

BAB EMPAT

ZIKIR DALAM TAREKAT

Pendahuluan

Dua karya al-Falimbānī iaitu *Siyar as-Sālikīn* dan *Hidāyat as-Sālikīn* dianggap sebagai saluran beliau mengembang fahaman serta pegangan tarekatnya. Dalam bab ini, penulis akan membicarakan konsep zikir sebagaimana diterangkan oleh beliau dalam karyanya tersebut. Perbincangan dimulakan dengan konsep umum mengenai zikir, kedudukannya dalam tarekat yang menjadi suatu teras dan kewajiban bagi pengamalannya, seterusnya bentuk zikir yang diamalkan. Tajuk-tajuk dalam bab ini merangkumi tiga tajuk utama;

1. Konsep zikir dan keutamaannya dalam Tarekat.
2. Konsep zikir bagi al-Falimbānī.
3. Pelaksanaan zikir.

(A)

KONSEP ZIKIR (DHIKR)

Zikir Dalam Al-Quran

Zikir (*dhikr*) merupakan suatu keadaan di mana seseorang individu itu mengingat Allah s.w.t. melalui amalan atau tindakannya dan berfungsi sebagai satu cara bagi manusia menempatkan jiwa di sisiNya di samping men-

jadi suatu sifat bagi seorang yang beriman¹. Amalan zikir sangat dituntut kerana keutamaannya², justeru setiap individu boleh melaksanakannya di setiap masa dan tempat tanpa terhad serta terikat oleh apa-apa sebab³.

Dalam al-Quran, penggunaan lafaz *dhikr* umumnya membawa kepada beberapa pengertian seperti al-Quran, sebagai salat jumaat dan sebagai ilmu⁴, umumnya merujuk kepada suatu konsep mengingati Allāh s.w.t. dan meliputi setiap aspek yang berkait dengan manusia. Suatu aspek yang penting ialah zikir merupakan satu perhubungan secara langsung antara makhluk khususnya manusia dengan Allāh s.w.t. sebagaimana firman Nya:⁵

﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾

..ingatlah kamu kepada Ku nescaya Aku akan mengingatimu.

Dan firman Nya dalam satu hadis qudsi;

وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي	أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي
ذَكَرْتَهُ فِي نَفْسِي	فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ
ذَكَرْتَهُ فِي مَلَأْ خَيْرَمِنْهُ	وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَأْ
تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذَرَاعًا	وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِشِيرَ

¹ Al-Quran, surah ar-Ra'd:28; L. Gardet, "Dhikr", E.I.2, 2:223.

² Al-Quran, antaranya surah al-Baqarah:152; al-Anfāl:45; al-Isrā':110; al-Kahf:24; al-Ankabūt:45; al-Aḥzāb:41 dan al-Jumu'ah: 10.

³ Al-Quran, surah Āli 'Imrān:191; an-Nisā':103; al-Qusyayrī, op.cit., hlm.102; A.Schimmel, op.cit., hlm.167.

⁴ Al-Quran, surah al-Hijr:9; al-Jumu'ah:9; al-Anbiyā':7.

⁵ Al-Quran, surah al-Baqarah:152.

تَقَرَّبَ إِلَيْهِ بِاعَا
أَتَيْتُهُ هَرُولَةً

وإن تقرب الى ذراعا
وإن أتاني يمشي

Aku adalah seperti sangkaan hamba Ku yang ingat kepada Ku, Aku bersamanya ketika dia mengingati Aku, jika dia mengingati Ku dalam dirinya, Aku pun mengingatnya dalam diriKu, apabila dia mengingati Aku dalam kumpulan, Aku pun mengingatnya dalam kumpulan yang lebih baik, apabila dia menghampiri Ku sejengkal, Aku menghampirinya sehasta, apabila dia menghampiri Ku sehasta, Aku akan menghampirinya dua hasta, dan apabila dia berjalan kepada Ku, Aku berlari kepadanya⁶.

Zikir juga sebagai suatu amalan ibadat sama ada berupa pengucapan nama-nama Allāh atau sebagai suatu konsep mengingati Nya secara umum⁷ iaitu setiap amalan yang menepati konsep mengingati Allāh s.w.t. seperti salat, selawat kepada Nabi s.a.w., berdoa, tilawah al-Quran dan sebagainya yang mampu mendekatkan diri seseorang kepada Nya. Pengamalannya adalah secara berterusan tanpa terhad kerana setiap anggota boleh melaksanakannya di mana zikir secara zahir berfungsi sebagai penghubung kepada dimensi batin iaitu di hati⁸ kerana realiti zikir terletak di hati serta mampu menenangkannya⁹. Kenyataan ini menunjukkan bahawa amalan zikir merupakan suruhan Allāh s.w.t. yang mesti dilaksanakan secara berterusan dalam apa jua bentuknya di

⁶Imām al-Bukhārī, op.cit., (kitāb at-tawhīd), 9:147-148.

⁷Al-Quran, surah al-A'raf:180; al-Hajj:28,40.

⁸Al-Qusyayrī, op.cit., hlm.101.

⁹Al-Quran, surah al-A'raf:205; ar-Ra'd:28.

samping menolak pendapat yang mengatakan pengamalan zikir dalam Islam khususnya dalam tasawuf merupakan suatu pengaruh dari agama lain¹⁰.

Konsep zikir juga sebagai suatu peringatan kepada manusia dalam beberapa aspek seperti peringatan tentang realiti asal manusia yang telah mengakui ketuhanan Allāh s.w.t., peringatan supaya mengambil iktibar dari setiap apa yang terjadi atau yang wujud di alam ini dan sebagainya.

Selain dari menyebut konsep zikir dan segala aspek yang berkaitan, Allāh s.w.t. juga menerangkan suatu yang bertentangan dengan konsep zikir iaitu merujuk kepada dua sifat; lupa (*nisyān*) dan lalai (*ghaflah*). Lupa lebih bersifat sementara dan boleh dihapuskan dengan zikir sebagaimana maksud firman Allāh s.w.t. "*..dan ingatlah serta sebutlah akan Tuhanmu jika engkau lupa*"¹¹, manakala lalai lebih bersifat kekal dan sukar untuk dihapuskan kerana ia berkait dengan hati iaitu suatu gambaran hati yang kotor serta dilingkungi kegelapan yang menahan cahaya dari memasukinya sebagaimana firmanNya bermaksud "*mereka itulah orang-orang yang telah dimenterikan oleh Allāh Ta'ālā hati, pendengaran dan penglihatan mereka; merekalah orang-orang yang lalai*"¹².

Kewujudan dua sifat tersebut adalah disebabkan oleh aspek keduniaan iaitu apabila seseorang itu leka (*lahw*) dengannya seperti dijelaskan Allāh

¹⁰Lihat Michael Gilsenan, *Saint And Sufi In Modern Egypt*, Oxford, 1973, hlm.157-158.

¹¹Al-Quran, surah al-Kahf:24.

¹²Al-Quran, surah an-Nahl:108.

s.w.t. "*Orang yang tidak dilekakan oleh perniagaan atau jual beli...*" dan firman Nya bermaksud "*Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu dilekakan oleh hartabenda dan anak pinak kamu.*"¹³ Apabila keadaan hati seseorang diterangi *nūr*, aspek keduniaan tersebut boleh menyebabkan dia lupa kepada Allāh s.w.t., manakala seseorang yang tiada *nūr* di hati menjadikan dia lalai kepada Nya.

Zikir juga sebagai satu kaedah mendisiplin diri dari amalan negatif, keadaan ini berlaku apabila individu itu sedar bahawa Allāh s.w.t. sentiasa memerhati setiap segi kelakuannya, dengan itu mustahil baginya untuk melakukan segala perkara yang dilarang. Amalan zikir yang berorientasikan *taqwā* dan *maḥabbah* kepada Allāh mampu mengeluarkan manusia dari lingkungan sifat lupa dan lalai, maka jadilah yang sebelum ini sebagai insan (*insān*) yang pelupa (*nisyān*) menjadi insan yang jinak dan tenang (*uns*) dengan Tuhannya¹⁴ kerana Allāh s.w.t. terlalu dekat dengannya¹⁵ di samping menepati objektif penciptaan manusia.

Zikir Dalam Tasawuf

Hakikat zikir bagi golongan sufi ialah melupakan segala yang lain selain yang diingati iaitu merujuk kepada Allāh s.w.t.¹⁶ sebagaimana diperihalkan bahawa

¹³Al-Quran, surah an-Nūr:37; al-Munāfiqūn:9.

¹⁴Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, London,1979, hlm.143.

¹⁵Al-Quran, surah Qāf:16.

¹⁶Al-Kalābādhi, *op.cit.*, hlm.123.

Junayd al-Baghdādī pernah berkata apabila se-seorang mengungkapkan kata "Allāh" tanpa suatu penyaksian dari matahati (*musyāhadah*), sesungguhnya orang tersebut adalah pembohong¹⁷. Keadaan ini disamakan dengan mereka yang mengakui kerasulan Nabi s.a.w. dengan lisan tanpa diiringi dengan hati digambarkan oleh Allāh s.w.t. sebagai golongan hipokrit (*al-munāfiq*)¹⁸. Justeru, zikir dalam tasawuf merupakan suatu kemestian serta tunggak utamanya di mana segala *maqāmāt* dan *ahwāl* dalam perjalanan kerohanian umumnya adalah bersumberkan dari amalan zikir seterusnya mencapai kepada aspek *tawhīd*¹⁹, di samping dengan berterusan zikir dapat menjamin tercapainya matlamat terakhir dalam perjalanan²⁰.

Menurut al-Ghazālī, intisari setiap ibadat dalam Islam ialah merealisasikan konsep *dhikr Allāh*, oleh itu setiap individu hendaklah sentiasa berusaha agar berkekalan dengannya²¹. Ibadat salat yang merupakan asas bagi Islam merupakan satu amalan zikir secara total sebagaimana firman Allāh s.w.t. bermaksud "*dirikanlah salat kerana mengingati Ku*"²², dan serentak dengan penunaianya, segala aspek perhubungan yang selain Allāh telah ditinggalkan. Implikasi dari amalan ini ialah terbentuknya keharmonian pada

¹⁷Ibid., hlm. 125.

¹⁸Al-Quran, surah al-Munāfiqūn:1.

¹⁹Abd al-Qādir ʿIṣā, *op.cit.*, hlm. 130.

²⁰Dalam perjalanan *sālik* kepada Allāh, zikir diumpamakan pedang yang digunakan untuk menentang musuh, kerana Allāh menjamin akan sentiasa menolong sesiapa yang mengingatnya dari sebarang bahaya, al-Qusyayrī, *op.cit.*, hlm. 101.

²¹Ihyā', 1:301.

²²Al-Quran, surah Tāhā:14.

diri dan jiwa insan kerana salat merupakan suatu yang terpenting dalam integrasi unsur-unsur kejiwaan manusia dengan jasmaninya.

Dalam al-Quran, Allāh s.w.t. menggesa agar selalu mengingatiNya tetapi tanpa merujuk pada suatu ibadat khusus, oleh itu ahli sufi menjadikan intisari ibadat salat sebagai teras dengan mewujudkan suatu konsep salat yang berterusan (*ṣalāt ad-dā'imah*) kerana dalam al-Quran, Allāh s.w.t. menerangkan bahawa salat merupakan suatu zikir dan yang utama pelaksanaannya²³. Dari sini, terbentuk ibadat zikir secara khusus seperti doa-doa, membaca al-Quran, pengucapan nama Allāh secara berulang dan sebagainya²⁴. Mereka seterusnya menjadikan seluruh aspek kehidupan merealisasikan konsep zikir dalam setiap saat kehidupan serta menjadi makanan kerohanian bagi mereka²⁵, seterusnya kemunculan organisasi tarekat turut mempengaruhi aspek zikir menjadi lebih khusus. Amalan zikir ini umumnya sentiasa disertai dengan wirid (*wird*)²⁶ dan diamalkan pada waktu-waktu tertentu terutamanya selepas fardu salat, ia biasanya diajar oleh syeikh melalui *talqīn* setelah upacara *bay'ah*, manakala perlaksanaannya pula di bawah pengawasan syeikh untuk tujuan keberkesannya.

²³ Al-Quran, surah Tāhā:14; al-ʿAnkabūt:45.

²⁴ R.A.Nicholson, "Asceticism", E.R.E.,2:102.

²⁵ Farīd ad-Dīn ʿAttār, *op.cit.*,1:259.

²⁶ Wirid (*wird/awrād*) biasanya merangkumi salat sunat, pembacaan beberapa ayat atau surah tertentu al-Quran, ucapan-ucapan *istighfār*, *tasbīḥ*, *taḥmīd*, *takbīr*, *tahlīl*, doa-doa dan lainnya. Wirid merupakan amalan-amalan sunat yang dilaksanakan sebagai penambahan dari amalan wajib dalam waktu-waktu tertentu, lihat L.Massignon, "Wird", E.I.¹,4:1139; Abū Bakr Sirāj ad-Dīn, *op.cit.*, hlm.55-56.

Di segi pelaksanaan secara khusus, zikir umumnya terbahagi pada dua bahagian iaitu dengan lidah atau terang (*dhikr lisānī/jalī*) dan dengan hati (*dhikr khafī/qalbī*)²⁷ yang didasarkan pada sumber wahyu sebagaimana Allāh s.w.t. telah berfirman dalam satu hadis qudsi:²⁸

انا عند ظن عبد بي	وانا معه اذا ذكرني
فان ذكرني في نفسه	ذكرته في نفسي
وان ذكرني في ملا	ذكرته في ملا خير منه

Aku adalah seperti sangkaan hamba Ku yang ingat kepada Ku, Aku bersamanya ketika dia mengingat Aku, jika dia mengingat Ku dalam dirinya, Aku pun mengingatinya dalam diri Ku, apabila dia mengingat Ku dalam kumpulan, Aku pun mengingatinya dalam kumpulan yang lebih baik.

Kedua kaedah tersebut umumnya sama di segi keutamaan melainkan didasarkan kepada keadaan tertentu di mana *dhikr qalbī* seharusnya dikerapkan, akan tetapi *dhikr lisānī* tidak boleh diabaikan kerana dibimbangkan akan membawa kepada sifat *riyā*²⁹, justeru pengamalan zikir secara lisan adalah untuk menyampaikan seseorang *sālik* kepada pengamalan zikir dengan hati³⁰.

Dalam tarekat, amalan wirid atau zikir adalah dalam tiga peringkat iaitu *lisani*, *qalbi* dan *sirrī*³¹. Di segi kaedah perlaksanaan, *dhikr lisānī*

²⁷Imām an-Nawawī, *al-Adhkār*, Bayrūt, t.t., hlm.6.

²⁸Imām al-Bukhārī, *op.cit.*, (*kitāb at-tawhīd; kitāb ar-riqāq*), 2:384; 8:131.

²⁹Imām an-Nawawī, *op.cit.*, hlm.6.

³⁰Al-Qusyayrī, *op.cit.*, hlm.101.

³¹L.Gardet, *op.cit.*, 2:225.

merupakan zikir peringkat pertama di mana para *sālik* dengan usahanya menjadikan amalan ini tetap dan bersehati dengan lidahnya, *dhikr qalbī* pula merupakan zikir peringkat kedua di mana hati sentiasa mengingati Allāh s.w.t. di samping berfungsi mengaplikasikan konsep zikir menggantikan lidah, manakala zikir di peringkat terakhir iaitu *dhikr sirrī* merupakan suatu gambaran bagi keseluruhan peribadi *sālik* merealisasikan konsep *dhikr*³².

Amalan zikir ini pula biasanya diamalkan dalam dua kaedah iaitu *majlis* (secara majlis atau beramai-ramai), dan *khalwah* (berseorangan)³³. Pembahagian aspek zikir tersebut bukanlah merupakan suatu ciptaan oleh golongan sufi melainkan dirujuk kepada al-Quran dan hadis dalam semua aspek yang melibatkan pelaksanaan zikir tersebut. Dua kaedah amalan ini merupakan suatu amalan di kalangan para sahabat sebagaimana diperihalkan bahawa Nabi s.a.w. telah bertanya mengenai suatu *ḥalaqah* yang dihadiri oleh golongan sahabat lalu mereka menjelaskan "*kami duduk sambil mengingati Allāh*"³⁴, dan Ibn Khaldūn ketika menjelaskan tentang ibadat ahli sufi, menerangkan bahawa mereka "...*menjauhkan diri dari dunia dengan ber-khalwah untuk beribadat, inilah yang dilakukan oleh para sahabat Nabi dan salaf*"³⁵. Oleh itu, amalan zikir secara *majlis* merupakan suatu kesinambungan dari fungsi *ḥalaqah* yang pada mulanya berkembang di masjid seterusnya ke tempat khusus bagi golongan sufi seperti *khanāqah*, *ribāṭ*, *zāwīyah* dan lain-

³²Ibid.

³³Abū Bakr Sirāj ad-Dīn, *op.cit.*, hlm.57.

³⁴Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal, *op.cit.*, 6:14.

³⁵Ibn Khaldūn, *op.cit.*, 1:842.

nya dalam bentuk *khalwah*³⁶.

Sebagai suatu kesimpulan, konsep zikir sebagaimana yang dibawa oleh ahli sufi dan tasawuf umumnya mempunyai suatu kesinambungan dengan ajaran Islam di mana matlamat yang ingin dicapai oleh mereka ialah berterusan mengingati Allāh s.w.t. atau sentiasa bersama-sama Nya.

(B)

KONSEP ZIKIR AL-FALIMBANI

Konsep Zikir Bagi Al-Falimbani

Konsep zikir al-Falimbānī ialah mewujudkan individu yang sentiasa tenang (*uns*) dan cinta (*maḥabbah*) terhadap Allāh s.w.t. dalam kehidup-an iaitu apabila zikir menjadi suatu yang bersehati dalam diri³⁷. Zikir diumpamakan senjata bagi *sālik* yang sentiasa bersedia menghadapi segala musuh dimensi batin sama ada dari *nafs al-ammārah* dengan segala penyakit hati yang tercela atau syaitan dengan segala *khawāṭir*³⁸, oleh itu, zikir menjadi suatu kemestian atau kewajipan bagi seorang *sālik*³⁹. Seterusnya keadaan ini juga akan memastikan seseorang itu mengakhiri kehidupannya di dunia ini dengan

³⁶R.A.Nicholson, E.R.E.,2:102; J.S.Trimingham, *The Sufi Orders In Islam*, hlm.166-193.

³⁷Siyar, 1:196.

³⁸Ibid., 3:43.

³⁹Ibid.,3:44.

kebaikan (*ḥusn al-khātimah*) yang memungkinkannya mendapat kemenangan dan kejayaan di akhirat kelak kerana aspek kesucian hati dan jiwanya⁴⁰.

Al-Falimbānī mengaitkan keutamaan ilmu tasawuf dan organisasi tarekatnya adalah disebabkan aspek zikir yang menjadi suatu disiplin bagi pengamalannya, keadaan ini ditegaskan dari kata beliau;

...tiada jadi baik hati itu melainkan dengan menjalani ilmu tarekat ahli sufi yakni dengan belajar ilmu tarekat kepada ahlinya serta mengamalkan akan ia dan serta mengambil *talqīn* zikir dan *bay'ah* kepada guru yang *mursyid* yang sampai silsilahnya itu kepada Nabi s.a.w. hingga kepada Jibrīl a.s. hingga kepada Allāh s.w.t. *jalla wa 'alā* dan membanyakkan zikir yang diambil *talqīn* zikir itu daripada gurunya itu dan serta mengerjakan ia akan segala *awrād* dan segala *rātīb* yang diambilnya daripada gurunya dengan tiada cedera sekiranya dengan dia dibangsakan ia kepada tarekat gurunya itu...⁴¹

Jelas bagi al-Falimbānī bahawa tarekat dan zikir tidak dapat dipisahkan di mana tarekat dikategorikan sebagai ilmu bermanfaat (*‘ilm an-nāfi‘*)⁴² dan sebagai satu cara untuk mencapai *ma‘rifah* atau *ḥaqīqah*⁴³, walaupun begitu matlamat tersebut tidak boleh dicapai melainkan dengan mempelajari seterusnya mengamalkan apa yang dipelajari tersebut khususnya zikir. Menurut beliau lagi, walaupun wujud berbagai pendekatan dalam organisasi tarekat tetapi semuanya sama di segi matlamat dan tujuan iaitu untuk mengenali aspek nafsu

⁴⁰Ibid.,4:48.

⁴¹Ibid., 3:3.

⁴²Ibid.,1:6.

⁴³Ibid.,4:266.

sama ada diamalkan di segi kebbaikannya atau dijauhi di segi keburukannya, dengan ini diri akan dilimpahi *nūr* dari Allāh seterusnya mampu mencapai *ma'rifah*⁴⁴.

Dalam pengamalan zikir, al-Falimbānī menggariskan tiga etika utama yang seharusnya diambil berat oleh para *sālik* sebelum mengamalkan sesuatu zikir iaitu mereka hendaklah terlebih dulu mengambil *bay'ah* dari syeikh sebagai tanda penganggotaan dalam tarekat di samping mendapat keberkatan melaluinya⁴⁵, aspek kedua ialah memastikan zikir yang diterima melalui *talqīn* dan ketiga memastikan syeikh yang memberi *talqīn* mempunyai suatu silsilah yang sabit untuk tujuan keberkatan. Pengamalannya adalah seperti mana yang *ditalqīn* oleh syeikh sama ada berupa lafaz zikir tertentu, wirid, ratib atau sebagainya tanpa sebarang perubahan⁴⁶.

Dalam penerangan al-Falimbānī, suatu aspek pendorong untuk menjadikan zikir sebagai satu amalan secara berterusan ialah dengan mengingat mati (*dhikr al-mawt*). Menurut beliau, kematian merupakan suatu realiti dalam kehidupan manusia yang mesti ditempuh sebagaimana maksud firman Allāh s.w.t.; "*..sebenarnya mati yang kamu melarikan diri daripadanya, ia tetap*

⁴⁴Ibid., 1:6.

⁴⁵Menurut al-Falimbānī, melalui *bay'ah* seseorang *sālik* mesti mengikuti segala disiplin yang dipertanggungjawabkan, mematuhi serta menyerah segala urusan yang berkait untuk kebbaikannya kepada syeikh sepanjang tempoh penganggotaannya dalam tarekat. Disiplin ini adalah untuk memastikan *sālik* mendapat limpahan keberkatan dari syeikh kerana bagi al-Falimbānī, syeikh ialah seorang yang mengetahui rahsia tasawuf serta mampu mengubati segala penyakit dimensi batin, keadaan ini menjadikan kedudukan syeikh sangat utama di samping merupakan suatu kemestian bagi *sālik* untuk mentaatinya, Siyar, 3:38,44.

⁴⁶Ibid., 3:3.

akan menemui kamu"⁴⁷, walaupun begitu reaksi manusia terhadap kematian adalah berbeza. Beliau membahagikan pada tiga golongan di mana golongan pertama benci dan takut pada kematian kerana kecenderungan hidup mereka hanya dalam aspek keduniaan, golongan kedua ialah mereka yang sentiasa bertaubat serta bertakwa kepada Allāh s.w.t. dan sentiasa bersedia untuk menghadapi kematian, manakala golongan ketiga ialah mereka yang telah mengaplikasikan konsep *dhikr Allāh* dalam kehidupan di samping sentiasa mengingati mati kerana kematian adalah suatu rahmat justeru dapat mempertemukan mereka dengan Allāh s.w.t.⁴⁸

Al-Falimbānī seterusnya menjelaskan bahawa martabat tertinggi dari tiga kategori tersebut ialah mereka yang menjadikan aspek kehidupan serta kematian hanya kepada Allāh s.w.t. di mana matlamat mereka hanya untuk mendapat keredaan Nya di samping mereka meredai Allāh s.w.t. atas segala ketentuanNya⁴⁹.

Penjelasan al-Falimbānī tersebut membawa kepada suatu kefahaman bahawa setiap individu seharusnya menjadikan konsep *dhikr al-mawt* sebagai suatu amalan di samping sentiasa melaksanakan zikir dalam pengertiannya yang umum sebagai persiapan menghadapi kematian. Jika merujuk hal ini kepada al-Ghazālī, tokoh ini menjelaskan justeru kehidupan di dunia

⁴⁷Al-Quran, surah al-Jumu'ah:9.

⁴⁸Siyar,4:177-178.

⁴⁹Ibid.

merupakan satu persinggahan dalam suatu perjalanan, konsep zikir sebenarnya merupakan bekalan untuk kegunaan dalam perjalanan seterusnya⁵⁰.

Di segi matlamat dan tujuan utama zikir menurut al-Falimbānī, boleh dirujuk pada penerangan beliau mengenai aspek pendidikan di mana ia merupakan satu proses mewujudkan suatu konsep hati yang baik, manakala zikir merupakan salah satu kaedah terpenting kerana kemampuannya menyucikan hati seterusnya memungkinkannya menerima aspek *nūr* dari Allāh s.w.t.⁵¹. Oleh itu, taraf jiwa seseorang akan berubah dari tempat yang rendah dengan segala kotoran dosa kepada yang tertinggi dengan keadaan suci dan bersih, seterusnya mencapai *al-ḥaqīqah* atau *maʿrifat Allāh*⁵², sebagai memenuhi matlamat kewujudan manusia sebagaimana kata beliau:

dan dengan *maʿrifah* akan Allāh Taʿālā yang sebenarnya itu hasillah kemuliaan manusia dan kelebihanannya⁵³.

Dari pandangan al-Falimbānī mengenai konsep zikir, dapat difahami bahwa zikir merupakan suatu asas utama untuk mencapai kejayaan dalam kehidupan khususnya di akhirat. Pegangan ini bersesuaian dengan suatu firman Allāh s.w.t.:⁵⁴

﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّى ﴾

⁵⁰Ihyā', 1:329.

⁵¹Siyar, 3:3-5.

⁵²Ibid., 3:9-13; 4:266.

⁵³Ibid., 3:4.

⁵⁴Al-Quran, surah al-A'ālā:14.

Sesungguhnya berjayalah orang yang berusaha membersihkan dirinya.

Sebagai suatu kesimpulan, konsep zikir al-Falimbānī adalah suatu proses bagi mewujudkan individu dengan keadaan zahir dan batinnya sentiasa bersama Allāh s.w.t. Keadaan ini sebagai menepati seruan Allāh s.w.t.⁵⁵:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾

Wahai orang-orang yang beriman! Ingatlah serta sebutlah nama Allāh dengan ingatan serta sebutan yang sebanyak-banyaknya.

Dalam membicarakan aspek zikir, al-Falimbānī memfokuskan penerangan beliau dari dua sudut iaitu zikir yang diamalkan dalam pengertian-nya secara umum dan zikir yang diamalkan secara khusus. Zikir secara umum ialah setiap amalan yang menepati syariat Islam di samping niat yang ikhlas hanya kerana Allāh s.w.t., ia mencakupi segala penunaian ibadat sama ada yang fardu atau sunat. Pengamalan zikir ini umumnya tidak terhad serta terikat dengan syarat khusus kerana kebanyakan ibadat tersebut berkait dengan aktiviti kehidupan seharian

Zikir secara khusus sebagaimana dikemukakan al-Falimbānī adalah di segi pengamalan yang memerlukan kepada suatu adab serta syarat yang tertentu. Antara ciri kekhususan ialah di segi pengucapan lafaz zikir di mana secara umumnya merangkumi tiga bentuk iaitu dalam bentuk kalimat (*dhikr al-jumlah*) seperti lafaz *Lā Ilah Illa Allāh*, bentuk pengucapan nama-nama

⁵⁵Al-Quran, surah al-Aḥzāb:41.

Allāh s.w.t secara khusus (*dhikr al-mufrad*) dan ketiga dalam bentuk gantinama bagi Allāh s.w.t. (*dhikr al-muḍmar*) iaitu lafaz *Huwa*. Menurut al-Falimbānī, walaupun terdapat pembahagian tersebut, *dhikr al-jumlah* lebih utama pengamalannya sama ada bagi masyarakat atau di kalangan ahli sufi, manakala bentuk yang lain tersebut hanya bagi pengamal tarekat dalam keadaan tertentu⁵⁶. Keadaan ini boleh dilihat dari penjelasan beliau dalam aspek tersebut secara khusus iaitu dalam bab kelebihan *tahliḥ*, *tasbiḥ*, *tahmid* dan lainnya⁵⁷.

(C)

PELAKSANAAN ZIKIR

Kaedah Pelaksanaan Zikir

Al-Falimbānī membicarakan kaedah zikir dalam dua cara iaitu secara umum dan khusus. Zikir secara umum boleh difahami dalam penerangan beliau mengenai wirid iaitu segala amalan yang tujuannya adalah semata-mata mengingati Allāh s.w.t. Ia lebih merupakan suatu terjemahan dari gesaan Allāh dan Nabi s.a.w. sama ada dilaksanakan mengikut waktu atau di segi keutamaannya, manakala perlaksanaannya tidak memerlukan pada suatu syarat yang khusus. Zikir secara khusus difahami dalam penerangan beliau mengenai amalan zikir dalam ruangnya yang terhad seperti majlis *samāʿ*, *khalwah*, *rātib* dan sebagainya yang lebih merupakan amalan ahli tarekat di mana kaedah pengamalannya memerlukan pada suatu syarat khusus.

⁵⁶Siyar, 3:50.

⁵⁷Rujuk Siyar, 1:191-196.

Di segi pengucapan lafaz zikir, beliau merujuk kepada dua kaedah iaitu secara terang (*jahrī*) dan zikir melalui hati (*qalbī*)⁵⁸. Menurut al-Falimbānī, zikir *jahrī* adalah untuk golongan *mubtadi* kerana hati mereka masih keras dan mampu dilembutkan dengan zikir secara *jahrī* dengan lafaz zikirnya *Lā Ilah Illā Allāh* di samping tertakluk pada suatu disiplin tertentu ketika melaksanakannya. Penggunaan istilah hati yang keras oleh al-Falimbānī tersebut telah digunakan dalam al-Quran di mana Allāh s.w.t. menggambarkan hati yang keras ialah hati yang sakit iaitu mereka yang masih melakukan amalan negatif yang bernilai dosa di mana hati mereka diumpamakan sebagai batu (*hijārah*), keadaan ini terjadi kerana konsep *dhikr Allāh* telah diabaikan dalam kehidupan seharian⁵⁹.

Dalam aspek zikir dengan hati (*qalbī*), al-Falimbānī menegaskan ia terkhusus bagi mereka yang telah mampu mengabaikan segala amalan maksiat dalam kehidupan mereka, lafaz zikir biasanya merujuk kepada *dhikr al-mufrad* atau *al-muḍmar* iaitu tertakluk kepada tahap dan peringkat dalam perjalanan kerohanian. Apabila mencapai ke peringkat tertinggi, seseorang itu tidak perlu lagi mengucapkan lafaz-lafaz tertentu kerana beliau telah mampu mengaplikasikan setiap sesuatu di alam ini dengan konsep *dhikr Allāh*. Menurut al-Falimbānī lagi, zikir secara *qalbī* diutamakan dalam perjalanan kerohanian disebabkan kelebihanannya yang dapat memenuhi matlamat dalam perjalanan dengan lebih cepat sebagaimana kata beliau:

⁵⁸Hidāyat, hlm.106.

⁵⁹Al-Quran, surah al-Baqarah:74; al-An‘ām:43; al-Hajj:53; az-Zumar:22.

zikir yang *khafī* yang terlebih segera membaikkan akan hati dan terlebih segera menyucikan akan hati dan yang terlebih segera menyampaikan kepada Allah⁶⁰.

Walaupun begitu, menurut beliau keutamaan tersebut tertakluk pada syarat tertentu yang melibatkan peringkat seseorang *sālik*.

Amalan Zikir Secara Umum

Penerangan al-Falimbānī mengenai kaedah zikir secara umum ialah merujuk pada amalan wirid iaitu dalam dua aspek, pertama di segi pengamalannya mengikut kategori manusia dan kedua di segi pengamalannya mengikut waktu.

a. Amalan Wirid Di Segi Kategori Manusia

Konsep zikir boleh diamalkan di setiap masa dan tempat melalui wirid (*wird*) tanpa sebarang had, justeru manusia mempunyai tanggungjawab tersendiri sebagai khalifah di bumi, wirid juga berlainan mengikut kategori mereka. Dengan mendasari kepada al-Ghazālī, al-Falimbānī membahagikan enam kategori *sālik* atau mereka yang bertujuan mencapai kemenangan di akhirat kelak iaitu golongan yang semata-mata mengerjakan ibadat (*‘ābid*), intelek (*‘ālim*), pelajar (*muta‘allim*), pemerintah atau penguasa (*wāli*), pekerja (*mutaḥarrif*) dan golongan *‘arīf* atau *muwahḥid*⁶¹.

⁶⁰Siyar, 3:37.

⁶¹Ibid., 1:237.

Menurut beliau, golongan *'ābid* iaitu mereka yang mengerjakan ibadat secara zahir atau batin, terangan atau sembunyi berasaskan syariat Islam serta ikhlas hanya kepada Allāh s.w.t. Oleh itu wirid golongan ini ialah apa saja amalan yang mampu memberi kesan⁶². Golongan *'ālim* ialah mereka yang mampu memanfaatkan ilmu mereka kepada orang lain, segala usaha dalam memanfaatkan ilmu tersebut sama ada dengan membaca, mengajar dan sebagainya adalah wirid bagi mereka. Pada sebelah malam mereka seharusnya mengikuti kaedah Imām asy-Syāfi'ī iaitu membahagikan malam pada tiga waktu; untuk membaca atau mengarang, untuk tidur dan untuk beribadat⁶³. Golongan *muta'allim* ialah orang yang mempelajari segala kategori ilmu manfaat dan amalan wirid mereka adalah segala proses pembelajaran untuk mendapat ilmu tersebut⁶⁴.

Golongan *mutaharrif* pula ialah mereka yang bekerja untuk tujuan nafkah diri dan tanggungannya, manakala wirid mereka ialah segala usaha untuk mendapatkan nafkah tersebut dengan sentiasa mengingati Allāh Ta'āla⁶⁵. Golongan kelima adalah *wāli* iaitu mereka yang mempunyai kaitan dengan urusan pemerintahan seperti raja, menteri, penghulu dan sebagainya. Setiap usaha mereka dalam menunaikan tanggungjawab terhadap orang bawahannya dengan ikhlas, adil dan berlandaskan syariat, adalah amalan wirid⁶⁶. Tahap

⁶²Ibid.,1:237-238.

⁶³Ibid.,1:238-239.

⁶⁴Ibid.,1:239.

⁶⁵Ibid.,1:239-240.

⁶⁶Ibid.,1:240.

tertinggi dari lima golongan terdahulu ialah *'ārif* atau *muwahhīd* iaitu mereka yang telah mampu mengaplikasikan konsep *tawhīd* dalam segenap aspek kehidupan. Mereka ini tiada amalan wirid yang khusus kerana hati mereka sentiasa *syuhūd*⁶⁷ terhadap Allāh s.w.t. dalam segala sifat *Jamāl* dan *Jalāl*⁶⁸ Nya⁶⁹.

Menurut al-Falimbānī lagi, setiap golongan ini, apabila selesai tanggungjawab harian mereka, hendaklah melaksanakan amalan wirid harian sebagaimana yang ditetapkan melainkan golongan *'ābid* dan *'ārif*, kerana mereka telah mampu mengapikasi konsep *dhikr Allāh* dalam setiap aktiviti kehidupan mereka. Menurut beliau lagi, untuk mencapai ke tahap terakhir mungkin memakan masa yang lama hingga bertahun-tahun, akan tetapi hendaklah sentiasa beriltizam dengan segala wirid mengikut tertib dan kategori seperti yang ditetapkan untuk matlamat tersebut⁷⁰.

Pembahagian zikir mengikut kategori manusia sebagaimana yang dikemukakan al-Falimbānī ini menunjukkan bahawa konsep ibadat dalam Islam merangkumi segenap aspek kehidupan manusia dan tiada pemisahan antara aspek ibadat dengan kegiatan lain. Pembahagian ini juga adalah merujuk pada

⁶⁷*Syuhūd* merupakan penyaksian matahati (*'ayn al-baṣīrah*) bahawa apa yang dilihatnya dianggap kecil nilainya malahan seolah-olah tidak wujud kerana penyaksiannya terhadap Allāh s.w.t. telah menguasai diri, al-Kalābādhi, op.cit., hlm.141.

⁶⁸Aspek *Jamāl* ialah merujuk kepada ciri-ciri sifat rahmat serta mengasihani daripada hadrat Ilahi (Allāh s.w.t.), manakala aspek *Jalāl* ialah merujuk kepada ciri-ciri sifat kekuasaan yang maha kuat daripada hadrat Ilahi, Ibn 'Arabī, op.cit., hlm.5-6.

⁶⁹Siyar, 1:240-241.

⁷⁰Ibid.

tahap seseorang individu dan kesesuaiannya dalam melaksanakan ibadah sebagaimana tergambar dalam firman Nya bermaksud "...*tiap-tiap seseorang beramal menurut pembawaan jiwanya sendiri*"⁷¹, dan firman Nya "*Allāh tidak memberati seseorang melainkan apa yang terdaya olehnya*"⁷². Oleh itu, tiada alasan bagi seseorang individu itu untuk mengelak dirinya dari mengingati Allāh s.w.t.

b. Amalan Wirid Mengikut Waktu

Merujuk kepada aspek masa, kejadian malam dan siang mempunyai rahsia serta keutamaan kepada makhluk di alam ini khususnya manusia iaitu di segi dirinya sebagai '*abd*' kepada Allāh s.w.t. yang seharusnya dimanfaatkan dengan segala '*amal as-ṣālīh*', justeru kerugian manusia disebabkan aspek masa sebagaimana Allāh s.w.t. telah bersumpah dengan masa dalam menggambarkan kerugian manusia yang tidak memanfaatkan masa mereka⁷³.

Dalam perjalanan kepada Allāh s.w.t., setiap detik masa perlu dimanfaatkan dengan segala amalan yang berkonsepkan *dhikr Allāh* secara berterusan⁷⁴. Dalam al-Quran diterangkan bahawa antara tujuan kejadian malam dan siang adalah untuk manusia mencari berbagai kelebihan yang

⁷¹ Al-Quran, surah al-Isrā':84.

⁷² Al-Quran, surah al-Baqarah:286.

⁷³ Al-Quran, surah al-ʿAṣr:1-3.

⁷⁴ Al-Quran, surah Āli ʿImrān:191.

dianugerahkan Allah terhadap makhlukNya, aspek kurniaan ini tidak hanya terhad di segi kebendaan tetapi juga dari segi kelebihan berupa pahala.⁷⁵

Di segi pengamalan zikir dan wirid mengikut waktu, al-Falimbānī membahagikan amalan wirid kategori ini umumnya pada dua iaitu wirid siang dan wirid malam⁷⁶, kedua waktu tersebut dipecahkan pula pada beberapa waktu. Pembahagian oleh beliau ini adalah selaras dengan gesaan Allāh s.w.t. agar konsep zikir diamalkan pada waktu-waktu tersebut⁷⁷.

i. Amalan Wirid Siang

Waktu siang sebagaimana yang tersebut dalam al-Quran adalah waktu untuk bekerja atau mencari nafkah bagi tujuan kehidupan⁷⁸, umumnya meliputi tiga waktu utama iaitu pagi, petang dan senja. Waktu pagi terbahagi pada tiga peringkat iaitu waktu subuh yang disebut dengan berbagai nama seperti *as-ṣubḥ*, *qabl tulūʿ asy-syams*, *al-fajr* dan lainnya⁷⁹, kedua ialah waktu pagi sebelum naik matahari yang disebut dengan *al-isyrāq*⁸⁰ dan ketiga

⁷⁵Al-Quran, surah al-Isrā':12; al-Furqān:62.

⁷⁶Siyar.,2:206.

⁷⁷Selain dari menyebut secara umum iaitu siang hari (*an-nahār*) dan malam (*al-layl*), beberapa waktu tertentu juga disebut seperti waktu pagi (*bukrah*, *ibkār*, *qabl tulūʿ asy-syams*), senja (*aṣīl*, *ʿasyī*, *qabl ghurūb as-syams*), tengah malam (*ānāʾ al-layl*, *zulfatan min al-layl*, *ḥina taqūm*), sebelum fajar (*aṣḥār*, *adbār an-nujūm*) dan sebagainya, lihat al-Quran, antaranya surah Āli ʿImrān:17; Ṭahā:130; az-Dhāriyāt:18; at-Ṭūr:38-39; Qāf:49; Ghāfir:55; al-Insān:25.

⁷⁸Al-Quran, surah al-Qaṣaṣ:73; al-Isrā':12; al-Furqān:47; an-Naba':11.

⁷⁹Al-Quran, antaranya surah Ṭahā:130; ar-Rūm:17; al-Aḥzāb:42; al-Faṭḥ:9; al-Insān:25; at-Takwīr:18; al-Fajr:1.

⁸⁰Al-Quran, surah Ṣād:18.

waktu pagi setelah naik matahari yang disebut dengan *ad-duḥā*⁸¹. Waktu petang umumnya dibahagikan pada dua peringkat bermula dari gelincir matahari yang disebut dengan *az-ṣuḥr*⁸² sehingga waktu selepasnya yang dikenali sebagai *al-‘aṣr*⁸³, manakala kedua ialah waktu senja iaitu ketika langit kemerah-merahan yang disebut dengan berbagai nama seperti *qabl al-ghurūb*, *tumsūn*, *aṭrāf an-nahār*, *‘aṣīl* dan sebagainya⁸⁴.

Dari segi pengamalan zikir, oleh kerana siang hari dikaitkan dengan masa bekerja, zikir yang disarankan oleh al-Falimbānī kebanyakannya merujuk kepada aspek pekerjaan di samping disertakan dengan niat yang menepati syarak.

Dalam hal ini, al-Falimbānī mengemukakan amalan wirid di siang hari terbahagi pada tujuh waktu: waktu yang pertama ialah bermula dengan terbitnya fajar hingga terbit matahari. Bermula dari terjaga seseorang itu dari tidurnya, beliau hendaklah membersihkan tubuh badan, berwuduk, salat sunat wuduk dan seterusnya ke masjid dengan adab-adabnya. Di masjid, hendaklah dijaga segala adab dan etika sementara menunggu berjamaah di samping mengerjakan amalan sunat lain seperti salat, berzikir dan sebagainya. Menurut beliau lagi, kesemua perlakuan ini hendaklah diiringi dengan doa-doa

⁸¹ Al-Quran, surah ad-Duḥā:1.

⁸² Al-Quran, surah ar-Rūm:18.

⁸³ Al-Quran, surah al-‘Aṣr:1.

⁸⁴ Al-Quran, antaranya surah Tūh:1-3; ar-Rūm:17; al-Mukāth:42; al-Fajr:9; al-

tertentu⁸⁵. Setelah berjamaah hendaklah diamalkan empat perkara sehingga terbit matahari iaitu berdo'a dengan do'a-do'a tertentu⁸⁶, berzikir dengan lafaz-lafaz zikir tertentu⁸⁷, membaca al-Quran dengan ayat-ayat atau surah tertentu dan akhirnya bertafakur; sama ada berfikir sesuatu yang dapat meningkatkan ibadat kepada Allāh s.w.t. atau berfikir sesuatu yang dapat menambahkan syukur dan takut kepada Nya⁸⁸.

Waktu kedua ialah antara terbit matahari hingga waktu *ḍuhā* iaitu dalam satu perempat pertama dari siang hari. Di waktu ini terdapat dua *wazīfah* atau perkara yang perlu dilakukan; pertama sama ada menunaikan salat sunat *isyraq*, *ḍuhā* dan *istikhārah* serta do'a-doanya atau pun melakukan sesuatu pekerjaan dengan tujuan menunaikan tanggungjawab diri serta tanggungannya. *Wazīfah* kedua ialah menunaikan tanggungjawabnya sebagai anggota masyarakat seperti menziarahi orang sakit, menghadiri majlis ilmu, mengiringi jenazah dan lainnya, jika tiada, amalan sunat terdahulu hendaklah diteruskan⁸⁹.

Waktu ketiga ialah antara waktu *ḍuhā* hingga gelincir matahari, dengan dua *wazīfah*; pertamanya bekerja atau melakukan urusan keduniaan lain dengan tujuan menunaikan tanggungjawabnya serta ikhlas, manakala *wazīfah*

⁸⁵Siyar,1:206-211.

⁸⁶Rujuk do'a-doanya dalam Siyar,1:211-216.

⁸⁷Rujuk lafaz-lafaz zikirnya dalam Siyar,1:216-217.

⁸⁸Ibid., 1:220.

⁸⁹Ibid.,1:221.

kedua ialah tidur sekejap sebelum gelincir matahari (*qaylūlah*) dengan tujuan untuk bangun beribadat pada malamnya (*qiyām al-layl*)⁹⁰. Waktu keempat ialah antara gelincir matahari hingga selesai salat fardu *az-zuhr* (zohor) di mana segala amalan sunat yang berkaitan dengan pelaksanaan fardu zohor disempurnakan⁹¹.

Waktu kelima ialah antara selesai fardu zohor hingga tibanya waktu *al-ʿaṣr* (asar), sepanjang waktu ini, sama ada *iʿtikāf* di masjid serta berzikir atau diamalkan di rumah jika lebih selesa, atau melaksanakan tanggungjawabnya seperti di waktu ketiga. Tidur di waktu ini adalah makruh jika telah tidur di waktu *qaylūlah* melainkan dengan niat untuk *qiyām al-layl*⁹². Waktu keenam ialah antara masuknya waktu asar hingga senja, segala amalan sunat yang berkaitan dengan pelaksanaan fardu asar hendaklah disempurnakan, manakala selesai salat asar berjamaah, hendaklah diamalkan zikir serta doa seperti waktu pertama dulu⁹³. Waktu terakhir ialah dari senja hingga terbenam matahari di mana digalakkan membanyakkan ucapan *tasbīh*, *istighfār* dan lainnya atau lafaz-lafaz zikir seperti waktu pertama dulu serta beberapa surah tertentu seperti as-Syams, al-Falaq, an-Nās dan sebagainya⁹⁴.

⁹⁰ Al-Falimbānī juga mengemukakan dari al-Ghazālī bahawa di dua waktu terakhir ini, hanya salat sunat *ḍuhā* dan *isyrāq* sahaja yang digalakkan manakala waktu selebihnya hendaklah dilakukan empat perkara; pertama ialah menuntut ilmu yang bermaanfaat, kedua melaksanakan ibadat sunat seperti zikir, membaca al-Quran dan sebagainya, ketiga berkhidmat terhadap orang-orang Islam dan keempat mencari nafkah untuk diri atau tanggungannya, Siyar, 1:223.

⁹¹ Ibid., 1:225.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid.

Al-Falimbānī juga turut mengemukakan satu amalan wirid yang bersumberkan dari Khidr a.s. iaitu dinamakan *al-musabba‘āt al-‘asyarah*, pengamalan wirid ini ialah pada sebelah pagi dan petang⁹⁵.

ii. Amalan Wirid Malam

Dalam al-Quran, waktu malam sering dikaitkan dengan waktu tidur atau berehat setelah waktu siang dimanfaatkan untuk bekerja⁹⁶, istilah malam umumnya merangkumi tiga waktu utama iaitu awal malam, selepas tengah malam dan waktu sebelum subuh atau satu perenam terakhir daripada malam. Waktu awal malam meliputi waktu maghrib yang disebut dengan *asy-syafaq*⁹⁷ dan waktu isyak yang disebut dengan *al-‘isyā*⁹⁸, waktu kedua ialah selepas tengah malam atau waktu selepas tidur (*hīna taqūm*)⁹⁹, manakala waktu ketiga disebut dengan berbagai nama seperti *al-ashar*, *adbar an-nujum*¹⁰⁰ dan sebagainya yang merujuk satu perenam terakhir dari malam hingga ke waktu subuh. Di segi pelaksanaan, amalan zikir yang disarankan adalah lebih khusus seperti salat sunat *tahajjud*, *istighfār*, tilawah al-Quran dan sebagainya.

⁹⁵Al-Falimbānī mengemukakan amalan wirid ini dengan dua sumber pengambilan; pertama dari Ibrāhīm at-Taymī yang diterima dari Khidr a.s. dan kedua dari Muḥammad as-Sammānī yang diambil dari gurunya Sidī ‘Atiyat Allāh yang menerimanya dari Khidr a.s., Siyar, 1:218-219.

⁹⁶Al-Quran, surah al-Furqān:47.

⁹⁷Al-Quran, surah al-Insyiqāq:16.

⁹⁸Al-Quran, surah an-Nūr:58.

⁹⁹Al-Quran, surah at-Tūr:48.

¹⁰⁰Al-Quran, surah adh-Dhāriyāt:18; at-Tūr:49.

Dalam hal ini, al-Falimbānī mengemukakan amalan wirid malam terbagi pada lima waktu; waktu pertama bermula dengan terbenam matahari atau masuk fardu maghrib hingga masuk waktu isyak. Amalan wirid dimulakan dengan memenuhi adab yang berkaitan dengan penunaian fardu maghrib, setelah selesai berjamaah hendaklah mengerjakan salat sunat *awwābīn* sebanyak enam rakaat¹⁰¹ seterusnya *i'tikāf* menunggu waktu isyak¹⁰². Waktu kedua bermula dengan masuk waktu isyak hingga ke waktu tidur, setelah selesai berjamaah serta sunat *rawātib* nya, hendaklah diteruskan dengan sunat *witr*¹⁰³ dan membaca surah-surah tertentu¹⁰⁴ sebelum tidur¹⁰⁵.

Waktu ketiga ialah waktu tidur di mana boleh dianggap sebagai wirid apabila dijaga serta dipenuhi adab-adab sewaktu hendak tidur yang merangkumi sepuluh perkara¹⁰⁶;

- a. suci dari segala kotoran sama ada zahir iaitu hadas atau batin iaitu segala sifat tercela.
- b. menyediakan segala kelengkapan yang akan digunakan untuk beribadat apabila terjaga kelak di samping berniat untuknya.

¹⁰¹Salat sunat ini ditunaikan sama ada empat atau enam rakaat serta adab-adab dan doa-doanya yang tertentu, lihat *Hidāyat*, hlm.29-30.

¹⁰²*Siyar*, 1:26-27.

¹⁰³Salat sunat *witr* ditunaikan antara satu hingga sebelas rakaat, penunaianannya lebih baik dilakukan sewaktu *qiyām al-layl*, *Siyar*, 1:227.

¹⁰⁴Surah-surah yang sewajarnya dibaca ialah seperti Yāsīn, as-Sajadah, al-Luqmān, ad-Dukhān, al-Mulk, al-Wāqī'ah, az-Zumar, surah-surah yang dimulai dengan lafaz *tasbīh* (*al-musabbahāt*) dan lainnya, *Siyar*, 1:228.

¹⁰⁵*Ibid.*, 1:227-228.

¹⁰⁶*Ibid.*, 1:229-232.

- c. menyediakan wasiat kerana diandaikan meninggal dunia ketika tidur itu.
- d. bertaubat dari segala dosa dan tidak bercita-cita untuk melakukan amalan-amalan negatif esoknya, sebaliknya dilakukan amalan-amalan kebajikan.
- e. jangan terlalu melebihi tempat tidur dengan kelengkapan yang mewah.
- f. tidur apabila mengantuk melainkan dengan tujuan tertentu seperti untuk *qiyām al-layl*.
- g. tidur dengan mengadap kiblat iaitu melalui dua cara; sama ada seperti kedudukan jenazah yang sedang disalat atau seperti kedudukan jenazah dalam lahad kuburnya¹⁰⁷.
- h. membaca doa-doa dan ayat-ayat atau surah-surah tertentu.
- i. menggambarkan tidur itu seumpama mati dan apabila bangkit seolah-olah bangkit dari kubur menuju ke *maḥsyar*.
- j. berdoa setiap kali terjaga sepanjang tidur itu, dan juga apabila bangunnya.

Waktu keempat ialah antara tengah malam atau ketika terjaga dari tidur hingga satu perenam terakhir dari malam. Wiridnya bermula dengan adab serta doa ketika bangun dari tidur, seterusnya diucapkan lafaz-lafaz zikir tertentu dengan bilangannya serta ditunaikan sunat *tahajjud* sebanyak yang termampu¹⁰⁸. Waktu terakhir iaitu satu perenam terakhir malam hingga terbit fajar atau masuk waktu subuh, sepanjang waktu ini hendaklah dibanyakkan *istighfār* menantikan terbit fajar¹⁰⁹.

¹⁰⁷Kedudukan jenazah yang sedang disalat ialah dalam keadaan terlentang dengan tangan kiri diletak diatas perut dan tangan kanan di atas tangan kiri, seterusnya menjadikan sebelah kanan tubuhnya mengadap kiblat. Manakala kedudukan jenazah dalam lahad ialah dengan keadaan mengiringi di sebelah kanan dengan dadanya mengadap kiblat.

¹⁰⁸Siyar, 1:233-234.

¹⁰⁹Ibid., 1:235.

Di samping mengamalkan dua kategori wirid siang dan malam, al-Falimbānī menyarankan agar empat ibadat lain sewajarnya disertai iaitu berpuasa, bersedekah, menziarahi orang sakit dan hadir serta mengiringi jenazah hingga sempurna pengkebumiannya¹¹⁰. Walaupun amalan yang dikemukakan al-Falimbani begitu padat dan ditetapkan bersama waktunya yang tertentu, akan tetapi menurut beliau, setiap individu tertakluk kepada kategori dan tanggungjawab dirinya sepertimana dijelaskan, dan penunaian kewajipan tersebut hendaklah diutamakan.

Matlamat daripada pembahagian zikir mengikut waktu seperti yang disarankan al-Falimbānī ini membawa kepada suatu tujuan iaitu untuk membentuk satu keperibadian yang sentiasa mengingati Allāh s.w.t. di samping merupakan antara sifat orang beriman yang tidak dilalaikan oleh masa atau waktu dan aspek-aspek yang berkaitan dengannya. Oleh itu dapat dikatakan bahawa zikir tidak mencapai tahap wajib di segi hukum walaupun kedudukannya sangat tinggi dan utama melainkan sekadar galakan untuk mengekali dengannya.

Pengamalan zikir mengikut kategori manusia atau waktu sebagaimana yang dikemukakan al-Falimbānī adalah sebagai suatu disiplin agar amalan tersebut menjadi suatu adat seterusnya bersehati dalam diri. Untuk mencapai tujuan tersebut, individu perlu memanfaatkan segala apa yang ada di alam ini terutamanya dalam aspek masa kerana tiada suatu yang dijadikan oleh Allāh s.w.t. sia-sia, manakala proses untuk mencapai matlamat tersebut pula mung-

¹¹⁰*Ibid.*, 1:235-236.

kin mengambil masa yang lama sebagaimana beliau memetik dari al-Ghazālī dengan katanya :

...tiada sampai kepadanya itu melainkan kemudian daripada mentertibkan ia akan segala wirid yang tersebut dahulu itu dan dengan mengekali atasnya dalam beberapa tahun yang lanjut...¹¹¹

Dalam hal ini Nabi s.a.w. pernah memberitahu kepada sahabat baginda bahawa untuk mengekali dalam mengingati Allāh s.w.t. akan memakan masa, sebagaimana sabda baginda kepada seorang sahabat "*...sekiranya kamu semua mengekali dengan keadaan tersebut (mengingati Allah) sebagaimana ketika kamu bersama-sama ku, nescaya para malaikat akan sentiasa menemani kamu sama ada kamu berada dalam majlis, di tempat perbaringan atau dalam perjalanan, akan tetapi wahai Ḥanzalah! peringkat demi peringkat*"¹¹². Berdasarkan hadis tersebut sebagai contoh, dapat difahami rasional pembahagian waktu dan kategori manusia sebagaimana dikemukakan al-Falimbānī iaitu untuk tujuan beribadat kepada Allāh s.w.t. secara berterusan.

Amalan Zikir Secara Khusus

Konsep zikir secara khusus yang diterangkan oleh al-Falimbānī ialah zikir yang mempunyai ruanglingkup yang terhad sama ada di segi masa, lafaz, bilangan atau sebagainya. Dalam *Siyarnya*, beliau telah membicarakan sekurang-kurangnya dua kaedah zikir dalam kategori ini iaitu majlis *samā'* dan *khalwah*.

¹¹¹Ibid., 2:241.

¹¹²Imām at-Tarmidhī, *op.cit.*, 4:75-76.

a. *Samā'*

Perbincangan al-Falimbānī dalam aspek *samā'* lebih tertumpu di segi konsep serta dalam konteks keharusan, tanpa penerangan tentang kaedah pelaksanaan. *Samā'* menurut beliau ialah mendengar sesuatu yang berkonsepkan zikir secara bernazam dan berirama¹¹³ atau diiringi dengan alat-alat muzik tertentu¹¹⁴, seperti mendengar syair, nasyid dan sebagainya. Walaupun begitu, al-Falimbānī tidak menerangkan secara terperinci bentuk ucapan atau kata-kata yang boleh dikategorikan sebagai suatu yang bercirikan *dhikr Allāh*. Menurut beliau lagi, *samā'* mampu merangsang hati, perasaan dan anggota badan seseorang dengan bersedih dan menangis, gembira dan ketawa, menari, bertepuk tangan dan sebagainya yang terjadi dengan sendiri tanpa disengajakan, bukan saja terjadi kepada individu dewasa malahan kepada bayi dan juga haiwan¹¹⁵.

Kemampuan *samā'* terhadap rangsangan tersebut membawa pada pembahagian hukum kepada pendengarnya iaitu haram, makruh, harus dan sunat. Haram apabila ia mendorong kepada perkara-perkara yang diharamkan dan keadaan ini biasanya terjadi kepada mereka yang masih berpenyakit batin, makruh apabila ia sekadar menjadi kebiasaan dan adat bagi diri tanpa sebarang

¹¹³Siyar, 2:189.

¹¹⁴Menurut al-Falimbānī, keharusan majlis yang diiringi oleh alat-alat muzik perlu diteliti kerana sekiranya diiringi oleh alat-alat muzik yang diharamkan, majlis *samā'* tersebut adalah diharamkan, Siyar, 2:195.

¹¹⁵Ibid.

manfaat. Apabila menghadirinya untuk menikmati keindahan di segi suaranya sahaja, hukumnya harus dan sunat kepada mereka yang hatinya sentiasa terikat kepada Allāh s.w.t.¹¹⁶

Menurut al-Falimbānī lagi, *samāʿ* yang dituntut syarak ialah sesuatu yang mampu menjurus ke arah sifat cinta kepada Allāh s.w.t. di samping dapat menggerakkan aspek batin kepada mengingati Nya, serta memperolehi suatu sikap atau perasaan yang positif dan terjadi dengan sendirinya iaitu *wajd* yang merupakan suatu *khāṭir* atau pendorong yang timbul dari pendengaran tersebut di mana pandangan batin dalam aspek kerohanian terhadap rahsia ketuhanan difahami¹¹⁷. Ia biasanya merujuk pada salah satu dari dua aspek; pertama merujuk pada aspek ilmu iaitu di segi pengetahuan dan peringatan dengan penyingkapan terhadap ilmu-ilmu rahsia yang tergolong dalam *ʿilm al-mukāsyafah*, manakala kedua merujuk pada aspek pengalaman kerohanian iaitu di segi perubahan-perubahan dan *aḥwāl* yang terjadi sama ada melalui perasaan atau anggota badan yang zahir¹¹⁸.

Oleh kerana *samāʿ* dapat berfungsi sebagai salah satu cara untuk mengingati Allāh Taʿāla, pengamalannya adalah diharuskan untuk tujuan tersebut. Pengamalannya kerap di kalangan mereka di peringkat *mubtadī* kerana

¹¹⁶Ibid.,2:195.

¹¹⁷Ibid.,2:193-194.

¹¹⁸Aspek perubahan yang merujuk pada perasaan seperti *syawq* (rindu), *khawf* (takut), *ḥuzn* (sedih), *qalaq* (bimbang), *surūr* (gembira), *asaf* (gundah), *nadam* (sesal), *bast* (lapang) dan *qabḍ* (kesempitan hati), manakala aspek yang merujuk pada anggota badan seperti bertepuk tangan, diam tanpa bergerak, menari atau sebagainya yang terjadi dengan sendiri tanpa sebarang ikhtiar, Siyar, 2:194.

ia sebagai suatu kaedah merealisasikan konsep *dhikr Allāh*, manakala bagi golongan *ʿarif*, amalan ini tidak begitu diperlukan¹¹⁹. Walaupun amalan ini diharuskan, setiap adab dan disiplin mengenainya perlu dipatuhi untuk keberkesanannya.

Al-Falimbānī seterusnya menggariskan lima adab untuk majlis *samāʿ*; pertama ialah memelihara terhadap tiga perkara; masa iaitu keadaan hati ahli majlis ini dalam ketenangan dan tidak terganggu oleh masalah lain, tempat iaitu di tempat yang bersesuaian untuk majlis ini dan *ikhwān* iaitu di kalangan mereka tidak mengingkari majlis ini dan tidak mementingkan aspek keduniaan dan sebagainya. Adab kedua ialah syeikh yang mengetuai majlis ini hendaklah mengenalpasti mereka yang akan menyertainya tidak akan membahayakan diri mereka seperti mereka yang sentiasa beribadat dengan ibadat zahir, mereka yang masih terdapat dalam diri nafsu yang berpotensi kejahatan walaupun mampu menikmati majlis ini dan mereka yang mampu menikmati majlis ini dengan sempurna tetapi tidak mampu mengawal kelakuannya berlandaskan ilmu syariat zahir (fekah) yang memungkinkan mereka menjadi murtad¹²⁰.

Adab ketiga hendaklah dihayati majlis ini dengan penuh penumpuan sama ada zahir atau batin, ikhlas, beradab iaitu tidak melakukan pergerakan yang tidak sewajarnya melainkan berlaku dengan sendiri serta bersedia untuk

¹¹⁹Ibid.

¹²⁰Ibid.,2:195-196.

menerima *wārid*¹²¹ yang mungkin dibukakan Allāh di hatinya. Keempat ialah diadakan dalam keadaan duduk dan tidak menangis dengan suara yang kuat sepanjang majlis ini melainkan terjadi kelakuan tersebut dengan sendirinya, manakala adab kelima ialah apabila ditakdirkan berdiri semasa majlis ini, hendaklah dilakukan kerana *wajd* dan bukan kerana *riyā'*, bagi mereka yang sama-sama dalam majlis ini hendaklah turut sama berdiri¹²².

Al-Falimbānī dalam penerangan beliau mengenai aspek *samā'* ini umumnya hanya meringkaskan apa yang dibentangkan oleh al-Ghazālī dalam *Ihyā'*nya tanpa membawa suatu yang berlainan¹²³, pemaparan beliau lebih bersifat suatu maklumat dari sejarah tasawuf. Sebagai suatu kesimpulan, walaupun amalan ini diharuskan apabila menepati syaratnya, *samā'* tidak begitu sesuai untuk dilaksanakan dalam realiti masa kini kerana amalan ini bukan sahaja memerlukan disiplin yang ketat, implikasi kepada masyarakat mungkin lebih bahaya dengan tanggapan yang menyeleweng.

b.Khalwah

Dalam perbincangan al-Falimbānī mengenai amalan zikir, beliau membahagikan pada dua aspek iaitu *ḥasanāt* dan *darajāt*¹²⁴. Zikir *ḥasanāt* ialah

¹²¹ *Wārid* merupakan sesuatu yang terhasil di hati dengan penyingkapan rahsia-rahsia ketuhanan, mendorong untuk tujuan kebaikan dan terjadi dengan sendirinya di jiwa sebagai anugerah dari Allāh Ta'āla, ia juga dikenali sebagai *ḥayd al-Ilāhi*, dan disifatkan sebagai *nūr* dari pihak Allāh yang akan menghasilkan *ma'rifah* yang sebenar, lihat al-Jurjānī, op.cit., hlm.249; *Hidāyat*, hlm.109.

¹²² *Siyar*, 2:196.

¹²³ Lihat *Siyar*, 2:189-196 dan bandingkan dengan *Ihyā'*, 2:342-390.

¹²⁴ *Hidāyat*, hlm.106-107.

segala aspek zikir yang bernilai pahala dan tidak perlu suatu adab khusus dalam pengamalannya cuma dilarang melakukan perkara yang menyalahi adat atau zahir syarak apabila diadakan dalam majlis awam, manakala zikir *darajāt*, di samping mendapat nilai pahala ia juga bertujuan meningkatkan tahap diri seseorang di alam kerohaniannya di samping memerlukan adab khusus seperti amalan *khalwah*. Perbincangan amalan ini umumnya didasarkan pada kaedah tarekat *al-Khalwatīyah*¹²⁵.

Menurut beliau lagi, matlamat utama amalan *khalwah* ialah untuk mewujudkan hati yang keadaannya sentiasa dengan Allāh s.w.t. setiap masa¹²⁶, oleh itu amalan ini biasanya ditekankan kepada *sālik* di peringkat permulaan kerana bagi seorang *ʿarif*, beliau tidak lagi memerlukan pada suatu amalan yang khusus kerana keadaan hati dan dirinya telah sentiasa merealisasikan konsep *dhikr Allāh*. Al-Falimbānī tidak menetapkan tempoh *khalwah*, tetapi beliau mengemukakan pendapat dari tokoh-tokoh sufi bahawa tempoh minima ialah tiga hari dan tiada had maksimanya¹²⁷, merujuk kepada tarekat *al-khalwatīyah*, minima amalan ini selama tiga hari dan maksima empat puluh hari¹²⁸.

¹²⁵Tarekat *al-Khalwatīyah* diasaskan oleh ʿUmar al-Khalwatī (m.800/1397), antara asas utama ajaran tarekat ini ialah lapar (*al-jūʿ*), berjaga malam (*as-sahar*), melazimkan diam (*aṣ-ṣamt*), zuhud, zikir, berfikir dan perhubungan spirituil dengan syeikh (*rābiṭah*) di samping *khalwah*, umumnya tarekat ini banyak terpengaruh dengan Ibn ʿArabī dalam kefahaman mereka, cabang dari tarekat ini ialah tarekat *as-Sammānīyah* dan berkembang di sekitar Asia Tenggara bermula abad ke-12/18, F.De Jong, "al-Khalwatiyya", E.I.², 4:991-993.

¹²⁶Siyar., 3:46.

¹²⁷Beliau mengemukakan pendapat-pendapat dari Syeikh Muṣṭafā al-Bakrī dalam karyanya *Hidāyat al-Aḥbāb* dan as-Suhrawardi dalam karyanya *ʿAwārif al-Maʿārif*, lihat Siyar, 3:55.

¹²⁸F.De Jong, op.cit., 4:992.

Walaupun *khalwah* sangat ditekankan, amalan ini bukan menjadi suatu cara hidup bagi *sālik* kerana mereka tertakluk pada tanggungjawab terhadap keluarga, masyarakat dan sebagainya¹²⁹. Oleh itu, dapat dikatakan bahawa tuntutan mengamalkan *khalwah* hanya terkhusus kepada mereka yang menganggotai sesuatu tarekat dan mengamalkannya apabila mempunyai kelapangan masa yang sesuai dan jika sebaliknya, amalan ini tidak dituntut.

Khalwah sebaiknya diamal dalam suasana atau tempat gelap seperti di bilik khas yang tidak dimasuki cahaya, keadaan ini untuk memastikan setiap pancaindera serta anggota badan tidak terganggu di samping dapat menumpukan sepenuhnya kepada Allāh s.w.t.¹³⁰. Dalam penerangan al-Falimbānī mengenai kaedah pelaksanaan, ibadat ini umumnya merangkumi dua tahap iaitu sebelum dan ketika melaksakannya. Sebelum memulakan *khalwah*, *sālik* diwajibkan¹³¹ melakukan beberapa perkara iaitu bersedekah, menyucikan diri dari segala kotoran dan hadas serta memastikan tempat *khalwah* itu bersih dari segala kotoran dan najis, bertaubat dari segala dosa serta salat sunat dua rakaat, seterusnya meminta izin dari syeikhnya. Sepanjang tempoh *khalwah*, penumpuan hanya terhadap Allāh dengan penuh takwa dan sentiasa ikhlas iaitu dengan pertolongan Allāh (*bi Allāh*), kerana Allāh (*li Allāh*) dan kerana

¹²⁹Siyar, 2:152-156.

¹³⁰Ibid., 3:46.

¹³¹Menurut al-Falimbānī, amalan-amalan lain yang menjadi kewajipan para *sālik* ialah lapar (*jūʿ*), berjaga malam dengan mendirikan ibadat (*sahr*), melazimkan diam dari bercakap perkara yang tiada berfaedah dan sia-sia (*ṣamt*), menurut beliau lagi, maksud kewajipan ini terkhusus untuk golongan ahli tarekat sahaja dan bukan wajib dalam istilah fekah, Siyar, 3:35,48.

inginkan *ma'rifat Allāh (fī Allāh)*. *Sālik* juga hendaklah berterusan dalam *khalwah*nya walaupun terjadi perkara-perkara aneh¹³².

Semasa *khalwah* ini juga, *sālik* tidak digalakkan keluar melainkan untuk berwuduk dan salat fardu secara berjamaah¹³³ tetapi sentiasa mengawasi pancaindera serta tubuhnya dari perkara yang sia-sia serta berbahaya, dan apabila selesai berjamaah hendaklah segera ke tempat *khalwah*nya. *Sālik* juga tidak digalakkan mengerjakan ibadat sunat lain selain salat sunat wuduk dan *rawātib*, di samping sentiasa mengekalkan konsep *rābiṭah* dengan syeikhnya. Mengenai makanannya, beliau hendaklah menjaga segala adabnya dan dari jenis yang mudah penyediaannya¹³⁴.

Sepanjang amalan *khalwah* ini, *sālik* dikehendaki membanyakkan pengucapan lafaz zikir sama ada secara umum yang merujuk pada kesyukuran, pujian dan sebagainya atau lafaz zikir tertentu yang biasanya berbeza mengikut tingkat kerohaniannya, akan tetapi semuanya dengan tujuan membesarkan (*ta'zīm*) Allāh s.w.t. kerana sifat keagungan Nya (*Jalāl*). Amalan zikir ini

¹³²Perkara-perkara aneh yang dimaksudkan adalah seperti mendengar teriakan suara yang kuat seperti guruh atau melebihi adat manusia, cahaya yang berkilauan, suara-suara ghaib dan sebagainya, lihat *Siyar*, 3:49.

¹³³Dalam masalah salat ini, al-Falimbānī mengemukakan beberapa pendapat yang mengharuskan meninggalkan sembahyang jumaat kerana *berkhalwah* dengan alasan ia adalah fardu kifayah, tetapi beliau lebih bersetuju bahawa pengamalan ini tidak digalakkan, lihat *Siyar*, 3:52.

¹³⁴*Ibid*.

hendaklah disertai dengan adab-adabnya¹³⁵ sama ada sebelum¹³⁶, ketika¹³⁷ atau selepasnya¹³⁸. Menurut al-Falimbānī, kesemua adab zikir ini adalah untuk kategori zikir dengan lidah dan biasanya bagi golongan *mubtadī* yang keadaan hatinya masih keras dan mampu dilembutkan dengan zikir lidah (*lisānī*) atau

¹³⁵Dalam *Siyarnya*, al-Falimbānī tidak mengemukakan adab-adab zikir secara khusus melainkan dalam karyanya *Hidāyat as-Sālikīn*, *Hidayat*, hlm.107-108.

¹³⁶Adab sebelum berzikir meliputi lima perkara;

- a. taubat dari segala kelakuan berbentuk maksiat atau perkara sia-sia yang tiada nilainya di akhirat kelak.
- b. mandi atau berwuduk.
- c. diam dan tetap agar terhasil *sidq* iaitu keseragaman antara lidah dan hati dalam penumpuan terhadap Allāh s.w.t. seperti memperbanyakkan lafaz *Allāh*, *Allāh* di hati sebelum pengucapan lafaz *Lā ilāh illa Allāh* dengan lidahnya.
- d. meminta tolong dengan *himmah* syeikhnya sama ada dengan hati atau lidah.
- e. mengiktikadkan bahawa meminta pertolongan dari syeikhnya itu ialah supaya beliau meminta pertolongan dari Nabi Muhammad s.a.w., *Hidayat*, hlm.107.

¹³⁷Adab ketika berzikir pula meliputi dua belas perkara:

- a. duduk di tempat yang bersih.
- b. meletakkan kedua tangan di atas kedua pehanya.
- c. mewangikan tempat berzikir dengan bau-bauan.
- d. berpakaian dengan pakaian yang sopan serta halal dan dengan haruman.
- e. memilih tempat yang gelap.
- f. memejamkan kedua mata.
- g. menggambarkan rupa syeikh di antara kedua mata.
- h. membenar dengan lafaz-lafaz zikir dalam apa jua keadaan.
- i. ikhlas hanya semata-mata kerana Allāh s.w.t.
- j. memilih lafaz zikir *Lā ilāh illa Allāh* dengan sebutan yang kuat dan sempurna serta dengan pergerakan tertentu.
- k. menghadirkan makna zikir di hati setiap kali pengucapannya.
- l. menafikan di hati segala sesuatu selain Allāh ketika lafaz *Lā ilāh*, supaya terkesan (*ta'thir*) di hati apabila lafaz *Ilā Allāh* diucapkan, juga supaya ia mesra pada seluruh anggota, *Hidayat*, hlm.107.

¹³⁸Adab selepas zikir pula meliputi tiga perkara:

- a. apabila selesai pengucapan zikir, hendaklah tetap di tempatnya dengan ikhtiarnya di samping hadir hatinya menanti *wārid* atau faedah dari zikirnya itu.
- b. hendaklah menahan nafas dengan sempurna kerana ia mampu membaiki hati, menyingkap hijab kerohanian serta memutuskan segala *khāfir* yang bersumberkan dari syaitan.
- c. tidak meminum air selepas berzikir kerana ia akan memadamkan kepanasan dari zikir tersebut seterusnya memadamkan perasaan rindu kepada Allāh s.w.t., *Hidayat*, hlm.107-108.

kuat (*jahrī*)¹³⁹.

Menurut beliau lagi, setelah syarat-syarat untuk ber*khawāh* dipenuhi, lafaz-lafaz zikir yang perlu diucapkan ialah lafaz *Lā Ilāh Illā Allāh* atau lafaz *Allāh, Allāh* atau apa yang ditalqin oleh syeikh sama ada diamalkan dengan lidah atau dengan hati di samping hati hanya tertumpu kepada Allāh s.w.t. serta menghadirkan maksud dari lafaz yang diucapkan¹⁴⁰. Sebagai langkah pertama untuk mewujudkan hati yang sentiasa mengingati Allāh s.w.t., al-Falimbānī menerangkan satu kaedah pergerakan khusus iaitu dengan duduk bersila dengan dua tangan di atas dua lutut, menundukkan kepala sambil menumpukan pandangan ke aras pusat. Seterusnya memejamkan mata ketika menyebut lafaz *Allāh* sambil menarik nafas bermula dari aras pusat hingga ke kepala, ketika ini hati mengulang-ulang lafaz tersebut sambil menahan nafas, kaedah tersebut hendaklah diulang setiap kali nafas disedut¹⁴¹.

Dari aspek adab tersebut, jelas bahawa al-Falimbānī bersetuju dengan amalan *tawassul* dan *rābiṭah*, mengenai amalan ini, Ibn Khaldūn menjelaskan

¹³⁹Ibid., hlm.106.

¹⁴⁰Sehubungan dengan menghadirkan maksud zikir di hati, al-Falimbānī menerangkan bahawa lafaz *Lā Ilāh Illā Allāh* terbentuk maknanya dalam tiga tahap iaitu merujuk pada keadaan individu. Tahap pertama di mana individu itu masih sedar tentang aspek kemanusiaannya (*basyariyah*) serta terdapat unsur was-was dalam dirinya, di tahap ini makna yang dihadirkan di hati ialah *lā maʿbūd illā Allāh* (tiada yang disembah melainkan Allāh). Tahap kedua ketika hati hanya tertumpu kepada Nya serta melupakan segala sesuatu selain Nya, makna yang dihadirkan serentak dengan lafaz tersebut ialah *lā maṭlūb illā Allāh* (tiada yang diminta melainkan Allāh). Tahap ketiga apabila hati suci sepenuhnya dari segala *khāfir*, makna yang dihadirkan di hati ialah *lā mawjūd illā Allāh* (tiada yang wujud melainkan Allāh), dan ketika ini individu tersebut menyakini bahawa segala sesuatu yang terjadi adalah dengan hak Allāh s.w.t., *Hidāyat*, hlm.107-108.

¹⁴¹Siyar, 3:37.

bahawa menggambarkan syeikh bukan setakat wajah tetapi seluruh keperibadian beliau kerana syeikh telah merasai segala aspek yang berkaitan dengan perjalanan kerohanian di samping untuk mendapat keberkatan darinya¹⁴². Merujuk kepada al-Falimbānī, kedua konsep tersebut dilaksanakan hanya ketika ketiadaan syeikh di tempat *khalwah* tersebut¹⁴³ dan pengamalannya pula ialah ketika hendak memulakan *khalwah* kerana semasa berzikir, hati hendaklah ditumpukan hanya kepada Allāh s.w.t.

Dalam pengamalan zikir seterusnya, beliau mengemukakan suatu kaedah secara terperinci;¹⁴⁴

- a. duduk seperti ketika salat¹⁴⁵ menghadap kiblat sambil mengingati kebesaran Allāh Ta'āla, tenggelam dalam keagungan (*Jalāl*) dan keindahan (*Jamāl*) Nya di samping memandang syeikh dalam ingatan. Zikir dimulakan dari pihak tangan kiri sambil menundukkan kepala dengan mengingati kehinaan dirinya serta Allāh sebagai tempat bergantungnya.
- b. ucapan lafaz *lā ilāh* hendaklah ditarik dan dimula dari aras pusat sambil menafikan di hati segala sesuatu selain Allāh, lafaz *lā* ditarik dari lutut kiri ke lutut kanan seterusnya diangkat ke bahu kanan dengan lafaz *ilāh* sambil mengangkat kepala ke arah itu, manakala lafaz *illa Allāh* diucapkan dengan niat menyampaikan ke hati sambil menggerakkan kepala ke kiri dengan menghadirkan maksudnya.

¹⁴²Ibn Khaldūn, *Syifā' as-Sā'il*, hlm.65-68.

¹⁴³Siyar, 3:49.

¹⁴⁴Kaedah yang dikemukakan menurut al-Falimbānī dinukil dari karya Syeikh Muḥammad b. 'Abd al-Karīm as-Sammānī; *an-Nafahāt al-Ilāhiyāt Fī Sulūk Ṭarīqat al-Muḥammadiyah*, Hidāyat, hlm.109.

¹⁴⁵Duduk ketika salat ialah seperti duduk antara dua sujud ketika salat, lihat Siyar, 3:53.

c.hendaklah berturut-turut ucapan zikir itu tanpa henti (*muwālāh*) dengan menjadikan dua lafaz iaitu *Lā ilāh* dan *illa Allāh* terangkum dalam satu sebutan di samping dapat menghadirkan maksudnya iaitu sekurang-kurangnya di segi konsep nafi dan isbatnya. Pada permulaan lafaz zikir; ketika di lutut kiri hendaklah dihadirkan makna *Lā ma'būd illa Allāh*, ketika di lutut kanan dengan makna *Lā maqṣūd illa Allāh* (tiada yang dituju melainkan Allāh), ketika di bahu kanan dengan makna *Lā mawjūd illa Allāh* dan ketika di hati dengan makna *Lā maṭlūb illa Allāh*. Apabila sempurna lafaz tersebut hendaklah diteruskan dengan makna *Huwa illa Allāh* sambil menahan nafasnya menantikan *faḍl al-Ilāhī*.

Kaedah zikir yang merangkumi pergerakan tertentu menurut beliau adalah untuk menghalang syaitan dari memasuki hati di samping sebagai pembuka jalan seterusnya kepada Allāh s.w.t.¹⁴⁶ Aspek pergerakan ini tiada sumbernya dalam al-Quran dan Hadis melainkan suatu yang diperkenalkan oleh ahli sufi, oleh itu, amalan ini tiada sumbernya dalam Islam.

Di segi pengucapan, lafaz-lafaz zikir hendaklah dimulakan secara lisan sekadar didengar di telinga sehingga bersebat dengan lidah iaitu apabila keluar lafaz zikir tersebut tanpa ikhtiarnya, seterusnya ditukar kepada kaedah zikir dengan hati serta diselang selikan dengan zikir lisan dan dilakukan berterusan sehingga terhapus huruf-huruf zikir dalam ingatan, keadaan ini berlaku kerana hati telah *syuhūd* terhadap Allāh s.w.t. iaitu di segi zat Nya sahaja¹⁴⁷.

¹⁴⁶Hidāyat, hlm.109.

¹⁴⁷Siyar, 3:46.

martabat hati, manakala pengamalannya serta penetapan tentang martabat hati pula hanya ditentukan oleh syeikh iaitu melalui *talqīn* zikir kepada para *sālik*, begitu juga di segi pengamalan, hendaklah di bawah pengawasan penuh syeikh dan tidak boleh dilakukan sesuka hati¹⁵³. Kaedah zikir yang merujuk kepada tujuh martabat ini merupakan suatu tradisi dari amalan tarekat *al-Khalwatīyah*¹⁵⁴. Dalam hal ini Ibn Taymīyah (m.728/1327) berpendapat zikir *al-mufrad* dan *al-muḍmar* adalah ciptaan ahli sufi dan tidak boleh didasarkan pada syariat Islam¹⁵⁵, oleh itu, amalan ini tidak digalakkan terutama bagi masyarakat awam untuk mengelak kekeliruan.

Kesimpulannya, ibadat *khalwah* yang dikemukakan al-Falimbānī memerlukan pada suatu persediaan fizikal dan sprituil serta disiplin yang khusus sebelum melaksanakannya. Dalam amalan *khalwah* ini, aspek *rābiḥah* telah menjadi suatu pertikaian di segi kaharusannya di kalangan golongan tarekat dan sebaliknya di mana masing-masing pihak mengemukakan hujah dari al-Quran, Hadis serta tradisi para sahabat dan ulama dalam menguatkan hujah mereka. Merujuk kepada sejarah perkembangan tarekat di Alam Melayu, amalan tersebut mula mendapat kritikan secara jelas pada awal abad ke-20 apabila muncul ulama Melayu yang menerima idea pembaharuan Islam yang tersebar di Timur Tengah seperti Syeikh Aḥmad Khatīb dan murid-muridnya.

¹⁵³Menurut beliau lagi, tarekat-tarekat selain *al-Khalwatīyah* hanya *mentalqīn* tiga lafaz zikir sahaja; pertamanya *Lā Ilah Illa Allāh* untuk mereka di martabat kedua, kedua lafaz *Allāh, Allāh* untuk mereka di permulaan martabat ketiga, ketiga lafaz *Huwa, Huwa* untuk mereka di akhir martabat ketiga dan dengan lafaz tersebut mereka akan meningkat ke martabat seterusnya, *Siyar*, 3:12.

¹⁵⁴F.De Jong, *op.cit.*, 4:922.

¹⁵⁵An-Najdī (ed.), *Majmūʿ Fatāwā Ibn Taymīyah*, 37 Jilid, Riyad, 1981, 10:557-561.

Menurut Ibn Taymīyah, pegangan masyarakat terhadap tasawuf umumnya terbahagi pada tiga golongan, dua golongan pertama ialah sama ada mereka yang menerima atau menolak secara total, manakala golongan ketiga ialah mereka yang hanya menerima aspek yang positif dan menurut beliau, pihak inilah yang patut dicontohi¹⁵⁶. Oleh itu dalam masalah *tawassul* dan *rābiṭah*, al-Kandahlawī menjelaskan bahawa amalan ini tidak seharusnya diamalkan oleh masyarakat awam atau mereka yang tidak terlibat dengan tarekat kerana implikasinya yang boleh menjurus pada penyembahan kepada manusia, manakala bagi pengamal tarekat, pengamalannya adalah di bawah pengawasan syeikh sepenuhnya¹⁵⁷.

Merujuk pada Alam Melayu, amalan ini telah diamalkan oleh segolongan ulama seperti Syeikh Dāwūd al-Faṭānī¹⁵⁸ dan al-Falimbānī sendiri di samping ulama lain. Dalam hal ini, dengan merujuk kepada Hamka, beliau berpendapat amalan ini umumnya tidak digalakkan kerana ia lebih menjurus kepada kemudaratan disebabkan banyak yang menyalahgunakan konsep tersebut seterusnya mencemar kemurnian amalan tasawuf¹⁵⁹.

Jika dibandingkan dengan kaedah al-Ghazālī, tokoh ini menerangkan amalan *khalwah* hendaklah dilaksanakan di suatu tempat khusus (*zawīyah*),

¹⁵⁶An-Najdī, *op.cit.*, 10:82.

¹⁵⁷Al-Kandahlawī, *op.cit.*, hlm.164.

¹⁵⁸Bandingkan dengan Dāwūd al-Faṭānī dalam *Ḍiyā' al-Murīd*, hlm.54.

¹⁵⁹Hamka, *Pandangan Hidup Muslim*, hlm.44-45, 57-58.

diucapkan kalimah *Allāh* secara berterusan sehingga lafaz tersebut bersebatu dalam diri tanpa digerakkan lidah, sepanjang tempoh tersebut hati hendaklah ditumpukan kepada Allāh s.w.t. Apabila keduanya bersebatu, hendaklah terus menanti rahmat Allāh s.w.t. yang berupa suatu imbasan (*al-lawāmi'*) dihati sama ada terjadi sepiantas kilat atau sebaliknya¹⁶⁰, manakala di segi pergerakan anggota, al-Ghazālī tidak menerangkan kaedahnya ketika diucapkan lafaz zikir tersebut. Sebagai suatu perbandingan, boleh dikatakan bahwa pelaksanaan zikir yang dikemukakan al-Falimbānī adalah mengikut tradisi terekat yang diamalkan beliau dan lebih terperinci penjelasannya berbanding al-Ghazālī.

Perbezaan ucapan lafaz zikir sebagaimana dikemukakan al-Falimbānī adalah merujuk kepada tujuan penyucian jiwa di mana bagi dua martabat hati yang pertama, zikirnya bertujuan untuk menghilangkan segala sifat dan nafsu yang tercela seterusnya menetapkan hati kepada Allāh s.w.t. dan meningkat ke nafsu seterusnya dengan keadaannya sentiasa *syuhūd* kepada Nya di samping merealisasikan *tawhīd al-af'āl*¹⁶¹. Zikir martabat ketiga menyampaikan kepada *tawhīd al-asmā'*¹⁶², zikir martabat keempat kepada *tawhīd as-ṣifāt*¹⁶³, zikir

¹⁶⁰*Ihyā'*, 3:18.

¹⁶¹Iaitu martabat *tawhīd* mereka di peringkat ketiga, *tawhīd al-af'āl* ialah melihat segala aspek perbuatan terbitnya dari kuasa (*qudrah*) Allāh s.w.t., manakala yang selain Nya tidak mempunyai apa-apa, *Siyar*, 3:12.

¹⁶²Iaitu martabat *tawhīd* mereka di peringkat keempat, *tawhīd al-asmā'* ialah tidak melihat sesuatu melainkan diterjemah atau diaplikasikan dengan nama-nama Allāh sebagaimana dalam *al-Asmā' al-Ḥusnā*, *Siyar*, 3:13.

¹⁶³Iaitu martabat *tawhīd* mereka di peringkat kelima, *tawhīd as-ṣifāt* ialah menyakini bahawa pada hakikatnya tiada yang bersifat dengan *ḥayy* atau *ʿālim* atau *qadīm* atau *murīd* atau *samīʿ* atau *baṣīr* dengan sebenarnya melainkan Allāh s.w.t. sahaja, *Siyar*, 3:13.

martabat kelima kepada *tawhīd az-dhāt*¹⁶⁴, zikir martabat keenam kepada peringkat kekal bersama Allāh (*maqām baqā' bi Allāh*) iaitu sentiasa mengingati Nya, manakala zikir martabat ketujuh adalah untuk sampai ke *maqām* wali Allāh yang paling sempurna (*kāmil mukammil*) atau *khawāṣṣ al-khawāṣṣ*.¹⁶⁵ Pendapat yang sama boleh dilihat dari al-Ghazālī di mana beliau menegaskan apabila diri tenggelam dalam *dhikr Allāh* beserta penyucian hati, diri seluruhnya hanya akan menjurus kepada Allāh s.w.t. (*al-fanā' bi al-kulīyat fī Allāh*)¹⁶⁶ dan sebagai jalan permulaan untuk mengenali Allāh s.w.t.¹⁶⁷.

Oleh itu menurut al-Falimbānī, ketika diperingkat terakhir tersebut kadang-kadang tanpa disedari terkeluar dari lidah mereka lafaz-lafaz seperti *Allāh, Allāh* atau *huwa, huwa* atau *la, la* atau *a, a* atau *ah, ah* atau *ha, ha* atau *hi, hi* atau dengan suara tanpa huruf atau menggeletar di mana menurut beliau, keadaan tersebut berlaku diluar kawalan disebabkan hati mereka hanya tertumpu kepada Allāh s.w.t. di samping ia berlaku kepada mereka yang mengamal zikir *jahrī* dengan adab khusus¹⁶⁸. Lafaz yang merujuk pada huruf-

¹⁶⁴Iaitu martabat *tawhīd* mereka di peringkat keenam, *tawhīd az-dhāt* ialah menyakini tiada yang wujud dengan sebenarnya melainkan Allāh s.w.t. sahaja, Siyar, 3:13.

¹⁶⁵Ibid.

¹⁶⁶*Fanā'* dalam mentauhidkan Allāh s.w.t. ialah menetapkan ketuhanan (*Ilāhiyah*) Allāh s.w.t. di hati di samping menafikan ketuhanan yang lain selain Nya, Ibn Qayyim al-Jawziyah, *Madārij as-Sālikīn*, 3 Jilid, Qaherah, t.t., 3:312.

¹⁶⁷Pada peringkat terakhir ini, individu *syuhud* hanya kepada Allāh s.w.t. dalam zikirnya, manakala segala yang selain Allāh ditinggalkan, Al-Ghazālī, *Al-Munqidh Min ad-Dalāl*, hlm.65; al-Qusyayrī, *op.cit.*, hlm.37; Ibn Qayyim al-Jawziyah, *op.cit.*, 2:432-433.

¹⁶⁸Al-Falimbānī sebenarnya tidak pernah mengalami kejadian seumpama tersebut melainkan beliau hanya memperihalkan apa yang diterangkan oleh gurunya Syekh Muḥammad as-Sammānī, lihat *Hidāyat*, hlm.108.

huruf tiga yang terakhir di atas banyak digunakan terutama oleh golongan ajaran sesat sebagai lafaz zikir, perbuatan ini jelas bertentangan dengan Islam kerana ia bukan saja tiada sumber dalam bahasa Arab malah tiada maknanya, oleh itu ia merupakan suatu yang direka serta menyeleweng dari ajaran Islam¹⁶⁹.

Sebagai suatu kesimpulan, *khalwah* bagi al-Falimbānī merupakan suatu latihan secara fizikal sebagai percubaan untuk mengabaikan segala sifat negatif yang berkait dengan aspek keduniaan, ini kerana apabila seseorang itu telah mencapai ke martabat tertinggi, aspek-aspek keduniaan tersebut ditinggalkannya secara total.

c. Ratib

Rātib merupakan suatu kaedah zikir dalam tarekat yang diadakan secara majlis dan istilah ini tidak terdapat dalam al-Quran maupun Hadis¹⁷⁰. Amalan ini biasanya berasal dari individu yang dianggap sebagai seorang wali serta dinisbahkan namanya pada amalan tersebut seperti *rātib al-ḥaddād* yang dinisbahkan kepada ‘Abd Allāh bin ‘Alwī al-Ḥaddād (m.1720M), *rātib as-sammān* yang dinisbahkan kepada Muḥammad bin ‘Abd al-Karīm as-Sammān¹⁷¹. Dalam dua karya utama al-Falimbānī iaitu *Siyar as-Sālikīn* dan *Hidāyat as-Sālikīn*, beliau tidak menerangkan kaedah pengamalan *rātib* melainkan dalam

¹⁶⁹ Maḥmūd Syaltūt, *Al-Fatāwā*, Qaherah, 1959, hlm.180-181.

¹⁷⁰ A.J.Weinsinck, "Rātib", *E.I.*¹, 3:1129.

¹⁷¹ Osman Bakar, *op.cit.*, hlm.278.

salah satu karyanya iaitu *Rātib ‘Abd as-Ṣamad* di mana beliau telah mengemukakan satu kaedah pelaksanaan yang merupakan suatu majlis zikir mingguan.

Sebagaimana maksudnya tetap dan teratur, amalan *rātib* ini juga hendaklah dilaksanakan mengikut ketetapan dan peraturannya. Dalam amalan al-Falimbānī, *rātib* merupakan majlis zikir mingguan dengan lafaz-lafaz zikir dan wirid-wirid tertentu, amalan ini mirip pada amalan zikir dan wirid lain cuma diamalkan pada malam Jumaat selepas salat isyak dan pengamalannya hampir sama dengan apa yang terkandung dalam *Rātib as-Sammān*; sebuah karya dari Syeikh Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm as-Sammānī yang menerangkan amalan *rātib*¹⁷² dan diamalkan secara meluas di kepulauan Indonesia pada akhir abad ke-19M¹⁷³.

Kaedah pengamalan *rātib* mengikut turutannya ialah¹⁷⁴:

- a. membaca surah al-Mulk.
- b. membaca surah al-Fātiḥah sebanyak 28 kali.
- c. membaca surah al-Iklās sebanyak 100 kali.
- d. membaca ayat-ayat 127 dan 128 dari surah al-Baqarah.
- e. mengucapkan lafaz *Yā Laḥīf* sebanyak 129 kali.
- f. membaca ayat 19 dari surah as-Syūrā sebanyak 20 kali dan berdoa dengan lafaz "*Allāhumma yā laḥīfan bi khalqih, yā ‘āliman bi khalqih, yā khayran bi khalqih, ilṭaf binā yā laḥīf, yā ‘alīy yā khabīr*" sebanyak 3 kali.

¹⁷²M.C.Quzwain, *op.cit.*, hlm.131.

¹⁷³S.C.Hurgronje, *The Achehnese*, 2:217. Menurut Quzwain, amalan *rātib as-sammān* seperti yang dikemukakan oleh Hurgronje tersebut telah jauh berbeza dengan apa yang terkandung dalam amalan yang sebenarnya, lihat M.C.Quzwain, *op.cit.*, hlm.132-133.

¹⁷⁴M.C.Quzwain, *op.cit.*, hlm.132.

- g. mengucapkan lafaz *yā ḥayyu yā qayyūm* sebanyak 100 kali.
- h. membaca surah-surah dari ad-Ḍuḥā hingga al-Lahab sekali, surah al-Ikhlāṣ 3 kali dan 1 kali surah-surah al-Falaq dan an-Nās.
- i. membaca ayat-ayat dari 1 hingga 7, 163, 255, 284 hingga 286 dari surah al-Baqarah.
- j. membaca nama-nama Allāh dalam *al-asmā' al-ḥusnā*, membaca syair-syair yang memuji Allāh serta Rasul dan diakhiri dengan membaca doa-doa.

Dalam *Siyar*, al-Falimbānī tidak menerangkan kaedah mengamalkan *rātīb*, beliau hanya menerangkan dengan pengamalannya yang diterima dari syeikh serta amalan zikir lain dengan sempurna dapat membaikkan anggota zahir dan batin seterusnya mampu untuk mencapai *ma'rifat Allāh*¹⁷⁵. Justeru dapat disimpulkan keutamaan berzikir bagi al-Falimbānī daripada pembentangan beliau iaitu bertujuan untuk mengekalkan konsep zikir dalam diri seseorang seterusnya membentuk suatu keperibadian yang sentiasaingati Allāh s.w.t.

Aspek zikir sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Falimbānī secara umumnya adalah saduran dari *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, manakala al-Ghazālī mengambilnya dari Abū Ṭālib al-Makkī (m.386/996)¹⁷⁶ dalam karyanya *Qūt*

¹⁷⁵*Siyar*, 3:3, 44.

¹⁷⁶Beliau ialah Abū Ṭālib Muḥammad bin 'Alī bin 'Atīyat al-Ḥārith al-'Ajamī al-Makkī, berasal dari Jibal, Parsi, tetapi dibesarkan di Mekah, tarikh lahirnya tidak diketahui dan beliau meninggal dunia pada 386/996, beliau pernah berguru dengan Abū Naṣr as-Sarrāj, beliau tidak begitu mendapat perhatian di zamannya serta dilarang untuk menyampaikan kuliah kerana ajaran beliau dianggap bidaah, oleh itu beliau jarang dikenali oleh ahli sufi pada zamannya. Walaupun begitu beliau telah menghasilkan beberapa karya dalam tasawuf seperti *Qūt al-Qulūb*, *Ilm al-Qulūb* dan lainnya, namanya telah dipopularkan oleh al-Ghazālī di samping tokoh ini banyak terpengaruh dengan beliau dalam aspek tasawuf, lihat Ibn Khallikān, *op.cit.*, 4:303; al-Khatīb al-Baghdādī, *op.cit.*, 3:89; Ibn 'Imād, *Syadharāt Adh-Dhahab Fī Akhbār Man Dhahab*, 8 Jilid, Qaherah, 1950, 3:120; adh-Dhahabī, *Mīzān al-Itidāl Fī Naqd Ar-Rijāl*, 4 Jilid, Qaherah, 1963, 3:655.

*al-Qulūb*¹⁷⁷. Akan tetapi huraian al-Falimbānī mengenai zikir terutama di segi adab, pengucapan lafaz tertentu seperti lafaz zikir pada tujuh martabat, penumpuan pada maksud tertentu ketika mengucapkan zikir tersebut, merupakan satu aspek yang terpisah dari rujukan asalnya atau karya al-Ghazālī yang lain. Ini kerana perlaksanaan konsep zikir secara khusus tersebut merupakan suatu amalan bagi setiap organisasi tarekat yang muncul selepas zaman al-Ghazālī. Oleh itu, suatu kefahaman dapat disimpulkan iaitu zikir secara khusus merupakan suatu disiplin kerohanian yang baru dalam sejarah tasawuf, manakala bagi al-Falimbānī, beliau juga turut terpengaruh dengan disiplin-disiplin khusus tersebut.

Dari penerangan al-Falimbānī dalam aspek zikir, dapat difahami bahawa konsep *dhikr* merupakan suatu orientasi untuk menjadikan manusia itu kekal dalam mengingat Allāh s.w.t. di setiap saat kehidupannya sama ada dalam bentuk amalan seperti pengamalan wirid, zikir, bertafakur dan lainnya, atau dalam bentuk tindakan seperti menunaikan tanggungjawab, meninggalkan keduniaan dalam aspek nafsu keinginan yang tercela dan sebagainya. Proses ini menurut al-Falimbānī bukan suatu yang mustahil tetapi mungkin mengambil masa yang lama untuk mencapainya di samping tertakluk pada disiplin tertentu dan dari sudut lain, zikir bagi beliau merupakan suatu kaedah utama bagi setiap individu untuk membentuk hati sebagai hati yang baik yang keadaannya sentiasa bersama-sama Allāh s.w.t. walaupun berada di khalayak.

¹⁷⁷Aspek zikir dalam *Qūt al-Qulūb* ialah di dua puluh dua bab yang pertama iaitu merujuk kepada amalan salat, wirid, zikir-zikir khusus, tilawah al-Quran dan sebagainya.

Kesimpulannya, zikir bagi al-Falimbānī dalam setiap bentuknya merupakan satu kaedah paling berkesan untuk mewujudkan jiwa yang suci dan bersih, manakala kesucian jiwa tersebut merupakan suatu rukun yang asasi dalam mencapai aspek *ma'rifat Allāh*. Walaupun begitu, pengamalan zikir secara khusus beliau yang menekankan etika, disiplin seperti konsep *tawassul* dan *rābiḥah*, serta pengucapan lafaz-lafaz tertentu pada asasnya tiada sumber atau nas asalnya dalam Islam melainkan suatu yang diperkenalkan dalam ajaran tasawuf dan beliau sebagai seorang yang mengembangkan pengaruh tersebut.

Dalam Islam, konsep pengabdian diri kepada Allah s.w.t. yang berorientasikan sistem ibadat seharusnya mengikut garis panduan dan sempadan yang disyariatkan Allah s.w.t. kepada manusia dengan bermatlamatkan keredaan dari Nya. Oleh itu, setiap yang menyalahi atau yang tiada nas rujukan sepatutnya diabaikan oleh orang Islam umumnya.¹⁷⁸

Justeru setiap amalan ibadat; wajib atau sunat yang tiada asas atau nasnya dalam syariat Islam sama ada di segi rujukan atau kaedah pelaksanaan seharusnya dielak atau diabaikan kerana dibimbangi terjerumus kepada suatu amalan bidah yang dilarang.

¹⁷⁸ Lihat Yusuf al-Qaradawi, *Al-'Ibādah Fī Al-Islām*, cet.15, Qaherah, 1985, hlm.