

**PERIHAL ALAM SEMESTA SEBAGAI KITAB  
KEJADIAN DAN KESAN ILMIAHNYA PADA  
HALA-TUJU SAINS TABII: SATU LIPUTAN  
RINGKAS MENURUT RENCANA  
PEMIKIRAN AL-ATTAS\***

Oleh:

Mohd Zaidi b. Ismail\*\*

**Abstrak**

Kemajuan dan pembangunan apa-apapun bidang ilmu dalam sesuatu masyarakat itu sangat bergantung kepada kefahaman tentang ilmu yang dipupuk dan berkembang dalam masyarakat tersebut, manakala kefahaman tentang ilmu itu pula dibentuk oleh Pandangan Hidup sesuatu masyarakat itu. Makalah ini bertujuan menjelaskan Sains Tabii (ST) sebagai satu bidang ilmu yang dipupuk menurut Faham Ilmu yang berpuncakan Pandangan Hidup Islam. Penjelasan berkenaan dengan perkara ini

---

\* Makalah ini merupakan olahan lanjut daripada kertas kerja penulis yang bertajuk "Alam Semesta sebagai Ayat Allāh: Panduan Ilmiah untuk Para Saintis Muslim," dibentangkan pada 13 Februari 2007, dalam Seminar "Penguasaan Sains sebagai Suatu Kefarduan: Ke Arah Penyuburan Budaya Ilmu yang Islami," anjuran Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), bertempat di Dewan Besar IKIM. Untuk versi Bahasa Inggeris, sila rujuk kertas kerja penulis (akan diterbitkan oleh IKIM dalam bentuk prosiding) yang bertajuk "The Universe qua the Created Book and its Implications on the Orientation of Science within an Islamic State," dibentangkan pada 18 Julai 2007, dalam *International Conference "The Role of Islamic States in a Globalized World"*, anjuran IKIM, bertempat di Pacific Ballroom, Best Western Premier Seri Pacific Hotel, Kuala Lumpur.

\*\* Mohd Zaidi b. Ismail, PhD. Adalah Fellow Kanan di Pusat Sains dan Teknologi, Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM)

dilakukan menurut rencana, atau kerangka, pemikiran Syed Muhammad Naquib al-Attas. Dalam makalah ini, ST akan didekati sebagai satu cabang, atau disiplin, ilmu yang menjadikan Alam Semesta sebagai sasaran dan bahan kajiannya dengan tujuan untuk mengetahui tabiatnya (iaitu, tertib pembawaannya). Melalui pendekatan ini, Alam Semesta ditanggapi sebagai Kitab Kejadian yang terdiri daripada Ayat-Ayat Allāh, suatu kefahaman yang terbit daripada al-Qur'ān melalui sistem kata dasar yang terdapat dalam Bahasa Arab yang telah diislamkan. Dalam penerangan seterusnya, makalah ini turut menelusuri kesan-kesan ilmiah kefahaman yang sedemikian terhadap hala-tuju (atau orientasi) ST dalam Masyarakat Islam.

**Katakunci:** Sains Tabii, Faham Ilmu, Pandangan Hidup Islam, Alam Semesta, Ayat, Tanda, Kitab Kejadian, Syed Muhammad Naquib al-Attas, *tafsīr*, *ta'wīl*.

### Abstract

The progress and development of any branch of knowledge in any society very much depends on the manner knowledge is understood and accordingly nurtured in it, whereas the way any given society regards knowledge depends on its predominant worldview. The present article, unfolding itself according to the framework of thought of Syed Muhammad Naquib al-Attas, attempts at explaining the Natural Science (NS) as a discipline of study that is nurtured according to the Concept of Knowledge that stems from the Worldview of Islam. In this article, NS is approached as a discipline of study that has the Cosmos—or the World of Nature—as its object-of-knowledge with the aim of understanding and knowing its nature. In this approach, the Cosmos is conceived of primarily as a created book, consisting of divine signs, a conception that springs from the Qur'ān by means of the system of root-words

inherent in the Islamized Arabic Language. This article also attempts to see the theoretical implications such a peculiar understanding of the Cosmos may have on the orientation of science in the Muslim societies.

**Keywords:** Natural Science, Concept of Knowledge, Worldview of Islam, cosmos (nature or universe), Ayat, signs, the Created Book, Syed Muhammad Naquib al-Attas, *tafsīr*, *ta'wīl*

### Pandangan Hidup Islam dan Faham Ilmu

Seharusnya disadari bahawa kemajuan dan pembangunan apa-apa bidang ilmu dalam sesuatu masyarakat itu sangat bergantung kepada kefahaman tentang ilmu yang dipupuk dan berkembang dalam masyarakat tersebut manakala kefahaman tentang ilmu itu pula dibentuk oleh Pandangan Hidup, atau Pandangan tentang Hakikat-Kebenaran, yang dijadikan pegangan oleh masyarakat tersebut. Sebagai Agama Tanzil Terakhir yang menayangkan suatu Pandangan Hidup yang tersendiri, Islam mengenengahkan suatu faham, atau konsep, ilmu yang pada dasarnya berbeza daripada apa yang umumnya difahami dalam pelbagai masyarakat dan tamadun yang lain—termasuk masyarakat dan Tamadun Barat—yang kemudiannya menerbitkan suatu tradisi keilmuan dan peradaban yang tertentu. Pandangan Hidup Islam ini, yang pastinya bersumberkan al-Qur'an dan Sunnah Nabi, sebenarnya telah dipelihara dengan baik dalam Tradisi Keilmuan Islam (iaitu, Rantaian dan Khazanah Keilmuan Islam zaman-berzaman).<sup>1</sup> Oleh kerana itu, sebarang perbincangan tentang bentuk dan hala-tuju sains—sama ada

<sup>1</sup> Sudah sedia terdapat sejumlah karya ilmiah yang telah menjelaskan hubungan istimewa yang wujud antara Pandangan Hidup (atau Pandangan Alam) Islam dan tatanan (atau sistem) ilmu yang terbit daripadanya. Antara karya-karya penting itu ialah pelbagai buku Syed Muhammad Naquib al-Attas seperti: (1978), *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM); (1980). *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM); (1981). *The Positive Aspects of Tasawwuf: Preliminary Thoughts on an*

difahami dalam pengertiannya yang sempit untuk merujuk kepada Sains Tabii (*the natural sciences*) semata-mata ataupun digunakan dengan maksudnya yang luas untuk merangkum sebarang lapangan ilmiah, atau disiplin ilmu—yang hendak dimajukan oleh Umat Islam tidak boleh mengelak daripada membahaskan Pandangan Hidup Islam dan Faham Ilmu yang terbit darinya.

Sains Tabii [dipendekkan selepas ini sebagai ST], malah apa-apa disiplin ilmiah sekalipun, yang dimajukan oleh Umat Islam harus serasi dengan apa yang telah sabit dalam Tradisi Keilmuan Islam. Keserasian inilah yang sebenarnya melayakkannya dianggap sebagai *ilmu* atau *sains Islam*. Bagi memastikan agar keserasian ini benar-benar terhasil, para ahli sains Islam tiada dapat tiada perlu berpandukan suatu rencana ilmiah yang dirumuskan berdasarkan Pandangan Hidup Islam. Rencana ilmiah ini merupakan suatu peta akliah—iaitu suatu lakaran dan panduan dasar yang dipupuk dalam kefahaman dan akal-fikiran para ahli sains Islam—yang terhasil daripada rangkaian hubungan maknawi yang wujud antara pelbagai istilah dasar Islam yang menyangkan faham *Alam*.<sup>2</sup> Sebagai suatu peta akliah, ia

---

*Islamic Philosophy of Science*. Kuala Lumpur: Islamic Academy of Science (ASASI); (1995), *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC); dan (2001), *Risalah untuk Kaum Muslimin*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). Perbahasan yang agak serupa juga boleh didapati dalam dua karya Alparslan Açıkgenç, iaitu: (1996), *Islamic Science: Towards a Definition*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC); dan (2000), *Scientific Thought and its Burdens*. Istanbul: Fatih University. Dua karya penting—satunya berbentuk kajian mendalam manakala yang satu lagi bersifat tinjauan ringkas—yang boleh membantu pembaca yang berminat untuk mengetahui sistem pemikiran al-Attas dengan lebih lanjut ialah: Wan Mohd Nor Wan Daud (1998), *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC); dan Adi Setia (2003). "Al-Attas' Philosophy of Science: An Extended Outline", *Islam & Science: Journal of Islamic Perspectives on Science* 1, Bil. 2, Disember 2003, h. 165-214.

seharusnya memandu para saintis muslim ke arah yang betul sambil tetap berada di landasan yang benar dalam usaha dan kegiatan ilmiah mereka masing-masing.

Rencana ilmiah yang berakar pada Pandangan Hidup Islam itu tadi berkait rapat dengan Bahasa Arab sebagai satu bahasa wahyu yang terpelihara dan juga sebagai satu bahasa ilmiah yang kemas (*a scientific language*)—iaitu Bahasa Arab yang sudah diolah dan dirumuskan semula secara ilmiah bermula dari turunnya Wahyu yang pertama kepada Nabi Muhammad s.a.w.—yang dimungkinkan oleh tatanan (atau sistem) akar-katanya. Kedua-duanya, iaitu rencana ilmiah dan Pandangan Hidup tersebut, bukan sahaja terbentuk daripada rangkaian hubungan akli dan maknawi yang wujud antara pelbagai istilah dasar Islam dan faham-faham utama yang ditayangkan oleh istilah-istilah tersebut tetapi juga berpunca dan berakhir pada kata-dasar “ALLĀH.”<sup>3</sup> Dalam perenggan-perenggan yang menyusul di bawah ini, rencana ilmiah yang telah dirumuskan dengan kemas oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas dalam pelbagai karyanya akan

<sup>2</sup> Sekiranya ingin digunakan peristilahan semasa, rencana ini bolehlah dianggap sebagai sesuatu yang tergolong dalam kategori Teori Ilmu (atau Epistemologi) dan Falsafah Sains, sesuatu yang disifatkan oleh Anthony Rizzi, seorang ahli fizik dan juga Pengasas-Pengarah kepada The Institute for Advanced Physics, sebagai *the science before science* (yakni: ilmu yang mendahului dan menjadi asas ilmiah bagi sains). Lihat karyanya: Anthony Rizzi (2004), *The Science Before Science: A Guide to Thinking in the 21st Century*. Baton Rouge: IAP Press.

<sup>3</sup> Huraian lanjut tentang hal ini boleh didapati dalam pelbagai karya Profesor Syed Muhammad Naquib al-Attas, khasnya *The Concept of Education in Islam*, h. 1-13; *Prolegomena*, h. 29-32; dan *Risalah*, h. 98-109. Karya beliau yang terakhir dalam senarai di atas itu tadi asalnya merupakan kata lisan yang telah dicatat dalam bentuk tulisan ringkas dan kemudian ditaip oleh setiausaha beliau (mulai pada awal tahun 1973 dan berakhir pada bulan Mac tahun yang sama) ketika beliau bertugas di Universiti Kebangsaan Malaysia sebagai Mahaguru Penyanggah Kerusi Bahasa dan Kesusasteraan Melayu dan juga sebagai Pengasas serta Pengarah Institut Bahasa, Kesusasteraan dan Kebudayaan Melayu di universiti yang sama. Lihat juga dua karya penting Toshihiko Izutsu, iaitu: (1964), *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Tokyo: Keio University; diterbitkan semula tahun 2002, di Petaling Jaya: Islamic Book Trust; dan (1966), *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill University Press, h. 3-41.

dikemukakan secara ringkas sebagai panduan untuk para ahli sains Islam.<sup>4</sup>

## Sains Tabii dalam Fahaman Ilmu Islam

<sup>4</sup> Sekiranya kita meneliti Sejarah Pemikiran Islam, penegasan perihal *Alam Semesta sebagai Kitab Kejadian* pada separuh terakhir abad yang ke-20 dan juga pada awal abad yang ke-21 merupakan suatu rumusan semula yang bersumberkan Tradisi Keilmuan Islam yang dikemukakan secara ilmiah dan dijuarai oleh dua tokoh cendekiawan Islam semasa, iaitu: Syed Muhammad Naquib al-Attas dan Seyyed Hossein Nasr, yang pertama itu mewakili alam kesarjanaan Ahlu'l-Sunnah wal-Jama'ah manakala yang kedua pula, dunia keilmuan Shi'ah. Antara karya-karya Syed Muhammad Naquib al-Attas yang membahaskan hal ini ialah *Islam and Secularism; The Concept of Education in Islam; The Positive Aspects of Tasawwuf; Prolegomena*; dan *Risalah*. Seyyed Hossein Nasr pula pernah berbicara tentang hal yang serupa dalam beberapa karyanya, antaranya: (1976), *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: George Allen and Unwin; (1978), Thames & Hudson (ed.), *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwan al-Saf, al-Birānī, and Ibn Sīnā*; (1981), *Knowledge and the Sacred: The Gifford Lectures, 1981*. Edinburgh: Edinburgh University Press; dan (1993), *The Need for a Sacred Science*. Richmond: Curzon Press. Terdahulu daripada kedua-dua al-Attas dan Nasr, Badī'uzzamn Sa'īd al-Nūrsī (1877-1960) juga telah mengemuka dan membahaskan fahaman (atau konsep) ini pada akhir abad ke-19M dan separuh pertama abad ke-20M. Antara kajian-kajian yang telah dilakukan berkenaan dari segi pemikiran al-Nūrsī ini ialah: Sükran Vahide (2000), "The Book of the Universe: Its Place and Development in Bediuzzaman's Thought", dalam *A Contemporary Approach to Understanding the Qur'ān: The Example of the Risale-i Nur*. Istanbul: Sözlür Nesriyet, h. 466-483; Adi Setia (2004), "Taskhīr, Fine-Tuning, Intelligent Design and the Scientific Appreciation of Nature", *Islam & Science: Journal of Islamic Perspectives on Science* 2, Bil. 1, Summer 2004, h. 7-32; dan Yamine Mermer & Redha Ameur (2004), "Beyond the 'Modern': Sa'īd al-Nūrsī's View of Science", *Islam & Science: Journal of Islamic Perspectives on Science* 2, Bil. 2, Winter 2004, h. 119-160. Selain daripada rumusan semula dan huraian yang disenaraikan di atas, perbincangan dengan semangat yang serupa juga boleh didapati dalam beberapa karya semasa yang lain, antaranya: Mostafa al-Badawi (2002), *Man & the Universe: An Islamic Perspective*. Amman: Wakeel Books, dan juga pelbagai tulisan Harun Yahya, termasuklah Dokumentari Video (yang mengandungi 6 keping VCD dan dihasilkan berdasarkan 6 buah bukunya) yang diterbitkan oleh Saba Islamic Media dengan usahasama beberapa pihak yang lain pada September 2002.

Dalam Tradisi Keilmuan Islam, ST hanyalah satu daripada sekian banyak cabang ilmu, atau disiplin kajian. Meskipun ianya berperanan besar dan memiliki dampak yang cukup hebat dalam kehidupan lahiriah dan jasadiyah manusia, semua itu sama sekali tidak akan menafikan kesahihan cabang-cabang ilmu yang lain kerana setiap sesuatu cabang ilmu itu, termasuklah ST, harus menempati dan ditempatkan pada kedudukan yang betul dalam satu ketersusunan, baik yang bersifat ilmi mahupun yang bersifat amali, yang terbit dari Pandangan Hidup itu tadi. Dalam ruanglingkup kefahaman yang sebegini, pendirian Islam tentang pelbagai cabang ilmu itu benar-benar bersifat demokratik dan pluralistik, mengikut pengertiannya yang tersendiri, jauh mendahului slogan-slogan pascamoden.

ST sebagai salah satu daripada pelbagai cabang ilmu pengetahuan boleh difahami sekurang-kurangnya melalui dua pendekatan yang saling berkaitan: yang pertamanya, mendekatinya sebagai suatu gerak-daya (atau proses) insan untuk mengetahui; dan yang keduanya, memahaminya dari sudut hal atau perkara yang dikaji dan diketahui. Dengan kata-kata lain, pendekatan yang pertama itu tadi akan cuba memahami ST sebagai suatu kegiatan ilmiah sipelaku (subjek) yang melibatkan kaedah-kaedah kajian dan penyelidikan tertentu yang diperlukan manakala pendekatan yang kedua itu pula akan berusaha mendekatinya sebagai sesuatu yang menjadi sasaran kajian atau bahan ilmu (objek).<sup>5</sup>

Kaedah, atau cara-gaya (atau metodologi), Islam yang dicirikan oleh sifat *tawhīd* pastinya tidak akan melawankan pendekatan yang pertama itu tadi dengan yang keduanya; malah, ia tentulah akan menyebatkan kedua-duanya dalam satu hubung-kait yang saling lengkap-melengkapi, laksana

<sup>5</sup> Antara karya-karya yang membicarakan tentang pendekatan-pendekatan untuk memperoleh ilmu dalam Islam ialah Wan Mohd Nor. *The Educational Philosophy*, khasnya bab 2; Osman Bakar (1991), *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science*. Pulau Pinang dan Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy and Science & Nurin Enterprise, khasnya bab-bab 1, 2 dan 4; dan Muzaffar Iqbal (2002), "Islam and Modern Science: Questions at the Interface", dalam Ted Peters *et al.* (eds.), *God, Life, and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives*. Aldershot: Ashgate, h. 3-41.

dua sisi yang berbeza—namun sama sekali tidak bertentangan—bagi wang syiling yang satu. Sebenarnya, sebagaimana *tabiat sebenar sesuatu bahan ilmu itu pastinya turut menentukan jalan yang terbaik bagi mendekatinya*, begitulah juga kaedah terbaik untuk menghampiri dan mengkaji sesuatu sasaran ilmu itu bakal menentukan apa yang boleh diketahui berkenaan dengan tabiatnya yang hakiki. Oleh kerana itu, kesebatian dan keserasian yang wujud antara kedua-dua pendekatan itu bukannya dibuat-buat (*artificial*) dan bukan juga dikuatkuasakan dari luar (*enforced from without*), tetapi sesuatu yang terbit dari dalam, iaitu dari *hubungan mesra yang terjalin antara ilmu dan hakikat-kebenaran*. Dari segi penekanan dan tumpuannya, makalah ini lebih menumpukan kepada pendekatan yang kedua di atas; bagaimanapun, pendekatan yang pertama itu tetap perlu disentuh memandangkan kaedah Islam yang dinyatakan di atas itu tadi sentiasa menuntut kesepaduan bagi kepelbagaian yang wujud (*unity-in-diversity*).

Pada dasarnya, ST merupakan satu disiplin ilmu yang menjadikan Alam Semesta sebagai sasaran dan bahan kajiannya dengan tujuan untuk mengetahui tabiatnya, iaitu, tertib pembawaannya. Namun begitu, ST sebagaimana yang difahami dan khasnya dizahirkan dalam pengamalannya hari ini lebih tertumpu kepada usaha ilmiah untuk menemui dan memahami tabiat pelbagai segi, lapisan dan bahagian yang zahir pada Alam Semesta, yang pada mulanya dapat ditanggap 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 berwibawa.<sup>6</sup> 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*). Oleh kerana tumpuan dan tujuan ST sebegini

<sup>6</sup> Untuk penjelasan lanjut tentang ketiga-tiga saluran yang sah bagi insan memperoleh ilmu—iaitu: pancaindera yang sihat, khabar yang benar, dan akal-fikiran—menurut Pandangan Hidup Islam, lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (1995), *op.cit.*, h. 118 ff.



rupa, maka sudah tentulah cara-gaya atau kaedah ilmiahnya itu direncanakan supaya bersesuaian dengan tumpuan dan tujuannya itu. Semua ini merupakan suatu pendekatan yang sabit dan diakui sebagai sebahagian daripada Tradisi Keilmuan Islam.

Walau bagaimanapun, dalam kefahaman yang berakarkan Tradisi Keilmuan yang sama, segi-segi, lapisan-lapisan dan bahagian-bahagian yang zahir pada Alam Semesta ini bukannya satu-satunya segi, lapisan dan bahagian yang wujud. Dan disiplin atau cabang ilmu yang diwakili oleh ST ini juga bukannya satu-satunya cabang ilmu yang sah dalam mengkaji Alam Semesta. Sekiranya ada yang beranggapan begitu—anggapan bahawa segi-segi, lapisan-lapisan dan bahagian-bahagian yang zahir pada Alam Semesta inilah sahaja satu-satunya yang wujud dan ST sahajalah yang layak dianggap sebagai ilmu, malah dijadikan sebagai neraca, piawai serta tanda-aras bagi sebarang cabang ilmu yang lain—maka anutan tersebut sebenarnya dikenali dalam lingkungan akademik mutaakhir di Barat sebagai “saintisme” (*scientism*), yang pada hakikatnya merupakan sebuah ideologi dan bukannya suatu sains dan, yang lebih berbahaya lagi, ialah sesuatu yang berlawanan dengan Budaya Ilmu Islam.<sup>7</sup>

Dalam Tradisi Keilmuan Islam, terdapat sekurang-kurangnya dua peringkat, atau segi, dalam Alam Semesta: segi yang kelihatan pada tanggapan inderawi insan (*ā'lam al-mulk wa al-shahādah*) dan segi yang tersembunyi daripada tanggapan tersebut (*ā'lam al-malakūt wa al-ghayb*). Antara kedua-duanya, menurut para ilmuwan dan tokoh tasawwuf yang tersohor, terdapat suatu alam yang dikenali sebagai

<sup>7</sup> *Scientism* ini sebenarnya berkaitan dengan beberapa lagi pembawaan dan anutan yang lahir dan giat membiak serta bercambah dalam Peradaban (lebih tepat lagi, “Kebudayaan”) Barat Moden—seperti *materialism*, *physicalism* dan *reductionism* dan yang lain-lainnya—yang semua itu merupakan pelbagai segi pensekularan sebagai “suatu rancangan falsafah” (*secularization as a philosophical program*). Huraian lanjut tentang pensekularan sebagai suatu rancangan falsafah boleh didapati dalam beberapa karya utama Syed Muhammad Naquib al-Attas, antaranya: *Islam and Secularism*, khasnya Bab 1 dan 2; *Prolegomena*, h. 20-29; dan *Risalah untuk Kaum Muslimin*, h. 196-209.

*ā'lam al-mithāl* yang dalam perbahasan ilmu usuluddin dinamakan juga sebagai *barzakh*.<sup>8</sup> Oleh kerana itu, untuk memastikan agar ST yang dimajukan oleh umat Islam itu sentiasa serasi dengan Tradisi Keilmuan Islam, maka para ahli sains Islam tidak dapat tidak perlu berfikir, berusaha dan bergiat dalam lapangan ilmiah mereka masing-masing berpandukan rencana ilmiah yang disebutkan di atas itu tadi. Harus ditegaskan di sini bahawa rencana ini merupakan suatu peta akliyah yang terhasil daripada peristilahan-dasar Islam yang menyangkan faham *Alam*.

### Alam Semesta sebagai Kitab Kejadian

Adalah jelas bahawa al-Qur'ān bukan sahaja menggunakan perkataan Arab *āyah* (jamak: *ayat*) untuk merujuk kepada ayat-ayatnya tetapi turut menggunakan perkataan yang sama untuk merujuk kepada segenap kejadian dan peristiwa dalam Alam Semesta ini. Penggunaan perkataan ini dengan makna yang tersebut itu dapat dilihat dalam beberapa ayat al-Qur'ān, antaranya:<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Antara rujukan-rujukan untuk mendapatkan perbahasan lanjut tentang hal ini ialah al-Attas (1995), *op.cit.*, h. 167 ff., dan bab 7; Mohd Zaidi b. Ismail (2002), *The Sources of Knowledge in al-Ghazālī's Thought: A Psychological Framework of Epistemology*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), h. 52 (nota kaki no. 16), h. 54 (nota kaki no. 23), dan h. 58 (nota kaki no. 35); Osman Bakar (1991), *op.cit.*, bab 2; Nasr (1978), *op.cit.*, h. 44-74, h. 132-165, h. 197-214, dan h. 236-262; juga makalah Seyyed Hossein Nasr (2006), "The Question of Cosmogogenesis—The Cosmos as a Subject of Scientific Study", *Islam & Science: Journal of Islamic Perspectives on Science* 4, Bil. 1, Summer 2006, h. 43-59; al-Badawi (2002), *op.cit.*, h. 3-18; Muzaffar Iqbal (2006), "In the Beginning: Islamic Perspectives on Cosmological Origins", *Islam & Science: Journal of Islamic Perspectives on Science* 4, Bil. 1, Summer 2006, h. 61-78; dan Muzaffar Iqbal (2006), "In the Beginning: Islamic Perspectives on Cosmological Origins—II", *Islam & Science: Journal of Islamic Perspectives on Science* 4, Bil. 2, Winter 2006, h. 93-112.

<sup>9</sup> Antara ayat-ayat al-Qur'an yang lain itu ialah: *Yūnus* (10): 5-6; *al-Hijr* (15): 16; 19-23; 85; *al-Nāhl* (16): 3; 5-8; 10-18; 48; 65-69; 72-74; 78-81; *al-Anbiyā'* (21): 16; *al-Naml* (27): 59-64; *Ghāfir*, *al-Mu'min* (40): 61; dan *al-Mulk* (57): 2-5; 15.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي  
الْأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾

Sesungguhnya pada kejadian langit dan bumi, dan pada pertukaran malam dan siang, terdapat AYAT-AYAT bagi orang-orang yang berakal.

[*Āli 'Imrān* (3):190]

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ  
يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾

Kami akanlihatkan kepada mereka AYAT-AYAT Kami pada segenap ufuk dan pada diri-diri mereka sendiri sehingga ternyata jelas kepada mereka bahawa al-Qur'ān adalah benar. Belumkah cukup (bagi mereka) bahawa Tuhanmu mengetahui dan menyakiskan tiap-tiap sesuatu?

[*Fuṣṣilat* (41):53]

*Āyah* pada dasarnya bermakna “tanda yang kelihatan” (*al-‘alāmah al-zāhirah*) yang berperanan sebagai petunjuk kepada apa yang tersembunyi, ataupun apa yang tidak jelas, dengan sedemikian cara sehinggakan tatkala tanda itu ditanggap maka apa yang tersembunyi itu turut menjadi nyata ketahuan.<sup>10</sup> Dalam *Mukhtār al-Ṣiḥāh*, susunan al-Imām Muḥammad b. Abū Bakr al-Rāzī, diterangkan bahawa *āyah* dalam Bahasa Arab membawa erti ‘*alāmah* (yakni, tanda, lambang, atau petunjuk). Juga dinyatakan bahawa *al-āyah* bila dinisbahkan pada al-Qur’ān turut bermaksud *jam’atu ḥurūf* (iaitu, himpunan huruf-huruf).<sup>11</sup>

Umumnya, himpunan segala tanda-tanda tersebut pula—iaitu, Kejadian Semesta ini secara keseluruhannya—dirujuk dalam al-Qur’ān, al-Sunnah dan Tradisi Keilmuan Islam

<sup>10</sup> Al-Rāghib al-Isfahānī (1997), *Mu’jam Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, di bawah daftar kata “‘-y-”.

<sup>11</sup> Al-Imām Muḥammad b. Abū Bakr al-Rāzī (1989), *Mukhtār al-Ṣiḥāh*. Beirut: Librairie du Liban, di bawah daftar kata “‘a-ya-‘a”. Lihat juga al-Sayyid Murtadā al-Husainī al-Zabīdī (t.t.), *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, Jil. 10. Beirut: Dār al-Fikr, di bawah daftar kata “‘a-ya-‘a”.

sebagai *al-‘ālam[īn]*. Malahan, perkataan Bahasa Melayu “alam” dan “alamat” itu sendiri berasal daripada Bahasa Arab (yakni, *‘alam* dan *‘alāmah*). Kedua-duanya berpuncakan kata-akar ‘A-L-M—yang juga merupakan kata-akar bagi *‘ilm* (ilmu), iaitu satu lagi istilah-dasar Islam—dan membawa maksud “petunjuk, tanda, simbol atau dalil.” Al-Rāghib al-Iṣfahānī dalam *Mu‘jam Mufradāt Alfāz al-Qur‘ānnya* menerangkan bahawa *al-‘ālam* bermaksud “kesan atau bekas yang dengannya sesuatu [yang pada asalnya tidak diketahui] itu menjadi ketahuan” (*al-athar alladhī yu‘lam bihi al-shay‘*).<sup>12</sup> Oleh kerana itu, para ulama telah bersepakat untuk mentakrifkan Alam ini sebagai “lambang yang menyatakan Penciptanya,” sebagai “himpunan segala sesuatu selain Allāh, yang menandakan kewujudan Penciptanya yang Maha Hebat lagi Bijaksana.”<sup>13</sup> Berhubung dengan makna *alam* sebagai *tanda* atau *lambang* yang berfungsi sebagai petunjuk kepada Penciptanya, Syed Muhammad Naquib al-Attas menerangkan dalam *Risalah untuk Kaum Musliminnya* lebih tiga dekad yang lalu,

...perkataan *alam*...berasal pada akar-kata ‘ALM, yang juga merupakan akar bagi perkataan *ilmu*. Meskipun para ahli bahasa Arab tahu bahawa istilah *alam* itu terbentuk dari perkataan *alamat*, namun demikian perkataan *alamat* itu sendiri berakar pada akar-kata ‘ALM jua. Dan ma‘na *alamat* itu merujuk kepada

<sup>12</sup> Al-Iṣfahānī (1997). *op.cit.*, di bawah daftar kata “‘-l-m”.

<sup>13</sup> Untuk huraian lanjut tentang ayat-ayat Ilahi dalam Kitab yang ditanziikan dan dalam Kitab Kejadian Semesta, sila rujuk al-Attas, *Prolegomena*, h. 135-140; *Risalah*, h. 207. Lihat juga al-Sayyid Sharīf al-Jurjānī (1998), *Kitāb al-Ta‘rīfāt*, c. 4. Ibrāhīm al-Abyārī (ed.). Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, di bawah daftar kata “*al-‘alam*”; Sa‘d al-Dīn al-Taftāzānī (1329H), “Sharḥ al-‘Aqā‘id al-Nasafīyyah”, dalam *Majmū‘at al-Hawāshī al-Bahīyyah ‘alā Sharḥ al-‘Aqā‘id al-Nasafīyyah*, Jil. 1. Mesir: Maṭba‘at Kurdistān al-‘Ilmiyyah, h. 68-69; dan Al-Imām Muhammad b. Abū Bakr al-Rāzī (1389), *Mukhtār al-Ṣiḥāh*. Beirut: Librairie du Liban. Al-Rāzī menyatakan bahawa *‘alam* pada dasarnya seerti dengan *‘alāmah*, manakala *al-‘ālam* pula bermaksud *al-khalq* (iaitu, kejadian atau ciptaan). Lihat di bawah daftar kata “*a-la-ma*”. Bandingkan juga dengan catatan panjang Franz Rosenthal (1970), *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: E. J. Brill, h. 19-20 (nota kaki no. 1).

*tanda*, atau *ciri*, atau *bekas* yang *memberi tahu* tentang sifat yang meninggalkan bekas itu; dan dari itu maka nyatalah faham bahawa *alam* itu tanda, atau ciri atau bekas yang memberitahu tentang perkara yang dirujuk oleh tanda dan ciri dan bekas itu sehingga yang dirujuknya menjadi nyata *ketahuan*. Dengan demikian juga maka menjadi semakin jelas tampak perkaitan zahir dan batin antara perkataan dan faham *alam* itu dan perkataan dan faham ilmu, sebab *ilmu* diperolah daripada tanda-tanda dan ciri-ciri serta bekas yang menyampaikan *pengetahuan* perihal *ma'na* yang ditandakan dan dicirikan oleh sesuatu itu. Dan ilmu memang merujuk kepada *ma'na* sesuatu; kerana ilmu tiada lain daripada *perolehan diri akan ma'na sesuatu*; yakni ilmu itu perolehan diri ruhani akan *ma'na* sesuatu yang menyebabkan diri itu mengetahui dan mengenali sesuatu itu seperti adanya. Maka *ma'na* yang ditandakan oleh tanda itu bermaksud pada *yang menjadikan* tanda itu, *ya'ni yang mewujudkan* tanda itu, kerana tanda wujud sebab ada yang ditandakan olehnya; dan demikianlah *alam* merupakan tanda yang menandakan Khaliqnya, *ya'ni yang dengannya Khaliq jadi nyata ketahuan*.<sup>14</sup>

Malah, perkataan makhluk dan Khalik juga berasal daripada Bahasa Arab dan bersusurgalurkan kata-akar KH-L-Q, yang merupakan salah satu daripada kalimah-kalimah yang selalu digunakan dalam al-Qur'ān untuk merujuk kepada “kejadian.” Perkataan *kha-la-qa* ini pada dasarnya mempunyai dua makna yang saling berkait; yang pertamanya, “penjadian sesuatu dalam satu rupa-bentuk yang tiada terdapat sebelumnya (*ibtidā' al-shay' 'alā mithālin lam yusbaq ilayhi*)”; dan yang keduanya, “penentuan kadar atau ukuran bagi sesuatu (*al-taqdīr*).”<sup>15</sup> Sebagai orang-orang Islam, kita berkeyakinan penuh bahawa Allāhlah sahaja satu-satunya Pencipta dan Pentadbir Hakiki. Dia menjadikan semua makhluk dan peristiwa mengikut satu ketetapan yang

<sup>14</sup> Al-Attas (2001), *op.cit.*, h. 105-106.

<sup>15</sup> Lihat Ibn Manzūr, *Lisānu l-'Arab*, di bawah daftar kata “*khalāqa*.”

serba menyeluruh, yang telah ditentukan dalam Ilmu-Nya yang Maha Sempurna. Imām Fakhru'l-Dīn al-Rāzī (w. 604H), ketika mentafsirkan ayat ke-3 daripada *Sūrah Yūnus* yang menyentuh tentang perbuatan Allah mentadbir Alam Ciptaan-Nya, menjelaskan,

...sesungguhnya Allāh memutuskan secara menyeluruh dan menentukan secara yang terperinci menuruti ketetapan KebijaksanaanNya dan Dia berbuat apa yang akan dibuat oleh seseorang yang perbuatan-perbuatannya sentiasa tepat lagi betul dan yang senantiasa memerhatikan kesudahan-kesudahan dan akibat-akibat bagi [sekalian] urusan-urusan agar tiada berlangsung dalam kewujudan itu sesuatu yang tiada berpatutan. (...*annahū yaqḍī wa yuqaddir 'alā ḥasab muqtaḍā al-ḥikmah wa yaf'al mā yaf'aluhu al-muṣīb fī af'lihi al-nāzīr fī adbār al-umūr wa 'awāqibuhā kay lā yadkhul fī al-wujūd mā lā yanbaghī*.)<sup>16</sup>

Malah ketetapan dan keteraturan inilah umumnya yang dikenali sebagai *Sunnatu'Lloh* dan yang sebenarnya memungkinkan manusia membuat ramalan akan apa yang bakal terjadi pada masa-masa yang akan datang berdasarkan pelbagai pengamatan dan penelitian yang dilakukan dalam kajian-kajian ST pada masa-masa yang lalu.<sup>17</sup>

Selain daripada itu, perkataan “tabiat” dan “tabii,” yang juga terbit daripada Bahasa Arab (yakni, *ṭabī'ah* yang berkataakarkan *T-B-'A*), turut digunakan untuk merujuk kepada tertib pembawaan yang telah direncanakan oleh Penciptanya, yang ada pada sekalian kejadian yang terdapat dalam Alam Semesta ini dan yang umumnya disebut sebagai

<sup>16</sup> Lihat *al-Tafsīr al-Kabīr* (1990), Jil. 17. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 13. Terdapat 32 jilid dalam 16 buku. Tafsirannya tentang ayat-ayat lain berkenaan *tadbīr* dapat ditelusuri dalam Jil. 17, h. 70-71, Jil. 18, h. 187, dan Jil. 25, h. 150-151. Untuk huraian lanjut tentang istilah *tadbīr* ini menurut para ilmuwan Islam, sila lihat Mohd Zaidi b. Ismail (2006), “Pentadbiran Menurut Perspektif Islam” diterbitkan dalam Siri Fokus Minda 3 bertajuk *Modal Insan dan Pembangunan Masa Kini*, Fakulti Pengurusan dan Ekonomi, KUSTEM, Disember 2006, h. 67-82.

<sup>17</sup> Untuk keterangan lanjut, lihat bab tentang “Nature” dalam Fazlur Rahman (1980), *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis and Chicago: Bibliotheca Islamica; dan juga Adi Setia (2004), *op. Cit.*, h. 7-32.

*Sunnatu'Lloh*. Perkataan *al-tabi'ah* ini, tidak seperti perkataan Inggeris *nature* yang seakan mengandaikan kekadiman Alam—seperti yang ketara kelihatan pada terjemahan Bahasa Melayunya sebagai “alam *semulajadi*”—terbit daripada kata-dasar *t-b-* atau *tab'*, yang pada asasnya bermakna “bekas atau kesan yang diterapkan atas sesuatu” (*ta'thīr fī...*), “cop,” atau “cap” (*khatm*), dan mengandung maksud “suatu sifat atau pembawaan yang dengannya sesuatu kejadian itu diciptakan” (*al-sajīyyah allatī jubila 'alayhā...*).<sup>18</sup> Kerana itu, bukannya sesuatu yang menghairankan apabila bidang kajian yang khusus meneliti akan segi-segi keteraturan dan ketetapan yang zahir pada Alam Semesta ini dinamakan Sains *Tabii*.

Lapangan makna (*semantic field*) yang terbentuk daripada jalinan maknawi antara kata-kata *alam*, *khalq* dan *tabiat* ini dihuraikan dengan lebih lanjut oleh al-Attas seperti yang berikut,

...*alam* merupakan tanda yang menandakan Khaliqnya, ya'ni yang dengannya Khaliq jadi nyata ketahuan. Sebab itulah jua maka alam itu digelar *al-khalq*, ya'ni Kejadian Semesta yang dijadikan oleh Khaliq, dan yang bermaksud pada segala jenis makhluk pada keseluruhannya. Perkaitan ma'nawi dengan perkataan *khalq* merumpunkan faham alam itu dengan faham *Khāliq* dan *makhlūq* dan *akhlāq*, yang semuanya berakar pada kata KHLQ, yang bermaksud: ‘memberikan kepada sesuatu sukatan yang tepat, atau ukuran yang sempurna baginya’—ya'ni bagi sifat asali atau bawaan yang sedia ada padanya. Jadi kita

<sup>18</sup> Al-Rāzī (1989), *op.cit.*, di bawah kata masukan “t-b-”; dan John Ayto (1993), *Dictionary of Word Origins*, edisi paperback. New York: Arcade Publishing, di bawah kata masukan “nature”. Penelitian yang terperinci terhadap perkataan *nature* ini boleh didapati dalam C. S. Lewis (1990), *Studies in Words*, edisi Canto yang ke-2. Cambridge: Cambridge University Press; cetakan semula, (1996), “Chapter 2: Nature”, h. 24-74. Bandingkan dengan Gilbert Rist (1997), *The History of Development: From Western Origins to Global Faith*. London & New York: ZED Books, h. 28ff.

lihat dari ini bahawa Allāh, *Subhānahu wa Ta'ālā*, menjadikan (*khalāqa*) sesuatu itu dengan memberikan sukatan serta pertimbangan yang tepat yang sesuai dengan bawaan sesuatu yang dijadikan itu. Perkaitan ma'nawi antara faham *alam* dan faham *khaliq* itu menjelaskan bahawa kejadian makhluk semesta yang merupakan alam ini berdasarkan pemberian sukatan serta pertimbangan yang tepat yang sesuai dengan sifat bawaan yang dijadikan. Dan keadaan ini mengaitkan maksudnya sehingga merujuk semula kepada faham *ilmu*, sebab ilmulah yang berkuatkuasa memberitahu tentang sukatan serta pertimbangan yang tepat serta sesuai itu. Maka alam ini tiada jadi dijadikan dengan sewenang-wenang; sanya sesungguhnya dia akibat rencana Ilmu Yang menjadikannya, yang Mahatahu menetap serta meletakkan tiap sesuatu yang dijadikanNya itu tepat pada tempatnya masing-masing—pada sifatnya dan bawaannya dan *tabiatnya*. Dengan ini maka harus tertilik oleh pandangan akali betapa faham yang baharu disebut itu merujuk kepada faham *keadilan*, kerana yang terkandung dalam ma'na *adil* itu bermaksud pada *hikmat* dan *hukum* yang mengenakan pertimbangan serta penyukatan yang sempurna sesuai bagi sifat tiap sesuatu nescaya dia berada tepat pada tempatnya. Tadi kita sebut perkataan *tabiat*; dan perkataan ini berakar pada kata *TB'A*, yang merujuk kepada *pengecapan*, ya'ni penerapan cap pada sesuatu sehingga cap itu menetapkan sifat bawaannya. Maka tiap-tiap makhluk telah diterapkan dengan capnya masing-masing yang menentukan sifat bawaannya; dan dari itu jugalah maka kejadian semesta—alam ini pada keseluruhannya—digelar dengan nama *tabiat*. Dan istilah *tabiat*, berbeza dengan *nature*—yang difahamkan sebagai menyamari Khaliq dan menafikan adanya Khaliq selain daripada *nature* itu sendiri, yang memahamkan bahawa alam tabii ini jadi dengan sendirinya. Istilah *tabiat* pula sebaliknya membayangkan adanya Khaliq yang menjadikan *tabiat* itu sendiri.<sup>19</sup>



Telah dinyatakan di atas tadi bahawa seluruh kejadian yang terdapat pada Alam Semesta ini dirujuk oleh al-Qur'ān sebagai Ayat-Ayat—atau Tanda-Tanda—Allāh, sebagaimana juga Ayat-Ayat yang terkandung dalam Tanzil (iaitu: kenyataan Ilahi menerusi kata-kata suci-Nya yang disampaikan-Nya kepada insan dengan perantaraan wahyu kepada Pesuruh-Nya dan yang termaktub sebagai Kitab Suci al-Qur'ān) itu sendiri dirujuk sebegitu rupa. Kerana itu, dalam Tradisi Keilmuan Islam, adalah lazim didapati usaha-usaha para ilmuwan dan cendekiawan untuk memadankan Alam Semesta dengan al-Qur'ān. Pada pandangan mereka, Alam Semesta ini—meskipun dijadikan dan justeru berbeza dengan al-Qur'ān yang tidak dicipta—layak dianggap sebagai Kitab nan Agung yang mengandungi Ayat-Ayat Allāh, berpadanan dengan Kitab nan Suci yang ditanzilkan yang turut mengandungi Ayat-Ayat-Nya.<sup>20</sup> Al-Attas mengisbatkan pandangan yang sedemikian dalam beberapa karyanya. Dalam *Risalah untuk Kaum Musliminnya*, beliau menegaskan,

semesta alam inipun, seperti Tanzil itu jua, suatu kenyataan Ilahi yang terjelma sebagai suatu makhluk yang mencirikan Khaliqnya; dan ciri-ciri Tabiat Raya yang nyata di hadapan kita ini seolah-olah seperti kata-kata Suci yang terjelma tercara sebagai suatu Kitab agung tabii yang terbuka terpamer pada penglihatan dan renungan, dan yang luasan peninjauannya, baikpun yang jasmani mahupun yang ruhani, terumus meliputi lintasan ufuk berganda dan diri insani.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Lihat al-Attas (2001), *op.cit.*, h. 105-107.

<sup>20</sup> Sebagai satu contoh, dalam *Mawāqī' al-Nujūmnya*, Ibn 'Arabī, sebagaimana yang dicatatkan oleh Su'ād al-Ḥakīm, telah menggunakan istilah "Kitab Besar" (*al-kitāb al-kabīr*) untuk merujuk kepada Alam Semesta dan istilah "Kitab Kecil" (*al-kitāb al-ṣaghīr*) untuk merujuk kepada al-Qur'ān. Lihat Su'ād al-Ḥakīm (1981), *Al-Mu'jam al-Ṣāfi: Al-Ḥikmah fī Ḥudūd al-Kalimah*. Beirut: Dandarrah, kata masukan "kitāb". Saya ingin merakamkan rasa terima kasih saya kepada sahabat saya, Dr. Mohd Sani bin Badron, yang telah menarik perhatian saya kepada kenyataan Ibn 'Arabī ini.

Al-Attas seterusnya menerangkan bahawa sebagai sebuah kitab, seluruh Alam ini laksana rencana susunan pelbagai ayat yang harus diperhatikan oleh diri insan kerana padanya terkandung ilmu. Malah, kajian serta penelitian yang dijalankan terhadap Alam sebenarnya menyerupai pembacaan sebuah buku yang bertujuan untuk memperoleh ilmu yang terkandung dalamnya. Namun begitu, sebagaimana juga yang berlaku dalam penelaahan yang betul terhadap sebuah kitab yang dilakukan oleh si pembacanya, ilmu yang dicari oleh si pembaca itu pada hakikatnya terkandung dalam makna yang terpancar dari rangkaian jalinan maknawi yang wujud antara ayat-ayatnya, dan bukannya dalam huruf-hurufnya selaku huruf belaka, atau dalam sebutan-sebutannya selaku bunyi belaka. Begitulah juga dalam kajian dan penyelidikan terhadap Alam ini, ilmu itu terkandung bukannya dalam *benda-bendanya selaku benda belaka*, akan tetapi dalam *maknanya*.<sup>22</sup> Jelas al-Attas,

Justeru ilmu yang terkandung dalam kitab itu sesungguhnya bukanlah mengenai intisari atau sifat hakiki huruf-hurufnya, yang tiap satunya telah dikait-

<sup>21</sup> *Ibid.*, h. 117-118. Perkaitan antara ayat-ayat Allāh dalam kedua-dua Kitab ini semakin ketara lagi dalam ruang lingkup Bahasa Melayu sebagai Bahasa Islam apabila diperhatikan penggunaan kata *surat*. Al-Attas menerangkan bahawa istilah *persuratan*, yang berpunca pada dasar kata *surat*, dengan jelas memandu pandangan akal kita pada Ayat-Ayat Suci Al-Qur'ānu'l-Karīm, yang bahagiannya masing-masing diberi judul dengan gelaran *sārah*. Beliau berhujah, "Meskipun kita tahu bahawa *surat* itu dalam pengertian Melayu bermaksud pada faham *huruf-huruf yang tertulis*, justeru harus kita insafi pula bahawa pengertian asal yang terkandung dalamnya bermaksud pada faham *tanda jua*, seperti juga *ayat* itupun bermaksud pada faham *tanda*. Demikianlah huruf-huruf itu tiada lain dari tanda-tanda yang menyimpulkan perkara ma'nawi yang berterap pada tiap hakikat zahir dan batin". *Ibid.*, h. 121.

<sup>22</sup> Al-Attas turut menegaskan bahawa "...istilah *pengalamanh*—yang terbentuk dari kata serta faham *alam* itu—dengan maksud *pengilmuan*; dan kita hanya dapat mengalami pengalaman bukan secara memesrakan diri dengan benda yang mensifatkan zahir alam, kerana yang demikian itu memang mustahil dapat dilakukan—akan tetapi secara memesrakan diri dengan ma'na. Maka pengalaman itu tiada lain dari penyerapan ma'na pada diri, dan oleh itu dia merupakan suatu saluran utama bagi perolehan ilmu. Jadi ibaratnya, berdasar pada tamsil Alam sebagai Kitab itu, iaitu bahawa 'pembacaan' Kitab itu seperti 'pengalaman' Alam jua". *Ibid.*, h. 122.

mengait dihubungkan dengan yang lain sehingga menjadi perkataan, dan tiap perkataan itu pula seterusnya diatur tertib hingga menjadi kalimat, yang susunannya semua menyatakan maksud ma'na yang dikehendakinya masing-masing. Kerana huruf menandakan bunyi, dan bunyi mengisharatkan ma'na, maka huruf dan bunyi itu hanyalah *tanda*; dan ilmu letaknya pada *ma'na*. Ilmu itu *tibanya ma'na sesuatu pada diri*, dan *berhasilnya diri menyerapinya*. Andai kata kita menganut cara kajian bahasa seperti yang dianjurkan oleh kebanyakan golongan ahli 'Linguistik', yang hanya terpesona oleh huruf dan bunyi, yang hanya mashghul dalam pengkajian rupa dan bentuk dan bunyi sehingga penelitian serta perhatiannya tertumpu pada mauduk di sekitarnya melulu, maka sudah barang tentulah akan terluput bagi kita pencapaian ma'na, yang sebenarnya merupakan *tujuan* sebarang tuntutan ilmiah. Sekiranya kita mengkaji suatu kitab, umpamanya, dan dalam hal kita membaca kitab itu maka perhatian serta penelitian ditumpukan pada rupa-bentuk dan bunyi hurufnya belaka, dan kemudian pula pada kertasnya dan da'watnya, maka yang demikian itu bukanlah mengkaji atau membaca, kerana perhatian serta penelitian telah terpesong terpecar ke arah lain haluan yang akan menyesatkan ke dalam lorong-lorong kekeliruan. Dan perbuatan demikian tiada akan membawa kepada kefahaman kandungan kitab itu, kerana tiada akan dapat dia menghasilkan pencapaian ma'na yang sebenarnya merupakan intisari kitab itu.<sup>23</sup>

Maka apabila cara membaca kitab itu dikenakan secara bandingan kepada ST yang ditanggapi sebagai penelaahan terhadap Kitab Kejadian Semesta, jelaslah bahawa kajian dan penelitian terhadap Alam ini tidak seharusnya terbatas—apatah lagi jika dibataskan—semata-mata kepada pelbagai kejadian dan peristiwa Alami yang mempesonakan itu

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, h. 122-123.

sebagai *benda-benda* sahaja, tanpa apa-apa perkaitan dan rujukan kepada hakikat dan kewujudan lain yang lebih tinggi. Al-Attas menegaskan perihal ini dengan kata-kata yang berikut,

Begitu jugalah halnya dengan pengkajian serta penyelidikan alam ini—sekiranya kita menumpukan penelitian pada bendanya seolah-olah benda itu sesuatu yang tiap satunya berdiri sendiri dengan sifat kemutlakan yang khusus bagi pihaknya, maka sanya terkhalafah tilikan kita mengenainya, kerana sesungguhnya tiada dia bagi pihak dirinya mempunyai wujud hakiki justeru sebab wujudnya bersifat nisbi jua, dan wujudnya bernisbah pada yang lain, serta pernisbahannya merencanakan ma'nanya dalam rangka pelbagai susunan martabat yang menyatakan Tabiat Raya, dan yang pada akhirnya menyatakan Kenyataan Khaliq Semesta Semua. Sebagaimana daya bagi mencapai pelbagai martabat ma'na yang terkandung dalam Kitab Suci Al-Qur'ān itu menimbulkan usaha luhur yang menghasilkan pentafsiran Ayat-Ayatnya, begitulah daya bagi mencapai pelbagai martabat ma'na yang terkandung dalam Kitab Agung Alam itu menimbulkan usaha luhur yang menghasilkan pentafsiran Ayat-Ayatnya."<sup>24</sup>

Dalam kesempatan yang lain, al-Attas turut menjelaskan bahawa berbagai segi, lapisan dan bahagian yang zahir pada Alam Semesta ini merupakan *sesuatu yang didekatkan kepada manusia*—sesuai dengan pengertian *danā* yang terkandung dalam kata *al-dunyā*—sehinggakan kerana hampirnya ia kepada pengalaman dan kesedaran inderawi dan akli manusia, melingkungi dan menakjubkan mereka, maka ia cenderung menjadikan manusia alpa akan tujuan terakhirnya, yakni *al-ākhirah*. Namun begitu, semua yang didekatkan pada manusia itu juga merupakan Ayat-Ayat Allāh yang membolehkan manusia memahami maknanya yang hakiki, sekaligus menjadikan insan semakin kenal akan

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, h. 123.

Sang Penciptanya; oleh yang demikian, manusia dilarang daripada menghina Alam Tabii ini. Malah, sebenarnya, tiada alasan bagi manusia untuk sesat menjadi salah satu daripada tiga golongan: yang pertamanya, golongan yang terpesona lagi tertawan oleh Ayat-Ayat dalam Kejadian Semesta itu sehinggakan mereka menyembah Tanda-Tanda itu dan bukannya Pencipta yang ditandai olehnya; yang keduanya, golongan yang mendambakan Tuhan mereka namun menolak Ayat-Ayat-Nya oleh kerana mereka hanya melihat Tanda-Tanda itu sebagai sesuatu yang melalaikan; dan yang ketiganya, golongan yang akibat daripada penafian mereka akan kewujudan Tuhan mempergunakan Ayat-Ayat tersebut mengikut runtunan hawa nafsu masing-masing dan merubah-memusnahkan Tanda-Tanda tersebut dalam usaha mereka mengejar “pembangunan” yang palsu.<sup>25</sup>

### **Kesan Ilmiah daripada Kefahaman bahawa Alam Semesta merupakan Kitab Kejadian**

Apakah pengaruh kefahaman seperti di atas itu pada akal orang perseorangan—khususnya para ilmuwan dan ahli sains Islam—yang lambat-laun pasti akan membuahkkan akibat ilmiah dan kesan amali sebagai lanjutannya? Bagaimanakah bentuk hala-tuju sains sekiranya kefahaman seperti itu dipupuk menerusi kandungan dan sistem pendidikan? Sekiranya beberapa keterangan al-Attas tentang hal ini diperhalusi, dapatlah disimpulkan bahawa antara kesan-kesan ilmiah yang bakal menyusul daripada pemupukan fahaman seperti yang telah dijelaskan di atas itu ialah:

### **Kesan Ilmiah Pertama: Pembasmian sekularisme sebagai satu ideologi, atau rancangan falsafah**

Pemupukan fahaman seperti yang telah dijelaskan di atas itu pasti akan menimbulkan kesedaran mendalam pada diri insan bahawa, pada hakikatnya, Alam Semesta ini—baik keseluruhannya mahupun berbagai segi, lapisan dan bahagiannya—bukan semata-mata benda belaka, yang hanya

<sup>25</sup> Al-Attas (1978), *op.cit.*, h. 38-39.

dapat ditanggapi oleh pancaindera lahiriah manusia semata-mata dan diperlakukan sekehendaknya, tetapi juga sentiasa mengandungi *makna rohani* yang pada hakikatnya merujuk kepada sifat Alam Semesta ini sebagai *lambang yang menyatakan Penciptanya*. Al-Attas mengungkapkannya hakikat ini seperti berikut,

“hanyalah mereka di kalangan bangsa insani yang empunya kefahaman akliyah sejati, penilikan batin serta pengenalan dan ilmu yang benar sahajalah yang mengetahui ma‘na ayat-ayat Kitab Agung alam tabii ini; justeru kerana Tabiat semesta umpama Kitab yang memberitahu tentang Penciptanya, yang seolah-olah berkata-kata sebagai kenyataan Tuhan Sarwa Alam. Dengan memperikan segala perkara yang mencarakan alam tabii dan alam insani pada zahir-batinnya sebagai ayat-ayat atau kata-kata dan pelbagai kalimat dan tanda yang merupakan perlambangan yang merujuk kepada Hakikat serta Kebenaran, maka al-Qur’ānu’l-Karim telah menegaskan bahawa alam dan insan itu mengandungi ma‘na yang bersifat ruhani jua.... Tabiat Semesta, termasuk insan, mengandungi ma‘na yang menyimpulkannya dengan Penciptanya Tuhan Sarwa Alam; dan oleh kerana itu maka alam seluruhnya harus dimuliakan dengan pandangan yang menghargainya, dan harus dihampiri secara yang tiada gegabah. Insan telah dianugerahi kemuliaan istimewa di kalangan makhluk jelata dengan perlantikannya oleh Allāh, Subhā’nahu wa Ta‘ālā, sebagai Khalifah, sebagai wakilNya bagi mengawal serta mempergunakan dan memerintah kerajaan alam tabii dengan adil. Perlantikan ini tiada pula bermaksud memberi ma‘na bahawa insan harus menganggap dirinya sebagai ‘bersekutu’ dengan Tuhan dalam perkara mencipta sesuatu, sehingga dia boleh berleluasa mempergunakan alam sesuka hatinya, sebagaimana yang dida‘wa oleh setengah golongan failasuf dan ahli teologi Kristian yang beraliran baharu. Dia harus berlaku adil terhadap alam, dan harus mencapai kesaksamaan yang mesra dengannya. Kerajaan alam tabii itu sebenarnya bukan

milik insan, tetapi hanyalah diamanahkan kepadanya sejauh mana yang terdaya baginya oleh Yang memiliki Semua; maka dia harus memelihara alam dan mempergunakannya dengan cara yang diredai Allah Pemilik Semesta Sekalian; dan tiada pula harus dia bergegabah terhadapnya, menyalahgunakannya sehingga menyebarkan huru-hara dalamnya. Sanya sesungguhnya, jikalau Tabiat Semesta merupakan suatu Kitab Agung yang terbuka, maka insan harus mempelajari pelbagai ma'na ayat-ayat yang terkandung dalamnya nescaya dapat dia memahami maksudnya yang zahir mahupun yang batin; harus dia menyelaraskan diri dengan maksud yang dikehendaki oleh pelbagai ma'na itu, serta mengamalkan telatahnya sehingga tercapai olehnya pengenalan serta pengakuan akan kasih sayang yang telah dilimpahkan kepadanya oleh Penciptanya Yang Mahabijaksana lagi Mahamurah, Yang Munazzah dari sebarang sekutu dan banding.”<sup>26</sup>

Dengan kata-kata lain, kefahaman yang sedemikian justeru akan menyelamatkan seseorang ahli sains Islam itu daripada terperangkap dalam kegiatan akliah untuk “mengosongkan Alam Tabii dan akal insani dari sebarang makna rohani,” kegiatan yang, menurut pengamatan al-Attas berdasarkan pengakuan dan penelitian para sarjana dan cendekiawan Barat sendiri, merupakan salah satu daripada tiga unsur utama gerak-daya (atau proses) *pensekularan sebagai satu ideologi*, atau *satu rencana akliah (philosophical program)*.<sup>27</sup> Usaha pensekularan yang dikenakan pada Alam Tabii ini bukan semata-mata bermaksud untuk mengenyahkan hal-hal rohaniah yang serba palsu—seperti jiwa atau nyawa atau dewa-dewa—tetapi juga perkara-perkara rohaniah yang benar, termasuk akhirnya untuk

<sup>26</sup> Al-Attas (2001), *op.cit.*, h. 206-207.

<sup>27</sup> Dua lagi unsur pensekularan itu ialah “Penafian akan segala pengesahan kekuasaan dan kewibawaan politik yang berdasarkan sumber-sumber rohani dan agama”; dan “Penafian tentang kesucian serta kekekalan nilai-nilai hidup.” Penafian akan segala pengesahan kekuasaan dan kewibawaan politik yang berdasarkan sumber-sumber rohani dan agama ini melibatkan penafian bukan semata-mata

memisahkan Alam Tabii itu sama sekali dari Penciptanya sehinggakan ianya ditanggap hanya sebagai *benda* belaka, tanpa lain-lain makna.<sup>28</sup>

Penafian bahawa Alam memiliki hubungan maknawi dengan Tuhan dan penghapusan sifatnya sebagai lambang kenyataan-Nya mengakibatkan hilangnya penghargaan insan terhadap Alam sehinggakan ianya dilihat sebagai berbeza sama sekali daripada insan. Akhirnya, kesaksamaan mesra yang sedia ada antara Alam dan insan menjadi rosak, tidak seperti yang sering difahami dalam Tradisi Keilmuan Islam bahawa terdapat hubungan yang intim antara kedua-duanya, yang satu merupakan cerminan kepada yang satu lagi, sebagaimana yang terumus dalam ajaran bahawa terdapat dua jenis, atau segi, Alam: yakni, Alam Besar (*macrocosm*; *al-'ālam al-kabīr*) dan Alam Kecil (*microcosm*; *al-'ālam al-saghir*), yang pertama itu merujuk kepada Alam Semesta manakala yang kedua itu pula merujuk kepada insan sebagai suatu kejadian yang dicipta menurut acuan yang pertama itu tadi.<sup>29</sup>

---

terhadap kepimpinan palsu—seperti kepimpinan manusia-manusia yang mengaku sebagai keturunan dewa-dewa—tetapi juga terhadap kepimpinan para Anbiya serta Mursalin. Penafian tentang kesucian serta kekekalan nilai-nilai hidup pula bermakna bahawa tiada nilai-nilai suci dan kekal untuk seluruh masa dan setiap tempat; malah, apa-apa nilaipun, tanpa sebarang pengecualian, dipercayai sebagai sentiasa akan menempuh penyemakan semula serta perubahan mengikut zaman sehingga, dengan demikian itu, sejarah dan masa hadapan dianggap sebagai terbuka bagi perubahan, dan insan itu pula bebas untuk membuat perubahan sekehendak hasratnya. [Lihat *Ibid.*, h. 196-197.] Perlu dijelaskan di sini, menurut apa yang pernah diterangkan secara panjang lebar oleh al-Attas [lihat *Ibid.*, h. 207-209; dan Al-Attas (1978), *op.cit.*, h. 13-46, khasnya Bab 2], bahawa *pengIslaman sebagai suatu usaha dan gerak-daya pembebasan* memiliki ciri-ciri yang seakan-akan serupa dengan pensekularan sebagai suatu program falsafah. Namun begitu, pengIslaman janganlah pula dikelirukan dengan pensekularan kerana pengIslaman tidak berakhir dengan kesan-kesan melampau yang dihasilkan oleh pensekularan kerana pengIslaman (1) hanya melibatkan pengosongan alam tabii dari hal-hal dan segi-segi rohaniah yang palsu sahaja; (2) hanya bersangkutan dengan penafian tentang keabsahan kepimpinan manusia yang dikuatkuasakan oleh kepercayaan tentang perkara-perkara rohani yang salah sahaja; dan (3) hanya berkaitan dengan penolakan kesucian serta kekekalan nilai-nilai hidup yang batil sahaja.

<sup>28</sup> *Ibid.*, h. 207.



Hasilnya, Alam Tabii ini diperlaku dan dipergunakan oleh manusia secara sewenang-wenangnya demi mewujudkan perubahan sejarah yang didakwa sebagai “perkembangan” dan “pembangunan.”<sup>30</sup>

### **Kesan Ilmiah Kedua: Pemanfaatan asas ilmiah bagi pendekatan *tafsir-ta’wil* ke dalam ST**

Sekiranya kita menerima kenyataan bahawa seluruh Alam ini, seumpama al-Qur’ān, merupakan sebuah kitab yang mengandungi Ayat-Ayat Allāh, maka kajian dan penelitian yang dijalankan terhadap Alam ini pada dasarnya ialah satu usaha membaca atau menelaah sebuah kitab dengan tujuan memperoleh makna dan kefahaman yang betul. Adalah jelas dinyatakan dalam al-Qur’ān bahawa ianya, sebagai Kitab-Yang-Ditanzilkan, terdiri daripada Ayat-Ayat yang bersifat *muḥkamah* dan Ayat-Ayat yang bersifat *mutashābihah*. Sekiranya Alam Semesta ini dimisalkan dengan Kitab-Yang-Ditanzilkan itu dan justeru dianggap sebagai Kitab-Yang-Dijadikan, maka Alam Semesta inipun, seumpama al-Qur’ān, turut mengandungi tanda-tanda yang bersifat *muḥkamah* dan lambang-lambang yang bersifat *mutashābihah* (iaitu, tanda-tanda yang memiliki beberapa segi makna, salah satu daripadanya cenderung menarik perhatian sipemerhatinya kepada dirinya sendiri, seakan-akan tanda-tanda itu *benda-benda yang amat mempesonakan* semata-mata). Oleh kerana itu, sebagaimana Ayat-Ayat Allāh dalam al-Qur’ān harus ditafsir serta ditakwilkan untuk memperoleh makna yang hakiki, maka Ayat-Ayat Allāh pada Alam ini juga harus ditafsir serta ditakwilkan untuk memperoleh ilmu yang benar. Bahkan, usaha insan meneroka dan memahami kejadian-kejadian dalam Alam Semesta ini juga—termasuklah ST—dapat dipadankan dengan kegiatan ilmiahnya memahami ayat-ayat

<sup>29</sup> Al-Isfahānī meriwayatkan pandangan ini daripada Ja’far ibn Muḥammad yang pada pendapat kami, merupakan Imām Ja’far al-Sādiq. Lihat al-Isfahānī (1997), *op.cit.*, di bawah kata masukan “-l-m”; and al-Ḥakīm, *Al-Mu’jam al-Ṣūfī*, di bawah daftar kata “insān”; bandingkan dengan al-Attas (1980), *op.cit.*, h. 39 (nota kaki no. 45).

<sup>30</sup> Al-Attas (2001), *op.cit.*, h. 207.

yang terkandung dalam al-Qur'ān, yang diistilahkan sebagai *tafsīr* dan *ta'wīl*.

Sebagaimana insan—ketika berfikir, memahami dan menuntut ilmu—mematuhi hukum dan kaedah ilmiah bergerak dari “apa-yang-sedia-diketahui” (*al-ma'lūm*) menuju ke arah “apa-yang-belum-diketahui” (*al-majhūl*),<sup>31</sup> sepertimana yang dizahirkan dalam usaha ilmiah mereka memahami ayat-ayat al-Qur'ān yang bersifat *mutashābihah*—yakni, yang umumnya disebut *ta'wīl*—dengan berpandukan ayat-ayat-Nya yang bersifat *muḥkamah*—iaitu, yang biasanya dinamakan *tafsīr*, maka dalam usaha manusia mengkaji tabiat pelbagai kejadian dalam Alam Semesta ini juga, mereka harus mendasarkan pemahaman mereka tentang hal-hal yang rumit berhubung dengan pelbagai kejadian itu pada pemahaman mereka yang jelas tentang perkara-perkara yang terang lagi sabit. Namun begitu, jika dibandingkan Kitab Suci yang ditanzilkan—yakni, al-Qur'ān—pada keseluruhannya dengan Kitab Kejadian Semesta secara keseluruhannya, kitab yang pertama itu lebih *muḥkam* manakala kitab yang kedua itu pula lebih *mutashābih*. Oleh kerana itu, usaha memahami kitab yang kedua itu haruslah berpandukan kefahaman yang betul tentang kitab yang pertama itu tadi. Kefahaman yang betul tentang kitab yang pertama itu dapat dirumus dan dizahirkan dalam bentuk rencana ilmiah yang telah kita bincangkan dalam makalah ini.<sup>32</sup>

Keserasian antara kedua-dua kaedah membaca ini—yakni: cara membaca Kitab Kejadian Semesta dan cara membaca al-Qur'ān—pada hakikatnya terbit terpancar daripada Pandangan Hidup Islam yang berciri dan berintisarkan Faham *Tāwḥīd* (iaitu yang bermaksud *kesatuan*, baik sebagai punca mahupun sebagai hasil, dan *penyatuan*,

<sup>31</sup> Untuk huraian lanjut tentang kaedah ilmiah ini, lihat al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rifāt*, s.v. “al-fikr”; juga Imām 'Aḍud al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Ahmad al-Ijī (t.t), *al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām*. Kaherah: Maktabah al-Mutanabbi, h. 22; dan syarahnya oleh al-Jurjānī (1907), *Sharḥ al-Mawāqif*, Jil. 1. T.T.P: al-Haj Muhammad Afandi, h. 196.

<sup>32</sup> Untuk penjelasan lanjut tentang hal ini, sila lihat al-Attas (1995), *op.cit.*, h. 132-140.

sebagai proses dan cara-gaya, sekaligus) yang bersumberkan keyakinan terhadap Tuhan yang Satu (*wāḥid*) dan Esa (*aḥad*) secara mutlak-Nya. Dalam pandangan hidup yang sedemikian, bukan sahaja semua ayat-ayat yang terkandung dalam setiap satu daripada kedua-dua kitab tersebut memiliki kesatuan dan kesepaduan pada makna keseluruhannya, tetapi juga, justeru kerana *Punca kedua-duanya Satu dan Sama jua*, keseluruhan makna yang terkandung pada setiap kitab itu turut memiliki kesatuan dan kesepaduan dengan keseluruhan makna yang terdapat pada kitab yang satu lagi.

### Kesimpulan

Dalam perenggan-perenggan di atas, Sains Tabii (ST) telah dijelaskan sebagai satu bidang ilmu yang dipupuk menurut Fahaman Ilmu yang berpuncakan Pandangan Hidup Islam. ST, sebagai satu cabang (atau disiplin) ilmu, menjadikan Alam Semesta sebagai sasaran dan bahan kajiannya dengan tujuan untuk mengetahui tabiatnya (iaitu, tertib pembawaannya). Alam Semesta pula, menurut Pandangan Hidup yang sama, merupakan Kitab Kejadian yang turut mengandungi Ayat-Ayat Allāh—baik yang bersifat *muḥkamah* mahupun yang bersifat *mutashābihah*—dan ST pada dasarnya merupakan usaha untuk membaca dan menelaah Ayat-Ayat Tuhan tersebut dengan tujuan untuk mencapai makna dan kefahaman yang benar. Kefahaman yang sedemikian pastinya memiliki kesan-kesan yang tertentu, samada yang ilmiah ataupun yang amaliah, terhadap hala-tuju (atau orientasi) ST. Dua kesan ilmiah yang dapat dikenalpasti ialah: yang pertama, peranan kefahaman ini dalam pembasmian “kegiatan akliah untuk mengosongkan Alam Tabii dan akal insani dari sebarang makna rohani” yang merupakan satu unsur teras dalam pensekularan sebagai *satu rancangan akliah*, dan; yang keduanya, penyediaan landasan ilmiah bagi usaha memanfaatkan pendekatan *tafsīr-ta’wīl*, yang pada asalnya digunakan dalam kajian terhadap al-Qur’ān sebagai Kitab-Yang-Ditanzilkan, dalam ST sebagai kajian terhadap Alam Semesta sebagai Kitab-Yang-Dijadikan.

