



Original Article

Pendekatan Ilmu Islam di Alam Melayu dalam Mengetahui Hakikat Alam: Satu Rumusan Awal

Mohammaddin Abdul Niri^{a*}, Sa'adan Man^a, Che Zarrina Sa'ari^b, Mohd Zambri Zainuddin^a & Mohd Saiful Anwar Mohd Nawawi^a

^a Department of Fiqh and Usul, Academy of Islamic Studies, University of Malaya

^b Department of Aqidah and Islamic Thought, Academy of Islamic Studies, University of Malaya

* Corresponding author, email; mohammaddin@um.edu.my

ABSTRACT

In understanding and studying the reality of the universe, Islamic intellectualism confronts a great external challenge to deal with modernism and postmodernism in despite of struggling with the internal problem of literalism and liberalism. It is therefore appropriate to develop an integrated knowledge approach to counter the external and internal constraints. Thus, this study attempts to formulate the approach by employing the conception of knowledge according to al-Ghazali as the framework. The study presents the dimension of experimental science through Islamic astronomy discipline. The result of study proposes the Islamic knowledge approach that integrating the revealed, the rational, the empirical and the heart's witness (*mushahadah al-qalb*) to knowing the reality of the universe.

Keywords: Islamic science; Islamic knowledge; Islamic astronomy; Islamic epistemology; al-Ghazali; Malay world

Pendahuluan

Keilmuan Islam menempatkan wahyu pada kedudukan tertinggi dalam hierarki ilmu pengetahuan. Sebagai rujukan utama, wahyu dari kaca mata Islam adalah bersifat kekal dan objektif. Meskipun ia diiktiraf sebagai pengetahuan yang menyampaikan kebenaran mutlak, namun potensi ilmu yang terbit daripada diri manusia iaitu akal rasional, pancaindera zahir dan ilham kalbu tidak pernah diketepikan sama sekali. Sumber ilmu selain daripada wahyu itu tetap diterima dan ia dioperasikan mengikut landasan ilmiah yang betul supaya tidak menyanggahi Syariah Islam.

Dalam tradisi keilmuan Islam, telah wujud pelbagai pendekatan ilmu yang berbeza. Antaranya, pertama, pendekatan yang mengutamakan akal rasional seperti diterapkan oleh golongan Muktazilah dan ahli falsafah. Kedua, pendekatan yang menekankan literal teks hingga mengabaikan makna kontekstual seperti dipilih oleh golongan Mujassimah. Ketiga, pendekatan yang mengutamakan isyarat *ma'rifah* hingga meremeh-remehkan kedudukan syariat zahir dalam Syariah Islam seperti diikuti oleh golongan tasawwuf yang sesat. Keempat, pendekatan

yang mengutamakan pemikiran Imam yang maksum seperti dipilih oleh golongan Syiah.¹ Ringkasnya, bentuk cabaran dalaman dalam aliran keilmuan Islam terletak pada literalisme dan liberalisme. Literalisme menghadkan ruang berfikir (*ta'qquli*) dengan pemahaman tekstual, manakala liberalisme pula sering menggugat ruang kepatuhan (*ta'abbudi*) dengan pemahaman rasional.

Dalam konteks budaya keilmuan semasa, cabaran luar yang dihadapi oleh keilmuan Islam pula adalah pendekatan ilmu Barat yang membawa nilai modenisme dan pascamodenisme. Pendekatan Barat merumuskan ilmu pengetahuannya terhadap alam maujud bukan berasaskan wahyu sebaliknya berpandukan keyakinan rasional manusia, dasar-dasar falsafah dan pemikiran spekulatif. Nilai etika dan moral dibangunkan hanya mengikut acuan akal rasional untuk mengatur kehidupan manusia. Pendekatan modenisme melihat alam maujud sebagai sebuah entiti fizik semata-mata. Pendekatan pascamodenisme pula membawa unsur liberal secara keterlaluan hingga menolak modenisme itu sendiri yang begitu menekankan nilai saintifik. Maka tidak hairanlah pascamodenisme membenarkan campur aduk nilai-nilai bertentangan seperti integrasi modenisme dengan unsur-unsur luar tabii iaitu mistik, tahyul dan khurafat.²

Sehubungan dengan itu, pembentukan ilmu pengetahuan Islam terhadap hakikat alam perlu berlandaskan acuan bersepadu (*integrated*). Pendekatan sedemikian harus menjadi paksi rujukan, seimbang dan adil untuk menempatkan secara wajar setiap sumber ilmu dan kaedahnya pada kedudukan masing-masing sekaligus ia dapat berfungsi untuk menangani krisis nilai yang berlaku masa ini sama ada dalam keilmuan Islam mahupun yang lahir daripada Barat. Sudah tentu pendekatan tersebut harus menyatukan akidah, syariat dan akhlak. Malah, ia juga harus mengambil kira realiti keilmuan tempatan dan persekitaran semasa yang kini berada dalam era pengetahuan sains dan teknologi.

Sorotan Literatur

Mohd Nor Ngah (1983 & 1985) dalam kajiannya, *Kitab Jawi: Islamic Thought of the Malay Muslim Scholar* dan *Islamic World-View of Man, Society and Nature Among The Malays in Malaysia*³ menunjukkan pendekatan ilmu Islam di alam Melayu pada garis besarnya adalah berlandaskan metode al-Shafi'i dalam hukum fiqh, metode al-Asha'irah dalam akidah dan metode al-Ghazali dalam tasawwuf. Kesimpulan Mohd Nor Ngah terbit daripada hasil penelitiannya secara tematik terhadap 60 buah kitab jawi yang diambil sebagai sumber data. Metode al-Ghazali itu sendiri secara tidak langsung turut merangkumkan metode al-Shafi'i dan al-Asha'irah. Di sebalik perbincangan Mohd Nor Ngah, struktur pendekatan ilmu itu dalam mengetahui hakikat alam tidak diterangkan.

¹ Abu Hamid Muhammad b. Muhammad al-Ghazali, *Mishkah al-Anwar*, Samih Daghim (Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1994), 77; al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, Jamil Saliba dan Kamil 'Ayad, Ed. ke-7 (Beirut: Dar al-Andalus, 1967), 92, 114.

² Syed Muhammad Naquib al-Attas, "Dewesternisasi Ilmu," *Jurnal Terjemahan Alam & Tamadun Melayu* 1, no. 2 (2010); Sharifah Sofiah 'Atiqah Syed Ibrahim dan Ismail Yusof, *Teori Pascamoden dan Krisis Sosial: Penjelasan Teori ke atas Fenomena Sosial, Seminar Antarabangsa Nilai dalam Komuniti Pasca Modenisme (SIVIC)* (2004).

³ Mohd. Nor Ngah, *Kitab Jawi: Islamic Thought of the Malay Muslim Scholars* (Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 1983); Mohd. Nor Ngah, "Islamic World-View of Man, Society and Nature among the Malays in Malaysia," dalam *Malaysian World-View*, ed. Mohd. Taib Osman (Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 1985).

Sebagaimana Mohd Nor Ngah, Virginia Matheson & M. Barry Hooker (1988) dalam *Jawi Literature in Patani: The Maintenance of an Islamic Tradition*⁴ menunjukkan pendekatan ilmu Islam di Patani, sepertimana di alam Melayu, tidak dapat dipisahkan daripada pengaruh kesarjanaan al-Ghazali. Kesimpulan tersebut berasaskan sumber data yang dikumpul daripada 42 buah kitab jawi. Matheson juga menunjukkan bahawa pendekatan ilmu yang diikuti oleh ulama tradisional adalah bersandarkan metode sanad (*isnad*) dan ia merupakan antara medium penting berlangsungnya proses transmisi keilmuan Islam dari Timur Tengah ke alam Melayu. Pun begitu, kajian Matheson tidak menyentuh struktur pendekatan ilmu itu dalam mengetahui hakikat alam.

Martin van Bruinessen (1990) dalam kajiannya, *Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu*,⁵ menunjukkan pendekatan ilmu yang diikuti ulama tradisional di alam Melayu turut dipengaruhi oleh hasil kesarjanaan al-Ghazali. Berbeza dengan Ngah, Bruinessen menggunakan sumber data yang lebih luas iaitu 905 buah kitab merangkumi kitab jawi berbahasa Arab, Melayu, Indonesia, Jawa, Sunda, Madura dan Aceh. Dari sudut kerangka kajian, dapat diamati Matheson (1988) lebih cermat kerana menjelaskan siapa respondennya untuk pengumpulan maklumat antaranya ialah Wan Mohd Shaghir, berbanding dengan Bruinessen yang hanya memadai dengan nukilan "*according to close observers*".⁶ Bruinessen turut memerhatikan terdapat aspek spekulatif yang mengelirukan dalam pemikiran ulama tradisional dan ia meliputi perbincangan hakikat alam. Walaupun demikian, Bruinessen tidak menjelaskan struktur pendekatan ilmu Islam yang melatari perbincangan tersebut.

Bruinessen (1994) dalam kajiannya *Pesantren and Kitab Kuning: Maintenance and Continuation of a Tradition of Religious Learning*⁷ memaparkan aspek-aspek penting yang relevan terhadap pendekatan ilmu Islam di alam Melayu iaitu dari segi penulisan kitab jawi, institusi pondok, guru agama dan metode sanad. Pelbagai aspek tersebut dan metodologi ilmu tempatan tidak lari daripada nisbah konservatif dan baku menurut pandangan Bruinessen. Bruinessen juga melihat bahawa umat Islam di alam Melayu hanya dapat berubah dan maju dalam ilmu sains disebabkan pengaruh Eropah. Dalam kedua-dua kajian Bruinessen, apa yang didakwanya sebagai spekulatif dan mengelirukan tidak dikupas dengan terperinci berasaskan pendekatan ilmu Islam yang jelas strukturnya.

Menguatkan tesis Bruinessen, Abdul Rahman Abdullah (1990) dalam kajiannya, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abad ke-19*⁸ menyimpulkan bahawa wajah dan bentuk Islam di Nusantara bukanlah wajah Islam yang sebenarnya. Dari segi akidah dan tasawwuf, berlaku percampuran di antara yang hak dengan yang batil. Dari segi hukum Islam, berlaku penerimaan terhadap sesetengah hukum di samping penolakan terhadap

⁴ 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).

⁵ 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).

⁶ Rujuk bahagian analisis Bruinessen terhadap karya jawi yang dikumpulnya dibawah tema '*Islamic magic*' dalam *ibid*.

⁷ Martin van Bruinessen, "Pesantren and Kitab Kuning: Maintenance and Continuation of a Tradition of Religious Learning," dalam *Texts From the Islands: Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World*, ed. Wolfgang Marschall (Bern: Institute of Ethnology, University of Bern, 1994).

⁸ Abdul Rahman Abdullah, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara: Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abad ke-19* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 190. Lihat juga dalam Abdul Rahman Abdullah, *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran* (Kuala Lumpur: Gema Insani, 1997), 309.

sebahagian hukum yang lain. Menurut Abdul Rahman, terdapat dua aliran pendakwah di Nusantara. Pertama, aliran yang mengambil pendekatan beransur-ansur tetapi cenderung dengan cara *Machiavelli* iaitu menghalalkan cara untuk mencapai tujuan. Kedua, aliran yang mengambil pendekatan tegas dalam perkara yang sudah ada nas tanpa sikap tolak ansur dalam mempertahankan identiti Islam.

Berdasarkan penelitian Abdul Rahman Abdullah, hakikat alam yang dikemukakan oleh ulama tradisional bercanggahan dengan Syariah Islam. Dapat diteliti bahawa Abdul Rahman tidak mendalami pendekatan ilmu al-Ghazali secermatnya dan menjadikannya panduan untuk mentafsir atau mengkritik konsep alam tersebut. Sebaliknya takwilan tekstual dan spekulasi akal yang dikaji oleh penyelidik lebih awal dimanfaatkan untuk memberi makna kepada pemikiran ulama tradisional.⁹

Berbeza dengan rumusan Bruinessen (1990, 1994) dan Abdul Rahman (1990), Mohammad Redzuan Othman (1998) dalam penelitiannya, *The Role of Makka-Educated Malays in the Development of Early Islamic Scholarship and Education in Malaya*¹⁰ menunjukkan ulama tradisional yang mengikuti keilmuan Islam melalui madrasah Haramain berperanan penting sebagai agen kepada transmisi ilmu dari Timur Tengah ke alam Melayu. Peranan itu juga meliputi penyampaian ajaran Islam secara tolak ansur sambil memperbaiki adat tempatan dan mengekang gerakan misionari Kristian pada era kolonial. Namun, perbincangan yang diketengahkan Mohammad Redzuan juga tidak melibatkan isu perkaedahan ilmu Islam untuk mengetahui hakikat alam.

Wan Mohd Shaghbir Abdullah (2002) menerusi karyanya *Wawasan Pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara*¹¹ memaparkan pendekatan ilmu Islam yang diikuti ulama tradisional di alam Melayu berdiri kukuh dengan metode sanad dan tidak dapat dipisahkan daripada pengaruh keserjanaan al-Ghazali. Dalam rentak yang berbeza, pelbagai tuduhan mengelirukan terhadap pemikiran ulama tradisional dijawab Shaghbir melalui karyanya yang berjudul *Penutup Perdebatan Islam Alaf Kedua di Dunia Melayu*.¹² Kedua-dua penelitian Shaghbir walaupun menyentuh aspek pendekatan ilmu tempatan, namun ia tidak dijelaskan dengan tersusun.

Melengkapkan kajian Mohammad Redzuan Othman (1998) dan Wan Mohd Shaghbir (2002), Wan Mohd Nor Wan Daud (2009) dalam kajiannya, *Kerangka Komprehensif Pemikiran Melayu Abad ke-17 Masihi Berdasarkan Manuskrip Durr al-Fara'id Karangan Sheikh Nuruddin al-Raniri*¹³ menunjukkan sifat inklusif pendekatan ilmu Islam di alam Melayu yang mana ia tidak terikat dengan pendekatan al-Asha'irah malah meraikan metodologi ilmu berbeza yang masih berada dalam kerangka keilmuan ahli Sunnah. Walaupun Wan Mohd Nor menyentuh konteks

⁹ Lihat juga karya beliau Abdul Rahman Abdullah, *Falsafah Alam Semesta di Nusantara* (Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors, 1999); Abdul Rahman Abdullah, *Falsafah Alam Semesta Dalam Sejarah Tauhid Melayu* (Kuala Lumpur: Access Infotech, 1995).

¹⁰ Mohammad Redzuan Othman, "The Role of Makka-Educated Malays in the Development of Early Islamic Scholarship and Education in Malaya," *Journal of Islamic Studies* 9 (1998).

¹¹ Wan Mohd. Shaghbir Abdullah, *Wawasan Pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara*, Siri Pemikiran Nusantara (Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara & Khazanah Fathaniyah, 2002), 5.

¹² Wan Mohd. Shaghbir Abdullah, *Penutup Perdebatan Islam Alaf Kedua di Dunia Melayu* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 2010).

¹³ Wan Mohd Nor Wan Daud dan Khalif Muammar, "Kerangka Komprehensif Pemikiran Melayu Abad ke-17 Masihi Berdasarkan Manuskrip *Durr al-Fara'id* Karangan Sheikh Nuruddin al-Raniri," *Jurnal Alam dan Tamadun Melayu* 27 (2009).

metodologi ilmu serta dimensi rasional dan saintifiknya, struktur pendekatan ilmu Islam dalam mengetahui hakikat alam tidak dibentangkan secara keseluruhan.

Dalam kajian Matheson (1988), Bruinessen (1990 & 1994) dan Wan Mohd Shaghbir (2002, 2010), setiap pengkaji ada mengupas keserasian metode sanad dengan tradisi ilmu Islam di alam Melayu. Metode berkenaan diteliti lebih lanjut oleh Azyumardi Azra (2005 & 2004) menerusi kajiannya iaitu *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia* dan *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*.¹⁴ Bersumberkan kitab biografi Arab, metode sanad adalah asas penting kepada jaringan ilmu dan pembaharuan keilmuan Islam di alam Melayu. Tesis itu dirumuskan oleh Azra (1992) lebih awal lagi pada peringkat ijazah kedoktorannya, *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*.¹⁵

Azyumardi Azra (2004 & 2005)¹⁶ dalam kajiannya memaparkan ulama Islam abad ke-18/19 M yang kerap didakwa sebagai membawa tradisi mundur sebenarnya mendukung usaha pembaharuan keagamaan dan sosial masyarakat Islam di Nusantara. Hal yang serupa turut dibincangkan Azyumardi Azra (2005) dalam penelitiannya, *Islamic Thought: Theory, Concepts and Doctrines in the Context of Southeast Asian Islam*.¹⁷ Pembaharuan yang diikuti oleh ulama tradisional diamati sebagai berasaskan prinsip kesinambungan dan perubahan (*continuity and change*).

Perkara yang lebih penting adalah meneruskan usaha al-Ghazali meletakkan keseimbangan dan kesepaduan ilmu Islam antara *'ilm al-syari'ah*, *'ilm al-'aqliyyah* dan *'ilm al-haqiqah* iaitu sintesis ilmu fizikal dan ilmu metafizikal. Tokoh utamanya ketika itu yang turut menjadi guru kepada para ulama Nusantara antaranya adalah Shaykh Ibrahim al-Kurani (1615-1690), Shaykh Muhammad ibn 'Abd al-Rasul al-Barzanji (m. 1692), Shaykh Muhammad b. 'Abd al-Karim al-Sammani (m. 1775) dan Shaykh Murtada al-Zabidi (m. 1791). Berbeza dengan aliran ulama tradisional, kalangan ulama Islam pada zaman tersebut yang tampil mengambil jalan pembaharuan tetapi secara revolusi ialah Shaykh Muhammad b. 'Abd Wahhab (m. 1787). Melalui jalan revolusi, pembaharuan Islam hanya berpegang kepada teks wahyu sedangkan ilmu mantik dan kalam ditolak kerana dilihat sebagai warisan intelektual Yunani. Akibat daripada itu, aliran al-Asha'irah dan al-Maturidiyyah yang merupakan mazhab keilmuan utama ahli Sunnah tidak dibezakan secermatnya dengan aliran Muktazilah.

¹⁴ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*, Ed. 2 (Jakarta: Kencana, 2005); Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Hawaii: University of Hawaii Press, 2004).

¹⁵ Azyumardi Azra, "The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries" (Tesis kedoktoran, Columbia University, 1992).

¹⁶ Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*; Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*.

¹⁷ Azyumardi Azra, "Islamic Thought: Theory, Concepts and Doctrines in the Context of Southeast Asian Islam," *Islam in Southeast Asia: Political, social and strategic challenges for the 21st century* (2005).

Sebagai kesimpulan, pendekatan ilmu Islam di alam Melayu jelas berakarkan paradigma Shafi'i-Ash'ari-Ghazali. Pada masa kini, pendekatan ilmu itu diberi penilaian yang berbeza bergantung dengan paradigma pengkaji semasa. Dari satu sudut, metodologi tempatan itu didakwa sebagai mundur, taklid semata-mata, mengelirukan dan membawa fahaman sinkretisme. Hal demikian dapat dicermati menerusi kajian yang dilakukan oleh Bruinessen dan Abdul Rahman Abdullah.

Berbeza dengan kajian Bruinessen dan Abdul Rahman, kajian Matheson dan Azyumardi Azra memaparkan tesis konstruktif terhadap pendekatan ilmu Islam di alam Melayu. Dalam penelitian kedua-dua pengkaji terbabit, walaupun pendekatan ilmu tempatan itu dilatari oleh zaman taklid dan kolonialisme Barat, namun ia didapati mendukung misi pembaharuan dengan usaha berperingkat-peringkat. Struktur ilmu Islam dibaiki secara beransur-ansur dan menjadi saling melengkapi, budaya intelektual asing didepani dan diterima secara kritis. Seterusnya, ajaran Islam disampaikan dengan pertimbangan yang mesra tempatan. Ringkasnya, walaupun pendekatan ilmu itu terutamanya perkaedahan ilmu al-Ghazali dibincangkan dalam pelbagai kajian, namun ia belum dibangunkan semula secara tersusun dalam konteks semasa khususnya untuk pemahaman terhadap hakikat alam.

Konsep Pendekatan Ilmu Islam

Lafaz pendekatan secara literalnya didefinisikan sebagai perihal mendekati atau mendekatkan. Ia juga bererti kaedah, cara-cara atau langkah-langkah yang diambil bagi memulakan dan melaksanakan tugas, mengatasi masalah dan lain-lain.¹⁸ Dari sudut istilah, ia bererti penjelasan terhadap kaedah-kaedah dan prinsip yang dioperasikan untuk membentuk suatu pengetahuan ataupun menyelesaikan masalah.¹⁹

Berkaitan dengan pengertian ilmu, ia terdiri daripada tiga definisi.²⁰ Pertama, pengetahuan dalam perkara dunia, akhirat, zahir, batin dan lain-lain. Kedua, kajian berkenaan sesuatu perkara. Ketiga, sampainya diri kepada makna dan hadirnya makna dalam diri seseorang. Dari sudut etimologi, ia berasal dari bahasa Arab iaitu *'ilm* yang mengandungi beberapa takrifan. Pertama, sebagai sifat Allah SWT. Kedua, sifat manusia. Ketiga, bererti mengetahui. Keempat, lawan kepada sifat jahil. Kelima, petunjuk atau alamat.²¹

Menurut al-Ghazali, ilmu ialah mengetahui sesuatu mengikut keadaan sebenarnya (*ma'rifah al-shay' 'ala ma huwa bihi*).²² Lebih mendasar, ilmu ialah tasawwur atau gambaran mengenai hakikat sesuatu yang berada dalam jiwa yang berakal dan tenang (*al-nafs al-natiqah al-*

¹⁸ Noresah bt. Baharom et al., *Kamus Dewan*, ed. ke-4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2010), 328.

¹⁹ Yusuf al-Mar'asyali, *Usul Kitabah al-Bahth al-'Ilmi wa Manahijih wa Masadir al-Dirasat al-Islamiyyah* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2011), 114-116; Kerry E. Howell, *An Introduction to the Philosophy of Methodology* (California: Sage, 2013), 29.

²⁰ Baharom et al., *Kamus Dewan*, 567.

²¹ Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab* (Kaherah: Dar al-Ma'arif, t.t), 4: 3082-3085; Baharom et al., *Kamus Dewan*, 567.

²² Abu Hamid Muhammad b. Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din* (al-Qahirah: Dar al-Syu'ub, 2005), 1: 49.

mutmainnah). Jiwa yang memiliki tasawwur itu dinamakan sebagai 'alim. Manakala objek atau subjek yang dirakamkan tasawwurnya dalam jiwa dinamakan sebagai *ma'lum*.²³

Syed Muhammad Naquib al-Attas menjelaskan bahawa ilmu ialah tibanya makna ke dalam diri serentak dengan tibanya diri kepada makna. Melalui takrifan al-Attas yang telah dimuatkan dalam *Kamus Dewan* itu, dapat difahami bahawa individu mengetahui sesuatu secara tertib dan wajar pada tempatnya. Ini kerana setiap sesuatu mempunyai kedudukan tersendiri dalam alam raya. Pengetahuan yang diperolehi secara tertib, wajar dan beradab akhirnya akan membawa insan kepada pengenalan hadrat Tuhan Semesta Alam.²⁴ Secara perbandingan dapat diteliti definisi al-Attas terhadap ilmu meringkaskan lagi definisi al-Ghazali. Berpandukan pengertian al-Ghazali dan al-Attas, dapat dinyatakan bahawa ilmu ialah makna sebenar mengenai sesuatu yang diketahui oleh insan menerusi suatu kaedah yang tertahkik.

Berkaitan lafaz Islam, ia ditakrifkan sebagai agama yang disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW.²⁵ Lebih mendasar mengenai pengertian Islam diterangkan menerusi hadith Jibril AS.²⁶ Hadith mutawatir itu²⁷ menyatakan Islam sebagai *al-Din* yang diredhai Allah SWT²⁸ terdiri daripada rukun Islam, Iman dan Ihsan.²⁹ Al-Qadi 'Iyad³⁰ menjelaskan bahawa hadith tersebut menerangkan semua amal ibadah yang zahir dan batin antaranya ikatan iman, perbuatan anggota badan, keikhlasan kalbu dan aspek penjagaan dari perkara yang boleh merosakkan ibadah. Kesemua ilmu syariah kembali bertaut semula kepada hadith mutawatir itu. Hal yang sama turut dijelaskan oleh al-Nawawi³¹ bahawa hadith tersebut merangkumkan pelbagai ilmu pengetahuan, adab dan kehalusan, bahkan ia adalah dasar agama Islam itu sendiri. Menurut al-Qurtubi,³² hadith terbabit sesuai dikatakan sebagai '*Umm al-Sunnah* kerana ia mengandungi ilmu sunnah. Bagi Ibn Hajar al-'Asqalani,³³ meskipun hadith Jibril itu telah dibahaskan dengan

²³ Abu Hamid Muhammad b. Muhammad al-Ghazali, "al-Risalah al-Laduniyyah," dalam *Majmu'ah Rasa'il al-Imam al-Ghazali* (Kaherah: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, t.t), 240.

²⁴ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam* (Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2007), 42. Rujuk huraian terhadap takrifan al-Syed Muhammad Naquib al-Attas dalam Mohd Zaidi Ismail, "Faham Ilmu Dalam Islam: Pengamatan Terhadap Tiga Takrifan Utama Ilmu," *AFKAR Journal of Aqidah and Islamic Thought*, no. 10 (2009).

²⁵ Baharom et al., *Kamus Dewan*, 590.

²⁶ Rujuk dalam Abi Zakariya Yahya bin Syarif al-Nawawi, *Sharah Matan al-'Arba'in al-Nawawiyyah* (Damsyik: Dar al-Fath, 1984; cet. 4), 24.

²⁷ Jalal al-Din al-Suyuti, *Qatfu al-Azhar al-Mutanathirah fi al-Akhbar al-Hadith al-Mutawatirah*, Syaikh Khalil Muhyi al-Din al-Mis (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1985), 43; Abi 'Abd Allah Muhammad b. Ja'far al-Kattani, *Nizam al-Mutanathir min al-Hadith al-Mutawatir* (Kaherah: Dar al-Kutub al-Salafiyyah, 1983), 42.

²⁸ Ali Imran 3: 19, terjemahan: Sesungguhnya agama (yang diredhai) disisi Allah hanyalah Islam.

²⁹ Hadith Jibril tentang Islam, Iman dan Ihsan dalam riwayat Muslim, Kitab al-Īman, Bab Bayan al-Īman, al-Ihsan, no. hadith 93, Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim, "Sahih Muslim," dalam *Mawsu'at al-Hadith al-Sharif: al-Kutub al-Sittah* (Riyadh: Dar al-Salam, 2000), 681; Abu 'Abd Allah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, "Sahih al-Bukhari," dalam *Mawsu'at al-Hadith al-Sharif: al-Kutub al-Sittah* (Riyadh: Dar al-Salam, 2000), 6.

³⁰ Abi Zakariya Yahya bin Syarif al-Nawawi, *Sahih Muslim bi Sharh al-Nawawi* (Kaherah: Matba'ah al-Misriyyah, 1929), 1: 158; Ahmad b. 'Ali b. Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari bi Syarh Sahih al-Bukhari*, 'Abd al-Qadir Syaibah al-Hamad (Riyadh: Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyyah Atsna' an-Nasyr, 2001), 152.

³¹ Al-Nawawi, *Sahih Muslim bi Sharh al-Nawawi*, 160.

³² Al-'Asqalani, *Fath al-Bari bi Syarh Sahih al-Bukhari*, 152.

³³ *Ibid*.

banyak sekali namun perbahasan terbabit masih sedikit dibandingkan dengan intisari yang terkandung di dalamnya.

Berdasarkan huraian di atas, dapatlah dirumuskan bahawa pendekatan ilmu Islam yang diistilahkan dalam kajian ini adalah bermaksud “sumber, kaedah dan prinsip yang digunakan untuk membentuk suatu pengetahuan ataupun menyelesaikan masalah dari perspektif Islam”. Dalam konteks pengetahuan terhadap realiti alam mawjud, maka ia dapat diterangkan sebagai “sumber, kaedah dan prinsip yang digunakan untuk membentuk pengetahuan tentang hakikat alam dan menyelesaikan masalah yang berkaitan dengannya mengikut perspektif Islam.”

Sumber Ilmu Islam dan Kaedahnya

Menerusi kajian Osman Bakar,³⁴ Mustafa Sway,³⁵ Mohd Fauzi Hamat,³⁶ Che Zarrina Sa’ari³⁷ dan Esa Khalid,³⁸ sumber ilmu Islam yang diketengahkan oleh al-Ghazali terdiri daripada sumber wahyu (*al-sam’iyyat*), sumber akal (*al-’aql*, *al-tawatur* dan *al-qiyas*), sumber empirik – pancaindera zahir (*al-mahsusat al-zahirah*) dan ujikaji (*tajribah*) – dan penyaksian kalbu (*mushahadah al-qalb*).³⁹

Setiap sumber ilmu yang diketengahkan oleh al-Ghazali itu terdiri daripada aspek fundamental (*daruri*) dan aspek teoritikal (*nazari*). Aspek fundamental merujuk kepada perkara dasar dan asasi dalam ilmu. Maklumat yang disalurkanannya bersifat ringkas dan objektif. Memadai bagi individu memiliki kemampuan aras berfikir yang rendah untuk memahaminya. Aspek teoritikal pula merujuk kepada perkara teoritikal dalam ilmu yang bersifat subjektif dan abstrak. Maklumat yang disampaikan bersifat kompleks. Individu memerlukan kemampuan aras berfikir yang tinggi untuk memahaminya.⁴⁰

Menurut al-Attas, sumber ilmu Islam terdiri daripada berita yang benar (*al-khabar al-sadiq*), akal fikiran yang sihat (*al-’aql al-salim*), pancaindera (*al-khawas al-khamsah*) dan intuisi (*ilham*).⁴¹ Secara perbandingan, sumber ilmu yang diterangkan oleh al-Ghazali dan al-Attas walaupun berbeza secara literal, namun ia bersamaan dari sudut makna. Contohnya, *al-sam’iyyat* merupakan *al-khabar al-sadiq* iaitu wahyu. Demikian juga sumber *mushahadah al-qalb* menurut al-Ghazali mencakupi sumber ilham yang dinyatakan oleh al-Attas. Berpandukan perspektif kedua-dua tokoh sarjana Islam itu, maka sumber ilmu yang digariskan dalam kajian ini dirumuskan dalam jadual di bawah.

³⁴ Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam* (Islamic Bookstore, 1998), 203-204.

³⁵ Mustafa Abu Sway, *Al-Ghazzaliyy: A Study in Islamic Epistemology* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996), 163-170.

³⁶ Mohd. Fauzi Hamat, *Ketokohan Al-Ghazzali dalam Bidang Logik* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2005), 158-159.

³⁷ Che Zarrina Sa’ari, "Classification of Sciences: A Comparative Study of Ihya’ ‘Ulum al-Din and al-Risalah al-Laduniyyah." *Intellectual Discourse* 7, no. 1 (1999).

³⁸ Esa Khalid, "Kajian Perbandingan Antara Pemikiran al-Ghazali dan Ibn Rushd Dalam Falsafah Sains" (Tesis kedoktoran, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2004), 69-70.

³⁹ *Mushahadah al-qalb* selanjutnya diringkaskan sebagai *mushahadah*.

⁴⁰ Al-Ghazali, *Ihya’ ‘Ulum al-Din*, 8: 1351; Abu Hamid Muhammad b. Muhammad al-Ghazali, *al-Iqtisad fi al-’Itiqad* (Bayrut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyah, 1988), 24-26.

⁴¹ Al-Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, 39; Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed Mohd Naquib al-Attas : Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2005), 96.

Jadual 1: Struktur Sumber Ilmu Islam

Sumber Ilmu	Aspek Fundamental (<i>Daruri</i>)	Aspek Teoritikal (<i>Nazari</i>)	Kaedah Asas
Wahyu	Nas <i>Qat'i</i>	Nas <i>Zanni</i>	Bahasa Arab
Akal	Akal Mumaiyiz	Akal Rasional	Logik Induktif dan Deduktif
Empirik	Pancaindra Zahir	Ujikaji	
Kalbu	Akhlak	<i>Mushahadah</i>	Adab

Sumber: Rumusan Pengkaji

Jadual 1 di atas menerangkan sumber ilmu Islam terdiri daripada aspek fundamental dan aspek teoritikal. Aspek fundamental merupakan dimensi umum yang dapat disepakati oleh semua atau kebanyakan individu. Sebaliknya aspek teoritikal merupakan dimensi khusus yang saling berbeza tahap kefahaman dan penguasaannya bagi setiap individu. Secara dasarnya, setiap sumber ilmu itu mempunyai had tersendiri apabila diaplikasi dalam penyelesaian suatu masalah. Untuk menangani had terbabit, sumber ilmu berbeza dijalinan dan ia menjadi saling melengkapkan.

Contohnya sumber wahyu, bahasa Arab disepakati sebagai kaedah asas untuk memahami makna (*dalalah/semantic*) yang disampaikan oleh teks al-Quran dan hadith. Namun, untuk permasalahan yang kompleks seperti pengeluaran hukum Islam terhadap nas *zanni*, kaedah linguistik yang bersifat literal itu perlu dijalinan dengan kaedah lain seperti logik. Hal terbabit dapat dilihat melalui kaedah *qiyas* (*qiyas*). Malahan, ujikaji juga perlu dilibatkan sebagaimana dalam masalah hukum Islam yang berkaitan dengan isu astronomi.⁴²

1. Sumber Wahyu

Secara literal, lafaz wahyu didefinisikan sebagai kalam Allah SWT yang dibacakan kepada nabiNya serta disampaikan sama ada melalui malaikat Jibril ataupun tanpa melaluinya.⁴³ Dari segi etimologi, kalimah wahyu berasal dari bahasa Arab iaitu *wahy* yang ditakrifkan sebagai isyarat (*al-isharah*), penulisan (*al-kitabah*), mesej (*al-risalah*), ilham (*al-ilham*), kalam rahsia (*al-kalam al-khafi*) dan segala apa yang disampaikan kepada orang lain.⁴⁴ Dalam al-Quran,⁴⁵ lafaz wahyu digunakan dalam pelbagai pengertian iaitu ilham kepada manusia,⁴⁶ ilham kepada haiwan,⁴⁷ perintah kepada malaikat,⁴⁸ isyarat yang pantas⁴⁹ dan bisikan syaitan.⁵⁰

⁴² 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).

⁴³ Baharom et al., *Kamus Dewan*, 1794.

⁴⁴ Manzur, *Lisan al-'Arab*, 51: 4787.

⁴⁵ 'Abd al-Rahman Hassan Habannaka al-Maydani, *'Aqidah al-Islamiyyah wa Asasuha* (Dimasyq: Dar al-Qalam, 1979; cet. 8), 528.

⁴⁶ Al-Qasas 28: 7.

⁴⁷ Al-Nahl 16: 68.

⁴⁸ Al-Anfal 8: 12.

⁴⁹ Maryam 19:11.

⁵⁰ Al-An'am 6: 121.

Pengertian di atas jelas menunjukkan lafaz wahyu memiliki makna literal yang luas. Dalam kajian ini, wahyu yang dimaksudkan sebagai sumber ilmu adalah berpandukan makna istilah yang digariskan oleh syarak iaitu pemberitahuan Allah SWT kepada nabiNya dalam bentuk ungkapan dan makna.⁵¹ 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-matlu*). Manakala, hadith merupakan wahyu yang maknanya sahaja daripada Allah SWT sedangkan lafaznya datang daripada Rasulullah SAW (*al-wahy ghair al-matlu*).⁵² 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 hasil kefahaman terhadap nas wahyu. Ia boleh menerima perubahan dan pembaikan khususnya dalam ruang *zanni*.⁵³

Menurut 'Abd al-Wahhab Khallaf⁵⁴ sumber wahyu memaparkan tiga subjek utama dalam hukum Islam iaitu iktikad (*'itiqadiyyah*), amali (*'amaliyyah*) dan akhlak (*khulqiyyah*). 'Abd al-Fattah b. Salih Qudaish al-Yafi'i⁵⁵ menerangkan lebih lanjut struktur ilmu terhadap ketiga-tiga subjek berkenaan yang membentuk disiplin akidah, fiqh dan tasawwuf. Dalam skema yang lebih asas, subjek berkenaan dibahagikan kepada perkara pokok (*usul*) dan perkara cabang (*furu'*) sebagaimana dibincangkan oleh Muhammad al-Sayyid al-Dasuqi⁵⁶ dan Sharif al-Shaykh Salih al-Khatib.⁵⁷ Berlaku pembahagian tersebut disebabkan nas wahyu menunjukkan tabiat makna (*al-dalalah*) dan penetapan riwayat (*al-thubut*) yang berbeza. Ia terdiri daripada nas *qat'i* dan nas *zanni*.⁵⁸ Sehubungan dengan itu, maklumat yang disalurkan oleh wahyu dapat dinyatakan mengikut jenis nas tersebut.

Aspek Fundamental: Nas *qat'i* iaitu nas yang menunjukkan maknanya secara pasti (*qat'i al-dalalah*) dan penetapan riwayatnya juga secara pasti (*qat'i al-thubut*). Nas *qat'i* 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

⁵¹ Al-Maydani, *'Aqidah al-Islamiyyah wa Asasuha*, 528.

⁵² Mahmud Syaltut, *Al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*, Ed. 18 (Kaherah: Dar al-Syuruq, 2001), 498; Wahbah al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, Ed. 9 (Dimasyq: Dar al-Fikr, 1986), 1: 417.

⁵³ Dalam hukum Islam, fiqh bererti memahami hukum-hukum syarak amali yang diambil daripada dalil-dalil terperinci. Rujuk Abu Hamid Muhammad b. Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, Hamzah b. Zuhair 'Abd al-Qadir Hafiz (Jeddah: Syarikah al-Madinah al-Munawwarah Littiba'ah, 1993), 8; Al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, 1: 18-19.

⁵⁴ 'Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Usul al-Fiqh*, Ed. 9 (al-Qahirah: Maktabah Da'wah al-Islamiyyah, 1956), 32.

⁵⁵ 'Abd al-Fattah b. Salih Qudaysh al-Yafi'i, *al-Manhajiyah al-'Ammah fi al-'Aqidah wa al-Fiqh wa al-Suluk wa al-'Ilam bi anna al-'Asy'ariyyah wa al-Maturidiyyah min Ahli al-Sunnah* (San'a: Maktabah al-Jayl al-Jadid, 2007).

⁵⁶ Muhammad al-Sayyid al-Dasuqi, "al-Ma'alum min al-Din bi al-Darurah," dalam *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah wa Qadaya al-Asr: Buhuth wa Waqa'iq: al-Mu'tamar al-'Amm al-Thani wa al-'Ishrin lil Majlis al-A'la lil Shu'un al-Islamiyyah*, ed. Majlis al-A'la li al-Shu'un al-Islamiyyah (al-Qahirah: Wizarah al-Awqaf al-Misriyyah, 2010).

⁵⁷ Sharif al-Shaykh Salih al-Khatib, "Mashru'iyah al-Ijtihad fi Furu' al-'Itiqad," *al-Majallah al-Urduniyyah fi al-Dirasat al-Islamiyyah* 2, no. 2 (2006).

⁵⁸ Syaltut, *Al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*, 53-54; Khallaf, *'Ilm Usul al-Fiqh*, 34-37.

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.⁵⁹

Nas *qat'i* menjadi titik temu kepada kesepakatan para ulama (*ijma'*) serta tempat bersandarnya perkara usul. Sumber nas *qat'i* adalah al-Quran dan hadith mutawatir.⁶⁰ Penolakan terhadapnya membawa implikasi hukum kufur. Daripadanya terbentuk hukum Islam yang muktamad meliputi iktikad dan amali. Ia menyalurkan pengetahuan fardu 'ain dan merupakan ruang kepatuhan (*ta'abbudi*) kepada hukum Islam. Antaranya seperti keesaan Allah SWT (*wahdaniyyah*), kemahasucianNya (*tanzih*), keimanan kepada para rasul, keimanan kepada para malaikat, kitab-kitab samawi, hari akhirat, dosa pahala, solat fardu lima waktu, bilangan rakaat solat, bilangan bulan kalendar qamari, menunaikan zakat fitrah, kewajiban berpuasa pada bulan Ramadan, kewajiban haji bagi yang mampu dan pelbagai lagi hukum yang sabit dengan nas *qat'i*.⁶¹

Aspek Teoritikal: Nas *zanni* iaitu nas yang menunjukkan maknanya secara sangkaan (*zanni al-dalalah*) ataupun penetapan riwayatnya juga secara sangkaan (*zanni al-thubut*). Oleh kerana itu, nas *zanni* menyampaikan makna yang bersifat sangkaan, berlaku ijtihad dan takwil, terdapat perselisihan serta kefahaman terhadapnya boleh menerima pembaikan. Maklumat berkenaan lebih kompleks dan abstrak kerana perumusannya dibuat secara teoritikal dan memerlukan ketelitian dari pelbagai sudut. Nas *zanni* membuka ruang berfikir (*ta'qquli*) dan kajian terperinci dalam Syariah Islam. Melaluinya berkembang pengetahuan fardu kifayah. Apabila ia sampai kepada individu, maklumat itu diterima sebagai suatu teori.⁶²

Nas *zanni* menjadi titik tolak kepada khilaf dalam kalangan ulama dan bersandarnya perkara *furu'* yang diperselisihkan dalam hukum Islam. Contohnya, ayat-ayat mutasyabihat yang membuka perselisihan pandangan kalangan ulama Islam. Kesilapan pendekatan dalam menerima ayat tersebut dapat membuka faham keserupaan Tuhan dengan makhluk (*tashbih*) ataupun menafikan sifatNya (*ta'til*).⁶³

⁵⁹ Al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, 1: 138; Khallaf, *'Ilm Usul al-Fiqh*, 229; Al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, 2: 1174.

⁶⁰ Hadith mutawatir ialah hadith yang diriwayatkan oleh sejumlah perawi di mana pada setiap tingkatan sanad dapat menafikan mereka sepakat untuk berdusta. Para ulama berbeza pandangan dalam menetapkan jumlah minimum perawi yang munasabah sebagai standard mutawatir ialah melebihi empat perawi iaitu dari 5, 7, 10, 20, 40, 70, 115 dan 313. Menurut pendapat yang terpilih ialah 10. Rujuk Mahmud b. Ahmad al-Tahhan, *Taysir Mustalah al-Hadith* (Markaz al-Huda Lidirasat, 1984; cet. 7), 21; Al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, 1: 453.

⁶¹ Syaltut, *Al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*; Al-Maydani, *'Aqidah al-Islamiyyah wa Asasuha*; Al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*; Khallaf, *'Ilm Usul al-Fiqh*; Al-Dasuqi, "al-Ma'alum min al-Din bi al-Darurah".

⁶² Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 8: 1352.

⁶³ Dalam konteks aras awam, prinsip *tanzih* atau *taqdis* adalah antara asas penting yang digariskan oleh al-Ghazali untuk diikuti ketika berhadapan dengan nas mutasyabihat serta menghindarkan diri daripada fahaman *tajsim* yang menjisimkan Tuhan dan *ta'til* yang menafikan sifat Tuhan. Asas-asas tersebut ialah:

1. *Al-Taqdis* iaitu memelihara kemahasucian Allah SWT daripada sifat kejisiman.
2. *Al-Tasdiq* iaitu beriman dengan apa yang disebut oleh Rasulullah SAW adalah benar (*haqq*) dan membenarkannya sebagaimana yang dikehendaki oleh Allah SWT dan rasulNya.
3. *Al-I'tiraf bil 'Ajz* iaitu mengakui kelemahan diri dalam memahami nas mutasyabihat.
4. *Al-Sukut* iaitu mendiamkan diri dan tidak bertanya maksud perkataan mutasyabihat.
5. *Al-Imsak* iaitu tidak mengubah lafaz zahir tersebut ataupun mengubah maknanya dengan mengikut kefahaman sendiri.

Sumber nas *zanni* adalah al-Quran dan hadith *ahad*.⁶⁴ Di samping hadith *ahad*, terdapat hadith masyhur⁶⁵ di mana kedudukannya lebih tinggi daripada hadith *ahad* dan lebih rendah daripada hadith mutawatir. Hadith masyhur bertaraf *zann* yang menghampiri yakin dan membuatkan kalbu tenang. Penolakan hadith masyhur membawa hukum fasiq. Walau apapun, nas *zanni* tidak dijadikan hujah muqdamah dan sandaran dalam perkara usul. Namun, dalam konteks hukum amali menurut jumhur ulama, ia memberi faedah sebagai ilmu yang wajib diamalkan. Antara hukum Islam yang bersandarkan nas *zanni* adalah had wudu', kaedah penentuan awal bulan qamari, perincian hudud, hukuman minum arak dan pelbagai lagi termasuklah asal kejadian alam.⁶⁶

Penentuan nilai *qat'i* atau *zanni* bagi suatu nas wahyu adalah berasaskan kaedah bahasa Arab dan metodologi ilmu yang melingkungi sumber wahyu iaitu keilmuan al-Quran (*'ulum al-Quran*) dan hadith (*'ulum al-hadith*).⁶⁷ Para ulama bersepakat bahawa tidak ada percanggahan antara nas kerana yang menetapkannya adalah Allah SWT. Perbezaan yang timbul hanya berlaku dalam konteks kefahaman para mujtahid dan ia diselaraskan mengikut kaedahnya secara sistematik.⁶⁸

Satu contoh aspek fundamental berkaitan maklumat alam tabii yang disalurkan oleh nas wahyu dapat dilihat dalam surah al-Taubah ayat 36-37. Maklumat tersebut menerangkan pengaturan kalendar Islam. Aspek fundamental yang dipaparkan ialah pengharaman penambahan (*al-nasi'*) bulan ke-13 dalam satu tahun qamari serta ketetapan bilangan bulan Islam sebanyak dua belas dengan empat bulan haram.⁶⁹ Nama-nama bulan haram itu diperincikan dalam hadith Nabi SAW iaitu Zulkaedah, Zulhijjah, Muharam dan Rejab.⁷⁰

6. *Al-Kaff* iaitu menahan keinginannya daripada memikirkan tentang nas mutasyabihat.

7. *Al-Taslim li Ahlihi* iaitu menyerahkan perbahasan tersebut kepada ahli ma'rifah yang mendalam ilmu mereka tentang masalah tersebut tanpa melibatkan diri dalam perbahasan terbabit dengan mereka.

Lihat hal ini dalam Al-Ghazali, "Iljam al-'Awam 'an 'Ilm al-Kalam", 359.

⁶⁴ Hadith *ahad* ialah hadith yang diriwayatkan oleh satu atau dua orang perawi atau bilangan perawinya tidak mencapai darjat mutawatir pada setiap tingkatan sanad. Rujuk dalam Al-Tahhan, *Taysir Mustalah al-Hadith*, 23-24; Al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, 1: 454.

⁶⁵ Hadith masyhur ialah hadith yang diriwayatkan oleh tiga orang perawi atau bilangan perawinya tidak mencapai darjat mutawatir pada zaman sahabat tetapi selepas zaman itu ia mencapai mutawatir. Martabat ilmu yang terhasil daripada hadith masyhur adalah bertaraf *zann* yang menghampiri yakin dan membuatkan hati tenang. Penolakan terhadapnya menjatuhkan hukum fasiq. Al-Tahhan, *Taysir Mustalah al-Hadith*, 23-24; Al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, 1: 454.

⁶⁶ Syaltut, *Al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*; Al-Maydani, *'Aqidah al-Islamiyyah wa Asasuha*; Al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*; Khallaf, *'Ilm Usul al-Fiqh*; Al-Dasuqi, "al-Ma'alum min al-Din bi al-Darurah"; Al-Khatib, "Masyru'iyah al-Ijtihad fi Furu' al-'Itiqad."

⁶⁷ Lihat lebih lanjut dalam Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (al-Qahirah: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1997), 379-388.

⁶⁸ Hal ini termasuk dalam kaedah ijtihad. Lebih lanjut rujuk Khallaf, *'Ilm Usul al-Fiqh*; Al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*.

⁶⁹ Muhammad Ahmad Kan'an al-Qadi, *Qurrah al-'Ainayn 'ala Tafsir al-Jalalayn* (Beirut: Sharikah Dar al-Bashair al-Islamiyyah, 1997; cet. 6), 246; Ahmad Muhammad Shakir, *'Umdah al-Tafsir 'an al-Hafiz Ibn Kathir* (Kaherah: Dar al-Wafa', 2008), 2: 164-167.

⁷⁰ Hadith,

Merujuk surah al-Taubah ayat 36-37, sebab turunnya (*asbab al-nuzul*) ayat terbabit berlaku rentetan daripada amalan masyarakat Arab jahiliah menambahkan bulan ke-13 dalam setahun hinggakan bulan Muharam menjadi bulan Safar dan mereka melakukan perkara haram pada bulan terbabit.⁷¹ Amalan itu telah melanggar ketetapan Allah SWT. Ekoran itu, al-Quran menegaskan kembali bilangan bulan menurut Islam adalah dua belas dengan empat bulan haram. Sebarang perbuatan maksiat haram dilakukan dalam empat bulan terbabit. Jika dibuat juga, maka dosanya jauh lebih besar berbanding di luar tempoh bulan haram berkenaan. Termasuk pengharaman semasa tempoh tersebut adalah peperangan melainkan pihak musuh yang memulakannya maka dibenarkan umat Islam untuk memerangi bagi mempertahankan diri.⁷²

Berkaitan bilangan dua belas bulan itu yang terdiri daripada empat bulan haram, al-Qurtubi menerangkan bahawa ia adalah ketetapan Allah SWT yang telah tertulis di *Lawh Mahfuz*.⁷³ Al-Baidawi turut menyatakan sedemikian dan ia juga boleh dikaitkan sebagai bermula sejak Allah SWT menciptakan objek samawi dan masa.⁷⁴ Al-Suyuti juga menjelaskan hal yang sama bahawa jumlah bilangan bulan untuk setahun telah ditetapkan di *Lawh Mahfuz*.⁷⁵ Berdasarkan hadith Nabi SAW semasa haji wada' yang dinukilkan oleh Ibn Kathir, ketetapan itu juga bermula sejak Allah SWT menciptakan langit dan bumi.⁷⁶

Menerusi contoh di atas, fitrah pengaturan masa menjadi lebih jelas bagi masyarakat Islam. Dengan petunjuk daripada wahyu, maka dapat diketahui bahawa fitrah itu berlaku semenjak awal kejadian alam lagi. Tanpa pedoman wahyu, kecelaruan pengaturan masa pasti berterusan sepertimana dilakukan oleh masyarakat Arab jahiliah dan sebagaimana menimpa kalendar-kalendar asing yang terkesan oleh campur tangan manusia antaranya kalendar India, Cina, Babylon, Rom, Aztec, Yahudi dan Inca.⁷⁷ Sehubungan itu, jelaslah bahawa sumber wahyu berperanan penting dalam menyalurkan maklumat alam tabii. Berbeza dengan wahyu yang sudah tentu benar dan bersifat tetap, hasil pemikiran manusia terhadap wahyu mahupun terhadap realiti alam sentiasa terbuka untuk pembaikan. Dalam proses membaiki hasil

عن أبي بكر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض اثنا عشر شهرا منها أربعة حرم ثلاث متواليات: ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان

Terjemahan: "Sesungguhnya zaman ini telah beredar sebagaimana perjalanan awalnya ketika Allah menciptakan langit dan bumi, di mana satu tahun itu ada dua belas bulan. Di antaranya ada empat bulan haram, tiga bulan yang berturutan, yaitu Zulkaedah, Zulhijjah dan Muharam, kemudian bulan Rejab Mudar yang berada di antara Jamadil Akhir dan Syaaban." Hadith riwayat al-Bukhari, Kitab al-Tafsir, Surah al-Taubah 9: 36, no. hadith 4662, Al-Bukhari, "Sahih al-Bukhari", 386. Muslim (29/1679) dan Musnad Ahmad (37/5). Shakir, *'Umdah al-Tafsir 'an al-Hafiz Ibn Kathir*, 2: 164.

⁷¹ Jalal al-Din al-Suyuti, *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul* (Beirut: Muassasah al-Kutub al-Thaqafiyah, 2002), 134.

⁷² Al-Qadi, *Qurrah al-'Ainayn 'ala Tafsir al-Jalalayn*, 246; Shakir, *'Umdah al-Tafsir 'an al-Hafiz Ibn Kathir*, 2: 164-167.

⁷³ Abi 'Abd Allah b. Muhammad b. Ahmad b. Abi Bakr al-Qurtubi, *al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an*, 'Abd Allah b. 'Abd al-Muhsin al-Turki (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2006), 10: 195.

⁷⁴ Nasir al-Din Abi al-Khair 'Abd Allah b. 'Umar b. Muhammad al-Shirazi al-Shafi'i al-Baidawi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* (Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1998), 3: 80.

⁷⁵ Al-Qadi, *Qurrah al-'Ainayn 'ala Tafsir al-Jalalayn*, 246.

⁷⁶ Al-Bukhari, "Sahih al-Bukhari", 386. Muslim (29/1679) dan Musnad Ahmad (37/5). Shakir, *'Umdah al-Tafsir 'an al-Hafiz Ibn Kathir*, 2: 164.

⁷⁷ Mohammad Ilyas, *Sistem Kalendar Islam Dari Perspektif Astronomi* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1999; cet. Kedua), 4-5.

pemikiran itu, aspek fundamental yang terbit daripada nas *qat'i* cukup penting untuk dikenal pasti dan dibezakan kerana ia menuntut kepatuhan (*ta'abbudi*) dan tidak terbuka kepada penilaian semula. Sedangkan bagi aspek teoritikal, ia menyediakan ruang berfikir (*ta'aqquli*) dan dapat menerima pembaikan.⁷⁸

2. Sumber Akal

Secara literal, akal ialah fikiran, budi, daya upaya, ikhtiar, muslihat dan tipu daya.⁷⁹ Dari segi etimologi, lafaz akal berasal dari bahasa Arab iaitu *'aql* yang bererti pintar, kalbu (*al-qalb*) dan lawan kepada jahil.⁸⁰ Dari segi istilah, pengertian akal yang diketengahkan oleh al-Ghazali digunakan dalam kajian ini. Pengertian itu terdiri daripada empat tahap yang disusun dari peringkat asas hingga kepada peringkat tinggi.⁸¹ Definisi terbabit mengambil kira aspek *'ayn al-yaqin* dan keimanan (*nur al-iman*) selaras dengan kedudukan kalbu sebagai wadah ilmu.⁸² Setiap peringkat menyalurkan maklumat yang berbeza mengikut tingkatannya.⁸³

1. Definisi pertama iaitu suatu naluri (*gharizah*) disediakan untuk mengetahui pelbagai ilmu sebagai persediaan kepada proses berfikir. Naluri berkenaan adalah titik tolak perbezaan manusia dengan haiwan. Ia seperti cahaya (*nur*) yang bertempat dalam 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 (*'ulum al-tajarib*).
4. Definisi keempat iaitu kekuatan naluri hingga dapat mengetahui atau menyedari akibat daripada sesuatu perkara serta mampu mencegah hasutan hawa nafsu.

Menurut al-Attas, akal ialah kemampuan fakulti dalaman manusia untuk mengikat sesuatu makna atau ilmu. Ia bersifat rohani dan sinonim dengan kalbu (*qalb*).⁸⁴ Dengan akal, manusia mampu mengenal dan membezakan antara yang benar dan yang salah. Al-Attas menjelaskan bahawa dari kaca mata Islam akal kembali berpusat di kalbu. Ia memproses makna-makna yang hadir dalam diri manusia sama ada yang datang daripada alam fizikal mahupun ilham yang benar sebagai hidayah daripada Allah SWT. Kualiti akal semakin meningkat seiring dengan peningkatan kualiti kalbu seorang mukmin dari *nafs al-ammarah bi al-su'*⁸⁵ kemudian *al-nafs al-*

⁷⁸ Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh* (Bogor: Prenada Media, 2003), 1:4-5.

⁷⁹ Baharom et al., *Kamus Dewan*, 22.

⁸⁰ Manzur, *Lisan al-'Arab*, 34: 3046.

⁸¹ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 1: 145-147.

⁸² *'Ain al-yaqin* ialah penglihatan mata hati (*basirah al-qalb*) terhadap hakikat sesuatu yang tersembunyi. Ia disebut juga sebagai *al-mukasyafah* 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-Ghazali, *Mishkah al-Anwar*, 46.

⁸³ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 8: 1360. Al-Ghazali 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.

⁸⁴ Al-Haj 22: 46.

⁸⁵ Yusuf 12: 53.

*lawwamah*⁸⁶ dan seterusnya *nafs al-mutmainnah*.⁸⁷ Sedangkan dalam keilmuan moden, akal hanya dirujuk kepada minda semata-mata tanpa dikaitkan dengan kualiti kalbu.⁸⁸

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 dapat dinilai. Kedua, bahagian kalbu. Meneliti pengertian akal oleh al-Ghazali itu, definisi pertama, kedua dan ketiga jelas menunjukkan bahagian minda. Definisi pertama dan kedua merupakan aspek fundamental bagi akal. Ia dapat dinisbahkan sebagai aras akal *mumaiyiz* 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 *mushahahad* yang berada pada sumber kalbu.⁸⁹

Definisi pertama (Fitrah)	: Aspek fundamental bagi akal
Definisi kedua (Akal Mumaiyiz)	: Aspek fundamental bagi akal
Definisi ketiga (Akal Rasional)	: Aspek teoritikal bagi akal
Definisi keempat (Naluri Kalbu)	: Sumber kalbu

Oleh itu, definisi pertama, kedua dan ketiga yang digariskan oleh al-Ghazali diletakkan sebagai sumber akal. Manakala, definisi keempat ditempatkan sebagai sumber kalbu kerana ia memiliki struktur tersendiri sebagai sumber ilmu.⁹⁰ Justeru, maklumat rasional yang disampaikan menerusi sumber akal dinyatakan seperti berikut:

Aspek Fundamental: Akal *mumaiyiz* 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 lebih banyak daripada satu ($2 > 1$), satu campur satu sama dengan dua ($1 + 1 = 2$).⁹¹ Selain itu, maklumat yang diambil daripada riwayat mutawatir,⁹² sumber empirik

⁸⁶ Al-Qiyamah 75: 2.

⁸⁷ Al-Fajr 12: 27-28.

⁸⁸ Al-Attas menerangkan konsep akal dengan lebih terperinci berasaskan istilah intelek selanjutnya rujuk dalam Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to The Metaphysics of Islam : An Exposition of The Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995), 112, 155, 146-147; Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *The Concept of Education in Islam* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1980), ; Al-Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, 43; Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed Mohd Naquib al-Attas : Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*, 96-97, 233-234.

⁸⁹ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 1: 146-147.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, 138; Al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, 66. Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 1: 146.

⁹² Riwayat mutawatir merupakan maklumat yang disampaikan oleh ramai orang. Contohnya maklumat mengenai kewujudan Makkah, kewujudan al-Syafi'i dan lain-lain. Rujuk Al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, 144. Pengertian mutawatir juga telah disebutkan dalam bahagian wahyu. Lihat juga dalam Hamat, *Ketokohan Al-Ghazzali dalam Bidang Logik*, 158.

ataupun *mushahadah* juga dapat diterima sebagai fakta atau aksiom dan menjadi ilmu yakin setelah ia ditahkik.⁹³

Aspek Teoritikal: Akal rasional iaitu 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.⁹⁴ Misalnya pernyataan deduktif, pelajar-pelajar di sekolah itu adalah pelajar cemerlang, Amin belajar di sekolah tersebut, maka dia adalah pelajar cemerlang. Kesimpulan pernyataan itu memiliki kebenaran yang bersifat sangkaan akal dan belum pasti benar. Oleh itu, maklumat yang disalurkan oleh akal rasional yang membentuk suatu teori boleh mengalami perubahan dan pembaikan. Suatu teori juga dapat diterbitkan daripada riwayat mutawatir, riwayat *ahad*,⁹⁵ sumber empirik ataupun *mushahadah*.⁹⁶ Ia juga dapat dirumus daripada maklumat masyhur (*masyhurat*) iaitu pandangan ahli ilmu yang berwibawa dan dijadikan penguat.⁹⁷

Dalam perkembangan ilmu Islam, peranan akal yang sihat jelas dapat dilihat menerusi usaha para sarjana Islam terdahulu membentuk, memformulasi, menyusun, mensistemkan, merumuskan dan menzahirkan pelbagai aspek ilmu Islam umpamanya penulisan al-Quran dan hadith Nabi SAW, pembinaan hukum fiqh dan formulasi ilmu-ilmu lain seperti akidah, tasawwuf, sirah, qira'at dan bahasa.⁹⁸

'Abd al-Rahman al-Maydani⁹⁹ dan Hairudin Harun¹⁰⁰ menunjukkan bahawa kaedah rasional yang lazim digunakan dalam tradisi ilmu Islam adalah berasaskan kaedah induktif dan deduktif. Kaedah induktif atau diistilahkan juga sebagai kaedah aruhan bererti menerbitkan kesimpulan umum daripada beberapa data atau maklumat yang bersifat khusus. Kaedah deduktif pula ialah membentuk kesimpulan khusus berasaskan pernyataan yang umum. Kedua-dua kaedah rasional itu merupakan tatacara mantik atau logik. Ia juga kaedah penting dalam perkembangan sains moden sebagaimana dibahaskan oleh Shaharir Mohamad Zain¹⁰¹ dan Mat Rofa Ismail¹⁰² dalam penelitian masing-masing.

⁹³ Lebih lanjut mengenai pembentukan ilmu yakin melalui kaedah rasional atau *burhan* rujuk Al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, 138-144.

⁹⁴ *Ibid*, 138; Al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, 66. Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 1: 146.

⁹⁵ Riwayat *ahad* iaitu maklumat yang disampaikan oleh sebilangan orang di mana jumlahnya tidak mencapai darjat mutawatir. Rujuk juga pada bahagian wahyu yang telah diterangkan sebelum ini. Al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, 154.

⁹⁶ *Ibid*, 138-144.

⁹⁷ *Ibid*, 155.

⁹⁸ Muhammad al-Khudari Bek, *Tarikh Tasyri' al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikr, 1967; cet. 8), 3-4; Yusuf al-Qaradawi, *Fi al-Toriq Ila Allah: al-Hayah al-Rabbaniyyah wa al-'Ilm* (Kaherah: Maktabah al-Wahbah, 1995), 148.

⁹⁹ 'Abd al-Rahman Hassan Habannakah al-Maydani, *Dawabit al-Ma'rifah wa Usul al-Istidlal wa al-Munazarah* (Damsyik: Dar al-Qalam, 1993), 189-192.

¹⁰⁰ Hairudin Harun, *Daripada Sains Yunani kepada Sains Islam: Peranan dan Proses Penyerapan Sains Asing dalam Pembentukan Sains Islam Klasikal* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2004), 69-70.

¹⁰¹ Shaharir Mohamad Zain, *Pengenalan Sejarah dan Falsafah Sains* (Bangi: Penerbit UKM, 2000), 36-60; Shaharir Mohamad Zain, *Sains Matematik dalam Acuan Bahasa Melayu dan Islam* (Batu Caves: PTS Publications & Distributors Sdn Bhd, 2014); Shaharir Mohd Zain, "Mantik Melayu Separuh Pertama Abad ke-17M," dalam *Etnosains dan Etnomantik Melayu*, ed. Mat Rofa Ismail (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2013).

Misalnya, konsep alam sebagai baharu (*hadith*) dihuraikan oleh al-Ghazali mengikut kaedah mantik (*burhan*) yang mana ia dibuat menerusi kaedah deduktif, contohnya, setiap yang baharu mempunyai sebab (pernyataan major), alam adalah baharu (pernyataan minor), maka, alam mempunyai sebab (kesimpulan).¹⁰³ Berdasarkan penelitian Mohd Fauzi Hamat,¹⁰⁴ jelas bahawa kaedah rasional atau logik bukanlah hak milik bangsa tertentu kerana ia adalah ciri sepunya yang dikongsikan oleh setiap jiwa yang berfikir. Misalnya kesamaan kaedah berfikir al-Shafi'i dalam karyanya *al-Risalah* dengan logik Aristotle. Al-Shafi'i dalam sejarah ilmu Islam cukup dikenali sebagai tokoh yang tidak menyenangi budaya ilmu Yunani. Pun begitu, al-Shafi'i sudah pasti memanfaatkan sebaik mungkin keupayaan akliahnya dengan identiti tersendiri. Adapun kaedah berfikir yang dirumuskan oleh Aristotle hanyalah secara umum. Keumuman itu sudah tentu akan mencakupkan mana-mana ahli ilmu yang menggunakan keupayaan akal. Walaupun begitu, keumuman itu bukanlah dalil mutlak untuk mendakwa berlaku peniruan kaedah berfikir.

Menerusi penelitian Shahrir Mohd Zain,¹⁰⁵ penggunaan kaedah rasional seperti induktif dan deduktif hanyalah sebagai alat untuk akal. Kesimpulan rasional yang terbentuk daripadanya meskipun benar, namun ia hanya wujud pada premis. Contohnya, rakyat Malaysia adalah warganegara yang berbudi bahasa, Zaki adalah rakyat Malaysia, maka Zaki adalah seorang berbudi bahasa. Kesimpulan itu hanya benar pada premis tapi belum tentu benar pada realiti.

Dari segi batasannya, kesimpulan induktif bergantung dengan jumlah data atau maklumat yang menjadi asasnya. Kesimpulan deduktif pula relatif kepada kesahihan premis awal. Oleh sebab itu, kesimpulan yang terbentuk harus diuji dan disemak supaya maklumat rasional yang terbit daripadanya benar-benar ditahkik sebelum dapat diketengahkan sebagai maklumat aksiomatik yang meyakinkan.¹⁰⁶

Lebih mendasar, Aion Mohd¹⁰⁷ dalam penelitiannya menzahirkan peri penting sikap dan niat untuk mengatasi kelemahan kaedah rasional. Manusia yang arif adalah insan yang senantiasa berfikir dan bersikap membina, ilmunya mendalam tapi mampu berfikir mudah mengikut situasi demi menyampaikan kebaikan, mempelbagaikan idea yang bernas dan berasas, menjauhi debat dan pertelagahan, merendahkan diri dan menjauhkan sikap ego dalam bertukar-tukar fikiran.

Berdasarkan penjelasan di atas, jelas bahawa perkembangan potensi akal dalam keilmuan Islam tidak dipisahkan dengan kualiti kalbu. Dalam konteks akal sebagai sumber ilmu, aspek fundamental adalah merujuk kepada akal mumaiyiz iaitu kemampuan minda membuat perbezaan suatu perkara dan mampu memahami suatu fakta atau aksiom. Aspek teoritikal pula merujuk kepada akal rasional iaitu kemampuan minda untuk memahami dan merumuskan teori. Kemampuan akal rasional setiap individu adalah saling berbeza.

Dalam memahami dan mengkaji alam tabii, akal hanya berperanan sebagai alat untuk mencari dalil mahupun untuk memproses maklumat sama ada yang terbit daripada akal itu sendiri ataupun yang diambil daripada wahyu, pancaindera dan kalbu. Bagi seorang pencerap

¹⁰² Mat Rofa Ismail, "Retorik, Balaghah, Bahasa dan Etnomantik Melayu," dalam *Etnosains dan Etnomantik Melayu*, ed. Mat Rofa Ismail (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2013); Mat Rofa Ismail, *Mantik Dan Etnomantik* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2014), 126.

¹⁰³ Al-Ghazali, *al-Iqtisad fi al-I'tiqad*, 46-49; Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 1: 183.

¹⁰⁴ Hamat, *Ketokohan Al-Ghazzali dalam Bidang Logik*, 108-111.

¹⁰⁵ Zain, *Pengenalan Sejarah dan Falsafah Sains*, 36, 51.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Aion Mohd dan Abdullah Hassan, *Teknik Berfikir: Konsep dan Proses*, Ed. 2 (Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors, 1995), 36-39.

muslim, perolehan maklumat menerusi sumber akal harus mengambil kira soal nilai asasi Islam. Tanpa perkiraan sedemikian, ia terdedah kepada kepada faham keterlaluan yang bertentangan dengan fikrah Islam seperti literalisme, idealism, intuisme, realisme, rasionalisme sekular, rasionalisme falsafi dan pelbagai lagi.¹⁰⁸

3. Sumber Empirik

Secara literal, lafaz empirik didefinisikan sebagai berdasarkan pemerhatian, eksperimen dan bukan teori.¹⁰⁹ Dari segi etimologi, lafaz empirik berasal dari bahasa Inggeris iaitu *empiric* yang bermaksud berdasarkan cerapan dan pengalaman. Perkataan *empiric* itu pula berasal daripada bahasa Latin iaitu *empeirikos*.¹¹⁰ Dari sudut istilah, ia bererti pemerhatian berdasarkan ujikaji atau eksperimen yang sistematik.¹¹¹ Pengertian istilah itu digunakan dalam kajian ini. Berdasarkan metodologi al-Ghazali, sumber empirik dibahagikan kepada dua bahagian iaitu pancaindera zahir (*al-mahsusat al-zahirah*) dan ujikaji (*tajribah*).¹¹² Dalam kajian ini, pancaindera zahir diletakkan sebagai aspek fundamental, manakala ujikaji sebagai aspek teoritikal. Keduanya itu menyalurkan maklumat empirikal yang berbeza kualitinya kepada pencerap.

Aspek Fundamental: 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. Selain itu, pancaindera perlu dioperasikan melalui uji kaji kerana maklumat yang disalurkan terdedah kepada nilai ralat yang tinggi dan tidak mustahil ia adalah maklumat yang salah. Contohnya, cerapan mata kasar (*naked-eye*) mendapati matahari mengelilingi bumi disebabkan setiap hari ia terbit di timur dan terbenam di barat. Hasil cerapan mata kasar itu mendapati bumi adalah pegun, manakala matahari dan objek samawi yang lain mengelilingi bumi (*geocentric*). Kesimpulan itu jelas bersalahan dengan realiti alam tabii yang sebenar. Melalui ujikaji, didapati bumi beredar mengelilingi matahari (*heliocentric*).¹¹³

Contoh lain adalah bayang-bayang, penglihatan mata kasar mendapatinya sebagai pegun. Bagaimanapun, apabila diperiksa semula dengan pemerhatian berulang-ulang iaitu melalui ujikaji, didapati bayang-bayang bukanlah pegun sebaliknya ia bergerak. Demikian juga penglihatan mata terhadap bintang. Saiznya didapati kecil dan berkedudukan statik. Apabila

¹⁰⁸ Literalisme adalah fahaman yang menekankan teks semata-mata sebagai kebenaran. Intuisme adalah fahaman yang mengutamakan intuisi sebagai asas kebenaran. Realisme adalah fahaman yang menganggap setiap yang wujud mempunyai bentuk asalnya yang bersifat universal secara mutlak meliputi zahir dan batin. Bentuk universal itu adalah sama sahaja atau lebih benar dari yang bersifat juz'i. Rasionalisme falsafi adalah fahaman yang menggunakan akal fikiran secara mutlak tanpa bantuan pancaindera. Rasionalisme sekular merujuk kepada fahaman yang mengutamakan penggunaan akal fikiran yang bersumberkan pancaindera tetapi menafikan wahyu dan ilham. Rujuk Al-Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, 3-19; Zain, *Pengenalan Sejarah dan Falsafah Sains*, 38-39.

¹⁰⁹ Baharom et al., *Kamus Dewan*, 390.

¹¹⁰ *Oxford Dictionaries* (Oxford University Press), dicapai 30 Jun 2014, <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/empiric>, entri "empiric".

¹¹¹ Howell, *An Introduction to the Philosophy of Methodology*, 33; Zain, *Pengenalan Sejarah dan Falsafah Sains*, 60.

¹¹² Al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, 66-68; Al-Ghazali, *Mishkah al-Anwar*, 46-47; Al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, 1: 139-143.

¹¹³ *Ibid.*

ujikaji dilakukan dengan teliti dan berulang-ulang ternyata ia sebenarnya bergerak dan lebih besar daripada bumi.¹¹⁴

Sehubungan itu, maklumat yang disampaikan menerusi pancaindera tidak boleh diterima secara mutlak dan ia perlu ditahkik. Fungsinya cukup terbatas mengikut persekitarannya. Misalnya cerapan mata kasar, ia hanya boleh digunakan ketika ada cahaya. Dalam keadaan gelap, deria mata tidak boleh berfungsi untuk mendapatkan maklumat.¹¹⁵ Oleh sebab itu, pancaindera zahir perlu diletakkan dalam kerangka ujikaji supaya menghasilkan maklumat yang lebih tepat dengan nilai ralat yang lebih rendah dan dapat diketahui. Dengan pengetahuan terhadap ralat itu, maka pembaikan berterusan dapat dilakukan.

Aspek Teoritikal: Ujikaji merujuk kepada kegiatan pemerhatian secara sistematik yang melibatkan pengumpulan data, pengujian teori, penggunaan instrumentasi tertentu dan penghasilan maklumat. 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.¹¹⁶

Sebagai contoh, jadual 2 di bawah menerangkan kajian terhadap kecerahan fenomena shafaq untuk penentuan waktu Isyak di Malaysia. Teori astronomi menunjukkan kadar kecerahan langit ketika sudut junaman matahari 108° ialah 21.79 mag/arcsec².¹¹⁷ Teori tersebut hanya jangkaan yang konsisten dengan realiti alam. Hukum alam yang dirumuskan hanya kebiasaan sebab-akibat (*talazum al-asbab wa al-musabbabat*) atau disebut juga sebagai hukum adat.¹¹⁸

Jadual 2: Cerapan Fenomena Shafaq Untuk Penentuan Waktu Isyak di Malaysia

Perbandingan	Fenomena Shafaq (Mag/Arcsec ²)	Sudut Junaman Matahari (°)
Teori	21.79	108
Cerapan SQM-L	20.12	107.91
Perbezaan Teori dan SQM-L	8%	0.08%
Cerapan SQM-Le	20.79	107.99
Perbezaan Teori dan SQM-LE	5%	0.01%

Sumber: Mohamaddin Abdul Niri (2011: 53-58)

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Howell, *An Introduction to the Philosophy of Methodology*, 33.

¹¹⁷ 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), 52.

¹¹⁸ Al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, 1: 139-143; Al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, 66-68; Al-Ghazali, *Mishkah al-Anwar*, 46-47.

Menurut al-Attas,¹¹⁹ maklumat yang diperolehi dari sumber empirik hanya sebagai petunjuk daripada alam fizikal yang akhir sekali akan diproses dalam akal. Pemprosesan itu boleh dibantu oleh kalbu menerusi ilham yang benar sebagai hidayah daripada Allah SWT. Hal demikian berbeza dengan keilmuan moden yang menetapkan pemprosesan maklumat hanya tertakluk dalam ruang minda sahaja tanpa menerima peranan Tuhan di sebalik pembentukan ilmu dalam diri insan.

Kalaupun sumber kalbu yang menyalurkan ilham diraikan untuk membantu ujikaji, darjat dan nilainya adalah berbeza sama sekali dengan keilmuan Islam. Ilham menurut Islam berkaitan dengan kualiti kalbu. Ilham yang benar sampai kepada kalbu mukmin yang ikhlas mematuhi ajaran wahyu, melaksanakan perintah Allah SWT, memiliki usaha, persiapan dan keupayaan sesuai dengan ilham yang diperolehinya, arif akan peranan Allah SWT di sebalik kewujudan alam dan fenomenanya. Penting diketahui bahawa meskipun sumber akal, empirik dan kalbu mampu menyalurkan maklumat, namun sumber wahyu tetap menjadi sumber tertinggi dalam pembentukan pengetahuan mengenai realiti alam.¹²⁰

Shaharir Mohd Zain dalam penelitiannya memperincikan lagi aspek ujikaji. Memandangkan ujikaji mempunyai batasannya yang tersendiri dalam proses pengambilan data, perancangan rapi perlu disediakan seperti penyediaan landasan teori atau pernyataan yang ingin diuji, rekabentuk ujikaji dan nilai etika yang menjadi pegangan pencerap. Secara asas, fakta atau teori yang ingin diuji merupakan hasil deduksi yang sudah tertahkik. Fakta sedemikian cukup penting untuk menerbitkan teori baharu, menilai semula teori sedia ada, menolak sesebuah teori ataupun untuk mentakrif semula teori.¹²¹

Kaedah induktif dan deduktif juga digembleng dalam ujikaji. Reka bentuk ujikaji pula diambil berat bertujuan untuk meningkatkan kecekapan penyiasatan, menangani kekurangan yang dihadapi oleh pencerap dan memastikan maklumat yang hendak diperolehi relevan terhadap masalah yang dikaji. Hasil ujikaji berupa maklumat atau fakta akhirnya akan ditafsir bergantung dengan sistem nilai yang dipegang oleh pencerap. Bagi pencerap muslim, maklumat berkenaan sudah tentu akan ditafsir berasaskan tasawwur Islam yang mengutamakan wahyu.¹²²

Menurut Shaharir, pelaksanaan ujikaji tidak semata-mata bergantung dengan rasional akal kerana ilham turut mempunyai peranan. Ramai ahli sains tidak menganggap ilham sebagai kaedah memperoleh pengetahuan sains kerana ia tidak boleh diwariskan. Bagaimanapun, ahli sains sendiri sebenarnya turut menggunakan ilham dalam kajian mereka. Banyak konsep matematik itu terbit daripada ilham misalnya kewujudan nombor bukan nisbah seperti $\sqrt{2}$ dan nombor perpuluhan yang tak teratur seperti 1.2345. Pun begitu, matematiklah juga yang dapat membuktikan ilham tidak boleh dipercayai. Walau apapun tanggapan terhadap ilham, ilham yang baik dapat membantu seorang pengkaji menilai perkara yang subjektif, membuat hipotesis

¹¹⁹ Al-Attas, *Prolegomena to The Metaphysics of Islam : An Exposition of The Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, 117-121; Al-Attas, *The Concept of Education in Islam*; Al-Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, 12.

¹²⁰ Al-Attas, *Prolegomena to The Metaphysics of Islam : An Exposition of The Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, 117-121; Al-Attas, *The Concept of Education in Islam*; Al-Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, 12.

¹²¹ Zain, *Pengenalan Sejarah dan Falsafah Sains*, 60-68.

¹²² *Ibid.*

yang baik, mengaitkan data dan maklumat yang relevan, membuat diagnosis dengan munasabah, membuat keputusan yang betul dan lain-lain.¹²³

Dalam pelaksanaan ujikaji,¹²⁴ terdapat dua anggapan penting yang diambil kira ketika membuat pentafsiran data atau maklumat. Pertama, alam boleh difahami. Kedua, setiap fenomena alam yang dicerap mempunyai hubungan sebab-akibat.¹²⁵ Bagi seorang pencerap muslim, anggapan itu diterima dari perspektif yang berbeza. Alam bukanlah dapat difahami secara mutlak dengan kaedah ujikaji atau rasional akal semata-mata sebagaimana menjadi iktikad dalam keilmuan moden dan ahli sains Barat. Ini kerana sumber wahyu dan ilham turut mempunyai perannya untuk membantu manusia memahami hakikat alam. Kemudian, kefahaman terhadap hubungan sebab-akibat mesti mengambil kira kedudukan wahyu dan peranan Tuhan. Pendirian demikian berbeza dengan keilmuan moden dan golongan rasionalisme yang mengutamakan akal. Hubungan sebab-akibat diletakkan berstatus wajib yang dapat membawa implikasi kepada ketetapan bahawa alam ini adalah kekal (*qadim*) dan mekanikal.

Berkaitan dengan hukum alam, al-Ghazali menerangkan bahawa hubungan sebab-akibat hanya sebagai hukum adat. Gejala sebab-akibat diterima sebagai kebiasaan kerana faktor psikologi pencerap yang melihat kejadian itu secara berulang-ulang.¹²⁶ Ia selaras dengan status alam yang bersifat baharu (*hadith*) dan hakikatnya alam adalah tertakluk dalam kuasa (*qudrah*) dan kehendak (*iradah*) Allah SWT. Dalam erti kata lain, ia merupakan *sunnah Allah*.¹²⁷ Penting diketahui bahawa pemahaman yang benar terhadap *sunnah Allah* bukan dimiliki secara mutlak oleh ujikaji dan akal rasional terutamanya ilmu falsafah tetapi jauh lebih mustahak adalah melalui keikhlasan kalbu membenarkan Syariah Islam dan memahami dengan cermat terhadap perkaedahan ilmu yang dibangunkan oleh ulama Islam dalam mempertahankan akidah Islamiah daripada fahaman menyimpang.¹²⁸

Dari segi nilai kepastian, keputusan ujikaji tertakluk dengan operasi logik dan matematik yang dibuat oleh akal. Kaitan keputusan itu dengan realiti alam dan masa depan hanya berstatus mungkin dan harus. Nilai kepastian yang tinggi menunjukkan gejala yang sama berkemungkinan, berkeharusan ataupun berkebarangkalian tinggi boleh berulang. Pada masa yang sama, tidak mustahil bahawa gejala berkenaan berkemungkinan tidak berlaku. Pendekatan terbabit hanya mendedahkan adat kebiasaan dan ia menuntut pencerap muslim supaya lebih banyak berfikir, berikhtiar untuk mengkaji pelbagai kebarangkalian dan bersedia dengan pelbagai kemungkinan. Pada masa yang sama, kalbunya teguh menambat keyakinan hanya kepada Allah SWT. Darjat

¹²³ *Ibid*, 36-37.

¹²⁴ *Ibid*, 60-68; Al-Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, 5; Abu Hamid Muhammad b. Muhammad al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, Sulaiman Dunya, Ed. ke-6 (Kaherah: Dar al-Ma'arif, 1980), 88.

¹²⁵ Zain, *Pengenalan Sejarah dan Falsafah Sains*, 60-68.

¹²⁶ Azmil Zainal Abidin, "Dimensi Sains dan Kebersebaban al-Ghazali: Model Pengintegrasian Ilmu Menurut Perspektif Islam" (makalah, Proceeding of the International Social Science Research (ICSSR 2013) 2013).

¹²⁷ Al-Ahzab 33: 62, terjemahan: Sebagai sunnah Allah yang berlaku atas orang-orang yang telah terdahulu sebelum (mu), dan kamu sekali-kali tiada akan mendapati perubahan pada sunnah Allah.

¹²⁸ Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 239; Al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, 1: 139-143; Al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, 66-68; Al-Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, 16.

Al-Ahzab 33: 62, terjemahan: Sebagai sunnah Allah yang berlaku atas orang-orang yang telah terdahulu sebelum (mu), dan kamu sekali-kali tiada akan mendapati perubahan pada sunnah Allah.

keyakinan bagi seorang pencerap muslim tidak terpisah daripada *nur* taufik dan hidayah Allah SWT.¹²⁹

Shahidan Radiman dalam penelitiannya menerangkan bahawa prinsip kelaziman yang dirumuskan al-Ghazali pada masa kini telah dibuktikan dalam bidang fizik kuantum. Misalnya ujikaji pembelauan cahaya melalui Eksperimen Dwi Celah Young. Cahaya diketahui terdiri daripada foton yang menunjukkan sifatnya sebagai zarah. Apabila ia melalui dua celah, pola interferens terbentuk di hadapan skrin. Hal demikian menunjukkan cahaya bersifat gelombang. Manakala, apabila hanya satu sahaja celah yang dibuka, pola interferens hilang daripada skrin dan cahaya kembali menampilkan sifatnya sebagai zarah. Ujikaji itu membuktikan kelaziman sifat cahaya. Ketika cahaya menzahirkan sifatnya sebagai zarah, maka sifat gelombang terpendam. Begitu juga apabila cahaya menyatakan sifatnya sebagai gelombang, maka sifat zarah terpendam.¹³⁰

Berdasarkan huraian di atas, jelas bahawa sumber empirik menyalurkan data dan maklumat empirikal kepada pencerap muslim untuk diteliti, ditafsir dan dirumuskan secara logik dengan mengambil kira peranan Tuhan di sebalik keteraturan alam. Kelemahan pancaindera zahir dalam menyalurkan maklumat menunjukkan wujudnya had atau batasan kemampuan manusia. Konteks had atau batasan itu penting diteliti. Ia bukan sahaja untuk menangani darjah kesilapan pancaindera, malah ia bagi membolehkan kaedah ujikaji dibaiki dan dibangunkan kaedah yang lebih baik.

Pada masa kini, kaedah rasional seperti induktif dan deduktif dalam kegiatan ujikaji begitu terserlah menerusi ilmu matematik dan ia harus dimanfaatkan sebaiknya. Di samping daya rasional dan empirikal itu, ilham juga mempunyai peranannya tersendiri dalam ujikaji. Dari perspektif keilmuan Islam, ilham bergantung dengan kualiti kalbu. Ia boleh berlaku kepada sesiapa sahaja termasuk bukan Islam, namun ilham yang memimpin kepada kepatuhan terhadap Syariah Islam lazimnya hadir ke dalam kalbu yang ikhlas sebagai rahmat daripada Allah SWT.

Bagi seorang pencerap muslim, analisis data dan perumusan maklumat dalam ujikaji akan mengambil kira soal nilai asasi Islam yang telah dinyatakan dalam nas wahyu. Berdasarkan paradigma sains al-Ghazali, hubungan sebab-akibat yang diteliti dalam kegiatan ujikaji diterangkan sebagai hukum adat. Hukum itu menjelaskan bahawa gejala sebab-akibat hanya merupakan kebiasaan dan ia dilihat sedemikian kerana kesan psikologi diterima oleh pencerap yang mengamati gejala itu berulang-ulang. Sedangkan hakikatnya gejala itu berada dalam takluk *qudrah* dan *iradah* Allah SWT. Paradigma sedemikian menuntut pencerap muslim supaya bukan sahaja memiliki persiapan sistematik secara fizikal dan psikologi dalam memahami realiti alam, malah ia perlu memiliki hubungan ihsan kepada Allah yang Maha Esa dan Maha Pencipta. Dengan itu, anasir saintifik yang bertentangan dengan fikrah Islam misalnya materialisme dan positivismisme dapat dihindarkan daripada pemikiran ahli sains muslim.¹³¹

¹²⁹ Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 239; Al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, 1: 139-143; Al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, 66-68; Al-Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, 16.

¹³⁰ Shahidan Radiman, "Peranan Imam Abu Hamid al-Ghazali dalam Kemajuan Sains Kini", laman sesawang Akademi Sains Islam Malaysia, dicapai pada 15 Disember 2014, <http://www.kesturi.net/?p=768>.

¹³¹ Materialisme adalah fahaman yang menilai kebenaran hanya berasaskan kebendaan dan kejasmanian. Manakala positivismisme adalah fahaman yang menilai kebenaran hanya berpandukan ujikaji dan kaedah

4. Sumber Kalbu

Secara literal, perkataan kalbu didefinisikan dalam *Kamus Dewan* sebagai kalbu atau pusat segala perasaan batin. Ia juga dieertikan sebagai sanubari.¹³² Dalam bahasa Arab, kalbu dinisbahkan kepada *al-qalb* dan ia turut mengandungi beberapa definisi bahasa. Pertama, peralihan sesuatu dari bentuknya. Kedua, segumpal daging dari jantung yang tergantung dengan urat besar pada tempat ia berpaut. Ketiga, kadang-kala dikaitkan dengan akal.¹³³ Berdasarkan takrifan literal itu, dapat diteliti bahawa kalbu memaparkan dua konteks. Pertama, organ fizikal iaitu jantung dan kalbu (*liver/al-kabad*). Kedua, konteks pengertian batin iaitu emosi dan kaitannya dengan akal.

Lebih terperinci, al-Ghazali mengemukakan dua pengertian *al-qalb*. Pertama, selari dengan makna literal iaitu daging berbentuk bundar memanjang terletak di sebelah kiri rongga dada iaitu jantung. Daging itu juga dimiliki oleh haiwan dan boleh dikaji dengan pancaindera khususnya dalam ilmu perubatan. Ia adalah jantung dan dinyatakan sebagai *al-qalb al-jasmani*.¹³⁴

Kedua, makna istilah iaitu suatu yang halus (*latifah*), bersifat ketuhanan (*rabbaniyyah*) dan kerohanian (*ruhaniyyah*), ia mempunyai hubungan erat dengan jantung. *Latifah* itulah yang mampu merasa (*al-mudrik*), mengetahui (*al-'alim*) dan mengenali (*al-'arif*) sesuatu perkara. Ia juga menjadi tempat berbicara, yang menanggung siksa, dicaci dan dicari.¹³⁵ Hubungan *latifah* itu dengan organ jantung adalah seperti pemegang pisau dengan pisaunya. Ia juga ibarat tuan rumah dengan rumahnya. Ia sinonim dengan jiwa (*al-nafs*). Al-Quran menyebutnya sebagai jiwa yang tenang (*nafs al-mutmainnah*) dan roh urusan (*ruh al-amr*). Ulama kalam menyatakannya sebagai jisim yang halus (*jism latif*). Ahli falsafah menamakannya sebagai jiwa yang berakal (*nafs al-natiqah*).¹³⁶ Hanya sifat-sifatnya sahaja yang dapat diterangkan dan bukan terhadap hakikatnya. Mustahaknya, sifat-sifat itulah yang ditumpukan dalam pendidikan akhlak Islam untuk dibaiki.¹³⁷

Sehubungan itu, perkataan kalbu yang digunakan dalam kajian ini adalah merujuk konteks istilah *latifah* yang telah ditakrifkan oleh al-Ghazali dan ia juga sinonim dengan jiwa serta menjadi fokus dalam pendidikan akhlak. Oleh hal yang demikian, penyucian kalbu adalah merujuk kepada penyucian jiwa itu sendiri. Penyucian itu bermaksud untuk menundukkan unsur-unsur jiwa yang cenderung dengan kejahatan (*nafs al-ammarah*) seperti nafsu haiwani (*nafs haiwani*)¹³⁸ dan nafsu tabii (*nafs tabi'i*).¹³⁹

kuantitatif. Lebih lanjut rujuk Al-Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, 3-4 & 20; Zain, *Pengenalan Sejarah dan Falsafah Sains*, 174-175.

¹³² Noresah Baharom et al., *Kamus Dewan*, 662.

¹³³ Manzur, *Lisan al-'Arab*, 42: 3713.

¹³⁴ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 8: 1344; Al-Ghazali, "Raudah al-Talibin 'Umdah al-Salikin", 123.

¹³⁵ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 8: 1344.

¹³⁶ Al-Ghazali, "al-Risalah al-Laduniyyah", 241.

¹³⁷ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 8: 1344; Al-Ghazali, "Raudah al-Talibin 'Umdah al-Salikin", 106-107. Lihat juga perihal ilmu dan adab dalam Al-Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, 39.

¹³⁸ Nafsu haiwani ialah jisim yang halus terletak dalam jantung. Ia merupakan unsur yang memberi kekuatan dan kehendak untuk makanan, syahwat, kemarahan, yang menghidupkan jantung, yang menimbulkan rasa dan pergerakan dari jantung kepada anggota badan. Lihat dalam Al-Ghazali, "al-Risalah al-Laduniyyah", 241.

¹³⁹ Nafsu tabii ialah unsur yang menguruskan organ kalbu (*al-kabad*). *Ibid*.

Justeru, peningkatan kualiti kalbu adalah selaras dengan peningkatan kualiti jiwa dari *nafs al-ammarah* kepada *nafs al-lawwamah*, kemudian *al-mulhamah* dan seterusnya mencapai *nafs al-mutmainnah*. *Nafs al-mutmainnah* adalah peringkat kalbu mukmin yang telah teguh dengan sifat kehambaan, bersikap benar dalam mengikut akhlak rasul dan keyakinannya berada pada tingkatan '*ayn al-yaqin*'.¹⁴⁰ Pada aras *nafs al-mutmainnah* iaitu '*ayn al-yaqin*', maka akal insan mampu memiliki "kekuatan naluri hingga dapat mengetahui atau menyedari akibat daripada sesuatu perkara serta mampu mencegah hasutan hawa nafsu".¹⁴¹

Sebagaimana akal mumaiyiz merupakan asas untuk perkembangan akal rasional, manakala pancaindera sebagai asas kepada terlaksananya kegiatan ujikaji, maka demikian juga pembaikan akhlak adalah asas kepada pencapaian *mushahadah*. Dalam kajian ini peringkat akhlak diletakkan sebagai aspek fundamental. Manakala, peringkat *mushahadah* sebagai aspek teoritikal.¹⁴²

Aspek Fundamental: Akhlak. Ia merujuk kepada usaha mengetahui dan mengikut akhlak yang ditunjukkan oleh Rasulullah SAW.¹⁴³ Ia menjadi fardu 'ain bagi muslim untuk meneladani budi pekerti, kesopanan dan amal perbuatan baginda SAW.¹⁴⁴ Lebih spesifik, ia adalah usaha (*mujahadah*) mengetahui dan menanamkan sifat-sifat terpuji (*mahmudah*) dan menghindari sifat keji (*madhmumah*).¹⁴⁵ Sifat terpuji itu bermula dengan maqam taubat kemudian takut (*khawf*), zuhud, sabar, syukur, ikhlas, tawakkal, kasih sayang (*mahabbah*), redha dan mengingat mati (*dhikr al-mawt*). Sifat keji pula terdiri daripada banyak bercakap, banyak makan, marah, hasad, bakhil, bermegah, cinta dunia, takbur, ujub dan riyak.¹⁴⁶

Secara asasnya, peringkat awal pembaikan akhlak adalah mujahadah pada maqam taubat yang menjadi permulaan dalam *muraqabah*. Mujahadah itu merupakan jalan untuk menuju taqwa dan *ma'rifah Allah* melalui kalbu. *Muraqabah* ialah usaha individu secara konsisten mengawasi dan menyedari bahawa setiap perbuatan zahir dan batin dirinya sebagai dilihat oleh Allah SWT.¹⁴⁷ Ia merupakan usaha bersungguh-sungguh mendidik kalbu dengan ikhlas supaya berpegang teguh dengan aturan Syariah Islam, mengikut Rasulullah SAW dan mengingat baginda serta mengingat Allah SWT (*dhikr Allah*).¹⁴⁸ Adapun *ma'rifah Allah* iaitu mengenal Allah SWT dalam konteks tasawwuf merupakan penghayatan dan pemahaman kalbu secara mendalam terhadap hakikat tauhid. *Ma'rifah* itu terhasil setelah individu istiqamah dalam *muraqabah* dan beroleh *mushahadah*.¹⁴⁹

¹⁴⁰ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 8: 1345; Al-Ghazali, "al-Risalah al-Laduniyyah", 244.

¹⁴¹ Lihat definisi akal yang telah dijelaskan dalam bahagian sumber akliah. Lihat juga dalam Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 8: 1352.

¹⁴² Dalam *Ihya'*, al-Ghazali meletakkan bahagian akhlak dalam '*ilm mu'amalah* manakala bahagian *mushahadah* adalah *ilm mukashafah*. Lihat dalam *ibid*, 1: 36.

¹⁴³ *Ibid*, 2: 1278.

¹⁴⁴ *Ibid*, 1: 25.

¹⁴⁵ *Ibid*, 1: 120; *ibid*, 8: 1467.

¹⁴⁶ Abu Hamid Muhammad b. Muhammad al-Ghazali, *al-Arba'in fi Usul al-Din fi al-'Aqid wa Asrar al-'Ibadat wa al-Akhlaq*, 'Abd Allah 'Abd al-Hamid 'Irw ani (Damsyik: Dar al-Qalam, 2003), 112, 191; Al-Ghazali, "al-Risalah al-Laduniyyah", 246.

¹⁴⁷ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 1: 120.

¹⁴⁸ *Ibid*, 8: 1360; Al-Ghazali, *al-Arba'in fi Usul al-Din fi al-'Aqid wa Asrar al-'Ibadat wa al-Akhlaq*, 66-74.

¹⁴⁹ Al-Ghazali, "Raudah al-Talibin 'Umdah al-Salikin", 133.

Aspek Teoritikal: *Mushahadah*. Dari sudut literal, *mushahadah* bererti saling menyaksikan atau melihat, iaitu dengan mata kepala dalam keadaan hadir.¹⁵⁰ Dari segi istilah tasawwuf,¹⁵¹ ia didefinisikan sebagai penyaksian kepada Yang Maha Haq dengan mata hati (*basirah al-qalb*)¹⁵² seolah-olah melihat dengan mata kasar. Al-Ghazali turut menyatakan bahawa *mushahadah* adalah penyaksian *basirah* terhadap tauhid.¹⁵³

Selaras dengan itu, Ibn Hajar 'Asqalani ketika menjelaskan pengertian Ihsan dalam hadith Jibril turut menerangkan bahawa *mushahadah al-Haqq* bertempat di kalbu mukmin berdasarkan ungkapan hadith "*ka annaka tarah*". Ia adalah kemuncak dalam ibadah seorang mukmin hasil daripada *muraqabah* iaitu usaha individu sentiasa mengawasi dan menyedari bahawa setiap perbuatannya dilihat oleh Allah SWT. Aspek *muraqabah* ditunjukkan dalam ungkapan hadith "*fainnahu yarak*". Himpunan *muraqabah* dan *mushahadah* dalam kalbu mukmin itulah yang menghasilkan *ma'rifah Allah* (selanjutnya diringkaskan sebagai *ma'rifah*) dan khusyuk kepadanya.¹⁵⁴

Lebih lanjut, al-Ghazali menerangkan bahawa *muraqabah* adalah asas permulaan yang membawa kepada *mushahadah*. Dalam *muraqabah*, individu bermujahadah mendidik kalbunya supaya mengikuti akhlak Rasulullah SAW, mengingati baginda dan mengingat Allah SWT (*dhikr Allah*).¹⁵⁵ Ia merupakan intisari Ihsan itu sendiri yang disebutkan dalam hadith Jibril.¹⁵⁶

Sebagai rahmat dan anugerah dari Allah SWT kepada individu mukmin yang ikhlas dan istiqamah dalam *muraqabahnya*, maka *basirah* disingkapkan (*al-kashf*) dan kalbunya beroleh *mushahadah* terhadap tauhid. Perolehan *mushahadah* turut dinisbahkan sebagai peringkat '*ayn al-yaqin*'. Ia menunjukkan bahawa kalbu individu itu telah berada pada kedudukan *nafs al-mutmainnah*.¹⁵⁷ Selepas kalbu individu beroleh *mushahadah*, maka baharulah *ma'rifah* hadir dalam kalbu individu dengan teguh dan bertambah kuat pbenarannya (*tasdiq*) terhadap wahyu.¹⁵⁸

Ma'rifah itu sendiri adalah ilham. Ia merupakan cahaya (*nur*) yang dianugerahkan oleh Allah SWT ke dalam kalbu seorang mukmin. Ia diperolehi menerusi keikhlasan kalbu dalam *muraqabah* dan bukan melalui usaha belajar (*muktasab*) yang memerlukan kekuatan akal rasional. Ia hadir bersama *dhawq* atau *wajd*.¹⁵⁹ Pengetahuan yang disampaikan adalah luas mencakupi pemahaman terhadap akidah Islam terutamanya tiga perkara pokok iaitu ketuhanan, kenabian dan hari akhirat. Setiap muslim berpotensi memperolehnya tetapi tiada kewajiban

¹⁵⁰ Manzur, *Lisan al-'Arab*, 26: 2348

¹⁵¹ *Istilah Usuluddin dan Falsafah Islam: Bahasa Arab - Bahasa Malaysia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991), 241.

¹⁵² *Basirah al-qalb* selanjutnya diringkaskan sebagai *basirah*. Lihat juga hal ini dalam Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 8: 1364.

¹⁵³ *Ibid*, 8: 1383.

¹⁵⁴ Al-'Asqalani, *Fath al-Bari bi Syarh Sahih al-Bukhari*, 1: 146.

¹⁵⁵ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 8: 1360; Al-Ghazali, *al-Arba'in fi Usul al-Din fi al-'Aqid wa Asrar al-'Ibadat wa al-Akhlaq*, 66-74.

¹⁵⁶ Al-Ghazali, "Raudah al-Talibin 'Umdah al-Salikin", 133.

¹⁵⁷ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 8: 1383.

¹⁵⁸ *Ibid*, 8: 1363-1364.

¹⁵⁹ *Dhawq* bermaksud pencapaian *ma'rifah* ketuhanan seseorang sufi menerusi rasa rohani tanpa usaha. *Wajd* pula bermaksud kekhayusan rohani ketika menyaksikan keagungan rahsia yang boleh menghasilkan kegembiraan atau kedukaan. *Istilah Usuluddin dan Falsafah Islam: Bahasa Arab - Bahasa Malaysia*, 114, 275.

bagi setiap muslim mengetahuinya.¹⁶⁰ Lebih spesifik, perolehan *ma'rifah* adalah aras golongan 'arifin atau rabbani (*rabbani*). Mereka adalah ahli *mushahadah* yang berusaha menghimpunkan (*jami'*) kebenaran Syariah Islam yang zahir dan yang batin dengan keyakinan jitu.¹⁶¹

Adapun pengalaman ahli *mushahadah* sekiranya ditulis dengan perkataan dapat menimbulkan salah faham bagi yang tidak berkeahlian.¹⁶² Dalam pendidikan akhlak sebagaimana disusun menerusi pendekatan tasawwuf, pembaikan adab kalbu diperhalusi secara mendalam. Transmisi ilmu tasawwuf berlangsung dari tangan ke tangan iaitu berasaskan pendekatan sanad.¹⁶³ Ia tidak berpusat kepada pendekatan takrif, perkataan ataupun maklumat eksplisit.¹⁶⁴

Sepanjang kalbu berada pada kedudukan *mushahadah* dan *ma'rifah*, ia juga melibatkan penyaksian terhadap kebesaran, kemuliaan dan keagungan Allah SWT (*al-hadrah al-rububiyah*) pada alam rendah (*'alam al-mulk*) dan alam tinggi (*'alam al-malakut*).¹⁶⁵ Kemudian, setelah *mushahadah* dan *ma'rifah* semakin kukuh dan sehati dalam kalbu, maka kalbu individu dapat mencapai peringkat keteguhan yang dinyatakan juga sebagai *haqq al-yaqin*.¹⁶⁶ Adapun selepas peringkat *haqq al-yaqin* ialah *kamal al-yaqin* iaitu merujuk kepada kemampuan individu mukmin yang telah meraih *haqq al-yaqin* menghimpunkan dan menegakkan kebenaran Syariah Islam yang zahir dan yang batin.¹⁶⁷

Oleh itu, peningkatan kualiti kalbu turut memaparkan peningkatan ilmu dari yakin (*al-yaqin*) kepada 'ayn *al-yaqin*, *haqq al-yaqin* dan *kamal al-yaqin*. Hal demikian dinyatakan oleh al-Ghazali berdasarkan contoh mengenai kalbu yang membenarkan (*tasdiq*) tauhid dan ia terdiri daripada empat aras. Adapun aras yang kelima merupakan kemuncak kesempurnaan kalbu mukmin dalam menghimpunkan kebaikan zahir dan batin menurut aturan Syariah Islam. Dalam meraih kesempurnaan itu sebagai hamba Allah SWT, maka para rasul dan nabi adalah sebaik-baik insan sempurna (*kamil*) yang maksum dan menjadi ikutan (*qudwah*) umat manusia.¹⁶⁸ Dalam kajian ini, lima aras itu dirumuskan seperti di bawah dan ia dijadikan garis rujukan untuk memahami klasifikasi kalbu.

1. Aras kalbu insan yang lalai (*al-ghafil*):¹⁶⁹

"Bahawa insan mengucapkan dengan lisannya *la ilaha illa Allah* akan tetapi hatinya lalai atau mengingkarinya seperti tauhid golongan munafik."

¹⁶⁰ H. M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009; cet. 2), 242; Amin Hasan, "Menyusuri Hakikat Kebenaran: Kajian Epistemologi atas Konsep Intuisi dalam Tasawuf al-Ghazali," *At Ta'dib* 7, no. 2 (2012).

¹⁶¹ Dalam konteks tasawwuf, ia disebutkan juga sebagai *arbab al-ahwal*. Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 8: 1364; Al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, 102-103; Al-Ghazali, *Mishkah al-Anwar*, 77.

¹⁶² Al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, 107. Lihat juga dalam Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 1: 36.

¹⁶³ Al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, 114

¹⁶⁴ Golongan yang mengambil pendekatan ini disebut juga oleh al-Ghazali sebagai *ashab al-aqwal*. Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 8: 1364; Al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, 102-103; Al-Ghazali, *Mishkah al-Anwar*, 77.

¹⁶⁵ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 8: 1363-1364.

¹⁶⁶ *Ibid*, 1: 91.

¹⁶⁷ Dalam konteks tasawwuf, ia disebutkan juga sebagai *arbab al-ahwal*. *Ibid*, 8: 1364; Al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, 102-103; Al-Ghazali, *Mishkah al-Anwar*, 77.

¹⁶⁸ Al-Ghazali, *al-Iqtisad fi al-I'tiqad*, 144; Al-Ghazali, "al-Risalah al-Laduniyyah", 249.

¹⁶⁹ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 13: 2486-2487.

2. Aras kalbu muslim iaitu peringkat *'ilm al-yaqin*:¹⁷⁰

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

3. Aras kalbu *muqarrabin* iaitu peringkat *'ayn al-yaqin*:¹⁷¹

"Bahawa dia [kalbunya] menyaksikan dengan jalan penyingkapan (*al-kashf*) dengan perantaraan cahaya kebenaran. Itulah kedudukan golongan *muqarrabin*. Demikian itu apabila dia [kalbunya] melihat kepada yang banyak, dia [kalbunya] melihat bahawa semua itu datang dari Tuhan Yang Maha Esa Lagi Maha Perkasa."

4. Aras kalbu *siddiqin* iaitu peringkat *haqq al-yaqin*:¹⁷²

"Bahawa dia [kalbunya] tidak menyaksikan kepada yang ada melainkan hanya kepada Yang Maha Esa. Itulah *mushahadah* golongan *siddiqin*. Dan dinamakan ahli tasawwuf sebagai *fana'* dalam tauhid. Ini kerana dia [kalbunya] tidak bersaksi kecuali hanya kepada Yang Maha Esa. Dan pada dirinya juga tidak dilihat."

5. Aras kalbu *kamil* iaitu peringkat *kamal al-yaqin*:¹⁷³

"Bahawa siapa yang dapat menghimpunkan yang zahir dan yang batin seluruhnya adalah dia tergolong dalam kalangan yang sempurna (*kamil*). Hal itu sesuai dengan makna kalimat, 'Insan yang sempurna adalah insan yang *nur ma'rifahnya* [Ihsan] tidak menghapuskan *nur wara'nya* [Syarak]'. Dengan itu, insan sedemikian tidak memberi kesempatan dirinya untuk meninggalkan ketetapan dalam hukum syarak dan kesempurnaan *basirah*."

Berkaitan dengan aras kalbu *kamil* atau *kamal al-yaqin*, al-Ghazali menampilkan contohnya iaitu larangan memelihara anjing di rumah kediaman kerana ia menyebabkan rumah tidak dimasuki oleh malaikat. Terdapat tiga golongan berbeza dalam memahami larangan tersebut. Pertama, golongan yang hanya memahami secara literal sahaja atau eksplisit dan tidak menerima sebarang pengertian batin. Kedua, golongan yang hanya memahami hanya aspek batin dalam larangan tersebut. Golongan ini menyatakan bahawa anjing yang dimaksudkan dalam larangan itu bukanlah haiwan tetapi merujuk kepada sifat dengki dan pamarah. Sifat-sifat ammarah itu adalah tabiat kehaiwanan yang menjauhkan kalbu daripada didekati oleh cahaya malaikat.¹⁷⁴

Ketiga, golongan yang menghimpunkan (*jami'*) kedua-dua kefahaman daripada larangan tersebut. Golongan ketiga bukan sahaja mengambil kira makna literal yang ditunjukkan oleh larangan itu, malah turut mengetahui dan mendalami pengertian batin (*rasikh*). Golongan itulah yang dikatakan sebagai sempurna dan lengkap (*kamil*). Mereka berusaha bersungguh-sungguh mengikut jalan hikmah yang dibawa oleh Rasulullah SAW dengan selengkapnya.¹⁷⁵

Menurut al-Attas, *ma'rifah* merupakan ilham yang diberikan oleh Allah SWT kepada hamba-hambanya yang beribadah dengan keikhlasan kalbu dan menempatkan kehidupannya dalam

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*; Al-Ghazali, "Raudah al-Talibin 'Umdah al-Salikin", 113-114.

¹⁷² Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 13: 2486-2487; Al-Ghazali, "Raudah al-Talibin 'Umdah al-Salikin", 113-114.

¹⁷³ Al-Ghazali, *Mishkah al-Anwar*, 78; Al-Ghazali, *al-Arba'in fi Usul al-Din fi al-'Aqaid wa Asrar al-'Ibadat wa al-Akhlaq*, 145-146.

¹⁷⁴ Al-Ghazali, *Mishkah al-Anwar*, 78.

¹⁷⁵ *Ibid.*

kerangka yang telah ditetapkan oleh wahyu. Dengan *ma'rifah* tersebut, individu mukmin dapat menangani pelbagai permasalahan yang ditekuninya dengan tindakan yang adil. Hal berkenaan sama sekali tidak akan dapat dicapai tanpa keikhlasan kalbu dan adab yang benar dalam mengikuti garis panduan yang telah ditetapkan oleh syarak.¹⁷⁶

Dalam kepustakaan Islam, karya-karya tafsir al-Quran secara isyarat (*al-tafsir al-ishari/ tafsir bi al-isharah*) memaparkan ketinggian pemikiran ulama rabbani pada aras *mushahadah*. Menurut Khalid 'Abd al-Rahman al-'Akk,¹⁷⁷ karya berkenaan merupakan pentafsiran berdasarkan isyarat-isyarat yang tersirat dan tersembunyi. Isyarat itu disingkapkan oleh Allah kepada para ahli *riyadah* dan *suluk* iaitu ahli tasawwuf. Isyarat terbabit berharmoni dengan makna zahir atau literal yang difahami dari ayat al-Quran mengikut aturan syarak.

Berdasarkan penelitian Mohd Rushdi Ramli,¹⁷⁸ tafsiran sedemikian adalah pengertian kepada ayat-ayat al-Quran yang bersifat tersirat, tersembunyi dan ilham yang disingkapkan oleh Allah SWT kepada para hambaNya yang memiliki kesucian jiwa yang tinggi dan murni. Ia merupakan rahsia-rahsia al-Quran yang disingkapkan ke dalam kalbu seorang mukmin yang saleh dan berilmu sebagai suatu pengetahuan khusus antara dirinya dan Allah SWT. Penting diketahui bahawa kalangan ulama Islam yang mengharuskan pentafsiran itu menggariskan syarat-syarat yang ketat supaya ia tidak terseleweng dari jalan yang benar mengikut pendekatan ahli Sunnah.

Berpandukan penjelasan di atas, jelas bahawa dalam konteks ilmu Islam *ma'rifah* turut merujuk kepada ilham itu sendiri. Secara sistematik, ia diperolehi setelah individu menekuni dan mengikhlaskan kalbu menjalani amalan *muraqabah* yang dibimbing oleh ahlinya dan kemudian beroleh *mushahadah*. Karya-karya Islam yang merakamkan maklumat mengenainya adalah berbentuk isyarat dan ia memiliki tatacara khusus. Sudah tentu penggalan maklumat sedemikian perlu mengikuti garis panduan sebagaimana telah ditetapkan oleh para ulama Islam yang mendalami hal terbabit. Mustahaknya, peningkatan kualiti kalbu adalah asas penting bukan sahaja untuk tadabbur dan merenung erti kehambaan dalam diri insan tetapi juga untuk merenung hikmah di sebalik kewujudan dan bertindak lebih adil dalam setiap tindakan. Demikianlah peranan kalbu sedangkan akal rasional bertanggungjawab menyesuaikan, merumuskan atau menurunkan hasil renungan itu sama ada kepada aras fundamental ataupun teoritikal.

Selain itu, perkara dasar yang perlu diketahui disebalik *mushahadah* ialah kewajiban mengikuti akhlak Rasulullah SAW yang merupakan *daruri* bagi insan muslim. Adapun *mushahadah* adalah anugerah dan rahmat daripada Allah SWT khusus bagi meneguhkan jiwa kehambaan insan mukmin yang istiqamah bermujahadah mengikuti sunnah baginda SAW. Dalam bentuk pendekatan yang lebih tersusun, perihal *mushahadah* dan perkaedahannya itu diperhalusi oleh para ulama tasawwuf yang mana pendidikan akhlak bukan hanya berkaitan adab luaran semata-mata, malah mendalami dan memperhalusi adab kalbu yang seni untuk meningkatkan kualiti ihsan.

¹⁷⁶ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia 1993), 139, 143; Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed Mohd Naquib al-Attas : Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*, 93-93.

¹⁷⁷ Khalid 'Abd al-Rahman al-'Akk, *Usul al-Tafsir wa Qawa'iduhu* (Beirut: Dar al-Nafa'is, 1986), 205-219.

¹⁷⁸ Lebih lanjut berkaitan dengan hal ini rujuk Rushdi Ramli, "Metodologi Tafsir Al-Quran Secara Al-Isharah: Suatu Penilaian Hukum," *Jurnal Fiqh* 5, no. 10 (2008).

Kesimpulan

Budaya ilmu semasa semakin mengukuhkan nilai pascamodenisme dan meninggalkan modenisme. Sebagai sebahagian daripada projek tatanan baharu dunia (*new world order*), pascamodenisme membenarkan pelbagai nilai yang saling bertentangan untuk bergaul tanpa ada sebarang had dan panduan. Bagi menghadapi realiti luaran itu termasuklah konflik dalaman, keilmuan Islam perlu membuat semakan dan pembaikan berterusan terhadap pendekatan ilmunya. Hal demikian penting supaya pendekatannya dapat berfungsi secara mapan sebagai paksi rujukan yang adil dan seimbang meskipun realiti semasa terus berubah dan semakin mencabar.

Untuk merealisasikan fungsi itu dalam konteks pemahaman dan pengkajian terhadap hakikat alam, pendekatan ilmu Islam yang dirumuskan dalam penelitian awal ini berusaha memelihara ruang yang sudah tetap, muktamad dan disepakati dalam tradisi ilmu Islam, manakala perkembangan daya kreativiti dan inovasi pengetahuan diraikan dalam ruang yang dibenarkan. Kemudian, realiti keilmuan tempatan di alam Melayu yang mana perbahasan ilmunya menyepadukan ilmu tauhid, ilmu fiqh dan ilmu tasawwuf turut diterapkan dengan sebaiknya. Demikian juga terhadap persekitaran pengetahuan semasa yang dilingkungi oleh ilmu sains dan teknologi juga diambil kira. Lebih mustahak, pendekatan yang dirumus ini berusaha memelihara ketinggian ilmu Islam yang terletak pada nilai ihsan. Nilai yang menggarap aspek taqwa dan *mushahadah* kalbu itu bukan sahaja berperanan penting untuk menempatkan setiap sumber ilmu dan kaedahnya wajar pada tempatnya terutama bagi memastikan akal rasional dan spekulasi falsafah supaya beroperasi tidak melampaui hadnya, malah ia juga diperlukan untuk menangani pelbagai krisis nilai yang berlaku dalam keilmuan semasa dan menimpa masyarakat Islam.

Rujukan

- Abdul Rahman Abdullah. *Pemikiran Umat Islam di Nusantara: Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abad ke-19*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990.
- Abdul Rahman Abdullah. *Falsafah Alam Semesta Dalam Sejarah Tauhid Melayu*. Kuala Lumpur: Access Infotech, 1995.
- Abdul Rahman Abdullah. *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran*. Kuala Lumpur: Gema Insani, 1997.
- Abdul Rahman Abdullah. *Falsafah Alam Semesta di Nusantara*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors, 1999.
- Ainon Mohd dan Abdullah Hassan. *Teknik Berfikir: Konsep dan Proses*. Ed. 2. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors, 1995.
- Al-'Akk, Khalid 'Abd al-Rahman. *Usul al-Tafsir wa Qawa'iduhu*. Beirut: Dar al-Nafa'is, 1986.
- Al-'Asqalani, Ahmad b. 'Ali b. Hajar. *Fath al-Bari bi Syarh Sahih al-Bukhari*. 'Abd al-Qadir Syaibah al-Hamad, Riyadh: Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyyah Atsna' an-Nasyr, 2001.
- Al-Baidawi, Nasir al-Din Abi al-Khair 'Abd Allah b. 'Umar b. Muhammad al-Shirazi al-Shafi'i. *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*. 5 Jilid. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1998.
- Al-Bukhari, Abu 'Abd Allah Muhammad bin Isma'il. "Sahih al-Bukhari" Dalam *Mawsu'at al-Hadith al-Sharif: al-Kutub al-Sittah*. Riyadh: Dar al-Salam, 2000.

- Al-Dasuqi, Muhammad al-Sayyid. "al-Ma'alum min al-Din bi al-Darurah." Dalam *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyah wa Qadaya al-'Asr: Buhuth wa Waqa' l': al-Mu'tamar al-'Amm al-Thani wa al-'Ishrin lil Majlis al-A'la lil Shu'un al-Islamiyah*, ed. by Majlis al-A'la li al-Shu'un al-Islamiyah. al-Qahirah: Wizarah al-Awqaf al-Misriyyah, 2010.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad b. Muhammad. *al-Munqidh min al-Dalal*. Jamil Saliba dan Kamil 'Ayad. Ed. ke-7, Beirut: Dar al-Andalus, 1967.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad b. Muhammad. *Tahafut al-Falasifah*. Sulaiman Dunya. Ed. ke-6, Kaherah: Dar al-Ma'arif, 1980.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad b. Muhammad. *al-Iqtisad fi al-'Itiqad*, Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad b. Muhammad. *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*. Ḥamzah b. Zuhair 'Abd al-Qadir Hafiz, Jeddah: Syarikah al-Madinah al-Munawwarah Littiba'ah, 1993.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad b. Muhammad. *Mishkah al-Anwar*. Samih Daghim, Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1994.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad b. Muhammad. *al-Arba'in fi Usul al-Din fi al-'Aqaid wa Asrar al-'Ibadat wa al-Akhlaq*. 'Abd Allah 'Abd al-Ḥamid 'Irw ani, Damsyik: Dar al-Qalam, 2003.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad b. Muhammad. *Ihya' 'Ulum al-Din*, al-Qahirah: Dar al-Syu'ub, 2005.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad b. Muhammad. "al-Risalah al-Laduniyyah." Dalam *Majmu'ah Rasa'il al-Imam al-Ghazali*. Kaherah: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, t.t.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad b. Muhammad. "Iljam al-'Awam 'an 'Ilm al-Kalam." Dalam *Majmu'ah Rasa'il al-Imam al-Ghazali*. Kaherah: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, t.t.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad b. Muhammad. "Raudah al-Ṭalibin 'Umdah al-Salikin." Dalam *Majmu'ah Rasa'il al-Imam al-Ghazali*. Kaherah: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, t.t.
- Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim. "Sahih Muslim." Dalam *Mawsu'at al-Hadith al-Sharif: al-Kutub al-Sittah*. Riyadh: Dar al-Salam, 2000.
- Al-Kattani, Abi 'Abd Allah Muhammad b. Ja'far. *Nizam al-Mutanathir min al-Hadith al-Mutawatir*. Kaherah: Dar al-Kutub al-Salafiyah, 1983.
- Al-Khatib, Sharif al-Shaykh Salih. "Masyru'iyah al-Ijtihad fi Furu' al-'Itiqad." *al-Majallah al-Urduniyyah fi al-Dirasat al-Islamiyyah* 2, no. 2 (2006).
- Al-Mar'asyali, Yusuf. *Usul Kitabah al-Bahth al-'Ilmi wa Manahijih wa Masadir al-Dirasat al-Islamiyyah*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2011.
- Al-Maydani, 'Abd al-Rahman Hassan Habannaka. *'Aqidah al-Islamiyyah wa Asasuha*. Dimasyq: Dar al-Qalam, 1979, 8.
- Al-Maydani, 'Abd al-Rahman Hassan Habannaka. *Dawabit al-Ma'rifah wa Usul al-Istidlal wa al-Munazarah*. Damsyik: Dar al-Qalam, 1993.
- Al-Nawawi, Abi Zakariya Yahya bin Syarif. *Sahih Muslim bi Sharh al-Nawawi*. Jilid 1. Kaherah: Matba'ah al-Misriyyah, 1929.
- Al-Nawawi, Abi Zakariya Yahya bin Syarif. *Sharah Matan al-'Arba'in al-Nawawiyyah*. Damsyik: Dar al-Fath, 1984.

- Al-Qadi, Muhammad Ahmad Kan'an. *Qurrah al-'Ainayn 'ala Tafsir al-Jalalayn*. Beirut: Sharikah Dar al-Bashair al-Islamiyyah, 1997, 6.
- Al-Qaradawi, Yusuf. *Fi al-Toriq Ila Allah: al-Hayah al-Rabbaniyyah wa al-'Ilm*. Kaherah: Maktabah al-Wahbah, 1995.
- Al-Qurtubi, Abi 'Abd Allah b. Muhammad b. Ahmad b. Abi Bakr. *al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an*. 'Abd Allah b. 'Abd al-Muhsin al-Turki, 24 Jilid. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2006.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din. *Qatfu al-Azhar al-Mutanathirah fi al-Akhbar al-Hadith al-Mutawatirah*. Syaikh Khalil Muhyi al-Din al-Mis, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1985.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din. *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul*, Beirut: Muassasah al-Kutub al-Thaqafiyah, 2002.
- Al-Tahhan, Mahmud b. Ahmad. *Taysir Mustalah al-Hadith: Markaz al-Huda Lidirasat*. 1984, 7.
- Al-Yafi'i, 'Abd al-Fattah b. Salih Qudaysh. *al-Manhajiyah al-'Ammah fi al-'Aqidah wa al-Fiqh wa al-Suluk wa al-'Ilam bi anna al-'Asy'ariyyah wa al-Maturidiyyah min Ahli al-Sunnah*. San'a: Maktabah al-Jayl al-Jadid, 2007.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Usul al-Fiqh al-Islami*. Ed. 9. Dimasyq: Dar al-Fikr, 1986.
- Amin Hasan. "Menyusuri Hakikat Kebenaran: Kajian Epistemologi atas Konsep Intuisi dalam Tasawuf al-Ghazali." *At Ta'dib* 7, no. 2 (2012).
- Azmil Zainal Abidin. "Dimensi Sains dan Kebersebaban al-Ghazali: Model Pengintegrasian Ilmu Menurut Perspektif Islam." Paper presented at the Proceeding of the International Social Science Research (ICSSR 2013), 2013.
- Azyumardi Azra. "The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries." Tesis kedokteran, Columbia University, 1992.
- Azyumardi Azra. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Hawaii: University of Hawaii Press, 2004.
- Azyumardi Azra. "Islamic Thought: Theory, Concepts and Doctrines in the Context of Southeast Asian Islam." Dalam *Islam in Southeast Asia: Political, social and strategic challenges for the 21st century* (2005): 2-21.
- Azyumardi Azra. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Ed. 2. Jakarta: Kencana, 2005.
- Chaudhry Abdul Qadir. *Philosophy and Science in the Islamic World*. London & New York: Croom Helm Ltd, 1988.
- Che Zarrina Sa'ari, "Classification of Sciences: A Comparative Study of Ihya' 'Ulum al-Din and al-Risalah al-Laduniyyah." *Intellectual Discourse* 7, no. 1, 1999.
- Cik Hasan Bisri. *Model Penelitian Fiqh*. Jilid 1. Bogor: Prenada Media, 2003.
- Kamus Dewan*. ed. ke-4. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2010.
- Istilah Usuluddin dan Falsafah Islam: Bahasa Arab - Bahasa Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991.

- Esa Khalid. "Kajian Perbandingan Antara Pemikiran al-Ghazali dan Ibn Rushd Dalam Falsafah Sains." Tesis kedoktoran, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2004.
- H. M. Zurkani Jahja. *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, 2.
- Hairudin Harun. *Daripada Sains Yunani kepada Sains Islam: Peranan dan Proses Penyerapan Sains Asing dalam Pembentukan Sains Islam Klasikal*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2004.
- Ibn Manzur. *Lisan al-'Arab*. Kaherah: Dar al-Ma'arif, t.t.
- Kerry E. Howell. *An Introduction to the Philosophy of Methodology*. California: Sage, 2013.
- Khallaf, 'Abd al-Wahhab. *'Ilm Usul al-Fiqh*. Ed. 9, al-Qahirah: Maktabah Da'wah al-Islamiyyah, 1956.
- Mahmud Syaltut. *al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*. Ed. 18. Kaherah: Dar al-Syuruq, 2001.
- 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): 226-269.
- Martin van Bruinessen. "Pesantren and Kitab Kuning: Maintenance and Continuation of a Tradition of Religious Learning." Dalam *Texts From the Islands: Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World*, ed. by Wolfgang Marschall, 121-145. Bern: Institute of Ethnology, University of Bern, 1994.
- Mat Rofa Ismail. "Retorik, Balaghah, Bahasa dan Etnomantik Melayu." Chap. 9 Dalam *Etnosains dan Etnomantik Melayu*, ed. by Mat Rofa Ismail. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2013.
- Mat Rofa Ismail. *Mantik Dan Etnomantik*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2014.
- Mohammad Ilyas. *Sistem Kalendar Islam Dari Perspektif Astronomi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1999, Kedua.
- Mohammad Redzuan Othman. "The Role of Makka-Educated Malays in the Development of Early Islamic Scholarship and Education in Malaya." *Journal of Islamic Studies* 9 (1998): 146-157.
- 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.
- Mohammaddin Abdul Niri dan Mohd Saiful Anwar Mohd Nawawi. "Isu Astronomi dalam al-Quran: Satu Penelitian Awal." Dalam *Dimensi Penyelidikan Astronomi Islam*, ed. by Saadan Man, Mohd Saiful Anwar Mohd Nawawi, Raihana Abdul Wahab dan Nurul Huda Ahmad Zaki. Kuala Lumpur: Jabatan Fiqh dan Usul, APIUM, 2013.
- Mohd Zaidi Ismail. "Faham Ilmu Dalam Islam: Pengamatan Terhadap Tiga Takrifan Utama Ilmu." *AFKAR Journal of Aqidah and Islamic Thought*, no. 10 (2009): 39-60.
- Mohd. Fauzi Hamat. *Ketokohan Al-Ghazzali dalam Bidang Logik*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2005.

- Mohd. Nor Ngah. *Kitab Jawi: Islamic Thought of the Malay Muslim Scholars*. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 1983.
- Mohd. Nor Ngah. "Islamic World-View of Man, Society and Nature among the Malays in Malaysia." Dalam *Malaysian World-View*, ed. by Mohd. Taib Osman. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 1985.
- Muhammad Abu Zahrah. *Usul al-Fiqh*. al-Qahirah: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1997.
- Muhammad al-Khudari Bek. *Tarikh Tasyri' al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr, 1967, 8.
- Mustafa Abu Sway. *Al-Ghazzaliyy: A Study in Islamic Epistemology*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996.
- Osman Bakar. *Classification of Knowledge in Islam*. Islamic Bookstore, 1998.
- Oxford Dictionaries*. ed. Oxford University Press, entri "empiric".
- Rushdi Ramli. "Metodologi Tafsir Al-Quran Secara Al-Isharah: Suatu Penilaian Hukum." *Jurnal Fiqh* 5, no. 10 (2008): 217-234.
- Shaharir Mohamad Zain. *Pengenalan Sejarah dan Falsafah Sains*. Bangi: Penerbit UKM, 2000.
- Shaharir Mohamad Zain. *Sains Matematik dalam Acuan Bahasa Melayu dan Islam*. Batu Caves: PTS Publications & Distributors Sdn Bhd, 2014.
- Shaharir Mohd Zain. "Mantik Melayu Separuh Pertama Abad ke-17M." Chap. 5 Dalam *Etnosains dan Etnomantik Melayu*, ed. by Mat Rofa Ismail. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2013.
- Shahidan Radiman. "Peranan Imam Abu Hamid al-Ghazali dalam Kemajuan Sains Kini." *Akademi Sains Islam Malaysia*, <http://www.kesturi.net/?p=768>.
- Ahmad Muhammad Shakir. *'Umdah al-Tafsir 'an al-Hafiz Ibn Kathir*. Kaherah: Dar al-Wafa', 2008.
- Sharifah Sofiah 'Atiqah Syed Ibrahim dan Ismail Yusof. *Teori Pascamoden dan Krisis Sosial: Penjelasan Teori ke atas Fenomena Sosial*, Seminar Antarabangsa Nilai dalam Komuniti Pasca Modenisme (SIVIC). 2004.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia 1993.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. *The Concept of Education in Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1980.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. *Prolegomena to The Metaphysics of Islam: An Exposition of The Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2007.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. "Dewesternisasi Ilmu." *Jurnal Terjemahan Alam & Tamadun Melayu* 1, no. 2 (2010).

- 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.
- Wan Mohd Nor Wan Daud. *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed Mohd Naquib al-Attas: Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2005.
- Wan Mohd Nor Wan Daud dan Khalif Muammar. "Kerangka Komprehensif Pemikiran Melayu Abad ke-17 Masihi Berdasarkan Manuskrip Durr al-Fara'id Karangan Sheikh Nuruddin al-Raniri." *Jurnal Alam dan Tamadun Melayu* 27 (2009): 119-146.
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah. *Wawasan Pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara. Siri Pemikiran Nusantara*. Jilid 5. Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara & Khazanah Fathaniyah, 2002.
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah. *Penutup Perdebatan Islam Alaf Kedua di Dunia Melayu*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 2010.