji pada bahagian Pendahuluan, Bab Satu, Bab Dua, Bab Tiga dan Bab Empat.

b) Metode Observasi

Metode observasi ialah suatu kaedah penelitian yang dapat memberikan pengetahuan yang sesuai dengan syarat-syarat penelitian ilmiah tanpa memerlukan banyak kos pembiayaan atau tenaga.⁸⁹ Ini termasuklah pengalaman serta perkara-perkara yang mempunyai hubung kait secara langsung semasa menjalankan kajian ini. Metode ini bertujuan untuk melengkapkan data yang diperolehi. Pengkaji akan melakukan observasi meliputi perbincangan intelektual mengenai isu-isu berkaitan konsep saintifik dan korelasi dengan disiplin ilmu pengajian Islam dalam persidangan dan wacana intelektual nasional mahupun antarabangsa. Amnya, metode ini diinterpretasi dalam mengumpul data berkaitan dalam Bab Satu.

c) Metode Temu bual

Kaedah ini adalah merupakan salah satu usaha secara langsung untuk mendapatkan maklumat berbentuk pandangan daripada responden,⁹⁰ pakar ataupun tokoh berkaitan, sesuai dengan bidang kajian yang dilakukan. Pengkaji

⁸⁹ Abdul Halim bin Mat Diah, *Suatu Contoh Tentang Huraian Methodologi* (Kuala Lumpur: Fakulti Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 1987), 101.

⁹⁰ Ahmad Sunwari Long, *Pengenalan Metodologi Penyelidikan Pengajaran Islam*, 62.

menggunakan metode ini dalam usaha untuk mengintegrasikan kaedah pengumpulan data, khususnya temu bual dengan pakar yang terlibat dalam penyelidikan al-Qur'an dan saintifik semasa untuk mendapatkan respon dan komentar terkini berkaitan isu terpilih, misalnya komentar sarjana mengenai pentafsiran saintifik al-Qur'an. Metode ini digunakan oleh pengkaji dalam Bab Satu dan Bab Tiga kajian ini.

Antara tokoh yang ditemubual ialah; Shaykh Dr. Ṣolāḥ ‘Abd Fattāḥ al-Khālidī⁹¹, Prof. Dr. Zaghlūl al-Najjār⁹², Prof. Dr Sharaf al-Quḍāḥ⁹³, Prof. Dr.

⁹¹ Shaykh Dr. Ṣolāḥ ‘Abd Fattāḥ al-Khālidī adalah merupakan seorang Professor Tafsir dan pendakwah terkemuka dalam bidang pengajian al-Qur'an, tafsir, i'jaz, dakwah dan isu-isu semasa. Beliau aktif dalam penulisan ilmiah dan dakwah semasa di rantau Arab khasnya di Jordan. Pernah berkhidmat di Universiti Jordan dan kini bergiat aktif sebagai pakar rujuk dan penyampaian dakwah. Temu bual dengan penulis, 10 Julai 2012.

⁹² Prof. Dr. Zaghlūl al-Najjār adalah merupakan pakar dalam bidang saintifik al-Qur'an. Beliau dilahirkan pada 17 November 1933 di kampung Mashal Mesir. Beliau untuk melanjutkan pelajaran pada peringkat degree pada tahun 1955 dalam bidang sains di Kuliyyah al-'Ulum di Universiti al-Qaherah Mesir. Kecemerlangan beliau dalam bidang sains terserlah apabila memperolehi anugerah Mustafa Barakah antara anugerah berprestij dalam bidang sains ketika itu. Pada tahun 1963 beliau telah menamatkan pengajian dalam bidang PhD di bawah pengkhususan kajian Kaji Bumi dan Geologi di Universiti Walse England dan memperolehi gelaran Professor pada tahun 1972 dari Universiti Kuwait. Sehingga ke hari ini, beliau telah menghasilkan lebih daripada 150 artikel dan lebih daripada 50 buah buku yang meliputi pelbagai kajian lapangan ilmu antaranya ilmu saintifik Islam, Al-Qur'an sains, sains dalam hadith, *I'jāz 'Ilmī* dan banyak lagi. Antra hasil karya beliau ialah *al-I'jāz al-'Ilmī fī al-Sunnah al-Nabawiyah, Ḥaqā'iq 'Ilmiyyah fī al-Qur'ān al-Karīm : Namāzij Min Ishārāt al-Qur'āniyyah ilā 'Ulūm al-Ard*, *Min Āyāt al-'Ijāz al-'Ilmī al-Ḥayawān fī al-Qur'ān al-Karīm*, *Min Āyāt al-I'jāz al-'Ilmī al-Sama'* fī al-Qur'ān al-Karīm, *Tafsīr Al-Āyah Al-Kawniyyah fī al-Qur'ān al-Karīm*. Lihat Selamat Amir et al., "Aplikasi Elemen Saintifik Dalam Tafsir Al-Qur'an: Satu Pengamatan Awal Terhadap Manhaj Zaghlul Al-Najjar Dalam Tafsir Al-Ayah Al-Kawniyyah Fi Al-Qur'an Al-Karim" (Makalah Seminar The 2nd Annual International Quranic Conference 2012, anjuran Centre of Quranic Research (CQR) University of Malaya Kuala Lumpur, 22-23 Februari 2012). Lihat juga Zaghlul al-Najjar, *Tafsīr Al-Āyah Al-Kawniyyah fi Al-Qur'an al-Karim* (Qaherah: Maktabah al-Shuruq al-Dawlīyyah, 2007), 1:9.

⁹³ Prof Dr Sharaf al-Quḍāḥ merupakan salah seorang pakar dalam bidang ilmu tafsir dan ilmu hadith. Pengalaman yang luas dalam bidang ini melayakkan beliau untuk menjadi pakar rujuk pada peringkat antarabangsa. Beliau bergiat aktif dalam penyelidikan al-Qur'an khasnya di Universiti Jordan dan universiti luar serta seringkali dijemput menyampaikan syarahan dan ucapan di peringkat global. Kini beliau berkhidmat di Universiti Jordan sebagai Profesor di Jabatan Usuluddin. Temu bual dengan penulis, 20 Jun 2012.

Abdul Malik al-Sa‘di⁹⁴, al-Shaykh Shu‘ayb al-‘Arna‘ūt⁹⁵ dan Prof. Dr. Jamal Abū Hassan⁹⁶.

iii. Metode Analisis Data

Apabila semua data yang terkumpul melalui beberapa metode yang akan digunakan, pengkaji akan membuat pengolahan dan analisis secara terperinci dan rapi. Pengkaji akan menggariskan tiga metode utama dalam proses menganalisis data.

a) Metode Historis

Metode ini dipraktikkan bagi menyelongkar peribadi subjek kajian iaitu Shaykh al-Sha‘rāwī khasnya (Bab Dua) dan perkembangan saintifik al-Qur'an (Bab Satu). Selain itu, metode ini juga digunakan ketika mengetengahkan sejarah bagi sesetengah isu ayat yang dibahaskan dalam elemen saintifik (Bab Tiga dan Bab Empat). Ini kerana metode historis adalah metode yang menyingkap pensejarahan sesuatu isu.⁹⁷ Justeru pengkaji mendapati melalui kaedah ini, selain mengenal pasti data faktual al-Sha‘rāwī, historis saintifik juga akan diberi penekanan untuk membina kerangka konsep elemen saintifik al-Qur'an menjadi landasan teori kajian ini.

⁹⁴ Beliau adalah merupakan mantan mufti Iraq pada era Saddam Hussin. Seorang ulamak prolifik dalam bidang pengajian syariah dan dakwah semasa. Terlibat dalam pelbagai usaha penyelidikan seperti ‘trjih dan tahqiq’ karya-karya klasik khususnya dalam mazhab Shafi‘i dan Hanafi. Kini beliau berkhidmat sebagai Professor di World International Science University of Jordan (WISE). Temu bual dengan penulis, 2 Julai 2012.

⁹⁵ Shaykh Shu‘ayb al-‘Arna‘ūt adalah merupakan seorang ulama kontemporari yang terkenal dengan keilmuan beliau khususnya dalam bidang hadith. Sumbangan yang besar dalam bidang hadith dan dakwah Islamiyah melayakkan beliau sebagai pakar rujuk pada peringkat antarabangsa. Temu bual dengan penulis, 28 Jun 2012.

⁹⁶ Beliau adalah merupakan salah seorang tenaga pengajar di World International Science University of Jordan (WISE). Memiliki kepakaran dalam bidang pengajian Tafsir Qur'an dan isu-isu semasa. Aktif dalam penulisan ilmiah dan dakwah semasa. Temu bual dengan penulis, 10 Jun 2012.

⁹⁷ *Ibid.*, 21.

b) Metode Induktif

Metode induktif bermaksud data-data yang dibataskan kepada sesuatu topik kajian dikumpulkan, kemudian digabungkan membentuk satu hipotesis⁹⁸. Data khusus yang diperolehi pengkaji akan disimpulkan secara umum. Melalui kaedah ini maklumat berkaitan elemen pemikiran saintifik akan dianalisis menerusi pandangan kesarjanaan klasik dan moden untuk membentuk konsep elemen saintifik al-Qur'an pada Bab Satu. Selain itu, metode ini juga penting untuk mengidentifikasi elemen *i'jaz* yang terdapat dalam pentafsiran al-Sha'rawi yang akan dirincikan pada Bab Tiga. Metode ini juga berperanan untuk melengkapkan objektif ke- 4 kajian ini, iaitu ketika menganalisis isu-isu elemen saintifik dalam ayat terpilih dan korelasinya dengan penemuan saintifik. Metode ini sangat mustahak untuk menghasilkan data yang konstruktif selaras dengan objektif kajian.

c) Metode Deduktif

Penggunaan metode deduktif ialah menghasilkan sesuatu metodologi atau pernyataan yang bersifat khusus daripada persoalan yang umum dan pernyataan khusus tersebut mestilah konkret dan tidak bercanggah dengan orang lain apabila menyediakan metodologi khusus tersebut⁹⁹. Hasil pemahaman melalui metode ini, data yang bersifat umum khasnya yang meliputi aspek perbahasan elemen saintifik akan dihuraikan secara khusus dalam tiga pembahagian elemen utama iaitu; Saintifik Ketuhanan, Saintifik Sosial dan Saintifik Tabii. Aplikasi metode ini akan diterapkan pada Bab Satu kajian.

⁹⁸ Dolet Unarajan, *Pengantar Metode Penelitian Ilmu Sosial* (Jakarta: Penerbit PT Grasindo, 2000), 55.

⁹⁹ Ahmad Sunwari Long, *Pengenalan Metodologi Penyelidikan Pengajaran Islam*, 55.

d) Metode Komparatif

Metode ini merupakan metode yang digunakan untuk membuat kesimpulan dengan melakukan perbandingan pada data-data yang telah diperolehi¹⁰⁰. Melalui metode ini, perbandingan terhadap kepelbagaiannya konsep saintifik acuan pemikir Islam dan Barat dalam Bab Satu akan diolah untuk membentuk satu teori hasil daripada analisis data yang akan membawa kepada dapatan terhadap metode berfikir saintifik al-Qur'an seterusnya menyerlahkan lagi keunggulan elemen saintifik yang dipacu menerusi epistemologi *mufassir*. Selain itu, metode ini juga diaplikasi dalam menganalisis ayat-ayat terpilih dalam *Tafsīr al-Sha'rāwī* pada Bab Empat khasnya, iaitu dengan membuat perbandingan pandangan data korpus *mufassir* klasik dan kesarjanaan moden.

12. SISTEMATIKA KAJIAN

Kajian ini secara keseluruhannya meliputi lima bab utama. Didahului dengan Bab Pendahuluan yang mengupas secara terperinci mengenai aspek latar belakang kajian, pernyataan masalah kajian, persoalan kajian, objektif kajian, metodologi kajian, kepentingan kajian dan hal lain yang berkaitan perincian kajian ini. Bab ini penting untuk memberikan gambaran menyeluruh mengenai kepentingan kajian ini, justifikasi pemilihan tajuk dan skop kajian serta selok belok kajian ini.

Bab Satu akan mengupas secara terperinci konsep elemen saintifik dalam al-Qur'an yang menjadi kerangka utama kajian ini. Meliputi perincian definisi,

¹⁰⁰ *Ibid.*, 51.

perkembangan dan manhaj saintifik al-Qur'an. Selain itu, pengkaji akan memfokuskan pembahagian elemen saintifik dalam al-Qur'an yang meliputi tiga elemen utama iaitu; Saintifik Ketuhanan (Divine Science), Saintifik Sosial (Social Science) dan Saintifik Tabii (Natural Science). Penekanan terhadap aspek definisi dan bidang kajian setiap elemen akan dibahaskan. Pengkaji juga akan mengidentifikasi sikap dan persepsi ulama serta intelektual mengenai isu pentafsiran saintifik al-Qur'an. Bab ini sekali gus akan menjawab objektif pertama kajian ini.

Bab Kedua akan mengkaji mengenai latar belakang al-Sha'rāwī dengan memperincikan riwayat hidup al-Sha'rāwī meliputi aspek pendidikan, perjalanan keilmuan, hasil karya, pengaruh dan pendirian al-Sha'rāwī terhadap isu-isu tertentu. Selain itu, tumpuan juga akan diberikan terhadap aspek keunggulan keperibadian al-Sha'rāwī serta pengiktirafan ulama terhadap kehebatan al-Sha'rāwī.

Bab Ketiga pula akan menjelaskan objektif ketiga dalam kajian ini. Bab ini meliputi dua bahagian yang utama iaitu; 'Bahagian Pertama' membahaskan metode pengkajian pentafsiran saintifik dalam *Tafsīr al-Sha'rāwī* meliputi tujuan penulisan, metodologi penulisan dan pentafsiran, sumber utama pentafsiran serta keistimewaan *Tafsīr al-Sha'rāwī*. 'Bahagian Kedua' pula akan mendedahkan secara terperinci bentuk penerapan elemen saintifik dalam *Tafsīr al-Sha'rāwī*, meliputi aspek metode al-Sha'rāwī berinteraksi dengan ilmu saintifik. Selain itu, pengkaji akan memfokuskan isu-isu elemen saintifik al-Qur'an dalam pentafsiran al-Sha'rāwī melalui ayat-ayat terpilih.

Manakala Bab Empat kajian ini adalah usaha pengkaji untuk membuat analisis data daripada ayat-ayat terpilih dalam setiap elemen saintifik yang telah dibincangkan

sebelumnya. Perincian analisis meliputi ayat berkaitan Saintifik Ketuhanan (Devine Science), Saintifik Sosial (Social Science) dan Saintifik Tabii (Natural Science). Fokus analisis adalah kepada ayat-ayat dalam setiap komponen dengan melihat kepada pentafsiran al-Sha‘rāwī serta memfokuskan kepada analisis pentafsiran ahli tafsir klasik serta intelektual semasa. Pada masa yang sama juga, bab ini akan mengenal pasti korelasi pentafsiran ayat terpilih dengan penemuan-penemuan saintifik terkini. Hasil analisis tersebut akan menghasilkan satu kaedah dan konsep baru yang dicadangkan sebagai satu alternatif dalam pentafsiran saintifik al-Qur'an khasnya dalam pentafsiran *al-'Ilmi*. Sekali gus membuktikan *Ijāz* dan hikmah yang tersembunyi dalam setiap ayat yang diketengahkan.

Kajian ini diakhiri dengan Bab Lima. Bab ini adalah merupakan kesimpulan dan penutup yang merangkumi kesimpulan kajian bermula pada bab pertama sehingga bab keempat. Selain itu, cadangan-cadangan intelektual juga akan dikemukakan sebagai saranan untuk kesinambungan kajian pada masa akan datang.

BAB 1 : ELEMEN SAINTIFIK AL-QUR’AN

1.0 PENGENALAN

Pencapaian manusia pada hari ini memperlihatkan kemajuan ketamadunan yang terhasil melalui epistemologi berfikir yang dikenali sebagai ‘kaedah berfikir saintifik’. Istilah ini lahir apabila manusia melihat kepentingan berfikir secara kritis dan intelektual dalam membangunkan sesuatu peradaban demi kelangsungan kehidupan yang semakin mencabar. Menerusi kaedah inilah pelbagai konsep *sains* telah wujud selaras dengan keilmuan semasa.

Tiada siapa menafikan bahawa manusia memerlukan sains dan teknologi untuk melestari dan membangunkan alam ini. Hanya manusia sahaja yang memiliki berpotensi membangunkan sains dan teknologi, kerana mereka sahajalah yang mampu untuk memahami tabii alam ini secara terbatas. Kebolehan mereka memahami alam secara saintifik, sistematik, mantik, objektif dan kemudiannya sains dan teknologi itu sendiri memungkinkan mereka mentadbir alam ini dengan baik.

Kaedah berfikir berpaksikan metode saintifik amat perlu untuk memahami sebahagian fenomena alam¹, namun sanjungan yang terlalu tinggi kepada sains semata-

¹ Huraian lanjut tentang hal ini boleh didapati dalam karya Professor Syed Muhammad Naquib al-Attas, antaranya; *The Concept of Education in Islam*, h. 1-13, Prolegomena, h. 29-32 dan Risalah, h. 98-109. Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islam* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1997), 1-13. _____, *Prolegomena to The Metaphysics* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 2001), 29-32. _____, Risalah untuk Kaum Muslimin (Kuala Lumpur: International Institute of

mata menyebabkan ilmu ini mendominasi segala aspek kehidupan manusia kini. Segala disiplin ilmu termasuk ilmu sains sosial dan kesusasteraan perlu dijelaskan melalui pendekatan saintifik sekiranya ingin diterima secara sejagat. Sehinggakan ilmu yang bersifat keagamaan dan budaya juga perlu dijustifikasi secara saintifik sekiranya ingin diterima secara global. Hakikat inilah yang menyebabkan masyarakat mengabaikan ajaran agama, budaya, adat resam dan tatususila kehidupan sehari-hari yang akhirnya menghasilkan mereka yang berfahaman *saintisme*². Iaitu menjadikan sains sebagai ideologi dan matlamat utama hidup mereka sehingga melahirkan insan yang buta agama, dan kabur tentang matlamat hidup, meruntuhkan kesucian agama, institusi sosial, rumah tangga, adab tatususila dan kemusnahan alam sekitar. Inilah akibat apabila sains dibangunkan tanpa agama, tanpa nilai-nilai keinsanan yang murni menyebabkan mereka buta. Albert Einstein sendiri pernah menyatakan:

“science without religion is lame, religion without science is blind”

Maksudnya: Sains tanpa agama adalah tempang, agama tanpa sains adalah buta.³

Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 2001), 98-109. Lihat juga dua karya penting Toshihiko Izutsu iaitu; Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Quran: Semantic of the Quranic Weltanschauung* (Tokyo: Keio University, 1964). _____, *Ethico-Religious Concept in the Quran* (Montreal: McGill University Press, 1966), 3-41.

² Istilah ini wujud bermula apabila berlaku pertentangan berkenaan teori bumi berputar pada atas paksinya dan bumi sebagai pusat alam yang dipelopori oleh falsafah Yunani iaitu Pythagoras. Teori ini dianggap oleh pihak gereja sebagai satu dogma agama, akhirnya berlaku perselisihan antara intelek (ahli sains) Barat dengan pihak gereja sebelum zaman *Renaissance*. Pertentangan ini melahirkan fahaman sekularisme di Barat yang memisahkan sains daripada agama gereja. Situasi lebih buruk apabila pemisahan total dilakukan oleh golongan saintisme yang memusuhi semua agama kerana mereka beranggapan agama tidak memiliki kesepadan dengan akal yang kritis dan sains. Louis Leahy, *Jika Sains Mencari Makna* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2006), 70. Bertens, *Panorama Filsafat Moden* (Jakarta: Penerbit Teraju, 2005), 23. Lihat juga Reza A.A Wattimena, *Filsafat dan Sains; Sebuah Pengantar* (Jakarta: Penerbit Grasindo, 2008), 297.

³ Albert Einstein, *Albert Einstein, On Cosmic Religion and Ather Opinions and Aphorism* (New York: Dover Publication Inc., 2009) 43. Lihat juga Walter Isaacson, *Einstein, His Life and Universe* (New York: Simon & Schuster Publisher, 2007), 390.

Justeru tidak wajar jika dikatakan elemen saintifik yang dibahaskan dalam kajian ini adalah berteraskan konsep sains olahan Barat sedangkan jika diteliti dari awal peradaban sebelum wujudnya perbahasan konsep sains, dasar falsafah intelektual peradaban sains Barat jelas terpesong dalam memahami epistemologi ilmu apabila wujudnya pemisahan pada elemen intelektual dan spiritual. Malah konsep Tuhan yang difikirkan oleh Yunani adalah berteraskan pandangan akal semata-mata yang mirip dengan gagasan materialisme. Situasi lebih teruk dapat dilihat apabila mereka menggambarkan Tuhan yang cantik itu digambarkan sebagai manusia bogel.⁴ Kita tidak menyangkal gagasan idea sains adalah merupakan cetusan Barat empat kurun yang lalu, namun persoalan yang timbul di sini ialah bagaimanakah peradaban agung cetusan Barat yang dikenali sebagai pengasas revolusi sains itu sendiri mampu diteladani sedangkan teras dan asas kepercayaan sudah jelas terpesong iaitu pemisahan total antara elemen intelektual dan spiritual?⁵ Sehingga hari ini tidak ada *kesepakatan pendapat* antara ahli falsafah Yunani dan ahli sains Barat tentang perkara asas seperti nilai, fakta, hakikat, alam ghaib dan *worldview*⁶.

Tiada siapa yang dapat menyanggah tentang sumbangan sains dan teknologi kepada pembangunan dunia hari ini, namun implikasi yang lebih buruk semakin menular kerana sains digarap tanpa dipandu oleh ilmu wahyu (*revealed knowledge*). Justeru kita menyaksikan lebih tinggi ilmu psikologi yang menggunakan pendekatan saintifik diterokai manusia, lebih ramai keruntuhan moral di kalangan generasi muda. Semakin rancak pembangunan dalam bidang ekonomi namun

⁴ Sulaiman Nordin, “Sains, Falsafah dan Islam”, dalam *Wacana Sejarah dan Falsafah Sains, Sains dan Masyarakat*, ed. Mohd Yusoff Othman (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP), 2009), 121.

⁵ *Ibid.*, 122.

⁶ *Worldview* bermaksud pandangan hidup, penting dalam proses membina peradaban. Ninian Smart, *Worldview, Crosscultural Exploration of Human Belief* (New York: Charles Sribner’s Sons, t.t.), 1-2.

semakin ramai yang menjadi pengeksplotasi. Semakin canggih proses pemilihan pemimpin secara demokrasi, lebih tinggi kadar penipuan dan penyelewengan yang dilakukan oleh pemimpin kepada rakyatnya. Inilah natijah pembangunan tanpa elemen ketuhanan, menghasilkan insan berliterasi tinggi tetapi tidak terdidik jiwanya '*literated uneducated*' seperti yang disebut oleh Buncker Roy⁷ dan menjana insan '*knowledgeable barbarians*' seperti yang disebut oleh bekas Presiden Universiti John Hopkins⁸.

Sejarah Islam tidak pernah mempunyai pertentangan antara sains dan agama. Perhubungan sains dan agama dilihat sebagai satu perhubungan *vertical* dan *horizontal* iaitu saling berkait antara satu sama lain, kedua-duanya tidak boleh dipisahkan. Malah mempunyai konsep penekanan terhadap keesaan Allah SWT (*God Centred*), bukannya penekanan terhadap keperluan manusia (*Man Centred*)⁹ semata-mata.

Justeru dalam kajian ini, pengkaji akan menjelaskan bagaimana sudut pandang al-Qur'an dalam berinteraksi dengan saintifik semasa, iaitu dengan meneliti komposisi elemen saintifik yang terkandung di dalam disiplin pengkajian ilmu al-Qur'an. Ini kerana perkembangan intelektual kini bukan sahaja memacu kepelbagaiannya bidang kajian terhadap ilmu al-Qur'an, malah membuka ruang *tajdīd* khasnya dalam isu yang melibatkan perbahasan elemen saintifik al-Qur'an, antaranya ialah elemen *Divine Science, Social Science* dan *Natural Science*. Pengkaji tidak menafikan bidang elemen saintifik al-Qur'an masih belum diterokai secara meluas, oleh yang demikian, menerusi

⁷ Sabiha Foster, *Islam Architecture* (Washington: National Academy Press, 2005), 37.

⁸ Denis Hlynka et al., *Paradigms Regained: The Uses of Illuminative, Semiotic, and Post-Modern Criticism As Modes of Inquiry in Educational Technology : A Book of Readings* (New Jersey: Educational Technology Pubns, 1991), 229.

⁹(*God-centered*) juga dikenali sebagai theocentric, manakala (*man-centered*) dikenali sebagai anthropocentric. Wayne McDill, *12 Essential Skill - Great Preaching* (Tennessee: B&H Publishing Group, 2006), 106.

pengkajian intelektual ini pengkaji komited ia akan membuka pelbagai ruang perbahasan yang akan memberikan nilai tambah dalam konteks pengkajian saintifik al-Qur'an sekali gus mendedahkan kemukjizatan al-Qur'an dalam pelbagai aspek.

Hal ini kerana, ayat-ayat ketuhanan (Divine Science) atau tauhid dilihat menjadi teras dalam memandu manusia untuk memahami konsep sebenar ayat-ayat al-Qur'an yang bersifat saintifik meliputi alam tabii (Natural Science) untuk memacu kemajuan manusia sekali gus memberikan manfaat dan mempermudahkan seluruh aktiviti manusia (Social Science). Ketiga-tiga elemen ini bukan sahaja memiliki hubungan erat dari aspek falsafahnya, malah memiliki korelasi utuh dalam konteks aplikasinya. Ia selaras dengan firman Allah SWT yang bermaksud; “*Apakah mereka tidak memerhatikan bagaimana unta diciptakan...*”¹⁰, “*Maka apakah mereka tidak menggunakan akal*”¹¹ dan “*Maka apakah mereka tidak memikirkannya*”¹².

Dalam bab ini, pengkaji akan memperkenalkan konsep elemen pemikiran saintifik menerusi gagasan al-Qur'an, dengan melihat ontologi, epistemologi dan aksiologi sains, serta perbincangan yang meliputi ilmu *i'jāz* semasa yang terkandung dalam tradisi keilmuan Islam. Menerusi analisis induktif dan deduktif, bab ini akan mendedahkan manhaj al-Qur'an dalam berinteraksi dengan penemuan saintifik semasa khasnya dalam elemen Saintifik Ketuhanan (Divine Science), Saintifik Sosial (Sosial Science) dan Saintifik Tabii (Natural Science) serta perspektif ulama dalam pentafsiran saintifik al-Qur'an.

¹⁰ Surah al-Ghāshiyah (18) : 18.

¹¹ Surah Yāsīn ayat (36) : 68.

¹² Surah al-An‘ām ayat (6) : 50.

1.1 DEFINISI ELEMEN SAINTIFIK AL-QUR’AN

Mendefinisikan sesuatu atau objek atau ilmu pengetahuan sama ertinya dengan melibatkan diri dalam usaha intelektual, suatu usaha yang sangat dihargai oleh semua aliran pemikiran Islam kecuali oleh segelintir individu. Al-Attas¹³ misalnya, mengatakan bahawa salah satu petunjuk akan muflisnya intelektualiti dalam kalangan Muslim moden, ialah sering memandang remeh karya-karya intelektual dan spiritual zaman dahulu dan ketiadaan ilmu tentang bagaimana caranya mendefinisikan sesuatu dengan wajar, sedangkan ilmu seperti ini adalah ciri utama dan merupakan salah satu pencapaian terbesar tradisi intelektual Islam.

Dalam memperincikan etimologi dan terminologi *elemen saintifik al-Qur'an* dalam kajian ini, perlu juga difahami beberapa aspek berkenaan konsep falsafah ilmu al-Qur'an agar perincian terhadap landasan teori elemen saintifik al-Qur'an dalam kajian ini dapat difahami dengan lebih jelas dan teratur. Kerana setiap perbincangan yang melibatkan istilah sains mempunyai pertalian yang rapat dengan istilah falsafah. Situasi ini dapat dilihat dengan lebih jelas dalam teori historiografi falsafah Yunani yang mempengaruhi perkembangan sains moden seperti yang dinyatakan oleh Hairudin Harun¹⁴ menerusi karya beliau *Daripada Sains Yunani Kepada Sains Islam*. Teori ini

¹³ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept of Education In Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1991), 1-13.

¹⁴ Hairudin Harun, *Daripada Sains Yunani Kepada Sains Islam*, ed. ke- 3 (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2007), 35.

juga turut dipasangkan oleh teori kritis yang dibawa oleh Sayyed Hossein Nasr¹⁵ dan Majid Fakhry¹⁶.

Jika diteliti pada ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan elemen saintifik, sebagiannya memerlukan pengamatan dan analisis teliti kerana terdapat ayat-ayat (*bayyināt*) berbentuk *mujmal*, *gharīb* dan istilah sukar difahami yang memerlukan kepada cerapan awal (andaian)¹⁷, penaakulan serta memerlukan hujah secara falsafah (falsafah al-Qur'an) dan akhirnya dibuktikan dengan amali sains atau kegiatan sains¹⁸.

Justeru adalah sangat wajar jika formulasi intelektual yang formal dan sistematik tentang sesuatu konsep dimulai dan dikembangkan menerusi pemahaman pengertian dan kesesuaian konsep tersebut diamalkan secara mendalam. Kenyataannya, penghuraian sebuah konsep yang jelas dan sistematik memang dimungkinkan, bahkan lebih realistik, dengan adanya amalan yang telah dijalankan dalam tempoh masa yang lama meskipun kebanyakan cendekiawan khususnya para pengamal tidak melihat hal ini dan tidak menjamin kepastiannya.

¹⁵ Sayyed Hossein Nasr, *The Essential Seyyed Hossein Nasr* (Indiana: World Wisdom Inc, 2007), 97.

¹⁶ Majid Fakhry adalah merupakan Professor Emeritus dalam bidang falsafah di Georgetown University yang terletak di Washington D.C Amerika Syarikat. Sarjana kelahiran Zerarieh Lubnan memiliki kelekapan dalam bidang sejarah falsafah Islam dan Barat, falsafah etika dalam Islam, ilmu teologi dan mistik. Beliau ini telah menghasilkan beratus makalah termasuk 18 buah buku berkaitan falsafah Islam dan Barat. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, ed. ke- 3 (New York: Columbia University Press, 2004), 39-43.

¹⁷ Khalijah Mohd Salleh, "Pandangan Alam Sains Tauhidiah: Konsep Dan Ciri-Ciri" (Prosiding Bengkel Pengajaran Sains Tauhidiah di Hotel Seri Coasta Melaka), 16-18 Jun 2010), 35.

¹⁸ Amali sains ialah lebih menjurus kepada ayat-ayat al-Quran yang bersifat al-Kawniyyah, iaitu pembuktian kebenaran al-Quran menerusi kajian saintifik (analisis menerusi makmal sains, cerapan). Manakala kegiatan sains di sini ialah aspek pemikiran yang menggunakan metode saintifik, dalam erti kata yang lain iaitu kaedah saintifik selain daripada kajian bersifat *laboratory*.

1.1.1 Definisi Elemen Saintifik

Dalam bahagian ini pengkaji akan menghuraikan secara mendalam definisi elemen saintifik yang menjadi asas utama kajian ini di samping meninjau perspektif Islam dan Barat untuk membentuk satu kerangka teori elemen saintifik al-Qur'an.

1.1.1.1 Definisi Elemen

Elemen saintifik adalah gabungan dari dua perkataan iaitu elemen dan saintifik. Jika dilihat secara berasingan, perkataan elemen adalah berasal daripada perkataan Inggeris iaitu *element* yang membawa erti unsur dan sebahagian daripada komponen tertentu¹⁹. Ianya adalah terjemahan daripada bahasa Latin yang disebut sebagai ‘*elementum*’²⁰, dan sinonim bagi kalimah ini ialah *component*, *constituent*²¹, *part*, *unit*, *section*, *aspect*, *foundation*, *constituent*, *subdivision*²². Pengertian yang sama juga turut ditemui dalam *Collins English Dictionary*²³ dan *Random House Kernerman Webster's College Dictionary*²⁴. Manakala *The American Heritage Science Dictionary* mendefinisikan istilah elemen ini lebih menjurus kepada unsur-unsur yang terkandung di dalam komponen sains²⁵.

¹⁹ David R Pritchard et al., *The American Heritage Dictionary of the English Language*, 4th Edition (Boston: Houghton Mifflin Company, 2009). Laman sesawang The American Heritage, dicapai 6 Oktober 2013, <http://ahdictionary.com/word/search.html?q=element>, entri “element”.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Collins Thesaurus of the English Language – Complete and Unabridged*, 2nd Edition (New York: Harper Collins Publishers, 2002), 278.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Random House Kernerman Webster's College Dictionary*, 4th Edition (New York: K Dictionaries Ltd, 2010), 336.

²⁵ Susan Spitz et al., *The American Heritage Science Dictionary* (New York: Houghton Mifflin Company, 2005), 301.

Bagi Kamus Dewan pula, istilah elemen memiliki dua pengertian; Pertama, bermaksud anasir²⁶, dan pengertian kedua ialah sesuatu yang menjadi sebahagian dalam sesuatu keseluruhan unsur.²⁷ Justeru apabila menyebut istilah anasir atau unsur, kita perlu meninjau etimologi dan terminologi daripada Bahasa Arab kerana kalimah unsur itu sendiri berasal daripada kalimah Arab.²⁸

Menurut Ibn Manzūr, perkataan anasir adalah kata dasar daripada perkataan ﻋَنْصُر (عنصر) yang terdiri daripada empat huruf, iaitu; *al-'Ayn*, *al-Nūn*, *al-Ṣad* dan *al-Ra'*²⁹. Dari aspek makna ia bermaksud sebahagian atau komponen-komponen tertentu³⁰. Terdapat juga pendapat lain menterjemahkannya sebagai ‘*anāṣir*’ (عناصر) yang bererti unsur atau sebahagian³¹.

1.1.1.2 Definisi Saintifik

Istilah saintifik berasal daripada kalimah sains iaitu bermula dari kalimah *sienz*, *ciens*, *cience*, *syence*, *scyens*, *scienc*, *sciens*, *sciants* atau dalam bahasa Inggeris disebut *science*. Kesemua istilah ini berasal dari frasa *scientia* yang bermaksud *knowledge* atau ilmu pengetahuan yang teratur (sistematik) yang boleh diuji dan dibuktikan kebenarannya, cabang ilmu pengetahuan yang berdasarkan kebenaran atau kenyataan

²⁶ *Kamus Dewan*, ed. ke-4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka, 2007), 385, entri “elemen”.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, 1774.

²⁹ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār Sadir, 1992), 35:3131.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Berasal dari kalimah ﻋَنْصُر (عنصر). Lihat Ibrahim Anis et al., *al-Mu'jam al-Wasiṭ* (Qaherah, 1972), 2:631. Lihat juga Tahir Ahmad al-Zawi, *Tartīb al-Qāmūs al-Muhiṭ* (Jumhūriyah Libya, al-Ḥalabī Syarikah, 1959), 3:326.

semata-mata.³² Kepelbagaiannya pandangan berkenaan istilah saintifik ini telah diperincikan antaranya oleh Medawar (1984)³³ dan Bueche (1986)³⁴.

Namun pada hemah pengkaji pandangan oleh Shaharil (1987) yang dirumuskan oleh Mohd Yusof Othman adalah merupakan satu argumentasi terbaik untuk menginterpretasikan saintifik berdasarkan kajian ini iaitu *satu analisis fenomena secara sistematis, mantik dan objektif berteraskan sumber naqli dan pengetahuan semasa dengan kaedah khusus yang diperantikan untuk mewujudkan penumpukan pengetahuan yang boleh dipercayai*³⁵. Justeru skop perbahasan yang diterapkan dalam kajian ini lebih menjurus kepada elemen pemikiran saintifik kontemporari yang berasaskan pengetahuan semasa dalam mentafsirkan al-Qur'an.³⁶ Holistiknya kaedah ini bergantung kepada logik pemikiran manusia dan berdasarkan fakta yang munasabah menurut perspektif pemikiran manusia berlandaskan pemahaman jitu terhadap dalil naqli dan ‘aqli.³⁷ Dalam konteks yang lebih global, pengkaji mendapati huraian istilah saintifik perlu dilihat dalam dua mandala iaitu berdasarkan perspektif Barat dan perspektif Islam.

³² Tahir Ahmad al-Zawi, *Tartīb al-Qāmūs al-Muhiṭ*, 281. Lihat juga *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 511, entri “saintifik”. Manakala menurut Pusat Rujukan Persuratan Melayu Dewan Bahasa Dan Pustaka saintifik diertikan sebagai satu istilah yang mengikut kaedah sains; teratur atau bersistem seperti ilmu sains. Lihat laman sesawang *Persuratan Melayu Dewan Bahasa Dan Pustaka Malaysia*, dicapai 3 Mac 2012, <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=saintifik>, entri “saintifik”.

³³ Peter Brian Medawar, *The Limit of Science* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 108.

³⁴ Frederick Bueche, *Introduction to physics for scientists and engineers* (New York: McGraw-Hill, 1986), 2.

³⁵ Mohd Yusof Othman, “Penerokaan Al-Qur'an melalui Sains” dalam *Wacana Sejarah dan Falsafah Sains – Sains dan Masyarakat*, ed. Mohd Yusoff Hj Othman (Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 2009), 638. Lihat juga. *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 1367, entri “saintifik”.

³⁶ Dr. Faruq juga berpendapat pada zaman material dan ilmiah ini, seseorang berakal hanya boleh memastikan kebenaran kitab yang didakwa sebagai kitab samawi apabila kitab tersebut membawa mukjizat dan hakikat saintifik yang bertepatan dengan zaman ini. Lihat Farūq ‘Abd Najm al-‘Abdalī, *Sains Dari perspektif Kitab Samawi*, xvi

³⁷ Alias Azhar, “Aplikasi Elemen Saintifik Dalam Pengajaran Syariah di Malaysia”, 363.

i) Tafsiran Sains Perspektif Barat

Secara umumnya, sarjana sains Barat menterjemahkan sains sebagai satu ilmu yang dihasilkan melalui cerapan dan fahaman atau huraian sistematik mengenai fenomena tabii serta huraian sistematik melibatkan penggunaan kaedah kuantitatif dan intelek. Ini termasuklah kaedah logik dan matematik serta segala peralatan yang digunakan³⁸. Dalam konteks taksonomi³⁹ kini, sains pada asasnya ialah ilmu yang didapati melalui kaedah yang berdasarkan kaedah empirikal dan kuantitatif, dan inti pati daripada kaedah ini ialah pemerhatian sistematik atau cerapan serta logik⁴⁰. Elemen bidang tersebut dikaitkan dengan ilmu fizik, kimia, biologi dan matematik gunaan⁴¹.

Pemahaman rinci mengenai pengertian sains dalam sejarah intelektual Barat juga adalah perlu kerana faham alam dan fenomena tabii sangat berkait rapat dengan sains, dan sains Barat juga memiliki hubung kait terhadap perkembangan sains moden. Kefahaman menyeluruh terhadap sejarah sains tidak dapat dicapai sekiranya sejarah sains Barat diketepikan sama sekali. Sebab yang lain ialah sains barat juga memiliki korelasi utuh dengan sains Islam klasik. Ia mungkin akan terus memainkan peranan yang penting dan sebagai refleksi dalam kebangkitan sains Islam moden berdasarkan perspektif al-Qur'an⁴².

³⁸ Marshall Clagett, *Greek Science in Antiquity* (New York: Aberlad Schuman, 1955), 13.

³⁹ Kajian tentang prinsip, peraturan, dan amalan dalam pengelasan organisma hidup berdasarkan persamaan dan perbezaan sifat organisma itu. *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 1578, entri “taksonomi”.

⁴⁰ Charles Alan Taylor, *Defining Science: a rhetoric of demarcation* (London: The University of Wisconsin Press, 1996), 4.

⁴¹ Hairudin Harun, *Daripada Sains Yunani Kepada Sains Islam*, c. 3 (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2007), 5.

⁴² *Ibid.*, 144.

ii) Tafsiran Sains Perspektif Islam

Walaupun penjenamaan istilah sains dipelopori oleh saintis Barat, namun hakikatnya Islam telah mendahului sejak dari permulaan pengutusan Nabi Adam a.s seperti yang telah diungkapkan dalam Surah al-Baqarah ayat 31 yang bermaksud; “*dan Dia telah mengajarkan Nabi Adam akan segala nama benda-benda dan gunanya...*”⁴³. Menurut Ibnu ‘Abbās dalam riwayat yang dinukilkhan oleh Ibnu Kathīr dalam tafsir beliau, benda-benda itu diterjemahkan sebagai sesuatu yang terdapat di dunia ini seperti manusia, gunung, laut, tanah, haiwan dan sebagainya⁴⁴. Hal ini dikuatkan oleh Rashīd Redā apabila beliau mentafsirkan ayat ini dengan “*Allah SWT telah mengajarkan Nabi Adam setiap perkara*”⁴⁵. Pada hemat pengkaji, proses pembelajaran yang diterima oleh Nabi Adam a.s seperti yang telah disebutkan di atas bukan sekadar penerimaan ilmu dalam konteks teori dan praktikal, sebaliknya suatu proses pembelajaran jangka panjang yang memerlukan penelitian dan eksploitasi setiap ruang dan peluang yang dibentangkan melalui *al-Ishārah* dan *al-Bayyināt* yang terdapat di dalam al-Qur’ān. Proses ini sekali gus menyerlahkan hubungan erat *vertical* dan *horizontal* (hamba dan Tuhan) dalam setiap aktiviti yang dilakukan⁴⁶.

⁴³ Surah al-Baqarah (2): 31.

⁴⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Aẓīm* (Beirūt: Dār al-Taybah lī al-Nashr wa al-Tawzī’, 1999), 1:222. Lihat juga Tafsir Ibnu ‘Abbas, ‘Abdullah Ibnu ‘Abbās, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibni ‘Abbās*, ed. Majīd al-Dīn Abū Tāhir al-Fayrūz Abādī (Lubnan: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), 1:7.

⁴⁵ Rashid Redā, *Tafsīr al-Qurān al-Ḥakīm* (Qāherah: al-Ha’iāh al-Miṣriyyah al-‘Ammah lī al-Kitāb, 1990), 1:219.

⁴⁶ Penelitian dan eksploitasi ini juga adalah merupakan satu seruan kepada umat Islam pada hari ini. Lihat juga maksud ayat selanjutnya yang menyatakan bahwasanya setiap permulaan dan pengakhiran aktiviti keilmuan manusia haru kembali kepada kebenaran yang pertama iaitu tawhid pada Allah SWT. Lihat Surah al-Baqarah (2) : 32.

Kemuncak kegembilangan sains Islam dilihat pada tahun 750-1258 Masihi iaitu pada zaman pemerintahan khilafah ‘Abbasiyyah⁴⁷. Dominasi elemen saintifik di luar aspek sains yang bersifat empirikal (iaitu satu-satunya aspek sains yang diterima Barat) membuktikan Islam lebih fleksibel dan integral dalam perkembangan ilmu pengetahuan.

Klasifikasi ilmu sains moden menerusi perspektif Islam tradisional boleh disebut dengan istilah ‘sains-sains (*‘ulūm*)’ dan secara umumnya dibahagikan kepada empat komponen utama. *Pertama*, berkenaan perbahasan utama yang berkaitan dengan himpunan ilmu pengetahuan meliputi konsep, fakta, teori dan hukum. Kesemua aspek ini adalah merupakan kandungan utama ilmu sains. *Kedua*, terdiri daripada premis dan andaian yang dijadikan sebagai asas epistemologi dalam sains. *Ketiga*, berkenaan metode-metode yang digunakan dalam sains tersebut. Dan *keempat*, berkaitan tujuan yang ingin dicapai menerusi kegiatan sains tersebut.⁴⁸

Jika diteliti dalam manuskrip Arab, tidak akan ditemui istilah sains seperti yang difahami kini, hanya istilah ‘ilm’ atau ilmu lebih mendominasi pengertian ini⁴⁹. Sebagai contoh, sarjana pada zaman pemerintahan ‘Uthmaniyyah menterjemahkan sains sebagai ‘fann’ atau ‘funūn’ iaitu seni, alat atau teknik, ianya adalah pecahan daripada konsep ilmu. Ini kerana istilah sains dalam taksonomi budaya ilmu Islam sangat luas dan pelbagai. Menurut Hairuddin Harun⁵⁰, istilah tersebut berkait rapat dengan konsep ‘Ilm yang membawa erti literal sebagai ilmu. Umpamanya, dalam karya *Rasā'il Ikhwan al-*

⁴⁷ Aptin Khanbaghi, *Encyclopedias About Muslim Civilisations (Muslim Civilizations Abstracts)* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), 90. Lihat juga Guy Le Strange, *Baghdad During the Abbasid Caliphate* (New York: Casimo Calssic, 2011), xxx.

⁴⁸ Osman Bakar, *Tauhid & Sains: Perspektif Islam tentang Agama dan Sains*, terj. Yulianni Liputo et al., ed. ke- 2 (Bandung: Pustaka Hidayah, 2008), 52-53.

⁴⁹ Ehsan Masood, *Science & Islam: A History* (United Kingdom: Icon Books, 2009), 2.

⁵⁰ Hairudin Harun, *Daripada Sains Yunani Kepada Sains Islam*, 5.

Safā (abad ke 10 Masihi), sains telah dibahagikan kepada tiga kategori umum, iaitu⁵¹; i) Sains Propaedeutik⁵², ii) Sains Syariah dan Agama⁵³, iii) Sains Falsafah⁵⁴.

Sains juga didefinisikan sebagai ilmu yang didapati melalui metodologi saintifik. Dalam konteks sains moden, metodologi tersebut pada asasnya dianggap sebagai kaedah empirikal dan matematik sahaja. Walaupun sebenarnya segelintir sarjana tidak bersetuju dengan klasifikasi ini. Namun pengkaji cenderung berdasarkan pandangan Koestler.⁵⁵ Misalnya beliau telah mendedahkan hakikat mengenai kewujudan kepelbagaiannya pendekatan dalam metodologi saintifik (misalnya melalui mimpi, ilham dan amalan mistik, iaitu pendekatan-pendekatan yang dianggap bukan saintifik) yang telah digunakan oleh tokoh-tokoh sains dalam perkembangan sains moden. Walaupun jika dilihat terminologi metodologi saintifik kini hanya menekankan empat aktiviti intelektual sahaja iaitu; (i) Cerapan, (ii) Generalisasi, (iii) Huraian dan (iv) Ramalan. Sedangkan apabila dilihat menerusi tradisi tamadun awal, Islam, konsep empirikal, matematik dan kaedah logika adalah merupakan sebahagian atau pecahan dari elemen keilmuan Islam⁵⁶.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Sains propaedeutik dipecahkan kepada sembilan bidang lain. Antaranya ialah membaca, menulis, ilmu perdagangan, timbangan, pertanian, biografi dan sejarah. Hairudin Harun, *Daripada Sains Yunani Kepada Sains Islam*, 6.

⁵³ Sains syariah dan agama pula dipecahkan kepada enam. Sains ini adalah sama dengan ilmu agama seperti yang difahami masa kini. *Ibid.*

⁵⁴ Manakala sains falsafah pula terbahagi kepada empat bahagian utama iaitu; (a) Matematik propaedeutik, (b) logik, (c) sains tabii dan (d) metafizik tabii (teologi tabii). Hal ini jelas menunjukkan bahawa tradisi sains Islam tidak terhad kepada aspek *al-Kawniyyah* semata-mata, tetapi meliputi seluruh aspek perbahasan ilmu seperti yang diterangkan sebelum ini. *Ibid.*

⁵⁵ Arthur Koestler, *The Sleepwalkers: A History of Man's Changing Vision of the Universe* (United Kingdom: Penguin Book, 1990), 532.

⁵⁶ Situasi ini telah dibahaskan secara kritis oleh George Saliba menerusi karyanya yang menyentuh bagaimana sains Islam menjadi batu asas terhadap kegemilangan sains di Eropah (Renaissance). Lihat George Saliba, *Islamic Science and The Making of the European Renaissance* (Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2007), 1-4.

Prinsip-prinsip kaedah atau metodologi sains Islam membincangkan kepelbagaian kaedah yang membolehkan manusia memperolehi pengetahuan realiti. Metodologi saintifik Islam turut mengakui kaedah yang bukan berbentuk empiris seperti ilham dan kaedah gnostik atau *kashf* sebagai metodologi saintifik alternatif. Ianya pernah diperlakukan oleh para saintis Islam terkenal seperti Ibn Sina yang beriktikaf atau bertafakur di dalam masjid mencari ilham bagi menyelesaikan permasalahan sains. Kemudian beliau juga mengaplikasikan kaedah berdoa sebagai metodologi saintifik seterusnya bertafakur⁵⁷. Dapat difahami bahawa Islam lebih bersifat integral terhadap skop aplikasi dan adaptasinya.

Keutamaan kepada kepelbagaian kaedah merupakan kriteria unik kepada epistemologi Islam sekali gus meluaskan ruang lingkup pengajian elemen saintifik al-Qur'an. Ia juga menunjukkan satu jalan tengah untuk memperolehi ilmu pengetahuan yang luas sekali gus memberikan ruang kepada umat Islam mendalamai ilmu menerusi elemen-elemen yang digarap melalui prospek sains. Ini adalah untuk⁵⁸;

- i. Memastikan agar tiada satu pun bentuk ilmu pengetahuan atau kaedah mencapai pengetahuan dijadikan sebagai agenda untuk mencapai kebenaran mutlak.
- ii. Memastikan agar wujud kepelbagaian kaedah sebagai alternatif maksimum dalam proses mengumpul maklumat ilmu pengetahuan.

⁵⁷ *Ibid.*, 7.

⁵⁸ Alias Azhar, "Aplikasi Elemen Saintifik Dalam Pengajian Syariah di Malaysia" (Tesis Ph.D Jabatan Fiqh & Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2007), 67. Lihat juga Fadzlullah Shuib, Kecemerlangan Ilmu Dalam Sejarah Dan Tamadun Islam (Kuala Lumpur: Pustaka Warisan, 1995), 32.

Justeru tidak dapat dinafikan istilah saintifik adalah berasal daripada kalimah sains, namun skop perbahasan yang diterapkan dalam kajian ini lebih menjurus kepada elemen pemikiran saintifik kontemporari dan pengetahuan semasa yang digarap dalam mentafsirkan al-Qur'an⁵⁹. Holistiknya, kaedah ini bergantung kepada logik pemikiran manusia dan berdasarkan fakta yang munasabah menurut perspektif pemikiran manusia berlandaskan pemahaman jitu terhadap dalil naqli dan ‘aqli.⁶⁰

Asimilasi kalimah elemen saintifik menerusi dimensi al-Qur'an dalam kajian ini juga diertikan sebagai usaha dalam mengintegrasikan sebahagian daripada epistemologi saintifik menurut perspektif al-Qur'an yang diadaptasi berdasarkan teks *Tafsīr al-Sha'rāwī*. Walaupun hierarki elemen saintifik itu sendiri mengalami polemik dari sudut pembahagiannya, pengkaji lebih rigid untuk menterjemahkannya berdasarkan transisi ilmuwan Islam terawal antaranya al-Kindi, Ibn Rushd, al-Ghazali, al-Rāzī, Muḥammad ‘Abduh, Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi‘ī, Muḥammad al-Ghazālī, Sayyid Ḥussien Naṣr, Syed Muhammad Naquib al-Attas, Osman Bakar dan al-Sha'rāwī yang melihat kaedah berfikir saintifik Barat perlu diolah dan dipacu agar difahami menerusi dimensi wahyu.

Walaupun kefahaman terhadap istilah sains itu sebagai ilmu pengetahuan yang sistematik yang boleh diuji dan dibuktikan kebenarannya,⁶¹ tidak seharusnya difahami berdasarkan kefahaman *taqlid* yang menyatakan penolakan terhadap aspek sains ini secara mutlak. Ini kerana kewujudan konseptualisasi sains seiring dengan perkembangan ilmu telah membawa kepada potensi mengungkap falsafah sains al-

⁵⁹ Dr. Faruq juga berpendapat pada zaman material dan ilmiah ini, seseorang berakal hanya boleh memastikan kebenaran kitab yang didakwa sebagai kitab samawi apabila kitab tersebut membawa amukjizat dan hakikat saintifik yang bertepatan dengan zaman ini. Lihat Dr. Farūq ‘Abd Najm al-‘Abdalī, *Sains Dari perspektif Kitab Samawi* (Kuala Lumpur, Institut Terjemahan Negara, 2009), xvi

⁶⁰ Alias Azhar, “Aplikasi Elemen Saintifik Dalam Pengajian Syariah di Malaysia”, 363.

⁶¹ *Ibid.*, 1367.

Qur'an⁶² melalui kaedah pemikiran yang berlandaskan al-Qur'an yang sesuai dengan zaman kini.⁶³

⁶² Falsafah ini lahir melalui perbahasan falsafah ilmu di kalangan para sarjana. Menurut al-Rāghib, seperti yang dinukilkan oleh Solāḥ al-Dīn ‘Abd al-Laṭīf al-Nāḥī, teori falsafah ilmu al-Qur'an adalah berasaskan kepada al-Qur'an dan al-Hadith. Selain itu, pemikiran orang Islam dan orang bukan Islam yang tidak bertentangan dengan prinsip al-Qur'an dan al-Hadith boleh diterima sebagai teori falsafah ilmu al-Qur'an. Teori falsafah ilmu al-Quran ini ialah bertujuan untuk mengenal dan menjelaskan kebesaran Allah SWT seperti yang telah disebutkan sebelum ini, dan berkembang selaras dengan perkembangan falsafah ilmu. Ibnu ‘Abbas menyebut falsafah ilmu al-Qur'an itu dengan istilah hikmah ilmu al-Qur'an. Falsafah ilmu al-Qur'an atau falsafah sains al-Qur'an ini adalah untuk menjelaskan hakikat kebenaran al-Qur'an, manakala orang yang berkompotensi dalam bidang ini dikenali sebagai *hukama'* (ahli falsafah) atau *'ulama'* (saintis).

Gagasan utama terhadap penelitian rinci pada setiap elemen penciptaan alam yang telah dilakukan oleh para sarjana Islam adalah untuk mengenal pencipta, mensistematiskan kehidupan sosial dan mengurus tadbir alam. Justeru teori falsafah ilmu al-Qur'an itu sebenarnya untuk mengenal Allah, manusia dan alam. Menurut Sarwar, bidang falsafah itu dapat dibahagikan kepada tiga aspek yang utama iaitu ontologi (perkataan atau maksud sesuatu ilmu pengetahuan), epistemologi (konsep ilmu pengetahuan), dan aksiologi (nilai sesuatu perkara, nilai kebaikan, keindahan, tamadun).

Oleh yang demikian, teori falsafah ilmu al-Qur'an dari segi ontologi dan epistemologi adalah untuk mengenal kewujudan Tuhan (divine science) menerusi ayat-ayat yang terkandung di dalam al-Qur'an yang meliputi aspek sosiologi (social science) dan ilmu alam tabii (natural science). Manakala falsafah ilmu al-Qur'an dari segi aksiologi pula bertujuan untuk menjelaskan nilai falsafah etika, estetika, moral untuk menghasilkan kemajuan dan pembangunan menerusi perspektif al-Quran.

Idea falsafah ilmu al-Qur'an ini adalah satu perubahan radikal daripada pemahaman umum bangsa Arab pra-Islam, yang menganggap suku khasnya para pemimpin dan tradisi kesukuan serta pengalaman empirik peribadi mereka sebagai sumber utama ilmu pengetahuan dan kebijaksanaan. Islamisasi falsafah ilmu seperti yang diungkapkan oleh al-Attas berkenaan pengetahuan pra-Islam berlangsung dalam proses perkembangan bentuk baru bahasa Arab, iaitu bahasa 'Arab Qurani'.

Demikianlah konsep falsafah ilmu menerusi garapan al-Quran, bukan hanya sebuah pengkajian saintifik yang terhad mengenai dunia bahan atau jasmani sahaja, malah merangkumi seluruh perbahasan sains. Malah Muḥammad Yūsuf dalam karyanya falsafah al-Qur'an menekankan bahawa penurunan al-Qur'an adalah satu legitimasi yang tepat dan sesuai dengan kehendak alam, langit dan bumi, kerana disebabkan al-Qur'an itu sendiri mengajar manusia berfikir secara radikal dan falsafah. Andainya falsafah itu bertujuan untuk mengkaji tentang hakikat kewujudan Allah SWT, alam semesta, langit, bumi dan manusia termasuk mikro kosmos berdasarkan teori yang logik, sudah pasti falsafah akan menemukan kepada kita bahawa Allah SWT adalah Maha Pencipta yang Pertama, iaitu kembali kepada kebenaran yang terkandung dalam al-Qur'an itu sendiri. Hal ini sekali gus membuktikan interaksi yang murni dan harmoni dalam semua dimensi sekali gus meletakkan tamadun Islam sebagai tamadun *rabbāniyyah* (ketuhanan Allah SWT sebagai Pentadbir yang Maha Agung), tamadun *insāniyyah* (keadilan sosial), tamadun *duniāwiyyah* (pembangunan negara) dan tamadun *shāmilah* (kecemerlangan limu pengetahuan).

Lihat rujukan berikut; Solāḥ al-Dīn ‘Abd al-Laṭīf al-Nāḥī, *al-Khawālid Min Arā'* al-Rāghib al-Asfahānī fi *Falsafah al-Akhlaq wa al-Tashrī'* wa *al-Tasawwuf* ('Ammān: Dār 'Ammān, 1987), 1:125-131. Muhammad Ratib al-Nabulusi, "Ma‘ānī al-Ḥikmah", laman sesawang *Mawsū‘ah al-Nablūsi lī al-‘Ulūm al-Islāmiyah*, dikemas kini 15 Februari 1999, 2, dicapai 20 September 2013, <http://www.nabulsi.com/blue/ar/art.php?art=6025&id=150&sid=738&ssid=763&sssid=764>. Lihat juga 'Abd al-‘Azīz ‘Abd Allāh al-Ḥamdī, *Tafsīr Ibn ‘Abbās wa Marwiyyātuhu fi al-Tafsīr Min Kutub al-Sunah* (Makkah al-Mukarramah: Maktabah Turāth al-Islāmī, t.t.), 22. Sarwar H.G, *Falsafat al-Quran* (Jakarta: Penerbit CV Rajawali, 1990), 39. Lihat juga _____, *Philosophy of the Qur-an: On*

Bagi Malik Bennabi⁶⁴ implementasi elemen saintifik dalam dimensi ayat-ayat al-Qur'an sudah pasti kembali kepada konsep kemukjizatan al-Qur'an yang berasaskan hujah utama iaitu firman Tuhan mengatasi kemampuan manusia. Bertujuan menguatkan keyakinan dan keimanan seseorang melalui bukti kemukjizatan (I‘jāz) al-Qur'ān.

Jika dilihat dari aspek sejarah, metodologi pentafsiran al-Qur'an sebelum wujudnya indikasi pentafsiran elemen saintifik al-Qur'an menekankan aspek bahasa dan sastera untuk membuktikan kemukjizatan al-Qur'an⁶⁵. Namun pengkaji melihat perkembangan intelektual semasa lambat laun akan mengubah persepsi masyarakat terhadap metode pentafsiran klasik yang menyediakan hujah yang kuat berkenaan asal usul al-Qur'an yang bersifat luar biasa. Lebih-lebih lagi golongan yang cenderung terhadap pemikiran Descartes antaranya golongan Positivisme, Relativisme, Marxisme, Gnosticisme. Apakah perkara yang menjadi penilaian kepada hujah untuk membuktikan ia betul-betul subjektif dan diterima? Sehingga mampu diterima dan diamalkan oleh pemikir elit yang dipengaruhi fahaman positivisme. Isu ini masih menjadi persoalan⁶⁶.

Justeru kajian ini akan mendedahkan justifikasi terhadap pentafsiran elemen saintifik al-Qur'an sebagai kaedah pentafsiran perspektif baru, sekali gus menyerlahkan kemukjizatan al-Qur'an. Misalnya, *Tafsīr Jawhari* yang muncul telah mengubah landskap kaedah pentafsiran al-Qur'an pada kurun ke- 20. Namun ia tidak menekankan

⁶⁴ God, *Creation and Evolution* (London: ACM Press, 2009), 15. 38. Yahaya Jusoh, *Pendidikan Falsafah Sains* (Penerbit Universiti Teknologi Malaysia, 2007), 3. Muhammad Yusuf, *Falsafah al-Quran*, terj. (Kuala Lumpur: Crescent News (KL) Sdn. Bhd., 2001), 8.

⁶⁵ Yahaya Jusoh et al., “Aplikasi Kaedah-Kaedah Penyelidikan Dalam Pendekatan Tafsir Maudhu'i (Tematic)” (Prosiding International Seminar On Al-Qur'an 2005, Anjuran Universiti Sains Islam Malaysia pada 19-20 September 2005), 3.

⁶⁶ Malik Bennabi, *Fenomena al-Quran*, terj. Rosiyah Abd. Latif (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara, 2008), 4.

⁶⁵ *Ibid.*, 4.

⁶⁶ *Ibid.*, 5.

kaedah metodologi, begitu juga *Tafsīr al-Manār*⁶⁷. Namun *tajdīd* dan *iṣlāḥ* yang dilakukan berjaya memperkenalkan suatu semangat baru ke dalam sistem lama untuk mengekalkan minat dan perdebatan intelektual tentang agama dalam kalangan sarjana elit Islam.

Sekitar awal abad ke- 20, dunia Islam umumnya dan golongan celik yakin dengan pergerakan bumi⁶⁸, namun wujud juga golongan awam yang jahil yang mempercayai bahawa ‘bumi ini tidak bergerak dan dikawal di atas tanduk seekor lembu’. Ianya adalah hasil rekaan israiliyyat terkenal⁶⁹ yang menyusup masuk di dalam kerangka berfikir masyarakat berbanding idea yang bersifat saintifik. Sebagai contoh, walaupun pengukur sudut kompas dan sekstan merupakan produk dari idea saintifik sarjana Islam, namun mereka tidak berupaya meneroka benua Amerika yang dilumpuhkan perkembangan intelektual dan moralnya⁷⁰ oleh teori popular tetapi kaku⁷¹. Sintesis Malik Bennabi mendapati, permasalahan dalam pentafsiran al-Qur'an timbul dalam dua peringkat: *Pertama*, masalah pegangan agama pada peringkat intelek, dan *kedua*, masalah idea popular pada peringkat orang awam⁷².

Manakala Zakir Naik Abdul Karim⁷³ menerusi kajiannya mengatakan walaupun al-Qur'an sebenarnya tidak boleh disangkal lagi kebenarannya, namun persepsi

⁶⁷ Mustaffa Abdullah, *Rasyid Redha, Pengaruhnya di Malaysia* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2009), 143-144.

⁶⁸ Mardzelah binti Makhsin, *Sains dan Pemikiran Etika* (Kuala Lumpur: PTS Profesional Publishing Sdn. Bhd, 2006), 7.

⁶⁹ Malik Bennabi, *Fenomena al-Quran*, 6.

⁷⁰ Martin Wolf, *Globalisasi: Jalan Menuju Kesejahteraan*, terj. Samsudin Berlina (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004), xi, xiii.

⁷¹ Malik Bennabi, *Fenomena al-Quran*, 6.

⁷² *Ibid.*, 7.

⁷³ Zakir Abdul Karim Naik, *Quran & Modern Science Compatibel or Incompatible?* (Mumbai, Islamic Research Foundation (IRF), 2001), 4-7.

masyarakat yang diwarnai menerusi kefahaman logik tanpa dipacu melalui ilmu yang bersifat *revealed knowledge* memberikan kesan hiliran global.⁷⁴ Justeru orientasi pemahaman al-Qur'an berlandaskan kerangka saintifik kontemporari akan menyerlahkan makna tersirat al-Qur'an khasnya manhaj yang digunakan oleh al-Sha'rawī menerusi pengkajian ini. Konklusi secara mikro menunjukkan aplikasi '**elemen saintifik**' yang akan diketengahkan adalah menerusi metodologi saintifik Islam iaitu bersifat *Rabbānī* (bersifat ketuhanan)⁷⁵, *Syūmūl* (menyeluruh)⁷⁶, *Universal* (bersifat sejagat)⁷⁷, *Waqī'* (bersifat praktikal)⁷⁸ menerusi argumentasi teks *Tafsīr al-Sha'rawī*.⁷⁹ dan diperkuatkan lagi huraiannya berdasarkan karya al-Sha'rawī antaranya *al-Adillah al-Mādiah 'alā Wujūd al-Ilah*⁸⁰ dan *al-Mu'jizāt al-Kubrā*⁸¹ yang mengkonseptualisasikan kaedah berfikir saintifik.

Justeru, pengistilahan elemen menerusi tajuk ini ialah untuk menjelaskan sebahagian daripada kepelbagaiannya unsur atau elemen yang terkandung dalam ilmu

⁷⁴ Lihat Norakyairee Mohd Raus, "Islam dan Sains : Kajian Saintifik Terhadap Ibadah Puasa Dalam Membina Jatidiri Yang Bertamadun", *Isu Semasa Pengajaran Quran & Sunnah* 4, Fakulti Pengajaran Quran & Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia (2007), 148. Lihat juga Nurazmallail Marni et al., *Institusi Pengajaran Syariah & Sains ; Era Kegemilangan Tamadun Islam* (Universiti Teknologi Malaysia, Penerbit Universiti Teknologi Malaysia, 2008), 59-68.

⁷⁵ Muhammad Arkoun, "Islam Masa Kini: Di Antara Tradisi dan Globalisasi", dalam *Tradisi-tradisi Intelektual Islam*, ed. Farhad Daftary (Jakarta: Pt Gelora Pratama, 2002), 265.

⁷⁶ Huge Kennedy, "Kehidupan Intelektual Pada Empat Abad Pertama Islam", dalam *Tradisi-tradisi Intelektual Islam*, ed. Farhad Daftary (Jakarta: Pt Gelora Pratama, 2002), 265.

⁷⁷ Ziauddin Sardar, *Hujah Sains Islam*, 19.

⁷⁸ Glynn Ford, "Kehidupan Semula Sains Islam", dalam *Sentuhan Midas*, ed. Ziauddin Sardar (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991), 47.

⁷⁹ Norakyairee Mohd Raus, "Islam dan Sains : Kajian Saintifik Terhadap Ibadah Puasa Dalam Membina Jatidiri Yang Bertamadun", dalam *Isu Semasa Pengajaran Quran & Sunnah* 4, Fakulti Pengajaran Quran & Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia (2007), 151.

⁸⁰ Al-Sha'rawi, *Al-Adillah al-Mādiah 'alā Wujūd al-Ilah* (Qaherah: Akhbar al-Yawm, 1998).

⁸¹ _____, *Mu'jizāt al-Kubrā* (Qaherah: Akhbar al-Yawm, 1998).

saintifik iaitu elemen saintifik ketuhanan, saintifik sosial dan saintifik tabii dan sekali-kali tidak melibatkan perbahasan perdebatan falsafah dalam ilmu sains itu sendiri.⁸²

Atas dasar inilah wujud kecenderungan pengkaji untuk mewujudkan pengelasan ilmu pengetahuan saintifik secara sistematik menerusi pembahagian ilmu berdasarkan konsep ‘elemen saintifik’ perspektif al-Qur’ān, sehingga mampu membawa inti pati al-Qur’ān bagi tujuan kerja-kerja sains⁸³ sama ada pada peringkat operasi dan nasional secara formal.

Justeru, kesimpulan mikro melalui pernyataan di atas menjelaskan bahawa perbahasan sebenar elemen saintifik dalam kajian ini ialah meliputi tiga konsep utama yang terkandung di dalam al-Qur’ān iaitu meliputi aspek ketuhanan (*Ilahiyyāt*), aspek kemanusiaan (*Ijtimā’i/tashrī’i*) dan aspek alam tabii (*al-Kawniyyāt*) dan jika diteliti dalam aspek pengkajian falsafah ilmu dan saintifik semasa dapat disimpulkan tiga kategori ini sebagai *Divine Science*, *Social Science* dan *Natural Science*. Pembahagian ini turut disebut oleh Prof. Dr. Osman Bakar menerusi karyanya bertajuk *Tauhid & Sains: Perspektif Islam tentang Agama dan Sains*, beliau telah menyatakan bahawa perbincangan aspek Tuhan, manusia dan alam tidak dapat dipisahkan apabila membahaskan aspek saintifik dan Islam⁸⁴, dan ia adalah merupakan elemen terpenting dalam pengkajian ilmu saintifik al-Qur’ān.

⁸² Menurut Mohd. Yusof Othman, pembahagian sains itu sejak dari dahulu lagi sering berubah-ubah disebabkan revolusi keilmuan yang berperingkat. Sebagai contoh istilah fizik dahulunya dikenali sebagai falsafah tabii. Namun selepas revolusi sains di Eropah istilah ini diperluaskan susulan penemuan saintifik oleh para sarjana. Lihat Mohd Yusof Othman, “Isu Dalam Pemikiran Islam dalam Mohd Wacana Sejarah dan Falsafah Sains – Sains dan Masyarakat”, ed. Mohd Yusof Othman (Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 2009), 280-281.

⁸³ Muzaffar Iqbal, *Science and Islam* (Westport: Greenwood Press, 2007), 159.

⁸⁴ Osman Bakar, *Tauhid & Sains: Perspektif Islam tentang Agama dan Sains*, 18.

1.1.2 Signifikan Penggunaan Saintifik Al-Qur'an

Sememangnya telah wujud pandangan segelintir sarjana Muslim dan sebahagian besar daripada sarjana Barat mempertikaikan penggunaan istilah sains al-Qur'an, saintifik Qurani, sains Islam⁸⁵, sains tauhidik⁸⁶ dan seumpamanya. Mereka mempersoalkan apakah signifikan dan keperluan membahaskan ‘pengislaman sains’ sedangkan istilah ini tidak pernah digunakan oleh sarjana Muslim terdahulu. Pada hemat pengkaji, jika para ilmuwan Islam dahulu tidak menggunakan istilah sains Islam atau sains al-Qur'an semasa kegemilangan ilmu sains di zaman mereka adalah disebabkan masih belum timbul keperluan mendesak pada ketika itu⁸⁷. Menurut Osman Bakar⁸⁸, pada masa lalu, sarjana Islam tidak berhadapan dengan tantangan terhadap ‘sains tidak Islam’ sehingga melakukan pembahagian antara ‘sains Islam’ dan ‘sains tidak Islam’. Hal ini adalah disebabkan:

- a) **Pertama**, tidak wujud isu dan faktor yang membawa kepada perbahasan ‘sains tidak Islam’ ketika itu. Walaupun wujud sebahagian pandangan ulama dan ahli falsafah Islam yang menolak teori atom Democritus di Yunani, namun pertembungan dan hubung kait yang terdapat dalam ilmu sains kuno dan sains yang dibawa oleh sarjana Islam pada ketika itu sesuai dengan teras tauhid. Misalnya, sains yang dibawa oleh Aristotle. Menurut Imam al-Ghazali; sarjana Islam yang paling lantang mengkritik falsafah Aristotle, beliau mengakui kewujudan fahaman

⁸⁵ Ahmad Fuad Pasha, *Dimensi Sains Al-Quran*, Muhammad Ariffin (terj.), (Jakarta: PT Tiga Serangkai, 2006), 21. Sidek Baba, *Pendidikan Rabbani: Mengenal Allah Melalui Ilmu Dunia* (Kuala Lumpur: Karya Bestari Sdn. Bhd, 2006), 47. Sidek Baba, *Acuan Minda* (Kuala Lumpur: Karya Bestari Sdn. Bhd, 2009), 47.

⁸⁶ Mohd Yusof Othman, *Pengenalan Sains Tauhidik* (Bangi: Utusan Princorp Sdn. Bhd, 2014).

⁸⁷ Osman Bakar, *Tauhid & Sains: Perspektif Islam tentang Agama dan Sains*, 31.

⁸⁸ *Ibid.*, 32.

monoteistik⁸⁹ Aristotle menerusi metode falsafah dan pemikiran beliau⁹⁰.

- b) **Kedua**, pada ketika itu, intelektual Muslim mempercayai mereka adalah merupakan pengasas kepada sains kontemporari, dalam erti kata lain ‘sains Islam’. Satu disiplin ilmu yang universal dan fleksibel pada zaman tersebut. Justeru menerusi pengamatan kedua-dua faktor tersebut, ‘sains tidak Islam’ atau dikenali sebagai ‘sains Barat’ tidak muncul sama sekali.

Namun, perkembangan semasa menuntut sarjana Muslim untuk menetapkan satu istilah dalam disiplin ilmu sains atau dalam erti kata lain pengislaman sains atau Islamisasi sains. Hal ini disebabkan kedudukan sains pada ketika ini telah disekulararkan oleh golongan saintisme, iaitu pemisahan elemen tauhid sebagai teras terpenting dalam ajaran Islam. Syed Muhammad Naquib al-Attas telah mengulas tentang konsep sains menerusi perspektif ‘sains Barat’ dalam sebuah ‘makalah’ yang telah ditulis pada tahun 1973, beliau menyatakan⁹¹:

“di antara perbezaan pemikir Islam dan Barat ialah cara dan kaedah kita memahami **erti sumber** dan **kaedah ilmu**..... dalam sains masa ini telah timbul dan berkembang dari falsafah yang sedari awal mulanya mengikrarkan kemenjadian segala benda dari satu sama lain. Tiap yang mawjud merupakan suatu keberlakuan berangkai, suatu perkembangan

⁸⁹ Kamus Dewan, ed. ke-4, 1042, entri “monoteistik”.

⁹⁰ Imām al-Ghazālī menyatakan, Socrates, Plato dan Aristotle adalah ahli falsafah yang tidak pernah mengingkari kewujudan atau kebenaran hukum-hukam agama. Sebaliknya mereka beriman kepada Tuhan dan para utusanNya serta beriman kepada hari akhirat. Lihat al-Ghazālī, *Freedom and Fullfilment: An Annotated Translation of al-Munqidz min al-Dhalal and Other Relevan Works of al-Ghazali*, terj. Richard Joseph et al., (Boston: Twayne Publisher, 1980), 71-72. al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah (The Incoherence of the Philosophers)* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1963), 3.

⁹¹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam* (Universiti Sains Malaysia Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2007), 2-3.

atau revolusi yang bermula daripada apa yang sudah sedia terpendam dalam ke semula jadian yang tiada awal akhirnya. Alam ini, dipandang dari sudut tinjauan ini, adalah suatu yang kadim berdiri dengan sendiri, bergantung pada sistemnya sendiri dan berevolusi mengikut undang-undangnya sendiri. Penafian hakikat serta wujud Tuhan yang Maha Esa sudah sedia tersirat dalam falsafah ini. Cara dan kaedah ilmiahnya adalah rasionalisme falsafi (akal semata-mata), rasionalisme sekular, empirikisme falsafi atau empirikisme mantiki (alam tabii sebagai satu-satunya kebenaran hakiki).

Dalam erti kata lain, signifikan penggunaan saintifik kontemporari al-Qur'an adalah untuk mengintegrasikan kepelbagaiannya ilmu yang lahir sesuai dengan perkembangan zaman, dan sekali gus menyerlahkan aspek kemukjizatan al-Qur'an menerusi elemen-elemen saintifik tertentu, berdasarkan bidang kajian tertentu.

Oleh yang demikian, usaha sarjana Islam kini dalam merekonstruksi falsafah dan kerangka elemen sains berlandaskan ajaran tauhid yang terkandung di dalam al-Qur'an adalah wajar dan selaras dengan perkembangan keilmuan semasa. Walaupun wujud beberapa persamaan dari aspek struktur atau pembahagian sains Islam dan Barat⁹², perlu difahami perbezaan utama sains Islam dan sains Barat adalah menerusi kandungan pengetahuannya iaitu segala konsep dan teori hingga interpretasi amalan sains adalah untuk mencapai kebenaran selari dengan prinsip tauhid menerusi pembuktian ilmiah (*'ilm al-Yaqīn'*)⁹³.

Hal ini juga sekali gus mendedahkan fungsi utama pengkajian elemen saintifik al-Qur'an iaitu; *Pertama*, berfungsi sebagai *al-Tabyīn* (التبین) iaitu menjelaskan teks al-Qur'an dengan ilmu pengetahuan semasa. *Kedua*, ialah fungsi *i'jāz* (إعجاز) iaitu

⁹² Osman Bakar, *Tauhid & Sains: Perspektif Islam tentang Agama dan Sains*, 55.

⁹³ *Ibid.*, 52

pembuktian kemukjizatan dan kebenaran teks al-Qur'an berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi terkini sekali gus melahirkan pelbagai bidang pengkajian dan *Ketiga*, berfungsi sebagai *istikhrāj al-'Ilm* (استخراج العلم) bermaksud pengkajian teks atau ayat-ayat al-Qur'an mampu melahirkan teori-teori ilmu pengetahuan dan teknologi⁹⁴.

1.1.3 Kepentingan Penggunaan Elemen Saintifik Dalam Pentafsiran Al-Qur'an.

Asimilasi elemen saintifik dalam pentafsiran al-Qur'an jelas memberikan manfaat kepada umat Islam khasnya, antaranya ialah;

Pengetahuan manusia tentang tabii dan jiwa manusia semakin bertambah. Misalnya Muḥammad 'Abdullāh Drāz mengatakan, manusia mengetahui sesuatu fakta dari sudut yang berbeza, dan menjadi tanggungjawab untuk merumuskan persoalan tersebut sesuai dengan tahap pengetahuan semasa. Untuk memahami al-Qur'an, pengetahuan ini tidak boleh diketepikan. Sekiranya al-Qur'an benar-benar merupakan mukjizat yang kekal, bukti kebenarannya tidak hanya eksklusif terletak kepada nilai linguistik dan sasteranya, tetapi juga kepada hakikat fizikal dan psikologi⁹⁵, sebagaimana yang dijelaskan sendiri oleh al-Qur'an:

سُنْرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۖ

Maksudnya: "Kami akan perlihatkan kepada mereka tanda-tanda kekuasaan Kami di merata-rata tempat (dalam alam yang terbentang luas ini) dan pada diri mereka sendiri, sehingga ternyata jelas kepada mereka bahawa Al-Qur'an adalah benar."

Surah Fuṣṣīlāt (41): 53

⁹⁴ Andi Rosadisastra, *Metode Tafsir Ayat-Ayat Sains & Sosial* (Jakarta: Penerbit Amzah, 2007), 9, 12.

⁹⁵ Pandangan ini adalah merupakan komentar Muḥammad Abdullāh Drāz terhadap karya *Le Phenomene Coranique* (Fenomena al-Quran) tulisan Malik Bennabi, *Fenomena Al-Quran*, xxxiv-xxxv.

Sekiranya semua ini benar, setiap orang Islam sewajarnya memiliki pengetahuan ilmiah untuk menyatukan dua bahagian jiwa, iaitu iman dan ilmu pengetahuan. Ini boleh dilakukan dengan memadukan wahyu itu dengan hasil pengalaman positif daripada mereka sendiri, sekali gus mengambil pengajaran yang boleh diambil daripada perbandingan antara keduanya. Bukan dengan hipotesis para saintis yang tidak sah atau tidak dapat dibuktikan. Berdasarkan kedua-dua kebenaran ini, tidak timbul pertentangan antara satu dengan yang lain. Bahkan kedua-duanya saling mengesahkan dan membentarkan.

Malah kualiti seorang mukmin yang berilmu itu akan berganda sekiranya ia memiliki bakat sastera. Satu lagi tanggungjawab terpikul di bahunya. Mereka perlu mendedahkan hasil kerjanya dalam bahasa zamannya, sebagaimana kompetensi yang dilakukan oleh seorang Nabi dalam mendepani bahasa umat yang dihadapinya. Di samping itu, ilmu kerohanian dan moral juga mampu bangkit daripada kelesuan. Perkembangannya hendaklah berterusan sebagaimana sains mekanikal dan biologi.

Pengkaji sendiri menolak pendapat mahupun pandangan yang dikemukakan oleh sarjana yang mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara membuta tuli dan tersasar daripada *dawābit* yang telah digariskan. Iaitu dengan mengaitkan ayat al-Qur'an dengan penemuan ilmiah yang tidak memiliki hubung kait sama sekali, atau sekadar menyokong hujah demi kepentingan tertentu sehingga tersasar daripada matlamat fungsi utama pengkajian elemen saintifik al-Qur'an yang dikemukakan sebelum ini. Misalnya, pentafsiran kalimah *al-Nafs* dalam Surah al-Qamar ayat 1 yang

diterjemahkan sebagai unsur proton dan elektron oleh sesetengah penyelidik⁹⁶ adalah kurang tepat. Pentafsiran ini jelas mencemari pendekatan saintifik dalam mentafsirkan al-Qur'an. Justeru pentafsiran saintifik yang digunakan mestilah berdasarkan penemuan-penemuan ilmiah yang sahih dan diperakui kebenarannya selaras dengan mesej al-Qur'an. Dan bukannya fakta yang bersifat hipotesis atau premis bersifat sementara dan tidak tetap⁹⁷.

Gamal al-Bannā mengatakan bahawa Imam Hassan al-Bannā menyebut dalam majalah *al-Shihāb* ; isi kandungan al-Qur'an adalah merangkumi keseluruhan aspek ilmu. Sebuah kitab hidayah dan petunjuk kepada umat manusia. Adapun tanda-tanda kebesaran Allah SWT yang terkandung di dalam al-Qur'an perlu diterokai kerana sifatnya sebagai satu penegasan dan bukti kewujudan Allah SWT serta merungkai keindahan ciptaanNya⁹⁸.

Membincangkan aspek ini, Malek Bennabi telah tampil dengan argumen yang berbeza dengan sarjana sebelumnya. Beliau menyatakan fenomena alam ini adalah merupakan interpretasi daripada fenomena al-Qur'an yang dijelmakan menerusi diri Nabi Muhammad SAW. Beliau menyatakan sememangnya objektif utama penurunan al-Qur'an adalah mengharmonikan kehidupan manusia. Namun timbul persoalan bagaimana ingin memurnikan penemuan intelektual semasa dengan nas-nas al-Qur'an. Al-Qur'an dengan jelas menunjukkan kepada umat manusia tentang fenomena *al-Kawniyyah* yang sememangnya penting untuk diketahui.

⁹⁶ Gamal al-Banna, *Evolusi Tafsir*, terj. Novriantoni Kahar (Jakarta: Qisthi Press, 2004), 182.

⁹⁷ *Ibid.*, 88.

⁹⁸ *Ibid.*, 186.

Kendatipun, al-Qur'an tidak menjelaskan dengan terperinci isu-isu tertentu seperti apakah bintang pupus (*astroïde éteint*) yang dikatakan al-Qur'an dan apakah hubung kait kalimah *nanqusuha* dan *atrāf* dalam Surah al-Anbiya' ayat 44 dengan konsep geodesik "kerataan di kutub" (*aplatissement aux poles*)⁹⁹. Menurut Malik Bennabi, al-Qur'an tidak menjelaskan sebarang jawapan terperinci kepada soalan ini kerana ia bukan alam semesta yang biasa semata-mata. Sekiranya demikian, al-Qur'an pasti menggunakan konsep kosmologi yang dikemukakan oleh teori Ptolemy yang sudah pun wujud sebelum al-Qur'an diwahyukan. Hakikatnya, menurut kosmologi pada zaman itu, bumi dipercayai berbentuk bulat dan mempunyai kedudukan tetap di tengah alam semesta¹⁰⁰.

Ini adalah salah satu sumber saintifik yang memberikan jawapan kepada manusia. Walaupun kadangkala objektif utama penurunan al-Qur'an bukanlah untuk menerangkan aspek-aspek kosmologi yang berada di luar pengetahuan manusia. Sebaliknya sebagai *majāz* atau *tashbīh* terhadap inti pati apa yang ingin disampaikan menerusi ayat al-Qur'an. Hal ini juga memiliki korelasi dengan konsep *asbāb al-Nuzūl* ayat yang dibahaskan. Malek Bennabi menyatakan ia hanya sebagai petua kepada minda manusia supaya berusaha mencapai kemajuan saintifik¹⁰¹.

Ini jelas menunjukkan bahawa wujudnya spekulatif positif dan negatif terhadap penerimaan pentafsiran saintifik terhadap ayat-ayat al-Qur'an dalam kalangan para sarjana terdahulu mahupun hari ini berdasarkan perspektif dan indikasi tersendiri. Setiap daripada mereka mempunyai hujah masing-masing. Namun kedua-dua golongan

⁹⁹ 'Abdu al-Šabur Shāhin, *al-Zahirah al-Quraniyyah* (Dimashq: Dār al-Fikr, 1989), 286.

¹⁰⁰ Malik Bennabi, *Fenomena Al-Quran*, 284.

¹⁰¹ *Ibid.*, 285.

ini sependapat untuk menjaga dan memelihara kesucian al-Qur'an. Konklusinya, pengkaji lebih rigid untuk melihat bagaimana keilmuan saintifik semasa yang telah dibuktikan kesahihannya mampu memberikan kefahaman yang lebih rinci terhadap hikmah dan objektif penurunan al-Qur'an. Melihat kepada *dawābit i'jāz* yang telah digariskan oleh para sarjana dan mengharmonikannya dengan ilmu semasa, pengkaji berkeyakinan penerokaan dan pengkajian ini mengukuhkan lagi mesej al-Qur'an, menguak kemukjizatan al-Qur'an, di samping menjawab tohmahan dan tuduhan liar golongan saintisme dan sekularisme moden terhadap kesucian al-Qur'an.

1.2 PERKEMBANGAN SAINTIFIK AL-QUR'AN

1.2.1 Pendahuluan

Dalam bahagian ini, pengkaji akan memperincikan bagaimana perkembangan saintifik al-Qur'an membawa kepada manifestasi kepentingannya terhadap pengkajian semasa, khasnya hubung kait historiografi awal pengkajian al-Qur'an sehingga pada hari ini. Selain itu, pengkaji juga merumuskan idea ilmuwan Islam untuk membentuk satu pola gagasan saintifik al-Qur'an yang memiliki legitimasi keilmuan yang berautoriti.

1.2.2 Perkembangan Saintifik Al-Qur'an

Perbincangan secara tidak langsung mengenai elemen saintifik atau nilai-nilai kemukjizatan yang terkandung di dalam al-Qur'an mula dikesan sejak dari era Rasulullah SAW. Ibn 'Ashūr berpendapat, ianya bermula ketika para sahabat bertanya kepada Rasulullah tentang makna dan perkara yang tidak difahami dalam al-Qur'an,

seperti pertanyaan Sayidina ‘Umar tentang *Kalālah* (كَلَالَة)¹⁰². Manakala sebahagian ulama antaranya al-Khaṭabī, al-Rummānī dan al-Rāzī mengatakan perbincangan ilmu balaghah dalam al-Qur'an menjadi perintis kepada kemunculan disiplin pengkajian elemen saintifik al-Qur'an¹⁰³. Justeru, dapat difahami istilah saintifik al-Qur'an atau kemukjizatan al-Qur'an lahir selepas penemuan awal elemen 'kemukjizatan' dalam konteks '*ilm al-Bayān* al-Qur'an yang merupakan cabang kepada ilmu tafsir.

Menurut al-Manāwī, terdapat tiga faktor terbesar yang menyumbang kepada tersebarnya keilmuan ini ketika itu, iaitu;¹⁰⁴ *Pertama*, disebabkan penurunan al-Qur'an. *Kedua*, disebabkan kemunculan hadith-hadith Rasulullah SAW dan *Ketiga*, nilai-nilai estetika yang terkandung dalam bahasa Arab itu sendiri.

Situasi ini dikuatkan lagi dengan sebuah riwayat bahawa Sayidina ‘Umar pernah membuat komentar menggunakan kaedah balaghah al-Qur'an tentang keindahan bahasa al-Qur'an, beliau mengatakan; (مَا أَحْسَنْ هَذَا ... الْكَلَام) bermaksud: “*betapa indahnya ungkapan (al-Qur'an) ini...*”¹⁰⁵. Namun para sahabat serta umat Islam pada ketika itu tidak disibukkan untuk meneliti aspek ini kerana ilmu ini belum menjadi satu keperluan

¹⁰² Ibn ‘Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunisia: al-Dūr al-Tūnisia li al-Nashr, 1983) 4:263. Lihat juga al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qurān* (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2000), 8:56. Rashīd Reḍā, *Tafsīr al-Manār* (Qāherah: al-Hai’ah al-Misriyyah al-‘Ammah, 1990), 4:365.

¹⁰³ Hajj Khalifah, *Kashf al-Zunūn ‘an Usāmī al-Kutub wa al-Funūn* (Beirut: Dār al-Ulūm al-Hadīthah, t.t.), 1:120.

¹⁰⁴ Lihat Muhammad Ruf’at Aḥmad Zanjīr, “Masā'il Badi’iyyah wa Naqdiyyah fī Ḥadīth al-Nabawī Min Khilāl Kitab Faiḍh al-Qadir Sharḥ al-Jāmi’ al-Ṣaghīr li al-Manāwī”, *Jurnal al-Ḥikmah al-Ṣodirah* 27, (2003), 4.

¹⁰⁵ Fakta ini sekali gus menjadi batu asas terhadap perkembangan pengkajian bahasa Arab. Lihat ‘Abd al-‘Azīz ‘Abd al-Muṣṭafā ‘Urfah, *Qadiyyah al-Ijāz al-Qurān wa Atharuha fī Tadwīn al-Balāghah al-‘Arabiyyah* (Beirut: ‘Alim al-Kitab, 1985), 796.

utama pada ketika itu¹⁰⁶. Memadai dengan penerangan yang disampaikan oleh Rasulullah SAW.

Pemahaman yang jitu dan rencam berkenaan sejarah perkembangan *i'jāz al-Qur'an* adalah amat penting kerana unsur masa yang terkandung di dalam sejarah mempunyai kaitan secara langsung dengan cara manusia memahami saintifik al-Qur'an dari satu agama kepada agama yang lain mengikut perkembangan semasa. Justeru bagi memahami *elemen saintifik al-Qur'an* dari sudut ini, iaitu dari sudut perkembangan sejarah pandangan manusia terhadap bukti agama secara umum dan juga terhadap bukti agama Islam secara khusus, usaha ke arah memikirkan isu tersebut semula dari sudut keagamaan manusia¹⁰⁷. Sudut pandang berkenaan ketuhanan, kemanusiaan (sosial) dan persepsi terhadap alam semesta adalah tiga elemen terpenting yang perlu diamati dalam konteks ini. Kerana sejarah telah membuktikan bagaimana elemen ini mampu mengubah sudut pandang manusia terhadap *i'jāz al-Qur'an*.

Misalnya, sangat banyak ayat al-Qur'an yang menarik perhatian manusia khasnya pengkaji kepada maksud *i'jāz* seperti yang cuba digariskan. Berikut beberapa contoh ayat:

1. Katakanlah (wahai Muhammad): "Sesungguhnya jika sekalian manusia dan jin berhimpun dengan tujuan hendak membuat dan mendatangkan sebanding dengan Al-Qur'an ini, mereka tidak akan dapat membuat dan mendatangkan yang sebanding dengannya, walaupun mereka bantu-membantu sesama sendiri". Dan sesungguhnya Kami telah menerangkan berulang-ulang kepada manusia, di dalam Al-Qur'an ini, dengan berbagai-bagai contoh perbandingan yang mendatangkan iktibar kepada manusia." (Surah al-Isra' (17) 88-89)
2. Dan kalau kamu ada menaruh syak tentang apa yang Kami turunkan (Al-Qur'an) kepada hamba kami (Muhammad), maka cubalah buat dan

¹⁰⁶ Na'im al-Hamṣi, *Fikrah I'jāz al-Qurān Munżu Zamān al-Bi'thah al-Nubuwah Ḥattā 'Aṣrinā al-Hadīr* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1980), 35.

¹⁰⁷ Malik Bennabi, *Fenomena al-Quran*, 8.

datangkanlah satu surah yang sebanding dengan Al-Qur'an itu, dan panggillah orang-orang yang kamu percaya boleh menolong kamu selain dari Allah, jika betul kamu orang-orang yang benar. Maka kalau kamu tidak dapat membuatnya, dan sudah tentu kamu tidak dapat membuatnya, maka peliharalah diri kamu dari api neraka yang bahan-bahan bakarnya: manusia dan batu-batu (berhala), (iaitu neraka) yang disediakan untuk orang-orang kafir. (Surah al-Baqarah (2) 23-24).

Apabila diperhatikan di sini bahawa ayat di atas tidak bermaksud untuk mengeluarkan bukti atau hujah bagi *i'jāz*. Ia lebih merupakan satu pengisytiharan dan petunjuk¹⁰⁸ kepada kewujudan *i'jāz* pada keseluruhan al-Qur'an agar dapat mempengaruhi minda untuk mencari *hikmah* yang tersembunyi. Persoalannya kini ialah, sejauh manakah pengaruh elemen *i'jāz* al-Qur'an ke atas suasana jahiliah yang membelenggu proses berfikir saintifik semasa khasnya ke atas umat Islam?.

Faktor fenomena logika mempengaruhi kreativiti dan kecerdikan suatu tamadun. Seperti kecenderungan firaun Mesir terhadap seni bina dan matematik diekspresikan menerusi pembinaan piramid yang hebat dan telah menarik perhatian para saintis seperti Father Moret¹⁰⁹. Sementara bangsa Greek pula gemar menzahirkan keindahan patung kreatifnya seperti Phidias serta meneroka ilmu logik seperti yang ditonjolkan oleh Socrates¹¹⁰.

Manakala bangsa Arab jahiliah pula, bakat mereka pada bahasa mereka sendiri. Sepertimana yang disebut oleh Profesor Maḥmud Shākir dalam muqaddimah bukunya¹¹¹, bangsa ini sangat mengagungkan puisi mereka pada zaman jahiliah sehingga diistilahkan sebagai penyembah kefasihan lidah (*al-Bayān*) yang lebih

¹⁰⁸ *Ibid.*, 9

¹⁰⁹ Mc clellan James E, *Science and Technology in World History: an Introduction* (New York: The John Hopkins University Press, 2006), 30-31.

¹¹⁰ Malik Bennabi, *Fenomena al-Quran*, 10.

¹¹¹ Maḥmud Shākir, *Jāmi' al-Bayān wa Ta'wīl al-Qurān* (Qaherah: Dār al-Ma‘ārif, 1954), 7.

berdedikasi daripada sifat mereka yang menyembah berhala. Namun penurunan al-Qur'an merubah ketaksuban tersebut¹¹².

Begitulah persekitaran psikologi di mana al-Qur'an diturunkan sepanjang era penurunan wahyu, pengaruh gaya bahasanya yang indah mampu menembusi jiwa dan semangat bangsa Arab sesuai dengan cita rasa tabii mereka. Walau bagaimanapun keadaan ini terpaksa mengalami perubahan melalui peristiwa penting yang berlaku dalam sejarah umat Islam apabila menyaksikan kebangkitan yang mengejut dalam pelbagai bidang ilmu sejak penghujung zaman pemerintahan khalifah Umayyah dan sepanjang zaman 'Abbasiyyah¹¹³. Perkembangan ini menjadikan persepsi terhadap *i'jaz* dari sudut bahasa dan istilah yang difahami sebelum ini telah mengalami rekonstruksi intelektual, iaitu perubahan kepada kefahaman yang bersifat sistematik dan saintifik dan bukan lagi sebagai cita rasa semula jadi. Ini bermakna *i'jaz* menjadi suatu prerogatif¹¹⁴ bagi hanya sebilangan umat Islam yang memiliki sumber kefahaman saintifik dan teknikal¹¹⁵, dan ini adalah merupakan era kepada perkembangan saintifik al-Qur'an yang lebih komprehensif selaras dengan berlalunya masa dan berubahnya masyarakat serta berkembangnya disiplin sains dan teknologi.

Oleh yang demikian, *i'jaz al-Qur'an* hanya boleh menjadi suatu kualiti yang kekal sepanjang zaman dan generasi, suatu kualiti yang boleh difahami sama ada melalui kesedaran semula jadi atau berdasarkan pengamatan saintifik sebagaimana aplikasi elemen saintifik yang diketengahkan oleh al-Jāhiz¹¹⁶ melalui bukunya *Naṣm al-*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ Ehsan Masood, *Science & Islam: A History* (United Kingdom: Allen & Ewin Ptl. Ltd, 2009), 83.

¹¹⁴ Bermaksud hak istimewa. Lihat *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 511, entri "prerogatif".

¹¹⁵ Malik Bennabi, *Fenomena Al-Quran*, 10.

¹¹⁶ Beliau ialah Abu Bakr 'Abdul Qāhir bin 'Abd Rahmān bin Muḥammad (1010-1078 Masihi) dilahirkan dan meninggal dunia di Jurjan Iran. Seorang ahli bahasa dan semantik Islam yang

Qur'ān dan al-Jurjānī melalui karyanya *Dalā'il al-Ijāz*¹¹⁷. Begitu juga pendekatan yang dilakukan oleh Ṭanṭawī Jawhari, Maurice Bucaille¹¹⁸, Malik Bennabi¹¹⁹, al-Sha'rāwī¹²⁰ dan Zaghlūl al-Najjar¹²¹. Walaupun pada hakikatnya umat Islam kini kekurangan sama ada dari bakat semula jadi yang dikurniakan kepada umat terdahulu atau kemampuan saintifik dan teknikal yang dimiliki oleh cendekiawan Islam zaman Abbasiyyah, al-Qur'an sama sekali tidak pernah kehilangan aspek *i'jāz* atau nilai saintifiknya kerana ia merupakan inti patinya. Jauh sekali menjadi fakta sejarah yang terjadi dengan kebetulan semata-mata.

Menerusi penelitian rencam, tradisi pengkajian intelektual Muslim pada hari ini yang berkaitan perbahasan elemen saintifik atau *i'jāz* telah dipelopori oleh al-Kindī (801-873 M), Abū 'Ubaydah (728-824 M)¹²² dan al-Farrā' (762-825 M)¹²³. Namun isu

terkemuka yang mengembangkan apa yang dikenal sebagai teori kontekstur (*Nażariyyāt al-Naẓm*) dalam dua bukunya yang terkenal *Dalā'il al-Ijāz* dan *Asrār al-Balaghah*. Lihat Faḍl Ḥassān 'Abbās, *Ijāz al-Qurān al-Karīm* ('Amman: Dār al-Nafāis, 2008), 37.

¹¹⁷ 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī bin 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad al-Jurjānī. Pakar linguistik dan juga seorang penyair yang terkenal. Beliau meninggal dunia pada tahun 471 Hijrah. *Ibid.*, 61.

¹¹⁸ Maurice Bucaille adalah merupakan seorang pakar perubatan yang telah menghasilkan satu kajian berjudul 'The Bible, the Quran and Science'. Karya ulung yang menjelaskan elemen saintifik menerusi perspektif Bible dan al-Qur'an berdasarkan analisis saintifiik psiko-analisis dan logik serta pengetahuan sains moden. Lihat Maurice Bucaille, *The Bible, the Quran and Science* (New York: Tahrike Tarsile Qur'an, 2003),

¹¹⁹ Menerusi karya Fenomena al-Quran (*Muẓāharah al-Qurāniyyah*) yang telah diterjemahkan dalam pelbagai bahasa, Malik Bennabi berjaya membawa dimensi baru dalam berinteraksi dengan al-Qur'an. Pendekatan unik beliau menggunakan kaedah psikoanalitik dan fenomena al-Qur'an dalam memahami al-Qur'an. Malik Bennabi, *Fenomena Al-Quran*, 10.

¹²⁰ Al-Sha'rāwi, *Mu'jizāt al-Qurān* (Qāherah: Dār Akhbār al-Yawm, 1993), 1:22.

¹²¹ Beliau dilahirkan pada 17 November 1933 di kampung Masyal Mesir. Sebagai seorang pakar dalam bidang geologi, Zaghlul al-Najjar cuba menggunakan pendekatan saintifik semasa untuk menjelaskan ayat-ayat al-Kawniyyah khasnya sebagai bukti kebenaran al-Quran. Zaghlul al-Najjar, *Tafsīr Al-Āyah Al-Kawniyyah Fī Al-Qur'ān Al-Karīm* (Qāherah: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2007), 1:9.

¹²² Nama sebenar beliau ialah Abū 'Ubaydah bin Ma'mar al-Mathnā al-Taymī al-Baṣrī. Sangat dikenali sebagai '*alim* dan *adīb* dalam ilmu nahu oleh para ulama. Beliau dilahirkan pada (110 – 209 H / 728-824 M). Beliau pernah berguru dengan Abī 'Amrū al-'Alā', Yunus bin Ḥabīb. Al-Jāhiz pernah menyatakan bahawa: "Tidak pernah aku temui di dunia ini manusia yang sangat arif dengan pelbagai bidang ilmu melainkannya (Abū 'Ubaydah). Manakala Ibn Qutaybah menyebut dalam karyanya berjudul 'al-Ma'ārif', beliau menyatakan Abū 'Ubaydah adalah seorang ilmuwan yang sangat alim dalam tradisi keilmuan Islam. Sehingga dinyatakan sangat jarang ditemui manusia sepertinya. Pelbagai ulama telah meriwayatkan hadith daripada beliau

yang menjadi persoalan ialah, pengkaji mendapati wujudnya pemisahan ataupun sekularisasi ilmu terhadap isu ini. Pemisahan yang dimaksudkan ialah sehingga pada hari ini masih belum ditemui satu kajian yang menyebut kandungan saintifik pada era al-Kindi adalah merupakan kesinambungan daripada hasil penemuan Abū ‘Ubaydah dan al-Farrā’ dan sebaliknya. Ini kerana transkripsi sejarah merakamkan tokoh-tokoh ini sebenarnya hidup pada zaman yang sama iaitu pada zaman khalifah Harun al-Rashid sehingga pada zaman kemuncak kegemilangan Islam di bawah tumpuk khalifah al-Makmun yang berpusat di Baghdad¹²⁴. Perbezaan hanya dikenal pasti dalam konteks bidang kepakaran masing-masing.

Justeru, konklusi awal pengkaji yang dapat disimpulkan, walaupun kedua-dua tokoh ini hidup pada zaman yang sama, perbezaan bidang pengkajian al-Qur'an menunjukkan wujudnya konsep keterbukaan dalam aspek intelektual sekali gus meraikan kepelbagaian ilmu yang telah wujud pada ketika itu. Malah pengkaji melihat

antaranya , ‘Ali bin al-Mughīrah, Abu ‘Ubayd al-Qāsim bin Sallām, Abu ‘Uthmān al-Māzīnī, Abū Ḥātim al-Sijistānī dan ‘Umar bin Shubbah al-Numayrī. Pada tahun 188 Hijrah, Khalifah Harun al-Rashid telah menjemput beliau ke Baghdad atas urusan meluaskan lagi jaringan ilmu pengetahuan. Dikatakan beliau telah menulis hampir 200 buah kitab antaranya; Kitab *Majāz al-Qurān al-Karīm*, *Gharīb al-Qurān*, *Ma’āni al-Qurān*, *Gharīb al-Hadīth*, *al-Dibāj*, *al-Tāj*, *al-Hudūd*, *Kurrasān*, *Khawārij al-Bahrayn al-Yamāmah*, *al-Mawālī*, *al-Dayfān*, *al-Munāfarāt*, *al-Qabāil*, *al-Qarāin*, *al-Bāzī*, *al-Hammām*, *al-Hayāt*, *al-Aqārib* dan *al-Nawākih*. Lihat Ibn Khalkān, *Wafayāt al-A‘yān* (Beirut: Dār Ṣādir, 2008), 5:235-243.

¹²³ Beliau ialah Abū Zakariyā Yaḥyā bin Ziyād bin ‘Abdullah bin Manzūr al-Aslāmī. Lebih dikenali dengan al-Farrā’ dan al-Daylamī al-Kūfi. Beliau dilahirkan di Kufah pada tahun 144 Hijrah/762Masihi. Menurut riwayat beliau berasal dari Bani Asad dan riwayat lain menyatakan daripada Bani Manqar. Al-Farrā’ terkenal dengan keilmuan beliau sebagai seorang pakar dalam ilmu nahu, bahasa dan sastera. Abi al-‘Abbas Tha‘lab mengatakan: “Kalau bukan kerana al-Farrā’, orang Arab tidak dikenali”. Beliau pernah berguru ilmu nahu daripada Abī al-Ḥasan al-Kisā’i. Khāṭib menyatakan dalam karyanya ‘Tārīkh Baghdād’, bahawa al-Farrā’ adalah merupakan salah satu ilmuwan yang disegani ketika beliau menjadi pakar rujuk khasnya dalam ilmu bahasa pada era Khalifah al-Ma’mun. Beliau juga terkenal dengan kesungguhan beliau apabila mempelajari sesuatu sehingga pernah dikatakan beliau tidak pulang ke rumah selama 40 hari kerana berusaha mendalamai ilmu. Karya beliau meliputi pelbagai bidang antaranya; Kitab *al-Hudud*, *Mā’āni al-Qurān*, *al-Faṣīḥ*, *al-Bāhi*, *al-Lughāt*, *Maṣādir fī al-Qurān*, *al-Jam’ wa al-Tathniah fī al-Qurān*, *al-Waqf wa al-Ibtidā’*, *al-Mafākhīr*, *al-Nawādir* dan kitab *Malāzim*. *Ibid.*, 6:176-182.

¹²⁴ *Ibid.* Khāṭib al-Baghdādī, *Tārīkh al-Baghdād* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), 6:141. Lihat juga ‘Alī Ṭantāwī, *Baghdād: Zikrayāt wa Muṣhāhadat* (Saudi Arabia: Dār al-Manārah, 1990), 52.

usaha ini berkait rapat dengan faktor-faktor dalaman dan luaran pada ketika itu yang terangkum di dalamnya legitimasi terhadap usaha menyerlahkan prospek kemukjizatan al-Qur'an melalui pengukuhan multi-disiplin ilmu pengajian Islam untuk manfaat umat Islam khasnya.

Oleh itu, Islam perlu menangani persoalan *i'jāz* dengan cara yang berbeza dan kaedah yang berlainan selaras dengan tuntutan semasa. Pada hemat pengkaji usaha mengaplikasikan kaedah seumpama ini telah menjadi satu keperluan bagi umat Islam dalam mengukuhkan pegangan akidah dan keimanan berasaskan persepsi yang kukuh terhadap nilai al-Qur'an sebagai sebuah kitab yang diwahyukan lebih daripada persepsi orang bukan Islam yang hanya melihatnya sebagai subjek pengajian akademik semata-mata.

Secara umumnya inilah salah satu sebab yang mendorong pengkaji untuk mengaplikasikan elemen saintifik dalam kerangka memahami al-Qur'an. Penekanan menerusi kajian ilmiah ini diketengahkan kepada intelek untuk membantu membina asas rasional terhadap pegangan agamanya.

Perkembangan saintifik al-Qur'an dalam kajian ini juga merujuk kepada perbahasan mengenai perkembangan intelektual keilmuan Islam yang menjurus kepada dimensi kepelbagaiannya elemen ilmu yang terhasil secara langsung daripada pengajaran Islam itu sendiri atau diwarisi daripada tamadun Arab kuno, seperti ilmu bahasa dan

yang diwarisi daripada tamadun manusia sejagat seperti tamadun Yunani, China, India, Parsi dan Greek¹²⁵.

Dimensi yang pertama, iaitu ilmu-ilmu yang secara langsung diperolehi daripada pengajaran Islam pada asasnya bersumberkan wahyu (al-Qur'an dan al-Hadith), sedangkan ilmu bahasa adalah bersumberkan kebudayaan masyarakat Arab sendiri yang terkenal dengan kehebatan dalam bidang kesusasteraan Arab¹²⁶. Manakala dimensi yang ketiga iaitu ilmu warisan tamadun manusia pula diperoleh melalui perhubungan masyarakat Islam dengan dunia luar, sama ada sebelum dan selepas penurunan wahyu.

Penekanan utama yang ditekankan dalam perkembangan bidang ilmu pertama menerusi kajian ini ialah ilmu berkaitan pengkajian elemen saintifik yang terkandung di dalam al-Qur'an atau lebih dikenali pada awalnya sebagai *i'jāz al-Qur'ān*. Antara elemen tersebut meliputi *i'jāz Bayānī* dan *i'jāz Lughawī* yang dipelopori oleh Abū 'Ubaydah¹²⁷ dan al-Farrā'¹²⁸. Penerangan elemen saintifik al-Qur'an ini akan dibahaskan oleh pengkaji pada bahagian berikutnya. Justeru ilmu-ilmu lain seperti tauhid, tasawuf, fiqh atau berdasarkan pendapat Prof. Dr. Mahmood Zuhdi¹²⁹ dikenali sebagai 'ilmu-ilmu syariat' tidak akan dibahaskan dalam bahagian ini. Manakala dalam

¹²⁵ Hal ini menurut Shah Waliyullah al-Dahlawi adalah merupakan kombinasi elemen ilmu yang dikenali sebagai ilmu al-Manqūlāt, ilmu al-Ma'qūlāt dan ilmu al-Makshūfāt. Menurut beliau, ilmu al-Manqūlāt ialah semua ilmu yang datangnya daripada ilmu wahyu seperti tafsir, usul tafsir, hadith dan usul hadith. Manakala ilmu al-Ma'qūlāt pula ialah semua bidang ilmu yang menekankan penggunaan intelek atau rasional, ia terdiri daripada mantik (logik), al-Tabi'iyyāt (fizik), al-Riyādiyyāt (matematik) dan ilāhiyyat (metafizik). Al-Makshūfāt pula ialah ilmu yang diterima oleh jiwa atau akal secara langsung daripada ilham Allah SWT tanpa penggunaan rasa atau pemikiran. Shāh Waliyullah al-Dahlawī, *Hūjāh al-Bālighah* (Beirut: Dār al-Jayl, 2005), 1:43-45.

¹²⁶ Ibn al-Nadim, *al-Fihris* (Beirut: Maktabah Khayāṭ, 1964), 131-133. Lihat juga Sa'īd al-Andalūsī, *Tabaqāt al-Umam* (Qāherah: Dār al-Kitab al-Islami, t.t.), 44.

¹²⁷ Faḍl Ḥassān 'Abbās, *I'jāz al-Qurān*, 35.

¹²⁸ *Ibid.*, 37.

¹²⁹ Mahmood Zuhdi Ab. Majid, *Tokoh-tokoh Kesarjanaan Sains Islam* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2003), 11.

bidang ketiga pula ialah ilmu asing yang diserap ke dalam kebudayaan Islam dikenali sebagai ilmu falsafah, sains tulen (kimia, fizik, perubatan) dan sebagainya yang diperolehi melalui pengamatan dan eksperimen sama ada sebelum dan selepas penurunan al-Qur'an¹³⁰. Al-Kindi (801-873 M)¹³¹, al-Farabi (850-950)¹³², Ibn Sina (989-1038 M), al-Biruni (973-1048M), al-Ghazali (1058-1111M)¹³³ dan ramai lagi adalah sarjana Islam terawal yang mengimplementasikan ilmu ini ke dalam dunia intelektual Islam. Mereka ini berserta ramai lagi tokoh ilmuwan yang lain telah meninggalkan kesan yang besar dalam kemajuan ilmu pengetahuan bagi manusia sejagat.

Ketokohan mereka dalam bidang-bidang yang berkenaan merupakan hasil daripada sikap masyarakat Islam yang membuka pintu pengajian dengan begitu luas sekali di seluruh Timur dan di Barat. Melalui keterbukaan tersebut, warisan tamadun manusia sejagat mengalir masuk untuk dikembangkan semula oleh sarjana-sarjana agung Islam. Sebenarnya, apabila umat Islam berinteraksi dengan bangsa-bangsa yang telah maju pada waktu itu, mereka mendapati bahawa bangsa-bangsa itu memiliki ilmu pengetahuan yang perlu dimanfaatkan¹³⁴.

¹³⁰ Walaupun pada asasnya perkembangan ilmu ini majoriti dipelopori oleh ilmuwan Muslim, namun pembahagian ini juga adalah merujuk kepada disiplin ilmu yang telah wujud sebelum penurunan al-Quran. Justeru perbahasan dan perdebatan bidang ketiga ini tidak disentuh dalam kajian ini. Memadai sebagai pengenalan awal pembahagian elemen tersebut.

¹³¹ Yahaya Jusoh, *Pendidikan Falsafah Sains*, 96. Lihat juga Hamid Naseem, *Muslim Philosophy Science and Mysticism* (New Delhi: Sarup Book Publishers (P) Ltd., 2001), 47.

¹³² *Ibid.*, 98.

¹³³ *Ibid.*, 101.

¹³⁴ Secara amalinya mereka memerlukan ilmu-ilmu tersebut. Dalam Islam, terdapat kewajipan yang pelaksanaannya memerlukan suatu tahap pencapaian ilmu yang tertentu. Sembahyang, puasa dan haji misalnya, memerlukan kemahiran dalam ilmu pengiraan untuk menentukan waktu dan arah. Justeru keperluan ini menjadi pendorong terhadap penguasaan ilmu tersebut. Namun, inti pati ajaran Islam itu sendiri yang bersikap terbuka dan positif terhadap ilmu pengetahuan yang menjadi salah satu sebab kemajuan ketamadunan manusia. Mahmood Zuhdi Ab. Majid (2003), *op. cit.*, h. 12-13.

Justeru, dalam kajian ini pengkaji tidak akan mengulas secara rinci mengenai jatuh bangun sejarah dan falsafah sains khasnya sains Barat kerana lambakan penyelidikan dalam kalangan penyelidik sudah memadai untuk diketengahkan dalam mandala intelektual. Ironinya, bukti saintifik jelas memperlihatkan bagaimana sains moden perspektif Barat memisahkan elemen spiritual dalam komponen sains mereka sehingga berlakunya ketidakseimbangan¹³⁵ dalam disiplin ilmu yang bersifat teori dan praktikal.

1.3 MANHAJ SAINTIFIK AL-QUR'AN

Dalam bahagian ini, pengkaji akan memperincikan pengertian manhaj al-Qur'an serta komponen-komponen yang terkandung di dalam manhaj saintifik al-Qur'an.

1.3.1 Definisi

Manhaj atau minhaj adalah berasal daripada perkataan Arab yang membawa maksud *al-Tariq al-Wādiḥ* iaitu jalan yang jelas¹³⁶. Seperti yang terkandung di dalam al-Qur'an:

لِكُلِّ جَعْلَنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَأَ

Maksudnya: "Kami telah jadikan untuk setiap umat di kalangan kamu aturan dan jalan yang jelas."

Surah al-Māidah (6): 48

¹³⁵ Sehingga disebut sebagai penyakit sekularisme oleh Prof. Syed Muhammad Naquib al-Attas. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ABIM, 1978), 15.

¹³⁶ Ibn Manṣūr, *Lisān al-'Arab* (Qāherah: al-Muassasah al-Misriyyah al-'Ammah lī al-Ta'līf wa al-Anbā' wa al-Nasyr, t.t.), 3:206. Fayrūz Abādī, *al-Qāmus al-Muḥīṭ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 190. Al-Rāzi, Mukhtār al-Šihāh (Beirut: Dār al-Fikr, 1972), 681. Abū Maṇṣūr, *Tahzīb al-Lughoh* (Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabi, 2001), 6:41. Abū al-'Abbās al-Jawharī, *al-Šihħah Tāj al-Lughoh wa Šihħah al-'Arabiyyah* (Beirut: Dār al-'Alam li al-Malayīn, 1987), 1:9.

Manhaj dalam ayat tersebut ialah bererti *al-Tariq al-Mustamir* yang bererti jalan yang terbentang atau berterusan¹³⁷. Ada juga yang mentafsirkannya sebagai *ṭariqan wādihā* iaitu jalan yang jelas dan lurus dalam agama yang diikuti penganutnya¹³⁸. Manakala *al-Alusi*¹³⁹ dan *Khāzin*¹⁴⁰ menukilkan sebuah pendapat bahawa manhaj adalah seerti dengan syariat, di mana manhaj berfungsi sebagai penguat (*tawķid*) dari kata syariat yang mendahuluinya.

Interpretasi Manhaj dalam Inggeris pula diertikan sebagai ‘*a manifest plainly apparent, road or way*’¹⁴¹. *Al-Mawrid A Modern Arabic- English Dictionary* pula menterjemahkan manhaj sebagai *method*¹⁴². Manakala *method* diertikan pula dalam bahasa Arab sebagai *ṭariqah, minhāj* dan *uslūb*. Justeru untuk memahami makna perkataan *method* kita perlu meninjau kamus Inggeris. *Oxford English Dictionary* memberikan erti perkataan *method* sebagai cara, prosedur, teknik, kaedah, corak dan langkah, reka bentuk, struktur dan susunan sistem¹⁴³. Kamus Dewan pula menterjemahkan sebagai satu metodologi yang merangkumi sistem, kaedah dan prinsip yang digunakan dalam sesuatu kegiatan¹⁴⁴.

Justeru sebagai kesimpulan, manhaj saintifik al-Qur'an dalam kajian ini diertikan sebagai kaedah-kaedah atau prinsip yang digunakan di dalam menetapkan perbahasan elemen saintifik meliputi saintifik ketuhanan, saintifik sosial dan saintifik

¹³⁷ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qurān* (Riyadh: Dār al-'Alam al-Kutub, 2003), 6: 211.

¹³⁸ Al-Suyūṭī, *Tafsir al-Jalālayn li-al-Qur'ān al-`azīm* (Qāherah: Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, 1954), 95.

¹³⁹ Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani* (Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath, 1985), 7:153.

¹⁴⁰ Khazin, *Tafsir al-Khazin* (Qaherah: Dar al-Fikr, 1979), 2:61.

¹⁴¹ E.W Lane, *Arabic – English Lexicon*, ed. ke- 5 (England: The Islamic Texts society, Cambridge, 1990), 2:2865.

¹⁴² Ruhi al-Ba'lابakiy, *Al-Mawrid A Modern Arabic- English Dictionary* (Beirut: Dar al-Malayin, 1995), 1193.

¹⁴³ Burchfield, R. W., *Oxford English Dictionary* (Oxford : Clarendon Press, 1962), 933.

¹⁴⁴ Kamus Dewan, ed. ke-4, 994 , entri “manhaj”.

tabii yang terkandung di dalam al-Qur'an. Ini kerana, sehingga pada hari ini para sarjana Islam yang terlibat dalam pengislaman sains dan asimilasi sains dalam mandala al-Qur'an dan al-Sunnah tidak memperlihatkan satu keseragaman antara mereka dalam menetapkan apakah manhaj saintifik al-Qur'an yang sebenar¹⁴⁵. Sedangkan realiti semasa menunjukkan kepentingannya agar selaras dengan prinsip Islam.

1.3.2 Manhaj Saintifik Al-Qur'an

Manhaj saintifik al-Qur'an ialah meletakkan dasar ketuhanan (God Center) sebagai prioriti utama dalam merencana perkembangan, kegiatan dan aplikasi sains, di samping menerima gagasan idea asing yang bertepatan dengan syarat yang telah ditetapkan¹⁴⁶. Penetapan ini bertujuan agar mampu menjaga *maṣlahah* dan mengelak *mafsadah* seperti yang terkandung di dalam *maqāsid shari‘ah*. Manhaj atau metode saintifik al-Qur'an ini juga dikenali sebagai *sains tauhidiah*, iaitu asas pembinaan sains bertunjangkan kerangka tauhid, dengan kembali kepada Allah SWT sebagai pencipta, pengatur setiap kewujudan alam zahir dan batin.

Sains tauhidiah memperakukan kehadiran Tuhan yang Maha Esa sebagai pencipta manusia, alam dan apa sahaja yang terkandung di dalam alam ini. Dalam membina manhaj saintifik al-Qur'an ini, terdapat tiga entiti asas iaitu: Allah (Tuhan), alam dan manusia. Allah SWT sebagai pencipta, alam dan manusia sebagai makhluk

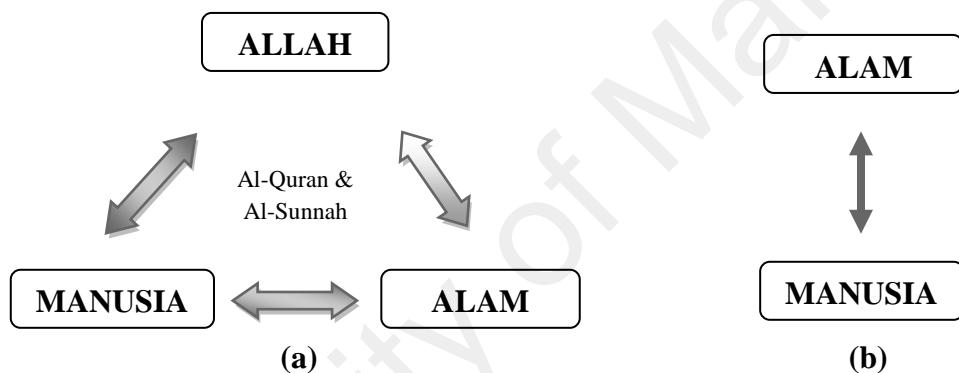
¹⁴⁵ Seperti yang pernah diungkapkan oleh Sulaiman Ibrahim mengenai ketidakseragaman manhaj dakwah semasa. Sulaiman Ibrahim, "Manhaj Dakwah al-Syaykh Ibn 'Ata' Allah al-Sakandariy dan Pengaruhnya di Malaysia" (Tesis Kedoktoran Jabatan Dakwah dan Pembangunan Insan, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2005), 5.

¹⁴⁶ Osman Bakar, *Tawhid and Science Islamic Perspective on Religion and Science* (Shah Alam: Arah Publication Sdn. Bhd., 2008), 96.

ciptaanNya. Hal ini turut diperkemaskan oleh Khalijah Salleh¹⁴⁷ ketika membicarakan konsep dan ciri-ciri sains tauhidiah.

Jika diperhatikan tema utama dalam al-Qur'an berkisar pada tiga persoalan: *Pertama*, persoalan ketuhanan. *Kedua*, persoalan tentang manusia dan *Ketiga*, persoalan berkenaan alam semesta. Gambar rajah di bawah menunjukkan dua model atau prinsip sains Islam masa kini.

Rajah 1.1 : Entiti Asas Dalam (a) Kerangka *Tauhid* Dan (b) Kerangka Bukan *Tauhid*¹⁴⁸



Dalam kerangka *tauhid* ini, terdapat dua entiti iaitu al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah SAW. Kedua-dua entiti ini diterima oleh umat Islam sebagai bahan rujukan dan sumber utama ilmu pengetahuan yang memberi panduan dan peraturan hidup secara individu mahupun secara berkelompok. Model sains inilah kita memperolehi ciri-ciri sains *tauhid* yang bertunjangkan al-Qur'an dalam membentuk epistemologi dan metodologi serta kegiatan sains.

¹⁴⁷ Khalijah Mohd Salleh, "Pandangan Alam Sains Tauhidiah: Konsep dan Ciri-ciri" (Prosiding Bengkel Pengajaran Sains Tauhidiah di Hotel Seri Coasta Melaka, 16-18 Jun 2010), 29.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 30. Lihat juga Mohd Yusof Othman, *Pengenalan Sains Tauhidik* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2014), 129-134.

Model saintifik al-Qur'an atau sains *tauhid* ini memperlihatkan secara terpadu kehadiran entiti ketuhanan dalam kerangka pemikiran ke atas kandungan dan kegiatan saintifik. Kelebihan model sains *tauhid* ialah model tersebut adalah menyeluruh. Ia memperlihatkan secara konseptual pertalian harmonis dan kesepadan di antara sains dan agama¹⁴⁹. Model ini turut memperlihatkan kepada manusia kedudukannya sebagai hamba dan khalifah Allah SWT dan pada masa yang sama manusia sebagai saintis. Dalam masa yang sama menjelaskan keagungan Allah SWT sebagai pencipta, pentadbir yang Maha Agung. Kaedah ini dijelaskan dalam al-Qur'an dengan cara berfikir terhadap segala kejadian alam memperlihatkan kebesaran Allah SWT dalam segenap aspek. Firman Allah SWT:

الَّذِينَ يَدْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي حَلْقِ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا حَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

Maksudnya: (Iaitu) orang-orang yang menyebut dan mengingati Allah semasa mereka berdiri dan duduk dan semasa mereka berbaring mengiring, dan mereka pula memikirkan tentang kejadian langit dan bumi (ambil berkata): "Wahai Tuhan kami! Tidaklah Engkau menjadikan benda-benda ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari azab neraka.

Surah āli-'Imrān (3) : 191

Justeru kerangka sains tauhid ini jelas menjadi asas dalam membentuk manhaj saintifik al-Qur'an yang merangkumi setiap aspek perbahasan ilmu. Menurut Yahya Jusoh¹⁵⁰, manhaj ini juga telah menjadi pemangkin kepada kecemerlangan ilmuwan Islam seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibn Rusyd dan al-Ghazali. Mereka bukan sahaja berjaya menguasai pelbagai ilmu sains dan teknologi, malah merupakan ulama terkenal dalam bidang ilmu ketuhanan. Mereka juga menyatupadukan antara sains natural dan

¹⁴⁹ Osman Bakar, *Tawhid and Science Islamic Perspective on Religion and Science*, 275-276.

¹⁵⁰ Yahaya Jusoh , *Pendidikan Falsafah Sains*, 23.

sains sosial yang merupakan penggabungan hasil kajian daripada tamadun Yunani, Parsi, China, India dan Mesir dengan sains wahyu, iaitu al-Qur'an dan al-Hadith¹⁵¹. Hal ini sekali gus menunjukkan hubung kait teori kajian ini iaitu; elemen saintifik yang meliputi Saintifik Ketuhanan (Divine Science), Saintifik Sosial (Social Science) dan Saintifik Tabii (Natural Science) yang menjadi tunjang utama pengkajian ilmu al-Qur'an.

1.4 PEMBAHAGIAN ELEMEN SAINTIFIK AL-QUR'AN

Perkembangan pengkajian sains dari segi konsep mahupun aplikasi telah membawa perubahan besar dalam ketamadunan manusia pada hari ini. Hal ini sekali gus membawa kepada interpretasi *al-Āyāt* yang tersirat di dalam al-Qur'an menerusi dimensi terkini sejajar dengan perkembangan intelektual manusia dan disiplin ilmu Islam. Perubahan ini sekali gus membawa kepada penemuan-penemuan baru premis¹⁵² dan proses sains yang terangkum dalam pelbagai elemen selari dengan mesej al-Qur'an. Seperti ungkapan sarjana Muslim yang terkenal Ibnu Sina, beliau menyatakan sains yang sebenar ialah apabila ilmu pengetahuan tentang dunia dihubungkan dengan prinsip *tawhīd*¹⁵³, yang merupakan pengetahuan tertinggi dan kemuncak intelektual.

Walaupun intelektual kesarjanaan lampau dan kontemporari yang terlibat dalam penjenamaan istilah atau konsep sains ke dalam ilmu falsafah al-Qur'an tidak pernah menetapkan secara muktamad elemen perbahasan yang terkandung di dalam ilmu

¹⁵¹ *Ibid.*, 29.

¹⁵² Sesuatu pernyataan yang diandaikan sebagai sesuatu yang benar untuk tujuan membuat kesimpulan kelak. *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 1230, entri "premis".

¹⁵³ Fernand Brunner, *Science et Realite* (German: Flammarion, 1992), 13.

saintifik al-Qur'an¹⁵⁴, namun pada hemat pengkaji persoalan tersebut hanya melibatkan soal konsep, sedangkan inti pati perbahasan adalah saling berkait antara satu sama lain menerusi prinsip ketuhanan (*tawhid*) yang menjadi teras sama ada membahaskan elemen metafizik, spiritual, kosmologi, alam nyata dan sebagainya.

Justeru dalam kajian ini, pengkaji memfokuskan kepada tiga elemen utama sebagai teras perbahasan dalam menghubungkan elemen saintifik yang terkandung dalam al-Qur'an. Elemen tersebut merangkumi; elemen Saintifik Ketuhanan (*Divine Science*)¹⁵⁵, elemen Saintifik Sosial (*Sosial Science*)¹⁵⁶ dan elemen Saintifik Tabii (*Natural Science*)¹⁵⁷. Ketiga-tiga elemen ini juga adalah merupakan perbahasan dan tema utama yang terangkum di dalam al-Qur'an.

1.4.1 Saintifik Ketuhanan (Divine Science)

Bahagian ini akan mendedahkan secara rinci pengertian serta bidang kajian saintifik ketuhanan yang menjadi salah satu kerangka teori utama kajian elemen saintifik al-Qur'an.

1.4.1.1 Definisi

Dari segi etimologi, istilah ketuhanan adalah berasal daripada kalimah tuhan. Merujuk Kamus Dewan, ketuhanan diertikan sebagai sifat keadaan tuhan¹⁵⁸. Dalam

¹⁵⁴ Mohd Zaki Kirmani, *The Quran and Future in Science* (Delhi: Global Vision Publishing House, 2001), 41-43.

¹⁵⁵ Yahaya Jusoh , *Pendidikan Falsafah Sains*, 20.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*, 21.

¹⁵⁸ *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 1722, entri "ketuhanan".

bahasa Inggeris pula, ketuhanan disebut dengan istilah ‘*divine*’¹⁵⁹. Manakala dalam bahasa Arab disebut dengan istilah *al-Ulūhiyyah* (الْوَهِيَّة) atau *al-Ilāhiyyāt* (الْإِلَهِيَّات) yang diambil daripada perkataan *al-Ilāh* (الله) yang bermaksud Tuhan atau Allah¹⁶⁰.

Secara terminologinya, perkataan ketuhanan (*al-Ilāhiyyāt*) bermaksud sesuatu yang berhubung dengan Allah SWT, sama ada dari segi *dhāt*, nama (*asmā’*), sifat, kalam, melihat Allah (*ru’yah Allah*), dan perbuatan Allah (*af’āl Allah*)¹⁶¹. Konseptual yang lebih umum pula diterjemahkan sebagai Allah ialah tuhan yang disembah, manakala selain daripada Allah SWT adalah tidak layak untuk disembah dan dipanggil tuhan¹⁶², sebagaimana firman Allah SWT:

رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَيِّئًا

Maksudnya: "Tuhan yang mencipta dan mentadbirkan langit dan bumi serta segala yang ada di antara keduanya; oleh itu, sembahlah engkau akan Dia dan bersabarlah dengan tekun tetap dalam beribadat kepadaNya; adakah engkau mengetahui sesiapapun yang senama dan sebanding denganNya?"

Surah Maryam (19) : 65

¹⁵⁹ Menggambarkan sesuatu kekuasaan agung. Lihat David R Pritchard et al., *The American Heritage Dictionary of the English Language*, 206. Lihat juga laman sesawang *Heritage Online Dictionary*, dicapai 8 Oktober 2013, <http://ahdictionary.com/word/search.html?q=divine>, laman sesawang *Oxford Learners Dictionaries Online*, dicapai 8 Oktober 2013, <http://oald8.oxfordlearnersdictionaries.com/dictionary/divine>, laman sesawang *Macmillan Dictionary Online*, dicapai 8 Oktober 2013, <http://www.macmillandictionary.com/search/british/?q=divine>, laman sesawang *Collins Dictionary Online*, dicapai 8 Oktober 2013, <http://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/divine>, laman sesawang *Cambridge Dictionaries Online*, dicapai 8 Oktober 2013, http://dictionary.cambridge.org/dictionary/british/divine_1?q=divine.

¹⁶⁰ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, 1:144. Fayruzabādī, *al-Qāmus al-Muhiṭ*, 1: 28. Majma’ al-Lughoh al-‘Arabiyyah, *Mu’jam al-Wajīz* (Qāherah: Wizārah al-Tarbiyyah wa al-Ta’līm, 1999), 23. Lihat juga Majma’ al-Lughoh al-‘Arabiyyah, *Mu’jam al-Wasiṭ*, 25. Ahmad Mukhtar ‘Umar, *Mu’jam al-Lughoh al-‘Arabiyyah al-Muḍā’asarah* (Qaherah: ‘Alim al-Kutub, 2008), 1:113.

¹⁶¹ Faizuri Abd Latif et al., “Kefahaman Ilāhiyyāt Dalam Meningkatkan Profesionalisme”, *Jurnal Usuluddin* 28 Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur (Julai 2008), 6.

¹⁶² Yahaya Jusoh, *Pendidikan Falsafah Sains*, 32.

Pendapat lain yang dipelopori oleh al-Kindi¹⁶³, al-Farabi¹⁶⁴ dan Ibn Sina¹⁶⁵ mendefinisikan ketuhanan sebagai proses mengenal Allah SWT sebagai Tuhan yang layak disembah dan pentadbir sekalian alam. Ia juga termasuk pemerhatian terhadap kewujudan Allah SWT berdasarkan pengamatan terhadap alam, *āyāt* dan *bayyināt* yang terdapat dalam al-Qur'an. Manakala Ibn Khaldun¹⁶⁶, al-Bāqillānī¹⁶⁷ dan al-Ghazali¹⁶⁸ juga membawa definisi yang sama, hanya terdapat sedikit perbezaan dalam konteks epistemologinya.

Maka ilmu yang membahaskan tentang Tuhan disebut sebagai saintifik ketuhanan atau dikenali sebagai ilmu *ulūhiyyah*, metafizik, teologi (ilmu ketuhanan), *tawḥīd* (keesaan), kalam, usuluddin dan aqidah. Manakala sarjana dalam bidang tafsir dan *i'jāz* al-Qur'an semasa antaranya Dr. Fadhl Ḥassan 'Abbās¹⁶⁹, Dr. Ṣolah 'Abd Fattah al-Khalidi¹⁷⁰ menterjemahkan elemen ini sebagai *i'jāz ilāhi* (إعجاز إلهي), Manakala Maḥmūd Aḥmad Ghāzī mengidentifikasi ilmu ini sebagai *i'jāz al-Qiṣāṣi* wa *al-Khabari*¹⁷¹, iaitu satu pengkajian dan pengamatan khusus tentang kekuasaan Allah SWT yang jelas mahupun tersembunyi menerusi ayat al-Qur'an.

¹⁶³ Aḥmad Fu'ad al-Ahwānī, *al-Kindī faylasūf al-'Arab* (Qāherah: Mu'assasat al-Miṣriyah, 1970), 10.

¹⁶⁴ Al-Farabi, 'Uyūn al-Masā'il dalam Majmū' al-Rasā'il (Qāherah: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 22-23. Lihat juga al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihāl* (Qāherah: Dār al-Fikr, t.t.), 49.

¹⁶⁵ Ibn Sina, *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* (Qāherah: Dār al-Ma'ārif, 1985), 54-55.

¹⁶⁶ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah* (Qāherah: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 400.

¹⁶⁷ Al-Baqillānī, *al-Taḥmīd fī al-Ra'd alā al-Mulhida al-Mu'aṭṭila wa al-Rāfiḍah wa al-Khawārij wa al-Mu'tazila* (Qāhirah : Maṭba'at Lajnat al-Ta'līf wa-al-Tarjumah wa-al-Nashr, 1947), 23.

¹⁶⁸ Al-Ghazālī, *Tahafut al-Falāsifah* (Qāherah: Dār al-Ma'ārif, 1961), 80.

¹⁶⁹ Faḍl Ḥassān 'Abbās, *I'jāz al-Qurān*, 239.

¹⁷⁰ Prof. Dr. Solah al-Khalidi adalah merupakan pakar dalam ilmu Tafsir dan Hadith. Solah al-Khalidi, temu bual dengan penulis, 10 Julai 2012 di Amman Jordan.

¹⁷¹ Disebut juga sebagai إعجاز الغبي. Maḥmūd Aḥmad Ghāzī, *Al-Madkhāl al-Wajīz Ilā Dirāsah al-I'jāz fī Kitāb al-'Azīz* (Beirut: Dār al-Bashair al-Islamiyyah, 2010), 217.

Secara epistemologinya, saintifik ketuhanan ini adalah untuk meneliti bagaimana seseorang itu mengenal hakikat kebenaran kewujudan Allah SWT¹⁷². Apakah proses atau kaedah yang dilakukan untuk mengenali Allah SWT, kerana pengkaji melihat pembangunan sains yang rencam melahirkan kepelbagaiannya metode berfikir yang lebih sistematik yang mampu membantu ke arah proses kepatuhan¹⁷³ dan ketaatan kepada Allah SWT. Adapun kebenaran kewujudan Allah SWT itu dapat dibuktikan dengan dua argumen, iaitu argumen yang diambil daripada al-Qur'an (*dalīl naqlī*) dan argumen falsafah atau argumen rasional (*dalīl 'aqlī*)¹⁷⁴. Misalnya, al-Kindi dan al-Ghazali adalah ilmuwan Islam yang berusaha mengimplementasikan ilmu

¹⁷² Yahaya Jusoh, *Pendidikan Falsafah Sains*, 32.

¹⁷³ Kerana pengkaji melihat, nilai ‘hikmah’ yang hilang pada orang mukmin seperti yang disebut dalam hadith Rasulullah SAW (*al-Kalimah al-Hikmah Dāllah al-Mukmin...*) adalah merupakan implementasi daripada gesaan ayat al-Quran untuk membuat pemerhatian dan pengamatan terhadap alam seluruhnya. Sumber hadith; Al-Tirmizi, “Jāmi’ al-Tirmizi”, dalam *Mawsū’ah al-Hadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣāliḥ Ibn al-‘Azīz al-Shaykh (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 1922 (Abwāb al-‘Ilm ‘an Rasūl Allah, Bāb Mā Jā’ā fī Faḍl al-Fiqh ‘alā al-‘Ibādah, no. hadith 2681), menurut Abū ‘Isā hadith ini adalah *gharīb*.

¹⁷⁴ Perbahasan rinci ini dapat dilihat dengan lebih jelas menerusi perbahasan isu ketuhanan dalam falsafah, ianya dirumuskan kepada empat periode utama iaitu; (i) Ketuhanan dan falsafah Yunani, (yang melahirkan pelbagai idea seperti yang dikemukakan oleh Plato (347 SM), Aristotle (322 SM), mazhab al-Ruwariyyah (Stoic)). (ii) Ketuhanan dan falsafah Moden (yang mewujudkan kelompok pemikir seperti Descarte, Spinoza, Leibnitz, Berkeley, Kant). (iii) Ketuhanan dan falsafah semasa (yang membentuk kepelbagaiannya aliran seperti yang dikemukakan oleh August Comte (1857M), Marxist, Existentialism, Hegel(1831M), William James (1910M), Bergson (1941M)). Dan ketuhanan dan falsafah Islam (yang melahirkan sarjana seperti al-Kindi, Ibn Rushd, al-Ghazali dan ramai lagi). Kebanyakan daripada sarjana dan *ḥukamāk* ini meletakkan perbahasan ‘ketuhanan’ ini sebagai perbahasan yang utama dan yang paling mulia, dan teori-teori yang dikemukakan oleh sarjana sebelum era kemunculan sarjana Islam yang membahaskan isu ketuhanan dan falsafah telah menjadi sumber kepada perkembangan pemikiran Islam itu sendiri. Berasaskan persepsi masing-masing, teori-teori berkenaan akhirnya digabung jalin dengan elemen wahyu, maka terbentuklah pemikiran falsafah berasaskan agama yang menggabungkan di antara akal dan wahyu. Sememangnya pergerakan idealisme falsafah Islam telah pun terpimpin dan terkawal dari awal lagi kerana falsafah Islam secara umumnya membincangkan 3 topik utama iaitu Allah, alam dan manusia. Justeru gambaran konsep ketuhanan adalah bersumberkan wahyu (al-Quran dan al-Hadith) yang menjadi pembeza utama ahli falsafah sebelumnya. Konsep yang mereka perkenalkan tidaklah bertolak dari kekosongan atau dari sebarang khayalan atau dari mana-mana warisan falsafah, bahkan ia bukanlah cetusan idea mereka secara mutlak. Sama ada mereka berjaya atau gagal pada akhirnya bukanlah persoalan di sini. Namun garapan idea falsafah Barat dan disuaikan berdasarkan landasan Islam menunjukkan elemen agama dan akal adalah saling bergantung antara satu sama lain. Iaitu dua hakikat yang tidak akan bercanggah seperti yang diungkapkan oleh Ibnu Rushd (1198 M). Ibrāhīm Madkour, *Fī al-Fikr al-Islāmī* (Qāherah: Samirko lī al-Tab‘ah wa al-Nashr, t.t.), 134-142. Lihat juga Mohd Fakhruddin Abdul Mukhti, “Isu Ketuhanan Dalam Bicara Falsafah”, *Jurnal Usuluddin* 9 Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur (Julai 1999), 42-49. Abdul Halim

mengenal Allah (saintifik ketuhanan) dengan menggunakan argumen ilmu falsafah (falsafah sains) dan argumen ilmu al-Qur'an (sains al-Qur'an). Malah dalam kajiannya, beliau menyatupadukan antara ilmu al-Qur'an dan ilmu falsafah dalam mentafsirkan ajaran agama secara logik.

Menurut al-Kindi, al-Qur'an dan falsafah tidak bertentangan. Malah argumen falsafah itu untuk menguatkan argumen al-Qur'an secara logik¹⁷⁵. Selain itu, beliau berpendapat bahawa falsafah yang paling tinggi ialah falsafah saintifik ketuhanan atau falsafah metafizik, iaitu falsafah yang menerangkan hakikat kebenaran pertama (*al-Haq al-Awwal*)¹⁷⁶. Kedudukan elemen saintifik ini adalah lebih tinggi daripada elemen-elemen saintifik yang lain kerana falsafah ‘ilm al-Ilāh adalah sebab utama bagi semua kebenaran. Tujuan pengkajian saintifik ketuhanan ini adalah untuk mengetahui kebenaran (al-Haq). Adapun hakikat kebenaran itu adalah sesuatu yang tetap dan azali di sisi Allah SWT melebihi dengan apa yang berlaku di dunia ini yang kadangkala berubah berdasarkan eksperimen¹⁷⁷. Elemen saintifik inilah yang tidak terkandung

Mahmud, Islam Dan Akal, terj. Mohd Fakhruddin (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995), 152-153.

¹⁷⁵ Ini kerana komponen wahyu dan akal adalah saling berkait rapat antara satu sama lain. Dalam hal ini Shaykh Muhammad Abduh berpendapat, wahyu adalah merupakan pengetahuan yang didapati oleh seseorang pada dirinya sendiri dengan keyakinan yang penuh, bahawa pengetahuan itu datangnya dari Allah SWT sama ada perantaraan malaikat ataupun tidak. Manakala Alī Shalaq pula merumuskan pengertian akal sebagai satu kekuatan intelek bagi kehidupan manusia yang meliputi segala maklumat dan peristiwa yang berlaku di sekelilingnya atau sesuatu alat bagi memahami sesuatu isu yang hangat mengenai perkembangan dunia.

Justeru pengkaji melihat kombinasi elemen wahyu dan akal memperkuatkan lagi fungsi akal ke arah kecemerlangan selaras dengan gesaan daripada firman Allah SWT daripada Surah al-Baqarah ayat 269 yang bermaksud: “Allah memberikan Hikmat kebijaksanaan (ilmu yang berguna) kepada sesiapa yang dikehendakiNya (menurut aturan yang ditentukanNya). Dan sesiapa yang diberikan hikmat itu maka sesungguhnya ia telah diberikan kebaikan yang banyak. Dan tiadalah yang dapat mengambil pengajaran (dan peringatan) melainkan orang-orang yang menggunakan akal fikirannya.”. lihat Muhammad ‘Abduh, *Risālah al-Tawḥīd*, 100. Alī Shalaq, *al-‘Aql al-Falsafī fī al-Islam* (Beirut: Dār al-Maddī, 1985), 59.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ Ahmad Fu'ad al-Ahwānī, *al-Kindī faylasūf al-`Arab*, 10.

dalam pengkajian sains Barat yang menolak elemen *tawhid* dalam teras pengkajiannya¹⁷⁸.

Pandangan al-Kindi tentang hakikat kebesaran Allah SWT melebihi daripada kajian saintis yang hanya berubah mengikut hukum, pengamatan dan eksperimen yang kadang kala menemui kegagalan dan sebaliknya. Allah SWT menentukan sesuatu kejadian alam itu mengikut ketentuan hukumNya (*sunnatullah* atau *law of nature*) sejak azali lagi. Allah SWT berfirman:

إِلَهٌ مُّلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ۝ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Maksudnya: Allah jualah yang menguasai alam langit dan bumi serta segala yang ada padanya; dan Dia lah jua yang Maha Kuasa atas tiap-tiap sesuatu.

Surah al-Mā'idah (5) : 120

Dalam hal ini, ahli sains Islam tidak menafikan segala kajian secara saintifik, malah saintis Islam memperluaskan lagi prospek pengkajian saintifik dan tidak bergantung semata-mata kepada kaedah sains Barat. Seperti pengamalan kaedah yang bukan berbentuk empiris seperti ilham dan kaedah gnostik atau *kahsf*¹⁷⁹ sebagai metodologi saintifik alternatif. Kesemua usaha ini adalah bertujuan untuk mengenal Allah SWT, dan aktiviti saintifik itu sendiri adalah sebagai ‘alat’ untuk

¹⁷⁸ Kerana menurut Eddington dan Whitehead, sains barat hanyalah satu disiplin ilmu pengetahuan yang dipilih secara subjektif kerana ianya hanya berkait tentang penyelidikan fizikal alam semesta sahaja. Manakala isu metafizik, spiritual dan nilai estetika alam semesta tidak dibincangkan. Sayyid Houssein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (Kuala Lumpur: Foundation for Tradition Studies, 1989), 28.

¹⁷⁹ George Saliba, *Islamic Science and The Making of the European Renaissance*, 7.

memperkuuhkan¹⁸⁰ kebenaran ayat al-Qur'an dan membuktikan kekuasaan Allah SWT.

Oleh itu, pemilihan elemen ketuhanan ini sebagai elemen pertama dan utama kerana proses terawal hidup beragama dalam Islam ialah mengenal dan meyakini kewujudan Allah SWT¹⁸¹ seperti yang disebut oleh Prof Dr Abdul Latif Samian sebagai asas pembinaan nilai '*Degrees of Islamicity*'¹⁸². Ianya bukan sahaja sebagai batu asas terhadap pengamalan beragama, malah menjadi tonggak terpadu dalam mencorakkan disiplin pengkajian ilmu pengetahuan khasnya ilmu saintifik¹⁸³, iaitu implementasi '*aqal* dan wahyu dalam setiap gerak kerja sistematik. Seperti yang telah ditekankan pada bahagian manhaj sebelum ini.

¹⁸⁰ Seperti yang pernah diutarakan oleh Prof. Abdul Karim Khatib, sebenarnya al-Quran adalah kitab panduan teragung, kemuliaannya tidak memerlukan bukti-bukti ilmiah semasa. Namun, matlamat utama analisis yang dilakukan dalam pengkajian saintifik adalah untuk mencipta satu hubungan yang erat dengan *Kitābul-lāh* dalam hati seorang Muslim. Selain menanam keimanan terhadap menerusi pengetahuan, pemahaman, dan perasaan yang murni terhadap ayat-ayat dan hikmahnya. Muhammad Kamil 'Abd al-Samad, *Mukjizat Ilmiah Dalam Al-Quran*, ed. ke- 6, terj. Alimin et al. (Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2007), 12.

¹⁸¹ Dalam hal ini, Prof. Dr. Abdul Latif Samian berpandangan garapan setiap elemen perlu berteraskan rukun Islam dan rukun Iman yang disebut sebagai '*Degrees of Islamicity*'. Abdul Latif Samian , "Sains Ketauhidan Dalam Melestarikan Tamadun" (Prosiding Bengkel Pengajaran Sains Tauhidiah di Hotel Seri Coasta Melaka, 16-18 Jun 2010), 144.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ Sejarah telah merakamkan bagaimana perbahasan ketuhanan antara salah satu polemik dikalangan sarjana Islam sekali gus menjadi asas perkembangan ilmu pengetahuan. Sebagai contoh Faizuri Abd. Latiff telah membahagikan dua faktor utama kemunculan perbahasan ketuhanan dalam Islam iaitu: Pertama, faktor-faktor dalaman dan kedua, faktor-faktor luaran. Faktor dalaman antaranya ialah ; i) Gesaan al-Quran dan al-Hadith agar menggunakan akal fikiran, ii) faktor ayat dan hadis *mutāsyabihah*. Manakala faktor-faktor luaran pula ialah; i) Pertembungan pemikiran antara umat Islam dengan penganut agama lain iaitu Yahudi, Kristian dan Majusi. ii) Penterjemahan karya-karya falsafah. Faizuri Abd. Latiff, "Pemikiran Tuan Minal dalam akidah ketuhanan : kajian terhadap kitab 'Aqidah al-Najin'" (Tesis Ph.D Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2009), 25-35. Lihat juga 'Abd al-Karim Bakkar, *Fuṣūl fī Takfir al-Mawdū 'ie* (Damshiq: Dār al-Qalam, 1993), 17. Muhammad Sa'īd Ramaḍhan al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah* (Beirūt: Dār al-Fikr al-Ma'āṣir, 2010), 140. Lihat juga Maḥmud al-Khālidī, *al-'Aqīdah wa al-'Ilm al-Kalām* ('Ammān: Maktabah al-Risālah al-Hadīthah, 1985), 35. Lihat Abū al-Wafā al-Ghinamī al-Taftazānī, *'Ilm al-Kalām Wa Ba'd Mushkilatih* (Qāherah: Dār al-Thaqāfah li al-Tibā'ah wa al-Nashr, t.t.), 102.

Umumnya, Saintifik ketuhanan atau *Divine Science* ini boleh diertikan sebagai garapan elemen sains berdasarkan tauhid, atau jika diamati menerusi pengamalan sains Islam diterjemahkan sebagai sains metafizik, spiritual¹⁸⁴, iaitu suatu pengamatan dan penelitian terhadap benda di luar kebiasaan manusia atau isu yang bersifat *ghaybiyyah*¹⁸⁵, dikenali juga sebagai *I'jāz al-Qiṣāṣī wa al-Khabarī* (*al-Ghaybī*)¹⁸⁶. Ini kerana jika dilihat menerusi historiografi sains, golongan saintis terbahagi kepada dua bahagian dalam isu ini; **Pertama**, iaitu saintis yang mengguna pakai elemen metafizik tetapi menolak sama sekali elemen-elemen tauhid. **Kedua**, saintis yang menerima metafizik dalam masa yang sama menggunakan sebahagian elemen-elemen yang terkandung dalam tauhid¹⁸⁷.

Justeru pengkaji berpandangan, konsep saintifik ketuhanan ini juga harus dilihat dari perspektif pemikiran falsafah sains al-Qur'an; iaitu implementasi pemikiran, falsafah, dan inti pati ayat-ayat khusus yang bersifat ketuhanan. Bukannya berdasarkan konsep sains yang hanya berteraskan kaedah uji kaji semata-mata.

1.4.1.2 Bidang Kajian Saintifik Ketuhanan

Menurut Osman Bakar, klasifikasi bidang kajian saintifik ketuhanan ini sebagai cabang ilmu yang tidak terbatas. Kerana pengkajian tentang ketuhanan itu adalah merupakan sumber bagi segala ilmu pengetahuan. Namun identifikasi beliau

¹⁸⁴ Sayyid Houssein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, 28.

¹⁸⁵ Sayyed Houssein Nasr, "The Question of Cosmogenesis-The Cosmos as a Subject of Scientific Study", *Islam & Science: Journal of Islamic Perspective on Science* 4, Issue 1 (Summer 2006), 61-78.

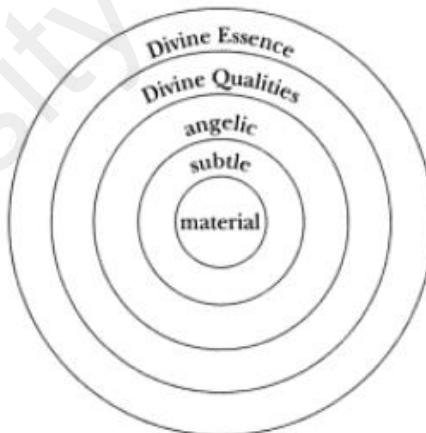
¹⁸⁶ Maḥmūd Aḥmad Ghāzī , *Al-Madkhāl al-Wajīz Ilā Dirāsah al-I'jāz fī Kitāb al-'Azīz* (Beirut: Dār al-Bashair al-Islamiyyah, 2010), 217.

¹⁸⁷ Sayyed Houssein Nasr, "The Question of Cosmogenesis-The Cosmos as a Subject of Scientific Study", 61-78.

menyimpulkan aspek kajian elemen ini kepada empat komponen utama, iaitu; *al-Uluhiyyah*, *al-Rububiyyah*, *al-Nubuwah* dan *al-Sam'iyyah*¹⁸⁸. Iaitu elemen terpenting dalam perbahasan akidah Islam¹⁸⁹. Manakala *Ramadan* *al-Būti*¹⁹⁰ pula membahagikannya kepada empat bahagian iaitu; *al-Uluhiyyah*, *al-Nubuwah*, *al-Kawniyyah*, *al-Ghaybiyyah*. Hal yang sama juga telah disebut oleh, al-Kindī¹⁹¹, *al-Farabi*¹⁹², *Ibn Sīnā*¹⁹³, *al-Ghazālī*¹⁹⁴, *al-Baqillānī*¹⁹⁵.

Namun dalam kajian ini, pengkaji hanya fokus kepada tiga elemen utama iaitu; *al-Uluhiyyah*¹⁹⁶, *al-Rububiyyah*¹⁹⁷, *al-Sam'iyyah*¹⁹⁸. Ketiga-tiga elemen ini adalah

¹⁸⁸ Pembahagian ini adalah berdasarkan keupayaan akal dan pengetahuan manusia seperti teori yang dikemukakan oleh Huston Smith dalam karyanya *Forgotten Truth* dan dirumuskan oleh Osman Bakar dalam teori *Hierarchy of Reality* beliau. Osman Bakar, *Tawhid and Science Islamic Perspectives on Religion and Science*, 22-24. Lihat juga Huston Smith, *Forgotten Truth: The Primordial Tradition* (New York: Harper & Row, 1979), 43.



Rajah 1.2 : Teori Hierarchy of Reality (Osman Bakar, *Tawhid and Science Islamic Perspectives on Religion and Science*, 22).

¹⁸⁹ Faizuri Abd Latif et al., “Kefahaman Ilāhiyyāt Dalam Meningkatkan Profesionalisme”, 6.

¹⁹⁰ Muḥammad Sa‘īd Ramaḍhan al-Būti, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah*, 77, 182, 243, 301.

¹⁹¹ Aḥmad Fu‘ad al-Ahwānī, *al-Kindī faylasūf al-‘Arab*, 10.

¹⁹² Al-Farābī, ‘Uyūn al-Masāil dalam Majmū’ al-Rasāil, 23

¹⁹³ Ibn Sina, *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, 55.

¹⁹⁴ Al-Ghazālī, *Tahafut al-Falāsifah*, 80.

¹⁹⁵ Al-Baqillānī, *al-Taḥmīd fī al-Ra’d alā al-Mulhida al-Mu‘attila wa al-Rāfiḍa wa al-Khawārij wa al-Mu’tazila*, 25.

¹⁹⁶ Elemen *al-Uluhiyyah* dalam kajian ini ialah merujuk kepada konsep keesaan kepada Allah SWT sebagai Tuhan yang layak disembah, seperti dalam firmanNya dalam Surah al-‘Imran yang

berdasarkan kepada perbahasan utama yang diketengahkan oleh al-Sha‘rāwī dalam *Tafsīr al-Sha‘rāwī*. Penjelasan rinci berkaitan definisi, analisis ayat terpilih akan dibahaskan pada berikutnya.

1.4.2 Saintifik Sosial (Sosial Science)

Salah satu perkembangan dan pembangunan dalam masyarakat manusia keseluruhannya pada abad ini ialah dengan kemunculannya pengkajian saintifik sosial. Tujuan utama kemunculan ilmu yang bertambah moden dan sofiskated¹⁹⁹ ini adalah untuk mengkaji dan memahami struktur dan sifat-sifat kelompok manusia, bagaimana individu-individu atau kelompok-kelompok manusia berinteraksi antara satu dengan yang lain dan juga dengan sekeliling mereka. Lebih tepat lagi sains sosial merupakan disiplin akademik yang mempersoalkan tentang kemanusiaan dalam konteks sosialnya atau mempelajari kehidupan sosial atau lebih tepat lagi mempelajari tingkah laku yang lazim ada pada kelompok-kelompok manusia²⁰⁰

bermaksud; “*Kepunyaan Allahlah kerajaan langit dan bumi; dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu*”. Ramaḍān al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyat al-Kawniyah*, 77.

¹⁹⁷ Elemen *al-Rububiyyah* adalah merujuk kepada konsep bahawa Allah SWT adalah Tuhan yang mencipta sekalian alam seperti yang dinyatakan dalam Surah Yūnus ayat 31, Surah al-Mu’minūn ayat 84, Surah al-A‘rāf ayat 54, 57 dan 58. *Ibid.*

¹⁹⁸ *Al-Sam‘iyah* bermaksud sesuatu yang tidak akan diketahui melainkan melalui perkhabaran daripada wahyu seperti situasi di hari akhirat, jin, malaikat, ‘arash dan sebagainya. *Ibid.*, 131.

¹⁹⁹ Mempunyai cita rasa perangai, tingkah laku, pandangan, yang tinggi dan halus, bersifat kompleks dan halus (tidak bersahaja dan sederhana), canggih. *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 1513, entri “sofiskated”.

²⁰⁰ Rohana Yusoff, *Asas Sains Sosial Dari Perspektif Sosiologi*, ed. ke- 5 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka (DBP), 2010), 3-4.

1.4.2.1 Definisi

Istilah sosial ini adalah berasal daripada bahasa Inggeris iaitu *social* yang bermaksud kemasyarakatan²⁰¹ ataupun aktiviti yang berkaitan dengan kemasyarakatan²⁰². Dalam bahasa Arab disebut sebagai *ijtimā'* (جتماع) yang bererti masyarakat, himpunan atau ummah²⁰³, dan juga disiplin yang berkaitan dengan sistem, organisasi sesuatu masyarakat²⁰⁴. Daripada pengistilahan ini, dapat difahami sains sosial ialah disiplin akademik yang mempersoalkan tentang kemanusiaan dalam konteks sosialnya atau mempelajari kehidupan sosial atau lebih tepat mempelajari pola tingkah laku yang lazim ada pada kelompok-kelompok manusia. Dalam hal ini Ismā‘īl al-Fārūqī memiliki pandangan tersendiri²⁰⁵;

“kepentingan ilmu kemasyarakatan ini dalam tradisi keilmuan pada zaman moden harus dikuasai oleh umat Islam. Ini kerana jika dahulunya *Ummah* atau masyarakat Islam sedunia memberi kepercayaan dan bergantung hanya kepada ‘Ulama’ untuk memandu perjalanan dalam sejarah dan hal ini sememangnya tidak diragui lagi²⁰⁶. Namun kerumitan dan cabaran kehidupan manusia yang semakin bertambah dan menjadi-jadi pada zaman moden ini memerlukan persediaan yang berlipat ganda untuk menguruskan kehidupan dengan lebih sistematik. Sebagai pemandu dan pemimpin yang dikurniakan pandangan yang jelas tentang visi yang dikhabarkan oleh Nabi Muhammad SAW dan kebijaksanaan Ulama terdahulu yang terpancar pada diri mereka serta mempunyai pengetahuan tentang realiti masa kini, ahli sains sosial Islam merupakan ‘Ulama’ untuk *Ummah* masa kini. Mereka merupakan perancang strategi dan perekam bentuk masa depan *Ummah*, juga merupakan pendidik kepada *Ummah* umumnya,

²⁰¹ “Online Oxford Learners Dictionaries”, laman sesawang *Kamus Online Oxford Learners Dictionaries.*, dicapai 18 Julai 2012, <http://oald8.oxfordlearnersdictionaries.com/dictionary/social>, entri “social”.

²⁰² “Online Cambridge Dictionary”, laman sesawang *Kamus Online Cambridge Dictionary Online*, dicapai 18 Julai 2012, http://dictionary.cambridge.org/dictionary/british/social_1?q=social

²⁰³ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, 6:678, entri “جَمْع”.

²⁰⁴ Majma’ al-Lughoh al-‘Arabiyyah, *al-Mu‘jam al-Wasīt*, 37, entri “الاجتماع”.

²⁰⁵ Ismā‘īl al-Fārūqī, “Pengislaman Sains Sosial”, dalam *Sains Sosial Dan Sains Tulen*, terj. Mohamed Rafie Abdul Malek (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP), 1989), 7.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*, 122.

sebagai pemimpin politik, sosial dan ekonominya²⁰⁷. Ringkasnya, mereka merupakan saintis yang menjadikan *Ummah* dan aktivitinya sebagai objek pengkajian. Pengkajian ini disebut sebagai sains ‘yang berhubung dengan *Ummah*’ iaitu sebagai disiplin yang mengkaji tingkah laku manusia yang mempengaruhi atau dipengaruhi oleh masyarakat.

Dalam hal ini, pengkaji mendapati Ismā‘īl al-Fārūqī bukan sahaja menekankan kepentingan elemen saintifik ini dalam membangunkan umat Islam, malah menggariskan prinsip khusus yang harus dimiliki oleh sarjana sains sosial Islam²⁰⁸.

Manakala al-Farabi²⁰⁹ pula memiliki teori tersendiri ketika membicarakan tentang subjek saintifik sosial (*Ijtimā'*- اجتماع), iaitu; setiap orang yang wujud ini dipimpin oleh kewujudan yang paling utama, iaitu Allah SWT. Maka, masyarakat manusia hendaklah dipimpin oleh manusia yang paling agung iaitu Nabi atau ahli ilmu. Hal ini supaya dapat mewujudkan kepimpinan dan masyarakat yang mempunyai ilmu pengetahuan dan dapat mengamalkan kebenaran. Atas dasar ini juga al-Kindi²¹⁰ menyatakan organisasi

²⁰⁷ Ringkasnya idea inilah adalah petikan daripada ucapan beliau ketika Persidangan Antarabangsa yang pertama tentang Pendidikan Islam di Makkah al-Mukarramah pada tahun 1397H/1977M. *Ibid.*, 8.

²⁰⁸ Hal ini adalah disebabkan oleh pengaruh saintisme dalam setiap premis sains. Justeru beliau mengambil pendekatan untuk melakukan Islamisasi dalam sains sosial. Antara cadangan yang dikemukakan oleh beliau ialah: (i) Semua ilmu sama ada yang berhubung dengan individu atau kumpulan, manusia atau alam semula jadi, agama atau sains, mestilah disusun semula menurut prinsip tauhid, iaitu Allah SWT wujud dan bersifat Maha Esa serta Maha Pencipta, Maha Menguasai, punca yang muktamad kepada suatu yang berkenaan dengan metafizik, tujuan dan maksud bagi setiap sesuatu. (ii) sains yang mengkaji tentang manusia dan hubungannya dengan insan lain seharusnya mengakui manusia itu berada di alam yang dikuasai secara metafizik dan ‘aksiologikal’ oleh Allah SWT. (iii) Sains Ummah (sains sosial) tidak seharusnya diancam oleh sains tulen, kedudukannya di dalam keseluruhan skema yang berkenaan dengan pengetahuan insan adalah yang pertama, dan (iv) proses Islamisasi sains sosial mestilah berusaha untuk menunjukkan perhubungan antara realiti yang dikaji dengan aspek atau bahagian-bahagian contoh terbaik dan tepat. *Ibid.*, 19-23.

²⁰⁹ Yahaya Jusoh , *Pendidikan Falsafah Sains*, 69. Lihat juga Aminah Beverly Mc Cloud et al., *An Introduction to Islam in the 21st Century* (Pondicherry: Spi Publisher Service, 2013), 100. Bryan S. Turner et al., *The New Blackwell Companion to Social Theory* (Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2009), 499.

²¹⁰ Allen James Fromherz, *Ibn Khaldun: Life and Times* (Edinburg: Edinburg University Press Ltd., 2010), 139. Fuad Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought* (New York: University of New York Press, 1988), 111.

kemasyarakatan yang berteraskan kebenaran utama (*al-Haq*) merupakan satu keperluan hidup.

Maka jelaslah bahawa ilmu sains sosial ialah satu bentuk pengkajian tentang kelompok manusia di dalam sesuatu masyarakat. Namun tidak ada sesiapa pun yang akan dapat mempelajari hal-hal manusia dan hubungannya dengan masyarakat keseluruhannya²¹¹. Saintifik sosial merupakan satu bidang pengkajian yang luas dan kompleks. Oleh hal yang demikian, kita perlu membuat pembahagian kepada beberapa cabang atau unit pengkajian dengan lebih kecil. Pembahagian kepada unit yang lebih kecil inilah yang disebut sebagai disiplin sosiologi, antropologi, sains politik, sejarah, ekonomi, psikologi dan sebagainya. Pembahagian disiplin-disiplin ini berdasarkan kepada bagaimana cara manusia itu berinteraksi antara satu sama lain.

Kesemua disiplin apabila diteliti dengan lebih rencam akan aspek pengkajiannya adalah menitikberatkan tentang perkara yang sama iaitu tentang tingkah laku manusia. Pada asasnya setiap ahli sains sosial cuba memahami tingkah laku manusia, tetapi setiap disiplin memberi penekanan kepada aspek yang berlainan kepada tingkah laku tersebut.

Hal inilah yang menjadi sebab utama pemilihan elemen ini, iaitu untuk mengkaji bagaimana interaksi saintifik sosial menerusi ayat-ayat al-Qur'an terpilih berdasarkan tema dan disiplin yang telah ditetapkan yang terkandung dalam *Tafsīr al-Sha'rāwī*, selain menganalisis pendekatan al-Sha'rāwī ketika mentafsirkan ayat-ayat berkaitan. Ini kerana pengkaji mendapati wujudnya korelasi yang erat antara Allah (Tuhan), manusia dan masyarakat dalam pengkajian elemen saintifik sosial seperti yang dinyatakan oleh

²¹¹ Rohana Yusoff, *Asas Sains Sosial Dari Perspektif Sosiologi*, 4.

Ahmad Kamar²¹² bahawa ilmu kemasyarakatan ini merupakan ilmu yang penting kerana terdapat hubungan harmoni antara Tuhan, manusia dan masyarakat untuk membentuk kehidupan manusia yang lebih teratur dan kondusif.

Sebaliknya, tindak balas kreatif yang dikemukakan oleh Malek Bennabi merumuskan bahawa kemunculan disiplin ilmu ini bukannya timbul daripada kekosongan intelektual semata-mata dan bukan juga disebabkan masalah utama yang berlegar di sekitar isu-isu baharu dalam perkembangan sejarah pemikiran umat Islam moden sebagaimana yang mungkin dipercayai oleh sesetengah kita. Bahkan ia lebih merupakan penjelasan kepada suatu kesedaran umum yang kian berkembang di kalangan cendekiawan Islam sejak enam puluh tahun yang lalu tentang teori sains moden dan kaedahnya yang tidak mencukupi (untuk membawa kepada rawatan yang lengkap kepada masalah yang timbul dalam masyarakat Islam)²¹³. Sebagaimana yang dilihat sendiri oleh Bennabi, kepincangan ini timbul daripada keadaan peradaban yang tidak serasi antara teori dan kaedah dengan konteks sosio sejarah dan budaya yang hendak diimplementasikan dalam masyarakat Islam.

Selain itu, tujuan sains sosial adalah untuk melahirkan manusia yang menyedari bahawa kehidupan manusia perlu bermasyarakat. Manusia perlu berani membuat perubahan kepada perkara baik dan menolak perkara jahat, perlu mewujudkan peraturan yang dapat mewujudkan perpaduan antara individu dan masyarakat, pengorbanan dan keamanan sejagat²¹⁴. Sementara dari segi konstruktifnya, tugas ‘saintifik sosial al-

²¹² Ahmad Kamar, *Islam dan Sains Sosial, Allah, Manusia dan Masyarakat* (Petaling Jaya: Agensi Penerbitan Nusantara, 1982), 4. M. Muslehuddin, *Sociology and Islam, A Comparative Study of Islam and Its Social System* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999), 57-58.

²¹³ Malek Bennabi, *Asal Usul Masyarakat Manusia: Rangkaian Hubungan Sosial*, terj. Muhammad Uthman al-Muhammady (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia Berhad, 2007), xvii.

²¹⁴ Yahaya Jusoh , *Pendidikan Falsafah Sains*, 64.

Qur'an' menyumbang dalam membawa 'satu budaya asas yang akan mengubah kewujudan (sosial) secara radikal' dan juga mengembalikan semula dan membentuk kembali 'rangkaian hubungan sosial' dalam umat Islam, supaya dapat merealisasikan semula sintesis yang penting pada faktor utama ketamadunan, iaitu Tuhan, manusia, bumi dan zaman²¹⁵.

1.4.2.2 Bidang Kajian Saintifik Sosial Al-Qur'an

Bidang saintifik sosial Al-Qur'an ini sangat luas dan merangkumi semua perkara yang menyentuh soal kemanusiaan dan sosiobudaya kehidupan manusia dan masyarakat. Perbahasan yang akan diketengahkan dalam kajian ini hanya meliputi komponen berikut iaitu; sosiologi, psikologi²¹⁶.

Walaupun terdapat beberapa pandangan sarjana tentang kepelbagaian pengelasan bidang kajian ini²¹⁷, pengkaji lebih rigid untuk memilih pembahagian

²¹⁵ Malek Bennabi, *Bayna al-Rashād wa al-Tīh* (Damsyik: Dār al-Fikr, 1992), 43. Lihat juga Abu Baker A. Bagader, "Islamization of Social Science", dalam *Islam and Sociological Perspective*, ed. Abu Baker A. Bagader (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1983), 19.

²¹⁶ Kerana sebahagian sarjana berpendapat tema dalam bidang kajian saintifik sosial ini juga meliputi aspek antropologi, politik, sejarah, undang-undang. Namun pemilihan beberapa aspek sosial ini adalah selaras dengan konsep elemen saintifik yang diketengahkan oleh al-Sha'rāwī dalam tafsir beliau.

²¹⁷ Antara sarjana Barat yang berpengaruh yang memberikan idea terhadap bidang kajian sains sosial ini ialah; Auguste Comte, Herbert Spencer, Emile Durkheim dan Max Waeber. Walaupun Auguste Comte (1798-1857) dikenali sebagai pelopor sosiologi, didapati beliau tidak menetapkan pembahagian elemen saintifik sosial secara khusus, sebaliknya beliau mengemukakan cadangan terhadap pembahagian sosiologi kepada dua bahagian penting iaitu; Statik sosial dan dinamik sosial. Kedua-dua konsep ini mewakili pembahagian asas di dalam bidang kajian sosiologi walaupun masih memerlukan perbahasan yang lebih lanjut. Manakala Herbert Spencer (1820-1903) menerusi karyanya Principle of Sociology mengklasifikasikan saintifik sosial kepada beberapa bahagian iaitu; kekeluargaan, organisasi politik, agama, kawalan sosial dan industri atau kerjaya. Emile Durkheim (1858-1917) juga tidak memberikan pembahagian khusus saintifik ini. Hanya beberapa pengelasan yang didapati menerusi karya Rules of Sociological Method iaitu; Sosiologi agama, sosiologi Jenayah, sosiologi Estetika. Manakala Max Weber (1864-1920) juga hanya membentuk satu konsep khusus tentang pembahagian saintifik sosial sebagai perkara atau isu yang berkaitan 'tindakan sosial'. Alex Inkeles, *Apa Itu Sosiologi, Suatu Pengenalan Mengenai Disiplin dan Profesional*, terj. Cheu Hock Tong

tersebut berdasarkan gagasan utama yang ditonjolkan oleh al-Sha‘rāwī ketika mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berkaitan elemen ini dalam tafsir beliau. Selain itu, pengkaji juga merujuk kepada legitimasi intelektual Rohana Yusof²¹⁸ dan Yahya Jusoh²¹⁹, selain analisis yang dilakukan pengkaji terhadap korelasi ayat-ayat terpilih dengan skop kajian saintifik sosial al-Qur'an itu sendiri menerusi tiga kaedah utama²²⁰, iaitu persejarahan, empiris dan penganalisaan.

Sebagai contoh, jika diteliti secara terperinci, al-Qur'an banyak membicarakan tentang perhubungan manusia antara satu sama lain, atau watak manusia dalam masyarakat sejak dari dahulu lagi, yang merupakan komponen saintifik sosial. Antaranya ialah ayat al-Qur'an yang menyentuh tentang kekeluargaan, yang bermatlamat melengkapkan dan mententeramkan kehidupan manusia, iaitu:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ۝
إِنَّ فِي ذَلِكَ لَا يَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Maksudnya: “Dan di antara tanda-tanda yang membuktikan kekuasaannya dan rahmatNya, bahawa Ia menciptakan untuk kamu (wahai kaum lelaki), isteri-isteri dari jenis kamu sendiri, supaya kamu bersenang hati dan hidup mesra dengannya, dan dijadikanNya di antara kamu (suami isteri) perasaan kasih sayang dan belas kasihan. Sesungguhnya yang demikian itu mengandungi keterangan-keterangan (yang menimbulkan kesedaran) bagi orang-orang yang berfikir”

Surah al-Rūm (30) : 21²²¹

(Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1985), 5-13. Lihat juga Aguste Comte, *The Positive Philosophy Comte* (New York: Hard Press, 2013), 442. Herbert Spencer, *The Principle of sociology* (New York: Biblio Bazaar, 2009), 1:437. Kurt H. Wolff, *Emile Durkheim 1858-1917: A Collection of Essays, With Translation and A Bibliography* (Columbus: Ohio State University Press, 1960), 463. Max Weber, *Theory of Social and Economic Organization* (New York: The Free Press, 2010), 88.

²¹⁸ Rohana Yusoff, *Asas Sains Sosial Dari Perspektif Sosiologi*, 4-5.

²¹⁹ Yahaya Jusoh , *Pendidikan Falsafah Sains*, 70.

²²⁰ Alex Inkeles, *Apa Itu Sosiologi, Suatu Pengenalan Mengenai Disiplin dan Profesional*, 2.

²²¹ Ayat ini menjelaskan setiap manusia terdiri daripada lelaki dan wanita saling memerlukan antara satu sama lain dan menjelaskan peranan suami isteri untuk mewujudkan rasa kasih sayang antara satu sama lain.

Berdasarkan contoh awal ini, pengkaji merumuskan bahawa kepelbagaiannya tema dalam al-Qur'an perlu diselidiki dan dianalisis untuk menyerlahkan kemukjizatan al-Qur'an khasnya menerusi komponen saintifik sosial ini. Justeru, perbahasan lanjut mengenai komponen ini akan dirincikan dalam bab berikutnya.

1.4.3 Saintifik Tabii (Natural Science)

Dalam bahagian ini, pengkaji akan mengemukakan dua komponen untuk dibincangkan, iaitu definisi saintifik tabii dan bidang kajian saintifik tabii berdasarkan perspektif al-Qur'an.

1.4.3.1 Definisi

Kalimah Tabii adalah bermaksud sesuatu yang bersifat alamiah yang terhasil daripada proses-proses tertentu²²² meliputi kejadian alam, kejadian manusia dan kejadian makhluk keseluruhannya²²³. Istilah Tabii adalah induksi ilmiah daripada perkataan Bahasa Inggeris yang boleh diterjemahkan sebagai; *universe*, *cosmos*, *animated*, *creature* dan *the world*. Di antara pengertian tersebut, pengkaji mendapati istilah *universe* adalah menepati makna Tabii berdasarkan definisi yang diuraikan oleh The Chambers Dictionary 10th Edition, iaitu: “*the cosmos; a system of stars such as the galactic system; the whole system of things; all that is; the world, everyone*”²²⁴.

²²² Interpretasi umum daripada sesuatu situasi. *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 1072, entri “natural”.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ Ian Brookes et al., *The Chambers Dictionary 10th Edition* (Edinburg: Chambers Harrap Publisher Ltd., 2006), 1686. Lihat juga kesimpulan umum Mohamed Akhiruddin Ibrahim, “Pentafsiran Ayat Kawniyyah : Kajian Terhadap Metodologi Muhammad Al-Amin Al-Harari Dalam Tafsir Ḥadā'iq al-Rawḥ wa al-Rayḥān fī Rawabi 'Ulūm al-Qur'ān” (Tesis Kedoktoran Jabatan al-Qur'an al-Hadith, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2013), 31.

Manakala idea kritis yang dikemukakan oleh *Encyclopedia Americana* telah memberi definisi ‘universe’ yang lebih luas dan holistik, iaitu:

“refers to the totality of existing and processes. Since in this sense the term includes reference to all modes of natural existence, various science such as astronomy, physics and biology contribute to man’s understanding”²²⁵.

Maksudnya: “merujuk kepada keseluruhan entiti yang wujud dan proses yang sedia ada. Berdasarkan kepada pengertian istilah ini ia termasuk semua bidang kewujudan semula jadi, pelbagai ilmu sains seperti astronomi, fizik, biologi menyumbang kepada pemahaman manusia”.

Manakala jika dilihat dari perspektif Bahasa Arab, perkataan yang paling hampir dengan makna Tabii ialah *al-Kawniyyah*²²⁶. Menurut Ibn Manzūr etimologi kalimah *al-Kawniyyah* ialah berasal daripada perkataan *kawn* yang merupakan kata terbitan dari kata kerja *kāna*²²⁷, yang bermaksud semua makhluk yang terdapat di alam ini sama ada hidup atau tidak²²⁸, atau alam yang wujud, dan ia juga membawa maksud satu jumlah perkara yang wujud, mempunyai tempat dan masa²²⁹. *Kawn* juga bermaksud komponen jirim yang membentuk alam. *Al-Kawn al-A'lā* adalah terjemahan eksklusif kepada Allah SWT, manakala *al-Kawnān* pula ditujukan kepada fenomena dunia dan akhirat. *Al-Kawnī* adalah kalimah yang digunakan oleh masyarakat Arab untuk menunjukkan perkara yang disandarkan kepada alam. Justeru ilmu *al-Kawniyyah* adalah ilmu yang

²²⁵ Kren Fairchild et al., *Encyclopedia Americana* (Danbury: Grolier Incorporated, 2000), 27:777.

²²⁶ Al-Marbawi, *Kamus al-Marbawi* (Kuala Lumpur: Darul Fikir, 2008), 985. Mohd Khairi Zainuddin et al., *Kamus al-Miftah: Mu'jam 'Asri*, ed. ke- 2 (Shah Alam: al-Azhar Media Enterprise, 2008), 1418.

²²⁷ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, 5:3959. Lihat juga Abū Mansūr Muḥammad bin Aḥmad al-Azhari, *Tahdhīb al-Lughoh* (Qāherah: Maktabah Iḥāt al-Nashr wa al-Tawzī', 1973), 10:376.

²²⁸ Karīm al-Sayid Ghanīm, *Al-Ishārāt al-'Ilmiyyah fī al-Qurān al-Karīm Bayn al-Dirāsah wa al-Taṭbiq* (Qāherah: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1995), 226.

²²⁹ Mohamed Akhiruddin Ibrahim, “Pentafsiran Ayat Kawniyyah : Kajian Terhadap Metodologi Muḥammad Al-Amin Al-Ḥarari Dalam Tafsīr Ḥadā'iq al-Rawḥ wa al-Rayḥān fī Rawabi 'Ulūm al-Qur'ān”, 30.

membicarakan tentang hakikat umum penciptaan alam dari aspek kejadian, sudut asal dan keadaannya²³⁰.

Berdasarkan istilah-istilah yang telah dinyatakan tadi, maka *al-Kawniyyah* boleh didefinisikan sebagai ayat yang membicarakan tentang alam semesta, iaitu segala ciptaan Allah SWT yang berada di langit dan di bumi, yang boleh dikenal pasti menerusi mata kasar atau sebaliknya²³¹. Atau disebut oleh Osman Bakar dengan lebih spesifik dalam tiga keadaan fundamental; keadaan *material* atau *bendawi*; keadaan *psikik* atau *animistik* dan keadaan *spiritual* atau *malakut*²³². Secara umumnya juga dikategorikan dalam alam lembut dan alam kasar²³³.

Menurut Abu Hassan Ali²³⁴, alam semesta ini boleh dibahagikan kepada tiga kategori utama, iaitu:

- a) Makrokosmos (*'Alam Kabīr*) merupakan alam besar seperti kosmos, meteorit, nebula, galaksi, bintang, planet, asteroid, komet dan lain-lain lagi yang wujud di angkasa lepas.
- b) Mikrokosmos (*'Alam Ṣaghīr*) merupakan alam dalam jirim halus dan ghaib seperti molekul, atom, proton, neuron, dan foton.

²³⁰ Māhir Ahmad al-Ḏawfī, *Āyāt al-'Ulūm al-Kawniyyah* (Beirut: Maktabah al-'Asriyyah, 2008), 1:79.

²³¹ Menurut Dr. Muhsin 'Abd al-Majid, kesemua komponen ini dapat dikenal pasti apabila pengamatan dan penyelidikan rinci terhadap al-Quran dan pengetahuan semasa. Lihat Muhsin 'Abd al-Majid, *Taṭawwur Tafsīr al-Qurān* (Baghdād: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 225.

²³² Osman Bakar, *Tauhid & Sains: Perspektif Islam tentang Agama dan Sains*, 93-94.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ Abu Hassan Ali et al., *Ensiklopedia Pendidikan Sains Dalam al-Quran*, 1:51. Lihat juga Mohamed Akhiruddin Ibrahim, "Pentafsiran Ayat Kawniyyah : Kajian Terhadap Metodologi Muhammad Al-Amin Al-Harari Dalam Tafsīr Ḥadā'iq al-Rawḥ wa al-Rayḥān fī Rawabi 'Ulūm al-Qur'ān", 31.

- c) Alam deria ('Alam Shahādah) merupakan segala yang wujud di sekitar manusia dan ia boleh dikaji menggunakan pemikiran dan deria. Antara objek yang termasuk dalam alam ini ialah segala apa yang ada di bumi seperti pokok, air, udara, batu, mineral dan lain-lain lagi.

Pada dasarnya, Saintifik Tabii merupakan satu disiplin ilmu yang menjadikan alam semesta sebagai sasaran dan bahan kajiannya dengan tujuan untuk mengetahui tabiatnya, iaitu tertib pembawaannya. Namun begitu, saintifik tabii sebagaimana yang difahami dan khasnya dizahirkan dalam pengamalannya hari ini lebih tertumpu kepada usaha ilmiah untuk menemui dan memahami tabiat dari pelbagai segi, lapisan dan bahagian yang zahir pada alam semesta, yang pada mulanya dapat ditanggapi oleh pancaindera insan dan kemudiannya dipupuk dalam kefahaman oleh akal fikri insan, selain daripada diserasikan dengan laporan-laporan benar yang berkenaan yang disampaikan oleh para ahli sains dan ilmuwan yang berwibawa²³⁵.

Segi, lapisan dan bahagian yang zahir pada alam semesta inilah yang pada asasnya dirujuk sebagai materi (*māddah* atau matter) dan sifat-sifat yang lazim pada materi (*lawāzim al-Māddah* atau *material properties or concomitants*)²³⁶. Oleh kerana tumpuan dan tujuan saintifik tabii sebeginu rupa, maka sudah tentu cara, gaya, dan kaedah ilmiahnya itu direncanakan supaya bersesuaian dengan tumpuan dan tujuannya. Semua ini merupakan suatu pendekatan yang *thābit* dan diakui sebagai sebahagian daripada tradisi keilmuan Islam.

²³⁵ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept of Education In Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*, 188.

²³⁶ Mohd Zaidi Ismail, “Perihal Alam semesta Sebagai Kitab Kejadian dan Kesan Ilmiahnya Pada Hala Tuju Sains Tabii: Satu Liputan Ringkas Menurut Rencana Pemikiran Al-Attas”, *Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 8, Kuala Lumpur: Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya (April 2007), 90.

Dalam tradisi disiplin pengajian Islam, terdapat sekurang-kurangnya dua peringkat, atau segi dalam alam semesta: segi kelihatan pada tanggapan inderawi insan (*a'lam al-Mulk wa al-Shahādah*) dan segi yang tersebunyi daripada tanggapan tersebut (*a'lam al-Malakūt wa al-Ghayb*). Antara kedua-duanya, menurut para ilmuwan dan tokoh tasawuf yang terkenal, terdapat suatu alam yang dikenali sebagai *a'lam al-Mithāl* atau dikenali sebagai barzakh²³⁷. Namun segi ini tidak akan dibahaskan oleh pengkaji dalam bahagian ini. Oleh itu, untuk memastikan agar saintifik tabii yang dimajukan oleh umat Islam itu sentiasa serasi dengan tradisi keilmuan Islam, maka para ahli sains harus berfikir dan berusaha berpandukan asas yang telah disebutkan sebelum ini.

Konklusinya, segala ciptaan Allah SWT yang telah disebutkan di atas adalah merupakan bukti kepada kekuasaan Allah SWT yang mencipta setiap sesuatu mengikut aturannya dan memiliki hikmah tersendiri. Firman Allah SWT :

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحُقُّ ۖ أَوْمَعْ يَكْفِ بِرِبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

Maksudnya: “Kami akan perlihatkan kepada mereka tanda-tanda kekuasaan Kami di merata-rata tempat (dalam alam yang terbentang luas ini) dan pada diri mereka sendiri, sehingga ternyata jelas kepada mereka bahawa Al-Qur'an adalah benar. Belumkah ternyata kepada mereka kebenaran itu dan belumkah cukup (bagi mereka) bahawa Tuhan-mu mengetahui dan menyaksikan tiap-tiap sesuatu?”

Surah Fuṣilat (41) : 53

²³⁷ Perbahasan lanjut dalam hal ini boleh dilihat Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept of Education In Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*, 167. Mohd Zaidi Ismail, *The Source of Knowledge in al-Ghazali's Thought: A Psychological Framework of Epistemology* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 2002), 52. Osman Bakar, *Tauhid & Sains: Perspektif Islam tentang Agama dan Sains*, Bab 2. Makalah Sayyed Houssein Nasr, “The Question of Cosmogenesis-The Cosmos as a Subject of Scientific Study, 61-78 dan Muzaffar Iqbal, “In The Beginning: Islamic Perspective on Cosmological Origins”, *Islam & Science: Journal of Islamic Perspective on Science* 4, Issue 2 (Winter 2006), 93-112.

1.4.3.1 Bidang Kajian Saintifik Tabii (Natural Science)

Penelitian terhadap bidang kajian saintifik tabii al-Qur'an adalah sangat luas seperti yang pernah disebut oleh Imām al-Ghazālī²³⁸, al-Rāzī²³⁹ dan Ṭanṭāwī Jawhari²⁴⁰, yang meliputi isyarat jelas atau sebaliknya (*hint - suggestion*). Bagi membincangkan topik ini, pengkaji telah membuat pembahagian ayat *kawniyyah* (saintifik tabii) berdasarkan tema yang dikenal pasti mendominasi di dalam karya-karya saintifik tabii al-Qur'an terkini, seperti yang diketengahkan oleh Prof. Dr Zaghlul al-Najjar, iaitu²⁴¹;

- i. Alam Semesta: iaitu ayat yang meliputi astronomi²⁴², astrologi²⁴³, meteorologi²⁴⁴, geologi²⁴⁵, oseanografi²⁴⁶, zoologi²⁴⁷, botani²⁴⁸ dan fenomena alam seperti kejadian hari kiamat.

²³⁸ Thomas Glick et al., *Medieval Science, Technology, and Medicine: An Encyclopedia* (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2005), 194. Martin Whittingham, *Al-Ghazali and the Qur'an: One Book, Many Meanings* (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2007), 45.

²³⁹ Thomas Glick et al., *Medieval Science, Technology, and Medicine: An Encyclopedia*, 155. Sally Ganchy, *Islam and Science, Medicine, and Technology* (New York: The Rosen Publishing Group, 2009), 30. David Deming, *Science and Technology in World History, Volume 2: Early Christianity, The Rise of Islam and The Middle Ages* (North Carolina: McFarland Company, 2010), 92-94.

²⁴⁰ Ṭanṭāwī al-Jawhari, *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qurān* (Qāherah: Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.), 1:2-3. Lihat juga Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of The Quran", dalam *The Qur'an as Text*, ed. Stefan Wild (New York: Korn Brill, 2007), 200-201.

²⁴¹ Selamat Amir et al., "Scientific Assimilation In The Interpretation Of The Qur'ān: An Approach To Zaghlūl El-Najjār's Work Entitled 'Tafsīr Al-Āyah Al-Kawnīyyah Fī Al-Qur'ān Al-Karīm'" *Al-Bayan Journal (Journal of Al-Qur'an & Al-Hadith)*, *Department of Al-Qur'an & Al-Hadith, Academy of Islamic Studies, University of Malaya*, v. 10, no. 2 (December 2012), 60-61. Elemen ini juga turut ketengahkan di dalam karya beliau yang lain yang cukup terkenal antaranya ialah kitab *al-I'jāz al-Ilmī fī al-Sunnah al-Nabawiyah* yang telah diterjemahkan dalam versi bahasa melayu yang berjudul Keajaiban Sains Dalam Hadith terjemahan Nor Hasanuddin dan Faisal Salleh terbitan al-Hidayah Publication Sdn. Bhd. Lihat juga Lihat Zaghlul al-Najjar, *Tafsīr Al-Āyah Al-Kawnīyyah Fī Al-Qur'ān Al-Karīm* 1:9.

²⁴² Ilmu Falak (pengetahuan tentang bintang-bintang yang melibatkan kajian tentang kedudukan, pergerakan dan perkiraan serta tafsiran yang berkaitan dengan bintang). *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 86, entri "astronomi".

²⁴³ Ilmu Nujum (ilmu peramalan sesuatu berdasarkan kajian bintang-bintang). *Ibid.*,

²⁴⁴ Sains tentang atmosfera dan fenomenanya, terutamanya cuaca dalam ramalan cuaca. *Ibid.*, 1029

²⁴⁵ Sains tentang asal usul sejarah, struktur, komposisi dan kaji bumi. *Ibid.*, 460.

²⁴⁶ Ilmu tentang segala aspek yang berkaitan dengan lautan. *Ibid.*, 1104

²⁴⁷ Sains biologi alam haiwan termasuk pengelasan, kehidupan, tabiat dan strukturnya. *Ibid.*, 1817.

²⁴⁸ Cabang biologi yang berkaitan dengan kehidupan tumbuh-tumbuhan. *Ibid.*, 204.

- ii. Penciptaan Manusia: ayat yang berkaitan tema ini merangkumi elemen embriologi²⁴⁹, arkeologi²⁵⁰, fisiologi²⁵¹ dan genetik²⁵².
- iii. Kesihatan: ia merangkumi perawatan penyakit, ubat-ubatan, pemakanan dan kebersihan.

Dalam kajian ini, pengkaji hanya fokus kepada tema terpilih yang terdapat di dalam tiga komponen di atas, berdasarkan kepada perbahasan yang paling utama yang diketengahkan oleh al-Sha‘rāwī dalam tafsir beliau²⁵³. Perbahasan lanjut berdasarkan ayat-ayat terpilih akan dijelaskan secara rinci pada bab tiga dan empat.

1.5 SIKAP ULAMA DALAM PENTAFSIRAN SAINTIFIK AL-QUR’AN

Perkembangan gagasan keilmuan al-Qur’ān pada hari ini adalah hasil daripada interaksi terhadap perkembangan intelektual semasa. Jika dilihat menerusi sejarah perbahasan ilmu yang terkandung di dalam al-Qur’ān, khasnya pada zaman Rasulullah SAW, tidak wujud pelbagai pengelasan ilmu secara formal, perbahasan dan perdebatan seperti yang terdapat pada hari ini, disebabkan pada ketika itu Rasulullah SAW berperanan sebagai seorang ‘pakar rujuk’²⁵⁴ dalam pelbagai isu.

Namun refleksi terhadap perkembangan tradisi keilmuan Islam kini, ulama sentiasa peka terhadap pengaruh dan penyerapan unsur asing dengan sentiasa

²⁴⁹ Salah satu cabang perubatan yang mengkaji perkembangan embrio. *Ibid.*, 388.

²⁵⁰ Cabang ilmu tentang struktur fizikal manusia, binatang atau tumbuh-tumbuhan. *Ibid.*, 78.

²⁵¹ Proses dan fungsi keseluruhan atau sebahagian daripada sesuatu organisma. *Ibid.*, 412.

²⁵² Kajian tentang keturunan (baka), dan cara individu mewarisi sesuatu ciri (sifat). *Ibid.*, 458.

²⁵³ Kepentingan elemen ini dapat dilihat menerusi sumbangan intelektual Islam menerusi penemuan-penemuan saintifik seperti di jadual 1.2 yang dinyatakan dalam lampiran.

²⁵⁴ Mustafa al-Azami, *Sejarah teks al-Quran sampai Kompilasi*, terj. Sohirin Solihin (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), 54

meletakkan syarat dan batasan dalam setiap perbahasan. Penetapan ini bukanlah untuk menghadkan atau menghalang perkembangan ilmu, sebaliknya sebagai satu mekanisme agar setiap perbincangan sentiasa dalam mandala keagamaan. Dalam erti kata lain mengelak berlakunya ketaksuhan dan pemesongan dari prinsip dan etika Islam yang sebenar²⁵⁵.

Jika pada awalnya, iaitu sekitar kurun ke-2 Hijrah, ulama seperti Abū ‘Ubaydah al-Mathnā menerusi karyanya berjudul *Majāz Al-Qur’ān* dan al-Farrā’ dengan karya agungnya berjudul *Ma ‘āni Al-Qur’ān*²⁵⁶ merupakan ‘peneraju’ ilmu saintifik al-Qur’ān (*I’jāz*). Walaupun dalam karya beliau tidak dijumpai elemen ‘*i’jāz*’ secara khusus, namun Shaykh Faḍl Ḥassan ‘Abbās²⁵⁷ berpendapat, kedua-dua karya ini telah menjadi

²⁵⁵ Situasi ini dapat dilihat menerusi aliran pemikiran falsafah Barat tradisional dan moden. Dalam aliran tradisional, pemisahan secara total kerangka tauhid dalam menginterpretasikan matlamat menerusi pengamatan terhadap alam membentuk aliran yang disebut sebagai aliran *idealisme*. Abdul Rahim Hamdan, *Falsafah & Pemikiran Pendidikan* (Johor Bahru: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia (UTM), 2011), 7-9. Lihat juga Ahmad Suhelmi, *Pemikiran Politik Barat*, ed. ke- 3, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2007), 72. Dan aliran *realisme* (Aliran ini juga dikenali sebagai aliran materialisme atau naturalisme). *Ibid.* h. 41-43. Lihat juga Ninian Smart, *Falsafah Dunia* (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara, 2009), 406. Hal ini turut dikenal pasti dalam aliran pemikiran falsafah Barat moden yang dikenali sebagai aliran *pragmatisme*. *Ibid.*, 73-75. Lihat juga Theo Huijbers, *Filsafat Hukum Dalam Lintasan Sejarah* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1982), 146. Dan aliran *eksistensialisme*. Pemesongan yang paling ketara dalam kesemua aliran ini ialah mereka bebas untuk memilih dan menentukan cara untuk mencapai matlamat khasnya dalam soal metafizik. Daripada pemikiran ini juga lahir kelompok dari umat sendiri yang memahami inti pati ajaran Islam berdasarkan perspektif Liberal dan sekular yang jelas terpesong dari landasan Islam yang sebenar. Lihat *Ibid.*, 101-103. Lihat juga Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1996), 117.

²⁵⁶ Kedua-dua tokoh ini dikatakan pelopor ilmu *I’jāz al-Qur’ān* dalam tradisi keilmuan Islam. Keduanya adalah merupakan ulama berfahaman Muktazilah. Dan jika dilihat dari konteks perkembangan keilmuan Islam, kita melihat bagaimana kelompok ini berjaya menjadi pelopor dalam usaha membanteras dan melawan musuh-musuh Islam menggunakan logik akal menerusi kepakaran dalam bidang falsafah menerusi celupan gagasan intelektual Yunani yang telah dimurnikan selaras dengan tradisi keilmuan Islam. Lihat Faḍl Ḥassān ‘Abbās, *I’jāz al-Qurān* (‘Ammān: Dār al-Nafāis, 2008), 35-26.

²⁵⁷ Beliau adalah merupakan salah seorang tokoh yang terkenal memiliki kepakaran dalam bidang tafsir dan hadith. *Ibid.*

pencetus terhadap penemuan-penemuan elemen *i'jāz* terkemudian dalam al-Qur'an atau disebut sebagai '*dawr ishārāt*'²⁵⁸ dalam historiografi *i'jāz al-Qur'ān*.

Kitab *Al-Nukat fī I'jāz Al-Qur'ān* karangan al-Rummānī²⁵⁹ dan kitab *Bayān I'jāz Al-Qur'ān* karangan al-Khaṭṭābī²⁶⁰ (kurun ke-4 H) adalah kitab terawal, disusuli zaman berikutnya dengan penghasilan kitab *I'jāz al-Qur'ān* karangan al-Baqillānī²⁶¹, kitab *al-Mughnī fī Abwāb Al-Tawḥīd wa Al-'Adl* karangan al-Qādī 'Abd al-Jabbār al-Hamazānī²⁶². Selain itu, 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī²⁶³ dan Imam Maḥmūd Ibn 'Umar al-Zamakhshārī²⁶⁴ turut membahaskan aspek ini dalam karya mereka.

Perbahasan semakin berkembang bukan sekadar menyentuh aspek linguistik (*I'jāz Lughowi*), malah aspek yang belum pernah diperbahaskan sebelum ini iaitu implementasi daripada perkembangan saintifik semasa, antaranya; Hikmah pensyariatan dalam al-Qur'an (*I'jāz Tashrī'i*), elemen saintifik sosial (*I'jāz Ijtīmā'i*) alam tabii (*I'jāz al-'Ilmī*). Perbahasan ini ditemui sering dalam *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'ān* karya Sayyid

²⁵⁸ *Ibid.*, 35.

²⁵⁹ Beliau ialah Abū al-Ḥassān 'Alī Ibn 'Isā al-Rummānī (386H). Lihat al-Rummānī, *al-Nukat fī I'jāz al-Qurān* (Qāherah: Dār al-Ma'ārif, t.t.).

²⁶⁰ Nama sebenar beliau ialah Ḥamad Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Buṣṭī al-Khaṭṭābī Abū Sulaymān, dilahirkan pada tahun 319 Hijrah dan meninggal pada tahun 388 Hijrah. Al-Khaṭṭābī, *Bayān I'jāz al-Qurān* (Qāherah: Dār al-Ma'ārif, 1967), 21.

²⁶¹ Beliau ialah Muḥammad Ibn al-Ṭoyyib Ibn Muḥammad Abū Bakr, salah seorang ulama yang masyhur dalam bidang ilmu kalam. Dilahirkan pada tahun 334 Hijrah dan meninggal dunia pada tahun 403 Hijrah. Al-Baqillānī, *I'jāz al-Qurān* (Qāherah: Dar al-Ma'ārif, 1963).

²⁶² Beliau adalah 'Abd al-Jabbār Ibn Aḥmad Ibn 'Abd al-Jabbār al-Hamazānī al-Asad Abādī, beliau wafat pada tahun 415 Hijrah. Al-Hamazānī, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd* (Qāherah: Dār al-Kutub, 1960), 6:226.

²⁶³ Karya beliau ialah berjudul *Dalā'il al-I'jāz*. 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz* (Qāherah: Maktabah al-Khanījī, t.t.), 401.

²⁶⁴ Beliau turut menyentuh aspek ini dalam tafsir beliau *Tafsīr al-Kashshāf* seperti yang dinyatakan di dalam muqaddimah tafsir beliau. Mahmud Ibn 'Umar Ibn Muḥammad Aḥmad al-Zamakhshārī, *Tafsīr al-Kashshāf* (Riyāḍ: Maktabah al-'Abīkān, 1998), 1:5-20.

Qutb²⁶⁵, karya Bint al-Shāṭī' bertajuk *Al-I'jāz Al-Bayānī fī Al-Qur'ān*²⁶⁶ dan karya Sheikh Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī berjudul *Sharh Mu'jizat Al-Anbiyā'* wa *Al-Mursalīn*²⁶⁷, *Mu'jizat Al-Qur'an Al-Kubrā*²⁶⁸.

Justeru, walaupun bidang ini semakin giat dikaji oleh para ilmuwan, namun terdapat pendapat di kalangan para ulama yang menerima dan menolak implementasi ilmu al-Qur'an menerusi perspektif saintifik kini khasnya komponen ilmu dalam *i'jāz* al-Qur'an. Ini kerana menerusi pengamatan pengkaji, sememangnya wujud segelintir sarjana yang taksub dan rigid ketika menginterpretasikan saintifik semasa dalam pentafsiran al-Qur'an sehingga tersasar dari prinsip sebenar. Namun dalam kajian ini pengkaji cuba mencari titik pertemuan dalam kedua-dua pendapat demi kemaslahatan sejagat dan kelangsungan keilmuan saintifik al-Qur'an semasa. Justeru menerusi metode analisis deduktif, pengkaji merumuskan beberapa pendapat sarjana terpilih yang harus diteliti.

1.5.1 Ulama Yang Menerima

Dalam bahagian ini, pengkaji akan memperincikan dan merumuskan beberapa pandangan sarjana Islam yang mewakili setiap satu elemen saintifik al-Qur'an dalam kajian ini, serta syarat-syarat dan *dawābit* terhadap penerimaan tersebut.

²⁶⁵ Sayyid Qutb tidak pernah menyusun satu kitab khas yang membeincangkan berkenaan aspek I'jaz, beliau hanya membahaskannya dalam tafsir beliau. Faḍl Ḥassān 'Abbās, *I'jāz al-Qurān*, 109.

²⁶⁶ Bint al-Shāṭī', *I'jāz al-Bayānī fī al-Qurān* (Qāherah: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 11.

²⁶⁷ Al-Sha'rāwī, *Sharh Mu'jizat al-Anbiyā'* wa *al-Mursalīn* (Qāherah: Maktabah al-'Aṣriyyah lī al-Nashr wa al-Tawzī', 2005), 4.

²⁶⁸ Al-Sha'rāwī, *Mu'jizat al-Kubrā* (Qāherah: Maktabah al-Sha'rāwī, t.t.).

1.5.1.1 Al-Ghazālī

Hujjah al-Islām Imam al-Ghazālī adalah merupakan salah seorang sarjana terawal yang memberikan sokongan terhadap penggunaan metode pentafsiran saintifik al-Qur'an. Beliau menyatakan, segala jenis ilmu yang terkandung di dalam al-Qur'an adalah bertujuan menerangkan kekuasaan Allah meliputi zatNya, perbuatanNya dan sifatNya. Ilmu ini pada asasnya tiada penghujungnya. Semakin dikaji semakin berkembang selaras dengan pengetahuan manusia. Justeru segala yang terkandung di dalam al-Qur'an adalah merupakan *rumūz* (simbol) dan *dilālah* (bukti/petunjuk) terhadap keagungan Allah SWT. Hal ini tidak akan dicapai melainkan menerusi pengamatan dan penyelidikan yang rencam berdasarkan pengetahuan ilmiah semasa²⁶⁹.

1.5.1.2 Al-Suyūtī

Selain itu, Imam al-Suyūtī juga adalah merupakan ulama terawal yang dikenal pasti membahaskan elemen saintifik menerusi karya beliau berjudul *Mu'tarak al-Aqrān fī I'jāz al-Qur'ān*²⁷⁰. Analisis mendapati, al-Suyūtī telah membawa kepelbagaiannya dalam memahami konteks sebenar saintifik al-Qur'an. Di antara kelebihan karya beliau dalam menerangkan saintifik al-Qur'an, al-Suyūtī mendatangkan bukti ilmiah yang tidak pernah dinyatakan oleh sarjana sebelumnya²⁷¹. Turut diketengahkan pendapat-pendapat para ulama yang berbeza pandangan seterusnya mencari jalan penyelesaian yang sesuai.

²⁶⁹ Al-Ghazālī, *Ihyā 'Ulūmuddīn* (Beirūt: Maṭba‘ah ‘Isā al-Babī al-Ḥalabī, 1939), 258. Seiring dengan pendapat al-Ghazālī, al-Rāzī menerusi tafsir beliau dengan tegas menyanggah penolakan golongan yang mengatakan penggunaan kaedah saintifik semasa tidak relevan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran. Al-Rāzī berpendapat ayat al-Quran yang mengandungi elemen saintifik seperti elemen *al-Kawniyah* perlu difahami berdasarkan konteks keilmuan semasa. Hal ini adalah penting kerana memberikan nilai tambah dalam menyelesaikan kekeliruan di samping menolak dakwaan musuh Islam. Lihat Al-Razi, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī (Tafsīr al-Kabir)* (Qāherah: Matba‘ al-Rahmān, t.t.), 12:122.

²⁷⁰ Al-Suyūtī, *Mu'tarak al-Aqrān fī I'jāz al-Qurān* (Beirūt: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), 1:348,

²⁷¹ *Ibid.*, 486.

Selain itu, beliau juga menyarankan agar kajian yang dilakukan hendaklah berdasarkan fakta dan syarat yang telah digariskan oleh para ulama, serta sekali-kali tidak mengamalkan sifat taksub terhadap mana-mana teori sebaliknya melakukan pengamatan dan penelitian yang mendalam²⁷². Penemuan ini diperkuatkan lagi menerusi kajian yang dilakukan oleh Muḥammad Bin Ḥassan ‘Aqīl dalam kajian beliau berjudul *I’jāz al-Qur’ān al-Karīm Bayna Imām al-Suyūṭī wa al-‘Ulamā’*²⁷³.

1.5.1.3 Rashīd Redā

Ṣohib al-Manār, Shaykh Rashīd Redā adalah merupakan ulama moden terawal yang menyeru umat Islam untuk memahami ayat-ayat al-Qur’ān menerusi dimensi saintifik, bersesuaian sebagai peneraju Islah²⁷⁴ yang diasaskan oleh Shaykh Muḥammad ‘Abduh²⁷⁵ pada ketika itu. Matlamat utama Rashīd Redā ialah untuk meletakkan ajaran Islam yang terkandung di dalam al-Qur’ān mendahului zaman serta memajukan ummah menerusi penekanan terhadap memahami ayat-ayat saintifik al-Qur’ān. Sebagai contoh istilah الرَّيحُ الْمَوْجِيُّ (angin pembawa air) terdapat dalam Surah al-Ḥijr ayat 22 dahulunya diertikan sebagai *majāz* oleh kebanyakan *mufassir*²⁷⁶. Namun Shaykh Rashīd Redā

²⁷² *Ibid.*, 14-27, 246, 465. Situasi ini juga dikuatkan berdasarkan sebuah *athār* yang dinyatakan oleh al-Suyūṭī dalam karyanya, menerusi sebuah riwayat yang dikeluarkan oleh Ibn Mas‘ūd berbunyi:
أنزل في القرآن كل العلوم وبين لنا فيه كل شيء لكن علمنا يقصر عما بين لنا في القرآن
Bermaksud: Diturunkan al-Quran; kesemua ilmu pengetahuan terdapat di dalamnya dan dijelaskan kepada kita setiap perkara, tetapi keterbatasan kemampuan kita untuk mengetahui ilmu dalam teks al-Quran yang telah diterangkan kepada kita. Penjelasan lanjut boleh dilihat dalam al-Suyūṭī, *al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qurān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 2:126-127.

²⁷³ Muḥammad Bin Ḥassan ‘Aqīl, *I’jāz al-Qur’ān al-Karīm Bayna Imām al-Suyūṭī wa al-‘Ulamā’* (Su‘diyyah ‘Arabiyyah: Dar al-Andalus al-Khadra’, 1998).

²⁷⁴ Bassil A Mardelli, *Middle East Perspectives: Personal Recollection (1947-1967)* (Bloomington: i Universe, 2010), chapter 10.

²⁷⁵ Samsu Adabi et al., *Cendekiawan Islam Perintis Peradaban Manusia* (Kuala Lumpur: Utusan Publication Sdn. Bhd, 2002), 117.

²⁷⁶ Antaranya Imam al-Tabari. Lihat al-Tabari, *Jāmi’ al-Bayān fi Ta’wīl al-Qurān* (Dimashq: Muassasah al-Risālah, 2000), 17:84.

menterjemahkan fungsi angin ke dalam aplikasi التلقيح (vaksinasi), iaitu wujudnya persamaan dari segi fungsi angin sebagai agen menyebarkan air kepada tumbuhan dan proses pemvaksinan ke dalam tubuh manusia²⁷⁷. Dan hal ini adalah bertepatan dengan penemuan ilmiah semasa. Gesaan pemahaman saintifik semasa juga dapat dilihat ketika beliau menafsirkan ayat 19 Surah al-Hijr²⁷⁸ dan ayat 40 daripada Surah Yāsin²⁷⁹.

1.5.1.4 Sayyid Quṭb

Pendapat yang hampir sama diperolehi menerusi argumen Sayyid Quṭb, beliau menyatakan al-Qur'an adalah pencetus kepada ketamadunan manusia, kerana segala sumber peradaban tercetus daripada pensyariatan serta petunjuk al-Qur'an. Sayyid Quṭb menegaskan, pengkajian yang lebih teliti perlu dilakukan untuk membongkar elemen saintifik sosial (اعجاز التشريعي) yang terkandung di sebalik ayat-ayat pensyariatan. Kerana tata-susunan setiap huruf dalam *āyāt al-Tashrī'i* memiliki keistimewaan tersendiri²⁸⁰. Seperti yang pernah diungkapkan oleh al-Baqillānī, yang bermaksud;

“Sesungguhnya keistimewaan dan keindahan yang terdapat dalam susunan huruf al-Qur'an mengandungi pensyariatan dan hukum-hakam tertentu. Dalam masa yang sama menjadi hujah membantalkan tuduhan para penyeleweng²⁸¹”

Justeru Sayyid Quṭb berpendapat kombinasi ayat-ayat al-Qur'an berdimensi saintifik perlu jelaskan dengan pembuktian keilmuan semasa (*al-Ḥaqāiq al-‘Ilmiyyah*),

²⁷⁷ Muḥammad Rاشد Redā, *Tafsīr al-Manār* (Beirut: Dār al-Ma'rifah lī al-Tab'ah wa al-Nashr, 2002), 1:210.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ *Ibid.*, 211.

²⁸⁰ Sayyid Qutb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qur'ān* (Qāherah: Dār Shurūq, 1992), 1:37-38.

²⁸¹ Al-Baqillānī, *I'jāz al-Qurān*, 44.

dengan tidak mengabaikan prinsip-prinsip utama iaitu bertepatan dengan makna sebenar al-Qur'an seperti yang telah disepakati oleh jumhur ulama²⁸². Perkara ini disepakati oleh Prof. Dr. Fahd al-Rūmī dalam karyanya *Ittijāhāt al-Tafsīr fi al-Qurn al-Rābi' 'Ashar*²⁸³.

1.5.1.5 *Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi'i*

Menurut Dr. Muḥammad Rufā'at Aḥmad Zanjīr²⁸⁴, gagasan baru Rashīd Redā ini adalah bertitik tolak daripada idea *I'jāz* yang dikemukakan oleh Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi'i²⁸⁵ menerusi karya agung beliau *Tārikh Ādab al-'Arabi*. Menurut beliau, al-Rāfi'i adalah merupakan pelopor terhadap perkembangan *uslūb* dan *balāghah* al-Qur'an menggunakan metodologi baru yang tidak pernah digunakan sebelum ini. Al-Rāfi'i telah menyatakan bahawa setiap kalimah yang terkandung dalam al-Qur'an memiliki maksud yang tersembunyi²⁸⁶. Salah satu kaedah untuk mengetahuinya ialah menerusi pemahaman dan kepakaran yang tinggi dalam ilmu bahasa Arab di samping pembuktian berdasarkan pengetahuan saintifik semasa. Menurut Muḥammad Rufā'at Aḥmad Zanjīr, penguasaan bahasa Arab dan nilai estetika yang terkandung dalam bahasa Arab menjadi

²⁸² Sayyid Qutb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qur'ān*, 37-38.

²⁸³ Fahd al-Rūmī, *Ittijāhāt al-Tafsīr fi al-Qurn al-Rābi' 'Ashar* (Qaherah: Dar Shuruq, 1986), 22.

²⁸⁴ Muḥammad Rufā'at Aḥmad Zanjīr, *Mabāhith fi Balaghah wa I'jāz al-Qurān al-Karīm* (Dubai: Jāizah Dubai al-Dawliyyah lī al-Qurān al-Karīm, 2005), 331.

²⁸⁵ Beliau ialah Mustafa Sadiq 'Abd Razzak al-Rifa'i seorang pakar sastera, penyair dan ulama terkenal dalam bidang bahasa. Berasal dari TArablis Sham dan meninggal dunia di Tanta. (1881-1937). Al-Zirkilī, *al-A'lām*, ed. ke- 8 (Beirūt: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1989), 7:235.

²⁸⁶ Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi'i, *Tārikh Ādab al-'Arabi* (Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabi, 1974), 2:156.

legitimasi terhadap pendalilan saintifik ayat al-Qur'an²⁸⁷. Hal yang sama juga dapat dilihat menerusi gagasan idea Muḥammad Tahir Ibn ‘Ashūr²⁸⁸.

1.5.1.6 Muḥammad al-Ghazālī

Dalam membincangkan aspek saintifik al-Qur'an, Muḥammad al-Ghazālī²⁸⁹ lebih cenderung membincangkan elemen saintifik yang terdapat dalam ayat-ayat *al-Kawniyyah*. Beliau berpendapat *I'jāz al-'Ilmī* ini merupakan sub-topik *I'jāz al-Qur'ān*. Beliau menyebut bahawa cara untuk mengenali Tuhan dengan meneliti zat-zatnya, cara tersebut tidak ada. Jalan untuk mengenali Allah SWT bermula dari memerhati kejadian alam, dengan berfikir secara waras dalam hidup dan kehidupan, mengikhlaskan hati dan memerhati kejadian bumi dan langit. Kemungkinan melalui kaedah ini, kita dapat melihat kebesaran Tuhan yang Maha Tinggi dan sepatutnya kita menggambarkan kesempurnaan jalan tersebut melalui penerokaan ilmiah selaras dengan perkembangan keilmuan semasa²⁹⁰.

Muḥammad al-Ghazālī menegaskan bahawa tidak ada pertentangan antara agama dengan ilmu kerana kedua-duanya dari Allah SWT. Jika terdapat perbezaan, maka ia bukan antara ilmu dengan *al-Dīn*, malahan antara *al-Dīn* dengan kejahilan yang

²⁸⁷ Muḥammad Rufā'at Aḥmad Zanjīr, *Mabāhith fī Balaghah wa I'jāz al-Qurān al-Karīm*, 30.

²⁸⁸ Muḥammad Tahir Ibn ‘Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: Dār al-Kitab al-Islāmi, 1984), 1:6-10. Muḥammad Rufā'at Aḥmad Zanjīr, *Mabāhith fī Balaghah wa I'jāz al-Qurān al-Karīm*, 348-361.

²⁸⁹ Muḥammad al-Ghazālī dilhairkan di kampung Nakla al-'Inat di daerah Ayta al-Barud di negeri Bahira, Mesir pada 22 September 1917. Menghafal al-Quran ketika berumur 10 tahun, dan merupakan graduan Universiti al-Azhar dalam bidang Usuluddin pada tahun 1941. Aktif dalam bidang dakwah khasnya penglibatan beliau dalam *Ikhwan al-Muslimin*. Telah menghasilkan 60 buah buku dalam pelbagai bidang di samping lantang bersuara memperjuangkan kebenaran. Muḥammad al-Ghazālī terkesan dengan didikan ulama sebelumnya antaranya 'Abdul 'Azim al-Zarqani, Mahmud Shaltut dan ramail lagi. Mohd Rumaizuddin Ghazali, *Pemikiran Muḥammad al-Ghazālī* (Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia, 2012), 17-21.

²⁹⁰ Muḥammad al-Ghazālī, *Naẓarāt fī al-Qur'ān* (Qāherah: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1986), 118.

memakai nama *al-Dīn*, atau antara ilmu dengan khayalan dengan memakai nama *al-Dīn*. Muḥammad al-Ghazālī berpendapat bahawa mukjizat ilmiah merupakan *I'jāz* walaupun ia telah diterokai oleh manusia kemudiannya. Umpama perkembangan janin yang mana manusia telah mencapai ilmu pengetahuan mengenainya. Beliau juga mengatakan perkara ini tidak membatalkan mukjizat dan *I'jāz* al-Qur'an.

Walaupun dalam hal ini 'Umar Ḥasanah menggunakan istilah *dalīl nubuwwah*, ia hanyalah merangkumi perbezaan dari segi lafaz nama dan bukannya perbezaan yang besar. Pendapat ini juga merupakan pendapat; Tanṭawī Jawharī (m. 1358H) dalam *Tafsīr al-Jawāhir*²⁹¹, Muḥammad 'Abduh dalam *Tafsīr al-Manār*²⁹², Muṣṭafā Maḥmūd dalam *Al-Qur'ān Muḥawalah li Fahm al-'Asr*²⁹³, Muḥammad Farīd Wajdī dalam *Dā'irah al-Ma'ārif*²⁹⁴, Abd al-Razzāq Nawfal dalam karyanya '*Ilm wa Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān, al-Qur'ān Dawa' fīhi Wiqāyah Wa fīhi Shifā*'²⁹⁵, Muḥammad al-Ghamrāwī dalam bukunya *al-Islam fī 'Asr 'Ilm dan Sunan Allāh al-Kawniyah*²⁹⁶.

1.5.1.7 Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī

Shaykh al-Sha'rāwī memiliki interpretasi tersendiri berkenaan hal ini. Menurut beliau, saintifik al-Qur'an berbeza dengan mukjizat para rasul terdahulu. Ini kerana *I'jāz* yang terkandung dalam al-Qur'an meliputi pelbagai aspek yang sebahagiannya

²⁹¹ Tanṭawī Jawharī, *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 2:207.

²⁹² Muḥammad Rashid Redā, *Tafsīr al-Manār* (Qāherah: Maktabah Qāherah, 1993), 57-62.

²⁹³ Muṣṭafā Maḥmūd, *Al-Qur'ān Muḥawalah li Fahm al-'Asr* (Qāherah: Dār al-Shurūq, 1973), 22.

²⁹⁴ Muḥammad Farīd Wajdī, *Dā'irah al-Ma'ārif* (Beirut: Maktabah al-'Ilmiyyah al-Jadīdah, t.t.), 1:181.

²⁹⁵ Abd al-Razzāq Nawfal, '*Ilm wa Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Qāherah: Dar Akhbar al-Yawm, 1989), 15.

²⁹⁶ Sayyid Ṣalīḥ Sa'aduddīn, *Mujizāt wa al-I'jāz fī al-Qurān* (Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1993), 166. Lihat juga Fatḥī Farīd, *Hawla I'jāz al-Qur'ān* (Qāherah: Dār Shurūq, t.t.).

dapat dicapai setelah penerokaan dan pembuktian ilmiah (اكتشافات العلمية) menerusi kaedah dan prinsip yang betul²⁹⁷.

Menurut beliau, dalam ayat al-Qur'an terkandung ayat yang jelas dan tidak perlu kepada pentafsiran seperti ayat-ayat hukum *taklīfi* (أحكام التكليفية) yang telah jelas dan status hukum tidak bertukar seperti kewajipan solat lima waktu, zakat dan sebagainya. Kefarduan ini tidak perlu kepada ijtihad kerana arahan tersebut telah jelas dan kukuh serta diperkuatkan melalui penerangan Rasulullah SAW. Manakala sebahagian ayat al-Qur'an mengandungi elemen saintifik seperti ayat-ayat *al-Kawniyyah* perlu kepada ijtihad atau pentafsiran baru untuk menjelaskannya. Al-Sha'rāwī berpendapat, alam semesta (*al-Kawn*) dan akal (*al-'Aql*) adalah dua elemen terpenting yang menjadi bukti keimanan kepada Allah SWT²⁹⁸. Pengkaji mendapati, hikmah atau makna di sebalik ayat tersebut tidak dapat difahami dengan terperinci pada awal penurunan al-Qur'an²⁹⁹. Justeru al-Sha'rāwī menyatakan gesaan untuk memahami al-Qur'an dalam konteks yang lebih global dan universal adalah wajar kerana sifat al-Qur'an itu sendiri yang merentasi zaman disiplin ilmu pengetahuan manusia³⁰⁰.

²⁹⁷ Al-Sha'rāwī, *Mujizāt al-Qurān* (Qāherah: Dār Akhbār al-Yawm, 1993), 1:22.

²⁹⁸ _____, *al-Āayah al-Kawniyyah wa Dilālatuhu 'alā Wujūd Allāh Ta'ala* (Qāherah: Dār al-Qalam, 2000), 2-3.

²⁹⁹ *Ibid.*, 23.

³⁰⁰ *Ibid.* Argumentasi ini adalah selari dengan pandangan yang dibawa oleh Prof 'Abd al-Wahhāb Hammūdah dan Dr 'Aishah Abdurrahmān atau lebih dikenali sebagai Bint al-Shāṭī'. 'Abd al-Wahhāb Hammūdah adalah merupakan seorang Professor dalam bidang al-Quran di pusat penyelidikan dan fatwa di Arab Saudi (The General Presidency of Scholarship Research and Ifta'). 'Abd al-Wahhāb Hammūdah, "Tafsīr al-'Ilmī" dalam *Majallah Liwā' al-Islām*, bil. 10, (t.t.), 17-45. Lihat juga Majallah al-Buhūth al-Islāmiyyah, *al-Qirāah al-Qurāniyyah wa Mawqif al-Mufassirīn Minhā* bil. 15 (Al-Mamlakah al-Su'ūd 'Arabiyyah, 2012), 1-17. Bint al-Shāṭī', *al-Ijāz al-Bayānī li al-Qurān wa Masā'il Nāfi' al-Azraq* (Qāherah: Dār al-Ma'rifah, t.t.), 11-12, 56, 605-616. Lihat juga Faḍl Ḥassān 'Abbās, *Ijāz al-Qurān*, 128-132.

Beliau juga menyatakan, walaupun makna sebahagian ayat al-Qur'an sukar untuk difahami, namun hikmah tersebut mampu dicapai menerusi akal dan pengamatan teliti khasnya terhadap ayat-ayat bercorak saintifik³⁰¹. Hal ini terbukti apabila perkembangan ilmu pengetahuan membolehkan manusia pada hari ini memahami sebahagian ayat al-Qur'an yang menceritakan perihal alam semesta iaitu pengetahuan yang mampu dicapai menerusi aplikasi teknologi terkini berlandaskan prinsip dan kaedah yang telah ditetapkan oleh para ulama. Al-Sha'rāwī menegaskan, pentafsiran saintifik al-Qur'an tidak mengubah makna ayat al-Qur'an sebaliknya menjadi penguat terhadap maksud tersirat ayat tersebut³⁰² sekali gus membuktikan keesaan Allah SWT³⁰³.

1.5.1.8 Malik Bennabi

Pendekatan fenomenologi dan psikoanalisis yang digunakan oleh Malik Bennabi³⁰⁴ dalam menterjemahkan al-Qur'an adalah merupakan satu usaha yang sangat

³⁰¹ Al-Sha'rāwī, *Mukjizāt al-Kubrā* (Qāherah: Maktabah al-Sha'rāwī al-Islamiyyah, t.t.), 81.

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ *Ibid.*, 32. Dalam hal ini, Shaykh Muḥammad Sa'īd Ramdhān al-Būṭī berpendapat saintifik al-Quran itu bukan sahaja terkandung di sebalik *uslūb* dan balaghahnya, tetapi meliputi ayat-ayat berkaitan *ghaybiyyāt* dan *tashri'iyyāt*. Kemukjizatan ini perlu diterokai selaras dengan perkembangan dunia semasa kerana penemuan-penemuan moden yang selektif sejajar dengan makna al-Quran memberikan kesinambungan tradisi keilmuan Islam untuk membentuk peradaban Islam yang lebih kondusif dalam pelbagai matra. Lihat Muḥammad Sa'īd Ramdhān al-Būṭī, *Min Rawā'i' al-Qurān Taammulāt 'Ilmiyyah wa Adabiyah fī Kitāb Allāh Azza wa Jalla* (Dimashq: Maktabah al-Farābī, t.t.), 135-161. Seiring dengan pendapat ini juga, Dr. Muḥammad 'Abdullāh Draz menerusi karyanya berjudul *Madkhāl ilā al-Qurān al-Karīm* menjelaskan kepentingan ilmu ini mampu menjadi kesinambungan terhadap tradisi intelektual Islam. Muḥammad 'Abdullāh Draz, *Madkhāl Ilā al-Qurān al-Karīm* (Qāherah: Dār al-Qalam, 1980), 176. Kecenderungan Muḥammad 'Abdullāh Draz menyokong metode pentafsiran saintifik lebih jelas apabila beliau mengadaptasi tiga elemen *i'jāz* untuk menjelaskan makna al-Quran. Iaitu *I'jāz Lughowi*, *I'jāz al-'Ilmī* dan *I'jāz al-Tashrī'i*, menurut beliau pentafsiran saintifik al-Quran adalah wajar selagi tidak bercanggah dengan disiplin ilmu Islam. Muḥammad 'Abdullāh Draz, *al-Naba' al-'Aẓīm* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1977), 211. lihat juga Faḍl Ḥassān 'Abbās, *I'jāz al-Qurān*, 105.

³⁰⁴ Intelektual Malik Bennabi (1905-1973) adalah merupakan seorang sarjana yang berjaya membentuk aliran pemikiran baru dalam memahami Islam dan membendung gerakan anti Islam. Kredibiliti beliau mula terserlah apabila buku *Le Phenomene Coranique* (Fenomena al-Quran) muncul di tengah-tengah

matang di kalangan perdebatan intelektual orang Islam terhadap pandangan sekular dan pandangan dunia moden yang materialistik dan saintifik. Seperti ulasan yang diungkapkan oleh Mohamed al-Tāhir al-Mesāwī, Bennabi menggunakan pendekatan rumit terdiri daripada pelbagai lapisan. Ianya boleh disifatkan sebagai tidak pernah dilakukan dalam pengajian al-Qur'an dan Islam secara umum. Inti pati daripada pelbagai disiplin dan cabang ilmu digabungkan secara bijaksana untuk menghasilkan suatu pendekatan baru terhadap pengajian agama secara umumnya dan pengajian al-Qur'an secara khususnya. Beliau mengaplikasikan metode saintifik seperti falsafah, arkeologi, sejarah, kosmologi, sosiologi, antropologi falsafah dan psikoanalisis untuk mengkaji agama dan kenabian sebagai fenomena objektif melampaui semua konteks sejarah dan rupa bentuk sosiobudaya³⁰⁵.

Dalam mengembangkan pendekatan beliau secara psikoanalisis dan fenomenologikal terhadap al-Qur'an, matlamat Bennabi bukan hanya orang Islam yang memerlukan "suatu persepsi kukuh tentang nilai al-Qur'an" sebagai dasar kepercayaan dan keyakinan peribadinya. Beliau juga mengambil kira mereka yang mengkaji kitab Islam "hanya sebagai satu subjek pengajian akademik". Dengan kata lain, pendekatan saintifik ini membolehkan golongan bukan Islam sama-sama menghargai al-Qur'an dengan adil dan faedahnya tidak terbatas kepada orang Islam yang memiliki kepercayaan dan pengalaman peribadi³⁰⁶.

usaha para orientalis ingin menjatuhkan Islam melalui penyelidikan ilmiah lebih daripada itu, metode beliau telah meletakkan asas bagi epistemologi dan metodologi bagi usaha Bennabi yang berikutnya dalam bidang intelektual mengenai persoalan masyarakat manusia dan budaya. Fahmi Jadan menyifatkan Bennabi sebagai pemikir Arab yang terkemuka selepas zaman Ibn Khaldun. Lihat Malik Bennabi, *Asal Usul Masyarakat Manusia, Rangkaian Hubungan Sosial*, terj. Muhammad Uthman el-Muhamady, (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara, 2007), i, xiii.

³⁰⁵ Malik Bennabi, *Fenomena al-Quran*, terj. Rosiyah Abd. Latif (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara, 2008), xvii.

³⁰⁶ *Ibid.*, 16.

Secara ringkasnya, dapat disimpulkan bahawa pentafsiran saintifik al-Qur'an menerusi perspektif jumhur ulama moden³⁰⁷ adalah diharuskan. Kerana kepentingan serta faedahnya amat banyak seperti yang dinyatakan oleh Sa'aduddin³⁰⁸ antaranya; *Pertama*, menambahkan keimanan bahawa al-Qur'an dari Allah SWT. *Kedua*, menolak golongan yang menimbulkan keraguan bahawa agama bercanggah dengan ilmu. *Ketiga*, sebagai batu asas bagi kaum Muslimin mengkaji ilmu-ilmu tersebut dengan lebih mendalam dan *Keempat*, menjadikan *Ijāz al-Qur'an* sebagai salah satu *uslūb* dan metode yang baru untuk membawa bukan Islam kepada agama Islam.

Namun dalam kecenderungan aplikasi manhaj ini, ulama telah menetapkan *dawābit* (kaedah dan prinsip) untuk mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an bercorak saintifik. Antaranya; *pertama*, golongan ini menyebut bahawa pentafsiran al-Qur'an hendaklah diteraskan dengan hakikat ilmiah yang diyakini dengan analisis dan kajian yang teliti. Ini menolak dakwaan golongan yang mentafsirkan secara mutlak dan berdasarkan rasional semata-mata. *Kedua*, hendaklah memahami ayat-ayat yang berbentuk saintifik daripada al-Qur'an dengan membezakan antara hakikat dan *majāz*. Dan *ketiga*, ayat-ayat al-Qur'an menerangkan penemuan sains itu dan bukan sains yang menerangkan ayat-ayat al-Qur'an, tetapi sekiranya wujud persepakatan antara zahir ayat dengan hakikat ilmiah maka boleh ditafsirkan kedua-duanya sekali³⁰⁹.

³⁰⁷ Dalam bahagian ini, pengkaji hanya mendatangkan beberapa pendapat sarjana yang mana pada asasnya mewakili setiap elemen saintifik dalam kajian ini. Kerana berdasarkan dapatan pengkaji, seramai 57 orang sarjana agung yang menyatakan sokongan terhadap pengkajian ini.

³⁰⁸ Sayyid Ṣalīḥ Sa'aduddīn, *Mujizāt wa al-Ijāz fī al-Qurān*, 166. Lihat juga Mohd Rumaizuddin Ghazali, *Pemikiran Muhammad al-Ghazali*, 116.

³⁰⁹ *Ibid.*, 170.

Faḍl Ḥassan ‘Abbās³¹⁰ dan Ṣolāḥ ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālidī³¹¹ turut membuat beberapa penambahan *dawābit* iaitu; *Pertama*, pentafsir seharusnya mengelak sifat taksub terhadap pentafsiran saintifik semata-mata sehingga mengabaikan elemen utama ketika mentafsirkan al-Qur'an. *Kedua*, hanya penemuan saintifik yang benar-benar berautoriti untuk dijadikan sandaran apabila berinteraksi dengan ayat-ayat berkaitan. Manakala *dawābit Ketiga* pula ialah *haqāiq qurāniyah* dan *haqāiq ‘ilmīyyah* sama sekali tidak berlaku pertentangan dan pentafsir hendaklah konsisten dengan manhaj al-Qur'an³¹².

1.5.2 Ulama Yang Menolak

Perincian data korpus klasik dan moden menunjukkan bahawa terdapat perbezaan dan perselisihan pendapat di kalangan para ulama mengenai ilmu saintifik al-Qur'an ini. Ada yang menyebut ia adalah sebahagian daripada *I'jāz al-Qur'an* dengan bersyarat, ada yang menolaknya dan ada menerima secara mutlak. Pendapat terkini membahagikan kelompok ini kepada tiga bahagian iaitu golongan *al-Mudoyyiqūn* (kelompok yang menolak pentafsiran saintifik al-Qur'an), *al-Mūsi 'ūn* (kumpulan yang menerima pentafsiran saintifik al-Qur'an) dan golongan *al-Mu'tadilūn* (kelompok yang bersederhana dalam isu ini dengan melihat faktor tertentu)³¹³.

³¹⁰ Faḍl Ḥassan ‘Abbās, *I'jāz al-Qurān al-Karīm*, 272-275.

³¹¹ Ṣolāḥ ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālidī, *I'jāz al-Qurān al-Bayānī wa Dalailū Maṣdarahū al-Rabbānī* ('Ammān: Dār 'Ammār li al-Nashr wa al-Tawzī', 2000), 395-396. Temubual pengkaji bersama Shaykh Dr. Ṣolāḥ ‘Abd Fattāḥ al-Khālidī di Suwaylēh, Jordan. Ṣolāḥ ‘Abd Fattāḥ al-Khālidī (Professor Tafsir dan pendakwah terkemuka, Universiti Jordan), dalam temu bual dengan penulis, 10 Julai 2012.

³¹² Hal yang sama juga turut disepakati oleh Muṣṭafā Muslim menerusi karyanya *Mabāḥith fī I'jāz al-Qurān*. Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥith fī I'jāz al-Qurān*, ed. ke- 2 (Riyādh: Dār Muslim, 1996), 171-176.

³¹³ Zaghlul al-Najjar, *Madkhal Dirāsah al-I'jāz al-'Ilmī fī al-Qurān al-Karīm wa al-Sunnah al-Nabawiyah al-Muṭohharoh* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2012), 85.

Kecenderungan sebahagian ulama untuk menolak metode pentafsiran saintifik al-Qur'an ini ialah selepas melihat beberapa aspek utama antaranya ialah³¹⁴,

- I. *Pertama*, dikhawatir mereka memahami ayat-ayat al-Qur'an dengan tidak mengikut kaedah yang telah disepakati. Mereka mentafsir al-Qur'an dengan pendapat mereka yang terkeluar dari manhaj dan kaedah ahli-ahli tafsir.
- II. *Kedua*, teori yang dikemukakan akan berubah dan pada setiap hari akan ada penemuan baru yang akan menolak penemuan sebelumnya. Jika diikatkan ayat-ayat al-Qur'an dengan teori ini maka dikhawatir akan timbulnya keraguan kepada al-Qur'an.
- III. *Ketiga*, al-Qur'an adalah kitab hidayah dan *i'jāz*, dan bukan tugas al-Qur'an untuk menjelaskan masalah-masalah alam semesta dan penemuan sains.
- IV. *Keempat*, al-Qur'an wajib difahami sepertimana yang diturunkan oleh Allah SWT kepada orang Arab pada awal dahulu. Ini merupakan pandangan al-Shāṭibī³¹⁵ yang menyebutkan pentafsiran ini tidak termasuk dalam *i'jāz* dan tidak ada kebenaran padanya.

Golongan ini terdiri daripada al-Syāṭibī, ‘Abd al-‘Azīz al-Zarqānī, ‘Aishah ‘Abd al-Rahmān, Subḥī Ṣāliḥ, Ḥussīn al-Zahabī, Shaykh Amin al-Khūlī, Shaykh Maḥmud Shaltūt, Muhammad Shākir³¹⁶.

³¹⁴ Sayyid Ṣāliḥ Sa‘adududin, *Mu‘jizāt Wa I‘jāz fī al-Qur’ān*, 168.

³¹⁵ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt* (Saudi ‘Arabiyyah: Dār al-‘Affān, 1997), 2:113-114, 128, 129, 130-131.

³¹⁶ Faḍl Ḥassān ‘Abbās, *I‘jāz al-Qurān*, 239, 242, 245. Zaghlūl al-Najjār, *Madkhal Ilā Dirāsah al-I‘jāz al-‘Ilmī*, 128. Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 2:55-56. Ḥussīn al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Qāherah: Maktabah Wahbah, 2000), 3:356. Muhammad Sāmī Muhammad ‘Ālī, *al-I‘jāz al-‘Ilmī fī al-*

1.6 KESIMPULAN

Justeru dapat difahami, saintifik al-Qur'an ialah satu pengetahuan yang bukan sahaja mampu menjelaskan fenomena alam yang berada di persekitaran, tetapi saintifik al-Qur'an ialah satu ilmu yang dapat menjelaskan makna yang terkandung dalam fenomena alam yang dikaji berdasarkan *ishārah* di dalam al-Qur'an. Sekali gus menjelaskan fenomena alam dan hubungannya dengan yang Maha Mencipta tentang segala fenomena alam, dan juga makna dan perasaan diri insan yang terasuh dan terdidik berdasarkan fahaman tauhid.

Sunnah al-Nabawiyyah (Dimaysq: Tayyibah lī al-Nashr wa al-Tawzī', 2007), 13-14. Faḍl Ḥassān ‘Abbās, *al-Tafsīr Asāsiyyātuhū wa Ittijāhātuhū* ('Amman: Maktabah Dandis, 2005), 239.

BAB 2 : MUHAMMAD MUTAWALLĪ AL-SHA‘RĀWĪ SEBAGAI MUFASSIR

SAINTIFIK ISLAM MODEN

2.0 PENGENALAN

Dalam membincangkan korelasi ayat-ayat al-Qur'an dengan aplikasi penemuan saintifik semasa, pelbagai pendekatan yang telah dilakukan oleh para sarjana untuk membuktikan hubung kait ini. Pada abad ke dua puluh¹, tokoh yang dikenali sebagai Shaykh Mūḥammād Mutawallī Al-Sha‘rāwī lahir memberikan nafas baru dalam tradisi pentafsiran ayat-ayat al-Qur'an. Memiliki paradigma yang jitu serta gugusan idea yang berasal dalam tradisi keilmuan Islam telah meletakkan beliau sebagai seorang ulama kontemporari, *mufassir* moden yang telah melakukan pencerahan dan transformasi dalam memahami *maqāṣid al-Qur'ān* menerusi implementasi pemahaman saintifik khasnya dalam pentafsiran al-Qur'an. Usaha beliau ini bukan sahaja mendekatkan masyarakat untuk kembali memahami al-Qur'an dalam pelbagai dimensi, malah memberikan cetusan idea kepada generasi akan datang.

¹ Abad ini memperlihatkan beberapa aspek kemerosotan dan kejatuhan umat Islam yang meliputi politik, ekonomi dan sosial akibat daripada serangan dan kepatuhan terhadap sistem kolonialisme, perkumpulan (*factionalism*) yang memperluaskan perpecahan, merebaknya amalan riba, ketidakseragaman intelektual dan kejanggalan ideologi yang merendahkan nilai-nilai utama, peniruan gaya Barat secara membula tuli, undang-undang berunsur ‘*positivist*’ yang tidak menakutkan penjenayah, kekeliruan total dalam program pendidikan dan ekspresi terdesak yang melemahkan usaha menyelesaikan masalah manusia. Lihat Kamaruddin Salleh, “Pengaruh Gerakan Islam Mesir Terhadap Gerakan Islam Malaysia”, dalam *Budaya Pemikiran Islam : Mesir – Malaysia*, ed. Ahmad Sunwari Long et al., (Kuala Lumpur: Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2006), 223.

Dalam bab ini, penulis akan memperincikan biografi al-Sha‘rāwī secara menyeluruh meliputi riwayat hidup, perjalanan intelektual yang mempengaruhi secara langsung metode pemikiran dan penulisan beliau, sekali gus menyerlahkan ketokohan dan kredibiliti beliau dalam bidang kajian pemikiran saintifik al-Qur'an ini. Turut dikupas mengenai komentar kesarjanaan beberapa tokoh terpilih mengenai al-Sha‘rāwī².

2.0.1 Situasi Politik dan Sosial pada Zaman Al-Sha‘rāwī

Kehadiran Shaykh Muḥammad Mutawallī Al-Sha‘rāwī di tengah masyarakat Mesir yang masih dibelenggu kejumudan berfikir, kebekuan intelektual dan kelesuan daya maju adalah tepat memandangkan pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke- 20, menyaksikan implikasi buruk hasil daripada modenisme dan kolonialisme yang menyusup masuk dalam cara berfikir dan hampir keseluruhan gaya hidup (*life style*) bukan sahaja masyarakat Mesir ketika itu, malah umat Islam seluruhnya.³ James P. Jankowski menyatakan situasi ini sebagai “*Liberal Age*”.⁴ Situasi ini bermula ketika era penaklukan Mesir oleh kuasa asing iaitu penjajahan Napoleon⁵ (1797-1802)⁶ dan semakin buruk di bawah tumpuk kekuasaan Inggeris (1882-1922)⁷.

² Gambaran awal pemikiran beliau dalam argumentasi saintifik ialah menerusi karya beliau berjudul *al-Āyah al-Kawniyyah wa Dilāluha 'alā Wujūd Allāh*. Al-Sha‘rāwī, “al-Āyah al-Kawniyyah wa Dilalāluha 'alā Wujūd Allāh”, laman sesawang *Islammi8m*, dicapai 20 Mei 2012, www.Islammi8m.com.

³ Situasi ini dgambarkan oleh Susan L. Wilson melalui karya beliau di bawah tajuk “*The Egyptian Way of Life*”. Lihat Susan L. Wilson, *Culture Shock Egypt* (Singapore: Times Books International, 1998), 143-159.

⁴ James P. Janskowski et al., *Egypt, Islam and The Arabs: The Search for Egyptian Nationhood*, 1900-1930 (New York: Oxford University Press, 1986), 3.

⁵ Napoleon Bonaparte adalah merupakan seorang Freemason tulen dan seorang Jeneral muda yang menyertai angkatan tentera bagi menjajah Mesir. Berperanan menubuhkan Institute d'Egypte dan mengembangkan pengaruhnya melalui pemeriksaan sistem penyelidikan serantau di Mesir. Lihat Azizah Othman, “Kolonialisme Dan Kesannya Ke Atas Perkembangan Peradaban Umat Islam: Satu

Bermula dari peristiwa ini, dapat dilihat unsur sekularisme dan usaha pembaratan mula merebak dalam budaya umat Islam. Misalnya, ketika Perancis menguasai Timur Afrika dan Mesir, peperangan pemikiran (*silent war*) dan *Ghazwah al-Fikr* telah dirancang menerusi pemeteraian perjanjian, pengutusan duta ke Lubnan, Istanbul dan Mesir. Pemisahan total sistem Islam kepada sistem sekular yang diintegrasikan oleh British memburukkan lagi situasi Mesir ketika itu.⁸ Implikasinya dapat dilihat apabila kerajaan ‘Uthmāniyyah yang berpusat di Istanbul jatuh ke tangan kuasa asing pada tahun 1924. Hal ini bukan sahaja memburukkan keadaan umat Islam sejagat, malah simbol kedaulatan dan kekuatan umat Islam ketika itu telah musnah. Ditambah lagi dengan kejatuhan Baitul Maqdis pada tahun 1967.⁹

Di tengah-tengah kemunduran dan kejatuhan umat Islam, seorang tokoh yang dikenali sebagai pelopor pembaharu Islam yang terkenal iaitu Jamāluddīn al-Afghānī (1838-1897) hadir dengan idea beras untuk mengembalikan kegemilangan Islam menerusi gerakan pembaharuan cetusan beliau. Ketika di Mesir, beliau bukan sahaja mengajak umat Islam untuk kembali kepada ajaran sebenar, malah beliau menjadi inspiratif agar kemajuan olahan Barat perlu diimplementasikan agar seajar dengan syariat Islam. Namun teori revolusi yang beliau kemukakan tidak bertahan lama apabila beliau telah diusir oleh penjajah British ketika itu.¹⁰

Tinjauan Di Mesir” (Disertasi Fakulti Sastera dan Sains Sosial Universiti Malaya Kuala Lumpur, 1999), 22.

⁶ Shamsul Azhar Yahya, “Gerakan Ikhwan al-Muslimin dan Pembinaan Peradaban Mesir Moden” (Disertasi Fakulti Sastera dan Sains Sosial Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2007), 24.

⁷ Azizah Othman, “Kolonialisme Dan Kesannya Ke Atas Perkembangan Peradaban Umat Islam: Satu Tinjauan Di Mesir”, 26.

⁸ Abd Rahman Abdullah, *Sejarah dan Pemikiran Islam*, Selangor: Penerbitan Pena, 1981), 33.

⁹ Musthafa Umar, “Metode ‘Aqliyyah Ijtima‘iyyah: Kajian Terhadap Tafsir al-Sya‘rāwī”, (Tesis Kedoktoran Jabatan Al-Qur'an dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2009), 16.

¹⁰ Shamsul Azhar Yahya, “Gerakan Ikhwan al-Muslimin dan Pembinaan Peradaban Mesir Moden”, 27.

Usaha murni Jamāluddīn al-Afghānī diteruskan oleh anak didik beliau Muhammad ‘Abduh (1849-1905)¹¹ yang terkesan dengan usaha guru beliau memperjuangkan kedaulatan Islam. Ketika Shaykh Muhammad ‘Abduh berusaha mengislah masyarakat serta menentang penjajah, seorang tokoh agung turut bersama beliau menyempurnakan misi ini, iaitu Sayyid Muhammad Rashīd Rēdā (1865-1938). Dalam mendepani cabaran sekular, pelbagai sektor turut terjejas kerana faham anarki kuasa barat. Rentetan daripada situasi ini, sistem politik, ekonomi dan sosial keseluruhannya adalah aspek yang paling ketara terjejas teruk hasil daripada implikasi penjajahan asing.

i. Implikasi Dalam Sistem Ekonomi Mesir

Manifestasi diktator kuasa asing terhadap pentadbiran Mesir menyebabkan krisis dalam sistem ekonomi Mesir. Situasi ini bukan sahaja telah menjadi barah kepada rakyat Mesir malah menjadi semakin meruncing akibat ambil alih kuasa asing dalam sektor ini. Menurut Shamsul Azhar, disebabkan kemerosotan inilah yang menjadi salah satu penyebab utama penguasaan British terhadap Mesir. Bebanan hutang yang ditanggung sejak dari era Kedif¹² Sa’īd dan Kedif Ismail menyebabkan Mesir tidak berjaya melepaskan diri dari bebanan hutang dan penjajahan. Pada awal abad ke-20,¹³ dunia menyaksikan pengasingan jurang yang begitu lebar di antara golongan yang kaya

¹¹ Nama sebenar beliau Abduh Bin Hassan Khayr. Dilahirkan pada tahun 1849M di perkampungan Maḩallāt Naṣr daerah Buhairah Mesir. Lihat Mohd Kamil Abdul Majid, *Tokoh-tokoh Pemikir Dakwah* (Selangor: Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), 1990), 71. Manakala menurut Donald N. Wilber, kehadiran tokoh pejuang revolusi ini adalah bertitik tolak daripada “The Impact of Secularism” yang menimpa rakyat Mesir khususnya pada akhir kurun ke-19 dan awal kurun ke-20. Lihat Donald N. Wilber, *United Arab Republic Egypt: Its People, Its Society, Its Culture* (New Haven: Hraf Press, 1969), 72-74.

¹² Kedif adalah merujuk kepada gelaran pemerintah atau penguasa Mesir sekitar tahun 1867 sehingga 1914. Gelaran ini diberikan oleh Sultan Abdul Aziz pada zaman Uthmaniyyah merujuk kepada pemerintah Mesir pada ketika itu. Robert McHenry et al., *Encyclopedia Britannica* (United Kingdom: Ltd Classic, 1996), 5:287.

¹³ Shamsul Azhar Yahya, “Gerakan Ikhwan al-Muslimin dan Pembinaan Peradaban Mesir Modern”, 84.

dan miskin. Apabila sektor ekonomi dikuasai oleh bangsa asing, sudah tentu implikasinya terhadap rakyat Mesir. Pada tahun 1938, sebanyak 320 syarikat asing yang memonopoli kesemua kemudahan dan kepentingan awam di Mesir.¹⁴ Menurut Hasan al-Bannā, pendapatan maksimum rakyat Mesir sebanyak 80 sen sebulan dan tidak termasuk rakyat yang tidak memperolehi pekerjaan.¹⁵ Situasi ini cukup memberikan gambaran jelas krisis ekonomi yang melanda Mesir. Fakta ini jelas menunjukkan bagaimana keruntuhan tamadun Mesir.

ii. Sekularisme Dalam Sistem Pendidikan Mesir

Tidak dinafikan asimilasi budaya dan pemikiran Barat turut mewujudkan interaksi positif dalam aspek tertentu khasnya dalam membangunkan kaedah berfikir umat Islam. Namun pemisahan total epistemologi Islam khasnya dalam sektor pendidikan seperti pemisahan ilmu dari agama dan pemisahan agama dari negara memberikan kesan buruk kepada masyarakat Mesir khasnya.¹⁶ Senario ini semakin menjalar dalam sistem pendidikan Mesir apabila sekularisasi ilmu pengetahuan bukan sahaja terpisah dari nilai-nilai agama, malah mewujudkan fenomena dikotomi atau pemilihan cabang ilmu yang menyebabkan ilmu terpisah antara satu sama lain, tidak seperti transisi pendidikan tradisional¹⁷ yang melihat cabang ilmu saling berkaitan satu sama lain¹⁸ seperti hubungan *vertical* dan *horizontal*.

¹⁴ Derek Hopwood, *Egypt: Politics and Society 1945-1981* (London: George Allen & Unwin 1982), 122.

¹⁵ Hasan al-Bannā, *Himpunan Risalah Imam Hasan al-Banna*, terj. (Kuala Lumpur: Pustaka Salam, 2010), 442.

¹⁶ Derek Hopwood, *Egypt: Politics and Society 1945-1981*, 136.

¹⁷ Sistem pendidikan tradisional yang dimaksudkan di sini ialah kesepadan keilmuan yang terkandung dalam sistem pendidikan Islam yang berlandaskan dalil naqli dan ‘aqli. Lihat Ziauddin Sardar, *Explorations in Islamic Science* (t.tp:Mansell, 1989), 22.

¹⁸ Azizah Othman, “Kolonialisme Dan Kesannya Ke Atas Perkembangan Peradaban Umat Islam: Satu Tinjauan Di Mesir”, 44.

Situasi ini jelas dapat dilihat dalam sistem pemerintahan Mesir ketika itu apabila seorang cendekiawan Perancis Louis Massignon¹⁹ (1883-1962) diserap masuk dalam kalangan ahli Akademi Diraja Mesir. Implikasinya menyelusup masuk ke dalam kehidupan intelektual Islam sehingga menimbulkan pelbagai polemik. Seperti perdebatan yang berlaku antara Zaki Mubarak²⁰ dan Taha Hussain²¹ di Mesir yang disifatkan oleh Malik Bennabi sebagai sebuah perdebatan yang menggambarkan drama moden pemikiran Islam, lengkap dengan permainan sasteranya²².

Kuasa sekular semakin merebak apabila asimilasi sistem pendidikan yang berorientasikan sistem Barat seperti yang telah dilakukan oleh Douglas Dunlop²³ telah melahirkan rakyat Mesir yang empiris dan ragu-ragu tentang keperluan berfikir dengan bersandarkan kepada agama kerana penekanan utama terhadap pendidikan moden di samping bercorak Firaunisme, Phoenicianisme, Babilonisme dan sebagainya.²⁴ Sistem ini menjadi agen sekularisasi yang dikritik hebat oleh ramai sarjana Islam termasuk al-Sha‘rāwī sendiri²⁵.

¹⁹ Waardenburg et al., *Muslims as Actors: Islamic Meanings and Muslim Interpretations in the Perspective of the Study of Religions (Religion & Reason)* (Berlin: Walter de Gruyter, 2007), 174-175.

²⁰ Zaki Mubarak bin Abd al-Salam (1891-1953) adalah merupakan sarjana pengkritik sastera Mesir. Dilahirkan dan dikebumikan di daerah Elmannoufa. Terkenal sebagai penentang paling keras terhadap puisi Arab pra-Islam yang diketengahkan oleh Taha Hussain. Lihat Jr. Goldschmidt Arthur, *Biographical Dictionary of Modern Egypt* (New York: Lynne Rienner Pub, 2000), 133.

²¹ Taha Hussain (1887-1973) adalah merupakan pemikir sekular moden dan tokoh persuratan Mesir. Dikritik hebat kerana menulis sebuah buku kontroversi berjudul *Fī al-Sha‘r al-Jāhilī* (Perihal Puisi Jahiliyyah) yang memuatkan tesis orientalis Inggeris David Margoliouth tentang puisi Arab Islam. *Ibid.*, 82.

²² Pandangan beliau dipetik berdasarkan terjemahan dan penjelasan dalam buku versi Bahasa Inggeris oleh Mohamed el-Tahir el-Mesawi. Malik Bennabi, *Asal Usul Masyarakat Manusia: Rangkaian Hubungan Sosial ‘On The Origins of Human Society’*, terj. (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara, 2007), 2.

²³ Beliau memperkenalkan sistem pendidikan Mesir bermodelkan sistem British. *Ibid.*, 41.

²⁴ *Ibid.*, 39.

²⁵ Lihat perbahasan beliau di bawah tajuk *Miṣr wa al-Islām. Al-Sha‘rāwī, Anta Tas’al wa al-Islām Yujb lī Faḍīlah al-‘Allāmah al-Shaykh Muḥammad Muṭawallī al-Sha‘rāwī*, ed. Muḥammad Muḥammad ‘Āmir (Qāherah: Dār al-Quds lī al-Ṭab’ wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 2003), 634. Lihat juga sub topik

Hal inilah yang menjadi kerisauan beliau terhadap situasi yang berlaku di Mesir keseluruhannya. Memandangkan sistem pentadbiran yang berorientasikan Barat, dan langsung tidak mengendahkan seruan dan saranan sarjana Islam dan ulama yang memperjuangkan kedaulatan Islam pada ketika itu. Refleksi daripada isu ini, al-Sha‘rāwī mengambil inisiatif untuk berjuang memulihkan keadaan, menyebarkan kebenaran dalam pelbagai aspek dan saluran bersesuaian dengan personaliti beliau sebagai seorang agamawan yang disegani. Salah satu pendekatan yang beliau gunakan ialah menerusi implementasi idea-idea pemikiran saintifik dalam pentafsiran al-Quran. Usaha ini juga disebut sebagai *khawāṭir al-Sha‘rāwī*²⁶ terhadap isu semasa dan wahana intelektual untuk mengajak umat Islam kembali kepada kebenaran menggunakan pendekatan memahami mesej al-Qur'an.

2.1 RIWAYAT HIDUP MUHAMMAD MUTAWALLĪ AL-SHA‘RĀWĪ

2.1.1 Sejarah kelahiran

Nama sebenar beliau ialah Muḥammad Mutawallī Al-Sha‘rāwī. Mendapat gelaran sebagai ‘amin’ kerana bertitik tolak ketika ayahnya ditanya mengapa beliau menamakan anaknya dengan nama al-Sha‘rāwī lantas beliau menjawab ‘amin’.²⁷

Beliau dilahirkan pada 15 April tahun 1911 bersamaan dengan 17 Rabi‘ al-Thānī tahun 1329 Hijrah di Daqadus²⁸ sebuah perkampungan kecil di kawasan Mayyit

al-Islām wa al-Fikr al-Mu‘āṣir dalam Al-Sha‘rāwī, *al-Tarbiyah fī al-Madrasah al-Nubuwah* (Shubrā: Maṭba‘ al-Nasr, 1999), 7.

²⁶ Lihat ulasan al-Sha‘rāwī dalam muqaddimah tafsir beliau. Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, 1991), 1:9. Lihat juga ulasan Muhammad Amin Ibrahim al-Tanadī, *Adwā’ ‘Ala Khawāṭir al-Shaykh Al-Sha‘rāwī wa Manhajuhū fī Tafsīr Al-Qur’anal-‘Azīm* (Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, t.t.), 61-64.

²⁷ Al-Munshawī et al., *Al-Shaykh al-Sha‘rāwī wa Ḥadīth al-Zikrayāt* (al-Qāherah: Dār al-Faḍīlah, t.t.), 10.

al-Ghumar di wilayah al-Daqhiliyyah.²⁹ Beliau juga cukup dikenali dengan gelaran Abū Sāmī sempena nama anak sulung beliau iaitu Sāmī.³⁰ Pada malam hari ketika beliau dilahirkan, ayahnya telah bermimpi melihat al-Sha‘rāwī menyampaikan khutbah di atas mimbar. Mimpi ini sekali gus menunjukkan petanda yang baik dengan kelahiran al-Sha‘rāwī.³¹

2.1.2 Keturunan

Shaykh Muḥammad Mutawallī Al-Sha‘rāwī berasal daripada keluarga yang sederhana, namun mempunyai pertalian keturunan dengan ‘ahl al-Bayt’. Hal ini dikuatkan lagi menerusi sebuah buku yang bertajuk *Anā Min Sulālah Ahl al-Bayt*, yang menyatakan beliau merupakan keturunan dari cucu Nabi SAW, iaitu Saidina Ḥussīn r.a.³² Dipercayai dalam susur jalur keluarga al-Sha‘rāwī, terdapat dua nasab yang menghubungkan kepada keturunan ahl al-Bayt. Pertama menerusi datuk sebelah ayah beliau iaitu Sayyid al-Sharīf Muḥammad Bin Sayyid Mutawallī Al-Sha‘rāwī Al-Ḥusaynī dan melalui susur jalur ibunya iaitu Ḥabībah yang mempunyai pertalian

²⁸ Daqadus ialah sebuah perkampungan kecil di Mesir yang terletak di kawasan al-Daqhiliyyah, Markaz Mayyit Ghumar kira-kira 75 kilometer dari Bandar Qaherah. Pada asalnya nama kampung ini adalah dalam bahasa Rom iaitu Otokotos (أوتوكتوس), namun apabila orang Arab memasuki Mesir, mereka menyebut kampung ini dengan sebutan Daqadus (دقادوس). Al-Idris, *Abu ‘Abdullah Muḥammad Ibn Muḥammad Mutawallī Ibn Abdullāh Ibn Idrīs; Nuzhah al-Musytaq fi Ikhtirāq al-Āfaq* (Qāherah: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, t.t.), 313. Lihat juga al-Bayūmī et al., *Muhammad Mutawalli al-Sya‘rāwī, Jawlah fi Fikrah al-Musi‘ī al-Faṣīḥ* (Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, 1999), 13. Dalam *Mu’jam al-Buldān*, Nama Kampung ini disebut sebagai ‘Qadus’. Lihat juga Yaqtūn al-Hamawī, *Mu’jam al-Buldān* (Beirut: Dār Ṣodīr, 1955), 2:458, entri “Daqadus (دقادوس)”.

²⁹ Al-Munshawī et al., *Al-Shaykh al-Sya‘rāwī wa Hadīth al-Zikrayāt*, 10.

³⁰ ‘Umar Ya’qub Jamīl al-Ṣolihī, *Madrasah al-Shaykh Al-Sha‘rāwī fī al-Tafsīr* (‘Ammān: Dār al-Asrār li al-Nashr wa al-Tauzī’, 2009), 171.

³¹ Muḥammad al-Bāz, *Muḥākamah al-Sya‘rāwī: Shaykh Al-Sha‘rāwī Mā Lahū wa Mā ‘Alayhi* (Qāherah: Maktabah Madboula al-Ṣoghrī, 1998), 165-166.

³² Lihat Istibsyaroh S.H, *Hak-Hak Perempuan ; Relasi Jender Menurut Tafsir Al-Sya‘rāwī* (Bandung: Penerbit TERAJU, 2004), 21.

dengan Imam Hussin Ibn ‘Ali karramallahu wajhah.³³ Hal ini dikuatkan lagi menerusi pernyataan Shaykh Muhamad Khalil al-Khatibī.³⁴

Walaupun ayah beliau hanya bekerja sebagai seorang petani dan ibunya pula seorang pekerja di ladang, mereka dikenali dengan keluarga yang menitikberatkan pendidikan agama serta cinta pada ilmu pengetahuan dan para ulama. Al-Sha‘rāwī pernah berkata tentang ibunya:

“...adapun ibuku adalah seorang insan yang telah dilahirkan untuk menerima segala kehidupan seadanya, beliau tidak pernah merungut tentang kepayahan yang beliau alami, buktinya anda akan melihatnya apabila beliau memikul tugas sebagai seorang ibu di rumah...”³⁵

2.1.3 Keluarga Al-Sha‘rāwī

Apabila melihat sejarah kehidupan al-Sha‘rāwī, beliau mula mendirikan rumah tangga pada usia yang muda iaitu ketika berumur 19 tahun. Perkahwinan beliau diatur sendiri oleh kedua ibu bapanya dan beliau sama sekali tidak menentang pilihan kedua orang tuanya malah berlapang menerima pilihan mereka. Hasil daripada perkahwinan tersebut, al-Sha‘rāwī dikurniakan 3 orang anak lelaki dan 2 orang anak perempuan iaitu³⁶ ; Sāmī, ‘Abd al-Rahman, Aḥmad, Fāṭimah dan Ṣoleḥah.

³³ Abu al-‘Ayniy et al., *Ana min Sulālah Ahl al-Bayt* (Qāherah: Dār Akhbār al-Yawm, t.t.), 9.

³⁴ Beliau menyatakan al-Sya‘rāwī adalah Sayyid al-Sharīf Mutawallī Al-Sha‘rāwī al-Husaynī, nasab ibunya dari ayah ibunya berakhir pada Imam al-Husin Bin ‘Ali. Shaykh pernah berkata kepadaku: “Aku tidak pernah bercerita kepada siapa pun tentang hal ini, maka janganlah engkau memberitahu sesiapapun berkenaan hal ini”. Istibsyaroh S.H, *Hak-Hak Perempuan ; Relasi Jender Menurut Tafsir Al-Sya‘rāwi*, 22. Lihat juga Muhamad Mahjūb Muhamad Ḥassan, *al-Shaykh Al-Sha‘rāwī Min al-Qaryah IIā al-‘Ālamiyah*, (Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islami, 1990), 8.

³⁵ Al-Munshawi et al., *Al-Shaykh al-Sya‘rāwī wa Hadīth al-Zikrayāt*, 22.

³⁶ Ahmad al-Maṣri Husayn Jawhar, *Ma’ a Dā’iyah al-Islām al-Shaykh Muhamad Mutawallī Al-Sha‘rāwī Imām al-‘Asr* (Qāherah: Maktabah Nah‘ah, t.t.), 14.

Al-Sha‘rāwī cukup dikenali sebagai seorang suami yang sangat bertanggungjawab. Walaupun beliau sibuk dengan tugas dakwah dan kerap ke luar negara, peranan beliau sebagai bapa tidak pernah diabaikan. Masa bersama keluarga tidak pernah diabaikan, malah beliau dikenali sebagai bapa penyayang terhadap anak-anaknya dan sentiasa menerapkan nilai-nilai murni dan asas agama yang kuat dalam mendidik anak-anaknya. Justeru tidak hairanlah anak-anak beliau turut mewarisi sifat-sifat mulia al-Sha‘rāwī.³⁷

2.1.4 Kehidupan dan Pendidikan Awal

Beliau dibesarkan di sebuah kampung di Daqadus, iaitu sebuah perkampungan lama di Mesir. Suasana kampung yang tenang dan keadaan masyarakat yang patuh pada ajaran agama telah menjadi salah satu pendorong kepada nilai murni yang terdapat di dalam diri al-Sha‘rāwī. Walaupun kedua orang tua beliau sibuk dengan bertani, mereka tidak pernah mengabaikan pendidikan anaknya, khususnya pendidikan al-Sha‘rāwī. Sejak dari kecil lagi al-Sha‘rāwī dilatih untuk cintakan ilmu pengetahuan, situasi ini dilihat ketika ayahnya menghantar al-Sha‘rāwī ke rumah seorang ulama prolifik iaitu Shaykh ‘Abd al-Majid Bāshā untuk mendalami ilmu al-Qur'an secara tidak formal.³⁸

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Jika dilihat tradisi masyarakat Mesir, mereka akan menghantar anak-anak mereka sejak dari usia yang muda ke rumah *Kuttāb* atau ulama yang banyak menghasilkan karya untuk mendalami ilmu Al-Qur'an. Rola Muḥammad Aḥmad Husīn, "Manhaj Shaykh Muḥammad Mutawallī Al-Sha‘rāwī fī Al-Qur'an al-Karim" (Disertasi Fakulti Fiqh & Undang-Undang di Universiti Ali-Bayt Jordan, 2000), 21. Lihat juga Muḥammad al-Bāz, *Muḥākamah al-Sya‘rāwī: Shaykh Al-Sha‘rāwī Mā Lahū wa Mā 'Alayhi*, 24-25.

Kehebatan al-Sha‘rāwī dapat dilihat apabila beliau telah menghafaz 30 juzuk al-Qur'an ketika berumur 11 tahun iaitu pada tahun 1922³⁹. Manakala pada tahun 1925 al-Sha‘rāwī telah menguasai ilmu tajwid dengan cemerlang juga di bawah bimbingan Shaykh ‘Abd al-Majid Bāshā. Keputusan yang diambil oleh ayah al-Sha‘rāwī untuk memberikan pendidikan al-Qur'an sebagai pendidikan awal kepada beliau adalah tepat, kerana di antara salah satu fungsi dan metode al-Qur'an ialah untuk mengembalikan jiwa kepada fitrah semula jadinya (Tauhid: Mengesakan Allah SWT) daripada kekotoran warisan, persekitaran serta kepercayaan karut marut.⁴⁰ Justeru pada hemat pengkaji, penekanan meletakkan al-Qur'an sebagai asas dalam pendidikan akan menjadi agen perubahan dalam pembentukan sistem dan etika berfikir seseorang. Inilah yang telah dimiliki oleh al-Sha‘rāwī sejak dari kecil lagi.⁴¹

Penerapan nilai-nilai murni selaras dengan tuntutan Rasulullah SAW yang diterapkan oleh kedua ibu bapa al-Sha‘rāwī sejak dari kecil bukan sahaja membawa hasil, malah menjadi ikutan penduduk kampung apabila melihat akhlak mulia al-Sha‘rāwī. Justeru hal ini menunjukkan tauladan terbaik adalah bermula dari didikan

³⁹ Muhammad Mahjūb Muhammād Ḥassān, *al-Shaykh Al-Sha‘rāwī Min al-Qaryah Ilā al-‘Ālamiyah*, 10. Muhammād Muṣṭafā, *Riḥlah fī A'maq al-Sya'rawī* (Qāherah: Dār al-Ṣafwah, 1991), 6. Lihat juga Istibṣaroh S.H, *Hak-Hak Perempuan ; Relasi Jender Menurut Tafsir Al-Sya'rawi*, 24.

⁴⁰ Bertepatan dengan firman Allah SWT yang berbunyi:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلَّذِينَ حَنِيفُوا ۚ فَطَرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَلِكَ الَّذِينَ أَقْرَبُوهُمْ وَلَكُمْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Maksudnya: "Setelah jelas kesesatan syirik itu) maka hadapkanlah dirimu (engkau dan pengikut-pengikutmu, wahai Muhammad) ke arah ugama yang jauh dari kesesatan; (turutlah terus) ugama Allah SWT, iaitu ugama yang Allah SWT menciptakan manusia (dengan keadaan bersedia dari semulajadinya) untuk menerimanya; tidaklah patut ada sebarang perubahan pada ciptaan Allah SWT itu; itulah ugama yang betul lurus, tetapi kebanyakannya manusia tidak mengetahui" (Surah al-Rūm: 21:30). Lihat Osman Khalid, *Metodologi Al-Qur'an Dalam Pendidikan*, ed. ke- 2 (Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), 1997), 50-51.

⁴¹ Inilah yang menjadi salah satu penekanan Muhammād al-Ghazālī dalam karya beliau yang meletakkan satu manhaj khusus untuk kembali kepada al-Qur'an. Lihat Muhammād al-Ghazālī, *Kayfa Nata 'amal Ma'a Al-Qur'an*, terj. Muhammād Rivai Batubara, ed. ke- 2 (Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), 1996), 267.

yang terbaik.⁴² Seperti ungkapan yang pernah disebut oleh Maḥmūd Shaltūt, beliau menyatakan:

“Sesungguhnya pendidikan yang berteraskan al-Qur'an menunjukkan jalan yang benar dan lurus serta memberikan khabar gembira kepada orang mukmin yang beramal soleh, yakinlah bahawa setiap apa yang mereka laksanakan pasti memperolehi ganjaran di sisi Allah SWT. Hal ini seperti yang terungkap menerusi firman Allah SWT dalam Surah ”⁴³

2.2 PERJALANAN INTELEKTUAL AL-SHA'RĀWI

2.2.1 Pendidikan Rendah

Setelah al-Sha'rāwī tamat menghafaz al-Qur'an, beliau meneruskan pendidikannya dengan sistem pendidikan rasmi di *Madrasah al-Awlawiyyah* atau lebih dikenali dengan *Ma'had Ibtidā'i al-Azhari* di Zaqaziq pada tahun 1926 iaitu ketika usia beliau menjangkau 15 tahun. Suasana pendidikan di kampung yang tenang dan jauh dari kancah hedonisme telah menjadi pendorong kepada pembinaan sahsiah beliau yang sangat dikenali di kalangan penduduk kampung beliau sendiri. 'Umar Ya'qūb Jamīl al-Šolihi menyebut tentang suasana kampung beliau:

وَهَكُذَا كَانَتْ حِيَاةُ الْقَرْيَةِ نَبْعَدُ لِلإِيمَانِ، وَتَرْسِيْخًا لِلْعِقِيدَةِ، وَمِنَارَاتٍ لِلسلُوكِ الْقَوْمِ فِي أَمْوَارِ

الدِّين⁴⁴

⁴² Al-Bayūmī, *Min A'lām al-'Asr : Kaifa 'Urifat Haula al-Shaykh*, (Qāherah: Dār al-Miṣriyyah al-Banāiyah, 1998), 38.

⁴³ Maḥmud Shaltūt, *Al-Qur'an Membangun Masyarakat*, terj. K.H Dja'far Soedjarwo (Surabaya: Penerbit al-Ikhlas, 2009), ix.

⁴⁴ 'Umar Ya'qūb Jamīl al-Šolihi, *Madrasah al-Shaykh Al-Sha'rāwi fī al-Tafsīr*, 180.

Maksudnya: “Demikianlah kehidupan di kampung yang dapat mengukuhkan iman, membina akidah dan keperibadian yang tinggi dalam urusan keagamaan”

Dr al-Jamīlī mengulas tentang keperibadian al-Sha‘rāwī semasa kecil, beliau menyatakan:

“Al-Sha‘rāwī adalah merupakan seorang kanak-kanak yang memiliki peribadi tersendiri, sewaktu kecil lagi beliau suka berfikir terhadap apa yang berlaku di sekeliling beliau. Sentiasa kelihatan tenang dan tidak gopoh dalam setiap tingkah lakunya.”⁴⁵

Manakala Muḥammad Rajab al-Bayūmī pernah berkata:

“Sejujurnya aku sangat hairan dan kagum dengan anugerah Allah SWT yang diberikan kepada al-Sha‘rāwī. Ini kerana ketika beliau masih berumur belasan tahun, al-Sha‘rāwī pernah meminta ayahnya untuk membelikan kitab ‘al-‘Aqd al-Fariḍ’ dan kitab *Majma‘ al-Amthāl*. Sedangkan kandungan kitab ini merangkumi perbincangan ilmiah tentang sejarah peradaban Arab dan peradaban sosial pada masa jahiliyyah dan Islam.”⁴⁶

2.2.2 Pendidikan Menengah dan Tinggi.

Setelah al-Sha‘rāwī menamatkan pengajian di peringkat rendah, ayahnya telah menghantar beliau ke peringkat menengah di *Ma’had al-Thānawī al-Azhārī* di Zaqaziq. Kesungguhan beliau dalam menuntut ilmu dapat dilihat apabila al-Sha‘rāwī menerima anugerah cemerlang dalam majlis penyampaian sijil tamat pengajian pada tahun 1936.⁴⁷

⁴⁵ Muhammad Mahjūb Muḥammad Ḥassan, *al-Shaykh Al-Sha‘rāwī Min al-Qaryah Ilā al-‘Ālamiyah*, 8.

⁴⁶ Muḥammad Rajab al-Bayūmī, *Muhammad Mutawallī Al-Sha‘rāwī Jawlatun fī Fikrihī al-Faṣīh* (Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, t.t.), 16.

⁴⁷ Al-Bayūmī, *Muhammad Mutawallī Al-Sha‘rāwī Jawlah fī Fikrah al-Mūsi‘ī al-Faṣīh* (Qāherah: Dār al-Miṣriyyah al-Bananiyyah, t.t.), 13-18.

Kecintaan beliau dalam menuntut ilmu tidak terhenti apabila pada tahun 1937 beliau melanjutkan pengajian pada peringkat Ijazah Sarjana Muda di Universiti al-Azhar dalam bidang bahasa Arab (كلية اللغة العربية) sehingga tamat pada tahun 1941 dengan *marhalah mumtāz* (cemerlang). Kemudian pada tahun 1943, al-Sha‘rāwī telah dianugerahkan Ijazah Doktor Falsafah sekali gus melayakkan beliau untuk menjadi tenaga pengajar pada ketika itu.⁴⁸

Tradisi keilmuan *turāth* yang kukuh serta gagasan keilmuan yang luas mengenai situasi masyarakat pada zaman beliau meletakkan beliau pada kedudukan tersendiri. Keilmuan al-Sha‘rāwī tidak dapat disangkal lagi khasnya dalam kalangan para sarjana sezaman dan sesudah beliau. Kesungguhan dan kecintaan beliau dalam menuntut ilmu semakin terserlah apabila beliau sangat dikenali sebagai *dā‘ī murabbī* pada ketika itu selaras dengan keilmuan dan kepakaran yang beliau miliki dalam pelbagai matra. Memiliki keilmuan yang berlandaskan tradisi akidah Islamiyyah melonjakkan lagi bidang kepakaran beliau yang meliputi aspek fiqh, tafsir dan sirah nabawiyah. Walau bagaimanapun, al-Sha‘rāwī sangat meminati syair-syair Arab klasik. Justeru tidak hairanlah beliau sangat mahir dalam kaedah bahasa Arab.

Pada tahun 1926, ketika beliau masih menuntut pada peringkat pra di Universiti al-Azhar, beliau telah menghasilkan satu syair sulung bersempena peristiwa Isra’ Mi‘rāj.

يَا لَيْلَةُ الْمَرْأَجِ وَالْإِسْرَاءِ
وَحْيِ الْجَلَالِ وَفْتَهُ الشِّعْرَاءِ
الدَّهْرُ أَجْمَعٌ أَنْتَ سَرُّ نُوَافَّهِ
وَمَا أَتَاكَ اللَّهُ ذَاتُ رَوَاءِ

⁴⁸ Rola Muhamad Ahmad Husin, “*Manhaj Shaykh Muhamad Mutawalli Al-Sha‘rāwī fī Al-Qur’ān al-Karīm*”, 21.

Maksudnya:

Wahai malam Mi'raj dan Isra, wahyu kemegahan yang telah ditunaikan (sanjungannya) oleh penyai-penyair

Bagi sekalian waktu, engkaulah rahsia (penyempurna) hajatnya, dengan apa yang telah Allah SWT kurniakan kepadamu, wahai yang empunya penghilang dahaga.

Beliau sendiri pernah menyatakan di dalam rakaman kuliah beliau;

“Sesungguhnya kehidupanku di Daqadus telah banyak mengajarku erti kehidupan yang sebenar berbanding kehidupanku di universiti, bermula dari kelompok masyarakat yang sederhana tetapi menitikberatkan akhlak yang luhur.⁴⁹”

Walaupun beliau cukup sinonim dikenali sebagai ‘pakar dan alim’ dalam dimensi pengajian Islam *turāth*, namun isu ataupun permasalahan semasa yang berkaitan dengan perbahasan elemen pemikiran saintifik semasa yang berkaitan dengan umat Islam turut disentuh oleh beliau secara langsung. Ulasan beliau meliputi mencari solusi sesuatu isu, menjelaskan kerumitan, mencari perdamaian dan titik pertemuan serta menunjukkan jalan kebenaran. Hal ini meletakkan kredibiliti beliau sebagai seorang ulama moden yang menggabung jalin tradisi keilmuan Islam *turāth* dalam mengimplementasi elemen saintifik semasa⁵⁰ sekali gus menyanggah tuduhan-tuduhan palsu golongan yang skeptikal dengan keilmuan beliau.

2.3 PENGARUH PENDIDIKAN DAN PENULISAN

2.3.1 Guru-Guru Al-Sha‘rāwī

⁴⁹ “Barnāmij Ayyām Min Ḥayāh al-Imām Shaykh Muḥammad Mutawallī al-Sha‘rāwī”. TV For Egypt, 2011, video.

⁵⁰ *Majallaḥ Ṣawt Syarbīn*, bil. 11, November 1994, 25.

Tradisi keilmuan Islam menunjukkan ulama yang hebat adalah bermula daripada didikan guru yang hebat. Pendidikan awal di Daqadus di bawah bimbingan Shaykh Ibrahim Hamrūsh, seorang guru yang berpengaruh di Daqadus. Beliau juga turut berkhidmat sebagai tenaga pengajar di Zaqaziq. Manakala Shaykh Aḥmad ‘Ammārah adalah merupakan seorang guru yang berperanan memberikan didikan dalam aspek falsafah di awal pembabitan al-Sha‘rāwī dalam lapangan ilmu.⁵¹

Manakala dalam bidang tasawuf, beliau berguru dengan Shaykh Aḥmad Sa‘ūd. Ketika al-Sha‘rāwī ditanya metode yang beliau gunakan dalam bidang tasawuf, beliau menyatakan; “*metode yang saya gunakan ialah metode tasawuf al-Bāziyah seperti yang telah ku pelajari daripada guruku*⁵²”. Selain itu, tokoh yang paling berpengaruh dalam diri beliau khasnya dalam aspek tasawuf ini ialah Imam Muḥammad ‘Abduh.⁵³

Imam Ḥasan al-Bannā juga adalah di antara guru beliau yang paling dikagumi, beliau sendiri pernah menyatakan:

“Saya mengagumi kredibiliti Imam Ḥasan al-Bannā ketika berpidato, terutamanya apabila beliau bercerita tentang sirah Rasulullah SAW, setiap penonton pasti kagum dengan kemampuan luar biasa beliau yang mampu menarik pendengar dengan ilmu yang beliau miliki.”⁵⁴

Selain itu, menurut Rola Muḥammad Aḥmad Ḥusin, guru beliau sangat ramai, namun di antara mereka yang diketahui ialah Shaykh Muṣṭafa al-Sāwī, Shaykh Aḥmad Makkī, Shaykh ‘Abd al-Ghanī ‘Ali Ḥassan, Shaykh ‘Amir Surūr, Shaykh Muḥammad

⁵¹ “*Barnāmij Ayyām Min ḥayāh al-Imām Shaykh Muḥammad Mutawalli al-Sha‘rāwī*”, TV For Egypt, 2011, video.

⁵² Salah satu metode kesufian dalam bidang tasawuf. Lihat Abū al-Aynayn et al., *al-Sya‘rāwī: Ana min Sulālah Ahl Bayt* (t.t.), 8.

⁵³ K.H. Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi* (Bandung: Penerbit Mizan, 2006), 267.

⁵⁴ Thābit et al., *Al-Sha‘rāwī wa al-Sultān* (Qāherah: Dār al-Rauḍah, t.t.), 21.

Għarrābah, Shaykh Nūr al-Ḥusīn, Shaykh ‘Abd al-Ḥamīd ‘Abd al-Għaffar Naṣif, Shaykh Jād Soleh, Shaykh Muḥammad ḥassan al-Tūdi, Shaykh Sulayman Nawwar, Shaykh ‘Abd al-Ḥalīm Qadm, Shaykh Muḥammad ‘Abd al-Laṭif Darrāz, Shaykh ‘Ali Muḥammad Maḥmūd Jawesh, Shaykh Aḥmad Syarf, Shaykh ‘Abd al-Hādī al-Sayyid ‘Adl, Shaykh Muḥammad Ṭanṭawī Kuabishah, Shaykh Muḥammad Maḥmūd al-Tanikħi, Shaykh ‘Abd al-Raḥīm al-Baltanī dan Muhyiddin ‘Abd al-Ḥamīd Ibrāhīm. Kebanyakan daripada guru beliau ini adalah merupakan ulama dan tenaga pengajar sewaktu beliau menuntut di Universiti al-Azhar.⁵⁵

2.3.2 Anak Murid Al-Sha‘rāwī

Jolokan sebagai ‘*da’ī sejuta umat*’ jelas menunjukkan beliau sangat masyhur bukan sahaja di Mesir malah di seluruh dunia. Justeru tidak mustahil beliau memiliki ramai anak murid yang berkaliber. Di antara anak murid beliau yang menonjol selepas kematian beliau ialah:

- Shaykh Dr. Yūsuf al-Qaraḍawī.⁵⁶
- Shaykh Hassan al-Shanawī⁵⁷

Manakala menurut ‘Abd al-Mu‘īz ‘Abd al-Jazar, anak murid al-Sha‘rāwī sangat ramai, kerana sesiapa sahaja yang pernah mengikuti kelas pengajian beliau sama ada di masjid, menerusi rancangan TV dan radio adalah merupakan anak murid beliau.⁵⁸

⁵⁵ Rola Muḥammad Aḥmad Husīn, “*Manhaj Shaykh Muḥammad Mutawallī Al-Sha‘rāwī fī Al-Qur’ān al-Karīm*”, 26.

⁵⁶ Al-Sha‘rāwī, *Fatāwā Al-Qur’ān* (Qāherah: Maktabah Turāth, 2004), 1:17.

⁵⁷ Beliau juga pernah menuntut dengan al-Sha‘rāwī pada tahun 1948 di Ma’had Ṭantā. Lihat Badwi et al., *Qālū ‘an Al-Sha‘rāwī Ba’da Rāḥīlīhi* (Qāherah: Dār al-Amin, 1999), 59.

⁵⁸ Lihat ‘Abd al-Mu‘īz ‘Abd al-Jazar et al., *al-Sya‘rāwī: Imām al-Da‘āt Mujaddid Hādha al-Qur’ān* (Qāherah: Universiti al-Azhar, 1998), 96

2.3.2 Pemikiran Al-Sha‘rāwī

Al-Sha‘rāwī cukup dikenali sebagai seorang ulama yang alim dalam mentafsirkan al-Qur'an. Kemampuan beliau dalam memberikan kefahaman dan menjelaskan kebenaran melalui manhaj al-Qur'an kepada masyarakat telah memberikan nafas baru terhadap prospek al-Qur'an dalam mendepani isu-isu semasa yang memerlukan hujah dan jawapan yang tepat dan bersesuaian dengan konteks dan etika kehidupan bermasyarakat. Malah dalam isu tertentu, idea beliau menjadi pegangan khususnya masyarakat Mesir pada ketika itu.

Dalam menerangkan Islam, beliau dilihat banyak menggunakan kaedah mantiq, korelasi pemahaman dalil ‘aqli dan naqli sesuai dengan keilmuan yang beliau miliki dan berdasarkan matlamat pengislahan ummah yang beliau ketengahkan. Manakala apabila membincangkan kepakaran beliau dalam ilmu al-Qur'an, kredibiliti beliau sukar ditandingi kerana beliau sangat menguasai bahasa Arab yang menjadi tunjang utama dalam menguasai isi makna al-Qur'an. Justeru tidak hairanlah jika fatwa dan pendapat beliau mampu diterima umum dan memberikan resolusi terbaik pelbagai permasalahan pada ketika itu. Keilmuan dalam membuat keputusan dan kesederhanaan dalam memberikan resolusi dalam pelbagai bidang dapat dilihat dalam setiap ucapan, ceramah serta dalam hasil karya beliau.⁵⁹

Membahaskan aspek pemikiran ini sudah pasti menyentuh pegangan akidah al-Sha‘rāwī, berdasarkan pengamatan pengkaji melalui karya-karya beliau⁶⁰ jelas

⁵⁹ *Ibid.*, 102.

⁶⁰ Antaranya ialah; *Kitāb Islām wa al-Mar'ah Aqīdah wa Manhaj*, *Kitāb al-Hayāt wa al-Mawt*, *Kitāb al-Khayr wa al-Shar*, *Kitāb al-Qadā'* wa *al-Qadr* dan *Kitāb Haḍā Huwa al-Islām*. Kesemua kitab ini

menunjukkan al-Sha‘rāwī berpegang teguh kepada akidah Ahli Sunnah wa al-Jamā‘ah. Kecenderungan aspek pemikiran beliau semakin menonjol apabila membahaskan ayat-ayat berkaitan akidah khasnya yang terdapat dalam *Tafsīr al-Sha‘rāwī*. Sebagai contoh ketika beliau membahaskan Surah al-Mā’idah ayat 64 :

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَعْلُولَةٌ عَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعِنُوا بِمَبْسُوطَتَانِ يُفِيقُ كَيْفَ يَشَاءُ⁶¹

Maksudnya: “Dan orang-orang Yahudi berkata: “Tangan Allah terbelenggu”. Tangan mereka lah yang terbelenggu dan mereka pula dilaknat dengan sebab apa yang mereka telah katakan itu. Bahkan kedua tangan Allah sentiasa terbuka (nikmat dan kurnianya)”.

Al-Sha‘rāwī menjelaskan:

“...adapun kalimah (بَدْ) seperti dalam ayat tersebut bukanlah seperti tangan yang manusia miliki dan sama sekali tiada berlaku penyerupaan dalam apa jua bentuk sekalipun. Seperti yang telah dinyatakan dalam al-Qur'an (ليس) (كمثله شيء) Sebaliknya yang dimaksudkan dengan kalimah (بَدْ) dalam ayat tersebut ialah; النعمة (القدرة) atau (kekuasaan atau nikmat)⁶².

Namun, dalam beberapa situasi tertentu, beliau menggunakan pendekatan metode beliau yang tersendiri, iaitu penggunaan elemen akal dalam erti kata implementasi falsafah pemikiran Islam dalam memahami ayat-ayat akidah, bertujuan memberikan penerangan yang mudah dan lebih dekat kepada pemahaman dan suasana masyarakat ketika itu. Walaupun begitu, beliau juga tidak mengabaikan dalil-dalil naqli yang menjadi teras perbincangan bab akidah. Hanya pentafsiran yang beliau gunakan dilihat

telah diterbitkan oleh penerbit Akhbar al-Yawm Kaherah, yang berfungsi sebagai penerbit rasmi karya-karya tulisan al-Sha‘rāwī.

⁶¹ Surah al-Mā'idah : 64

⁶² Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, 1991), 6:3261-3265.

lebih cenderung dengan penggunaan akal bertujuan memudahkan pemahaman umat Islam berdasarkan pendekatan semasa pada ketika itu.

Dalam membahaskan aspek ini, pengkaji membawa contoh pentafsiran al-Sha'rawī berkenaan nama dan sifat Allah SWT menerusi Surah al-A'rāf ayat 180.

وَلِلّٰهِ الْأَكْمَانُ الْخَسْنَىٰ فَادْعُوهُ هٰنٰئٰ وَدَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Maksudnya: Dan Allah SWT mempunyai nama-nama yang baik (yang mulia), maka serulah (dan berdoalah) kepadaNya dengan menyebut nama-nama itu, dan pulaukanlah orang-orang yang berpaling dari kebenaran dalam masa menggunakan nama-namaNya. Mereka akan mendapat balasan mengenai apa yang mereka telah kerjakan.

(Surah al-A'rāf ayat 180)

Menurut al-Sha'rawī, penamaan nama-nama dan sifat-sifat Allah SWT itu adalah bersifat *tawqīfi*, iaitu Allah SWT yang menamakan sifat dan nama tersebut sesuai dengan sifatnya yang agung. Dan diajarkan kepada manusia menerusi hidayah (ilmu yang sedia ada) atau menerusi pengetahuan yang Allah SWT berikan secara umum menerusi ayat al-Qur'an dan difahami berdasarkan pengamatan dan penelitian terhadap segala ciptaanNya di alam ini⁶³. Berdasarkan penelitian, walaupun al-Sha'rawī menyeru umat Islam agar mengetahui akan nama dan sifat Allah SWT berdasarkan konteks *tawqīfi*, tetapi beliau tetap menganjurkan agar umat Islam melakukan *tadabbur* dan *ta'ammul* terhadap makhluk ciptaan Allah SWT di sekeliling sehingga manusia mampu memahami nama dan sifatnya berdasarkan pengetahuan yang terkandung pada ciptaanNya⁶⁴.

⁶³ Al-Sha'rawī, *Tafsīr al-Sha'rawī*, 1:35.

⁶⁴ *Ibid.*

Hujah ini dikuatkan berdasarkan sebuah hadith yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad yang mengatakan bahwasanya Allah SWT memberikan kefahaman dan pengetahuan tentang nama dan sifatnya adalah menerusi wahyu yang diturunkan dan melalui ciptaanNya di dunia⁶⁵. Walaupun dimaklumi, terdapat nama dan sifat Allah SWT digunakan oleh manusia untuk menyifatkan sesuatu terhadap beberapa sifat kebendaan. Namun harus difahami bahwasanya sifat tersebut tidak sama dengan segala sifat dan nama Allah SWT. Adapun sifat dan nama Allah SWT itu eksklusif hanya untuk Allah SWT yang maha berkuasa. Analogi ini lebih jelas difahami berdasarkan *dawābit* terhadap penyerupaan ini menerusi dalil :

لَيْسَ كَمُثْلِهِ شَيْءٌ

Maksudnya: Tiada sesuatu pun yang sebanding dengan (ZatNya, sifat-sifatNya, dan pentadbiranNya)

Surah al-Syura (42) : 11

2.3.4 Karya Al-Sha‘rāwī

Tradisi intelektual pengajian Islam cukup sinonim dengan penghasilan khazanah perwarisan karya kesarjanaan yang dihasilkan oleh ulama-ulama Islam zaman berzaman. Usaha inilah yang menjadi tunjang terhadap perkembangan ilmu dalam tradisi Islam. Meneliti usaha dakwah al-Sha‘rāwī, pengkaji berpandangan beliau bukan sekadar terkenal dengan hujah lisan yang bernalas dan tuntas, malah terkenal sebagai salah seorang ulama prolifik melalui penghasilan karya dalam pelbagai bidang.

⁶⁵ Konsep ini diutarakan oleh al-Sha‘rāwī berdasarkan pengamatan beliau terhadap hadith yang telah diriwayatkan oleh Imam Ahmad, iaitu; عن رسول الله (ص) حين سأله بكل اسم هو له أنزله في كتابه أو علمه أحداً من خلقه. Ahmad, *Musnad Ahmad* (Beirut: Dar al-Kutub, t.t.), 2:47, no. hadith 3712. Lihat juga Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 2:1165.

Terminologi penghasilan karya beliau adalah merupakan olahan daripada rakaman kuliah, forum sama ada di kaca televisyen, konti radio, masjid-masjid ketika beliau menjadi tetamu jemputan sebagai penceramah sepanjang hayat beliau. Sikap proaktif yang dimiliki oleh anak dan murid al-Sha‘rāwī⁶⁶ untuk membukukan sebahagian daripada rakaman kuliah pengajian yang beliau sampaikan dalam bentuk teks telah memberikan manfaat kepada umat Islam sehingga ke hari ini. Sejak dari awal penerbitan, al-Sha‘rāwī tidak pernah meletakkan syarat khusus, malah tidak pernah mengambil honorarium daripada pihak penerbit. Sebaliknya beliau memberikan kebenaran untuk syarikat penerbit buku membukukan kuliah pengajian serta idea-idea yang beliau sampaikan untuk tujuan dakwah.⁶⁷

Bermula dari saat inilah karya beliau semakin tersebar di kalangan masyarakat Mesir khususnya dan umat Islam seluruhnya sehingga beliau dikenali sebagai *Da‘ie Sejuta Umat* oleh rakyat Mesir. Indikasi daripada sambutan yang memberangsangkan, satu jawatankuasa khas ditubuhkan bagi mengawal selia buku yang diterbitkan atas nama al-Sha‘rāwī iaitu *Majma‘ Al-Sha‘rāwī Al-Islāmī*. Jawatankuasa ini diurus tadbir di bawah seliaan anak al-Sha‘rāwī sendiri iaitu Shaykh Sāmī al-Sha‘rāwī.⁶⁸ Berikut disenaraikan hasil karya⁶⁹ beliau mengikut bidang-bidang tertentu, antaranya ialah:

⁶⁶ Menurut Prof. Dr Muḥammad Rajab al-Bayūmī, murid beliau tidak dapat dihitung jumlahnya, kerana sesiapa sahaja yang mengikuti pengajian beliau itulah anak murid beliau. Lihat ‘Abd al-Mu‘iz ‘Abd al-Jazār et al., *al-Sya‘rāwī: Imām al-Da‘āt Mujaddid Hādha al-Qur’ān*, 96.

⁶⁷ Petikan rencana Dr. Muhammad Rejab al-Byumi, *Akhbar al-Jumhuriyyah*, (t.p. Ogos 1976), 7.

⁶⁸ Menurut Istibsharah, pada awalnya penerbitan buku Shaykh Al-Sha‘rāwī terbuka kepada semua penerbit buku. Namun selepas timbul beberapa isu yang melibatkan kesilapan data dan fakta yang membawa kepada penubuhan jawatankuasa ini serta pengiktirafan hanya kepada dua penerbit buku terpilih sahaja iaitu *Akhbār al-Yawm* dan *Maktabah al-Turāth al-Islāmī*. Lihat Istibsyaroh S.H, *Hak-Hak Perempuan ; Relasi Jender Menurut Tafsir Al-Sya‘rāwī*, 33.

⁶⁹ ‘Umar Ya’qub Jamīl al-Šolihi, *Madrasah al-Shaykh Al-Sha‘rāwī fī Al-Tafsīr*, 196 ‘Abd al-Mu‘iz ‘Abd al-Jazār et al., *al-Sya‘rāwī: Imām al-Da‘āt Mujaddid Hādha al-Qur’ān*, 99.

2.3.4.1 Bidang Tafsir

- i. *Tafsīr Al-Sha‘rāwī*⁷⁰
- ii. *Tafsir Sūrah Al-Wāqi‘ah*⁷¹
- iii. *Al-Mukhtār min Tafsīr Al-Qur‘an Al-Karīm (3 Juzu’)*⁷²

2.3.4.2 Bidang Hadith

- i. *Al-Aḥadīth Al-Qudsīyyah*⁷³

2.3.4.3 Bidang Akidah

- i. *Asmā’ Allāh Al-Husnā*⁷⁴
- ii. *Al-Islām ‘Akidah wa Minhaj*⁷⁵
- iii. *Al-Hayāh wa Al-Mawt*⁷⁶
- iv. *Al-Ba‘th wa Al-Mizān wa Al-Jazā’*⁷⁷
- v. *Al-Adillah Al-Mādiyah ‘alā Wujūd Allāh SWT*⁷⁸
- vi. *Al-Khayr wa Al-Shar*⁷⁹
- vii. *Khaṭr Al-Kufr wa Al-Nifāq ‘ala Al-Mujtama‘ Al-Muslim*⁸⁰
- viii. *‘Aqidah fī Allāh*⁸¹
- ix. *‘Aqidah Al-Muslim*⁸²

⁷⁰ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*.

⁷¹ _____, *Tafsir Sūrah al-Wāqi‘ah* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.).

⁷² _____, *Al-Mukhtar min Tafsīr Al-Qur‘an Al-Karīm* (al-Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.).

⁷³ _____, *Al-Aḥadīth Al-Qudsīyyah* (Qāherah: Dār al-Rawdah lī al-Nashr wa al-Tawzī’, 2002).

⁷⁴ _____, *Asmā’ Allāh SWT Al-Husnā* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.).

⁷⁵ _____, *Al-Islām ‘Akidah wa Minhaj* (Qāherah: Maktabah al-Qur‘an, 2005).

⁷⁶ _____, *Al-Hayāh wa Al-Mawt* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.).

⁷⁷ _____, *Al-Ba‘th wa Al-Mizān wa Al-Jazā’* (Qāherah: Dār al-Nadwah al-Jazā’, 1991).

⁷⁸ _____, *Al-Adillah Al-Mādiyah ‘alā Wujūd Allāh SWT* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, 1991).

⁷⁹ _____, *Al-Khayr wa Al-Shar* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, 1990).

⁸⁰ _____, *Khaṭr Al-Kufr wa Al-Nifāq ‘ala Al-Mujtama‘ Al-Muslim* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.).

⁸¹ _____, *‘Aqidah fī Allāh* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.).

⁸² _____, *‘Aqidah Al-Muslim* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.).

- x. *Al-Ghayb*⁸³
- xi. *Al-Qada' wa Al-Qadr*⁸⁴
- xii. *Lā Ilāha Illa Allāh wa Ithbāt Wujūd Allāh*⁸⁵

2.3.4.4 Bidang Fiqh

- i. *Al-Fiqh Al-Islāmī Al-Muyassir*⁸⁶
- ii. *Al-Mar'ah wa Al-Rajul wa Khuṣūm Al-Islām*⁸⁷
- iii. *Aḥkām Al-Usrah*
- iv. *Aḥkām Al-Solāh*
- v. *Aḥkām Al-Siyām*
- vi. *As'Ilah Mahrajah wa Ajwibah Ṣorīḥah*⁸⁸
- vii. *Al-Solāh wa Arkān Al-Islām*⁸⁹
- viii. *Al-Jihād fī Al-Islām*⁹⁰
- ix. *Al-Halāl wa Al-Harām*⁹¹
- x. *Al-Fatāwā*⁹²
- xi. *Fatāwā Al-Qur'an*⁹³
- xii. *Fatāwā al-Kubrā*⁹⁴
- xiii. *Fiqh Al-'Ibādāt*⁹⁵

⁸³ _____, *Al-Ghayb* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.).

⁸⁴ _____, *Al-Qada' wa Al-Qadr* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.).

⁸⁵ _____, *Lā Ilāha Illa Allāh wa Ithbāt Wujūd Allāh SWT* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.).

⁸⁶ _____, *Al-Fiqh Al-Islāmī Al-Muyassir* (Qāherah: Maktabah al-Turath al-Islami, 2003).

⁸⁷ _____, *Al-Mar'ah wa Al-Rajul wa Khuṣūm Al-Islām* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.).

⁸⁸ _____, *As'Ilah Mahrajah wa Ajwibah Ṣorīḥah* (Beirūt: Dār al-'Audah, 2003).

⁸⁹ _____, *Al-Solāh wa Arkān Al-Islām* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.).

⁹⁰ _____, *Al-Jihād fī Al-Islām* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.).

⁹¹ _____, *Al-Halāl wa Al-Harām* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.).

⁹² Kitab ini mengumpulkan sebanyak 635 fatwa yang telah dinyatakan oleh al-Sha'rawi sepanjang penglibatan beliau di arena dakwah di Mesir. Lihat _____, *Al-Fatāwā* (t.t.p: Makatabah al-Tawfiqiyah, 2003).

⁹³ _____, *Fatāwā Al-Qur'an* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, 2000).

⁹⁴ _____, *Fatāwā Al-Kubrā* (Qāherah: Maktabah al-tawfiqiyah, 2002).

⁹⁵ _____, *Fiqh Al-'Ibādāt* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.).

- xiv. 100 *Suāl wa Jawāb fī Al-Fiqh Al-Islāmī*⁹⁶
- xv. 200 *Suāl wa Jawābihim bī Al-Fiqh Al-Islāmī*⁹⁷
- xvi. *Yas ’alūnaka fī Al-Dīn wa Al-Hayāh*⁹⁸

2.3.4.5 Bidang Akhlak dan Pendidikan

- i. *Al-Adab Al-Islāmiyyah*⁹⁹
- ii. *Al-Tarbiyyah Al-Islāmiyyah*¹⁰⁰
- iii. *Al-Tarbiyyah fī Madrasah Al-Nubuwah*
- iv. *Al-Husnu Al-Husīn*
- v. *Durūs fī Binā’ Al-Usrah Al-Muslimah*
- vi. *Du ‘ā Al-Anbiya’ wa Al-Şolihīn*
- vii. *Al-Du ‘ā Al-Mustajab*
- viii. *Al-Sihr wa Al-Hasad*
- ix. *Qادیۃ الْمَرْأۃ الْمُسْلِمۃ وَالدَّعْوَۃ إِلَی اللَّهِ*
- x. *Makārim Al-Akhlaq*
- xi. *Minhāj Al-Şolihīn*

2.3.4.6 Bidang Kebudayan Islam

- i. *Khuṭab Al-Juma‘ah wa Al-‘Aydayn*
- ii. *Ghuzwah Al-Rasūl*
- iii. *Al-Hijrah Al-Nubuwah*

2.3.4.7 Bidang Penyucian Jiwa¹⁰¹

⁹⁶ _____, 100 *Suāl wa Jawāb fī Al-Fiqh Al-Islāmī* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, 2005).

⁹⁷ _____, 200 *Suāl wa Jawābihim bī Al-Fiqh Al-Islāmī* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, 2002).

⁹⁸ _____, *Yas ’alūnaka fī Al-Dīn wa Al-Hayāh* (Qāherah :Akhbār al-Yawm, 1999).

⁹⁹ _____, *Al-Adab Al-Islāmiyyah* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.).

¹⁰⁰ _____, *Al-Tarbiyyah Al-Islāmiyyah* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.).

- i. *Al-Anwār Al-Kāsyifah*
- ii. *Al-Faḍīlah wa Al-Razīlah*¹⁰²
- iii. *Al-Tawbah*¹⁰³
- iv. *Haqīqah Al-Khushū'*¹⁰⁴
- v. *Al-Shayṭān wa Madākhiluhū*
- vi. *Durūs fī Al-Da‘wah wa Al-Manhaj*¹⁰⁵
- vii. *Durūs fī Madrasah Al-Nubuwah*¹⁰⁶
- viii. *Al-Shafā‘ah wa Al-Maqām wa Al-Hudūd*¹⁰⁷
- ix. *Ṣolāh Al-Khāshi’īn*¹⁰⁸
- x. *Al-Zulm wa Al-Zolimūn*¹⁰⁹
- xi. ‘*Adawah Al-Shayṭān li al-Insān*¹¹⁰
- xii. *Al-Kabāir*¹¹¹
- xiii. *Mahabbah Allāh*¹¹²
- xiv. *Al-Manā‘ah Al-Imāniyyah*¹¹³
- xv. *Nida’at Al-Rahmān lī Ahli Al-Īmān*¹¹⁴
- xvi. *Nihāyah Al-Zolimīn*¹¹⁵
- xvii. *Al-Waṣayā*¹¹⁶

¹⁰¹ Karya ini adalah merupakan usaha Al-Sha’rawi menyangkal pendapat-pendapat yang menyanggah syariat Islam.

¹⁰² _____, *Al-Faḍīlah wa Al-Razīlah* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, 2000).

¹⁰³ _____, *al-Tawbah* (Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, 1990).

¹⁰⁴ _____, *Haqīqah Al-Khushū'* (Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, t.t.).

¹⁰⁵ _____, *Durūs fī Al-Da‘wah wa Al-Manhaj* (Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, t.t.).

¹⁰⁶ _____, *Durūs fī Madrasah Al-Nubuwah* (Qaherah: Akhbār al-Yawm, 1995).

¹⁰⁷ _____, *Al-Shafā‘ah wa Al-Maqām wa Al-Hudūd* (Qaherah: Akhbār al-Yawm, 1998).

¹⁰⁸ _____, *Ṣolāh A-Khāshi’īn* (Qaherah: Akhbār al-Yawm, 2000).

¹⁰⁹ _____, *Al-Zulm wa Al-Zolimūn* (Qaherah: Akhbār al-Yawm, t.t.).

¹¹⁰ _____, ‘*Adawah Al-Shayṭān li Al-Insān* (Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, 1998).

¹¹¹ _____, *Al-Kabāir* (Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, 2001).

¹¹² _____, *Mahabbah Allāh* (Qaherah: Akhbār al-Yawm, t.t.).

¹¹³ _____, *Al-Manā‘ah Al-Imāniyyah* (Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, 1998).

¹¹⁴ _____, *Nida’at Al-Rahmān lī Ahli Al-Īmān* (Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, 2006).

¹¹⁵ _____, *Nihāyah Al-Zolimīn* (Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, t.t.).

2.3.4.8 Bidang Kisah Al-Qur'an

- i. *Qiṣaṣ al-Anbiyā' wa al-Mursalīn*¹¹⁷
- ii. *Qiṣaṣ Al-Qur'an*¹¹⁸
- iii. *Ma'a Al-Qur'anwa Qiṣaṣuhū*¹¹⁹

2.3.4.9 Bidang Sejarah

- i. *Al-Sīrah Al-Nabawiyyah*¹²⁰
- ii. *Al-Insān Kāmil Muḥammad SAW*¹²¹
- iii. *Sīrah Ḥāfiẓ Bayt*
- iv. *Suar Min ḥayah al-Rasūl SAW*
- v. *Maryam wa Al-Masīh*¹²²
- vi. *Ma'a Al-Habīb Al-Muṣṭafā*¹²³

2.3.4.10 Bidang I'jāz

- i. *Al-Isrā' wa Al-Mi'rāj*¹²⁴
- ii. *Sharḥ Mu'jizāt Al-Anbiyā' wa Al-Mursalīn*
- iii. *Al-Mu'jizāt Al-Kubrā*¹²⁵
- iv. *Al-Āyah Al-Kawniyyah wa Dilālatuha 'alā Wujūd Allāh SWT*¹²⁶

2.3.4.11 Bidang Pemikiran Semasa¹²⁷

¹¹⁶ _____, *Al-Waṣayā* (Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, 2001).

¹¹⁷ _____, *Qiṣaṣ Al-Anbiyā' wa Al-Mursalīn* (Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, t.t.).

¹¹⁸ _____, *Qiṣaṣ Al-Qur'an* (Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, t.t.).

¹¹⁹ _____, *Ma'a Al-Qur'anwa Qiṣaṣuhū* (Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, 1990).

¹²⁰ _____, *Al-Sīrah Al-Nabawiyyah* (Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, t.t.).

¹²¹ _____, *Al-Insān Kāmil Muḥammad SAW* (Qāherah: Dār al-Nadwah, t.t.).

¹²² _____, *Maryam wa Al-Masīh* (Qāherah: Dār al-Nadwah, 1999).

¹²³ _____, *Ma'a Al-Habīb Al-Muṣṭafā* (Qāherah: Dār al-Nadwah, 1991).

¹²⁴ _____, *Al-Isrā' wa Al-Mi'rāj* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, 2002).

¹²⁵ _____, *Al-Mu'jizāt Al-Kubrā* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, 2005).

¹²⁶ _____, *Al-Āyah Al-Kawniyyah wa Dilālatuha 'alā Wujūd Allāh SWT* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.).

- i. *Al-Tarbiyyah fī Madrasah Al-Nubuwah*
- ii. *Al-Islām Hadāthah wa Haḍarāh*
- iii. *Al-Islām wa Al-Mara'ah*¹²⁸
- iv. *Al-Shūra wa Al-Tashrī'*
- v. *'Alā Māidah Al-Fikr Al-Islāmi*
- vi. *Qadaya Islāmiyyah*
- vii. *Qadaya Mu'āṣarah*
- viii. *Wājib Al-Muslimīn Imām Tahaddiyāt Al-'Aṣr*

2.3.4.12 Bidang Menangkis Tuduhan

- i. *Inkār Al-Shafā'ah*¹²⁹
- ii. *Khuṣūm Al-Islām wa Al-Rad 'Alayhim*¹³⁰
- iii. *Shubhāt wa Abaṭil Khuṣum Al-Islām wa al-Rad 'Alayha*¹³¹
- iv. *Al-Ghārah 'Alā al-Hijāb*¹³²

2.3.4.13 Bidang Hari Kiamat

- i. *Aḥwāl al-Qiyāmah*¹³³
- ii. *Mushāhad Al-Yawm Al-Qiyāmah*¹³⁴
- iii. *Al-Yawm Al-Akhīr*¹³⁵
- iv. *'Alāmat Al-Qiyāmah Al-Sughrā*¹³⁶

¹²⁷ Sebahagian besar karya beliau juga tidak diperolehi oleh penulis kerana kesukaran untuk memperolehnnya. Dapatkan diperolehi menerusi beberapa kajian akademik di luar negara. Lihat Ahmad Husin, “Manhaj Shaykh Muhammad Mutawalli Al-Sha'rāwi fi Al-Qur'an-Karim” (Disertasi Fakulti Fiqh & Undang-Undang di Universiti Ali-Bayt Jordan, 2000), 21.

¹²⁸ _____, *Al-Islām wa Al-Mara'ah* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.).

¹²⁹ Ahmad Husin, “Manhaj Shaykh Muhammad Mutawalli Al-Sha'rāwi fi Al-Qur'an-Karim”, 22.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ _____, *Al-Yawm al-Akhīr* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, 1991).

2.3.4.14 Bidang Lain-Lain

- i. *Al-Jihād fī Al-Islām*¹³⁷
- ii. *Al-Sīḥr wa Al-Ḥasad*¹³⁸
- iii. *Tu’raf ‘Alā Aṣhab Al-Jahīm*¹³⁹

2.3.5 Pengaruh Pemikiran Saintifik dalam Karya Muḥammad Mutawallī Al-Sha‘rāwī

Penelitian menerusi karya al-Sha‘rāwī mendapati, beliau konsisten menerapkan elemen *islāḥ* melalui pelbagai pendekatan. Tumpuan dapat dilihat melalui metode penghasilan karya beliau menjurus kepada penekanan tiga aspek utama iaitu; *Pertama*, penumpuan kepada pemahaman ayat-ayat ketuhanan. *Kedua*, pembinaan nilai etika dan membangunkan struktur sosial. *Ketiga*, *tadabbur* ayat-ayat *kawniyyah* bersifat tabii dalam kerangka menyepadukan kekuatan *naqlī* dan *‘aqlī*. Ketiga-tiga aspek utama ini dilihat menguasai metode penulisan beliau.

Misalnya, pengaruh pemikiran saintifik dalam karya al-Sha‘rāwī dapat difahami apabila penelitian dilakukan terhadap dua karya beliau yang banyak merungkai dan menguak elemen kemukjizatan al-Qur'an, iaitu *Tafsīr al-Shārāwī* dan *Mujizāt Al-Qur'ān*¹⁴⁰. Umumnya *Tafsīr al-Shārāwī* ditemui lebih banyak mengemukakan idea-idea pemikiran saintifik sesuai dengan kaedah perbahasan melalui pentafsiran ayat-ayat al-Qur'an. Namun dalam keadaan tertentu, al-Sha‘rāwī tidak memperincikan idea saintifik

¹³⁶ Aḥmad Ḥusīn, “Manhaj Shaykh Muḥammad Mutawallī Al-Sha‘rāwī fī Al-Qur'an al-Karim”, 25.

¹³⁷ _____, *Al-Jihād fī Al-Islām* (Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, 2002).

¹³⁸ _____, *Al-Sīḥr wa Al-Ḥasad* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, 1991).

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Kitab ini adalah antara karya terbesar al-Sha‘rāwī selepas *Tafsīr al-Shārāwī* iaitu sebanyak 10 jilid.

di dalam tafsir beliau sebaliknya menjelaskan dengan lebih konsisten dan terperinci di dalam karyanya *Mu'jizāt Al-Qur'ān*. Contohnya isu saintifik mengenai penciptaan manusia yang terdapat dalam ayat Surah al-Mu'minūn ayat 13 hingga 14 dan Surah al-Sajadah ayat 9¹⁴¹. Justeru penelitian rinci perlu dilakukan pada kedua-dua karya untuk lebih memahami pendekatan ataupun implementasi pemikiran saintifik dalam karya al-Sha'rāwī. Dalam hal ini, Dr Muḥammad Amin Ibrahim al-Tanadī juga telah mengemukakan hal yang sama dalam kajian beliau mengenai idea-idea saintifik al-Sha'rāwī banyak ditemui dalam kedua-dua karya ini.¹⁴²

2.4 PENDIRIAN AL-SHA'RĀWĪ DAN KEGIGIHANNYA DI MESIR DAN DUNIA AMNYA

Dalam bahagian ini, pengkaji meneliti beberapa komponen iaitu mengenai penglibatan secara langsung al-Sha'rāwī dengan pemerintahan Mesir serta zaman kegemilangan beliau yang meletakkan al-Sha'rāwī antara ulama yang disegani. Selain itu, turut dikupas mengenai perjalanan keilmuan beliau di seluruh dunia amnya serta pengiktirafan yang beliau terima sepanjang hayat beliau.

2.4.1 Jawatan Al-Sha'rāwī

Istilah ulama dan ilmu tidak akan dapat dipisahkan¹⁴³, sebagai seorang ulama yang masyhur al-Sha'rāwī terkenal sebagai seorang guru dan murabbi yang

¹⁴¹ Al-Sha'rāwī, *Mu'jizat al-Qur'ān* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.), 1:93-95.

¹⁴² Muhammad Amin Ibrahim al-Tanadī, *Adwā' 'Ala Khawāṭir Al-Shaykh Al-Sha'rāwī wa Manhajuhū fī Tafsīr Al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, t.t.), 61-64.

¹⁴³ Seperti ungkapan yang pernah diucapkan oleh Shaykh Prof. Dr. Abdul Malik al-Sa'dī, mantan mufti Iraq, kecintaanku untuk mengajarkan ilmu melebihi kecintaan anda untuk belajar. Menghadiri kuliah

berketerampilan. Justeru tidak hairanlah jika pengalaman luas beliau dalam lapangan ilmu menerusi jawatan yang pernah disandang akhirnya membawa beliau sebagai seorang ulama kontemporari yang menggabung jalin keilmuan saintifik dalam menyampaikan kebenaran Islam.

2.4.1.1 Kerjaya

Al-Sha‘rāwī memulakan kerjaya beliau sebagai tenaga pengajar di *Ma‘had Tanṭā al-Azhari*, kemudian berpindah ke *Ma‘had al-Iskandariyyah al-Azhari* seterusnya ke *Ma‘had Zaqaziq* di Mesir. Perkhidmatan cemerlang yang beliau tunjukkan membawa beliau ke *Jāmi‘ah Ummū al-Qurā* Arab Saudi pada tahun 1950.¹⁴⁴ Setelah berkhidmat hampir setahun, beliau di hantar ke *Jāmi‘ah al-Malik ‘Abd al-‘Azīz* Arab Saudi untuk berkhidmat sebagai pensyarah dalam bidang Tafsir dan Hadith di Kuliah Syariah pada tahun 1951 sehingga tahun 1960.¹⁴⁵

Ketika al-Sha‘rāwī berada di Arab Saudi, terjadi konflik antara Presiden Mesir, Gamāl ‘Abd al-Naṣir¹⁴⁶ dan Raja Arab Saudi iaitu Sa‘ūd Ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Sa‘ūd. Kesannya, al-Sha‘rāwī di arahkan untuk kembali ke Mesir.¹⁴⁷ Sekembalinya beliau ke

Usul Fiqh di kediaman beliau di Bandar Ṭabarbur wilayah ‘Ammān, Jordan pada 2 Mei hingga 2 Julai 2012.

¹⁴⁴ Muḥammad Yasin Jazar, ‘Ālim ‘Aṣriḥi fī ‘Uyūn Ma’asirihī (Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, 1990), 14.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ Gamāl ‘Abd al-Naṣir dilahirkan pada 15 Januari 1918 di sebuah perkampungan Bani Morr berdekatan Bandar Alexandria. Dilahirkan dalam keluarga yang sederhana. Mendapat pendidikan di Madrasah al-Nahdah dan aktif dengan Persatuan Pemuda Mesir. Setelah menamatkan pengajian di Universiti Fuad 1, beliau menyertai Akademi Tentera Mesir. Beliau merupakan Presiden Kedua Mesir yang bertanggungjawab menggulingkan Raja Farouk. Beliau meninggal dunia pada 8 September 1970 ketika berusia 52 tahun dan digantikan oleh Anwar Sadat. Sam Witte, *Gamal Abdel Nassir* (New York: Rosen Publishing Group, 1996), 9. Lihat juga Raphael et al., *Man of Defiance, A Political Biography of Anwar Sadat* (New Jersey: Barnes & Noble Books, 1985), xiii.

¹⁴⁷ Musthafa Umar, “Metode ‘Aqliyyah Ijtīmā‘iyah: Kajian Terhadap Tafsir al-Sya‘rāwī”, 27.

Mesir, kerajaan Mesir telah melantik beliau sebagai Pengarah Jabatan Dakwah di Kementerian Waqaf Mesir pada tahun 1961. Komitmen dan keikhlasan dalam melaksanakan tanggungjawab dalam menyemarakkan dawlah Islamiyyah di Mesir menarik minat Shaykh al-Azhar (Shaykh Ḥassan Ma'mun) ketika itu sehingga melantik beliau sebagai Pengurus Maktab al-Azhar pada tahun 1964. Manakala pada tahun 1965 al-Sha'rāwī memangku jawatan Ketua Umum Hal Ehwal Universiti al-Azhar.¹⁴⁸ Pada masa yang sama juga beliau dipilih menjadi duta al-Azhar di Negara Afrika dalam merangka semula sistem pengajian Bahasa Arab di sana yang terkesan dengan imperialisme Perancis.¹⁴⁹

Setelah menyempurnakan tugas di Afrika, al-Sha'rāwī kembali semula ke Mesir pada tahun 1967 dan sekali lagi dilantik menjadi Pengurus Maktab al-Azhar. Keilmuan dan kredibiliti beliau sekali lagi mendapat perhatian pemerintah Diraja Arab Saudi sehingga melantik beliau sebagai Professor pelawat di fakulti Syariah di Universiti al-Malik 'Abd al-'Azīz pada tahun 1970. Khidmat cemerlang beliau semasa menjadi pensyarah jemputan telah membawa kepada perlantikan beliau sebagai Ketua Penyelaras Bahagian Ijazah Tinggi di universiti yang sama sehingga tahun 1972.¹⁵⁰

2.4.1.2 Zaman Kegemilangan Al-Sha'rāwī

Setelah berkhidmat beberapa tahun di luar Negara, pada tahun 1973, akhirnya beliau mengambil keputusan untuk kembali berkhidmat di Mesir selaras dengan keinginan beliau untuk melihat semula peradaban Islam yang semakin hilang di

¹⁴⁸ Jawatan ini dahulunya dipegang oleh Shaykh Ḥassan Ma'mūn, lihat Muḥammad Yasin Jazar, 'Ālim 'Aṣrīhi fī 'Uyūn Ma'aṣirīhi, 14.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ 'Umar Ya'qub Jamīl al-Ṣolihī, *Madrasah al-Shaykh Al-Sha'rāwī fī al-Tafsīr*, 180.

kalangan masyarakat Mesir dalam pelbagai aspek implikasi daripada imperialism dan sekularisme kuasa asing.¹⁵¹

Ketika beliau mula fokus menyebarkan dakwah di seluruh Mesir dengan mengadakan kuliah-kuliah agama di masjid-masjid, seorang penerbit rancangan TV iaitu Aḥmad Farrāj telah menjemput beliau untuk menyampaikan kuliah dalam sebuah rancangan yang popular ketika itu iaitu program ‘*Nūr ‘Alā Nūr*’.¹⁵² Sejak penglibatan al-Sha‘rāwī dalam rancangan tersebut, populariti beliau sebagai *dai‘e sejuta umat* semakin meningkat. Keilmuan beliau makin terserlah sehingga rancangan tersebut disiarkan empat kali seminggu¹⁵³. Di antara faktor yang menarik minat masyarakat terhadap kuliah al-Sha‘rāwī ialah ketika menyampaikan isi kandungan al-Qur'an, al-Sha‘rāwī menggunakan pendekatan semasa ataupun pendekatan saintifik secara tidak langsung dalam penyampaian beliau. Penekanan matlamat dalam mengislāh masyarakat melalui manhaj *al-‘Ilmī al-Naqlī al-Ijtīmā’ī* (akan diperincikan dalam Bab Tiga) telah menjadi wadah masyarakat Islam untuk lebih memahami ajaran Islam amnya.¹⁵⁴

2.4.1.3 Penglibatan Dalam Sistem Pemerintahan Mesir

Berdasarkan kepada respon yang positif terhadap kuliah pengajian beliau, Sayyid Māmdūh Sālim (Perdana Menteri) pada ketika itu melantik al-Sha‘rāwī sebagai

¹⁵¹ Rola Muḥammad Aḥmad Husīn, “*Manhaj Shaykh Muḥammad Mutawallī Al-Sha‘rāwī fī Al-Qur'an al-Karīm*”, 24.

¹⁵² Dalam rancangan pertama beliau, al-Sha‘rāwī telah menghuraikan tajuk *Qada' wa Qadar* dan *Af'āl al-'Ibād* dengan menggunakan gaya bahasa yang menarik sehingga menarik minat para pendengar dan penonton yang mengikuti pengajian tersebut secara langsung. Walaupun tajuk perbincangan lebih bersifat ilmiah, namun keilmuan dan kefahaman dalam memahami bahasa al-Qur'an memberikan kelebihan kepada beliau untuk memberikan makna dan contoh yang sesuai dengan masyarakat ketika itu.

¹⁵³ Beliau juga turut dijemput sebagai tetamu khas dalam pelbagai rancangan keagamaan di stesen television Mesir. Antara rancangan yang pernah beliau ikuti ialah; “Yas‘ad Ṣobāḥak”

¹⁵⁴ Rola Muḥammad Aḥmad Husīn, “*Manhaj Shaykh Muḥammad Mutawallī Al-Sha‘rāwī fī Al-Qur'an al-Karīm*”, 23.

Menteri dalam Kementerian Waqaf dan Hal Ehwal Azhar pada bulan November 1976 sehingga tahun 1978. Dalam masa yang sama juga, beliau telah dilantik sebagai ahli Majlis Syura dan turut dilantik sebagai ahli Pusat Penyelidikan Islam di Universiti al-Azhar. Manakala pada tahun 1987 beliau dilantik menjadi ahli majlis Pusat Bahasa Arab (*Majma' al-Khālidīn*) serta turut tercalon sebagai ahli dalam penubuhan badan yang berpengaruh di Arab Saudi iaitu *Rābiṭah al-'Ālam al-Islāmī*.¹⁵⁵

2.4.2 Pengalaman Dan Perjalanan Hidup

Kehidupan sebagai seorang ulama tidak membatasi al-Sha‘rāwī untuk bergiat aktif dalam lapangan masyarakat. Kredibiliti beliau bukan sahaja dikenali di rantau Arab, malah tempias *rūh rabbānī* beliau sehingga ke benua Afrika, Eropah dan Asia.

Di antara negara-negara yang telah beliau ziarahi ialah ke Afrika, Amerika, Kanada dan Britain. Kunjungan ini tidak lain sebagai satu rangka lawatan yang meliputi jemputan sebagai penceramah, pembentang dalam seminar-seminar serta forum antarabangsa. Kadangkala jemputan untuk menghadiri wakil delegasi dalam persidangan tertentu selain lawatan untuk mendapatkan khidmat rawatan intensif ketika usia beliau semakin tua. Kebiasaannya, ketika al-Sha‘rāwī menghadiri persidangan mahupun lawatan sosial di luar negara, beliau akan cuba untuk mengambil peluang mengemukakan pandangan dalam kerangka menyebarkan dakwah islamiyyah menerusi saluran idea, hujah bersama wakil pemimpin negara atau intelektual dalam isu-isu tertentu.

¹⁵⁵ *Ibid.*

2.4.2.1 Lawatan ke Amerika Syarikat

Lawatan al-Sha‘rāwī ke Amerika Syarikat pada 27 Oktober 1983 adalah dalam rangka jemputan rasmi NGO Islam New York untuk menyampaikan khutbah Jumaat di sebuah masjid yang didirikan sendiri badan tersebut. Khutbah tersebut bukan sahaja dihadiri oleh ahli PBB, malah disiarkan secara langsung menerusi stesen TV di Amerika.¹⁵⁶ Pada bulan Disember tahun yang sama, al-Sha‘rāwī sekali lagi dijemput untuk menghadiri diskusi khas bersama masyarakat bukan Islam di Islamic Centre yang berpangkalan di Los Angles.¹⁵⁷

Selepas berakhirnya seminar tersebut, beliau semakin kerap menerima jemputan, antaranya pada tahun 1985, beliau bekerjasama dengan NGO Islam di Los Angeles untuk mengadakan Seminar Sunnah Nabawiyah. Manakala pada tahun 1996, beliau sekali lagi dijemput untuk menjadi penasihat seminar yang sama. Tetapi agak berbeza sedikit, kerana seminar kali ini mendapat liputan secara langsung dari pihak media di Amerika Syarikat. Kali terakhir beliau berada di Amerika Syarikat ialah pada penghujung tahun 1996 menerusi jemputan di Brooklyn dan New Jersey bagi menghadiri forum *Women In Islam* anjuran Centre of ‘Ibād al-Rahmān al-Islāmī.¹⁵⁸

2.4.2.2 Lawatan ke Kanada

¹⁵⁶ Al-Munshawī et al., *Al-Shaykh al-Sya‘rāwī wa Hadīth al-Zikrayāt*, 10. Lihat juga Muḥammad Amin Ibrāhīm al-Tanadī, *Aḍwā’ ‘Alā Khawāṭir al-Shaykh Al-Sha‘rāwī wa Manhajuhū fī Tafsīr Al-Qur’ān al-Karīm* (Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, t.t.), 5.

¹⁵⁷ Rola Muḥammad Aḥmad Husīn, “*Manhaj Shaykh Muḥammad Mutawallī Al-Sha‘rāwī fī Al-Qur’ān al-Karīm*”, 24.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 24.

Al-Sha‘rāwī telah melakukan ziarah ke Kanada sebanyak empat kali. Pertama kali beliau menjakkan kaki ke Kanada adalah pada tahun 1978 di atas jemputan Pusat Kebudayaan Islam yang berpusat di Ottawa dalam Seminar Sarjana Islam & Teknologi. Manakala ziarah beliau buat kali kedua untuk menghadiri mesyuarat bersama Badan Pemikir Islam Kanada bagi membincangkan *Cabaran & Halangan Musuh Islam* dan ketiga adalah dalam rangka menziarahi sahabat baik beliau sekali gus bercuti, dan kali terakhir beliau berada di Kanada adalah atas jemputan sebagai *speaker* dalam seminar.¹⁵⁹

2.4.2.3 Lawatan ke London

Kebanyakan ziarah beliau ke luar negara adalah merupakan agenda dalam mengembangkan syiar Islam dalam masa yang sama adalah merupakan jemputan dalam seminar antarabangsa. Pada tahun 1977 buat pertama kali beliau tiba di London bagi menghadiri Seminar Ekonomi Islam Antarabangsa anjuran Pusat Islam Eropah. Dalam masa yang sama juga, satu forum khas bersama lebih kurang 10 000 masyarakat Muslim di sana membincangkan aspek isu-isu semasa.¹⁶⁰

2.4.2.4 Lawatan ke Austria dan Asia

Al-Sha‘rāwī juga pernah menziarahi Austria pada tahun 1986, dalam rangka membincangkan isu-isu semasa berkaitan ekonomi Islam yang berpusat di Vienna. Selain itu, beliau juga menerima jemputan dari pihak NGO dan ulama Indonesia.¹⁶¹ Beliau juga telah ke Bangladesh untuk menghadiri Seminar Antarabangsa Islam Asia

¹⁵⁹ *Ibid.*, 23.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ Lihat Surat Khabar *al-Ahram*, 25 Jun 1992, 11

yang pertama iaitu pada tahun 1978 dan pada penghujung tahun yang sama beliau sekali lagi hadir bagi menghadiri jemputan Seminar Perbankan Islam di Arab Saudi.

Justeru, pada hemat pengkaji kerjasama dan jalinan melalui pertemuan yang berlangsung di luar negara adalah antara platform yang memberikan pengalaman luas kepada al-Sha‘rāwī dalam mendepani pelbagai isu.

2.4.3 Anugerah Dan Gelaran Kehormat

Sepanjang hidup al-Sha‘rāwī, beliau banyak menerima anugerah sama ada dari pemerintah Mesir mahupun dari negara asing. Antara anugerah tertinggi yang beliau perolehi ialah:¹⁶²

- i. Anugerah Tertinggi Pemerintah Mesir pada tahun 1976.
- ii. Anugerah Tokoh Islam Terulung dari kerajaan Dubai pada tahun 1977.
- iii. Anugerah Tokoh Islam sempena sambutan ulang tahun ke 1000 Universiti al-Azhar pada tahun 1983.
- iv. Anugerah Khas kerajaan Mesir pada tahun 1988, dan pada tahun yang sama mendapat anugerah pengiktirafan sebagai tokoh agama terulung sempena sambutan hari Pendakwah Mesir.

¹⁶² Rola Muḥammad Aḥmad Husin, “*Manhaj Shaykh Muḥammad Mutawallī Al-Sha‘rāwī fī Al-Qur’ān al-Karīm*”, 25.

2.5 KETOKOHAN AL-SHA‘RĀWI

Pada bahagian ini, pengkaji akan menjelaskan ketokohan al-Sha‘rāwi dari aspek keperibadian serta kredibiliti ketika berhadapan dengan isu-isu tertentu.

2.5.1 Keunggulan Peribadi Al-Sha‘rāwi

Keperibadian unggul yang diketengahkan oleh al-Sha‘rāwi tidak dapat disangkal lagi. Dikenali ramai sebagai seorang ulama yang warak dan bersifat rabbani serta memiliki kepakaran dalam mentafsirkan al-Qur'an menerusi konteks semasa¹⁶³ sudah cukup meletakkan beliau sebaris dengan ulama besar pada ketika itu. Walaupun terkenal sehingga ke rantau Eropah, sifat zuhud al-Sha‘rāwi masih terserlah menerusi tutur kata dan ketika beliau berinteraksi dengan masyarakat.

Ketokohan al-Sha‘rāwi sebagai seorang ulama yang berpengaruh makin terserlah ketika dijemput sebagai panel utama untuk menyampaikan syarahan agama di salah sebuah stesen TV di Mesir di bawah kelolaan Ahmad Farraj. Peluang ini dimanfaatkan sepenuhnya oleh al-Sha‘rāwi untuk menjadikan media massa sebagai wasilah dakwah dengan penyampaian yang bertenaga serta hujah yang bernalas. Hampir kesemua lapisan masyarakat yang mengikuti syarahan tersebut kagum dengan keterampilan al-Sha‘rāwi menyampaikan ucapan sekali gus rancangan tersebut mendapat undian tertinggi pada ketika itu¹⁶⁴.

¹⁶³ Tidak hairan jika ‘Umar Ya’qūb Jamīl al-Šolihī menerusi kajian kritis beliau berkenaan keperibadian Al-Sha‘rāwi menyatakan Al-Sha‘rāwi adalah merupakan seorang ulama besar yang ‘alim rabbānī, mufassir mu’āṣir dan zuhd. Lihat Umar Ya’qūb Jamīl al-Šolihī, *Madrasah al-Shaykh Al-Sha‘rāwi fi al-Tafsīr*, 209.

¹⁶⁴ *Ibid.*

Keupayaan seorang ulama menarik minat masyarakat untuk memahami ajaran al-Qur'an melalui saluran media pada ketika itu bukan satu perkara yang mudah. Implementasi keilmuan yang bersifat *turath* dan kontemporari yang diketengahkan untuk diasimilasi dengan kefahaman masyarakat perlu kepada tahap keilmuan yang kukuh dan jitu. Justeru kehadiran beliau dalam pentas masyarakat pada ketika itu yang dibelenggu dengan fahaman hedonisme yang semakin menular diumpamakan memberikan 'sinar baru' dalam dakwah Islamiyyah¹⁶⁵. Di antara keperibadian mulia yang ditonjolkan oleh al-Sha'rāwī ialah;

2.5.1.1 Tawaduk

Al-Sha'rāwī sangat menjaga tatasusila beliau sama ada dari aspek tutur kata dan perbuatan. Beliau juga sangat tawaduk ketika menyampaikan ilmu kepada masyarakat. Al-Sha'rāwī pernah menukilkan ;

العمل لا تأتي فتوحاته إلا بالتواضع

Maksudnya : "Sesungguhnya setiap amal perbuatan itu tidak akan sempurna melainkan diiringi dengan sifat tawaduk"¹⁶⁶

Sifat beliau terserah sejak beliau masih bergelar sebagai pelajar, bersederhana dalam setiap perkara yang beliau lakukan, menghormati guru dan sentiasa membantu guru-guru beliau khasnya ketika menuntut di al-Azhar. Sehingga pada suatu ketika, beliau sanggup membersihkan kasut guru-guru beliau sebagai tanda hormat kepada mereka.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ibid.*, 211.

2.5.1.2 Pemurah

Sifat pemurah sangat sinonim dengan al-Sha‘rāwī, sepanjang hidup beliau sentiasa membantu fakir miskin dalam apa jua cara sekalipun. Hampir keseluruhan hartanya diinfaqkan pada jalan Allah SWT. Sebagai contoh, pada setiap hari beliau meminta anaknya untuk menyediakan makan tengah hari dan makan malam di kawasan fakir miskin sekitar bandar Kaherah. Selain itu, pada bulan Ramadhan, beliau sentiasa menyediakan makanan untuk bersahur dan berbuka kepada golongan yang memerlukan. Dan menjadi rutin harian beliau untuk menziarahi pesakit setiap hari Jumaat di hospital-hospital berlainan untuk memberikan bantuan.¹⁶⁷ Sifat pemurah beliau makin terserlah apabila dengan sukarela menjaya perbelanjaan lebih kurang 250 keluarga pada setiap bulan menggunakan duit simpanan dan gaji yang beliau perolehi.¹⁶⁸

2.5.1.3 Pergaulan Dengan Masyarakat

Shaykh al-Sha‘rāwī sangat dikenali sebagai seorang ulama yang mudah didampingi. Walaupun memiliki kedudukan yang tinggi terutama ketika menyandang jawatan sebagai menteri, al-Sha‘rāwī tidak pernah meletakkan batasan antara beliau dengan masyarakat awam. Malah sentiasa mencari jalan untuk menyelesaikan masalah umat dengan tidak pernah membataskan taraf kedudukan dan ras beragama.

2.5.1.4 Zuhud

Kezuhudan al-Sha‘rāwī semakin terserlah ketika beliau mula mendapat tempat dalam sistem pentadbiran negara. Terutama ketika menerima pelawaan daripada

¹⁶⁷ ‘Abd al-Mu‘iz ‘Abd al-Jazār et al., *al-Sya‘rāwī: Imām al-Da‘āt Mujaddid Hādha al-Qur’ān*, 12-13.

¹⁶⁸ *Ibid.*

kerajaan Mesir pada ketika itu yang dipimpin oleh Anwar Sadat untuk menjawat jawatan Kementerian Waqaf dan Shaykh al-Azhar. Sungguhpun dengan keilmuan dan kredibiliti yang beliau miliki melayakkan beliau untuk menduduki tempat tersebut, dengan rendah hati dan tawaduk beliau menolak jawatan tersebut dengan alasan beliau masih belum layak menerima tawaran tersebut.

Beliau pernah menyatakan:

..... وإنني لست طامعاً في مشيخة الأزهر ولا أريدها

Maksudnya : Sesungguhnya aku tidak tamak untuk menyandang jawatan sebagai Shaykh al-Azhar dan tidak pula aku menginginkannya...¹⁶⁹

Ketika perlantikan sebagai Shaykh al-Azhar tersebut, terdapat tiga orang ulama besar yang telah diusulkan iaitu Shaykh al-Sha‘rāwī, Shaykh Ṣoleh al-Ja‘fari¹⁷⁰ dan Shaykh ‘Abdul Ḥalīm Maḥmūd¹⁷¹. Namun al-Sha‘rāwī dan Shaykh Ṣolāḥ al-Ja‘fari menolak tawaran tersebut sekali gus jawatan tersebut diberikan kepada Shaykh ‘Abdul Ḥalīm Maḥmūd.

¹⁶⁹ Al-Munshawī et al., *Al-Sheikh al-Sya‘rāwī wa Hadīth al-Zikrayāt*, 34. Lihat juga Lihat karya ‘Umar Ya’qub Jamil al-Ṣolihi, *Madrasah al-Shaykh Al-Sha‘rāwī fī al-Tafsīr*, 212.

¹⁷⁰ Nama Sebenar beliau ialah Ṣoleh Ibn Muḥammad Ṣoleh al-Husainī al-Ja‘fari. Dilahirkan di Dankla Sudan pada tahun 1328H. Beliau telah menghafal al-Qur'an ketika berusia 6 tahun dan memperolehi *Ijazah al-‘Alamiyyah al-Azhariah* daripada guru beliau antaranya ; Shaykh Yusoff al-Dajwī dan Shaykh Muḥammad Ḥabībullāh al-Shanqīṭī. Beliau telah meninggal dunia ketika berumur pada tahun 1399H. Al-Ja‘fari, *Darasa al-Jāmi‘ah bī al-Azhar* (Qāherah: Dār Jawāmi‘ al-Kalām, t.t.), 4.

¹⁷¹ Beliau juga turut dikenali sebagai ‘Abdul Halim Mahmud Shaykh al-Azhar. Dilahirkan pada tahun 1330H di wilayah al-Syarqiyah Mesir. Memiliki keupayaan luar biasa dalam menghafal Al-Qur'an. Beliau juga adalah merupakan graduan Universiti al-Azhar pada tahun 1352H. Setelah tamat pengajian, beliau bertugas sebagai pensyarah di fakulti Bahasa Arab (1388H) dan kemudian dilantik sebagai Menteri dalam Kementerian Waqaf. Cukup disegani kerana keilmuan dan kredibiliti yang beliau miliki sudah cukup membuktikan beliau sememangnya layak digelar Shaykh al-Azhar. Beliau telah meninggal dunia pada tahun 1398H. Lihat ‘Umar Ya’qub Jamil al-Ṣolihi, *Madrasah al-Shaykh Al-Sha‘rāwī fī al-Tafsīr*, 212. Lihat juga al-Byumi et al., *Min A'lām al-'Asr Kaifa 'Urifat Hawla'*, 23. Lihat juga al-Aswad, *Shawāmikh wa A'lām al-Islām* (Qāherah: Dār al-Sha'b, t.t.), 538.

2.5.1.5 Berani

Keberanian al-Sha‘rāwī terserlah apabila timbul isu global yang melibatkan penindasan terhadap umat Islam. Misalnya apabila pelbagai propaganda dan tuduhan yang direka untuk memburukkan dan menjatuhkan kedudukan umat Islam seperti yang telah dilakukan oleh Israel terhadap umat Islam di Palestin dan sejagat, al-Sha‘rāwī dengan lantang dan tegas menentang usul tersebut. Walaupun pelbagai kecaman dan ugutan diterima kerana kelantangan beliau menyatakan kebenaran, namun beliau tetap dengan pendirian tersebut.¹⁷²

Keberanian tidak hanya ditujukan khusus kepada Israel sahaja, sebaliknya Amerika dan Zionis antarabangsa yang tidak henti mengatur serangan pelbagai penjuru khususnya terhadap umat Islam. Beliau sekali-kali tidak gentar sekalipun Anwar Sadat pada ketika itu sebagai Presiden Mesir mempunyai hubungan diplomatik yang erat di antara kedua-dua kuasa besar tersebut.

Selain itu, keberanian al-Sha‘rāwī memberikan teguran dan nasihat kepada barisan kepimpinan Mesir dilihat dalam satu mesyuarat yang melibatkan anggota kabinet. Ketika Anwar Sadat menyampaikan ucapan beliau, tiba-tiba salah seorang anggota kabinet melaungkan azan menandakan masuknya waktu solat, lantas Anwar Sadat menyuruh lelaki tersebut duduk dan berkata: “العمل العبادة” bermaksud “sesungguhnya apa yang kita lakukan sekarang ini juga sebagai satu ibadah”. Namun lelaki tersebut terus melakukan solat di luar dewan mesyuarat diikuti oleh al-Sha‘rāwī.

¹⁷² Al-Sha‘rāwī pernah berkata :

ليست دولة إسرائيل فقط طلبت ياسكيٰ ولكن الصحف الأمريكية التي تسيطر عليها الصهيونية العالمية

Maksudnya : "...bukan Negara Israel sahaja yang meminta kepada untuk senyap (tidak lantang menentang dasar mereka), sebaliknya Amerika dan penguasaan Zionis Antarabangsa..."

Setelah al-Sha‘rāwī selesai bersolat beliau berkata kepada Anwar Sadat; “Sesungguhnya mesyuarat ini bukanlah satu kefarduan”.¹⁷³

Manakala isu penyelewengan dan pendustaan terhadap makna al-Qur'an yang di dominasi oleh golongan orientalis dan liberalis juga menjadi agenda utama al-Sha‘rāwī dalam menangkis tuduhan-tuduhan yang dilemparkan. Usaha beliau tertumpu dengan menjawab tohmahan dan tuduhan melalui penerangan tafsiran al-Qur'an melalui pendekatan saintifik semasa.¹⁷⁴ Justeru tidak hairanlah apabila beberapa isu ditemui di dalam pentafsiran beliau adalah merupakan jawapan kepada tuduhan sekali gus mendedahkan kebenaran dan kemukjizatan kandungan al-Qur'an.

2.5.2 Kredibiliti Keilmuan Al-Sha‘rāwī Dalam Isu Tertentu

Kehebatan dan ketokohan al-Sha‘rāwī semakin terserlah apabila beliau lantang mengemukakan pendapat yang melibatkan pemerintahan Mesir pada ketika itu. Pendedahan dan kritikan secara terbuka meliputi pelbagai aspek. Antara isu yang menyerlahkan personaliti al-Sha‘rāwī ialah:

2.5.2.1 Pemikiran Semasa

¹⁷³ Kisah ini telah dirakamkan oleh ‘Umar Ya‘qūb Jamīl al-Šolihi dalam karya beliau. Antara petikan kata-kata al-Sha‘rāwī kepada Anwar Sadat ialah : "إن العمل العبادة غير المفروضة " ورد : وقال الشعراوي للسادات : " إن العمل العبادة غير المفروضة " ورد : السادات قاتلا : " أنا غلطان Tafsīr, 213.

¹⁷⁴ Antara tuduhan dan penyelewengan dilakukan meliputi ayat-ayat *mustashabihāt* yang terdapat di dalam Al-Qur'an serta ayat-ayat yang berkaitan dengan penemuan saintifik. Antaranya Sūrah al-Nisā' ayat 82, Sūrah Fuṣṣilat ayat 10 dan Sūrah Luqmān ayat 38. Lihat Al-Sha‘rāwī, *Shubhāt Wa Abātil li Khusūm al-Islām wa al-Rad 'Alaiha* (Qāherah Maktabah al-Turāth al-Islāmi, 1998), 119-120. Lihat juga Muhammad Amin Ibrahim al-Tanadī, *Adwā' 'Ala Khawāṭir al-Shaykh Al-Sha‘rāwī wa Manhajuhū fī Tafsīr Al-Qur'an al-‘Azīm*, 90-102.

Ketika al-Sha‘rāwī mengulas isu pemikiran dan cabaran semasa, beliau menyatakan, sesungguhnya apa yang telah menimpa umat Islam pada hari ini ialah implikasi terhadap *Ghazwah al-Fikr*¹⁷⁵ daripada kuasa asing yang menyebabkan segelintir umat Islam lebih mengutamakan logik akal (*al-Fikr al-Bashari*) dalam membuat keputusan. Situasi ini lebih rumit apabila ianya melibatkan isu-isu akidah. Justeru al-Sha‘rāwī dengan lantang menyatakan bahawa:

“ Sesungguhnya Islam itu telah terbina atas jalan kebenaran dan bukannya berlandaskan pemikiran serta hawa nafsu manusia. Kebenaran yang terdapat dalam Islam sudah cukup untuk memandu umat Islam dalam mendepani cabaran semasa. Kerana kebenaran Islam terangkum segala kebaikan dan kesempurnaan mutlak (الحق هو الخير المطلق والكمال المطلق). Justeru kombinasi pemikiran Barat dalam pemikiran Islam tidak ditegah selagi mana tidak bertentangan dengan syarak dan mampu melonjak kredibiliti untuk menjadi Muslim yang cemerlang”.¹⁷⁶

2.5.2.2 Eksplotasi ilmu

Ketika al-Sha‘rāwī melihat kejumudan berfikir dan kelesuan daya maju umat Islam pada ketika itu, beliau telah mencadangkan pelbagai gagasan agar umat Islam kembali kepada penguasaan ilmu untuk memajukan umat Islam dalam semua aspek. Hal ini kerana menurut beliau, di antara punca utama kemunduran negara umat Islam adalah hilangnya kecenderungan daya fikir yang membawa kepada tercetusnya idea baru. Menurut al-Sha‘rāwī, mesej menuju kecemerlangan yang terkandung di dalam al-

¹⁷⁵ James P. Jankowski et al., *Egypt, Islam and The Arabs: The Search for Egyptian Nationhood*, 1900-1930, 3.

¹⁷⁶ Petikan di atas adalah merupakan konklusi daripada pandangan Al-Sha‘rāwī melalui karya Kamāl Muḥammad ‘Alī berjudul “*Al-Sha‘rāwī : al-Qitharah al-Imāniyyah*”. Lihat Kamāl Muḥammad ‘Alī, *Al-Sha‘rāwī : al-Qitharah al-Imāniyyah* (Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, t.t.), 196.

Qur'an bukan sekadar penguasaan ilmu akhirat, sebaliknya kejayaan mengeksplorasi dan memanfaatkan setiap sumber di dunia ini untuk manfaat sejagat¹⁷⁷.

2.5.2.3 Kebebasan

Ketika isu kebebasan menjadi agenda utama umat Islam yang terpengaruh dengan pemikiran Barat khasnya dalam aspek kebebasan berfikir dan kebebasan bersosial, beliau menyatakan sesungguhnya Islam tidak pernah mengabaikan soal kebebasan, malah memberikan hak kebebasan yang sewajarnya.

2.5.2.4 Kelemahan Sistem Pengurusan

Isu misalnya dapat dilihat dalam aspek pengurusan baitulmal (zakat), beliau lantang menentang kelemahan sistem pengurusan zakat yang tidak diuruskan secara sistematik. Beliau pernah menyebut :

“sekali-kali jangan pernah mengambil hak-hak orang fakir yang terdapat dalam zakat untuk membina universiti, membina masjid. Sebaliknya sempurnakan hak mereka! Kerana zakat adalah dikhatusukan pada yang utama, iaitu membantu fakir miskin dan asnaf yang lain.”¹⁷⁸

Manakala dalam isu muamalat, beliau menyatakan ianya sangat penting dalam menstrukturkan sistem kehidupan manusia dan amat digalakkan. Ketika kebanyakan pihak dalam sistem perbankan di Mesir tidak menitik beratkan soal percampuran aspek halal dan haram dalam sistem kewangan, beliau bangkit dengan menyatakan :

¹⁷⁷ Al-Sha'rāwī, *al-Naṣā'ih al-Zahabiyyah li al-Mar'ah al-'Aṣriyyah* (Manṣūrah: Maktab Yārā li al-I'lām al-'Arab, 2000), 89.

¹⁷⁸ Kelantangan beliau adalah wajar selaras dengan keilmuan beliau dalam isu ekonomi Islam antarabangsa. Pengalaman beliau dalam berinteraksi bersama tokoh-tokoh ekonomi Islam sama ada dalam simposium dan seminar di luar Negara cukup memberikan pengalaman dalam mengurus tadbir ekonomi semasa. Lihat Al-Sha'rāwī, *al-Fatāwā* (Qāherah: Dār al-Faṭḥ li al-I'lām al-'Arabī, 1999), 88.

أفْي بِتَحْرِيمِ الرِّبَا ، وَأَنْ تَغْيِيرَ الاسم لَا يَغْيِيرُ فِي أَنَّهَا حَرَامٌ....

Maksudnya: “aku memfatwakan bahwasanya riba itu adalah haram, sekalipun istilahnya di ubah, sekali-kali tidak akan mengubah ianya adalah haram.”¹⁷⁹

2.5.2.5 Emansipasi Wanita

Ketika al-Sha‘rāwī menyebut soal peranan wanita dalam mendepani kehidupan semasa, beliau menyentuh tanggungjawab yang besar seorang wanita bukan hanya mencakupi peranan di rumah semata-mata, sebaliknya wanita juga mampu menyumbang sesuatu yang lebih besar untuk negara. Misalnya dalam aspek politik, ekonomi, sosial dan sebagainya. Beliau dengan tegasnya menentang larangan mutlak kepada wanita untuk terlibat dalam aktiviti di luar rumah. Namun batasan dan syarat beliau ketengahkan demi untuk menjaga kemaslahatan umum dan mengelak perkara yang tidak diingini.¹⁸⁰

Beliau sempat menulis sebuah buku bertajuk *al-Naṣāḥah al-Zahabiyyah li al-Mar’ah al-‘Asriyyah* setebal 148 halaman mencakupi pesanan ringkas khas untuk wanita dalam mendepani modernisasi semasa.¹⁸¹

¹⁷⁹ *Majallah Dar al-Fatwa wa al-Buhuth al-Islamiyyah*, “Imam al-‘Asr al-Shaykh Muhammad Mutawalli al-Sya’rawi”, t.t., 5.

¹⁸⁰ Sa‘ad Zilāl, *al-Naṣāḥah al-Dzahabiyyah lī al-Mar’ah al-‘Asriyyah* (Manṣūrah: Maktab Yarā li al-I'lām al-‘Arabī, 2000), 3.

¹⁸¹ *Ibid.*

2.6 KOMENTAR ULAMA DAN SARJANA TERHADAP AL-SHA‘RĀWI

Keterampilan melalui tauladan dan personaliti mulia yang ditonjolkan oleh al-Sha‘rāwi sepanjang hidup beliau menabur bakti dalam memartabatkan syiar Islam sentiasa menjadi pujian bukan sahaja dalam kalangan masyarakat awam, malah barisan ulama yang sezaman dengan beliau dan selepas pemergiannya. Di antara tokoh besar yang sentiasa mengagumi ketokohan beliau ialah Shaykh Yūsuf al-Qaraḍawi.

Menurut Prof. Dr. Shaykh Yūsuf al-Qaraḍawi¹⁸², al-Sha‘rāwi adalah merupakan seorang ulama tafsir kontemporari yang menghabiskan seluruh usianya untuk agama Allah SWT. Selain itu, beliau juga adalah merupakan seorang penyair yang hebat dan inspiratif kerana mampu menghasilkan puisi yang mampu menyentuh sanubari setiap pembaca.¹⁸³

Manakala Prof. Dr. ‘Abd al-Rahmān Malik al-Sa’dī¹⁸³, beliau menyatakan bahawa Shaykh Muḥammad Mutawallī Al-Sha‘rāwi adalah merupakan seorang ulama yang berjuang untuk ummah, seorang ulama sufi yang berjiwa hamba. Menghabiskan hampir separuh umurnya memurnikan ummah menerusi kata-katanya yang penuh dengan hikmah. Sehingga diterbitkan tafsir beliau yang merupakan himpunan keilmuan beliau dan peninggalan ilmu yang sangat bermanfaat untuk umat Islam.

Dr. Muḥammad Amin Ibrāhīm al-Tanadī menukarkan dalam karyanya mengenai kehebatan dan sumbangan al-Sha‘rāwi dalam dunia Islam, beliau menyatakan :

¹⁸² *Ibid.*, 231. Lihat juga Al-Sha‘rāwi, *Fatawā Al-Qur’ān* (‘Amman: Dār al-Nafāis, t.t.), 17.

¹⁸³ Beliau adalah merupakan mantan mufti Iraq di zaman pemerintahan Saddam Hussin, memiliki kepakaran dalam bidang Fiqh Syafi’e dan Fiqh Hanafi. ‘Abd al-Rahmān Malik al-Sa’dī (Profesor di World of Islamic Science University, Amman Jordan), Temu bual penulis bersama beliau di kediaman beliau di Mantiqah Tabarbur Amman Jordan pada 29 Mei 2012, jam 10.00 pagi.

“Shaykh al-Sha‘rāwī adalah merupakan seorang ulama yang faqih dalam ilmu Bahasa Arab, di samping menguasai ilmu fiqh Islam. Kehebatan beliau terserlah apabila menerangkan ayat-ayat al-Qur'an, seumpama Allah SWT telah menganugerahkan kepada beliau kehebatan luar biasa dalam memahami ayat al-Qur'an sehingga mampu menyentuh hati sanubari para pendengar. Beliau tidak pernah mengenal penat lelah dalam menyebarkan dakwah Islam kepada seluruh umat Islam. Sehingga diumpamakan hari ini beliau di Kaherah, esok di London dan lusa pula di New York. Pemergian al-Sha‘rāwī sukar untuk dicari ganti namun telah meninggalkan jasa yang amat besar (menerusi tafsir beliau).”¹⁸⁴

Selain itu, Prof. Dr. Zaghlul al-Najjar¹⁸⁵ juga mengatakan bahawasanya kredibiliti dan keilmuan al-Sha‘rāwī tidak dapat disangkal lagi khususnya aspek yang meliputi perbahasan dalam al-Qur'an. Kemampuan beliau terserlah apabila argumentasi yang beliau datangkan menerusi ayat al-Qur'an mampu untuk diinterpretasikan dalam

¹⁸⁴ Muḥammad Amin Ibrāhīm al-Tanadī adalah merupakan pensyarah di Jabatan Bahasa Arab Universiti Minia Mesir. Lihat Muhammad Amin Ibrahim al-Tanadī, *Adwā' 'Ala Khawāṭir al-Shaykh Al-Sha'rawī wa Manhajuhū fī Tafsīr Al-Qur'an al-'Aṣīm*, 5-6.

¹⁸⁵ Prof. Dr. Zaghlūl al-Najjār adalah merupakan pakar dalam bidang saintifik al-Qur'an. Beliau dilahirkan pada 17 November 1933 di kampung Mashal Mesir dan membesar di dalam sebuah keluarga yang mementingkan pendidikan agama. Kemampuan beliau terserlah sejak dari kecil apabila mampu menghafal 30 Juzu' Al-Qur'an ketika berumur 10 tahun. Kemampuannya makin terserlah apabila memperolehi sijil kelayakan dalam bidang Bahasa Arab pada tahun 1951.¹⁸⁵ Namun minat yang mendalam dalam bidang sains dan teknologi membawa beliau untuk melanjutkan pelajaran pada peringkat *degree* pada tahun 1955 dalam bidang sains di *Kuliyyah al-'Ulūm* di Universiti al-Qaherah Mesir. Kecemerlangan beliau dalam bidang sains terserlah apabila memperolehi anugerah *Muṣṭafā Barakah* antara anugerah berprestij dalam bidang sains ketika itu. Kemampuan beliau tidak terhenti setakat itu, apabila pada tahun 1963 beliau telah menamatkan pengajian dalam bidang PhD di bawah pengkhususan kajian Kaji Bumi dan Geologi di Universiti Walse England dan memperolehi gelaran Professor pada tahun 1972 dari Universiti Kuwait. Sehingga ke hari ini, beliau telah menghasilkan lebih daripada 150 artikel dan lebih daripada 50 buah buku yang meliputi pelbagai kajian lapangan ilmu antaranya ilmu saintifik Islam, Al-Qur'an sains, sains dalam hadith, *Ijāz 'Ilmi* dan banyak lagi. Antra hasil karya beliau ialah *Al-Ijāz al-'Ilmi fī al-Sunnah al-Nabawiyah, Haqā'iq 'Ilmiyyah fī al-Qur'an al-Karīm : Namāzij Min Ishārat al-Qur'āniyyah ilā 'Ulūm al-ard, Min Āyat al-'Ijāz al-'Ilmi al-Hayawān fī al-Qur'an al-Karīm, Min Āyat al-'Ijāz al-'Ilmi al-Sama' fī al-Qur'an al-Karīm, Tafsīr Al-Āyah Al-Kawniyyah fī al-Qur'ān al-Karīm*. Lihat Selamat Amir et al., “Aplikasi Elemen Saintifik Dalam Tafsir Al-Qur'an: Satu Pengamatan Awal Terhadap Manhaj Zaghlul Al-Najjar Dalam Tafsir Al-Ayah Al-Kawniyyah Fi Al-Qur'an Al-Karim” (Makalah Seminar The 2nd Annual International Quranic Conference 2012, anjuran Centre of Quranic Research (CQR) University of Malaya Kuala Lumpur, 22-23 Februari 2012). Lihat juga Zaghlūl al-Najjār, *Tafsīr Al-Āyah Al-Kawniyyah fī Al-Qur'ān al-Karīm* (Qāherah: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2007), 1:9.

dimensi keilmuan semasa, justeru pemergian beliau umpama satu kehilangan besar buat umat Islam seluruhnya.¹⁸⁶ Hal ini juga turut diperakui oleh Prof. Dr. Syaraf al-Quḍah.¹⁸⁷

Prof. Dr. Majid ‘Arsān al-Kaylānī¹⁸⁸ dan Prof. Dr. Ṣolaḥ al-Khālidī¹⁸⁹ bersepakat bahawasanya perjuangan al-Sha‘rāwī dalam memartabatkan syiar Islam adalah merupakan satu usaha murni yang perlu dijadikan teladan sepanjang zaman, lebih-lebih lagi apabila melihat keadaan umat Islam pada zaman ini yang semakin jauh dengan aturan Islam yang sebenar.

Manakala menurut Prof. Dr. Shihādah al-‘Amrī¹⁹⁰ mengenai kehebatan dan sumbangsan al-Sha‘rāwī ialah, usaha al-Sha‘rāwī dalam menggabung jalin keilmuan semasa dengan sumber dalam tradisi Islam sangat dikagumi. Beliau mampu menghuraikan dengan panjang lebar isi kandungan al-Qur’ān untuk diinterpretasikan ke

¹⁸⁶ Zaghlūl al-Najjār (Profesor dalam bidang Geologi dan Pakar Saintifik al-Qur’ān Sedunia), temu bual dengan penulis pada 25 Mei 2012, ketika beliau menjadi pensyarah pelawat di *World of Islamic Science University* Amman Jordan.

¹⁸⁷ Beliau adalah merupakan salah seorang ilmuwan Islam yang progresif. Sering menjadi pakar rujuk dalam isu-isu semasa terutamanya isu yang berlaku di Jordan. Beliau memiliki kepakaran dalam bidang pengajian Islam dan sains. Syaraf al-Quḍah (Profesor Kuliyah Shariah Universiti Jordan), temu bual dengan penulis, 20 Jun 2012, di Amman Jordan.

¹⁸⁸ Prof. Dr. Majid ‘Arsān al-Kaylānī adalah merupakan seorang sarjana Islam yang memiliki kepakaran dalam bidang Pengajian Islam Timur dan Barat. Majid ‘Arsān al-Kaylānī, temu bual dengan penulis, 15 Jun 2012, di kediaman beliau di al-Shajarah, Yarmouk Jordan. Manakala Prof. Dr. Solah al-Khalidi adalah merupakan pakar dalam ilmu Tafsir dan Hadith, juga merupakan seorang dai’ yang lantang bersuara menegakkan syiar Islam. Solah al-Khalidi, temu bual dengan penulis, 10 Jun 2012 di Amman Jordan. Situasi ini juga turut dikatakan oleh al-Shaykh Shu‘ayb al-Arnā’ūt ketika penulis sempat menziarahi beliau di kediaman beliau di Amman Jordan. al-Shaykh Shu‘ayb al-Arnā’ūt (Pakar bidang hadith), temu bual dengan penulis, 28 Jun 2012, di kediaman beliau di Amman Jordan.

¹⁸⁹ Ṣolaḥ al-Khālidī, Temu bual dengan penulis, 17 Jun 2012, di Amman Jordan.

¹⁹⁰ Prof. Dr. Shihādah al-‘Amrī adalah merupakan Pensyarah di Fakulti Usuluddin World of Islamic Science University (WISE) Amman Jordan. Shihādah al-‘Amrī (Profesor Fakulti Usuluddin World of Islamic Science University (WISE) Amman), temu bual dengan penulis, 8 Jun 2012 di Fakulti Usuluddin World of Islamic Science University (WISE) Amman Jordan.

dalam kehidupan seharian. Justeru tidak hairanlah jika beliau juga turut dikenali sebagai *mufassir* saintifik Islam moden. Hal ini juga disokong Prof. Dr. Jamal Abu Hassan.¹⁹¹

2.7 PEMERGIAN SEORANG TOKOH AGUNG

Pemergian seorang ulama yang hebat sangat memberi kesan kepada umat Islam bukan sahaja di Mesir, bahkan di seluruh dunia. Dalam satu rakaman yang sempat dirakamkan sebelum beliau meninggal dunia, al-Sha‘rāwī sempat berpesan kepada umat Islam agar sentiasa berpegang teguh kepada al-Qur'an dan al-Sunnah serta bertakwa kepada Allah SWT. Antara inti pati wasiat terakhir beliau yang sempat dirakamkan secara langsung ialah ;

“...apabila kalian melihat di dunia ini berlaku dua pertembungan antara kebenaran dan kebatilan, ketahuilah sesungguhnya pertembungan itu tidak akan kekal selamanya, kerana telah jelas bahwasanya kebenaran itu pasti akan mengatasi kebatilan...”¹⁹²

Di akhir hayat al-Sha‘rāwī, beliau telah berpesan kepada ahli keluarganya untuk tidak membenarkan sesiapa masuk ke bilik kecuali anak dan cucu beliau. Al-Sha‘rāwī telah meninggal dunia pada 22 Safar 1419 Hijrah bersamaan pada hari Rabu bulan Jun 1998 Masihi. Al-Sha‘rāwī telah menabur bakti kepada ummah sangat sebagai seorang ulama yang berketerampilan selama 87 tahun.

¹⁹¹ Beliau adalah merupakan Ketua Jabatan Usuluddin Fakulti Usuluddin World of Islamic Science University (WISE) Amman Jordan. Jamal Abu Hassan (Profesor Fakulti Usuluddin World of Islamic Science University (WISE) Amman), temu bual dengan penulis, 10 Jun 2012 di Fakulti Usuluddin World of Islamic Science University (WISE) Amman Jordan.

¹⁹² Sedutan daripada rakaman sebelum pemergian beliau melalui laman sesawang You Tube Bertajuk; “Akhir Kalimah Qolaha al-Shaykh Al-Sha’rawi Rahimahullah ‘ala Firash al-Mawt”, laman sesawang *Youtube*, dicapai 11 September 2012, <http://www.youtube.com/watch?v=qasaZVzWfIc>.

2.8 KESIMPULAN

Konklusinya, keperibadian al-Sha‘rāwī menunjukkan beliau sememangnya layak untuk digelar sebagai ulama agung. Keilmuan yang mendalam dalam menguasai al-Qur'an di samping pengalaman yang luas berinteraksi dengan masyarakat global pelbagai lapisan meluaskan lagi metode pandangan beliau dalam berhadapan isu-isu tertentu. Idealisme yang kompetetif dan bersinergi bukan sahaja mampu menarik minat umat Islam sejagat untuk lebih memahami al-Qur'an, malah telah meninggalkan satu impak positif terhadap perkembangan pemikiran saintifik al-Qur'an.

BAB 3 : *TAFSIR AL-SHA'RĀWI DAN ELEMEN SAINTIFIK*

3.0 PENGENALAN

Dalam bab ini penulis memfokuskan dua komponen utama; Pertama, pengenalan awal metodologi penulisan *Tafsir al-Sha'rāwi* dan hubung kait dengan pentafsiran saintifik serta komponen elemen saintifik yang terkandung di dalam Tafsir tersebut. Pengkaji akan mendedahkan pendekatan al-Sha'rāwi dalam mentafsirkan ayat al-Qur'an secara umum dengan melihat kepada tujuan, sumber, keistimewaan dan metodologi tafsir beliau yang akan mendedahkan kecenderungan beliau terhadap pentafsiran saintifik al-Qur'an.

Komponen kedua dalam kajian ini ialah untuk melihat implementasi dan penerapan elemen saintifik yang dilakukan oleh al-Sha'rāwi ketika beliau mentafsirkan al-Qur'an. Hal ini sangat penting memandangkan bab ini akan menonjolkan tiga elemen saintifik utama yang telah dibahaskan konsepnya pada bab satu iaitu; Saintifik Ketuhanan (Devine Science), Saintifik Sosial (Social Science) dan Saintifik Tabii (Natural Science). Dengan mengenal pasti kandungan elemen tersebut untuk dibuktikan bahawa al-Sha'rāwi bukan sekadar menggunakan pendekatan *tradisional*¹ ketika mentafsirkan al-Qur'an, sebaliknya membawa kepada penemuan hebat terhadap konseptualisasi pemahaman al-Qur'an, malah keilmuan interpersonal beliau juga telah

¹ Pendekatan tradisional ialah bermaksud metode yang telah digunakan oleh *mufassir* muktabar terdahulu. Seperti yang telah dijelaskan oleh Prof. Dr Faḍl Ḥassan ‘Abbās dalam tulisan beliau berjudul *al-Tafsīr Asāsiyyātuhū wa al-Ittijāhātuhū*. Lihat Faḍl Ḥassan ‘Abbās, *al-Tafsīr Asāsiyyatuhū wa al-Ittijāhātuhū* ('Ammān: Maktabah Dandis, 2005), 123-130.

membentuk corak baru terhadap pentafsiran al-Qur'an yang lebih bersifat global dan semasa.

Dalam bab ini, metode pengumpulan data yang digunakan adalah kajian perpustakaan dan kajian lapangan (temubual). Seterusnya, analisis induktif diaplikasikan dalam merumuskan perkara-perkara tersebut. Kemudiannya, bab ini juga memfokuskan pengenalan setiap komponen elemen saintifik dan melihat korelasi dengan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan. Justeru, secara keseluruhan bab ini akan menjawab persoalan dan objektif ketiga yang diutarakan dalam bab pendahuluan.

3.1 BAHAGIAN PERTAMA : *TAFSIR AL-SHA'RĀWI* DAN HUBUNG KAIT DENGAN PENTAFSIRAN SAINTIFIK

Dalam bahagian ini, pengkaji akan menyentuh beberapa aspek pengenalan tentang *Tafsir al-Sha'rāwi* antaranya berkaitan tujuan penulisan, sumber penulisan, metodologi penulisan dan keistimewaan tafsir ini.

3.1.1 Pengenalan *Tafsir Al-Sha'rāwi*

Tafsir ini dinamakan dengan *Tafsir Al-Sha'rāwi*, nama ini eksklusif diambil dari nama penulisnya sendiri. Pada awalnya, sebahagian besar tafsir ini adalah merupakan inti pati daripada kuliah pengajian tafsir al-Qur'an yang beliau sampaikan secara lisan selama 16 tahun. Iaitu sebelum dan selepas menjadi tetamu khas rancangan TV '*Nūr*

*'Alā Nūr'*² terbitan Aḥmad Farrāj³. Al-Sha'rawī dalam muqaddimah tafsirnya menyatakan:

"Usaha ini adalah merupakan hasil penelitian dan pengamatan saya terhadap inti pati al-Qur'an dan bukannya bererti tafsiran al-Qur'an, melainkan hanya idea dan percikan pemikiran yang terlintas dari hati seorang mukmin ketika membaca al-Qur'an. Sekiranya al-Qur'an boleh ditafsirkan, maka insan yang paling layak hanyalah Rasulullah SAW kerana kepada Bagindalah ianya diturunkan untuk disampaikan dan diamalkan. Rasulullah SAW telah banyak menjelaskan kepada manusia pelbagai aspek seruan mahupun larangan yang terkandung dalam al-Qur'an, kerana itulah antara manifestasi penurunan al-Qur'an agar memandu manusia ke arah kecemerlangan dunia akhirat. Adapun rahsia yang terkandung dalam al-Qur'an yang meliputi pelbagai aspek seperti ketuhanan, alam semesta tidak dijelaskan dengan rinci kerana selaras dengan tahap keilmuan dan sosio-intelektual manusia yang ketika itu tidak memungkinkan untuk menerimanya. Sekiranya ia disampaikan akan menimbulkan polemik yang akan membawa perpecahan seterusnya memalingkan manusia untuk taat kepada Allah SWT⁴.

Tafsir ini disusun secara sistematik dan teratur oleh satu lajnah khas yang dianggotai oleh Muḥammad al-Sinrāwī dan Abd al-Wāris al-Dasuqī yang juga merupakan anak murid al-Sha'rawī. Diterbitkan oleh penerbit *Akhbār al-Yawm* pada tahun 1991 selepas melalui semakan sumber asal dan *takhrij* hadith oleh Prof. Dr. Aḥmad 'Umar Hāshim yang merupakan timbalan rektor Universiti al-Azhar ketika itu⁵.

² Dalam rancangan pertama beliau, al-Sha'rawī telah menghuraikan tajuk *Qada' wa Qadar* dan *Af'āl al-'Ibād* dengan menggunakan gaya bahasa yang menarik sehingga menarik minat para pendengar dan penonton yang mengikuti pengajian tersebut secara langsung. Walaupun tajuk perbincangan lebih bersifat ilmiah, namun keilmuan dan kefahaman dalam memahami bahasa al-Qur'an memberikan kelebihan kepada beliau untuk memberikan makna dan contoh yang sesuai dengan masyarakat ketika itu.

³ Rolā Muḥammad Aḥmad Ḥusīn, "Manhaj Shaykh Muḥammad Mutawallī Al-Sha'rawī fī al-Qur'ān al-Karīm", (Disertasi Fakulti Fiqh dan Undang-Undang, Universiti Ali-Bayt Jordan, 2000), 23.

⁴ Al-Sha'rawī, *Tafsīr al-Sha'rawī* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, 1991), 1:9.

⁵ *Ibid.*, 4. Lihat juga Muḥammad 'Alī 'Iyāzī, *al-Mufassirūn Hayatuhum wa Manāhajuhum* (Tehran: Muassasah al-Taba'ah wa al-Nashr, t.t.), 268.

Walaupun al-Sha‘rāwī mentafsirkan keseluruhan ayat al-Qur’ān⁶, namun *Tafsīr al-Sha‘rāwī* yang telah diterbitkan oleh penerbit *Akhbār al-Yawm* ini hanya meliputi 23 jilid keseluruhannya bermula dari Surah pertama (Surah al-Fātiḥah) sehingga Surah keenam puluh dua ayat ke-11 (Surah al-Jumu‘ah). Manakala juzuk ke-30 pula diterbitkan secara berasingan di bawah penerbitan *Dār al-Rayah*⁷ setebal 680 halaman. Dapatkan kajian menunjukkan bahawa sebanyak 16 buah surah yang tidak dicetak adalah seperti berikut :

- i. Surah al-Jumu‘ah bermula ayat 11 hingga akhir.
- ii. Surah al-Munāfiqūn
- iii. Surah al-Taghābun
- iv. Surah al-Ṭalaq
- v. Surah al-Taḥrīm
- vi. Surah al-Mulk
- vii. Surah al-Qalam
- viii. Surah al-Ḥāqqah
- ix. Surah al-Ma‘ārij
- x. Surah al-Nūḥ
- xi. Surah al-Jin
- xii. Surah al-Muzammil
- xiii. Surah al-Mudaththir
- xiv. Surah al-Qiyāmah
- xv. Surah al-Insān
- xvi. Surah al-Mursalāt

⁶ Baki Surah yang tidak diterbitkan oleh penerbit *Akhbār al-Yawm* masih disimpan dalam koleksi nadir perpustakaan kerajaan Arab Saudi. Lihat laman sesawang *Islam Web*, dicapai 30 Januari 2013, <http://www.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=556>.

⁷ Al-Sha‘rāwī, *Juzu’ Amma* (Qāherah: Dār al-Rayah, 2008).

3.1.2 Tujuan Penulisan *Tafsīr Al-Sha‘rāwī*

Adapun tujuan penulisan dan penyusunan tafsir ini ialah agar keilmuan al-Sha‘rāwī tidak hilang ditelan zaman selain mampu disebarluaskan ke seluruh dunia untuk dimanfaatkan oleh umat Islam khususnya. Seperti yang telah dibincangkan sebelum ini, keseluruhan tafsir ini adalah merupakan rakaman kuliah tafsir al-Qur'an beliau. Walaupun cetakan audio seperti dalam bentuk MP3⁸ dan video dalam bentuk cakera padat⁹ telah dihasilkan, ia masih belum memadai, kerana ketika al-Sha‘rawī menyampaikan tafsir al-Qur'an beliau turut mencampur adukkan penggunaan bahasa Arab ‘ammī (bahasa perbualan/pasar) yang hanya difahami oleh masyarakat Mesir amnya. Justeru anggota lajnah khas melihat manfaat yang lebih besar jika ia diterbitkan dalam bentuk buku. Ini kerana perkara yang lebih mustahak ialah agar isi kandungannya dapat diolah ke dalam bahasa Arab *fushah* untuk lebih mudah difahami di samping proses *takhrij* dan *taḥqīq* dapat dilakukan sekali gus mampu memberikan manfaat kepada umat Islam seluruhnya.

3.1.3 Metode Al-Sha‘rāwī Dan Hubung Kait Dengan Pentafsiran Saintifik

3.1.3.1 Sumber Utama Penulisan *Tafsīr Al-Sha‘rāwī*

Berdasarkan analisis pengkaji, al-Sha‘rāwī tidak menyenaraikan secara khusus dalam tafsir beliau sumber rujukan yang digunakan seperti yang dilakukan oleh segelintir *mufassir* lain yang menyatakan sumber rujukan seperti Sayyid Qutb dalam

⁸ “Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm li Faḍīlah al-Shaykh Muḥammad Muṭawallī al-Sha‘rāwī”, Muassasah al-Muḥammadi lī al-Tijārah Madīnah al-Munawwarah, 2009, MP3.

⁹ “Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm li Faḍīlah al-Shaykh Muḥammad Muṭawallī al-Sha‘rāwī”, Muassasah al-Muḥammadi lī al-Tijārah Madīnah al-Munawwarah, 2009, video.

tafsirnya *Fi Zilāl al-Qur'an*¹⁰, Sa'īd Hawa menerusi tafsirnya *al-Asas fī al-Tafsīr*¹¹, dan sebagainya. Namun berdasarkan penelitian rinci yang dilakukan pengkaji terhadap tafsir beliau, didapati *uslūb* dan metode penerangan dalam tafsir ini adalah sintesis¹² atau rangkuman daripada kepelbagaiannya bidang ilmu sama ada meliputi sumber *al-Naqliyyah* dan sumber *al-'Aqliyyah*. Justeru tidak hairanlah wujudnya argumentasi yang menyatakan *Tafsīr al-Sha'rāwī* adalah merupakan tafsir *al-'Ilmī*, tafsir *al-Ijtīmā'i*, tafsir *al-Mawdhū'i*, tafsir *al-Lughawī*, tafsir *al-Fiqhi*, tafsir *al-Tarbawī* dan tafsir *al-Wa'zī*,¹³ kerana setiap aspek ini didapati turut dibahaskan dengan panjang lebar oleh al-Sha'rāwī dalam tafsir beliau ketika mentafsirkan ayat yang berkaitan. Hal ini jelas membuktikan legitimasi keilmuan beliau sebagai seorang ulama yang setanding dengan *mufassir* yang sebelumnya.

Penemuan ini juga sekali gus memberikan dapatan intelektual bahawa metodologi al-Sha'rāwī ketika mentafsirkan ayat-ayat terpilih dalam al-Qur'an telah melalui satu dimensi baru dalam pentafsiran al-Qur'an. Iaitu kemampuan beliau mengadaptasi pemikiran saintifik semasa ketika mengolah ayat al-Qur'an. Pada pengamatan pengkaji, interpretasi baru yang beliau lakukan adalah untuk; menyerlahkan kemukjizatan al-Qur'an dalam pelbagai disiplin ilmu, mendedahkan al-Qur'an sebagai solusi terbaik dalam menangani isu semasa yang berlaku, dan menjadikan al-Qur'an sebagai sumber utama dalam tradisi perkembangan ilmu semasa.

¹⁰ Sayyid Qutb, *Fi Zilāl al-Qur'an* (Beirūt: Dār al-Shurūq, 1995), 1:11.

¹¹ Sa'īd Ḥawā, *al-Asās fī al-Tafsīr* (Qāherah: Dār al-Salām, 1993), 1:3.

¹² Sintesis ialah proses menyatukan pelbagai unsur, bahagian, elemen untuk membentuk kesatuan yang lebih padu dan kompleks. Lihat *Kamus Dewan*, ed. ke-4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka, 2007), 1502, entri "sintesis".

¹³ 'Umar Ya'qūb Jamīl al-Ṣolīḥī, *Madrasah al-Shaykh al-Sha'rāwī fī al-Tafsīr* ('Ammān: Dār al-Arar li-al-Nashr wa al-Tawzī', 2009), 282.

Menerusi analisis yang dilakukan, penulis membahagikan sumber rujukan *Tafsīr al-Sha‘rāwī* kepada dua komponen utama iaitu :

- i. Rujukan yang disebut secara tidak langsung dan
- ii. Rujukan yang tidak dinyatakan dalam tafsir beliau.

i) Rujukan Yang Disebut Secara Tidak Langsung

Penulis mendapati komponen yang pertama ini adalah terdiri daripada rujukan yang sering dinyatakan oleh al-Sha‘rāwī ketika membahaskan sesuatu ayat yang berkaitan bertujuan untuk menguatkan lagi pandangan yang beliau kemukakan. Dengan menggunakan istilah “صاحب” yang membawa erti “pemilik” atau penulis bagi sesuatu karya yang dirujuk, seperti ”صاحب الكشاف“ dan ”صاحب الظلال“ bererti pemilik atau penulis kitab tafsir *al-Kashshāf* dan kitab tafsir *al-Zilāl*. Antaranya ialah:

- a) *Tafsir al-Kashshāf* karya al-Zamakhsharī.

Ketika al-Sha‘rāwī mentafsirkan Surah al-Baqarah ayat 173 yang bermaksud “*Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan kepada kamu memakan bangkai dan darah dan daging babi serta binatang-binatang yang disembelih tidak kerana Allah*”,¹⁴ beliau mengambil pandangan al-Zamakhshari dengan menyatakan “*Berdasarkan pendapat penulis Tafsir al-Kashshaf iaitu al-Zamakhshari beliau berkata: ‘aku bersumpah aku makan*

¹⁴ Surah al-Baqarah ayat 173.

apa yang kalian makan seperti daging dan ikan melainkan apa yang telah ditegah seperitimana yang telah disepakati oleh ijma‘ ‘ulama’’¹⁵.

b) *Tafsir Fi‘ Zilāl al-Qur‘an* karya Sayyid Qutb.

Menurut al-Sha‘rāwī pemilihan argumen yang dibawa oleh Sayyid Qutb ketika mentafsirkan Surah al-Nisā’ ayat 7 yang bermaksud : “Orang-orang lelaki ada bahagian pusaka dari peninggalan ibu bapa dan kerabat”¹⁶ adalah sangat relevan dan menarik untuk diketengahkan. Ini kerana Sayyid Qutb membawa satu analogi sangat menarik untuk difikirkan, iaitu: “*Bagaimakah keadaan waris orang yang telah meninggal dunia yang terdiri daripada kanak-kanak atau wanita? Adakah perlu untuk dipertimbangkan berbanding seorang lelaki dewasa. Sedangkan jika difikirkan seorang lelaki dewasa adalah lebih mampu untuk berdikari dan berkuasa berbanding kanak-kanak dan wanita. Kerana apabila dirujuk pada “Teori Mendel” (Mendels Law)¹⁷ didapati bahawa kanak-kanak akan mewarisi pelbagai aspek daripada ibu, ayah dan datuknya sama ada meliputi perkara baik ataupun buruk. Seperti penyakit dan bentuk penciptaan. Justeru mengapa hak mereka tidak seimbang?*”¹⁸

c) *Kitab Kalimat al-Qur‘an* karya Ḥusnīn Makhlūf.

Ketika al-Sha‘rāwī mentafsirkan Surah al-Anfāl ayat 25 yang membincangkan soal fitnah (bala yang membawa bencana), beliau

¹⁵ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 1:715.

¹⁶ Surah al-Nisā’ ayat 7.

¹⁷ Mendels Law adalah merupakan satu teori yang membincangkan aspek genetik secara saintifik. Diasaskan oleh Gregor Johann Mendel pada tahun 1865. Lihat Peter J. Bowler, *The Mendelian Revolution: The Emergence of Hereditarian Concepts in Modern Science and Society* (Maryland: Johns Hopkins University Press, 1989), 8. Lihat juga Hasan Heather, *Mendel And The Law Of Genetics* (New York: The Roses Publishing Group Inc, 2005), 24.

¹⁸ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 2:2015.

mengatakan “*Guru kami Husnīn Makhlūf pernah menyebut inti pati ayat ini ialah sifat berhati-hati daripada melakukan dosa yang menjadi sebab kepada turunnya bala*”¹⁹

- d) Karya lain yang turut dijadikan rujukan oleh al-Sha‘rāwī ialah kitab *Bi Hujjah al-Sudūr*²⁰ karya Ḥaidar ‘Alī al-Bihāi, kitab *Nuqṭah al-Kāf*²¹ karya al-Kashānī dan kitab *al-Aqdas*²²

ii) Rujukan Yang Tidak Dinyatakan Dalam Tafsir

Rujukan yang tidak dinyatakan dalam tafsir beliau ini meliputi beberapa bahagian:

Pertama, al-Sha‘rāwī hanya menyebut hadith yang berkaitan dengan ayat yang dibahaskan tanpa menyatakan sumber hadith tersebut. Pengesahan dilakukan selepas proses ‘takhrij hadith’ dilakukan.

Kedua, al-Sha‘rāwī hanya menyebut nama penulis mahupun tokoh tanpa menyatakan nama kitab yang dirujuk. Pengesahan diperoleh selepas semakan pada rujukan asal yang dilakukan.

Ketiga, rujukan yang dikenal pasti berdasarkan skop dan tema tertentu seperti perbahasan *asbāb al-Nuzūl*, aspek linguistik dan perbincangan sejarah.

¹⁹ *Ibid.*, 8:4654.

²⁰ Al-Sha‘rāwī mendatangkan contoh kitab ini sebagai sebuah kitab yang telah menyeleweng dari landasan Islam. Bertepatan ketika beliau mensyarahkan Surah al-Mā’idah ayat 51. *Ibid.*, 5:3226.

²¹ *Ibid.*, 5:3225.

²² Kitab ini adalah merupakan sebuah kitab suci bagi pengikut agama Bahai yang diasaskan oleh Mirza Husayn Ali Nuri (Bahaullah 1817 - 1892). *Ibid.*, 5:3226.

a) Kitab Hadith

Antara kitab hadith yang dikenal pasti dijadikan rujukan dalam *Tafsīr al-Sha‘rāwī* ialah kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*²³, kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*, kitab *Musnad Imam Aḥmad*²⁴, kitab *al-Muwatta'*²⁵, kitab *Sunan Abū Dawūd*²⁶, dan kitab *Sunan Ibn Mājah*²⁷.

b) Kitab *Tafsīr Bi Al-Ma’thūr*

Kitab Tafsir bi al-Ma’thūr yang dijadikan rujukan oleh al-Sha‘rāwī ialah *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* atau dikenali dengan Tafsir Ibn Kathīr²⁸ dan *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān* atau Tafsir al-Ṭabarī²⁹.

c) Kitab *Tafsīr Bi Al-Ra’yī*

-
- ²³ Ketika al-Sha‘rawi mentafsirkan surah Yūnus ayat 86, beliau mendatangkan sebuah hadith iaitu (يَوْمَ أَحْدَكْ حَتَّى يُحِبَ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُ لِنَفْسِهِ). Muḥammad Ismāīl Abū Abd Allāh al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992), 1:11 (Kitāb al-Imān”, Bāb Min al-Imān An Yuḥibbu lī Akhīhī Mā Yuḥibbu Lī Nafsihī, no. hadith 13). Lihat juga Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 10:6156.
- ²⁴ Penulis mendapati petikan hadith daripada Musnad Aḥmad menerusi penerangan Surah Yūnus ayat 90. (قُلْ امْنَتْ بِاللَّهِ ثُمَّ اسْتَقْمَ). Aḥmad Muḥammad Hambal, *Musnad Aḥmad* (Beirut: Ṭab‘ah ‘ālim al-Kitāb, 1998), 6:6181. Lihat juga Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 10:6156.
- ²⁵ Ketika mentafsirkan Surah Yūnus ayat 93, al-Sha‘rawi telah memetik sebuah hadith bersumberkan أَيْكُونُ الْمُؤْمِنُ جَبَانًا ؟ قَالَ: نَعَمْ، فَقَبَلَ لَهُ: أَيْكُونُ الْمُؤْمِنُ بَخِيلًا ؟ (قالَ: نَعَمْ، قَبَلَ لَهُ: أَيْكُونُ الْمُؤْمِنُ كَذَابًا ؟ فَقَالَ: لَا). Lihat Imam Mālik, *al-Muwatta'* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1998), 2:169 (Bāb Bin Salīm Mā Jāa fī al-Šidq, no. hadith 2088). Lihat juga Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 10:6189.
- ²⁶ Ketika al-Sha‘rāwī mentafsirkan surah Yūnus ayat 86, beliau mendatangkan sebuah hadith (بِالصَّلَاةِ لِسَبْعِ سَنِينِ وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا لِعَشْرِ سَنِينِ وَفَرِقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ). Abu Dawūd Sulaimān bin al-Sh‘ath, *Sunan Abū Dawūd* (Beirūt: Muassasah al-Rayyān lī al-Ṭaba‘ah wa al-Nashr, t.t.), 1:385 (Kitab al-Šolāh, Bab Matā Yu’mīn al-Ghulām bī al-Sillah). Lihat juga Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 10:6233.
- ²⁷ Ketika al-Sha‘rawi mentafsirkan Surah Yūnus ayat 100, beliau telah memetik potongan hadith daripada kitab Sunan Ibn Majah iaitu (إِنَّ اللَّهَ تَجَوَّزُ عَنْ أَمْتِي الْخَطَا وَالنَّسِيَانِ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ). Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd ibn Mājah al-Rab‘ī al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1996), 2:514 (Kitāb al-Ṭalāq, bab Ṭalāq al-Nās al-Mukrih). Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 10:6233.
- ²⁸ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 9:5510. Abū Al-Fidā, 'Imād Ad-Dīn Ismā'īl bin 'Umar bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, ed. ke- 2 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 2000), 2: 406. Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 2:2558.
- ²⁹ *Ibid.*, 8:4616. Lihat juga Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān* (Qāherah: Dār al-Fikr, 2000), 9:135.

Manakala tafsir bi al-Ra'yī yang dijadikan sumber rujukan al-Sha'rāwī antaranya Kitab *Tafsir Mafātiḥ al-Ghayb* (Tafsir al-Rāzī) karya Imām al-Rāzī³⁰, *Tafsīr al-Bahr al-Muhiṭ* karya Abū Ḥayyān al-Andalūsī³¹, *Tafsīr al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah Bī Tawdīh Tafsīr al-Jalālayn lī al-Daqāiq al-Khafiyyah* karya Imām Sulaymān al-'Ijilī al-Shāfi'i³², *al-Jāmi' lī Aḥkām al-Qur'ān* tulisan Imam al-Qurtubī³³, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm* karangan al-Tustārī³⁴, kitab *Haqāiq al-Tafsīr* karya al-Silmī³⁵ kitab *Laṭāif al-Ishārāt* tulisan al-Qushayrī³⁶ kitab *Rūh al-Bayān* karya Shaykh Ismā'il Ḥaqī al-Barraswayh³⁷, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm* karangan Ibn 'Ajibah³⁸, *Tafsīr Rūh al-Ma'āni fī Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm* karya al-Alūsī³⁹ dan kitab *Zahrah al-Tafāsīr* karangan Abū Zahrah.⁴⁰

³⁰ Al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 9:5510. Al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr "Mafātiḥ al-Ghayb"* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1998), 16:175.

³¹ Al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 5:5464. Lihat juga Abu 'Abd Allāh Bin Muḥammad Yūsuf 'Ali Bin Ḥayyān al-Andalūsī, *Tafsīr al-Bahr al-Muhiṭ* (Beirut: Dār al-Fikr li al-Taba'ah wa al-Nashr, t.t.), 5:498.

³² Al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 1:18. Lihat Sulayman al-'Ijilī al-Shāfi'i, *Tafsīr al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah Bī Tawdīh Tafsīr al-Jalālayn lī al-Daqāiq al-Khafiyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Maṭbū'ah, 1996), 1:16.

³³ Al-Sha'rāwī menjadikan tafsir rujukan yang lebih menjurus kepada perbahasan hukum fiqh. Lihat Al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 1:6012. Lihat juga Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Andalūsī al-Qurtubī, *al-Jāmi' lī Aḥkām al-Qur'an* (Qāherah: Dār al-Ḥadīth, 1996), 17:63.

³⁴ Al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 18:11472. Al-Tustārī, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002), 121.

³⁵ Al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 18:1128. Lihat juga al-Silmī, *Haqāiq al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 1:234.

³⁶ Al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 1:145. 'Abd al-Karīm al-Qushayrī, *Laṭāif al-Ishārāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 121.

³⁷ Al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 17:10675. Shaykh Ismā'il Ḥaqī al-Barraswayh, *Rūh al-Bayān* (Qāherah: Matba'ah 'Uthmāniyyah, t.t.).

³⁸ Al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 17:11297. Ibn 'Ajibah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), 1:121.

³⁹ Al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 17:11264. Al-Alūsī, *Rūh al-Ma'āni fī Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1987), 39.

⁴⁰ Al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 17:11264. Abū Zahrah, *Zahrah al-Tafāsīr* (Qāherah: Dār al-Fikr, t.t.), 4:1720.

d) Kitab *Aṣbāb Al-Nuzūl*

Kitab *Aṣbāb al-Nuzūl* tulisan al-Wāḥidī al-Naysabūr⁴¹ dan kitab *Lubāb al-Nuqūl fī Asbab al-Nuzūl* karya Imam al-Suyūṭī⁴² menjadi sumber utama al-Sha‘rāwī ketika membuat korelasi antara sebab dan hikmah penurunan ayat.

Selain daripada rujukan yang dinyatakan, penulis juga menemui beberapa disiplin ilmu lain yang dijadikan rujukan ketika al-Sha‘rāwī mentafsirkan ayat al-Qur'an. Antaranya kitab *Sirah Ibn Hishām*⁴³ dan *al-Isābah fī Tamyīz al-Ṣahābah*⁴⁴ mengenai perbaasan sejarah Islam. Manakala kitab *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*⁴⁵, *Lisān al-‘Arab*⁴⁶ dan *Mu‘jam al-Wasiṭ*⁴⁷ yang lebih menjurus kepada aspek ‘ulūm al-Qur’ān dan linguistik.

Kendatipun, pengkaji mendapati pelbagai lapangan keilmuan lain yang meliputi aspek saintifik ketuhanan, sosial dan natural berdasarkan gaya perbaasan dan hujah yang dipersembahkan serta teknik penyampaian oleh al-Sha‘rāwī ketika mentafsirkan al-Qur'an. Misalnya, pengkaji mendapati ketika al-Sha‘rāwī mentafsirkan beberapa ayat terpilih yang mempunyai hubung kait dengan keilmuan semasa, beliau cuba

⁴¹ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 1:502. Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Aḥmad, *Aṣbāb al-Nuzūl* (Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995), 39.

⁴² Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 9:5510. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbab al-Nuzūl* (Beirut: Dār Ihya’ al-‘Ulūm, 1998), 126.

⁴³ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 9:5445. Ibn Hishām, *Sirah Ibn Hishām* (Beirūt: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, t.t.), 4:398.

⁴⁴ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 9:5345. Lihat Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *al-Isābah fī Tamyīz al-Ṣahābah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995), 1:599.

⁴⁵ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 9:5502. Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), 281.

⁴⁶ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 1:162. Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* (Qāherah: Dār al-Fikr, 2000), 13:519.

⁴⁷ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 1:162.

mentafsirkan ayat tersebut dengan menggunakan pendekatan *al-Tajdīd*; iaitu memahami usul perbahasan dari perspektif *turāth* serta menginterpretasikan dengan penemuan semasa (*Iktishāfāt al-‘Ilmiyyah*) yang terdiri daripada aspek penemuan ilmiah, pemikiran, isu-isu semasa yang meliputi sosio budaya, pendidikan, pentadbiran dan sebagainya. Contoh akan dikemukakan dengan terperinci pada Bab Empat analisis ayat-ayat terpilih.

Contoh yang paling ketara ialah ketika beliau mentafsirkan beberapa tema al-Qur'an, antaranya isu mengenai; *al-Qur'ān wa Qawāniñ al-Qur'ān-Kawn*⁴⁸, *al-Qur'ān farq Hawājiz al-Kawn*⁴⁹, *Allāh wa al-Kawn*⁵⁰, *Mu'jizah al-Isrā' wa al-Mi'rāj*⁵¹, *Mu'jizah al-Khalq*⁵², *al-Qur'ān- wa al-Nafs al-Bashariyyah*⁵³, *Harakah al-Hayāh fī al-Kawn*⁵⁴.

3.1.3.2 Metodologi Penulisan Dan Pentafsiran *Tafsīr Al-Sha'rāwī*

Metodologi adalah merupakan satu sistem yang merangkumi kaedah dan prinsip yang digunakan dalam sesuatu kegiatan dan ia juga diertikan sebagai disiplin⁵⁵. Manakala Aziz Yahya mengatakan kalimah metodologi memiliki maksud yang luas

⁴⁸ Al-Sha'rāwī, *Mu'jizah al-Qur'ān*, 1:83.

⁴⁹ *Ibid.*, 101.

⁵⁰ *Ibid.*, 2:7.

⁵¹ *Ibid.*, 2:113.

⁵² *Ibid.*, 3:125.

⁵³ *Ibid.*, 5:5.

⁵⁴ *Ibid.*, 5:95.

⁵⁵ *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 1030, entri "metodologi".

berkaitan prosedur dan cara pengolahan bagi menjelaskan sesuatu perkara mahupun data⁵⁶.

Berdasarkan Kamus Oxford, metodologi boleh membawa dua makna, iaitu pertama: *The science of method*, manakala makna kedua: *A body of method used in particular branch of activity*⁵⁷. Erti metodologi merujuk kepada *Colling English Dictionary* adalah: *the system of method and principles used in particular activity*⁵⁸.

Berdasarkan maksud yang diberikan di atas, dapatlah disimpulkan bahawa metodologi ialah satu prinsip dan prosedur tertentu yang digunakan dalam sesuatu kajian. Ia merupakan satu sistem yang digunakan secara berterusan bagi mengenal pasti prinsip dan cara dalam menjalankan sesuatu aktiviti dan kajian. Dalam perspektif kajian terhadap pentafsiran ini, ia lebih fokus kepada prinsip dan kaedah yang digunakan secara berterusan oleh Muḥammad Mutawallī al-Sha‘rāwī ketika mentafsirkan tema-tema terpilih terhadap ayat elemen saintifik berkaitan *Divine Science*, *Social Science* dan *Natural Science*.

Berdasarkan pemerhatian dan analisis rinci yang dilakukan terhadap *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, penulis mendapati beliau mempunyai metode tersendiri ketika mentafsirkan al-Qur'an khususnya tiga komponen elemen saintifik yang dibahaskan. Ini bukanlah bermaksud beliau membuat keputusan tersendiri sehingga mengabaikan metode yang diaplikasi oleh para ulama terdahulu, sebaliknya usaha beliau dalam mengambil

⁵⁶ Aziz Yahya et al., *Menguasai Penyelidikan Dalam Pendidikan* (Selangor: PTS Professional Publishing Sdn. Bhd, 2006), 17.

⁵⁷ Judy Pearsall & Bill Trumble, *Oxford English Reference Dictionary*, ed. ke- 2 (New York: Oxford University Press, 2002), 909, entri "method".

⁵⁸ Sandra Anderson, *Colling English Dictionary*, ed. ke- 9 (New York: Collins, 2007), 861, entri "method".

pendekatan dalam mentafsirkan ayat berkenaan menampakkan sedikit kelainan dari ahli tafsir yang lain.

Untuk mengenal pasti metodologi yang diguna pakai oleh al-Sha‘rāwī, penulis menyenaraikan metode al-Sha‘rāwī secara umum berdasarkan telahan rinci yang telah dilakukan. Pengkaji telah mengenal pasti metode-metode yang telah digunakan oleh pengarang ini dalam menyusun dan mentafsirkan ayat tersebut di dalam karyanya, iaitu:

i. **Menyusun Tafsir Berdasarkan Turutan Surah**

Tafsīr al-Sha‘rāwī yang berjumlah 23 jilid ini keseluruhannya disusun secara konsisten mengikut turutan surah seperti kebanyakan *mufassir* sebelumnya⁵⁹. Iaitu dimulakan dengan Surah al-Fātiḥah, dan diakhiri dengan Surah al-Nās⁶⁰.

ii. **Tafsir Dimulakan Dengan Mukaddimah**

Tafsir dimulakan dengan pendahuluan ringkas setebal 29 halaman meliputi perbincangan pelbagai aspek, antaranya ialah berkaitan pengertian al-Qur'an⁶¹, kepentingan ilmu dan amal⁶², kaedah berhadapan musuh Islam berdasarkan manhaj al-Qur'an⁶³, kepentingan al-Qur'an dalam kehidupan, *Ishārah I'jāz al-Qur'an* seperti *i'jāz*

⁵⁹ Lihat Metode Tafsir Al-Tabarī, Tafsir Ibnu Kathīr, Tafsir Fī Ḥilāl Al-Qur'an, Tafsīr al-Suyūṭī. Al-Tabarī, *Tafsīr Al-Tabarī* (Qāherah : Dār Al-Ma`ārif, 1985), j. 1-5. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm : al-Ma'Ruf bi-Tafsīr Ibn Kathīr* (Riyāḍ : Dār al-Salām lī al-Nashr Wa-al-Tawzī', 2004), j. 1-5. Sayyid Quṭb, *Tafsīr Fī Ḥilāl al-Qur'ān*: Di Bawah Bayangan al-Qur'an, terj. (Kota Bharu : Pustaka Aman Press, 2000), j. 1-5. Al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Durr al-Manthūr Fī al-Tafsīr al-Ma'thūr* (Baeirut :Dār al-Fikr, 1993).

⁶⁰ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 1:23.

⁶¹ *Ibid*, 10.

⁶² *Ibid*, 11-13.

⁶³ *Ibid*, 10-14.

al-Bayānī, *i'jāz al-'Ilmī* yang perlu dikuasai dan difahami oleh umat Islam⁶⁴ serta pengertian dan signifikan terhadap kewujudan *ta'awwūz* dalam al-Qur'an⁶⁵. Selain itu, al-Sha'rāwī juga menekankan kepentingan tadabbur secara berterusan terhadap ayat-ayat al-Qur'an mendedahkan lagi kemukjizatan dan rahsia yang terkandung di dalamnya.

iii. Menyatakan Sebab Penamaan Setiap Surah

Pada setiap awal permulaan surah, al-Sha'rāwī akan membahaskan sebab-sebab penamaan pada setiap surah. Misalnya ketika beliau menceritakan bagaimana Allah SWT meletakkan kalimah *al-Mā'idah* itu sebagai salah satu nama surah dalam al-Qur'an, al-Sha'rāwī mengatakan: "Sesungguhnya surah ini dinamakan dengan Surah *al-Mā'idah* rentetan daripada peristiwa Nabi 'Isa berdoa kepada Allah SWT setelah didesak oleh golongan *al-Hawāriyyūn*⁶⁶ untuk menurunkan *al-Mā'idah* kepada mereka". Doa nabi 'Isa ini dirakamkan oleh Allah dalam Surah *al-Mā'idah* ayat 114⁶⁷, iaitu: اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ.⁶⁸

iv. Perbahasan 'Ulūm Al-Qur'ān

Selain itu, pengkaji juga mendapati al-Sha'rāwī turut membahaskan persoalan-persoalan berkaitan '*ulūm al-Qur'ān* ketika mentafsirkan ayat al-Qur'an. Pendekatan ini menyerlahkan lagi keunikan pengolahan ayat al-Qur'an berdimensi dalam tafsir ini.

⁶⁴ *Ibid*, 14-26.

⁶⁵ *Ibid*, 27.

⁶⁶ *Al-Hawāriyyūn* adalah jamak dari kata *Hawārī*, yaitu pengikut setia Nabi 'Isa, yang selalu mendampingi beliau berdakwah menegakkan agama Allah di kalangan Bani Israil. Al-Qur'an menyebut mereka sebagai *Anṣār Allāh*, yaitu para penolong agama Allah (Mujahid). Lihat kalimah (حور), Ahmad Fāris Zakariyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah* (Dimashq: Dār al-Fikr, 1979), 2:162, Lihat juga Muhammad Saed Abdul-Rahman, *The Meaning and Explanation of the Glorious Qur'an* (United Kingdom: MSA Publication, 2009), 3:47-48.

⁶⁷ Surah *al-Mā'idah* : 114.

⁶⁸ Lihat juga Al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 5:2887

Antara elemen ‘ulūm al-Qur’ān ialah *Asbāb al-Nuzūl*, *al-Makki* wa *al-Madani*, ilmu *al-Qirāat*, *al-Nāsikh* wa *al-Mansūkh*, *al-Muḥkam* wa *al-Mutashābih* dan ilmu *Isrāiliyyāt*.

a) *Asbāb Al-Nuzūl*

Menurut Ibn Taymiyyah ilmu *Asbāb al-Nuzūl* menggambarkan pemahaman terhadap nas al-Qur'an dalam konteks luaran iaitu aspek suasana, tempat dan masa⁶⁹. Selain itu, ilmu ini membantu untuk memahami sebahagian perbahasan hukum hakam dalam al-Qur'an. Sebagai contoh ketika al-Sha'rawī mentafsirkan ayat 94 daripada Surah al-Nisā' bermaksud: “*Dan janganlah kamu (terburu-buru) mengatakan kepada orang yang menunjukkan kepada kamu sikap damai (dengan memberi salam atau mengucap dua Kalimah Syahadah)*: “Engkau bukan orang yang beriman” (lalu kamu membunuhnya) dengan tujuan hendak (mendapat harta bendanya yang merupakan) harta benda kehidupan dunia (yang tidak kekal)”⁷⁰. beliau menjelaskan sebab turunnya ayat ini berdasarkan riwayat daripada Ibnu ‘Abbās yang bermaksud: “seorang lelaki yang memiliki harta rampasan perang telah memberi salam kepada sekumpulan lelaki Muslim, lalu lelaki tersebut di bunuh dan hartanya telah dirampas”⁷¹, lalu Allah menurunkan ayat ini menegur perbuatan mereka⁷².

b) *Al-Makki* Wa *Al-Madani*

Al-Sha'rawī bukan sekadar menetapkan pembahagian ayat *al-Makki* wa *al-Madani* seperti yang diterangkan dalam Surah al-Baqarah ayat 67-73⁷³, malah

⁶⁹ Ibn Taymiyyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* (Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, t.t.), 129.

⁷⁰ Surah al-Nisā' : 94

⁷¹ Imām Bukhārī, *Sahīh Bukhārī* (Riyāḍ: Dār al-Salām li al-Nasyr wa al-Tawzī', 2000), 378 (Kitāb al-Tafsīr”, no. hadith 4591)

⁷² Lihat juga Al-Sha'rawī, *Tafsīr al-Sha'rawī*, 4:2561

⁷³ *Ibid.*, 1:96

beliau turut mendefinisikan takrif *al-Makki* wa *al-Madani*⁷⁴, hal ini kerana ulama berselisih pendapat berkenaan persempadan Mekah dan Madinah dan juga sebahagian tempat yang terletak di antara keduanya. Selain itu, pengkaji mendapati beliau turut memberikan komentar terhadap kelebihan signifikan penurunan ayat al-Qur'an sama ada di Mekah atau Madinah⁷⁵.

c) *Ilmu Al-Qirāat*

Dalam hal ini, al-Sha'rāwī menjelaskan kepentingan bacaan Qiraat kerana penetapannya adalah bersifat *tawqīf*⁷⁶. Walaupun terdapat perbezaan dalam beberapa aspek, ianya adalah *thābit* daripada Rasulullah SAW. Justeru ulama seperti al-Suyūtī, Subḥī Ṣāleḥ, al-Zarkashī telah menetapkan tiga syarat utama penerimaan qiraat, iaitu : *Pertama*, Sanad yang sahih daripada Rasulullah SAW. *Kedua*, qiraat hendaklah bertepatan dengan salah satu mushaf uthmaniyyah dan *ketiga*, bertepatan dengan kaedah bahasa Arab⁷⁷. Antara contoh qiraat yang dikemukakan oleh beliau ialah ketika menerangkan, ayat ke-4 daripada Surah al-Fātiḥah. Al-Sha'rāwī menyatakan kalimah “مَلَكُ يَوْمِ الدِّين” boleh dibaca dalam dalam dua bentuk *qirāat* iaitu: مَلَكٌ and مَلَك⁷⁸. Contoh lain ialah dalam Surah al-An'ām ayat 122⁷⁹ dan Surah al-Māidah ayat 112⁸⁰.

d) *Al-Nāsikh Wa Al-Mansūkh*

⁷⁴ *Ibid.*, 1:99

⁷⁵ *Ibid.*, 1:98-100.

⁷⁶ *Ibid.*, 4:2559.

⁷⁷ Al-Suyūtī, *al-Dur al-Manthūr fī al-Tafsīr bī al-Ma'thūr*, 138. Al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 318. Subḥī Ṣāleḥ, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār 'Ilm wa al-Malāyīn, 1996), 18.

⁷⁸ Al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 1:68.

⁷⁹ *Ibid.*, 7:3913.

⁸⁰ *Ibid.*, 6:3416.

Ketika al-Sha‘rāwī mentafsirkan ayat 65 daripada Surah al-Anfāl yang bermaksud: "Wahai Nabi, peransangkanlah orang-orang yang beriman itu untuk berperang. Jika ada di antara kamu dua puluh yang sabar, nescaya mereka dapat menewaskan dua ratus orang (dari pihak musuh yang kafir itu);"⁸¹.

Beliau menjelaskan bahawa ayat ini telah dinasahkan oleh ayat yang seterusnya iaitu ayat 66 dalam surah yang sama iaitu: "Sekarang Allah telah meringankan dari pada kamu (apa yang telah diwajibkan dahulu) kerana Ia mengetahui bahawa pada kamu ada kelemahan; oleh itu jika ada di antara kamu seratus orang yang sabar, nescaya mereka akan dapat menewaskan dua ratus orang"⁸².

Hal ini menurut beliau sesungguhnya Allah Maha Berkuasa ke atas kemampuan hambaNya dan sebagai renungan kepada kaum muslimin seluruhnya⁸³. Konsep *nasakh* menurut pandangan beliau adalah bertepatan dengan para ulama sebelumnya yang telah membahaskan perkara ini, iaitu bermaksud menghilangkan, penggantian dan pemindahan ayat yang sedia ada dengan ayat yang lain. Ianya bukan bermaksud pembatalan nas, tetapi ia bermaksud masa untuk fungsi sesuatu hukum telah tamat⁸⁴.

e) *Al-Muḥkam Wa Al-Mutashābih*

Elemen ini juga turut ditekankan oleh al-Sha‘rāwī ketika mentafsirkan ayat al-Qur'an, dan hal ini telah menjadi kebiasaan para ulama tafsir sebelumnya agar matlamat inti pati utama yang ingin disampaikan menerusi tafsir dapat difahami.

⁸¹ Surah al-Anfāl (8) : 65.

⁸² Surah al-Anfāl (8) : 66.

⁸³ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 1:514.

⁸⁴ Lihat al-Suyūṭī, *al-Taḥbīr fī ‘Ilm al-Tafsīr* (Qāherah: Dār al-Manār, 1986), 251. Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 22. Salāmah, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur'an al-Karīm* (Qāherah: Dār al-Ḥikmah lī al-Tabā'ah wa al-Nashr, 1994), 15.

Antara contoh ialah seperti yang terkandung dalam Surah ali-'Imran ayat 7⁸⁵,

Surah al-Māidah ayat 38⁸⁶ dan Surah Tāha ayat 5⁸⁷

f) **Ilmu Isrāiliyyāt.**

Dalam membincangkan hal ini, pengkaji mendapati al-Sha'rawī memiliki metode tersendiri ketika berinteraksi dengan ayat al-Qur'an yang terangkum elemen *Isrā'iyyāt*. Beliau akan membahaskan aspek ini apabila terdapat 3 elemen yang utama iaitu: Pertama, apabila tidak terdapat satu riwayat yang menyebut kisah *Isrā'iyyāt* tersebut. Kedua, riwayat tersebut tidak dinyatakan sumbernya seperti tidak memiliki sanad⁸⁸, dan ketiga, apabila kisah *Isrā'iyyāt* yang diceritakan dalam al-Qur'an memerlukan huraian dan penjelasan lebih lanjut⁸⁹.

v. **Pentafsiran Al-Qur'an Dengan Al-Qur'an**

Metode ini juga dikenali dengan pentafsiran *bī al-Ma'thūr*, iaitu kaedah terbaik ketika mentafsirkan al-Qur'an berdasarkan pandangan jumhur ulama⁹⁰. Dan metode ini juga sinonim dengan *mufassir* terdahulu ketika mentafsirkan al-Qur'an, antaranya; al-Tabarī⁹¹, al-Samarqandī⁹², al-Tha'labi⁹³, al-Baghāwī⁹⁴, Ibn 'Atiyyah⁹⁵, Ibn Kathir⁹⁶ dan

⁸⁵ Al-Sha'rawī, *Tafsīr al-Sha'rawī*, 2:1237..

⁸⁶ Al-Sha'rawī menyatakan ayat ini sebagai contoh bagi ayat *Muhkam*. Al-Sha'rawī, *Tafsīr al-Sha'rawī*, 2:1237..

⁸⁷ Manakala ayat ini pula contoh kepada ayat *Mutashābih*. *Ibid.*, 15:9218

⁸⁸ Sebagai contoh dapat dilihat dalam Surah al-Haj ayat 52 dan Surah al-Najm ayat 19 dan ayat 22. *Ibid.*, 16:9873-9880, 1:415.

⁸⁹ *Ibid.*, 1:495. Surah al-Māidah ayat 115. *Ibid.*, 6:3467.

⁹⁰ Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 93. Al-Zahabī, *al-Tafṣīr wa al-Mufassirūn* (Beirūt: Dār al-Yusuf, 2000), 163. Manna' Khalīl Qatṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'an*, ed. ke- 11 (Qāherah: Maktabah Wahbah, 2000), 340.

⁹¹ Al-Tabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*, 2:290-291.

⁹² Al-Samarqandī, *Baḥr al-'Ulūm*, 1:40.

al-Suyūṭī⁹⁷. Pengkaji mendapati al-Sha‘rāwī menggunakan metode ini pada hampir keseluruhan ayat yang beliau bahaskan. Contohnya ketika beliau mentafsirkan Surah āli-‘Imran ayat 32, al-Sha‘rāwī menjelaskan sesungguhnya apabila Allah SWT menyeru untuk melakukan ketaatan, ia merangkumi tiga komponen utama iaitu ketaatan kepada Allah, ketaatan kepada Rasul dan ketaatan kepada *ulī al-Amrī* (pemerintah yang bertaqwā). Elemen ini sering kali diulang dalam al-Qur'an kerana ianya saling berkait untuk membentuk kehidupan manusia yang lebih teratur dan sempurna⁹⁸. Contoh lain dapat dilihat dalam Surah al-An‘ām ayat 121⁹⁹, Surah al-Nisā’ ayat 125¹⁰⁰.

vi. Pentafsiran Al-Qur'an Dengan Al-Sunnah

Metode ini juga tergolong dalam kelompok pentafsiran *bī al-Ma'thūr*¹⁰¹, pentafsiran al-Qur'an dengan al-Sunnah berdasarkan pendapat al-Sha‘rāwī adalah sebagai pelengkap makna tersurat dan tersirat yang terkandung dalam al-Qur'an. Misalnya, ketika al-Sha‘rāwī mentafsirkan Surah al-Nisā’ ayat 80¹⁰², beliau menjelaskan erti sebenar ketaatan kepada Rasul itu adalah dengan mengikuti sunnah yang ditinggalkannya. Menurut beliau, walaupun bilangan rakaat dalam solat tidak dinyatakan secara khusus dalam al-Qur'an, sebagai mukmin wajib untuk mengimani segala apa yang ditinggalkan oleh Rasulullah SAW dan mengikuti segala apa yang

⁹³ Al-Tha'labī, *al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'an* (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabi, 2002), 1:125.

⁹⁴ Al-Baghāwī, *Ma 'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'an* (Beirūt: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabi, t.t.), 1:294.

⁹⁵ Ibn ‘Atiyyah, *al-Muħarrir al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-Azīz* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995), 1:604.

⁹⁶ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an bī al-Qur'an*, 110-111.

⁹⁷ Al-Suyūṭī, *al-Dur al-Manthūr fī al-Tafsīr al-Ma'thūr*, 245.

⁹⁸ Ketika mentafsirkan ayat ini beliau menguatkan hujahnya dengan membawakan Surah al-Nūr ayat 54 dan Surah al-Nisā’ ayat 59. Lihat Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 3:1422-1426.

⁹⁹ *Ibid*, 7:3909.

¹⁰⁰ *Ibid*, 5:2666.

¹⁰¹ Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 93.

¹⁰² Bermaksud; “Barangsiapa yang mentaati Rasul, maka dia telah mentaati Allah”. Surah al-Nisā: 80.

terkandung dalam al-Qur'an¹⁰³. Berdasarkan firman Allah SWT dalam Surah al-Hasyr ayat 7 yang bermaksud: “*Dan apa jua perintah yang dibawa oleh Rasulullah SAW kepada kamu maka terimalah serta amalkan, dan apa jua yang dilarang kamu melakukannya maka patuhilah larangan tersebut*”¹⁰⁴. Hal ini kerana manhaj Rasulullah SAW adalah manhaj terbaik dan terhindar dari segala penyelewengan¹⁰⁵.

vii. Penekanan Terhadap Aspek Linguistik Al-Qur'an

Berdasarkan analisis, penulis mendapati al-Sha‘rāwī konsisten terhadap penekanan aspek linguistik al-Qur'an. Hal ini sekali gus membuktikan kredibiliti beliau terhadap aspek bahasa Arab yang menjadi kriteria utama¹⁰⁶ seorang *mufassir* dalam mentafsirkan al-Qur'an. Al-Sha‘rāwī akan menerangkan kalimah yang sukar difahami dengan menggunakan bahasa yang paling mudah¹⁰⁷, beliau juga menjelaskan sebab-sebab penggunaan sesuatu kalimah dalam sebuah ayat. Seperti signifikan penggunaan kalimah *al-Nūr* (النور) berbanding menggunakan kalimah *al-Daw'* (الدّوّه) dalam Surah al-Baqarah ayat 17¹⁰⁸.

Selain itu, pengkaji juga mendapati al-Sha‘rāwī menerangkan secara terperinci elemen *al-Taqdīm* dan *al-Ta'khīr* dalam sesetengah ayat yang dibahaskan¹⁰⁹. Manakala

¹⁰³ Lihat al-Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi* (Qāherah: Maktabah Muṣṭafā al-Halabī, 1975), 5:35 (Kitāb al-‘Ilm, Bāb Mā Naha an Yuqāl), Menurut al-Tirmizi hadith ini adalah hadith ḥasan ṣaḥīḥ.

¹⁰⁴ Surah al-Hashr: 7.

¹⁰⁵ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 4:2462.

¹⁰⁶ Al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur'an*, 173. Lihat juga al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur'an*, 1199.

¹⁰⁷ Sebagai contoh dalam Surah al-Mā'idah ayat 3. Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 4:2992. *Ibid.*, 1:180-181, 1:68, 1:299, 1:234, 2:915, 2:1298.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 1:171.

¹⁰⁹ Sebagai contoh dalam Surah al-Baqarah ayat 58, al-Sha‘rāwī menjelaskan (جُنُثُ شَتْنَمْ رَعَدَا) manakala dalam ayat yang lain Allah menggunakan istilah (رَعَادَا جُنُثُ شَتْنَمْ). Ayat pertama menunjukkan terdapat pelbagai hidangan makanan yang tersedia, sedangkan pada ayat yang kedua ialah bermaksud hanya terdapat satu jenis makanan sahaja. *Ibid.*, 1: 353.

dalam keadaan tertentu, beliau melakukan *I'rāb* (عِرَابٌ) pada kalimah yang memerlukan penjelasan yang lebih lanjut¹¹⁰. Penekanan ini bersesuaian dengan pendekatan metode pentafsiran al-Sha'rawī yang berusaha menyerlahkan kemukjizatan al-Qur'an dalam pelbagai aspek, salah satu kaedah ialah menguak kemukjizatan melalui semantik bahasa Arab.

viii. Perbahasan Hukum-Hakam

Shaykh Muḥammad Mutawallī al-Sha'rawī menyentuh perbahasan ayat-ayat hukum selepas beliau menerangkan aspek linguistik al-Qur'an dalam sesebuah ayat. Pengkaji melihat al-Sha'rawī lebih gemar untuk membahaskan aspek hukum yang sinonim dengan masyarakat sesuai dengan konsep *khawāṭir imāniyyah* yang ingin tonjolkan dalam tafsir ini. Seperti dalam Surah al-Baqarah ayat 229 berkaitan hukum hakam dalam hal ehwal rumah tangga¹¹¹. Dan al-Sha'rawī sama sekali tidak membebankan pembaca dengan perbahasan berbentuk *uṣūl* dan perbahasan yang menjadi perdebatan dalam kalangan *fuqahā'*.

Pengkaji juga mendapati setiap perbahasan hukum yang dibawa oleh beliau turut dinyatakan pendapat pelbagai mazhab seperti *Maẓāhib al-Arba'ah, fuqahā' al-Sab'ah* agar pembaca dapat menilai dengan rinci setiap elemen perbahasan menerusi pelbagai pandangan yang berautoriti, dan di hujung perbahasan tersebut al-Sha'rawī membuat kesimpulan yang lebih mudah difahami berdasarkan keilmuan yang beliau miliki.

¹¹⁰ Contohnya dalam Ṣūrah al-Baqarah ayat 177, surah al-Nisā' ayat 159 dan surah al-Māidah ayat 60.
Ibid., 2: 741, 2:756, 5:2952.

¹¹¹ *Ibid.*, 2:971, 990.

Sebagai contoh berkenaan isu pentakrifan *al-Kalālah* (الْكَلَالِه) ¹¹². Manakala pendapat yang jelas bertentangan dengan nas akan ditolak serta-merta, seperti pandangan *Khawārij*¹¹³ yang menafikan hukuman rejam kepada perempuan Islam yang telah berkahwin¹¹⁴ dan pendapat Shi‘ah Imāmiyyah¹¹⁵ yang menghalalkan *mut‘ah*¹¹⁶.

ix. Munāsabat Al-Qur'an

Pengkaji mendapati, al-Sha‘rāwī juga turut menyatakan *munāsabat* pada setiap surah, hal ini dapat dilihat pada awal setiap surah yang dibahaskan. *Munāsabat* ayat adalah merupakan salah satu bukti mukjizat al-Qur'an. Kerana bidang ini membuktikan korelasi yang signifikan setiap surah mahupun ayat dalam al-Qur'an. Al-Suyūtī menjelaskan jika ilmu *asbāb al-Nuzūl* menjelaskan konteks sejarah penurunan al-Qur'an, maka ilmu *munāsabat* adalah fokus kepada pertautan antara ayat dan surah al-Qur'an berdasarkan turutan teks al-Qur'an¹¹⁷.

Misalnya, al-Sha‘rāwī menjelaskan hubungan antara ayat 189 dan ayat 190 daripada surah al-Baqarah. Jika dilihat ayat 189 surah al-Baqarah menceritakan tentang anak bulan sebagai tanda dan waktu perlaksanaan ibadah haji, manakala ayat 190 pula menjelaskan perintah menyerang kepada orang-orang yang menyerang umat Islam.

¹¹² Surah al-Nisā' ayat 176. *Ibid.*, 5:2880, 1:931, 2:932.

¹¹³ Al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihāl* (Qāherah: Dār al-Ma‘rifah, 1995), 114-117. Hamzah, *al-Ta'līf al-Farq al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Fanniyyah, 1985), 30.

¹¹⁴ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 4:2125.

¹¹⁵ ‘Abd Allāh Salūm, *al-Guluw wa al-Firaq al-‘Āliyah fī al-Hadārah al-Islamiyah* (Qāherah: Dār Wasiṭ lī al-Nasyr, t.t.), 259.

¹¹⁶ ﷺ فَمَا اسْتَمْعَثُمْ بِهِ (). Golongan ini mengharuskan mut‘ah berdasarkan dalil daripada Surah al-Nisā' ayat 24 (مِنْهُنَّ فَأَتُوْهُنَّ أَجُورُهُنَّ). Lihat *Ibid.*, j.2, h. 971, 990. Lihat juga Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunah* (Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-Islāmī, 1990), 41.

¹¹⁷ Al-Suyūtī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur'an*, 60. Lihat juga al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur'an*, 256-262. Lihat juga Abū Zayd, Nasr Ḥamīd, *Tekstualitas Al-Qur'an : Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. (Yogyakarta : LKiS, 2002), 197.

Persepsi zahir dan logik menunjukkan kedua-dua ayat tersebut tidak memiliki korelasi, namun apabila pengamatan rinci dari aspek ilmu *munāsabat al-Qur'ān*, didapati wujudnya hubung kait yang sangat erat, kerana pada musim haji tegahan kepada umat Islam untuk berperang, melainkan apabila musuh Islam menyerang maka seruan untuk berperang demi mempertahankan diri dan maruah Islam¹¹⁸.

x. Interaksi Dengan Pelbagai Disiplin Ilmu Dan Saintifik Semasa

Perekayasaan¹¹⁹ yang dilakukan oleh al-Sha'rāwī menerusi penerapan pelbagai dimensi ilmu dalam tafsir beliau adalah merupakan salah satu proklamasi¹²⁰ kesarjanaan yang beliau miliki. Pengkaji mendapati beliau bukan sekadar menjelaskan makna ayat al-Qur'an berdasarkan perspektif 'ilmu-ilmu syariat' seperti yang diungkapkan oleh Prof. Dr. Mahmood Zuhdi¹²¹, tetapi asimilasi dan kombinasi perbahasan saintifik ilmu dalam pentafsiran al-Qur'an juga ditekankan oleh beliau. Tujuannya adalah mengharmonikan penemuan ilmiah semasa yang tuntas jelas kesahihan dan autoritinya dengan makna ayat al-Qur'an untuk membentuk kesepaduan ilmu pengetahuan yang digarap berlandaskan manhaj al-Qur'an. Hal ini turut diperkuatkan menerusi komentar Prof. Dr Ṣolāḥ al-Khālidī¹²² tentang keaguman beliau terhadap interpersonal al-Sha'rāwī menghubung jalin elemen saintifik dengan ayat al-Qur'an.

¹¹⁸ Al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 2:820-822. Lihat juga contoh lain dalam Al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 2:1255.

¹¹⁹ Berasal daripada kalimah rekayasa, bermaksud penerapan unsur-unsur ilmu, budaya, dalam perancangan dan mekanisme sesuatu kerja. *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 1305, entri "rekayasa".

¹²⁰ Bermaksud pemberitahuan, pengisytiharan, pemakluman. *Ibid.*, 1234, entri "proklamasi".

¹²¹ Mahmood Zuhdi Ab. Majid, *Tokoh-tokoh Kesarjanaan Sains Islam* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2003), 11.

¹²² Ṣolāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālidī, *al-Bayān fī I'jāz al-Qur'an*, ed. ke- 3 ('Ammān: Dār 'Ammān, 1992), 365.

Jika diteliti dalam tafsir ini, al-Sha‘rāwī tidak mentafsirkan ayat dalam surah mengikut topik dan tema tertentu, beliau hanya mentafsirkan berdasarkan turutan ayat dalam surah. Justeru berdasarkan tinjauan analisis kualitatif, penulis membahagikan tema ayat yang dipilih oleh beliau berdasarkan 3 elemen¹²³ utama iaitu:

- i. Saintifik Ketuhanan: iaitu meliputi ayat-ayat berkaitan metafizik *ilūhiyyah, rubūbiyyah*, metafizik *nubuwah* dan metafizik *Sam‘iyah*¹²⁴.
- ii. Saintifik Sosial: ayat yang berkaitan tema ini merangkumi elemen sosiologi keluarga dan masyarakat, sosiologi pendidikan, bidang antropologi dan psikologi¹²⁵.
- iii. Saintifik Tabii: ia merangkumi penciptaan alam semesta, penciptaan manusia dan kesihatan¹²⁶.

Perbahasan terperinci mengenai asimilasi elemen saintifik olahan al-Sha‘rawi ini akan dijelaskan oleh pengkaji pada bab berikutnya.

3.1.4 Keistimewaan *Tafsīr Al-Sha‘rāwī*

Kelebihan dan keistimewaan sesebuah karya bergantung kepada kehebatan dan kredibiliti keilmuan penulis itu sendiri. Pada pandangan penulis, *Tafsīr al-Sha‘rāwī* adalah merupakan salah satu karya yang hebat dan perlu diketengahkan kepada

¹²³ Perincian elemen ini turut ditemui dalam karya beliau berjudul “*Mujizāt al-Qur‘an*”. Al-Sha‘rāwī, *Mujizāt al-Qur‘an* (Qāherah: Dār Akhbār al-Yawm, 1993), j. 1-10.

¹²⁴ Antara contoh ialah dalam Surah al-Mu’minūn ayat 100. Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 16:10150-10153.

¹²⁵ Contoh lain juga dapat ditemui dalam Surah al-Nūr ayat 33. Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 16:10263-10267.

¹²⁶ Misalnya dalam Surah al-Hajj ayat 5. Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 16:9702-9712.

masyarakat, kerana perekayasaan yang telah dilakukan oleh Shaykh al-Sha‘rāwī dalam pelbagai multi disiplin ilmu menerusi tafsir beliau menjadi legitimasi ketokohan beliau sebagai seorang ulama Islam. Justeru di antara kelebihan tafsir ini ialah:

3.1.4.1 Konsisten Dengan Manhaj *Mufassir* Muktabar Sebelumnya

Secara keseluruhan, asas metode *Tafsīr al-Sha‘rāwī* adalah berlandaskan metode *mufassir* sebelumnya. Iaitu penekanan kepada pentafsiran *bī al-Ma’thūr* (al-Qur'an dengan al-Qur'an, al-Qur'an dan al-Sunah), pandangan para sahabat r.a, dan riwayat yang *ma’thūr*. sekiranya terdapat pandangan yang jelas bertentangan dengan ajaran Islam, beliau akan mengemukakan hujah sebab penolakan berdasarkan bukti ilmiah.

3.1.4.2 Pentafsiran Secara Lisan

Penyampaian secara lisan juga adalah merupakan satu kelebihan kepada tafsir ini, kerana tafsir ini adalah tafsir pertama yang disampaikan secara lisan sepenuhnya merangkumi 30 juzu' keseluruhannya. Seperti yang telah dibincangkan pada bahagian sebelumnya, tafsir ini adalah merupakan sedutan rakaman daripada kuliah yang beliau sampaikan di masjid-masjid dan rancangan TV. Penyampaian yang bertenaga disusuli dengan antonasi dan gerak-geri membuatkan penonton tertarik dengan gaya penyampaian al-Sha‘rāwī. Ini kerana metode persembahan tafsir al-Qur'an melalui pengucapan dan penulisan adalah berbeza kerana para pendengar akan tertumpu pada gaya penyampaian dan isi penting perkara yang disampaikan.

Dari aspek lain, pentafsiran secara langsung membuktikan kehebatan al-Sha‘rāwī dalam mentafsirkan al-Qur'an. Kerana tidak semua orang memiliki kemampuan tersebut. Tambahan pula, penyampaian dengan lisan memerlukan persediaan rapi dan bersungguh-sungguh agar pentafsiran lebih tepat, jelas dan teratur.

3.1.4.3 Memiliki Manhaj Tersendiri

Al-Sha‘rāwī juga dilihat memperkenalkan manhaj beliau tersendiri iaitu manhaj *al-‘Ilmī al-Naqlī al-Ijtimā‘ī* ketika mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Pada pandangan beliau, asimilasi perkembangan ilmu pengetahuan harus dijana selaras dengan setiap seruan yang terkandung dalam al-Qur'an demi untuk membangunkan nilai kemanusiaan sejagat. Justeru pengkaji melihat penggabungan elemen-elemen saintifik dalam konteks memahami ayat al-Qur'an seperti yang diketengahkan oleh al-Sha‘rāwī adalah merupakan satu metode yang sangat unik. Lebih-lebih lagi pada zaman beliau apabila nilai-nilai murni dalam kalangan masyarakat semakin luntur.

3.1.4.4 Interpretasi Tafsir Menarik Minat Masyarakat

Pengkaji juga mendapati al-Sha‘rāwī menggunakan metode penyampaian yang sesuai dengan masyarakat pada ketika itu sama ada dari segi pendekatan, kefahaman dan keperluan. Kaedah ini bukan sekadar menarik minat masyarakat untuk kembali kepada manhaj al-Qur'an, malah membuktikan isi kandungan al-Qur'an sesuai pada setiap

zaman sehingga hari kiamat. Hal ini sejajar dengan konsep *khawāṭir imāniyyah* yang beliau tekankan ketika mentafsirkan ayat al-Qur'an.

3.1.4.5 Gaya Bahasa Yang Mudah

Penulis juga mendapati al-Sha'rawī menggunakan bahasa yang agak mudah difahami dalam tafsir beliau. Sekiranya sesuatu tema menyentuh aspek yang merumitkan sehingga mampu membebankan pembaca, beliau akan menerangkan dengan menggunakan contoh yang paling mudah agar pembaca mampu memahami perkara yang ingin disampaikan. Selain itu juga, beliau turut menerangkan dengan terperinci aspek bahasa agar pengertian sebenar al-Qur'an dapat dikuasai.

3.1.4.6 Kepelbagaiannya Dimensi Ilmu

Apabila diteliti secara keseluruhannya, tafsir ini terangkum pelbagai bidang ilmu, antaranya elemen falsafah, elemen fiqh semasa, elemen saintifik, elemen linguistik dan pelbagai lagi. Seperti yang pernah diungkapkan oleh Rola Muhammad Ahmad Husin menerusi kajian ilmiah beliau, iaitu: *Madrasah Tafsir*¹²⁷ *al-Sha'rawī* sangat unik kerana ia juga dikenali sebagai *Madrasah Tafsīr al-Lughawi*, *Madrasah Tafsīr al-Mawdū'i*, *Madrasah Tafsīr al-Fiqhi*, *Madrasah Tafsīr al-'Ilmi*, *Madrasah Tafsīr al-Ijtima'i* dan *Madrasah Tafsīr al-Wa'zi*¹²⁸. Justeru tidak menghairankan apabila para pembaca akan menemui banyak perbahasan dalam pelbagai dimensi ilmu dalam tafsiran sesuatu ayat.

¹²⁷ Yang dimaksudkan dengan Madrasah Tafsir ialah ruang lingkup perbahasan yang diketengahkan oleh al-Sha'rawi ketika mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

¹²⁸ Rolā Muḥammad Aḥmad Ḥusīn, "Manhaj Shaykh Muḥammad Mutawalli Al-Sha'rawī fī al-Qur'ān al-Karīm", 282.

3.1.4.7 Menolak Dakwaan Musuh

Keistimewaan lain yang terkandung dalam *Tafsīr al-Sha‘rāwī* ialah menjawab pelbagai dakwaan musuh yang memandang buruk terhadap Islam. Beliau menggunakan metode ini ketika mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang diguna pakai oleh pihak musuh Islam sebagai bukti membenarkan tuduhan mereka. Namun dengan kehebatan al-Sha‘rāwī dalam menjelaskan ayat-ayat tersebut, ayat tersebut bukan menjadi alasan bagi mereka tetapi menjadi alasan terhadap kesilapan mereka sendiri. Contohnya ketika mentafsirkan surah al-Baqarah ayat 179, 209, dan ayat 246.

3.1.4.8 Meninggalkan Perdebatan Dan Khilaf Yang Panjang

Selain itu, pengkaji juga mendapati al-Sha‘rāwī tidak gemar untuk membahaskan isu yang melibatkan banyak perdebatan dan khilaf di kalangan ahli ilmu. Kerana beliau berpendapat, perbahasan yang mendalam bukan sahaja membebankan masyarakat, malah isu dan tema utama yang ingin disampaikan kadangkala tersasar dari perbincangan sebenar. Khasnya ayat berkaitan hukum-hakam dan aqidah.

Konklusi makronya, al-Sha‘rāwī berjaya menggabung jalin pelbagai elemen ilmu pengetahuan sama ada meliputi ilmu ilmu *Shar‘iyyah* dan *Ghayr Shar‘iyyah*¹²⁹, penerangan yang jelas dan kemas ketika membuat pentafsiran dengan pelbagai elemen

¹²⁹ Ilmu *Shar‘iyyah* dan *Ghayr Shar‘iyyah* adalah teori yang diperkenalkan oleh Imam al-Ghazali, ia merupakan ilmu yang terdiri daripada pengetahuan yang terbina dalam kerangka epistemologi Islam dan epistemologi Barat. Al-Ghazālī, *Tahafut al-Falāsifah* (Qāherah: Dār al-Ma‘ārif, 1961), 80, Al-Ghazālī, *Iḥyā ‘Ulūmuddīn* (Beirūt: Maṭba‘ah ‘Isā al-Babī al-Halabī, 1939), 258.

ilmu menjadi bukti kemampuan beliau sebagai seorang *mufassir* yang hebat sehingga berjaya menarik minat masyarakat khasnya pada zaman beliau untuk menjadikan al-Qur'an sebagai panduan hidup. Oleh sebab itu, Ibrāhīm ‘Abd al-‘Azīz menggelar al-Sha‘rāwī sebagai *al-Dā‘iyah al-Mujaddid*¹³⁰ (Tokoh dakwah yang membawa pembaharuan) sebagai satu bentuk legitimasi di atas sumbangan beliau dalam bidang dakwah dan keilmuan Islam.

3.2 BAHAGIAN KEDUA: ELEMEN SAINTIFIK DALAM *TAFSIR AL-SHA‘RĀWI*

3.2.1 Pengenalan

Pada bahagian ini, pengkaji akan menjelaskan metode al-Sha‘rāwī dalam pentafsiran saintifik al-Qur'an selain mengidentifikasi elemen-elemen saintifik menerusi ayat-ayat terpilih yang dibahaskan oleh al-Sha‘rāwī menerusi tafsir beliau.

3.2.2 Metode Al-Sha‘rāwī Dalam Pentafsiran Saintifik Al-Qur'an

Istilah metode dalam bahagian ini adalah merujuk kepada kaedah atau cara yang digunakan untuk memahami dan mencapai sesuatu tujuan¹³¹, atau juga diterjemahkan sebagai suatu sistem yang merangkumi kaedah-kaedah dan prinsip-prinsip yang digunakan dalam sesuatu kegiatan¹³². Dalam erti kata lain, dapat diuraikan sebagai suatu cara yang boleh menyingkap hakikat dalam suatu ilmu menerusi kaedah tertentu

¹³⁰ Ibrahim ‘Abd al-‘Azīz, *al-Sha‘rāwī: al-Dā‘iyah al-Mujaddid* (Qāherah: Dār al-Diyā, 1992), 1.

¹³¹ Lihat *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 1030, entri “metode”.

¹³² Zainal Abidin Safarawan, *Kamus Besar Bahasa Melayu Utusan* (Kuala Lumpur: Utusan Publication, 2002), 1161, entri “metode”.

bertujuan melindungi perjalanan akal dan membatasi proses penggunaannya sehingga dapat mencapai hasil tertentu¹³³.

Justeru apabila metode dikaitkan dengan *mufassir*, maka ia diterjemahkan oleh para ulama sebagai cara atau kaedah yang digunakan oleh pentafsir untuk menjelaskan dan menerangkan makna yang tersurat dan tersirat di dalam al-Qur'an, melalui pelbagai kaedah berdasarkan keilmuan seorang pentafsir. Dengan membuat kesimpulan, menghubung kait antara ayat-ayat al-Qur'an dengan kepelbagaiannya ilmu, mendatangkan riwayat, mengidentifikasi mesej utama dan hikmah serta perkara-perkara yang melibatkan elemen ketuhanan, manusia dan alam sesuai dengan kecenderungan pemikiran pentafsir tersebut dan pengetahuan yang dimilikinya¹³⁴.

Berdasarkan analisis rinci pengkaji, al-Sha'rāwī telah menggunakan metode "al-'Ilmī al-Naqlī al-Ijtīmā'i" dalam berinteraksi dengan pentafsiran saintifik al-Qur'an. Walaupun beliau tidak pernah menyebut penggunaan metode ini secara khusus dalam tafsir beliau, namun berdasarkan kecenderungan kaedah yang beliau gunakan jelas menunjukkan al-Sha'rāwī telah mengaplikasikan metode ini¹³⁵. Dan metode ini sekali gus mendedahkan secara rinci kredibiliti al-Sha'rāwī dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an yang mengandungi elemen saintifik.

¹³³ 'Abd al-Wahbah Abū Sulaymān, *Kitābah al-Baḥth al-'Ilmī* (Jeddah: Dār Shurūq, 2000), 60.

¹³⁴ Faḍl Ḥassān 'Abbās, *al-Tafsīr Asāsiyyātuhū wa Ittijāhātuhū* ('Ammān: Maktabah Dandis, 2005), 33, 44. Muḥammad Bakrī Ismā'il, *Ibn Jarīr wa Manāhijuhū fī al-Tafsīr* (Qāherah: Dār al-Manār, 1991), 3.

¹³⁵ Situasi yang sama juga diungkapkan oleh Ḥusayn al-Zahabī ketika meneliti metode para mufassir terdahulu. Kerana sebahagian mufassir yang menghasilkan karya tafsir tidak menyatakan metode yang digunakan secara khusus dalam penulisan mereka. Ia diketahui selepas analisis rinci yang dilakukan oleh ulama selepas mereka. Lihat Ḥusayn al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Qāherah: Maktabah Wahbah, 2000), 1:147, 205, 275.

3.2.2.1 Pengertian Perkataan *al-‘Ilmi*.

Perkataan “*al-‘Ilmi*” atau “saintifik”¹³⁶ adalah merujuk kepada proses berfikir yang terhasil daripada penggunaan akal menerusi pembelajaran, pemerhatian, penaakulan, uji kaji dan sebagainya¹³⁷. Dalam erti kata lain kalimah “*al-‘Ilmi*” mempunyai hubungan yang rapat dengan perkataan “*aqliyyah*” atau “rasional” yang merujuk kepada pemahaman dengan menggunakan akal yang dipandu berdasarkan atas sesuatu ilmu pengetahuan¹³⁸ yang membawa kepada terbentuknya pandangan alam (*world view*)¹³⁹.

Dalam hal ini, al-Sha‘rāwī memiliki pandangan tersendiri mengenai akal, iaitu kebolehan memahami dan menguasai secara matang selepas terbentuknya pancaindera secara sempurna, kerana pembentukan kebolehan berfikir itu menurut beliau tidak akan terhasil dalam tempoh yang singkat, sebaliknya melalui suatu proses yang telah ditetapkan oleh Allah SWT. Hal ini dikuatkan dengan melihat proses kejadian dan

¹³⁶ Mohd Khairi Zainuddin et al., *Kamus al-Miftāh: Mu‘jam ‘Asrī*, c. 2 (Shah Alam: Al-Azhar Media Enterprise, 2008), 1208. Lihat entri “علمي”.

¹³⁷ Perkataan *al-‘Ilmi* juga berasal daripada akar kata ‘ain-lam-mim’ yang diambil daripada perkataan ‘alamah, iaitu “tanda, petunjuk, atau petunjuk yang tengannya sesuatu atau seseorang dikenali; kognisi atau label; ciri; ciri; petunjuk; tanda”. Dengan demikian, *ma‘lam* (jamak: *ma‘ālim*) bererti “tanda jalan” atau “sesuatu yang tengannya seseorang membimbang dirinya atau sesuatu yang membimbang seseorang”. Hal ini telah diperincikan oleh pengkaji dalam Bab 1 di bawah tajuk ‘Definisi Elemen Saintifik’.

¹³⁸ Hal ini dapat diperhatikan secara rinci menerusi perbahasan yang dikemukakan oleh pengkaji dalam Bab 1 di bawah tajuk definisi ilmu dan definisi saintifik. Lihat juga Osman Bakar, *Tawhid and Science Islamic Perspectives on Religion and Science*, c. 2 (Shah Alam: Arah Pendidikan Sdn. Bhd., 2008), 52-53, Ehsan Masood, *Science & Islam: A History* (United Kingdom: Icon Books, 2009), 2, Hairudin Harun, *Daripada Sains Yunani Kepada Sains Islam*, c. 3 (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2007), 5.

¹³⁹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam* (Universiti Sains Malaysia Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2007), 42. Lihat juga Alparslan Acikgenc, *Scientific Thought and Its Burden ; An Essay in the History and Philosophy of Science* (Istanbul : Fatih Universiti Yiyinlari, 2000), 26.

tumbesaran manusia yang unik melalui proses melihat, mendengar dan bergerak dan akhirnya terbitnya dalam diri sifat akal¹⁴⁰.

Tambahan daripada itu, al-Sha‘rāwī menyatakan manusia yang berakal (يَعْقُلُونَ) memiliki kedudukan yang istimewa berbanding manusia yang hanya sekadar mengetahui (يَعْلَمُونَ), kerana orang yang berakal adalah mereka yang menginterpretasikan kemampuan akal menerusi pemerhatian, *tadabbur* dalam setiap perkara dan menghasilkan natijah tertentu, berbeza halnya dengan mereka yang sekadar mengetahui, boleh jadi pengetahuannya itu berasal daripada orang lain yang telah berjaya membuat kesimpulan¹⁴¹. Justeru, jelas menunjukkan gerak kerja saintifik itu juga bukan hanya sekadar bersifat uji kaji, sebaliknya meliputi semua aspek proses berfikir¹⁴² seperti yang telah dibahaskan pada bab satu sebelumnya.

Oleh itu, definisi “*al-‘Ilmī*” atau “saintifik” yang dimaksudkan dalam kajian ini ialah suatu proses tertentu menggunakan kaedah tertentu berdasarkan kefahaman khusus yang mendalam tentang kandungan ayat suci al-Qur’ān, mengetahui maksud dan tujuannya berdasarkan kandungan nas dan apa-apa yang diterangkan oleh nas serta diperkuatkan menerusi penemuan ilmiah yang diakui kebenarannya dan tidak bertentangan dengan makna dan tujuan sebenar al-Qur’ān¹⁴³.

¹⁴⁰ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 2:708-709.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Turiman et al., “Fostering the 21st Century Skills through Scientific Literacy and Science Process Skills.” *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 59 (2012), 110–116. doi:<http://dx.doi.org/10.1016/j.sbspro.2012.09.253>, h.726. Laman sesawang *Science Direct*, dicapai pada 8 Ogos 2014, <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877042812036944>|nhttp://ac.els.cdn.com/S1877042812036944/1-s2.0-S1877042812036944main.pdf?_tid=4424a9aa-9bf0-11e2-9ee0.0000aab0f01&acdnat=1364946881_3bf4afb5b8dbd5df4ea11eb9ba344c05.

¹⁴³ Faḍl Ḥassan ‘Abbās, *I‘jāz al-Qur’ān al-Karīm*, 239. Solah ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālidī, *I‘jāz al-Qur’ān al-Bayānī wa Dalā'il Maṣdarahū al-Rabbānī*, 395-396

Perlu diambil perhatian, elemen “*al-‘Ilmī*” atau “saintifik” ini bukan hanya sekadar pentafsiran terhadap alam tabii semata-mata seperti yang difahami oleh sebahagian umat Islam, sebaliknya mencakupi pentafsiran ayat-ayat al-Qur'an mengenai tema ketuhanan, alam semesta dan manusia. Justeru pentafsiran yang bersifat “*al-‘Ilmī*” atau “saintifik” dapat diterima apabila dilakukan oleh pentafsir yang telah memenuhi syarat-syarat sebagai ahli tafsir.

Sememangnya terdapat perselisihan di kalangan para ulama dan sarjana terhadap keharusan penggunaan elemen “*al-‘Ilmī*” atau “saintifik” dalam memahami al-Qur'an. Namun perselisihan tersebut hakikatnya meliputi aspek penyebutan sahaja dan tidak pada sisi kandungan maknanya. Ironinya, tidak wujud perselisihan pendapat tentang penggunaan akal atau hujah saintifik dalam mentafsirkan al-Qur'an apabila yang dimaksudkan adalah akal yang digunakan dengan benar; iaitu menepati kaedah bahasa Arab, sejajar dengan konteks al-Qur'an dan al-Hadith, memenuhi semua syarat dalam pentafsiran al-Qur'an serta hujah saintifik yang diakui kebenarannya berdasarkan disiplin ilmu¹⁴⁴. Dalam hal ini, al-Qaraḍawī menjelaskan, walaupun penggunaan akal adalah diharuskan, sebaliknya sandaran kepada al-Naql (al-Qur'an dan al-Hadith) dalam setiap perbahasan perlu dititikberatkan¹⁴⁵. Sekiranya akal digunakan dengan kaedah yang betul, sudah pasti tidak akan berlaku pertentangan antara al-‘Aql dan al-Naql¹⁴⁶. Kendatipun sekiranya berlaku pertentangan (التعارض) antara konteks pemahaman *bī al-‘Aql* dan *bī al-Naql*, sudah pasti keutamaan harus diberikan kepada pentafsiran *bī al-Naql*.

¹⁴⁴ Musthafa Umar, “Metode ‘Aqliyyah Ijtimaiyyah: Kajian Terhadap *Tafsīr al-Sha‘rāwī*” (Tesis Kedoktoran, Jabatan al-Qur'an dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2009), 75. Lihat juga Al-Sha‘rāwī, *Mu‘jizāt al-Qur'an*, 1:22. Sayyid Qutb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qur'ān*, 1:37-38.

¹⁴⁵ Yūsuf al-Qaraḍawī, *al-Marji‘iyah al-‘Ulyā fī al-Islām* (Qaherah: Maktabah Wahbah, 1992), 34.

¹⁴⁶ Sayyid Qutb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qur'ān*, 4:97.

3.2.2.2 Pengertian Perkataan *al-Naqlī*

Kalimah “*al-Naqlī*” atau “dalil-dalil primer” bermaksud sumber-sumber sahih yang diperoleh daripada al-Qur'an dan al-Hadith. Ahli tafsir seperti Ibn Taimiyah, Ibn Kathīr dan Imām al-Suyūṭī menyatakan selain bersumberkan al-Qur'an dan al-Hadith, riwayat sahabat (*athār*)¹⁴⁷ juga tergolong dalam aspek ini memandangkan para sahabat adalah orang yang paling mengetahui tentang al-Qur'an al-Karim selepas kewafatan Rasulullah SAW, atau sesuatu yang dikatakan oleh tabi‘in besar kerana biasanya mereka menerima perkara tersebut daripada sahabat¹⁴⁸. Walau bagaimanapun, terdapat segelintir dalam kalangan ulama tidak bersetuju memasukkan *aqwāl al-Tābi‘īn* di dalam pengertian ini¹⁴⁹.

Adapun terminologi *al-Naqlī* yang digunakan dalam kajian ini ialah merujuk kepada sandaran pentafsiran utama yang digunakan oleh al-Sha'rāwī dalam mentafsirkan al-Qur'an; iaitu walaupun perbahasan “*al-'Ilmī*” atau “saintifik” mempelopori metode tafsiran beliau, manhaj *al-Naqlī* tetap menjadi asas utama dalam setiap perbincangan, tunjang kepada setiap perbezaan pendapat khasnya dalam isu kontemporari serta penguat utama dalam pentafsiran bercorak saintifik, berbeza dengan segelintir pentafsir yang kadang kala mencampuradukkan riwayat yang lemah dan tidak konsisten dalam manhaj *ma'thūr*. Seiring dengan hal ini, al-Qaraḍāwī menegaskan

¹⁴⁷ Al-Żahabī berpandangan, selain daripada riwayat sahabat yang bersumberkan kepada Rasulullah SAW, juga meliputi riwayat-riwayat sahabat daripada tafsir karangan mereka sendiri dan juga apa yang mereka ambil daripada ahli-ahli kitab dan ijtihad, kerana menurut beliau ia adalah metode terbaik dalam mentafsirkan al-Qur'an. Lihat Hussīn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, 1:35.

¹⁴⁸ Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr*, 41, Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, 5:15, al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, 4:221, al-Naysabūrī, *al-Wasiṭ fī Tafsīr al-Qur'an al-Majeed* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 1:7.

¹⁴⁹ Mahmud Basyūnī Fawdah, *al-Tafsīr al-Mawdū'i wa Manhaj al-Haq fī Hidāyah al-Khalq* (Qāherah: Jami'ah al-Azhar, 1987), 52.

bahawa metode yang paling ideal dalam mentafsirkan al-Qur'an ialah menjadikan sumber *al-Naqlī* sebagai rujukan utama¹⁵⁰.

Manakala al-Sha'rawī menyatakan, perekayasaan¹⁵¹ dalam elemen *i'jāz* menyerlahkan lagi kemukjizatan al-Qur'an dengan syarat pemahaman adalah bersumberkan dalil-dalil *al-Naqlī*, kerana dari sisi inilah membuktikan al-Qur'an sebagai kalam Allah yang *thabit* sehingga hari kiamat¹⁵².

3.2.2.3 Pengertian Perkataan *al-Ijtimā'i*

Kalimah “*al-Ijtimā'i*” atau “kemasyarakatan” bermaksud himpunan atau ummah¹⁵³, dan juga disiplin yang berkaitan dengan sistem, organisasi sesuatu masyarakat¹⁵⁴. Ianya juga difahami sebagai suatu disiplin ilmu yang mempersoalkan tentang kemanusiaan dalam konteks sosialnya atau mempelajari pola tingkah laku yang lazim ada pada kelompok-kelompok manusia yang memiliki kepentingan bersama¹⁵⁵. Adapun secara istilah yang digunakan dalam kajian ini ialah sebagai satu metode, corak atau aliran dalam tafsir al-Qur'an yang menunjukkan penumpuan pentafsiran yang dilakukan menjurus kepada masyarakat, khususnya umat Islam; Iaitu suatu pendekatan untuk memandu manusia memahami makna sebenar al-Qur'an, memperbaiki keadaan

¹⁵⁰ Iaitu menjadikan sumber al-Qur'an dan al-Hadith sebagai penelitian sumber, solusi dalam setiap perselisihan dan tidak menjadikannya sebagai penguat hujah semata-mata, tetapi sebaliknya; iaitu al-Qur'an sebagai asas yang wajib diikuti bukannya bersifat mengikut (bertujuan menguatkan hujah). Al-Qaradawi, *Bagaimana Berinteraksi Dengan Al-Qur'an*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), 372.

¹⁵¹ Proses merekayasa ; penerapan unsur-unsur ilmu, budaya masyarakat dalam sesuatu gerak kerja. *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 1305., entri “rekayasa”.

¹⁵² Al-Sha'rawī, *Tafsīr al-Sha'rawī*, 1:13-17.

¹⁵³ Lihat kalimah جماعة . Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, 6:678.

¹⁵⁴ Lihat kalimah اجتماع . Majma' al-Lughoh al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Wasiṭ* (Qāherah: Maktabah al-Shuruq al-Dawliyyah, 2004), 137.

¹⁵⁵ Musthafa Umar, “Metode “Aqliyyah Ijtimaiyyah: Kajian Terhadap *Tafsīr al-Sha'rawī*”, 77.

mereka dengan petunjuk al-Qur'an, sebagai resolusi terhadap permasalahan umat, mengemukakan *sunnatullah*¹⁵⁶ tentang kemasyarakatan untuk tujuan memajukan dan mensejahterakan manusia¹⁵⁷.

Menurut Muḥammad ‘Abduh¹⁵⁸, Rashid Reḍā¹⁵⁹, Muṣṭafā al-Marāghi¹⁶⁰, Ṭanṭawi al-Jawhari¹⁶¹, al-Qaradāwi¹⁶², metode ini adalah merupakan pemahaman ayat al-Qur'an dalam pelbagai pendekatan bertujuan untuk kemaslahatan dan kepentingan masyarakat, dan setiap pentafsiran yang dilakukan meliputi tema-tema¹⁶³ tertentu bermatlamat sebagai solusi dan untuk menyelesaikan masalah umat dan sebagai jalan kebenaran.

3.2.2.4 Pengertian Metode *al-‘Ilmī al-Naqlī al-Ijtimā‘ī*

Apabila kalimah metode, *al-‘Ilmī*, *al-Naqlī* dan *al-Ijtimā‘ī* digabungkan menjadi satu, maka wujudnya suatu argumentasi yang membawa maksud; suatu metode yang digunakan dalam mentafsirkan al-Qur'an menerusi perspektif saintifik bersumberkan dalil-dalil yang sahih dan bermatlamat untuk memperbaiki dan membangunkan

¹⁵⁶ ‘Abd Karīm Zaydān, *al-Sunan al-Ilāhiyyah* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1994), 13.

¹⁵⁷ Musthafa Umar, “Metode ‘Aqliyyah Ijtimaiyyah: Kajian Terhadap *Tafsīr al-Sha‘rāwī*”, 77.

¹⁵⁸ Fadhl Ḥassan ‘Abbās, *al-Mufassirūn Madārisuhum wa Manāhijuhum*, 30, 60.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 97.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 97. 243.

¹⁶¹ *Ibid.*, 308

¹⁶² Al-Qaradawi, *Bagaimana Berinteraksi Dengan Al-Qur'an*, 554.

¹⁶³ Dalam hal ini, Khairuddin Said menyimpulkan bahawa *al-Ijtimā‘ī* adalah merupakan salah satu matlamat utama pendekatan islah atau tajdid dalam memperbaiki kepincangan di dalam masyarakat Islam, da ianya perlu menyeluruh meliputi ; i) Hubungan dengan Tuhanaya melalui akidah tawhid yang benar, ii) Hubungan kemanusiaan atau kemasyarakatan dengan sentiasa menjaga setiap hak, dan iii) Hubungan dengan alam sekitar dengan tidak melakukan kerosakan dan memanfaatkan setiap sisi untuk manfaat umat. Lihat Khairuddin Said, “Pentafsiran Al-Qur'an Dalam Karya Yusuf Ahmad Lubis : Satu Analisis Dari Perspektif Islah” (Tesis Ph.D Jabatan al-Qur'an dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2009), 75.

kehidupan umat manusia. Penggabungan dua jenis metode atau lebih sehingga menjadi satu metode yang baru¹⁶⁴ adalah merupakan suatu interpretasi untuk menjelaskan metode sesuatu tafsir yang telah dihasilkan. Biasanya ketika membahaskan klasifikasi metode-metode tafsir, para ulama mengidentifikasi satu persatu metode sahaja, seperti *al-Manhaj al-Naqlī*, *al-Manhaj al-'Ilmī*, *al-Manhaj al-Falsafī*, *al-Manhaj al-Harākī* dan *al-Manhaj al-Lughawī*. Namun apabila membahaskan metode yang terdapat di dalam tafsir tertentu, menjadi kelaziman para sarjana menggabungkannya kepada beberapa metode seperti; Manhaj *al-Athārī al-Nazārī*¹⁶⁵ yang dipelopori oleh al-Ṭabarī dalam tafsirnya *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*. Manhaj *al-Harākī al-Da'wī al-Tarbawī* pula dinisbahkan kepada manhaj yang digunakan dalam tafsir *Hasan al-Bannā*¹⁶⁶, *Tafsīr Ibn Bādis*¹⁶⁷, *Tafsīr al-Asas fī al-Tafsīr* karangan Sa'īd Ḥawā¹⁶⁸ dan *Tafsīr fī Zilāl al-Qur'ān* karangan Sayyid Quṭb¹⁶⁹.

Manakala terdapat pendapat menyebut bahawa *Tafsīr al-Sha'rāwī* menggunakan manhaj 'Aqliyyah Ijtimā'iyyah¹⁷⁰ dan *Tafsīr al-Rāzī* juga dikatakan berorientasikan manhaj *al-'Aqlī al-Falsafī*¹⁷¹. Penggabungan pelbagai metode dalam sebuah tafsir atau lebih kerana didapati wujudnya kepelbagaian bentuk metode yang diterapkan, sudah pasti penetapan satu jenis metode sahaja tidak memadai kerana corak lain juga sangat

¹⁶⁴ Musthafa Umar, "Metode 'Aqliyyah Ijtimaiyyah: Kajian Terhadap *Tafsīr al-Sha'rāwī*", 78.

¹⁶⁵ Manhaj ini ialah manhaj yang mengutamakan ma'thūr, disusuli dengan ijtihad, istinbāt dan istidlāl. Muḥammad al-Fāḍil, *al-Tafsīr wa Rijāluhu* (Qāherah: Majma' al-Buhūth al-Islamiyyah, 1990), 30.

¹⁶⁶ Fadhl Ḥassan 'Abbās, *al-Mufassirūn Madārisuhum wa Manāhijuhum*, 676.

¹⁶⁷ Tafsir ini ditulis oleh seorang ulama bernama 'Abd al-Ḥamīd al-Muṣṭafā al-Makkī bin Bādis. *Ibid.*, 601-603.

¹⁶⁸ Lihat sebuah artikel yang ditulis oleh anak beliau menerusi lawan web rasmi Sa'īd Ḥawwā. Muḥammad Sa'īd Hawwā, "Ahām Samāt al-Manhaj al-Fikrī al-Da'wī 'inda Shaykh Sa'īd", laman sesawang *Shaykh Sa'īd Hawwā*, dicapai 13 Februari 2014, <http://www.saidhawwa.com/Portals/Content/?info=YVdROU5UUTFKbk52ZFhKalpidUMVRkV0pRWVdkbEpuUjVjR1U5TVNZPSt1.plx>.

¹⁶⁹ Fadhl Hassan 'Abbās, *al-Mufassirūn Madārisuhum wa Manāhijuhum*, 366.

¹⁷⁰ Musthafa Umar, "Metode 'Aqliyyah Ijtimaiyyah: Kajian Terhadap *Tafsīr al-Sha'rāwī*", 70.

¹⁷¹ Muḥammad Zaghlūl Ḥamd, *al-Tafsīr bī al-Ra'yī Qawā'iduhū wa Ḏawābituhū wa A'lamuḥū* (Dimasyq: Maktabah al-Farābī, 1999), 204.

dominan di dalam setiap pentafsiran dan kriteria setiap metode ini juga bergantung kepada matlamat dan perspektif yang ingin dilihat oleh pengkaji.

Perbezaan yang paling utama rumusan manhaj ‘Aqliyyah Ijtimā‘iyyah¹⁷² dan manhaj *al-‘Ilmī, al-Naqlī al-Ijtimā‘ī* yang disimpulkan oleh pengkaji ialah pada aspek objektif utama pengkajian. Ini kerana, sintesis Musthafa Umar adalah menjurus kepada metode umum yang digunakan oleh al-Sha‘rāwī dalam pentafsiran beliau sedangkan berbeza dengan pendekatan yang digunakan oleh pengkaji iaitu rumusan daripada penelitian terhadap implementasi saintifik al-Sha‘rāwī dalam mentafsirkan al-Qur’ān.

Justeru manhaj *al-‘Ilmī, al-Naqlī al-Ijtimā‘ī* ini sekali gus membawa satu pendekatan baru dalam pentafsiran al-Qur’ān yang berperanan mengungkap penjelasan, perincian, kemukjizatan dan penemuan ilmiah mengenai kepelbagaiannya ilmu pengetahuan yang terkait dengan pengkajian saintifik berteraskan mesej utama al-Qur’ān menerusi *Tafsīr al-Sha‘rāwī*. Dalam erti kata lain, sintesis metode ini berfungsi sebagai *al-Tabyīn* (menjelaskan ilmu) *al-I‘jāz* (membuktikan kemukjizatan) dan *istikhrāj al-‘Ilm*¹⁷³ (mengeluarkan ilmu baru).

3.2.3 Identifikasi Hubungkait Elemen *I‘jāz* Dalam *Tafsīr Al-Sya‘rāwī*

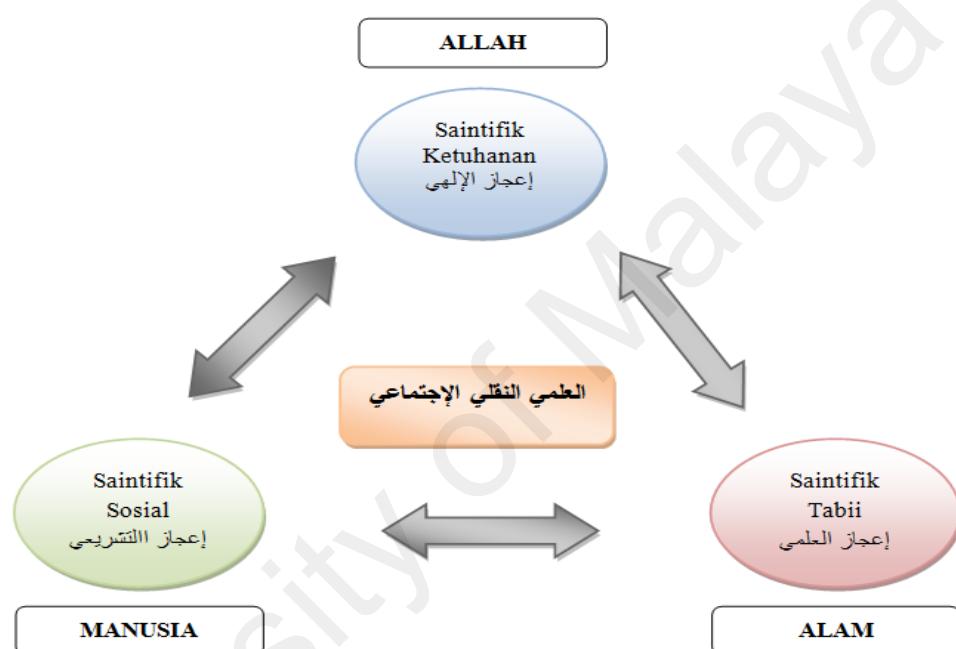
Berdasarkan analisis metode al-Sha‘rāwī dalam pentafsiran al-Qur’ān, pengkaji telah mengidentifikasi hubung kait harmoni di antara komponen berikut; **Pertama**, Metode pentafsiran; *al-‘Ilmī al-Naqlī al-Ijtimā‘ī*. **Kedua**, Komponen perbahasan utama dalam pentafsiran al-Sha‘rāwī yang dibahagikan kepada tiga bahagian utama, iaitu;

¹⁷² Musthafa Umar, “Metode ‘Aqliyyah Ijtimaiyyah: Kajian Terhadap *Tafsīr al-Sha‘rāwī*”, 70.

¹⁷³ Faḍl Ḥassan ‘Abbās, *I‘jāz al-Qur’ān al-Karīm*, 237-239.

saintifik ketuhanan (divine science), saintifik sosial (social science) dan saintifik tabii (natural science). **Ketiga**, Elemen *i'jāz; i'jāz al-Ilāhi, i'jāz al-Tashrī'i* dan *i'jāz al-'Ilmi*. **Keempat**, Perbahasan tema utama dalam al-Qur'an iaitu; ketuhanan, alam semesta dan manusia, menerusi gambar rajah berikut.

Rajah 3.1 : Hubungkait Elemen *I'jāz* Dalam *Tafsīr Al-Sha'rāwī*



Melalui gambar rajah di atas, pendekatan metode *al-'Ilmi al-Naqli al-Ijtimā'i* al-Sha'rāwī adalah bersesuaian dengan konteks perbahasan utama dalam pentafsiran beliau. Selain mendedahkan kemukjizatan al-Qur'an menerusi elemen *i'jāz* terpilih yang terangkum di dalamnya perbahasan utama tema dalam al-Qur'an iaitu aspek ketuhanan, alam semesta dan manusia. Al-Sha'rāwī berpandangan dalam mendepani dinamik sosial dewasa ini, umat Islam perlu menguasai pelbagai lapangan ilmu dalam pelbagai pendekatan bertujuan untuk memahami teks-teks al-Qur'an, kerana penguasaan elemen teologi semata-mata tanpa melihat fungsi dan kepentingan

sosiologi, antropologi dan fenomena tabii adalah merupakan kesilapan dalam memahami metodologi ilmiah teks al-Qur'an¹⁷⁴.

Justeru penekanan dan pendekatan baru yang dirumuskan oleh pengkaji bukan sahaja menyerlahkan kehebatan al-Qur'an melalui kredibiliti pentafsiran yang dilakukan oleh al-Sha'rawī, malah telah mengidentifikasi konsep ilmu yang lebih jelas serta menyatupadukan kepelbagaiannya bidang ilmu dalam konteks saintifik al-Qur'an. Walaupun penemuan dan bidang kajian ini masih baru, legitimasi intelektual mendapati usaha ini telah membuka satu ruang baru dalam pentafsiran al-Qur'an.

3.2.4 Elemen Saintifik Dalam *Tafsir Al-Sha'rawī*

Dalam bahagian ini, pengkaji akan membahaskan setiap elemen saintifik yang diterapkan oleh al-Sha'rawi dalam tafsir beliau, meliputi definisi umum setiap pecahan elemen yang telah ditetapkan.

3.2.4.1 Isu Saintifik Ketuhanan (Devine Science)

Pengkajian saintifik ketuhanan dalam kajian ini adalah berdasarkan perspektif pemikiran falsafah sains al-Qur'an; iaitu implementasi pemikiran, falsafah Islam dan penemuan ilmiah terhadap inti pati ayat-ayat khusus yang bersifat ketuhanan. Bukannya

¹⁷⁴ Ahli sosiologi di kalangan orientalis sendiri mengakui kepentingan ini seperti analisis Max Weber. Beliau berpandangan perlunya pendekatan teologi dalam memandu kehidupan bermasyarakat dalam sesebuah institusi sosial. Paradigma ini dikukuhkan menerusi firman Allah SWT dalam surah al-Qasas ayat 77. Ayat ini menyatakan agar manusia sentiasa memerhatikan kehidupan akhirat dan tidak lalai dengan segala kenikmatan di dunia. Ayat ini menggambarkan paradigma teologi memainkan peranan penting dalam membentuk dan memahami realiti sosial yang lebih terancang. Bryan S. Tunner, *Sosiologi Islam: Suatu Telaah Analisis dan Tesa Sosiologi Weber*, terj. G.A Ticoalu (Jakarta: Rajawali, 1984), 3-5. Ligat juga Al-Sha'rawī, *Tafsir al-Sha'rawī*, 18:11015-11016.

berdasarkan konsep sains yang berkonsepkan kaedah uji kaji semata-mata, seperti yang diperincikan pada bab sebelumnya. Berikut adalah merupakan isu terpilih berdasarkan pentafsiran al-Qur'an yang dilakukan al-Sha'rāwī yang akan mendedahkan perspektif saintifik beliau.

Jadual 3.1 : Sampel Ayat Kajian Dalam Saintifik Ketuhanan Berdasarkan Perspektif al-Sha'rāwī.

Bil.	Sampel Ayat	Komponen Saintifik
01.	Surah Al-'Alaq: 16	<i>Al-Uluhiyyah/ I'jāz al-Ilāhī</i>
02.	Surah Al-Sajadah: 9	<i>Al-Rubūbiyyah/ I'jāz al-Ilāhī</i>
03.	Surah Al-Rā'ḍ: 28	<i>Al-Ghaybiyyah/ I'jāz al-Ilāhī</i>

i) Surah Al-'Alaq Ayat 16.

نَاصِيَةٌ كَانْدِيَةٌ حَاطِئَةٌ 16

Maksudnya: "Ubun-ubun (orang) yang berdusta, yang bersalah".

Surah al-'Alaq (96) : 16

Dalam Surah al-'Alaq ayat 16 ini, pengkaji akan melihat beberapa konsep yang dikaitkan antara elemen ketuhanan (*al-Uluhiyyah*) menerusi arahan Allah SWT pada ayat 13 Surah al-'Alaq dan korelasi saintifik yang diperoleh daripada pengamatan rinci terhadap kesan dan akibat pendustaan dan keingkaran terhadap perintah dan arahan daripada Allah SWT melalui kalimah '*Nāsiyah*' yang Allah SWT gunakan di dalam ayat 16 pada surah yang sama. Ini kerana, pengkaji melihat wujudnya justifikasi kukuh dan *i'jāz* dalam setiap pemilihan kalimah al-Qur'an serta bentuk suruhan dan larangan

yang Allah SWT nyatakan di dalam al-Qur'an¹⁷⁵. Dengan ini, akan membuktikan setiap arahan Allah SWT menepati objektif keperluan dan kemaslahatan manusia¹⁷⁶.

Perbahasan mengenai implikasi akibat pendustaan terhadap perintah Allah SWT yang dipaparkan dalam Surah al-'Alaq ayat 16 ini adalah merupakan salah satu komponen perbahasan dalam saintifik ketuhanan yang berteraskan tauhid *al-Uluhiyyah*. Iaitu satu sudut pandang tauhidik¹⁷⁷, sistematik dan saintifik terhadap korelasi erat di antara elemen ‘suruhan’ atau ‘ketaatan’ dan kaitannya dengan saintifik¹⁷⁸ yang menyatakan bahawa implikasi negatif akan wujud sekiranya manusia mengabaikan setiap suruhan tersebut. Dalam erti kata lainnya, menyerlahkan kemukjizatan al-Qur'an menerusi ayat yang berkait rapat dengan perbincangan *al-Uluhiyyah*.

Saintifik ketuhanan dimensi *al-Uluhiyyah* dalam kajian ini adalah merupakan satu perbahasan yang masih belum lagi diterokai secara meluas, tetapi secara konseptual pernah disebut oleh Faḍl Ḥassan 'Abbās¹⁷⁹, Sayyed Houssein Nasr¹⁸⁰, Osman Bakar¹⁸¹.

¹⁷⁵ Hal yang sama pernah diungkapkan oleh tokoh besar dalam bidang *I'jāz al-Qur'an* antaranya ialah; al-Rummānī (al-Nukat fī I'jāz al-Qur'ān), al-Baqillānī (I'jāz al-Qur'ān) dan Faḍhl Ḥassan 'Abbās (I'jāz al-Qur'ān al-Karīm). Lihat Al-Rummānī, *al-Nukat fī I'jāz al-Qur'an* (Qāherah: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 75, al-Baqillānī, *I'jāz al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), 28-37, Faḍhl Ḥassan 'Abbās, *I'jāz al-Qur'ān al-Karīm*, 151.

¹⁷⁶ Sesuai dengan firman Allah SWT dalam Surah al-Qamar ayat 49 yang menyebut bahawa “sesungguhnya Kami menciptakan tiap-tiap sesuatu menurut kadar (takdir yang telah ditentukan)”. Dan oleh sebab itu, di samping wujudnya amaran dan tegahan, Allah juga selitkan peringatan agar “...manusia tidak melampaui batas... (Surah al-A'rāf ayat 31). Kesemua ini agar manusia mampu mencapai tingkat kemuliaan hasil daripada kepatuhan pada setiap suruhan, seperti yang dinyatakan oleh SWT dalam Surah al-Ḥujurāt ayat 13 yang bermaksud; “Sesungguhnya orang yang paling mulia di kalangan kamu di sisi Allah SWT ialah orang yang paling bertaqwa di kalangan kamu”.

¹⁷⁷ Seperti yang dibahaskan oleh Prof Dr Mohd Yusof Othman dalam bab ‘Sains Tauhidik’. Lihat Mohd Yusof Othman, *Pengenalan Sains Tauhidik* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2014), 125, 261.

¹⁷⁸ Sayyed Hossein Nasr, “The Question of Cosmogenesis-The Cosmos as a Subject of Scientific Study”, *Islam & Science: Journal of Islamic Perspective on Science* 4, bil. 1 (Summer 2006), 61-78.

¹⁷⁹ Faḍl Ḥassan 'Abbās, *I'jāz al-Qur'ān al-Karīm*, 239.

¹⁸⁰ Sayyed Hossein Nasr, “The Question of Cosmogenesis-The Cosmos as a Subject of Scientific Study”, 61-78.

Dapatkan awal mendapati al-Sha‘rāwī cuba membawa beberapa kelainan ketika mentafsirkan al-Qur'an dengan melihat beberapa perspektif yang agak asing dalam kalangan *mufassir* masa kini. Justeru, tidak dinafikan kelainan ini membawa kepada wujudnya golongan pro dan kontra dalam isu ini. Namun pengkaji tidak akan mengulas konflik tersebut dalam kajian ini.

Seperti yang pernah dibincangkan dalam bab sebelumnya, isu saintifik ketuhanan ini fokus kepada ayat-ayat al-Qur'an yang membincangkan mengenai *al-Uluhiyyah* atau yang disebut oleh Ṣolāḥ ‘Abd Fattāḥ al-Khālidī¹⁸² sebagai ayat yang terkandung *i'jāz al-Ilāhi*¹⁸³. Objektifnya ialah untuk melihat bahawa setiap ayat yang berbentuk *al-Uluhiyyah* ini bukan sahaja sebagai satu bentuk arahan yang wajib ditaati, malah terkandung pelbagai bentuk hikmah misalnya dalam konteks saintifik jika diteliti hubung kaitnya dalam tiga elemen utama iaitu; ketuhanan, manusia dan alam semesta. Sekali gus menyerlahkan prospek pengkajian saintifik al-Qur'an yang lebih luas dan menyempurnakan pengkajian sains Barat¹⁸⁴, malah menjawab tuduhan dan tohmahan musuh mengenai ajaran Islam yang tidak bersifat universal dan inklusif.

Korpus tradisi disiplin ilmu pengajian Islam meyakini dan mengimani sepenuhnya tanpa sebarang keraguan *Tawhīd al-Uluhiyyah* (Keesaan Allah sebagai

¹⁸¹ Osman Bakar, *Tawhid and Science Islamic Perspectives on Religion and Science*, 22-24.

¹⁸² Temubual pengkaji bersama Shaykh Dr. Ṣolāḥ ‘Abd Fattāḥ al-Khālidī di Suwayleḥ, Jordan. Ṣolāḥ ‘Abd Fattāḥ al-Khālidī (Professor Tafsir dan pendakwah terkemuka, Universiti Jordan), dalam temu bual dengan penulis, 10 Julai 2012.

¹⁸³ Temubual pengkaji bersama Shaykh Dr. Ṣolāḥ ‘Abd Fattāḥ al-Khālidī di Suwayleḥ, Jordan. Ṣolāḥ ‘Abd Fattāḥ al-Khālidī (Professor Tafsir dan pendakwah terkemuka, Universiti Jordan), dalam temu bual dengan penulis, 10 Julai 2012.

¹⁸⁴ Muhammad Kamil ‘Abd al-Samad, *Mukjizat Ilmiah Dalam Al-Qur'an*, terj. Alimin et al. (Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2007), 12.

Tuhan yang disembah) seperti yang dinyatakan oleh Ramadhan al-Buti¹⁸⁵. Namun antara persoalan yang timbul ialah; Bukankah Islam adalah sebuah agama yang meraikan akal dan kepelbagaian proses untuk mengenal keesaan dan kewujudan Allah SWT selagi berada dalam landasan syariat yang telah ditetapkan? Daripada persoalan ini, timbul pertanyaan bagaimakah dan apakah proses atau inisiatif lain yang digunakan untuk membuktikan dan meyakini kebenaran tersebut?.

Pengkaji sependapat dengan pernyataan yang dikemukakan oleh Shaykh ‘Abdul Halim Mahmud¹⁸⁶ iaitu; “*Adapun kebenaran kewujudan Allah SWT itu dapat dibuktikan dengan dua argumen, iaitu argumen yang diambil daripada al-Qur'an (dalil naqlī) dan argumen falsafah atau argumen rasional (dalil 'aqlī)*¹⁸⁷.“ Justeru pembuktian saintifik menerusi ayat di atas menjelaskan secara teori dan praktikal bahawa akibat daripada pendustaan perintah Allah SWT, manusia akan menerima akibat buruk dalam setiap keingkaran yang dilakukan. Dalam isu ini juga, pengkaji akan menganalisis hikmah di sebalik pemilihan kalimah *al-Nāsiyah* (Ubun-ubun) dan perkaitannya terhadap komponen akal yang menjadi pusat terpenting manusia membuat keputusan. Keterkaitan komponen inilah yang akan menguak kemukjizatan al-Qur'an. Hal ini sekali gus menyatupadukan dalil *naqlī* dan dalil *'aqlī* dalam memahami makna al-Qur'an berdimensi ketuhanan.

¹⁸⁵ Muḥammad Sa‘īd Ramaḍhān al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah* (Beirut: Dār al-Fikr al-Ma‘āṣir, 2010), 77.

¹⁸⁶ Beliau adalah merupakan salah seorang ulama al-Azhar yang banyak membahaskan isu tentang penggunaan akal dalam Islam. Abdul Halim Mahmud, *Islam Dan Akal*, terj. Mohd Fakhruddin (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995), 152-153.

¹⁸⁷ Ibrahim Madkour, *Fī al-Fikr al-Islāmī* (Qāherah: Samirko lī al-Tab‘ah wa al-Nashr, t.t.), 134-142. Lihat juga Mohd Fakhruddin Abdul Mukhti, “Isu Ketuhanan Dalam Bicara Falsafah”, *Jurnal Usuluddin 9 Kuala Lumpur: Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya* (Julai 1999), 42-49. Abdul Halim Mahmud, *Islam Dan Akal*, 152-153.

Jika disoroti keseluruhan ayat al-Qur'an sudah pasti lebih banyak penemuan yang akan diperoleh mengenai isu ini. Misalnya ayat lain yang turut mempunyai hubung kait dengan perbahasan ini ialah; *Sūrah al-Rūm* ayat 3, *Sūrah al-Qamar* ayat 45, *Sūrah al-Qalam* ayat 16, *Sūrah al-Lahab* ayat 1 hingga 5, *Sūrah al-Kahf* ayat 9 dan sebagainya. Elemen *i'jāz al-Ilāhi* dalam setiap ayat adalah berbeza berdasarkan tema yang dibincangkan dan skop pengkajian yang dilakukan. Namun tumpuan utama dalam kajian ini adalah pada Surah al-'Alaq ayat 16. Penjelasan rinci menangani isu ini akan dibahaskan oleh pengkaji pada bab seterusnya.

ii) Surah Al-Sajadah Ayat 9.

وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۝ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾

Maksudnya: "Dan Ia mengurniakan kepada kamu pendengaran dan penglihatan serta hati (akal fikiran), (supaya kamu bersyukur, tetapi) amatlah sedikit kamu bersyukur".

Surah al-Sajadah (32) : 9

Dalam perbahasan tafsir Surah al-Sajadah ayat 9 ini, pengkaji akan membahaskan hikmah di sebalik kekuasaan Allah SWT yang terdapat dalam kalimah *al-Sam 'a* dan *al-Abṣar*. Perincian akan dilihat dalam konteks ayat ini sebagai ayat *al-Rubūbiyyah* yang menjelaskan kebesaran Allah SWT melalui penciptaanNya. Ayat ini juga akan menerangkan mengenai hubung kait komponen pendengaran dan penglihatan sebagai teras utama terhadap proses pemahaman inti pati ajaran Islam yang merupakan hal mendasar bagi terbentuknya sebuah konsep pengabdian (*ta'abbudi*) kepada Tuhan. Pengkaji akan melihat dari pelbagai prospek pentafsiran *al-'Ilmi* bagi membuktikan kemukjizatan ayat *al-Rubūbiyyah* dalam surah ini.

Pemilihan ayat ini sebagai sampel kajian dalam isu saintifik ketuhanan *al-Rubūbiyyah* adalah berkait rapat dengan isu yang sering dikemukakan oleh al-Sha‘rāwī di dalam kebanyakan penulisan beliau. Iaitu penekanan terhadap aspek akidah sebagai asas utama terhadap pemahaman agama seperti yang diungkapkan oleh beliau dalam kitab *al-Islām ‘Aqīdah wa Minhāj*¹⁸⁸. Menurut beliau, kefahaman yang kukuh terhadap konsep tauhid akan menyerlahkan bukti kebesaran Allah SWT selain menjadi teras utama terhadap pengkajian-pengkajian baharu yang membawa kepada pembuktian kewujudan Allah SWT, atau diistilahkan oleh al-Sha‘rāwī dengan; (الآيات الكونية ودلالتها)

علي وجود الله تعالى¹⁸⁹.

Misalnya, ayat 9 daripada Surah al-Sajadah ini bukan sekadar sebagai pelengkap perbahasan terhadap kesempurnaan kejadian manusia¹⁹⁰, malah terkandung korelasi erat dalam konteks bagaimana proses manusia mampu mencapai kefahaman terhadap ajaran Islam. Contohnya, persoalan pertama; Mengapakah penekanan terhadap proses menuntut ilmu sangat ditekankan oleh Allah SWT sehingga kalimah *iqrā’* (bacalah) dipilih menjadi ayat pertama dalam wahyu yang pertama? Dan sejauh manakah hubung kait makna *al-Sam‘a* dan *al-Abṣār* terhadap proses kefahaman yang menjadi hierarki utama dalam menuntut ilmu? Sehingga Allah SWT meletakkan kedua-dua kalimah ini saling beriringan di dalam al-Qur'an. Kesemua persoalan ini memiliki objektif yang tersendiri dan sama sekali tidak terkait dengan istilah ‘kebetulan’. Ia hanya dapat

¹⁸⁸ Al-Sha‘rāwī, *al-Islām ‘Aqīdah wa Minhāj* (Qaherah: Maktabah al-Qur’ān, 2005), 29.

¹⁸⁹ Perbahasan panjang lebar mengenai isu ini oleh al-Sha‘rāwī dapat dilihat menerusi karya beliau *Āyah al-Kawniyah wa Dilālatuhā ‘alā Wujūd Allāh Ta‘ālā*. Al-Sha‘rāwī, “al-Ayah al-Kawniyah wa Dilalatuha ‘ala Wujud Allah Ta‘ala”, ed. Ahmad al-Raghbī, lihat laman sesawang *Islammi8m*, dicapai 3 September 2014, <http://www.islammi.8m.com/>.

¹⁹⁰ Yang menjadi salah satu topik perbahasan dalam isu ketuhanan *al-Rubūbiyyah*. Dan bertepatan dengan ayat sebelumnya yang menyebut mengenai ruh yang ditiup ke dalam diri manusia.

difahami melalui analisis kritis sekali gus akan mendedahkan kemukjizatan al-Qur'an dalam pelbagai perspektif. Allah SWT berfirman:

سُنْرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۝

Maksudnya: “Kami akan perlihatkan kepada mereka tanda-tanda kekuasaan Kami di merata-rata tempat (dalam alam yang terbentang luas ini) dan pada diri mereka sendiri, sehingga ternyata jelas kepada mereka bahawa Al-Qur'an adalah benar”.

Surah Fuṣilat (41) : 53

Menurut al-Ṭabārī, daripada ayat di atas, Allah SWT memberikan petunjuk bukti kebesaranNya dalam pelbagai bentuk sama ada bukti di langit dan di bumi, secara langsung dan tidak langsung. Ayat ini juga menjadi bukti kebenaran risalah yang dibawa oleh Rasulullah SAW kepada seluruh manusia, seperti riwayat yang dinukilkan oleh al-Ṭabārī daripada Abū Kurayb¹⁹¹. Manakala al-Qurtubī¹⁹² juga sependapat dengan al-Ṭabārī sambil membuat beberapa penambahan dalam pentafsiran dengan mengatakan bahawa kalimah *ayātinā* ialah apa sahaja yang terkandung di dalam alam ini yang membawa kepada bukti kebesaran Allah SWT¹⁹³.

Apabila diteliti di dalam al-Qur'an terdapat ayat lain yang berkait rapat dengan elemen *al-Rubūbiyyah* ini antaranya ialah; Surah al-Mu'minūn ayat 84, Surah al-Isrā' ayat 111, Surah al-A'rāf ayat 54 dan Surah al-Aḥqāf ayat 26. Namun tumpuan utama difokuskan dala kajian ini ialah pada ayat 9 Surah al-Sajadah. Penjelasan lebih lanjut mengenai ayat ini akan dibahaskan oleh pengkaji pada bab seterusnya.

¹⁹¹ Tafsir ini di tahqiq oleh Maḥmud Aḥmad Shākir. Lihat al-Ṭabārī, *Tafsīr al-Ṭabārī*, j. 16 (Qāherah: Dār al-Ma‘ārif, 2008), 16:493.

¹⁹² Al-Qurtubī, *Tafsīr al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*, 11:334.

¹⁹³ Bukti-bukti ini juga menurut Ibn 'Ashūr sebagai jawapan Rasulullah SAW kepada pertanyaan yang dikemukakan oleh kaum Quraish pada zaman Baginda. Ibn 'Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (Tūnis: Dār Sahnūn, 1997) 16:18.

iii) Surah Al-Ra‘d Ayat 28.

﴿أَلَا يَذْكُرِ اللَّهُ تَطْمَئِنُ الْقُلُوبُ﴾⁹

Maksudnya: “ Ketahuilah dengan *zikr Allāh* itu, tenang tenteramlah hati manusia”.

Surah al-Ra‘d (13) : 28

Isu saintifik ketuhanan ketiga dalam kajian ini adalah perincian terhadap Surah al-Ra‘d ayat 28. Dalam ayat ini, pengkaji akan meneliti korelasi saintifik terhadap proses ketaatan sebagai asas kepada ketenangan dan kecemerlangan manusia. Pemilihan ayat ini juga sebagai mewakili perbahasan elemen *al-Ghaybiyyah* dalam konteks mendedahkan kebesaran dan kekuasaan Allah SWT melalui nilai ketaatan yang dilakukan oleh manusia. Dalam erti kata lain, bahagian ini akan menganalisis korelasi pada makna kalimah ‘*zikr Allāh*’ dan ketenangan yang telah dijanjikan seperti yang disebutkan dalam frasa ‘*taṭma’ innu*’ pada ayat yang sama.

Pengamatan terhadap ayat ini akan melihat perspektif saintifik al-Sha‘rāwī ketika mentafsirkan ayat al-Qur'an yang menjelaskan hikmah di sebalik ketaatan yang dilakukan, dan sejauh mana sudut pandang al-Sha‘rāwī ketika mentafsirkan ayat ini. Kerana pada pengamatan pengkaji, kaedah yang digunakan oleh al-Sha‘rāwī ketika mentafsirkan ayat ini memiliki keunikan yang tersendiri berbanding sarjana tafsir yang sezaman dengannya¹⁹⁴.

¹⁹⁴ Rolā Muḥammad Aḥmad Ḥusīn, “Manhaj Shaykh Muḥammad Mutawallī Al-Sha’rāwī fī al-Qur’ān al-Karīm”, 47. Lihat juga Badruzzaman Yunus, “Tafsir Al-Sha’rawi ; Tinjauan Terhadap Sumber, Metode Dan Ittijah” (Disertasi Sekolah Pasca Sarjana, Universiti Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009), 8. dan Ibn Al-Hajj Jul, “Al-Tafsīr Al-‘Ilmī Lī Al-Qur’ān Bayna Shaykh Ṭantāwī Jauharī Wa Shaykh Muḥammad Mutawallī Al-Sha’rāwī, Dirāsah Muqāranah” (Tesis Kedoktoran Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, 2004), 22.

Misalnya ketika al-Sha‘rāwī mentafsirkan ayat ini, beliau mengatakan ayat ini membawa satu mesej khusus mengenai elemen ketenangan dan kecemerlangan seorang Muslim adalah berkait rapat dengan proses ketaatan individu tersebut terhadap setiap perintah Allah SWT. Timbul persoalan, bagaimanakah amalan ketaatan mampu memberikan nilai ketenangan pada pengamalnya? Al-Sha‘rāwī mengaitkan hal ini melalui amalan-amalan soleh seperti solat yang diterjemahkan oleh beliau melalui kalimah *zikr Allāh* (اللَّهُ ذِكْر). Sudah pasti proses perlaksanaan ibadah yang khusuk dan sempurna akan membawa kepada ketenangan rohani dan jasmani. Seperti yang telah dibincangkan pada bab pertama mengenai pendekatan holistik seperti ilham dan kaedah gnostik atau *kahsf* sebagai metodologi saintifik alternatif yang diketengahkan oleh Ibn Sina membantu dalam menyelesaikan masalah saintifik¹⁹⁵. Hal ini juga telah terbukti melalui kajian-kajian saintifik terkini seperti kajian Fatimah Ibrahim et al.¹⁹⁶ yang membuktikan bahawa ibadah solat adalah merupakan salah satu ‘kaedah’ terbaik penjagaan sistem tubuh badan.

Selain itu, al-Sha‘rāwī juga mengaitkan konsep ketenangan ini dari aspek psikologi manusia, kerana individu yang produktif dan cemerlang dalam setiap bidang yang dilakukan berkait rapat dengan kompetensi dalam psikologi dalaman manusia. Dalam Islam setiap amalan kebaikan yang dilakukan sudah tentu memberikan ‘nilai tambah’ dari segi ‘*ruhiyyah*’, dan amalan solat adalah jauh lebih besar hikmahnya

¹⁹⁵ *Ibid.*, 7.

¹⁹⁶ Fatimah Ibrahim et al., *Solat Kebaikan dari Perspektif Sains* (Kuala Lumpur: Jabatan Kejuruteraan Bio-perubatan, Fakulti Kejuruteraan, Universiti Malaya, 2009).

kerana solat adalah merupakan ibadah secara langsung hamba kepada TuhanNya. Iaitu wujudnya hubungan dua hala yang disebut sebagai hubungan *vertical* dan *horizontal*¹⁹⁷.

Justeru, pengamatan yang terperinci, sistematik dan tauhidik terhadap setiap makna al-Qur'an akan memberikan hujah kukuh terhadap kebesaran Allah SWT, selain mendedahkan kemukjizatan al-Qur'an dalam pelbagai lapangan ilmu, sesuai dengan perkembangan keilmuan semasa. Analisis terperinci mengenai Surah al-Ra'd ayat 9 ini akan dibahasakan oleh pengkaji pada bab selanjutnya.

3.2.4.2 Isu Saintifik Sosial (Social Science)

Beberapa isu yang diketengahkan di bawah adalah merupakan sebahagian elemen saintifik sosial yang terdapat di dalam *Tafsīr al-Sha'rāwī*. Pemilihan elemen ini adalah berdasarkan kecenderungan dan penekanan al-Sha'rāwī terhadap isu ini, sehingga beliau bukan sahaja membahaskannya menerusi tafsir beliau, malah turut memperincikannya dalam karyanya yang lain sesuai dengan perbahasan yang diketengahkan.

Jadual 3.2 : Sampel Ayat Kajian Dalam Saintifik Sosial Berdasarkan Perspektif al-Sha'rāwī.

Bil.	Sampel Ayat	Komponen Saintifik
01.	Surah Al-Hujurāt: 10	Sosiologi/ <i>I'jāz al-Tashrī'i</i>

¹⁹⁷ Iaitu saling berkait antara satu sama lain, kedua-duanya tidak boleh dipisahkan. Malah mempunyai konsep penekanan terhadap keesaan Allah SWT (*God Centred*), bukannya penekanan terhadap keperluan manusia (*Man Centred*). Wayne McDill, *12 Essential Skill - Great Preaching* (Tennessee: B&H Publishing Group, 2006), 106.

i) Surah Al-Ḥujurāt Ayat 10.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْرَوْهُ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ ۝ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ۝ (10)

Maksudnya: Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara, maka damaikanlah kedua saudaramu dan bertaqwalah kamu kepada Allah SWT supaya kamu beroleh rahmat.

Surah Al-Ḥujurāt (49) : 10

Dalam perbahasan tafsir Surah al-Ḥujurāt ayat 10 ini, pengkaji akan mengulas beberapa teori serta konsep dasar *social capital* (modal sosial) yang terdapat dalam surah ini berdasarkan perspektif al-Sha‘rāwī. Surah al-Ḥujurāt ayat 10 ini menerangkan tentang konsep ukhuwah (persaudaraan) yang merupakan hal mendasar bagi terbentuknya sebuah modal sosial dalam institusi masyarakat. Dari ukhuwah tersebut akan terbentuknya beberapa elemen modal sosial iaitu *norms*, *network*, *trust* dan *reciprocity*¹⁹⁸.

Perbahasan modal sosial ini adalah merupakan salah satu aspek utama dalam perbincangan elemen sosiologi, yang berperanan sebagai salah satu asas utama keutuhan hubungan nilai sosial (*social relation*) dalam kerangka sosiologi sesebuah masyarakat. Hal ini turut diperkuatkan menerusi kajian Kate Senkey dalam karyanya

¹⁹⁸ Abdul Wahid al-Faizin et al., “Social Capital Dalam Al-Qur'an”, dalam *Tafsir Ekonomi Kontemporer: Kajian Tafsir al-Qur'an tentang ekonomi Islam*, ed. Nashr Akbar (Jakarta: Madani Publishing House, 2010), 133.

Elemen sosiologi adalah pengkajian yang paling luas skop kajiannya berbanding bidang-bidang yang lain. Penekanan yang terdapat dalam sosiologi adalah tentang perhubungan manusia antara kelompok dan juga dalam kalangan institusi masyarakat²⁰⁰. Bahan kajian utama ialah masyarakat manusia, iaitu mengenali pola dan susunan masyarakat, proses bagaimana masyarakat berkembang dan berubah, bagaimana pola dan proses tersebut memberi kesan pada tingkah laku individu dan kelompok²⁰¹.

Dalam erti kata lain, disiplin sosiologi sebenarnya dapat dibezakan daripada disiplin-disiplin lain dalam saintifik sosial ini secara keseluruhannya. Ahli-ahli sosiologi memberi lebih banyak tumpuan kepada tingkah laku kelompok dan kurang kepada tingkah laku individu seperti yang menjadi tumpuan dan minat ahli psikologi contohnya.

Al-Qur'an banyak membahaskan tentang perhubungan aspek sosiologi antaranya; hubungan manusia antara satu sama lain, atau watak manusia dalam masyarakat sejak dari dahulu lagi. Malah apabila diteliti, al-Qur'an menjelaskan komponen sosiologi antaranya sosiologi kekeluargaan, sosiologi pendidikan yang

¹⁹⁹ Kate Sankey et al., *Social Capital, Lifelong Learning and the Management of Place: An International Perspective* (USA and Canada: Routledge, 2007), 15.

²⁰⁰ Rohana Yusoff, *Asas Sains Sosial Dari Perspektif Sosiologi* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka, 2010), 5.

²⁰¹ *Ibid.* Hal ini turut dijelaskan oleh Sayyid Quṭb ketika memperincikan konsep keadilan bermasyarakat dalam Islam. Sayyid Quṭb, *al-'Adālah al-Ijtīmā'iyyah fī al-Islām* (Qāherah: Dār al-Shurūq, 1980), 66.

bermatlamatkan menyempurnakan kehidupan manusia. Antara ayat al-Qur'an yang menyentuh komponen ini ialah:

- a) Surah al-Rūm ayat 21²⁰².

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مُّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۝
إِنَّ فِي ذَلِكَ لَا يَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Maksudnya: “Dan di antara tanda-tanda yang membuktikan kekuasaannya dan rahmatNya, bahawa Ia menciptakan untuk kamu (wahai kaum lelaki), isteri-isteri dari jenis kamu sendiri, supaya kamu bersenang hati dan hidup mesra dengannya, dan dijadikanNya di antara kamu (suami isteri) perasaan kasih sayang dan belas kasihan. Sesungguhnya yang demikian itu mengandungi keterangan-keterangan (yang menimbulkan kesedaran) bagi orang-orang yang berfikir”

Surah al-Rūm (30) : 21

- b) Surah al-Tawbah ayat 122²⁰³.

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لَيَنْفِرُوا كَافَّةً ۝ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَعَقَّبُوهُا فِي الدِّينِ
وَأَيْنَذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَخْذَرُونَ

Maksudnya: “Dan tidaklah (betul dan elok) orang-orang yang beriman keluar semuanya (pergi berperang); oleh itu, hendaklah keluar sebahagian sahaja dari tiap-tiap puak di antara mereka, supaya orang-orang (yang tinggal) itu mempelajari secara mendalam ilmu yang dituntut di dalam ugama, dan supaya mereka dapat mengajar kaumnya (yang keluar berjuang) apabila orang-orang itu kembali kepada mereka; mudah-mudahan mereka dapat berjaga-jaga (dari melakukan larangan Allah).”

Surah al-Tawbah (9) : 122

²⁰² Ayat ini menjelaskan setiap manusia terdiri daripada lelaki dan wanita saling memerlukan antara satu sama lain dan menjelaskan peranan suami isteri untuk mewujudkan rasa kasih sayang antara satu sama lain (Penciptaan Manusia dari Kaum Sejenis).

²⁰³ Ayat ini menjelaskan keutamaan belajar dan Allah SWT menghendaki ada di kalangan manusia yang pergi belajar untuk memahami hal agama (Strategi Dalam Membangunkan Negara).

Berdasarkan kedua-dua contoh di atas, al-Sha‘rāwī menjelaskan bahawa hikmah penerangan yang Allah SWT kemukakan menerusi ayat 21 daripada Surah al-Rūm ialah menunjukkan betapa hubungan kemanusiaan itu bukan sahaja bersifat penyempurnaan fitrah semata-mata, malah ianya menjadi asas utama pembinaan masyarakat yang lebih kompleks²⁰⁴, seperti yang dirakamkan dalam Surah al-Layl ayat 1 hingga 4 mengenai penciptaan siang dan malam sebagai pelengkap kepada keseimbangan alam²⁰⁵. Manakala pada ayat yang kedua²⁰⁶, al-Sha‘rāwī menjelaskan bahawa kejayaan sesebuah negara tidak memadai hanya dengan penguasaan sesetengah bidang sahaja, sebaliknya keupayaan mengeksplorasi ruang dan peluang keilmuan dalam setiap bidang serta mencipta inovasi dan idea baru untuk *maṣlahah* dan pembangunan ummah²⁰⁷.

Perincian elemen sosiologi dalam al-Qur'an ditemui dalam pelbagai aspek seperti yang diketengahkan oleh al-Sha‘rāwī melalui tafsir dan karya-karya beliau²⁰⁸. Jadual di bawah menunjukkan beberapa isu lain yang dirumuskan melalui ayat-ayat al-Qur'an terpilih yang menyentuh elemen sosiologi berdasarkan *Tafsīr al-Sha‘rāwī*.

²⁰⁴ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 18:11356-11359.

²⁰⁵ *Ibid.*, 11356.

²⁰⁶ Surah al-Tawbah (9): 122

²⁰⁷ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 9:5569-5573.

²⁰⁸ Antaranya ialah *Hāzā Dīnūnā*. Al-Sha‘rāwi, *Hāzā Dīnūnā* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, 1999).

Jadual 3.3 : Ayat Al-Qur'an Berkaitan Saintifik Sosiologi Berdasarkan *Tafsīr al-Sha'rāwī*²⁰⁹

Bil.	Surah & No. Ayat	Tema ²¹⁰
01.	Al-Baqarah: 221, 232 ²¹¹	Sosiologi Kekeluargaan
02.	Al-Nisā': 1, 3, 22, 25, 34, 36, ²¹²	
03.	Al-Nūr: 3, 32	
04.	Al-Nahl: 43 ²¹³	Sosiologi Pendidikan
05.	Al-'Imran: 18 ²¹⁴	
06.	Al-Mujadalah: 11 ²¹⁵	
07.	Al-Zumar: 9 ²¹⁶	

²⁰⁹ Ayat ini adalah merupakan sebahagian daripada taburan ayat yang turut dikupas oleh al-Sha'rāwī dalam Tafsir beliau. Lihat Al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 9:5569-5573. Al-Sha'rāwī, *Mu'jizāt al-Qur'an*, 1:22. Pengkaji juga mendapat terdapat ayat al-Qur'an lain yang menyentuh aspek sosiologi atau lebih mudah jika dirujuk menerusi teks al-Qur'an melalui kalimah *Ummah* (أُمّة) berdasarkan perspektif Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī. Kalimah ini disebut sebanyak 64 kali dalam pelbagai bentuk kata kerja dalam surah al-Qur'an, antaranya; *Ummah* (أُمّة) disebut sebanyak 49 kali, *Ummatukum* (أُمّتكم) sebanyak 2 kali, *Umam* (أُمّم) disebut sebanyak 11 kali, manakala *Umamā* (أُمّا) sebanyak 2 kali. Kepelbagaiannya bentuk ini adalah berdasarkan teks dan kontekstual perbahasan yang diketengahkan dalam ayat al-Qur'an. Lihat Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fāz al-Qur'an al-Karīm* (Qāherah: Dār al-Hadīth, 2007), 98-99.

²¹⁰ Selaras dengan sebuah kitab tafsir yang bersifat 'mengislah' masyarakat, al-Sha'rāwī banyak mengemukakan ayat-ayat lain meliputi tema-tema tertentu dalam perbahasan sosiologi antaranya sosiologi politik, antropologi, akhlak sama ada secara langsung mahupun tidak langsung. Antaranya ialah: Surah al-Baqarah: 213, 247, Surah ali-'Imran: 102, 110, Surah al-Nisa': 54, 58-59, Surah al-A'raf: 56, 199, Surah al-Nahl: 90, Surah al-Isra': 23, Surah al-Hujurat: 10-13, Surah al-Shu'ara': 151-152, Surah al-Anfal: 4. Surah Al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, jilid 1-4: 903, 1045, 1657, 1675, 2320, 2346-2355.

²¹¹ *Ibid.*, 2:957, 1002.

²¹² *Ibid.*, 4:1985, 1997, 2090, 2118, 2192, 2205.

²¹³ *Ibid.*, 13:7947.

²¹⁴ *Ibid.*, 3:1344.

²¹⁵ *Ibid.*, 24:15011.

²¹⁶ *Ibid.*, 21:13053.

ii) Surah Al-Mā''idah Ayat 8.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُوْنُوا قَوَامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءِ بِالْقِسْطِ ۝ وَلَا يَجِدُونَكُمْ شَتَّانٌ فَوْمٌ عَلَىٰ
۝ إِلَّا تَعْدِلُوا ۝ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۝ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۝ إِنَّ اللَّهَ حَبِّيرٌ إِمَّا تَعْمَلُونَ

Maksudnya: Wahai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu semua sentiasa menjadi orang-orang yang menegakkan keadilan kerana Allah, lagi menerangkan kebenaran; dan jangan sekali-kali kebencian kamu terhadap sesuatu kaum itu mendorong kamu kepada tidak melakukan keadilan. Hendaklah kamu berlaku adil (kepada sesiapa juga) kerana sikap adil itu lebih hampir kepada taqwa. Dan bertaqwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui dengan mendalam akan apa yang kamu lakukan.

Surah al-Mā''idah (5) : 8

Isu kedua saintifik sosial dalam kajian ini ialah mengenai keadilan sosial dalam bentuk jaminan dan perlindungan yang terdapat pada ayat 8 Surah al-Mā''idah. Membahaskan konsep keadilan dalam masyarakat, al-Qur'an dan al-Sunnah telah menggariskan prinsip-prinsip umum dalam konteks penyusunan dan pembangunan sosial agar bersesuaian dengan masa dan tempat. Di samping itu, tidak dapat dinafikan juga bahawa al-Qur'an dan al-Sunnah telah menetapkan dasar spesifik untuk kehidupan manusia. Berpandukan kepada falsafah dan etika tauhid, al-Qur'an menganjurkan agar prinsip *al-'Adl wa al-Ihsān* (keadilan dan muafakat) menjadi asas dan teras yang utama dalam menyusun dan membangun sebuah masyarakat bernegara²¹⁷. Allah SWT berfirman yang bermaksud:

“Sesungguhnya Allah SWT menyuruh berlaku adil, dan berbuat kebaikan, serta memberi bantuan kepada kaum kerabat; dan

²¹⁷ Prinsip yang sama turut dikemukakan oleh Nik Mustapa Nik Hassan dalam kajian beliau. Lihat Nik Mustapha Nik Hassan, “Pendekatan Keadilan Sosial Dalam Membangun Negara”, dalam *Keadilan Sosial Dari Perpektif Islam*, ed. Khairul Azhar Idris (Kuala Lumpur: MPH Group Publishing dan Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 2007), 2.

melarang daripada melakukan perbuatan-perbuatan yang keji dan mungkar serta kezaliman. Ia mengajar kamu (dengan suruhan dan laranganNya ini), supaya kamu mengambil peringatan mematuhiNya.”

Surah al-Nahl (16) : 90

Ketika al-Sha‘rāwī menjelaskan ayat ini, beliau menyatakan bahawa sumbangan Islam dalam mewujudkan gagasan prinsip keadilan memiliki asas yang dinamik untuk mengatur dan melaksanakan urusan sosial dalam negara. Justeru pemahaman dan pelaksanaan berbentuk *kāfah* (menyeluruh) konsep keadilan sosial akan mampu mewujudkan suasana yang harmoni iaitu kesemua individu dapat berfungsi secara positif, optimis dan kontributif²¹⁸.

Imām Jalāl al-Dīn al-Mahallī²¹⁹ dan Imām al-Shawkānī²²⁰ menyatakan di dalam penulisan tafsir mereka, kalimah *al-‘Adl* dan *al-Ihsān* yang sentiasa beriringan dalam ayat di atas menunjukkan bahawa konsep keadilan perlu dilakukan secara menyeluruh oleh setiap individu Muslim. Hal ini kerana muafakat yang dimainkan oleh semua individu di dalam masyarakat akan menghasilkan impak yang lebih optimum dalam membangunkan sesebuah institusi mahupun negara. Berdasarkan pengamatan pengkaji, ia sekali gus berbeza dengan falsafah ideologi sekular yang hanya menekankan perbezaan dan minat seseorang individu dengan memberi justifikasi kepada semangat dan pendekatan individualisme dalam menyusun masyarakat bernegara.

²¹⁸ Lihat Bab *al-Islām Yaḥmā al-Mujtama’ min al-Wuqū’ fī Akl al-Huqūq*. Al-Sha‘rāwī, *Hāzā Dīnunā*, 473.

²¹⁹ Ja lāl al-Dīn al-Mahallī dan al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālyn*, 359.

²²⁰ Al-Shawkānī, *Tafsīr Fatḥ al-Qadīr*, 3:223.

Oleh sebab itu, penekanan terhadap dasar keadilan sosial khususnya dalam bentuk jaminan atau perlindungan amat ditekankan dalam kajian ini. Selaras dengan kompetensi masyarakat Islam yang terdiri di atas asas bahawa setiap anggotanya bersifat lindung-melindungi antara satu sama lain untuk menuju ke arah kehidupan yang lebih baik. Dalam hal ini Allah SWT berfirman yang bermaksud; “*Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, setengahnya menjadi penolong bagi setengahnya yang lain; mereka menyuruh berbuat kebaikan, dan melarang daripada berbuat kejahanatan; dan mereka mendirikan sembahyang dan memberi zakat, serta taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Kuasa, lagi Maha Bijaksana*”²²¹.

Rasulullah SAW pula menegaskan dalam sebuah hadith yang bermaksud; “(*Hubungan) seorang mukmin dengan mukmin yang lain seperti sebuah bangunan, setengahnya menguatkan setengah yang lain*”²²². Dalam hadith yang lain baginda bersabda yang bermaksud; “(*Hubungan) orang-orang Islam seperti seorang lelaki, jika matanya mengadu sakit, mengadu sakit semua (anggota)nya, dan jika kepalanya mengadu sakit, mengadu sakit semua (anggota)nya*”²²³. Berdasarkan daripada kedua-dua hadith ini, dapat difahami bahawa setiap anggota masyarakat Islam bertanggungjawab antara satu sama lain dalam memberi perlindungan, tolongan-lolong sama ada secara kebendaan ataupun dalam bentuk lindung melindungi dalam menegakkan kebenaran dan kebaikan. Hal ini selaras dengan firman Allah SWT yang

²²¹ Surah al-Tawbah (9) : 71

²²² Muslim, “Şâhiḥ Muslim”, dalam *Mawsū‘ah al-Hadīth al-Shāri‘f: al-Kutub al-Sittah*, ed. Şâlih Ibn al-‘Azîz al-Shaykh (Riyâḍ: Dâr al-Salâm, 2000), 1130 (Kitâb al-Bir wa al-Sillah wa al-Adab, Bâb Tarâḥum al-Mu’mînîn wa Ta‘âṭufihim wa Ta‘âdudihim, no. hadith 6685).

²²³ Muslim, “Şâhiḥ Muslim”, dalam *Mawsū‘ah al-Hadīth al-Shāri‘f: al-Kutub al-Sittah*, ed. Şâlih Ibn al-‘Azîz al-Shaykh (Riyâḍ: Dâr al-Salâm, 2000), 1130 (Kitâb al-Bir wa al-Sillah wa al-Adab, Bâb Tarâḥum al-Mu’mînîn wa Ta‘âṭufihim wa Ta‘âdudihim, no. hadith 6689).

bermaksud; “*Dan hendaklah kamu bertolong-tolongan untuk membuat kebajikan dan bertaqwā, dan janganlah kamu bertolong-tolongan pada melakukan dosa (maksiat) dan pencerobohan*”²²⁴.

Perincian elemen keadilan sosial dalam al-Qur'an ditemui dalam pelbagai aspek seperti yang diketengahkan oleh al-Sha'rawī melalui tafsir dan karya-karya beliau²²⁵. Jadual di bawah menunjukkan beberapa isu lain yang dirumuskan melalui ayat-ayat al-Qur'an terpilih yang menyentuh elemen keadilan sosial berdasarkan *Tafsīr al-Sha'rawī*.

Jadual 3.4 : Ayat Al-Qur'an Berkaitan Keadilan Sosial Berdasarkan *Tafsīr al-Sha'rawī*²²⁶

Bil.	Surah & No. Ayat	Tema ²²⁷
01.	Al-Baqarah: 195 ²²⁸	Perlindungan Individu
02.	Al-Shams: 7-10 ²²⁹	
03.	Al-Isrā': 15 ²³⁰	Perlindungan Individu Terhadap Keluarga
04.	Al-Nisā': 10 ²³¹	Perlindungan Individu Terhadap Masyarakat
05.	Al-Nahl: 7 ²³²	Keadilan Ekonomi

²²⁴ Surah al-Maidah (5) : 2

²²⁵ Lihat juga al-Sha'rawī, *Hāzā Dīnunā*, 473.

²²⁶ Ayat yang dinyatakan oleh pengkaji adalah merupakan sebahagian daripada ayat-ayat al-Qur'an yang terpilih yang diperoleh menerusi pengamatan terhadap Tafsir al-Sha'rawi.

²²⁷ Rangkuman tema ini juga seperti yang pernah disebut oleh Malik Bennabi dalam tulisan beliau berjudul *On The Origins of Human Society* (Berdasarkan terjemahan dan penjelasan dalma buku versi bahasa Inggeris oleh Mohamed el-Tahir el-Masawi). Lihat Malik Bennabi, *Asal Usul Masyarakat Manusia: Rangkaian Hubungan Sosial 'On The Origins of Human Society'*, terj. (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara, 2007), 81.

²²⁸ Al-Sha'rawī, *Tafsīr al-Sha'rawī*, 2:830.

²²⁹ Al-Sha'rawī, *Juzu' 'Amma*, 383.

²³⁰ Al-Sha'rawī, *Tafsīr al-Sha'rawī*, 4:8463-8465.

²³¹ *Ibid.*, 2: 830, 2021-2022.

²³² *Ibid.*, 13:8065-8067.

3.2.4.3 Isu Saintifik Tabii (Natural Science)

Pengkajian saintifik natural atau tabii (*al-Kawniyyah*) ini lebih banyak dibahaskan oleh para sarjana mahupun *mufassir* dalam pentafsiran ayat-ayat al-Qur'an. Ini kerana perkembangan gerak kerja saintifik dan teknologi dari semasa ke semasa membawa kepada penemuan-penemuan ilmiah yang belum ditemui sebelum ini. Hal ini bukan sahaja menyerlahkan kemukjizatan al-Qur'an, malah membuktikan kebenaran perkhabaran yang dibawa oleh al-Qur'an²³³ dalam pelbagai dimensi ayat mengenai penciptaan alam semesta meliputi kejadian langit, bumi, penciptaan manusia dan sebagainya. Justeru pengkaji telah memilih beberapa komponen berikut sebagai sampel kajian untuk menjelaskan kaedah pentafsiran al-Sha'rawi menerusi mandala saintifik.

Jadual 3.5 : Sampel Ayat Kajian Dalam Saintifik Tabii Berdasarkan Perspektif al-Sha'rawi.

Bil.	Sampel Ayat	Komponen Saintifik
01.	Şūrāh Al-Wāqi'ah : 75-76	Astronomi/ <i>I'jāz al- 'Ilmi</i>
02.	Surah Al-Naba': 6-7	Geologi/ <i>I'jāz al- 'Ilmi</i>
03.	Surah Al-Rahmān: 19-22	Oseanografi/ <i>I'jāz al- 'Ilmi</i>

i) Surah Al-Wāqi'ah Ayat 75-76.

فَلَا أُقْسِمُ بِمَوْاقِعِ النُّجُومِ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهُ لَقَسْمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿٧٦﴾

²³³ Al-Sha'rawi, *Tafsīr al-Sha'rawi*, 1:9.

Maksudnya: “Maka Aku (Allah) bersumpah: demi tempat beredarnya bintang-bintang. Dan sebenarnya sumpah itu adalah sumpah yang besar, kalaularah kamu mengetahuinya.”

Surah Al-Wāqi‘ah (56) : 75-76

Isu pertama saintifik tabii dalam bahagian ini ialah mengenai sumpah Allah SWT terhadap tempat peredaran bintang seperti yang disebut pada ayat 75 Surah al-Wāqi‘ah. Pengkajian tentang tempat peredaran bintang ini (موقع النجوم) (Zodiacal)²³⁴ adalah merupakan salah satu komponen dalam perbahasan ilmu astronomi. Ilmu astronomi mempunyai kedudukan yang istimewa dalam Islam. Pengkajian ilmu ini telah bermula sejak era sains purba sebelum Yunani, dan perkembangannya didorong oleh keperluan masyarakat kepada takwim dan perkembangan geometri kepada keperluan kejuruteraan sivil dan pembinaan pada ketika itu²³⁵. Penyerapan sains asing dalam pengkajian sains Islam menjadikan bidang kajian ilmu ini semakin berkembang dan dimurnikan selaras dengan kriteria yang digariskan oleh al-Qur'an dan al-Sunnah²³⁶, dan ilmu ini juga diklasifikasikan dalam perbahasan Sains Propaedeutik²³⁷.

Hakikat kepentingan ilmu astronomi terbayang dalam ayat-ayat al-Qur'an yang menyentuh mengenai ciptaan Allah di langit (satu perlapan dalam ayat al-Qur'an berkaitan persoalan tersebut)²³⁸. Ilmu ini merupakan satu bidang yang mengkaji secara

²³⁴ Laman sesawang *Space.Com*, dicapai pada 29 Mei 2014, <http://www.space.com/25131-zodiacal-light-march-night-sky.html>.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ Antara bidang kajian lain Sains propaedeutik ialah mengenai aritmetik (arīmaṭiqī), geometri (jumatriya), muzik (mūsiqī). Lihat Hairudin Harun, *Daripada Sains Yunani Kepada Sains Islam*, 6.

²³⁸ Sāmi‘ Ahmad al-Mūsīlī, *al-I‘jāz al-‘Ilmi fī al-Qur‘an: Ta’sīl Fikrī wa Tārikh wa Manhaj* (“Ammān: Dār al-Nafāis, 2001), 45.

kuantitatif atau simbolik fenomena kausal²³⁹ tabii dan objek fizik alam. Kesemua usaha ini adalah bertujuan untuk memahami fenomena alam secara rasional khasnya ilmu kaji bintang. Ia turut mempunyai kaitan dengan peranan alam tabii sebagai instrumen penting manusia bagi melaksanakan *tasawur al-Din* Islam.

Kepentingan ilmu ini dari segi kehidupan rohaniah dan intelek juga mendorong umat Islam menghasilkan pelbagai bidang ilmu yang berkaitan sehingga melahirkan ramai cendekiawan Muslim. Justeru, perbahasan ilmu astronomi juga adalah merupakan ayat *Allah* (termasuk penciptaan di bumi dan manusia), iaitu media kedua bagi ayat-ayat al-Qur'an yang juga berperanan sebagai pelengkap kepada al-Qur'an sebagai media pertama. Kedua-duanya mempunyai fungsi yang sama iaitu mengingati, membantu dan memudahkan manusia melaksanakan suruhan pensyariatan dalam Islam²⁴⁰.

Jika diteliti, perbahasan komponen ilmu ini banyak ditemui dalam al-Qur'an. Misalnya, Zaghlūl al-Najjār berdasarkan karya beliau *Tafsīr al-Āyah al-Kawniyyah fī al-Qur'an al-Karīm* telah membahaskan sebanyak 159 ayat berkaitan alam semesta, manakala selebihnya ayat berkenaan penciptaan manusia (32 ayat) dan kesihatan (4 ayat)²⁴¹. Penemuan atau isyarat ini membuktikan bahawa penelitian rencam terhadap

²³⁹ Bersebab. *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 638, entri “kausal”.

²⁴⁰ Misalnya fenomena alam yang dijelaskan menerusi Surah al-Isrā' ayat 78 menjelaskan isyarat tentang batasan waktu solat tertentu. Hal ini bukan sahaja menunjukkan kebenaran al-Qur'an menerusi fenomena alam, malah hikmah pensyariatan dalam Islam terangkum melalui korelasi antara Allah, manusia dan alam.

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِلْأُكُوكِ الشَّمْسِ إِلَى عَسْقَ اللَّيْلِ وَفُرْقَانَ الْفَجْرِ ۖ إِنَّ فُرْقَانَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُورًا

Maksudnya: “Dirikanlah olehmu sembahyang ketika gelincir matahari hingga waktu gelap malam, dan (dirikanlah) sembahyang subuh sesungguhnya sembahyang subuh itu adalah disaksikan (keistimewaannya).” (Surah al-Isrā' (17): 78).

²⁴¹ Melalui analisis topikal, penulis mendapati beliau hanya mentafsirkan ayat-ayat tertentu yang terdapat di dalam 66 buah surah sahaja iaitu; *Al-Baqarah*, *Āli- 'Imrān*, *Al-Nisā'*, *Al-Mā'idah*, *Al-An'ām*, *Al-A'rāf*, *Al-Tawbah*, *Yūnus*, *Hūd*, *Yūsuf*, *Al-Ra'd*, *Al-Hijr*, *Al-Nahl*, *Al-Isrā'*, *Al-Kahf*, *Tāha*, *Al-Anbiyā'*,

hikmah penceritaan dalam al-Qur'an mengenai alam semesta khasnya ilmu astronomi perlu dilakukan dari semasa ke semasa sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Hal ini bukan sekadar membuktikan kemukjizatan al-Qur'an, malah menguatkan keimanan melalui pengamatan dan penelitian. Hal yang sama juga turut dinyatakan oleh al-Sha'rāwī di samping turut menjelaskan bahawa ayat-ayat Allah SWT mengenai fenomena alam perlu dikaji kerana ia bukan hanya membawa manhaj sahaja (seperti kitab yang diturunkan sebelumnya)²⁴², tetapi mendatangkan mukjizat sebagai bukti kebenaran risalah yang diturunkan²⁴³.

Antara ayat lain yang menyentuh komponen astronomi dalam al-Qur'an ialah; Surah Yāsin ayat 37-40²⁴⁴, Surah Yūnus ayat 5²⁴⁵, Surah al-Furqān ayat 46²⁴⁶, Surah al-Baqarah ayat 22²⁴⁷, dan surah al-Takwīr ayat 15-16²⁴⁸. Allah SWT berfirman:

وَالسَّمَاوَاتِ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ

Maksudnya: "Dan langit itu Kami dirikan dengan kekuasaan Kami (dalam bentuk binaan yang kukuh rapi). Dan

Al-Hajj, Al-Mu'minūn, Al-Nūr, Al-Furqān, Al-Naml, Al-'Ankabūt, Al-Rūm, Luqmān, Al-Sajdah, Al-Ahzāb, Saba', Fāti'r, Yāsin, Al-Şāfāt, Al-Zumar, Ghāfir, Fuṣṣilat, Al-Shūra, Al-Hāshiah, Al-Alqāf, Al-Fath, Qāf, Al-Zāriyāt, Al-Tūr, Al-Najm, Al-Qamar, Al-Rahmān, Al-Wāqi'ah, Al-Hadīd, Al-Tolaq, Al-Mulk, Al-Hāqqah, Al-Ma'ārij, Nūh, Al-Qiyāmah, Al-Insān, Al-Mursalāt, Al-Naba', Al-Nāzī'āt, 'Abasa, Al-Takwīr, Al-Infiṭār, al-Burūj, Al-Tāriq, Al-Ghāsyiah, Al-Syams, Al-Tīn, Al-'Alaq, Al-Qāri'a'h.. Zaghlul al-Najjar, Tafsīr Al-Āyah Al-Kawnīyyah Fī Al-Qur'an Al-Karīm (Qaherah: Maktabah al-Syuruq al-Dauliyah, Jilid 1-4, 2007) 9. Lihat juga Selamat Amir et al., "Scientific Assimilation In The Interpretation Of The Qur'ān: An Approach To Zaghlūl El-Najjār's Work Entitled 'Tafsīr Al-Āyah Al-Kawnīyyah Fī Al-Qur'an Al-Karīm'" *Al-Bayan Journal (Journal of Al-Qur'an & Al-Hadith)*, Department of Al-Qur'an & Al-Hadith, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, v. 10, no. 2 (December 2012), 49-68.

²⁴² Al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 1:16.

²⁴³ *Ibid.*, 16.

²⁴⁴ Ayat mengenai kumpulan benda atau objek yang mengelilingi matahari. Lihat Muhammad Kamil 'Abd al-Samad, *Mukjizat Ilmiah Dalam Al-Qur'an*, 28.

²⁴⁵ Ayat ini memberikan isyarat tentang fungsi bulan dan matahari dalam penentuan bilangan tahun dan perhitungan waktu. *Ibid.*, 32.

²⁴⁶ Ayat ini menjelaskan mengenai fenomena gerhana matahari. *Ibid.*, 36.

²⁴⁷ Menjelaskan tentang kejadian langit dan fungsi-fungsinya. *Ibid.*, 48.

²⁴⁸ Ayat yang menunjukkan isyarat kewujudan komet. *Ibid.*, 41.

sesungguhnya Kami adalah mempunyai kekuasaan yang luas tidak terhingga.”

(Surah al-Zāriyat (51) : 47)

Dalam ayat ini Allah SWT menggunakan perkataan *mūsi’ūn* (مُوسِّعُونَ) yang berasal daripada kalimah *wasa’ā* (وَسْعٌ). Menurut *The Hans Wehr A Dictionary of Modern Written Arabic* oleh J Milton Cowan menterjemahkan kalimah *wasa’ā* (وَسْعٌ) sebagai *to be wide, roomy, spacious, extensive* yang bermaksud; menjadi besar, luas²⁴⁹. Ibn Kathīr dalam *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* menterjemahkan ayat ini dengan maksud “Kami (Allah) meluaskan segenap penjuru (langit) dan kami meninggikannya tanpa tiang”²⁵⁰. Hal yang sama juga ditafsirkan oleh Sayyid Quṭb dalam *Tafsīr fī Zilāl al-Qur’ān* dan membuat sedikit penambahan bahawa; “Mungkin juga keluasan di sini diisyaratkan dengan makna lain iaitu berkenaan dengan tempat penyimpanan rezeki.”²⁵¹. Manakala Zaghlūl al-Najjār²⁵² dalam tafsir beliau menyatakan bahawa ayat ini adalah merupakan isyarat kebenaran keluasan alam ini. Fenomena sebenar berkaitan ayat ini tidak diketahui oleh para intelektual melainkan selepas kurun ke-20 apabila para saintis mendapati korelasi ayat ini dengan konsep pengembangan alam dalam teori fenomena *Big Bang*²⁵³ yang telah diterima oleh pakar-pakar sains pada hari ini.

Pendapat ini diperkuuhkan lagi dengan pentafsiran oleh Sa’īd Hawā dalam *Tafsīr al-Asas fī al-Tafsīr*. Beliau berkata: “Maksud ayat ini adalah langit ini Allah

²⁴⁹ J. Milton Cowan, *The Hans Wehr A Dictionary of Modern Written Arabic*, 3rd Edition (New York: Spoken Language Service, 1976), 1068.

²⁵⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, 13:221

²⁵¹ Pernah dikatakan sebelumnya bahawa rezeki itu berada di langit, walaupun dalam konteks di atas, langit hanya sekadar lambang untuk menunjukkan rezeki yang ada di sisi Allah SWT. Lihat Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qur’ān*, 6:3371.

²⁵² Zaghlūl al-Najjār, *Tafsīr Al-Āyah Al-Kawniyah Fī Al-Qur’ān Al-Karīm*, 3:421.

²⁵³ Mengikut teori ini, diperingkat awal selepas berlakunya letupan Big Bang, alam ini mengembang 10 kuasa 50 daripada saiznya yang asal.

SWT jadikan dalam keadaan mengembang secara berterusan atau Allah SWT jadikan ia luas. Ayat ini secara mukjizat berhubung dengan kejadian alam. Ia juga menunjukkan ilmu al-Qur'an jauh ke hadapan, melampaui tempat dan zaman. Justeru, sekiranya ada sesiapa yang masih enggan beramal dengan al-Qur'an kerana sombong dengan ilmu sains yang dimilikinya, baik sekiranya dia menilai semula dirinya sebelum terlambat”²⁵⁴.

Perbahasan ayat mengenai pengkajian astronomi banyak disebut di dalam al-Qur'an, sama ada secara umum atau khusus. Jadual berikut adalah sebahagian ayat al-Qur'an yang membahaskan fenomena astronomi berdasarkan tema-tema tertentu.

Jadual 3.6 : Ayat Al-Qur'an Berkaitan Saintifik Astronomi Berdasarkan *Tafsīr al-Sha'rāwī*²⁵⁵

Bil.	Surah & No. Ayat	Tema ²⁵⁶
01.	Fuṣilat: 11 ²⁵⁷	Teori Kejadian Alam
02.	Hūd: 7 ²⁵⁸	Tempoh Penciptaan Alam
03.	Al-Nāzi'āt: 28-30 ²⁵⁹	Fenomena Kosmologi
04.	Al-A'rāf: 54 ²⁶⁰	Kejadian Bintang

²⁵⁴ Sa'id Ḥawā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, 10:5522.

²⁵⁵ Ayat yang dinyatakan oleh pengkaji adalah merupakan sebahagian daripada ayat-ayat al-Qur'an yang terpilih yang diperoleh menerusi pengamatan terhadap *Tafsir al-Sha'rāwī*. Lihat *Al-Sha'rāwī, Tafsīr al-Sha'rāwī*, 9:5569-5573. *Al-Sha'rāwī, Mu'jizāt al-Qur'an*, 1:22.

²⁵⁶ Pembahagian tema setiap ayat adalah berdasarkan pentafsiran yang dilakukan oleh *al-Sha'rāwī* dalam tafsir beliau dan penjelasan yang dimuatkan oleh beliau di dalam karya lain seperti kitab *Mu'jizāt al-Qur'an* dan diselaraskan oleh pengkaji berdasarkan perbahasan ilmu astronomi menurut pandangan sarjana terkini. *Al-Sha'rāwī, Tafsīr al-Sha'rāwī*, 4:903. Lihat juga *Al-Sha'rāwī, Mu'jizāt al-Qur'an*, jilid 1, 2, 5. Lihat juga Michael A. Seeds et al., *Perspective on Astronomy* (Belmont: Thomson Books/Cole, 2008).

²⁵⁷ *Al-Sha'rāwī, Tafsīr al-Sha'rāwī*, 2:957, 1002.

²⁵⁸ *Ibid.*, 3:13506.

²⁵⁹ *Ibid.*, 10:6325.

²⁶⁰ *Al-Sha'rāwī, Juzu' 'Amma*, 93-94.

05.	Al-Ṭāriq: 1-3 ²⁶¹	Fenomena Komet (al-Najm al-Thāqif)
06.	Al-Anbiyā': 33 ²⁶² , Yāsin: 38 ²⁶³	Putaran Bumi, Matahari dan Bintang pada paksinya

Justeru pemilihan Surah al-Wāqi‘ah ayat 75-76 sebagai sampel kajian utama dalam komponen sains astronomi ini memiliki signifikan yang tersendiri berdasarkan perspektif al-Sha‘rawi. Perincian lanjut akan dibahaskan dalam bab empat berikutnya.

ii) Surah Al-Naba’ Ayat 6-7.

أَلَمْ يَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ﴿ 6 ﴾ وَالْجِبَالَ أُوتَادًا ﴿ 7 ﴾

Maksudnya: “Bukankah Kami telah menjadikan bumi (terbentang luas) sebagai hamparan? Dan gunung-ganang sebagai pasaknya.

Surah Al-Naba’ (78) : 6-7

Dalam bahagian ini, pengkaji akan mengulas beberapa teori serta konsep dasar berkaitan keseimbangan bumi meliputi bidang kajian gunung sebagai pasak bumi. Pengkajian ini adalah berdasarkan pentafsiran yang dilakukan oleh al-Sha‘rāwī di dalam tafsir beliau. Surah al-Naba’ ayat 6 hingga 7 ini adalah merupakan *ishārah* mengenai ilmu kaji bumi yang disebut sebagai ilmu geologi oleh para saintis, ianya juga termasuk

²⁶¹ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 7:4160.

²⁶² *Ibid.*, 15:9533.

²⁶³ *Ibid.*, 20:12660.

di dalam perbahasan alam deria (*'Alam Shahādah*)²⁶⁴ merupakan segala yang wujud di sekitar manusia dan ia boleh dikaji menggunakan pemikiran dan deria.

Ilmu geologi adalah merupakan salah satu bidang kajian saintifik mengenai bumi; komposisi, struktur, bentuk fizikal, sejarah dan proses pembentukannya²⁶⁵. Menurut pendapat Prof Dr Ibrahim Komoo²⁶⁶, geologi adalah suatu ilmu yang mengkaji keadaan, perkembangan dan kandungan bumi serta kajian terhadap kejadian, perkembangan dan evolusi hidupan di bumi. Pada masa kini, geologi merangkumi juga kajian mengenai cakerawala seperti planet dan satelit. Sebahagian daripada ilmu berkenaan menggunakan antara lain prinsip, hukum dan pengetahuan bidang biologi, fizik, kimia dan matematik. Namun begitu, masih ramai yang tidak mengetahui kepentingan dan prospek bidang geologi kepada masyarakat dan negara.

Ilmu ini juga berkait rapat dengan alam sekitar fizikal dan sejarah alam semesta dan hidupan yang terdapat di permukaan bumi, dengan melihat apakah telah berlaku sejak 4,600 juta tahun lampau, dan boleh meramal apakah yang akan berlaku pada masa hadapan. Geologi tidak sahaja mengenai sains tulen, tetapi banyak membabitkan aspek

²⁶⁴ Abu Hassan Ali et al., *Ensiklopedia Pendidikan Sains Dalam al-Qur'an* (Kuala Lumpur: Emedia Publication, 2005), 1:51. Lihat juga Mohamed Akhiruddin Ibrahim, "Pentafsiran Ayat Kawniyyah : Kajian Terhadap Metodologi Muḥammad Al-Amin Al-Ḥarari Dalam Tafsir Ḥadāiq al-Rawḥ wa al-Rayḥān fī Rawabi 'Ulūm al-Qur'ān" (Tesis Kedoktoran Jabatan al-Qur'an al-Hadith, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2013), 31.

²⁶⁵ Alan D. Sills, *Earth Science the Easy Way* (New York: Barron Educational Series, 2003), 6, 9, 95. Creative Media Application, *Earth Science*, v. 3 (New York: Greenwood Publishing Group, 2004), 43.

²⁶⁶ Pensyarah Jabatan Geologi (kini Program Geologi), Fakulti Sains Fizik dan Gunaan (FSFG) (kini Fakulti Sains dan Teknologi (FST)), Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM). Beliau mendapat pendidikan ijazah pertama dalam bidang geologi dari UKM pada 1976. Meraih ijazah Doktor Falsafah dalam bidang Geologi Kejuruteraan pada 1979. Pernah bertugas sebagai pengurus kanan di Petronas pada 1990 hingga 1993 dan kini berkhidmat sebagai pensyarah dan Professor di UKM .Temu bual penulis pada 18 Mei 2014 di Universiti Kebangsaan Malaysia.

sains gunaan²⁶⁷. Justeru, pemilihan ayat 6 hingga 7 daripada Surah al-Naba' adalah interpretasi terhadap pengkajian saintifik terhadap alam seperti yang disebut oleh al-Sha'rāwī sebagai 'hikmah tersembunyi'²⁶⁸ dalam kemukjizatan al-Qur'an yang perlu pengkajian rinci pada hari ini berdasarkan perspektif saintifik moden, walaupun dahulunya *ishārah* (وَإِجْرَاءٌ أُوتَادًا) difahami secara saintifik *bayani*²⁶⁹.

Secara umumnya, al-Qur'an telah menyebut ayat berkaitan ilmu kaji bumi atau geologi (*al-Ard*) sebanyak 375²⁷⁰ kali meliputi dalam pelbagai dimensi sama ada mendatangkannya secara *mufrad* atau mengaitkannya dengan ayat-ayat *al-Kawniyyah* yang lain untuk menjelaskan fungsi dan peranannya. Antaranya Allah SWT menyatakan bahawa antara tanda kebesaran Allah SWT ialah langit dan bumi tegak mengikut perintahnya; (Surah al-Rūm ayat 25)²⁷¹, bumi menumbuhkan biji-bijian; (Surah Yāsin ayat 33)²⁷², bumi tempat tinggal manusia; (Surah al-A'rāf ayat 128)²⁷³, bumi terdiri daripada gunung-ganang dan sungai-sungai; (Surah al-Ra'd ayat 3)²⁷⁴. Selain itu, Allah SWT juga mencipta bumi asalnya kering, kemudian Allah SWT turunkan hujan untuk menyuburkan bumi yang dapat menumbuhkan berbagai-bagai jenis tanaman yang dapat memberikan manfaat kepada manusia; (Surah al-Hajj ayat 5)²⁷⁵.

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ Al-Sha'rāwī, *Juzu' 'Amma*, 33-34.

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ Lihat Muhammad Fuād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras līl-Fāz al-Qur'an al-Karīm*, 33-40.

²⁷¹ Al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 17:16788.

²⁷² *Ibid.*, 20:12645

²⁷³ *Ibid.*, 7:4306

²⁷⁴ *Ibid.*, 12:7186.

²⁷⁵ *Ibid.*, 16:9702-9704.

Manakala dalam Surah al-A‘rāf ayat 41²⁷⁶ dijelaskan tentang ilmu geologi yang berkaitan dengan asal kejadian bumi dengan menunjukkan proses pembentukan bumi. Al-Qur‘an menegaskan bumi ini diciptakan dengan tanah yang rata, gunung-gunung dan sungai-sungai dengan bermacam-macam-jenis tanaman yang semuanya memberi manfaat kepada manusia dan hidupan lain²⁷⁷. Ketika mentafsirkan ayat ini, Zaghlūl al-Najjār menjelaskan bahawa Allah SWT secara tersirat menjelaskan keadaan bentuk bumi seperti yang terkandung di dalam Surah al-Anbiyā’ ayat 44²⁷⁸. Kerana kalimah (نَفْعُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا) mempunyai pertalian rapat dengan perubahan bentuk dan diameter bumi apabila diteliti melalui dimensi ilmu geologi²⁷⁹. Walaupun Ibn Kathīr²⁸⁰ dan al-Marāghī²⁸¹ ketika mentafsirkan ayat ini tidak menjelaskan secara saintifik istilah *nanquṣuhā*, tetapi menyeru untuk mendalami secara rinci makna di sebalik ayat ini kerana sudah pasti terdapat hikmah di sebalik simbolik perkaitan kekuasaan Allah SWT dengan fenomena geo-fizik bumi sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan manusia.

Terdapat beberapa contoh lain *ishārah* berdimensi geologi yang turut diketengahkan oleh al-Sha‘rāwī dalam tafsir beliau, antaranya ialah;

²⁷⁶

أَوْلَئِكُمْ لَا يَرْجِعُونَ إِلَيْهِ الْأَرْضُ نَسْفُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا ۚ وَاللَّهُ يَعْلَمُ لَا مَعَاقِبَ لِلْخَيْرِ ۚ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

Maksudnya : “Mengapa mereka yang kafir itu masih berdegil dan tidak mahu memerhatikan bahawa kekuasaan kami sentiasa menakluk bumi (yang mereka diam) dengan menjadikan dia kurang sedikit demi sedikit dari kebaikannya dan kemuliaannya? Dan (ingatlah) Allah menghukum menurut apa yang dikehendakiNya; tiada sesiapapun yang dapat menghalang hukumNya, dan dia lah juga yang amat cepat hitungan hisabNya.” (Surah al-A‘rāf (13):41).

²⁷⁷ Lihat juga Yahya Jusoh et al., *Pendidikan Falsafah Sains al-Qur‘an* (Johor: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia, 2007), 221.

²⁷⁸ Zaghlūl al-Najjār, *Tafsīr Al-Āyah Al-Kawniyah Fi Al-Qur‘an Al-Karīm*, 1:241.

²⁷⁹ *Ibid.*, 242-243.

²⁸⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur‘an al-‘Azīm*, 7:169-170.

²⁸¹ Ahmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, 13:117-118.

Jadual 3.7 : Ayat al-Qur'an Berkaitan Saintifik Geologi Berdasarkan *Tafsīr al-Sha'rāwī*²⁸²

Bil.	Surah & No. Ayat	Tema ²⁸³
01.	Al-Ghāshiah: 19 ²⁸⁴	Geomorfologi ²⁸⁵
02.	Al-Tūr: 7 ²⁸⁶	
03.	Al-Nāzi‘āt: 32 ²⁸⁷	Petrologi ²⁸⁸
04.	Fātiḥ: 27-28 ²⁸⁹	Mineralogi ²⁹⁰
05.	Al-Naml: 88 ²⁹¹	Geofizik ²⁹²

²⁸² Pembahagian ayat berserta tema ini adalah berdasarkan pengamatan pengkaji terhadap pentafsiran al-Sha'rāwī dalam *Tafsīr al-Sha'rāwī* mengenai beberapa ayat terpilih yang berkaitan dengan ilmu kaji bumi dan korelasi yang dilakukan terhadap penemuan saintifik semasa tentang ilmu kaji bumi. Ia juga dikuatkan dengan pentafsiran *al-'Ilmī* yang dilakukan oleh Zaghlūl al-Najjār dalam tafsir beliau.

²⁸³ Pembahagian tema setiap ayat adalah berdasarkan pentafsiran yang dilakukan oleh al-Sha'rāwī dalam tafsir beliau dan penjelasan yang dimuatkan oleh beliau di dalam karya lain seperti kitab *Mujizāt al-Qur'an* dan diselaraskan oleh pengkaji berdasarkan perbahasan ilmu astronomi menurut pandangan sarjana terkini. Al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 1, 2, 4:903. Lihat juga Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Mujizāt al-Qur'an*, 1, 2, 5. Lihat juga Michael A. Seeds et al., *Perspective on Astronomy*.

²⁸⁴ Al-Sha'rāwī, *Juzu' Amma*, 338-340.

²⁸⁵ Kajian tentang asal usul, struktur dan perkembangan ciri-ciri topografi kerak bumi. Rosnah Salleh et al., *Geografi Fizikal* (Shah Alam: Arah Pendidikan Sdn. Bhd, 2007), 114.

²⁸⁶ Al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 23:14630.

²⁸⁷ Al-Sha'rāwī, *Juzu' Amma*, 95

²⁸⁸ Kajian tentang asal usul, komposisi, pembentukan, struktur batuan. Lihat laman sesawang *Jabatan Mineral dan Geosains Malaysia, Kementerian Sumber Asli dan Alam Sekitar Malaysia*, dicapai September 2014, <http://www.jmg.gov.my/pelanggan/perkhidmatan-makmal/mineralogi-dan-petrologi>.

²⁸⁹ Al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 20:12490-12499.

²⁹⁰ Kajian mengenai pembentukan mineral, kristalografi, kimia mineral, sifat-sifat fizikal mineral serta kaedah asas pengelasan mineral. Laman sesawang *Universiti Sains Malaysia*, dicapai September 2014, <http://mineral.eng.usm.my/web%20halaman%20mineral/ebs209.htm>.

²⁹¹ Al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 17:10857-10859.

²⁹² Cabang geologi yang menggunakan ilmu fizik untuk mengkaji sifat-sifat bumi, termasuk meteorologi, oseanografi, dan seismologi. Richard S. Selley, *Unsur Geologi Petroleum*, terj. Ariffin Samsuri (Johor Baru: Universiti Teknologi Malaysia, 1999), 85.

Walau bagaimanapun, dalam kajian ini, pengkaji hanya akan memfokuskan kepada Surah al-Naba' ayat 6 hingga 7 sesuai dengan pembahagian komponen saintifik neutral. Analisis terperinci akan dibahaskan pada bab selanjutnya.

iii) Surah Al-Rahmān Ayat 19-21.

مَرْجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ۝ ۱۹ ۝ بَيْنَهُمَا تَرَّاحٌ لَا يَنْعِيَانِ ۝ ۲۰ ۝ فَيَأْتِيَ آلَاءُ رَبِّكُمَا ۝ ۲۱ ۝
ثَكَدِيَانِ ۝

Maksudnya: "Ia biarkan air dua laut (yang masin dan yang tawar) mengalir, sedang keduanya pula bertemu. Di antara keduanya ada penyekat yang memisahkannya, masing-masing tidak melampaui sempadannya. Maka yang mana satu di antara nikmat-nikmat Tuhan kamu, yang kamu hendak dustakan?.

Surah Al-Rahmān (55) : 19-21

Isu ketiga saintifik tabii dalam kajian ini ialah mengenai perbahasan pemisah dua lautan yang disebutkan di dalam al-Qur'an. Tumpuan utama adalah terhadap fenomena yang disebut sebagai 'garisan pemisah air' (بَرَّاحٌ) yang terdapat dalam Surah al-Rahmān ayat 19 hingga 21. Fenomena ini adalah merupakan sebahagian daripada penemuan yang membawa kepada pengkajian yang lebih rencam terhadap ilmu kelautan atau dari segi saintifiknya disebut ilmu oseanografi berdasarkan isyarat yang ditemui di dalam al-Qur'an. Kepelbagaiannya fenomena alam menerusi perincian terhadap ayat-ayat *al-Kawniyah* yang terdapat di dalam al-Qur'an adalah sebagai bukti kukuh kebenaran kemukjizatan al-Qur'an sehingga hari kiamat.

Perlu difahami, fenomena yang berlaku dalam ilmu oseanografi khasnya berdasarkan ayat-ayat *al-Kawniyyah* di dalam al-Qur'an adalah merupakan satu bidang kajian yang masih baru kerana ulama dan *mufassir* terdahulu kurang menekankan aspek ini selaras dengan disiplin ilmu pengetahuan pada ketika itu²⁹³. Justeru, pendekatan al-Sha'rawī ketika mentafsirkan ayat ini telah membuka ruang yang lebih luas agar isu-isu dalam saintifik tabii al-Qur'an perlu diteliti sesuai dengan pengetahuan semasa yang berautoriti dan diyakini kesahihannya.

Berdasarkan pandangan Zaghlūl al-Najjār, keluasan dan kepelbagaiannya hidupan di laut seperti yang diketahui dan diperkuuhkan dengan penemuan para saintis menjadi bukti kewujudan pelbagai rahsia yang mampu menjadi bukti kebesaran Allah SWT. Penguasaan ilmu ini bukan sahaja menjadi penguat keimanan, malah menjadi dalil kebenaran al-Qur'an tentang alam oseanografi²⁹⁴.

Fenomena *chemical oceanography* yang membentuk ‘garisan pemisah air’ (سَبَقُ الْمَاءِ) di lautan adalah merupakan salah satu komponen dalam perbahasan ilmu oseanografi yang menjadi perhatian sarjana ilmu kelautan kerana wujudnya korelasi dengan ayat al-Qur'an yang memberikan gambaran awal fenomena ini. Hal ini sekali gus membawa kepada penemuan-penemuan baru yang lain yang belum pernah diterokai sebelum ini.

Apabila diteliti dalam al-Qur'an, perbahasan mengenai ilmu oseanografi tidak dibahaskan secara khusus keseluruhannya, sebaliknya Allah SWT mendatangkan pelbagai bentuk *ishārah* atau petunjuk untuk manusia memikirkan makna di sebalik

²⁹³ Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Ghaib* (Bandung: Penerbit Mizan, 1997), 169.

²⁹⁴ Zaghlul al-Najjar, *Tafsir Al-Ayah Al-Kawniyyah Fi Al-Qur'an Al-Karim*, 1:9.

ayat tersebut. Situasi ini menurut al-Qarađāwi²⁹⁵ bertujuan untuk meraikan akal manusia berfikir mengenai kejadian alam.

Berdasarkan pengamatan pengkaji, terdapat beberapa ayat al-Qur'an mendedahkan rahsia dan penemuan penting yang terkandung di dalam perbahasan ilmu oseanografi.

- i. Allah telah membuktikan dan menceritakan bagaimana laut telah berfungsi sebagai tentera Allah. Peristiwa ini dirakamkan dalam kisah Nabi Musa dan Firaun. Firman Allah SWT dalam Surah al-Baqarah ayat 50:

وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْشَمْ تَنْظُرُونَ

Maksudnya: “ Dan (kenangkanlah) ketika kami belahkan laut (Merah) untuk kamu lalui (kerana melarikan diri dari angkara Firaun), maka Kami selamatkan kamu dan Kami tenggelamkan Firaun bersama-sama tenteranya, sedang kamu semua menyaksikannya”.

(Surah al-Baqarah (1) : 50)

Menurut Jamal ‘Afīfī dalam kajian beliau²⁹⁶, kesinambungan ayat ini turut ditemui dalam Surah Yūnus ayat 90-91²⁹⁷, Surah al-Shu‘arā’ ayat 61-63²⁹⁸, Surah Tāha ayat 77-78²⁹⁹, Surah Yūnus ayat 22³⁰⁰ dan Surah al-Isrā’ ayat 67³⁰¹.

²⁹⁵ Al-Qaradawi, *Bagaimana Berinteraksi Dengan al-Qur'an*, 440.

²⁹⁶ Jamal ‘Afif, “al-Bahr fī al-Qur’ān”, Laman sesawang *al-Alukah al-Shar‘iyah*, dicapai pada 9 Julai 2014. <http://www.alukah.net/sharia/0/8603/>

²⁹⁷ وَخَارَوْنًا يَبْنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَعِيْدًا وَعَدْوًا حَتَّىٰ إِذَا أَذْرَكَهُ الْعَرْقُ قَالَ أَمْنَتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَمْنَتْ يَهُودُ إِسْرَائِيلَ { آلَانَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلَ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ } - { وَأَنَا مِنَ الْمُسْتَلِمِينَ }

²⁹⁸ قَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ * قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِي رَبِّي سَيِّدِنَا * فَأَوْحَيْنَا إِلَيْ مُوسَى أَنْ اضْرِبْ بِعَصَابَ الْبَحْرِ { فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ

- ii. Allah SWT juga menjelaskan antara fungsi laut ialah sebagai sumber rezeki (Surah al-Nahl ayat 14)³⁰² dan laluan pengangkutan bagi kapal-kapal berlayar (Surah al-Jāthiyah ayat 12)³⁰³.
- iii. Laut juga adalah merupakan medan ujian bagi golongan tertentu seperti yang dikisahkan dalam peristiwa Bani Israel. Allah SWT berfirman:

وَاسْأَلُوكُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةً إِلَّا بُحْرٍ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبَّتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيَاتُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ
شَرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْتِئْنُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كُذِلَكَ تَبْلُوْهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُدُونَ

Maksudnya: “Dan bertanyalah kepada mereka (wahai Muhammad) mengenai (penduduk) bandar yang letaknya di tepi laut, semasa mereka melanggar larangan pada hari Sabtu, ketika datang kepada mereka pada hari Sabtu itu ikan-ikan (yang menjadi cubaan kepada) mereka, yang kelihatan timbul di muka air; sedang pada hari-hari lain, ikan-ikan itu tidak pula datang kepada mereka. Demikianlah kami menguji mereka (dengan cubaan itu) kerana mereka sentiasa berlaku fasik”.

(Surah al-A‘rāf (7) : 163)

- iv. Fenomena yang terjadi di lautan juga menjadi wasilah bukti kebesaran Allah SWT melalui penemuan-penemuan ilmiah (اكتشافات العلمية) seperti fenomena pertemuan dua laut (منج البحرين يتلقيان) dalam Surah al-Rahmān ayat 19-22,

²⁹⁹ فَأَتَبْعَثُمْ فِي رُوعٍ بِخُنُودِهِ فَعَشِيَّهُمْ مِنْ * وَلَقَدْ أُوْحِيَنَا إِلَى مُوسَى أَنَّ أَسْرَيْنَا يَعْبَادِي فَاصْرَبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَسِّرْ لَا تَخَافُ ذَرَّكَ وَلَا تَخْشَى { الْيَمَّ مَا عَشِيَّهُمْ }

³⁰⁰ هُوَ الَّذِي يُسَرِّكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرِينَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرُحُوا بِهَا جَاءَنَّهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءُهُمُ الْمَوْرِجُ مِنْ كُلِّ { مَكَانٍ وَطَلُوا أَنَّهُمْ أَحِيطَ بِهِمْ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَعِنَ أَجْيَتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنْكَوْنَ مِنَ الشَّاكِرِينَ }

³⁰¹ هُوَ الَّذِي يُسَرِّكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرِينَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرُحُوا بِهَا جَاءَنَّهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءُهُمُ الْمَوْرِجُ مِنْ كُلِّ { مَكَانٍ وَطَلُوا أَنَّهُمْ أَحِيطَ بِهِمْ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَعِنَ أَجْيَتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنْكَوْنَ مِنَ الشَّاكِرِينَ }

³⁰² وَهُوَ الَّذِي سَحَرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَهُمَا طَرِيًّا وَتَسْتَحْرِجُوا مِنْهُ حَلْيَةً ثَلْبُسُوهُنَّا وَتَرَى الْفُلْكَ مُواخِرَ فِيهِ وَلَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ {

³⁰³ . الَّذِي سَحَرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَسْجُرِي الْفُلْكَ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ } Lihat juga Surah al-Isra’ ayat 66.

fenomena kegelapan dan kedalaman laut (ظُلْمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ) dalam Surah al-Nūr ayat 40 dan istilah (وَالْبَحْرُ الْمَسْجُورُ) yang dinyatakan dalam Surah al-Țūr ayat

6. Penemuan-penemuan saintifik sebegini yang ditemui menerusi *ishārah* al-Qur'an telah menjadi titik tolak kepada penemuan baru yang membuktikan kebenaran kemukjizatan ayat al-Qur'an seperti yang diketengahkan oleh Shaykh Muḥammad Mutawallī al-Sha'rawī dalam tafsir beliau.

Jadual 3.8 : Ayat al-Qur'an Berkaitan Saintifik Oseanografi Berdasarkan *Tafsīr al-Sha'rawī*³⁰⁴

Bil.	Surah & No. Ayat	Tema ³⁰⁵
01.	Al-Rahmān: 19-22	<i>Chemical Oceanography</i> ³⁰⁶
02.	al-Furqān: 53	
03.	Al-Nūr: 40	<i>Physical Oceanography</i> ³⁰⁷
04.	Al-Nahl: 14	
05.	Al-Țūr: 66	<i>Biological Oceanography</i> ³⁰⁸

³⁰⁴ Pembahagian ayat berserta tema ini adalah berdasarkan pengamatan pengkaji terhadap pentafsiran al-Sha'rawī dalam *Tafsīr al-Sha'rawī* mengenai beberapa ayat terpilih yang berkaitan dengan ilmu kaji bumi dan korelasi yang dilakukan terhadap penemuan saintifik semasa tentang ilmu oseanografi. Ia juga dikuatkan dengan pentafsiran *al-'Ilmi* yang dilakukan oleh al-Zindani dan Zaghlūl al-Najjār dalam tafsir beliau.

³⁰⁵ Pembahagian tema setiap ayat adalah berdasarkan pentafsiran yang dilakukan oleh al-Sha'rawī dalam tafsir beliau dan penjelasan yang dimuatkan oleh beliau di dalam karya lain seperti kitab *Mujizāt al-Qur'an* dan diselaraskan oleh pengkaji berdasarkan perbahasan ilmu astronomi menurut pandangan sarjana terkini. Al-Sha'rawī, *Tafsīr al-Sha'rawī*, 1, 2, 4:903. Lihat juga Muḥammad Mutawallī al-Sha'rawī, *Mujizāt al-Qur'an*, 1, 2, 5. Lihat juga Ross, D. A, *Introduction to Oceanography* (New Jersey: Prentice Hall Inc, Englewood Clift's, 1977), 438.

³⁰⁶ Reaksi kimia yang terjadi dan unsur-unsur kimia di permukaan laut dan dasar laut. *Ibid.*

³⁰⁷ Iaitu aspek fizik air laut seperti gerakan air laut, unsur dan suhu air, transmisi cahaya, bunyi, unsur tenaga yang terhasil di dalam laut serta kondisi udara di dalam laut. *Ibid.*

³⁰⁸ Mengetahui jenis-jenis kehidupan di laut serta hubung kaitnya dengan keadaan sekeliling. *Ibid.*

Penemuan saintifik yang semakin banyak ditemui dalam ilmu kelautan menunjukkan korelasi utuh ayat al-Qur'an sebagai asas utama terhadap perkembangan ilmu telah mengembangkan bidang kajian oseanografi dari semasa ke semasa. Dalam kajian ini, penulis tidak akan memperincikan kesemua komponen ilmu oseanografi, sebaliknya hanya tertumpu pada perbahasan ayat 19 hingga 21 dalam Surah al-Rāḥmān.

3.2.5 Respon Al-Sha'rawi Terhadap Pengkajian Saintifik Al-Qur'an.

Melalui kepelbagai pendekatan keilmuan yang dilakukan untuk menyerlahkan aspek kemukjizatan, mencari hikmah yang tersembunyi di dalam al-Qur'an, al-Sha'rāwī menegaskan bahawa disiplin ini akan menjadi asas utama terhadap perkembangan ilmu dan menjadi pendorong kepada pengukuhan elemen kehambaan dan ketakwaan kepada Allah SWT melalui ayat-ayat saintifik al-Qur'an.

Menurut al-Sha'rāwī, *tadabbur* dan analisis yang dilakukan terhadap kemukjizatan al-Qur'an menerusi pengkajian saintifik akan meluaskan cakupan hakikat dari ayat-ayat al-Qur'an, mendalami makna-makna yang terkandung di dalamnya sehingga mewujudkan interaksi antara jiwa dan akal manusia melalui cara mengambil hikmah dari eksplorasi keilmuan kontemporari dalam al-Qur'an. Walaupun telah berkurun pengkajian saintifik dilakukan, namun tidak pernah ada bukti yang menyatakan kesalahan kandungan yang diisyaratkan di dalam al-Qur'an³⁰⁹. Hal ini kerana Allah menjadikan setiap *ishārāt al-Qur'an* sebagai metode dalam menerobos hakikat alam dan kehidupan, sekali gus menjadi salah satu faktor terpenting dalam

³⁰⁹ Al-Sha'rāwī, *Mu'jizah al-Qur'an*, 1:9.

mengukuhkan keimanan³¹⁰ serta menangkis dakwaan musuh sehingga hari kiamat sebagaimana firman Allah SWT:

أَوْمَ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ
أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ ۖ فَيَأْتِي ۖ حَدِيثٌ بَعْدَهُ يُؤْمِنُو

Maksudnya: “Patutkah mereka (membutakan mata) tidak mahu memperhatikan alam langit dan bumi dan segala yang diciptakan oleh Allah, dan (memikirkan) bahawa harus telah dekat ajal kebinasaan mereka? Maka kepada perkataan yang mana lagi sesudah (datangnya Kalamullah Al-Qur'an) itu mereka mahu beriman?”

Surah al-A'rāf (7) : 185

Rentetan daripada hal ini, al-Sha'rāwī mengemukakan argumentasi bahawa penemuan semasa juga merupakan salah satu data dan fakta kepada pentafsiran bersifat saintifik³¹¹, kerana kemukjizatan al-Qur'an akan terus berkembang pesat dari semasa ke semasa seiring dengan perkembangan intelektual manusia yang akan memudahkan sisi kehidupan dan keperluan. Al-Sha'rāwī menyebut dalam tafsirnya:

أَنَّ الْفَظْ لَا يَتَصَادِمُ مَعَ الْعُقُولِ وَقَوْتُ نَزُولِ الْقُرْآنِ وَلَا يَتَصَادِمُ مَعَهَا بَعْدَ تَقدِيمِ
الْعِلْمِ وَاكتِشافِ آيَاتِ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ

Maksudnya: Sesungguhnya lafaz-lafaz (dalam al-Qur'an) tidak bertentangan dengan akal pada zaman turunnya al-Qur'an dan tidak juga bertentangan sama ada selepas perkembangan ilmu pengetahuan dan penemuan-penemuan ilmiah berdasarkan tanda-tanda (kekuasaan) Allah di muka bumi³¹²

³¹⁰ Muhammad Kamil 'Abd al-Samad, *Mukjizat Ilmiah Dalam Al-Qur'an*, 5

³¹¹ Data yang diyakini kebenarannya, bersesuaian dengan makna al-Qur'an, Al-Sha'rāwī, *Mujizat al-Qur'an*, 1:83.

³¹² Al-Sha'rāwī, *Tafsir al-Sha'rāwī*, 1:13.

Selain itu, al-Sha‘rāwī juga menjelaskan bahawa konsep sebenar al-Qur'an berbeza dengan kitab-kitab sebelumnya, iaitu Nabi sebelumnya hanya membawa *manhaj* menerusi kitab yang diturunkan. Sebaliknya al-Qur'an bukan sekadar meliputi *manhaj*, malah terkandung kemukjizatan sebagai bukti kebenaran risalah Rasul dan perbezaan inilah yang memberikan nilai yang sangat tinggi terhadap al-Qur'an sebagai sumber primer yang relevan sepanjang masa³¹³.

Justeru perlu diketahui oleh manusia bahawa sememangnya al-Qur'an mengandungi tanda-tanda (*al-Āyāt*) dan kaedah penyelesaian permasalahan, tetapi bukannya penyelesaian bagi masalah-masalah yang terlalu spesifik dalam bidang tertentu. Sebaliknya berperanan meletakkan prinsip-prinsip, dasar-dasar agar manusia tidak tersasar dari landasan utama walaupun menggunakan pelbagai pendekatan dalam proses *tadabbur* dan *tafakur*.

Justeru al-Sha‘rāwī menyimpulkan, pengkajian saintifik al-Qur'an ini adalah bermatlamat untuk menjadikannya satu wasilah perhubungan yang lebih erat antara manusia dengan Allah SWT. Menanam keimanan terhadap *kitābul-lāh* berdasarkan pengetahuan, pemahaman dan perasaan yang murni terhadap ayat-ayat dalam tata susunan al-Qur'an³¹⁴, dan hal ini akan berlanjutan sehingga hari kiamat selaras dengan penemuan ilmiah dan keilmuan semasa manusia³¹⁵.

³¹³ *Ibid.*, 17.

³¹⁴ *Ibid.*, 6:85.

³¹⁵ *Ibid.*, 6:17.

3.3 KESIMPULAN

Berdasarkan perbahasan yang dikemukakan di atas menjelaskan bahawa manhaj pentafsiran al-Sha‘rāwī telah membawa satu dimensi baru dalam ilmu pengajian al-Qur'an umumnya dan ilmu pentafsiran saintifik al-Qur'an khasnya. Buktinya dapat dilihat melalui beberapa pemilihan sampel ayat kajian yang menunjukkan wujudnya hubung kait harmoni yang terbentuk melalui kombinasi *al-'Ilmī*, *al-Naqlī* dan *al-Ijtīmā'i* sesuai dengan metode beliau dalam mentafsirkan ayat-ayat terpilih. Penemuan ini sekali gus membuktikan kemampuan sarjana Islam menganalisis makna di sebalik kalimah al-Qur'an dan menyerlahkan kemukjizatan al-Qur'an melalui analisis terperinci yang dilakukan.

BAB 4 : ANALISIS ELEMEN SAINTIFIK AL-QUR'AN MENURUT PERSPEKTIF TAFSIRAN AL-SHA'RĀWĪ DAN HUBUNG KAIT DENGAN PENEMUAN SAINTIFIK

4.0 PENGENALAN

Bab ini akan menganalisis data-data daripada ayat-ayat terpilih dalam setiap elemen saintifik yang telah dibincangkan oleh al-Sha'rāwī dalam tafsir beliau, meliputi ayat berkaitan Saintifik Ketuhanan (Divine Science), Saintifik Sosial (Social Science) dan Saintifik Tabii (Natural Science). Fokus analisis adalah kepada ayat-ayat dalam setiap komponen dengan melihat kepada pentafsiran al-Sha'rāwī serta memfokuskan kepada analisis pentafsiran ahli tafsir sebelumnya serta intelektual semasa. Pada masa yang sama juga, bab ini akan mengenal pasti korelasi pentafsiran ayat terpilih dengan penemuan-penemuan saintifik terkini. Analisis ini bermatlamat untuk mengidentifikasi pentafsiran saintifik al-Sha'rāwī serta mengenal pasti data-data tersebut dalam konteks penyelidikan saintifik semasa. Hasil analisis tersebut akan menghasilkan satu kaedah dan konsep baru yang dicadangkan sebagai satu alternatif dalam pentafsiran saintifik al-Qur'an khasnya dalam pentafsiran *al-'Ilmī*. Sekali gus membuktikan *I'jāz* dan hikmah yang tersembunyi dalam setiap ayat yang diketengahkan. Justeru secara keseluruhannya bab ini akan mendedahkan persoalan dan objektif kajian keempat seperti yang telah digariskan dalam bab pendahuluan.

4.1 SAINTIFIK KETUHANAN (DIVINE SCIENCE)

4.1.1 Saintifik Ketuhanan Pada Surah Al-‘Alaq Ayat 16.

نَاصِيَّةٌ كَذِبَةٌ حَاطِئَةٌ ﴿١٦﴾

Maksudnya: “Ubun-ubun (orang) yang berdusta, yang bersalah”.

Surah al-‘Alaq (96) : 16

Isu saintifik ketuhanan (*divine science*) dalam ayat ini adalah merujuk kepada akibat dan implikasi daripada pendustaan perintah Allah SWT. Analisis ini akan meneliti hikmah dan korelasi saintifik yang terdapat dalam komponen ayat al-Qur'an yang berdimensi *al-Ulūhiyyah*¹ seperti yang telah dibincangkan terminologinya pada bab sebelumnya. Iaitu wujudnya elemen suruhan dalam konteks mencapai ketaatan serta kesan daripada akibat perlanggaran perintah Allah SWT. Fokus kajian adalah merujuk kepada frasa *Nāsiyah* (ناصيَّة), iaitu sebahagian daripada komponen anggota badan manusia yang disebut di dalam al-Qur'an. Semantik kalimah ini ialah; kawasan tumbuh rambut pada bahagian hadapan kepala², atau pada zon ubun-ubun³.

Kalimah *Nāsiyah* yang disebut di dalam ayat ini adalah merujuk secara langsung kepada ‘ubun-ubun’ golongan yang melakukan pendustaan, perlanggaran terhadap perintah Allah SWT. Namun, timbul beberapa persoalan; Mengapakah Allah SWT

¹ Muḥammad Sa‘īd Ramaḍhan al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah* (Beirūt: Dār al-Fikr al-Ma‘āṣir, 2010), 140.

² Ibn Manzūr, *Lisān al - 'Arab* (Qāherah: Dār al-Ma‘ārif, t.t.), 49:4312. al-Rāzī, *Mukhtār al-Šiḥhah* (Beirūt: Maktabah Lubnān, 1968), 268. Jama' *Nāsiyāt*, *Nawāṣī*, lihat Ahmad Mukhtār 'Umar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'āṣarah* (Qāherah: 'Ālim al-Kutub, 2008), 4:2224. Mohd Khairi Zainuddin et al., *Kamus al-Miftāh* (Shah Alam: al-Zahar Media Enterprise, 2007), 1803.

³ *Kamus Dewan*, ed. ke-4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka, 2007), 1754, entri “ubun”.

menggunakan kalimah *Nāsiyah* bagi menggambarkan perilaku orang yang berdusta? Apakah signifikan utama Allah SWT menyebut secara spesifik ubun-ubun orang yang berdusta, yang bersalah (ناصية كاذبة خاطئة) secara terpisah dengan ayat sebelumnya? Adakah spesifikasi ini berfungsi sebagai التبيين لما قبلها (menjelaskan ayat sebelumnya) bagi menggambarkan kekuasaan Allah SWT terhadap manusia yang ingkar? Atau terdapat suatu mesej al-Qur'an yang tersembunyi di sebalik penggunaan entri *Nāsiyah* terhadap manusia yang bersalah dan berdusta? Adakah kedudukan komponen *Nāsiyah* yang terletak pada bahagian kepala memiliki korelasi utuh terhadap kedudukan akal sebagai elemen terpenting dalam diri manusia dalam berfikir dan bertindak membuat keputusan? Bagi merungkai persoalan-persoalan ini, pentafsiran *al-'Ilmi* dirujuk dengan menjadikan perbahasan al-Sha'rāwī sebagai landasan utama kajian.

Ketika al-Sha'rāwī membahaskan ayat ini, beliau menyebut;

“....adapun ayat ini merujuk kepada komponen bahagian kepala sebagai salah satu anggota manusia yang penting. Sesungguhnya pada kalimah *Nāsiyah* itu terkandung makna tersirat tentang kemuliaan manusia dan boleh menjadi salah satu sebab kecelakaan bagi pemiliknya. Bergantung bagaimana ia digunakan. Selain menggambarkan satu bentuk penghinaan di hari kiamat kelak⁴, ayat ini juga mengandungi saranan agar manusia berfikir menggunakan akal yang sejahtera (سلیم) untuk mencapai kemuliaan. Setiap kalimah al-Qur'an memiliki *i'jaz* yang tersendiri. Seperti ayat ini, hadir sarjana moden yang merenung ayat ini dalam konteks mengapa komponen *Nāsiyah* ditekankan maksudnya. Hasil yang diperolehi daripada kajian terperinci dalam ilmu perubatan menunjukkan dalam kawasan *Nāsiyah* (bahagian otak) manusia terdapat tanda-tanda negatif yang menunjukkan implikasi manusia yang melakukan keingkaran dan pendustaan pada perintah Allah SWT. Sesuai dengan kedudukan akal fikiran manusia. Maha Suci ilmu Allah SWT yang tiada batasnya. Hikmah dan kebesaran ayat-ayat Allah SWT menjangkau fikiran manusia, bukan sekadar menghabarkan

⁴ Al-Sha'rāwī menjelaskan pada ayat sebelumnya, Allah SWT telah menggunakan kalimah *Nāsiyah* dalam bentuk *al-Jar* (بِالنَّاصِيَةِ.....) kerana ingin menunjukkan bentuk penghinaan. Kerana perbuatan seperti ini tidak akan dilakukan pada manusia melainkan hanya kepada haiwan. Al-Sha'rāwī, *Tafsīr Juzu' 'Amma* (Qāherah: Dār al-Rayyah, 2008), 442.

peristiwa lalu, malah Setiap kalimah mempunyai makna tersirat yang perlu difikirkan, menjadi pengajaran pada manusia....”⁵

Berdasarkan analisis rencam, al-Sha‘rāwī tidak menjelaskan secara terperinci korelasi saintifik dengan tafsiran ‘ilmī yang beliau kemukakan, sebaliknya mengemukakan petunjuk wujudnya *i‘jāz al-‘Ilmī* dalam ayat ini. Namun telahan jitu mendapati, terdapat beberapa hubung kait data korpus saintifik moden dengan isu ini khususnya menerusi kata kunci “...dalam kawasan *Nāsiyah* (bahagian otak) manusia terdapat tanda-tanda negatif yang menunjukkan implikasi manusia yang melakukan keingkaran dan pendustaan...”. Bagi mengupas permasalahan ini, data korpus klasik dan moden dirujuk.

Berdasarkan perbandingan pentafsiran *mufassir* terdahulu, pengkaji menemui data yang menunjukkan perbezaan pandangan dengan pentafsiran al-Sha‘rāwī. Kelompok sarjana ini mentafsirkannya dengan hanya merujuk kepada gambaran seksaan manusia di akhirat kelak⁶, dan perumpamaan yang disandarkan kepada manusia yang melakukan dosa meliputi aspek percakapan dan perbuatan⁷. Sebaliknya kelompok ketiga berdasarkan perincian sepandapat dengan interpretasi al-Sha‘rāwī, dengan berpandangan penggunaan frasa *Nāsiyah* (ubun-ubun) adalah sebagai tanda atau lambang kepada pelaku dusta⁸. Kerana ia berkaitan terhadap pelaku kejahatan yang

⁵ *Ibid.*, 442-444. Lihat juga perbahasan al-Sha‘rāwī di bawah entri ‘Allāh wa al-Kawn’, al-Sha‘rāwī, *Mu‘jizah al-Qur‘ān* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.), 2:15-21.

⁶ Abī Ḥātim, al-Suyūṭī dan Abū Ḥayyān. Lihat Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm* (Riyāḍ: Maktabah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah, 1998), 10:3451. Al-Suyūṭī, *al-Dur al-Manthūr fī al-Tafsīr bī al-Ma‘thūr* (Qāherah: Markaz lī al-Buhūth wa al-Dirāsāt al-‘Arabiyyah al-Islāmiyyah, 2003), 15:528, 531. Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), 8:490-491.

⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm* (Beirūt: Dār al-Taybah lī al-Nashr wa al-Tawzī’, 1999), 14:400. Jalāluddīn al-Mahallī dan al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn* (Beirūt: Dār Ibn Kathīr, t.t.), 534. Al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kashshāf* (Riyāḍ: Maktabah al-‘Abīkān, 1998), 6:406.

⁸ Al-Rāzī, *Tafsīr Mafātiḥ al-Ghayb* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1981), 32:23-24.

mengakibatkan kesan kepada akal manusia sesuai dengan kedudukannya yang mulia sebagai tempat berfikir dan membuat keputusan⁹. Kelompok ketiga ini meyakini wujudnya hikmah di sebalik ayat bersifat *al-Uluhiyyah* ini. Petunjuk dan ulasan yang diberikan telah menjadi pendorong kepada para sarjana moden untuk mengenal pasti dan mengkaji dengan terperinci apakah maksud tersirat daripada ayat ini.

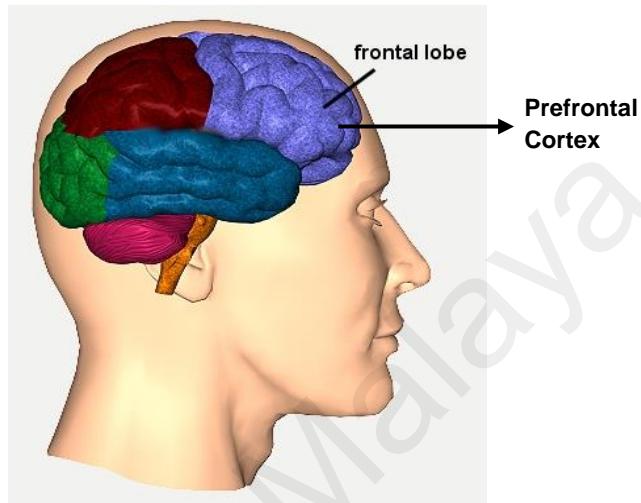
Untuk mendapatkan gambaran yang lebih jelas mengenai isu ini, penemuan saintifik dirujuk. Misalnya indikasi intelektual yang dikemukakan oleh Muḥammad Yūsuf Sukkar¹⁰ telah menguak potensi saintifik al-Quran dalam ayat ini. Menurut beliau, menerusi penelitian *al-‘Ilmī*, kalimah *kāzibah* dan *khāṭī’ah* yang mengiringi kalimah *Nāsiyah* bukan sekadar menggambarkan elemen pendustaan dan kejahatan seperti yang disebut oleh ahli tafsir, malah menunjukkan hubung kait kedudukan *Nāsiyah* secara tabii dengan otak manusia sebagai elemen terpenting manusia berfikir untuk membuat keputusan dan melakukan sesuatu perkara. Kerana setiap manusia diberikan keupayaan untuk menilai sesuatu perkara sama ada memberikan hasil kebaikan atau keburukan. Faktual penemuan saintifik neurosains menunjukkan bahagian otak manusia yang berperanan membuat keputusan terletak pada bahagian *Frontal Lobe*, (Rujuk Rajah 4.1.1). Dalam kawasan *Frontal Lobe* ini terletaknya sebuah

⁹ Tafsiran ini dipelopori oleh al-Alūsī, al-Marāghi, Sayyid Quṭb dan al-Tha‘ālabī. Lihat Al-Alūsī, *Tafsīr Rūh al-Ma‘āni fī Tafsīr al-Qur‘an al-‘Ażīm wa al-Sab‘ al-Mathānī* (Beirût: Dār Akhbār al-Turāth al-‘Arabī, t.t.), 30:187. Al-Marāghi, *Tafsīr al-Marāghi* (Qāherah: Maktabah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946), 30:204. Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qurān*, terj. As’ad Yasin et al., (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), XXX:310. Al-Tha‘ālabī, *Tafsīr al-Jawāhir al-Hisān fī Tafsīr al-Qur‘ān* (Beirût: Dār Ihyā’ al-Turāth, 1998), 5:609.

¹⁰ Muḥammad Yūsuf Sukkar adalah merupakan seorang Professor dalam bidang Fisiologi di Nile College, Khourtoum Sudan, Muḥammad Yūsuf Sukkar, “al-Nāsiyah wa Wažīfah al-Faṣ al-Jabhiya lī al-Dumag, Dirāsah I’jāziyyah lī Sūrah al-‘Alaq”, laman sesawang *Al-Hay‘ah al-‘Ālamī lī al-‘Ijāz al-‘Ilmī fī al-Qur‘an wa al-Sunah* (International Commission On Scientific Signs In Qur‘an and Sunnah), dicapai pada 6 Februari 2015, <http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/60-Second-Issue/235-Forelock-and-function-of-the-frontal-lobe-of-the-brain>, laman sesawang *Nile College*, dicapai pada 6 Februari 2015 <http://www.nileuniversityedu.com/academicBoard.htm>.

komponen yang dikesan aktif ketika seseorang melakukan kejahanan seperti pendustaan atau penipuan. Komponen ini dinamakan *Prefrontal Cortex*¹¹.

Rajah 4.1.1 : Kedudukan *Frontal Lobe* dan *Prefrontal Cortex*



Sumber: Centre for Neuro Skills, Frontal Lobe¹²

Berdasarkan analisis data saintifik neurosains, pengkaji mendapati *Prefrontal Cortex* (الفص الجبهي الأمامي) yang terletak pada bahagian *Frontal Lobe*¹³ adalah merupakan salah satu struktur kecil yang terletak setentang dengan ubun-ubun (*Nāsiyah*) manusia¹⁴. Berfungsi dalam membuat keputusan (*decision making*) sama ada baik dan buruk, menyelesaikan masalah (*problem solving*), perancangan (*planning*) dan bahagian terpenting mengekalkan ingatan dalam tempoh jangka panjang¹⁵.

¹¹ Eksperimen ini telah dilakukan menggunakan *Magnetic Resonance Imaging* (fMRI). *Ibid.*

¹² Laman sesawang, *Centre for Neuro Skills*, dicapai pada 10 Februari 2015, <http://www.neuroskills.com/brain-injury/frontal-lobes.php>.

¹³ (*cerebral cortex* terbesar; lapisan luar otak manusia yang terdiri daripada saraf).

¹⁴ De Young CG et al., "Testing predictions from personality neuroscience. Brain structure and the big five" *Journal of Psychological Science* 21 Issue 6 (2010), 820–8. Doi:10.1177/0956797610370159. Lihat juga Zaghlūl al-Najjār, *Tafsīr al-Āyah al-Kawniyah fī al-Qur'an al-Karīm* (Qāherah: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2007), 4:548-550.

¹⁵ Donald T. Stuss et al., *Principles of Frontal Lobe Function* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 11. Lihat juga Kimberg DY, Farah MJ, "A unified account of cognitive impairments following frontal

Pelbagai penemuan daripada eksperimen yang telah dilakukan oleh saintis terhadap sukarelawan menggunakan teknologi pengimejan ke atas otak melalui getaran magnetik ‘*Functional Magnetic Resonance Imaging* (fMRI)’ untuk mengesan implikasi dan aktiviti kelenjar saraf otak terhadap ‘aktiviti’ yang memberikan nilai keburukan seperti; Pendustaan, mencari helah untuk melakukan penipuan, perbuatan buruk dan sebagainya¹⁶. Hasilnya menunjukkan komponen *Prefrontal Cortex* dilihat sangat aktif; iaitu otak didapati menggunakan lebih banyak tenaga ketika melakukan keburukan (dalam kes ini merujuk kepada perbuatan menipu) berbanding apabila seseorang berada dalam situasi benar. Malah *Prefrontal Cortex* juga dikesan berada dalam keadaan yang tidak seimbang¹⁷ (Lihat Rajah 4.1.2).

Persoalannya ialah bukankah penemuan ini menunjukkan petanda bagi manusia implikasi kejahanan dan pendustaan sejak di alam dunia sebelum menerima balasan dan penghinaan di akhirat kelak ? Adakah penemuan saintifik yang terkait dengan kalimah ubun-ubun (*Nāsiyah*) dalam ayat ini sekadar satu kebetulan.

lobe damage: the role of working memory in complex, organized behavior”, *Journal of Experimental Psychology. General* 122 Issue 4 (Desember 1993), 411–28. Doi:10.1037/0096-3445.122.4.411.

¹⁶ American Psychological Association, *Functional Mngetic Resonance Imaging: A New Research Tool* (United States of America: American Psychological Association, Science Directorate, 2007), 2, 22. Radiological Society Of North America, "Brain Imaging With MRI Could Replace Lie Detector" , laman sesawang *Science Daily*, dicapai pada 13 Februari 2015. www.sciencedaily.com/releases/2004/11/041130235442.htm.

¹⁷ ‘Abd al-Daheem al-Kaheel, “al-Nāsiyah Bayn al-‘Ilm wa al-Īmān”, laman sesawang *Mawqi‘ al-Kaheel li I‘jāz al-‘Ilmi*, dicapai 5 Februari 2015, <http://www.kaheel7.com/modules.php?name=news&file=article&sid=360>.

Rajah 4.1.2 : Komponen *Prefrontal Cortex* (Berwarna Kuning) Dikesan Aktif Menggunakan (fMRI).



Sumber: 'Abd al-Dā'im al-Kahīl¹⁸, Michael Smith¹⁹

Menurut sekumpulan penyelidik dari *American Society of Neuroradiology* (ASNR) Washington yang diketuai oleh Scott Faro²⁰, dalam kes-kes tertentu *Functional Magnetic Resonance Imaging* (fMRI) adalah merupakan teknologi baru yang mampu mengesan penipuan manusia. Imbasan fMRI terhadap komponen otak menunjukkan perbezaan signifikan terhadap corak pada bahagian *Prefrontal Cortex*. Malah komponen *Cingulate*, *Limbic Lobe*, dan *Inferior Frontal Region* dilihat aktif ketika proses penipuan berlaku (Rujuk rajah 4.1.3). Sebaliknya komponen ini tidak aktif ketika subjek eksperimen berada dalam situasi benar. Ini kerana ketika proses penipuan atau pendustaan dilakukan, komponen yang terlibat dalam *Prefrontal Cortex* berperanan

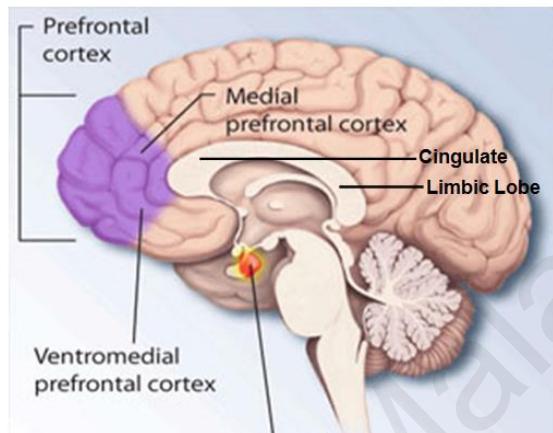
¹⁸ Ibid.

¹⁹ Michael Smith, "The Truth Is Out There: fMRI Uncovers Human Deception", dikemaskini 2013, laman sesawang *AuntMinnie*, dicapai pada 11 Februari 2015, <http://www.auntminnie.com/index.aspx?sec=ser&sub=def&pag=dis&ItemID=58387>.

²⁰ Scott Faro adalah merupakan Pengarah Makmal Penyelidikan fMRI di Pusat Perubatan Universiti Drexel di Philadelphia. Ibid. Beliau juga adalah merupakan Pengarah *Functional Brain Imaging Center and Clinical MRI, Diagnostic Neuroradiology* di Pusat Perubatan Temple Universiti. Memiliki kepakaran yang tinggi dalam aspek neirologi dan fMRI. Malah beliau juga adalah merupakan Presiden *American Society of Functional Neuroradiology*. Laman sesawang *School of Medicine Temple University*, dicapai pada 28 April 2015. [http://www.temple.edu/medicine/faculty/f/faro.asp?pms=%28faro%20SH\[au%29](http://www.temple.edu/medicine/faculty/f/faro.asp?pms=%28faro%20SH[au%29).

menilai persoalan, merancang jawapan dan memanipulasi kebenaran²¹. Justeru, komponen yang aktif ketika penipuan berlaku dapat dikesan melalui imbasan fMRI.

Rajah 4.1.3 : Komponen Yang Aktif Dikesan Ketika Proses Penipuan Berlaku Menurut Scott Faro.



Sumber : Eric W. Dollan, 2013²²

Malah dapatan penelitian melalui ‘scanning’ fMRI ini ke atas personaliti subjek yang berbeza mengesan peningkatan dan tindak balas *Prefrontal White Matter*²³ (Rujuk Rajah 4.1.4 dan Rajah 4.1.5), ketika subjek melakukan pendustaan (dalam kes ini merujuk kepada usaha penipuan)²⁴.

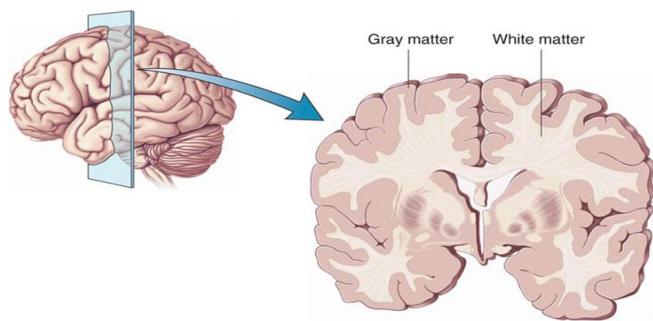
²¹ Michael Smith, “The Truth Is Out There: fMRI Uncovers Human Deception”. Lihat juga Robert T. Knight, *Principles of Frontal Lobe Function* (Oxford University Press, 2002), 22.

²² Laman sesawang *Social Psychology Research - PsyPost*, dicapai pada 11 Februari 2015, <http://www.psypost.org/2013/07/teens-self-consciousness-linked-to-the-medial-prefrontal-cortex-18918>. Lihat juga Leah H. Somerville et al., “The Medial Prefrontal Cortex and the Emergence of Self-Conscious Emotion in Adolescence”, *Journal of Psychological Science* 26 (June 2013). Doi: 10.1177/0956797613475633.

²³ *Prefrontal White Matter* adalah merupakan gentian saraf yang menghubungkan sel-sel saraf dalam sistem saraf otak manusia.

²⁴ Penemuan ini dijalankan oleh sekumpulan penyelidik meliputi pakar psikologi, radiologi dan perubatan daripada Universiti Southern California dan Institut Perubatan David Geffen UCLA Los Angeles terhadap 108 subjek (sukarelawan) yang memiliki personaliti berbeza. Daripada keseluruhan subjek kajian ini, seramai 10 orang subjek terdiri daripada orang yang memiliki sifat suka berbohong (*Pathological liars*), 14 orang subjek yang memiliki sifat tidak suka bergaul (*Antisocial controls*), dan 20 orang subjek yang normal (*Normal controls*) didapati memberikan penemuan terhadap eksperimen yang mengesan ‘bentuk penipuan’ yang dilakukan melalui imbasan Functional Magnetic Resonance

Rajah 4.1.4 : Kedudukan *Prefrontal White Matter*.



Sumber: Anatomy & Physiology²⁵

Rajah 4.1.5 : Penemuan Hasil Penyelidikan Saintifik Yaling Yang et al.

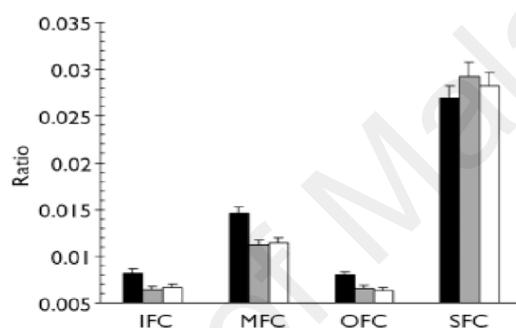


Fig. 1.
Whole-brain-corrected prefrontal white matter volumes in the inferior frontal cortex (IFC), middle frontal cortex (MFC), orbitofrontal cortex (OFC), and superior frontal cortex (SFC) in pathological liars (■), normal controls (□) and antisocial controls (APD, ▨). Vertical lines indicate the standard error of the mean.

Sumber: Yaling Yang, 2007²⁶.

Rajah 4.1.5 menunjukkan ‘penipuan’ dapat dikesan terhadap ketiga kumpulan yang memiliki personaliti berbeza. Dapat dilihat bahawa, subjek kajian yang memiliki personaliti ‘pathological liars’ dikesan mengalami pertambahan dan tindak balas yang tinggi pada *Prefrontal White Matter* yang merupakan komponen dalam bahagian *Prefrontal Cortex* atau disebut sebagai *Nāsiyah*. Hal ini menunjukkan hubung kait erat

Imaging (fMRI). Yaling Yang et al., “Localisation of increased prefrontal white matter in pathological liars”, *British Journal of Psychiatry* 190, Issue 2 (2007), 174-175. Doi: 10.1192/bjp.bp.106.025056. Lihat juga kajian Sean A. Spence, “Prefrontal white matter – the tissue of lies?”, *British Journal of Psychiatry* 187, Issue 4 (2005), 326-327, DOI: 10.1192/bjp.187.4.326.

²⁵ Laman sesawang Open Stax CNX, dicapai pada 12 Februari 2015, http://cnx.org/contents/14fb4ad7-39a1-4eee-ab6e-3ef2482e3e22@7.1:88/Anatomy_&_Physiology.

²⁶ Yaling Yang et al., “Localisation of increased prefrontal white matter in pathological liars”.

terhadap pentafsiran sebahagian ulama dan menjadi bukti kebesaran Allah SWT terhadap hikmah penggunaan kalimah *Nāsiyah* dalam ayat ini. Penemuan ilmiah ini turut disokong oleh Daniel G. Amen seorang pakar psikiatri dan neurologi melalui penyelidikan saintifik beliau yang mengesahkan bahawa pengimejan terhadap otak manusia menggunakan teknologi terkini seperti fMRI mampu mengesan visual dan implikasi buruk terhadap kemampuan otak yang berlaku akibat daripada perilaku negatif²⁷.

Zaghūl al-Najjār menyifatkan signifikan dalam konteks ‘ilmī penggunaan kalimah *Nāsiyah* adalah untuk menunjukkan kepada manusia bahawa larangan Allah SWT terkandung hikmah²⁸; memelihara akal (tabii) dan kehidupan (sosial) daripada implikasi negatif yang dikesan pada *Prefrontal Cortex*²⁹ akibat mendustakan perintah Allah SWT. Malah penemuan ini juga memberikan petanda terhadap hikmah tersirat pertanyaan daripada firman Allah SWT dalam ayat 13 dalam Surah al-‘Alaq bermaksud

²⁷ Daniel G. Amen adalah merupakan seorang Profesor dalam bidang psikiatri dan neurologi yang terkenal di Amerika Syarikat. Beliau banyak melakukan penyelidikan khususnya mengenai gangguan yang berlaku dalam otak manusia, dan diiktiraf antara penulis prolifik yang berpengaruh dalam bidang kajian otak manusia. Antara karya beliau yang terkenal ialah ‘*Change Your Brain, Change Your Life: The Breakthrough Program for Conquering Anxiety, Depression, Obsessiveness, Anger, and Impulsiveness*’. Beliau juga merupakan Felo Kehormat di Persatuan Psikiatri Amerika dan juga merupakan Profesor psikiatri dan tingkah laku manusia di Universiti California. Beliau boleh dirujuk melalui laman sesawang rasmi di <http://www.amenclinics.com/>. Daniel G. Amen, “*Change Your Brain, Change Your Life: The Breakthrough Program for Conquering Anxiety, Depression, Obsessiveness, Anger, and Impulsiveness Chapter 13*, Hachette Digital, h. 287”, laman sesawang *amenclinics.com*, dicapai pada 11 Mei 2015, <http://www.amenclinics.com/>. Neely Tucker, “Daniel Amen is the most popular psychiatrist in America. To most researchers and scientists, that’s a very bad thing”, dikemaskini 2012, laman sesawang *Washington Post Magazine*. Dicapai pada 11 Mei 2015, http://www.washingtonpost.com/lifestyle/magazine/daniel-amen-is-the-most-popular-psychiatrist-in-america-to-most-researchers-and-scientists-thats-a-very-bad-thing/2012/08/07/467ed52c-c540-11e1-8c16-5080b717c13e_story.html. Thornton dan David Johnson, *Practical Neuroscience and Brain-Based Self-Help - Brain Culture: Neuroscience and Popular Media* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2012), 64. Ann Johanson, “Can Daniel Amen Read Your Mind?”, laman sesawang *The Daily Beast*, dicapai pada 11 Mei 2015, <http://www.thedailybeast.com/articles/2012/12/14/can-daniel-amen-read-your-mind.html>.

²⁸ Zaghūl al-Najjār, *Tafsīr al-Āyah al-Kawniyyah fī al-Qur’ān al-Karīm* (Qāherah: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2007), 4:550.

²⁹ *Ibid.*, 548.

; “Adakah engkau nampak (terlepasnya dari azab) jika ia mendustakan serta ia berpaling ingkar?”³⁰. Malah al-Sha‘rāwī juga telah mengatakan dengan jelas bahawa kompleksiti al-Qur’ān telah mendedahkan pelbagai rahsia (ghaib) yang terdapat dalam diri manusia. Pengetahuan ini tidak akan diketahui melainkan usaha memahami maksud tersirat al-Qur’ān dengan kombinasi ilmu yang membantu ke arah penemuan tersebut³¹.

Bertitik tolak daripada penemuan saintifik menggunakan teknologi fMRI, figura intelektual turut menemui dapatan terkini bagi mengesahkan uji kaji ini. Misalnya, beberapa ujian klinikal menggunakan teknologi *Transcranial Direct Current Stimulation* (tDCS) telah membawa kepada penemuan isyarat gelombang yang dikesan daripada *Anterior Prefrontal Cortex* (aPFC). Isyarat ini dikenal pasti terhasil daripada tindak balas pengecutan pada komponen aPFC ketika eksperimen dilakukan terhadap subjek uji kaji yang didapati melakukan ‘penipuan’³². Selain itu, dua komponen kecil *Prefrontal Cortex* iaitu; *Ventrolateral Prefrontal Cortex* (yang terletak pada bahagian *Inferior Frontal Gyrus*) dan *Dorsolateral Prefrontal Cortex*³³ (Rujuk Rajah 4.1.6) juga

³⁰ Surah al-‘Alaq (96) : 13.

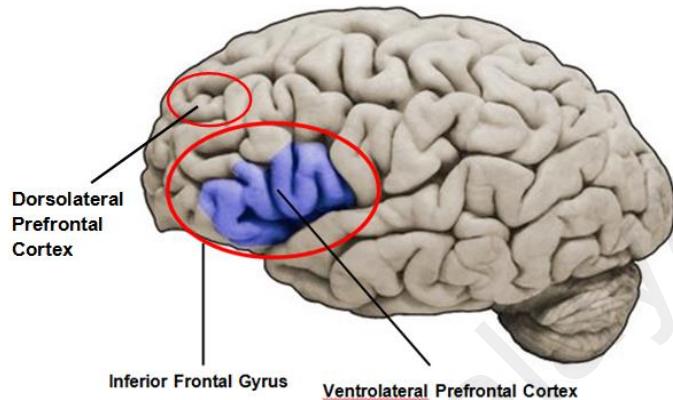
³¹ Lihat tajuk *al-Qur’ān Kashf Hijāb al-Nafs al-Bashariyyah*, Al-Sha‘rāwī, *al-Ghayb* (Qāherah : Maktabah al-Sha‘rāwī al-Islāmiyyah, t.t.), 39-40.

³² Melalui kajian ini, seramai 44 sukarelawan yang sihat telah diuji melalui satu uji kaji eksperimen ‘pencurian’ dan melalui saringan ‘Guilty Knowledge Test’. Ketika eksperimen dilakukan, rangsangan dan pengesanan melalui *Cathodal*, *Anodal*, atau *Sham* tDCS dijalankan ke atas setiap sukarelawan. Lihat Ahmed A. Karim et al., “The Truth about Lying: Inhibition of the Anterior Prefrontal Cortex Improves Deceptive Behavior”, *Oxford Journals, Medicine & Health & Science & Mathematics, Cerebral Cortex* v. 20, Issue 1, Oxford: Oxford University Press (Januari 2010), 205-213. Doi: 10.1093/cercor/bhp090.

³³ Penemuan ini dikesan melalui eksperimen yang berbeza yang dilakukan terhadap 15 orang sukarelawan. Sila rujuk dapatan Alberto Priori et al., “Lie-Specific Involvement of Dorsolateral Prefrontal Cortex in Deception”, *Oxford Journals, Medicine & Health & Science & Mathematics, Cerebral Cortex* v. 18, Issue 2, Oxford: Oxford University Press (Februari 2008), 451-455. Doi: 10.1093/cercor/bhm088.

dikesan ‘aktif’ ketika seseorang sedang melakukan penipuan. Justeru penemuan ini mengukuhkan lagi dapatan yang menggunakan teknologi fMRI³⁴.

Rajah 4.1.6 : Ventrolateral Prefrontal Cortex dan Dorsolateral Prefrontal Cortex



“The main effect of lying revealed significant activation of ventrolateral prefrontal cortex...”.³⁵

Sumber: Spence SA, et. al., (2008)³⁶, Alberto Priori et. al, (2008), Simon Moss (2008)³⁷.

Melalui perincian data korpus di atas, pengkaji menetapkan satu tesis bahawa komponen *Nāsiyah* yang ditafsirkan oleh al-Sha‘rāwī dan dikukuhkan lagi menerusi pandangan sarjana seperti al-Rāzī , al-Alūsī, al-Marāghī, Sayyid Quṭb dan al-Tha‘ālabī bukan sekadar menunjukkan isu ini meliputi gambaran kisah seksaan dan kisah Abū Jahal³⁸, sebaliknya terkait korelasi saintifik menerusi frasa ‘otak sebagai pusat terpenting akal manusia berfikir dan membuat keputusan’. Ia ditemui menerusi

³⁴ Spence SA et al., “Speaking Of Secrets And Lies: The Contribution Of Ventrolateral Prefrontal Cortex To Vocal Deception”, *NeuroImage*, v. 40, Issue 3, Amsterdam: Elsevier Publishing (15 April 2008), 1411–1418. Doi:10.1016/j.neuroimage.2008.01.035.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.* Lihat juga laman sesawang *The Brain*, di bawah tajuk *Models Of Spoken And Written Language Functions In The Brain*, dicapai pada 11 Februari 2015, http://thebrain.mcgill.ca/flash/a/a_10/a_10_cr/a_10_cr_lan/a_10_cr_lan.html.

³⁷ Simon Moss, “Dorsolateral prefrontal cortex”, laman sesawang *Psych-IT*, dikemaskini 2008, dicapai pada 11 Februari 2015, <http://www.psych-it.com.au/Psychlopedia/article.asp?id=191>.

³⁸ Zaghlūl al-Najjār, *Tafsīr al-Āyah al-Kawniyah fī al-Qur'an al-Karīm*, 550.

penemuan tindak balas aktif pada komponen-komponen kecil pada *Prefrontal Cortex*, *Prefrontal White Matter* melalui imbasan fMRI. Malah pengesan melalui teknologi tDCS terhadap pengecutan yang akan menjelaskan saraf dan kemampuan otak berlaku pada komponen *Anterior Prefrontal Cortex*, *Ventrolateral Prefrontal Cortex* dan *Dorsolateral Prefrontal Cortex*. Hal ini mengukuhkan kenyataan bahawa “Ubun-ubun (*Nāṣiyah*) orang yang berdusta, yang bersalah” yang dinyatakan dalam ayat sebelumnya adalah bermaksud; perbuatan dan perkataan dusta akan memberikan implikasi negatif terhadap otak manusia khususnya pada bahagian *Prefrontal Cortex* seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Kerana komponen ini memainkan peranan penting memproses maklumat sebelum manusia membuat keputusan secara verbal dan bukan verbal. Justeru, penemuan semasa ini telah membuktikan percakapan dan perbuatan dusta juga memberikan kesan tabii pada jasad manusia.

Oleh yang demikian, sintesis ini bukan sekadar mendedahkan rahsia dan kemukjizatan leksikal pada kalimah ناصية كاذبة خاطئة, malah menjelaskan maksud di sebalik pemilihan kalimah dalam konteks implikasinya. Dalam erti kata lainnya, hikmah pada textual dan fungsional kalimah al-Qur'an yang difirmankan dalam bentuk ‘*qawlī*’ mengandungi erti kebaikan dan kesan keburukan (akibat melakukan pendustaan). Ia perlu direnung menggunakan akal agar ia akan memperlihatkan pesona Ilahi sebagai pelajaran. Dengan penemuan ini manusia akan lebih memahami sebab musabab setiap arahan dan tegahan memiliki hikmah tersendiri, menepati objektif keperluan dan kemaslahatan manusia.

4.1.2 Saintifik Ketuhanan Pada Surah Al-Sajadah Ayat 9.

وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۝ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾

Maksudnya: “Dan Ia mengurniakan kepada kamu pendengaran dan penglihatan serta hati (akal fikiran), (supaya kamu bersyukur, tetapi) amatlah sedikit kamu bersyukur”.

Surah al-Sajadah (32) : 9

Saintifik ketuhanan ayat 9 dalam Surah al-Sajadah ini adalah merujuk kepada penelitian aspek kekuasaan Allah SWT pada kalimah *al-Sam'a* (السماع) dan *al-Abṣār* (الأبصار). Iaitu sebuah penelitian kesarjanaan terhadap *i'jāz* dan hikmah yang terkandung di dalam kedua-dua kalimah ini. Umum mengetahui bahawa deria pendengaran dan penglihatan adalah merupakan pancaindera terpenting dalam diri manusia, dan merupakan elemen utama untuk manusia menyempurnakan matlamat³⁹ penciptaan di dunia.

Perincian mendapati, wujudnya falsafah al-Qur'an tersendiri apabila kalimah ini sering kali diulang secara beriringan dalam pelbagai frasa yang menunjukkan terminologi serta menjelaskan fungsional yang pelbagai. Al-Qur'an telah menyebut kalimah berkaitan ‘pendengaran’ sebanyak 182 kali⁴⁰ dan kalimah mengenai

³⁹ Lihat aspek hubungan Tuhan, manusia dan alam, Mohd Yusof Othman, *Pengenalan Sains Tauhidik* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2014), 131-134.

⁴⁰ Kepelbagaiannya frasa adalah seperti berikut;
سمعوا (2 kali), سمعتموه (1 kali), سمعت sami 'at (1 kali), سمع sami 'at (2 kali), سمعنا (12 kali), سمعتم (1 kali), سمعتموه (1 kali), سمعتموه (2 kali), سمعتموه (3 kali), سمعتموه (4 kali), سمعتموه (5 kali), سمعتموه (6 kali), سمعتموه (7 kali), سمعتموه (8 kali), سمعتموه (9 kali), سمعتموه (10 kali), سمعتموه (11 kali), سمعتموه (12 kali), سمعتموه (13 kali), سمعتموه (14 kali), سمعتموه (15 kali), سمعتموه (16 kali), سمعتموه (17 kali), سمعتموه (18 kali), سمعتموه (19 kali), سمعتموه (20 kali), سمعتموه (21 kali), سمعتموه (22 kali), سمعتموه (23 kali), سمعتموه (24 kali), سمعتموه (25 kali), سمعتموه (26 kali), سمعتموه (27 kali), سمعتموه (28 kali), سمعتموه (29 kali), سمعتموه (30 kali), سمعتموه (31 kali), سمعتموه (32 kali), سمعتموه (33 kali), سمعتموه (34 kali), سمعتموه (35 kali), سمعتموه (36 kali), سمعتموه (37 kali), سمعتموه (38 kali), سمعتموه (39 kali), سمعتموه (40 kali), سمعتموه (41 kali), سمعتموه (42 kali), سمعتموه (43 kali), سمعتموه (44 kali), سمعتموه (45 kali), سمعتموه (46 kali), سمعتموه (47 kali), سمعتموه (48 kali), سمعتموه (49 kali), سمعتموه (50 kali), سمعتموه (51 kali), سمعتموه (52 kali), سمعتموه (53 kali), سمعتموه (54 kali), سمعتموه (55 kali), سمعتموه (56 kali), سمعتموه (57 kali), سمعتموه (58 kali), سمعتموه (59 kali), سمعتموه (60 kali), سمعتموه (61 kali), سمعتموه (62 kali), سمعتموه (63 kali), سمعتموه (64 kali), سمعتموه (65 kali), سمعتموه (66 kali), سمعتموه (67 kali), سمعتموه (68 kali), سمعتموه (69 kali), سمعتموه (70 kali), سمعتموه (71 kali), سمعتموه (72 kali), سمعتموه (73 kali), سمعتموه (74 kali), سمعتموه (75 kali), سمعتموه (76 kali), سمعتموه (77 kali), سمعتموه (78 kali), سمعتموه (79 kali), سمعتموه (80 kali), سمعتموه (81 kali), سمعتموه (82 kali), سمعتموه (83 kali), سمعتموه (84 kali), سمعتموه (85 kali), سمعتموه (86 kali), سمعتموه (87 kali), سمعتموه (88 kali), سمعتموه (89 kali), سمعتموه (90 kali), سمعتموه (91 kali), سمعتموه (92 kali), سمعتموه (93 kali), سمعتموه (94 kali), سمعتموه (95 kali), سمعتموه (96 kali), سمعتموه (97 kali), سمعتموه (98 kali), سمعتموه (99 kali), سمعتموه (100 kali), سمعتموه (101 kali), سمعتموه (102 kali), سمعتموه (103 kali), سمعتموه (104 kali), سمعتموه (105 kali), سمعتموه (106 kali), سمعتموه (107 kali), سمعتموه (108 kali), سمعتموه (109 kali), سمعتموه (110 kali), سمعتموه (111 kali), سمعتموه (112 kali), سمعتموه (113 kali), سمعتموه (114 kali), سمعتموه (115 kali), سمعتموه (116 kali), سمعتموه (117 kali), سمعتموه (118 kali), سمعتموه (119 kali), سمعتموه (120 kali), سمعتموه (121 kali), سمعتموه (122 kali), سمعتموه (123 kali), سمعتموه (124 kali), سمعتموه (125 kali), سمعتموه (126 kali), سمعتموه (127 kali), سمعتموه (128 kali), سمعتموه (129 kali), سمعتموه (130 kali), سمعتموه (131 kali), سمعتموه (132 kali), سمعتموه (133 kali), سمعتموه (134 kali), سمعتموه (135 kali), سمعتموه (136 kali), سمعتموه (137 kali), سمعتموه (138 kali), سمعتموه (139 kali), سمعتموه (140 kali), سمعتموه (141 kali), سمعتموه (142 kali), سمعتموه (143 kali), سمعتموه (144 kali), سمعتموه (145 kali), سمعتموه (146 kali), سمعتموه (147 kali), سمعتموه (148 kali), سمعتموه (149 kali), سمعتموه (150 kali), سمعتموه (151 kali), سمعتموه (152 kali), سمعتموه (153 kali), سمعتموه (154 kali), سمعتموه (155 kali), سمعتموه (156 kali), سمعتموه (157 kali), سمعتموه (158 kali), سمعتموه (159 kali), سمعتموه (160 kali), سمعتموه (161 kali), سمعتموه (162 kali), سمعتموه (163 kali), سمعتموه (164 kali), سمعتموه (165 kali), سمعتموه (166 kali), سمعتموه (167 kali), سمعتموه (168 kali), سمعتموه (169 kali), سمعتموه (170 kali), سمعتموه (171 kali), سمعتموه (172 kali), سمعتموه (173 kali), سمعتموه (174 kali), سمعتموه (175 kali), سمعتموه (176 kali), سمعتموه (177 kali), سمعتموه (178 kali), سمعتموه (179 kali), سمعتموه (180 kali), سمعتموه (181 kali), سمعتموه (182 kali).

penglihatan sebanyak 144 kali⁴¹ dalam pelbagai frasa yang membentuk makna dan fungsi yang tersendiri. Kedua-dua kalimah ini juga ditemui saling beriringan pada 19 tempat di dalam al-Qur'an, namun sebanyak 17 kali kalimah *al-Sam'a* mendahului kalimah *al-Abṣār*⁴². Justeru itu, dalam bahagian ini analisis akan memfokuskan pada kalimah *al-Sam'a* yang menjadi keutamaan dalam pengulangan ayat al-Qur'an. Untuk memahami ruang lingkup kajian dalam ayat ini, beberapa persoalan intelektual perlu diteliti, antaranya; *Pertama*, Mengapakah Allah SWT menyebut kalimah ini sentiasa beriringan di dalam al-Qur'an? Apakah signifikan dan hikmah di sebaliknya? *Kedua*, Apakah rahsia Allah SWT mendahulukan kalimah *al-Sam'a* (السماع) kemudian disusuli dengan kalimah *al-Abṣār* (الأَبْصَار)? *Ketiga*, Mengapakah kalimah *al-Sam'a* disebut secara mufrad (kata tunggal) sebaliknya *al-Abṣār* dan *al-Fu'ād* disebut secara jama' (kata ganda)? *Keempat*, Adakah persoalan-persoalan ini memiliki hubung kait saintifik terhadap proses penciptaan pancaindera manusia? Sekali gus akan membuktikan bahawa keindahan retorik laras bahasa al-Qur'an dalam ayat berdimensi *al-Rubūbiyyah* ini terkait elemen ke arah kepatuhan yang meraikan 'fitrah dan tabii' manusiawi.

Bagi menjawab persoalan-persoalan ini, analisis perbandingan data korpus dalam kalangan *mufassir* klasik dan moden dengan menjadikan pentafsiran al-Sha'rāwī sebagai model utama terhadap kerangka analisis. Selain itu, rumusan hubung kait yang

⁴¹ مُسْتَعْمِلُونَ (1kali), Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras lī al-Fāz al-Qurān al-Karīm* (Beirūt: Dār al-Ma'rīfah, 1996), 440-443, Bāb "al-Sīn".

⁴² أَبْصَر (12kali), يَبْصِرُونَ (1kali), يَبْصِرَ (9kali), تَبَصُّرُونَ (1kali), تَبَصُّرَ (1kali), أَبْصَرْنَا (1kali), أَبْصَرْ (1kali), بَصَرَةً (2kali), بَصَارَ (5kali), بَصِيرَةً (15kali), بَصِيرَ (36kali), بَصِيرَ (1kali), أَبْصَرْهُمْ (3kali), بَصَارَ (1kali), فَبَصَرَكَ (1kali), الْبَصَرُ (8kali), مُسْتَبَصِّرُونَ (3kali), مُبَصِّرُونَ (1kali), بَصَرَهُ (1kali), فَبَصَرَكَ (1kali), الْبَصَرُ (1kali), أَبْصَارَنَا (2kali), أَبْصَارَكُمْ (18kali), أَبْصَارَهُنَّ (14kali), أَبْصَارَهُمْ (1kali), أَبْصَارَهُ (1kali). *Ibid.*, 148-150.

⁴² Mohammad Reza Rajabnejad, "A Study on the Value of Ear and Eye Based on Quran and Nahjolbalaghe Verses, and the Priority Philosophy of Hearing Sense Over the Vision", *Quran & Medicine Official Journal of Ministry of Health and Medical Education Iran*, (2012), 9. Doi: 10.5812/quranmed.8958.

terdapat di dalam penemuan-penemuan intelektual moden juga akan diteliti. Hal ini sekali gus akan mendedahkan kemukjizatan dan rahsia yang terkandung pada kedua-dua frasa.

Perincian mendapati, pentafsiran al-Sha‘rāwī dalam isu ini turut ditemui menerusi perbahasan yang beliau ketengahkan dalam Surah al-Mu’minūn ayat 13 dan 14⁴³ ketika memperincikan hikmah fasa penciptaan manusia. Pentafsiran beliau adalah seperti berikut;

“.... telah jelas dalam ayat ini (Surah al-Sajadah ayat 9) dalam kalangan para ulama dan ahli ilmu moden mengenai rahsia di sebalik penyusunan kalimah *al-Sam ‘a* (السماع) dan *al-Abṣār* (الأبصار) dari aspek tempoh penciptaan dan waktu ia berfungsi. Kalimah pendengaran yang didahulukan berbanding penglihatan menunjukkan keutamaan pada fungsinya dan perkaitannya dengan kehidupan manusia, kerana penemuan ilmiah juga telah menemukan bahawa deria pendengaran adalah pancaindera terawal yang dicipta sejak di dalam rahim dan berfungsi ketika bayi keluar dari perut ibunya. Sebaliknya penglihatan terbentuk dan berfungsi dalam tempoh beberapa hari selepas itu. Kepentingan dan fungsi pendengaran tidak terhenti sehingga manusia dalam keadaan tidur. Situasi ini dapat direnung pada kisah *Aṣḥāb al-Kahfī*, Allah SWT ‘menutup’ (ضرب الله) pendengaran mereka daripada gangguan agar pemuda *al-Kahfī* dapat ‘ditidurkan’ dalam tempoh yang lama. Kerana secara tabii, suasana sekeliling pasti mengganggu proses mereka ‘ditidurkan’. Malah wujud juga persoalan mengapakah *al-Sam ‘a* disebut secara mufrad manakala *al-Abṣār* disebut dalam bentuk jama’? Inilah yang disebutkan sebagai keindahan bahasa al-Qur'an; gambaran secara teks menyerlahkan rahsia pada fungsinya sekali gus.”⁴⁴...”⁴⁵

Berdasarkan pentafsiran di atas, pengkaji mendapati al-Sha‘rāwī mengemukakan rahsia kekuasaan Allah SWT disebalik ayat penciptaan sebahagian anggota badan

⁴³ Al-Sha‘rāwī, *Mu‘jizah al-Qur‘ān* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.), 1:93-95.

⁴⁴ Lihat Surah al-Kahfi ayat 11. Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī* (Qāherah: Akhbār al-Yawm, 2008), 19:11808.

⁴⁵ *Ibid.*, 11807-11813.

manusia. Beliau meyakini bahawa kalimah *al-Sam'a* yang didahulukan memiliki hikmah dan makna leksikal sekaligus menjelaskan fungsinya secara tabii. Melalui frasa “....Kalimah pendengaran yang didahulukan berbanding penglihatan menunjukkan keutamaan pada fungsinya dan perkaitannya dengan kehidupan manusia....”, analisis akan dilakukan dengan melihat perincian *mufassir* klasik serta idea kontemporari daripada sarjana moden terpilih untuk menyokong dan membuktikan korelasi yang dikemukakan seperti dalam pentafsiran di atas.

Ketika merujuk pandangan kesarjanaan *mufassir* dan beberapa tokoh terpilih mengatakan, susunan kalimah ini jelas mendedahkan *i'jaz* al-Qur'an menerusi pengamatan pada ilmu *munāsabāt al-Qur'ān* seperti yang diketengahkan oleh al-Biqā'i⁴⁶ dan ilmu *nazm al-Qur'ān* yang turut diperincikan oleh Ahsan Islāhi⁴⁷, kerana terdapat keserasian dengan ayat sebelum dan selepasnya⁴⁸ dan kesesuaian pada fungsinya.

Malah hikmah pada kalimah *al-Sam'a* di dahulukan⁴⁹ berbanding kalimah *al-Absār* menunjukkan fungsi dan keutamaan *al-Sam'a* adalah lebih besar⁵⁰ yang perlu

⁴⁶ Abū al-Qāsim al-Ḥusayn bin Muḥammad al-Rāghib al-Asfahānī, *Mu'jam Mufradāt al-Alfāz al-Qur'ān* (Beirūt: Dār al-Fikr, 2009), 371. Lihat juga al-Imām Badr al-Dīn Muḥammad bin Abd Allāh bin Bahādar al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Qāherah: Dār al-Turāth, t.t.), 1:35.

⁴⁷ Beliau adalah Āmin Ahsan Islāhi, seorang ulama' dari benua India. Beliau dilahirkan pada tahun 1904 di sebuah kampung kecil bernama Bamhur di Azamgargh, Uttar Pradesh, India dan wafat pada tahun 1997. Beliau terkenal dengan karya tafsirnya *Tadabbur al-Qur'ān*, berasaskan kepada idea gurunya Ḥāmid al-Dīn Farāhī. Tafsir tersebut selesai ditulis pada 2 Ogos 1980, setelah 22 tahun. Lihat Shehzad Saleem, "A Brief Biographical Sketch of Islāhi," laman sesawang *Renaissance*, dicapai 9 Mac 2015, http://renaissance.com.pk/jafel_iwo98.html.

⁴⁸ Al-Suyūṭī, *Tanāsuq al-Durar fī Tanāsub al-Suwar* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 58.

⁴⁹ Dalam al-Qur'an, sebanyak 20 tempat mendahului السمع, contohnya dalam Surah al-Baqarah ayat 7, 11 tempat dalam al-Qur'an mendahului السمع, misalnya Surah al-Insān ayat 2.

⁵⁰ Idea ini turut dipelopori oleh al-Alūsī, *Tafsīr Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm wa al-Sab' al-Mathānī* (Beirūt: Dār Akhbār al-Turāth al-'Arabi, t.t.), 21:124. Al-Rāzī, *Tafsīr Mafātiḥ al-Ghayb* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1981), 25:125-126. Abū Ḥāyyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ* (Beirūt: Dār al-Kutub al-

direnungkan sesuai dengan perkembangan intelektual manusia⁵¹. Ibn Qutaybah menjelaskan keutamaan ini dengan mengatakan; ذهاب السمع ذهاب العقل ; jika hilang pendengaran hilanglah akal (kefahaman)⁵² . Sebaliknya Ibn al-Qayyim menyifatkan kedua-dua kalimah ini memiliki fungsi tersendiri, akan tetapi *al-Sam'a* itu sifatnya lebih luas dan menyeluruh (أعم وأشمل)⁵³.

Menyentuh aspek ini, al-Rāzī mengkhususkan bahawa pada kebiasaan tabii manusia, deria pendengaran memainkan fungsi utama dan pertama dalam memahami sesuatu maklumat sebelum wujudnya interpretasi yang menghasilkan sudut pandangan (*baṣīrah*) yang membawa kepada penilaian akal (*af'idah*) untuk memahami hal tersebut dengan lebih mendalam⁵⁴.

Keutamaan deria pendengaran ini juga dapat dilihat melalui hubung kait komponen pendengaran dengan akal manusia yang telah disebut di dalam Surah al-Mulk ayat 10 yang bermaksud; “*Dan mereka berkata: "Kalaullah kami dahulu mendengar (نسمع) dan memahami (نعقل) (sebagai orang yang mencari kebenaran), tentulah kami tidak termasuk dalam kalangan ahli neraka”*⁵⁵. Kombinasi ini menunjukkan korelasi erat deria pendengaran sebagai wasilah memahami sesuatu

⁵¹ ‘Ilmiyyah, 1993), 7:194. Ibn ‘Ashur, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* j. 1, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), 1:151. Al-Samarqandī, *Baḥr al-‘Ulūm* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), 2:297.

⁵² Al-Alūsī, *Tafsīr Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*, 124, Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, 194. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Aẓīm* (Beirūt: Dār al-Taybah lī al-Nashr wa al-Tawzī’, 1999), 11: 92.

⁵³ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ lī Ahkām al-Qur’ān* (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2006), 13:220-221.

⁵⁴ Al-Imām Badr al-Dīn Muḥammad bin Abd Allāh bin Bahadar al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, 1:35.

⁵⁵ Al-Rāzī, *Tafsīr Mafātiḥ al-Ghayb*, 125-126.

⁵⁶ Surah al-Mulk (67) : 10.

perkara⁵⁶. Pakar psikologi juga mengesahkan bahawa deria pendengaran memberikan impak yang lebih besar berbanding deria penglihatan dalam proses pembelajaran dan pemahaman⁵⁷.

Malah peristiwa *Aṣḥāb al-Kahf* yang ‘ditidurkan’⁵⁸ oleh Allah SWT terkait hikmah pada kalimah *al-Sam‘a*, serta menyerlahkan hubungan manusia dengan alam sekeliling, kerana secara logik tabii manusia, bagaimanakah *Aṣḥāb al-Kahf* mampu ‘tidur’ dalam tempoh yang lama sedangkan pada masa yang sama terdapat gangguan persekitaran? Malah menafikan fungsi telinga sebagai deria yang sentiasa berfungsi menerima audio sekalipun dalam keadaan tidur⁵⁹. Dalam hal ini Allah SWT membuktikan kekuasaannya melalui firman-Nya; *فَضَرَبَنَا عَلَى آذانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سَنِينَ عَدَدًا*⁶⁰. Kalimah ‘*daraba*’ dalam ayat ini bermaksud menutup, menahan dan menghalang pendengaran daripada mendengar bunyi sekeliling⁶¹. Sekiranya Allah SWT tidak ‘menutup’ pendengaran pemuda *al-Kahfi* yang dirakamkan kisahnya secara terperinci dalam Sūrah al-Kahfi, maka matlamat utama kisah ini tidak akan tercapai kerana fungsi tabii deria pendengaran manusia sentiasa berfungsi sepanjang masa (*The ear can hear*

⁵⁶ Lihat juga Surah al-Nur ayat 51 yang menyebut *al-Sam‘a* bermaksud *al-Fahm wa al-al-Tadabbur*.

⁵⁷ Bushra Akram et al., “Scientific Concepts of Hearing and Deaf Students of Grade VIII”, *Journal of Elementary Education* v. 23, Issue. 1, University of The Punjab (2013), 4-7. Anne Mette Rekkedal, “Assistive Hearing Technologies Among Students With Hearing Impairment: Factors That Promote Satisfaction”, *Journal of Deaf Stud. Deaf Educ.* (2012), Doi: 10.1093/deafed/ens023.

⁵⁸ Lihat Surah al-Kahfi ayat 9-18.

⁵⁹ Berdasarkan kajian saintifik, ‘...deria pendengaran sentiasa berfungsi tanpa henti, sebaliknya deria penglihatan terhenti apabila berada dalam keadaan gelap (tanpa cahaya) dan dalam keadaan tidur...’. Mohammad Reza Rajabnejad, “A Study on the Value of Ear and Eye Based on Quran and Nahjolbalaghe Verses, and the Priority Philosophy of Hearing Sense Over the Vision”, 10. Lihat juga Al-Sha‘rāwī, *Mujizah al-Qur’ān*, 56-57.

⁶⁰ Surah al-Kahfi (18) : 11.

⁶¹ Seperti yang pernah disebut dalam riwayat al-Zujāj dan Ibn ‘Abbās. Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī* (Qāherah: Maktabah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946), 15:121-124. Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ lī Aḥkām al-Qur’ān* (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2006), 13:220-221. Al-Sha‘rāwī, *Mujizah al-Qur’ān*, 94.

*the sound in sleep or even when one is unconscious)*⁶². Dalam hal ini al-Sha‘rāwī mengatakan:

“...penekanan pada deria pendengaran jelas menunjukkan kepentingannya. Deria yang sentiasa berfungsi setiap masa berbeza dengan deria penglihatan, kerana kewujudan kelopak mata memberikan manusia pilihan sama ada untuk melihat atau tidak. Sebaliknya Peristiwa Allah SWT ‘menutup’ deria pendengaran pemuda *al-Kahfi* menjadi bukti ia sudah memadai untuk memisahkan manusia dengan alam dunia, tanpa perlu menghilangkan deria penglihatan hatta mencabut nyawa...”⁶³

Selain itu, cakupan pentafsiran *‘ilmī* pada persoalan *taqdīm al-Sam‘a ‘alā al-Abṣār* menemui hikmah lain antaranya; *Pertama*, dengan meneliti fasa penciptaan pancaindera pendengaran dan penglihatan. *Kedua*, pengamatan terhadap kedudukan komponen otak yang mengawal selia fungsi pendengaran. Kerana kedua-dua penemuan ini memiliki perkaitan pada susunan kedua-dua kalimah yang menjadi fokus kajian.

Berdasarkan penemuan ahli fisiologi dan embriologi terhadap fasa kejadian manusia menemui deria pendengaran (sense of hearing) adalah merupakan komponen terawal yang terbentuk berbanding deria penglihatan (sense of seeing)⁶⁴. Proses kejadian ini bermula di alam rahim, iaitu pada akhir fasa pembentukan *‘alaqah* (segumpal darah) dan di awal perkembangan *mudghah* (seketul daging), iaitu sekitar hari ke- 25 dari usia janin. Pada minggu ke-4, proses pembentukan ‘الأنف الوسطى’ - middle ear’. Manakala proses pembentukan ‘الأنف الخارجية’ - external ear’ berlaku pada minggu ke-5. Ketika berusia 6 hingga 8 minggu, pembentukan (auricle), قوقة الأذن، صيوان الأذن

⁶² Mohammad Reza Rajabnejad, “A Study on the Value of Ear and Eye Based on Quran and Nahjolbalaghe Verses, and the Priority Philosophy of Hearing Sense Over the Vision”, 10.

⁶³ Al-Sha‘rāwī, *Mu‘jizah al-Qur’ān*, 57.

⁶⁴ Antara signifikan *Taqdīm al-Sam‘a ‘alā al-Abṣār*.

الشعيّرات (cochlea) السمع والتوازن (hearing and balance) dan pada minggu ke-10 komponen السمعية (audio capillaries) terbentuk⁶⁵.

Proses penyempurnaan kejadian deria pendengaran ini akan berterusan sehingga membentuk deria pendengaran yang sempurna, iaitu kira-kira sebelum bayi berusia 4 bulan di dalam kandungan. Ini kerana, pendengaran manusia mula aktif ketika bayi berusia 4 bulan⁶⁶ apabila setiap komponen penting yang terdapat dalam *inner ear*, *middle ear* dan *external ear* sempurna. (Lihat Rajah 4.1.7) berbeza dengan deria penglihatan yang terbentuk agak lambat dan hanya aktif dalam beberapa hari selepas bayi dilahirkan⁶⁷. Dalam tempoh ini bayi dalam kandungan mampu mendengar bunyi degupan jantung ibunya dan bunyi sekeliling⁶⁸. Oleh sebab itu pendedahan bunyi yang mampu merangsang tumbesaran fizikal dan mental bayi amat sesuai pada waktu ini⁶⁹. Justeru, dapatan ini menyerlahkan hikmah deria pendengaran didahulukan berbanding penglihatan.

⁶⁵ Zaghlūl al-Najjār, *Tafsīr al-Āyah al-Kawniyah fī al-Qur'an al-Karīm* (Qāherah: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2007), 3:71. Esmalizadeh Mahdi et al., "Developmental biology in Holy Quran", *Journal of Physiology and Pathophysiology* v. 3, Issue 1 (2012), 2. Doi: 10.5897/JPAP11.023. _____, "Holy Quran, New Sciences and Development of Human Embryo", *Webmed Central Embryology* v. 2, Issue 9 (2011), WMC002260.

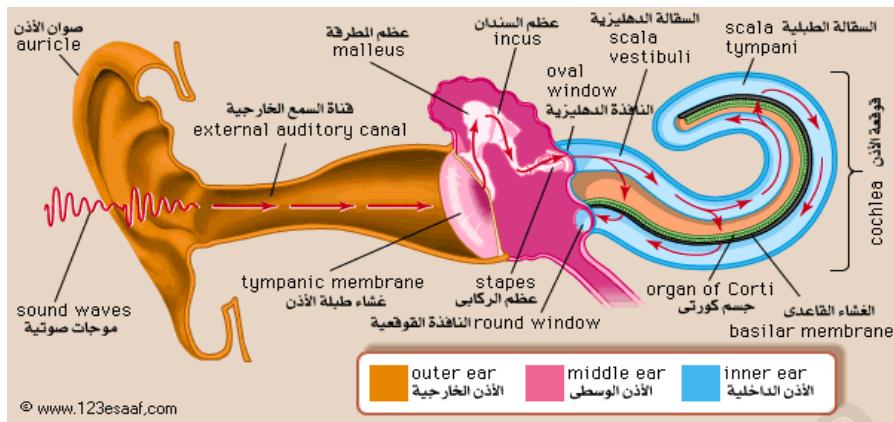
⁶⁶ Penemuan ini turut diperakui oleh Muḥammad Jamīl al-Hibāl. Beliau adalah merupakan seorang doktor pengamal perubatan yang berkhidmat di Hospital Malik Fahd Arab Saudi. Lihat Muḥammad Jamīl al-Hibāl, “al-Sam‘a al-Abṣār al-Afidah – Dirāsah Qur’āniyyah Ṭibbiyyah”, laman sesawang International Institute for Quran Miracle, dikemaskini 2008, dicapai pada 10 Mac 2015, http://iuran.com/view_article.php?newsnumber=7&title=%D8%A7%D8%AA%D8%A8%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D8%A1%D8%A8%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D8%A1%D8%AF%D8%A7%D8%A1.

⁶⁷ *Ibid.* lihat juga Ahmad Sonhadji Mohamad, ‘*Abr al-Athir : Tafsir al-Qur'an di Radio* (Kuala Lumpur: Pustaka Salam, t.t.), 19: 3985-3986.

⁶⁸ Muhammad Jamīl al-Hibāl, “al-Sam‘a al-Absār al-Afidah – Dirāsah Qur’āniyyah Ṭibbiyyah”.

⁶⁹ Montazer, *Islamic Medicine, Health Treasure* (Tehran: Nasl eNikan, t.t.), 182. Mohammad Reza Rajabnejad, "A Study on the Value of Ear and Eye Based on Quran and Nahjolbalaghe Verses, and the Priority Philosophy of Hearing Sense Over the Vision", 10.

Rajah 4.1.7 : Struktur Deria Pendengaran Manusia



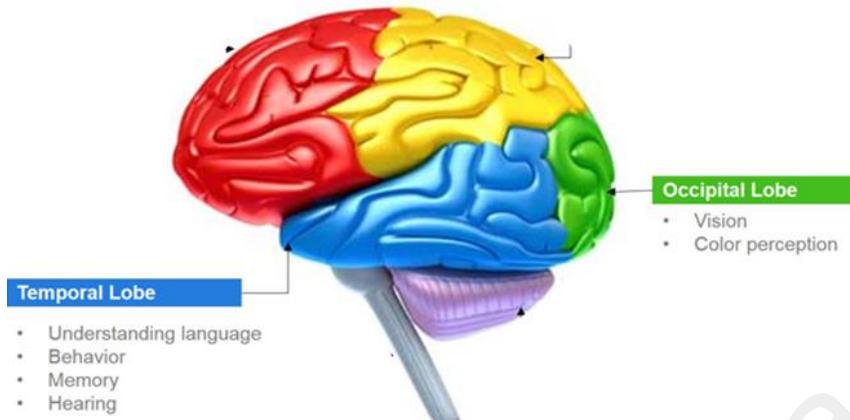
Sumber: *Mawsū'ah Tibbiyyah 'Arabiyyah*⁷⁰

Menurut Muḥammad Jamīl al-Hibāl, hikmah *taqdīm al-Sam'a 'alā al-Abṣār* terangkum petunjuk dalam ilmu neurologi. Kerana penemuan semasa mengesahkan kedudukan komponen otak yang mengawal selia fungsi pendengaran manusia terletak pada bahagian hadapan (Temporal Lobe), manakala bahagian yang mengawal penglihatan manusia terletak pada bahagian belakang (Occipital Lobe), (Lihat Rajah 4.1.8). Daripada dapatan ini timbul pernyataan; Pemilihan kalimah dalam al-Qur'an bukan sekadar memberikan erti tertentu secara harfiah, sebaliknya mengandungi perkaitan mengenai aspek kedudukan antara makna teks, konteks dan fungsi⁷¹.

⁷⁰ Laman sesawang *Mawsū'ah Tibbiyyah 'Arabiyyah*, dicapai pada 9 Mac 2015, http://www.123esaaf.com/Atlas/Ear_08.png.

⁷¹ Kenyataan yang hampir sama juga pernah dikemukakan oleh Toshihiko Izutsu ketika beliau mengkaji hubungan Tuhan, Manusia dan Alam dalam al-Qur'an menerusi perspektif semantik kalimah al-Qur'an. Toshihiko Izutsu adalah merupakan seorang ilmuan tersohor berasal dari Jepun, menguasai lebih daripada 20 bahasa asing dan individu pertama yang diiktiraf oleh Sayyed Hossein Nasr sebagai sarjana ulung yang mengkaji tentang Islam dari sudut pandang bukan Islam dan bukan Barat. Ahmad Sahidah Rahem, *Tuhan, Manusia dan Alam dalam Al-Qur'an: Pandangan Toshihiko Izutsu* (Universiti Malaya: Penerbit Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2014), 28.

Rajah 4.1.8 : Struktur Otak Yang Mengawal Deria Pendengaran Manusia



Sumber: The Brain⁷²

Selain itu, perbezaan pada struktur dan frasa kedua-dua kalimah juga menyerlahkan *i'jāz* pada ayat ini, kerana kalimah *al-Sam'a* (yang berbentuk *mashdar* dan *mufrad*) dan *al-Abṣār* (berbentuk *isim* dan *jama'*) telah menjelaskan fungsional organ deria ini dalam perspektif ilmu saintifik⁷³. Menurut Shaykh ‘Assām Ṣoleḥ al-‘Uwayd⁷⁴, wujudnya keserasian pada kalimah makna dalam ayat ini, contohnya; *al-Abṣār* dan *al-Af'idah* (penglihatan dan hati/akal fikiran) fitrahnya kembali kepada ‘Ikhtiyār al-Insān’ atau pilihan manusia. Kerana manusia diberikan pilihan untuk melihat dan memikirkan sesuatu perkara tanpa wujudnya paksaan. Sebaliknya *al-Sam'a* (pendengaran) pula merupakan pancaindera yang tiada pilihan (*Lā Irādiyah*) dalam aspek bagaimana ia berfungsi⁷⁵. Hal ini juga berkaitan dengan hikmah yang terdapat

⁷² Laman sesawang *Dynamic Brain Solution*, dicapai pada 10 Mac 2015, <http://www.brainbasedbehaviorcenters.com/>.

⁷³ Muhyiddin Darwish, *I'rāb al-Qur'ān wa Bayānihī* (Suriyyah: Dār Irshād lī Shu'ūn al-Jāmi'ah, t.t.), 1:29. ‘Alī al-Najdī Nāsif, *Ma'a al-Qur'ān al-Karīm fī Dirāsah [Faṣl bayn al-Sam'a wa al-Baṣar]* (Beirût: Dār al-Ma‘ārif, t.t.), 61.

⁷⁴ Shaykh ‘Assām Ṣoleḥ al-‘Uwayd, “Limāzā Atā al-Sam’ Mufaradan wa al-Abṣār Jam'an fī al-Qur'ān”, lihat laman sesawang *Multaqā Ahl al-Tafsīr*, dikemaskini 2010, dicapai pada 2 Mac 2015, <http://vb.tafsir.net/tafsir/19851/#.VOrEuS5zujZ>.

⁷⁵ *Ibid.* lihat juga Al-Sha'rāwī, *Mu'jizah al-Qur'ān*, 1: 93-95.

pada ayat 30 Surah al-Nūr dan hadith Rasulullah SAW yang menyeru menundukkan pandangan⁷⁶.

Manakala dalam konteks penerimaan maklumat, deria pendengaran akan mampu mengakses dengan baik satu sumber audio sahaja. Sekiranya wujud pelbagai sumber audio dalam satu-satu masa, maka pendengaran manusia tidak akan mampu mengakses sumber tersebut dengan baik. Situasi ini berlaku dalam interaksi individu dengan individu atau kumpulan tertentu⁷⁷. Hal ini berbeza dengan keupayaan penglihatan manusia untuk mengakses pelbagai sumber dalam satu-satu masa. Oleh sebab itu wujudnya gesaan daripada Rasulullah SAW untuk mendengar ucapan seseorang dengan bersungguh-sungguh apabila berlakunya interaksi dua hala⁷⁸, kerana wujudnya hikmah dan *munāsābat* dengan ayat ini. Malah apabila diteliti, pendengaran akan mampu memberikan kesan yang lebih mendalam kepada diri dan akal manusia⁷⁹, Ibn ‘Ajībah membawa analogi bukti lisan Rasulullah SAW menjadi legasi ampuh pada awal perkembangan dakwah Islam⁸⁰.

⁷⁶ Allah Berfirman: "Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat. Surah al-Nur (24) : 30.

Lihat hadith mengenai seruan menjaga pandangan. Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabi, t.t.), 3:1675 (Kitāb al-Adab, Bāb al-Nahy al-Julūs fī al-Tariqāt).

⁷⁷ Aspek ini juga telah diperincikan dalam sebuah kompilasi kajian berjudul Basic Aspect of Hearing, Moore B.C.J et al., *Basic Aspect of Hearing: Physiology and Perception* (New York: Springer-Verlag, 2013), 82. Doi. 10.1007/978-1-4614-1590-9. Lihat juga Stig Arlinger, “The emergence of Cognitive Hearing Science”, *Scandinavian Journal of Psychology*, v. 50, Issue 5 (2009), 371–384. Doi: 10.1111/j.1467-9450.2009.00753.x

⁷⁸ Al-Nawawī, *Riyād al-Ṣolihīn*, “Kitāb Adab, Bāb Istīhbāb Ṭayyib al-Kalām wa Ṭalāqah al-Wajh ‘inda al-Liqā” (Beirūt: Maktabah al-Islāmī, 1992), 299.

⁷⁹ Al-Zindānī dan ‘Ādil al-Sa‘dī, “al-I‘jāz al-‘Ilmī fī Taqaddum al-Sam’ ‘alā al-Basar”, lihat laman web rasmi Universiti al-Iman, Yaman *Jāmi‘ah l-Īmān*, dikemaskini pada 2013, dicapai pada 6 Januari 2015, http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1670.

⁸⁰ Ibn ‘Ajībah, *Tafsīr al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd* (Qāherah: Ḥubi‘a ‘alā Nafaqah Ḥasan Zākī, 1999), 7:388-389.

Melalui analisis *al-‘Ilmī* mengenai kekuasaan Allah SWT yang tersurat di sebalik kalimah *al-Sam‘a* dan *al-Abṣār* di atas, menunjukkan penemuan terhadap kemukjizatan makna teks al-Qur'an dan perkaitan terhadap fungsinya. Fenomena yang turut diakui oleh sarjana lalu seperti al-Alūsī, al-Rāzī, Ibn ‘Ashūr, Abū Ḥayyān dan dikembangkan oleh al-Sha‘rāwī menerusi perspektif *i’jāz bayānī* dan *i’jāz ijtimā’ī* telah membuka laluan terhadap penelitian yang lebih rencam khususnya korelasi dengan penemuan moden. Hasilnya, penemuan mendapat hikmah susunan keutamaan komponen pendengaran dalam bentuk harfiah dalam ayat ini menunjukkan kepentingannya menerusi hubung kait dengan akal yang berhubung dengan kefahaman. Malah dibuktikan dengan senario interaksi antara Tuhan, manusia dan alam menerusi peristiwa *Aṣḥāb al-Kahfī*. Selain itu, penelitian pada fasa penciptaan deria pendengaran dan penglihatan menunjukkan keserasian pada turutan teks dan keutamaan pada fungsi, serta diperkuuhkan dengan korelasi dalam ilmu neurosains seperti yang dikemukakan pada rajah 4.1.8. Justeru itu, penelitian yang serius terhadap ayat al-Qur'an khususnya ayat berbentuk *al-Rubūbiyyah* akan mendedahkan rahsia kekuasaan ciptaan Allah SWT, hubungan harmoni dengan alam sekeliling dan keserasian terhadap tabii dan fitrah manusia.

4.1.3 Saintifik Ketuhanan Pada Surah Al-Ra‘d Ayat 28.

﴿أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمِئْنُ الْقُلُوبُ﴾⁹

Maksudnya: “Ketahuilah dengan *zikr Allāh* itu, tenang tenteramlah hati manusia”.

Surah al-Ra‘d (13) : 28

Saintifik ketuhanan pada Surah al-Ra‘d ayat 28 ini adalah tertumpu kepada aspek ketaatan sebagai asas ketenangan dan kecemerlangan. Isu ketiga dalam elemen ini merujuk kepada proses atau amalan ketaatan sebagai asas ketenangan dan kecemerlangan yang dikaitkan melalui amalan *zikr Allāh*, kerana amalan ini telah diberikan jaminan secara pasti oleh Allah SWT menerusi ayat ﴿تَطْمِئْنُ الْقُلُوبُ﴾; iaitu jaminan ketenangan hati. Untuk mengenal pasti hubung kait ini, perlu diteliti terlebih dahulu persoalan-persoalan berikut, kerana huraian daripada persoalan inilah yang akan menjadi hujah dan bukti bahawa implementasi *zikr Allāh* yang membentuk nilai ‘*itmi’nān al-Qalb*’ sebagai amalan ketaatan menjadi tonggak kecemerlangan individu.

Persoalan **Pertama**, Apakah definisi *zikr Allāh* dalam ayat ini sehingga dikaitkan dengan elemen kecemerlangan dan ketenangan? **Kedua**, Mengapakan amalan *zikr Allāh* dikaitkan dengan *al-Qalb* (hati)? **Ketiga**, Adakah amalan *zikr Allāh* merupakan salah satu kaedah alternatif yang mampu menyelesaikan pelbagai masalah semasa? Dan bagaimanakah sudut pandang intelektual dalam hal ini? **Keempat**, Mengapakah pendekatan pada amalan *zikr Allāh* masih tidak mendapat tempat untuk diimplementasikan dalam pelbagai aspek di pelbagai sektor semasa? Bertujuan untuk menghasilkan impak positif dan kondusif yang melibatkan aspek nilai dan etika pada hubungan kemanusiaan dan alam sejagat?

Berdasarkan sorotan literatur⁸¹ mendapati, data korpus penyelidikan semasa menunjukkan amalan spiritual seperti meditasi, ayurveda, yoga, relaksasi⁸² untuk mencari ketenangan lebih mendapat tempat dalam kalangan penyelidik bertujuan untuk mencari jalan penyelesaian dan resolusi terhadap pelbagai isu dan masalah dalam rangkaian sosial. Malah pelbagai pendekatan lain turut dilakukan seperti melihat hubung kait manusia dengan alam sekitar dan sekeliling untuk meraih ketenangan⁸³ dan mencari ‘sumber’ positif yang mampu memberikan kesan terhadap cara berfikir sekali gus kepada fisiologi tubuh manusia. Sedangkan dalam ajaran Islam telah wujud kaedah yang lebih holistik dan komprehensif menerusi frasa *zikr Allāh* yang nyata memberikan kesan positif terhadap rohani dan jasmani. Hanya timbul persoalan ‘apakah’ dan ‘bagaimanakah’ konsep *zikr Allāh* diimplementasikan dalam kehidupan seharian sehingga mampu membentuk ketenangan?

Ketika al-Sha‘rāwī mengulas ayat ini, didapati beliau menterjemahkan frasa *zikr Allāh* dalam konteks sebuah proses ketaatan, kerana proses ketaatan ini berkait rapat dengan elemen akal sebagai pusat berfikir yang membawa kepada ketenangan dan ketenteraman pengamalnya. Pentafsiran beliau adalah seperti berikut:

⁸¹ Seperti penggunaan alunan muzik, regangan otot dan sebagainya. Lihat Procelli, D. E, “The Effects Of Music Therapy And Relaxation Prior To Breastfeeding On The Anxiety Of New Mothers And The Behavior State Of Their Infants During Feeding”, (Tesis Kedoktoran Florida: College Of Music The Florida State University, 2005), 463. <http://diginole.lib.fsu.edu/etd/463>. Purwanto, S, “Pengaruh Pelatihan Relaksasi Religius untuk Mengurangi Gangguan Insomnia”, (Disertasi Fakultas Psikologi Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 2006). Segal ZV et al., “Mindfulness-Based Cognitive Therapy For Depression: A New Approach To Preventing Relapse”, *Journal of Consulting and Clinical Psychology* v. 68, Issue 4 (2000), 615-623. <http://dx.doi.org/10.1037/0022-006X.68.4.615>. Lehrer, P. M, *Biofeedback training to increase heart rate variability: In Principles and Practice of Stress Management*, ed. ke- 3 (t.p, 2007), 227-248. Burleson BR, “The experience and effects of emotional support: What the study of cultural and gender differences can tell us about close relationships, emotion, and interpersonal communication”, *Pers. Relatsh* v. 10, Issue 1 (2013), 1-23.

⁸² Antaranya relaksasi muzikal dan regangan.

⁸³ Mohd Zuhdi Marzuki et al., *Etika Alam Sekitar Daripada Perspektif Islam Timur dan Barat* (Kuala Lumpur: PTS Publications, 2002), 22. Lihat juga David H. Barlow, *Anxiety and Its Disorders, The Nature and Treatment of Anxiety and Panic* (New York: The Guilford Press, 2012), 67.

“....Amalan *zikr Allāh* yang memberikan impak ketenangan kepada individu Muslim bukanlah dimaksudkan hanya diterjemahkan sebagai amalan berzikir⁸⁴ semata-mata, tetapi merujuk kepada pelbagai makna antaranya; *Pertama*, penghayatan terhadap inti pati ajaran al-Qur'an (Surah al-Hijr ayat 9 dan Surah al-Zukhruf ayat 44). *Kedua*, memerhati hikmah dan iktibar setiap ajaran agama (Surah al-Furqān ayat 18). *Ketiga*, mengingati Allah SWT melalui amalan kebaikan (Surah al-Baqarah ayat 152). Pengertian ini dapat difahami bahawa ketenangan itu amat berkait rapat dengan hati dan akal manusia. Akal yang sejahtera bermula daripada hati yang penuh dengan keimanan. Oleh sebab itu Rasulullah SAW menggunakan analogi hati sebagai seketul daging (*mudghah*) yang mempengaruhi seluruh jasad⁸⁵. Misalnya amalan pensyariatan solat dan puasa, orang Mukmin meyakini bahawa kewajipan ini bukan sekadar satu bentuk pengabdian dan melambangkan hubungan antara *al-Khāliq* dan *al-Makhlūq*, malah membuktikan secara teori (*bayāni*)⁸⁶ dan tabii ('ilmī) pensyariatan ini mengandungi hikmah yang memenuhi keperluan rohani dan jasad manusia. Ini kerana setiap amalan *zikr Allāh* itu bukan sekadar memberikan ketenangan kepada pengamalnya, malah melengkapkan perhubungan manusia dengan Allah SWT. Dalam aspek keilmuan moden, beberapa amalan *zikr Allāh* telah terbukti memberikan kesan positif terhadap proses berfikir dan sudut pandang manusia terhadap sesuatu perkara. Malah menjadi penawar kepada masalah tertentu. Pentafsiran 'ilmī terhadap ayat 23 Surah al-Zumar menggambarkan hubung kait ini. Keruntuhan nilai kemanusiaan, hilangnya ketenteraman akan berterusan sekiranya manusia tidak menghayati amalan *zikr Allāh*, kerana Allah SWT telah memberikan jaminan bahawa itulah jalan terbaik menuju ketenangan dan kecemerlangan...”⁸⁷

Al-Sha‘rāwī melalui pentafsirannya di atas dapat difahami bahawa, beliau telah mengemukakan satu gagasan terhadap kepentingan amalan ketaatan melalui konotasi

⁸⁴ Perbuatan mengingati Allah dengan menyebut kalimah seperti astaghfirullah, Allahuakbar, sama ada dengan lidah (zikir jali/jahri), atau dalam hati (zikir sirri/khafi). *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 1816, entri “zikir”.

⁸⁵أَلَا وَإِنْ فِي الْجَسَدِ مُضْعَفَةٌ إِذَا صَلَحَتْ صِلْحَةُ الْجَسَدِ كُلِّهِ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسْدَةُ الْجَسَدِ كُلِّهِ، أَلَا وَهِيَ الْقُلُوبُ....

Maksudnya: “....Ketahuilah sesungguhnya di dalam jasad manusia terdapat seketul daging, apabila daging tersebut baik maka baiklah seluruh jasad, dan apabila daging tersebut buruk maka buruklah seluruh jasad, ketahuilah daging tersebut ialah hati...”.

Al-Bukhārī, “Šaḥīḥ al-Bukhārī”, dalam *Mawsū‘ah al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Šāliḥ Ibn al-‘Azīz al-Shaykh (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 6 (Kitāb al-Imān, Bāb Faḍl Man Istabra'a li-dīnihi, no. hadis 25).

⁸⁶ Keindahan laras bahasa yang digunakan di dalam al-Qur'an.

⁸⁷ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, 12:246-249.

zīkr Allāh. Ayat ini didapati mengandungi unsur *i‘jāz al-Ilāhī* ḏān *i‘jāz al-Ta‘thīrī*, iaitu wujudnya elemen kemukjizatan melalui amalan ketaatan yang memberikan kesan terhadap orang mukmin. Walaupun al-Sha‘rāwī dalam pentafsiran beliau tidak memperincikan elemen *i‘jāz* yang terdapat dalam ayat ini, namun analisis mendapati frasa “....dalam aspek keilmuan moden, beberapa amalan *zīkr Allāh* telah terbukti memberikan kesan positif terhadap kaedah berfikir dan sudut pandang manusia terhadap sesuatu perkara. Malah menjadi penawar kepada masalah tertentu....”, telah membuka ruang pengkajian yang lebih mendalam mengenai hubung kait dengan keilmuan moden. Malah hujah pentafsiran ‘ilmī ayat 23 Surah al-Zumar menjadi pengukuh terhadap penemuan ini⁸⁸. Bagi menjelaskan isu ini, pandangan intelektual klasik dan moden dirujuk.

Melalui analisis beberapa pentafsiran *mufassir*, majoriti berpandangan bahawa pengamalan *zīkr Allāh* yang disertai dengan keyakinan tanpa ragu akan menghasilkan ketenangan⁸⁹. Walaupun terdapat perbezaan pandangan dari aspek kaedah perlaksanaan, namun matlamatnya tetap sama iaitu mendekatkan diri kepada Allah SWT. Umpamanya, ketika Hamka membahaskan isu ini, beliau berpandangan tatacara *zīkr Allāh* tidak terhad kepada aspek tertentu, sebaliknya meliputi kesemua proses atau

⁸⁸ Lihat juga ulasan beliau mengenai isu ini pada bab *al-Dalīl al-Ghaybī* dalam karyanya berjudul *al-Āyah al-Kawniyah wa Dilālatuhā ‘alā Wujūd Allāh Ta‘ālā*. Al-Sha‘rāwī, “al-Āyah al-Kawniyah wa Dilālatuhā ‘alā Wujūd Allāh Ta‘ālā”, ed. Aḥmad al-Raghbī, laman sesawang *Islammi8m*, dicapai 5 April 2014, <http://www.islammi.8m.com/>.

⁸⁹ Abū Ḥayyān, *al-Bahr al-Muḥīṭ*, 5:380. Al-Alūsī, *Tafsīr Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur‘an al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*, 13:149-151. Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, 30:204. Sayyid Qutb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qurān*, XXX:310. Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Pinjamas, 1988), 13:93. Al-Rāzī, *Tafsīr Mafātiḥ al-Ghayb*, 19:50-51. Al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kashshāf*, 3:351. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Aẓīm*, 8:141. Al-Sa‘dī, *Taysīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr al-Kalām al-Mannān* (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2012), 729. Al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī – Ma‘ālim al-Tanzīl* (Riyad: Dār al-Taybah, 1990), 13:315-317. Al-Qurtubī, *al-Jāmi‘ lī Aḥkām al-Qur‘ān*, 12:65-67. Ibn ‘Ashūr, *al-Tafsīr wa al-Tanwīr* (Tūnis: al-Dār al-Tūnisiyyah lī al-Nashr, 1984), 13:37-138.

perbuatan yang membawa kepada peningkatan aras keimanan⁹⁰, hal yang sama turut dikemukakan oleh al-Alūsī⁹¹ dalam tafsir beliau. Sebaliknya al-Baghāwī, al-Sa‘dī, al-Qurṭubī, Abū Ḥayyān dan Ibn ‘Ashūr memperincikan amalan tersebut melalui amalan berzikir, mendalmi ayat-ayat al-Qur'an dan disertai dengan keyakinan yang mendalam⁹².

Manakala al-Marāghī mentafsirkan, pengamatan terhadap alam sekeliling yang terangkum pelbagai bentuk keajaiban dan kekuasaan menjadi dalil keesaan Allah SWT yang mampu menguatkan dan menenangkan hati manusia⁹³, yang menjadi asas kepada kecemerlangan hidup di dunia. Sebaliknya Sayyid Quṭb menyifatkan manusia yang terhalang daripada memperoleh ketenangan tersebut adalah merupakan suatu kecelakaan, kerana daripada penelitian terhadap penyelidikan moden mendapati, wujudnya implikasi meliputi kesannya pada akal dan fisiologi manusia⁹⁴.

Justeru, proses pelbagai yang wujud daripada frasa *zikr Allāh* akan mewujudkan keimanan dan memberikan ketenangan seterusnya menghasilkan nilai fokus dan kesungguhan yang tinggi. Situasi ini mampu memberikan nilai tambah terhadap kemampuan akal dan fisiologi tubuh dalam menyempurnakan sesuatu kerja, malah menjadi resolusi terhadap pelbagai masalah yang timbul⁹⁵. Menyentuh aspek ketaatan menerusi implementasi *zikr Allāh* dan korelasinya dengan tabii manusia dikukuhkan

⁹⁰ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, 13: 93.

⁹¹ Al-Alūsī, *Tafsīr Rūḥ al-Ma‘āni fī Tafsīr al-Qur'an al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*, 13:149-151.

⁹² Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīt*, 5:380. Al-Sa‘dī, *Taysīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr al-Kalām al-Mannān*, 729. Al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī – Ma‘ālim al-Tanzīl*, 13:315-317. Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ lī Aḥkām al-Qur'ān*, 12:65-67. Ibn ‘Ashūr, *al-Tafsīr wa al-Tanwīr*, 13:137-138.

⁹³ Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, 30:204. Al-Alūsī, *Tafsīr Rūḥ al-Ma‘āni fī Tafsīr al-Qur'an al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*, 13:149-151.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, 13:93. Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qurān*, XXX:310.

melalui huraian al-Alūsī yang membuktikan wujudnya kesan terhadap tubuh badan (khususnya kulit manusia) seperti yang dijelaskan dalam Surah al-Zumar ayat 23⁹⁶.

Berdasarkan perincian pentafsiran al-Sha‘rāwī dan *mufassir* terpilih di atas memberikan petunjuk terhadap hubung kait secara langsung amalan ketaatan (*zikr Allāh*) terhadap rohani dan jasmani manusia. Bagi melihat dengan lebih rinci korelasi ini, data-data saintifik dirujuk.

Analisis mendapati, implementasi amalan-amalan yang berunsurkan kerohanian seperti zikir, bacaan al-Qur'an memberikan kesan positif terhadap subjek uji kaji atau responden khasnya dalam menangani masalah-masalah sosial yang membelenggu segelintir masyarakat. Misalnya ujian klinikal yang dilakukan sekumpulan penyelidik Universiti Malaysia Pahang (UMP) terhadap pelajar yang memiliki masalah rekod disiplin menggunakan terapi zikir mendapati, wujudnya perubahan dari aspek minda, emosi dan tingkah laku. Penemuan ini direkodkan menerusi ‘*Heart Rate Variability*’ (HRV)⁹⁷. Kajian rintis ini mendapati bahawa teknik ini amat berkesan dan dapat membantu pelajar khasnya dalam membuat perubahan diri dan meningkatkan pencapaian akademik⁹⁸. Rajah 4.1.9 di bawah menunjukkan perubahan psikologi yang

⁹⁶ Al-Alūsī, *Tafsīr Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*, 13:149-151.

⁹⁷ “...*Heart Rate Variability (HRV)* is the physiological phenomenon of variation in the time interval between heartbeats. It is measured by the variation in the beat-to-beat interval...” B.M Appelhans and L.J. Luecken, “Heart rate variability as an index of regulated emotional responding”, *Review of General Psychology*, v. 10 (2006), 229-240.

⁹⁸ Kajian ini dilakukan terhadap 6 orang pelajar lelaki yang mempunyai rekod masalah disiplin, berusia 17 tahun di Sekolah Menengah yang berbeza. Ujian ini dilakukan selama 4 minggu, meliputi 3 sesi setiap hari dan setiap sesi mengambil masa 15 minit. Objektif utama kajian ini ialah untuk melihat sejauh mana penerapan elemen zikir (rohani) mampu memberikan tindak balas positif terhadap psikologi pelajar bermasalah. Mohd Rozali Senik et al., “A Pilot Study of The Effect of Zikir on The Performance Psychology Using Heart Rate Variability (HRV)”, (Makalah 4th International Graduate Conference on Engineering, Science & Humanities (IGCESH) Universiti Teknologi Malaysia, Johor,

berlaku terhadap responden yang dikesan melalui HRV setelah melalui ujian pelaksanaan zikir berdasarkan metode dan tempoh yang telah ditetapkan.

Rajah 4.1.9 : Hasil Kajian Ujian Klinikal Menggunakan Terapi Zikir

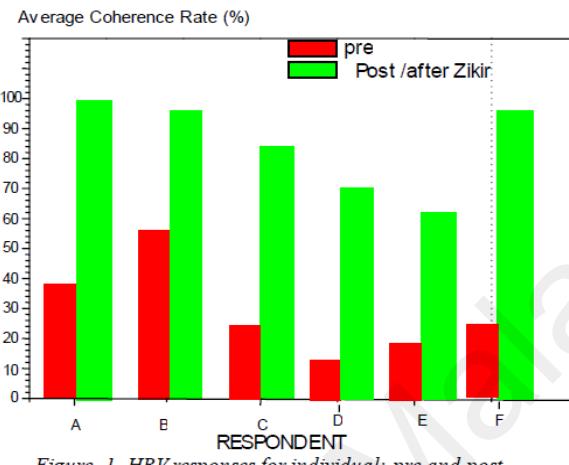


Figure. 1. HRV responses for individual: pre and post

Sumber: Mohd Rozali Senik et. al⁹⁹

Selain itu, kajian mendapati elemen ketaatan berunsurkan kerohanian (*religious spirituality*) seperti taubat, zikir dan bacaan al-Quran juga memberikan manfaat dan tindak balas positif kepada pesalah juvana yang terlibat dengan penyalahgunaan dadah¹⁰⁰. Respon positif yang dikesan menggunakan peranti tindak balas biologi *Galvanic Skin Response* dan *Heart Rate Variability* (GSR & HRV). Hasil eksperimen yang dilakukan terhadap responden menunjukkan bahawa tahap kepercayaan beragama dan amalan kerohanian individu adalah berkait rapat dengan orientasi hidup positif,

16-17 April 2013), 1-3, laman sesawang *Universiti Malaysia Pahang Institutional Repository*, dicapai pada 1 April 2015, <http://umpir.ump.edu.my/3548/>.

⁹⁹ *Ibid.*, 3.

¹⁰⁰ Kajian ini meneroka kesan kepercayaan agama, kerohanian dan *biofeedback* dalam 36 pelajar sekolah yang ketagihan dadah (berumur sekitar 13-19 tahun) daripada Kuantan, Pahang Malaysia. Urme Salam et al., “Drug addiction intervention for adolescents with religious spirituality and biofeedback”, *Psychophysiology Today – The E-Magazine for Mind Body Medicine*, v. 9, Issue 1 (Biofeedback Federation of Europe , 2014), 1-10. ISSN 1999-9879.

kurang berisiko menghadapi masalah sosial, psikologi dan tekanan hidup¹⁰¹. Terapi ini juga terbukti berhasil apabila mampu mengurangkan masalah ketagihan dadah dan meningkatkan kadar *endorphin*¹⁰² dalam tubuh penagih, sekali gus membantu dalam proses pemulihan¹⁰³ (Lihat Jadual 4.1). Hasil kajian ini mengesahkan bahawa penerapan unsur ketaatan dalam beragama memiliki hubung kait dengan perubahan fisiologi manusia¹⁰⁴. Tindak balas positif ini adalah merupakan bukti ilmiah fasa perubahan individu ke arah kecemerlangan melalui pengamalan elemen *zîkr Allâh* seperti yang diungkapkan oleh al-Alûsi di dalam pentafsirannya.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Endorphin* adalah bahan kimia yang bersifat analgesik (menghilangkan kesakitan) semula jadi dalam badan. Ia merupakan opium paling mujarab dalam meredakan kesakitan. Lihat entri *endorphin*, laman sesawang *Pusat Rujukan Persuratan Melayu*, dicapai pada 2 April 2015, <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=endorfin>, entri “*endorphin*”.

¹⁰³ Terapi ini telah digunakan oleh Pondok Pesantren (Ponpes) Inabah XIX Surabaya dalam usaha memulihkan masalah ketagihan dadah dalam kalangan penagih yang beragama Islam. Inisiatif ini terbukti melalui peningkatan perubahan ke arah yang lebih positif penagih yang pernah menjalani rawatan di pusat ini. Penemuan ini adalah berdasarkan penyelidikan yang dilakukan terhadap 9 orang penagih tetap di pusat ini. Data kemudian dianalisis menggunakan *Paired T-Test*, *Wilcoxon Signed Ranks Test*, dan *Spearman’s Rho*. Lihat Indriana Noor Istiqomah, “Reduced Addiction In Drugs Abusers Undergoing Dhikr At Ponpes Inabah Xix Surabaya”, *Folia Medica Indonesiana* v. 49 Issue 1 (January-March 2013), 8-11. ISSN 0303-7932, laman sesawang *Jurnal Universitas Airlangga*, dicapai pada 2 April 2015, http://journal.unair.ac.id/article_7391_media3_category3.html.

¹⁰⁴ Lihat juga Payne, I. R. et al., *Review of Religion and Mental Health: Prevention and The Enhancement of Psychosocial Functioning* (t.p. : t.p., 1991), 9, 11. Koenig, H. G. et al., “Modeling The Cross - Sectional Relationships Between Religion, Physical Health, Social Support, and Depressive Symptoms”, *American Journal of Geriatric Psychiatry* v. 5 (1997), 131-144.

Jadual 4.1 : Rekod Peningkatan Kadar *Endorphins* dan Pengurangan Masalah Ketagihan Responden di Ponpes Inabah XIX Surabaya.

Respondents	Endorphin day 40	Endorfin day 56	Value Label	Day 40	Day 56
1	70	185	Addiction	1	No addiction
2	55	58		2	Low addiction
3	100	115		3	Moderate addiction
4	78	74		4	High addiction
5	115	180		5	Very high addiction
6	79	215			
7	75	115			
8	69	155			
9	98	72			
Minimum	55	58			
Maximum	115	215			
Mean	82.11	129.889			
Std. Deviation	18.658	56.468			

Sumber: Indriana Noor Istiqomah 2013¹⁰⁵.

Dalam aspek yang lain, pendekatan solat yang diketengahkan sebagai wasilah kepada agen perubahan menjadi bukti bahawa amalan yang memberikan unsur ketenangan pada spiritual dan fizikal memberikan impak positif terhadap gerak kerja dan produktiviti individu. Kerana kombinasi elemen rohani dan jasmani dalam pelaksanaan solat lebih berkesan berbanding penggunaan teknologi terkini seperti *Electromyography* dalam mengurangkan tekanan dan implikasi fisiologi disebabkan bebanan kerja¹⁰⁶. Amnya, kefahaman, penghayatan dan keyakinan terhadap setiap

¹⁰⁵ Indriana Noor Istiqomah, “Reduced Addiction In Drugs Abusers Undergoing Dhikr At Ponpes Inabah Xix Surabaya”, 9-10.

¹⁰⁶ Wang Jing, Muhammad Nabil Abdul Wahab et al., “The Influence of Relaxation with Electromyography and Islamic Prayer Programs for Female Muslim”, *International Journal of Physical Sciences* v. 7, Issue 22 (June 2012), 2897-2904. Doi: 10.5897/IJPS11.1671, ISSN 1992 - 1950 © 2012, laman sesawang Academic Journals, dicapai 3 April 2015, <http://www.academicjournals.org/IJPS>.

komponen rukun Iman dan Islam telah terbukti secara saintifik meningkatkan kemampuan berfikir, mengurangkan masalah sosial¹⁰⁷, dan agen perubahan sosial.

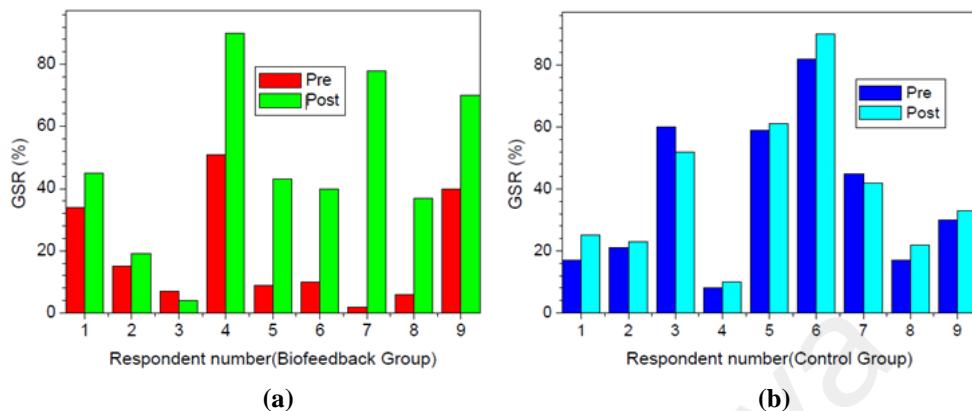
Selain itu, pendekatan spiritual dalam Islam juga memberikan kesan positif terhadap psikofisiologikal manusia. Misalnya ujian klinikal yang dilakukan terhadap 18 responden menggunakan peranti *Galvanic Skin Response* dan *Heart Rate Variability* (GSR & HRV) mendapati terdapat perubahan luar biasa dikesan daripada peratusan GSR dan skor koheren HRV pada keseluruhan responden¹⁰⁸. (Lihat Rajah 4.1.10). Berdasarkan Rajah 4.1.10 menunjukkan peratusan GSR responden dalam eksperimen yang dilakukan. Didapati berlakunya peningkatan peratusan GSR bagi responden yang terlibat dalam aktiviti spiritual Islam (Lihat Rajah 4.1.10 ‘a’). Sebaliknya, responden dalam kelompok ‘control group’ yang tidak melalui ujian spiritual Islam dikesan tidak mengalami sebarang perubahan peratusan GSR (Lihat Rajah 4.1.10 ‘b’). Peningkatan arah aliran GSR dari aspek tahap tindak balas memberikan petunjuk positif terhadap perubahan emosi akibat aktiviti kerohanian¹⁰⁹. Dapatkan kajian ini menyimpulkan, perubahan positif terhadap psikofisiologikal individu menerusi aktiviti kerohanian yang dikesan menerusi HRV dan GSR membuktikan pendekatan ini mampu memberikan impak ke arah menghasilkan kecerdasan spiritual, intelektual dan emosi.

¹⁰⁷ Penyelidikan yang dilakukan oleh sekumpulan penyelidik Universiti Kebangsaan Malaysia terhadap 600 orang (300 lelaki dan 300 wanita) terdiri dalam kalangan remaja berumur 19-23 tahun terhadap kefahaman dan kepercayaan rukun Iman mendapati penekanan aspek ini bukan sahaja mengurangkan sikap negatif dalam kalangan remaja, malah menjadi agen perubahan sikap ke arah yang lebih positif. Lihat Fazilah Idris et al., “A Path Analysis Approach on the Effects of Faith Based Behavior on Religious Delinquent Behavior Among Youth”, *Research Journal of Applied Science* v. 8, Issue 1 (2013), 89-95. ISSN: 1815-932X.

¹⁰⁸ Muhammad Nubli Abdul Wahab, “The Effects of Islamic Spiritual Activities on Psycho-Physiological Performance”, *Journal of Educational, Health and Community Psychology*, v. 2, Issue 2 (2013), 1-10. ISSN : 2088-3129.

¹⁰⁹ *Ibid.*

Rajah 4.1.10: Dapatan Korelasi Amalan Kerohanian Terhadap Psikofisiologikal Manusia.



Sumber: Muhammad Nubli Abdul Wahab, 2013¹¹⁰

Dalam konteks ilmu perubatan, amalan-amalan ketaatan yang mengandungi elemen *zîkr Allâh* dikesan mempunyai hubung kait tabii. Sebagai contoh, Yucel dalam kajian beliau mengesahkan bahawa, apabila seorang pesakit Islam melaksanakan ibadah (solat, doa, membaca al-Quran dan berzikir), ia akan membantu pesakit dalam menghadapi kesakitan (*the pain*), kerunsingan dan ketakutan (*worry and fear*), kebimbangan (*anxiety*), serta meningkatkan keselesaan dari aspek psikologi dan kemahiran berhadapan dengan situasi (*increases psychological comfort and enhances coping skills*)¹¹¹. Penemuan ini dikukuhkan lagi dengan kajian terperinci berjudul ‘Effects of Holy Quran Listening on Physiological Stress Response of Mechanically Ventilated Muslim Patients in Intensive Care Unit’¹¹² yang mengkaji kesan alunan suci al-Qur'an terhadap pesakit Muslim yang menggunakan alat pernafasan mekanikal

¹¹⁰ Ibid., 7.

¹¹¹ Salih Yucel, “The Effects of Prayer on Muslim Patients' Well-Being”, (Ph.D Thesis, Boston University: School of Theology, 2007), h. x, laman sesawang *Boston University Library*, dicapai pada 2 April 2015, <https://open.bu.edu/handle/2144/40>.

¹¹² Siti Awa Abu Bakar, “Effects of Holy Quran Listening on Physiological Stress Response of Mechanically Ventilated Muslim Patients in Intensive Care Unit”, (Ph.d Thesis, International Islamic University College Selangor, 2014), 6-9.

seperti *endotracheal tube*, *tracheostomy* dan *mask*. Data yang diperolehi menggunakan ‘*Physiological Stress Response*’¹¹³ mendapati pesakit berada dalam keadaan yang lebih tenang dalam aspek emosi, psikologi dan fisiologi. Penemuan yang sama juga ditemui apabila pendekatan relaksasi menggunakan terapi zikir membantu mengatasi perasaan cemas wanita mengandung ketika tempoh bersalin. Hal ini bukan sekadar memudahkan proses melahirkan anak, malah mengurangkan kadar kematian akibat perasaan cemas dan kecelaruan emosi ketika tempoh mengandung sehingga melahirkan anak¹¹⁴.

Melalui perincian analisis data di atas, pandangan kesarjanaan ahli tafsir bersetuju bahawa elemen ketaatan yang diimplementasikan menerusi pelbagai konsep mampu membentuk kecemerlangan spiritual, emosional dan intelektual berdasarkan kepada pengertian ‘ketenangan’ yang dijanjikan oleh Allah SWT dalam ayat 28 Surah al-Ra‘d. Hal ini dikukuhkan berdasarkan penemuan ahli sains yang mendedahkan wujudnya korelasi erat pendekatan spiritual Islam terhadap fisiologi manusia. Malah penjelasan ilmiah di sebalik makna kondisi struktur kulit manusia yang digambarkan dalam dua keadaan yang berbeza; disebabkan ketakutan dan ketenangan¹¹⁵, dalam Surah al-Zumar ayat 23¹¹⁶ menjadi dalil berdasarkan sudut pandang saintifik. Oleh itu,

¹¹³ Heart rate (HR), Systolic BP (sBP), Diastolic BP (dBp), SaO₂, PaO₂, Serum Cortisol, Blood Glucose.

¹¹⁴ Berdasarkan kajian sehingga tahun 2011, Indonesia mencatatkan kematian tertinggi di Asia Tenggara akibat komplikasi ketika mengandung sehingga melahirkan anak. Annisa Maimunah, “Pengaruh Pelatihan Relaksasi Dengan Dikir Untuk Mengatasi Kecemasan Ibu Hamil Pertama”, *Jurnal Psikologi Islami (JPI)* v. 8, Isu 1(2011), 1-22.

¹¹⁵ Al-Zindānī dan ‘Ādil al-Sa‘dī, *al-I‘jāz al-Ta‘thīrī lī al-Qur‘ān al-Karīm*, lihat laman web rasmi *Universiti al-Imān, Yaman*, dikemaskini 2013, dicapai pada 5 April 2015, http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?selected_article_no=1207. Lihat juga ‘Abd al-Daheem al-Kaheel, *al-Jild Yasma‘*, laman sesawang *Mawqi‘ al-Kaheel lī I‘jāz al-‘Ilmī*, dicapai 5 februari 2015, <http://www.kaheel7.com/ar/index.php/2010-02-02-22-17-58/533-2012-11-14-21-51-3>.

¹¹⁶ اللَّهُ تَعَالَى أَحْسَنَ الْحَدِيثَ كَيْفَا مُتَشَاءِكًا مَتَّقَايِنَ تَشَعُّرُ مِنْهُ خَلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ فَمُثْلِبُنَ خَلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهُ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلَ اللَّهُ قُلْبُهُ مِنْ هَادِ

pengkaji berpandangan pentafsiran *al-‘Ilmī* yang dikemukakan secara teori oleh al-Sha‘rāwī dalam isu ini telah membuka pengkajian yang lebih luas melalui penemuan-penemuan yang telah disebutkan di atas. Justeru kewujudan pelbagai pandangan terhadap kaedah *zikr Allāh* akan terus berkembang berdasarkan interpretasi kesarjanaan yang sentiasa berubah mengikut faktor masa dan perkembangan intelektual manusia dan sudah pasti akan mendedahkan wujudnya nilai kemukjizatan yang perlu diterokai bertujuan mengukuhkan keimanan dan mendedahkan kebenaran.

Maksudnya: “Allah telah menurunkan sebaik-baik perkataan iaitu Kitab Suci Al-Quran yang bersamaan isi kandungannya antara satu dengan yang lain (tentang benarnya dan indahnya), yang berulang-ulang (keterangannya, dengan berbagai cara); yang (oleh kerana mendengarnya atau membacanya) kulit badan orang-orang yang takut kepada Tuhan mereka menjadi seram; kemudian kulit badan mereka menjadi lembut serta tenang tenteram hati mereka menerima ajaran dan rahmat Allah. Kitab Suci itulah hidayah petunjuk Allah; Allah SWT memberi hidayah petunjuk dengan Al-Qur'an itu kepada sesiapa yang dikehendakiNya (menurut undang-undang peraturanNya); dan (ingatlah) sesiapa yang disesatkan Allah SWT (disebabkan pilihannya yang salah), maka tidak ada sesiapa pun yang dapat memberi hidayah petunjuk kepadanya”. Surah al-Zumar (39) : 23.

4.2 SAINTIFIK SOSIAL (SOCIAL SCIENCE)

4.2.1 Saintifik Sosial Pada Surah Al-Hujurāt Ayat 10.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْرَجُوا فَاصْبِرُوا بَيْنَ أَخْوَيْهِمْ ۝ وَأَنفُوا اللَّهَ لَعْنَكُمْ تُرْكُمُونَ ۝ (10)

Maksudnya: Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara, maka damaikanlah kedua saudaramu dan bertakwalah kamu kepada Allah SWT supaya kamu beroleh rahmat.

Surah Al-Hujurāt (49) : 10

Saintifik sosial ayat 10 Surah al-Hujurāt pada bahagian ini adalah merujuk kepada konsep Modal Sosial (Social Capital) yang terkandung di dalam frasa ‘*Ikhwah*’. Ayat ini menerangkan tentang konsep ukhuwah (persaudaraan) yang merupakan hal mendasar bagi terbentuknya sebuah modal sosial dalam institusi masyarakat. Dari ukhuwah tersebut akan terbentuknya beberapa elemen modal sosial iaitu *norms*, *network*, *trust* dan *reciprocity*¹¹⁷, yang menjadi kerangka utama terhadap terbentuknya institusi sosial.

Pemilihan ayat ini adalah merujuk kepada hubung kait yang terkandung dalam konteks perbahasan modal sosial menerusi penelitian terhadap usaha membangunkan kerangka hierarki sosial dalam sebuah komuniti masyarakat. Ini kerana konsep modal sosial itu memiliki hubung kait dengan hasil yang diinginkan dalam pelbagai bidang kehidupan termasuk pendidikan, ekonomi dan sebagainya. Situasi ini dapat dilihat dengan jelas menerusi perspektif sesebuah komuniti yang memiliki pencapaian positif

¹¹⁷ Abdul Wahid al-Faizin et al., “Social Capital Dalam Al-Qur'an”, dalam *Tafsir Ekonomi Kontemporer: Kajian Tafsir al-Qur'an tentang ekonomi Islam*, ed. Nashr Akbar (Jakarta: Madani Publishing House, 2010), 133.

hasil daripada korelasi dengan apa yang ingin dicapai seperti kualiti kesihatan, tempat tinggal, pendidikan, pekerjaan sehingga membangunkan sebuah negara¹¹⁸. Berdasarkan penelitian terhadap beberapa karya penulisan al-Sha‘rāwī, beliau menekankan aspek hubungan sosial (*al-‘Alāqah al-Ijtīmā‘iyyah*)¹¹⁹ sebagai salah satu gagasan utama pembentukan modal sosial yang membawa kepada masyarakat majmuk dan negara yang diberkati sejajar dengan maksud firman Allah SWT ayat 15 dalam Surah Saba’ yang bermaksud: “... negara yang baik (*aman dan makmur*) di bawah pengampunan Tuhan”¹²⁰.

Modal sosial merupakan satu disiplin baru yang dilihat sebagai investasi dalam merangka sumber daya baru dalam masyarakat. Oleh sebab itu modal sosial diiktiraf sebagai salah satu komponen utama dalam menggerakkan kebersamaan, mobiliti idea, saling mempercayai dan saling menguntungkan untuk mencapai kemajuan. Mutakhir ini, pembangunan sosial sesebuah negara bukan sekadar di pacu berdasarkan modal fizikal, modal kewangan dan modal insan, sebaliknya pendekatan modal sosial mula diketengahkan, kerana ia berperanan menstrukturkan kehidupan masyarakat moden¹²¹. Sama ada dalam konteks pembangunan manusia, kemajuan ekonomi, kestabilan politik dan sebagainya¹²².

¹¹⁸ Kate Sankey et al., *Social Capital, Lifelong Learning and the Management of Place, An International Perspective* (Oxon: Routledge, 2007), *op. cit.*, h. 15.

¹¹⁹ Al-Sha‘rāwī, *Hāzā Dīnunā: Mā Yajib an Ya‘rifuhū al-Muslim ‘an al-Islām al-Imān al-I‘tiqād al-Yawm al-Ākhir* (Qāherah: Dār al-Rawdah, 2004), 473. Al-Sha‘rāwī, *al-Faḍīlah wa al-Razīlah* (Qāherah: Maktabah al-Sha‘rāwī al-Islāmiyyah, t.t.), 50-61.

¹²⁰ Al-Sha‘rāwī, *al-Faḍīlah wa al-Razīlah*, 50-61. Lihat Surah Saba’ (34) : 15, Surah Ibrāhīm (14) : 35, Surah al-Baqarah (2) : 126 dan Surah al-Tīn (95) : 3.

¹²¹ Fukuyama dan Francis, *The End of History and The Last Man: Kemenangan Kapitalisme dan Demokrasi Liberal*, terj. (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 1999), 56.

¹²² Inayah, “Peranan Modal Sosial dalam Pembangunan”, *Jurnal Pengembangan Humaniora* v. 12, Isu 1 (April 2012), 43.

Perbahasan modal sosial dalam kerangka pengkajian al-Qur'an tidak banyak dibahaskan. Sama ada perincian meliputi aspek pemurnian, kaedah pelaksanaan dan potensi pada masa depan. Telahan mendapati isu ini sentiasa diketengahkan menerusi perspektif sarjana Barat dalam merekonstruksi konsep, sehingga kepada pembentukan modul pembangunan sosial, politik, ekonomi¹²³ dan sebagainya. Justeru, tidak menghairankan sekiranya isu ini dipelopori oleh intelektual Barat dari aspek konsep dan praktikalnya. Oleh yang demikian, melalui idea-idea kesarjanaan yang sedia ada, bahagian ini akan menjelaskan korelasi dan refleksi al-Qur'an terhadap isu ini berdasarkan pentafsiran al-Sha'rawī menerusi frasa *Ra's al-Māl al-Ijtīmā'i* (رأس المال الاجتماعي) dan argumentasi sarjana terpilih.

Berdasarkan Jadual 4.2¹²⁴, definisi modal sosial umumnya merujuk kepada kepercayaan (*trust*), norma sosial dan rangkaian (*network*) iaitu berdasarkan idea yang

¹²³ Lihat Jadual 4.2.

¹²⁴ **Jadual 4.2** Definisi Modal Sosial

Penulis/Pengkaji	Definisi
Coleman (1988, m/s:95)	“jangkaan dan pematuhan, saluran-saluran informasi dan norma sosial ”
Coleman (1990,m/s;304)	“organisasi sosial yang akan membantu pencapaian matlamat-matlamat yang tidak mungkin dicapai tanpanya atau mungkin boleh dicapai tetapi melibatkan kos yang lebih tinggi ”
Putnam et al. (1993, m/s;167)	“ciri-ciri organisasi sosial seperti kepercayaan, norma-norma dan rangkaian yang akan memperbaiki kecekapan masyarakat”
Fukuyama (1997, m/s:378-379)	“...set peraturan atau norma tidak formal tertentu yang dikongsi di antara ahli-ahli sesuatu kumpulan yang akan memberangkan kerjasama berlaku antara mereka. Perkongsian nilai dan norma tidak semestinya menghasilkan modal sosial ...norma yang menghasilkan modal sosial mesti mengandungi ciri seperti berkata benar, menuaikan tanggungjawab dan saling bekerjasama”
Knack dan Keefer (1997, m/s;1251)	“kepercayaan, norma kerjasama dan persatuan di dalam kumpulan”
Narayan dan Pritchett (1999, m/s:872)	“kuantiti dan kualiti hubungan manusia dengan persatuan dan norma sosial lain yang berkaitan”
Putnam (2000, m/s;19)	“hubungan antara individu – rangkaian sosial dan norma kerjasama dan kepercayaan yang wujud dari hubungan tersebut”
Ostrom (2000, m/s:176)	“pengetahuan, pemahaman, norma, peraturan dan jangkaan yang dikongsi mengenai amalan corak perhubungan sesuatu kumpulan,
Woolcock dan Narayan (2000, m/s:225)	“norma dan rangkaian yang membolehkan manusia untuk bertindak secara kolektif”
Bowles dan Gintis (2002, m/s:2)	“kepercayaan, perhatian ...kesanggupan untuk hidup berdasarkan norma masyarakat dan untuk menghukum mereka yang tidak mematuhi”

dikemukakan oleh Putnam¹²⁵. Idea Putnam (terutamanya norma dan rangkaian) telah digunakan dalam kebanyakan definisi yang diberikan oleh para pengkaji. Definisi yang diberikan oleh Durlauf dan Fafchamps¹²⁶ pula dianggap sebagai antara yang terbaik bagi menerangkan modal sosial. Walaupun setiap pengkaji mempunyai takrifan tersendiri bagi menerangkan modal sosial, sebahagian besar daripada mereka tidak menolak definisi yang mengambil kira elemen kepercayaan, rangkaian (keanggotaan dalam persatuan) dan norma hidup¹²⁷. Justeru, pendefinisian modal sosial wajar mengguna pakai idea yang diterima oleh kebanyakan pengkaji walaupun sehingga kini masih belum ada persetujuan bersama berhubung standard definisi yang perlu diguna pakai.

Dalam erti kata lain, modal sosial merujuk kepada tingkat kepercayaan, komunikasi, hubungan, kerjasama (الثقة والتواصل والعلاقة والتعاون) dan norma hidup baik yang dipupuk, dibentuk, dan dikongsi oleh sekurang-kurangnya dua orang individu atau kumpulan tertentu dalam rangkaian sosial. Hubungan yang dijalin dan dipupuk atas

Lin (2001, m/s:24-25)	“sumber-sumber terkandung dalam rangkaian sosial...terdiri dari dua komponen penting iaitu (1) ianya mewakili sumber-sumber yang terkandung dalam hubungan sosial dan (2) akses dan penggunaan sumber tersebut terkandung dalam diri individu-individu terbabit”
Knack (2002, m/s:42)	“modal sosial umum meliputi nilai, norma, rangkaian tidak formal dan keanggotaan dalam persatuan yang akan memberi kesan kepada keupayaan individu untuk bekerja bagi mencapai matlamat umum”
Sobel (2002, m/s:139)	“...situasi di mana individu boleh menggunakan keanggotaan dalam persatuan dan rangkaian untuk memperoleh manfaat”
Durlauf dan Fafchamps (2004, m/s:5)	“(1) modal sosial menghasilkan eksternaliti positif kepada individu yang menyertai sesuatu persatuan, (2) eksternaliti ini dicapai melalui perkongsian kepercayaan, norma dan nilai dan kesannya terhadap jangkaan dan tingkah laku anggota (3) kepercayaan, norma dan jangkaan yang dikongsi ini dibentuk dari organisasi tidak formal berdasarkan rangkaian sosial dan persatuan”
Bank Dunia (2005)	“norma dan rangkaian yang membolehkan tindakan secara kolektif dilakukan”

Sumber: Knowles, S., “The Future Of Social Capital In Development Economics Research”, Makalah WIDER Jubilee Conference (*Thinking ahead: The future of development economics*) Helsinki (June 2005), 17–18.

¹²⁵ Putnam, R. D., *Making Democracy Work: Civic Institutions in Modern Italy* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993), 17.

¹²⁶ Fafchamps, M. dan Minten, B., “Property Rights in a Flea Market Economy”, *Economic Development and Cultural Change* 49 (2001), 229-268.

¹²⁷ Knowles, S., “The Future Of Social Capital In Development Economics Research”, 17-18.

dasar kepercayaan dan nilai baik akan mewujudkan ruang kepada perkongsian maklumat dan pembentukan rangkaian yang akan menghasilkan manfaat kepada individu/kumpulan yang terlibat¹²⁸. Modal sosial memerlukan masa dan tenaga untuk dibangun, dikekalkan dan ditingkatkan. Kebolehupayaan seseorang individu atau kumpulan untuk berjaya pada masa kini bukan hanya bergantung kepada faktor pemilikan modal fizikal (aset kewangan dan aset fizikal) dan modal insan (tingkat pendidikan dan kemahiran)¹²⁹ tetapi turut ditentukan oleh faktor hubungan sosial sesama manusia yang semakin diiktiraf sebagai modal keempat dalam konteks pertumbuhan ekonomi dan pembangunan sesebuah negara amnya¹³⁰.

Isu ini lebih difahami dengan melihat konsep modal fizikal (*Physical Capital*) dan modal insan (*Human Capital*). Sebagaimana situasi modal fizikal terhasil melalui proses perubahan bahan sehingga terhasilnya alat tertentu yang mampu di produksi, demikian juga mengenai ‘modal insan’ iaitu menghasilkan dan membentuk kemahiran manusia sehingga mampu bertindak dengan cara baru dan lebih produktif. Modal fizikal adalah nyata dan wujud dalam bentuk material yang mampu diamati. Modal insan tidak nyata, ia wujud dalam bentuk kemahiran dan pengetahuan dalam diri seseorang. Manakala modal sosial lebih tidak nyata kerana ianya dapat diketahui menerusi perhubungan antara manusia yang wujud dalam kerangka sosial.

Sebagaimana peri pentingnya modal fizikal dan modal insan, begitu juga peranan yang dimainkan oleh modal sosial. Sebagai contoh, sebuah institusi yang

¹²⁸ Lihat perbincangan di bawah entri ‘Mujtama‘ al-Jasad al-Wāhid’ dan ‘al-Siyārah wa al-Dīn’. Al-Sha‘rāwī, *Anta Tas’al wa al-Islām Yujiib* (Qāherah: Dār al-Quds li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2003), 216, 635.

¹²⁹ Abu Sufian Abu Bakar dan Anizah Md. Ali, “Kepentingan Modal Sosial Dalam Pertumbuhan Ekonomi”, *International Journal of Management Studies* 11 (special issue) (2004), 197-212.

¹³⁰ *Ibid.*

mempunyai jaringan sosial yang baik dan nilai kepercayaan yang tinggi antara setiap individu mampu mencapai hasil gerak kerja yang cemerlang berbanding kelompok yang kurang rasa kepercayaannya terhadap sesama anggota¹³¹.

Pada dasarnya gagasan serta kepentingan modal sosial seperti yang telah dijelaskan di atas telah lama diperkenalkan oleh Islam dan dipraktikkan sejak dari awal lagi. Salah satu teori ajaran Islam yang menjadi dasar utama terciptanya modal sosial (*Social Capital*) adalah berlandaskan konsep *ukhuwwah* (persaudaraan). Antara ayat al-Quran yang menerangkan tentang konsep *ukhuwwah* ini ialah daripada surah al-Hujurāt ayat 10. Oleh yang demikian, komponen-komponen yang terkandung di dalam perbahasan modal sosial akan diketengahkan menerusi kefahaman daripada ayat ini melalui pentafsiran al-Sha‘rāwī. Ini kerana korelasi elemen saintifik sosial yang terjalin berdasarkan perincian pada ayat ini adalah penemuan yang mampu menguak prospek kepada pelaksanaan modal sosial. Malah dalam masa yang sama merekayasa dan mengetengahkan gagasan al-Qur'an terhadap prinsip pembentukan modal sosial.

Dalam perbahasan berikutnya, kajian ini akan memperincikan sudut pandang al-Qur'an terhadap isu modal sosial yang dibincangkan sekali gus sebagai refleksi intelektual terhadap permasalahan dan krisis yang timbul khususnya dalam institusi sosial. Perbincangan ini adalah berlandaskan kepada pentafsiran al-Sha‘rāwī sebagai kerangka utama perbahasan, diikuti pandangan kesarjanaan korpus klasik dan moden. Selain itu, analisis ini akan mengenal pasti hubung kait elemen saintifik sosial yang terdapat di dalam al-Qur'an berdasarkan idea Putnam yang menjadi kerangka asas

¹³¹ James S. Coleman, *The Foundation of Social Theory* (United State of America: Harvard University Press, 1990), 304.

perbahasan modal sosial iaitu; *norms* (nilai-nilai sosial), *network* (jaringan), *reciprocity* (hubungan timbal balik), dan *trust* (kepercayaan).

Nasahiddin Kamal menerusi kajian beliau menyebut beberapa punca utama susutnya nilai dalam sebuah institusi sosial antaranya ialah; berlakunya krisis rohaniah (iman), krisis ibadah, krisis etika, krisis *ukhuwwah*¹³². Kesemua aspek ini jika tidak ditangani akan membentuk satu dimensi negatif dalam pelbagai mandala sosial seperti hilangnya fungsi utama sesebuah keluarga yang menjadi agen utama pembentukan kelompok sosial yang lebih besar. Selain itu ia akan mewujudkan persekitaran yang tidak aman, yang akan mengganggu gugat prospek pengembangan modal sosial yang lebih mapan.

Krisis rohaniah yang utama yang menjadi penyebab kepada kehancuran iman kepada Allah SWT dan menghilangkan martabat manusia sama ada di sisi Allah SWT dan manusia ialah; mengikut hawa nafsu, ketamakan yang melampau dan kekaguman terhadap diri sendiri¹³³. Manakala krisis ibadah yang disebut sebagai antara punca utama susutnya nilai sosial difahami sebagai satu ekspresi keingkaran manusia terhadap perintah Allah SWT. Punca utama yang menjadi penyebab krisis ini dijelaskan berdasarkan firman Allah SWT dalam tiga ayat yang berbeza¹³⁴.

¹³² Nasahiddin Kamal, “Metodologi Al-Qur'an Dalam Menangani Krisis Moral Dan Penyakit Sosial : Satu Kajian Manhaj Qurani Dalam Mengubati Krisis Moral Dan Penyakit Sosial Semasa”, (Disertasi, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2004), 123, 127, 132, 134.

¹³³ Muhammad al-Ghazali, *Khutbah Pilihan Muhammad al-Ghazali*, terj. Ibn Abdullah Saleh (Bandung: Gema Risalah Press, 1988), 68.

¹³⁴ Ahmad Yani, *Faktor Penyebab Kemungkaran Manusia, Lembaga Pengkajian Dan Pengembangan Dakwah* (Jakarta:Khairu Ummah, 1997), 63. Pengkaji juga mendapati krisis ini turut dibahaskan oleh al-Sha'rawi dalam pelbagai tajuk ketika menerangkan prinsip asas Islam dalam konteks perhubungan sosial (*Mu'amalāt wa Ijtimā'iyyāt*). Al-Sha'rāwī, *al-Fatāwā: Kullu Mā Yahmu al-Muslim fī Hayātihi wa Yawmihi wa Ghadīhi*, edt. Sayyid al-Jamīlī (Qaherah: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t.), 349-402.

Pertama: Ilmu yang dimiliki tidak menjadikan seseorang semakin tawaduk atau rendah hati, malah semakin angkuh dan sompong. Situasi ini dirakam dengan jelas oleh Allah SWT dalam Surah al-Jāthiyah ayat 23¹³⁵. **Kedua:** kesombongan yang terpancar melalui sikap, ucapan dan perilaku. Sifat ini akan menjadikan manusia menolak kebenaran yang datang daripada Allah SWT, seperti mana firman Allah SWT dalam Surah al-Naml ayat 14¹³⁶. **Ketiga:** Golongan yang jahil dan tidak mengendahkan segala suruhan dan larangan Allah SWT, malah menafikan keimanan mereka yang menyembah Allah SWT. Situasi ini Allah SWT telah gambarkan menerusi firman-Nya dalam Surah al-Baqarah ayat 13¹³⁷.

Ketika Malik Bennabi menjelaskan krisis dan masalah hubungan sosial dalam hierarki kemasyarakatan, beliau mengatakan asas utama yang menentukan perkembangan dan kualiti hubungan sosial ialah melalui hubungan kerohanian yang wujud antara manusia dengan Tuhan. Kerana hubungan inilah yang mencipta dan menentukan hubungan sosial yang mengaitkan setiap individu dengan manusia lain¹³⁸.

¹³⁵ أَفَرَأَيْتَ مِنِ الْجَنَّةِ هُوَاهُ وَأَهْلَلُهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَحَتَّمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرَهِ غِشَاوَةً فَمَنْ تَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ ۝ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ

Maksudnya: “Dengan yang demikian, bagaimana fikiranmu (wahai Muhammad) terhadap orang yang menjadikan hawa nafsunya: tuhan yang dipatuhiinya, dan ia pula disesatkan oleh Allah kerana diketahuiNya (bahawa ia tetap kufur ingkar), dan dimeteraikan pula atas pendengarannya dan hatinya, serta diadakan lapisan penutup atas penglihatannya? Maka siapakah lagi yang dapat memberi hidayah petunjuk kepadanya sesudah Allah (menjadikan dia berkeadaan demikian)? Oleh itu, mengapa kamu (wahai orang-orang yang ingkar) tidak ingat dan insaf?” (Surah al-Jāthiyah (45) : 23)

¹³⁶ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَقْرَبُوكُنْهُمْ طَلْمَانًا وَغُلُوْبًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُسْدِدِينَ

Maksudnya: “Dan mereka mengingkarinya secara zalim dan sompong angkuh sedang hati mereka meyakini kebenarannya. Oleh itu, lihatlah bagaimana kesudahan orang-orang yang melakukan kerosakan.” (Surah al-Naml (27) : 14)

¹³⁷ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمَنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أُتُّؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ ۚ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَأَلِئْكُنْ لَا يَطْعَمُونَ

Maksudnya: “Dan apabila dikatakan kepada mereka: “Berimanlah kamu sebagaimana orang-orang itu telah beriman”. Mereka menjawab: “Patutkah kami ini beriman sebagaimana berimannya orang-orang bodoh itu?” Ketahuilah! Sesungguhnya merekaalah orang-orang yang bodoh, tetapi mereka tidak mengetahui (hakikat yang sebenarnya).” (Surah al-Naml (27) : 14)

¹³⁸ Pandangan beliau dipetik berdasarkan terjemahan dan penjelasan dalam buku versi Bahasa Inggeris oleh Mohamed el-Tahir el-Mesawi. Malik Bennabi, *Asal Usul Masyarakat Manusia: Rangkaian Hubungan Sosial ‘On The Origins of Human Society’*, terj. (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara, 2007), 69.

Beliau menegaskan, semakin kuat hubungan kerohanian (keagamaan), maka semakin sempitlah kekosongan sosial¹³⁹ dan semakin tinggi nilai yang terhasil dalam setiap unit sosial. Ketelitian beliau memahami hubungan ini bukan sekadar melihat kepada aspek hubungan kerohanian sahaja, malah meneliti dengan kritis kewujudan asal usul manusia melalui prospek moral, psikologi, pendidikan serta sejarah manusia¹⁴⁰.

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, surah ini mengandungi konsep *Social Capital* yang sangat berguna bagi proses pembangunan sesebuah negara dan refleksi terhadap krisis-krisis di atas. Perincian dapat dilihat melalui pecahan berikut;

- a) Lafaz : إِنَّ الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ . Lafaz ini mengandungi asas awal bagi mewujudkan sebuah modal sosial (*social capital*). Di atas nilai yang terkandung dalam lafaz tersebut, modal sosial dapat dibangunkan dengan kukuh.
- b) Lafaz : فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ . Lafaz yang kedua ini ialah sebuah metode yang memelihara keutuhan sebuah modal sosial yang telah wujud di dalam masyarakat.
- c) Lafaz: لَعَلَّكُمْ تُنْجِدُونَ . Manakala lafaz yang terakhir ini merupakan sebuah hasil yang akan diperoleh dari penerapan modal sosial dalam institusi masyarakat.

¹³⁹ *Ibid.*, 70.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 27, 59, 81, 93.

a. Pentafsiran Lafaz (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ)

Dalam bahasa Arab, terdapat perbezaan antara lafaz *(ikhwān)* dan *(ikhwah)* meskipun keduanya dalam bentuk *plural* (*jama'*) dari kalimah *اخ - akh* (yang bererti saudara atau sahabat). Dalam hal ini, lafaz *اخوة* *(ikhwah)* digunakan dalam bentuk *plural* dari lafaz *singular* *اخ* yang bererti saudara (saudara yang memiliki hubungan darah atau nasab). Manakala lafaz *اخوان* merupakan bentuk *plural* dari kalimah *singular* *اخ* yang bererti sahabat (hubungan yang terbentuk atas dasar persaudaraan dan bukannya melalui nasab)¹⁴¹.

Menariknya dalam ayat ini, Allah SWT memilih kalimah *اخوة* (*ikhwah*) untuk menggambarkan hubungan yang wujud di antara orang mukmin. Sedangkan hubungan yang wujud di antara mereka bukanlah hubungan berasaskan nasab. Dalam konteks ilmu Balaghah, situasi ini diistilahkan sebagai '*tashbih al-Baligh*'¹⁴². Walaupun hubungan sesama Muslim bukan berasaskan kepada hubungan nasab, tetapi gambaran yang Allah SWT kemukakan menunjukkan perhubungan ini disamakan dengan perhubungan nasab kerana ia dibangunkan atas keimanan kepada Allah SWT (Islam). Bahkan hubungan ini dikatakan lebih utuh berbanding hubungan kekeluargaan kerana ia berterusan sehingga hari kiamat¹⁴³. Oleh sebab itu dalam hal ini nilai iman dan Islam

¹⁴¹ Al-Rāzī, *Tafsīr Mafātiḥ al-Ghayb*, 14:183. Al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kashshāf*, 5:573.

¹⁴² Iaitu hubungan yang berasaskan keturunan atau nasab. Wahbah al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1998), 26:235. Al-Alūsī, *Tafsīr Rūh al-Ma'āni fī Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathāni*, 19:275.

¹⁴³ Al-Qurtubī, *Jāmi' lī Aḥkām al-Qurān*, 16:322. Al-Alūsī, *Tafsīr Rūh al-Ma'āni fī Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathāni*, 19:275.

mengatasi nilai nasab sehingga al-Sha‘rāwī menyifatkan hubungan ini dengan frasa *ikhwah al-Naṣb wa al-Īmān*¹⁴⁴.

Penggunaan lafaz ini jelas menunjukkan satu legitimasi Islam adalah agama *Raḥmah li al-Ālamīn*, tidak membezakan antara ras, suku dan budaya sebaliknya disatukan di bawah satu ikatan erat dalam Islam. Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا هَبَّنَاكُم مِّنْ ذِكْرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَاوَفُوا ۝ إِنَّ
أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاءِكُمْ ۝ إِنَّ اللَّهَ عَلَيْمٌ حَسِيرٌ

Maksundya: Wahai umat manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari lelaki dan perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku puak, supaya kamu berkenal-kenalan (dan beramah mesra antara satu dengan yang lain). Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah ialah orang yang lebih takwanya di antara kamu, (bukan yang lebih keturunan atau bangsanya). Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Mendalam PengetahuanNya (akan keadaan dan amalan kamu).

Surah al-Hujurāt (49) : 13

Senada dengan ayat di atas, Rasulullah SAW bersabda:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَائِكُمْ وَاحِدٌ أَلَا لَا فَضْلٌ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلَا
لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرٍ عَلَى أَسْوَدٍ وَلَا أَسْوَدٍ عَلَى أَحْمَرٍ إِلَّا بِالشَّفْوَى

¹⁴⁴ Pentafsiran ayat ini dirujuk melalui rakaman video kuliah al-Sha‘rāwī yang diperolehi menerusi laman sesawang rasmi koleksi kuliah dan karya beliau yang boleh dicapai di <http://www.elsharawy.com/>. Lihat entri Surah al-Hujurat ayat 6 hingga ayat 12. Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī, Min al-Āyah 6 Ilā al-Āyah 12 Min Sūrah al-Hujurāt*, laman sesawang *elsharawy.com*, dicapai pada 7 April 2015, http://www.elsharawy.com/sharawy.aspx?p_name_english=s49. Al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kashshāf*, 5:573. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, 13:152-153. 1. Manakala al-Suyuti pula berpandangan kehebatan nilai ukhuwah dalam Islam bukan sekadar digambarkan sebagai asas utuhnya nilai hubungan sosial, malah menjadi penyatu utama dalam segenap peringkat sosial masyarakat. Hal ini digambarkan sebagai satu-satunya agama yang memiliki sistem sebegini. Beliau telah menukilkan riwayat daripada Ibn Marduwah dan Bayhaqī dalam isu ini. Al-Suyūṭī, *al-Dur al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma’thūr*, 13:559.

"Wahai manusia! Ketahuilah sesungguhnya Tuhan kamu adalah satu dan begitu juga dengan nenek moyang kamu juga satu (Nabi Adam). Ketahuilah, tidak ada kelebihan bagi orang Arab atas orang ‘ajam (bukan Arab) dan begitulah sebaliknya. Dan tidak ada kelebihan bagi orang berkulit merah atas orang berkulit hitam, bagi orang berkulit hitam atas orang berkulit merah dan sebaliknya melainkan dengan ketakwaan”,¹⁴⁵.

Dengan wujudnya hubungan *ukhuwwah* ini, Islam mendidik umatnya untuk sentiasa menjalankan hubungan harmoni, saling mengasihi dan tolong-menolong sesama Muslim¹⁴⁶. Dan turut mengecam perbuatan yang merosakkan hubungan tersebut. Hubungan *ukhuwwah* seperti yang telah dijelaskan di atas adalah merupakan asas kukuh terhadap pembinaan *social capital* bagi sebuah masyarakat. Berteraskan hubungan *ukhuwwah* inilah menjadi legitimasi empat elemen utama seperti yang dijelaskan oleh Putnam iaitu *norms*, *network*, *trust* dan *reciprocity* akan wujud.

Berikut akan dijelaskan secara rinci beberapa ajaran Islam yang wujud berdasarkan landasan *ukhuwwah* yang mampu mewujudkan elemen utama *social capital* seperti yang disebutkan di atas. Oleh sebab secara implisit¹⁴⁷ elemen *norms* sudah terangkum di dalam ajaran Islam pada elemen utama *social capital* tersebut, maka perbahasan dalam kajian ini memfokuskan pada elemen *network*, *trust* dan *reciprocity*.

¹⁴⁵ Hadith riwayat Aḥmad, Imām Aḥmad, *Musnad Aḥmad* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabi, 1993), (*Kitāb Bāqī Musnad Anṣār*, Bāb Hadith Rajulun Min Aṣḥāb al-Nabi SAW, no. hadith 22978).

¹⁴⁶ Sayyid Qutb, *Nahwa Mujtama’ Islāmi* (Qāherah: Dār al-Shurūq, 2008), 11.

¹⁴⁷ Secara tidak langsung, *Kamus Dewan*, ed. ke-4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka, 2007), 571, entri “implisit”.

i. Network (Jaringan)

Modal sosial akan dapat dibangunkan dengan baik apabila wujudnya kecenderungan untuk membangunkan sosialisasi di antara setiap kelompok dalam sesebuah institusi sosial. Dan kekuatan sesebuah institusi sosial adalah bergantung pada kapasiti yang wujud dalam kelompok tersebut untuk menguak setiap kemampuan dalam merekayasa dan membangunkan jaringan sosial.

Dalam hal ini, *ukhuwwah* yang sedia terbina di antara umat Islam menuntut untuk saling berhubung dan berinteraksi antara satu dengan yang lainnya. Kerana, di antara justifikasi penciptaan manusia ialah bukan hanya sekadar beribadah kepada Allah SWT sahaja, malah mewujudkan rangkaian sosial, berinteraksi antara satu sama lain sebagai satu legitimasi ‘*Muslim itu bersaudara dengan Muslim yang lain....*’¹⁴⁸. Interaksi ini juga tidak hanya terhad sesama Islam sahaja, malah bersifat global iaitu sesama manusia seluruhnya. Justeru, dalam hal ini Islam mendidik umat manusia saling mengenal satu sama lain tanpa wujudnya batasan ras dan budaya atau sifat rasisme¹⁴⁹. Dari sifat interaksi inilah asosiasi¹⁵⁰ dan jaringan akan mula terbentuk. Allah SWT berfirman yang bermaksud; “Wahai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu

¹⁴⁸ Frasa ini berasal daripada sabda Rasulullah SAW; (الْمُسْلِمُ أَخْوَوُ الْمُسْلِمِ...). Hadith riwayat al-Bukhārī, Al-Bukhārī, “Ṣaḥīḥ al-Bukhārī”, dalam *Mawsū'ah al-Hadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣāliḥ Ibn al-‘Azīz al-Shaykh (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 192, 580 (Kitāb al-Mazālim, Bāb Lā Yuzlim al-Muslim Wa Lā Yuslimuhū, no. hadith 2442, Kitāb al-Ikrāh, Bāb Yamin al-Rajul lī Ṣāhibihī, no. hadith 2951).

¹⁴⁹ Juga disebut sebagai rasialisme bermaksud; i. layanan berat sebelah atau sikap bermusuhan terhadap seseorang berasaskan keturunan bangsanya, atau satu kaum mendapat layanan yang lebih istimewa daripada kaum yang lain, ii.fahaman yang menekankan bahawa suku kaum sendiri sahaja yang paling unggul. *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 1292, entri “rasisme”.

¹⁵⁰ Perkaitan (antara satu dengan yang lain), perhubungan, pertalian. *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 85, entri “asosiasi”.

dari kalangan lelaki dan wanita, dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kamu saling kenal mengenal”¹⁵¹.

Dalam Islam, istilah silaturahim diperkenalkan bagi mewujudkan satu jalinan sosial yang paling utuh dan sebagai wadah untuk melahirkan hubungan kasih sayang sesama Muslim¹⁵². Situasi ini secara tidak langsung telah menjadi asas dan indikasi utama sebuah jaringan sosial yang produktif¹⁵³. Seperti mana sabda Rasulullah SAW:

.....من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليصل رحمه.....

Maksudnya:barangsiapa yang beriman kepada Allah SWT dan hari kiamat maka hendaklah menyambung silaturahim...¹⁵⁴

ii. Reciprocity (Timbal Balik)

Pengertian umum daripada komponen *reciprocity* ialah satu hubungan timbal balik yang wujud di antara masyarakat. Hubungan ini timbul dalam kalangan masyarakat adalah hasil daripada kecenderungan dan minat untuk saling melakukan kebaikan sama ada dalam kalangan individu atau dalam kelompok besar. Pola hubungan harmoni bukan sahaja bersifat jangka pendek, sebaliknya dalam tempoh jangka panjang bergantung pada aspek altruisme¹⁵⁵.

Dalam sebuah masyarakat yang memiliki hierarki modal sosial yang tinggi, sifat altruisme juga akan terserlah dari aspek kepedulian dalam kalangan masyarakat untuk

¹⁵¹ Surah al-Hujurat (49) : 13.

¹⁵² Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī, Min al-Āyah 6 Ilā al-Āyah 12 Min Sūrah al-Hujurāt*.

¹⁵³ Sayyid Qutb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qurān*, XXXI:408.

¹⁵⁴ Hadith riwayat al-Bukhārī, Al-Bukhārī, “Šaḥīḥ al-Bukhārī”, dalam *Mawsū‘ah al-Hadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Šāliḥ Ibn al-‘Azīz al-Shaykh (Riyād: Dār al-Salām, 2000), 517, 448 (Kitāb al-Ādab, Bāb Ikrām al-Dayf Wa Khidmatihī, no. hadith 6138, Kitāb al-Nikāh, Bāb al-Waṣāh bī al-Nisā’, no. hadith 5185).

¹⁵⁵ Semangat untuk membantu dan mementingkan kepentingan orang lain. *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 40, entri “altruism”.

saling membantu antara satu dengan yang lain. Kesepadan yang wujud ini bukan sahaja mampu mengatasi isu kemiskinan, malah isu sosial yang lain. Ini kerana, apabila masalah sosial dapat dikurangkan, pembangunan negara lebih mudah dilaksanakan¹⁵⁶.

Mengulas isu ini, Hamka dalam tafsirnya mengatakan bahawa kewujudan ukhuwah di antara umat Islam adalah disebabkan pengamalan nilai-nilai murni seperti tolong-menolong, saling mengasihi dan bersatu padu dalam hal kebaikan dan mencegah kemungkarann¹⁵⁷. Rasulullah SAW bersabda:

...إِنَّ الْمُؤْمِنَ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبَنِيَانِ يُشَدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا....

Maksudnya: “Sesungguhnya seorang mukmin dengan mukmin yang lainnya bagaikan sebuah bangunan yang saling menguatkan”¹⁵⁸.

Dalam hadith di atas, Rasulullah SAW mengibaratkan ukhuwah dalam Islam seperti sebuah bangunan yang saling menguatkan. Sekiranya perumpamaan sebuah negara seperti sebuah bangunan, maka pembangunan sesebuah negara akan berjalan dengan baik ketika elemen masyarakat yang membentuknya saling memperkuuh nilai harmoni dalam merealisasikan pembangunan tersebut. Sejajar dengan hal ini, Allah SWT berfirman;

¹⁵⁶ M. Mawardi J, “Peranan Sosial Dalam Pemberdayaan Masyarakat”, *Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam* v. 3, Isu 2 (Jun 2007), 13. Al-Sha’rāwī, *Tafsīr al-Sha’rāwī, Min al-Āyah 6 Ilā al-Āyah 12 Min Sūrah al-Ḥujurāt*.

¹⁵⁷ Malah menurut beliau, ikatan iman adalah kunci kepada kekuatan ini. Hamka, *Tafsir al-Azhar*, 26:199.

¹⁵⁸ Hadith riwayat al-Bukhārī dan Muslim, Al-Bukhārī, “Şahīḥ al-Bukhārī”, dalam *Mawsū‘ah al-Hadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣalīḥ Ibn al-‘Azīz al-Shaykh (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 40 (Kitāb al-Šolāh, Bāb Tashbīk al-Asābi‘ fī al-Masjid wa Ghayrih, no. hadith 481). Muslim, “Şahīḥ Muslim”, dalam *Mawsū‘ah al-Hadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣalīḥ Ibn al-‘Azīz al-Shaykh (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 1130 (Kitāb al-Bir wa al-Sillah wa al-Adab, Bāb Tarāḥum al-Mu’mīn wa Ta‘āṭufihim wa Ta‘ādudihi, no. hadith 6585, 6586).

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالْتَّعْمُولِ ۝ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۝ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Maksudnya: “Dan hendaklah kamu tolong-menolong dalam membuat kebijakan dan ketakwaan, dan janganlah kamu tolong-menolong pada melakukan dosa (maksiat) dan pencerobohan. Dan bertakwalah kepada Allah, kerana sesungguhnya Allah Maha Berat azab seksaNya (bagi sesiapa yang melanggar perintahNya)”.

Surah al-Mā’idah (4) : 2

Berdasarkan leksikal bahasa Arab, lafaz *ta ‘awun* (تعاون) merupakan lafaz yang mengikut *wazan* (bentuk kata) dari lafaz *tafā‘ul*. (تفاعل). Sedangkan bentuk kata *tafā‘ul* dalam kaedah bahasa Arab memiliki erti (المشاركة بين الاثنين فأكثر adanya hubungan timbal balik antara dua orang atau lebih). Oleh yang demikian, jelas ayat tersebut memerintahkan agar manusia melakukan hubungan timbal balik (saling membantu) dalam melakukan kebaikan dan ketakwaan¹⁵⁹. Dalam konteks bernegara, ia diimplementasikan melalui kerjasama, bantu-membantu dalam mewujudkan sebuah negara maju, aman dan diberkati¹⁶⁰.

iii. Trust (Kepercayaan)

Umumnya, *trust* adalah merupakan sebuah kepercayaan. Dalam konteks *social capital*, Piotr Sztompka mendefinisikannya sebagai satu daya usaha untuk berdepan dengan risiko dalam hubungan sosialnya berdasarkan kepercayaan terhadap individu maupun kelompok tertentu¹⁶¹. Manakala Fukuyama menjelaskan konsep *trust* sebagai

¹⁵⁹ Al-Rāzī, *Tafsīr Maṭā’ih al-Ghayb*, 14:184.

¹⁶⁰ Sayyid Qutb, *Nahwa Mujtama ‘Islāmi*, 53-55.

¹⁶¹ Piotr Sztompka, *Trust: A Sociological Theory* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2003), 25-26.

satu sikap saling mempercayai dalam kalangan masyarakat yang membawa kepada sifat saling membantu dalam membangunkan modal sosial¹⁶².

Kepelbagai tindakan kolektif yang lahir dari sikap saling mempercayai dalam sesebuah organisasi sosial akan membawa kepada peningkatan penglibatan masyarakat dalam konteks membangunkan sebuah usaha sama dalam mana-mana institusi sosial. Ini kerana, nilai kepercayaan adalah merupakan prasyarat kejayaan ekonomi mahupun politik sesebuah negara kerana ia terkandung elemen kesatuan yang berkompetensi¹⁶³ memakmurkan sosio negara¹⁶⁴. Manakala apabila nilai kepercayaan dalam kalangan komuniti sosial telah susut, ia sekali gus akan mengundang pelbagai masalah sosial. Kerana masyarakat yang menghadapi masalah sosial akan menghadapi kesukaran ketika mendepani realiti sosial dan situasi ekonomi yang tidak stabil. Hal ini sekali gus memberikan kesan hiliran terhadap semangat kolektif dan penglibatan masyarakat dalam mewujudkan sebuah suasana kondusif dalam membangunkan negara¹⁶⁵.

Berkenaan dengan konsep *trust* seperti yang dijelaskan di atas, konsep *ukhuwwah* yang diterapkan dalam Islam juga menuntut penganutnya untuk saling mempercayai satu sama lain. Dalam Islam, sikap saling mempercayai adalah merupakan hal mendasar, kerana Islam beranggapan fitrah manusia adalah ke arah kebaikan. Allah SWT berfirman; “*maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama hanifah*

¹⁶² M. Mawardi J, “Peranan Sosial Dalam Pemberdayaan Masyarakat”, 17.

¹⁶³ Berkemampuan. *Kamus Dewan*, ed. ke-4, 511, entri “kompetensi”.

¹⁶⁴ Seth Keplan, “Identity in Fragile States: Social Cohesion and State Building”, *Development* 52, Isu 4 (2009), 466–472. Lihat juga laman sesawang *palgrave-journals.com*, dicapai pada 20 April 2015, <http://www.palgrave-journals.com/development/journal/v52n4/abs/dev200957a.html>.

¹⁶⁵ Robert D Putnam, *Making Democracy: Civic Tradition in Modern Italy* (New Jersey: Princeton University Press, 1993), 183.

(Allah), (tetaplah atas) fitrah Allah SWT yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu”¹⁶⁶. Al-Alūsi berpandangan, fitrah dalam ayat ini ialah menerima kebenaran serta membuat persiapan untuk mengetahui kebenaran¹⁶⁷. Ayat tersebut sesuai dengan sabda Rasulullah SAW:

....ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه....

Maksudnya: “....setiap anak yang dilahirkan adalah dalam keadaan fitrah (suci). Kedua orang tuanya-lah yang menjadikan dia seorang Yahudi atau Nasrani atau Majusi....”¹⁶⁸.

Manakala Ibn Kathīr pula mengaitkan elemen kepercayaan antara sesama Muslim itu dengan nilai berprasangka baik (*husnu al-Zan*) terhadap orang lain. Beliau mengutarakan kalimah *al-Zann* menerusi Surah al-Ḥujurāt ayat 12 dengan menjelaskan konsep tersebut adalah berkait rapat dengan menjauhi sifat berprasangka buruk kepada keluarga, kaum kerabat dan masyarakat amnya¹⁶⁹. Ibn Kathīr menukilkan kata-kata Saidina Umar r. a:

وَلَا تظُنْ بِكُلِّمَةٍ خَرَجْتَ مِنْ أَخْيَكَ الْمُسْلِمِ إِلَّا خَيْرًا، وَأَنْتَ تَجْدِلُهَا فِي الْخَيْرِ حَمَلاً

Maksudnya: “Dan janganlah kamu menyangka terhadap ucapan atau kalimah yang keluar dari saudara Muslim kamu melainkan dengan prasangka yang baik selagi kamu menemui cara dan jalan untuk mengalihkannya kepada yang baik”¹⁷⁰.

¹⁶⁶ Surah al-Rum (30) : 30.

¹⁶⁷ Al-Alūsi, *Tafsīr Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*, 15:361.

¹⁶⁸ Hadith riwayat al-Bukhārī dan Muslim, Al-Bukhārī, “Šaḥīḥ al-Bukhārī”, dalam *Mawsū‘ah al-Hadīth al-Shārijī: al-Kutub al-Sittah*, ed. Šāliḥ Ibn al-‘Azīz al-Shaykh (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 405 (Kitāb *Tafsīr al-Qur’ān Sūrah al-Rūm*, Bāb Lā Tabdīl lī Khalq Allāh, no. hadith 4775). Muslim, “Šaḥīḥ Muslim”, dalam *Mawsū‘ah al-Hadīth al-Shārijī: al-Kutub al-Sittah*, ed. Šāliḥ Ibn al-‘Azīz al-Shaykh (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 1141 (Kitāb al-Qadr, Bāb Ma’nā Kullu Mawlūdun Yūladu ‘alā al-Fitrah, no. hadith 6755).

¹⁶⁹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, 7:377.

¹⁷⁰ *Ibid.*

b. Pentafsiran Lafaz (فَاصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ ۝ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۝)

Seperti mana yang telah dijelaskan sebelumnya, ukhuwwah yang dibawa oleh Islam mampu membangunkan hubungan holistik dalam kalangan masyarakat yang akhirnya akan membentuk sebuah modal sosial yang mempunyai legasi kukuh. Namun, dalam usaha membangunkan prospek modal sosial ini, ia terdedah kepada beberapa konflik yang sering membelenggu masyarakat. Justeru, menerusi telahan inilah kalimah seterusnya dalam Surah al-Hujurāt ayat 10 ini menjadi panduan khusus dalam penyelesaian¹⁷¹ konflik yang terjadi di antara masyarakat. Berkenaan dengan resolusi penyelesaian tersebut, terdapat beberapa perkara penting untuk diketengahkan menerusi ayat فَاصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ ۝ وَاتَّقُوا اللَّهَ ini, iaitu;

Pertama, melalui ayat ini, pengkaji mendapati Islam menuntut penganutnya untuk menyelesaikan sebuah konflik melalui kaedah *sulh* (perdamaian) berbanding menggunakan kaedah *tahkim* (penghukuman)¹⁷². Selaras dengan firman Allah SWT; “berdamai itu adalah hal yang lebih baik”¹⁷³. Melalui kaedah perdamaian, ia bukan sahaja memberikan hak bagi kesemua pihak yang terlibat malah membentuk keadilan sosial yang lebih kondusif. Berbeza halnya dengan kaedah penghukuman, yang akan mewujudkan persepsi negatif pada sesetengah pihak terutamanya apabila ketidakadilan mendominasi keadaan¹⁷⁴. Justeru, walaupun Islam menyarankan penggunaan metode *islāh* dalam menyelesaikan isu tertentu, ini tidak bermakna kaedah ini menjadi asas

¹⁷¹ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, Min al-Āyah 6 Ilā al-Āyah 12 Min Sūrah al-Hujurāt.

¹⁷² Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, Min al-Āyah 6 Ilā al-Āyah 12 Min Sūrah al-Hujurāt. Hamka, *Tafsir al-Azhar*, 26:199-200. Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, 13:6497-6498.

¹⁷³ الصلح خير . Surah al-Nisa’ (4) : 128.

¹⁷⁴ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, Min al-Āyah 6 Ilā al-Āyah 12 Min Sūrah al-Hujurāt.

utama dalam menyelesaikan konflik, sebaliknya melihat kepada keadaan yang memerlukan kaedah perdamaian yang sejajar dengan landasan syariat.

Kedua, dalam aspek yang lain, pengkaji mendapati Allah SWT menggunakan kalimah **فَأَصْلِحُوا** yang secara literalnya diterjemahkan dengan kata damaikanlah. Adapun dari perintah perdamaian ini adalah kepada seluruh masyarakat amnya. Dalam hal ini Sayyid Ṭantawī berkata; “*Ketika terdapat dua pihak dari umat Islam terlibat dalam konflik, maka tuntutan kepada umat Islam yang lain untuk mencari resolusi perdamaian dan mengajak untuk kembali kepada hukum Allah SWT*”¹⁷⁵.

Ketiga, penyelesaian masalah atau konflik perlu diteliti bermula dari akar umbi pihak yang terlibat. Dalam situasi ini, Sayyid Ṭantawī mengulas, al-Qur'an mewajibkan agar umat Islam mendamaikan konflik yang berlaku dalam kalangan kelompok Muslim sama ada melibatkan dua pihak atau lebih. Kerana menurut beliau, semakin ramai masyarakat yang terlibat dalam konflik maka semakin besar implikasi negatif yang akan berlaku¹⁷⁶.

Keempat, kaedah penyelesaian masalah haruslah berteraskan indikasi takwa kepada Allah SWT. Hal ini berdasarkan pendapat ulama yang mentafsirkan kalimah **وَاتَّقُو اللَّهَ** dengan perintah untuk bertakwa ketika proses islah (perdamaian) di antara pihak yang berkonflik¹⁷⁷. Dalam hal ini, pihak yang berperanan sebagai pendamai haruslah bertindak secara adil dan saksama. Iaitu tidak wujud sebarang konspirasi mahupun

¹⁷⁵ Muhammad Sayyid Ṭantawī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur'ān al-Karīm* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.t.), h. 3937.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ Al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gahyb*, 16:183.

kecenderungan kepada sebelah pihak sahaja. Sudah tentu hasil yang diputuskan membawa kepada solusi kesemua pihak¹⁷⁸.

c. Pentafsiran Lafaz (لَعْلَكُمْ تُرْحَمُونَ)

Menurut Ibn Kathir, kalimah di atas adalah merupakan janji dan anugerah Allah SWT kepada orang yang bertakwa¹⁷⁹. Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, peranan takwa mampu memacu kesejahteraan dan kejayaan dalam sesebuah institusi sosial. Konklusi mikro ialah modal sosial yang dipacu berlandaskan takwa merupakan salah satu faktor turunnya rahmat Allah SWT. Di antara realisasi rahmat tersebut ialah lahirnya ketenteraman dan kesejahteraan dalam masyarakat sehingga membawa kepada terbentuknya istilah yang dinyatakan dalam Surah Saba' ayat 15 iaitu:

بلدة طيبة ورب غفو

Maksudnya: "... negara yang baik (aman dan makmur) dibawah pengampunan Tuhan".

(Surah Saba' (34) : 15)

Menurut Ibn Manzūr, kalimah *tayyib* memiliki pelbagai makna sesuai dengan penggunaan lafaz. Dalam konteks bernegara, kalimah *tayyib* ini terkandung makna آمنة

¹⁷⁸ Terdapat juga sebahagian para ulama yang mentafsirkan kalimah وَأَنْفُوا اللَّهَ مِنْ أَمْوَالِهِ dengan perintah untuk bertakwa dalam segenap hal. Justeru dalam hal ini dapat difahami elemen takwa bukan sahaja mampu menjadi indikasi utuh penyelesaian konflik, malah menguak prospek positif dalam segenap hal masyarakat Muslim. Beberapa alasan kukuh dikemukakan mengapa sifat takwa mampu mencegah terjadinya konflik dalam kalangan masyarakat, antaranya;

a) Rasa takwa yang tinggi mampu mencegah seseorang untuk menyakiti atau mengganggu orang lain sama ada dalam bentuk lisan atau perbuatan, hal ini berdasarkan firman Allah SWT dalam Surah al-Quran-Hujurat ayat 11.

b) Takwa juga memainkan peranan mengurus emosi dan bersifat qanaah dalam segenap hal. Hal ini berdasarkan firman Allah SWT dalam Surah ali-'Imran ayat 133-134.

c) Sifat takwa juga mampu menjadi motivasi memajukan diri dan tidak terlibat dalam hal yang tidak bermanfaat.

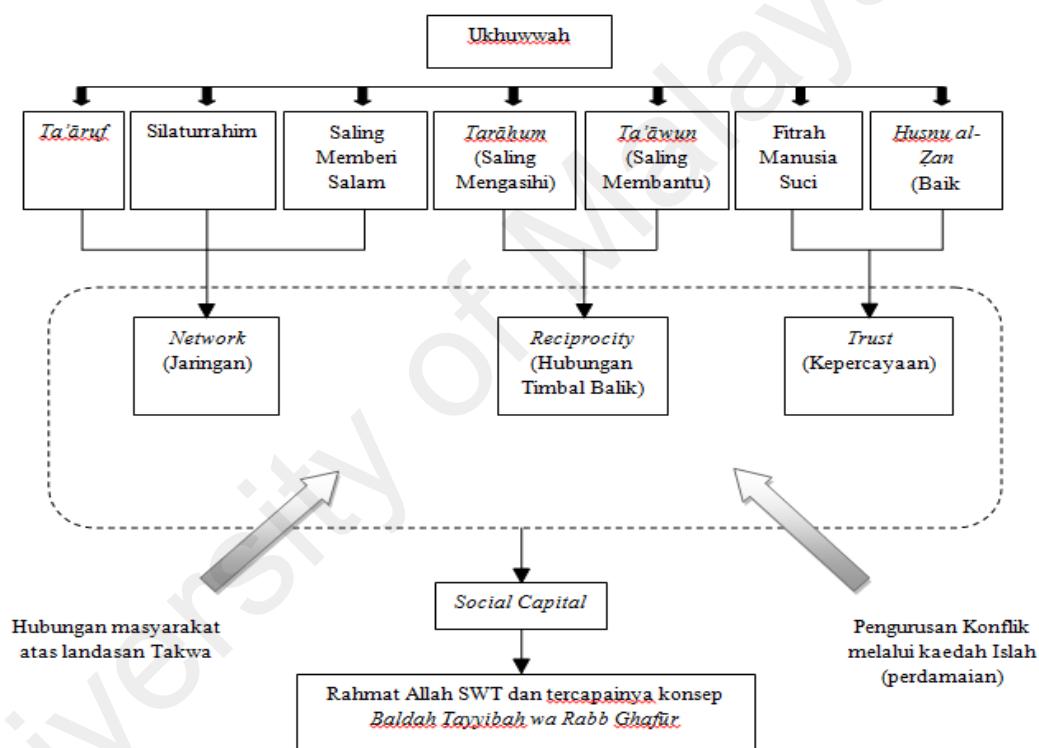
Lihat Wahbah al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr fī al-Aqīdah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj*, 16:248. Al-Suyūtī, *al-Dur al-Manthūr fī al-Tafsīr bī al-Ma'thūr*, 13:559.

¹⁷⁹ Ibn Kathir, *Tafsîr al-Our'ân al-'Azîm*, 7:376.

کشور اخیر bermaksud; negara yang aman, tenteram serta terkandung banyak kebaikan¹⁸⁰.

Dan inilah puncak kesejahteraan masyarakat yang diperoleh dari modal sosial yang berteraskan elemen takwa. Kehidupan aman dan tenteram serta minimumnya krisis sosial. Justeru, daripada penelitian kesarjanaan dan analisis terhadap isu ini, keseluruhan perbahasan dapat difahami menerusi rajah berikut:

Rajah 4.2.1 : Kesimpulan Konsep Modal Sosial Dari Surah Al-Ḥujurāt Ayat 10¹⁸¹.



Berdasarkan analisis dan penelitian di atas menjelaskan bahawa metode yang diketengahkan melalui idea pentafsiran ayat 10 Surah al-Hujurāt adalah lebih menyeluruh dalam perlaksanaan modal sosial. Kerana perincian kandungan seperti yang dikemukakan menerusi idea intelektual klasik dan moden bukan sahaja menyerlahkan

¹⁸⁰ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, 1:563.

¹⁸¹ Konsep asal pernah dikemukakan oleh Abdul Wahid al-Faizin dan dikembangkan oleh pengkaji. Abdul Wahid al-Faizin et al., “Social Capital Dalam Al-Qur'an”, 133.

fungsi dan kaedah Putnam, malah memurnikan idea tersebut sesuai dengan fitrah dan aturan sosial manusia berlandaskan al-Qur'an dan al-Sunnah. Malah dalam masa yang sama menyerlahkan kemukjizatan al-Qur'an terhadap isu ini dan korelasinya terhadap perkembangan pengetahuan modal sosial semasa.

Kesimpulan lain yang dapat dibuat ialah, modal sosial tidak seharusnya dilihat terpisah dari landasan agama seperti mana kecenderungan dalam kalangan sarjana Barat yang meletakkan kekuatan akal semata-mata dalam merekonstruksi idea pembangunan sosial malah mensekularkan konsep tanpa mengikatnya dengan agama. Selain itu, wujudnya kecenderungan yang kuat di Barat untuk melihat modal sosial sebagai suatu sumber yang bersifat duniawi, zahir dan terputus dari aroma kudus kerohanian. Malah dalam tradisi intelektual Barat moden, setelah lahirnya James Coleman melalui idea popular dalam karyanya yang berjudul *Social Capital in the Creation of Human Capital*¹⁸² yang mengandaikan bahawa persoalan yang menyangkut pembangunan sumber dan modal sosial dapat digarap hanya melalui kekuatan akal manusia yang tinggi. Malah gagasan ini diteruskan oleh Putnam, maka dapat dilihat faham modal sosial mereka terus kelam dari dimensi spiritual. Oleh sebab itu, kajian terhadap isu ini dan refleksinya melalui spektrum al-Qur'an dan al-Sunnah bukan sahaja memurnikan idea-idea kesarjanaan Barat, malah meletakkan dasar perbahasan di atas neraca keseimbangan dengan tuntutan kehidupan duniawi dan ukhrawi, serta menyerlahkan hikmah pensyariatan dalam Islam.

¹⁸² James Coleman, *Social Capital in the Creation of Human Capital* (The University of Chicago Press, 1999), 95.

4.2.2 Saintifik Sosial Pada Surah Al-Mā'idah Ayat 8.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُوْنُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءِ بِالْقِسْطِ ۝ وَلَا يَجِدُونَكُمْ شَانٌ قَوْمٍ عَلَىٰ
أَلَا تَعْدِلُوا ۝ اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۝ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۝ إِنَّ اللَّهَ حَبِيرٌ إِمَّا تَعْمَلُونَ

Maksudnya: Wahai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu semua sentiasa menjadi orang-orang yang menegakkan keadilan kerana Allah, lagi menerangkan kebenaran; dan jangan sekali-kali kebencian kamu terhadap sesuatu kaum itu mendorong kamu kepada tidak melakukan keadilan. Hendaklah kamu berlaku adil (kepada sesiapa jua) kerana sikap adil itu lebih hampir kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui dengan mendalam akan apa yang kamu lakukan.

Surah al-Mā'idah (5) : 8

Perbahasan saintifik sosial pada ayat ini adalah tertumpu kepada isu keadilan sosial dalam bentuk jaminan dan perlindungan. Isu keadilan sosial dalam komponen ini adalah merupakan refleksi intelektual daripada permasalahan yang sering kali dibincangkan oleh al-Sha'rāwī menerusi rakaman ucapan¹⁸³ dan karya-karya beliau, misalnya dalam *al-Fatāwā*¹⁸⁴, *Hāzā Dīnunā*¹⁸⁵, *al-Faḍīlah wa al-Raḍīlah*¹⁸⁶, dan

¹⁸³ Rakaman ucapan beliau boleh ditemui di dalam laman sesawang rasmi koleksi kuliah dan karya beliau yang boleh dicapai di <http://www.elsharawy.com/>, malah beberapa syarikat penerbitan telah menerbitkan kompilasi kuliah pengajian selama 16 tahun dalam bentuk VCD dan DVD. Antaranya ialah kerjasama di antara “*al-Sharikah al-Handasiyah li Taṭwīr Nazm al-Hāsibāt (RDI)*” yang berpusat di Kaherah, Mesir dan “*al-Wakīl al-Wāḥid bī al-Sū’ūdiyyah – Mu’assasah al-Muhammadī li al-Tijārah*” yang berpangkalan di Madinah al-Munawwarah, Arab Saudi yang menerbitkan VCD penuh rakaman kuliah al-Sha'rāwī berjudul *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm li Faḍīlah al-Shaykh Muḥammad Mutawalli al-Sha'rāwī*. Dicapai 25 April 2015, <http://www.elsharawy.com/>.

¹⁸⁴ Kitab ini adalah kompilasi fatwa yang dikeluarkan al-Sha'rāwī dalam pelbagai aspek. Menariknya, kitab ini memaparkan dalam satu bab khusus berjudul “*Mu’āmalāt wa Ijtīmā’iyyāt*” berkaitan penekanan al-Sha'rāwī terhadap permasalahan umat Islam khususnya isu-isu semasa dalam struktur sosial manusia yang menyentuh pelbagai aspek bermula dari nilai takwa sebagai asas utama pembinaan masyarakat sehingga kepada permasalahan yang mendepani umat Islam dalam sesebuah negara. Pengkaji melihat konsep keadilan yang ditekankan dalam setiap ‘fasal’ yang dibahaskan adalah sebab utama pemilihan isu dalam elemen saintifik sosial ini. Bertujuan untuk menguak idea saintifik al-Qur'an beliau melalui pemerhatian terhadap isu sosial semasa. Al-Sha'rāwī, *al-Fatāwā*:

*Mu'jizah al-Qur'an*¹⁸⁷. Ia adalah rentetan daripada isu-isu semasa yang berlaku ketika al-Sha'rāwī berhadapan dengan sekularisasi dalam sistem hierarki sosial umat Islam khasnya di Mesir pada ketika itu¹⁸⁸. Berdasarkan korpus kesarjanaan klasik dan moden, isu ini akan dibahaskan sebagai komponen kedua elemen saintifik sosial yang terdapat di dalam pentafsiran al-Sha'rāwī.

Perspektif al-Qur'an mendefinisikan keadilan atau adil (*al-'Adālah* dan *al-'Adl*) dalam pelbagai dimensi. Sesuai dengan konsep dan prospek perbincangan yang diketengahkan dalam ayat-ayat tertentu. Di antara pengertian tersebut ialah:

- a. '*Adl* bermaksud *fidā'* (tebusan)¹⁸⁹, seperti yang dinyatakan dalam firman Allah SWT:

وَلَا يُفْلِئُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ

Maksudnya: "Dan tidak diterima syafaat dan tidak diambil tebusan daripadanya dan tidaklah mereka akan ditolong".

Surah al-Baqarah (2) : 48

- b. '*Adl* bermaksud *al-Haq* (benar), seperti dalam firman Allah SWT:

Kullu Mā Yahmu al-Muslim fī Hayātihī wa Yawmihi wa Ghadihī, edt. Sayyid al-Jamīlī (Qaherah: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t.), 349-402.

¹⁸⁵ Isu yang sama diketengahkan menerusi di bawah frasa bertajuk "*al-Islām Yaḥmī al-mujtama' min al-Wuqū' fī Akl al-Huqūq*". Al-Sha'rāwī, *Hāzā Dīnunā: Mā Yajib an Ya'rifu hū al-Muslim 'an al-Islām al-Īmān al-I'tiqād al-Yawm al-Ākhir* (Qāherah: Dār al-Rawdah, 2004), 473.

¹⁸⁶ Dalam bab khusus berjudul "*al-'Adl: Maṭlūbah al-Amānah wa al-'Adl*", al-Sha'rāwī mengklasifikasikan sifat-sifat terpuji yang perlu wujud dalam setiap individu Muslim dalam konteks sosial dan sifat-sifat tercela yang perlu dijauhi. Al-Sha'rāwī dalam perbahasan ini amat menekankan konsep keadilan sebagai asas pembentukan dan kekuatan institusi sosial. al-Sha'rāwī, *al-Faḍīlah wa al-Razīlah*, 50-61.

¹⁸⁷ Kitab ini banyak menyentuh pelbagai aspek kemukjizatan al-Qur'an antaranya ialah aspek *I'jāz al-Tashrī'i* yang turut menyentuh konsep kepentingan '*al-'Adl fī al-Islām*' pada jilid ke-4 (halaman 83) dan di bawah frasa "*al-Insān wa al-Amānah*" dan jilid ke-10 (halaman 7) di bawah entri "*Hurriyyah al-Insān*". Al-Sha'rāwī, *Mu'jizah al-Qur'an*, 4:83, 10:7.

¹⁸⁸ Seperti yang telah dibincangkan pada bahagian "Situasi Politik Dan Sosial Pada Zaman Al-Sha'rāwī" pada Bab 2.

¹⁸⁹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, 5:126-128. Lihat juga Jalāluddīn al-Mahallī dan al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*, 108.

وَلِيُكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعُدْلِ

Maksudnya: “Dan hendaklah seorang penulis antara kamu menuliskannya dengan benar”

Surah al-Baqarah (2) : 282

c. ‘Adl bermaksud *al-Mithl* (sama seperti), umpamanya firman Allah SWT:

أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا

Maksudnya: “Atau berpuasa sama seperti (seimbang) dengan yang demikian (makanan yang dikeluarkan).

Surah al-Mā’idah (5) : 95

d. ‘Adl bermaksud menyamakan atau menyerupakan ataupun mempersekuatkan.

Pengertian ini diketengahkan menerusi firman Allah SWT:

ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَحْمَمْ يَعْدِلُونَ

Maksudnya: “Kemudian orang-orang kafir mempersekuatkan (Allah) dengan Tuhan Mereka

Surah al-An‘ām (6) : 1

e. Pengertian lain kalimah ‘Adl diterjemahkan sebagai tidak zalim, seperti adil dalam menjalankan hukuman. Inilah yang dimaksudkan melalui firman Allah SWT:

وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعُدْلِ

Maksudnya: “Dan apabila kamu menghukum antara manusia, bahawa kamu hukumlah dengan adil”.

Surah al-Nisa’ (4) : 58

f. ‘Adl diinterpretasikan sebagai sama rata, iaitu keadilan dalam menunaikan kewajipan seperti adil dalam memberi nafkah dan giliran kepada isteri-isteri. Misalnya dalam firman Allah SWT:

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً

Maksudnya: “ Maka jika kamu takut tidak akan berlaku adil,
maka (kahwinilah) seorang sahaja.

Surah al-Nisa’ (4) : 3

Etimologi *al-‘Adl* (keadilan) yang disebut di dalam al-Qur'an jelas menggambarkan kepelbagaian konsep adil yang diketengahkan. Bukan sekadar hanya menjurus kepada elemen sosiologi sahaja, sebaliknya terdapat hubungan erat terhadap elemen kepatuhan kepada konsep ketuhanan yang menjadi dasar keutuhan dalam aspek keadilan. Kepelbagaiannya ini turut diklasifikasikan oleh Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī dengan menyatakan sebanyak 27 kali pengulangan pada kalimah *al-‘Adl* dalam al-Qur'an¹⁹⁰, sesuai dengan pensyariatan yang telah ditetapkan¹⁹¹.

Ketika al-Sha‘rāwī mentafsirkan ayat di atas, beberapa perbezaan dan keunikan dalam pentafsiran beliau berbanding pentafsir yang lain. Iaitu, didapati beliau cuba mengharmonikan isu semasa dalam keadilan sosial menerusi sudut pandang beliau yang berasaskan pemahaman makna al-Qur'an. Al-Sha‘rāwī menyatakan dengan jelas perlaksanaan keadilan adalah meliputi semua aspek yang terkait dengan hubungan manusia sama ada hubungan yang bersifat vertikal dan horizontal¹⁹². Namun penekanan

¹⁹⁰ Pengulangan yang dinyatakan adalah berdasarkan etimologi pelbagai, misalnya terdapat penggunaan konsep keadilan dalam bentuk kata kerja *mādī* (telah berlaku), *muḍāri'* (sedang berlaku), *amr* (seruan melakukan keadilan) dan sebagainya. Kepelbagaiannya bentuk adalah seperti berikut; ‘*Adlun* (13 kali), ‘*Adlan* (1 kali), *I'dilū* (2 kali), *Ya'dilūn* (5 kali), *Ta'dilū* (4 kali), *Ta'dil* (1 kali), *A'dil* (1 kali). Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras lī al-Fāz al-Qurān al-Karīm* (Beirūt: Dār al-Ma‘rifah, 1996), 449-450, Bāb “Ayn”.

¹⁹¹ Abdul Hafiz Abdullah dan Zulkifli Mohd Yusoff, “Islam Dan Keadilan Sosial Menurut Pandangan Hamka Dalam Tafsir Al-Azhar: Tumpuan Khusus Kepada Kepentingan Zakat”, (Kertas Kerja Seminar Sarantau Islam & Kesejahteraan Sejagat, Anjuran Fakulti Usuluddin, Universiti Islam Sultan Sharif Ali, Brunei Darul Salam, pada 24-25 Februari 2010), h. 1.

¹⁹² Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr Al-Sha‘rāwī*, 5:2972.

utama yang dijelaskan ialah berkaitan (العدالة الاجتماعية)¹⁹³ yang diertikan sebagai keadilan sosial menurut semantik sosiologi. Lebih rinci lagi al-Sha‘rāwī memfokuskan terhadap aspek keadilan dalam bentuk jaminan dan perlindungan¹⁹⁴. Penekanan ini dengan *weltanschauung* al-Sha‘rāwī terhadap isu yang terkait di dalam teks al-Qur'an dan realiti persoalan yang timbul semasa hayat beliau. Dengan kata lain, teks itu juga berkait rapat dengan dunia luar teks yang membantu lebih jauh memahami apa makna sesungguhnya daripada sesebuah pemikiran dan pentafsiran¹⁹⁵.

Keadilan sosial dalam Islam mempunyai pengertian dan falsafah yang tersendiri, iaitu setiap umatnya dituntut menunaikan keadilan perhubungan sesama manusia dengan menjaga perhubungan baik, persaudaraan dan silaturahim dalam semua peringkat, bermula daripada peringkat kaum kerabat, jiran dan seluruh anggota masyarakat tanpa mengira susur galur budaya dan rentas anutan dalam beragama¹⁹⁶.

Dalam hal ini Allah SWT berfirman:

فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ

Maksudnya: “Oleh itu, bertakwalah kamu kepada Allah dan perbaikilah keadaan perhubungan di antara kamu,”

Surah al-Anfal (8) : 1

Melalui ayat ini, Allah SWT memerintahkan kepada setiap manusia yang beriman supaya menjalankan perhubungan baik antara satu sama lain dalam kalangan

¹⁹³ *Ibid.*, 2970.

¹⁹⁴ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr Al-Sha‘rawi*, 5:2970.

¹⁹⁵ Ahmad Sahidah Rahem, *Tuhan, Manusia Alam Dalam Al-Quran: Pandangan Toshihiko Izutsu* (Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2014), 2.

¹⁹⁶ Jawiah Dakir, *Dasar dan Kaedah Pembentukan Masyarakat Islam Menurut Perspektif Al-Sunah* (Petaling Jaya: International Law Book Service, 2008), 110.

orang-orang mukmin. Manakala perhubungan dengan orang-orang bukan Islam turut dijelaskan menerusi Surah al-Mumtahanah ayat 8 yang mengharuskan untuk sentiasa berbuat baik dan melaksanakan keadilan ketika interaksi sosial bersama golongan ini.

Malah Rasulullah SAW juga telah menyatakan bahawa; (... لا يدخل الجنة قاطع رحم...), bermaksud: "...tidak masuk syurga orang yang memutuskan silaturahim..."¹⁹⁷.

Persepsi intelektual al-Sha'rawī menyatakan, keadilan sosial dalam Islam memiliki matlamat yang lebih komprehensif iaitu untuk mewujudkan rangkaian sosial yang harmoni dan dinamik dalam setiap gerak kerja dan aktiviti bermasyarakat. Dalam erti kata lain, kesatuan dalam menjaga nilai-nilai kemasyarakatan dan bertanggungjawab memelihara dan mengekalkan hubungan keharmonian tanpa wujudnya skeptikal nepotisme budaya dan agama¹⁹⁸. Dalam hal ini Rasulullah SAW bersabda sebagai gesaan kukuh agar menjauhi perbuatan zalim antara satu sama lain serta menjauhi segala perbuatan yang mencabuli hak dan keselamatan orang lain.

Baginda menyebut:

....اتقوا الظلم، فإن الظلم ظلمات يوم القيمة، واتقوا الشح فإن الشح أهلك من
كان قبلكم، حملهم على أن سفكوا دماءهم واستحلوا محارمهم....

Maksudnya: "...Takutlah (jauhkanlah) kamu akan kezaliman, kerana sesungguhnya kezaliman itu merupakan kegelapan pada hari kiamat. Takutlah (jauhkanlah) kamu kekikiran, kerana sesungguhnya kekikiran itu telah membinasakan orang-orang yang sebelum kamu, (kekikiran) yang membawa kepada penumpahan darah-darah mereka dan menghalalkan perkara-perkara yang diharamkan kepada mereka..."¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Hadith riwayat Muslim, Muslim, "Şahîh Muslim", dalam *Mawsû'ah al-Hadîth al-Shâfi'i: al-Kutub al-Sittah*, ed. Şâlih Ibn al-'Azîz al-Shaykh (Riyâd: Dâr al-Salâm, 2000), 1126 (Kitâb al-Bir wa al-Şillah wa al-Adab, Bâb Şilah al-Râhim Wa Taħrîm Qatî'atiħā, no. hadith 6520, 6521).

¹⁹⁸ Al-Sha'rawî, *Tafsîr Al-Sha'rawî*, 5:2972.

¹⁹⁹ Hadith riwayat Muslim, Muslim, "Şahîh Muslim", dalam *Mawsû'ah al-Hadîth al-Shâfi'i: al-Kutub al-Sittah*, ed. Şâlih Ibn al-'Azîz al-Shaykh (Riyâd: Dâr al-Salâm, 2000), 1129 (Kitâb al-Bir wa al-Şillah wa al-Adab, Bâb Taħrîm al-Zulm, no. hadith 6577).

Implikasi kezaliman dan kekikiran berdasarkan konteks hadith ini jelas merosakkan hubungan sosial semasa manusia serta melenyapkan keadilan. Inilah perkara yang ditegah dalam Islam. Situasi ini dikukuhkan lagi dengan sabda Rasulullah SAW yang menegaskan bahawa orang yang tidak menjaga hak dan kepentingan umum serta membelakangkan keadilan sosial dianggap orang yang muflis dan rugi di hari kiamat kelak. Rasulullah SAW bersabda yang bermaksud;

...إِنَّ الْمُفْلِسَ مِنْ أُمَّتِي ، مِنْ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصَلَاةٍ وَصِيَامٍ وَزَكَاةً ، وَيَأْتِيْ قَدْ شَتَمَ

هذا، وضرب هذا،....

Maksudnya: "...Sesungguhnya orang-orang yang muflis dalam kalangan umatku ialah ia datang pada hari kiamat dengan (pahala) sembahyang, puasa dan zakat (yang dilakukan ketika hidupnya) sedang ia mencaci ini, menuduh ini, memakan harta ini, membunuh dan memukul ini..."²⁰⁰.

Hadith ini dengan jelas mengklasifikasikan kerugian yang dialami orang-orang yang mengerjakan suruhan-suruhan Islam tetapi dalam masa yang sama melakukan tindakan yang bertentangan dengan konsep keimanan yang dianuti seperti pencerobohan hak orang lain dan merosakkan hierarki perhubungan kemasyarakatan²⁰¹.

Dalam Islam, perlindungan atau jaminan sosial adalah merupakan satu arahan dan legitimasi terhadap undang-undang Allah SWT, dan ia bukan salah satu bentuk paksaan yang dikenakan terhadap umat Islam kerana menghadapi desakan atau pelbagai risiko dalam aktiviti bermasyarakat. Prinsip perlindungan atau jaminan dalam konteks keadilan sosial berdasarkan slogan ‘*bersatu bersaudara, tolong-menolong, melengkapi*

²⁰⁰ Hadith riwayat Muslim, Muslim, “Ṣaḥīḥ Muslim”, dalam *Mawsū‘ah al-Hadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣalīḥ Ibn al-‘Azīz al-Shaykh (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 1129 (Kitāb al-Bir wa al-Ṣillah wa al-Adab, Bāb Taḥrīm al-Zulm, no. hadith 6579).

²⁰¹ Al-Sha‘rāwī, *al-Fatawā: Kullu Mā Yahmu al-Muslim fī Ḥayātihi wa Yawmihi wa Ghadihi*, 373.

*dalam sistem berorganisasi bagi mencapai matlamat bersama*²⁰². Allah SWT berfirman yang bermaksud; “Dan tolong menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebijakan dan takwa, dan janganlah tolong-menolong dalam berbuat dosa dan perseteruan”²⁰³.

Dalam ayat ini terkandung asas perlindungan dan jaminan sosial dengan setiap anggota masyarakat mempunyai hak dan setiap individu memainkan peranan masing-masing dalam setiap komponen gerak kerja. Melalui ayat ini juga, dapat difahami seseorang itu berhak mendapatkan kesamaan dalam aspek kerjasama dalam melakukan kebaikan, kebijakan dan kebenaran tanpa wujudnya spekulatif nepotisme²⁰⁴.

Islam menganjurkan perlindungan atau jaminan sosial dalam segala bentuk aktiviti sosial, mencakupi segala urusan dalam kehidupan seperti urusan peribadi, pekerjaan, pendidikan, kesihatan, tempat tinggal dan sebagainya. Ia melibatkan setiap individu dan kelompok dalam masyarakat. Situasi ini digambarkan oleh Allah SWT dalam Surah al-Nisā’ ayat 36 yang bermaksud:

“Dan hendaklah kamu beribadat kepada Allah dan janganlah kamu sekutukan Dia dengan sesuatu apa jua; dan hendaklah kamu berbuat baik kepada kedua ibu bapa, dan kaum kerabat, dan anak-anak yatim, dan orang-orang miskin, dan jiran tetangga yang dekat, dan jiran tetangga yang jauh, dan rakan sejawat, dan orang musafir yang terlantar, dan juga hamba yang kamu miliki. Sesungguhnya Allah tidak suka kepada orang-orang yang sompong takbur dan membangga-banggakan diri”²⁰⁵.

²⁰² Jawiah Dakir, *Dasar dan Kaedah Pembentukan Masyarakat Islam Menurut Perspektif Al-Sunah*, 116. Lihat juga Sayyid Quṭb, *al-‘Adālah al-Ijtīmā‘iyyah* (Qāherah: Dār al-Shurūq, 1980), 38-40.

²⁰³ Surah al-Mā’idah (5) : 2

²⁰⁴ Al-Mawdūdī, *Hak Asasi Manusia Dalam Islam*, terj. Ramlee Ismail (Shah Alam: Dewan Pustaka Fajar, 1986), 28.

²⁰⁵ Surah al-Nisa’ (4) : 36.

Sayyid Quṭb dalam karyanya berjudul *al-‘Adālah al-Ijtīmā‘iyyah* menggariskan bahawa perlindungan sosial terdapat dalam pelbagai bentuk dan jenis, antaranya ialah perlindungan diri individu itu sendiri, perlindungan terhadap keluarga dan perlindungan individu terhadap masyarakat dan masyarakat terhadap individu²⁰⁶. Hal yang sama juga dibahaskan dengan terperinci oleh al-Sha‘rāwī ketika mengulas persoalan *al-Islām wa al-Mujtama‘* dalam karyanya *Hāzā Dīnunā*²⁰⁷. Penekanan ini adalah selaras dengan tesis yang menyatakan hierarki pembinaan sebuah organisasi yang utuh ialah bermula dari kelompok yang paling kecil (individu) sehingga kelompok yang paling besar (masyarakat)²⁰⁸.

a) Perlindungan Diri Individu

Al-Sha‘rāwī berpandangan perlindungan bersifat individu ini bukan sekadar melibatkan soal fizikal tetapi merangkumi perlindungan dalaman yang terangkum pembinaan personaliti individu yang cemerlang²⁰⁹. Misalnya, komponen perlindungan yang perlu ditekankan antaranya ialah; melindungi diri daripada bahaya dan kerosakan, menahan diri daripada nafsu yang memberikan implikasi negatif terhadap akal dan fizikal. Hal ini bertepatan dengan firman Allah SWT:

وَلَا تُلْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ۝ وَأَحْسِنُوا ۝ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

Maksudnya: “Dan janganlah kamu sengaja mencampakkan diri kamu ke dalam bahaya kebinasaan (dengan bersikap bakhil); dan baiklah (dengan sebaik-baiknya segala usaha dan) perbuatan

²⁰⁶ Sayyid Quṭb, *al-‘Adālah al-Ijtīmā‘iyyah*, 38.

²⁰⁷ Al-Sha‘rāwī, *Hāzā Dīnuna*, 473.

²⁰⁸ Nik Mustapha Nik Hassan, “Pendekatan Keadilan Sosial Dalam Membangun Negara”, dalam *Keadilan Sosial Dari Perpektif Islam*, ed. Khairul Azhar Idris (Kuala Lumpur: MPH Group Publishing dan Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 2007), 3.

²⁰⁹ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr Al-Sha‘rāwī*, 5:2968.

kamu; kerana sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang berusaha memperbaiki amalannya”.

Surah al-Baqarah (2) : 195

Ayat ini jelas merakamkan peringatan agar manusia menjauhi perkara yang membawa kemudarat. Perbuatan menjatuhkan diri ke dalam kerosakan serta menuruti hawa nafsu tergolong dalam aspek menzalimi, dan hal ini amat dicela di dalam Islam.

Mengulas mengenai kewajipan memelihara diri dan jiwa daripada hal yang memudaratkan, al-Sha‘rāwī mengaitkannya dengan hikmah disebalik tegahan melakukan ‘zina’ seperti yang dinyatakan dalam Surah al-Isra’ ayat 32²¹⁰. Beliau berpandangan, implikasinya bukan sekadar meliputi keruntuhan institusi asas sosial, malah secara saintifiknya memudaratkan fizikal manusia²¹¹.

Badan Kesihatan Sedunia (WHO) telah merekodkan sehingga tahun 2013, sebanyak 35 juta kes di seluruh dunia dikesan akibat penyakit berjangkit pembawaan seks bebas (*Sexually Transmitted Infections ‘STIs’*)²¹². Kes tertinggi direkodkan di benua Afrika diikuti Amerika dan Eropah²¹³ (Lihat Rajah 4.2.2). Ia meliputi penyakit HIV/ (*Human Immunodeficiency Virus*) AIDS (*Acquired Immunodeficiency Syndrome*)

²¹⁰ *Ibid.*, 14:146-148.

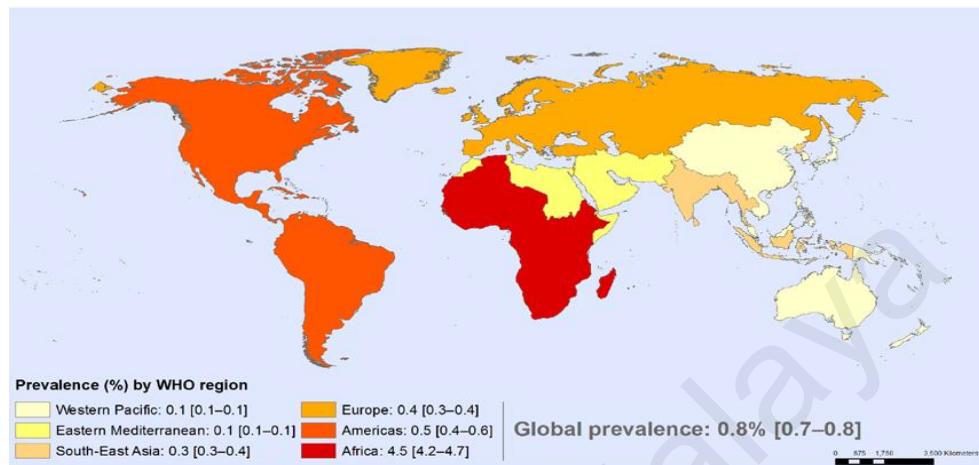
²¹¹ *Ibid.*, 145. Lihat juga Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qurān*, 3:182.

²¹² World Health Organization (WHO) HIV Department, “Global Summary of the AIDS Epidemic 2013”, Laman sesawang WHO, dikemaskini 21 July 2014, dicapai 18 Mei 2015, http://www.who.int/hiv/data/epi_core_dec2014.png?ua=1.

²¹³ World Health Organization (WHO) HIV Department, “Adult HIV Prevalence (15-49 years)”, Laman sesawang WHO, dikemaskini 2014, dicapai 18 Mei 2015, http://www.who.int/gho/hiv/hiv_013.jpg?ua=1

*Venereal Disease, Gonorrhea, Herpes Virus, Syphilis, Chlamydia, Human papillomavirus (HPV), Cancroid*²¹⁴.

Rajah 4.2.2 Adult HIV Prevalence (15-49 years), 2013



Sumber: World Health Organization (WHO) HIV Department²¹⁵

Implikasi negatif ini disifatkan sebagai malapetaka yang besar terhadap jasmani dan rohani generasi manusia²¹⁶. Refleksi daripada isu ini, Islam telah merangka disiplin dalam memelihara fitrah individu dengan mengharamkan perbuatan zina dan menghalalkan hubungan kelamin melalui wasilah pernikahan²¹⁷. Usaha ini bukan sahaja mengelak keruntuan akhlak dan menjaga keturunan seperti yang terangkum di dalam *maqāṣid shari‘ah*, malah membentuk generasi yang cemerlang sahsiah dan akhlak

²¹⁴ C-Health MediResource, “The Fact on Sexually Transmitted Infection”, laman sesawang *C-Health*, dicapai pada 18 Mei 2015, http://chealth.canoe.com/channel_condition_info_details.asp?disease_id=120 &channel_id=2037&relation_id=29495. Charles B. Whitlow et al., “Bacterial Sexually Transmitted Diseases”, *Journal of Clin in and Colon Rectal Surgery* 17, Issue 4 (November 2014), 209–214. Laman sesawang *National Institute of Health*, dicapai pada 18 Mei 2015, <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2780056/>.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ Lihat frasa ‘*Min Āyāt I’jāz al-Tashri‘ī*’. Zaghlūl al-Najjār, *Madkhāl Dirāsah al-I’jāz al-‘Ilmī fī al-Qur’ān al-Karīm wa al-Sunah al-Nabawiyah al-Muṭahharah* (Beirūt: Dār al-Ma‘rifah, 2012), 240–241.

²¹⁷ Surah al-Nur (24) : 30.

sebagai kerangka asas dalam membentuk masyarakat²¹⁸. Sekiranya berlaku perlanggaran terhadap hukum-hakam yang telah ditetapkan, pendekatan *hudūd* telah digariskan antaranya hukuman sebatan dan rejam seperti yang telah diterangkan dalam Surah al-Nūr ayat 2.²¹⁹.

²¹⁸ Terkait dengan asas utama pembentukan modal sosial dalam masyarakat seperti yang dibincangkan pada isu Modal Sosial.

²¹⁹ Maksudnya: “Perempuan yang berzina dan lelaki yang berzina, hendaklah kamu sebat tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali sebat; dan janganlah kamu dipengaruhi oleh perasaan belas kasihan terhadap keduanya dalam menjalankan hukum ugama Allah, jika benar kamu beriman kepada Allah dan hari akhirat; dan hendaklah disaksikan hukuman seksa yang dikenakan kepada mereka itu oleh sekumpulan dari orang-orang yang beriman” (Surah al-Nūr 24:2). Tinjauan literatur mendapati, terdapat beberapa kajian awalan mengesahkan bahawa hukuman sebatan terhadap pesalah zina bukan sekadar sebagai satu bentuk pembalasan dan iktibar kepada masyarakat, malah terangkum aspek penyembuhan terhadap jasad manusia yang menerima implikasi zina. Dalam hal ini, penzina yang belum berkahwin, mereka mempunyai antibodi T4 Limfosit (*T4 Lymphocytes*) yang kuat dan masih bertenaga. Sekiranya penzina menghidapi HIV selepas berzina, T4 Limfosit dalam tubuh akan diserang oleh HIV yang akan menyebabkan sel-sel T4 Limfositnya musnah sehingga menyebabkan mati dan akhirnya sel sum-sum tulangnya mengalami kelumpuhan dan fibrosis tidak mampu menghasilkan sel-sel T4 yang baru. Badan akan lemah dan Sindrom Kurang Daya Tahan Penyakit akan menyerang. Pesakit jenis ini juga mempunyai kemungkinan untuk disembuhkan. Tetapi dengan syarat ia mesti ‘didera’ melalui kaedah sebatan bagi merangsang penghasilan sel-sel T4 yang baru serta mengelakkan sum-sum tulang daripada fibrosis. Cara terbaik adalah dengan menyebat di antara bawah tengkuk dan di atas pinggang di bahagian belakang dengan sebatan yang akan merangsang penghasilan semula antibodi T4 yang baru dan pesakit tersebut mampu mengawal penyakit HIV selepas antibodi sel-sel T4 Limfositnya terhasil. Sekiranya penzina sudah berkahwin, apabila dihinggapi virus HIV, sel-sel T4 telah lemah berbanding dengan sel-sel T4 penzina yang belum berkahwin. Kelemahan ini berpunca daripada sum-sum tulang yang mengalami sedikit hakisan dan kurang menghasilkan antibodi kerana lebih banyak ditumpukan ke arah menghasilkan benih-benih bagi tujuan menghasilkan sperma-sperma baru. Penzina jenis ini tidak akan dapat diselamatkan daripada virus HIV/AIDS dan rejam sehingga mati adalah merupakan penyelesaian terbaik bagi mengelakkan jangkitan dan penyebaran penyakit di samping memberikan pengajaran yang menyebabkan orang lain takut untuk melakukan kesalahan yang sama. Dr Jamnul Azhar Mulkan, “Hikmah Hudud Dalam Konteks Sains”, laman sesawang *Youtube Dokumentari Kuliah*, dicapai pada 18 Mei 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=hgdY1LCZaxM>. Lihat ‘Abd al-Daheem al-Kaheel, “Mu‘jizah Wa Lā Taqrab al-Zinā”, laman sesawang *Mawqi‘ al-Kaheel lī I‘jāz al-‘Ilmī*, dicapai 18 Mei 2015, <http://www.kaheel7.com/ar/index.php/2010-02-02-22-25-21/445-2012-05-19-12-35-47>. ‘Abd al-Daheem al-Kaheel, “Limāzā Yajlid al-Zānī wa Shārib al-Khamr?”, laman sesawang *Mawqi‘ al-Kaheel lī I‘jāz al-‘Ilmī*, dicapai 18 Mei 2015, <http://www.kaheel7.com/ar/index.php/2010-02-02-22-25-21/1712-2014-10-26-00-36-35>. Pendekatan sebatan juga telah mula digunakan oleh beberapa penyelidik Siberia dalam konteks pemulihan pesalah laku seks dalam kalangan remaja. Lihat laman sesawang *Daily Mail UK*, dicapai pada 19 Mei 2015, <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2258395/How-beat-addictions-literally-Siberian-psychologists-thrash-patients-sticks-help-kick-habits.html>.

Justeru, saranan agar sentiasa membuat pertimbangan yang sewajarnya dalam setiap perkara adalah amat dianjurkan. Malah larangan keras terhadap individu yang menjerumuskan diri ke arah kebinasaan. Allah SWT berfirman:

وَلَا تُلْهُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلِكَةِ

Maksudnya: "...Dan janganlah kamu sengaja mencampakkan diri kamu ke dalam bahaya kebinasaan...".

(Surah al-Baqarah (2) : 195)

Pada masa yang sama juga, manusia harus melindungi diri serta lingkungannya daripada batas-batas yang merosakkan fitrahnya²²⁰. Holistiknya, dalam mengurus keperluan dunia, keseimbangan keperluan rohani dan tuntutan jasmani perlu dititik beratkan. Rasulullah SAW pernah menasihati beberapa sahabat yang ingin meninggalkan segala keperluan fitrah demi untuk menumpukan perhatian kepada amal ibadat semata-mata. Rasulullah SAW menegaskan dalam sabdanya;

فَإِنْ لَجَسْدُكَ عَلَيْكَ حَقًا، وَإِنْ لَعْنَيْكَ عَلَيْكَ حَقًا....

Maksudnya: "...Maka sesungguhnya bagi badan engkau ada haknya ke atas engkau, dan sesungguhnya bagi mata engkau ada haknya ke atas engkau..."²²¹.

Konklusinya, setiap individu bertanggungjawab menunaikan hak fitrah diri dengan melaksanakan setiap tuntutan sesuai dengan fungsi dan keperluannya. Selain bertanggungjawab melindungi dirinya daripada segala kerosakan dan kebinasaan, ini

²²⁰ Frasa ini dukukuhkan menerusi firman Allah SWT yang bermaksud: "Wahai orang-orang yang beriman! Peliharalah diri kamu dan keluarga kamu dari neraka". (Surah al-Tahrim (66) : 6)

²²¹ Hadith riwayat al-Bukhārī, Al-Bukhārī, "Šaḥīḥ al-Bukhārī", dalam *Mawsū 'ah al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Šāliḥ Ibn al-'Azīz al-Shaykh (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 154 (Kitāb al-Šawm, Bāb Ḥaq al-Jism fī al-Šawm, no. hadith 1975).

kerana hal ini terbina di atas dasar Islam ingin menjaga kepentingan individu menerusi keadilan individu yang terangkum di dalam konsep keadilan sosial.

b) Perlindungan Individu Terhadap keluarga

Islam bukan sahaja menitik beratkan soal perlindungan dalam konteks individu sahaja, malah mencakupi institusi yang lebih besar iaitu perlindungan terhadap keluarga. Konsep ini berfungsi apabila wujudnya kesatuan dan saling melindungi dalam kalangan anggota keluarga kaum kerabat dan sebagainya. Misalnya, setiap individu bertanggungjawab melindungi keluarga, ibu bapa melindungi anak-anaknya dan orang yang di bawah tanggungannya dan anak-anak pula melindungi ibu bapa dan saudara-saudaranya.

Dalam hal ini, Allah SWT telah memberikan peringatan menerusi Surah al-Tahrim ayat 6 yang bermaksud; “*Wahai orang-orang yang beriman, peliharalah diri kamu dan keluargamu daripada api neraka*”. Malah Rasulullah SAW juga telah bersabda yang bermaksud: “*Dan sesungguhnya bagi diri dan keluarga engkau ada bahagian (kewajipan) atas engkau*”²²². Menurut al-Sha‘rāwī, perlindungan yang

²²² Dalam satu riwayat yang sama, Salmān pernah berkata kepada Abū Dardā’:

إِنْ لَرِبِّكَ عَلَيْكَ حَقًا وَلِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًا وَلِأَهْلِكَ عَلَيْكَ حَقًا فَأَعْطِ كُلَّ ذَيْ حَقٍّ حَقًّا، فَأَتَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ ذَلِكَ لِهِ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدِيقُ سَلْمَانَ

Maksudnya: “*Sesungguhnya engkau mempunyai hak (kewajipan) terhadap Tuhan engkau, dan engkau mempunyai hak (kewajipan) terhadap diri engkau, dan engkau mempunyai hak (kewajipan) terhadap keluarga engkau. Maka hendaklah hendaklah engkau berikan semua hak itu kepada yang berhak. (Abu Darda') datang kepada Nabi SAW menyebut riwayat yang demikian kepada Nabi SAW. Lalu Nabi SAW bersabda: Benarlah (kata-kata) Salman.*”

Al-Bukhārī, “*Şahīḥ al-Bukhārī*”, dalam *Mawsū‘ah al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣalīḥ Ibn al-‘Azīz al-Shaykh (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 154 (Kitāb al-Ṣawm, Bāb Ḥaq al-Ahl fī al-Ṣawm, no. hadith 1977). Lihat juga Al-Bukhārī, “*Şahīḥ al-Bukhārī*”, dalam *Mawsū‘ah al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣalīḥ Ibn al-‘Azīz al-Shaykh (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 154 (Kitāb al-Ṣawm, Bāb Man Aqsama ‘Alā Akhīhi lī Yuftira fī al-Taṭawwu’, no. hadith 1968).

dimaksudkan menerusi Surah al-Taḥrīm ayat 6 adalah bermaksud perlindungan dengan memberikan peringatan dan pengetahuan ilmu keduniaan dan ilmu akhirat agar terlepas daripada segala bahaya dan hal yang merosakkan diri²²³. Manakala menerusi riwayat hadith yang dikemukakan oleh al-Bukhārī adalah menjurus kepada aspek perlindungan terhadap hak nafkah keluarga.

Dalam konteks yang lebih luas al-Sha‘rāwī mengemukakan dengan lebih rinci bentuk-bentuk perlindungan khusus individu terhadap ahli keluarga dan kaum kerabat menerusi beberapa kompilasi dalil-dalil primer²²⁴. Melalui analisis, pengkaji mencerakinkan dapatan menerusi dapatan berikut;

- i. Perlindungan terhadap hak nafkah keluarga yang wajib ditunaikan oleh seseorang individu. Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah SAW:

...وَإِنْ وَلَنْفَسِكَ وَأَهْلَكَ عَلَيْكَ حَقًا...

Maksudnya: "...Dan sesungguhnya bagi diri dan keluarga engkau ada bahagian (kewajipan) atas engkau..."²²⁵.

- ii. Perlindungan dalam bentuk nasihat dan pengajaran yang diberikan kepada ahli keluarga oleh setiap individu, khasnya berkenaan ilmu agama. Saranan ini bersandarkan sabda Rasulullah SAW:

...ارجعوا إِلَى أَهْلِكُمْ فَاعْلَمُوهُمْ...

Maksudnya: "...Kembalilah kamu kepada ahli keluarga kamu dan berilah nasihat kepada mereka..."²²⁶.

²²³ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr Al-Sha‘rāwī*, 5:2974.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ Hadith riwayat al-Bukhārī, Al-Bukhārī, "Šaḥīḥ al-Bukhārī", dalam *Mawsū‘ah al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Šalīḥ Ibn al-‘Azīz al-Shaykh (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 154 (Kitāb al-Šawm, Bāb Ḥaq al-Ahl fī al-Šawm, no. hadith 1977).

iii. Perlindungan individu khusus kepada kedua-dua ibu bapa. Seruan ini adalah berdasarkan firman Allah SWT yang menyeru untuk berbuat baik kepada kedua orang tua sekali gus membawa erti yang mencakupi keseluruhan tanggungjawab yang perlu dilaksanakan khasnya oleh seorang anak. Hal ini berdasarkan firman Allah SWT²²⁷ :

وَاحْفِظْ لَهُمَا جَنَاحَ الدُّلَّٰٰ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْجُوهُمَا كَمَا زَيَّانِي صَغِيرًا

Maksudnya: "Dan hendaklah engkau merendah diri kepada keduanya kerana belas kasihan dan kasih sayangmu, dan doakanlah (untuk mereka, dengan berkata): "Wahai Tuhan! Cucurilah rahmat kepada mereka berdua sebagaimana mereka telah mencerahkan kasih sayangnya memelihara dan mendidikku semasa kecil".

Surah al-Isrā' (17) : 24

iv. Selain itu, perlindungan terhadap kaum kerabat atau saudara mara juga merupakan gesaan yang wajib ditunaikan oleh individu. Ini kerana dalam Islam, kaum kerabat adalah golongan yang berhak mendapat perlindungan selepas ibu bapa²²⁸. Allah SWT berfirman:

وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْيَ بِعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ

²²⁶ Hadith riwayat al-Bukhārī, Al-Bukhārī, "Šaħħiħ al-Bukhārī", dalam *Mawsū'aḥ al-Hadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Šalīḥ Ibn al-'Azīz al-Shaykh (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 10 (Kitāb al-'Ilm, , Bāb Taḥrīd al-Nabī SAW Wafd 'Abd al-Qays, no. hadith 87).

²²⁷ Ayat lain yang turut menyarankan hal yang sama ialah seperti yang disebut di dalam Surah al-Āhqāf ayat 15. Dalam hal ini Rasulullah SAW bersabda:

أَلَا أَنْبَكُمْ بِأَكْبَرِ الْكَبَائِرِ؟ قُلْنَا بَلِّي يَارَسُولُ اللَّهِ الْأَشْرَاكَ بِاللَّهِ وَعَوْقَقُ الْوَالَدِينِ

Maksudnya: "Mahukah aku khabarkan kepada kamu tentang sebesar-besar dosa besar? Kami (sahabat) berkata: ya (mahu) wahai Rasulullah. Sabda Rasulullah SAW (dosa besar) ialah mensyirikkan Allah SWT dan derhaka kepada kedua-dua ibu bapa". Lihat Al-Bukhārī, "Šaħħiħ al-Bukhārī", dalam *Mawsū'aḥ al-Hadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Šalīḥ Ibn al-'Azīz al-Shaykh (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 506 (Kitāb al-Adab, Bāb 'Uqūq al-Wālidayn min al-Kabā'ir, no. hadith 5976).

²²⁸ Perincian dapat dilihat menerusi sabda Rasulullah SAW yang pernah menyatakan istilah (...*thumma al-Aqrab fa al-Aqrab...*) yang bermaksud; ...*kemudian kaum kerabat kaum kerabat...* Dalam erti kata yang lain maksud kalimah ini adalah merujuk kepada istilah 'dhawī al-Arḥām' iaitu orang-orang yang mempunyai hubungan rahim.

Maksudnya: “Dan orang-orang yang mempunyai pertalian kerabat, setengahnya lebih berhak (mewarisi) akan setengahnya yang lain menurut (hukum) Kitab Allah SWT”

Surah al-Ahzāb (33) : 6

c) Perlindungan Individu Terhadap Masyarakat dan Masyarakat Terhadap Individu.

Selain saranan perlindungan individu terhadap diri, keluarga dan kaum kerabat, Islam juga turut menganjurkan perlindungan individu terhadap masyarakat dan masyarakat terhadap individu. Bahkan kesejahteraan masyarakat bergantung pada sikap lindung-melindungi dalam kalangan setiap individu yang terlibat dalam sesuatu organisasi. Konsep ini adalah merupakan salah satu bentuk keadilan sosial yang paling luas terangkum di dalamnya atas terhadap pembinaan *ummah wāhidah*²²⁹ seperti yang diungkapkan oleh al-Sha‘rāwī dalam karyanya, sehingga membawa kepada satu konsepsi matlamat²³⁰ ‘بلدة طيبة ورب غفور’ yang lebih kompleks.

Sebagai perlindungan kepada masyarakat, setiap individu memainkan peranan penting dalam menentukan setiap keputusan dan perbuatan yang dilakukan. Dalam erti kata lain, tingkah laku dan amalan yang dilakukan memberi kesan kepada masyarakat. Sama ada kesan yang memberikan impak positif mahupun negatif. Pengkaji berpandangan, implementasi erat yang terangkum antara elemen ketuhanan, sosial dan alam tabii seperti yang dipersembahkan di dalam al-Qur'an melalui pentafsiran al-Sha‘rāwī mendefinisikan sebuah perhubungan yang bersifat *vertical* dan *horizontal* yang perlu diteliti oleh setiap manusia. Ini kerana rantaian ketiga-tiga elemen ini sekali gus menjelaskan hubung kait individu dengan keluarga dan masyarakat amnya.

²²⁹ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr Al-Sha‘rāwī*, 5: 2968. _____, *Mu‘jizah al-Qur‘ān*, 4:83.

²³⁰ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr Al-Sha‘rāwī*, 5: 2968. Lihat juga Surah Saba' (34) : 15.

Holistiknya, setiap penciptaan yang terdapat di alam ini saling berhubungan dan perlu kepada konsep *ta’āwun* dalam pelbagai perspektif. Justeru, masyarakat yang harmoni penuh sinergi terhasil daripada sebuah kelompok kecil iaitu individu yang akan membentuk gagasan masyarakat yang saling membantu antara satu sama lain²³¹. Pada hemat pengkaji hal ini sudah pasti mewujudkan suasana yang lebih kondusif dalam kalangan masyarakat.

Sayyid Quṭb telah menjelaskan dengan terperinci dalam karyanya *al-‘Adālah al-Ijtīmā‘iyyah*²³² mengenai konsep sumbangan yang perlu diberikan oleh setiap individu kepada masyarakat dan masyarakat kepada individu. Sumbangan yang dimaksudkan ialah amalan yang mampu memberikan faedah dan perkara yang mampu mencegah daripada perbuatan yang merosakkan diri dan masyarakat²³³. Hal ini kerana, peranan dan akulturasi²³⁴ yang dimainkan oleh individu dan masyarakat akan menentukan masa depan yang lebih kompetensi sama ada dalam aspek ekonomi, kebudayaan, politik dan sebagainya. Secara umumnya gambar rajah di bawah adalah merupakan hipotesis pengkaji menerusi analisis pemikiran saintifik al-Qur'an al-Sha'rāwī dalam pentafsiran Surah al-Mā'idah ayat 8.

²³¹ Abdul Hafiz Abdullah dan Zulkifli Mohd Yusoff, "Islam Dan Keadilan Sosial Menurut Pandangan Hamka Dalam Tafsir Al-Azhar: Tumpuan Khusus Kepada Kepentingan Zakat", 3-8.

²³² Sayyid Qutb, *al-‘Adālah al-Ijtīmā‘iyyah*, 81.

²³³ Pernyataan ini dikukuhkan lagi dengan firman Allah SWT dalam Surah al-Mā'idah ayat 2 yang bermaksud: "Dan tolong menolonglah kamu dalam perkara kebaikan dan takwa dan janganlah kamu tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan".

²³⁴ Penyerapan unsur-unsur kebudayaan daripada suatu budaya kepada budaya lain. *Kamus Dewan*, ed. ke-4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka, 2007), 28, entri "akulturasi".

Rajah 4.2.3: Komponen Keadilan Sosial Dalam Bentuk Jaminan Dan Perlindungan Menerusi Pentafsiran Al-Sha‘rāwī.



Dengan mengambil pendekatan Islam dalam menyusun dan membangunkan masyarakat bernegera, perlu memberi keutamaan kepada strategi keadilan sosial (*al-'Adl al-Ijtima'iyyah*) dalam membangun negara. Hasilnya jaminan sosial kepada masyarakat akan tercapai.

Jaminan sosial boleh difahami apabila dalam sesebuah masyarakat kesemua keperluan asas kehidupan untuk individu dan masyarakat berfungsi di peringkat minimum dapat diwujudkan dan dihayati. Dalam konteks dunia Barat, jaminan sosial (social security) boleh ditakrifkan sebagai “*A term used to refer to a variety of system of income support. In the U.K it covers retirement pensions, sickness, injury and maternity benefits: invalidity benefits: unemployment benefits: supplementary benefits: child benefit: and family income supplement*”²³⁵.

²³⁵ Mann, Michael et al., *Macmillan Student Encyclopedia of Sociology* (London: Macmillan Press, 1983), 180.

Islam dari awal telah memperincikan jaminan sosial melalui tanggungjawab wajib individu seperti nafkah dan zakat. Di samping itu, seseorang individu turut digalakkan melaksanakan amalan sedekah, hibah dan wakaf. Jika kesemua tanggungjawab individu tersebut masih tidak mampu menyelesaikan keperluan asasi sebilangan ahli masyarakat, mekanisme cukai turut sama dapat dikenakan kepada yang berada untuk membolehkan pemerintah menyelesaikan jaminan sosial kepada ahli masyarakat yang tidak berasib baik²³⁶. Berdasarkan pandangan Ibn Taymiyyah, strategi keadilan sosial dalam menyusun dan membangun negara adalah untuk mencapai kepentingan awam. Telahan intelektual Majid Khadduri menyebut:

*“Ibn Taymiya held that social justice would bridge the gulf between the Rules and the Ruled (*al-Raiwa al-Raiya*) and ultimately improve social conditions and enhance the power of Islam.”²³⁷*

Berdasarkan kajian yang dilakukan oleh Ali Hamsa²³⁸ menunjukkan kualiti hidup rakyat Malaysia mengalami beberapa fasa perubahan hasil daripada perubahan dasar-dasar negara yang berusaha meningkatkan kualiti sosial hidup masyarakat ke arah suasana yang lebih kondusif berpaksikan penerapan elemen keadilan dalam institusi sosial. Indikator ini dikaji berdasarkan 11 indeks utama iaitu; pendapatan dan pengagihan, persekitaran kerja, pengangkutan dan komunikasi, kesihatan, pendidikan,

²³⁶ Nik Mustapha Nik Hassan, “Pendekatan Keadilan Sosial Dalam Membangun Negara”, 2.

²³⁷ Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Maryland: The John Hopkins University Press, 1984), 180.

²³⁸ Melalui penelitian dari tahun 1990 hingga tahun 2000, didapati kualiti sosial hidup rakyat Malaysia bertambah baik seperti dalam jadual. Beberapa perubahan dasar dan undang-undang yang meletakkan dasar keadilan sebagai teras utama telah meletakkan kemajuan ketara dalam bidang persekitaran kerja dan perumahan. Bidang lain yang turut menyaksikan kemajuan adalah pengangkutan, komunikasi, kesihatan, pendidikan, penyertaan sosial, pendapatan dan pengagihan, kebudayaan, kehidupan keluarga dan alam sekitar. Perubahan ini jelas menunjukkan kesan positif terhadap perlaksanaan keadilan sosial dalam pelbagai sektor semasa dan membawa manfaat kepada pembentukan masyarakat sesebuah negara. Ali Hamsa, “Petunjuk Dari Segi Kualiti Hidup”, dalam *Keadilan Sosial Dari Perpektif Islam*, ed. Khairul Azhar Idris (Kuala Lumpur: MPH Group Publishing dan Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 2007), 120, 127-129.

perumahan, alam sekitar, kehidupan keluarga, penyertaan sosial, keselamatan awam dan kebudayaan.²³⁹.

Manakala di Indonesia pula, pelaksanaan keadilan sosial lebih mencabar kerana landskap sosial yang agak berbeza dalam konteks sejarah budaya dan perkembangannya. Berdasarkan analisis M. Din Syamsuddin²⁴⁰, walaupun Indonesia adalah negara yang memiliki jumlah umat Islam yang paling ramai di dunia, masalah tuntutan keadilan dalam sosial adalah antara isu utama yang membenggu. Situasi ini berpunca daripada kekeliruan pemahaman ajaran Islam dan ketidakmampuan umat Islam merealisasikan keluhuran nilai Islam itu sendiri. Malah sebahagian hanya menjadikan Islam sebagai *ritual religion* dan tidak menjadikannya *ethical religion*²⁴¹. Refleksi daripada permasalahan ini pemerintahan Indonesia mengambil langkah drastik mengubah dasar seperti pelaksanaan Inpres Desa Tertinggal (IDT)²⁴², Revolusi Hijau²⁴³, Sumbangan Pengembangan Pendidikan (SPP)²⁴⁴. Selain itu, kerjasama yang diusahakan oleh puluhan organisasi sosial atau NGO antara penyumbang terbesar kepada pelaksanaan keadilan sosial, melalui sektor pendidikan, kesihatan, pelayanan sosial, penasihat dan sebagainya. Misalnya Nahdatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah adalah peneraju kepada sektor pendidikan keagamaan di Indonesia dan berperanan mengubah

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ M. Din Syamsuddin, “Keadilan Sosial di Indonesia”, dalam *Keadilan Sosial Dari Perpektif Islam*, ed. Khairul Azhar Idris (Kuala Lumpur: MPH Group Publishing dan Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 2007), 47.

²⁴¹ *Ibid.*, 49.

²⁴² Program yang berdasarkan instruksi Presiden (Inpres) yang bertujuan untuk menggerakkan kegiatan desa dengan modal 20 juta Rupiah untuk setiap desa kelompok miskin untuk mengembangkan produktiviti mereka. *Ibid.*, 58

²⁴³ Pelaksanaan inovasi dan meningkatkan produktiviti dalam kalangan petani desa bertujuan mengurangkan jurang kemiskinan. *Ibid.*, 59.

²⁴⁴ Iaitu usaha meningkatkan sektor pendidikan melalui pembiayaan kos pendidikan pada semua peringkat. *Ibid.*

sebanyak 80% landskap pendidikan yang lebih kondusif²⁴⁵. Melalui usaha-usaha ini, beberapa perubahan positif dikesan dalam sektor sosial masyarakat Indonesia amnya.

Analisis rinci Hashim Abd Hamid²⁴⁶ terhadap isu keadilan sosial di negara Brunei Darussalam menyatakan, kedudukan Negara Brunei Darussalam sebagai sebuah negara Melayu Islam Beraja dan memiliki ekonomi yang mapan, telah memberikan kelebihan dalam aspek pelaksanaannya keadilan sosial (tidak wujud rasa kebimbangan, kezaliman dan penindasan sifar, adanya jaminan hidup, keamanan dan keharmonian)²⁴⁷. Selain itu, peranan yang dimainkan oleh pemerintah dan rakyat menerusi perwadatan atau kontrak sosial “Raja Untuk Rakyat, Rakyat Untuk Raja. Raja tidak boleh zalim dan rakyat tidak boleh derhaka”²⁴⁸ telah menjadi asas utama secara implisit bagi mengatasi masalah-masalah dalam struktur keadilan sosial di Negara Brunei.

Berdasarkan perbahasan di atas, beberapa kesimpulan umum dikemukakan. *Pertama*, aspek keadilan dalam institusi sosial telah dibincangkan lebih awal dalam al-Qur'an apabila penelitian khusus diberikan terhadap pentafsiran ahli tafsir klasik dan moden menerusi ayat-ayat berkaitan isu ini. Namun permasalahan yang ditemui ialah kelemahan umat Islam yang tidak mampu mengaplikasikan nilai kemukjizatan teks al-Qur'an dalam alam realiti. *Kedua*, penglibatan al-Sha'rawī dalam pelbagai tingkatan sosial semasa hayat beliau menjadi asas kepada pembentukan idea pentafsiran dalam isu

²⁴⁵ *Ibid.*, 60-61.

²⁴⁶ Hashim Abd Hamid, “Keadilan Sosial di Negara Brunei Darussalam”, dalam *Keadilan Sosial Dari Perpektif Islam*, ed. Khairul Azhar Idris (Kuala Lumpur: MPH Group Publishing dan Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 2007), 66.

²⁴⁷ *Ibid.*, 86.

²⁴⁸ Slogan ini telah termaktub di dalam warisan pemerintahan kesultanan Melayu. Malah sejarah menunjukkan British juga mengakui kedudukan Negara Brunei Darussalam sebagai kesultanan Melayu Islam dan telah tercatat di dalam The Colonial Office. *Ibid.*, 70.

ini. Namun beberapa penambahan perlu dilakukan bersesuaian dengan suasana dan konteks aplikasi.

Ketiga, pengkaji tidak menolak sama sekali teori mahupun gagasan keadilan sosial yang dikembangkan oleh sarjana Barat sehingga mewujudkan pelbagai bentuk definisi dan aplikasi, namun dalam keadaan tertentu pengkaji menemui wujudnya pemisahan total aspek kerohanian (keagamaan) apabila kepentingan individu mahupun institusi diutamakan yang menyebabkan nilai keadilan tidak dapat dinikmati secara keseluruhan seperti yang pernah dikemukakan oleh Dudley Knowles²⁴⁹. Sedangkan telah jelas mengenai hujah kesarjanaan bahawa agama merupakan asas utama kepada pelaksanaan keadilan sosial yang lebih kompleks²⁵⁰.

Justeru, pengkaji berpandangan secara teologinya, agama dilihat sebagai instrumen dalam memahami dunia dan seluruhnya. Hanya perbezaan dari sudut agama kepercayaan yang dianuti. Islam misalnya, jelas sebagai sebuah agama yang eksklusif dan optimis dalam setiap aspek kehidupan manusia. Malah karakter agama Islam yang

²⁴⁹ Lihat tajuk di bawah entri ‘*Distributive Justice*’. Dudley Knowles, *Political Philosophy* (London: Routledge, 2001), 177, 195, 225.

²⁵⁰ Misalnya Emile Dukheim yang dikenali sebagai pengasas sosiologi moden dengan jelas mendukung peranan agama dalam membawa perubahan positif dan penyatuan dalam organisasi sesebuah masyarakat. Penyatuan meliputi dalam aspek kepercayaan, nilai dalam setiap gerak kerja yang dilaksanakan. Muhammad Fauzi, *Agama dan Realitas Sosial Renungan & Jalan Menuju Kebahagiaan* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2007), 74. Dalam konteks yang lain pula, Max Weber berpandangan agama memiliki kedudukan yang bersifat sentral dalam masyarakat. Hujah beliau dikukuhkan lagi menerusi karyanya *The Protestant and Spirit of Capitalism*, iaitu sebuah kajian yang meneliti komitmen keagamaan sebagai neraca perkembangan sistem kapitalisme di Eropah. Max Weber mengatakan orientasi rasional Protestan merupakan faktor terpenting yang kondusif dalam pertumbuhan kapitalisme. Lihat Max Weber, *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, terj. Talcot Pearson (London: George Allen & Co., 1971), 180. Manakala ketika Doyle Johnson menganalisis teori Durkheim dalam kajiannya, beliau menyatakan agama adalah merupakan dasar utama untuk memahami transformasi dalam kehidupan masyarakat. Kerana agama memainkan peranan yang sangat penting dalam memberikan perspektif yang lebih luas untuk memahami aktiviti manusia dan sekitarnya. Amnya, agama dapat dilihat sebagai ‘sistem’ interpretasi manusia di dunia, dan menentukan sudut pandang manusia terhadap diri, hubungan dengan masyarakat, alam semesta dan hubungan ketuhanan. Doyle Johnson, *Sociological Theory Classical Founders and Contemporary Perspective*, tej. (Jakarta: Gramedia, 1986), 199.

bersifat *omnipresent*²⁵¹ sama ada dalam konteks simbol-simbol, nilai-nilai yang terkandung di dalamnya mempengaruhi bahkan membentuk struktur sosial, budaya, ekonomi dan politik.

Oleh yang demikian, usaha islamisasi sosial dalam konteks masyarakat yang lebih global perlu dilihat dalam pelbagai perspektif. Islam jelas sebagai sebuah agama yang memberi ruang dan legasi kukuh dalam membangunkan peradaban manusia, namun persoalan yang akan terus timbul adalah bagaimana umat Islam kini menterjemahkan isi kandungan teks al-Qur'an dan al-Hadith dalam realiti sosial sama ada dalam konteks sistem kepercayaan (*belief system*), sistem persembahan (*belief of worship*)²⁵² dan sebagai sistem hubungan masyarakat (*system of social relation*).

²⁵¹ Agama yang berdasarkan Tuhan Yang Maha Wujud.

²⁵² Muhammad Fauzi, *Agama dan Realitas Sosial Renungan & Jalan Menuju Kebahagiaan*, 77.

4.3 SAINTIFIK TABII (NATURAL SCIENCE)

4.3.1 Saintifik Tabii Pada Surah Al-Wāqi‘ah Ayat 75-76.

فَلَا أُقْسِمُ بِمَوْاقِعِ النُّجُومِ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿٧٦﴾

Maksudnya: “Maka Aku (Allah) bersumpah: demi tempat beredarnya bintang-bintang. Dan sebenarnya sumpah itu adalah sumpah yang besar, kalaularah kamu mengetahuinya.”

Surah Al-Wāqi‘ah (56) : 75-76

Isu saintifik tabii pada ayat ini adalah memfokuskan kepada sumpah Allah SWT terhadap tempat peredaran bintang (*uqsim bi mawāqi‘ al-Nujūm*) seperti yang termaktub pada ayat 75 Surah al-Wāqi‘ah. Ayat ini membincangkan salah satu komponen yang terkandung dalam ilmu astronomi.

Pengistilahan Ilmu astronomi ialah berasal daripada perkataan bahasa Yunani iaitu; *astro* yang bermaksud ilmu kaji bintang. Dalam bahasa Inggeris, *Astronomy* diterjemahkan sebagai suatu ilmu yang membahaskan tentang bintang, matahari, bulan dan planet-planet yang terdapat di angkasa lepas²⁵³. Manakala dalam Bahasa Arab, ilmu ini dikenali sebagai ‘ilm al-*Falak* (علم الفلك) atau ‘ilm al-*Falak al-Tabi‘ī* (علم الفلك الطبيعي) atau ‘ilm al-*Hay’ah* (علم الحية). Apabila kalimah *al-Falak* diterjemahkan, ia membawa maksud pergerakan bintang atau perjalanan bintang. Justeru, terminologi kritis mendefinisikan ilmu ini sebagai satu disiplin ilmu yang membahaskan tentang pergerakan, perjalanan dan agihan bintang serta cakerawala, atau planet-planet lain. Selain itu, ilmu astronomi juga diterjemahkan sebagai suatu kajian saintifik mengenai setiap objek yang terdapat

²⁵³ Michael Seeds dan Dana Backman, *Astronomy: The Solar System and Beyond*, ed. ke- 2 (New York: Brooke/Cole Cengage Learning, 2010), 1, 108, 214, 341.

di ruang angkasa, sistem solar, dan alam semesta amnya²⁵⁴, dan ilmu ini juga adalah merupakan salah satu cabang ilmu sains yang tertua²⁵⁵.

Pada masa silam, ilmu astronomi digunakan untuk pelbagai perkara, misalnya, petani menggunakan langit sebagai kalendar, kerana perubahan matahari, bulan dan buruj (gugusan bintang) di langit pada setiap tahun menjadi ‘petanda’ untuk petani menentukan masa bercucuk tanam. Ada pula yang meramal masa depan berdasarkan astronomi, seperti kebanyakan masyarakat purba menjadikan perkara yang berlaku di langit sebagai petanda daripada tuhan mereka, selain ianya juga boleh digunakan untuk memandu arah²⁵⁶. Kepentingan ilmu astronomi dalam disiplin ilmu Islam berkait rapat dalam menentukan arah kiblat, penerapan hisab dan penentuan akhir Ramadan²⁵⁷.

Justeru ketika meneliti sudut pandang sejarah astronomi, perlu diteliti dalam dua periode utama iaitu; fasa pra-Islam (Mesir Kuno, Mesopotamia, Cina, India, Perancis, dan Yunani) dan fasa Islam²⁵⁸. Fasa Islam bermula melalui proses penterjemahan karya-karya monumental dari bangsa Yunani ke dalam bahasa Arab. Karya-karya bangsa Yunani yang sangat mempengaruhi perkembangan astronomi di dunia Islam adalah *The Sphere in Movement (al-Kurrah al-Mutaharrikah)* karya Antolycus, *Ascentions of The*

²⁵⁴ Rāghib al-Asfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1998), 387. Lihat kalimah *Falak*, Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, 5:3464, entri “mawāqi‘ al-Nujūm”. Fayrūzabādī, *al-Qāmus al-Muḥīṭ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 1221, entri “mawāqi‘ al-Nujūm”. Al-Rāzi, *Mukhtār al-Šīḥah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1972), 214. Abd Aziz Ismail, *Beberapa Aspek Sains dan Teknologi Dalam Islam* (Shah Alam: Penerbitan Universiti Teknologi MARA, 2008), 22. Carole Stott, *Siri Pengetahuan Bintang & Planet*, terj. Teuku Kemal ss (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007), 6-7.

²⁵⁵ Andrew Solway, *Lompatan Kuantum dan Letupan Besar! Sejarah Astronomi*, terj. Norlida Jantan (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara & Buku Malaysia Berhad, 2013), 4.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ Yahya Syami, ‘Ilm al-Falak Safhat min al-Turath al-‘Ilmi al-‘Arabi wa al-Islami (Beirut : Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1997), 62-102. Lihat juga Ibrāhīm Ḥilmī al-Ghūrī, *Al-Mausu‘ah al-Falakiyyah* (Beirut : Dar al-Syarq al-‘Arabi, 2008), 10-14.

Signs (Maṭāli' al-Burūj) karya Aratus, *Introduction to Astronomy (al-Madkhāl ilā 'Ilm al-Falak)* karya Hipparchus, dan *Almagesty* karya Ptolomeus²⁵⁹.

Pada zaman tersebut, kitab-kitab ini bukan sekadar diterjemahkan, tetapi disusuli melalui penelitian dan penyelidikan yang lebih rencam dan akhirnya menghasilkan teori-teori baharu. Dari sini muncul tokoh astronomi Islam dalam kalangan umat Islam yang sangat berpengaruh, iaitu al-Khawarizmi dengan *magnum opusnya Kitāb al-Mukhtaṣar fī Hisāb al-Jabr wa al-Muqābalah*. Buku ini sangat mempengaruhi pemikiran cendekiawan-cendekiawan Eropah dan kemudiannya diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Robert Chester pada tahun 535 H/1140 M dengan tajuk *Liber Algebras et Almucabala*, dan pada tahun 1247 H/1831 M diterjemahkan ke dalam bahasa Inggeris oleh Frederic Rosen²⁶⁰. Selain al-Khawarizmi, Abū Ma'syār al-Falaki²⁶¹, Jābir Batani²⁶², Abū al-Rayḥān al-Birūni²⁶³, Al-Farghani²⁶⁴,

²⁵⁹ *Ibid.*, 124-125. Lihat juga Susiknan Azhari, “Perkembangan Kajian Astronomi Islam di Alam Melayu”, *Jurnal Fiqh Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya* 7 (2010), 167-169.

²⁶⁰ E. Van Donzel, *Islamic Desk Reference* (Leiden: E.J. Brill, 1994), 213-215. Lihat juga jurnal *Islamic Studies* v. 41 Isu 3 (2002), 494.

²⁶¹ (wafat 272 H/885 M). Karya-karyanya antara lain adalah *Ithbāt al-'Ulūm* dan *Hai'ah al-Falak*. A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, ed. ke- 5 (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 297.

²⁶² (wafat 319 H/931 M), yang telah menetapkan kedudukan bintang. Beliau telah mencipta alat teropong bintang. Kitabnya yang terkenal *Kitāb Ma'rifati al-Maṭāli' al-Burūj Bayna Arba'i al-Falak*. *Ibid.*, 298.

²⁶³ (363 H - 440 H/973 M - /1048 M). Salah satu karyanya ialah *al-Qānun al-Mas'ūdī* (sebuah ensiklopedia astronomi yang dipersembahkan kepada Sultan Mas'ud Mahmud), yang ditulis pada tahun 421 H /1030 M. Ahmad Baiquni, *al-Qur'an Ilmu Pengetahuan dan Teknologi*, ed. ke- 4 (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1996), 9.

²⁶⁴ Seorang ahli astronomi Islam yang berasal dari Farghana, Transoxania, Uzbekistan. Karya utamanya yang terkenal antaranya adalah *Jawāmi' 'ilm al-Nujūm wa al-Harakah al-Samāwiyyah*, *Uṣūl 'Ilm an-Nujūm*, *al-Madkhāl ilā 'Ilm Hayāt al-Falak* dan *Kitab al-Fusūl al-Thalāthīn*. Semua karya tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin Spanyol oleh John Hispalensis dari Seville dan Gerard dari Cremona pada tahun 899H/1493M. E.J Brill's, *First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*, (t.tp, t.t.), 3:67.

Naṣir al-Dīn al-Ṭūsī²⁶⁵, Muhammad Turghay Ulughbek²⁶⁶ adalah merupakan tokoh-tokoh Islam yang memainkan peranan penting dalam mengembangkan astronomi Islam.

Kini, perkembangan kajian berkaitan ilmu astronomi terus berkembang bukan sahaja dalam kalangan saintis, sebaliknya turut mendapat tempat dalam kalangan *mufassir* dan pemikir Islam. Misalnya, ketika Shaykh Muḥammad Mutawallī al-Sha‘rāwī membahaskan aspek (موقع النجوم) ; tempat peredaran bintang dalam tafsir beliau, dapatkan menunjukkan terdapat hubung kait saintifik dan beberapa penemuan menarik ketika beliau mentafsirkan ayat ini.

Mawāqi‘ al-Nujūm atau diterjemahkan sebagai ‘tempat peredaran bintang’ adalah merupakan sub-kajian dalam ilmu astronomi. Semantik saintifiknya disebut sebagai *Zodiacal*²⁶⁷. Saintis astronomi sehingga hari ini masih mengkaji proses dan situasi yang berlaku dalam konteks ‘tempat peredaran bintang’. Hal ini disebabkan kedudukannya yang sangat jauh dari pusat bumi, dan memerlukan cerapan yang

²⁶⁵ Nama Penuh beliau ialah Abu Ja‘far Muhammad bin Muhammad bin al-Hasan Nasir al-Din al-Tusi, 598H - 673H/1201M - 1274M. Tokoh yang sangat menonjol di antara ilmuwan dan sarjana lain khasnya dalam aspek; lintasan, ukuran, dan jarak planet Merkurius, terbit dan terbenam, ukuran dan jarak matahari dengan bulan, dan kenaikan bintang-bintang. Di antara karyanya dalam bidang ini ialah *al-Mutawassit bayna al-Handasah wa al-Hai‘ah* (kumpulan karya terjemahan dari Yunani tentang geometri dan astronomi), *al-Tadkirah fī‘ilm al-Hai‘ah* (sebuah karya hasil penyelidikan dalam bidang astronomi) dan *Zubdah al-Hai‘ah* (intisari Astronomi Lihat Hasan Asari, *Menyingkap Zaman Keemasan Islam* (Bandung: Mizan, 1994), 118. Hanya saja pada buku tersebut konversi kalender syamsiyah dan qamariah kurang tepat. Menurut perhitungan penulis tahun 1274M sama dengan 673H sedangkan pada buku tersebut tahun 1274M sama dengan 672H.

²⁶⁶ (797-853 H/1394-1449 M). Beliau dikenali sebagai pakar astronomi Islam dan membangunkan observatorium di Samarkand pada tahun 823H/ 1420M. John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), 147, 271.

²⁶⁷ Zaghlūl al-Najjār, *Tafsīr al-Āyah al-Kawniyah fī al-Qur‘an al-Karīm*, 4:26-127.

berterusan dan penelitian khusus menerusi teknologi moden seperti teleskop berkuasa tinggi untuk menganalisis imej dan objek di cakerawala²⁶⁸.

Dalam proses pentafsiran ayat mengenai *Mawāqi‘ al-Nujūm*; tempat peredaran bintang ini, Shaykh Muḥammad Mutawallī al-Sha‘rāwī telah mengemukakan sebuah pentafsiran yang unik dalam tafsir beliau dengan mendatangkan beberapa fakta penemuan saintifik dan hikmah yang tersembunyi di sebalik signifikan terhadap sumpah yang Allah kemukakan. Ini kerana, holistiknya semantik Arab mengenai *qasam* (sumpah) terhadap ayat *kawniyyah* yang bersifat *ghaybiyyah* mengandungi sebuah terminologi dan hikmah tersendiri²⁶⁹. Walaupun al-Sha‘rāwī bukan dikenali sebagai pelopor dalam pentafsiran saintifik al-Qur'an, pengkaji mendapati penemuan yang beliau ketengahkan adalah sebagai satu legitimasi terhadap keilmuan yang dimiliki, sekali gus membawa pentafsiran al-Qur'an yang selari dengan keilmuan semasa.

Pentafsiran saintifik tabii al-Sha‘rāwī mengenai ilmu falak adalah menerusi ayat 75-76 dalam Surah al-Wāqi‘ah. Allah SWT berfirman:

فَلَا أُقْسِمُ بِعَوْاقِعِ النُّجُومِ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهُ لَقَسْمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿٧٦﴾

Maksudnya: "Maka Aku (Allah) bersumpah, demi tempat beredarnya bintang-bintang. Dan sebenarnya sumpah itu adalah sumpah yang besar, kalauolah kamu mengetahuinya."

Surah Al-Wāqi‘ah (56) : 75-76

Sebelum kajian sains moden menemui data imej yang berkaitan *Mawāqi‘ al-Nujūm* atau *Zodiacal* (tempat peredaran bintang), telah wujud pandangan sekitar 200

²⁶⁸ Julie Haydon, *Ahli Astronomi*, terj. Noor Azira Mohamad (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia, 2010), 4.

²⁶⁹ Al-Sha‘rāwī, *Mu‘jizah al-Qur‘ān*, 1:101-103.

tahun sebelum Masihi dan 140 tahun Masihi pergerakan bintang di ruang angkasa, seperti yang telah dikemukakan oleh Aristarchus Samos²⁷⁰ dan Ptolemy²⁷¹. Malah ilmu kaji bintang telah wujud ketika dinasti kerajaan purba Mesopotamia di Lembah Sungai Furat dan Tigris yang mengkaji masa depan menerusi pengamatan terhadap bintang yang dikenali sebagai astrologi²⁷².

Namun pada awal 1600-an, penemuan penting Johannes Kepler, seorang ahli astronomi Jerman mengenai orbit planet di sekeliling matahari bukan berbentuk bulat, tetapi berbentuk bujur yang dikenali sebagai *Elips*, telah membuka ruang yang lebih luas dan merupakan langkah penting terhadap perkembangan ilmu *Zodiacal*²⁷³. Perkembangan ini telah membantu para saintis Islam khasnya untuk memahami makna sebenar *Mawāqi‘ al-Nujūm* seperti yang disebut di dalam al-Qur'an. Ini kerana, ketika zaman Rasulullah SAW, Baginda tidak menjelaskan dengan terperinci isu ini kepada sahabat Baginda sesuai dengan penekanan pensyariatan dan perkembangan ilmu pengetahuan pada ketika itu²⁷⁴.

²⁷⁰ Aristarchus Samos menyatakan bumi, planet dan bintang berputar pada paksinya sekali sehari dan beredar mengelilingi matahari. Julie Haydon, *Ahli Astronomi*, 6.

²⁷¹ Ptolemy (sekitar 100-170 tahun Masihi) adalah merupakan ahli astronomi Mesir. Beliau telah menghasilkan sebuah buku yang terkenal menyatakan mengenai pergerakan bahawa matahari, bulan, bintang dan planet di sekeliling bumi. *Ibid.*, 7.

²⁷² Kerajaan Mesopotamia adalah kerajaan yang pertama dikenal pasti sebagai pelopor ilmu astrologi iaitu kira-kira 3500 tahun lampau. Lihat Andrew Solway, Lompatan Kuantum dan Letupan Besar! – Sejarah Astronomi, terj. Norlida Jantan (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia, 2013), 8.

²⁷³ Penemuan Johannes Kepler (1571-1630) adalah merupakan kesinambungan terhadap kajian penting yang telah dilakukan oleh Copernicus (1473-1543) seorang astronomi Poland yang menyatakan planet, bumi dan bintang berputar mengelilingi matahari. *Ibid.*, 8.

²⁷⁴ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr Al-Sha‘rāwī*, 1:13. Lihat juga Fadhl Ḥassan ‘Abbās, *I‘jāz al-Qur’ān al-Karīm* (‘Ammān: Dār al-Nafā‘is, 2008), 22-26. Ṣolāḥ ‘Abd Fattāḥ al-Khālidī, *I‘jāz al-Qur’ān al-Bayānī wa Dalā'il Maṣdaruhū al-Rabbānī* (Ammān: Dār ‘Ammār, 2000), 30.

Ketika al-Sha‘rāwī mentafsirkan ayat ini, beliau telah mengemukakan pentafsiran seperti berikut;

“...ketika Allah SWT bersumpah dengan kalimah *Mawāqi‘ al-Nujūm* dalam ayat ini sudah tentu terkandung rahsia di sebalik ayat-ayat-Nya sehingga sumpah ini Allah SWT nyatakan. Apakah hikmah di sebalik kalimah ini?²⁷⁵. Seperti yang telah ditemui oleh para ahli kaji bintang baru-baru ini, *Mawāqi‘ al-Nujūm* adalah merupakan ‘laluan’ khusus bintang-bintang di alam semesta yang terletak sangat jauh dari kehidupan manusia (bumi). Laluan inilah yang berfungsi menstrukturkan setiap pergerakan jutaan bintang di cakera langit sehingga membawa penemuan pelbagai jenis bintang (*burūj*) yang memiliki fungsi tersendiri. *Mawāqi‘ al-Nujūm* ini bukan sahaja sebagai bukti kekuasaan Allah SWT, sebaliknya terkandung saranan agar manusia mengkaji dari aspek keilmuan terkini untuk mengetahui maklumat lanjut serta fungsinya. Oleh sebab itu al-Qur'an banyak mengemukakan secara umum fungsi bintang (*nūjūm/burūj*) seperti dalam Surah al-Naḥl ayat 16, Surah al-Hijr ayat 16 dan Surah al-Furqān ayat 61. Namun, Allah SWT tidak menjelaskan maksud sebenar dari kalimah laluan (*Mawāqi‘*) agar manusia terus mengkaji kebesaran Allah SWT ini...”²⁷⁶.

Kalimah yang menjadi perbincangan dalam ayat 75 Surah al-Wāqi‘ah ini adalah (موقع النجوم). Persoalannya ialah apakah maksud sebenar pada kalimah *Mawāqi‘ al-Nujūm*? dan bagaimanakah hubung kait serta fungsinya dalam konteks ilmu astronomi?

Bagi menjawab persoalan-persoalan tersebut, pentafsiran *al-‘Ilmī* dirujuk. *Mufassir* dalam hal ini memiliki pelbagai pandangan, di antaranya ada dalam kalangan mereka menterjemahkan kalimah *Mawāqi‘ al-Nujūm* sebagai tempat laluan bintang berdasarkan pendapat yang dinukilkhan daripada Qatādah dan Ibn Abī Rabāḥah²⁷⁷. Sebaliknya pendapat lain yang dipelopori oleh Ibn Kathīr mengatakan ia adalah merupakan laluan bintang yang menjadi tempat terbit dan bersinar. Hujah ini

²⁷⁵ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr Al-Sha‘rāwī*, 24:14880.

²⁷⁶ *Ibid.*, 14881-14882.

²⁷⁷ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur'ān*, 9:145.

berdasarkan riwayat daripada Mujāhid dan al-Ḥasan dan turut disebut oleh Ibn Jarīr²⁷⁸.

Sementara al-Ṣabūnī berpandangan *Mawāqi‘ al-Nujūm* ialah bukan sekadar suatu tempat laluan bintang yang berserakan di langit, tetapi dalam masa yang sama berfungsi sebagai tempat bintang mengeluarkan cahayanya pada waktu-waktu tertentu. Pendapat beliau adalah berdasarkan pandangan Mujāhid²⁷⁹.

Al-Zamakhsharī lebih dominan dengan menyebelahi pentafsiran *mufassir* yang menterjemahkan kalimah ini sebagai tempat terbenamnya bintang di bahagian Timur²⁸⁰, sama seperti pentafsiran yang dikemukakan dalam *Tafsīr al-Jalālayn*²⁸¹. Namun, al-Zamakhsharī membuat penambahan dengan mewujudkan persoalan; mengapa Allah SWT bersumpah dengan *Mawāqi‘ al-Nujūm* ialah disebabkan pada saat Allah SWT menggerakkan bintang ke arah Timur, ia menunjukkan satu fenomena yang sungguh agung di sisi Allah SWT, dan pada waktu itu juga Allah SWT menurunkan rahmat-Nya kepada makhluknya²⁸².

Al-Marāghī pula menjelaskan ia adalah tempat-tempat jatuh dan terbenamnya bintang-bintang di langit²⁸³. Sumpah secara khusus dinyatakan dengan menyebutkan perkara-perkara ini kerana terbenamnya bintang-bintang bererti hilangnya pengaruh bintang-bintang itu. Juga menunjukkan isyarat adanya pemberi pengaruh bintang yang

²⁷⁸ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, :389.

²⁷⁹ Al-Ṣabūnī, *Mukhtaṣar Tafsīr Ibn Kathīr* (Beirūt: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1981), 439.

²⁸⁰ Al-Rāzī turut menterjemahkan hal yang sama dalam tafsir beliau. Al-Rāzī, *Tafsīr Mafātiḥ al-Ghayb*, 29:188.

²⁸¹ Dinisbahkan dengan laluan tempat terbenamnya buruj di bahagian Timur. Lihat Jalāluddīn al-Mahallī, al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*, 534.

²⁸² Al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kashshāf*, 6:37.

²⁸³ Pendapat ini juga dipelopori oleh al-Razi. Al-Rāzī, *Tafsīr Mafātiḥ al-Ghayb*, 29:188.

kekal (Allah SWT). Oleh sebab itu, Nabi Ibrahim a.s menggunakan terbenamnya bintang sebagai dalil tentang adanya Allah SWT²⁸⁴.

Untuk mendapatkan gambaran yang lebih jelas mengenai isu ini, kajian saintifik dirujuk. Khasnya berkaitan ‘tempat peredaran bintang’. Berdasarkan penemuan penyelidikan astronomi moden (astrologi), tempat peredaran bintang-bintang ini dikenali sebagai *Zodiacal*, iaitu laluan planet serta gugusan bintang (Zodiak)²⁸⁵ yang sangat luas. Zaghlūl al-Najjār menyifatkan keadaan ini dengan frasa *nisbiyyah* (relatif)²⁸⁶, iaitu fungsi yang saling berkait antara sistem-sistem yang terdapat di angkasa. Pergerakan buruj (Zodiak) dalam kawasan *Zodiacal* yang dilihat dari permukaan bumi telah memberikan satu petunjuk yang membawa kepada penemuan ‘laluan’ khusus yang menjadi orbit peredaran buruj. Ahli astronomi telah mengenal pasti orbit tersebut berbentuk bujur (Elips)²⁸⁷. Justeru, Zodiak yang terletak pada orbit khusus dapat dilihat dari permukaan bumi menerusi garisan satah *Ecliptic* (laluan matahari).

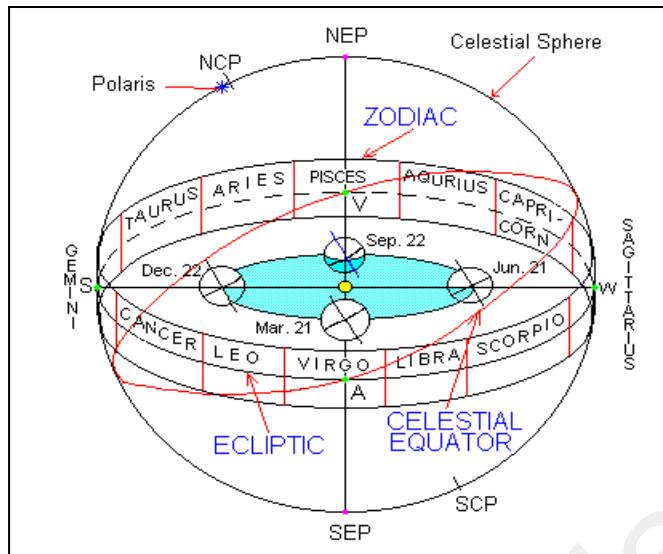
²⁸⁴ Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, 27:149-150.

²⁸⁵ Berdasarkan Kesatuan Astronomi Antarabangsa terdapat 13 zodiak yang diiktiraf kewujudannya; *Aries*, *Taurus*, *Gemini*, *Cancer*, *Leo*, *Virgo*, *Libra*, *Scorpius*, *Ophiuchus*, *Sagittarius*, *Copricornus*, *Aquarius*, *Pisces*. Julia Parker, *The Astrologer's Handbook* (New York: Alva Press, 2010), 10. Dr. Lee T. Shapiro, “The Real Constellations of the Zodiac”, laman sesawang *International Planetarium Society (IPS)*, dicapai pada 24 Disember 2014, http://www.ips-planetarium.org/?page=a_shapiro1977.

²⁸⁶ Zaghlūl al-Najjār, *Tafsīr al-Āyah al-Kawniyyah fī al-Qur'ān al-Karīm*, 4:128.

²⁸⁷ Lihat penemuan yang diperolehi oleh *National Aeronautics And Space Administration (NASA)* pada 9 Mac 2007, laman sesawang *National Aeronautics And Space Administration (NASA)*, dicapai pada 24 Disember 2014, <http://apod.nasa.gov/apod/ap070309.html>.

Rajah 4.3.1 : Kedudukan Zodiac Dan Ecliptic Dalam Sistem Suria.



Sumber : Solar System, R. J. Pfeiffer, 2005-2010, The University of New Jersey²⁸⁸.

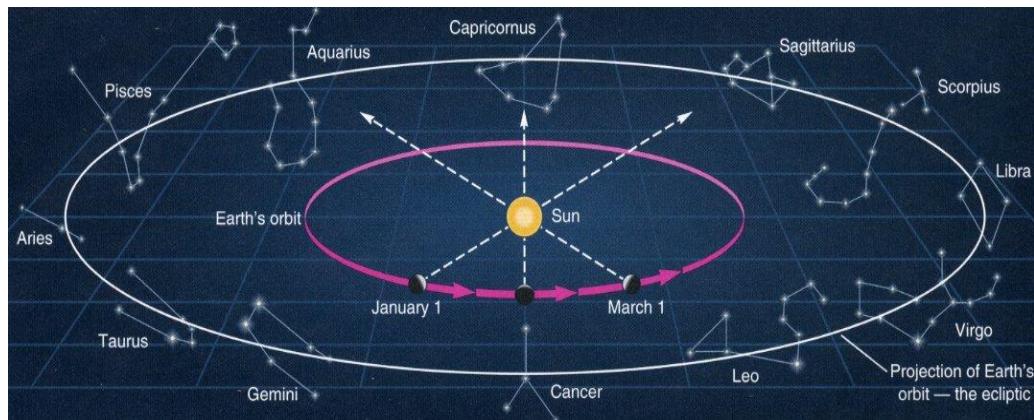
Di atas laluan orbit inilah gugusan zodiak beredar pada paksinya dan dapat dilihat dari permukaan bumi pada masa yang berbeza-beza dalam tempoh setahun²⁸⁹. Penyelidikan yang dijalankan oleh *National Aeronautics And Space Administration* (NASA) pada tahun 1989 dan 2001 melalui pelancaran *Cosmic Background Explorer* (COBE) *Wilkinson Microwave Anisotropy Probe* (WMAP) ke angkasa bertujuan untuk mengukur dan memetakan sinaran latar belakang, telah menemukan data yang lebih lengkap tentang maklumat *Elips* yang terdapat dalam lingkaran *Zodiacal*²⁹⁰.

²⁸⁸ Laman sesawang *The College of New Jersey*, dicapai pada 24 Disember 2014, <http://www.tcnj.edu/~pfeiffer/AST161Lec/AST161Chaps/AST161Chap3,SSII.html>.

²⁸⁹ Voigt dan Hans-Heinrich, *Outline of astronomy volume I* (Leyden: Noordhoff International Publishing, 1974), 8.

²⁹⁰ Julie Haydon, *Ahli Astronomi*, 8-9. Lihat juga laman sesawang *National Aeronautics And Space Administration* (NASA), dicapai pada 24 Disember 2014, <http://science.nasa.gov/missions/cobe/>, dan <http://map.gsfc.nasa.gov/>.

Rajah 4.3.2 : 12 Zodiak Yang Berada Di ‘Orbit Khusus’ Dapat Dilihat Melalui Satah *Ecliptic*.



Sumber : http://www.astro.virginia.edu/class/skrutskie/images/celest_zodiac2.jpg.

Penemuan ini menjadi bukti wujudnya laluan khusus bintang-bintang di langit seperti yang telah disebutkan di dalam pentafsiran al-Sha‘rāwī menerusi frasa *Mawāqi‘ al-Nujūm*. Namun al-Qur'an hanya sekadar menyebut secara umum kewujudan laluan bintang tanpa menjelaskan dengan terperinci spesifikasi laluan dan dinamik bintang yang melingkari laluan tersebut.

Selain itu, metode pentafsiran *al-‘Ilmī* yang dikemukakan oleh Zaghlūl al-Najjār ketika membahaskan ayat ini telah memberikan satu nilai tambah kepada maksud sebenar pada kalimah (موقع النجوم) dalam konteks saintifik. Beliau bukan sekadar menjelaskan dengan terperinci definisi dan spesifikasi bintang yang ditemui sekitar laluan *Ecliptic*²⁹¹, malah menghuraikan ‘hikmah’ di sebalik sumpah Allah SWT terhadap *Mawāqi‘ al-Nujūm*. Penemuan beliau disimpulkan seperti berikut:

²⁹¹ Zaghlūl al-Najjār, *Tafsīr al-Āyah al-Kawniyah fī al-Qur'an al-Karīm*, 4:126-127.

- i. Sumpah Allah SWT terhadap *Mawāqi‘ al-Nujūm* memberikan isyarat ilmu-Nya yang sangat luas mengenai alam semesta. Saintis pada hari ini telah memutuskan bintang paling dekat dengan bumi ialah Matahari diikuti dengan bintang *al-Qanṭūri* (Proxima Centauri)²⁹², dan apa yang lihat dari bumi bukanlah fizikal bintang sebaliknya gugusan cahaya bintang yang beredar pada laluannya²⁹³.
- ii. Laluan peredaran bintang ini diyakini kewujudannya apabila pergerakan cahaya Zodiak di langit didapati berada dalam keadaan konsisten pada setiap tahun. Wujudnya pergerakan secara turun naik (*al-Ma‘ārij*) – nisbah kepada pergerakan dalam *Mi‘rāj* Rasulullah SAW dalam peristiwa *Isrā’* dan *Mi‘rāj*²⁹⁴.
- iii. Isyarat kewujudan tempat peredaran bintang yang disebut dalam ayat ini jelas menunjukkan kemukjizatan al-Qur'an dalam konteks masa dan tempat, sekali gus menafikan penemuan saintis klasik yang menyatakan bumi adalah sebagai pusat alam semesta²⁹⁵.

Seiring dengan penemuan ini, Māhir Aḥmad al-Ṣūfī²⁹⁶ membawa gagasan tersendiri dengan mengatakan bahawa bintang yang dilihat dari langit dunia ini bukan fizikal bintang, sebaliknya cahaya bintang yang sampai ke permukaan bumi menerusi *Mawāqi‘* (laluan) sejak beribu tahun lampau. Ini kerana, Allah SWT tidak bersumpah dengan bintang, tetapi bersumpah dengan frasa ‘tempat peredaran bintang’. Legitimasi

²⁹² Terletak 4 tahun cahaya dari bumi. Ditemui melalui misi Spitzer Space Telescope Wide-field Infrared Survey Explorer (WISE) yang dijalankan NASA. Lihat laman sesawang rasmi NASA, dicapai pada 25 Disember 2014, ; <http://photojournal.jpl.nasa.gov/catalog/PIA18003>.

²⁹³ Zaghlūl al-Najjār, *Tafsīr al-Āyah al-Kawniyah fī al-Qur'an al-Karīm*, 4:126-127.

²⁹⁴ *Ibid.*, 128-129.

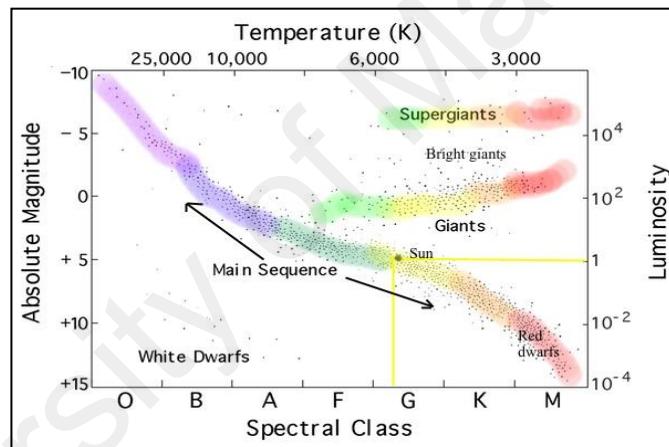
²⁹⁵ *Ibid.*, 130.

²⁹⁶ Māhir Aḥmad al-Ṣūfī, *Al-Mawsū‘ah al-Kawniyah al-Kubrā – Āyāt Allāh, fī al-Jibāl wa al-Sahra wa al-Ghābāt* (Beirût: Maktabah al-‘Asriyyah, 2008), 1:135.

ini dikukuhkan menerusi kajian Sayyid al-Jamīlī²⁹⁷ yang membawa pendapat yang sama.

Manakala Ḥusīn Yūsoff al-‘Umri berpendapat *Mawāqi‘ al-Nujūm* dalam ayat ini lebih merujuk kepada konsep kedudukan gugusan bintang yang akan mempengaruhi *Luminosity* (jumlah cahaya bintang) dan *Magnitude* (kecerahan bintang)²⁹⁸. Beliau mengemukakan data berikut.

Rajah 4.3.3 : Kedudukan Bintang Mempengaruhi Luminosity Dan Magnitude Bintang.



Sumber http://www.astro.washington.edu/users/anamunn/Astro101/Project1/stellar_spectroscopy_procedure2.html²⁹⁹.

Berdasarkan pandangan di atas, pengkaji cenderung untuk menetapkan satu tesis bahawa wujudnya tempat peredaran bintang yang berperanan sebagai orbit. Penetapan

²⁹⁷ Sayyid al-Jamīlī, *I‘jāz al-‘Ilmī fī al-Qur’ān* (Beirūt: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1992), 57-59.

²⁹⁸ Ḥusīn Yūsoff al-‘Umri adalah merupakan Professor Fizik di Jabatan Fizik Universiti Mu’tah Jordan, lihat. Ḥusīn Yūsoff al-‘Umri, “Ba‘d Asrār al-Qism al-Rabbāni bī Mawāqi‘ al-Nujūm”, *Mu’tah lī al-Buhūth wa al-Dirāsāt* (*Silsilah al-‘Ulūm al-Insāniyyah wa al-Ijtīmā‘iyah*) 19, Isu 6 (2004), 303-320. Maklumat lanjut layari laman sesawang *Universiti Mu’tah*, dicapai pada 25 Disember 2014 <http://www.mutah.edu.jo/eijaz/EijazArabic.htm>.

²⁹⁹ Laman sesawang *University of Washington, Astronomy Department*, dicapai pada 25 Disember 2014.

ini adalah selari dengan sintesis fakta astronomi moden yang menetapkan *constellation* (bintang) yang wujud pada hari ini mengalami proses terbit dan terbenam³⁰⁰, malah pergerakan turun naik turut direkodkan³⁰¹. Situasi ini tidak mungkin akan berlaku tanpa kewujudan orbit yang berbentuk *Elips*. Walaupun *mufassir* seperti al-Qurṭubī, al-Zamakhsharī dan al-Ṣabūnī berbeza pendapat dari aspek fungsional ‘tempat peredaran bintang’, umumnya bersetuju tentang kewujudannya. Malah, perbezaan ini adalah wajar selari dengan konteks *weltanschauung* kesarjanaan yang berbeza terhadap isu ini, serta ‘kedudukan’ kemajuan teknologi sains astrologi yang wujud ketika itu.

Dalam aspek yang lain pula, analisis mendapati pentafsiran *al-‘Ilmī* Zaghlūl al-Najjār yang menggabungkan elemen data saintifik secara terperinci (termasuk gambar rajah)³⁰² telah memberikan data yang lebih lengkap jika dibandingkan dengan pentafsiran al-Sha‘rāwī dan *mufassir* sebelumnya. Namun demikian, ulasan al-Sha‘rāwī dalam tafsir beliau adalah seiring secara teori dengan pentafsiran saintifik al-Qur'an. Walau bagaimanapun, sekiranya pengarang mengemukakan data, jadual atau gambar rajah dengan terperinci akan memberikan satu bentuk pentafsiran yang lebih tepat dan mudah difahami khasnya apabila melibatkan elemen saintifik yang memerlukan penjelasan yang lebih rencam.

Dalam konteks yang lain pula, hikmah yang tersembunyi di sebalik rahsia penggunaan kalimah ‘tempat peredaran bintang’ dalam ayat ini ialah dengan meneliti

³⁰⁰ National Geospatial Intelligent Agency, *Navigational Astronomy*, Chapter 5 (Springfield: National Geospatial Intelligent Agency, t.t.), 219. Lihat laman sesawang *National Geospatial-Intelligence Agency*, dicapai pada 25 Disember 2014, msi.nga.mil/MSISiteContent/StaticFiles/NAV_PUBS/APN/Chapt-15.pdf.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² Boleh dilihat dalam halaman 132-134 dalam tafsir beliau. Zaghlūl al-Najjār, *Tafsīr al-Āyah al-Kawniyah fī al-Qur'an al-Karīm*, 4: 132-134.

secara terperinci semantik bahasa Arab mengenai isu; Apakah signifikan penggunaan kalimah *fa'* dan *lā* (لَا) ketika Allah SWT bersumpah dengan istilah ‘*Mawāqi‘ al-Nujūm*’? Kerana hujah ini sekali gus mengukuhkan lagi kemukjizatan yang terkandung dalam ayat ini, bukan sekadar dalam konteks penemuan saintifik semasa, sebaliknya keindahan laras bahasa (*I‘jāz Bayāni*) yang Allah SWT gunakan bertepatan dengan tema topikal yang terkandung dalam surah ini ketika ia diturunkan sehingga makna sebenar ditemui pada zaman ini. Malah, turut membuktikan korelasi *munāsabāt*³⁰³ dengan ayat-ayat yang sebelumnya.

Dalam konteks linguistik al-Qur'an, penggunaan *qasam* (sumpah) dalam ayat ini bukan sekadar menunjukkan keluasan ilmu Allah SWT tentang perkara ghaib, tetapi untuk menjawab keingkaran orang kafir terhadap kurniaan Allah SWT seperti yang diterangkan pada ayat sebelumnya. Kerana pandangan ini didasarkan pada sebuah tesis yang menyatakan *qasam* dalam ayat ini bertepatan dengan; **Pertama**, setiap bentuk *qasam* (sumpah) yang Allah SWT gunakan dalam al-Qur'an dikaitkan dengan sesuatu perkara yang besar dan agung³⁰⁴, misalnya (لَمْ يَقُلْ إِنَّمَا يَرَى الْقَيَامَةَ) bermaksud; “Aku bersumpah dengan hari kiamat”. Dalam ayat ini, Allah SWT bersumpah dengan *Mawāqi‘ al-Nujūm*, iaitu suatu perkara yang tinggi maknanya di sisi bangsa Arab jahiliyyah³⁰⁵. **Kedua**, setiap perkara yang Allah SWT sandarkan dalam *qasam* (sumpah) dimaklumi oleh orang Arab dalam konteks *uslūbnya* pada ketika itu. Contohnya, bangsa Arab jahiliyyah telah sedia maklum mengenai istilah *Mawāqi‘ al-Nujūm* kerana sentiasa

³⁰³ Al-Zarkashī, *al-Burhān fī Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988), 56. lihat juga Shihab M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an*, Cet xii (Bandung:Mizan, 1996), 112.

³⁰⁴ Al-Rāzī, *Tafsīr Mafātiḥ al-Ghayb*, 29:189.

³⁰⁵ Kerana kepercayaan bangsa Arab sebelum Islam sangat erat dengan perkara yang berkaitan dengan ilmu yang berada di langit, seperti kepercayaan konsep tuhan, sihir dan sebagainya. Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr Al-Sha‘rāwī*, 24:14885.

mengaitkannya dengan unsur-unsur mistik dan animisme³⁰⁶, sesuai dengan keilmuan mereka yang berkembang pada zaman tersebut.

Malah apabila ‘sumpah’ yang Allah SWT kemukakan didahului dengan kalimah *fa'* dan *lā* (لَا) telah memberi nilai tambah pada sumpah tersebut³⁰⁷. Hal ini kerana, fungsi huruf *fa'* (فَ) dalam ayat ini merujuk kepada semantik *uslūb* bangsa Arab yang menterjemahkan fungsinya sebagai *fā' isti'nāfiyah* (menafikan perkara sebelumnya)³⁰⁸. Penafian yang dimaksudkan di atas ialah mengenai pendustaan orang kafir setelah pelbagai kurniaan yang telah diberikan, seperti yang diceritakan dalam ayat sebelumnya dalam surah yang sama. Iaitu:

Jadual 4.3 : Antara Bentuk Nikmat Dalam Surah al-Wāqi‘ah Berdasarkan Analisis.

No.	Bentuk Nikmat	Ayat al-Qur'an/No. Ayat
01.	Asal usul manusia	أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْسِكُونَ – Ayat 58
02.	Rezeki dalam bentuk tanaman	أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ – Ayat 63
03.	Rezeki dalam bentuk air	أَفَرَأَيْتُمْ الْمَاءَ الَّذِي شَرَبُوكُنَّ – Ayat 68
04.	Rezeki dalam bentuk api	أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُوزِعُونَ – Ayat 71

Manakala huruf *lā* (لَا) pula bermaksud sebagai *lā al-Zā'idah* (penambahan) dan *ta'kid* (penegasan) dalam *qasam* (sumpah)³⁰⁹, dan bukannya diterjemahkan dengan makna ‘tidak’ sehingga membawa maksud ‘aku tidak bersumpah’ seperti yang

³⁰⁶ Al-Rāzī, *Tafsīr Mafātiḥ al-Ghayb*, 29:190.

³⁰⁷ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr Al-Sha‘rāwī*, 24:14878.

³⁰⁸ Uslub ini adalah menjadi kebiasaan dalam kalangan bangsa Arab. Rujukan. Lihat juga Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, 13:389. Al-Rāzī, *Tafsīr Mafātiḥ al-Ghayb*, 29:190.

³⁰⁹ Al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kashshāf*, 6:37.

diterjemahkan oleh segelintir orientalis³¹⁰. Hal ini telah disepakati oleh pakar linguistik bahasa Arab sebagai retorik *uslūb* dalam al-Qur'an dan dalam kalangan bangsa Arab³¹¹.

Justeru itu, sumpah Allah SWT terhadap ‘tempat peredaran bintang’ dalam konteks *I'jāz al-Bayāni* membuktikan kesesuaian penggunaan istilah yang lebih agung dan menakjubkan, merujuk kepada keluasan ilmu astronomi yang bersifat ghaib dan sehingga kini masih menimbulkan pelbagai persoalan untuk terus dikaji dalam kalangan saintis. Jika dibandingkan dengan ilmu yang telah dikuasai oleh manusia (merujuk kepada bentuk nikmat yang telah disebutkan di atas).

Berdasarkan analisis pandangan dua aspek kesarjanaan di atas (*mufassir* dan saintis), pengkaji memberikan cadangan agar terjemahan makna ‘*Mawāqi‘ al-Nujūm*’ diberikan sedikit penguraian iaitu; Suatu tempat peredaran bintang-bintang yang berbentuk bujur (*Elips*), terletak di ruang angkasa *Zodiacal* yang berperanan menstrukturkan pergerakan buruj sehingga dapat dilihat dari bumi pada waktu-waktu tertentu menerusi garisan *Ecliptic*, dan di kawasan ini juga cahaya-cahaya bintang yang dikenal sebagai Zodiak muncul.

Dalam aspek yang lain, *ishārāt* yang dikemukakan dalam ayat ini telah membuktikan kemukjizatan al-Qur'an. Malah penemuan ahli astronomi mengenai komponen *Ecliptic* dalam elemen *Zodiacal* mengukuhkan lagi kebenaran al-Qur'an. Walaupun pada asasnya penemuan yang telah diperolehi masih belum merungkaikan secara keseluruhan persoalan yang timbul, tetapi semakin berkembang keilmuan

³¹⁰ Al-Zarkashi, *al-Burhān fī Ulūm al-Qur'an*, 56. lihat juga Shihab M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an*, 112.

³¹¹ *Ibid.*

manusia, semakin banyak data yang ditemui mengenai *Mawāqi‘ al-Nujūm* ini, sehingga Allah SWT bersumpah dengan kalimah ini. Holistiknya, sumpah terhadap *Mawāqi‘ al-Nujūm* ini bukan sahaja relevan dalam konteks kefahaman lama, malah akan terus selari dengan perkembangan intelektual manusia.

4.3.2 Saintifik Tabii Pada Keseimbangan Bumi : Surah Al-Naba’ Ayat 6-7.

﴿ أَمْ نَجْعَلُ الْأَرْضَ مِهَادًا ﴾ ٦ ﴿ وَالْجِبالُ أُوتَادًا ﴾ ٧

Maksudnya: “Bukankah Kami telah menjadikan bumi (terbentang luas) sebagai hamparan? Dan gunung-ganang sebagai pasaknya.

Surah Al-Naba’ (78) : 6-7

Analisis kedua dalam bahagian ini adalah mengenai aspek keseimbangan bumi. Fenomena ini adalah merujuk kepada fungsi gunung-ganang sebagai pasak bumi. Merujuk kepada ayat ketujuh daripada Surah al-Naba’ (والجبالُ أُوتَادا), pengkaji akan menganalisis pentafsiran *al-‘Ilmi* yang dikemukakan oleh al-Sha‘rāwī dalam tafsir beliau, dan melihat perbandingan dengan pentafsiran *mufassir* yang lain. Penemuan saintifik moden juga akan diketengahkan untuk melihat korelasi pentafsiran ini.

Pelbagai faktor yang dikesan mempengaruhi keseimbangan bumi, antaranya ialah fungsi gunung-ganang yang berperanan sebagai pengukuh dan pasak agar bumi tidak bergoyang ketika mengalami fenomena tertentu. Kajian mengenai gunung-ganang serta isu yang berkaitan terkandung dalam perbahasan ilmu Geologi. Perkataan Geologi berasal dari istilah Greek; *Geologia* - *geo* (bumi) dan *logia* (kajian), justeru *geology*

dierangkan sebagai satu bidang ilmu yang mengkaji bumi³¹². Ibn Manzūr menjelaskan semantik geologi menerusi frasa *Ard*, meliputi penjelasan mengenai ciri-ciri, fungsi dan kandungan bumi³¹³.

Umumnya, bidang kajian ilmu geologi meliputi dua komponen utama, iaitu; Geologi Fizikal (*Physical Geology*) dan Geologi Dinamik (*Dynamic Geology*)³¹⁴. Melalui dua kajian utama ini, penyelidikan yang lebih terperinci yang mengkhususkan kajian meliputi; Mineralogi (علم الصخور), Geologi Struktur (الجيولوجية التركيبية), Geofizik (الجيولوجيا)، Geokimia (كيمياء)، Geologi Ekonomi (الجيولوجيا الاقتصادية)، Hidrogeologi (الميدرولوجيا)، Astrogeologi (الجيولوجيا الفلكية)، Paleogeografi Bumi (الباليو)، Geologi Persekutaran (الجيولوجيا البيئية) dan Stratigrafi (تراسف) (الجيولوجيا الخريطة) dan sebagainya³¹⁵.

Telahan intelektual mendapati, terdapat juga beberapa kajian yang membawa konotasi yang agak berbeza, mengenai ruang lingkup pengkajian ilmu geologi iaitu berteraskan *ishārāt* dan *bayyināt* yang terdapat di dalam al-Qur'an. Ia bermaksud, dengan meneliti secara *bayānī* dan *'ilmī* terhadap maksud tersirat akan membawa kepada

³¹² Lihat frasa “geology” dalam laman sesawang *Online Etymology Dictionary*, dicapai pada 1 Januari 2015, http://www.etymonline.com/index.php?term=geology&allowed_in_frame=0. Lihat juga Liddell, Henry George; Scott, Robert; “A Greek–English Lexicon at the Perseus Project”, lihat laman sesawang *Perseus Digital Library*, dicapai pada 1 Januari 2015, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>. Abu Hassan Ali et al., *Ensiklopedia Pendidikan Sains Dalam al-Qur'an*, 51. Paul A Kobasa et al., *The World Book Encyclopedia* (Chicago: World Book, 2006), 8:97. Lihat juga Mohamed Akhiruddin Ibrahim, “Pentafsiran Ayat Kawniyyah : Kajian Terhadap Metodologi Muhammad Al-Amin Al-Harari Dalam Tafsir Hadā'iq al-Rawḥ wa al-Rayḥān fī Rawabi 'Ulūm al-Qur'ān”, (Tesis Kedoktoran Jabatan al-Qur'an al-Hadith, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2013), 254.

³¹³ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, 1:61.

³¹⁴ Djauhari Noor, *Pengantar Geologi, Program Studi Teknik Geologi* (Bogor: Fakultas Teknik, Universitas Pakuan, 2009), 1-2.

³¹⁵ Mohamed Akhiruddin Ibrahim, “Pentafsiran Ayat Kawniyyah : Kajian Terhadap Metodologi Muhammad Al-Amin Al-Harari Dalam Tafsir Hadā'iq al-Rawḥ wa al-Rayḥān fī Rawabi 'Ulūm al-Qur'ān”, 254. Djauhari Noor, *Pengantar Geologi, Program Studi Teknik Geologi*, 2.

penemuan-penemuan komponen ilmu kaji bumi yang lain³¹⁶. Misalnya, menyelesaikan persoalan-persoalan serta mendalamai hikmah berikut³¹⁷; Apakah hubung kait bumi dengan gunung yang mencengkam (آيات الجبال والرواسي) ³¹⁸, gunung bertasbih kepada Allah SWT (تسبيح الجبال) ³¹⁹, gunung sujud kepada Allah SWT (سجود الجبال) ³²⁰, gunung pecah belah (الجبال الرواسي) ³²¹, gunung yang mencengkam yang tinggi menjulang (تصدع الجبال وخشوعها لله) ³²², warna gunung (ألوان الجبال) ³²³, pergerakan gunung (الشاحنات الجبال ثابتة أم متحركة) ³²⁴, hubung kait gunung dengan air (أعلاقة الجبال الرواسي الشاحنات باللطر) ³²⁵, jenis-jenis gunung (أنواع الجبال) ³²⁶, keadaan gunung-ganang ketika hari kiamat (حال الجبال عند قيام الساعة) ³²⁷.

Pengkajian ilmu kaji bumi berteraskan *ishārah* yang terdapat di dalam al-Qur'an dan dibuktikan kebenarannya melalui data-data saintifik telah mencetuskan satu era penyelidikan yang lebih dinamik³²⁸. Walaupun tokoh ternama dalam bidang geologi ini seperti James Hutton (1785) dan William Smith (1769) menerusi teori *Uniformitarianism*³²⁹ dan Nicholas Steno dengan doktrin *Superposition*³³⁰ telah

³¹⁶ Māhir Ahmad al-Šūfī, *Al-Mawsū ‘ah al-Kawniyah al-Kubrā – Āyāt Allāh, fī al-Jibāl wa al-Sahra wa al-Ghābāt*, 9:43, 10:104.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ Lihat Surah al-Nahl ayat 15.

³¹⁹ Lihat Surah al-Anbiyā' ayat 79.

³²⁰ Lihat Surah al-Hajj ayat 18.

³²¹ Lihat Surah al-Ḥashr ayat 21.

³²² Lihat Surah al-Mursalāt ayat 27.

³²³ Lihat Surah Fāṭir ayat 27.

³²⁴ Lihat Surah al-Naml ayat 88.

³²⁵ Lihat Surah al-Mursalāt ayat 27.

³²⁶ Lihat Surah al-Nāzi‘āt ayat 27-32.

³²⁷ Lihat Surah al-Kahf ayat 47, Surah al-Tūr ayat 10-11 dan Surah al-Wāqi‘ah ayat 5.

³²⁸ Seperti usaha yang telah dilakukan oleh *Muslim World League* yang berpusat di Arab Saudi di bawah institusi ; *Al-Hay’ah al-‘Ālamī li al-‘Ijāz al-‘Ilmī fī al-Qur’ān wa al-Sunnah* (International Commission On Scientific Signs In Qur'an and Sunnah). Lihat laman sesawang <http://www.eajaz.org>.

³²⁹ Teori ini mula tersebar menerusi penerbitan buku ‘Theory of The Earth’ pada tahun 1795. Djauhari Noor, *Pengantar Geologi*, 14.

³³⁰ *Ibid.*

membawa perubahan besar terhadap kelangsungan penyelidikan ilmu geologi sehingga membawa kepada dimensi baru penyelidikan serta penubuhan institusi penyelidikan ternama antaranya *International Union of Geological Sciences* (IUGS)³³¹, *American Geosciences Institute* (AGI)³³². Namun, pengkaji mendapati perlunya usaha yang berterusan dalam konteks kelangsungan keilmuan saintifik al-Qur'an yang memfokuskan ayat-ayat *kawniyyah* mengenai penciptaan bumi (*khalq al-Ard*) seperti penemuan-penemuan menakjubkan yang ditemui di dalam karya *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*³³³, *al-Tafsīr al-'Ilmī lī al-Qur'ān al-Karīm Bayn al-Naẓariyyāt wa al-Taṭbiq*³³⁴, *Tafsīr al-Āyah al-Kawniyyah fī al-Qur'ān al-Karīm*³³⁵, *Al-Mawsū'ah al-Kawniyyah al-Kubrā*³³⁶, dan lain-lain. Usaha ini bukan sekadar bersifat *al-Naẓari* sahaja, tetapi implementasi *al-Taṭbiq* menerusi pembuktian pentafsiran *al-'Ilmī* dan dikukuhkan lagi dengan elemen tersirat dalam pentafsiran *al-Bayānī*. Sekali gus membuktikan kebenaran kandungan ilmu yang terdapat di dalam al-Qur'an.

Ketika al-Sha'rāwī mentafsirkan ayat ini, beliau telah membahaskannya dengan menggunakan elemen pentafsiran saintifik al-Qur'an. Iaitu menerapkan hubung kait geologi dengan memfokuskan isu ‘gunung sebagai pasak bumi’ (وأجلال أو تادا). Pentafsiran beliau dapat dilihat seperti berikut:

³³¹ Institusi ini terletak di Beijing China, lihat laman sesawang <http://www.iugs.org/>, dicapai pada 1 Januari 2015, <http://www.iugs.org/>.

³³² “American Geosciences Institute (AGI)”, laman sesawang AGI, dicapai pada 1 Januari 2015, <http://www.americangeosciences.org/>,

³³³ Ṭanṭāwī Jawhārī, *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, cet. ke-2 (Qāherah: Maktabah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.).

³³⁴ Māhir Aḥmad al-Ṣūfī, *Āyāt al-'Ulūm al-Kawniyyah – Wifqa Aḥdāth al-Dirāsāt al-Falakiyyah wa al-Nazariyyat al-'Ilmiyyah*, j. 9-10 (Beirūt: Maktabah al-'Asriyyah, 2009).

³³⁵ Zaghlūl al-Najjār, *Tafsīr al-Āyah al-Kawniyyah fī al-Qur'an al-Karīm*, j. 4 (Qāherah: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2007).

³³⁶ Māhir Aḥmad al-Ṣūfī, *Al-Mawsū'ah al-Kawniyyah al-Kubrā – Āyāt Allāh, fī al-Jibāl wa al-Saḥra wa al-Ghābāt*, j. 9-10 (Beirūt: Maktabah al-'Asriyyah, 2008).

“...Ayat ini mempunyai hubung kait dengan ayat 15 Surah al-Nahl iaitu (وَالْقَيْ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيْ أَنْ تَمْبَدَّ بِكُمْ); *Dan ia mengadakan di bumi gunung-ganang yang kukuh supaya ia tidak menghuyung-hayangkan kamu*. Membawa maksud gunung memiliki peranan dalam mengukuhkan bumi. Kerana sekiranya bumi ini berada dalam keadaan tetap dan tidak bergoyang, sudah tentu tidak memerlukan pengukuh sebagai sokongan. Justeru ayat al-Quran yang mengatakan “وَالْقَيْ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيْ” jelas menunjukkan kewujudan maknanya sesuai berdasarkan fungsinya³³⁷.

Dalam hal ini, para ulama telah membahaskan secara terperinci mengenai istilah atau perumpamaan yang digunakan di dalam al-Qur'an khasnya berkaitan dengan sesuatu keadaan. Melainkan, perumpamaan tersebut diketahui oleh manusia secara teori dan fungsinya. Seperti dalam ayat ini, kalimah *Awtād* (أَوْتَاد) sinonim dikaitkan dengan ‘pengukuh’ atau ‘pemacak’ yang digunakan ketika membuat khemah (الخيم) untuk dijadikan kediaman. Namun dalam ayat ini mengapa Allah SWT menyandarkan kalimah *Awtād* dengan kalimah *al-Jibāl* (gunung-ganang)? Mengapa tidak disebut (الجِبالِ كَالْأَوْتَادِ)? Sebaliknya al-Qur'an menggunakan istilah *al-Tashbiḥ al-Baligh*³³⁸. Hal ini agar makna dan fungsi *Awtād* adalah sesuai, iaitu untuk mengukuhkan sesuatu di atas bumi³³⁹.

Timbul persoalan, adakah *al-Jibāl Awtādā* (gunung sebagai pasak) seperti yang dimaksudkan dalam pentafsiran al-Sha'rawī? Atau wujud makna lain?

Berdasarkan penemuan ahli geologi terhadap fenomena gunung meliputi ciri-ciri, fungsi dan peranan terhadap ekosistem di permukaan bumi. Saintis mendapati, gunung memainkan peranan yang besar dalam mengukuhkan struktur permukaan bumi khasnya³⁴⁰. Kewujudan ‘akar’ gunung atau dikenali dengan ‘mountain roots’³⁴¹ yang menjunam ke dalam kerak bumi membuktikan fungsinya dalam menstrukturkan permukaan bumi daripada fenomena gegaran, pergerakan dan geseran³⁴² yang berlaku

³³⁷ Al-Sha'rawī, *Tafsīr Juzu' 'Amma*, 33.

³³⁸ *Ibid.*, 33-34.

³³⁹ *Ibid.*, 34.

³⁴⁰ Richard Leviton, *Stars on the Earth: Domes and Stargates, and How To Interact with Them* (Lincoln: iUniverse, 2006), 98-100.

³⁴¹ *Ibid.*

³⁴² *Ibid.* lihat juga Martin F. et al., *Mountain Geography: Physical and Human Dimensions* (Berkeley: University of California Press, 2013), 11-12.

dalam struktur lapisan kerak. Apabila diteliti dengan lebih terperinci, terdapat gunung yang memiliki diameter ‘akar’ yang lebih panjang berbanding ketinggian gunung³⁴³ bergantung pada topografi kawasan, dan semakin tinggi diameter gunung, semakin dalam ‘akar’ menjunam ke dalam kerak bumi yang berfungsi sebagai *pegs* atau *stakes*³⁴⁴.

Melalui analisis beberapa pandangan ahli tafsir, ada yang mengatakan makna *Awtād* secara linguistiknya sering dirujuk kepada pemacak yang digunakan dalam pembinaan khemah atau rumah kediaman³⁴⁵, namun konteks sebenar dalam ayat ini berdasarkan jumhur ahli tafsir ialah membawa maksud fungsi *al-Jibāl awtādā* iaitu mengukuhkan permukaan bumi serta menjaga keseimbangannya daripada gegaran³⁴⁶. Manakala Ibn Kathīr dan al-Qurṭubī memperincikan lagi dengan menjelaskan manfaatnya akan memberikan ketenangan kepada manusia dan haiwan³⁴⁷ (sesuai dengan frasa *an tamīda bikum*), kerana setiap ciptaan Allah SWT berperanan menstabilkan alam. Oleh sebab itu Hamka mengingatkan agar eksplorasi terhadap gunung-ganang tidak dilakukan sewenang-wenangnya oleh manusia, kerana memberikan kesan kepada ekosistem alam³⁴⁸. Dapatan ini menunjukkan majoriti *mufassir* meyakini bahawa kewujudan akar gunung-ganang yang berfungsi sebagai pasak mengukuhkan permukaan bumi dan menjaga keseimbangannya (Lihat Rajah 4.3.4).

³⁴³ *Ibid.*, 13.

³⁴⁴ *Ibid.*, 16-17.

³⁴⁵ Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qurān*, 12:149. Lihat juga Abū Ḥayyān, *al-Bahr al-Muhiṭ*, 8:403. Jalāluddīn al-Mahallī, al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*, 581.

³⁴⁶ Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qurān*, 12:149. Lihat juga Abū Ḥayyān, *al-Bahr al-Muhiṭ*, 8:403. Jalāluddīn al-Mahallī, al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*, 581. Ibn al-Jawzī, *Zād al-Musayyir lī Ibn al-Jawzī* (Beirūt: Maktabah al-Islāmī, 1984), 9:5. Al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kashshāf*, 6:295. Al-Shawkānī, *Fatḥ al-Qadīr* (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 2007), 5:512. Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, 30:8.

³⁴⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, 14:227. Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ lī Aḥkām al-Qur’ān*, 23:7.

³⁴⁸ Hamka, *Tafsīr al-Azhar*, 30:9-10.

Al-Zindānī³⁴⁹, Zaghlūl al-Najjār³⁵⁰ dan ‘Abd al-Dā’im al-Kahīl³⁵¹ menegaskan, perincian gunung-ganang sebagai pasak ini dijelaskan dalam Surah al-Nahl ayat 15, yang bermaksud; ‘*Dan Ia mengadakan di bumi gunung-ganang (yang kukuh) supaya ia tidak menghayun-hayunkan kamu..*’³⁵². Dalam ayat ini Allah SWT tidak menggunakan kalimah *al-Jibāl* (gunung-ganang), sebaliknya Allah SWT menggunakan kalimah *al-Rawāsi*³⁵³ bermaksud; gunung-ganang yang kukuh (*unshakable mountains*)³⁵³, untuk menjelaskan bahawa gunung-ganang berfungsi menstabilkan permukaan bumi daripada gegaran (*an tamīda bikum*)³⁵⁴. Malah, penemuan ahli geologi terhadap lakaran bentuk akar gunung seakan-akan berdimensi ‘pemacak’³⁵⁵ yang biasa digunakan ketika mengukuhkan sesuatu binaan adalah selari dengan makna literal dan fungsional pada kalimah *Awtād*. Malah analisis pandangan Sayyid Quṭb mendapati, pasak gunung juga berfungsi menyeimbangkan antara kerendahan lautan dan ketinggian gunung-ganang, pergerakan yang berlaku di dalam kerak bumi yang menghasilkan gegaran³⁵⁶.

³⁴⁹ Disusun oleh ‘Ādil al-Sa‘dī, lihat laman web rasmi *Universiti al-Iman, Yaman*, dicapai pada 6 Januari 2015, http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1670.

³⁵⁰ Zaghlūl al-Najjār, *Tafsīr al-Āyah al-Kawniyah fī al-Qur'an al-Karīm*, 1:474.

³⁵¹ Lihat laman sesawang, *Universiti al-Iman, Yaman*, dicapai pada 6 Januari 2015 <http://www.kaheel17.com/modules.php?name=News &file=article&sid=377>.

³⁵² Surah al-Nahl (16) : 15.

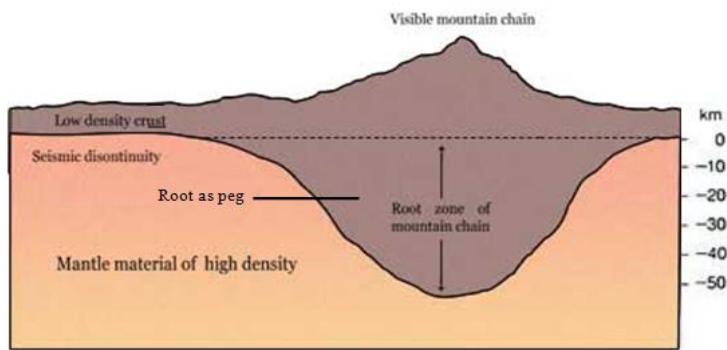
³⁵³ Mohd Khairi Zainuddin et al., *al-Miftāh – Mu'jam 'Aṣrī* (Negeri Sembilan: Al-Azhar Media Enterprise, 2008), 893, entri “Rawāsin”.

³⁵⁴ Al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kashshāf*, 3:429. Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, 14:62.

³⁵⁵ Zaghlul el-Naggar, *The Geological Concept of Mountains in the Quran* (Cairo: al-Falah Foundation for Translation Publication and Distribution, 2003), 20-21.

³⁵⁶ Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qurān*, 12:149.

Rajah 4.3.4 : Posisi Akar Gunung Yang Berfungsi Sebagai Pasak.



Sumber: Gambar asal sila rujuk Martin F. et. al (2013), *Mountain Geography: Physical and Human Dimensions*, Berkeley: University of California Press, h. 14³⁵⁷.

Dalam aspek yang lain, dapatan kajian menunjukkan daya tarikan graviti bumi juga memainkan peranan penting dalam menjelaskan fenomena ini. Berdasarkan Rajah 4.3.5, Allan E. menjelaskan bagaimana fenomena ini berlaku. Penemuan menunjukkan ketinggian gunung mempengaruhi skala daya graviti gunung. Semakin tinggi dan lebar diameter gunung, semakin kuat skala graviti yang menarik akar gunung ke dalam kerak bumi. Tarikan ini juga telah berperanan mengukuhkan akar gunung sebagai pasak dalam menyeimbangkan bumi³⁵⁸. Malah turut berfungsi sebagai mengekalkan kedudukan gunung.

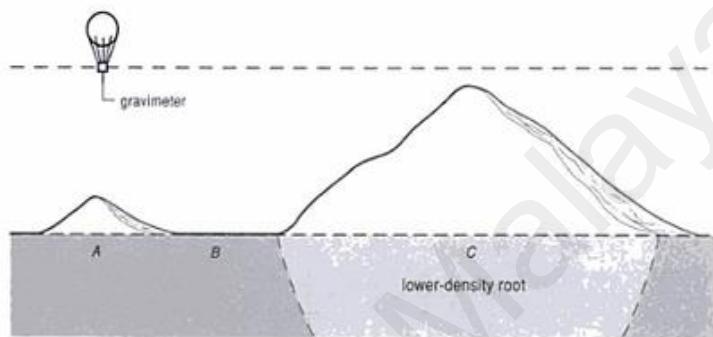
Walaupun al-Sha‘rāwī dalam pentafsirannya tidak menjelaskan dengan terperinci secara saintifik hubung kait hukum graviti dalam perbahasan ini, pengkaji mendapati beliau meyakini prinsip *Qānūn al-Jāzibiyah* (Hukum Graviti) memainkan peranan penting terhadap fenomena ini. Beliau mengatakan;

³⁵⁷ Lihat juga ilustrasi Frank Press et al., *Earth* (Los Angeles: Publisher W. H. Freeman, 1986), 431.

³⁵⁸ Alan E. Mussett dan M. Aftab Khan, *Looking into the Earth: An Introduction to Geological Geophysics* (Cambridge : Cambridge University Press, 2000), 107-108, 125.

“tarikan graviti (*Qānūn al-Jāzibiyah*) memainkan peranan penting menguatkan kedudukan gunung. Situasi yang hampir sama juga dapat dilihat apabila pengamatan dilakukan terhadap struktur lapisan atmosfera (*Qubbah al-Hawā’iyah*). Kedudukan lapisan ozon yang tetap dan konsisten berdasarkan kewujudan tarikan graviti telah membantu menstabilkan kehidupan di bumi serta melindungi kehidupan dari sinaran UV (*al-Ashi‘ah al-Bināfshajiyah*) yang berbahaya³⁵⁹.

Rajah 4.3.5 : Graviti Gunung Berskala Rendah Dan Tinggi



Sumber: Alan E. Mussett, M. Aftab Khan (2000)³⁶⁰

Selain itu, *The Theory of Isostasy* yang diperkenalkan oleh Airy dan Pratt, saintis geologi telah membantu memberikan gambaran yang lebih jelas dalam fenomena ini³⁶¹. Rajah 4.3.6 menunjukkan model teori *Isostasy* terhadap graviti gunung. Analisis mendapati skala ketinggian gunung mempengaruhi kemampatan graviti akar gunung. Teori ini telah membantu para saintis untuk memahami fenomena pada skala gunung yang lebih besar seperti di banjaran Himalaya³⁶².

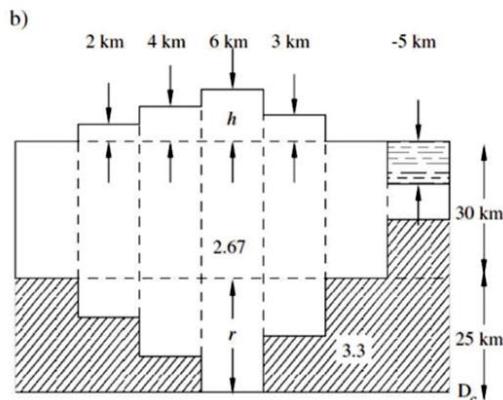
³⁵⁹ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr Juzu’ Amma*, 34-35.

³⁶⁰ Alan E. Mussett dan M. Aftab Khan, *Looking into the Earth: An Introduction to Geological Geophysics*, 107-108, 125.

³⁶¹ Shih Arng Pan, “The Theory if Isostasy”, laman sesawang *Stanford University*, dikemaskini 2007, dicapai pada 4 Januari 2015, <http://large.stanford.edu/courses/2007/ph210/pan2/>.

³⁶² Leigh Fermor, “The Relationship of Isostasy, Earthquakes, and Vulcanicity to the Earth’s Infra-Plutonic Shell”, laman sesawang, *Cambridge Journal*, dikemaskini 2009, dicapai pada 4 Januari 2015. <http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=5128624&fileId=S001675680013794X>. Lihat juga dapatan daripada NASA, laman sesawang *National Aeronautics And Space Administration* (NASA), dicapai pada 4 Januari 2015 di <http://earthobservatory.nasa.gov/Features/>

Rajah 4.3.6 : Model The Theory of Isostasy



Sumber: David Close (2010), Jun 2010, Vol. 35, No. 06³⁶³

Dalam hal ini, Zaghlūl al-Najjār turut memperincikan *Awtād* sebagai pengukuh. Situasi lebih jelas dilihat dalam kawasan pergunungan yang lebih luas. Misalnya, apabila diteliti kawasan pergunungan pada setiap benua yang terdapat di muka bumi ini, didapati wujudnya satu kawasan pergunungan yang berperanan sebagai teras utama mengukuhkan kedudukan benua keseluruhannya³⁶⁴, daripada kesan pergerakan plat tektonik (*Plate Tectonics*) yang berlaku di dalam litosfera bumi³⁶⁵. Gambaran ini dapat dilihat melalui ilustrasi pergunungan yang berfungsi sebagai pasak utama di benua-benua utama di dunia menerusi Rajah 4.3.7 di bawah.

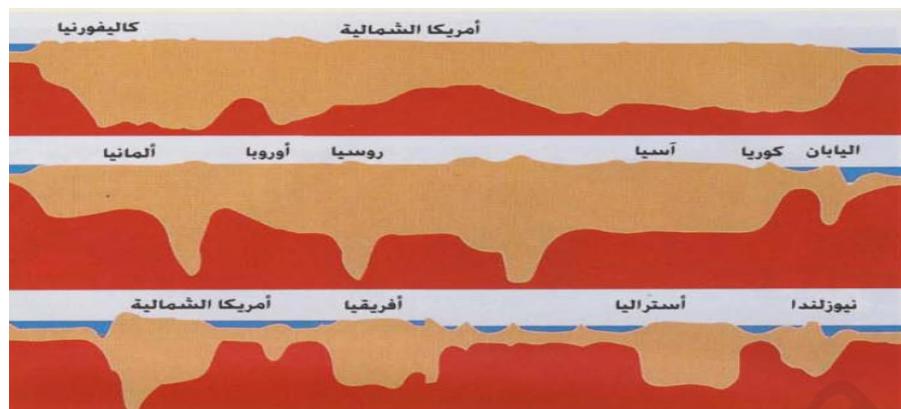
Wegener/ wegener_4.php. Lihat juga penemuan Zaghlūl al-Najjār, *Tafsīr al-Āyah al-Kawniyah fī al-Qur'an al-Karīm*, 4:286.

³⁶³ David Close, "Isostasy and Gravity Modelling: Integrating Potential Field Data in Interpretation Workflows", *Official Publication of the Canadians Society of Exploration Geophysicists (CSEG RECORDER)* v. 35, Issue 6 (Jun 2010). Boleh dicapai di laman sesawang *RECORDER*, dicapai pada 2 Januari 2015. <http://csegrecorder.com/articles/view/isostasy-and-gravity-modelling-integrating-potential-field-data>. Lihat juga A. B. Watts, *Isostasy and Flexure of the Lithosphere* (Cambridge : Cambridge University Press, 2001), 14.

³⁶⁴ Zaghlūl al-Najjār, *Tafsīr al-Āyah al-Kawniyah fī al-Qur'an al-Karīm*, 4:286.

³⁶⁵ Wolfgang Frisch et al., *Plate Tectonics: Continental Drift and Mountain Building* (New York: Springer, 2011), 149.

Rajah 4.3.7 : Ilustrasi Pergunungan Utama Sebagai Pengukuh Benua



Sumber: Zaghlūl al-Najjār (2007), h. 286.

Analisis lain mendapati, fenomena ini dikaitkan dengan peranan gunung dalam menjaga keseimbangan struktur permukaan bumi sangat jelas khususnya gunung yang disebut oleh ahli geologi dengan istilah rantaian pergunungan (mountain chain)³⁶⁶. Kajian kesarjanaan mengiktiraf, pergunungan Andes yang terletak di Amerika Selatan adalah merupakan rantaian pergunungan terpanjang di dunia, sepanjang 7000 kilometer (4350 batu) yang menghubungkan tujuh buah negara; Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, Peru dan Venezuela³⁶⁷. Ahli geologi mendapati, kewujudan pergunungan yang luas ini telah mengurangkan kerosakan berskala besar di kawasan sekitar apabila meletusnya gunung berapi aktif yang melingkari di sepanjang pergunungan ini³⁶⁸. Hal ini disebabkan kewujudan akar gunung yang terhunjam di lapisan yang liat dalam pergunungan ini berfungsi menguatkan lapisan kulit bumi yang

³⁶⁶ Muhammad Kamil Abdushamad, *Mukjizat Ilmiah Dalam al-Quran*, terj. Alimin et al., (Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2007), 77.

³⁶⁷ "Wildlife of the High Andes," Wildlife Explorer, International Masters Publishers Inc., 1999, printed in the U.S. Knapp Gregory, "Andes Mountains" World Book Encyclopedia v. 1A (Chicago: World Book Inc., 2000), 453-454. Lihat entri 'Andes Mountains', laman sesawang Blue Planet Biomes, dicapai pada 16 Januari 2015, <http://www.blueplanetbiomes.org/andes.htm>.

³⁶⁸ Julia Genyuk, "The Andes Mountains", laman sesawang Windows to The Universe, dicapai pada 16 Januari 2015, <http://www.windows2universe.org/geography/andes.html>.

paling tinggi dan keras³⁶⁹. Sekali gus mengurangkan gegaran ketika letusan gunung berapi.

Hasil analisis yang dilakukan, pengkaji mendapati pentafsiran gunung sebagai pasak yang dibawa oleh al-Sha‘rāwī adalah selari dengan konsep literal dan fungsional yang dikemukakan oleh *mufassir* sebelumnya. Hanya beberapa perbezaan dikesan meliputi aspek makna, fungsi serta sebab dan akibat³⁷⁰ berdasarkan faktor masa ayat tersebut ditafsirkan. Malah pembuktian data-data saintifik yang dikemukakan oleh ahli geologi mengukuhkan lagi kebenaran al-Qur'an dan selari dengan pentafsiran majoriti ahli tafsir. Justeru kefahaman mengenai ‘gunung sebagai pasak bumi’ akan terus berkembang dari semasa ke semasa selaras dengan perkembangan ilmu pengetahuan manusia.

4.3.3 Saintifik Tabii Pada Surah Al-Rahmān Ayat 19-21.

مَرْحَبُ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَ آلاءُ رَبِّكُمَا
﴿٢٠﴾ فَيَأْتِيَنَّا بِعِيَانٍ ﴿٢١﴾ تُكَدِّبَانِ ﴿٢١﴾

Maksudnya: “Ia biarkan air dua laut (yang masin dan yang tawar) mengalir, sedang keduanya pula bertemu. Di antara keduanya ada penyekat yang memisahkannya, masing-masing tidak melampaui sempadannya. Maka yang mana satu di antara nikmat-nikmat Tuhan kamu, yang kamu hendak dustakan?.

Surah Al-Rahmān (55) : 19-21

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ Hamka dalam pentafsiran beliau menjelaskan akibat daripada pengabaian dan penentangan hukum alam yang membawa kepada kebinasaan ekosistem gunung-ganang serta fungsinya yang bersifat menstabilkan alam. Hamka, *Tafsir al-Azhar*, 30:9-10.

Isu ketiga saintifik tabii dalam kajian ini ialah mengenai perbahasan pemisah dua lautan yang disebutkan di dalam al-Qur'an. Pemisah dua lautan atau penyekat dalam ayat ini adalah merujuk kepada kalimah بَرْزَخٌ ayat 20 dalam Surah al-Rahmān yang menjadi fokus utama kajian. Umumnya mengetahui leksikal frasa *barzakh* adalah bermaksud pemisahan dua keadaan/unsur yang berbeza³⁷¹. Namun dalam konteks ayat ini, timbul beberapa persoalan kesarjanaan yang harus diteliti; Apakah maksud dan bentuk variasi *barzakh* dalam konteks ayat ini? Dan daripada penelitian ini juga akan membawa kepada timbulnya persoalan yang seterusnya, iaitu; Di manakah letaknya pemisah dua lautan (*al-Bahrayn*) ini (merujuk kepada ayat 19)³⁷²? Adakah ia terletak di tengah lautan atau berhampiran dengan sungai (air tawar)? Dan apakah jenis lautan (*al-Bahrayn*) yang dimaksudkan? Serta apakah signifikan Allah SWT mendatangkan kalimah *barzakh* yang merujuk kepada dua jenis lautan dalam ayat ini? Bagi menjawab persoalan-persoalan ini, pengkaji menjadikan pentafsiran *al-'Ilmi al-Sha'rāwī* sebagai asas utama untuk memahami maksud sebenar ayat ini. Selain itu, hujah dan pandangan inklusif kesarjanaan *mufassir* terdahulu dan semasa juga dipertimbangkan bagi melihat korelasi dengan penemuan-penemuan ilmiah, khasnya dalam ilmu saintifik oseanografi.

Terlebih dahulu kajian ini menyorot latar belakang ayat tersebut. Topik kajian adalah merupakan sub kajian daripada ilmu *Oceanography* (ilmu kaji laut)³⁷³. Dapatkan analisis menunjukkan, terdapat dua komponen utama yang dikaitkan dengan ilmu

³⁷¹ Ibn Manzūr menjelaskan secara literal istilah *barzakh* sinonim digunakan dalam konteks antara kehidupan dunia dan akhirat. Namun, dalam konteks Surah al-Rahmān ini adalah merujuk kepada suatu ‘pemisah’ yang wujud dengan izin Allah SWT. Lihat Ibn Manzūr, *Lisān al-Arab*, 3:256.

³⁷² Ayat 19 Surah al-Rahman.

³⁷³ *Oceanography* juga dikenali dengan “Oceanology” yang merupakan kata majmuk dari kata “ocean” dan “logio” dari bahasa Yunani atau “legein” dari bahasa Latin yang bermaksud “berbicara”. Oleh yang demikian, pengertian oceanology ialah ilmu yang membincarkan tentang laut. Rice, A. L, *The Challenger Expedition - Understanding the Oceans: Marine Science in the Wake of HMS Challenger* (UK: Routledge., 1999), 27–48.

oseanografi, iaitu rincian terhadap kalimah *al-Mā'* (الماء) dan kalimah *al-Bahr* (البحر). Ini kerana kedua-dua komponen ini saling berkait secara tidak langsung terhadap fenomena yang berlaku di lautan³⁷⁴. Al-Qur'an telah mendatangkan kalimah *al-Bahr* sebanyak 41 kali dalam pelbagai bentuk kata kerja³⁷⁵, dan kalimah *al-Mā'* telah diulang sebanyak 64 kali³⁷⁶. Manakala kalimah *barzakh* (برزخ) yang memiliki korelasi dengan ekosistem akuatik disebut sebanyak 4 kali. Sudah pasti pengulangan dan maksud yang dibawa oleh al-Qur'an memiliki kemukjizatan yang perlu diterokai.

Analisis mendapati, ketika al-Sha'rawī mentafsirkan ayat ini beliau telah mengaitkan pentafsiran ayat ini dengan Surah al-Furqān ayat 53³⁷⁷. Pentafsiran beliau adalah seperti berikut;

³⁷⁴ Hal ini turut dikemukakan oleh Mahatma Lanuru dalam kajian yang beliau lakukan mengenai ilmu kelautan. Lihat Mahatma Lanuru et al, *Pengantar Oseanografi, Program Studi Ilmu Kelautan* (Jurusan Kelautan, Fakultas Ilmu Kelautan dan Perikanan, Universitas Hasanuddin Makassar, 2011), 18.

³⁷⁵ Menurut Muḥammad Fuād ‘Abd al-Bāqī, Allah telah menyebut kalimah berkaitan ‘laut’ dalam 6 bentuk iaitu; kalimah *Bahr* (33 kali), kalimah *al-Bahrāni* (1 kali), kalimah *al-Bahrayn* (4 kali), kalimah *al-Bihār* (2 kali) dan kalimah *Abhurin* (1 kali). Muḥammad Fuād ‘Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras lī al-Fāz al-Qurān al-Karīm*, 140-141, entri “Bahr”.

³⁷⁶ Manakala kalimah *al-Mā'* disebut di dalam al-Quran dalam 5 bentuk iaitu; *Mā'un* (59 kali), *Mā'aka* (1 kali), *Mā'aha*, *Mā'ukum* (1 kali), dan *Mā'uhā* (1 kali). Apabila diperhati secara rinci, setiap kalimah ‘*al-Mā'*’ yang disebut dalam ayat tertentu dalam surah tertentu membawa pengertian yang berbeza-beza berdasarkan konteks yang dibahaskan. Misalnya;

i. الماء المغمض : diterjemahkan sebagai air yang surut setelah hujan mencurah-curah sehingga tenggelam bumi (Surah Hūd ayat 44).

ii. ماء الأرض : yakni air yang tersimpan di bumi iaitulah air sungai dan kekal sehingga Hari Kiamat (Surah al-Mukminūn ayat 18)

iii. الماء الصديق : bermaksud air bangkai mayat yang teramat busuk lagi kotor (Surah Ibrāhīm ayat 16).

iv. ماء المهل : adalah air yang mendidih bak tembaga cair bila diminum hancur luluh muka sebagai salah satu azab dari Allah Taala kepada penghuni neraka. (Surah al-Kahfī ayat 29).

v. الماء الطهور : ialah air yang suci yang boleh dijadikan minuman (Surah al-Furqān ayat 48)

vi. ماء الشرب : Air minuman (Surah al-Nahl ayat 10)

vii. الماء الأجاج : diertikan sebagai air pahit lagi masin iaitu air laut (Surah al-Furqān ayat 53)

Ibid., 780.

³⁷⁷ Ini disebabkan pentafsiran yang telah beliau kemukakan pada ayat 53 Surah al-Furqān memiliki korelasi yang erat dengan ayat 19-20 Surah al-Rahmān. Justeru wajar untuk dilihat kedua-dua pentafsiran.

“.... *Bahrayn* dalam ayat ini adalah merujuk kepada air tawar (*al-‘Azb*) dan air masin (*al-Mālih*). Seperti yang telah dijelaskan dalam Surah al-Furqān ayat 53. Allah SWT mengalirkan keduanya beriringan dan saling bertemu dalam suatu tempat tertentu. Fenomena ini adalah merupakan *āyāt kawniyyah* yang berlaku di bawah kekuasaan Allah SWT. Walaupun dalam ayat ini tidak menjelaskan secara jelas asal usul air tersebut, tetapi yang dimaksudkan ialah air sungai tawar yang mengalir ke luar ke lautan luas (laut masin). Dengan izin Allah SWT, walaupun keduanya bertemu tetapi tidak berlaku percampuran antara satu sama lain. Sekiranya ia bercampur maka akan berlaku ketidakseimbangan ekosistem hidupan serta fungsi di dalam dua jenis lautan ini. Di antara kedua jenis lautan ini terdapat pemisah (barzakh) yang tidak dapat dilihat, berfungsi menyekat keduanya daripada bercampur. Kekuasaan Allah SWT yang mengatur segala-galanya melebihi kemampuan manusia. Namun pada masa ini sudah terdapat usaha ahli kaji lautan berusaha untuk merungkai persoalan ini dan terbukti petunjuk yang dibawa oleh al-Quran adalah benar dan telah membuka ruang yang lebih luas terhadap rahsia kejadian alam khususnya di lautan....³⁷⁸.

Berdasarkan pengamatan rinci, al-Sha‘rāwī mentafsirkan dengan jelas maksud topik utama kajian; Pemisah dua lautan, iaitu;

- i) *Bahrayn* : Diertikan sebagai air masin (*al-Mālih*) dan air tawar (*al-‘Azb*).
Mengalir dan bertemu di lautan.
- ii) *Barzakh* : Bermaksud pemisah, penyekat antara dua lautan (*bahrayn*) yang wujud atas kekuasaan Allah SWT.

Bagi menjawab persoalan-persoalan yang timbul dalam ayat ini seperti yang telah disebutkan dalam awal kajian, pengkaji merujuk dan membuat perbandingan data korpus klasik dan moden.

³⁷⁸ Lihat pada pentafsiran Surah al-Rahman ayat 19-20 dan Surah al-Furqān ayat 53. Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr Al-Sha‘rāwī*, 24:14823-14925, 17:10468-10471.

Untuk melihat maksud sebenar ayat ini, pandangan *mufassir* dirujuk. Analisis kesarjanaan lepas menterjemahkan ayat 19 hingga 20 dalam Surah al-Rahmān ini dalam pelbagai perspektif. Misalnya, daripada analisis perbandingan data korpus tafsir klasik dan moden, pengkaji membahagikan pandangan *mufassir* ini kepada dua kelompok utama, iaitu;

Pertama, *Mufassir* yang mentafsirkan ayat kajian secara umum berdasarkan kepada literal ayat. Kelompok ini mengambil pendekatan yang lebih berhati-hati ketika menjelaskan ayat 19 hingga 20 dalam Surah al-Rahmān. Namun secara umumnya disimpulkan kalimah *bahrayn* adalah bermaksud dua jenis laut yang terdiri daripada air masin dan air tawar³⁷⁹, berdasarkan dalil (هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ) (هَذَا مِلْحٌ أَجَاجٌ)³⁸⁰. Di antara keduanya terdapat pemisah (barzakh)³⁸¹ yang wujud atas kekuasaan Allah SWT³⁸²,

³⁷⁹ Kelompok ini terdiri daripada Al-Zamakhshari, Jalāluddīn al-Mahallī, al-Suyūtī, Ibn ‘Atiyyah, dan Ibn Kathīr. Analisis mendapati, ketika mentafsirkan ayat ini, al-Suyūtī telah mendatangkan pelbagai riwayat untuk menyokong hujah beliau, antaranya berdasarkan riwayat yang dikeluarkan oleh ;

- i) Ibn Jarīr, dan Ibn al-Munzir, dan Ibn Abī Ḥātim daripada Ibn ‘Abbās. Al-Suyūtī, *al-Dur al-Manthūr fī al-Tafsīr bī al-Ma’thūr*, 14:112.
- ii) ‘Abd Ibn Humayd, dan Ibn Jarīr, dan Ibn Munzir daripada Mujāhid. *Ibid.*
- iii) ‘Abd Ibn Humayd, dan Ibn Munzir daripada ‘Ikrimah. *Ibid.*

Lihat Al-Zamakhshari, *Tafsīr al-Kashshāf*, 6:8. Jalāluddīn al-Mahallī, al-Suyūtī, *Tafsīr al-Jalālayn*, 8:189. Al-Tha‘alabī, *Tafsīr al-Jawāhir al-Hisān fī Tafsīr al-Qur’ān* (Beirūt: Dār Ihyā’ al-Turāth, 1998), 349. Ibn ‘Atiyyah, *Tafsīr al-Muharrir al-Wajīz* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), 5:227. Al-Suyūtī, *al-Dur al-Manthūr fī al-Tafsīr bī al-Ma’thūr*, 14:112-116. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aṣīm*, 13:349.

³⁸⁰ Al-Shanqītī mengaitkannya dengan Surah al-Furqan ayat 53. Al-Shanqītī, *Tafsīr Adwā’ al-Bayān fī Idāh al-Qur’ān bī al-Qur’ān* (Makkah al-Mukarramah: Dār ‘Alim al-Fu’ād, 2005), 6:374.

³⁸¹ Ketika al-Tha‘alabī mentafsirkan kalimah barzakh, beliau mendatangkan riwayat daripada al-Bukhārī untuk menyokong pendapat beliau. Al-Tha‘alabī, *Tafsīr al-Jawāhir al-Hisān fī Tafsīr al-Qur’ān*, 5:8. Manakala dalam isu ‘barzakh’ ini Ibn Kathīr turut menyanggah pentafsiran yang menyatakan *bahrayn* dalam ayat ini ialah *Bahr al-Samā’* (laut di langit) dan *Bahr al-Ard* (laut di bumi). Ini kerana kalimah barzakh yang datang selepas ayat ini tidak menggambarkan sebagai pemisah dua jenis lautan yang terletak di langit dan di bumi. Dan sekali gus merosakkan leksikal dan fungsi kalimah barzakh sekiranya diterjemahkan sedemikian. Adapun ‘pemisah’ antara langit dan bumi tidak dinamakan sebagai barzakh. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aṣīm*, 13:318.

³⁸² Al-Zamakhshari, *Tafsīr al-Kashshāf*, 6:8. Jalāluddīn al-Mahallī, al-Suyūtī, *Tafsīr al-Jalālayn*, 8:189.

berfungsi menyekat air masin dan air tawar daripada bercampur³⁸³. Malah keduanya memiliki dimensi yang berbeza³⁸⁴.

Kedua, *Mufassir* yang menterjemahkan ayat kajian secara terperinci, sebagaiannya berdasarkan penelitian terhadap penemuan ilmiah dan data saintifik. Misalnya Abū Ḥayyān, Ibn ‘Atiyyah, al-Marāghī dan Hamka menjelaskan kewujudan dinding pemisah di antara laut masin dan laut tawar telah menyekat keduanya daripada bercampur, walaupun ia bertemu dan bergerak beriringan di laut³⁸⁵. Al-Rāzī menyifatkan dinding pemisah ini telah menyekat secara fizik dan kimia kedua-dua unsur cecair tersebut, inilah disebut sebagai *al-Hājiz bi qudrah Allāh*³⁸⁶. Dalam erti kata lain, air masin tidak akan melanggar perbatasan air tawar sehingga menjadikan air tawar itu masin³⁸⁷.

Namun, setelah melalui beberapa tempoh yang lama dan proses tertentu, keduanya akan bercampur menyebabkan air tawar akan menjadi masin³⁸⁸. Apabila dilihat dalam konteks ilmu *kawniyyah* membuktikan wujudnya dua kehidupan yang berbeza di kedua-dua unsur air seperti yang ditemui oleh saintis, hujah ini dipelopori oleh al-Alūsi³⁸⁹. Beliau mendatangkan contoh seperti fenomena di laut Parsi dan Rom

³⁸³ *Ibid.* Suyūṭī, *al-Dur al-Manthūr fī al-Tafsīr bī al-Ma’thūr*, 14:112-116.

³⁸⁴ Dimensi berbeza ini dikemukakan oleh al-Suyūṭī berdasarkan riwayat yang dikeluarkan oleh :

- i) Ibn Abī Ḥātim daripada Ibn ‘Abbās. *Ibid.*, 113.
- ii) ‘Abd Ibn Ḥumayd, dan Ibn Muṇzir daripada al-Ḥasan. *Ibid.*
- iii) ‘Abd Ibn Ḥumayd, dan Ibn Jarīr, dan Ibn Muṇzir daripada Qatādah. *Ibid.*, 114.
- iv) ‘Abd Razzāq, dan Ibn al-Muṇzir daripada al-Ḥasan dan Qatādah. *Ibid.*

³⁸⁵ Al-Marāghī mengatakan dinding pemisah ini terdiri daripada unsur-unsur bumi. Lihat Abū Ḥayyān, *al-Bahr al-Muḥīṭ*, 8:403. Ibn ‘Atiyyah, *Tafsīr al-Muḥarrir al-Wajīz*, 5:227. Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, 14:6757. Hamka, *Tafsir al-Azhar*, 27:191.

³⁸⁶ Al-Rāzī, *Tafsīr Mafātiḥ al-Ghayb*, 19:100-102.

³⁸⁷ Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, 14:6757.

³⁸⁸ Abū Ḥayyān, *al-Bahr al-Muḥīṭ*, 8:403. Hamka, *Tafsir al-Azhar*, 27:191.

³⁸⁹ Al-Alūsi, *Tafsīr Rūḥ al-Ma’āni fi Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*, 27:105.

pada ketika itu³⁹⁰. Malah terdapat juga pandangan yang menyebut fenomena ini turut ditemui berlaku apabila pertemuan antara sungai Senegal dengan lautan Atlantik berhampiran bandar Saint-Louis³⁹¹, dan Sungai Nil yang mengalir keluar ke laut Tengah (kini dikenali sebagai Laut Mediterranean)³⁹².

رَبُّ الْمُشْرِقَيْنَ وَرَبُّ (الْمُغْرِبَيْنَ) ³⁹³ Dalam aspek yang lain pula, pengkaji mendapati ayat sebelumnya (رب المشرقين و رب) telah memberikan petanda awal dan mengukuhkan fenomena dinding penyekat dan percampuran antara keduanya. Kerana timbul persoalan apakah yang dimaksudkan dengan *Tuhan yang mentadbir dua timur dan dua barat?* Menurut al-Rāzī ayat ini bermaksud pergerakan dari Timur ke Barat bintang-bintang di langit dan pergerakan dari Timur ke Barat kejadian pasang surut di bumi. Keduanya memiliki hubung kait secara tabii. Sekali gus mengungkap petanda awal wujudnya fenomena ini dan fenomena yang berkaitan³⁹⁴. Gambaran lebih jelas dapat dilihat dalam perbahasan penemuan saintifik terkini.

Beberapa penemuan saintifik moden mengesahkan bahawa wujudnya fenomena yang berlaku di beberapa buah lautan yang dikenali dengan ‘*A Barrier Between the Two*

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ Fenomena ini dialami sendiri oleh al-Shanqīṭī ketika beliau menziarahi Senegal pada tahun 1366 Hijrah bersamaan 1947 Masihi. Beliau juga turut mendapatkan pengesahan daripada penduduk tempatan mengenai fenomena ini. Al-Shanqīṭī, *Tafsīr Adwā' al-Bayān fī Idāh al-Qur'an bī al-Qur'ān*, 6:375-376. Fenomena ini sememangnya berlaku apabila pengkaji meneliti geografi kedudukan sungai Senegal dan lautan Atlantik. Ahli geologi juga mengakui wujudnya fenomena pertemuan antara sungai dan laut di kawasan ini. Lihat laman sesawang dan rujukan berikut yang mengesahkan data ini;

- a) Laman sesawang *New World Encyclopedia*, dicapai pada 25 Januari 2015, http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Saint-Louis,_Senegal.

- b) Laman sesawang *Information UNESCO*, dicapai pada 25 Januari 2015, http://webworld.unesco.org/water/wwap/case_studies/senegal_river/.

Salif Diop et al., *The Land/ocean Interactions in the Coastal Zone of West and Central Africa* (Switzerland: Springer International Publishing, 2014), 26.

³⁹² Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, 14:6757.

³⁹³ Sūrah al-Rāhmān (55) : 17.

³⁹⁴ Al-Rāzī, *Tafsīr Mafātiḥ al-Ghayb*, 19:100-102.

*Seas*³⁹⁵. Fenomena ini umumnya dipercayai berlaku akibat pertemuan dua jenis lautan, iaitu ; Air masin yang berada di lautan, dan air tawar yang mengalir ke lautan luas yang berasal dari muara sungai³⁹⁶. Penemuan yang paling mengejutkan saintis ialah ketika kedua-dua jenis lautan ini bertemu, didapati air tawar yang mengalir ke laut tidak bercampur serta-merta dengan air masin. Wujudnya ‘pemisah atau penyekat’ yang menghalang keduanya daripada bercampur³⁹⁷.

Rajah 4.3.8 : Fenomena Pertemuan Dua Laut di Teluk Alaska



Sumber: Kent Smith, 4 Julai 2010³⁹⁸

³⁹⁵ Seperti penemuan yang mengejutkan ramai saintis yang ditemui di Teluk Alaska pada tahun 5 Februari 2013. Fenomena ini diistilahkan dengan ‘strange natural phenomenon’ oleh Ben Anderson. Lihat Ben Anderson, “Mythbusting ‘the place where two oceans meet’ in the Gulf of Alaska”, laman sesawang *Alaska Dispatch News*, dikemaskini 2013, dicapai pada 27 Januari 2015, <http://www.adn.com/article/mythbusting-place-where-two-oceans-meet-gulf-alaska>.

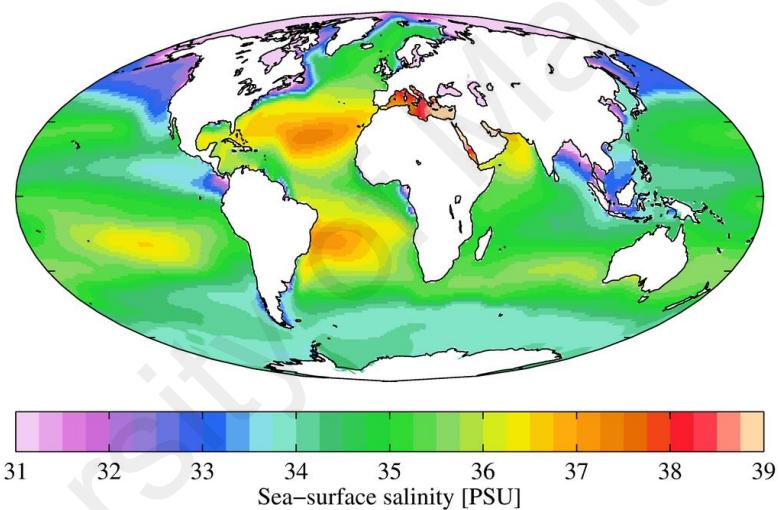
³⁹⁶ Zakir Naik, *The Qur'aan and Modern Science* (Islamic Research Foundation, Ahya Multi Media, 2000), 22.

³⁹⁷ M. Grant Gross, *Oceanography : A View of the Earth* (New Jersey : Prentice Hall, 1995), 244.

³⁹⁸ Kent Smith, “Merging Oceans”, laman sesawang *Flickr*, dicapai pada 27 Januari 2015, <http://www.flickr.com/photos/kentsmith9/4955772693/in/photostream/>. Boleh juga rujuk Ken Bruland, “The place where 2 oceans meet in the Gulf of Alaska”, laman sesawang *USGS*, dicapai pada 28 Januari 2015, <http://soundwaves.usgs.gov/2008/03/GOABoundaryLG.jpg>.

Umum mengetahui ciri-ciri fizikal dan kimia ekosistem marin (laut lepas dan pesisiran pantai), estuarin (muara sungai) dan riverin (sungai) adalah berbeza. Sama ada tahap kemasinan air, ketumpatan air, kadar penyejatan, pH air, daya keapungan, suhu air, sebatian biokimia, hidupan akuatik, warna, bilangan aras trofik dan sebagainya³⁹⁹. Misalnya rajah 4.3.9 menunjukkan data global lautan dunia yang mempunyai tahap kemasinan yang berbeza. Semakin tinggi tahap ketumpatan (*density*) air semakin tinggi kadar kemasinan (*salinity*) air (rujuk rajah 4.3.10 dan 4.3.11).

Rajah 4.3.9 : Atlas Salinity (Kemasinan) Laut Dunia

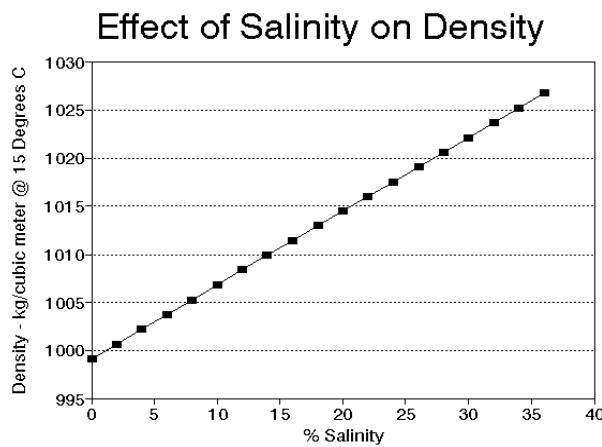


Sumber : World Ocean Atlas, 2009⁴⁰⁰

³⁹⁹ Laman sesawang Universiti Kebangsaan Malaysia, dicapai pada 27 Januari 2015, <http://www.ukm.my/ahmadukm/images/stories/data/kuliah/ekoair/>. Lihat juga laman sesawang The University of Rhode Island, Graduate School of Oceanography, dicapai pada 27 Januari 2015, <http://omp.gso.uri.edu/ompweb/doee/science/physical/chsal1.htm>. Lihat juga laman sesawang Water Encyclopedia Science & Issues, dicapai pada 27 Januari 2015, <http://www.waterencyclopedia.com/En-Ge/Fresh-Water-Natural-Composition-of.html>. Drever, James I, *The Geochemistry of Natural Waters: Surface and Groundwater Environments*, ed. ke- 3 (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1997), 198. Lihat juga Leo M.L. Nollet, et al., *Handbook of Water Analysis* (Florida: CRC Press, 2000), 26.

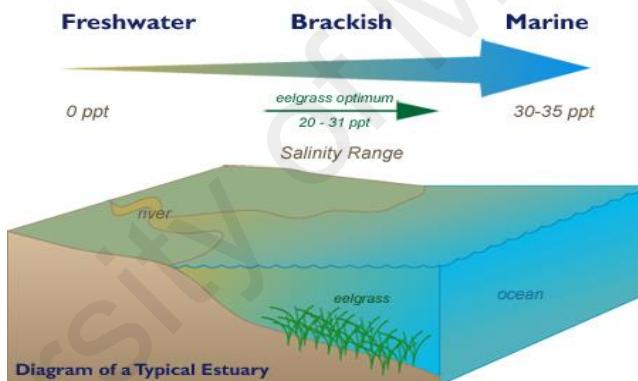
⁴⁰⁰ National Oceanographic Data Center (NODC), *World Ocean Atlas*, laman sesawang National Oceanographic Data Center, dicapai pada 27 Januari 2015, http://www.nodc.noaa.gov/OC5/WOA09/pr_woa09.html.

Rajah 4.3.10 : Hubungan Tahap Salinity (Kemasinan) Dan Density (Ketumpatan) Air.



Sumber : http://www.marietta.edu/~biol/biomes/water_physics.htm⁴⁰¹

Rajah 4.3.11 : Hubungan Tahap Salinity (Kemasinan) Dan Kedudukan Dari Muara.



Sumber: http://www.seagrassli.org/ecology/physical_environment/salinity.html⁴⁰²

Berdasarkan data yang dikemukakan menunjukkan kepelbagaiannya proses saintifik yang berlaku dalam ekosistem air menjadi salah satu faktor wujudnya pemisah (*barzakh*) di antara dua lautan (*bahrayn*) yang berbeza komposisi kimianya. Beberapa fakta sains yang ditemui mengungkap maksud di sebalik ayat ini. Antaranya ialah;

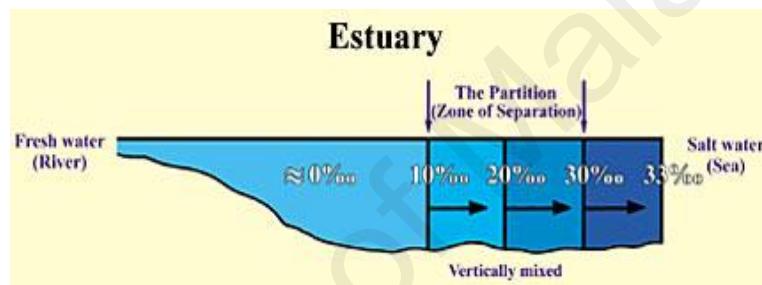
- i) Fenomena *Estuary*
- ii) Fenomena *Halocline*

⁴⁰¹ Dicapai pada 27 Januari 2015.

⁴⁰² Dicapai pada 27 Januari 2015.

Estuary adalah merupakan satu zon peralihan (*transition zone*) yang berlaku apabila air sungai yang mengalir keluar ke laut terbuka melalui muara sungai dan berlakunya pertemuan antara ekosistem air sungai (tawar) dan air laut (masin.) Leksikal *Estuary* berasal daripada bahasa Latin *Aestuarium* yang bermaksud aliran pasang surut air laut⁴⁰³. Fenomena ini berlaku dalam satu tempoh tertentu bergantung kepada keadaan pasang surut air laut, pola gelombang air, kadar garam dan arus laut dan sebagainya⁴⁰⁴.

Rajah 4.3.12 : Gambaran Fenomena *Estuary*



Sumber: 'Abd Majeed al-Zindani, 2009, *The Barrier between Rivers and seas (Estuary)*⁴⁰⁵

Apabila fenomena *Estuary* berlaku, dapat dilihat di atas permukaan air perbezaan ketara dari sudut warna di antara air tawar dan air masin. Sebaliknya, apabila diteliti secara lebih mendalam air sungai yang mengalir keluar ke lautan akan

⁴⁰³ Pritchard, D. W, "What is an estuary: physical viewpoint" dalam *Estuaries*, ed. G.H. (A.A.A.S. Publ. 83. Washington, DC, 1967), 3–5. McLusky, D. S.; Elliott, M., *The Estuarine Ecosystem: Ecology, Threats and Management* (New York: Oxford University Press. 2004), 14.

⁴⁰⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁵ Laman sesawang *Quran & Science*, dicapai pada 27 Januari 2015, <http://www.quranandscience.com/quran-science/earth/130-the-barrier-between-rivers-and-seas-estuary>. “Introductory Oceanography”, laman sesawang *NC State University*, dicapai pada 29 Januari 2015, <http://www4.ncsu.edu/~ceknowle/Envisions/chapter12copy/part3.html>. Wollast, R. dan J.C. Duinker, *General methodology and sampling strategy for studies on behaviour of chemicals in estuaries* (t.tp: Thalassia Jugoslavia, 1982), 471-491, laman sesawang *Arctic Monitoring and Assessment Programme (AMAP)*, dikemaskini 2007, dicapai pada 29 Januari 2015, <http://www.amap.no/documents/doc/basic-circulation-and-salinity-distribution-in-salt-wedge-partially-mixed-well-mixed-and-fjord-type-estuaries-as-defined-by-wollast-and-duinker-1982-numbers-and-shading-show-salinity-values/340>.

mengalami proses ‘penyaringan’ hasil daripada aliran dan gelombang sebatian kimia yang berlaku di dalam kedua ekosistem. Proses ini akan mengubah ciri-ciri fizikal dan kimia air secara perlahan-lahan meliputi kadar ketumpatan (*density*) air, kemasinan (*salinity*), suhu (*temperature*) dan seumpamanya. Justeru itu, ahli oseanografi sepandapat mengatakan semakin jauh air tawar mengalir ke lautan, semakin tinggi kadar kandungan garam air tersebut (lihat rajah 4.3.12)⁴⁰⁶.

Selain itu, saintis mendapati hidupan akuatik yang terdapat di kawasan air tawar dan kawasan air masin adalah berbeza, misalnya Plankton⁴⁰⁷, Nekton⁴⁰⁸, Bentos⁴⁰⁹, Perifiton⁴¹⁰ dan Makrofit Akuatik⁴¹¹. Walaupun keduanya saling bertemu, sebaliknya wujud perbatasan yang tidak dapat dilihat oleh mata kasar⁴¹², dan pemisah inilah yang berfungsi membezakan kedua ekosistem akuatik tersebut. Pengkaji meyakini inilah yang disebutkan oleh Allah SWT melalui firman-Nya dalam Surah al-Rahman ayat 20

iaitu ; ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾ - bermaksud “Di antara keduanya ada penyekat yang memisahkannya, masing-masing tidak melampaui sempadannya”. Kewujudan ‘barzakh’ yang berfungsi sebagai penyekat seperti yang disebutkan di dalam al-Qur'an bukan bermaksud kedua-dua komponen air terpisah sama sekali. Sebaliknya keduanya akan saling bertemu dan bercampur (air tawar akan menjadi masin) setelah melalui tempoh yang panjang bergantung pada faktor-faktor fizikal dan kimia

⁴⁰⁶ Zaghlūl al-Najjār juga memberikan pandangan yang sama dalam hal ini. Lihat huraian beliau. Zaghlūl al-Najjār, *Tafsīr al-Āyah al-Kawniyah fī al-Qur'an al-Karīm*, 4:59-61.

⁴⁰⁷ Mikro organisma yang hidup di dala air.

⁴⁰⁸ Hidupan yang berenang (bersaiz besar).

⁴⁰⁹ Hidupan di dasar air.

⁴¹⁰ Mikroflora seperti alga.

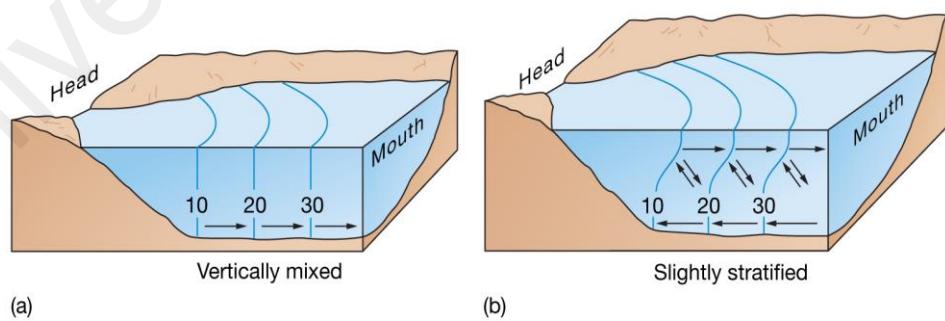
⁴¹¹ Tumbuhan Vaskular dan tidak vaskular.

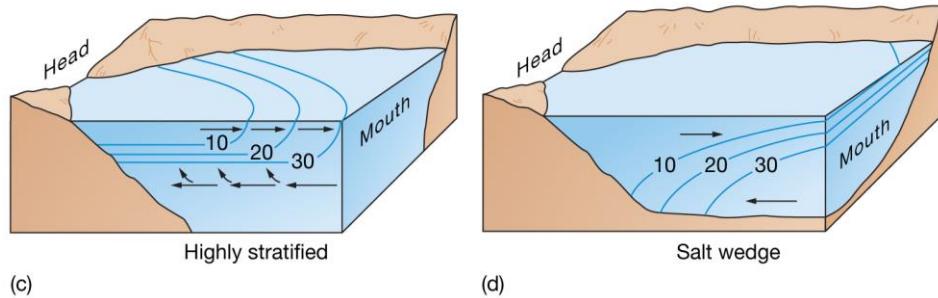
⁴¹² Al-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghayb*, 19:100.

persekitaran. Untuk mendapatkan gambaran yang lebih jelas mengenai percampuran tersebut, sila rujuk rajah 4.3.13.

Berdasarkan rajah 4.3.13, menunjukkan bentuk aliran dan gelombang air ketika air tawar dan air laut bertemu. Rajah 4.3.13 (a) *Vertically mixed* adalah permulaan bentuk aliran air tawar ketika keluar mengalir ke lautan, pada fasa ini kepadatan dan pH air tawar masih seimbang dengan air laut. Disusuli dengan rajah 4.3.13 (b) *Slightly stratified* iaitu aliran air laut yang bertingkat dan turun naik, pada fasa ini *salinity* (kemasinan) air tawar mula terbentuk. Manakala Rajah 4.3.13 (c) *Highly stratified* adalah merupakan aliran air masin yang akan mengubah biokimia akuatik air tawar dalam kuantiti yang lebih besar. Rajah 4.3.13 (d) *Salt Wedge* adalah merupakan aliran percampuran sempurna antara air tawar dan air masin, fasa ini menunjukkan ketumpatan (*density*), kemasinan (*salinity*) dan suhu (*temperature*) air telah berubah kerana hampir keseluruhan komponen air tawar telah berubah menjadi masin.

Rajah 4.3.13 : Arah Aliran Pertemuan Dan Percampuran Air Tawar Dan Air Masin





Sumber: http://www.iupui.edu/~g115/assets/mod14/water_mix_estuary.jpg⁴¹³.

Melalui penelitian rencam, inilah yang dimaksudkan melalui pentafsiran sebahagian ahli tafsir antaranya ialah Abū Hayyān⁴¹⁴, al-Alūsi⁴¹⁵ dan Hamka⁴¹⁶ yang mengatakan percampuran dua laut (*bahrayn*) disekat oleh pemisah. Namun hakikatnya terdapat proses yang memakan jangka masa yang lama yang menjadikan air tawar menjadi masin. Oleh sebab itu, ketika al-Sha‘rāwī menjelaskan “...Sekiranya ia bercampur maka akan berlaku ketidakseimbangan ekosistem hidupan serta fungsi di dalam dua jenis lautan ini....”⁴¹⁷ Adalah merujuk kepada air tawar dan air laut yang bertemu tidak akan bercampur serta-merta sebaliknya selepas tempoh masa yang panjang. Dengan kekuasaan Allah SWT fenomena ini telah menunjukkan hikmah bahawa kewujudan pemisah antara dua lautan telah menyelamatkan ekosistem akuatik dalam kedua-dua komponen air. Percampuran yang memakan masa adalah merupakan tempoh kepada hidupan akuatik untuk menyesuaikan diri dengan persekitaran yang

⁴¹³ Indiana University, “Introduction to Oceanography”, dicapai pada 27 Januari 2015 http://www.iupui.edu/~g115/assets/mod14/water_mix_estuary.jpg. Lihat juga Geoscience Australia, “Estuarine Biophysical”, laman sesawang *Australian Online Coastal Information*, dicapai pada 27 Januari 2015, http://www.ozcoasts.gov.au/conceptual_mods/geomorphic/emb/emb_nit_dynamics.jsp. Science & Technology Focus, “Habitats: Estuaries – Characteristics”, laman sesawang *Office Naval Research Science & Technology*, dicapai pada 27 Januari 2015, <http://www.onr.navy.mil/focus/ocean/habitats/estuaries1.htm>. Science Targeting Estuarine Research, The University of Rhode Island, “Estuarine Physical Oceanography”, Dicapai pada 27 Januari 2015.

⁴¹⁴ Abū Hayyān, *al-Bahr al-Muhiṭ*, 8: 403.

⁴¹⁵ Al-Alūsi, *Tafsīr Rūḥ al-Ma‘āni fi Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*, 27:105.

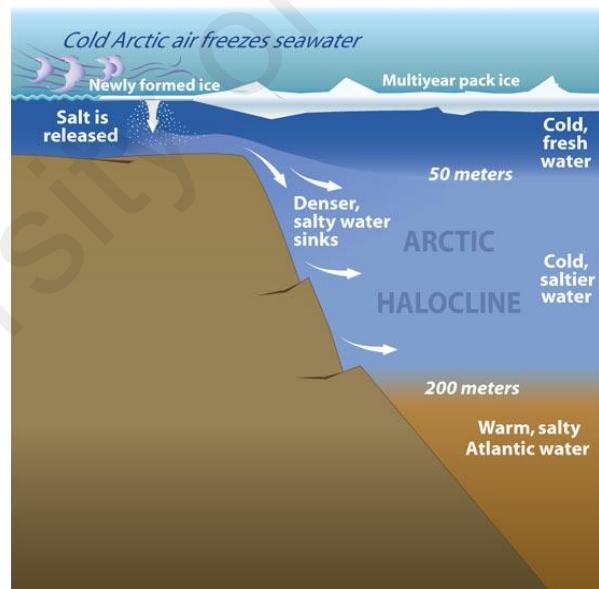
⁴¹⁶ Hamka, *Tafsīr al-Azhar*, 27:191.

⁴¹⁷ Al-Sha‘rāwī, *Tafsīr Al-Sha‘rāwī*, 24:14823-14925, 17:10468-10471.

berbeza untuk memilih persekitaran yang paling sesuai dengan keperluan setiap hidupan akuatik.

Manakala Fenomena *Halocline* pula adalah merupakan satu fenomena penemuan dinding pemisah antara air masin dan air tawar yang berlaku di dalam laut⁴¹⁸. Berbeza dengan penemuan sebelumnya, iaitu penemuan dinding pemisah di permukaan laut. Fenomena ini ditemui rentetan daripada penemuan seperti yang dinyatakan menerusi rajah 4.3.8 sebelumnya. Persoalannya ialah adakah fenomena ini juga merupakan petanda daripada *ishārāt* yang dikemukakan oleh Allah SWT mengenai *barzakh* (pemisah) di lautan?

Rajah 4.3.14 : Fenomena Halocline Di Lautan Artik.



Sumber: Jayne Doucette, Woods Hole Oceanographic Institution⁴¹⁹

⁴¹⁸ Tom Garrison, *Enhanced Essentials of Oceanography* (New York: Thomson Learning, 2006), 115. Tom Garrison, *Oceanography: An Invitation to Marine Science* (Boston: Cengage Learning, 2014), 183-184.

⁴¹⁹ *Ibid.* Lakaran asal oleh Jayne Doucette, laman sesawang Woods Hole Oceanographic Institution, dicapai pada 28 Januari 2015, <http://www.whoi.edu/hpb/Site.do?id=7192>.

Ahli oseanografi mempercayai zon *Halocline* wujud di dalam laut apabila kadar *salinity* (kemasinan) air berubah dengan cepat sejajar dengan perubahan *depth* (kedalaman) air. Perubahan kadar kandungan garam di dalam air ini akan mempengaruhi *density* (kepadatan) air sehingga zon ini berfungsi sebagai dinding pemisah di antara air masin dan air tawar⁴²⁰. Misalnya Berdasarkan rajah 4.3.14, fenomena *Halocline* yang berlaku di lautan Artik⁴²¹ adalah disebabkan air masin memiliki kepadatan yang lebih besar berbanding air tawar serta memiliki perbezaan dari aspek suhu.

Justeru secara saintifiknya menunjukkan air tawar berada di atas air masin, dan ketika kedua-dua air ini bertemu, zon *Halocline* akan terhasil dan berfungsi menjadi pemisah antara keduanya. Peristiwa ini tidak berlaku di semua lautan, sebaliknya di kawasan tertentu sahaja. Jadual 4.4 menunjukkan data pengkajian yang telah dilakukan oleh pelbagai agensi penyelidikan terhadap fenomena *Halocline* di lautan Artik selama 20 tahun. Dapatan menunjukkan fenomena ini sentiasa berlaku dan berubah-ubah bergantung pada iklim global.

⁴²⁰ Lonny Lippsett, “Arctic Ocean Circulation”, *Oceanus Magazine*, v. 44, No. 3 (2005) lihat laman sesawang Woods Hole Oceanographic Institution, dicapai pada 28 Januari 2015, <http://www.whoi.edu/oceanus/feature/is-global-warming-changing-the-arctic>.

⁴²¹ Knut Aagaard et al., “On the halocline of the Arctic Ocean”, *Science Direct Journal Online* (2003). Doi :10.1016/0198-0149(81)90115-1. An T. Nguyen, et al., “Source and Pathway of the Western Arctic Upper Halocline in a Data-Constrained Coupled Ocean and Sea Ice Model”, *Journal of Physical Oceanography* 42 (2012), 802–823. Doi: <http://dx.doi.org/10.1175/JPO-D-11-040.1>.

Jadual 4.4 : Agensi Penyelidikan Yang Terlibat Dalam Fenomena *Halocline* Di Lautan Artik Dalam Tempoh 20 Tahun.

Data Set	Time	Location
SCICEX	Autumns 1997-1998-2000	Central Basin
AMORE	Summer 2001	Gakkel Ridge
ODEN	Summer 2001	Eurasian Basin
Polar Observer	Spring 2002	Amundsen Basin
JWACS	Autumn 2002	Beaufort Sea
ARK XX2	Summer 2004	Fram Strait
BERINGIA	Summer 2005	Central Basin
POPS IPEV	2006-2007	Central Basin
LOMROG	Summer 2007	Fram Strait
ARK XXII2	Summer 2007	Eurasian and Makarov Basins
NABOS	Summers 2002 to 2007	Laptev Sea
Akademik Fedorov	Summer 2007	Laptev Sea and Canadian Basin
Akademik Fedorov	Summer 2008	Laptev Sea
NP 35	Autumn 2007 to Spring 2008	Nansen Basin
CHINARE	Summer 2008	Beaufort Sea
ARK XXIII3	Summer-Autumn 2008	Mendeleyev Ridge
NPEO Aerial Survey	Springs 2000 to 2008	Central Basin
TARA	Sep 2006 to Jan 2008	Central Basin
POPS JAMSTEC 9-11	Autumn 2008	Makarov Basin
ITPs 1 to 30	Aug 2004 to Jan 2009	Central Basin

Sumber: P.Bourgain et al., *The Arctic Ocean Halocline variability over the past 20 years*⁴²²

Melalui penelitian rinci di atas, pengkaji bersetuju dengan pentafsiran fenomena ‘pemisah dua lautan’ yang telah dikemukakan oleh sebahagian *mufassir* antaranya Abū Ḥayyān, Ibn ‘Atiyyah, al-Rāzī , al-Marāghī dan Hamka khususnya mengenai proses percampuran kedua-dua komponen air. Ini kerana data korpus moden telah membuktikan bahawa kewujudan arus gelombang air laut dan perbezaan biokimia ekosistem akuatik menjadi faktor fenomena ini berlaku (seperti yang telah dijelaskan menerusi rajah 4.3.12 dan rajah 4.3.14). Manakala korelasi saintifik dengan ayat 17 seperti yang telah dikemukakan oleh al-Rāzī telah menjadi bukti kemujizatan al-Qur'an mengenai fenomena yang berlaku di lautan, kerana pengkaji berpandangan teori

⁴²² P. Bourgoin et al., “The Arctic Ocean Halocline variability over the past 20 years”, lihat laman sesawang *State of The Arctic* (SOA), dicapai pada 28 Januari 2015, <http://soa.arcus.org/abstracts/arctic-ocean-halocline-variability-over-past-20-years>.

kejadian arus air laut dan air pasang surut memiliki hubungan erat dengan pergerakan bintang-bintang (bulan dan matahari) di cakerawala. Dan kejadian ini berhubung kait secara langsung dengan fenomena *Estuary* dan *Halocline*.

Melalui pernyataan di atas, jelas menunjukkan bahawa terdapat isu-isu pentafsiran *al-‘Ilmī* tidak dinyatakan oleh al-Sha‘rāwī ketika mentafsirkan ayat ini, sebaliknya dihuraikan oleh sarjana lain. Namun pengkaji menyimpulkan metode *al-‘Ilmī al-Naqlī al-Ijtimā’ī* al-Sha‘rāwī telah diaplikasikan dalam mentafsirkan ayat ini walaupun dari konteks yang umum.

4.4 KESIMPULAN

Berdasarkan analisis elemen saintifik al-Qur'an menerusi ayat-ayat terpilih dalam pentafsiran al-Sha‘rāwī di atas menunjukkan bahawa, metode *al-‘Ilmī al-Naqlī al-Ijtimā’ī* yang diterapkan ketika mentafsirkan komponen saintifik al-Qur'an dalam pelbagai bidang kajian meliputi saintifik ketuhanan, saintifik sosial dan saintifik tabii telah menguak prospek kemukjizatan al-Qur'an dalam pelbagai perspektif. Misalnya saintifik ketuhanan pada Surah al-'Alaq ayat 16 dan Surah al-Ra'd ayat 28 telah membuktikan bahawa ayat al-Qur'an bukan sekadar kitab panduan kebenaran, sebaliknya terkandung makna tersirat mengenai implikasi negatif akibat perlanggaran perintah Allah SWT dan kebaikan yang diperolehi daripada nilai ketaatan yang dilakukan. Penemuan ini hanya akan dicapai melalui *tadabbur* dan penelitian ayat bersifat *naqlī* dan *'aqlī*.

Manakala solusi terhadap isu sosial terpilih melalui idea yang dikemukakan dalam ayat 10 Surah al-Hujurāt dan ayat 8 Surah al-Mā'idah membuktikan bahawa pemahaman elemen saintifik al-Qur'an memberikan kaedah terbaik dalam mendepani dan memahami sesuatu isu. Selain itu, perincian dan analisis ayat *al-Kawniyyah* dalam tiga bidang kajian berbeza pada analisis elemen saintifik tabii menyerlahkan keagungan al-Qur'an dalam aspek teks dan konteks serta fungsional.

Justeru itu dapat difahami bahawa, idea ataupun konsep elemen saintifik yang terdapat di dalam pentafsiran ayat-ayat al-Qur'an seperti yang dikemukakan oleh al-Sha'rāwī membuktikan kredibiliti beliau dalam menyatupadukan kepelbagaiannya disiplin ilmu dalam tradisi pengajian Islam, serta menyerlahkan hubungkait harmoni dengan keilmuan semasa. Dalam hal ini pengkaji meyakini bahawa semakin luas dan rencam penyelidikan dilakukan menerusi kaedah pentafsiran ini, semakin berkembang bidang kajian ini melalui penemuan-penemuan ilmiah semasa. Oleh itu, sampel ayat terpilih dalam analisis di atas adalah satu bentuk 'permulaan' dalam menguak prospek kemukjizatan al-Qur'an.

BAB 5 : PENUTUP

5.0 PENGENALAN

Bab ini secara keseluruhan akan merumus dan mengemukakan cadangan-cadangan berkaitan dengan perbincangan dan analisis yang telah dilakukan pada setiap bab kajian. Kesimpulan yang dirumuskan di bahagian ini berdasarkan kepada persoalan dan objektif yang digariskan di awal kajian ini. Berikut adalah kesimpulan daripada penemuan yang dihasilkan menerusi kajian ini.

5.1 RUMUSAN KAJIAN

Hasil daripada analisis kajian yang dilakukan dapat dirumuskan seperti berikut:

- i. Konsep elemen saintifik dalam al-Qur'an adalah merupakan refleksi daripada usaha kesarjanaan dalam mengimplementasi perkembangan ilmu pengetahuan semasa dalam memahami inti pati teks al-Qur'an, agar bersesuaian dengan konteks kekinian peradaban manusia berdasarkan kriteria dan syarat yang telah ditetapkan oleh para ulama klasik dan moden. Serta memurnikan konsep dan struktur saintifik olahan intelektual Barat yang memisahkan elemen spiritual (ketuhanan) dalam gerak kerja saintifik.

- ii. Selain itu, penelitian data korpus menunjukkan bahawa kepelbagaiannya metodologi dalam mentafsirkan al-Qur'an selaras dengan perkembangan

pengetahuan dan budaya pada setiap zaman, menjadi bukti kepada usaha berterusan dalam memahami makna al-Qur'an. Prinsip utama ialah untuk mencapai *maqāsid shari'ah* yang bertepatan kaedahnya dengan *dawābit* yang telah ditetapkan oleh para ulama. Oleh itu, Islam perlu menangani persoalan *i'jāz* dengan cara yang berbeza dan kaedah yang berlainan selaras dengan tuntutan semasa. Pada hemat pengkaji, usaha mengaplikasikan kaedah seumpama ini (implementasi elemen saintifik kontemporari) telah menjadi satu keperluan bagi umat Islam dalam mengukuhkan pegangan akidah dan keimanan berasaskan persepsi yang kukuh terhadap nilai al-Qur'an sebagai sebuah kitab yang diwahyukan lebih daripada persepsi orang bukan Islam yang hanya melihatnya sebagai subjek pengajian akademik semata-mata. Penekanan menerusi kajian ilmiah ini diketengahkan kepada intelek ini juga untuk membantu membina asas rasional terhadap pegangan agamanya.

- iii. Pembahagian elemen saintifik dalam kajian ini ialah meliputi tiga konsep utama yang terkandung di dalam al-Qur'an iaitu meliputi aspek ketuhanan (*Ilahiyyāt*), aspek kemanusiaan (*Ijtimā'i/tashri'i*) dan aspek alam tabii (*al-Kawniyyāt*). Berdasarkan analisis, aspek ini diperincikan lagi dalam tiga kategori utama dikenali sebagai Saintifik Ketuhanan (*Divine Science*), Saintifik Sosial (*Social Science*) dan Saintifik Tabii (*Natural Science*). Idea pembahagian ini turut diketengahkan oleh Osman Bakar menerusi karyanya bertajuk *Tauhid & Sains: Perspektif Islam tentang Agama dan Sains*, beliau telah menyatakan bahawa perbincangan aspek Tuhan, manusia dan alam tidak dapat dipisahkan apabila membahaskan aspek saintifik dan Islam, dan ia adalah merupakan elemen terpenting dalam pengkajian ilmu saintifik al-Qur'an.

- iv. Walaupun wujud pelbagai pandangan pro dan kontra terhadap idea mentafsirkan al-Qur'an menerusi dapatan ilmiah, para ulama telah sepakat terhadap manfaatnya yang lebih besar kepada umat Islam dan manusia amnya, seperti pandangan yang telah dikemukakan oleh Muhammad al-Ghazali dan Malek Bennabi menerusi idea fenomenologikalnya. Justeru, kajian ini juga adalah merupakan kesinambungan terhadap idea-idea yang telah dikemukakan oleh sarjana sebelum ini.
- v. Oleh yang demikian, *i'jāz al-Qur'ān* hanya boleh menjadi suatu kualiti yang kekal sepanjang zaman dan generasi, suatu kualiti yang boleh difahami sama ada melalui kesedaran semula jadi atau berdasarkan pengamatan saintifik sebagaimana aplikasi elemen saintifik yang diketengahkan oleh al-Jāhiz melalui karyanya *Naṣr al-Qur'ān* dan al-Jurjānī melalui karyanya *Dalā'il al-I'jāz*. Begitu juga pendekatan yang dilakukan oleh Ṭantawī Jawharī, Maurice Bucaille, Malik Bennabi, dan Zaghlūl al-Najjār. Walaupun pada hakikatnya umat Islam kini kekurangan sama ada dari bakat semula jadi yang dikurniakan kepada umat terdahulu atau kemampuan saintifik dan teknikal yang dimiliki oleh cendekiawan Islam zaman Abbasiyyah, al-Qur'an sama sekali tidak pernah kehilangan aspek *i'jāz* atau nilai saintifiknya kerana ia merupakan inti patinya. Jauh sekali menjadi fakta sejarah yang terjadi dengan kebetulan semata-mata.
- vi. Konklusinya, pengkaji lebih rigid untuk melihat bagaimana keilmuan saintifik semasa yang telah dibuktikan kesahihannya mampu memberikan kefahaman yang lebih rinci terhadap hikmah dan objektif penurunan al-Qur'an. Melihat

kepada *dawābit i'jāz* yang telah digariskan oleh para sarjana dan mengharmonikannya dengan pengetahuan semasa, penyelidik berkeyakinan penerokaan dan pengkajian ini mengukuhkan lagi mesej al-Qur'an, menguak kemukjizatan al-Qur'an, selain menjawab tohmahan dan tuduhan liar golongan saintisme dan sekularisme moden terhadap kesucian al-Qur'an.

- vii. Manakala berdasarkan kepada analisis data dan maklumat yang diperolehi daripada latar belakang al-Sha'rāwī sebagai seorang tokoh tafsir saintifik Islam moden, jelas menunjukkan keupayaan yang telah beliau lakukan. Latar belakang keluarga, pendidikan, kualiti penulisan dan kredibiliti keilmuan serta kefaqihan dalam agama mewajarkan untuk dilakukan penelitian ilmiah terhadap idea dan pemikiran menerusi karya yang beliau hasilkan.
- viii. Penelitian terhadap penguasaan al-Sha'rāwī dalam pelbagai bidang ilmu *turāth* dan semasa, melalui penghasilan puluhan karya beliau menunjukkan kemampuan dalam mengharmonikan dan menginterpretasikan elemen *naqlī* dan *'aqlī* ketika mentafsirkan al-Qur'an.
- ix. Keilmuan dan keberanian dalam pelbagai isu mendapat pengiktirafan oleh sarjana sezaman dan selepas hayat beliau. Sebagai bukti, al-Sha'rāwī adalah antara ulama yang lantang menentang penindasan Israel dan sekutunya terhadap Palestin dan negara Islam yang lain. Malah menentang keras usaha 'pembaratan' dalam sistem sosial, politik, pendidikan mahupun ekonomi yang dilakukan pemerintah Mesir pada ketika itu. Semangat ini menjadi asas kepada usaha

islamisasi pemikiran dan pemerintahan dalam kalangan masyarakat Mesir amnya. Shaykh al-Qarađawī adalah anak murid yang paling menyerlah meneruskan semangat beliau.

- x. Selain itu, perincian metode pentafsiran dan implementasi saintifik dalam *Tafsīr Al-Sha‘rāwī* menunjukkan indikasi utuh terhadap kewajaran pengkajian elemen saintifik yang dikemukakan dalam tafsir ini. Malah berdasarkan penelitian pada sumber dan metodologi pentafsiran memberikan petunjuk kepada kedalaman pengetahuan dan kemampuan beliau membuat hubungkait pemikiran saintifik dalam ayat-ayat terpilih. Penemuan ini sekali gus menyerlahkan keistimewaan *Tafsīr Al-Sha‘rāwī* yang menjadi fokus utama kajian.

- xi. Malah, identifikasi metode *al-‘Ilmī*, *al-Naqlī al-Ijtimā’ī* sebagai manhaj khusus al-Sha‘rāwī dalam berinteraksi dengan pentafsiran saintifik al-Qur'an bukan sekadar membuktikan kemampuan akal dan kejelasan matlamat pentafsiran, malah telah membawa kepada penemuan hubungkait harmoni di antara; Komponen perbahasan utama dalam pentafsiran al-Sha‘rāwī (saintifik ketuhanan, saintifik sosial dan saintifik tabii) dan elemen *i‘jāz*; (*i‘jāz al-Ilāhī*, *i‘jāz al-Tashrī‘ī* dan *i‘jāz al-‘Ilmī*), serta perbahasan tema utama dalam al-Qur'an (ketuhanan, alam semesta dan manusia) seperti perincian pada Rajah 3.1. Pengkajian ini sekali gus menyerlahkan konsep ilmu yang lebih jelas serta menyatupadukan kepelbagaiannya bidang ilmu dalam konteks saintifik al-Qur'an. Walaupun penemuan ini masih baru, legitimasi intelektual mendapati usaha ini telah membuka satu ruang baru dalam pentafsiran al-Qur'an.

- xii. Bagi mengidentifikasi implementasi saintifik dalam pentafsiran al-Sha'rawī, sebanyak lapan isu diketengahkan mewakili ayat-ayat terpilih dalam setiap elemen saintifik yang meliputi Saintifik Ketuhanan, Saintifik Sosial dan Saintifik Tabii. Dalam isu Saintifik Ketuhanan misalnya, Surah al-'Alaq ayat 16, Surah al-Sajadah ayat 9 dan Surah al-Ra'd ayat 28 diperincikan untuk melihat korelasi ayat al-Qur'an berdimensi *al-Ulūhiyyah*, *al-Rubūbiyyah* dan *al-Ghaybiyyah* dengan saintifik semasa. Manakala Surah al-Hujurat ayat 10 dan Surah al-Mā'idah ayat 8 mewakili perbahasan komponen sosiologi atau *i'jāz al-Tashrī'i* dalam isu Saintifik Sosial. Manakala dalam isu Saintifik Tabii pula, tiga ayat yang mewakili tema *al-Kawniyyah* (hidupan di langit; astronomi, di bumi; geologi dan di laut; oseanografi) diketengahkan untuk dianalisis hubungkait dengan penemuan saintifik. Ayat tersebut ialah Surah al-Wāqi'ah ayat 75-76, Surah al-Naba' ayat 6-7 dan Surah al-Rahmān ayat 19-21.
- xiii. Pengkaji merumuskan, penemuan semasa juga merupakan salah satu data dan fakta kepada pentafsiran al-Qur'an, kerana kemukjizatan al-Qur'an akan terus berkembang pesat dari semasa ke semasa seiring dengan perkembangan intelektual manusia. Hal ini kerana pengkajian saintifik al-Qur'an adalah bermatlamat untuk menjadikannya satu wasilah perhubungan yang lebih erat antara manusia dengan Allah SWT sebagai pencipta. Menanam keimanan terhadap *kitābul-lāh* berdasarkan pengetahuan, pemahaman dan perasaan yang murni terhadap ayat-ayat dalam tata susunan al-Qur'an, dan hal ini akan berlanjutan sehingga hari kiamat selaras dengan penemuan ilmiah dan keilmuan manusia.

- xiv. Berdasarkan perincian dan analisis elemen saintifik menerusi ayat-ayat terpilih dalam *Tafsīr Al-Sha‘rāwī* serta hubung kait dengan penemuan saintifik, pengkaji merumuskan al-Sha‘rāwī konsisten dalam usaha menyerlahkan nilai kemukjizatan yang terdapat dalam setiap ayat yang dibahaskan. Walaupun demikian, terdapat sebahagian pentafsiran beliau dikesan tidak mengemukakan hubungkait saintifik secara terperinci, sebaliknya sekadar mengemukakan idea dan konsep untuk ‘membuka ruang’ pengkajian yang lebih mendalam kepada pengkaji seterusnya. Justeru itu, inisiatif kajian ini juga dilakukan untuk melihat fakta dan keabsahan implementasi saintifik dalam pentafsiran beliau serta dapatan terkini terhadap isu tersebut.
- xv. Melalui analisis dan perbandingan terhadap data-data elemen saintifik yang dikemukakan oleh al-Sha‘rāwī, didapati terdapat fakta yang beliau kemukakan tidak mengandungi sumber rujukan. Namun setelah proses *tarjīh* dilakukan, didapati data saintifik yang beliau kemukakan adalah seiring dengan penemuan saintifik semasa. Misalnya, penemuan terhadap implikasi pada komponen *nāsiyah* disahkan melalui teori saintifik Scott Fero. Justeru, kajian ini bukan sahaja menyerlahkan idea saintifik yang dikemukakan oleh al-Sha‘rāwī, malah dalam masa yang sama menyempurnakan idea yang beliau kemukakan. Dapatkan ini menjadi kewajaran agar penyelidikan berterusan dilakukan terhadap isu-isu lain yang berkaitan.
- xvi. Dalam setiap isu yang diperincikan, pengkaji mendapati ahli tafsir klasik mahupun moden memiliki sudut pandang yang berbeza ketika mentafsirkan

ayat-ayat berdimensi saintifik. Tidak menjadi suatu kemestian *mufassir* moden cenderung kepada penemuan ilmiah. Salah satu faktor yang dikenal pasti ialah bergantung kepada latar belakang pendidikan dan penguasaan disiplin ilmu yang dimiliki oleh pentafsir. Misalnya, walaupun al-Marāghī hidup pada zaman terkemudian dan keluasan ilmu semakin berkembang berbanding al-Alūsī, namun dalam isu menguak nilai *i'jāz* dan hikmah pada kalimah *al-Sam 'ā* dan *al-Abṣār*, al-Alūsī dilihat lebih terkedepan dalam mentafsirkan ayat ini. Justeru, dapatan korpus ini mengukuhkan lagi perincian dalam analisis kajian.

- xvii. Selain itu, dapatan lain juga menunjukkan bahawa al-Sha'rāwī cenderung mengaitkan secara tidak langsung elemen saintifik al-Qur'an menerusi kemukjizatan leksikal dan semantik kalimah al-Qur'an yang dibahaskan, seperti saintifik tabii pada kalimah *mawāqi‘ al-Nujūm*. Metode ini dilihat mengukuhkan lagi pentafsiran yang beliau kemukakan. Dalam pada itu, pengkaji juga menemui sebahagian perbahasan elemen saintifik dalam tafsir beliau dijelaskan dengan lebih terperinci dalam karya yang lain. Misalnya, mengenai saintifik ketuhanan pada Surah al-Sajadah ayat 9 turut dibahaskan dalam karyanya berjudul *Mu'jizah al-Qur'ān*.
- xviii. Dalam aspek yang lain pula, analisis menunjukkan terdapat penemuan baharu mengenai hikmah dan *i'jāz* pada ayat ناصية كاذبة خاطئة dalam aspek leksikal dan perkaitannya pada konteks implikasi berdasarkan perincian saintifik. Selain itu, saintifik ketuhanan dalam Surah al-Sajadah ayat 9 bukan sekadar menyerlahkan keindahan tatasusunan kalimah السمع و الأ بصار , malah wujudnya korelasi

dalam aspek makna teks dan perkaitan terhadap fungsinya. Lebih menarik apabila perumpamaan kisah *ashāb al-Kahfī* secara saintifik menjadi bukti hubungkait interaksi Allah, manusia dan alam. Manakala rahsia ‘ketenangan’ dalam ayat بذکر الله تطمئن القلوب telah membuktikan hubungkait spiritual dan fisiologi manusia.

- xix. Perincian Saintifik Sosial dalam Surah al-Ḥujurāt ayat 10 telah membawa kepada penemuan terhadap aspek penjenamaan semula konsep modal sosial berteraskan frasa ‘*ikhwah*’ yang menjadi kerangka utama pembentukan institusi sosial. Manakala analisis kalimah ‘*al-‘Adl*’ Surah al-Mā’idah ayat 8 membuktikan keadilan sosial dalam bentuk jaminan dan perlindungan lebih menyeluruh dalam tingkatan hierarki sosial.
- xx. Selain itu, rumusan terhadap analisis saintifik tabii pada tiga komponen ayat terpilih mendapati, penggunaan kalimah مواقع النجوم (برzin) (بحرين) dan والجبال أو تادا adalah bersesuaian pada aspek textual dan fungsionalnya. Malah dibuktikan perkaitannya secara saintifik berdasarkan penyelidikan ilmiah terkini. Penemuan baru ini secara tidak langsung memberikan nilai tambah pada penghuraian dan perluasan makna kalimah khususnya pada ayat *al-Kawniyyah*.

5.2 CADANGAN

Bahagian ini selanjutnya akan mengemukakan beberapa cadangan yang berkaitan dengan kajian ini. Berikut adalah beberapa cadangan yang dikemukakan hasil daripada dapatan, analisis dan rumusan yang dibuat.

- i. Pengkaji menyarankan agar kajian analitikal lanjutan mengenai elemen saintifik kontemporari dalam pentafsiran al-Quran diteruskan dengan melakukan penelitian terhadap karya-karya tafsir yang lain seperti *Tafsīr Rūh al-Ma‘āni fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* karya al-Alūsī, *Tafsīr al-Marāghī* tulisan al-Marāghī, Tafsir al-Azhar karangan Hamka, Tafsir *al-Asas fī al-Tafsīr* karya Sa‘id Hawwa. Selain itu, kajian ini juga perlu diperluaskan dengan meneliti karya-karya lain yang membincangkan hubungkait ayat al-Qur'an dengan penemuan-penemuan saintifik semasa. Misalnya kitab berjudul, *al-Mawsū‘ah al-Kawniyyah al-Kubrā* sebanyak 20 jilid tulisan Māhir Aḥmad al-Ṣūfī, kitab *I‘jāz al-‘Ilmī fī al-Qur’ān* karya Sayyid al-Jamīlī. Prospek kajian boleh difokuskan kepada aspek *pentarjīhan* data-data saintifik yang dikaitkan dengan ayat al-Qur'an agar bertepatan dengan kaedah pentafsiran dan makna al-Qur'an.
- ii. Selain itu, berdasarkan penelitian terhadap data-data perkembangan saintifik al-Qur'an, pengkaji masih belum menemui kajian ilmiah yang meneliti kandungan saintifik pada era al-Kindi (801-873 M) adalah merupakan kesinambungan daripada hasil penemuan Abū ‘Ubaydah (728-824 M) dan al-Farrā' (762-825 M) dan sebaliknya. Ini kerana transkripsi sejarah merakamkan tokoh-tokoh ini sebenarnya hidup pada zaman yang sama iaitu pada zaman khalifah Harun al-

Rashid sehingga pada zaman kemuncak kegembilangan Islam di bawah tumpuk khalifah al-Makmun yang berpusat di Baghdad. Pada hemat pengkaji, maklumat ini amat penting untuk diketengahkan untuk lebih memahami disiplin perkembangan saintifik al-Qur'an, walaupun tokoh ini memiliki perbezaan dari skop pengkajian, namun asasnya tetap sama dalam menguak prospek kemukjizatan al-Qur'an.

- iii. Memandangkan skop kajian ini hanya menumpukan kepada konsep elemen saintifik kontemporari al-Quran perspektif al-Sha'rawi pada lapan ayat terpilih, terdapat ruang pengkajian yang terbuka luas bagi penyelidik untuk menganalisis isu lain pada ayat yang berbeza. Selain itu, kajian terhadap pemikiran ataupun idea saintifik al-Sha'rawi perlu diperluaskan lagi dengan melakukan perincian terhadap karya beliau yang lain, misalnya kitab *Mujizah al-Qur'an*, *Mujizah al-Kubrā* dan *al-Āyah al-Kawniyyah wa Dilālatuhā 'alā Wujūd Allāh*. Kerana berdasarkan analisis dan perbandingan data dalam kajian ini, pengkaji mendapati karya ini memuatkan pelbagai perbahasan lain yang mampu dimanfaatkan oleh umat Islam khasnya.

- iv. Kupasan rencam intelektual semasa yang giat melakukan penyelidikan dan ulasan berkaitan pengkajian al-Qur'an dan sains sama ada dalam konteks falsafah, pemikiran, perbandingan dan pemurnian pada teori dan aplikasi amat wajar dilakukan agar disiplin ilmu ini akan terus berkembang. Cadangan tokoh seperti Malek Bennabi, Sa'id Hawwa, 'Abd al-Daheem al-Kaheel, Muhammad Yūsuf Sukkar.

- v. Menggiatkan lagi usaha pengkajian dan penyebaran maklumat berkaitan implementasi saintifik dalam memahami al-Qur'an melalui laman sesawang dan teknologi terkini, seperti usaha-usaha kesarjanaan yang sedang dibangunkan oleh *Al-Hay'ah al-'Ālamī li al-'Ijāz al-'Ilmī fī al-Qur'an wa al-Sunnah* atau dikenali dengan *International Commission On Scientific Signs In Qur'an and Sunnah* (<http://www.eajaz.org>) dan *International Institute for Quran Miracle* (<http://iiquran.com/>).
- vi. Ahli akademik di institusi pengajian tinggi dan institusi penyelidikan disarankan untuk menggiatkan lagi kolaborasi penyelidikan yang merentasi bidang kepakaran. Misalnya pakar rujuk al-Qur'an bekerjasama dengan pakar rujuk dalam bidang sains, kejuruteraan, perubatan dan sebagainya. Hal ini bertujuan agar penyelidikan yang dilakukan bertepatan dengan prinsip dan disiplin yang digariskan serta menghasilkan dapatan yang berautoriti. Pengkaji mengakui usaha ini telah wujud khasnya di Malaysia, namun tinjauan mendapati jumlah penglibatan masih minimum. Sedangkan disiplin ilmu semakin berkembang dan cabaran golongan ‘saintisme’ semakin berleluasa. Justeru tindakan proaktif perlu dilakukan segera.
- vii. Selain itu, pendedahan dan pengukuhan kepada penuntut di institusi pengajian tinggi pada peringkat Ijazah Dasar (*Undergraduate*) dan Ijazah Tinggi (*Postgraduate*) mengenai disiplin ilmu *turāth* dan karya berkaitan dengan pengkajian saintifik al-Qur'an terkini (meliputi aspek falsafah, pemikiran dan etika) amatlah wajar agar tidak berlaku kesilapan dan penyelewengan dalam memahami nas serta bertepatan dengan garis panduan yang telah ditetapkan. Hal

ini adalah mustahak kerana penguasaan kedua-dua bidang ini akan memberikan nilai tambah terhadap pemahaman dan ruang lingkup pengkajian.

5.3 PENUTUP

Secara keseluruhannya, kajian ini telah mencapai objektif dengan mengidentifikasi konsep elemen saintifik dalam al-Qur'an menurut perspektif al-Sha'rawī berdasarkan ayat-ayat terpilih. Dari aspek yang lain, kajian ini juga membuktikan bahawa teks *Tafsir al-Sha'rawī* karya Muhammad Mutawallī Al-Sha'rawī merupakan sebuah kitab tafsir moden yang relevan dengan isu-isu kontemporari terkini, dengan menyajikan paduan pentafsiran klasik dan moden, tafsir ini sesuai dijadikan bahan rujukan dalam pelbagai isu semasa. Justeru itu, kajian yang terbatas ini diharap dapat memberikan sumbangan yang bermanfaat serta menjadi rujukan dan bahan bacaan bagi pengkaji akan datang khususnya dalam menyerlahkan prospek kemukjizatan al-Qur'an dalam konteks kekinian.

BIBLIOGRAFI

- ‘Abd al-‘Azīz ‘Abd Allāh al-Ḥamdi. *Tafsīr Ibn ‘Abbās wa Marwiyyātuhu fī al-Tafsīr Min Kutub al-Sunah*. Makkah al-Mukarramah: Maktabah Turāth al-Islamī, t.t.
- ‘Abd al-‘Azīz ‘Abd al-Muṣṭafā ‘Urfah. *Qadiyyah al-I‘jāz al-Qurān wa Atharuha fī Tadwīn al-Balāghah al-‘Arabiyyah*. Beirut: ‘Alim al-Kitab, 1985.
- ‘Abd al-Karīm al-Qushayrī. *Laṭāif al-Ishārāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.
- ‘Abd al-Karīm Bakkar. *Fuṣūl fī Takfīr al-Mawdū ‘ie*. Damshīq: Dār al-Qalam, 1993.
- ‘Abd Allāh Salūm. *al-Guluw wa al-Firaq al-‘Āliyah fī al-Hadārah al-Islamiyah*. Qāherah: Dār Wasīṭ lī al-Nasyr, t.t.
- ‘Abd al-Mu‘īz ‘Abd al-Jazār et al. *al-Sya’rāwī: Imām al-Da‘āt Mujaddid Hādha al-Qur’ān*. Qāherah: Universiti al-Azhar, 1998.
- ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī. *Dalāil al-I‘jāz*. Qāherah: Maktabah al-Khanijī, t.t.
- ‘Abd al-Wahbah Abū Sulaymān. *Kitābah al-Baḥth al-‘Ilmi*. Jeddah: Dār Shurūq, 2000.
- ‘Abd al-Wahhāb Hammūdah. “Tafsīr al-‘Ilmi” dalam *Majallah Liwā’ al-Islām*, bil. 10, (t.t.), 17-45.
- ‘Abd Karīm Zaydān. *al-Sunan al-Ilāhiyyah*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1994.
- ‘Abdu al-Ṣabur Shāhin. *al-Zahirah al-Quraniyyah*. Dimashq: Dār al-Fikr, 1989.
- ‘Alī al-Najdī Nāsif. *Ma‘a al-Qur’ān al-Karīm fī Dirāsah [Faṣl bayn al-Sam‘a wa al-Baṣar]*. Beirūt: Dār al-Ma‘ārif, t.t.
- ‘Alī Ṭanṭāwī. *Baghdād: Zikrayāt wa Mushāhadat*. Saudi Arabia: Dār al-Manārah, 1990.
- ‘Umar Ya’qub Jamīl al-Ṣolihī. *Madrasah al-Shaykh Al-Sha’rāwī fī al-Tafsīr*. ‘Ammān: Dār al-Arār li al-Nashr wa al-Tauzī’, 2009.
- A. Hasjmy. *Sejarah Kebudayaan Islam*, ed. ke- 5. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- Abd al-Razzaq Nawfal. ‘Ilm wa Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān. Qaherah: Dar Akhbar al-Yawm, 1989.
- Abd Aziz Ismail. *Beberapa Aspek Sains dan Teknologi Dalam Islam*. Shah Alam: Penerbitan Universiti Teknologi MARA, 2008.
- Abd Rahman Abdullah. *Sejarah dan Pemikiran Islam*. Selangor: Penerbitan Pena, 1981.

Abdul Hafiz Abdullah dan Zulkifli Mohd Yusoff. "Islam Dan Keadilan Sosial Menurut Pandangan Hamka Dalam Tafsir Al-Azhar: Tumpuan Khusus Kepada Kepentingan Zakat". Kertas Kerja Seminar Sarantau Islam & Kesejahteraan Sejagat, Anjuran Fakulti Usuluddin, Universiti Islam Sultan Sharif Ali, Brunei Darul Salam, pada 24-25 Februari 2010.

Abdul Halim bin Mat Diah. *Suatu Contoh Tentang Huraian Methodologi*. Kuala Lumpur: Fakulti Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 1987.

Abdul Halim Mahmud. Islam Dan Akal, terj. Mohd Fakhruddin. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995.

Abdul Haque Ansari. "Nature and Scope of Islamic Research", in *Research Methodology In Islamic Perspective*, ed. Mohammed Muqim. Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co, 1997.

Abdul Latif Samian. "Al-Qur'an dan Sunah Dalam Falsafah Sains". Dalam *Wacana Sejarah dan Falsafah Sains-Sains Dan Masyarakat*, ed. Mohd Yusof Hj Othma. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2009.

_____. "Sains Ketauhidan Dalam Melestarikan Tamadun". Prosiding Bengkel Pengajaran Sains Tauhidiah, Hotel Seri Coasta Melaka, 16-18 Jun 2010.

Abdul Rahim Hamdan. *Falsafah & Pemikiran Pendidikan*. Johor Bahru: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia (UTM), 2011.

Abdul Rahman Hj Abdullah. *Wacana Falsafah Ilmu; Analisis Konsep-konsep Asas Falsafah*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd., 2005.

Abdul Wahid al-Faizin et al. "Social Capital Dalam Al-Qur'an". Dalam *Tafsir Ekonomi Kontemporer: Kajian Tafsir al-Qur'an tentang ekonomi Islam*, ed. Nashr Akbar. Jakarta: Madani Publishing House, 2010.

Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Aḥmad. *Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995.

Abu ‘Abd Allāh Bin Muḥammad Yūsuf ‘Ali Bin Ḥayyān al-Andalūṣī. *Tafsīr al-Bahr al-Muhiṭ*. Beirut: Dār al-Fikr li al-Taba‘ah wa al-Nashr, t.t.

Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Andalūṣī al-Qurṭubī. *al-Jāmi’ lī Aḥkām al-Qur’ān*. Qāherah: Dār al-Ḥadīth, 1996.

Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd Ibn Mājah al-Rab‘ī al-Qazwīnī. *Sunan Ibn Mājah*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1996.

Abū al-‘Abbās al-Jawhārī. *Al-Ṣihħah Tāj al-Lughoh wa Ṣihħah al-‘Arabiyyah*. Beirut: Dār al-‘Alam li al-Malayīn, 1987.

- Abu al-'Ayniy et al. *Ana min Sulālah Ahl al-Bayt*. Qāherah: Dār Akhbār al-Yawm, t.t.
- Abū al-Aynayn et al. *al-Sya'rāwī: Ana min Sulālah Ahl Bayt*. t.tp: t.t.
- Abū Al-Fidā, 'Imād Ad-Dīn Ismā'il bin 'Umar bin Kathīr. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Ażīm*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2000.
- Abū al-Qāsim al-Ḥusayn bin Muḥammad al-Rāghib al-Asfahānī. *Mu'jam Mufradāt al-Alfāz al-Qur'ān*. Beirūt: Dār al-Fikr, 2009.
- Abū al-Wafā al-Ghinamī al-Taftazānī. *'Ilm al-Kalām Wa Ba'd Mushkilatih*. Qāherah: Dār al-Thaqāfah lī al-Tibā'ah wa al-Nashr, t.t.
- Abu Baker A. Bagader. "Islamization of Social Science". Dalam *Islam and Sociological Perspective*, ed. Abu Baker A. Bagader. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1983.
- Abu Dawūd Sulaimān bin al-Sh'ath. *Sunan Abū Dawūd*. Beirūt: Muassasah al-Rayyān lī al-Ṭaba'ah wa al-Nashr, t.t.
- Abu Hassan Ali et al. *Ensiklopedia Pendidikan Sains Dalam al-Qur'an*, 51. Paul A Kobasa et al., *The World Book Encyclopedia*. Chicago: World Book, 2006.
- Abū Ḥayyān. *al-Bahr al-Muhiṭ*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī. *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qāherah: Dār al-Fikr, 2000.
- Abū Mansūr Muḥammad bin Aḥmad al-Azhārī. *Tahdhīb al-Lughoh*. Qāherah: Maktabah lī al-Nashr wa al-Tawzī', 1973.
- Abu Sufian Abu Bakar dan Anizah Md. Ali. "Kepentingan Modal Sosial Dalam Pertumbuhan Ekonomi". *International Journal of Management Studies* 11 (special issue) (2004), 197-212.
- Abū Zahrah. *Zahrah al-Tafāsīr*. Qāherah: Dār al-Fikr, t.t.
- Abū Zayd. Nasr Ḥamīd, *Tekstualitas Al-Qur'an : Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Yogyakarta : LKiS, 2002.
- Adnan Amiruddin. "Konsep Ar-Rizq Dalam Tafsir Asy-Sya'rawi : Kajian Atas Al-Qur'an Surat Hud (11) Al-Ma'idah. Kajian Ilmiah, Fakulti Usuluddin dan Falsafah Universiti Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006.
- Aguste Comte. *The Positive Philosophy Comte*. New York: Hard Press, 2013.
- Aḥmad al-Marsī Ḥuseīn Jawhar. *Al-Shaykh Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī: Imām al-'Aṣr*. Qāherah: Handat Misr, 1990.

_____. *Ma'a Dā'iyyah al-Islām al-Shaykh Muḥammad Mutawallī Al-Sha'rāwī Imām al-'Asr*. Qāherah: Maktabah Nah'ah, t.t.

Aḥmad Fāris Zakariyā. *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*. Dimashq: Dār al-Fikr, 1979.

Aḥmad Fu'ad al-Ahwānī. *al-Kindī faylasūf al-'Arab*. Qāherah: Mu'assasat al-Miṣriyah, 1970.

Ahmad Fuad Pasha. *Dimensi Sains Al-Quran*, Muhammad Ariffin (terj.). Jakarta: PT Tiga Serangkai, 2006.

Aḥmad Husīn. "Manhaj Shaykh Muḥammad Mutawallī Al-Sha'rāwī fī Al-Qur'an-an-Karim". Disertasi Fakulti Fiqh & Undang-Undang di Universiti Ali-Bayt Jordan, 2000.

Aḥmad Ibrāhīm 'Abd Al-'Azīz Nidā'. "Al-Dirāsah Al-Dilāliyyah Min Khilāl Tafsīr Al-Shaykh Al-Sha'rāwī Min Awwal Sūrah Al-Fātiḥah Ilā Ākhir Sūrah Al-An'ām". Disertasi, Kuliyyah Usuluddin Jām'iah Umm al-Qurā 2003.

Ahmad Kamar,. *Islam dan Sains Sosial, Allah, Manusia dan Masyarakat* (Petaling Jaya: Agensi Penerbitan Nusantara, 1982.

Aḥmad Muḥammad Hambal. *Musnad Aḥmad*. Beirut: Ṭab'ah 'ālim al-Kitāb, 1998.

Aḥmad Mukhtār 'Umar. *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'āşarah*. Qāherah: 'Ālim al-Kutub, 2008.

Ahmad Sahidah Rahem. *Tuhan, Manusia Alam Dalam Al-Quran: Pandangan Toshihiko Izutsu*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2014.

Ahmad Sonhadji Mohamad. *'Abr al-Athīr : Tafsir al-Qur'an di Radio*. Kuala Lumpur: Pustaka Salam, t.t.

Ahmad Suhelmi. *Pemikiran Politik Barat*, ed. ke- 3. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2007.

Ahmad Sunwari Long. *Pengenalan Metodologi Penyelidikan Pengajaran Islam*, ed. ke- 4. Bangi: Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajaran Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2008.

Ahmad Tafsir. "Filsafat Pengetahuan Islami". Dalam *Pandangan Keilmuan UIN, Wahyu Memandu Ilmu*. Bandung: Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung, 2006.

Ahmad Yani. *Faktor Penyebab Kemungkaran Manusia, Lembaga Pengkajian Dan Pengembangan Dakwah*. Jakarta:Khairu Ummah, 1997.

Aḥmad. Imām Aḥmad, *Musnad Aḥmad*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabi, 1993.

Ahmad. *Musnad Ahmad*. Beirut: Dar al-Kutub, t.t.

Ahmed A. Karim et al. "The Truth about Lying: Inhibition of the Anterior Prefrontal Cortex Improves Deceptive Behavior". *Oxford Journals, Medicine & Health & Science & Mathematics, Cerebral Cortex* v. 20, Issue 1, Oxford: Oxford University Press (Januari 2010), 205-213.

Al-Alūsī. *Rūh al-Ma‘āni fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Beirūt: Dār al-Fikr, 1987.

_____. *Ruh al-Ma‘ani*. Beirut: Dar al-Ihya’ al-Turath, 1985.

_____. *Tafsīr Rūh al-Ma‘āni fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*. Beirūt: Dār Akhbār al-Turāth al-‘Arabi, t.t.

Alan D. Sills. *Earth Science the Easy Way*. New York: Barron Educational Series, 2003.

Alan E. Mussett dan M. Aftab Khan. *Looking into the Earth: An Introduction to Geological Geophysics*. Cambridge : Cambridge University Press, 2000.

Al-Aswad. *Shawāmikh wa A’lam al-Islām*. Qāherah: Dār al-Sha’b, t.t.

Al-Baghāwī. *Ma‘ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur’ān*. Beirūt: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabi, t.t.

_____. *Tafsīr al-Baghawī – Ma‘ālim al-Tanzīl*. Riyad: Dār al-Taybah, 1990.

Al-Baqillānī. *Al-Tahmīd fī al-Ra’d alā al-Mulhidaḥ al-Mu‘ātilah wa al-Rāfiḍah wa al-Khawārij wa al-Mu‘azilah*. Qāhirah : Maṭba`at Lajnat al-Ta'lif wa-al-Tarjumah wa-al-Nashr, 1947.

_____. *I‘Jāz al-Qurān*. Qaherah: Dar al-Ma‘arif, 1963.

_____. *I‘jāz al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008.

al-Bayūmī et al. *Muhammad Mutawalli al-Sya’rāwī, Jawlah fi Fikrah al-Musi‘i al-Fasiḥ*. Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islami, 1999.

_____. *Min A’lām al-‘Asr : Kaifa ‘Urifat Haula’*. Qāherah: Dār al-Miṣriyyah al-Banāiyah, 1998.

Albert Einstein. *Albert Einstein, On Cosmic Religion and Ather Opinions and Aphorism*. New York: Dover Publication Inc., 2009.

Alberto Priori et al. "Lie-Specific Involvement of Dorsolateral Prefrontal Cortex in Deception". *Oxford Journals, Medicine & Health & Science & Mathematics, Cerebral Cortex* v. 18, Issue 2, Oxford: Oxford University Press (Februari 2008), 451-455.

Al-Bukhārī. “Şahih al-Bukhārī”, dalam *Mawsū‘ah al-Hadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Sālih Ibn al-‘Azīz al-Shaykh. Riyād: Dār al-Salām, 2000.

Alex Inkeles. *Apa Itu Sosiologi, Suatu Pengenalan Mengenai Disiplin dan Profesional*, terj. Cheu Hock Tong. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1985.

Al-Farābī. ‘Uyūn al-Masāil dalam Majmū‘ al-Rasāil. Qāherah: Dār al-Ma‘ārif, t.t.

Al-Ghazālī. *Tahāfut al-Falāsifah (The Incoherence of the Philosophers)*. New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1963.

_____. *Freedom and Fullfilment: An Annotated Translation of al-Munqidz min al-Dhalal and Other Relevan Works of al-Ghazālī*, terj. Richard Joseph et al. Boston: Twayne Publisher, 1980.

_____. *Iḥyā ‘Ulūmuddīn*. Beirūt: Maṭba‘ah ‘Isā al-Babī al-Ḥalabī, 1939.

_____. *Tahāfut al-Falāsifah*. Qāherah: Dār al-Ma‘ārif, 1961.

Al-Hamazānī. *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīd*. Qāherah: Dār al-Kutub, 1960.

Ali Hamsa. “Petunjuk Dari Segi Kualiti Hidup”. Dalam *Keadilan Sosial Dari Perpektif Islam*, ed. Khairul Azhar Idris. Kuala Lumpur: MPH Group Publishing dan Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 2007.

Alias Azhar. “Aplikasi Elemen Saintifik Dalam Pengajian Syariah di Malaysia”. Tesis Ph.D Jabatan Fiqh & Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2007.

_____. “Peranan Pemikiran Saintifik Dalam Pembinaan Hukum Islam Semasa di Malaysia”. Kertas Kerja Prosiding Seminar Hukum Islam Semasa Peringkat Kebangsaan, Universiti Malaya Kuala Lumpur, 28-29 September 2005.

Al-Idris. *Abu ‘Abdullah Muhammad Ibn Muhammad Mutawalli Ibn Abdullah Ibn Idrīs; Nuzhah al-Musytaq fi Ikhtirāq al-Āfaq*. Qāherah: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, t.t.

Al-Imām Badr al-Dīn Muḥammad bin Abd Allāh bin Bahadar al-Zarkashī. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Qāherah: Dār al-Turāth, t.t.

Al-Ja‘fari. *Darasa al-Jāmi‘ah bī al-Azhar*. Qāherah: Dār Jawami’ al-Kalām, t.t.

Al-Khaṭṭabi. *Bayān I‘jāz al-Qurān*. Qāherah: Dār al-Ma‘ārif, 1967.

Allen James Fromherz. *Ibn Khaldun: Life and Times*. Edinburg: Edinburg University Press Ltd., 2010.

Al-Marāghī. *Tafsīr al-Marāghī*. Qāherah: Maktabah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946.

- Al-Marbawi. *Kamus al-Marbawi*. Kuala Lumpur: Darul Fikir, 2008.
- Al-Mawdūdī. *Hak Asasi Manusia Dalam Islam*, terj. Ramlee Ismail. Shah Alam: Dewan Pustaka Fajar, 1986.
- Al-Munshawi et al. *Al-Shaykh al-Sha'rāwī wa Hadīth al-Zikrayāt*. al-Qāherah: Dār al-Faḍīlah, t.t.
- Al-Nawawī. *Riyād al-Solihīn*. Beirūt: Maktabah al-Islāmī, 1992.
- Al-Naysabūrī. *al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur'an al-Majeed*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Alparslan Acikgenc. *Scientific Thought and Its Burden ; An Essay in the History and Philosophy of Science*. Istanbul : Fatih Universiti Yyinlari, 2000.
- Al-Qaradawi. *Bagaimana Berinteraksi Dengan Al-Qur'an*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani. Jakarta: Gema Insani Press, 1999.
- Al-Qurṭubī. *al-Jāmi' lī Aḥkām al-Qur'ān*. Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2006.
- _____. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qurān*. Riyadh: Dār al-'Alam al-Kutub, 2003.
- Al-Rāzī. *al-Tafsīr al-Kabīr "Mafātiḥ al-Ghayb"*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1998.
- _____. Mukhtār al-Ṣīḥah. Beirut: Dār al-Fikr, 1972.
- _____. *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī (Tafsīr al-Kabīr)*. Qāherah: Matba' al-Raḥmān, t.t.
- _____. *Tafsīr Mafātiḥ al-Ghayb*. Beirūt: Dār al-Fikr, 1981.
- Al-Rummānī. *al-Nukat fī I'jāz al-Qurān*. Qāherah: Dār al-Ma'ārif, t.t.
- Al-Sa'dī. *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr al-Kalām al-Mannān*. Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2012.
- Al-Şābūnī. *Mukhtaṣar Tafsīr Ibn Kathīr*. Beirūt: Dār al-Qur'an al-Karīm, 1981.
- Al-Samarqandī. *Bahr al-'Ulūm*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Al-Sha'rāwī. *al-Islām 'Aqīdah wa Minhāj*. Qaherah: Maktabah al-Qur'ān, 2005.
- _____. *Hāzā Dīnūnā*. Qāherah: Akhbār al-Yawm, 1999.
- _____. *Fatawā Al-Qur'ān*, 'Amman: Dār al-Nafāis, t.t.
- _____. 'Adawah al-Shaiṭān li al-Insān. Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, 1998.

- _____. ‘Akidah al-Muslim. Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.
- _____. 100 Suāl wa Jawāb fī al-Fiqh al-Islāmī. Qāherah: Akhbār al-Yawm, 2005.
- _____. 200 Suāl wa Jawābihim bī al-Fiqh al-Islāmī. Qāherah: Akhbār al-Yawm, 2002.
- _____. al-Āayah al-Kawniyyah wa Dilālatuha ‘alā Wujūd Allāh Ta‘ala. Qāherah: Dār al-Qalam, 2000.
- _____. Al-Adab al-Islāmiyyah. Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.
- _____. Al-Adillah al-Mādiah ‘alā Wujūd al-Ilah. Qaherah: Akhbar al-Yawm, 1998.
- _____. Al-Adillah al-Mādiyah ‘alā Wujūd Allah SWT. Qāherah: Akhbār al-Yawm, 1991.
- _____. Al-Āhadīth al-Qudsiyah. Qāherah: Dār al-Rawdah lī al-Nashr wa al-Tawzī’, 2002.
- _____. Al-Ayah al-Kawniyyah wa Dilālatuha ‘alā Wujūd Allah. Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.
- _____. Al-Ba‘th wa al-Mīzān wa al-Jazā’. Qāherah: Dār al-Nadwah al-Jazā’, 1991.
- _____. Al-Faḍīlah wa al-Razīlah. Qāherah: Akhbār al-Yawm, 2000.
- _____. Al-Fatāwā. t.tp: Makatabah al-Tawfiqiyah, 2003.
- _____. al-Fatāwā: Kullu Mā Yahmu al-Muslim fī Hayātihi wa Yawmihi wa Ghadihi, edt. Sayyid al-Jamīlī. Qaherah: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t.
- _____. Al-Fiqh al-Islāmī al-Muyassir. Qāherah: Maktabah al-Turath al-Islami, 2003.
- _____. al-Ghayb. Qāherah : Maktabah al-Sha‘rāwī al-Islāmiyyah, t.t.
- _____. Al-Halāl wa al-Harām. Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.
- _____. Al-Hayāh wa al-Mawt. Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.
- _____. Al-Insān Kāmil Muḥammad SAW. Qāherah: Dār al-Nadwah, t.t.
- _____. Al-Islām ‘Akidah wa Minhaj. Qāherah: Maktabah al-Qur’ān, 2005.
- _____. Al-Islām wa al-Mara‘ah. Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.
- _____. Al-Isrā’ wa al-Mi‘rāj. Qāherah: Akhbār al-Yawm, 2002.

- _____ . *Al-Jihād fī al-Islām*. Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, 2002.
- _____ . *Al-Kabāir*. Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, 2001.
- _____ . *Al-Khayr wa al-Shar*. Qāherah: Akhbār al-Yawm, 1990.
- _____ . *Al-Manā‘ah al-Imāniyyah*. Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, 1998.
- _____ . *Al-Mar‘ah wa al-Rajul wa Khuṣūm al-Islām*. Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.
- _____ . *Al-Mu‘jizāt al-Kubrā*. Qāherah: Akhbār al-Yawm, 2005.
- _____ . *Al-Mukhtar min Tafsīr Al-Qur’anal-Karīm*. al-Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.
- _____ . *Al-Naṣāih al-Zahabiyyah lī al-Mar‘ah al-‘Aṣriyyah*. Manṣūrah: Maktab Yārā lī al-I'lām al-‘Arab, 2000.
- _____ . *Al-Qada’ wa al-Qadr*. Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.
- _____ . *Al-Shafa‘ah wa al-Maqām wa al-Hudūd*. Qaherah: Akhbār al-Yawm, 1998.
- _____ . *Al-Siḥr wa al-Hasad*. Qāherah: Akhbār al-Yawm, 1991.
- _____ . *Al-Sīrah al-Nabawiyah* (Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, t.t.)
- _____ . *Al-Ṣolāh wa Arkān al-Islām*. Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.
- _____ . *al-Tarbiyah fī al-Madrasah al-Nubuwah*. Shubrā: Maṭba‘ al-Nasr, 1999.
- _____ . *Al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah*. Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.
- _____ . *Al-Tawbah*. Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, 1990.
- _____ . *Al-Waṣayā*. Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, 2001.
- _____ . *Al-Yawm al-Akhīr*. Qāherah: Akhbār al-Yawm, 1991.
- _____ . *Al-Ζulm wa al-Ζolimūn*. Qaherah: Akhbār al-Yawm, t.t.
- _____ . *Anta Tas’al wa al-Islām Yuji'b lī Faḍīlah al-‘Allāmah al-Shaykh Muḥammad Mutawallī al-Sha‘rāwī*, ed. Muḥammad Muḥammad ‘Āmir. Qāherah: Dār al-Quds lī al-Tab’ wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 2003.
- _____ . *As-Ilah Mahrajah wa Ajwibah Ṣorīḥah*. Beirūt: Dār al-‘Audah, 2003.
- _____ . *Asmā’ Allah SWT al-Husnā*. Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.

- _____. *Durūs fī al-Da‘wah wa al-Manhaj*. Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, t.t.
- _____. *Durūs fī Madrasah al-Nubuwwah*. Qaherah: Akhbār al-Yawm, 1995.
- _____. *Fatāwā al-Kubrā*. Qāherah: Maktabah al-tawfiqiyah, 2002.
- _____. *Fatāwā Al-Qur’ān*. Qāherah: Akhbār al-Yawm, 2000.
- _____. *Fiqh al-‘Ibādāt*. Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.
- _____. *Haqīqah al-Khushū‘*. Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, t.t.
- _____. *Hāzā Dīnunā: Mā Yajib an Ya‘rifuhū al-Muslim ‘an al-Islām al-Īmān al-I‘tiqād al-Yawm al-Ākhir*. Qāherah: Dār al-Rawdah, 2004.
- _____. *Juzu’ ‘Amma*. Qāherah: Dār al-Rayah, 2008.
- _____. *Khaṭr al-Kufr wa al-Nifāq ‘ala al-Mujtama‘ al-Muslim*. Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.
- _____. *Lā Ilāha Illa Allah wa Ithbāt Wujūd Allah SWT*. Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.
- _____. *Ma‘a al-Habīb al-Muṣṭafā*. Qāherah: Dār al-Nadwah, 1991.
- _____. *Ma‘a Al-Qur’ānwa Qiṣāṣuhū*. Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, 1990.
- _____. *Mahabbah Allah*. Qaherah: Akhbār al-Yawm, t.t.
- _____. *Maryam wa al-Masīh*. Qāherah: Dār al-Nadwah, 1999.
- _____. *Mu‘jizāt al-Kubrā*. Qaherah: Akhbar al-Yawm, 1998.
- _____. *Nida’at al-Raḥmān lī Ahli al-Īmān*. Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, 2006.
- _____. *Nihāyah al-Zolimīn*. Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, t.t.
- _____. *Qiṣāṣ al-Anbiyā’ wa al-Mursalīn*. Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, t.t.
- _____. *Qiṣāṣ Al-Qur’ān*. Qaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, t.t.
- _____. *Sharḥ Mu‘jizāt al-Anbiyā’ wa al-Mursalīn*. Qāherah: Maktabah al-‘Aṣriyyah lī al-Nashr wa al-Tawzī’, 2005.
- _____. *Solāh al-Khāshi’īn*. Qaherah: Akhbār al-Yawm, 2000.

- _____. *Tafsīr al-Sha‘rāwī*. Qāherah: Akhbār al-Yawm, 1991.
- _____. *Tafsīr Juzu’ ‘Amma*. Qāherah: Dār al-Rayyah, 2008.
- _____. *Tafsīr Sūrah al-Wāqi‘al-Hadīth*. Qāherah: Akhbār al-Yawm, t.t.
- _____. *Yas’alūnaka fī al-Dīn wa al-Hayah*. Qāherah :Akhbār al-Yawm, 1999.
- _____. *al-Fatāwā*. Qāherah: Dār al-Fath lī al-I'lām al-‘Arabi, 1999.
- _____. *Fatāwā Al-Qur'an*. Qāherah: Maktabah Turāth, 2004.
- _____. *Shubhāt Wa Abaṭil li Khusūm al-Islām wa al-Rad ‘Alaiha*. Qāherah Maktabah al-Turāth al-Islāmi, 1998.
- Al-Shahrastānī. *al-Milal wa al-Nihāl*. Qāherah: Dār al-Ma‘rifah, 1995.
- Al-Shanqīṭī. *Tafsīr Adwā’ al-Bayān fī Īdāh al-Qur'an bī al-Qur'ān*. Makkah al-Mukarramah: Dār ‘Alim al-Fu’ād, 2005.
- Al-Shāṭibī. *al-Muwāfaqāt*. Saudi ‘Arabiyyah: Dār al-‘Affān, 1997.
- Al-Silmī. *Haqāiq al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001.
- Al-Suyūṭī. *Al-Dur al-Manthūr fī al-Tafsīr bī al-Ma'thūr*. Qāherah: Markaz lī al-Buhūth wa al-Dirāsāt al-‘Arabiyyah al-Islāmiyyah, 2003.
- _____. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur'an*. Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- _____. *al-Tahbīr fī 'Ilm al-Tafsīr*. Qāherah: Dār al-Manār, 1986.
- _____. *Mu'tarak al-Aqrān fī I'jāz al-Qurān*. Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- _____. *Tafsīr al-Durr al-Manthūr Fī al-Tafsīr al-Ma'thūr*. Baeirut :Dār al-Fikr, 1993.
- _____. *Tafsīr al-Jalālayn li-al-Qur'ān al-`azīm*. Qāherah: Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, 1954.
- _____. *Tanāsuq al-Durar fī Tanāsub al-Suwar*. Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, j. 16. Qāherah: Dār al-Ma‘arif, 2008.
- _____. *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wil al-*. Dimashq: Muassasah al-Risālah, 2000.
- Al-Tha‘alabī. *Tafsīr al-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirūt: Dār Ihyā’ al-Turāth, 1998.

- _____. *Al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabi, 2002.
- Al-Tirmizi. “Jāmi‘ al-Tirmizi”. Dalam *Mawsū‘ah al-Hadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣalih Ibn al-‘Azīz al-Shaykh. Riyād: Dār al-Salām, 2000.
- _____. *Sunan al-Tirmizi*. Qāherah: Maktabah Muṣṭafā al-Halabī, 1975.
- Al-Tustari. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002.
- Al-Zahabī. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Beirut: Dār al-Yusuf, 2000.
- Al-Zamakhsharī. *Tafsīr al-Kashshāf*. Riyād: Maktabah al-‘Abikān, 1998.
- Al-Zarkashī. *al-Burhān fī Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.
- Al-Zirkili. *al-A'lām*, ed. ke- 8. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1989.
- American Psychological Association. *Functional Magnetic Resonance Imaging: A New Research Tool*. United States of America: American Psychological Association, Science Directorate, 2007.
- Aminah Beverly Mc Cloud et al. *An Introduction to Islam in the 21st Century*. Pondicherry: Spi Publisher Service, 2013.
- An T. Nguyen, et al. “Source and Pathway of the Western Arctic Upper Halocline in a Data-Constrained Coupled Ocean and Sea Ice Model”. *Journal of Physical Oceanography* 42 (2012), 802–823.
- Andi Rosadisastra. *Metode Tafsir Ayat-Ayat Sains & Sosial*. Jakarta: Penerbit Amzah, 2007.
- Andrew Solway. Lompatan Kuantum dan Letusan Besar! – Sejarah Astronomi, terj. Norlida Jantan. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia, 2013.
- Anne Mette Rekkedal. “Assistive Hearing Technologies Among Students With Hearing Impairment: Factors That Promote Satisfaction”. *Journal of Deaf Stud. Deaf Educ.* (2012).
- Annisa Maimunah. “Pengaruh Pelatihan Relaksasi Dengan Dikir Untuk Mengatasi Kecemasan Ibu Hamil Pertama”. *Jurnal Psikologi Islami (JPI)* v. 8, Isu 1(2011), 1-22.
- Anuar Abd. Razak. “Al Quran dan As Sunnah asas pembentukan masyarakat saintifik dan berakhlik mulia”. Prosiding Persidangan Penerapan Sains dan Teknologi dalam Pembangunan Masyarakat, Bangi, 19-21 Disember 1995.

- Aptin Khanbaghi, *Encylcopedias About Muslim Civilisations (Muslim Civilizations Abstracts)*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- Arthur Koestler. *The Sleepwalkers: A History of Man's Changing Vision of the Universe*. United Kingdom: Penguin Book, 1990.
- Aziz Yahya et al. *Menguasai Penyelidikan Dalam Pendidikan*. Selangor: PTS Professional Publishing Sdn. Bhd, 2006.
- Azizah Othman. "Kolonialisme Dan Kesannya Ke Atas Perkembangan Peradaban Umat Islam: Satu Tinjauan Di Mesir". Disertasi Fakulti Sastera dan Sains Sosial Universiti Malaya Kuala Lumpur, 1999.
- B.M Appelhans and L.J. Lueccken. "Heart rate variability as an index of regulated emotional responding". *Review of General Psychology*, v. 10 (2006), 229-240.
- Badruzzaman Yunus. "Tafsir Al-Sha'rawi ; Tinjauan Terhadap Sumber, Metode Dan Ittijah". Disertasi Sekolah Pasca Sarjana, Universiti Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.
- Badwi et al. *Qālū 'an Al-Sha'rāwī Ba'da Rāhīlīhī*. Qāherah: Dār al-Amin, 1999.
- Baharuddin Ahmad. *Falsafah sains Daripada Perspektif Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1994.
- Bassil A Mardelli. *Middle East Perspectives: Personal Recollection (1947-1967)*. Bloomington: i Universe, 2010.
- Bint al-Shāṭī'. *al-Ijāz al-Bayānī li al-Qurān wa Masā'il Nāfi' al-Azraq*. Qāherah: Dār al-Ma'rifah, t.t.
- Bryan S. Tunner. *Sosiologi Islam: Suatu Telaah Analisis dan Tesa Sosiologi Weber*, terj. G.A Ticoalu. Jakarta: Rajawali, 1984.
- _____ et al. *The New Blackwell Companion to Social Theory*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2009.
- Burchfield, R. W. *Oxford English Dictionary*. Oxford : Clarendon Press, 1962.
- Burleson BR. "The experience and effects of emotional support: What the study of cultural and gender differences can tell us about close relationships, emotion, and interpersonal communication". *Pers. Relatsh* v. 10, Issue 1 (2013), 1-23.
- Bushra Akram et al. "Scientific Concepts of Hearing and Deaf Students of Grade VIII". *Journal of Elementary Education* v. 23, Issue. 1, University of The Punjab (2013), 4-7.

Carole Stott. *Siri Pengetahuan Bintang & Planet*, terj. Teuku Kemal ss. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007.

Charles Alan Taylor. *Defining Science: a rhetoric of demarcation*. London: The University of Wisconsin Press, 1996.

Charles B. Whitlow et al. "Bacterial Sexually Transmitted Diseases". *Journal of Clin in and Colon Rectal Surgery* 17, Issue 4 (November 2014), 209–214.

Che Wan Jasimah Wan Mohamed Radzi. "Budaya Pemakanan Masyarakat Malaysia Dari Perspektif Agama, Polisi, Sains Dan Teknologi Dengan Rujukan Khusus Kepada Pengaruh Islam Dalam Penghasilan Makanan". Tesis Kedoktoran, Jabatan Pengajian Sains & Teknologi, Fakulti Sains, Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2009.

Collins Thesaurus of the English Language – Complete and Unabridged, 2nd Edition. New York: Harper Collins Publishers, 2002.

Creative Media Application. *Earth Science*, v. 3. New York: Greenwood Publishing Group, 2004.

D. S.; Elliott, M. *The Estuarine Ecosystem: Ecology, Threats and Management*. New York: Oxford University Press. 2004.

David Close. "Isostasy and Gravity Modelling: Integrating Potential Field Data in Interpretation Workflows". *Official Publication of the Canadians Society of Exploration Geophysicists (CSEG RECORDER)* v. 35, Issue 6 (Jun 2010).

David Deming, *Science and Technology in World History, Volume 2: Early Christianity, The Rise of Islam and The Middle Ages*. North Carolina: McFarland Company, 2010.

David H. Barlow. *Anxiety and Its Disorders, The Nature and Treatment of Anxiety and Panic*. New York: The Guilford Press, 2012.

David R Pritchard et al. *The American Heritage Dictionary of the English Language*, 4th Edition. Boston: Houghton Mifflin Company, 2009.

De Young CG et al. "Testing predictions from personality neuroscience. Brain structure and the big five". *Journal of Psychological Science* 21 Issue 6 (2010), 820–8.

Denis Hlynka et al. *Paradigms Regained: The Uses of Illuminative, Semiotic, and Post-Modern Criticism As Modes of Inquiry in Educational Technology : A Book of Readings*. New Jersey: Educational Technology Pubns, 1991.

Derek Hopwood. *Egypt: Politics and Society 1945-1981*. London: George Allen & Unwin 1982.

Djauhari Noor. *Pengantar Geologi, Program Studi Teknik Geologi*. Bogor: Fakultas Teknik, Universitas Pakuan, 2009.

Dolet Unarajan. *Pengantar Metode Penelitian Ilmu Sosial*. Jakarta: Penerbit PT Grasindo, 2000.

Donald N. Wilber. *United Arab Republic Egypt: Its People, Its Society, Its Culture*. New Haven: Hraf Press, 1969.

Donald T. Stuss et al. *Principles of Frontal Lobe Function*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Doyle Johnson. *Sociological Theory Classical Founders and Contemporary Perspective*, tej.. Jakarta: Gramedia, 1986.

Drever, James I. *The Geochemistry of Natural Waters: Surface and Groundwater Environments*, ed. ke- 3. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1997.

Dudley Knowles, *Political Philosophy*. London: Routledge, 2001.

E. Van Donzel. *Islamic Desk Reference*. Leiden: E.J. Brill, 1994.

E.J Brill's. *First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*. t.tp, t.t.

E.W Lane. *Arabic – English Lexicon*, ed. ke- 5. England: The Islamic Texts society, Cambridge, 1990.

Ehsan Masood. *Science & Islam: A History*. United Kingdom: Allen & Ewin Ptl. Ltd, 2009.

Esa Khalid. “Kajian Perbandingan Antara Pemikiran Al-Ghazali dan Ibn Rushd Dalam Falsafah Sains”. Tesis Doktor Falsafah, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2004.

Esmalizadeh Mahdi et al. “Developmental biology in Holy Quran”. *Journal of Physiology and Pathophysiology* v. 3, Issue 1 (2012), 2.

_____. “Holy Quran, New Sciences and Development of Human Embryo”. *Webmed Central Embryology* v. 2, Issue 9 (2011), WMC002260.

Faḍl Ḥassān ‘Abbās, *al-Tafsīr Asāsiyyātuhū wa Ittijāhātuhū*. ‘Amman: Maktabah Dandis, 2005.

Faḍl Ḥassān ‘Abbās. *I’jāz al-Qurān al-Karīm*. ‘Amman: Dār al-Nafāis, 2008.

Fafchamps, M. dan Minten, B. “Property Rights in a Flea Market Economy”. *Economic Development and Cultural Change* 49 (2001), 229-268.

Fahd ‘Abd Rahmān Ibn Sulayman al-Rūmī. *Buhūth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu*. t.tp: Maktabah al-Tawbah, 1997.

_____. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qurn al-Rābi’ ‘Ashar*. Qaherah: Dar Shuruq, 1986.

Faidah Umami. “Isyarat-Isyarat Psikologi Al-Qur'an Tentang Pembentukan Karakter Anak : Analisis Pentafsiran Al-Sha'rawi Dengan Pendekatan Tematik”. Kajian Ilmiah Fakulti Usuluddin dan Falsafah Universiti Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010.

Faizah Mat Juden. “Teori kewujudan alam : satu kajian perbandingan di antara sains moden dan al-Qur'an”. Disertasi Jabatan Al-Qur'an & Al-Hadith, Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2003.

Faizuri Abd Latif et al. “Kefahaman Ilāhiyyāt Dalam Meningkatkan Profesionalisme”, *Jurnal Usuluddin* 28 Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur (Julai 2008), 6.

_____. “Pemikiran Tuan Minal dalam akidah ketuhanan : kajian terhadap kitab 'Aqidah al-Najin”. Tesis Ph.D Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2009.

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*, ed. ke- 3. New York: Columbia University Press, 2004.

Farūq ‘Abd Najm al-‘Abdalī. *Sains Dari perspektif Kitab Samawi*. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara, 2009.

Farūq Ḥammādah. *Manhaj fī al-Dirāsāt al-Islāmiyyah Ta'lifān wa Tahqīqān*. Jāmi'ah Muḥammad al-Khālis Ribāṭ: Maṭba' al-Najāh al-Jadīdah, 1995.

Fathī Farīd. *Hawla I'jāz al-Qur'ān*. Qāherah: Dār Shurūq, t.t.

Fatimah Ibrahim et al. *Solat Kebaikan dari Perspektif Sains*. Kuala Lumpur: Jabatan Kejuruteraan Bio-perubatan, Fakulti Kejuruteraan, Universiti Malaya, 2009.

Fauzi Deraman et al. *Pengantar Usul Tafsir*. Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya: Intel Multimedia and Publication, 2006.

Fayrūz Abādī. *al-Qāmus al-Muhiṭ*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

_____. *al-Qāmus al-Muhiṭ*, Majma' al-Lughoh al-'Arabiyyah, Mu'jam al-Wajīz. Qāherah: Wizārah al-Tarbiyyah wa al-Ta'līm, 1999.

Fayrūzabādī. *al-Qāmus al-Muhiṭ*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

Fazilah Idris et al. "A Path Analysis Approach on the Effects of Faith Based Behavior on Religious Delinquent Behavior Among Youth". *Research Journal of Applied Science* v. 8, Issue 1 (2013), 89-95.

Fernand Brunner. *Science et Realite*. German: Flammarion, 1992.

Frank Press et al. *Earth*. Los Angeles: Publisher W. H. Freeman, 1986.

Frederick Bueche. *Introduction to physics for scientists and engineers*. New York: McGraw-Hill, 1986.

Fuad Baali. *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*. New York: University of New York Press, 1988.

Fukuyama dan Francis. *The End of History and The Last Man: Kemenangan Kapitalisme dan Demokrasi Liberal*, terj. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 1999.

Gamal Abdel Nassir. New York: Rosen Publishing Group, 1996.

Gamal al-Banna. *Evolusi Tafsir*, terj. Novriantoni Kahar. Jakarta: Qisthi Press, 2004.

George Saliba. *Islamic Science and The Making of the European Renaissance*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2007.

Ghazali Muhammad. *Mukhtasar Ihya 'Ulumuddin - Mutiara Ihya Ulumuddin*, terj. Irwan Kurniawan. Bandung: Penerbit Mizan, 2008.

Glyn Ford. "Kehadiran Semula Sains Islam", dalam *Sentuhan Midas*, ed. Ziauddin Sardar. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991.

Guy Le Strange. *Bağdad During the Abbasid Caliphate*. New York: Casimo Classic, 2011.

Hairudin Harun. *Dari Padah Sains Yunani Kepada Sains Islam*, c. 3. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2007.

Hajj Khalifah. *Kashf al-Zunūn 'an Usāmī al-Kutub wa al-Funūn*. Beirut: Dār al-Ulūm al-Hadīthah, t.t.

Hamid Naseem. *Muslim Philosophy Science and Mysticism*. New Delhi: Sarup Book Publishers (P) Ltd., 2001.

Hamzah. *al-Ta'līf al-Farq al-Islāmiyyah*. Beirut: Dār al-Fanniyyah, 1985.

Hasan al-Bannā. *Himpunan Risalah Imam Hasan al-Banna*, terj. Kuala Lumpur: Pustaka Salam, 2010.

Hasan Heather. *Mendel And The Law Of Genetics*. New York: The Roses Publishing Group Inc, 2005.

Hashim Abd Hamid. "Keadilan Sosial di Negara Brunei Darussalam". Dalam *Keadilan Sosial Dari Perpektif Islam*, ed. Khairul Azhar Idris. Kuala Lumpur: MPH Group Publishing dan Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 2007.

Hassan Ahmad. "Masalah 'budaya saintifik' dalam dunia Islam: mengapa dunia Islam gagal melahirkan ahli fikir dan ahli sains yang mampu menyelesaikan masalah ummah". Dalam *Dewan Masyarakat*, v. 35 bil. 14 (April 1997): 37-38.

Hassan Hanafi. "Method of Thematic Interpretation of The Quran", dalam *The Qur'an as Text*, ed. Stefan Wild (New York: Korn Brill, 2007).

Herbert Spencer. *The Principle of sociology*. New York: Biblio Bazaar, 2009.

Huge Kennedy. "Kehidupan Intelektual Pada Empat Abad Pertama Islam". Dalam *Tradisi-tradisi Intelektual Islam*, ed. Farhad Daftary. Jakarta: Pt Gelora Pratama, 2002.

Ḩusayn al-Ζahabi. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Qāherah: Maktabah Wahbah, 2000.

Ḩusin Yūsoff al-‘Umri. "Ba‘d Asrār al-Qism al-Rabbāni bī Mawāqi‘ al-Nujūm", *Mu’tah lī al-Buhūth wa al-Dirāsāt (Silsilah al-‘Ulūm al-Insāniyyah wa al-Ijtima‘iyyah)* 19, Isu 6 (2004), 303-320.

Huston Smith. *Forgotten Truth: The Primordial Tradition*. New York: Harper & Row, 1979.

Ian Brookes et al. *The Chambers Dictionary 10th Edition*. Edinburg: Chambers Harrap Publisher Ltd., 2006.

Ibn ‘Ajibah. *Al-Bahr al-Madid fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.

_____. *Tafsīr al-Bahr al-Madid fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majid*. Qāherah: Ṭubi‘a ‘alā Nafaqah Ḥasan Zaki, 1999.

Ibn ‘Ashur. *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* j. 1. Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.

_____. *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: Dār Sahnūn, 1997.

_____. *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: al-Dūr al-Tūnisia li al-Nashr, 1983.

Ibn ‘Atiyyah. *al-Muḥarrir al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995.

_____. *Tafsīr al-Muḥarrir al-Wajīz*. Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001.

Ibn Abī Hātim. *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*. Riyād: Maktabah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah, 1998.

Ibn Al-Hajj Jul. "Al-Tafsīr Al-'Ilmi Lī Al-Qur'ān Bayna Shaykh Ṭanṭāwī Jauharī Wa Shaykh Muḥammad Mutawallī Al-Sha'rāwī, Dirāsa Muqāranah". Tesis Kedoktoran Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, 2004.

Ibn al-Jawzī. *Zād al-Musayyir lī Ibn al-Jawzī*. Beirūt: Maktabah al-Islāmī, 1984.

Ibn al-Nadim. *al-Fihris*. Beirut: Maktabah Khayāt, 1964.

Ibn Qayyim. *Mafātiḥ al-Sa'ādah*. t.tp., t.t.

Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. *al-İşābah fī Tamyīz al-Şahābah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.

Ibn Hishām. *Sīrah Ibn Hishām*. Beirūt: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.t.

Ibn Kathīr. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm : al-Ma'Ruf bi-Tafsīr Ibn Kathīr*. Riyād : Dār al-Salām lī al-Nashr Wa-al-Tawzī', 2004.

_____. *Tafsīr al-Qurān al-'Azīm*. Beirūt: Dār al-Taybah lī al-Nashr wa al-Tawzī', 1999.

Ibn Khaldūn. *Muqaddimah*. Qāherah: Dār al-Ma'ārif, t.t.

Ibn Khalkān. *Wafayāt al-A'yān*. Beirūt: Dār Şādir, 2008.

Ibn Manzūr. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Sadir, 1992.

_____. *Lisān al-'Arab*. Qāherah: Dār al-Fikr, 2000.

Ibn Sina. *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Qāherah: Dār al-Ma'ārif, 1985.

Ibn Taymiyyah. *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*. Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, t.t.

Ibrahim 'Abd al-'Azīz. *al-Sha'rāwī: al-Dā'iyyah al-Mujaddid*. Qāherah: Dār al-Diyā', 1992.

Ibrahim Anis et al. *al-Mu'jam al-Wasiṭ*. Qāherah, 1972.

Ibrahim Kalin. *God, Life and the Cosmos*. London: Ashgate Publishing, 2002.

Ibrāhīm Madkour. *Fī al-Fikr al-Islāmī*. Qāherah: Samirko lī al-Tab'ah wa al-Nashr, t.t.

Imam Barnadib. *Erti Dan Metode Sejarah Pendidikan*. Jogjakarta: Yayasan Penerbit FIP- IKIP, 1982.

- Imām Bukhārī. *Sahīh Bukhārī*. Riyāḍ: Dār al-Salām li al-Nasyr wa al-Tawzī', 2000.
- Imam Mālik. *al-Muwaṭṭa'*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1998.
- Inayah. "Peranan Modal Sosial dalam Pembangunan". *Jurnal Pengembangan Humaniora* v. 12, Isu 1 (April 2012), 43.
- Indriana Noor Istiqomah. "Reduced Addiction In Drugs Abusers Undergoing Dhikr At Ponpes Inabah Xix Surabaya". *Folia Medica Indonesiana* v. 49 Issue 1 (January-March 2013), 8-11.
- Ismail al-Faruqi. "Pengislaman Sains Sosial". Dalam *Sains Sosial Dan Sains Tulen*, terj. Mohamed Rafie Abdul Malek (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP), 1989).
- J. Milton Cowan. *The Hans Wehr A Dictionary of Modern Written Arabic*, 3rd Edition. New York: Spoken Language Service, 1976.
- Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār Ihya' al-‘Ulūm, 1998.
- Jalāluddīn al-Mahallī dan al-Suyūṭī. *Tafsīr al-Jalālayn*. Beirūt: Dār Ibn Kathīr, t.t.
- James Coleman. *Social Capital in the Creation of Human Capital*. The University of Chicago Press, 1999.
- _____. *The Foundation of Social Theory*. United State of America: Harvard University Press, 1990.
- James P. Jankowski et al. *Egypt, Islam and The Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Jan Hendrik Rapar. *Pengantar Filsafat*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1996.
- Jawiah Dakir. *Dasar dan Kaedah Pembentukan Masyarakat Islam Menurut Perspektif Al-Sunah*. Petaling Jaya: International Law Book Service, 2008.
- John L. Esposito. *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Jonathan Lyons. *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization*. London New York and Berlin: Bloomsbury Publishing, 2010.
- Jr. Goldschmidt Arthur. *Biographical Dictionary of Modern Egypt*. New York: Lynne Rienner Pub, 2000.
- Judy Pearsall & Bill Trumble. *Oxford English Reference Dictionary*, ed. ke- 2. New York: Oxford University Press, 2002.

- Julia Parker. *The Astrologer's Handbook*. New York: Alva Press, 2010.
- Julie Haydon. *Ahli Astronomi*, terj. Noor Azira Mohamad. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia, 2010.
- Juriah Mohd Amin. "Kemukjizatan Sains dan Al-Qur'an". Disertai Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, 1998.
- K.H. Said Aqil Siroj. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*. Bandung: Penerbit Mizan, 2006.
- Kamāl Muḥammad ‘Alī. *Al-Sha‘rāwī : al-Qitharah al-Imāniyyah*. Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, t.t.
- Kamaruddin Salleh. "Pengaruh Gerakan Islam Mesir Terhadap Gerakan Islam Malaysia". Dalam *Budaya Pemikiran Islam : Mesir – Malaysia*, ed. Ahmad Sunwari Long et al., (Kuala Lumpur: Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2006).
- Kamus Dewan*, ed. ke-4. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka, 2007.
- Karīm al-Sayid Ghanīm. *Al-Ishārāt al-‘Ilmiyyah fī al-Qurān al-Karīm Bayn al-Dirāsah wa al-Taṣbīq*. Qāherah: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1995.
- Kate Sankey et al. *Social Capital, Lifelong Learning and the Management of Place, An International Perspective*. Oxon: Routledge, 2007.
- Khairuddin Said. "Pentafsiran Al-Qur'an Dalam Karya Yusuf Ahmad Lubis : Satu Analisis Dari Perspektif Islah". Tesis Ph.D Jabatan al-Qur'an dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2009.
- Khālid ‘Abd Allāh Khādiri Yūnus. "Al-Shaykh Al-Sha‘rāwī Nahwiyyan Min Khilāl Khawaṭiruhū Ḥaula Al-Niṣfu Al-Awwal Min Al-Qur’ān Al-Karīm". Disertasi Kuliyah Al-Arabiyyah, Jāmi‘ah Al-Azhar, 2002.
- Khalijah Mohd Salleh. "Pandangan Alam Sains Tauhidiah: Konsep Dan Ciri-Ciri". Prosiding Bengkel Pengajaran Sains Tauhidiah, Hotel Seri Coasta Melaka, 16-18 Jun 2010.
- Khāṭib al-Bahgdādī. *Tārikh al-Baghdaḍa*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- Khazin. *Tafsir al-Khazin*. Qaherah: Dar al-Fikr, 1979.
- Kimberg DY, Farah MJ. "A unified account of cognitive impairments following frontal lobe damage: the role of working memory in complex, organized behavior", *Journal of Experimental Psychology. General* 122 Issue 4 (Desember 1993), 411–28.

Knapp Gregory. "Andes Mountains" *World Book Encyclopedia* v. 1A. Chicago: World Book Inc., 2000.

Knowles, S. "The Future Of Social Capital In Development Economics Research". Makalah *WIDER Jubilee Conference (Thinking ahead: The future of development economics)*, Helsinki, June 2005.

Knut Aagaard et al. "On the halocline of the Arctic Ocean", *Science Direct Journal Online* (2003).

Koenig, H. G. et al."Modeling The Cross - Sectional Relationships Between Religion, Physical Health, Social Support, and Depressive Symptoms". *American Journal of Geriatric Psychiatry* v. 5 (1997), 131-144.

Kren Fairchild et al. *Encyclopedia Americana*. Danbury: Grolier Incorporated, 2000.

Kurt H. Wolff. *Emile Durkheim 1858-1917: A Collection of Essays, With Translation and A Bibliography*. Columbus: Ohio State University Press, 1960.

Leah H. Somerville et al. "The Medial Prefrontal Cortex and the Emergence of Self-Conscious Emotion in Adolescence". *Journal of Psychological Science* 26 (June 2013).

Lehrer, P. M. *Biofeedback training to increase heart rate variability: In Principles and Practice of Stress Management*, ed. ke- 3. t.tp, 2007.

Leo M.L. Nollet, et al. *Handbook of Water Analysis*. Florida: CRC Press, 2000.

Lilik Ummi Kaltsum. "Konsep Adil Dalam Pembagian Warisan Studi Pentafsiran Al-Sha'rawi Dan Hamka Terhadap Surat Al-Nisa' Ayat 11". Kajian Ilmiah, Fakulti Usuluddin dan Falsafah Universiti Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010.

Louis Leahy. *Jika Sains Mencari Makna*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2006.

M. Ahmad Baiquni. *al-Qur'an Ilmu Pengetahuan dan Teknologi*, ed. ke- 4. Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1996.

M. Din Syamsuddin. "Keadilan Sosial di Indonesia". Dalam *Keadilan Sosial Dari Perpektif Islam*, ed. Khairul Azhar Idris. Kuala Lumpur: MPH Group Publishing dan Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 2007.

M. Grant Gross. *Oceanography : A View of the Earth*. New Jersey : Prentice Hall, 1995.

M. Mawardi J. "Peranan Sosial Dalam Pemberdayaan Masyarakat". *Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam* v. 3, Isu 2 (Jun 2007), 13.

M. Muslehuddin. *Sociology and Islam, A Comparative Study of Islam and Its Social System*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999.

Mahathir Ibn Al-Hajj Jul. “Al-Tafsīr Al-‘Ilmi Lī Al-Qur’ān Bayna Shaykh Ṭantawī Jauhari Wa Syeikh Muḥammad Mutawallī Al-Sha’rāwī, Dirāsaḥ Muqāranah”. Tesis Kedoktoran Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, 2004.

Mahatma Lanuru et al. *Pengantar Oseanografi, Program Studi Ilmu Kelautan*. Jurusan Kelautan, Fakultas Ilmu Kelautan dan Perikanan, Universitas Hasanuddin Makassar, 2011.

Māhir Aḥmad al-Ḏawfī. *Āyāt al-‘Ulūm al-Kawniyyah*. Beirut: Maktabah al-‘Asriyyah, 2008.

Māhir Aḥmad al-Ṣūfī. *Al-Mawsū‘ah al-Kawniyyah al-Kubrā – Āyāt Allāh, fī al-Jibāl wa al-Saḥra wa al-Ghābāt*. Beirūt: Maktabah al-‘Aṣriyyah, 2008.

_____. *Āyāt al-‘Ulūm al-Kawniyyah – Wifqa Aḥdāth al-Dirāsāt al-Falakiyyah wa al-Naẓariyyat al-‘Ilmiyyah*, j. 9-10. Beirūt: Maktabah al-‘Asriyyah, 2009.

Mahmood Zuhdi Ab. Majid. *Tokoh-tokoh Kesarjanaan Sains Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2003.

Mahmūd Aḥmad Ghāzī. *Al-Madkhal al-Wajīz Ilā Dirāsaḥ al-Ijāz fī Kitāb al-‘Azīz*. Beirut: Dār al-Bashair al-Islamiyyah, 2010.

Mahmud al-Khālidī. *al-‘Aqīdah wa al-‘Ilm al-Kalām*. ‘Ammān: Maktabah al-Risālah al-Hadīthah, 1985.

Mahmud Basyūnī Fawdah. *al-Tafsīr al-Mawdū‘ī wa Manhaj al-Ḥaq fī Hidāyah al-Khalq*. Qāherah: Jami’ah al-Azhar, 1987.

Mahmud Ibn ‘Umar Ibn Muḥammad Aḥmad al-Zamakhshārī. *Tafsīr al-Kashshāf*. Riyāḍ: Maktabah al-‘Abīkān, 1998.

Mahmud Shākir. *Jāmi’ al-Bayān wa Ta’wīl al-Qurān*. Qaherah: Dār al-Ma‘ārif, 1954.

Mahmud Shaltūt. *Al-Qur’ān Membangun Masyarakat*, terj. K.H Dja’far Soedjarwo. Surabaya: Penerbit al-Ikhlas, 2009.

Majallah al-Buhūth al-Islāmiyyah. *al-Qirāah al-Qurāniyyah wa Mawqif al-Mufassirīn Minhā* bil. 15. Al-Mamlakah al-Su‘ūd ‘Arabiyyah, 2012.

Majallah Dar al-Fatwa wa al-Buhuth al-Islamiyyah, “Imam al-‘Asr al-Shaykh Muhamad Mutawalli al-Sya’rawi”, t.t.

Majallah Ṣawt Syarbiṇ, bil. 11, November 1994, 25.

- Majid Khadduri. *The Islamic Conception of Justice*. Maryland: The John Hopkins University Press, 1984.
- Majma' al-Lughoh al-'Arabiyyah. *al-Mu'jam al-Wasiṭ*. Qāherah: Maktabah al-Shuruq al-Dawliyyah, 2004.
- Malek Bennabi. *Asal Usul Masyarakat Manusia: Rangkaian Hubungan Sosial*, terj. Muhammad Uthman al-Muhammady. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia Berhad, 2007.
- _____. *Bayna al-Rashād wa al-Tīḥ*. Damsyik: Dār al-Fikr, 1992.
- _____. *Fenomena al-Quran*, terj. Rosiyah Abd. Latif. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara, 2008.
- Mann, Michael et al. *Macmillan Student Encyclopedia of Sociology*. London: Macmillan Press, 1983.
- Manna' Khalīl Qattān. *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'an*, ed. ke- 11. Qāherah: Maktabah Wahbah, 2000.
- Mansour Nasser. "Science Teachers' Views of Science and Religion vs. the Islamic Perspective: Conflicting or Compatible?", *Jurnal Science Education*, v. 95, Issue: 2, USA: Wiley-Blackwell Publisher (March 2011): 281-309.
- Mardzelah binti Makhsin. *Sains dan Pemikiran Etika*. Kuala Lumpur: PTS Profesional Publishing Sdn. Bhd, 2006.
- Marshall Clagett. *Greek Science in Antiquity*. New York: Aberlad Schuman, 1955.
- Martin F. et al. *Mountain Geography: Physical and Human Dimensions*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- Martin Whittingham. *Al-Ghazali and the Qur'an: One Book, Many Meanings*. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2007.
- Martin Wolf. *Globalisasi: Jalan Menuju Kesejahteraan*, terj. Samsudin Berlina. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004.
- Maurice Bucaille. *The Bible, the Quran and Science*. New York: Tahrike Tarsile Qur'an, 2003.
- Max Weber. *The Protestant Ethic and The Spriti of Capitalism*, terj. Talcot Pearson. London: George Allen & Co., 1971.
- Max Weber. *Theory of Social and Economic Organization*. New York: The Free Press, 2010.

Mc clellan James E. *Science and Technology in World History: an Introduction*. New York: The John Hopkins University Press, 2006.

Michael A. Seeds et al. *Perspective on Astronomy*. Belmont: Thomoson Books/Cole, 2008.

_____ dan Dana Backman. *Astronomy: The Solar System and Beyond*, ed. ke-2. New York: Brooke/Cole Cengage Learning, 2010.

_____. *Astronomy: The Solar System and Beyond*, ed. ke-2. New York: Brooke/Cole Cengage Learning, 2010.

Michael Smith. "The Truth Is Out There: fMRI Uncovers Human Deception". Lihat juga Robert T. Knight, *Principles of Frontal Lobe Function*. Oxford University Press, 2002.

Mohamed Akhiruddin Ibrahim. "Pentafsiran Ayat Kawniyah : Kajian Terhadap Metodologi Muḥammad Al-Amin Al-Ḥarari Dalam Tafsir Ḥadā'iq al-Rawḥ wa al-Rayḥān fī Rawabi 'Ulūm al-Qur'ān". Tesis Kedoktoran Jabatan al-Qur'an al-Hadith, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2013.

Mohammad Ilyas. *The Unity of Science of Religion*. Kuala Lumpur: A.S. Nordeen, 2002.

Mohammad Reza Rajabnejad. "A Study on the Value of Ear and Eye Based on Quran and Nahjolbalaghe Verses, and the Priority Philosophy of Hearing Sense Over the Vision". *Quran & Medicine Official Journal of Ministry of Health and Medical Education Iran*, (2012), 9.

Mohd Fakhruddin Abdul Mukhti. "Isu Ketuhanan Dalam Bicara Falsafah", *Jurnal Usuluddin* 9 Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur (Julai 1999), 42-49.

Mohd Fauzi Hamat et al. "Penerapan Pemikiran Kritis Menerusi Silibus Pendidikan Islam, Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah (KBSM): Kajian di SMKA Negeri Melaka". *Jurnal AFKAR* 8, Jabatan Akidah & Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya (April 2007), 209.

Mohd Kamil Abdul Majid. *Tokoh-tokoh Pemikir Dakwah*. Selangor: Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), 1990.

Mohd Khairi Zainuddin et al. *Al-Miftāh – Mu'jam 'Aṣrī*. Negeri Sembilan: Al-Azhar Media Enterprise, 2008.

_____ et al. *Kamus al-Miftāh*. Shah Alam: al-Zahar Media Enterprise, 2007.

Mohd Rozali Senik et al. "A Pilot Study of The Effect of Zikir on The Performance Psychology Using Heart Rate Variability (HRV)". Makalah 4th International Graduate Conference on Engineering, Science & Huminities (IGCESH) Universiti Teknologi Malaysia, Johor, 16-17 April 2013.

Mohd Rumaizuddin Ghazali. *Pemikiran Muhammad al-Ghazali*. Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia, 2012.

Mohd Yusof Othman. "Isu Dalam Pemikiran Islam dalam Mohd Wacana Sejarah dan Falsafah Sains – Sains dan Masyarakat", ed. Mohd Yusof Othman. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 2009.

_____. "Isu Dalam Pemikiran Islam". Dalam *Wacana Sejarah dan Falsafah Sains – Sains dan Masyarakat*, ed. Mohd Yusoff Hj Othman. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2009.

_____. "Penerokaan Al-Qur'an melalui Sains". Dalam *Wacana Sejarah dan Falsafah Sains – Sains dan Masyarakat*, ed. Mohd Yusoff Hj Othman. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2009.

Mohd Yusof Othman. "Penerokaan Al-Qur'an melalui Sains". Dalam *Wacana Sejarah dan Falsafah Sains – Sains dan Masyarakat*, ed. Mohd Yusoff Hj Othman. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 2009.

_____. *Pengenalan Sains Tauhidik*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2014.

Mohd Zaidi Ismail. "Perihal Alam semesta Sebagai Kitab Kejadian dan Kesan Ilmiahnya Pada Hala Tuju Sains Tabii: Satu Liputan Ringkas Menurut Rencana Pemikiran Al-Attas", *Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 8, Kuala Lumpur: Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya (April 2007), 90.

_____. *The Source of Knowledge in al-Ghazali's Thought: A Psychological Framework of Epistemology*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 2002.

Mohd Zaki Kirmani. *The Quran and Future in Science*. Delhi: Global Vision Publishing House, 2001.

Mohd Zuhdi Marzuki et al. *Etika Alam Sekitar Daripada Perspektif Islam Timur dan Barat*. Kuala Lumpur: PTS Publications, 2002.

Montazer. *Islamic Medicine, Health Treasure*. Tehran: Nasl eNikan, t.t.

Moore B.C.J et al. *Basic Aspect of Hearing: Physiology and Perception*. New York: Springer-Verlag, 2013.

Muhammad 'Abduh. *Risālah al-Tawḥīd*, 100. Alī Shalaq, *al-'Aql al-Falsafī fī al-Islam*. Beirut: Dār al-Maddī, 1985.

Muhammad 'Abdullāh Draz. *al-Naba' al-'Azīm*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1977.

_____. *Madkhal Ilā al-Qur'ān al-Karīm*. Qāherah: Dār al-Qalam, 1980.

Muhammad 'Alī 'Iyāzī. *al-Mufassirūn Ḥayatuhum wa Manāhajuhum*. Tehran: Muassasah al-Ṭaba‘ah wa al-Nashr, t.t.

Muhammad al-Bāz. *Muḥākamah al-Sya'rāwī: Shaykh Al-Sha'rāwī Mā Lahū wa Mā 'Alayhi*. Qāherah: Maktabah Madboula al-Ṣoghrī, 1998.

Muhammad al-Fāḍil, *al-Tafsīr wa Rijāluhu*. Qāherah: Majma' al-Buhūth al-Islamiyyah, 1990.

Muhammad al-Ghazali. *Kayfa Nata'amal Ma'a Al-Qur'ān*, terj. Muhammad Rivai Batubara, ed. ke- 2. Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), 1996.

_____. *Khutbah Pilihan Muhammad al-Ghazali*, terj. Ibn Abdullah Saleh. Bandung: Gema Risalah Press, 1988.

_____. *Nażarāt fī al-Qur'ān*. Qāherah: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1986.

Muhammad Ameen Ibrāhīm al-Tanadī. *Usul 'Ala Khawāṭir Al-Shaykh Al-Sha'rāwī Wa Manhajuhū Fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Kareem*. Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, 1990.

_____. *Adwā' 'Ala Khawāṭir al-Shaykh Al-Sha'rāwī wa Manhajuhū fī Tafsīr Al-Qur'ān- 'Azīm*. Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, t.t.

_____. *Adwā' 'Alā Khawāṭir al-Shaykh Al-Sha'rāwī wa Manhajuhū fī Tafsīr Al-Qur'ān al-Karīm*. Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, t.t.

Muhammad Arkoun. "Islam Masa Kini: Di antara tradisi dan globalisasi". Dalam *Tradisi-tradisi Intelektual Islam*, ed. Farhad Daftary (Jakarta: Pt Gelora Pratama, 2002).

Muhammad Bakrī Ismā'il. *Ibn Jarīr wa Manāhijuhū fī al-Tafsīr*. Qāherah: Dār al-Manār, 1991.

Muhammad Bin Ḥassan 'Aqīl. *I'jāz al-Qurān al-Karīm Bainā Imām al-Suyuṭī wa al-'Ulamā'*. Su'diyyah 'Arabiyyah: Dar al-Andalus al-Khadra', 1998.

Muhammad Farīd Wajdī. *Dā'irah al-Ma'ārif*. Beirut: Maktabah al-'Ilmiyyah al-Jadidah, t.t.

Muhammad Fauzi. *Agama dan Realitas Sosial Renungan & Jalan Menuju Kebahagiaan*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2007.

Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi. *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fāz al-Qurān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1996.

Muhammad Ḥussin al-Zahabi. *Al-Tafsir wa al-Mufassirūn*. Beirut: Dar Yusoff, 2000.

Muhammad Ibn Abd al-Rahmān al-Mughrāwi. *al-Mufassirūn Baina al-Ta'wil wa al-Ithbāt fī Āyāt al-Ṣifāt*. Muassasah al-Risālah, t.t.

Muhammad Iqbal. "Metodologi Pentafsiran Al-Qur'an Mutawalli Sya'rawi Dalam *Tafsir al-Sha'rāwi*". Kajian Ilmiah Fakulti Usuluddin dan Falsafah Universiti Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006.

Muhammad Ismāil Abū Abd Allāh al-Bukhāri. *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.

Muhammad Kamil 'Abd al-Samad. *Mukjizat Ilmiah Dalam Al-Qur'an*, terj. Alimin et al. Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2007.

Muhammad Mahjūb Muhammad Ḥassan. *Al-Shaykh al-Sha'rāwi Min Al-Qaryah Ilā Al-Ālamiyah*. Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, 1990.

Muhammad Musthafa. *Riḥlah fī A'maq al-Sya'rāwi*. Qāherah: Dār al-Şafwah, 1991.

Muhammad Nubli Abdul Wahab. "The Effects of Islamic Spiritual Activities on Psycho-Physiological Performance". *Journal of Educational, Health and Community Psychology*, v. 2, Issue 2 (2013), 1-10.

Muhammad Rajab al-Bayūmī. *Muhammad Mutawallī Al-Sha'rāwi Jawlatun fī Fikrihī al-Faṣih*. Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmi, t.t.

_____. *Akhbar al-Jumhuriyyah*. t.tp. Ogos 1976.

Muhammad Rashid Redhā. *Tafsir al-Manār*. Beirut: Dār al-Ma'rifah lī al-Tab'ah wa al-Nashr, 2002.

Muhammad Ruf'at Ahmad Zanjīr. "Masā'il Badi'iyyah wa Naqdiyyah fī Ḥadīth al-Nabawī Min Khilāl Kitab Fa'idh al-Qadir Sharḥ al-Jāmi' al-Şaghīr li al-Manawī", *Jurnal al-Hikmah al-Šodirah* 27, (2003), 4.

_____. *Mabāhith fi Balaghah wa I'jāz al-Qurān al-Karīm*. Dubai: Jāizah Dubai al-Dawliyyah lī al-Qurān al-Karīm, 2005.

Muhammad Sa'id Ramaḍhan al-Būti. *Kubrā al-Yaqiniyyāt al-Kawniyyah*. Beirut: Dār al-Fikr al-Ma'āşir, 2010.

Muhammad Saed Abdul-Rahman. *The Meaning and Explanation of the Glorious Qur'an*. United Kingdom: MSA Publication, 2009.

Muhammad Sāmī Muhammād ‘Ālī, *al-I‘jāz al-‘Ilmi fī al-Sunnah al-Nabawiyah*. Dimaysq: Tayyibah lī al-Nashr wa al-Tawzī, 2007.

Muhammad Sayyid Tantawi. *Adab al-Hiwar fi al-Islam (Adab Dialog Dalam Islam)*, terj. Mohd Nor Mamat. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia Berhad, 2008.

_____. *al-Tafsīr al-Wasiṭ lī al-Qur’ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Muhammad Tahir Ibn ‘Ashūr. *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: Dār al-Kitab al-Islāmī, 1984.

Muhammad Yasin Jazar. ‘Ālim ‘Aṣrihī fī ‘Uyūn Ma’asirihī. Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, 1990.

Muhammad Yusuf. *Falsafah al-Quran*, terj. Kuala Lumpur: Crescent News (KL) Sdn. Bhd., 2001.

Muhammad Zaghlūl Ḥamad. *al-Tafsīr bī al-Ra’yī Qawā‘iduhū wa Dawābituhū wa A’lamuhū*. Dimasyq: Maktabah al-Farābī, 1999.

Muhsin ‘Abd al-Majīd. *Tatāwwur Tafsīr al-Qurān*. Baghdād: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.

Muhyiddin Darwish. *I’rāb al-Qur’ān wa Bayānihī*. Suriyyah: Dār Irshād lī Shu’ūn al-Jāmi‘ah, t.t.

Muslim. “Şahīh Muslim”. Dalam *Mawsū‘ah al-Hadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Șāliḥ Ibn al-‘Azīz al-Shaykh. Riyād: Dār al-Salām, 2000.

Mustafa al-Azami. *Sejarah teks al-Quran sampai Kompilasi*, terj. Sohirin Solihin. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.

Muṣṭafā Maḥmūd. *Al-Qur’ān Muḥawalah li Fahm al-‘Asr*. Qāherah: Dār al-Shurūq, 1973.

Muṣṭafā Muslim. *Mabāhith fī I‘jāz al-Qurān*, ed. ke- 2. Riyādh: Dār Muslim, 1996.

Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi‘ī. *Tārikh Ādab al-‘Arabī*. Beirut: Dār al-Kitab al-‘Arabī, 1974.

Mustaffa Abdullah. *Rasyid Redha, Pengaruhnya di Malaysia*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2009.

Musthafa Umar. “Metode ‘Aqliyyah Ijtimā‘iyyah: Kajian Terhadap Tafsir al-Sya‘rāwī”. Tesis Kedoktoran Jabatan Al-Qur'an dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2009.

Muzaffar Iqbal. *Science and Islam*. Westport: Greenwood Press, 2007.

Na‘im al-Hamṣi. *Fikrah I‘jāz al-Qurān Munzu Zamān al-Bi‘thah al-Nubuwwah Ḥattā ‘Asrinā al-Hadīr*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1980.

Nanat Fatah Natsir. “Merumuskan Landasan Epistemologi Pengintegrasian Ilmu Quraniyyah dan Kawniyyah”. Dalam *Pandangan Keilmuan UIN, Wahyu Memandu Ilmu*. Bandung: Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung, 2006.

Nasahiddin Kamal. “Metodologi Al-Qur'an dalam menangani krisis moral dan penyakit sosial : satu kajian manhaj qurani dalam mengubati krisis moral dan penyakit sosial semasa”. Disertasi, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2004.

National Geospatial Intelligent Agency. *Navigational Astronomy*, Chapter 5. Springfield: National Geospatial Intelligent Agency, t.t.

Nik Asing Matai' Nik Mat. “Tafsīr Al-Shaykh Al-Sha'rāwī Naḥwiyyan Min Awwal Sūrah Al-A'rāf Ilā Ākhir Sūrah Al-Kahfī Dirāsah Dilāliyyah”. Disertasi, Kuliyah Usuluddin Jām'iyyah Umm al-Qurā, 2008.

Nik Mustapha Nik Hassan. “Pendekatan Keadilan Sosial Dalam Membangun Negara”, dalam *Keadilan Sosial Dari Perpektif Islam*, ed. Khairul Azhar Idris. Kuala Lumpur: MPH Group Publishing dan Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 2007.

Ninian Smart. *Falsafah Dunia*. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara, 2009.

_____. *Worldview, Crosscultural Exploration of Human Belief*. New York: Charles Sribner's Sons, t.t.

Norakyairee Mohd Raus. “Islam dan Sains : Kajian Saintifik Terhadap Ibadah Puasa Dalam Membina Jati Diri Yang Bertamadun”, *Jurnal Isu Semasa Pengajian Quran & Sunnah* 4, Fakulti Pengajian Quran & Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia (2007): 148.

_____. “Islam dan Sains : Kajian Saintifik Terhadap Ibadah Puasa Dalam Membina Jatidiri Yang Bertamadun”, *Isu Semasa Pengajian Quran & Sunnah* 4, Fakulti Pengajian Quran & Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia, 2007.

Nurazmallail Marni et al. *Institusi Pengajian Syariah & Sains ; Era Kegemilangan Tamadun Islam*. Universiti Teknologi Malaysia: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia, 2008.

Osman Bakar, *Tauhid & Sains: Perspektif Islam tentang Agama dan Sains*, Bab 2. Makalah Sayyed Houssein Nasr, "The Question of Cosmogenesis-The Cosmos as a Subject of Scientific Study, 61-78 dan Muzaffar Iqbal, "In The Beginning: Islamic Perspective on Cosmological Origins", *Islam & Science: Journal of Islamic Perspective on Science* 4, Issue 2 (Winter 2006), 93-112.

_____. *Tauhid & Sains: Perspektif Islam tentang Agama dan Sains*, terj. Yulianni Liputo et al., ed. ke- 2. Bandung: Pustaka Hidayah, 2008.

_____. *Tawhid and Science Islamic Perspective on Religion and Science*. Shah Alam: Arah Publication Sdn. Bhd., 2008.

Osman Khalid. *Metodologi Al-Qur'an Dalam Pendidikan*, ed. ke- 2. Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), 1997.

Payne, I. R. et al. *Review of Religion and Mental Health: Prevention and The Enhancement of Psychosocial Functioning*. t.tp. : t.p., 1991.

Peter Brian Medawar. *The Limit of Science*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Peter J. Bowler. *The Mendelian Revolution: The Emergence of Hereditarian Concepts in Modern Science and Society*. Maryland: Johns Hopkins University Press, 1989.

Piotr Sztompka. *Trust: A Sociological Theory*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2003.

Pritchard, D. W. "What is an estuary: physical viewpoint". Dalam *Estuaries*, ed. G.H. A.A.A.S. Publ. 83. Washington, DC, 1967.

Procelli, D. E. "The Effects Of Music Therapy And Relaxation Prior To Breastfeeding On The Anxiety Of New Mothers And The Behavior State Of Their Infants During Feeding". Tesis Kedoktoran Florida: College Of Music The Florida State University, 2005.

Purwanto, S. "Pengaruh Pelatihan Relaksasi Religius untuk Mengurangi Gangguan Insomnia". Disertasi Fakultas Psikologi Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 2006.

Putnam, R. D. *Making Democracy Work: Civic Institutions in Modern Italy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993.

Quraish Shihab. *Mukjizat al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Ghaib*. Bandung: Penerbit Mizan, 1997.

Random House Kernerman Webster's College Dictionary, 4th Edition. New York: K Dictionaries Ltd, 2010.

Raphael et al. *Man of Defiance, A Political Biographhy of Anwar Sadat*. New Jersey: Barnes & Noble Books, 1985.

Rashīd Redā. *Tafsīr al-Manār*. Qāherah: al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah, 1990.

Rashid Redhā. *Tafsīr al-Qurān al-Hakīm*. Qāherah: al-Haiah al-Miṣriyyah al-'Ammah lī al-Kitāb, 1990.

Rew Martin. "Religion and development I: Anthropology, Islam, transnationalism and emerging analyses of violence against women". *Jurnal Progress In Development Studies* 11, Issue 1, (2011): 69.

Reza A.A Wattimena. *Filsafat dan Sains; Sebuah Pengantar*. Jakarta: Penerbit Grasindo, 2008.

Rice, A. L. *The Challenger Expedition - Understanding the Oceans: Marine Science in the Wake of HMS Challenger*. UK: Routledge., 1999.

Richard Leviton. *Stars on the Earth: Domes and Stargates, and How To Interact with Them*. Lincoln: iUniverse, 2006.

Richard S. Selley. *Unsur Geologi Petroleum*, terj. Ariffin Samsuri. Johor Baru: Universiti Teknologi Malaysia, 1999.

Robert D Putnam. *Making Democracy: Civic Tradition in Modern Italy*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

Robert McHenry et al. *Encyclopedia Britannica*. United Kingdom: Ltd Classic, 1996.

Rohana Yusoff. *Asas Sains Sosial Dari Perspektif Sosiologi*, ed. ke- 5. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka (DBP), 2010.

Rola Muhammad Aḥmad Husīn. "Manhaj Shaykh Muhammad Mutawalli Al-Sha'rāwi fi Al-Qur'an al-Karim". Disertasi Fakulti Fiqh & Undang-Undang di Universiti Ali-Bayt Jordan, 2000.

Rosnah Salleh et al. *Geografi Fizikal*. Shah Alam: Arah Pendidikan Sdn. Bhd, 2007.

Rosnani Hashim. *Educational Dualisme In Malaysia*. London: Oxford University Press, 1996.

- Ross, D. A. *Introduction to Oceanography*. New Jersey: Prentice Hall Inc, Englewood Clift's, 1977.
- Ruhi al-Ba'labakiy. *Al-Mawrid A Modern Arabic- English Dictionary*. Beirut: Dar al-Malayin, 1995.
- S.H. *Hak-Hak Perempuan ; Relasi Jender Menurut Tafsir Al-Sya'rawi*. Bandung: Penerbit TERAJU, 2004.
- Sa‘ad Ɇilāl. *al-Naṣaih al-Dzahabiyyah lī al-Mar’ah al-‘Asriyyah*. Manṣūrah: Maktab Yarā li al-I'lām al-‘Arabī, 2000.
- Sa‘id al-Andalūsi. *Tabaqāt al-Umam*. Qāherah: Dār al-Kitab al-Islami, t.t.
- Sa‘id Ḥawā. *al-Asās fī al-Tafsīr*. Qāherah: Dār al-Salām, 1993.
- Sa‘id Ramdhān al-Būti. *Min Rawā'i' al-Qurān Taammulāt 'Ilmiyyah wa Adabiyyah fī Kitāb Allāh Azza wa Jalla*. Dimashq: Maktabah al-Farabī, t.t.
- Sa'ad Jabar. "al-Qudrah al-Da'wiyyah wa al-I'amiyyah Ladha al-Shaykh al-Sha'rāwī fī Tafsīrihī lī al-Qur'ān al-Karīm". Disertasi Qism al-Tafsīr wa 'Ulūm al-Qur'ān, Kuliyyah Usūl al-Dīn, Universiti Ummu Darman al-Islamiyyah, 1998.
- Sabiha Foster. *Islam Architecture*. Washington: National Academy Press, 2005.
- Salāmah. *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur'an al-Karīm*. Qāherah: Dār al-Ḥikmah lī al-Tabā'ah wa al-Nashr, 1994.
- Salif Diop et al. *The Land/ocean Interactions in the Coastal Zone of West and Central Africa*. Switzerland: Springer International Publishing, 2014.
- Sally Ganchy. *Islam and Science, Medicine, and Technology*. New York: The Rosen Publishing Group, 2009.
- Sāmī Ahmād al-Mūsili. *al-I'jāz al-'Ilmī fī al-Qur'an: Ta'sīl Fikrī wa Tārikh wa Manhaj*. ‘Ammān: Dār al-Nafāis, 2001.
- Samsu Adabi et al. *Cendekiawan Islam Perintis Peradaban Manusia*. Kuala Lumpur: Utusan Publication Sdn. Bhd, 2002.
- Sandra Anderson. *Colling English Dictionary*, ed. ke- 9. New York: Collins, 2007.
- Sankey et al. *Social Capital, Lifelong Learning and the Management of Place: An International Perspective*. USA and Canada: Routledge, 2007.
- Sarwar H.G. *Falsafat al-Quran*. Jakarta: Penerbit CV Rajawali, 1990.

- _____. *Philosophy of the Qur-an: On God, Creation and Evolution*. London: ACM Press, 2009.
- Sayyed Hossein Nasr. "The Question of Cosmogenesis-The Cosmos as a Subject of Scientific Study". *Islam & Science: Journal of Islamic Perspective on Science* 4, bil. 1(Summer 2006), 61-78.
- _____. The Essential Seyyed Hossein Nasr. Indiana: World Wisdom Inc, 2007.
- _____. "Islam dan Sains Moden". Dalam *Falsafah Sains Daripada Perspektif Islam*, ed. Baharuddin Ahmad. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994.
- _____. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. Kuala Lumpur: Foundation for Tradition Studies, 1989.
- Sayyid al-Jamīlī. *I'jāz al- 'Ilmi fī al-Qur'ān*. Beirūt: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1992.
- Sayyid Quṭb. *al-'Adālah al-Ijtīmā'iyyah fī al-Islām*. Qāherah: Dār al-Shurūq, 1980.
- _____. *Fī Zīlāl al-Qur'ān*. Beirūt: Dār al-Shurūq, 1995.
- _____. *Nahwā Mujtama 'Islāmī*. Qāherah: Dār al-Shurūq, 2008.
- _____. *Tafsīr fī Zīlāl al-Qur'ān*. Qāherah: Dār Shurūq, 1992.
- _____. *Tafsīr fī Zīlāl al-Qurān*, terj. As'ad Yasin et al. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- _____. *Tafsīr Fī Zīlāl al-Qur'ān: Di Bawah Bayangan al-Qur'an*, terj. Kota Bharu : Pustaka Aman Press, 2000.
- Sayyid Sābiq. *Fiqh al-Sunah*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-Islāmī, 1990.
- Sayyid Ṣalih Sa'aduddīn. *Mu'jizāt wa al-I'jāz fī al-Qurān*. Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1993.
- Sean A. Spence. "Prefrontal white matter – the tissue of lies?". *British Journal of Psychiatry* 187, Issue 4 (2005), 326-327.
- Segal ZV et al. "Mindfulness-Based Cognitive Therapy For Depression: A New Approach To Preventing Relapse". *Journal of Consulting and Clinical Psychology* v. 68, Issue 4 (2000), 615-623.
- Selamat Amir et al. "Aplikasi Elemen Saintifik Dalam Tafsir Al-Qur'an: Satu Pengamatan Awal Terhadap Manhaj Zaghlul Al-Najjar Dalam Tafsir Al-Ayah Al-Kawniyyah Fi Al-Qur'anAl-Karim". Makalah Seminar The 2nd Annual

International Quranic Conference 2012, anjuran Centre of Quranic Research (CQR) University of Malaya Kuala Lumpur, 22-23 Februari 2012.

_____. “Scientific Assimilation In The Interpretation Of The Qur’ān: An Approach To Zaghlūl El-Najjār’s Work Entitled ‘Tafsīr Al-Āyah Al-Kawnīyyah Fī Al-Qur’ān Al-Karīm’” *Al-Bayan Journal (Journal of Al-Qur'an & Al-Hadith)*, Department of Al-Qur'an & Al-Hadith, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, v. 10, no. 2 (December 2012), 60-61.

Seth Keplan. “Identity in Fragile States: Social Cohesion and State Building”. *Development* 52, Isu 4 (2009), 466–472.

SH. Mohd Saifuddeen Mohd Salleh. “Peranan Dan Fungsi Al-Qur'an Dalam Memandu Falsafah Sains Dan Teknologi”. Disertasi Ijazah Sarjana Sains, Fakulti Sains Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2005.

Shāh Waliyullah al-Dahlawī. *Hujāh al-Bālighah*. Beirut: Dār al-Jayl, 2005.

Shamsul Azhar Yahya. “Gerakan Ikhwan al-Muslimin dan Pembinaan Peradaban Mesir Moden”. Disertasi Fakulti Sastera dan Sains Sosial Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2007.

Shaykh Ismā‘il Ḥāqī al-Barraswayh. *Rūh al-Bayān*. Qāherah: Matba‘ah ‘Uthmāniyyah, t.t.

Shihab M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an*, Cet xii. Bandung:Mizan, 1996.

Sidek Baba. "Memahami Konsep Penguasaan Ilmu Pengetahuan". Dalam *Ke arah Ummat Hadhari*, ed. Khairul Azmi Mohamad et al.,. Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuwan, 2010.

_____. Acuan Minda. Kuala Lumpur: Karya Bestari Sdn. Bhd, 2009.

_____. Pendidikan Rabbani: Mengenal Allah melalui ilmu dunia. Kuala Lumpur: Karya Bestari Sdn. Bhd, 2006.

Siti Awa Abu Bakar. “Effects of Holy Quran Listening on Physiological Stress Response of Mechanically Ventilated Muslim Patients in Intensive Care Unit”. Ph.d Thesis, International Islamic University College Selangor, 2014.

Şolah ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālidī. *al-Bayān fī I'jāz al-Qur'an*, ed. ke- 3. ‘Ammān: Dār ‘Ammān, 1992.

_____. *I'jāz al-Qurān al-Bayānī wa Dalailū Maṣdarahū al-Rabbānī*. ‘Ammān: Dār ‘Ammār li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2000.

Solāḥ al-Dīn ‘Abd al-Laṭīf al-Nāḥī. *al-Khwālid Min Arā’ al-Rāghib al-Asfahānī fī Falsafah al-Akhlaq wa al-Tashrī’ wa al-Tasawwuf*. ‘Ammān: Dār ‘Ammān, 1987.

Spence SA et al. “Speaking Of Secrets And Lies: The Contribution Of Ventrolateral Prefrontal Cortex To Vocal Deception”. *NeuroImage*, v. 40, Issue 3, Amsterdam: Elsevier Publishing (15 April 2008), 1411–1418.

Stig Arlinger. “The emergence of Cognitive Hearing Science”. *Scandinavian Journal of Psychology*, v. 50, Issue 5 (2009), 371–384.

Subḥī Ṣāleḥ. *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār ‘Ilm wa al-Malayin, 1996.

Sufyan Thaury. “Kenaikan Isa Al-Masih Menurut Mutawalli Al-Sha’rawi : Studi Surah Ali Imran [03]: 55, al-Nisa [04]: 157, 158, dan 159”. Disertasi Fakulti Usuluddin dan Falsafah Universiti Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.

Sulaiman Ibrahim. “Manhaj Dakwah al-Syaykh Ibn ‘Ata’ Allah al-Sakandariy dan Pengaruhnya di Malaysia”. Tesis Kedoktoran Jabatan Dakwah dan Pembangunan Insan, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2005.

Sulaiman Nordin. “Sains, Falsafah dan Islam”. Dalam *Wacana Sejarah dan Falsafah Sains, Sains dan Masyarakat*, ed. Mohd Yusoff Othman. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP), 2009.

Sulayman al-‘Ijīlī al-Shāfi‘ī. *Tafsīr al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah Bi Tawdīḥ Tafsīr al-Jalālayn lī al-Daqāiq al-Khafiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-Maṭbū‘ah, 1996.

Susan L. Wilson. *Culture Shock Egypt*. Singapore: Times Books International, 1998.

Susan Spitz et al. *The American Heritage Science Dictionary*. New York: Houghton Mifflin Company, 2005.

Susiknan Azhari. “Perkembangan Kajian Astronomi Islam di Alam Melayu”. *Jurnal Fiqh Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya* 7 (2010), 167-169.

Syed Muhammad Naquib al-Attas. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ABIM, 1978.

_____. *Prolegomena to The Metaphysics*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 2001.

_____. Risalah untuk Kaum Muslimin. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 2001.

_____. *The Concept of Education in Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1997.

- _____. *The Concept of Education In Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1991.
- _____. *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*. Universiti Sains Malaysia Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2007.
- Tafsir Ibn ‘Abbas. ‘Abdullah Ibn ‘Abbās, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ‘Abbās*, ed. Majid al-Dīn Abū Tahir al-Fayrūz Abādī. Lubnan: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- Tahir Ahmad al-Zawi. *Tartīb al-Qāmūs al-Muhiṭ*. Jumhūriyah Libya, al-Ḥalabī Syarikah, 1959.
- Ṭanṭawī al-Jawhārī. *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qurān*. Qāherah: Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.
- Thābit et al. *Al-Sha’rāwī wa al-Sulṭah*. Qāherah: Dār al-Rauḍah, t.t.
- Theo Huijbers. *Filsafat Hukum Dalam Lintasan Sejarah*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1982.
- Thomas Glick et al. *Medieval Science, Technology, and Medicine: An Encyclopedia*. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2005.
- Tom Garrison. *Enhanced Essentials of Oceanography*. New York: Thomson Learning, 2006.
- _____. *Oceanography: An Invitation to Marine Science*. Boston: Cengage Learning, 2014.
- Toshihiko Izutsu. *Ethico-Religious Concept in the Quran*. Montreal: McGill University Press, 1966.
- _____. *God and Man in the Quran: Semantic of the Quranic Weltanschauung*. Tokyo: Keio University, 1964.
- Tuan Syazwani Tuan Mohd. “Hak Perempuan Dalam Pembahagian Harta Warisan Menurut Al-Qur'an : Studi Komparatif *Tafsīr al-Ṭabarī* Dari *Tafsīr al-Sha’rāwī*”. Kajian Ilmiah Fakulti Usuluddin dan Falsafah Universiti Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010.
- Turiman et al. “Fostering the 21st Century Skills through Scientific Literacy and Science Process Skills.” *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 59 (2012), 110–116.

- Umar Rejab Maḥmud ‘Ali. “al-Ilāhiyyah fī Fikr al-Sheikh al-Sha’rāwī”. Disertasi Kuliyah Dakwah Wa al-Islamiyyah Universiti al-Azhar, 2009.
- Urme Salam et al. “Drug addiction intervention for adolescents with religious spirituality and biofeedback”. *Psychophysiology Today – The E-Magazine for Mind Body Medicine*, v. 9, Issue 1 (Biofeedback Federation of Europe , 2014), 1-10.
- Voigt dan Hans-Heinrich. *Outline of astronomy volume I*. Leyden: Noordhoff International Publishing, 1974.
- Waardenburg et al. *Muslims as Actors: Islamic Meanings and Muslim Interpretations in the Perspective of the Study of Religions (Religion & Reason)*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- Wahbah al-Zuhaylī. *Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Shari‘ah wa al-Manhaj*. Beirūt: Dār al-Fikr, 1998.
- Walter Isaacson. *Einstein, His Life and Universe*. New York: Simon & Schuster Publisher, 2007.
- Wang Jing, Muhammad Nabil Abdul Wahab et al. “The Influence of Relaxation with Electromyography and Islamic Prayer Programs for Female Muslim”. *International Journal of Physical Sciences* v. 7, Issue 22 (June 2012), 2897-2904.
- Wayne Mcdill. *12 Essential Skill - Great Preaching*. Tennessee: B&H Publishing Group, 2006.
- Wolfgang Frisch et al. *Plate Tectonics: Continental Drift and Mountain Building*. New York: Springer, 2011.
- Wollast, R. dan J.C. Duinker. *General methodology and sampling strategy for studies on behaviour of chemicals in estuaries* (t.tp: Thalassis Jugoslavia, 1982).
- Yahaya Jusoh et al. “Aplikasi Kaedah-Kaedah Penyelidikan Dalam Pendekatan Tafsir Maudhu’i (Tematic)”. Prosiding International Seminar On Al-Qur'an 2005, Universiti Sains Islam Malaysia, 19-20 September 2005.
- Yahaya Jusoh. *Pendidikan Falsafah Sains Al-Qur'an*. UTM: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia, 2007.
- Yahya Syami. ‘Ilm al-Falak Safhat min al-Turath al-‘Ilmi al-‘Arabi wa al-Islami. Beirut : Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1997.
- Yaling Yang et al. “Localisation of increased prefrontal white matter in pathological liars”. *British Journal of Psychiatry* 190, Issue 2 (2007), 174-175.

- Yaqut al-Hamawi. *Mu'jam al-Buldan*. Beirut: Dār Ṣodīr, 1955.
- Yaseen Jazr. *'Ālim 'Aṣriḥi Fī 'Uyūn Ma'āṣirī*. Qāherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, 1990.
- Yazid Abdul Manap. *Meneroka Kegemilangan Saintis Islam*. Shah Alam, Grup Buku Karangkraf Sdn. Bhd, 2012.
- Yusoff Hj Othman. *Sains Masyarakat Dan Agama*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd, 2009.
- Yūsuf al-Qaraḍāwī. *al-Marji'iyyah al-'Ulyā fī al-Islām*. Qaherah: Maktabah Wahbah, 1992.
- Zaghul al-Najjar. *Madkhāl Dirāsah al-I'jāz al-'Ilmī fī al-Qurān al-Karīm wa al-Sunnah al-Nabawiyyah al-Muṭohharoh*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2012.
- _____. *Tafsīr Al-Āyah Al-Kawniyyah Fī Al-Qur'ān Al-Karīm*. Qāherah: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2007.
- _____. *The Geological Concept of Mountains in the Quran*. Cairo: al-Falah Foundation for Translation Publication and Distribution, 2003.
- Zainal Abidin Safarawan. *Kamus Besar Bahasa Melayu Utusan*. Kuala Lumpur: Utusan Publication, 2002.
- Zaini Ujang. *Menghayati Budaya Ilmu*. Universiti Teknologi Malaysia, Penerbit UTM, 2009.
- Zakaria Awang Soh. *Kecanggihan Alam Semesta : Antara Wahyu dengan Pengetahuan Sains*. UKM: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1991.
- Zakir Abdul Karim Naik. *Quran & Modern Science Compatibel or Incompatible?*. Mumbai: Islamic Research Foundation (IRF), 2001.
- Zakir Naik. *The Qur'aan and Modern Science*. Islamic Research Foundation, Ahya Multi Media, 2000.
- Ziauddin Sardar. *Explorations In Islamic Science*. London and New York: Mansell, 1989.
- Zulekha Yusoff. "Falsafah Alam Tabi'i Dalam Islam, Satu Analisis Tentang Sains Menurut Al-Qur'an". Disertasi Ijazah Sarjana Sastera, Jabatan Pengajian Islam, Fakulti Sastera dan Sains Sosial, Universiti Malaya Kuala Lumpur, 1992.

TEMU BUAL

Temubual pengkaji bersama Shaykh Dr. Ṣolāḥ ‘Abd Fattāḥ al-Khālidī di Suwayleh, Jordan. Ṣolāḥ ‘Abd Fattāḥ al-Khālidī (Professor Tafsir dan pendakwah terkemuka, Universiti Jordan), dalam temu bual dengan penulis, 10 Julai 2012.

Temubual pengkaji bersama Shaykh Prof. Dr. Abdul Malik al-Sa‘dī di Bandar Tabarbur wilayah ‘Ammān, Jordan. Prof. Dr. Abdul Malik al-Sa‘dī (Profesor di World of Islamic Science University, Amman Jordan dan Mantan Mufti Iraq), dalam temu bual dengan penulis, 2 Julai 2012.

Temubual pengkaji bersama Zaghlūl al-Najjār di *World of Islamic Science University* Amman Jordan (Profesor dalam bidang Geologi dan Pakar Saintifik al-Qur'an Sedunia), temu bual dengan penulis pada 25 Mei 2012.

Temubual pengkaji bersama Prof. Dr. Syaraf al-Quḍah di Amman Jordan. Prof. Dr. Syaraf al-Quḍah (Profesor Kuliyah Shariah Universiti Jordan), temu bual dengan penulis, 20 Jun 2012.

Temubual pengkaji bersama Prof. Dr. Majid ‘Arsān al-Kaylānī di kediaman beliau di al-Shajarah, Yarmouk Jordan. Prof. Dr. Majid ‘Arsān al-Kaylānī (Profesor dan Pakar Pengajian Islam Timur dan Barat), temu bual dengan penulis, 15 Jun 2012.

Temubual pengkaji bersama al-Shaykh Shu‘ayb al-Arnā’ūt di kediaman beliau di Amman Jordan. Al-Shaykh Shu‘ayb al-Arnā’ūt (Pakar bidang hadith), temu bual dengan penulis, 28 Jun 2012.

Temubual pengkaji bersama Prof. Dr. Shihādah al-‘Amrī di Fakulti Usuluddin World of Islamic Science University (WISE) Amman Jordan. Prof. Dr. Shihādah al-‘Amrī (Profesor Fakulti Usuluddin World of Islamic Science University (WISE) Amman), temu bual dengan penulis, 8 Jun 2012.

Temubual pengkaji bersama Prof. Dr. Jamal Abu Hassan di Fakulti Usuluddin World of Islamic Science University (WISE) Amman Jordan. Prof. Dr. Jamal Abu Hassan (Profesor Fakulti Usuluddin World of Islamic Science University (WISE) Amman), temu bual dengan penulis, 10 Jun 2012.

LAMAN SESAWANG

Laman sesawang *Sunni*, dicapai 10 Oktober 2011, http://www.sunninews.net/en/articles.aspx?selected_article_no=13445.

Laman sesawang Dr Zaghlūl al-Najjār, dicapai 10 Oktober 201, <http://www.elnagarzr.com>.

Laman sesawang *Islamic Research Foundation*, dicapai 20 Januari 2012, <http://www.irf.net/drzakirnaik.html>.

Lihat laman sesawang *Universiti al-Iman Yaman*, dicapai 20 Januari 2012, http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=6.

Laman sesawang *Parti Islam Se-Malaysia*, dicapai 21 Januari 2012, http://ulamak.pas.org.my/v2/index.php?option=com_content&view=article&id=151:syeikh-tantawi-jauhari-&catid=37:ulamak-tanah-arab&Itemid=89.

Laman Sesawang *Pusat Studi al-Qur'an*, dicapai 21 Januari 2012, <http://psq.or.id/index.php/in/khazanah/book-review/163-book-review-tafsir-asy-syarawi>.

Laman sesawang rasmi beliau; *Ismail al-Faruqi*, dicapai 5 April 2012, <http://www.ismailfaruqi.com/news/dr-ismail-al-faruqis-approach-to-Islamization-of-knowledge/>.

Laman sesawang *Dr Sidek Baba*, dicapai 12 September 2011, <http://drsidekbaba.blogspot.com/2006/12/berfikir-cara-reflektif.html>.

Laman sesawang *Persuratan Melayu Dewan Bahasa Dan Pustaka Malaysia*, dicapai 3 Mac 2012, <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=saintifik>.

Laman sesawang *Jām'iah Umm al-Qurā*, dicapai 15 Januari 201, <http://uqu.edu.sa/page/ar/157119>.

Laman sesawang *Islam Today*, dikemaskini 2010, dicapai 24 Ogos 2011, <http://Islamtoday.net/boooth/ /artshow-86-155210.htm>.

Laman sesawang *Pusat studi Al-Qur'an*, 25 Disember 2011, Sumber: <http://psq.or.id/index.php/en/hubungi-psq>.

Laman sesawang *Jām'iah Umm al-Qurā*, dicapai 15 Januari 2012, <http://uqu.edu.sa/page/ar/176009>.

Laman sesawang *Jām'iah Umm al-Qurā*, dicapai 19 Januari 2012, <http://uqu.edu.sa/page/ar/176009>.

Laman sesawang *The American Heritage*, dicapai 6 Oktober 2013, <http://ahdictionary.com/word/search.html?q=element>.

Laman sesawang *Persuratan Melayu Dewan Bahasa Dan Pustaka Malaysia*, dicapai 3 Mac 2012, <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=saintifik>.

Laman sesawang *Mawsū‘ah al-Nablūsi li al-‘Ulūm al-Islāmiyah*, dikemas kini 15 Februari 1999, 2, dicapai 20 September 2013, <http://www.nabulsi.com/blue/ar/art.php?art=6025&id=150&sid=738&ssid=763&sssid=764>.

Laman sesawang *Heritage Online Dictionary*, dicapai 8 Oktober 2013, <http://ahdictionary.com/word/search.html?q=divine>.

Laman sesawang *Oxford Learners Dictionaries Online*, dicapai 8 Oktober 2013, <http://oald8.oxfordlearnersdictionaries.com/dictionary/divine>

Laman sesawang *Macmillan Dictionary Online*, dicapai 8 Oktober 2013, <http://www.macmillandictionary.com/search/british/?q=divine>, laman sesawang *Collins Dictionary Online*, dicapai 8 Oktober 2013, <http://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/divine>.

Lsesawang *Cambridge Dictionaries Online*, dicapai 8 Oktober 2013, http://dictionary.cambridge.org/dictionary/british/divine_1?q=divine.

Laman sesawang *Kamus Online Oxford Learners Dictionaries.*, dicapai 18 Julai 2012, <http://oald8.oxfordlearnersdictionaries.com/dictionary/social>.

Laman sesawang *Kamus Online Cambridge Dictionary Online*, dicapai 18 Julai 2012, http://dictionary.cambridge.org/dictionary/british/social_1?q=social.

Laman sesawang *Islammi8m*, dicapai 20 Mei 2012, www.Islammi.8m.com.

Laman sesawang *Youtube*, dicapai 11 September 2012, <http://www.youtube.com/watch?v=qasaZVzWfIc>.

Laman sesawang *Islam Web*, dicapai 30 Januari 2013, <http://www.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=556>.

Laman sesawang *Shaykh Sa‘īd Hawwā*, dicapai 13 Februari 2014, <http://www.saidhawwa.com/Portals/Content/?info=YVdRO U5UUTFKbk52ZFhK alpid UMVRk V0pRWVdkbEpu UjVjR1U5TVNZPSt1.plx>.

Laman sesawang *Islammi8m*, dicapai 3 September 2014, <http://www.Islammi.8m.com/>.

Laman sesawang *Space.Com*, dicapai pada 29 Mei 2014, <http://www.space.com/25131-zodiacal-light-march-night-sky.html>.

Laman sesawang *Jabatan Mineral dan Geosains Malaysia, Kementerian Sumber Asli dan Alam Sekitar Malaysia*, dicapai September 2014, <http://www.jmg.gov.my/pelanggan/perkhidmatan-makmal/mineralogi-dan-petrologi>.

Laman sesawang *Universiti Sains Malaysia*, dicapai September 2014,
<http://mineral.eng.usm.my/web%20halaman%20mineral/ebs209.htm>.

Laman sesawang *al-Alūkah al-Shar‘iyah*, dicapai pada 9 Julai 2014.
<http://www.alukah.net/sharia/0/8603/>

Laman sesawang *palgrave-journals.com*, dicapai pada 20 April 2015,
<http://www.palgrave-journals.com/development/journal/v52n4/abs/dev200957a.html>.

Laman sesawang *State of The Arctic* (SOA), dicapai pada 28 Januari 2015,
<http://soa.arcus.org/abstracts/arctic-ocean-halocline-variability-over-past-20-years>.

Laman sesawang *Woods Hole Oceanographic Institution*, dicapai pada 28 Januari 2015,
<http://www.whoi.edu/oceanus/feature/is-global-warming-changing-the-arctic>.

Laman sesawang *Woods Hole Oceanographic Institution*, dicapai pada 28 Januari 2015,
<http://www.whoi.edu/hpb/Site.do?id=7192>.

Laman sesawang *Australian Online Coastal Information*, dicapai pada 27 Januari 2015,
http://www.ozcoasts.gov.au/conceptual_mods/geomorphic/emb/emb_nit_dynamics.jsp

Laman sesawang *NC State University*, dicapai pada 29 Januari 2015,
<http://www4.ncsu.edu/~ceknowle/Envisions/chapter12copy/part3.html>.

Laman sesawang *Quran & Science*, dicapai pada 27 Januari 2015,
<http://www.quranandscience.com/quran-science/earth/130-the-barrier-between-rivers-and-seas-estuary>.

Laman sesawang *National Oceanographic Data Center*, dicapai pada 27 Januari 2015,
http://www.nodc.noaa.gov/OC5/WOA09/pr_woa09.html.

Laman sesawang *Universiti Kebangsaan Malaysia*, dicapai pada 27 Januari 2015,
<http://www.ukm.my/ahmadukm/images/stories/data/kuliah/ekoair/>.

Laman sesawang *The University of Rhode Island, Graduate School of Oceanography*,
dicapai pada 27 Januari 2015,
<http://omp.gso.uri.edu/ompweb/doee/science/physical/chsal1.htm>.

Laman sesawang *Water Encyclopedia Science & Issues*, dicapai pada 27 Januari 2015,
<http://www.waterencyclopedia.com/En-Ge/Fresh-Water-Natural-Composition-of.html>.

Laman sesawang *Flickr*, dicapai pada 27 Januari 2015,
<http://www.flickr.com/photos/kentsmith9/4955772693/in/photostream/>.

Laman sesawang *USGS*, dicapai pada 28 Januari 2015,
<http://soundwaves.usgs.gov/2008/03/GOABoundaryLG.jpg>.

Laman sesawang *Alaska Dispatch News*, dikemaskini 2013, dicapai pada 27 Januari 2015, <http://www.adn.com/article/mythbusting-place-where-two-oceans-meet-gulf-alaska>.

Laman sesawang *Windows to The Universe*, dicapai pada 16 Januari 2015, <http://www.windows2universe.org/geography/andes.html>.

Laman sesawang *Stanford University*, dikemaskini 2007, dicapai pada 4 Januari 2015, <http://large.stanford.edu/courses/2007/ph210/pan2/>.

Laman sesawang *Online Etymology Dictionary*, dicapai pada 1 Januari 2015, http://www.etymonline.com/index.php?term=geology&allowed_in_frame=0.

Laman sesawang *Perseus Digital Library*, dicapai pada 1 Januari 2015, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>.

Laman sesawang <http://www.iugs.org/>, dicapai pada 1 Januari 2015, <http://www.iugs.org/>.

Laman sesawang *AGI*, dicapai pada 1 Januari 2015, <http://www.americangeosciences.org/>,

Laman web rasmi *Universiti al-Iman, Yaman*, dicapai pada 6 Januari 2015, http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1670.

Laman sesawang, *Universiti al-Iman, Yaman*, dicapai pada 6 Januari 2015 <http://www.kaheel7.com/modules.php?name=News&file=article&sid=377>.

Laman sesawang, *Cambridge Journal*, dikemaskini 2009, dicapai pada 4 Januari 2015. <http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=5128624&fileId=S001675680013794X>.

Laman sesawang *National Aeronautics And Space Administration* (NASA), dicapai pada 4 Januari 2015 di http://earthobservatory.nasa.gov/Features/Wegener/wegener_4.php.

Laman sesawang *New World Encyclopedia*, dicapai pada 25 Januari 2015, http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Saint-Louis,_Senegal.

Laman sesawang *Information UNESCO*, dicapai pada 25 Januari 2015, http://webworld.unesco.org/water/wwap/case_studies/senegal_river/.

Laman sesawang *National Geospatial-Intelligence Agency*, dicapai pada 25 Disember 2014, msi.nga.mil/MSISiteContent/StaticFiles/NAV_PUBS/APN/Chapt-15.pdf.

Laman sesawang *University of Washington, Astronomy Department*, dicapai pada 25 Disember 2014.

Lihat laman sesawang rasmi NASA, dicapai pada 25 Disember 2014, ; <http://photojournal.jpl.nasa.gov/catalog/PIA18003>.

Laman sesawang *National Aeronautics And Space Administration* (NASA), dicapai pada 24 Disember 2014, <http://science.nasa.gov/missions/cobe/>, dan <http://map.gsfc.nasa.gov/>.

Laman sesawang *Youtube Dokumentari Kuliah*, dicapai pada 18 Mei 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=hgdY1LCZaxM>

laman sesawang *Daily Mail UK*, dicapai pada 19 Mei 2015, <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2258395/How-beat-addictions-literally-Siberian-psychologists-thrash-patients-sticks-help-kick-habits.html>.

Laman sesawang *International Planetarium Society (IPS)*, dicapai pada 24 Disember 2014, http://www.ips-planetarium.org/?page=a_shapiro1977.

Laman sesawang *The College of New Jersey*, dicapai pada 24 Disember 2014, <http://www.tcnj.edu/~pfeiffer/AST161Lec/AST161Chaps/AST161Chap3,SSII.html>.

Laman sesawang *National Aeronautics And Space Administration* (NASA), dicapai pada 24 Disember 2014, <http://apod.nasa.gov/apod/ap070309.html>.

Laman sesawang *Mawqi‘ al-Kaheel li I‘jāz al-‘Ilmi*, dicapai 18 Mei 2015, <http://www.kaheel7.com/ar/index.php/2010-02-02-22-25-21/445-2012-05-19-12-35-47>.

Laman sesawang *WHO*, dikemaskini 21 July 2014, dicapai 18 Mei 2015, http://www.who.int/hiv/data/epi_core_dec2014.png?ua=1.

Laman sesawang *C-Health*, dicapai pada 18 Mei 2015, http://chealth.canoe.com/channel_condition_info_details.asp?disease_id=120&channel_id=2037&relation_id=29495.

Laman sesawang *Boston University Library*, dicapai pada 2 April 2015, <https://open.bu.edu/handle/2144/40>.

Laman sesawang *Mawqi‘ al-Kaheel li I‘jāz al-‘Ilmi*, dicapai 5 februari 2015, <http://www.kaheel7.com/ar/index.php/2010-02-02-22-17-58/533-2012-11-14-21-51-3>.

Laman web rasmi *Universiti al-Iman, Yaman*, dikemaskini 2013, dicapai pada 5 April 2015, http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?selected_article_no=1207.

Laman sesawang *elsharawy.com*, dicapai pada 7 April 2015, http://www.elsharawy.com/sharawy.aspx?p_name_english=s49.

Laman sesawang *Al-Hay'ah al-'Ālamī lī al-'Ijāz al-'Ilmī fī al-Qur'an wa al-Sunah* (International Commission On Scientific Signs In Qur'an and Sunnah), dicapai pada 6 Februari 2015, <http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/60-Second-Issue/235-Forelock-and-function-of-the-frontal-lobe-of-the-brain>.

Laman sesawang *Nile College*, dicapai pada 6 Februari 2015 <http://www.nileuniversityedu.com/academicBoard.htm>.

Laman sesawang, *Centre for Neuro Skills*, dicapai pada 10 Februari 2015, <http://www.neuroskills.com/brain-injury/frontal-lobes.php>.

Laman sesawang *Science Daily*, dicapai pada 13 Februari 2015. www.sciencedaily.com/releases/2004/11/041130235442.htm

Laman sesawang *Mawqī‘ al-Kaheel lī Ijāz al-Ilmī*, dicapai 5 Februari 2015, <http://www.kaheel7.com/modules.php?name=news&file=article&sid=360>.

Laman sesawang *AuntMinnie*, dicapai pada 11 Februari 2015, <http://www.auntminnie.com/index.aspx?sec=ser&sub=def&pag=dis&ItemID=58387>.

Laman sesawang *School of Medicine Temple University*, dicapai pada 28 April 2015. [http://www.temple.edu/medicine/faculty/f/faro.asp?pms=%28faro%20SH\[au%29](http://www.temple.edu/medicine/faculty/f/faro.asp?pms=%28faro%20SH[au%29).

Laman sesawang *OpenStax CNX*, dicapai pada 12 Februari 2015, http://cnx.org/contents/14fb4ad7-39a1-4eee-ab6e-3ef2482e3e22@7.1:88/Anatomy_&_Physiology.

Laman sesawang *amenclinics.com*, dicapai pada 11 Mei 2015, <http://www.amenclinics.com/>.

Laman sesawang *Washington Post Magazine*. Dicapai pada 11 Mei 2015, http://www.washingtonpost.com/lifestyle/magazine/daniel-amen-is-the-most-popular-psychiatrist-in-america-to-most-researchers-and-scientists-thats-a-very-bad-thing/2012/08/07/467ed52c-c540-11e1-8c16-5080b717c13e_story.html.

Laman sesawang *The Daily Beast*, dicapai pada 11 Mei 2015, <http://www.thedailybeast.com/articles/2012/12/14/can-daniel-amen-read-your-mind.html>.

Laman sesawang *The Brain*, di bawah tajuk *Models Of Spoken And Written Language Functions In The Brain*, dicapai pada 11 Februari 2015, http://thebrain.mcgill.ca/flash/a/a_10/a_10_cr/a_10_cr_lan/a_10_cr_lan.html,

Laman sesawang *Psych-IT*, dikemaskini 2008, dicapai pada 11 Februari 2015, <http://www.psych-it.com.au/Psychlopedia/article.asp?id=191>.

Laman sesawang *Renaissance*, dicapai 9 Mac 2015, http://renaissance.com.pk/jafel_iwo98.html.

Laman sesawang *International Institute for Quran Miracle*, dikemaskini 2008, dicapai pada 10 Mac 2015, http://iiquran.com/view_article.php?newsnumber=7&title=%السع%20والابصار%20والافتة.

Laman sesawang *Mawsū‘ah Tibbiyyah ‘Arabiyyah*, dicapai pada 9 Mac 2015, http://www.123esaaf.Com/Atlas/Ear_08.png.

Laman sesawang *Dynamic Brain Solution*, dicapai pada 10 Mac 2015, <http://www.brainbasedbehaviorcenters.com/>.

Laman sesawang *Multaqā Ahl al-Tafsīr*, dikemaskini 2010, dicapai pada 2 Mac 2015, <http://vb.tafsir.net/tafsir/19851/#.VOrEuS5zujZ>.

Laman web rasmi Universiti al-Iman, Yaman *Jāmi‘ah l-Imān*, dikemaskini pada 2013, dicapai pada 6 Januari 2015, http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1670.

Laman sesawang *Islammi8m*, dicapai 5 April 2014, <http://www.islammi.8m.com/>.

Laman sesawang *Pusat Rujukan Persuratan Melayu*, dicapai pada 2 April 2015, <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=endorfin>, entri “endorphin”.

RAKAMAN AUDIO/VIDEO

“*Barnāmij Ayyām Min Ḥayāh al-Imām Shaykh Muḥammad Mutawallī al-Sha‘rāwī*”, TV For Egypt, 2011, video.

“*Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm li Faḍīlah al-Shaykh Muḥammad Mutawallī al-Sha‘rāwī*”, Muassasah al-Muḥammadi lī al-Tijārah Madīnah al-Munawwarah, 2009, MP3.

“*Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm li Faḍīlah al-Shaykh Muḥammad Mutawallī al-Sha‘rāwī*”, Muassasah al-Muḥammadi lī al-Tijārah Madīnah al-Munawwarah, 2009, video.

LAMPIRAN

Lampiran 1: Sumbangan Sarjana Islam Silam Kepada Pembangunan Sains Dan Teknologi

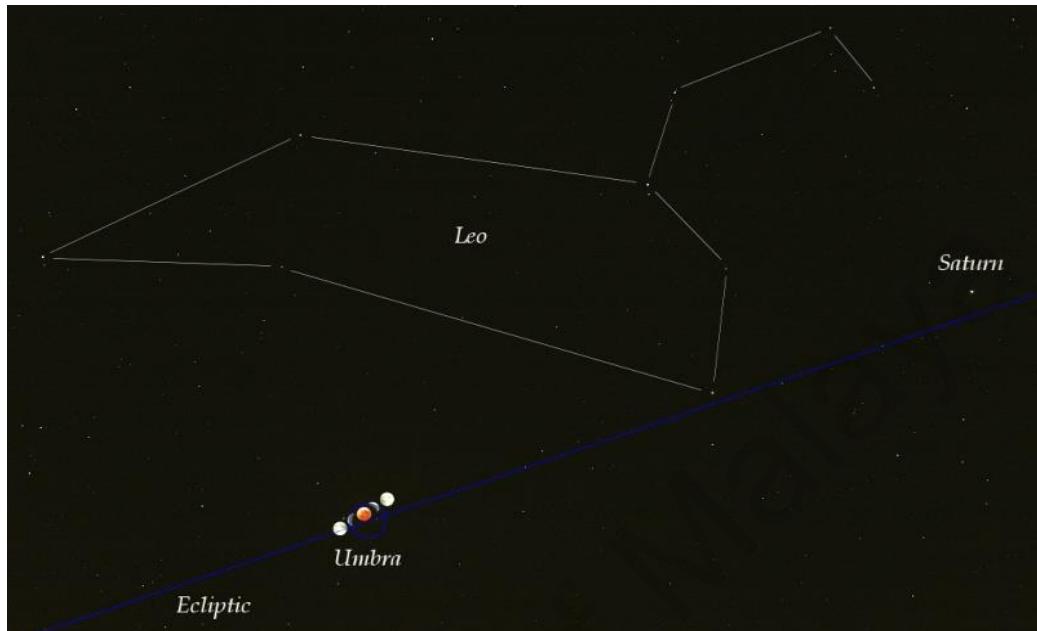
Bil.	Tokoh Sains	Tahun	Penemuan
01.	Abū Mūsā Jabīr Ibn Ḥayyān (Geber)	721-815	<ul style="list-style-type: none"> - Pengasas makmal kimia - Menemui Asid Nitrik - 'Book fo Constriction' - 'Book of Mercury'
02.	Ya‘qūb Ibn Ishāq al-Kindī (Alkindus)	801-873	- Meneroka ilmu fizik khususnya ilmu Optik
03.	‘Alī Ibn ‘Īsā Asturlabī	830	- Antara Pengkaji Arab terawal tentang Astrolab
04.	Abū ‘Abdullah Muḥammad Abū Mūsā al-Khawarizmī (Algorizm)	770-840	<ul style="list-style-type: none"> - Matematik - Muzik - Astronomi
05.	Abū Bakar Muḥammad Ibn Zakariya (Alrāzī)	864-930	<ul style="list-style-type: none"> - Kitab <i>al-Hāwi</i> (Ensiklopedia Perubatan) - Kitab al-Mansuric (Himpunan 10 buku tentang sains Greek) - Kitab <i>al-Judariwā al-Hasba</i> (Monograf Demam Cacar)
06.	Abū al-Qāsim al-Zahrawī (Albucasis)	936-1013	- Pengasas kepada ilmu surgeri moden; perubatan
07.	Abū Rayhān al-Birūnī	973-1048	<ul style="list-style-type: none"> - Astronomi dan matematik - Menulis 150 buah buku dalam bidang kosmologi, sejarah, geografi, fizik, kimia, geologi dan biologi
08.	Abū ‘Alī Ḥasan Ibn al-Haitam (Alhazen)	973-1048	<ul style="list-style-type: none"> - Menerangkan struktur dan fungsi beberapa bahagian mata manusia - Menyumbang kepada ilmu matematik optik; fizik
09.	Abu ‘Alī al-Hussayn Ibn Sinā (Avicena)	981-1037	<ul style="list-style-type: none"> - Qānūn (Canon) perubatan - Kitab <i>al-Shifa’ Sanatio</i> (Ensiklopedia Folosofi) - Kitab <i>al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt</i> - Menulis banyak karya tentang graviti, sentuhan daya, vakum, infiniti, cahaya, haba. - Menerangkan lebih daripada 760 ciri ubat-ubatan dari herba.
10.	Abū Fath Omar al-Khayyām	1044-1123	<ul style="list-style-type: none"> - Matematik dan puisi - <i>Rubbīyyāt</i> (Quatrains)
11.	Abū Marwan Ibn Zuh̄r (Avenzor)	1091-1161	<ul style="list-style-type: none"> - Perubatan dan surgeri - Kitab <i>al-Aqhiyah</i> (Barang makanan, ubatan dan surgeri) - Kitab <i>Taysīr fī al-Mudāwāt wa al-Tadbīr</i> (Ilmu terapi, pemakanan, keadaan pathologi) - Kitab <i>al-Iqtīṣād fī Islāh al-Nas wa al-Jasad</i> (Ilmu terapi, pemakanan dan psikologi)

12.	Abū Abdullah Muḥammad al-Idrīs	1110-1166	<ul style="list-style-type: none"> - Geografi, <i>globe</i> dan peta dunia pertama - Kitab <i>al-Rujari</i> (Penerangan tentang dunia) - Rawd <i>al-‘Uṣwā Nuzhāt al-Nafs</i> (Ensiklopedia geografi) - Perjanjian tentang botani dan perubatan
13.	Fakhr al-Dīn al-Rāzī (Rhazes)	1149-1210	<ul style="list-style-type: none"> - Kitab <i>al-Mabāhith</i> (Prinsip Fizik dan Metafizik) - <i>Jawāmi’ al-‘Ulūm</i> (Ensiklopedia Sains)
14.	Abd al-Walīd Muḥammad Ibn Rushd (Averroes)	1128-1198	<ul style="list-style-type: none"> - Falsafah, perubatan dan astronomi - Generasi bintang - Fizik dan analisis - Kitab al-Kashf ‘an Manqij - Talkhis tentang bintang - Tafsir tentang fizik - Persoalan logik
15.	Nasr al-Dīn al-Ṭūsī	1201-1247	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Al-Muṭawā al-Sifāt</i> (Karya tentang Aritmetik, Geometri, Trigonometri, Pencerapan dan Perpustakaan Maraqa, Optik, Muzik, Mineralogi, Perubatan, Logik, Teologi, Falsafah, Sajak dan Etika)
16.	Ibn al-Lubudī	1211	<ul style="list-style-type: none"> - Perjanjian reumatik - Perjanjian tentang persoalan Hunayn Ibn Ishāq - Himpunan persoalan psikologi dan perubatan
17.	Qutb al-Dīn al-Shirāzī	1236-1311	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Ikhtiyār al-Muzaffarī</i> (Astronomi) - Kitab <i>Nuzhāt al-Ḥukamā’ wa Rawḍat al-Tibbā’</i> (Perubatan) - <i>Fi Mushkilāt al-Qurān</i> - Perjanjian Penyakit Mata
18.	Ibn al-Nafīs	1288	<ul style="list-style-type: none"> - Kitab <i>al-Mukhtār min al-‘Aqliyyah</i> (Perjanjian Makanan) - Kitab <i>Mujīz al-Qānūn</i> (Buk ulasan tentang Qanun) - Perjanjian sakit mata - <i>Sharḥ Tashrīq Ibn Sīnā</i> (Ulasan Anatomi buku Qanun Ibn Sina)
19.	Ibn Qayyim al-Jauziyyah	1292-1350	<ul style="list-style-type: none"> - Kitab <i>al-Dā’ wa al-Dawā’</i> (Buku rawatan dan penyakit) - Kitab <i>Tib al-Nabawī</i> (Buku tradisi perubatan Rasulullah) - Kitab <i>Tib al-Qulūb</i> (Buku Perubatan Kerohanian) - <i>Tuhfāt al-Mawdūd bi Aḥkām al-Mawlūd</i> (Bacaan ritual untuk bayi baru lahir)
20.	Abū ‘Abdullah Muḥammad al-Lawatī al-Hanjī (Ibn Batutah)	1304-1378	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Al-Rihlah</i> (termasuk catatan wujud Islam di al-Jawah-Sumatera)
21.	‘Abd Rahmān Ibn Khaldūn	1332-1406	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Muqaddimah</i> (Ilmu Pensejarahan)

Sumber: Mohd Yusof Othman (2010), “Pandangan Masyarakat Terhadap Sains Kontemporari” (Prosiding bengkel Pengajaran Sains Tauhidiah di Hotel Seri Coasta Melaka, 16-18 Jun 2010), h. 1. M. M Qurashi (1996), *History And Philosophy Of Muslim Contribution To Science And Technology*, Pakistan:

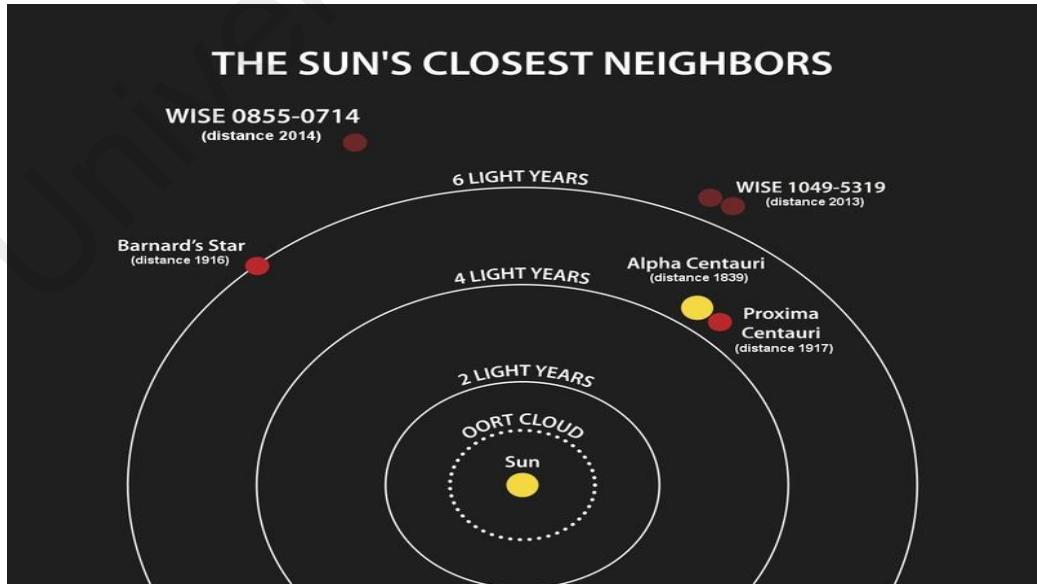
Academy of Sciences. Lihat juga Abdul S Hassam (1978), *Early Muslim Scientists: Their Contributions To Natural Science*, New York: Vantage Press.

Lampiran 2: Dapatan NASA Kedudukan Ecliptic Di Angkasa



Sumber: <http://apod.nasa.gov/apod/ap070309.html>, dicapai pada 25 Disember 2014.

Lampiran 3: Kedudukan Bintang Kedua Selepas Matahari. Ditemui melalui misi *Spitzer Space Telescope Wide-field Infrared Survey Explorer (WISE)* yang dijalankan NASA.



Sumber: <http://photojournal.jpl.nasa.gov/catalog/PIA18003>, dicapai pada 25 Disember 2014.

Lampiran 4: Banjaran Andes Daripada Satelit NASA



Sumber: http://www.windows2universe.org/vocals/images/andes_space_large.jpg_image.html,
dicapai pada 16 Januari 2015

Lampiran 5: Pengkaji Bersama Tokoh dan Pakar Selepas Sesi Perbincangan Dan Temubual

Bersama Prof. Dr. Zaghlūl al-Najjār di WISE University, ‘Amman, Jordan. (25 Mei 2012)	Bersama Prof. Dr Sharaf al-Quḍah di ‘Amman, Jordan. (20 Jun 2012)
A photograph showing the author standing behind Prof. Dr. Zaghlūl al-Najjār, who is seated at a desk. The author is wearing a light blue shirt and black trousers. Prof. al-Najjār is wearing a grey suit and has a beard. In the foreground, there is a map of the Andes mountain range.	A photograph of the author standing next to Prof. Dr Sharaf al-Quḍah. Both are smiling. Prof. al-Quḍah is wearing a white robe and a white skullcap, while the author is in a dark suit. They are indoors, with other people and a framed picture in the background.

Bersama Shaykh Prof. Dr. Abdul Malik al-Sa‘dī di Tabarbur ‘Amman, Jordan. (2 Julai 2012)	Bersama al-Shaykh Shu‘ayb al-‘Arna‘ūt di Amman Jordan. (28 Jun 2012)
	

Bersama Shaykh Prof. Dr. Ṣolāḥ ‘Abd Fattāḥ al-Khālidī di Suwaylēh, Jordan. (10 Julai 2012)	Bersama Prof. Dr. Jamāl Abū Ḥassan di Fakulti Usuluddin WISE University, Amman Jordan. (10 Jun 2012)
	