

ANALISIS KRITIS IBN TAYMIYYAH
TERHADAP AMALAN *DHIKR`ISM AL-DHAT*:
SATU ULASAN DAN KOMENTAR

Oleh:

Syed Hadzrullathfi bin Syed Omar^{1*}

Che Zarrina bt Sa'ari²⁺

Engku Ibrahim Engku Wok^{3**}

sylutfi@udm.edu.my

zarrina@um.edu.my

ibrahim@udm.edu.my

ABSTRACT

This article discusses about the critical view of Ibn Taymiyyah on the Sufi practice of dhikr Ism al-Dhat as a way of remembrance of Allah S.W.T. Based on the evidence and arguments that held by him, he judges the practice as a bid'ah which is regarded as makruh. In addition, this article also presents answers on the views of Ibn Taymiyyah based on the opinion of prominent Sufis figures in order to argue the validity of the practice of dhikr Ism al-Dhat.

Keywords: *Ibn Taymiyyah, Dhikr Ism al-Dhat, Sufism.*

^{1*} Syed Hadzrullathfi bin Syed Omar, M.A., adalah Pensyarah di Fakulti Pengajian Kontemporari Islam, Universiti Darul Iman Malaysia, Terengganu dan calon PhD di Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

²⁺ Che Zarrina Sa'ari, PhD, adalah Profesor Madya di Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

^{3**} Engku Ibrahim Engku Wok, M.A., adalah Pensyarah di Fakulti Pengajian Kontemporari Islam, Universiti Darul Iman Malaysia, Terengganu.

PENDAHULUAN

Ibn Taymiyyah atau nama sebenarnya Ahmad bin `Abd al-Halim bin Taymiyyah al-Hurrani (m.728H.) merupakan seorang tokoh yang mempunyai pandangan kritis terhadap kewajaran amalan *dhikr Ism al-Dhat*, iaitu satu bentuk zikir dilakukan dengan cara mengulang-ulang sebut lafaz mulia *Allah*, dan adalah satu amalan yang dipertikaikan oleh sesetengah para ulama' Islam. Walaupun perselisihan amalan itu berlegar sekitar kewajaran pengamalannya menurut Syarak, namun hal tersebut menjadi satu isu berlarutan hingga kini, malahan ada yang menganggapnya menyimpang dari ajaran tasawuf sebenar, tidak disyariatkan dalam Islam, bahkan menyeleweng daripada apa yang telah diajarkan oleh Rasulullah s.a.w.. Sehubungan dengan itu, artikel ini cuba mengetengahkan suatu analisis kritis terhadap pandangan Ibn Taymiyyah yang dilihat sebagai satu-satunya tokoh yang mengemukakan kritikan mendetil terhadap kewajaran amalan *dhikr Ism al-Dhat*. Bagi memulakan perbincangan, satu sorotan sejarah tentang penolakan amalan itu diketengahkan untuk menjelaskan senario perselisihan yang berlaku dalam kalangan ulama'.

SOROTAN SEJARAH PENOLAKAN AMALAN *DHIKR ISM AL-DHAT*

Sejauh penelitian penulis berhubung amalan *dhikr Ism al-Dhat*, bermula dari kurun awal hijrah menjangkau kurun keenam hijrah, isu penolakan amalan tersebut dilihat tidak dicatat serta ditonjolkan dalam karya para ulama' Islam. Sebaliknya ramai pula dalam kalangan mereka menganjurkan amalan tersebut.⁴ Persoalan mengenainya dikenal pasti terdapat dalam suatu catatan muncul dalam awal kurun ketujuh hijrah, iaitu pada zaman `Izz al-Din bin `Abd al-Salam (m. 660H.), yang pernah ditanya tentang *dhikr Ism al-Dhat* sama ada kedudukannya setaraf dengan lafaz *dhikr Subhana Allah, al-Hamd Lillah, Allah Akbar* dan seumpama atau sebaliknya. Beliau merumuskan amalan tersebut adalah satu perkara

⁴ Lihat al-Kalabadi, Abu Bakr Muhammad bin Ishaq (2001M./1422H.), *al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Tasawwuf*, Shams al-Din, Ahmad (*tahqiq*), Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 149; al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad (1988M./1409H.), *Majmu'ah Rasa'il al-Imam al-Ghazali, Kimiya' al-Sa'adah*, Jil. 5. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 136; al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad bin `Umar al-Khatib (1990M./1411H.), *al-Tafsir al-Kabir aw Mafatih al-Ghayb*, Jil.1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 142; Ibn `Abidin, Muhammad Amin bin `Umar (2000), *Hashiyah Radd al-Muhtar `ala al-Durr al-Mukhtar: Sharh Tanwir al-Absar*, Jil. 1. Beirut: Dar al-Fikr, h. 7.

bid'ah yang tidak dilaporkan pernah diamal oleh Rasulullah s.a.w. atau salah seorang daripada para *salaf* terdahulu. Menurut beliau, lafaz *dhikr* disyariatkan seharusnya berada dalam struktur ayat lengkap dan difahami. Tambahan pula, sifat *dhikr* yang diSyarakkan perlu diambil keterangannya daripada al-Qur'an dan al-Sunnah atau juga himpunan *dhikr* para Nabi a.s.⁵

Menjelang kurun kelapan hijrah, Ibn Taymiyyah mencungkil semula isu tersebut lantas memperdebatkannya dalam tulisan beliau. Dalam hal ini, beliau memfatwakan *dhikr Ism al-Dhat* tidak diSyarakkan dalam mana-mana keadaan sekalipun dan tiada keterangan daripada sumber al-Qur'an dan al-Sunnah atau salah seorang daripada ulama' *salaf* ikutan yang menunjukkan sama ada amalan tersebut sunat atau harus diamalkan. Apatah lagi untuk mengklasifikasikannya sebagai *dhikr* orang-orang di peringkat khusus (*khawass*) yang memiliki darjat kehampiran diri dengan Allah. Sebaliknya beliau berpendapat sesiapa mendakwa demikian, mereka adalah orang-orang sesat.⁶ Tambahan pula menurutnya, amalan berkenaan menjadi wasilah kepada berbagai-bagai bentuk *bid'ah* kesesatan serta membuka jalan bagi pelbagai sifat kecelaan seperti hal-ehwal mazhab ahli zindik, ahli *ilhad* dan *ittihad*,⁷ atau diamalkan oleh golongan sesat, golongan *wihdah al-wujud*⁸ atau juga salah satu bentuk kesesatan orang-orang terkemudian yang sangat salah.⁹

Bermula dari kurun kelapan dan selepasnya, kemusykilan tentang keharusan amalan itu digembar-gemburkan menjadi suatu isu zaman

⁵ Al-Ra'ini, Abu 'Abd Allah Muhammad bin Muhammad bin 'Abd al-Rahman al-Maghribi al-Hatab (1995), *Mawahib al-Jalil fi Sharh Mukhtasar al-Shaykh al-Khalil*, Jil. 8. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 378.

⁶ Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad bin 'Abd Halim (t.t.), *Majmu' al-Fatawa*, Jil. 10. t.t.p.:t.p., h. 556; Ibn Taymiyyah (1999), *al-'Ubudiyah*, al-'Alami Khalid 'Abd al-Latif (*tahqiq*), Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, h. 96.

⁷ *Ittihad* ialah menyatukan dua *dhat* menjadi satu. Maksud dikehendaki dalam konteks tersebut ialah iktikad bahawa Zat Tuhan bersatu dengan makhluk sehingga dikatakan diri Tuhan adalah diri makhluk. Lihat al-Jurjani, Abu al-Hasan 'Ali bin Muhammad bin 'Ali al-Husayni (2000), *al-Ta'rifat*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 12.

⁸ Ibn Taymiyyah (t.t.), *al-Radd 'ala al-Mantiqiyin*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, h. 36.

⁹ Ibn Taymiyyah (t.t.), *op.cit.*, Jil.10, h. 556, 562, 567, 226-233; Ibn Taymiyyah (1999), *op.cit.*, h. 48.

berzaman sehingga kini. Sebagai contoh, kehadiran Ibn al-Qayyim (m. 751H./1350M.) kemudiannya mengukuhkan lagi pandangan Ibn Taymiyyah berhubung isu tersebut.¹⁰ Antara tokoh Islam yang menentang amalan *dhikr Ism al-Dhat* selepas Ibn al-Qayyim ialah al-Khatib al-Sharbini (m. 977H./1570M.),¹¹ yang pernah menolak amalan tersebut dari dilakukan dengan alasan lafaz *Allah* adalah *mubtada'* (subjek) yang memerlukan *khabar* (predikat) berpandukan aspek bahasa.¹²

Mengambil contoh lain, al-San`ani (m. 1182H.) berhubung isu yang sama mengecam amalan berkenaan dengan menyifatkan para pengamalannya sebagai tentera Iblis dilaknat Allah dan merupakan keldai terbesar di dunia ini di samping menjadi orang yang diperdayakan syaitan.¹³ Pada zaman mutakhir ini, Majlis Fatwa Lajnah al-Da'imah li al-Buhuth al-'Ilmiyyah wa al-Ifta' di Arab Saudi telah mewartakan satu fatwa, antara lain menjawab persoalan berkaitan pandangan Islam terhadap amalan *dhikr Ism al-Dhat* dalam Tarekat Naqsyabandiyah. Fatwa tersebut menyatakan *dhikr Ism al-Dhat* sebagaimana yang biasa diamalkan ahli tarekat merupakan suatu amalan *bid'ah*, bahkan ia adalah suatu kemungkaran kerana tidak bersumberkan dalil-dalil al-Qur'an dan al-Sunnah.¹⁴ Atau lebih dahsyat lagi, terdapat sesetengah pengkaji menyifatkan syekh tarekat yang mengajarkan amalan tersebut sebagai "*taghut* sembahana para sufi"¹⁵ dan seumpamanya.

¹⁰ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad bin Abi Bakr Ayyub al-Zar'i Abu 'Abd Allah (1994), *Tariq al-Hijratayn wa Bab al-Sa'adatayn*, Abu 'Umar, 'Umar bin Mahmud (*tahqiq*), Dammam: Dar Ibn al-Qayyim, h. 498.

¹¹ Beliau ialah Sham al-Din Muhammad bin Ahmad al-Sharbini, seorang ulama' Fiqh bermazhab Syafie di Mesir hidup sezaman dengan Shaykh 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani. Beliau wafat pada tahun 977H./1570M. Lihat 'Umar al-Kahalal (t.t.), *Mu'jam al-Mu'allifin*, Jil. 8. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, h. 269.

¹² Al-Munawi, 'Abd al-Ra'uf bin Taj al-'Arifin bin 'Ali (t.t.), *al-Kawakib al-Durriyyah fi Tarajim al-Sadah al-Sufiyyah*, Jil. 4, Himadan, 'Abd Hamid Salih (*tahqiq*), Kaherah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turath, h. 129.

¹³ Al-San`ani, Muhammad bin Isma'il 'Amir (t.t.), *Tathir al-I'tiqad min 'Adran al-Ilhad*, t.t.p.: t.p., h. 19.

¹⁴ Fatwa telah diputuskan oleh dua anggota Lajnah iaitu 'Abd Allah bin Qu'ud, 'Abd Allah bin Ghudyen, Timbalan pengerusi Lajnah iaitu 'Abd al-Razzaq 'Afifi dan pengerusi iaitu 'Abd al-'Aziz bin 'Abd Allah bin al-Baz. Fatwa no. 3934. Lihat Lajnah al-Da'imah li al-Buhuth al-'Ilmiyyah wa al-Ifta' (t.t.), *Fatawa al-Lajnah al-Da'imah-al-Majmu' al-Ula*, Jil. 2, al-Duwaysh, Ahmad bin 'Abd al-Razzaq (*tahqiq*), t.t.p.:t.p., h. 362.

¹⁵ Al-Tantawi, 'Ali Ahmad 'Abd al-Al (2000), *Bida' al-Sufiyyah wa al-Karamat*

Menurut tanggapan penulis, Ibn Taymiyyah merupakan tokoh pertama mengembangkan pandangan *bid'ah* terhadap amalan *dhikr Ism Dhat* tersebut, sehingga menjadi ikutan kepada generasi kemudian yang turut menyifatkannya sebagai perkara *bid'ah*. Tanggapan itu dapat dibuktikan, apabila kenyataan 'Izz al-Din yang walaupun mendahului Ibn Taymiyyah dalam membid'ahkan amalan *dhikr* tersebut, namun fatwa beliau telah diteliti semula oleh para ulama' selepasnya¹⁶ dan mendapati 'Izz al-Din sendiri telah membuat suatu pernyataan bahawa *dhikr Ism al-Dhat* adalah harus dan khusus untuk pengamal *dhikr* di peringkat *al-Muntahi*, iaitu seseorang yang telah sampai kepada mengenal Allah.¹⁷

Merujuk kedua-dua pandangan kontradik tersebut, difahami bahawa 'Izz al-Din telah menempuhi dua peringkat disiplin keilmuan, iaitu disiplin ilmu fiqh dan disiplin ilmu tasawuf. Semasa beliau berkecimpung serta berada di era disiplin ilmu fiqh sebelum mendampingi para sufi sezamannya, beliau menganggap amalan *dhikr Ism al-Dhat* adalah tidak diharuskan Syarak, justeru membid'ahkannya. Sikap beliau terhadap amalan tersebut kemudiannya berubah apabila mulai mendampingi dan berguru dengan para syeikh sufi, serta menerima *bay'ah* amalan tarekat tasawuf daripada mereka, sebagaimana beliau dilaporkan telah menerima *bay'ah* daripada Shaykh Shihab al-Din al-Suhrawardi¹⁸ dan mendapat bimbingan kerohanian berserta adab sufi daripada Shaykh Abu Hasan al-Shadhili.¹⁹

wa al-Mawalid, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 59.

¹⁶ Al-Dawsari, Husayn bin Ahmad (t.t), *al-Rahmah al-Habitah fi al-Dhikr Ism al-al-Dhat wa al-Rabitah*, t.t.p.: t.p., h. 21.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Beliau ialah 'Umar bin Muhammad bin 'Umar al-Shaykh Shihab al-Din al-Suhrawardi merupakan seorang syeikh sufi terkemuka pada zamannya, alim dalam mazhab al-Shafi'i di samping kezuhudan dan kewarakan beliau. Dilahirkan pada akhir bulan Rejab tahun 539H di suatu tempat bernama Suhrawar, dibesarkan di sana dan kemudan berhijrah ke Baghdad. Di Baghdad, beliau berguru dalam tarekat tasawuf dengan bapa saudara di pihak ayahanda iaitu Shaykh Abu al-Najib 'Abd al-Qahir (m. 563H.) yang juga merupakan penjaga beliau setelah kewafatan ayahandanya kerana dibunuh. Beliau juga turut menerima *bay'ah* tarekat tasawuf daripada Shaykh 'Abd al-Qadir al-Jilani. Kewafatan beliau pada awal Muharram tahun 632H. di Baghdad ketika berumur 93 tahun. Lihat: al-Munawi (t.t.), *op.cit.*, Jil. 2, h. 144.

¹⁹ Al-Subki, Taj al-Din Abu Nasr 'Abd al-Wahhab bin 'Ali bin 'Abd al-Kafi (1964-1976), *Tabaqat al-Shafi'iyah al-Kubra*, Jil. 8. Kaherah: 'Isa al-Babi al-Halabi, h. 214; Ibn 'Ata' Allah al-Sakandari, Abu al-Fadl Taj al-Din Ahmad bin Muhammad

Dalam hal ini, al-Sha`rani pernah mencatatkan sikap `Izz al-Din sebelum beramal dengan tarekat tasawuf, antara lain beliau telah melaporkan dakwaan `Izz al-Din yang berkata: “*Setiap orang mendakwa ada satu jalan menyampaikannya kepada Allah selain daripada jalan yang kami tonjolkan ini, sesungguhnya dia telah melakukan pendustaan terhadap Allah*”. *Kenyataan tersebut mendedahkan sikap tidak akur beliau terhadap kewujudan tarekat tasawuf pada masa itu. Namun, setelah berguru dengan Abu al-Hasan al-Shadhili, beliau menyifatkan bahawa selama ini: “Kami telah mensia-siakan umur kami dalam hijab*”.²⁰

Perbezaan sikap dan pandangan dalam sesuatu isu yang sama menjadi suatu kebiasaan yang berlaku kepada sesetengah para ulama`. Situasi tersebut terjadi bergantung pada beberapa faktor, antaranya faktor pergaulan dan perdampingan dengan pakar dalam sesuatu bidang ilmu sebagaimana yang terjadi kepada `Izz al-Din. Antaranya merujuk sesuatu perkara yang diukur dan dinilai dari persepsi berbeza. Mengambil contoh yang sama, `Izz al-Din dilaporkan pernah menyifatkan Ibn `Arabi sebagai seorang zindik. Namun, apabila salah seorang murid beliau bertanya siapa menjadi *Qutb*²¹ semasa itu, jawapan beliau ialah Ibn `Arabi. Dalam hal ini, `Izz al-Din mengeluarkan dua kenyataan bertentangan terhadap seseorang individu yang harus dipertanggungjawabkan. Setiap kenyataan tersebut sudah pasti berasaskan dimensi berbeza kerana ia melibatkan dua pandangan bertentangan, iaitu kekufuran dan keimanan yang tidak mungkin berlaku serentak pada seorang individu dalam satu yang masa.

Apabila ditanya mengapa beliau berpandangan sedemikian, beliau menjawab: “*Supaya saya dapat menjaga zahir Syarak*”.²² Jawapan itu jelas menunjukkan sikap `Izz al-Din terhadap Ibn `Arabi sebagai seorang

bin `Abd al-Karim (t.t.), *Lata'if al-Minan*, c. 2. Kaherah: Dar al-Ma`arif, h. 77.

²⁰ Al-Sha`rani, Abu al-Mawahib `Abd al-Wahhab bin Ahmad bin `Ali (1999), *al-Minan al-Kubra aw Lata'if al-Minan al-Kubra wa al-Ahklaq fi Wujub al-Tahadduth bi Ni`mah Allah `ala al-Itlaq*, al-Badri, Salim Mustafa (*tahqiq*), Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, h. 42.

²¹ Iaitu satu ungkap kata dipakai kepada seseorang wali Allah berada di dalam jagaan Allah di setiap zaman, dikurniakan Allah kekeramatan agung, iaitu keberkatannya meresap ke segenap alam semesta diibaratkan meresap ruh ke dalam jasad. Lihat: al-Jurjani (2000), *op.cit.*, h. 178.

²² Kenyataan di atas menurut al-Yafi`i diceritakan oleh beberapa orang dari negeri Sham dan Mesir yang masyhur bersifat adil, budi pekerti mulia dan dipercayai. Lihat al-Munawi (t.t.), *op.cit.*, Jil. 2, h. 114.

mukmin mengenal Allah pada tahap yang tinggi. Cuma Ibn 'Arabi dianggap seorang zindik apabila merujuk beberapa kenyataan dalam karya beliau yang pada zahir Syarak adalah bercanggah jika tidak ditakwilkan kepada maksud sebenar. Demi menjaga keutuhan zahir Syarak, sikap demikian ditonjolkan bagi mengelak manusia membaca karya-karya seumpama itu. Hal ini kerana, orang yang tidak memahami kehendak sebenar pengarang, berkemungkinan terjerumus ke dalam lembah kekufuran disebabkan unsur sesat hasil daripada salah faham terhadap kenyataan mereka.²³

Oleh itu, 'Izz al-Din tidak boleh dianggap sebagai tokoh pertama mengembangkan fahaman *bid'ah* terhadap amalan *dhikr Ism al-Dhat*, sebagaimana tanggapan terhadap Ibn Taymiyyah. Malahan, catatan lepas mengukuhkan lagi tanggapan tersebut kerana sejauh penelitian penulis, belum terdapat satu catatan atau karya membuktikan sama ada Ibn Taymiyyah telah menarik semula fatwa yang dikeluarkan beliau berkenaan isu *dhikr Ism al-Dhat* atau mengeluarkan satu kenyataan lain yang membenarkan amalan tersebut sebagaimana yang terjadi kepada 'Izz al-Din. Hal demikian paling tidak menunjukkan sikap beliau yang konsisten dalam masalah berkaitan, justeru menyokong tanggapan penulis terhadapnya.

KRITIKAN IBN TAYMIYYAH TERHADAP AMALAN *DHIKR ISM AL-DHAT*

Dalam hal ini, Ibn Taymiyyah berpandangan bahawa tiada satu pun nas al-Qur'an dan Hadith *sahih* yang menganjur berzikir kepada Allah S.W.T. yang menyebut secara jelas dan khusus tentang amalan *dhikr Ism al-Dhat*.²⁴ Misalnya, tidak dianjurkan dalam al-Qur'an mahupun Hadith secara literal suruhan zikir seperti: "*Ingatlah kamu kepada Allah dengan menyebut Allah..Allah..atau sebaik-baik zikir yang dilakukan ialah zikir Allah..Allah..Allah..*" atau sekurang-kurangnya amalan para ulama' *salaf* yang boleh menjadi ikutan. Sebaliknya, semua bentuk zikir yang diSyarakan oleh Allah dalam pelbagai amalan ibadat seperti solat, azan, haji, perayaan dan sebagainya adalah disebut dalam satu struktur ayat lengkap dan sempurna maknanya dari sudut tatabahasa, dan bukannya hanya disebut dengan satu kata nama tunggal yang tidak lengkap, seperti *Allah..Allah* atau *Hu..Hu*.

²³ *Ibid.*, h. 162.

²⁴ Ibn Taymiyyah (t.t.), *op.cit.*, Jil. 10, h. 556.



Dalam bahasa Arab mahupun bahasa Melayu, satu struktur ayat lengkap dimaksudkan sekurang-kurang merangkumi satu subjek dan satu predikat, iaitu gabungan kedua-duanya menghasilkan satu makna lengkap difahami oleh pendengar, tidak seperti struktur ayat yang tergantung maknanya menyebabkan pendengar tertanya-tanya tentangnya. Ibn Taymiyyah telah membuat satu analogi terhadap pengamal *dhikr al-Ism al-Dhat* yang kedudukannya seperti seorang bilal melaungkan azan mengucap “*Ashhadu anna Muhammadan Rasulallah*” dengan membaris atas pada perkataan “*Rasul*”. Ketika itu, azan didengar oleh seorang Arab lantas bertanya: “*Apakah yang diucapkan bilal itu? Dia hanya menyebut subjeknya, ke mana pergi predikatnya (yang menjadi pelengkap bagi percakapannya?)*”.²⁵ Dalam menghuraikan isu tersebut, Ibn Taymiyyah telah melakukan satu analisis terhadap al-Qur’an dan Hadith dari aspek lafaz zikir yang dianjurkan bagi membuktikan pandangan beliau adalah seiring dengan keterangan kedua-dua sumber tersebut. Ayat-ayat diketengahkan beliau adalah seperti firman Allah Ta’ala:²⁶

سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى

Bertasbihlah menyucikan nama Tuhanmu yang maha tinggi (dari segala sifat-sifat kekurangan).

Dan firman Allah S.W.T.:²⁷

فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ

Oleh yang demikian - (wahai orang yang lalai)- bertasbihlah dengan memuji nama Tuhanmu yang Maha Besar (sebagai bersyukur akan nikmat-nikmatNya itu).

Serta firmanNya lagi:²⁸

وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَتَبُّلاً

Dan sebutlah (dengan lidah dan hati) akan

²⁵ Ibn Taymiyyah (1999), *op.cit.*, h. 96.

²⁶ Surah al-A`la 87:1.

²⁷ Surah al-Waqi`ah 56:74.

²⁸ Surah al-Muzammil 73:8.



nama Tuhanmu (terus menerus siang dan malam), serta tumpukanlah (amal ibadatmu) kepadaNya dengan sebulat-bulat tumpuan.

Menurut Ibn Taymiyyah, arahan supaya menyebut nama Tuhan dalam ayat-ayat tersebut dan seumpamanya²⁹ perlu diaplikasi dalam struktur ayat lengkap seperti seseorang berkata “*Bismillah* (dengan nama Allah), atau *Subhana Rabbiya al-A'la* (Maha Suci Tuhanku yang Maha Tinggi), *Subhana Rabbiya al-'Azim* (Maha Suci Tuhanku yang Maha Agung) dan seumpamanya.³⁰ Di samping itu, beliau turut menggunakan Hadith bagi membuktikan kebenaran pandangan beliau seperti sabda Rasulullah s.a.w. bermaksud:³¹ “*Sebaik-baik kalam empat perkara iaitu:*

سُبْحَانَ اللَّهِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ

Sebagaimana juga sabda Baginda s.a.w. yang bermaksud:³² “*Sebaik-baik zikir ialah*” لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ . Tambah beliau, keterangan al-Qur'an dan Hadith tersebut adalah selari dengan penggunaan bahasa Arab. Hal ini kerana konsep *al-kalimah* dalam tatabahasa bahasa Arab, yang juga diaplikasikan di dalam al-Qur'an dan Hadith adalah terdiri daripada satu struktur ayat yang lengkap. Oleh yang demikian, terbukti bahawa *dhikr Allah* yang disyorkan dari sumber al-Qur'an dan al-Sunnah seharusnya dalam susunan ayat lengkap.

Menurut Ibn Taimiyyah lagi, kepentingan menyebut zikir dalam struktur ayat lengkap adalah kerana apabila sesuatu zikir yang diucapkan tanpanya seperti mengulang-ulang lafaz *Allah..Allah* atau *Hu..Hu..* tidak akan mampu mencetus *ma'rifah* (mengenal Allah) yang berfaedah dan hal (sifat) iman yang boleh dimanfaatkan oleh pengamalNya. Menurut beliau lagi, berdasarkan hujah logik, lafaz *Ism al-Dhat* semata-mata tidak mempunyai apa-apa kaitan dari aspek menjadikan seseorang itu

²⁹ Lihat Surah al-A'raf 7:205, Surah al-Muzammil 73:8, Surah al-Insan 76:25, Surah al-A'la 87:1.

³⁰ Ibn Taymiyyah (t.t.), *op.cit.*, Jil. 10, h. 562.

³¹ Al-Bukhari (1987), *Sahih al-Bukhari*, Jil. 6, Bugha, Mustafa Adib (*tahqiq*), Beirut: Dar al-Kathir, “Bab: *Idha qal Wallahi la Atakallam*”, Hadith no: 6302, h. 2459.

³² Al-Tirmidhi (t.t.), *op.cit.*, Jil. 1, “Bab: *ma Ja'a anna Da'wah al-Muslim Mustajabah*”, Hadith no: 3383, h. 462.

beriman atau kafir, mendapat hidayat atau kesesatan, berilmu atau jahil, di samping lafaz itu juga tidak menerangkan apa-apa makna arahan mahupun larangan. Kedudukan tersebut sama seperti seseorang menyebut salah satu nama para nabi seperti Harun..Harun.., atau nama firaun, sehingga jika menyebut salah satu daripada nama-nama berhala sekalipun seperti *al-Lat..al-Lat...* Tambahan pula, menurut beliau, lafaz yang diucapkan itu tidak melibatkan sebarang implikasi hukum ke atas pelaku selama mana lafaz berkenaan tidak terkandung dalam satu struktur ayat lengkap yang boleh difahami sama ada sebagai suatu kenyataan yang mengandungi hukum atau sifat terhadap sesuatu seperti “Harun seorang rasul” atau penafian hukum seperti “firaun bukan Tuhan”, mahupun suatu kenyataan yang mengandungi makna kasih atau benci seperti “*al-Lat* dikasihi”, “*al-Lat* dibenci” dan seumpamanya.

Berpandukan asas inilah, Ibn Taymiyyah berpandangan bahawa seseorang yang menyebut nama “*Allah*”, “*Allah*” walaupun sejuta kali banyaknya,³³ ataupun seseorang kafir mengulang-ulangi lafaz *Allah..Allah* seumur hidupnya hingga akhir hayatnya,³⁴ dia tidak akan menjadi seorang yang beriman, malah tidak pula berhak untuk mendapat pahala daripada Allah mahupun memasuki syurgaNya.

Malah menurut al-San`ani, pengulangan nama *Allah* dalam amalan itu dianggap sebagai mempersendakan Allah S.W.T.. Perumpamaannya sama seperti seorang tokoh terkemuka bernama Zayd yang disebut-sebut namanya, “*Zayd..Zayd*” berulang-ulang kali oleh sekumpulan manusia di sekelilingnya. Perbuatan itu dianggap satu penghinaan dan ejekan terhadapnya.³⁵ Selain itu, beliau turut berpandangan bahawa terdapat juga dalam kalangan orang-orang kafir dalam kalangan umat manusia yang hanya menyebut lafaz “*Allah*” sahaja sama ada mereka akur kepada kewujudan dan keesaan Allah ataupun sebaliknya. Oleh sebab itu, menurut al-San`ani, Syarak telah menetapkan bahawa zikir yang disyariatkan harus diungkap sekurang-kurangnya dalam satu struktur ayat lengkap, yang difahami oleh pelaku dan pendengarnya. Zikir bersifat demikian akan membolehkan seseorang menerima ganjaran pahala, mampu mengenal dan menghampiri diri kepada Allah, di samping berasa kasih serta takut kepadaNya dan

³³ Ibn Taymiyyah (t.t.), *op.cit.*, Jil.10, h. 556,

³⁴ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (1994), *op.cit.*, h. 498.

³⁵ Al-San`ani (t.t.), *op.cit.*, h. 19.

mampu pula mencapai pelbagai tingkatan iman yang sempurna.³⁶

Walaupun bagaimanapun, satu persoalan timbul berkenaan perbincangan di atas, iaitu berkemungkinan lahir perasaan kasih dan membesarkan Allah atau seumpamanya sebagai kesan daripada menyebut atau mendengar lafaz *Ism al-Dhat* tersebut. Sehubungan itu, Ibn Taymiyyah membuat ulasan bahawa hal iman yang terdiri daripada rasa kasih, takut kepada Allah dan sebagainya sememangnya diSyarakkan, tetapi tidak bermakna menyebut lafaz "*Allah*" semata-mata menjadi satu perkara yang disunatkan. Menurut beliau, apabila satu lafaz diungkapkan, pelaku atau pendengar telah mengejutkan keadaan hati yang leka. Namun menurutnya, keadaan hati demikian boleh juga dikejutkan apabila mendengar perkara haram atau makruh. Beliau mengambil contoh seorang individu muslim sewaktu mendengar seseorang mencaci maki atau melakukan perkara syirik terhadap Allah, hatinya akan memberontak, berasa sangat benci dan marah kepada pelakunya, lantas membangkitkan rasa kasih kepada Allah serta timbul perasaan ingin membela agamaNya. Hal iman sedemikian diistilahkan oleh Rasulullah s.a.w. sebagai *Sarih al-Iman*, iaitu suatu jawapan terhadap kemusykilan yang diajukan oleh sebahagian para sahabat tentang perasaan benci untuk melafazkan kalimah kufur yang diwaswasakan oleh syaitan dalam hati mereka.³⁷

Walaupun bagaimanapun, Ibn Taymiyyah berpendapat bahawa Hadith tersebut bukanlah bermaksud Syarak menyarankan seseorang supaya memiliki atau melakukan sifat waswas yang berperanan menimbulkan rasa benci terhadap kekufuran tersebut. Ataupun juga, dosa yang boleh menimbulkan rasa taubat kepada pelakunya, bukannya bererti dosa itu disuruh oleh Syarak. Pandangan berkenaan diperkukuhkan lagi dengan firman Allah S.W.T.:³⁸

الَّذِينَ قَالُوا لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ
فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ

³⁶Ibn Taymiyyah(t.t.), *op.cit.*, Jil.10, h.556, 562, 567, 226-233, lihat juga Ibn Taymiyyah (1999), *op.cit.*, h. 95.

³⁷ Muslim bin al-Hajjaj Abu al-Husayn al-Naysaburi (t.t.), *Sahih Muslim*, bab: *Bayan al-Waswasah fi al-Iman wa ma Yaqulu Man Wajadaha*, Jil. 1, `Abd al-Baqi, Muhammad Fu`ad (*tahqiq*), Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-`Arabi, Hadith no: 132, h. 119.

³⁸ Surah Ali-`Imran 3:173.

Mereka juga ialah yang diberitahu oleh orang-orang (pembawa berita) kepada mereka: “Bahawa kaum (kafir musyrik) telah mengumpulkan tentera untuk memerangi kamu, oleh itu hendaklah kamu gerun kepadanya”. Maka berita itu makin menambahkan iman mereka lalu berkata: “Cukuplah Allah untuk (menolong) kami, dan Dia sebaik-baik pengurus (yang terserah kepadaNya segala urusan kami)”.

Ayat di atas menjelaskan peningkatan iman para sahabat Rasulullah s.a.w. yang terhasil kesan daripada ugutan musuh terhadap mereka. Namun mencetuskan ugutan musuh terhadap mukmin bukanlah sesuatu perkara yang diSyarakkan dalam Islam. Dalam kes sebegini, Ibn Taymiyyah membentuk satu kaedah untuk membezakan sesuatu perkara sama ada ia diSyarakkan atau sebaliknya iaitu sesuatu penyebab perlu dilihat, adakah penyebab itu beraksi sebagai sumber kebaikan ataupun tidak. Sekiranya ia merupakan sumber kebaikan seperti pelbagai amalan soleh dan *al-Kalimat al-Tayyibah* (himpunan zikir diSyarakkan), perkara itu sudah pasti disifatkan sebagai pembawa kebaikan, rahmat dan pahala, lantas diSyarakkan. Kekuatan keyakinan dan keimanan yang ada pada seseorang mukmin akan semakin bertambah dengan kehadirannya. Sebaliknya, apabila sesuatu perkara bertindak sebagai penyebab perbuatan yang tidak diSyarakkan, umpamanya perbuatan haram, makruh dan harus yang dilakukan oleh jin atau manusia, atau juga penyebab itu berbentuk bencana alam yang ditakdirkan Allah menimpa seseorang hambaNya yang apabila pelbagai perkara tersebut terdedah kepada seseorang mukmin, ia akan mencetuskan kesedaran iman dan rasa yakin yang sudah sedia ada dalam dirinya, lalu menambahkan keimanan mukmin berkenaan. Pun begitu, penyebab berkaitan sama sekali tidak dikasihi, dipuji atau dituntut melakukannya kerana ia tidak dianggap sebagai sumber kebaikan.³⁹

Menurut penelitian Ibn Taymiyyah, berkemungkinan pengamal *dhikr Ism al-Dhat* telah mengikuti perbuatan seorang syeikh terdahulu sebagaimana yang diberitakan berlaku kepada al-Shibli (m. 334H.). Apabila ditanya mengapa beliau menyebut “*Allah..Allah*”, beliau menjawab kerana saya takut mati dalam keadaan berada di antara *nafi* dan

³⁹ Ibn Taymiyyah (t.t.), *op.cit.*, Jil. 10, h. 564.

ithbat, iaitu mati dalam keadaan tidak sempat mengucap kalimah *La Ilaha Illa Allah* dengan sempurna, sebaliknya mati dalam keadaan hanya sempat mengucap *La* atau *La Ilaha* ataupun *La Ilaha Illa* sahaja.

Menurut Ibn Taymiyyah, pandangan tersebut sepatutnya tidak wajar dijadikan sandaran untuk mengharuskan amalan berkenaan kerana situasi yang dialami oleh al-Shibli adalah terhasil daripada kekuatan iman yang telah menguasai jiwanya sehingga beliau berada dalam keadaan di luar daya kawal justeru menyebut ungkapan sedemikian. Pada pendapat Ibn Taymiyyah lagi, perbuatan al-Shibli tersebut boleh dianggap sebagai satu keterlanjuran salah laku yang tidak boleh dijadikan ikutan, walaupun diampunkan Allah kerana sifat kebenaran serta ketekalan iman beliau, selain daripada keadaan dirinya yang tidak terkawal. Ibn Taymiyyah menjustifikasikan bahawa situasi yang dialami al-Shibli itu berkemungkinan menyebabkan beliau menjadi gila sehingga terpaksa dirawat di hospital dalam keadaan janggutnya dicukur.⁴⁰

Menurut pandangan Ibn Taymiyyah lagi, *Dhikr Ism al-Dhat* boleh mendorong seseorang yang mengamalkannya ke arah berfahaman *hulul* dan *ittihad* kerana sewaktu mempraktikannya seseorang itu akan menempuhi suatu tahap beriktikad bahawa wujud diri dan wujud Allah hanyalah satu sahaja. Justeru, perkara tersebut adalah menyalahi Akidah Islam. Menurutnyal lagi, jika dinilai dari aspek Syarak pula, seseorang yang mengucap *La Ilaha Illa Allah* sejurus kemudian meninggal dunia sebelum selesai melafazkan kalimah mulia itu, maka situasi tersebut tidak memudaratkan si mati. Hal ini kerana semua amalan dan perbuatan setiap mukalaf adalah bergantung kepada niat masing-masing berpandukan Hadith Rasulullah s.a.w.,⁴¹ malah dikurniakan kepada si mati apa yang diniatkannya.

Merujuk beberapa sumber Hadith lain, diriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. sendiri telah mentalkinkan bapa saudara Baginda, Abu Talib dengan *La Ilaha Illa Allah*⁴² dan juga Hadith yang menyarankan

⁴⁰ *Ibid.*, Jil. 10, h. 557.

⁴¹ Al-Bayhaqi, Ahmad bin al-Husayn bin `Ali bin Musa Abu Bakr (1994), *Sunan al-Bayhaqi al-Kubra*, `Ata, Muhammad `Abd al-Qadir (*tahqiq*), Mekah: Maktabah Dar al-Baz, Hadith no: 1321.

⁴² Ibn Hanbal, Ahmad (1975), *al-Musnad*, Jil. 18, Shakir, Ahmad Muhammad (*tahqiq*), Kaherah: Dar al-Ma`arif, Hadith no: 9608, h. 176.

“Siapa akhir percakapannya *La Ilaha Illa Allah*, maka dia akan masuk syurga”.⁴³ Setengah riwayat pula menyebut: “Sesiapa mati dalam keadaan meyakini *La Ilaha Illa Allah*, akan memasuki syurga”⁴⁴ dan terdapat beberapa riwayat lain yang menyatakan kelebihan menyebut kalimah itu.

Dalam hal ini, perkara yang ingin ditonjolkan oleh Ibn Taymiyyah ialah zikir yang dianjurkan Rasulullah ialah *La Ilaha Illa Allah* dan bukan *dhikr Ism al-Dhat* dan ini sekali gus menunjukkan zikir itu bukan suatu amalan yang dianjurkan Syarak. Tambahan pula Hadith-hadith dikemukakan di atas tidak pula menunjukkan apabila seseorang meninggal dunia dan tidak sempat pula melafazkan kalimah mulia ini sekalipun, maka kematiannya tidak sempurna atau tidak masuk syurga. Malahan, gabungan pelbagai riwayat Hadith di atas menjelaskan; seseorang yang sedang nazak dalam keadaan meyakini makna *La Ilaha Illa Allah*, apabila mengakhiri hayatnya bersama-sama kalimah mulia itu sama ada sempat menyempurnakan bacaan atau sebaliknya, dia tetap tergolong dalam janji Hadith, iaitu akan dimasukkan ke syurga.

Dalam komentar akhirnya, Ibn Taymiyyah telah menegaskan bahawa semua berita tentang amalan *dhikr Ism al-Dhat* yang dilaporkan daripada individu-individu seperti Abu Yazid, al-Nuri, al-Shibli dan seumpamanya, situasi mereka ketika mengucapkan lafaz tersebut perlu dianggap sebagai seseorang yang sedang berada dalam keadaan tidak terkawal dan bukan melaksanakannya secara ikhtiar. Hal-ehwal kerohanian dan keperibadian yang dimiliki mereka telah membuktikan perkara tersebut. Malah, para syeikh yang memiliki tahap kematangan kerohanian, keimanan serta ketakwaan yang lebih teguh dan sempurna daripada individu-individu tersebut telah didapati tidak pernah berzikir melainkan menggunakan bentuk zikir yang terkandung dalam struktur ayat yang lengkap.

Walau bagaimanapun menurut Ibn Taymiyyah lagi, seseorang yang menyebut *Ism al-Dhat* dalam suasana di luar daya kawal tidak

43 Al-Tamimi, Muhammad Ibn Hibban bin Ahmad Abu Hatim (1993), *Sahih Ibn Hibban*, Jil. 7, al-'Arna'ut, Shu'ayb (*tahqiq*), Beirut: Mu'assasah al-Risalah, Hadith no:3004, h. 272.

44 Al-Naysaburi, Muhammad bin 'Abdullah Abu 'Abdullah al-Hakim (1990), *al-Mustadrak 'ala al-Sahihayn*, Jil.1, 'Ata, Mustafa 'Abd al-Qadir (*tahqiq*), Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Hadith no: 1298, h. 502.

sepatutnya perbuatannya itu dihukumkan sebagai makruh. Alasan beliau ialah keimanan yang terhasil daripada amalan zikir yang memenuhi jiwa pelakunya sehingga terkadang menyukarkan seseorang untuk melafazkan kalimah zikir secara sempurna, justeru apa yang mudah kepadanya ialah dengan hanya menyebut *Ism al-Dhat* semata-mata. Walau bagaimana pun, kepada sesiapa yang boleh berzikir menggunakan bentuk zikir dalam struktur ayat lengkap, tetapi telah berzikir dengan *dhikr Ism al-Dhat*, maka hukum perbuatan amalan zikir itu adalah *bid'ah*, iaitu makruh.⁴⁵

ULASAN DAN KOMENTAR TERHADAP PANDANGAN IBN TAYMIYYAH

Keseluruhan pandangan Ibn Taymiyyah berhubung amalan *dhikr Ism al-Dhat* dapat disimpulkan bahawa beliau telah menangani isu tersebut dengan mendasari pandangan dan hujah bersumberkan al-Qur'an dan Hadith, di samping mengetengahkan beberapa hujah logik bagi menyokong pandangan beliau. Penganalisisan dilakukan beliau menerusi kedua-dua sumber berautoriti itu bagi membuktikan zikir anjuran Syarak seharusnya berada dalam struktur ayat lengkap, menghasilkan makna sempurna dan bukan satu perkataan tunggal yang tidak mendatangkan suatu gagasan makna yang boleh difahami. Di samping itu, beliau berusaha membuktikan semua dalil al-Qur'an dan Hadith yang dikemukakan telah tidak menunjukkan pensyariatian amalan *dhikr Ism al-Dhat* itu. Pembuktian tersebut mendorong beliau memfatwakan amalan *dhikr Ism al-Dhat* adalah suatu perkara *bid'ah* dan hukum mengamalkannya adalah makruh.

Namun, suatu perkara yang menarik perhatian ialah Ibn Taymiyyah dalam membuktikan ketidakharusan amalan *dhikr Ism al-Dhat* telah menyamakan lafaz *Allah* yang diucap secara tunggal dengan lafaz-lafaz lain yang juga diucap secara tunggal seperti lafaz *fir'aun*, berhala *al-Lat*, Musa dan sebagainya. Keadaan ini menunjukkan seolah-olah seseorang yang menyebut kalimah *Allah..Allah* berulang-ulang adalah sama sahaja dengan menyebut kalimah *al-Lat..al-Lat*, selama mana ia tidak berada dalam satu susunan ayat lengkap. Dalam hal ini, pandangan beliau boleh dijawab berasaskan beberapa perkara:

Pertama, setiap perkataan menunjukkan makna yang difahami secara tersendiri dikenali sebagai *ifadah ifradiyyah* sebagaimana satu

⁴⁵ *Ibid.*, Jil. 10, h. 567.

ayat lengkap yang juga menunjukkan suatu gagasan makna yang dapat difahami secara berstruktur dan ia dikenali sebagai *ifadah Tarkibiyah*.⁴⁶ Kedua-dua bentuk ini membawa makna yang boleh difahami berpandukan skop berlainan. Sesuatu perkataan walaupun tidak berada dalam struktur ayat lengkap, bukan bermakna lafaznya tidak menunjukkan makna tersendiri yang boleh difahami. Dalam konteks ini, lafaz *Allah* berada dalam kategori *ifadah ifradiyah*, iaitu satu lafaz yang menunjukkan makna zat Allah S.W.T. yang *Wujud Haqiqi*, mencakupi segala makna sifat *Uluhiyyah*, *Rububiyah*⁴⁷ dan segala sifat kepujian.⁴⁸ Dalam hal ini, Abu Hanifah, iaitu pengasas mazhab Hanafi, pernah menyifatkan bahawa lafaz nama *Allah* itu sendiri mendukung makna *Ta`zim* (keagungan) kepada Allah. Sehubungan dengan itu, menurut beliau, seseorang yang memulakan solat sudah memadai melaksanakan *Takbirat al-Ihram* dengan mengucap *Allah* sahaja dan solat tersebut adalah sah.⁴⁹ Manakala lafaz *al-Lat* pula menunjukkan satu nama berhala sembahkan kaum musyrikin yang dicipta bagi menyekutukan Allah. Jika begitu, kata nama *Allah* merupakan satu lafaz mulia merangkumi makna yang sangat mendalam berbanding kata nama *al-Lat*, iaitu satu lafaz hina apabila merujuk makna berhala ciptaan sembahkan kaum musyrikin. Oleh demikian, seseorang yang mengulang-ulangi lafaz *Allah..Allah* secara tunggal, walaupun dari aspek struktur ayat adalah tidak lengkap untuk difahami oleh pendengar, namun pasti akan terkesan pada hati pelakunya suatu hal iman yang baik hasil daripada memahami serta membayangkan makna lafaz mulia tersebut. Sebaliknya, seseorang yang menyebut *al-Lat.. al-Lat* dengan cara yang sama, makna

⁴⁶ Al-`Alawi, Ahmad bin Mustafa (1992), *al-Qawl al-Mu`tamad fi Mashru`iyyah al-Dhikr bi al-`Ism al-Mufrad*, Moroko: al-Matba`ah al-`Alawiyah bi Mustaghanam, h. 32.

⁴⁷ Al-Qurtubi, Abu `Abd Allah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farh (1372H.), *al-Jami` li Ahkam al-Qur`an*. Jil. 1, Kaherah: Dar al-Sha`b, h. 102; Ibn `Ashur, Muhammad al-Tahir (t.t.), *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, Jil. 1, Tunis: Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr, h. 23; al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad (t.t.), *al-Maqsad al-Asna fi Sharh Ma`ani Asma` Allah al-Husna*, al-Khusht, Muhammad `Uthman (*tahqiq*), Kaherah: Maktabah al-Qur`an, h. 39; Abi Luay, Walid bin Mahmud bin Hasan (t.t.), *al-Mafahim al-Muthla fi Zilal Sharh Asma` Allah Ta`ala al-Husna*, (t.t.p.: t.p., h. 231.

⁴⁸ Al-Bajuri, Ibrahim (t.t.), *Sharh Jawharat al-Tawhid*, t.t.p.: t.p., h. 11.

⁴⁹ Al-Kasani al-Hanafi, `Ala` al-Din Abu Bakr bin Mas`ud (1982), *Bada`i` al-Sana`i` fi Tartib al-Shara`i`*, Jil. 2, Beirut: Dar al-Kitab al-`Arabi, h. 25; Jumu`ah, `Ali (t.t.), *al-Bayan lima Yushghil al-Adhhan*, Kaherah: al-Maqtam li al-Nashr wa al-Tawzi`, h. 245.

lafaz berkenaan paling kurang akan bertapak dalam hati pelaku tanpa disedari mendatangkan kesan negatif terhadapnya.

Kedua, lafaz *Allah..Allah* disebut oleh seseorang dengan niat tertentu dan bukannya secara tidak sengaja. Oleh itu, seseorang mukmin yang berzikir menyebut *Allah* tidak boleh disamakan dengan ucapan yang dilakukan oleh seseorang yang bukan Islam. Pandangan Ibn Taymiyyah bahawa seseorang yang mengulang-ulangi lafaz *Allah* sebanyak sejuta kali pun tidak akan menjadikannya beriman, adalah boleh diterima jika 'seseorang' yang dimaksudkan itu ialah seorang kafir yang ingin memeluk agama Islam. Maka tidak memadai baginya melafazkan *Allah* sahaja kerana ia tidak difahami sebagai bukti kepada pengakuan keislamannya. Namun, pokok perbincangan di sini ialah seseorang muslim mukmin berzikir untuk mengingati Allah S.W.T. Oleh itu, kenyataan tersebut tidak tepat untuk ditunjukkan kepada orang Islam tersebut.

Ketiga, Ibn Taymiyyah dilihat sebagai seorang yang mahir dalam selok-belok tatabahasa Arab ketika menangani isu seumpama ini. Dalam pembentangan beliau berkait isu *dhikr Ism al-Dhat*, tulisan beliau membayangkan seolah-olah tiada ruang sama-sekali dalam kaedah tatabahasa Arab membenarkan penggunaan lafaz *Allah* yang disebut di luar daripada struktur ayat lengkap. Sedangkan merujuk kaedah tatabahasa Arab yang masyhur diguna pakai, sesuatu lafaz tunggal boleh menjadi ayat lengkap jika diandaikan (*taqdir*) terdapat perkataan lain yang dibuang lafaznya (*al-mahdhuf*) yang menjadi pelengkap makna lafaz tunggal berkenaan. Banyak *taqdir* boleh dipadankan kepada lafaz *Allah* bertepatan dengan kaedah bahasa Arab. Di antaranya, seperti "Allah aku bergantung kepadaNya dalam semua gerak-geriku"; "Allah Nur sekalian langit dan bumi" atau *Allah* dengan makna *Ya Allah* dan lain-lain lagi.⁵⁰

Keempat, penyamaan yang dilakukan oleh Ibn Taymiyyah tersebut jika diandaikan benar, ia hanya tertumpu kepada hukum tatabahasa percakapan menurut ahli bahasa sahaja. Ianya tidak tepat untuk dikaitkan dengan hukum Syarak bagi membid'ahkan amalan tersebut kerana

⁵⁰ Al-'Alawi (1992), *op.cit.*, h. 32; lihat juga Rushdi bin Ramli (2005), *Yang Sahih Dan Tersasar Dalam kalangan Ahli Tarekat dan Kaum Sufi, Menurut Imam Ahmad Ibn Taymiyyah, Satu Penelitian Akademik*. Kuala Lumpur: Prospekta Printers Sdn. Bhd., h. 25.



merujuk lafaz mulia *Allah* yang mendukung makna keagungan dan kesempurnaan Allah S.W.T.

Merujuk kaedah yang diguna pakai oleh Ibn Taymiyyah untuk membezakan sesuatu penyebab sebagai sumber kebaikan ataupun tidak juga boleh dijawab dengan hujahan lain. Meski pun menurut pandangan beliau perbuatan mengulang-ulangi lafaz *Allah* adalah suatu perkara makruh, ia bukannya bermakna lafaz *Allah* itu sendiri tidak boleh menjadi sumber kebaikan, rahmat ataupun ganjaran pahala. Sebaliknya, lafaz *Allah* tersebut merupakan sebaik-baik nama dan sememangnya Ia menjadi sumber bagi segala rahmat dan kebaikan. Dari sudut yang lain, tanggapan Ibn Taymiyyah tentang hal iman sebagai rasa iman yang diSyarakan tersebut, sebenarnya adalah hasil penghayatan seseorang dalam mengingati Allah berikutan daripada mengulangi sebutan lafaz mulia tersebut. Malah, ia bukan sekadar menjadi perkara yang membangkitkan kesedaran hati yang leka sebagaimana yang didakwa.

Di samping itu, Ibn Taymiyyah juga dilihat telah menyamakan kedudukan “mendengar sebutan lafaz *Allah*” dengan “mendengar caci maki dan perbuatan syirik terhadap Allah” kerana dengan mendengar kedua-dua perkara tersebut dikira dapat membangkitkan kesedaran hati orang yang mendengar. Dalam hal ini, tidak dinafikan bahawa kesedaran hati mungkin terhasil daripada kedua-dua punca tersebut, namun sikap sedemikian adalah suatu sikap keterlaluan yang tidak patut disamakan. Secara logiknya, walaupun sesuatu perkara seperti syirik kepada Allah boleh berperanan untuk membangkitkan kesedaran iman di hati seseorang, ia adalah munasabah diputuskan sebagai “penyebab yang menjadi punca kebaikan dan rahmat” kerana perbuatan syirik itu sendiri ditegah dan dibenci Islam berdasarkan beberapa nas al-Qur’an dan Hadith. Berlainan dengan kedudukan lafaz *Allah* apabila didengari, di samping menjadi pencetus kesedaran hati, ia juga sepatutnya disifatkan sebagai sumber kebaikan dan rahmat kerana saranan dan tuntutan berzikir kepada Allah banyak disentuh dalam al-Qur’an dan Hadith. Malahan tidak kedapatan larangan bagi menyebut nama *Allah* secara tunggal berulang kali sebagaimana yang diperbahaskan.

Pandangan Ibn Taymiyyah yang mengetengahkan pandangan Syarak dalam isu berkaitan kenyataan al-Shibli boleh dipersetujui. Namun, berhubung kenyataan al-Shibli, dimensi yang berlainan daripada apa



difahami Ibn Taymiyyah boleh diketengahkan. Kenyataan al-Shibli dalam isu terbabit tidak dilihat sebagai menafikan hukum Syarak sebagaimana yang difahami oleh Ibn Taymiyyah itu sendiri. Makna tersirat yang ingin diluahkan dalam kenyataan al-Shibli tersebut ialah rasa malu (*al-haya'*) yang bersangkutan kepada Allah seandainya beliau (al-Shibli) bertemu Kekasihnya (Allah) dalam keadaan melafazkan kata nafi terhadapNya. Keadaan tersebut berlaku apabila hal iman memenuhi hati seseorang sehingga tidak ada ruang di dalam hatinya, walau pun untuk seketika, satu lintasan makna sekutu bagi Allah sehingga perlu dinafikan, selain daripada rasa wujud, kesempurnaan dan keagungan-Nya sahaja. Oleh itu, orang berzikir yang berada dalam keadaan sedemikian akan hanya menyebut *Allah..Allah*. Maka, ini adalah di antara kesempurnaan makna malu (*al-haya'*) kepada Allah yang dikurniakan kepada hamba yang dikehendakiNya.

Oleh demikian, kenyataan berkenaan mempamerkan suatu kemuncak kesempurnaan iman yang dimiliki al-Shibli bukanlah suatu situasi yang menunjukkan beliau dalam keadaan di luar kawalan sebagaimana yang didakwa. Tambahan pula, individu yang diakui ketokohnya oleh Ibn Taymiyyah sendiri seperti al-Junayd dilaporkan telah membenarkan amalan tersebut berdasarkan kenyataan beliau⁵¹ serta ikrarnya terhadap perbuatan al-Nuri dan al-Shibli.⁵² Pengakuan al-Junayd yang dikuatkan oleh pandangan Abu Hanifah yang mana kedua-dua mereka adalah merupakan ulama' *salaf (al-salaf al-salih)* sekali gus menolak dakwaan Ibn Taymiyyah yang menafikan para *salaf* melakukan amalan tersebut.

Sedikit ulasan terhadap dakwaan bahawa amalan *dhikr Ism al-Dhat* boleh menjerumuskan seseorang ke lembah fahaman *hulul* dan *ittihad*. Pada hakikatnya, amalan itu bukanlah menjadi faktor penyumbang kepada fahaman tersebut. Tohmahan bahawa ramai kaum sufi terjerumus ke dalam fahaman *hulul* dan *ittihad* sebagai kesan daripada pelbagai amalan *bid'ah* yang tidak diSyarakkan, telah mendorong Ibn Taymiyyah menghubungkan amalan *dhikr Ism al-Dhat* itu dengan fahaman tersebut.

⁵¹ Sakhr, Hamid Ibrahim Ahmad (1970), *Nur al-Tahqiq fi Sihhah A'mal al-Tariq, Kaherah: Matba'ah Dar al-Ta'lif*, h. 179.

⁵² Al-Kalabadhi, Abu Bakr Muhammad bin Ishaq (2001), *al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Tasawwuf*, Shams al-Din, Ahmad (*tahqiq*), Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 149.

Dakwaan beliau bahawa amalan *khalwah* (pengasingan diri untuk beribadat) yang dilakukan oleh kaum sufi di samping menyebut *Allah.. Allah* secara berterusan sehingga mampu mengosongkan ingatan daripada perkara lain serta tumpuan hati menjadi satu boleh mengundang kehadiran syaitan yang menyelinap masuk ke dalam hati, lalu dikhayalkan kepada mereka dengan pelbagai unsur kesesatan sehingga terjebak ke dalam iktikad fahaman *hulul* dan *ittihad* atau juga dinamakan *wihdah al-wujud*.⁵³ Walau bagaimana pun, adalah suatu perkara tidak adil dan tidak tepat menurut penilaian akademik apabila tohmahan tersebut dijadikan satu pandangan umum terhadap kaum sufi.

Sewajarnya, persoalan sedemikian perlu dibuat penelitian menerusi disiplin ilmu kesufian menurut perspektif kaum sufi sendiri. Mengambil contoh al-Ghazali yang dianggap Ibn Taymiyyah sebagai seorang penyokong kuat metode amalan *bid'ah* tersebut,⁵⁴ beliau tidak bermaksud membulatkan tumpuan hati serta mengosongkan ingatan daripada segala-galanya seperti didakwa. Sebaliknya tumpuan hati yang dimaksudkan hanyalah kepada Allah semata-mata, di samping menolak sebarang bentuk gangguan dari segala pancaindera dan lintasan hati selain daripada Allah. Terlebih utama daripada itu, semua aktiviti amalan berkenaan semestinya berada di bawah asuhan dan pengawasan guru yang memiliki ketokohan membimbing mereka.⁵⁵ Sekiranya diandaikan bahawa dakwaan Ibn Taymiyyah itu benar-benar berlaku pada zaman beliau, maka sudah tentu amalan yang dilakukan tersebut dianggap telah tersasar daripada kaedah praktik sebenar menurut para ulama' Tasawuf sendiri. Oleh itu, kes tersebut tidak boleh dijadikan satu ukuran umum dalam membuat hukuman terhadap kaum sufi, malah kritikan seharusnya terfokus kepada kesilapan pelakunya secara khusus kerana telah menyimpang daripada kaedah praktik sebenar dianjurkan oleh mereka.

Istilah *wihdah al-wujud* membawa makna kesatuan wujud Tuhan dan makhluk sebagaimana yang difahami oleh Ibn Taymiyyah adalah satu kefahaman yang juga telah disepakati sesat oleh para ulama' Tasawuf. Jika menelusuri semula pelbagai kenyataan tokoh Tasawuf seperti al-Junayd, al-Sulami, al-Qushayri, al-Ghazali dan lain-lain lagi, tidak

⁵³ Ibn Taymiyyah (t.t.), *op.cit.*, Jil. 10, h. 395-397.

⁵⁴ *Ibid.*.

⁵⁵ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad (1986), *Ihya' 'Ulum al-Din*, Jil. 3, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 83.

seorang pun dalam kalangan mereka didapati berfahaman atau menerima fahaman sedemikian.⁵⁶ Sebaliknya, mereka merupakan para pelopor yang menentang fahaman salah tersebut menerusi karya-karya mereka.⁵⁷ Oleh itu, menjadi suatu kesalahan apabila mengaitkan fahaman *hulul* dan **ittihad** atau *wihdah al-wujud* sebagai satu lambang kesesatan tarekat dan Tasawuf. Malahan tuduhan yang dilontarkan kepada ulama' Tasawuf dan kaum sufi sebagaimana yang diketengahkan oleh Ibn Taymiyyah dikhuatiri secara tidak langsung telah menuduh banyak pihak menjadi kufur yang mengeluarkan mereka daripada ikatan agama Islam. Hal ini kerana disiplin keilmuan Tasawuf dan tarekat tidak pernah mengakui kebenaran fahaman tersebut dalam mana-mana praktik kesufian yang dilaksanakan oleh pengamalnya.

KESIMPULAN

Ibn Taymiyyah merupakan seorang tokoh yang dilihat paling banyak membuat analisis dan kritikan terhadap kewajaran amalan *dhikr Ism al-Dhat* menurut Syarak. Kritikan Ibn Taymiyyah terhadapnya adalah berasaskan kefahaman khusus beliau terhadap al-Qur'an dan Hadith dan bukannya berpandukan dalil *sarih* (nyata) daripada kedua-duanya yang melarang atau membenci amalan tersebut. Oleh kerana itu, beliau didapati tidak mengetengahkan pelbagai dalil yang diterima pakai oleh para ahli Tasawuf untuk dianalisis secara menyeluruh ketika membuat keputusan menolak amalan berkenaan. Punca kritikan dilihat tertumpu kepada dua aspek utama iaitu, tiada sumber dalil al-Qur'an, Hadith dan ulama' *salaf* yang boleh dijadikan sandaran; dan kedua ialah kedudukan lafaz *dhikr* berkenaan tidak berada dalam satu struktur ayat lengkap. Merujuk aspek kedua tersebut, mereka didapati tidak meneroka aspek bahasa Arab secara meluas untuk dibincangkan dalam isu berkaitan seolah-olah tidak membuka ruang untuk mengharuskan amalan *dhikr Ism al-Dhat* menurut Syarak. Sikap yang ditonjolkan oleh beliau dalam isu khilaf tersebut seolah-olah tidak berlapang dada dengan pandangan lain yang diketengahkan. Sikap tersebut dapat difahami menerusi gaya bahasa yang digunakan terhadap para pengamal dengan melabelkan mereka sebagai "golongan sesat", "kesesatan orang-orang terkemudian", "sangat salah",

⁵⁶ Al-Ghazali (t.t.), *op.cit.*, h. 168; al-Sha`rani, Abu al-Mawahib `Abd al-Wahhab bin Ahmad bin `Ali (1997), *al-Yawaqit wa al-Jawahir fi Bayan `Aqa'id al-Akabar*, Jil. 1. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-`Arabi, h. 116.

⁵⁷ `Isa, `Abd al-Qadir (2001), *Haqa'iq `an al-Tasawwuf*, Syria: Dar al-`Irfan, h. 434.



“*bid`ah* yang mungkar”, “mazhab ahli zindik dan *ilhad*”, “golongan *wihdah al-wujud*”, “tentera Iblis dilaknat Allah”, dan seumpamanya. Dalam menangani permasalahan khilaf, penolakan terhadap suatu pandangan tidak sepatutnya dihubungkan dengan tuduhan fasiq, *bid`ah* ataupun kufur terhadap seseorang kerana setiap pihak memiliki hujah yang mendasari pandangan mereka. Selama mana hujah-hujah berkenaan berlegar dalam ruang lingkup metode pengambilan hukum yang muktabar dalam kalangan para ulama’ Islam, maka pandangan tersebut adalah suatu perkara ijtihad yang perlu dihormati.

RUJUKAN

Abi Luay, Walid bin Mahmud bin Hasan (t.t.), *al-Mafahim al-Muthla fi Zilal Sharh Asma’ Allah Ta`ala al-Husna*, t.t.p.: t.p..

Al-`Alawi, Ahmad bin Mustafa (1992), *al-Qawl al-Mu`tamad fi Mashru`iyyah al-Dhikr bi al-`Ism al-Mufrad*, Moroko: al-Matba`ah al-`Alawiyyah bi Mustaghanam.

Al-Bajuri, Ibrahim (t.t.), *Sharh Jawharat al-Tawhid*, t.t.p.: t.p..

Al-Bayhaqi, Ahmad bin al-Husayn bin `Ali bin Musa Abu Bakr (1994), *Sunan al-Bayhaqi al-Kubra*, `Ata, Muhammad `Abd al-Qadir (*tahqiq*), Mekah: Maktabah Dar al-Baz.

Al-Bukhari (1987), *Sahih al-Bukhari*, Jil. 6, Bugha, Mustafa Adib (*tahqiq*), Beirut: Dar al-Kathir.

Al-Dawsari, Husayn bin Ahmad (t.t), *al-Rahmah al-Habitah fi al-Dhikr Ism al-al-Dhat wa al-Rabitah*, t.t.p.: t.p..

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad (1986), *Ihya` `Ulum al-Din*, Jil. 3, Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad (1988M./1409H.), *Majmu`ah Rasa`il al-Imam al-Ghazali, Kimiya` al-Sa`adah*, Jil. 5. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah.





Analisis Kritis Ibn Taymiyyah Terhadap Amalan Dhikr 'Ism Al-Dhat:

Satu Ulasan Dan Komentari

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad (t.t.), *al-Maqsad al-Asna fi Sharh Ma'ani Asma' Allah al-Husna*, al-Khusht, Muhammad 'Uthman (*tahqiq*), Kaherah: Maktabah al-Qur'an.

Ibn 'Abidin, Muhammad Amin bin 'Umar (2000), *Hashiyah Radd al-Muhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar: Sharh Tanwir al-Absar*, Jil. 1. Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn 'Ashur, Muhammad al-Tahir (t.t.), *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, Jil. 1, Tunis: Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr.

Ibn 'Ata' Allah al-Sakandari, Abu al-Fadl Taj al-Din Ahmad bin Muhammad bin 'Abd al-Karim (t.t.), *Lata'if al-Minan*, c. 2. Kaherah: Dar al-Ma'arif.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad bin Abi Bakr Ayyub al-Zar'i Abu 'Abd Allah (1994), *Tariq al-Hijratayn wa Bab al-Sa'adatayn*, Abu 'Umar, 'Umar bin Mahmud (*tahqiq*), Dammam: Dar Ibn al-Qayyim.

Ibn Hanbal, Ahmad (1975), *al-Musnad*, Jil. 18, Shakir, Ahmad Muhammad (*tahqiq*), Kaherah: Dar al-Ma'arif.

Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad bin 'Abd Halim (1999), *al-'Ubudiyyah*, al-'Alami Khalid 'Abd al-Latif (*tahqiq*), Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.

Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad bin 'Abd Halim (t.t.), *al-Radd 'ala al-Mantiqiyyin*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad bin 'Abd Halim (t.t.), *Majmu' al-Fatawa*, Jil. 10. t.t.p.:t.p..

'Isa, 'Abd al-Qadir (2001), *Haqa'iq 'an al-Tasawwuf*, Syria: Dar al-'Irfan.

Jumu'ah, 'Ali (t.t.), *al-Bayan lima Yushghil al-Adhhan*, Kaherah: al-Maqtam li al-Nashr wa al-Tawzi'.





Al-Jurjani, Abu al-Hasan `Ali bin Muhammad bin `Ali al-Husayni (2000), *al-Ta`rifat*, Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah.

Al-Kalabadhi, Abu Bakr Muhammad bin Ishaq (2001), *al-Ta`arruf li Madhhab Ahl al-Tasawwuf*, Shams al-Din, Ahmad (*tahqiq*), Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah.

Al-Kasani al-Hanafi, `Ala` al-Din Abu Bakr bin Mas`ud (1982), *Bada`i` al-Sana`i` fi Tartib al-Shara`i`*, Jil. 2, Beirut: Dar al-Kitab al-`Arabi.

Lajnah al-Da`imah li al-Buhuth al-`Ilmiyyah wa al-Ifta` (t.t.), *Fatawa al-Lajnah al-Da`imah-al-Majmu` al-Ula*, Jil. 2, al-Duwaysh, Ahmad bin `Abd al-Razzaq (*tahqiq*), t.t.p.:t.p..

Al-Munawi, `Abd al-Ra`uf bin Taj al-`Arifin bin `Ali (t.t.), *al-Kawakib al-Durriyyah fi Tarajim al-Sadah al-Sufiyyah*, Jil. 4, Himadan, `Abd Hamid Salih (*tahqiq*), Kaherah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turath.

Muslim bin al-Hajjaj Abu al-Husayn al-Naysaburi (t.t.), *Sahih Muslim*, Jil. 1, `Abd al-Baqi, Muhammad Fu`ad (*tahqiq*), Beirut: Dar Ihya` al-Turath al-`Arabi.

Al-Naysaburi, Muhammad bin `Abdullah Abu `Abdullah al-Hakim (1990), *al-Mustadrak `ala al-Sahihayn*, Jil.1, `Ata, Mustafa `Abd al-Qadir (*tahqiq*), Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah.

Al-Qurtubi, Abu `Abd Allah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farh (1372H.), *al-Jami` li Ahkam al-Qur`an*. Jil. 1, Kaherah: Dar al-Sha`b.

Al-Ra`ini, Abu `Abd Allah Muhammad bin Muhammad bin `Abd al-Rahman al-Maghribi al-Hatab (1995), *Mawahib al-Jalil fi Sharh Mukhtasar al-Shaykh al-Khalil*, Jil. 8. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah.

Al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad bin `Umar al-Khatib (1990M./1411H.), *al-Tafsir al-Kabir aw Mafatih al-Ghayb*, Jil.1. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah.



Analisis Kritis Ibn Taymiyyah Terhadap Amalan Dhikr 'Ism Al-Dhat:
Satu Ulasan Dan Komentari

Rushdi bin Ramli (2005), *Yang Sahih Dan Tersasar Dalam kalangan Ahli Tarekat dan Kaum Sufi, Menurut Imam Ahmad Ibn Taymiyyah, Satu Penelitian Akademik*, Kuala Lumpur: Prospekta Printers Sdn. Bhd..

Sakhr, Hamid Ibrahim Ahmad (1970), *Nur al-Tahqiq fi Sihhah A'mal al-Tariq*, Kaherah: Matba'ah Dar al-Ta'lif.

Al-San'ani, Muhammad bin Isma'il 'Amir (t.t.), *Tathir al-I'tiqad min 'Adran al-Ilhad*, t.t.p.: t.p..

Al-Sha'rani, Abu al-Mawahib 'Abd al-Wahhab bin Ahmad bin 'Ali (1997), *al-Yawaqit wa al-Jawahir fi Bayan 'Aqa'id al-Akabar*, Jil. 1. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Al-Sha'rani, Abu al-Mawahib 'Abd al-Wahhab bin Ahmad bin 'Ali (1999), *al-Minan al-Kubra aw Lata'if al-Minan al-Kubra wa al-Ahklaq fi Wujub al-Tahadduth bi Ni'mah Allah 'ala al-Itlaq*, al-Badri, Salim Mustafa (*tahqiq*), Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Subki, Taj al-Din Abu Nasr 'Abd al-Wahhab bin 'Ali bin 'Abd al-Kafi (1964-1976), *Tabaqat al-Shafi'iyah al-Kubra*, Jil. 8. Kaherah: 'Isa al-Babi al-Halabi.

Al-Tamimi, Muhammad Ibn Hibban bin Ahmad Abu Hatim (1993), *Sahih Ibn Hibban*, Jil. 7, al-'Arna'ut, Shu'ayb (*tahqiq*), Beirut: Mu'assasah al-Risalah.

Al-Tantawi, 'Ali Ahmad 'Abd al-Al (2000), *Bida' al-Sufiyyah wa al-Karamat wa al-Mawalid*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

'Umar al-Kahalal (t.t.), *Mu'jam al-Mu'allifin*, Jil. 8. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.



Jurnal Usuluddin

