

**KONSEP ALAM MENURUT DAUD AL-FATANI
DALAM KARYANYA *MANHAL AL-ŞĀFĪ*:
ANALISIS DARI PERSPEKTIF
ASTRONOMI ISLAM**

THE CONCEPT OF UNIVERSE ACCORDING TO DAUD
AL-FATANI IN HIS WORK *MANHAL AL-ŞĀFĪ*: AN
ANALYSIS FROM ISLAMIC ASTRONOMY PERSPECTIVE

*Mohammaddin Abdul Niri**, *Sa'adan Man***, *Che
Zarrina Sa'ari****

***Academy of Islamic Studies. University of Malaya.
50603. Kuala Lumpur. Malaysia.

Emel: *mohammaddin@um.edu.my

Khulasah

Perbincangan tentang konsep alam yang dikemukakan oleh ulama tradisional merupakan khazanah intelektual yang berharga untuk umat Islam di Alam Melayu. Daud al-Fatani adalah antara tokoh ulama yang turut menyumbang pemikirannya dalam perbincangan konsep terbabit dan ia dirakamkan dalam karya tasawufnya iaitu *Manhal al-Şāfī*. Dalam konteks semasa, persoalan yang penting dikaji ialah bagaimanakah konsep itu dapat diteliti dan dirumuskan mengikut kerangka berfikir yang bersepadu, bukan sahaja mengambil kira ilmu-ilmu Islam yang asasi iaitu tauhid, fiqh dan tasawuf, tetapi juga turut memanfaatkan ilmu sains semasa. Untuk itu, kerangka astronomi Islam diketengahkan dan makalah ini membincangkan bagaimana kerangka terbabit merumuskan konsep alam Daud al-Fatani daripada karyanya *Manhal al-Şāfī*. Akhirnya, hasil kajian mendapati bahawa konsep alam Daud al-Fatani dalam karya terbabit adalah terbentuk daripada *mushāhadah* yang terbit daripada ketekunan kalbu membenarkan kalimah tauhid *lā ilāha illā Allāh*.

Kata kunci: Daud al-Fatani; *Manhal al-Şāfī*; Konsep Alam; Astronomi Islam; Sains Islam.

Abstract

The discourse on the concept of universe offered by traditional scholar is valuable intellectual treasures for Muslims in the Malay world. Daud al-Fatani was amongst the traditional scholar that has contributed his thoughts on the discourse of the concept and it is presented in his sufism literature namely *Manhal al-Safī*. In the current context, the crucial question has to be studied is how to scrutinize and conclude the concept through an integrated framework of thinking that not only taking into account the Islamic fundamental knowledge which consists of theology, jurisprudence and sufism, but also utilize current scientific knowledge. To that end, we propose the framework of Islamic astronomy and this article discusses how the framework formulates the concept of universe according to Daud al-Fatani from his work *Manhal al-Ṣāfī*. Finally, the study found that Daud al-Fatani's concept of universe in his work is formed from the *mushāhadah* that derived from the determination of heart in allowing the word of faith *lā ilāha illā Allāh*.

Keywords: Daud al-Fatani; *Manhal al-Ṣāfī*; Concept of Universe; Islamic Astronomy; Sains Islam.

Pendahuluan

Konsep alam menurut pemikiran ulama tradisional di Alam Melayu lazimnya berlatarkan faham martabat tujuh dan ia lebih banyak dinilai mengikut kerangka falsafah. Berdasarkan kerangka itu, pemikiran ulama tradisional dikaitkan dengan faham sinkretisme iaitu campur aduk agama dengan budaya tempatan serta falsafah tamadun asing iaitu Yunani dan Hindu.¹ Hal demikian diteliti dalam beberapa kajian antaranya oleh Abdulfatah Haron

¹ Abdul Rahman Abdullah, *Falsafah Alam Semesta di Nusantara* (Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors, 1999), 94-96; Abdul Rahman Abdullah, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara: Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abad ke-19* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 152-185.

Ibrahim,² Abdul Rahman Abdullah,³ Mahayudin Yahaya,⁴ Sulaiman Nordin⁵ dan Martin van Bruinessen.⁶ Bagaimanapun, kalangan pengkaji turut mendapati pemikiran ulama tradisional dalam isu konsep alam ini masih berada dalam lingkungan tradisi pemikiran Islam yang perlu diteliti dengan lebih cermat. Kenyataan terbabit dapat dilihat antaranya menerusi penelitian Syed Muhammad Naquib al-Attas,⁷ Wan Mohd Shaghir Abdullah,⁸ Osman Bakar⁹ dan Muhammad Uthman el-Muhammady.¹⁰

² Abdulfatah Haron Ibrahim, *Sanggahan ke atas Kitab al-Dur al-Nafis* (Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2004).

³ Abdul Rahman Abdullah, *Falsafah Alam Semesta di Nusantara*, 94-96; Abdul Rahman Abdullah, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara*, 152-185.

⁴ Mahayudin Hj. Yahaya, *Naskhah Jawi: Sejarah dan Teks* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia, 1994), 1: 6-17.

⁵ Sulaiman Nordin, *Sejarah Pemikiran 2: Akal dan Wahyu, Manhaj Ahli Sunnah, Muktaẓilah dan Modenisme* (Bangi: Pusat Pengajian Umum, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2011), 559-574.

⁶ Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu (Comments on a New Collection in the KITLV Library)," *Bijdragen tot de Taal, Land-en Volkenkunde* 146, no. 2/3 (1990).

⁷ Lebih lanjut rujuk kajian al-Attas mengenai Nūr al-Dīn al-Rānīrī dalam Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Şiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī* (Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan, 1986); Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Monographs of the Malaysian Branch Royal Asiatic Society: Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh* (Singapore: Malaysian Branch Royal Asiatic Society, 1966).

⁸ Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Penutup Perdebatan Islam Alaf Kedua di Dunia Melayu* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 2010), 30-35.

⁹ Osman Bakar, "Perspektif Kosmologi Tasawuf dalam Pemikiran Kosmologi Melayu," dalam *Kosmologi Melayu*, ed. Haron Yaakub (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, 2001).

¹⁰ Muhammad Uthman el-Muhammady, "Kosmologi Pada Para Fuqaha dan Ulama Sufiah dalam Pemikiran Melayu," dalam *Kosmologi*

Berdasarkan polemik di atas, jelas bahawa belum terdapat kesimpulan konkrit terhadap konsep alam menurut ulama tradisional. Para pengkaji tidak sepakat terhadap konsep tersebut rentetan perbezaan landasan kajian masing-masing. Pemikiran ulama tradisional berkaitan konsep alam sering ditelaah dan dikaitkan dengan paradigma falsafah asing. Polemik tentang konsep alam ulama tradisional ini meninggalkan isu pokok yang lebih mustahak untuk dikaji dan diberi perhatian sewajarnya iaitu apakah sebenarnya ciri-ciri utama yang bersifat asasi mendasari konsep alam ulama tradisional? Bagaimanakah konsep terbabit dapat dirumuskan semula mengikut keilmuan Islam yang mengintegrasikan disiplin sains semasa?

Bertolak daripada situasi tersebut, kajian ini diketengahkan untuk meneliti konsep alam ulama tradisional dan merumuskannya semula berdasarkan perspektif ilmu astronomi Islam. Tokoh ulama tradisional yang dipilih sebagai subjek kajian adalah Daud al-Fatani dengan tumpuan terhadap karyanya *Manhal al-Şāfi*.

Astronomi Islam dari Segi Konsep dan Perkaedahan Ilmu

Dalam *Kamus Dewan*, perkataan astronomi didefinisikan sebagai ilmu falak¹¹ iaitu pengetahuan tentang bintang-bintang yang melibatkan kajian terhadap kedudukan, pergerakan dan perkiraan serta tafsiran yang berkaitan dengan bintang.¹² Dari segi etimologi, lafaz astronomi berasal daripada bahasa Inggeris iaitu *astronomy*,

Melayu, ed. Yaakub Haron (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, 2001).

¹¹ Noresah Baharom et al., *Kamus Dewan* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2010), 86.

¹² *Ibid.* Dalam *Kamus Dewan* juga, lafaz falak ditakrifkan sebagai bulatan langit, lengkung langit dan cakerawala. Ia juga bererti kajian saintifik tentang bintang, matahari, bulan dan planet yang terdapat dalam alam semesta. *Ibid.*, 406.

manakala lafaz *falak* berasal daripada bahasa Arab iaitu *falak*. Perkataan *falak* adalah kata tunggal dengan kata jamaknya adalah *aflāk*. Dari segi bahasa seperti diungkapkan dalam *Lisān al-ʿArab*, ia bermaksud orbit bintang dan lengkung langit.¹³ Ia turut membawa pengertian sebagai tempat peredaran bintang, matahari, bulan dan planet.¹⁴ Perkataan *falak* turut dinukilkan dalam al-Quran surah al-Anbiya’ ayat 33 (*kullu fī falak yasbahūn*).

Astronomi Islam dapat dinyatakan sebagai pengetahuan dan pengkajian terhadap bintang-bintang, bulatan langit, lengkung langit, cakerawala, matahari, bulan dan planet yang terdapat dalam alam langit berdasarkan keilmuan Islam. Secara ringkas, astronomi Islam ialah “pengetahuan dan pengkajian alam langit berlandaskan perkaedahan ilmu Islam”. Berkenaan soal perkaedahan ilmu khususnya untuk aplikasi dalam ilmu astronomi Islam, metodologi ilmu al-Ghazālī dirujuk sebagai kerangka dasar untuk membangunkan perkaedahan ilmu astronomi Islam.

Jadual 1: Perkaedahan Ilmu Astronomi Islam

Sumber Ilmu	Aspek Fundamental (<i>Ḍarūrī</i>)	Aspek Teoritikal (<i>Nazarī</i>)	Kaedah Asas
Wahyu	Nas <i>Qaṭī</i>	Nas <i>Zannī</i>	Bahasa Arab
Akal	Akal <i>Mumayyiz</i>	Akal Rasional	Logik Induktif dan Deduktif
Empirik	Pancaindera Zahir	Ujikaji	
Kalbu	Akhlak	<i>Mushāhadah</i>	Adab

Jadual 1 di atas menerangkan perkaedahan ilmu astronomi Islam. Aspek fundamental merupakan dimensi

¹³ Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿArab* (Kaherah: Dār al-Maʿārif, t.t), 38: 3464.

¹⁴ Abū Manšūr Muḥammad b. Aḥmad al-Azharī, *Tahdhīb al-Lughah* (Beirut: Dār Iḥya’ al-Turāth al-ʿArabī, 2001), 10: 142-143.

umum yang dapat disepakati oleh semua atau kebanyakan individu. Lazimnya, ia menyalurkan pengetahuan fardhu ain. Sebaliknya aspek teoritikal merupakan dimensi khusus yang saling berbeza tahap kefahaman dan penguasaannya bagi setiap individu. Kebiasaannya, ia menyampaikan pengetahuan fardhu kifayah. Secara asas, setiap sumber ilmu itu mempunyai had tersendiri dalam penyelesaian suatu masalah. Untuk menangani had terbabit, sumber ilmu berbeza disepadukan dan saling melengkapkan.¹⁵

Dalam jadual di atas, sumber wahyu bermaksud pemberitahuan Allah SWT kepada nabiNya dalam bentuk ungkapan dan makna.¹⁶ Ia terdiri daripada al-Quran dan hadith Nabi SAW. Bezanya, al-Quran adalah wahyu yang datang daripada Allah SWT dalam bentuk ungkapan dan makna (*al-wahy al-matlū*). Manakala, hadith merupakan wahyu yang maknanya sahaja daripada Allah SWT sedangkan lafaznya datang daripada Rasulullah SAW (*al-wahy ghayr al-matlū*).¹⁷ Kedua-duanya itu turut dinyatakan sebagai Syariah Islam. Ia bersifat tetap dan terpelihara daripada sebarang perubahan. Ia merupakan sumber nas dalam hukum Islam. Ia berbeza dengan fiqh. Fiqh adalah

¹⁵ Contohnya teks wahyu, bahasa Arab disepakati sebagai kaedah asas untuk memahami teks al-Quran. Namun, untuk permasalahan yang kompleks seperti pengeluaran hukum Islam (*istinbāt al-ahkām*) terhadap nas *ẓannī*, kaedah asas itu perlu dijalinkan dengan kaedah lain seperti logik. Hal terbabit dapat dilihat melalui kaedah qiyas. Malahan, ujikaji juga perlu dijalinkan sebagaimana dalam masalah hukum Islam yang melibatkan isu astronomi. Lebih lanjut rujuk Mohammaddin Abdul Niri dan Mohd Saiful Anwar Mohd Nawawi, "Isu Astronomi dalam al-Quran: Satu Penelitian Awal," dalam *Dimensi Penyelidikan Astronomi Islam*, ed. Saadan Man et al. (Kuala Lumpur: Jabatan Fiqh dan Usul, APIUM, 2013).

¹⁶ Al-Maydānī, `Abd al-Rahmān Hassan Habannakah, *ʿAqīdah al-Islāmīyyah wa Asasuhā* (Damsyiq: Dār al-Qalam, 1979), 528.

¹⁷ Mahmūd Shaltūt, *Al-Islām ʿAqīdah wa Sharīʿah*, ed. 18 (Kaherah: Dār al-Shurūq, 2001), 498; Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣul al-Fiqh al-Islāmī*, ed. 9 (Damsyiq: Dār al-Fikr, 1986), 1: 417.

hasil kefahaman terhadap nas wahyu dan ia boleh menerima perubahan dan pembaikan.¹⁸

Wahyu terdiri daripada nas *qaṭ'ī* dan nas *ẓannī*.¹⁹ Nas *qaṭ'ī* iaitu nas yang menunjukkan maknanya secara pasti (*qaṭ'ī al-dalālah*) dan penetapan riwayatnya juga secara pasti (*qaṭ'ī al-thubūt*). Nas *qaṭ'ī* menyalurkan makna yang terang secara literal, tiada ruang takwil, tiada kesamaran dan tiada perselisihan mengenainya, tidak menerima sebarang perubahan dan tiada ruang ijtihad terhadapnya. Makna tersebut bersifat asasi, fakta, ringkas, objektif, konkrit, mudah difahami dan diterima secara sepakat oleh umum. Apabila ia sampai kepada individu, ia diterima sebagai ilmu yakin dan menyampaikan pengetahuan fardhu ain.²⁰

Nas *ẓannī* iaitu nas yang menunjukkan maknanya secara sangkaan (*ẓannī al-dalālah*) ataupun penetapan riwayatnya juga secara sangkaan (*ẓannī al-thubūt*). Oleh kerana itu, nas *ẓannī* menyampaikan makna yang bersifat sangkaan, berlaku ijtihad dan takwil, terdapat perselisihan serta kefahamannya boleh menerima pembaikan. Maklumat berkenaan lebih kompleks dan abstrak kerana perumusannya dibuat secara teoritikal dan memerlukan ketelitian dari pelbagai sudut. Nas *ẓannī* membuka ruang berfikir dan kajian dalam Syariah Islam (*ta'qqulī*). Apabila ia sampai kepada individu, maklumat itu diterima sebagai suatu teori.²¹

¹⁸ Dalam hukum Islam, fiqh bererti memahami hukum-hukum syarak amali yang diambil daripada dalil-dalil terperinci. Rujuk Abū Hāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Hamzah b. Zuhayr 'Abd al-Qādir Hāfiz (Jeddah: Sharikah al-Madīnah al-Munawwarah Li al-Ṭibā'ah, 1993), 8; Al-Zuhaylī, *Uṣul al-Fiqh al-Islāmī*, 1: 18-19.

¹⁹ Maḥmūd Shaltūt, *al-Islām 'Aqīdah wa Sharī'ah* (Kaherah: Dār al-Shurūq, 2001), 53-54.

²⁰ Al-Ghazālī, Abū Hāmid Muḥammad b. Muḥammad, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, 1: 138; Al-Zuhaylī, *Uṣul al-Fiqh al-Islāmī*, 2: 1174.

²¹ Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Kaherah: Dār al-Shu'ub, 2005), 8: 1352.

Sumber akal dalam jadual 1 di atas adalah bersandar kepada takrifan yang diketengahkan oleh al-Ghazālī yang terdiri daripada empat tahap disusun dari peringkat asas hingga kepada peringkat tinggi.²² Definisi itu mengambil kira aspek *`ayn al-yaqīn* dan keimanan (*nūr al-īmān*) yang mana turut mengambil kira kedudukan kalbu sebagai sumber ilmu.²³ Setiap peringkat menyalurkan maklumat yang berbeza mengikut tingkatannya.²⁴

1. Definisi pertama iaitu suatu naluri (*gharīzah*) disediakan untuk mengetahui pelbagai ilmu sebagai persediaan kepada proses berfikir. Naluri berkenaan adalah titik tolak perbezaan manusia dengan haiwan. Ia seperti cahaya (*nūr*) yang bertempat di kalbu untuk mengetahui sesuatu.
2. Definisi kedua iaitu ilmu pengetahuan yang wujud dalam diri manusia sehingga mereka mampu membezakan (*mumayyiz*) sesuatu perkara.
3. Definisi ketiga iaitu ilmu pengetahuan yang diperolehi hasil rumusan daripada pelbagai pengalaman yang telah dilalui (*ʿulūm al-tajārib*).

²² Al-Ghazālī, *Ihyā' ʿUlūm al-Dīn*, 1: 145-147.

²³ *ʿAin al-yaqīn* ialah penglihatan mata hati (*baṣīrah al-qalb*) terhadap hakikat sesuatu yang tersembunyi. Ia disebut juga sebagai *al-mukāshafah* atau penyingkapan kerana hijab atau penghalang yang menutupi hati daripada memandang kebenaran sesuatu telah disingkapkan sebagai taufiq dan hidayah daripada Allah SWT. Lebih lanjut rujuk *ibid*, 1: 152; *ibid*, 8: 1367; Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, ed. Samīh Daghīm (Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1994), 46.

²⁴ Al-Ghazālī, *Ihyā' ʿUlūm al-Dīn*, 8: 1360. Al-Ghazālī menerangkan perkembangan empat definisi itu dengan mengemukakan ibarat sebuah pokok. Definisi pertama adalah asas. Definisi kedua lebih dekat kepada yang pertama, definisi ketiga adalah ranting seterusnya daripada definisi pertama dan kedua. Definisi keempat adalah hasil penghabisan. Selain itu, perkembangan berkenaan turut diibaratkan seperti cahaya matahari pagi yang terbit dari waktu subuh sehingga memancar terang. Lihat dalam *ibid*, 1: 145-146.

4. Definisi keempat iaitu kekuatan naluri hingga dapat mengetahui atau menyedari akibat daripada sesuatu perkara serta mampu mencegah hasutan hawa nafsu.

Berdasarkan huraian di atas, dapat diterangkan bahawa kedudukan akal dalam diri manusia meliputi dua bahagian. Pertama, bahagian minda (*dhihn*) dan kedudukannya lazim dinisbahkan di otak serta memaparkan aspek rasional yang boleh dinilai. Kedua, bahagian kalbu. Meneliti pengertian akal oleh al-Ghazālī, definisi pertama, kedua dan ketiga jelas menunjukkan bahagian minda. Definisi pertama dan kedua merupakan aspek fundamental bagi akal. Ia dinisbahkan sebagai aras akal *mumayyiz* iaitu tahap minda yang hanya boleh menerima maklumat ringkas seperti aksiom (*axiomatic*) atau fakta.

Manakala, definisi ketiga merupakan aspek teoritikal. Ia merujuk kepada tahap minda yang tinggi iaitu mampu berfikir logik dan membentuk teori. Adapun definisi keempat adalah berkaitan dengan *mushāhadah* yang berada pada sumber kalbu.²⁵ Oleh itu, definisi pertama, kedua dan ketiga yang digariskan oleh al-Ghazālī diletakkan sebagai sumber akal. Manakala, definisi keempat ditempatkan sebagai sumber kalbu kerana ia memiliki skema tersendiri sebagai sumber ilmu.²⁶

Justeru, maklumat rasional yang disampaikan menerusi sumber akal terdiri daripada akal *mumayyiz* dan akal rasional. Akal *mumayyiz* iaitu kemampuan minda membezakan (*mumayyiz*) suatu perkara dan dapat memahami fakta atau aksiom. Aksiom (*axiom*) ialah maklumat yang bersifat literal, ringkas, terang, logik, tidak dapat disangkal, tidak memerlukan kekuatan berfikir serta dapat diterima umum. Aksiom dan fakta membentuk ilmu yakin dalam diri individu. Misalnya kiraan matematik, dua

²⁵ Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, 1: 146-147.

²⁶ *Ibid.*

lebih banyak daripada satu ($2 > 1$), satu campur satu sama dengan dua ($1 + 1 = 2$).²⁷ Akal rasional ialah kemampuan minda mengetahui dan merumuskan teori. Teori ialah maklumat yang kompleks, hasil terbitan daripada suatu fakta atau aksiom tertentu, melibatkan susunan logik yang rumit dan kebenarannya bersifat sangkaan.²⁸

Sumber empirik merujuk kepada pemerhatian berdasarkan ujikaji atau eksperimen yang sistematik.²⁹ Metodologi ilmu al-Ghazālī membahagikan sumber empirik kepada dua bahagian iaitu pancaindera zahir (*al-mahsūsāt al-zāhirah*) dan ujikaji (*tajribah*).³⁰ Pancaindera zahir merujuk kepada deria asas manusia iaitu pendengaran, penglihatan, rasa, bunyi dan hidu. Ia adalah asas kepada ujikaji. Tanpa pancaindera zahir, mustahil kegiatan ujikaji dapat dilaksanakan. Sekiranya pancaindera dioperasikan juga tanpa melalui ujikaji, maklumat yang disalurkan terdedah kepada nilai ralat yang tinggi dan tidak mustahil ia adalah maklumat yang salah.

Ujikaji merujuk kepada kegiatan pemerhatian secara sistematik yang melibatkan pengumpulan data, pengujian teori, penggunaan instrumentasi tertentu dan penghasilan maklumat. Contohnya ujikaji cerapan fenomena *shafaq*,³¹

²⁷ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, 1: 138; Al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, ed. Jamīl Ṣalībā dan Kāmil 'Ayād, ed. ke-7, (Beirut: Dār al-Andalus, 1967), 66. Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, 1: 146.

²⁸ *Ibid*, 138; Al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, 66. Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, 1: 146.

²⁹ Kerry E. Howell, *An Introduction to the Philosophy of Methodology* (California: Sage, 2013), 33; Shaharir Mohd Zain, *Pengenalan Sejarah dan Falsafah Sains* (Bangi: Penerbit UKM, 2000), 60.

³⁰ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, 1: 139-143; Al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, 66-68; Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 46-47.

³¹ Mohammaddin Abdul Niri, "Sky Brightness Condition and Solar Depression Angle for the Disappearance of Shafaq at Dusk"

ujikaji dilakukan berulang-ulang untuk menghasilkan maklumat empirikal yang lebih tepat. Selain daripada pancaindera zahir, ujikaji juga memerlukan kemampuan akal yang tinggi kerana pencerap perlu mengamati dan merumuskan hukum alam yang wujud di sebalik pengulangan pemerhatian. Oleh sebab itu, maklumat empirikal yang disalurkan menerusi ujikaji adalah lebih kompleks.³²

Sumber kalbu merujuk kepada makna istilah yang ditakrifkan oleh al-Ghazālī iaitu suatu yang halus (*latīfah*), bersifat ketuhanan (*rabbāniyyah*) dan kerohanian (*rūhāniyyah*), ia mempunyai hubungan erat dengan jantung. *Latīfah* itulah yang mampu merasa (*al-mudrik*), mengetahui (*al-`ālim*) dan mengenali (*al-`ārif*) sesuatu perkara.³³ Ia sinonim dengan jiwa (*al-nafs*). Al-Quran menyebutnya sebagai jiwa yang tenang (*nafs al-muṭma`innah*) dan roh urusan (*rūḥ al-amr*). Ulama kalam menyatakannya sebagai jisim yang halus (*jism latīf*). Ahli falsafah menamakannya sebagai jiwa yang berakal (*nafs al-nāṭiqah*).³⁴ Hanya sifat-sifatnya sahaja yang dapat diterangkan dan bukan terhadap hakikatnya.³⁵

Sehubungan itu, kalbu sebagai sumber ilmu dalam kajian ini dibahagikan kepada dua peringkat iaitu peringkat akhlak sebagai aspek fundamental. Manakala,

(Disertasi sarjana, Jabatan Pengajian Sains dan Teknologi, Fakulti Sains, Universiti Malaya, 2011), 34.

³² Howell, *An Introduction to the Philosophy of Methodology*, 33.

³³ Al-Ghazālī, *Ihyā' `Ulūm al-Dīn*, 8: 1344.

³⁴ Al-Ghazālī, "al-Risālah al-Laduniyyah," dalam *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī* (Kaherah: al-Maktabah al-Tawfīqiyyah, t.t.), 241.

³⁵ Al-Ghazālī, *Ihyā' `Ulūm al-Dīn*, 8: 1344; Al-Ghazālī, "Rawḍah al-Ṭālibīn `Umdah al-Sālikīn," dalam *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī* (Kaherah: al-Maktabah al-Tawfīqiyyah, t.t.), 106-107. Lihat juga perihal ilmu dan adab dalam al-Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam* (Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2007), 39.

peringkat *mushāhadah* sebagai aspek teoritikal.³⁶ Akhlak merujuk kepada usaha (*mujāhadah*) mengetahui dan menanamkan sifat-sifat terpuji (*maḥmūdah*) dan menghindarkan sifat keji (*madhmūmah*).³⁷ Dalam konteks ilmu astronomi Islam, akhlak berperanan penting untuk mengatur etika kerja ahli ilmu dalam pembelajaran, pengajaran dan penyelidikan. Dengan etika kerja itu, aktiviti pemprosesan data dan maklumat sama ada diambil daripada sumber wahyu, akal, ujikaji ataupun kalbu dapat dilakukan dengan cermat dan membantu penghasilan ilmu pengetahuan astronomi yang berwibawa.

Mushāhadah pula bermaksud penyaksian kepada Yang Maha Haq³⁸ dengan mata kalbu (*baṣīrah al-qalb*)³⁹ seolah-olah melihat dengan mata kasar. Al-Ghazālī menyatakan bahawa *mushāhadah* adalah penyaksian *baṣīrah* terhadap tauhid.⁴⁰ Ia adalah hasil daripada *murāqabah* iaitu usaha individu memperbaiki akhlaknya dengan sentiasa mengawasi dan menyedari bahawa setiap perbuatannya dilihat oleh Allah SWT.⁴¹ Selepas *mushāhadah*, maka *ma`rifah* hadir dalam kalbu individu bagi menguatkan pembenarannya (*taṣdīq*) terhadap wahyu terutamanya kalimah tauhid *lā ilāha illā Allāh*.⁴² *Mushāhadah* juga melibatkan penyaksian terhadap kebesaran, kemuliaan dan keagungan Allah SWT (*al-*

³⁶ Dalam *Ihyā'*, al-Ghazālī meletakkan bahagian akhlak dalam *ilmu amalah* manakala bahagian *mushāhadah* adalah *ilmu mukāshafah*. Lihat dalam al-Ghazālī, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, 1: 36.

³⁷ *Ibid.*, 1: 120; *ibid.*, 8: 1467.

³⁸ *Istilah Usuluddin dan Falsafah Islam: Bahasa Arab - Bahasa Malaysia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991), 241.

³⁹ *Baṣīrah al-qalb* selanjutnya diringkaskan sebagai *baṣīrah*. Lihat juga hal ini dalam al-Ghazālī, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, 8: 1364.

⁴⁰ *Ibid.*, 8: 1383.

⁴¹ Aḥmad b. `Alī b. Ḥajar al-`Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. `Abd al-Qādir Shaybah al-Hamad (Riyadh: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah Athnā' al-Nashr, 2001), 1: 146.

⁴² Al-Ghazālī, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, 8: 1363-1364.

ḥaḍrah al-rubūbiyyah) pada alam rendah (*`ālam al-mulk*) dan alam tinggi (*`ālam al-malakūt*).⁴³

Apabila peringkat *mushāhadah* dan *ma`rifah* semakin sebatu dalam kalbu, maka kalbu individu dapat mencapai peringkat keteguhan yang dinyatakan juga sebagai *ḥaqq al-yaqīn*.⁴⁴ Adapun selepas peringkat *ḥaqq al-yaqīn* ialah *kamāl al-yaqīn* iaitu merujuk kepada kemampuan individu mukmin yang telah meraih *ḥaqq al-yaqīn* menghimpunkan kebenaran Syariah Islam yang zahir dan yang batin. Oleh itu, peningkatan kualiti kalbu dari lalai menuju *kāmil* yang memaparkan pembenaran terhadap kalimah tauhid turut menunjukkan peningkatan ilmu dari yakin (*al-yaqīn*) kepada *`ayn al-yaqīn*, *ḥaqq al-yaqīn* dan *kamāl al-yaqīn*.⁴⁵

1. Aras kalbu insan yang lalai (*al-ghāfil*):⁴⁶

“Bahawa insan mengucapkan dengan lisannya *lā ilāha illā Allāh* akan tetapi hatinya lalai atau mengingkarinya seperti tauhid golongan munafik.”

2. Aras kalbu muslim iaitu peringkat *`ilm al-yaqīn*:⁴⁷

“Bahawa dia [kalbunya] membenarkan makna lafaz sebagaimana dibenarkan oleh umumnya kaum muslimin, iaitu iktikad orang awam.”

3. Aras kalbu *muqarrabīn* iaitu peringkat *`ayn al-yaqīn*:⁴⁸

“Bahawa dia [kalbunya] menyaksikan dengan jalan penyingkapan (*al-kashf*) dengan perantaraan cahaya kebenaran. Itulah kedudukan golongan *muqarrabīn*. Demikian itu apabila dia [kalbunya] melihat kepada yang banyak, dia [kalbunya] melihat bahawa semua

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, 1: 91.

⁴⁵ Dalam konteks tasawuf, ia disebutkan juga sebagai *arbāb al-aḥwāl*. *Ibid.*, 8: 1364; Al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Dalāl*, 102-103; Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 77.

⁴⁶ Al-Ghazālī, *Iḥyā' `Ulūm al-Dīn*, 13: 2486-2487.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*; Al-Ghazālī, “Rawḍah al-Ṭālibīn `Umdah al-Sālikīn”, 113-114.

itu datang dari Tuhan Yang Maha Esa lagi Maha Perkasa.”

4. Aras kalbu *ṣiddiqīn* iaitu peringkat *ḥaqq al-yaqīn*:⁴⁹ “Bahawa dia [kalbunya] tidak menyaksikan kepada yang ada melainkan hanya kepada Yang Maha Esa. Itulah *mushāhadah* golongan *ṣiddiqīn*. Dan dinamakan ahli tasawuf sebagai *fanā*’ dalam tauhid. Ini kerana dia [kalbunya] tidak bersaksi kecuali hanya kepada Yang Maha Esa. Dan pada dirinya juga tidak dilihat.”
5. Aras kalbu *kāmil* iaitu peringkat *kamāl al-yaqīn*:⁵⁰ “Bahawa siapa yang dapat menghimpunkan yang zahir dan yang batin seluruhnya adalah dia tergolong dalam kalangan yang sempurna (*kāmil*). Hal itu sesuai dengan makna kalimat, ‘Insan yang sempurna adalah insan yang *nūr ma`rifahnya* [Ihsan] tidak menghapuskan *nūr wara`nya* [Syarak]’. Dengan itu, insan sedemikian tidak memberi kesempatan dirinya untuk meninggalkan ketetapan dalam hukum syarak dan kesempurnaan *baṣīrah*.”

Astronomi Islam dari Sudut Prinsip Keutamaan

Keutamaan (*al-awlawiyyāt*) sebagaimana dijelaskan oleh al-Qaraḍāwī bermaksud meletakkan sesuatu pada kedudukannya secara adil berasaskan pertimbangan wahyu dan akal.⁵¹ Dalam kajian ini, keutamaan ilmu merujuk kepada meneliti suatu permasalahan ilmu dari sudut yang perlu diutamakan dan dikemudiankan pula apa

⁴⁹ Al-Ghazālī, *Ihyā’ `Ulūm al-Dīn*, 13: 2486-2487; Al-Ghazālī, “Rawḍah al-Ṭālibīn `Umdah al-Sālikīn”, 113-114.

⁵⁰ Al-Ghazālī, *Mishkāṭ al-Anwār*, 78; Al-Ghazālī, *al-Arbā`īn fī Uṣūl al-Dīn fī al-`Aqā`id wa Asrār al-`Ibādāt wa al-Akhlāq*, ed. `Abd Allah `Abd al-Ḥamīd `Irwānī (Damsyik: Dār al-Qalam, 2003), 145-146.

⁵¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fī Fiqh al-Awlawiyyāt wa Dirāsah Jadīdah fī Ḍawī’ al-Qur`ān wa al-Sunnah* (Kaherah: Maktabah al-Wahbah, 1996), 9.

yang wajar dibelakangkan. Setiap perkara perlu diletakkan secara wajar mengikut kedudukannya.

Perihal keutamaan turut disentuh dalam al-Quran seperti mengutamakan neraca yang benar dalam membuat pertimbangan⁵² dan mengutamakan perkara dasar ketika berhadapan dengan perbezaan.⁵³ Begitu juga dalam hadith Nabi SAW, misalnya keutamaan seorang mukmin yang kuat lebih dikasihi Allah SWT berbanding mukmin yang lemah dan keutamaan usaha terhadap perkara yang lebih bermanfaat.⁵⁴

Dengan meletakkan keutamaan ilmu sebagai prinsip, maka suatu masalah dicerakinkan dengan cermat. Perkara dasar (*uṣūl*) dipelihara, manakala perkara cabang (*furū'*) menjadi tempat meraikan perbezaan pemikiran. Dalam keilmuan Islam, perkara cabang dipaparkan menerusi aspek *zannī* wahyu. Ia diketahui merupakan medan perbezaan para ulama yang telah melahirkan pelbagai pendekatan dan ragam pemikiran. Hal demikian adalah suatu yang lazim dalam wacana ilmiah di mana kadangkala perbezaan itu membawa kepada konflik.⁵⁵

Misalnya dalam kajian *hīlal*, konflik pendekatan rukyah dan hisab sudah menjadi kebiasaan akibat

⁵² Al-Isrā' 17: 35.

⁵³ Al-Nisā' 4: 59 & Al-Aḥzāb (33): 6

⁵⁴ Terjemahan Hadith: Abu Hurayrah RA berkata: Rasulullah SAW bersabda: "Mukmin yang kuat lebih baik dan lebih dicintai Allah daripada seorang mukmin yang lemah, dan pada kedua-duanya terdapat kebaikan. Bersungguh-sungguhlah terhadap perkara yang bermanfaat bagimu dan mintalah pertolongan kepada Allah serta janganlah sesekali engkau bersikap lemah. Apabila engkau ditimpa sesuatu musibah, janganlah engkau berkata, 'Kalaulah aku berbuat demikian pasti akan begini dan begitu.' Akan tetapi katakanlah, 'Ini telah ditakdirkan Allah dan Allah berbuat apa sahaja yang Dia kehendaki.' Ini kerana ucapan 'kalau' akan membuka celah perbuatan syaitan." Hadith riwayat Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Īmān bi al-Qadr, Bāb al-Īmān bi al-Qadr wa al-lz'ān Lah, no. Hadith 2664, 1142.

⁵⁵ Al-Qaradāwī, *Fī Fiqh al-Awlawiyyāt*, 9.

perbezaan kefahaman terhadap nas *zannī* itu sendiri. Maka, lahir pelbagai kaedah dari batasan kualitatif hinggalah kuantitatif. Rentetan itu, prinsip keutamaan yang terkandung dalam wacana ilmu Islam dapat diterapkan dalam kerangka analisis astronomi Islam supaya perkembangan ilmu, penyelesaian masalah dan perbezaan pemikiran yang berlaku tidak membelakangkan dasar-dasar penting yang mustahak didahulukan.⁵⁶ Dua dasar penting digariskan dalam prinsip keutamaan ilmu untuk kerangka analisis astronomi Islam iaitu mengutamakan aspek fundamental (*ḍarūrī*) daripada aspek teoritikal (*naẓarī*) dan mengutamakan objektif daripada bentuk eksplisit.

1. Mengutamakan aspek fundamental (*ḍarūrī*) daripada aspek teoritikal (*naẓarī*)

Aspek fundamental (*ḍarūrī*) dalam sumber wahyu menyalurkan pengetahuan fardhu ain yang mesti diketahui kerana kebanyakannya mengajar perkara-perkara *qaṭʿī* yang sabit dengan riwayat mutawatir. Individu muslim wajib mengenal Allah SWT, para rasul, para malaikat, mengetahui urusan solat fardu, ibadah puasa, ibadah zakat, ibadah haji, larangan-larangan Allah SWT dan pelbagai lagi di mana semuanya itu bersifat pasti dan yakin.⁵⁷

Sebaliknya, tiada kewajiban untuk setiap individu mendalami aspek teoritikal (*naẓarī*) yang hanya mampu dikuasai oleh sebahagian yang lain. Aspek teoritikal menyampaikan pengetahuan fardhu kifayah yang berlegar dalam ruang *zannī* dan hanya terbatas kalangan tertentu yang berkelayakan. Ia tidak diperolehi melainkan dengan berusaha dan dianugerahkan kefahaman yang benar oleh Allah SWT.

⁵⁶ *Ibid.*, 244.

⁵⁷ Muḥammad Abū Zahrah, *al-ʿAqīdah al-Islāmiyyah kamā Jāʿa bihā al-Qurʾān al-Karīm* (Kaherah: Majmaʿ al-Buhūth al-Islāmiyyah, 1969), 12-15.

Pengetahuan fardhu kifayah lazimnya tidak mempunyai sandaran nas yang jelas dalam al-Quran mahupun Hadith. Kalaupun ada sandarannya maka ia terhad melalui riwayat *aḥad* yang pastinya mengundang perbezaan ijthad. Perlulah diketahui bahawa penekanan aspek fundamental dan pengetahuan fardhu ain bukan bermaksud membelakangkan pengembangan aspek teoritikal dan fardhu kifayah melainkan kerana faktor keutamaan. Malah, pengembangan pengetahuan teoritikal bagi individu Muslim tidak akan sempurna dan berdiri kukuh tanpa memahami aspek fundamental.⁵⁸

Dalam konteks nas astronomi yang berkaitan dengan keimanan, contoh penting yang dapat ditampilkan mengenai keutamaan aspek fundamental ialah kewajipan mensucikan Allah SWT (*tanzīh*) iaitu menetapkan (*ithbāt*) Allah SWT bersifat dengan segala kesempurnaan dan menafikan (*naftī*) Allah SWT bersifat dengan kekurangan atau penyerupaan dengan makhluk.⁵⁹ Ia adalah dasar akidah Islam berasaskan nas *qaṭʿ*.⁶⁰

Keutamaan dasar itu dapat dilihat begitu ditekankan oleh para mufassir ketika mereka menjelaskan nas berkaitan astronomi dalam surah al-Anʿām ayat 76 hingga 78. Ayat berkenaan menerangkan penolakan Nabi Ibrahim AS terhadap objek samawi sebagai Tuhan. Ini kerana objek itu menunjukkan sifat pergerakan dan peredaran yang menjadi dalil yakin bahawa ia adalah makhluk yang baharu. Mustahil bagi Tuhan memiliki sifat boleh berubah-ubah tempat dan mengalami peredaran.⁶¹

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Al-Ghazālī, *al-Arbāʿīn fī Uṣūl al-Dīn*, 17-19; Al-Ghazālī, *Ihyāʾ Ṭulūm al-Dīn*, 1: 154-155.

⁶⁰ Al-Shūrā 42: 11.

⁶¹ Kajian aspek *tanzīh* lihat dalam Mohd Faizal Abdul Khir dan Che Zarrina Sa'ari, *Konsep al-Tanzīh Imam al-Qushayri* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2013), 70.

2. Mengutamakan objektif daripada bentuk eksplisit

Untuk mengendalikan kepelbagaian aspek teoritikal dan keluasan perkara *furu`*, maka aspek objektif iaitu matlamatnya (*maqāṣid*) penting untuk diamati dengan cermat berbanding rupa eksplisit (*ẓāhir*) iaitu luarannya. Pendekatan menilai dari sudut eksplisit sahaja tanpa mendalami objektif dapat mengundang kekeliruan.⁶² Bagi mengutamakan objektif, maka ia memerlukan ketelitian. Hubungan sebab akibat perlu dikaji dari pelbagai aras tingkatan dan sudut pandang yang berbeza. Konteks makna (*dalālah*) perlu diamati dengan cermat dan mempertimbangkan latar belakang ilmu.

Penelitian tidak terbatas hanya dari sudut eksplisit sahaja malah menekuni hal-hal yang halus dan mendalam. Perkara ranting yang terpisah-pisah diteliti kemudian disatukan dari sudut prinsip. Bukti-bukti terperinci terus dicari untuk perumusan yang universal. Gejala yang kabur dikembalikan kepada hakikat ilmiah yang nyata. Ruang *ẓannī* yang kabur disandarkan kepada ruang *qaṭ`ī* yang jelas dan konkrit. Penting diketahui bahawa penekanan terhadap objektif bukan bermaksud untuk mengabaikan hal-hal eksplisit melainkan kerana faktor keutamaan. Aspek objektif itu sendiri tidak akan dapat dikenal pasti kecuali setelah aspek eksplisit diteliti terlebih dahulu.⁶³

⁶² Hal ini diterangkan oleh al-Qaraḍāwī: "Kekeliruan sering dilakukan oleh ahli agama. Sesungguhnya mereka hanya terapung-apung di permukaan. Mereka tidak turun menyelam ke dasarnya kerana mereka tidak memiliki keahlian untuk menyelam ke sana mengambil mutiaranya. Mereka disibukkan oleh perkara yang zahir daripada meneliti rahsia dan objektif yang sebenarnya. Mereka dilalaikan oleh perkara-perkara cabang daripada perkara yang utama. Mereka menampilkan agama Allah dan hukum-hukum Syariah kepada hamba-hambaNya dalam bentuk yang bermacam-macam. Mereka tidak menghimpunnya secara menyeluruh dan mengikatnya dengan satu ikatan. Maka terparalah Syariah Islam mengikut ucapan dan pena mereka..." Lihat al-Qaraḍāwī, *Fi Fiqh al-Awlawiyyāt*, 69-70.

⁶³ *Ibid.*

Analisis Konsep Alam dari Perspektif Astronomi Islam

Konsep adalah gambaran minda (*dhihn*) terhadap suatu objek sama ada secara ringkas ataupun kompleks.⁶⁴ Suatu konsep terdiri daripada dua ciri penting iaitu ciri asas dan ciri pelengkap. Kedua-dua ciri itu dapat terbentuk daripada fakta, kesimpulan ataupun prinsip. Ciri asas merujuk kepada maklumat fundamental yang utama dimiliki oleh subjek. Tanpa ciri asas, suatu konsep tidak mempunyai sandaran kukuh untuk mendokong makna yang ingin disampaikannya. Ciri pelengkap pula merujuk kepada maklumat sampingan yang dapat menguatkan ciri asas untuk dibenarkan (*taṣḍīq*) dan mengurangkan darjah kesamarannya (*ambiguity*).⁶⁵ Ciri-ciri terbabit penting dinyatakan bagi mengelakkan miskonsepsi (*misconception*) iaitu salah faham terhadap subjek yang digambarkan.⁶⁶

Oleh hal yang demikian, konsep alam dapat diteliti dengan mengambil kira dua ciri terbabit. Dari sudut pengertian, perkataan alam mempunyai beberapa definisi. Pertama, dunia atau bumi. Kedua, segala yang ada di langit dan di bumi. Ketiga, lingkungan yang meliputi golongan atau kumpulan orang atau hidupan lain yang tertentu atau sejenis. Keempat, bidang atau lingkungan kegiatan, minat dan lain-lain. Kelima, idea segala daya atau kekuatan dan sebagainya yang seakan-akan mengatur isi dunia.⁶⁷ Dalam bahasa Arab, secara literal alam dinyatakan sebagai *al-`ālam*. Ia didefinisikan sebagai hasil

⁶⁴ Mohd Azhar Abd Hamid, *Pengenalan Pemikiran Kritis dan Kreatif* (Skudai: Universiti Teknologi Malaysia, 2001), 151.

⁶⁵ Anita Nuopponen, "Methods of Concept Analysis-Tools for Systematic Concept Analysis (1/3)," *LSP Journal-Language for Special Purposes, Professional Communication, Knowledge Management and Cognition* 1, no. 1 (2010).

⁶⁶ *Ibid.*; John Gerring, "What Makes a Concept Good? A Criterial Framework for Understanding Concept Formation in the Social Sciences," *Polity* (1999).

⁶⁷ Noresah Baharom et al., *Kamus Dewan*, 30.

ciptaan seluruhnya. Kata jamaknya ialah *al-`ālamūn*. Kata akarnya adalah *`alm* iaitu tanda. Ia sinonim dengan *al-khalq* iaitu ciptaan.⁶⁸ Dari segi istilah sebagaimana diterangkan oleh al-Ghazālī, alam ialah setiap mawjud (*mawjūd*) selain daripada Allah SWT.⁶⁹

Dalam kajian ini, konsepsi alam menurut al-Ghazālī menjadi asas rujukan dan kerangka analisisnya disusun mengikut perkaedahan ilmu astronomi Islam. Untuk itu, pengertian alam oleh al-Ghazālī bahawa "*setiap mawjūd selain daripada Allah SWT*" diperhalusi dengan tiga ciri utama yang merangkumi aspek fundamental dan aspek teoritikal. Ciri-ciri itu menjadi keutamaan untuk diteliti apakah ia diambil kira dalam suatu konsep alam ataupun tidak.

Ciri asasi yang pertama adalah merujuk kepada peranan Allah SWT sebagai Pencipta (*al-Khāliq*)⁷⁰ beserta dengan dua dasar penting dalam akidah Islam yang penting digariskan iaitu *wahdāniyyah* (keesaanNya) dan *tanzīh* (kemahasucianNya). Secara asas, Allah SWT sebagai Pencipta segala sesuatu telah diterangkan dalam surah al-Mu'min ayat 62,⁷¹ *wahdāniyyah* Allah SWT adalah sebagaimana diterangkan menerusi surah al-Ikhlās ayat 1 hingga 4, manakala *tanzīh* diungkapkan dalam surah al-Shūrā ayat 11. Adapun *tanzīh* sebagai dasar akidah Islam menetapkan (*ithbāt*) Allah SWT bersifat dengan segala kesempurnaan sebagaimana dikehendakiNya dan menafikanNya (*naftī*) bersifat dengan kekurangan atau penyerupaan dengan makhluk.⁷²

⁶⁸ Ibn Manzūr, *Lisān al-`Arab*, 35: 3085.

⁶⁹ Al-Ghazālī, *al-Iqtisād fi al-`Itiqād* (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1988), 24-25, 46-49; Al-Ghazālī, *Ihyā' `Ulūm al-Dīn*, 1: 183-187.

⁷⁰ Al-Ghazālī, *al-Iqtisād*, 46-59; Al-Ghazālī, *Ihyā' `Ulūm al-Dīn*, 1: 183.

⁷¹ Al-Ghazālī, *al-Arbā'īn fi Uṣūl al-Dīn*, 18-19.

⁷² Al-Shūrā 42: 11, terjemahan: Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia, dan Dia-lah yang Maha Mendengar dan Melihat." Lebih

Ciri asasi yang kedua adalah merujuk kepada aspek alam iaitu ketetapan bahawa alam maujud berasal daripada tiada (*ʿadam*), bersifat baharu (*ḥādīth*) dan mengalami kemusnahan (*fanāʾ*). Ciri tersebut merupakan ijmak bagi ahli Sunnah.⁷³ Berkaitan dengan penciptaan alam daripada tiada, alam menerima kewujudan disebabkan oleh kuasa (*qudrah*) dan kehendak (*irādah*) Allah SWT. Oleh sebab itu, alam dinyatakan sebagai mungkin (*mumkīn al-wujūd*) sedangkan kewujudan Allah SWT sebagai Tuhan Maha Pencipta (*al-Khāliq*) adalah berstatus wajib (*wājib al-wujūd*).

Satu perkara penting untuk diketahui ialah cerapan manusia terhadap alam dan fenomenanya hanyalah persepsi minda. Hukum alam yang dapat diketahui oleh pencerap hanya merupakan kelaziman sebab (*talāzum al-asbāb*) atau disebut juga sebagai hukum adat. Adapun hakikat kejadian dan kewujudan alam yang sebenarnya adalah tertakluk kepada *qudrah* dan *irādah* Allah SWT.⁷⁴ Selain daripada itu, alam juga dirujuk sebagai baharu (*ḥādīth*) kerana ia mengalami proses penciptaan daripada tiada kepada ada. Segala fenomena alam dan sekalian makhluk tertakluk dengan sifat baharu terbabit. Alam bukannya wujud sedia kala (*qidam*).⁷⁵ Sedangkan yang

lanjut rujuk al-Ghazālī, *al-Arbāʿīn fī Uṣūl al-Dīn*, 17-19; al-Ghazālī, *Iḥyāʾ Ulūm al-Dīn*, 1: 154-155.

⁷³ Lihat juga hal ini dalam Abī al-Faṭḥ Muḥammad bin ʿAbd al-Karīm al-Shahrastānī, *al-Mīlāl wa al-Niḥāl*, ed. Aḥmad Fahmī Muḥammad (Beirut, Lubnan: Dār al-Kutub ʿIlmiyyah 1992; cet. 2), 1: 86.

⁷⁴ *Ibid.*, 47. Luqmān 31: 25, terjemahan: "Dan sesungguhnya jika kamu tanyakan kepada mereka: "Siapakah yang menciptakan langit dan bumi?" Tentu mereka akan menjawab: "Allah." Katakanlah: "Segala puji bagi Allah"; tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui". Al-Ṣāffāt 37: 96, terjemahan: "Padahal Allah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu".

⁷⁵ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min ʿIlm al-Uṣūl*, 1: 139-143; Al-Ghazālī, *al-Munqīdh min al-Dalāl*, 66-68; Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 46-47.

bersifat *qidam* hanya Allah SWT.⁷⁶ Alam juga menerima kemusnahan (*fanā'*). Sebaliknya yang bersifat kekal iaitu *baqā'* hanya Allah SWT.⁷⁷

Ciri ketiga sebagai ciri pelengkap iaitu merujuk kepada aspek perkaedahan ilmu dan keutamaannya (*al-awlawiyyāt*). Penjelasan konsep alam adalah bersandar kepada perkaedahan ilmu tertentu dan mengambil kira prinsip keutamaan iaitu mengutamakan aspek fundamental (*darūrī*) daripada aspek teoritikal (*nazarī*) dan mengutamakan objektif daripada bentuk eksplisit. Mengenai perkaedahan ilmu, konsepsi alam yang diterangkan oleh al-Ghazālī adalah menggunakan kaedah mantik (*burhān*) dan melalui klasifikasi kualiti kalbu.

Pendekatan mantik itu menerapkan kaedah deduktif (*qiyās*), contohnya, setiap yang baharu mempunyai sebab (pernyataan major), alam adalah baharu (pernyataan minor), maka, alam mempunyai sebab (kesimpulan).⁷⁸ Mengenai klasifikasi kualiti kalbu, ia dibangunkan mengikut peningkatan kualiti kalbu-ilmu menurut al-Ghazālī yang telah diterangkan sebelum ini iaitu dari lalai, kemudian muslim, *muqarrabīn*, *ṣiddiqīn* dan akhir sekali *kāmil*.⁷⁹

1. Aras kalbu yang lalai (*al-ghāfil*), iaitu kalbu insan yang lebih kuat memahami alam maujud dan memandang setiap suatu perkara itu hanya secara zahir. Kalbu insan berada dalam keadaan lalai dan terikat penyaksiannya pada alam *mulk*.⁸⁰
2. Aras kalbu Muslim, iaitu kalbu insan yang memahami alam maujud dengan ilmu yakin (*ilm al-yaqīn*). Kefahamannya mengenai asal alam adalah

⁷⁶ Al-Ghazālī, *al-Iqtisād fi al-'Itiqād*, 46. Al-Ḥadīd 57: 3.

⁷⁷ *Ibid.*, 51. Al-Raḥmān 55: 26-27; Al-Qaṣaṣ 28: 88; Al-Ḥadīd 57: 20.

⁷⁸ *Ibid.*, 46-49; Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, 1: 183.

⁷⁹ Dalam konteks tasawuf, ia disebutkan juga sebagai *arbāb al-aḥwāl*. *Ibid.*, 8: 1364; Al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, 102-103; Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 77.

⁸⁰ *Ibid.*; Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 51-52.

tiada (*ʿadam*), baharu (*ḥādīth*) dan musnah (*fanāʾ*) bersandarkan dalil-dalil yakin daripada sumber nakliah dan akliah. Ia juga mengetahui kewujudan alam *mulki* dan alam *malakut* sebagaimana dikhabarkan oleh sumber wahyu.⁸¹

3. Aras kalbu *muqarrabīn*, iaitu kalbu mukmin yang dapat menyaksikan alam maujud menerusi *ʿayn al-yaqīn* setelah dianugerahkan *mushāhadah* oleh Allah SWT.⁸² Aras ini merupakan peringkat *mushāhadah* yang tertumpu kepada nama-nama dan sifat Allah SWT (*al-asmāʾ wa al-ṣifāt*). Peringkat *maʿrifah* ini dirujuk sebagai *mushāhadah muqarrabīn*.⁸³ Pada aras ini juga, kalbu mukmin turut menyaksikan kebesaran, kemuliaan dan keagungan Allah SWT yang terdapat pada alam maujud meliputi alam *mulk* dan alam *malakut*.⁸⁴ Kedudukan penyaksian itu disebutkan dalam pelbagai bentuk ungkapan antaranya *al-ḥaḍrah al-rubūbiyyah*, *al-ḥaḍrah al-quḍsiyyah*, *al-ḥaḍrah al-mālik* dan *al-ḥaḍrah al-jabarūt*.⁸⁵ *Al-Ḥaḍrah al-rubūbiyyah* mencerminkan kedudukan kalbu yang telah memperoleh *ʿayn al-yaqīn*. Kedudukan itu lebih tinggi martabatnya berbanding alam mulki dan alam malakut. Ia turut dinisbahkan sebagai kedudukan pertengahan (*al-awsaʿ*) kerana ia

⁸¹ Al-Ghazālī, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, 13: 2486-2487; Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 51-52; Al-Ghazālī, *Mukāshafah al-Qulūb*, ed. Abū ʿAbd al-Raḥmān Ṣalāḥ Muḥammad Muḥammad ʿUwayḍah (Kaherah: Dār al-Manar, 1998), 88.

⁸² Al-Ghazālī, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, 8: 1345; Al-Ghazālī, "al-Risālah al-Laduniyyah", 244; Al-Ghazālī, "Rawḍah al-Ṭālibīn", 135.

⁸³ Al-Ghazālī, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, 8: 1345; Al-Ghazālī, "al-Risālah al-Laduniyyah", 244; Al-Ghazālī, "Rawḍah al-Ṭālibīn", 135; Al-Ghazālī, *al-Arbāʾīn fī Uṣūl al-Dīn*, 64.

⁸⁴ Al-Ghazālī, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, 8: 1363-1364.

⁸⁵ Al-Ghazālī, *al-Arbāʾīn fī Uṣūl al-Dīn*, 64, 69; Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 70.

menemukan penyaksian alam dan ketuhanan dalam kalbu seorang mukmin.⁸⁶

4. Aras kalbu *ṣiddiqīn*, iaitu kalbu *muqarrabīn* yang telah teguh dan hanya *mushāhadah* kepada Allah Yang Maha Esa walaupun ketika dirinya memandang alam maujud. Aras ini merupakan peringkat *mushāhadah* yang tertumpu sepenuhnya secara mutlak kepada Allah SWT. Peringkat *ma`rifah* ini dinisbahkan sebagai *mushāhadah ṣiddiqīn* dan ia dapat dinyatakan juga sebagai *ma`rifah al-Haqq* atau *ma`rifah Allāh*. Ia adalah kemuncak kehambaan kepada Allah SWT.⁸⁷ Pada aras ini, kalbu turut menyaksikan bahawa sifat hakiki alam maujud yang menjadi permulaannya adalah tiada (*ʿadam*) dan pengakhirannya ialah musnah (*fanāʿ*). Sedangkan yang wujud sediakala (*qidam*) dan kekal selamanya (*baqāʿ*) hanya Allah SWT. Kedudukan penyaksian tersebut menunjukkan martabat kalbu insan telah berada di *al-ḥaḍrah al-lāhūt* di mana posisi itu lebih tinggi berbanding *al-ḥaḍrah al-rubūbiyyah*. *Al-Haḍrah al-lāhūt* turut disebutkan sebagai *al-quḍs al-lāhūt*.⁸⁸
5. Aras kalbu *kāmil*, iaitu kalbu *ṣiddiqīn* yang mampu menghimpunkan (*jāmiʿ*) penyaksian kebesaran dan keagungan Allah SWT pada hakikat alam secara menyeluruh dari yang zahir hingga yang batin.

⁸⁶ Al-Ghazālī, *Iḥyāʿ ʿUlūm al-Dīn*, 8: 1345; Al-Ghazālī, "al-Risālah al-Laduniyyah", 244; Al-Ghazālī, "Rawḍah al-Ṭālibīn ʿUmdah al-Sālikīn", 135; Al-Ghazālī, *al-Arbāʿīn fī Uṣūl al-Dīn fī al-ʿAqāʿid wa Asrār al-ʿIbādāt wa al-Akhlāq*, 64.

⁸⁷ Al-Ghazālī, *Iḥyāʿ ʿUlūm al-Dīn*, 8: 1345; Al-Ghazālī, "al-Risālah al-Laduniyyah", 244; Al-Ghazālī, "Rawḍah al-Ṭālibīn ʿUmdah al-Sālikīn", 135; Al-Ghazālī, *al-Arbāʿīn fī Uṣūl al-Dīn fī al-ʿAqāʿid wa Asrār al-ʿIbādāt wa al-Akhlāq*, 68.

⁸⁸ Al-Ghazālī, *Iḥyāʿ ʿUlūm al-Dīn*, 8: 1345; Al-Ghazālī, "al-Risālah al-Laduniyyah", 244; Al-Ghazālī, "Rawḍah al-Ṭālibīn ʿUmdah al-Sālikīn", 135; Al-Ghazālī, *al-Arbāʿīn fī Uṣūl al-Dīn fī al-ʿAqāʿid wa Asrār al-ʿIbādāt wa al-Akhlāq*, 68.

Penyaksiannya itu dinyatakan juga sebagai *kamāl al-yaqīn*. Insan bersikap adil, bijaksana dan bersikap teguh mengikuti akhlak Rasulullah SAW, mengingat Allah SWT (*dhikr Allāh*) dan berkemampuan memimpin insan lain meraih kemaslahatan di dunia dan akhirat.⁸⁹

Biografi Ringkas Daud al-Fatani

Nama penuh Daud al-Fatani ialah Wan Daud bin Wan Abdullah bin Wan Idris @ Tok Wan Derasid @ Wan Senik bin Tok Wan Abu Bakar bin Tok Kaya Pandak bin Andi (Faqih) Ali Datuk Maharajalela.⁹⁰ Tempat kelahiran Daud al-Fatani yang lebih munasabah ialah Kg. Keresik, Patani. Adapun catatan tahun 1769M/1183H untuk menunjukkan tarikh kelahiran Daud al-Fatani adalah kurang tepat berdasarkan tarikh kematian guru-gurunya semasa beliau berada di Makkah.

Misalnya, `Isā bin Aḥmad al-Qāhirī al-Barrawī meninggal pada tahun 1768M/1182H dan Muḥammad bin `Abd al-Karīm al-Sammānī al-Madānī pada tahun 1775M/1189H. Ramai para pengkaji berpandangan bahawa Daud al-Fatani berangkat ke Makkah ketika

⁸⁹ Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 78; Al-Ghazālī, *al-Arbā`īn fī Uṣūl al-Dīn fī al-`Aqā'id wa Asrār al-`Ibādāt wa al-Akhlāq*, 145-146, al-An`ām 3: 110, terjemahan: "Kamu adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma`ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, antara mereka ada yang beriman dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik."

⁹⁰ Terdapat pelbagai bentuk pengungkapan nama penuh beliau. Lihat dalam Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Syeikh Daud Bin Abdullah al-Fatani: Ulama' dan Pengarang Terulung Asia Tenggara* (Shah Alam: Hizbi, 1990), 9-11. Bandingkan dengan Ahmad Fathy al-Fatani, *Ulama Besar dari Patani* (Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2002), 25-26.

beliau masih remaja dan berguru dengan kedua-dua tokoh ulama itu.⁹¹

Dari sudut latar belakang keluarga, Daud al-Fatani merupakan anak sulung daripada enam orang adik beradik iaitu Wan Abd al-Qadir, Wan Abd al-Rasyid, Wan Idris, Wan Nik dan seorang perempuan.⁹² Keluarga beliau kemudiannya berkembang dan tersebar di pelbagai tempat di alam Melayu sehingga ke Makkah. Antara tokoh ulama masyhur yang merupakan ahli keluarga beliau ialah Nik Dir al-Fatani (1829-98M) dan Nik Mat Kecil al-Fatani (1844-1915M).⁹³ Dari segi sahsiahnya, hasil penulisan Daud al-Fatani menunjukkan bahawa beliau merupakan seorang yang sangat merendah diri, sentiasa mengaku banyak berdosa, mengaku lemah, tidak berdaya dan banyak bergantung kepada Allah SWT. Hasil tulisannya itu menjadikan beliau cukup dikenali dengan sifat warak.⁹⁴

Mengimbas latar belakang keilmuan Daud al-Fatani, beliau pada peringkat awal memperolehi pendidikan daripada keluarganya sendiri yang memang terkenal alim dalam agama. Bapa, bapa saudaranya dan datuknya iaitu Syeikh Abdullah, Syeikh Safiyudin dan Syeikh Idris merupakan tokoh ulama yang dikenali di Patani. Selain itu, beliau turut berguru daripada ulama tempatan lain serta yang datang dari Timur Tengah khususnya dari Yaman.⁹⁵ Beliau juga mengikuti pengajian pondok di

⁹¹ Fauzi Deraman, *Hadith dalam karya Syeikh Daud al-Fatani* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2010), 36.

⁹² Wan Mohd. Shaghir Abdullah, "Sejarah Ringkas Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani dan Karya-karyanya," dalam *Kertas Kerja Nadwah Ilmiah Tokoh Ulama Peringkat Kebangsaan kali ke-4*, Pusat Islam Kuala Lumpur, 17-19 Disember, 1991, 13.

⁹³ Kedua-duanya merupakan cucu saudara Daud al-Fatani. Lihat dalam Ahmad Fathy al-Fatani, *Ulama Besar dari Patani*, 44, 74.

⁹⁴ Fauzi Deraman, *Hadith dalam karya Syeikh Daud al-Fatani*, 40.

⁹⁵ Ahmad Fathy al-Fatani, *Ulama Besar dari Patani*, 26; Virginia Matheson dan M. Barry Hooker, "Jawi Literature in Patani: The Maintenance of an Islamic Tradition," *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 61, no. 1 (1988), 1-86.

Patani kemudiannya belajar di Aceh menjadi murid kepada Muhammad Zain bin Faqih Jalaluddin al-Asyī selama dua tahun sebelum beliau berangkat ke Hijaz dan menetap di sana dalam jangka waktu yang panjang sekitar 30 tahun.⁹⁶

Daud al-Fatani diakui sebagai tokoh ulama alam Melayu dan kedudukannya tidak diragui lagi. Beliau telah menghasilkan karya dalam pelbagai bidang ilmu seperti akidah, fiqh, tasawuf, sejarah, sastera, zikir, fadilat amalan dan lain-lain termasuklah pemikiran Islam tentang alam yang diteliti dalam kajian ini. Pengkaryaan itu jelas membuktikan beliau adalah seorang sarjana Islam prolific dan berkarya dalam bahasa Arab dan Melayu. Berbanding karyanya dalam bahasa Arab, karyanya dalam bahasa Melayu lebih banyak tersebar dan meluas dipelajari di Alam Melayu.⁹⁷

Karya *Manhal al-Şāfi*

Manhal al-Şāfi merupakan karya jawi yang menjelaskan ilmu tasawuf. Dalam bahasa Melayu, judul kitab tersebut bermaksud *Telaga yang Suci*. Pada peringkat awal, para pengkaji berbeza pandangan mengenai pengarang kitab ini dan terdapat empat nama pengarang iaitu:⁹⁸

1. Abdul Kadir Bukit Bayas, berdasarkan pandangan Hamdan Hassan.
2. Abdul Rahman bin Abdul Mubin Pauk Boh al-Fatani, berdasarkan satu manuskrip yang berada dalam

⁹⁶ Berhubungan dengan kewafatannya, al-Fatani meninggal sekitar tahun 1847M bersamaan dengan 1265H. Beliau dimakamkan di Taif bersebelahan dengan makam Sayyidina `Abd Allāh b. `Abbās iaitu sepupu Rasulullah SAW. Lihat Wan Mohd. Shaghir Abdullah, "Sejarah Ringkas Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani," 32.

⁹⁷ *Ibid*, 23.

⁹⁸ Wan Mohd. Shaghir Abdullah, ed., *Manhalush Şafi Syeikh Daud al-Fathani* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah dan Imatera Publishers, 1992), 1-3; Mohd Zain Abd Rahman, "Şaykh Dāwūd al-Faṭānī and His *Manhal al-Şāfi*: An Overview," *Jurnal AFKAR* 5, 2004.

koleksi PMM-PNM di bawah katalog MS 693. Naskah asal adalah milik Haji Wan Abdullah bin Muhammad Saman al-Fatani dan pada halaman depan naskah, tertera nama pemilik beserta dengan nama Abdul Rahman di mana beliau merupakan guru kepada Daud al-Fatani.

3. Abdul Qadir al-Fatani, berdasarkan satu manuskrip yang berada dalam koleksi PIKL di bawah katalog MI 17.
4. Daud al-Fatani, berdasarkan sepuluh manuskrip. Tiga manuskrip berada dalam koleksi Wan Mohd. Shaghir. Enam koleksi berada dalam koleksi PMM-PNM di bawah katalog MS 62, 232, 460, 519, 649 (A) dan 1333. Satu manuskrip berada dalam koleksi PIKL di bawah katalog MI 448.

Dari segi kajian manuskrip,⁹⁹ jelas bahawa kedudukan Daud al-Fatani sebagai pengarang adalah lebih kukuh. Ini berdasarkan kajian peringkat sarjana yang telah dibuat oleh Mohd. Zain Abd. Rahman¹⁰⁰ dan kajian lanjutan beliau pada tahun 2004,¹⁰¹ 2005¹⁰² dan 2007.¹⁰³ Pada tahun 1998 juga, Mohd Faudzinaim Badruddin turut membuat kajian doktor falsafah terhadap karya ini sebagai hasil penulisan Daud al-Fatani.¹⁰⁴

⁹⁹ Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Manhalush Shafi*, 1-3.

¹⁰⁰ Mohd Zain Bin Abd Rahman, "An Annotated Translation and Transliteration of al-Manhal al-Safi fi Bayan Ramz ahl al-Sufi of Sheikh Dawud al-Fatani" (Disertasi sarjana, International Institute of Islamic Thought and Civilization, 2000).

¹⁰¹ Mohd Zain Abd Rahman, "Shaykh Dāwūd al-Faṭānī and His Manhal al-Ṣāfi: An Overview," *Jurnal AFKAR* 5, 2004.

¹⁰² Mohd Zain Abd Rahman, "Shaykh Dāwūd al-Faṭānī's Manhal al-Ṣāfi: An Annotated Translation," *Jurnal AFKAR* 6 (2005): 77-118.

¹⁰³ Mohd Zain Abd Rahman, "Shaykh Dāwūd al-Faṭānī's Manhal al-Ṣāfi: An Annotated Transliteration," *Jurnal AFKAR* 8 (2007): 1-55.

¹⁰⁴ Faudzinaim Badaruddin, "Manhalul-sāfi by Shaykh Daud Bin Abdullah al-Fatānī as a Specimen of Malay Kitab Literature of 18-19 cc" (Tesis kedoktoran, University of London, 1998).

Untuk bahan kajian, pengkaji menggunakan cetakan Khazanah Fathaniyah sebagai rujukan utama. Salinan asal cetakan ini telah dilakukan oleh Muhammad Zain bin Mustafa al-Fatani dan ia selesai disalin pada malam Selasa, 16 Jamadil Awal di Makkah tanpa catatan tahun. Kemudian, transliterasi rumi dibuat oleh Wan Mohd. Shaghir selesai pada hari Selasa, 12 Rabiul Awal 1408H bersamaan 2 November 1987 di Pulau Midai, Kepulauan Riau. Ia mengandungi 58 halaman dan naskhah jawi turut dilampirkan dalam cetakan Khazanah Fathaniyyah. Dari segi matlamat, karya ini ditulis untuk menerangkan pelbagai istilah isyarat dan memberi kefahaman yang benar kepada penuntut ilmu yang merujuk pengarang.¹⁰⁵

Dari sudut kandungan, topik perbincangan dalam kitab ini adalah berkaitan dengan ilmu tasawuf khusus mengenai tabiat kalbu dan ia turut dikaitkan dengan perbincangan hakikat alam. Ia berada pada aras prinsip kepada akhlak itu sendiri. Hal ini dapat diteliti dalam kajian Osman Bakar¹⁰⁶ dan Mohd Uthman el-Muhammady.¹⁰⁷ Pandangan golongan moden yang melihat secara rasional atau literal semata-mata menganggap perbincangan kitab ini sebagai tasawuf falsafi.¹⁰⁸ Bagi Wan Mohd. Shaghir, beliau berpandangan bahawa perbincangan dalam karya ini dikategorikan sebagai tasawuf *ḥaqīqah*.

¹⁰⁵ Ini disebutkan oleh Daud al-Fatani, "Pada menyatakan beberapa pernyataan yang tiada terkaya daripadanya menyatakan dia, supaya menerangkan dengan dia segala hati kekasih yang pergi datang kepadaku, laki-laki dan perempuan..." Lihat dalam Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Manhalush Shafi Syeikh Daud al-Fathani*, 21.

¹⁰⁶ Osman Bakar, "Perspektif Kosmologi Tasawuf dalam Pemikiran Kosmologi Melayu," 1-9.

¹⁰⁷ Muhammad Uthman el-Muhammady, "Kosmologi Pada Para Fuqaha dan Ulama Sufiah dalam Pemikiran Melayu," 10-23.

¹⁰⁸ Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Manhalush Shafi Syeikh Daud al-Fathani*, VII.

Berdasarkan kerangka astronomi Islam, kandungan dalam karya *al-Manhal al-Ṣāfi* dapat diteliti maklumatnya membawa makna isyarat yang menjadi petunjuk bahawa ia berada pada aras *mushāhadah*. Justeru itu, ia lebih munasabah untuk dikelaskan sebagai tasawuf *mushāhadah* iaitu peringkat lanjutan bagi tasawuf akhlak.

Dapatan dan Perbincangan

Pendekatan analisis kajian ini adalah berpandu kepada prinsip keutamaan (*al-awlawiyyāt*). Oleh itu, analisis dibuat hanya terhadap ciri-ciri utama dan bersifat asasi yang telah digariskan tanpa mempolemikkan perkara-perkara khilaf yang menjadi perselisihan pandangan para ulama seperti doktrin Nur Muhammad di mana turut dimuatkan dalam karya *Manhal al-Ṣāfi*. Berikut dikenal pasti ciri-ciri utama yang mendasari konsep alam Daud al-Fatani.

1. Ciri Asasi: Aspek Pencipta

Dalam karya *Manhal al-Ṣāfi*, adalah jelas bahawa aspek Pencipta diisyaratkan dengan martabat *Ahādiyyah*. Oleh sebab itu, adalah lebih terang untuk memahami martabat ini dengan merujuk penjelasan Daud al-Fatani menerusi karyanya *al-Durr al-Thamīn* antaranya:

Pertama: "Dan keadaan hakikat *kunhi* zatNya itu tersembunyi daripada sampai ilmu makhluk dan hanya yang didapat itu kadar *tajallī*Nya [dianugerahkan *mushāhadah*] jua, maka disebutkan dengan *rumūz* dan isyarat jua, demikianlah adanya, *wallāh fawq kull dhī `ilm `alīm*."¹⁰⁹

Kedua: "Maka wajib kita iktikadkan keadaan Allāh SWT *waḥdāniyah* pada zatNya dan pada sifatNya dan pada *af`āl*Nya, maka hakikatNya

¹⁰⁹ Daud bin Abdullah al-Fatani, *al-Durr al-Thamīn* (Patani: Maṭba`ah Bin Halābī, t.t.), 6.

itu *majhūl* tiada dapat kita mengetahui akan Dia, maka wajib kita iktikadkan seperti barang yang disuruh kita iktikad jua [mengikuti syarak], maka hakikatnya itu kita serahkan kepada Allāh SWT.¹¹⁰

Ketiga: "Kata *al-ʿArifūn*, Maha Suci Tuhan kita yang ada *ʿayn* ilmu kita itu jahil kita dengan Dia dan *ʿayn* jahil kita mengetahui kita dengan Dia dan Maha Suci Tuhan yang tiada dapat kita ketahui melainkan bahwasanya kita ketahui tiada dapat mengetahui, maka apabila adalah kita hendak mengetahui akan setengah daripada kejadiannya tiada mudah bagi seorang daripada mereka itu, maka betapa kita hendak mengetahui daripada yang menjadikan"¹¹¹

2. Ciri Asasi: Aspek Alam

Secara eksplisit, Daud al-Fatani menunjukkan bahawa konsep alam yang dilatari oleh faham martabat tujuh itu menunjukkan asal alam sebelum diperintahkan *kun* oleh Tuhan adalah tiada (*ʿadam*). Menurutnyanya:

"Maka erti *aʿyān thābitah* itu, barang yang *thābit taʿalluq* maklum ilmu Allāh Taʿālā pada azalNya, tiada ada di sana itu [tiada wujud bagi pihak makhluk], melainkan zatNya dan segala sifatNya yang *qadīm* juga. Maka *aʿyān thābitah* itu barang yang tiada mencium bau wujud, yakni belum lagi keluar daripada kalimah *kun*. Maka apabila dikehendak akan wujudnya, maka *dikhiṭābkan* kepada *aʿyān thābitah* dengan dijadikan kuat pendengar padanya dengan lafaz *kun*. Maka jadilah

¹¹⁰ *Ibid.*, 25.

¹¹¹ *Ibid.*, 25.

seu[m]pama yang *a`yān thābitah* itu dengan *qudrah Allāh* SWT.¹¹²

“Maka dinamakan [a]kan dia kemudian daripada wujud khitāb itu *a`yān khārijyyah*. Maka adalah ia *muḥdath* yang baharu, karena *athar qudrah* yang *qadīm*...”¹¹³

Ketiadaan itu berada dalam maklum ilmuNya dan ia diistilahkan juga sebagai *a`yān thābitah*. *A`yān thābitah* adalah maklum ilmuNya yang menerangkan bahawa segala urusan penciptaan makhluk telah tetap dalam pengetahuan dan aturanNya. Setelah diperintahkan firmanNya *kun*, maka jadilah alam dan ia diisyaratkan sebagai *a`yān khārijyyah*. *A`yān khārijyyah* bersifat baharu (*ḥādīth*) dan ia merupakan peringkat kehambaan (*ubūdiyyah*). Daud al-Fatani juga menjelaskan bahawa alam setelah itu terdiri daripada alam *arwāḥ*, alam *mithāl* (iaitu alam minda), alam *ajsām* dan insan.

3. Ciri Pelengkap: Perkaedahan Ilmu dan Prinsip Keutamaan

Dari segi perkaedahan ilmu, dapat dikenal pasti bahawa konsep alam Daud al-Fatani dipaparkan menerusi dua klasifikasi kualiti kalbu. Klasifikasi pertama yang dinisbahkan sebagai faham martabat tujuh dan ia bersumber daripada Muḥammad ibn Faḍl Allāh al-Burhānpūrī.¹¹⁴ Dalam wacana falsafah, konsep ini dikritik dan dibahaskan mengikut akal rasional dan ditakwil

¹¹² *Ibid.*, 25.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Mohd Zain Abd Rahman, “Shaykh Dāwūd al-Faṭānī and His Manḥal al-Ṣāfi: An Overview.”; Faudzinaim Badaruddin, “The Source of the Doctrine of Seven Grades of Being (Martabat Tujuh): Tuhfah al-Mursalāh ila Ruh al-Nabiy,” dalam *Issues of Culture and Thought: Malaysia-Jordan Perspectives: International Seminar Proceedings*, ed. Indriaty Ismail et. al. (Bangi: National University of Malaysia, 2007).

literalnya dengan pelbagai bentuk kefalsafahan.¹¹⁵ Berpandukan kerangka astronomi Islam, ia diposisikan sebagai sumber kalbu mengikut konteks *mushāhadah*. Perspektif *mushāhadah* menggariskan kualiti kalbu dalam membenarkan kalimah tauhid bermula daripada aras lalai, muslim, *muqarrabīn*, *ṣiddiqīn* dan akhir sekali *kāmil*.

Oleh itu, konsep alam menerusi faham martabat tujuh terdiri daripada tujuh peringkat iaitu *aḥādīyyah*, *waḥdah*, *wāḥidiyah*, alam *arwāḥ*, alam *mithāl*, alam *aḥsām* dan insan. Martabat *aḥādīyyah* merupakan aspek Pencipta yang menjadi ciri asasi konsep alam dan ia telah diterangkan sebelum ini. Martabat *waḥdah* pula apabila diamati berdasarkan klasifikasi kualiti kalbu, jelas bahawa ia merujuk kepada peringkat penyaksian kalbu pada aras *ṣiddiqīn* dan *kāmil*. Ia berdasarkan kalimah isyarat yang dinukilkan Daud al-Fatani iaitu *maqām anbiyā'* dan *aqṭāb*, *ʿārif* yang *kāmil mukammil*,¹¹⁶ *wuṣūl ilā Allāh*,¹¹⁷ suci kalbu daripada *aqḍār* dan *aghyār*,¹¹⁸ *rāsikh* pada yakin supaya mendirikan *ḥaqq ʿubudiyyah*, *jam`al-jam`* dan *fanā' al-fanā'* dan *baqā' billāh*.¹¹⁹

Martabat *wāḥidiyah* pula merujuk kepada peringkat penyaksian kalbu pada aras *muqarrabīn*. Ia bersandarkan kepada kalimah isyarat yang dicatatkan oleh Daud al-Fatani iaitu *maqām orang taraqqī*,¹²⁰ *waḥdah* di dalam *kathrah* dan *ḥaḍrah ta`ayyun thānī*,¹²¹ *ḥaḍrah al-quds*,¹²²

¹¹⁵ Lihat hal ini lebih lanjut dalam Abdullah, *Falsafah Alam Semesta di Nusantara*, 94-96; Abdullah, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara*, 144-189. Bandingkan dengan Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*, ed. 2 (Jakarta: Kencana, 2005), 341-372.

¹¹⁶ Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Manhalush Shafi*, 26.

¹¹⁷ *Ibid.*, 22.

¹¹⁸ *Ibid.*, 27.

¹¹⁹ *Ibid.*, 23.

¹²⁰ *Ibid.*, 26.

¹²¹ *Ibid.*, 28.

¹²² *Ibid.*, 56.

alam *tafṣīl*,¹²³ alam *jabarūt*¹²⁴ dan *a`yān thābitah*.¹²⁵ Adapun alam *arwāḥ*, alam *mithāl* dan alam *ajsām* merupakan peringkat keyakinan kalbu kalangan insan Muslim, manakala alam *mithāl* dan alam *ajsām* pula merupakan peringkat keyakinan kalbu insan yang lalai.

Selanjutnya, untuk klasifikasi kedua yang menjelaskan konsep alam Daud al-Fatani dalam *Manhal al-Ṣāfi*, ia dapat diteliti melalui penjelasannya terhadap jalan mendekati Allah SWT (*al-ṭarīq ilā Allāh*):¹²⁶

Pertama, aras Muslim: "Ketahui olehmu! Bahawasanya orang yang sālik kepada Allāh Ta`ālā apabila ia bersungguh-sungguh berjalan [mendekatkan diri] kepada Tuhannya serta ia beradab pula dengan gurunya yang menjalankannya nescaya diputuskan segala alam hingga ia sampai kepada Tuhannya. Maka pertama-[tama] alam yang diputuskan, yakni dilalui `ālam mulk dan dinamakan `ālam nāsūt pula. Iaitu barang yang didapatkan dengan mata kepala, seperti segala *ajsām* dan lainnya, iaitu dinamakan pula `ālam nafs."

Kedua, aras mukmin: "Kemudian maka dilalui pula `ālam malakūt iaitu barang yang didapatkan dia dengan mata hati, `ālam qalb dinamakan pula `ālam ākhirah."

Ketiga, aras *muqarrabīn*: "Kemudian maka dilalunya pula `ālam jabarūt dan alam segala *arwāḥ*."

Keempat, aras *ṣiddiqīn* dan *kāmil*: "Kemudian maka dilalunya pula `ālam lāhūt, iaitu `ālam sirr yakni rahsia Allāh. Padanya itu hilang

¹²³ *Ibid.*, 28.

¹²⁴ *Ibid.*, 27.

¹²⁵ *Ibid.*, 25.

¹²⁶ *Ibid.*, 38.

segala *asmā'*, segala *rasm* dan segala *athar*.
Dan tiada dipandanginya di sana itu melainkan
wāhid al-aḥad..."

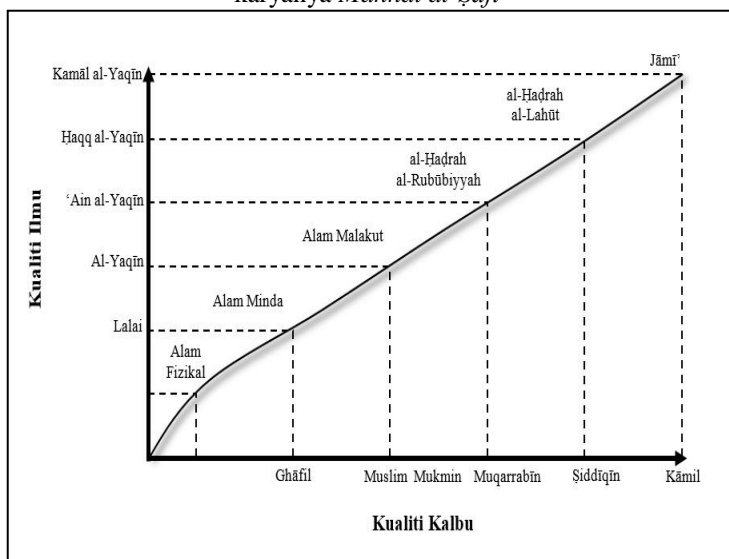
Dari sudut aspek keutamaan (*al-awlawiyyāt*), jelas bahawa Daud al-Fatani mengutamakan soal keahlian ilmu. Ini dapat diperhatikan melalui keterangan beliau:

"Ketahui olehmu hai saudaraku yang diberi petu[n]juk. Bahawa diterangkan [oleh] Allāh [akan] hatiku dan hati kamu dengan punya *nūr* iman dan tauhid. Bahawasanya adalah bagi segala kaum penghulu *ahl al-ṣūfī* itu [mempunyai] beberapa istilah mereka itu, yang tiada mengetahui akan dia melainkan ahlinya. Maka tiada harus bagi yang bukan ahlinya mutala[a]kan segala kitab mereka itu."¹²⁷

Berdasarkan kerangka ilmu astronomi Islam, adalah jelas bahawa pemahaman konsepsi alam yang dipaparkan dalam karya terbabit bukan menerusi akal rasional. Ia menggariskan ketetapan bahawa hanya mereka yang memiliki keahlian mampu mengetahui maknanya. Bagi yang tidak memiliki keahlian, maka makna isyarat itu menjadi kabur, sukar difahami dan terdedah kepada penyelewengan makna. Lebih mendasar, pengungkapan maknanya adalah berpaksi kepada kalbu individu yang menekuni praktikal *murāqabah* dan beroleh *mushāhadah*. Dalam konteks klasifikasi kualiti kalbu, pemahaman terhadap makna isyarat itu menjadi lebih utama untuk difahami secara wajar mengikut intisari syarak berbanding difahami mengikut zahir perkataannya.

¹²⁷ *Ibid*, 22.

Rajah 1: Rumusan konsep alam Daud al-Fatani dalam karyanya *Manhal al-Şāfi*



Dari perspektif astronomi Islam, Rajah 1 di atas diketengahkan bagi merumuskan bahawa konsep alam Daud al-Fatani dalam karyanya *Manhal al-Şāfi* adalah mengikut kualiti kalbu dan ilmu. Ia menunjukkan bahawa semakin meningkat kualiti kalbu insan dari aras kalbu *ghāfil* menuju aras kalbu *kāmil*, maka lazimnya kualiti ilmu yang dimilikinya adalah semakin meningkat iaitu dari ilmu *yaqīn* menuju *kamāl al-yaqīn*. Demikian juga pemahamannya terhadap kebenaran hakikat tauhid *lā ilāha illā Allāh* semakin meningkat.

Kesan daripada itu, pemahaman dan penyaksian kalbunya terhadap hakikat alam turut meningkat terutama terhadap kebenaran bahawa asal alam adalah tiada (*‘adam*) dan pengakhirannya adalah musnah (*fanā’*) di mana ia disaksikan oleh kalbu pada *al-ḥaḍrah al-lāhūt*. Sebaliknya, semakin rendah kualiti kalbu insan, maka lazimnya kualiti ilmu yang dimilikinya termasuklah pemahamannya terhadap hakikat tauhid adalah semakin

rendah dan rigid. Kesannya, pemahaman terhadap hakikat alam juga semakin bersifat keterlaluan terhadap faham materialistik ataupun spekulasi akal rasional.

Kesimpulan

Berdasarkan perbincangan di atas, konsep alam Daud al-Fatani dalam *Manhal al-Ṣāfi* dari perspektif astronomi Islam adalah jelas bersandarkan ciri-ciri utama. Berkaitan aspek Pencipta sebagai ciri asas pertama, walaupun ia diungkapkan menerusi kalimah isyarat iaitu *aḥādiyyah*, maknanya diterangkan lebih kukuh dengan mengembalikannya kepada penjelasan Daud al-Fatani dalam *al-Durr al-Thamīn*. Dari aspek alam sebagai ciri asas kedua, Daud al-Fatani menerangkan bahawa alam berasal dari tiada (*adam*) yang diisyaratkan dengan *a`yān thābitah* dan alam bersifat baharu (*ḥādith*) yang diisyaratkan sebagai *a`yān khārijyyah*.

Dari sudut ciri pelengkap iaitu perkaedahan ilmu dan aspek keutamaannya (*al-awlawiyyāt*), jelas bahawa Daud al-Fatani menunjukkan pentingnya pengungkapan makna isyarat dalam karya *Manhal al-Ṣāfi* termasuklah konsepsi alam yang dimuatkannya harus difahami mengikut konteks *mushāhadah* yang terhasil daripada ketekunan kalbu membenarkan kalimah tauhid *lā ilāha illā Allāh*. Bagi yang bukan ahli iaitu individu yang tidak menekuni praktikal *murāqabah* dan beroleh *mushāhadah*, maka makna isyarat itu menjadi kabur, sukar difahami dan dapat menimbulkan fahaman mengelirukan.

Rujukan

- Abdul Rahman Abdullah. *Falsafah Alam Semesta di Nusantara*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors, 1999.
- Abdul Rahman Abdullah. *Pemikiran Umat Islam di Nusantara: Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abad ke-19*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990.

- Abdulfatah Haron Ibrahim. *Sanggahan keatas Kitab al-Durr al-Nafis*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2004.
- Ahmad Fathy al-Fatani. *Ulama Besar dari Patani*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2002.
- Al-`Asqalānī, Aḥmad b. `Alī b. Ḥajar. *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. `Abd al-Qādir Shaybah al-Hamad. Riyadh: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah Athnā' al-Nashr, 2001.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *A Commentary on the Ḥujjat al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī*. Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan, 1986.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Monographs of the Malaysian Branch Royal Asiatic Society: Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Aceh*. Singapore: Malaysian Branch Royal Asiatic Society, 1966.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2007.
- Al-Azharī, Abū Manṣūr Muḥammad b. Aḥmad, *Tahdhīb al-Lughah*. Beirut: Dār Iḥya' al-Turāth al-`Arabī, 2001.
- Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*, Ed. 2, Jakarta: Kencana, 2005.
- Bruinessen, Martin van. "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu (Comments on a New Collection in the KITLV Library)," *Bijdragen tot de Taal, Land-en Volkenkunde* 146, no. 2/3, 1990.
- Daud bin Abdullah al-Fatani. *Al-Durr al-Thamīn*. Patani: Maṭba`ah Bin Halābī, t.t.
- Fauzainaim Badaruddin. "Manhalu'l-sāfi by Shaykh Daud Bin Abdullah al-Fatānī as a Specimen of Malay Kitab Literature of 18-19 cc." Tesis kedoktoran, University of London, 1998.

- Faudzinaim Badaruddin. "The Source of the Doctrine of Seven Grades of Being (Martabat Tujuh): Tuhfah al-Mursalalah ila Ruh al-Nabiy." Dalam *Issues of Culture and Thought: Malaysia-Jordan Perspectives: International Seminar Proceedings*, ed. Indriaty Ismail et. al. Bangi: National University of Malaysia, 2007.
- Fauzi Deraman. *Hadith dalam karya Syeikh Daud al-Fatani*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2010.
- Gerring, John. "What Makes a Concept Good? A Criterial Framework for Understanding Concept Formation in the Social Sciences," *Polity*, 1999.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Al-Mustaṣfā min `Ilm al-Uṣūl*, ed. Ḥamzah b. Zuhayr `Abd al-Qādir Ḥāfiz. Jeddah: Sharikah al-Madīnah al-Munawwarah Li al-Ṭibā`ah, 1993.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Al-Arbā`in fī Uṣūl al-Dīn fī al-`Aqā'id wa Asrār al-`Ibādāt wa al-Akhlāq*, ed. `Abd Allah `Abd al-Ḥamīd `Irwānī. Damsyik: Dār al-Qalam, 2003.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Al-Iqtisād fī al-`Itiqād*. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1988.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Al-Munqidh min al-Ḍalāl*, ed. Jamīl Ṣalībā dan Kāmil `Ayād. Ed. ke-7. Beirut: Dār al-Andalus, 1967.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Al-Risālah al-Laduniyyah*, dalam *Majmū`ah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*. Kaherah: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Iḥyā' `Ulūm al-Dīn*. Kaherah: Dār al-Shu`ub, 2005.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Mishkāṭ al-Anwār*, ed. Samīḥ Daḡhīm. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1994.

- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Rawḍah al-Ṭālibīn `Umdah al-Sālikīn*, dalam *Majmū`ah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*. Kaherah: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t.
- Ibn Manzūr. *Lisān al-`Arab*, Kaherah: Dār al-Ma`ārif, t.t.
- Istilah Usuluddin dan Falsafah Islam: Bahasa Arab - Bahasa Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991.
- Howell, Kerry E. *An Introduction to the Philosophy of Methodology*. California: Sage, 2013.
- Mahayudin Hj. Yahaya. *Naskah Jawi: Sejarah dan Teks*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia, 1994.
- Maḥmūd Shaltūt. *Al-Islām `Aqīdah wa Sharī`ah*, ed. 18. Kaherah: Dār al-Shurūq, 2001.
- Matheson, Virginia dan Hooker, M. Barry, "Jawi Literature in Patani: The Maintenance of an Islamic Tradition," *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 61, no. 1, 1988.
- Al-Maydānī, `Abd al-Raḥmān Ḥassan Ḥabannakah. *`Aqīdah al-Islāmīyah wa Asasuhā*. Damsyiq: Dār al-Qalam, 1979.
- Mohammaddin Abdul Niri dan Mohd Saiful Anwar Mohd Nawawi, "Isu Astronomi dalam al-Quran: Satu Penelitian Awal." Dalam *Dimensi Penyelidikan Astronomi Islam*, ed. Saadan Man et. al. Kuala Lumpur: Jabatan Fiqh dan Usul, APIUM, 2013.
- Mohammaddin Abdul Niri. "Sky Brightness Condition and Solar Depression Angle for The Disappearance of Shafaq at Dusk." Disertasi Sarjana, Jabatan Pengajian Sains dan Teknologi, Fakulti Sains, Universiti Malaya, 2011.
- Mohd Azhar Abd Hamid. *Pengenalan Pemikiran Kritis dan Kreatif*. Skudai: Universiti Teknologi Malaysia, 2001.

- Mohd Faizal Abdul Khir dan Che Zarrina Sa'ari. *Konsep al-Tanzih Imam al-Qushayri*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2013.
- Mohd Zain Abd Rahman. "An Annotated Translation and Transliteration of al-Manhal al-Safi fi Bayan Ramz ahl al-Sufi of Sheikh Dawud al-Fatani." Disertasi Sarjana, International Institute of Islamic Thought and Civilization, 2000.
- Mohd Zain Abd Rahman, "Shaykh Dāwūd al-Faṭānī's Manhal al-Ṣāfi: An Annotated Translation," *Jurnal AFKAR* 6 (2005): 77-118.
- Mohd Zain Abd Rahman, "Shaykh Dāwūd al-Faṭānī's Manhal al-Ṣāfi: An Annotated Transliteration," *Jurnal AFKAR* 8 (2007): 1-55.
- Muḥammad Abū Zahrah. *Al-ʿAqīdah al-Islāmiyyah kamā Jā'a bihā al-Qur'ān al-Karīm*. Kaherah: Majma` al-Buhūth al-Islāmiyyah, 1969.
- Muhammad Uthman el-Muhammady. "Kosmologi Pada Para Fuqaha dan Ulama Sufiah dalam Pemikiran Melayu." Dalam *Kosmologi Melayu*, ed. Yaakub Haron. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, 2001.
- Noresah Baharom et. al. *Kamus Dewan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2010.
- Nuopponen, Anita, "Methods of Concept Analysis-Tools for Systematic Concept Analysis (1/3)," *LSP Journal-Language for Special Purposes, Professional Communication, Knowledge Management and Cognition* 1, no. 1, 2010.
- Osman Bakar. "Perspektif Kosmologi Tasawuf dalam Pemikiran Kosmologi Melayu." Dalam *Kosmologi Melayu*, ed. Haron Yaakub. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, 2001.
- Oxford Dictionaries, Oxford University Press, laman sesawang Oxford University Press, dicapai 30 Jun 2014,

- <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/astromony?q=astronomy>.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Fī Fiqh al-Awlawiyyāt wa Dirāsah Jadīdah fī Dawī' al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Kaherah: Maktabah al-Wahbah, 1996.
- Shaharir Mohd Zain. *Pengenalan Sejarah dan Falsafah Sains*. Bangi: Penerbit UKM, 2000.
- Al-Shahrastānī, Abī al-Faṭḥ Muḥammad bin `Abd al-Karīm. *Al-Milal wa al-Niḥal*, ed. Aḥmad Fahmī Muḥammad. Beirut, Lubnan: Dār al-Kutub `Ilmiyyah, 1992.
- Sulaiman Nordin. *Sejarah Pemikiran 2: Akal dan Wahyu, Manhaj Ahli Sunnah, Muktaẓilah dan Modenisme*. Bangi: Pusat Pengajian Umum, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2011.
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah, "Sejarah Ringkas Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani dan Karya-karyanya." Kertas Kerja, Nadwah Ilmiah Tokoh Ulama Peringkat Kebangsaan Kali Ke-4, Pusat Islam Kuala Lumpur, 17-19 Disember, 1991.
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah, ed. *Manhalush Shafi Syeikh Daud al-Fathani*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah dan Imatera Publishers, 1992.
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah. *Penutup Perdebatan Islam Alaf Kedua di Dunia Melayu*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 2010.
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah. *Syeikh Daud Bin Abdullah al-Fatani: Ulama' dan Pengarang Terulung Asia Tenggara*. Shah Alam: Hizbi, 1990.
- Al-Zuḥaylī, Wahbah. *Uṣul al-Fiqh al-Islāmī*, ed. 9. Damsyiq: Dār al-Fikr, 1986.