

Perbandingan Amalan *Dhikr Ism al-Dhāt* Menurut al-Qushayrī dan al-Ghazālī

Syed Hadzrullathfi Syed Omar
Engku Ibrahim Engku Wok Zin
Rohaizan Baru

ABSTRACT

Practise dhikr ism al-dhāt according to al-Qushayrī and al-Ghazālī, the foremost Sufi's figures known in Sufism, is not many discussed even by eastern and western scholars and Sufi's supporters. Thus, the issue is mainly attempted to be highlighted on this article by analyzing their points of views on the subject as well as the article also tries to make a comparison between the two figures in order to show if there any differences or similarities may occur in the practise.

Keywords: Dhikr; Ism al-Dhāt; al-Qushayrī; al-Ghazālī; Sufism

Pendahuluan

Amalan *dhikr ism al-dhāt* dalam disiplin ilmu tasawuf merupakan salah satu daripada pelbagai isu yang dinyatakan oleh para tokoh ulama tasawuf. Walau bagaimanapun, kaedah amalan itu tidak banyak dihuraikan secara terperinci oleh mereka. Berdasarkan tinjauan literatur, bermula daripada generasi pertama Islam sehingga abad keempat hijrah, kebanyakan kenyataan tentangnya dalam beberapa karya mereka adalah berbentuk penganjuran serta dorongan kepada pelaksanaan amalan tersebut sahaja. Kaedah amalan seperti cara menyebut lafaz 'Allāh', kaifiyat, adab-adab dan waktu amalannya tidak diketengahkan dalam catatan atau karya mereka. Al-Qushayrī (m.465H) dan al-Ghazālī (m.505H) yang muncul dalam lingkungan abad kelima dan keenam hijrah merupakan antara tokoh awal yang memperincikan bentuk amalan *dhikr ism al-dhāt* dalam karya mereka. Oleh itu, makalah ini akan mengupas pelaksanaan amalannya menurut kedua-dua tokoh tersebut disamping menyentuh beberapa aspek perbandingan antara pandangan yang berlaku dalam kalangan mereka.

Pelaksanaan Dhikr Ism al-Dhāt Menurut al-Qushayrī

Seorang tokoh tasawuf yang dilihat sebagai tokoh pertama mengetengahkan amalan tersebut dalam catatan karyanya ialah al-Qushayrī. Al-Qushayrī (t.th., 25) memperincikan kaedah pengamalan dhikr ism al-dhāt untuk para murid tarekat tasawuf. Namun, al-Qushayrī tidak banyak menyentuh tentang teknik menyebut lafaz Allāh, bilangan sebutan, cara duduk ketika berzikir atau seumpamanya, sebaliknya menumpukan perbincangan kepada pelbagai tingkatan atau peringkat hal hati (*ahwāl*) yang bakal ditempuhi oleh seseorang murid apabila melaksanakan amalan tersebut.

Pra-syarat Dhikr Ism al-Dhāt Menurut al-Qushayrī

Al-Qushayrī menyifatkan amalan dhikr ism al-dhāt sebagai permulaan perjalanan menuju kepada mengenal Allah s.w.t.. Dalam amalan tersebut, beliau telah menggariskan adab-adab yang dianggap menjadi asas penting bagi menghasilkan natijah yang baik dalam menuju ke jalan keredaan Allah. Adab-adab dimaksudkan tersebut adalah seperti berikut (al-Qushayrī t.th., 25):

1. Seseorang hendaklah menghilangkan rasa kebergantungan hati kepada perkara duniawi;
2. Mengetahui ilmu fardu `ain asas yang ditaklifkan kepadanya dalam perkara berkaitan akidah dan syariat;
3. Sentiasa bersuci daripada hadas kecil dan besar serta bersih tubuh badan dan pakaian daripada najis;
4. Wajib berguru dengan seseorang yang telah bersuluk pada jalan Allah, iaitu seseorang yang telah berjaya menempuhi pelbagai proses penyucian jiwa hingga mencapai tingkat *ihsān*;
5. Wajib menjauhkan diri daripada sebarang urusan yang tiada hubung kait dengan Allah; dan
6. Hendaklah mengutamakan kefakiran daripada kekayaan, kehinaan daripada kemuliaan, di samping tidak makan berlebihan, bercakap perkara tidak berfaedah atau duduk bersantai.

Setelah seseorang menerima prasyarat tersebut, syeikh tarekat berkenaan mula mengajarnya bahawa semua hal ehwal diri murid sama ada yang dilihat, diketahui dan juga taufik hidayat dimiliki, semua itu pada hakikatnya adalah dari Allah sahaja. Kemudian murid diajar menyebut Allāh..Allāh..Allāh dengan lidah secara berterusan dalam keadaan berusaha menjadikan fikiran dan pandangan batinnya hanya tertumpu kepada Allah. Seandainya terlintas dalam ingatan perkara-perkara lain, dia wajib memutuskan ingatan tersebut dengan segera (al-Qushayrī t.th., 25).

Al-Qushayrī seterusnya menghubungkan amalan dhikr ism al-dhāt dengan hal kerohanian pengamal yang bakal ditempuhi apabila amalan tersebut dilaksanakan secara berkekalan. Menurut beliau, seseorang yang sudah terbiasa mengekalkan amalan dhikr ism al-dhāt di peringkat lisan, digandingkan dengan semangat berkobar-kobar dan perasaan cinta yang sangat mendalam untuk mengingati Allah, dia akan dapat merasakan pelbagai perubahan berkait dengan perasaan pada dirinya. Perubahan yang dimaksudkan adalah perasaan terhadap perkara yang berlaku pada fizikal diri murid tersebut atau pun emosinya. Sebagai contoh, ketika mengamalkan zikir tersebut, seseorang itu akan merasakan bahawa fizikal tubuh membesar sehingga menyangka dirinya merupakan satu objek yang lebih besar dan hebat daripada setiap kejadian lain. Dalam pada itu, Allah Ta'ala mencampakkan ke dalam hatinya perasaan yang sangat takut kepada Allah menyelubungi pelosok jiwa menyebabkan seseorang tidak sanggup mendabik dada mendakwa dirinya hebat, sehingga melenyapkan perasaan lebih besar dan hebat daripada setiap kejadian lain tersebut (al-Qushayrī t.th., 32). Keadaan demikian mungkin berlaku berulang-ulang kali sehingga tenggelam ingatan pengamal dalam mengingati Allah semata-mata.

Peringkat Dhikr Ism al-Dhāt Menurut al-Qushayrī

Al-Qushayri menyimpulkan bahawa seseorang yang mengamalkan dhikr ism al-dhat akan menempuh beberapa peringkat atau keadaan iaitu dhikr al-lisān dan hal al-baqa. *Dhikr al-lisān* atau zikir lisan dilakukan dengan menyebut lafaz Allāh dengan menggunakan lidah. Ketika mengamalkan zikir di peringkat ini, seseorang murid akan menempuhi beberapa keadaan zikir.

Pertama, *al-ghaybah `an jamī` al-`ashya`* atau diistilahkan (al-Harawī, t.th, jil 1: 304) sebagai zikir di peringkat *idhā nasīta ghayrahu*, iaitu berzikir dalam suasana hilang kesedaran ingatan terhadap semua perkara lain yang pernah diingati sebelumnya kecuali ingatan terhadap diri sendiri sahaja. Al-Harawī adalah seorang tokoh sufi yang hidup sezaman dengan al-Qushayrī.

Kedua, *al-ghaybah bi al-dhikr min nafsih*, iaitu satu keadaan, ingatan murid ketika berzikir hanya tertumpu kepada Allah sehingga kesedaran rasa terhadap wujud Allah melenyapkan kesedaran rasa terhadap wujud diri dari ingatannya (al-Harawī t.th., 1: 304; al-Qushayrī t.th., 27).

Ketiga, keadaan yang diistilahkan oleh al-Qushayri sebagai, *al-ghaybah bi al-dhikr `an al-dhikr*. Zikir di peringkat ini adalah lebih tinggi berbanding sebelumnya. Tumpuan ingatan yang kuat kepada makna zikir tersebut menjadikan seseorang murid mengingati Allah Ta'ala semata-mata (al-Qushayrī t.th., 27) dan menyaksikan keesaan perbuatan Allah dalam semua gerak kerja sehingga amalan zikir tersebut dirasakan semuanya datang daripada Allah yang mencipta segala sesuatu dengan sifat KudratNya. Keadaan ini juga diistilahkan oleh al-Harawī sebagai *al-takhallus min shuhūd dhikrik* (al-Harawī t.th., 1: 306).

Keempat, *al-ghaybah wa al-hudūr*. Al-ghaybah ialah tahap ketiga, manakala maksud al-hudūr pula ialah keadaan murid ketika berada dalam tahap dua sebagaimana yang telah diterangkan. Menurut beliau lagi, keadaan zikir pada tahap keempat tersebut akan berlaku berterusan secara berulang-ulang dalam satu tempoh yang agak lama, bergantung kepada ketekunan pengamal itu sendiri berserta dengan kurnia daripada Allah Ta'ala (al-Qushayri t.th., 28).

Kenyataan al-Qushayri tersebut memberi kefahaman bahawa lafaz zikir Allah..Allah yang dilaksanakan masih lagi berlaku di peringkat lidah. Perbezaan yang berlaku hanya merujuk kepada tahap kesedaran perasaan atau pancaindera murid berkenaan. Apabila murid tersebut berterusan menekuni zikir yang *ditalqīn*kan itu, dia akan menempuhi satu keadaan lain pula, iaitu semua hal-hal kerohanian yang pernah dialami sebelumnya tidak wujud lagi. Selain daripada itu, pengamal mendapati pendengaran serta penglihatan mula menjadi tumpul, tidak lagi menghiraukan perkara yang berlaku di sekelilingnya sewaktu berzikir. Ketika itu, lidah menjadi kelu, manakala hati pula menggantikan lidah bagi memainkan peranan untuk menyebut lafaz zikir Allāh..Allāh. Zikir di peringkat ini diistilahkan sebagai *ḥāl al-baqā'*. Semua pancaindera tertumpu kepada hati sehingga ke peringkat seolah-olah jelas dalam pendengarannya hati menyebut Allāh..Allāh. Pada sangkaan pengamal sewaktu itu semua orang mendengar zikir yang disebut dalam hatinya sehingga dia kadang-kadang mengangankan agar dapat berseorangan di padang pasir, walhal tiada seorang lain pun mendengarnya (al-Qushayri t.th., 28).

Menurut al-Qushayri, zikir hati yang berlaku di peringkat *ḥāl al-baqā'* tidak lagi dilaksanakan secara *takalluf* atau paksaan daripada pengamal berkenaan sebagaimana yang mungkin disangkakan. Malahan, hati sendiri berdetik menyebut lafaz mulia tersebut sebagaimana lafaz itu disebut dengan lidah sebelumnya (al-Qushayri t.th., 27).

Jadual 1: Praktik Dhikr Ism al-Dhāt Menurut al-Qushayri

Pernyataan Zikir	Keadaan Zikir
1. Zikir Lisan	<ul style="list-style-type: none"> • al-ghaybah `an jami` al-`ashyā' • al-ghaybah bi al-dhikr `an nafsih • al-ghaybah bi al-dhikr `an al-dhikr • al-ghaybah wa al-hudūr
2. Zikir Hati	<ul style="list-style-type: none"> • ḥāl al-baqā'

Sumber: Al-Qushayri, t.th

Pelaksanaan *Dhikr Ism al-Dhāt* Menurut al-Ghazālī

Kedatangan al-Ghazālī pada abad kelima hijrah mengukuhkan lagi amalan dhikr ism al-dhāt yang pernah diketengahkan oleh al-Qushayrī sebelumnya. Sikap yang ditonjolkan al-Ghazālī dalam hal ini adalah dilihat munasabah memandangkan beliau sendiri mempunyai salsilah amalan tarekat tasawuf yang diambil daripada Abū `Alī al-Fārmadī (m. 447H) iaitu salah seorang daripada murid al-Qushayrī (Trimingham 1971, 33; al-Subki 1964, 5: 306). Tambahan pula, al-Fārmadī juga merupakan khalifah kelapan dalam salsilah Tarekat al-Naqshabandiyah sebagai pengganti gurunya, iaitu Abū Hasan `Alī bin Ja`far al-Kharqāni (m. 425H) (al-Khānī 1997, 336). Selain itu, al-Ghazālī sendiri pernah membuat pengakuan bahawa dalam pengajian ilmu tasawuf beliau banyak merujuk karya dan catatan tasawuf tokoh terdahulu seperti al-Muhāsibi (m. 243H), Abū Tālib al-Makkī (m. 386H), al-Shiblī (m. 334H), Abū Yazīd al-Bistāmi (m. 261H) (al-Ghazālī (a) 1988, 7:57) dan tidak terkecuali juga karya al-Qushayrī yang sememangnya terkenal dalam bidang kesufian.

Pembentangan al-Ghazālī dalam konteks amalan dhikr ism al-dhāt yang tercatat dalam karya masyhur beliau *Ihyā' `Ulūm al-Dīn*, adalah dilihat lebih jelas serta lebih mudah untuk difahami berbanding persembahan keterangan al-Qushayrī berdasarkan karya lepas beliau. Walau bagaimanapun, fokus al-Ghazālī tentang praktik tersebut adalah ringkas sahaja dan beliau lebih banyak memberi tumpuan kepada perkara-perkara penting yang dianggap menjadi pra syarat sebagai persediaan kepada amalan dhikr ism al-dhāt.

Pra Syarat *Dhikr Ism al-Dhāt* Menurut al-Ghazālī

Berdasarkan catatan al-Ghazālī berkaitan dengan pra syarat dhikr ism al-dhāt, amalan tersebut merupakan satu kesinambungan daripada satu asas penting yang perlu dimiliki seseorang, iaitu *al-irādah*. Al-irādah dimaksudkan oleh al-Ghazālī dalam konteks tersebut ialah satu sifat keinginan dan rasa cinta yang sangat mendalam dimiliki seseorang untuk mencapai kebahagiaan akhirat serta bertemu Allah s.w.t. sehingga ke tahap semua kenikmatan dan kelazatan duniawi dirasakan hambar oleh pemilik sifat tersebut. Menurut beliau, ketiadaan iman kepada Allah s.w.t. merupakan penghalang utama kepada seseorang untuk menghiasi diri dengan sifat tersebut.

Istilah iman yang dimaksudkan oleh al-Ghazālī bukan sekadar kata-kata hati dan gerak bibir mengucap dua kalimah syahadah tanpa disertakan sifat benar (*al-ṣidq*) dan tulus ikhlas (*al-ikhlās*) kepada Allah. Kedudukan iman yang sebegitu, perumpamaannya sama seperti seseorang yang menyatakan keyakinannya bahawa 'permata berlian adalah lebih bernilai daripada permata diperbuat daripada kaca', sedangkan dia tidak pernah mengenali apa sebenarnya

permata berlian tersebut. Malahan, mungkin orang yang telah terbiasa dan selesa memakai permata kaca, keinginannya untuk memiliki permata berlian adalah berkurangan. Oleh itu, keyakinan iman terhadap Allah yang ditunjangi oleh sifat benar dan tulus ikhlas, merupakan akar umbi kepada sifat al-irādah dalam konteks tersebut (al-Ghazālī 1986, 3: 80).

Bagi memastikan kesempurnaan sifat al-irādah terhasil, al-Ghazālī (1986, 3: 81) menggariskan empat syarat penting yang perlu diutamakan oleh seseorang. Syarat-syarat tersebut ialah memiliki harta hanya sekadar untuk memenuhi keperluan; menjauhi diri daripada kemegahan; pegangan akidah tidak berdasarkan ikut-ikutan; dan menjauhi diri daripada maksiat. Beliau melihat bahawa harta, kemegahan, taklid dalam akidah (taqlīd) dan maksiat merupakan faktor-faktor utama menjadi penghalang bagi seseorang murid untuk memiliki sifat al-irādah sebagaimana disifatkan sebelumnya.

Apabila seseorang mampu menyediakan diri dengan sifat al-irādah, dia layak digelar sebagai *al-murīd* (orang yang memiliki sifat al-irādah), ketika itu dia berkeahlian untuk melaksanakan amalan dhikr ism al-dhāt. Walau bagaimanapun, menurut al-Ghazālī, adalah menjadi suatu kemestian kepada al-murid (murid) tersebut mempunyai seorang guru atau mursyid membimbingnya dalam menjayakan proses amalan zikir tersebut (al-Ghazālī 1986, 3: 81).

Dalam hal ini, beliau sependapat dengan al-Qushayrī menyatakan bahawa elemen mursyid atau guru merupakan salah satu daripada pelbagai asas penting yang perlu diutamakan dalam pelaksanaan dhikr ism al-dhāt. Beliau menghujahkan bahawa jalan menuju kepada Allah adalah satu perkara rumit menurut kaca mata nafsu, sedangkan jalan menuju kepada syaitan adalah banyak serta mudah dilalui. Oleh itu, mursyid berperanan membimbing murid tersebut menuju ke jalan Allah supaya terselamat daripada pelbagai tipu daya nafsu dan syaitan (al-Ghazālī 1986, 3: 81).

Berdasarkan keterangan al-Ghazālī dalam hubungan pelaksanaan amalan dhikr ism al-dhāt (al-Ghazālī 1986, 3:83), beliau menyifatkan amalan tersebut merupakan satu amalan khusus dilakukan oleh murid setelah menerima *bay`ah* atau keizinan daripada guru untuk mengamalkannya. Di samping itu, amalan berkenaan akan dilaksanakan oleh murid pada satu tempat khas yang ditentukan kepadanya untuk bersendirian. Guru akan mewakili seorang murid lain bagi menyediakan makan minum murid berkenaan sepanjang tempoh proses amalan tersebut dilakukan (al-Ghazālī 1986, 3: 83). Gambaran di atas menunjukkan bahawa dhikr ism al-dhāt adalah salah satu daripada pelbagai bentuk zikir yang diamalkan oleh seseorang murid ketika *khalwah*, dalam satu tempoh masa yang ditetapkan oleh guru.

Bagi proses *bay`ah* pula, al-Ghazālī tidak banyak memperincikan atur cara *taiqīn* seperti juga al-Qushayrī. Proses *bay`ah* berlaku apabila guru

mentalqinkan atau mengajar murid tersebut dhikr ism al-dhāt dengan menyebut menggunakan lidah lafaz Allāh..Allāh berserta dengan sebutan hati secara berulang-ulang (al-Ghazālī 1986, 3: 83). Terdapat juga dalam catatan lain al-Ghazālī seperti *Kimiyā' al-Sa'ādah*, beliau menganjurkan sebutan lafaz Allah dengan hati tanpa dibantu oleh sebutan menggunakan lidah (al-Ghazālī (a)1988, 5: 136; al-Ghazālī (b)1988, 2: 14).

Peringkat Dhikr Ism al-Dhāt Menurut al-Ghazālī

Merujuk proses pelaksanaan zikir seperti yang telah dihuraikan, al-Ghazālī mengulas bahawa seseorang murid perlu sentiasa mengekalkan sebutan zikir Allāh..Allāh dengan lidah dan hati hingga ke peringkat pergerakan lidah mula tidak aktif untuk menyebut lafaz zikir tersebut. Walau bagaimanapun, murid ketika itu akan masih terasa seolah-olah kalimah Allāh disebut-sebut tanpa bergantung sepenuhnya kepada pergerakan lidah. Beliau menyarankan supaya seseorang murid itu berterusan berzikir dalam keadaan demikian hingga pergerakan lidah benar-benar tidak aktif serta tidak lagi terasa pada lisan sebutan kalimah Allah ketika itu. Pada peringkat tersebut, dhikr ism al-dhāt secara sepenuhnya disebut dalam hati (al-Ghazālī (a)1988, 5: 136; al-Ghazālī (b)1988, 2: 14).

Al-Ghazālī telah membuat suatu ulasan tentang proses dhikr ism al-dhāt di peringkat *dhikr al-lisān* dan *dhikr al-qalb* sebagaimana yang telah diketengahkan oleh al-Qushayrī. Suatu perkara yang menarik ialah al-Ghazālī dalam pembentangan proses amalan berkenaan telah mengetengahkan satu penelitian berbeza daripada apa yang telah dikemukakan dalam catatan al-Qushayrī sebelumnya. Berdasarkan penilaian beliau, terdapat satu peringkat lain yang menyelangi antara peringkat dhikr al-lisān dan peringkat dhikr al-qalb. Peringkat tersebut diistilahkan sebagai peringkat peralihan daripada dhikr al-lisān kepada dhikr al-qalb. Secara praktikal, al-Ghazālī menggambarkan seolah-olah seseorang murid di peringkat ini, sebutan Allāh di lidahnya terhenti dengan sendiri apabila hati mula mempunyai kekuatan menyebut kalimah tersebut. Namun begitu, sewaktu tumpuan ingatan murid tumpul ketika menyebut zikir tersebut dalam hati, lidah kembali aktif bergerak-gerak menyebut lafaz Allah bagi membantu hati menguatkan semula tumpuan ingatan kepada Allah. Keadaan sedemikian akan berterusan berlaku berulang-ulang sehingga murid tersebut benar-benar mencapai peringkat dhikr al-qalb sebagaimana disifatkan oleh al-Ghazālī.

Ini menunjukkan bahawa peringkat ini adalah penting untuk disedari oleh pengamal kerana ia merupakan peringkat penghubung bagi zikir peringkat lisan dengan zikir di peringkat hati. Tanpanya pengamal berkenaan mungkin

mengganggu zikir seharusnya berlaku berterusan dengan menggunakan lisan walaupun pada ketika itu hati sudah pun sehati dengan sebutan zikir tersebut.

Menurut al-Ghazālī lagi, dhikr al-qalb pula merupakan satu peringkat yang perlu dilalui oleh murid dan dilaksanakannya secara berkekalan. Zikir Allāh..Allāh disebut dengan hati seolah-olah kedengaran lafaz sebutannya di telinga serta tergambar dalam pandangan batin huruf kalimah mulia tersebut. Keadaan demikian seharusnya berterusan sehingga lenyap lafaz sebutan dan huruf kalimah daripada hati. Apabila seseorang murid mencapai tahap tersebut, ingatan hatinya akan hanya tertumpu kepada makna lafaz kalimah Allāh, iaitu Zat Tuhan Maha Esa. Peringkat ini boleh dikategorikan sebagai peringkat keempat menurut al-Ghazālī. Berdasarkan pengamatan beliau, petanda ingatan hati berkekalan dalam keadaan menghadirkan makna kalimah itu ialah apabila tidak ada lagi dalam hati segala lintasan fikiran dan ingatan selain daripada Allah s.w.t.. Selagi wujud sedikit ingatan atau lintasan kepada perkara lain seperti hal-hal yang telah berlaku kepada diri, orang lain atau urusan kehidupan dunia walaupun sejenak, ingatan hati ketika itu masih lagi dianggap lalai terhadap Allah dan ia masih dikira satu kekurangan (al-Ghazālī 1986, 3: 31).

Al-Ghazālī juga menyatakan bahawa peringkat keempat ini merupakan satu peringkat kritikal bagi murid kerana ia memerlukan satu penumpuan ingatan yang terfokus hanya kepada Allah sahaja. Hal ini bermakna, selagi ada lintasan waswas dalam hati yang datang sama ada daripada syaitan atau nafsu sendiri, maka proses zikir akan terbantut kerana ia membuka ruang berfikir tentang perkara-perkara yang menghilangkan tumpuan ingatan terhadap Allah. Contohnya perasaan waswas yang dilontarkan oleh syaitan ke dalam hati. Berkemungkinan terlintas satu kemusykilan dalam hati murid berkenaan tentang mengapa menyebut Allāh..Allāh, apa makna kalimah itu dan apa makna Tuhan disembah? Dalam hal ini, al-Ghazālī menyarankan agar murid tidak menghiraukan atau melayan lintasan gangguan seumpama itu. Kewajipannya ketika itu adalah menguatkan tumpuan ingatan hanya kepada Allah serta berharap perlindungan denganNya. Sekiranya lintasan gangguan tersebut masih menghantui murid, perkara tersebut perlu dilaporkan kepada guru yang membimbing dalam amalan zikir berkenaan dan bukan kepada orang lain (al-Ghazālī 1986, 3: 31).

Al-Ghazālī telah memberi penekanan kepada kepentingan elemen guru atau mursyid dalam mentarbiahkan para murid ketika mempraktikkan amalan dhikr ism al-dhāt. Sikap demikian adalah berasaskan tanggapan beliau bahawa bukan semua murid mempunyai kemampuan untuk mempraktikkannya sehingga mencapai kejayaan dimaksudkan, iaitu berkekalan hati mengingati Allah (al-Ghazālī 1986, 3: 83).

Hal tersebut sangat sukar terhasil kecuali melalui proses khalwah serta melakukan latih tubi secara terus menerus yang mungkin mengambil tempoh masa yang panjang. Dalam tempoh tersebut, mungkin seseorang murid terdedah kepada berbagai-bagai liku kebinasaan di samping sukar pula untuk mengetahui serta berlepas diri darinya. Oleh itu, menjadi kewajipan kepada syeikh untuk mengenal pasti siapa dalam kalangan para murid yang memiliki persediaan diperlukan. Sekiranya seorang murid dalam firasat syeikh boleh terus berzikir dan bertafakur, dia diarahkan supaya melazimkan praktik tersebut sehingga tercapai maksud diinginkan. Namun, apabila seseorang murid dilihat tidak mampu bertahan untuk mengamalkannya, dia akan ditegah daripada meneruskan amalan berkenaan. Sebaliknya dia diarah supaya mengamalkan ibadat zahir seperti solat sunat dan juga pelbagai amalan wirid harian yang lain atau berkhidmat kepada para murid lain yang sedang mempraktikkan amalan zikir tersebut (al-Ghazali 1986, 3: 84).

Merujuk pembentangan al-Ghazālī tersebut berhubung proses pelaksanaan dhikr ism al-dhāt, dapat disimpulkan bahawa beliau telah membahagikan tingkatan zikir tersebut kepada empat peringkat. Peringkat pertama, iaitu dhikr al-lisān, peringkat kedua dikategorikan sebagai peringkat peralihan antara dhikr al-lisān dan dhikr al-qalb dan peringkat ketiga ialah dhikr al-qalb. Jika diteliti kedudukan proses zikir yang berlangsung di peringkat empat, ia didapati boleh disamakan dengan zikir pada keadaan ketiga yang telah dikemukakan oleh al-Qushayrī, iaitu keadaan al-ghaybah bi al-dhikr `an al-dhikr. Al-Ghazālī dilihat seolah-olah menggabungkan zikir pada keadaan ketiga dan keempat yang telah diketengahkan oleh al-Qushayrī ke dalam satu kategori sahaja, iaitu zikir di peringkat keempat. Dari satu sudut, al-Qushayrī dilihat lebih terperinci menghuraikan isu tersebut berbanding pembahagian zikir yang dilakukan oleh al-Ghazālī. Ketelitian serta kepekaan yang dimiliki al-Qushayrī terhadap perubahan hal yang berlaku dalam proses pengamalan zikir, membolehkan beliau mengutarakan perbezaan kedua-dua peringkat tersebut.

Walau bagaimanapun, al-Ghazālī secara tidak langsung membayangkan praktik zikir pada keadaan ketiga yang dimaksudkan oleh al-Qushayrī. Di samping itu, beliau menyatakan bahawa zikir di peringkat empat merupakan kemuncak zikir yang berada dalam kemampuan usaha dan ikhtiar seseorang murid. Usaha dan ikhtiar yang dimaksudkan di peringkat tersebut ialah, seseorang murid mampu berusaha mengekalkan tumpuan ingatan hanya kepada Allah sebagaimana dia mempunyai kemampuan menolak sedaya mungkin sebarang bentuk lintasan dalam hati yang mengganggu kejituan ingatan terhadap Allah s.w.t.. Urusan seterusnya adalah diserahkan serta dipulangkan kepada Allah untuk melimpahkan pelbagai rahmat dan kurnia kepada murid tersebut (al-Ghazālī 1986, 3: 31).

Jadual 2: Praktik Dhikr Ism al-Dhāt Menurut al-Ghazālī

Peringkat Zikir	Keadaan Zikir
Zikir Lisan	• Menyebut zikir jelas kedengaran di lidah.
Peringkat Peralihan antara Zikir Lisan dan Zikir Hati	• Menyebut zikir di lidah dan tumpuan sebutan zikir banyak dalam hati.
Zikir Hati	• Menyebut zikir dalam hati.
Peringkat Empat	• Mengingati makna zikir tanpa menyebut lafaz zikir dalam hati.

Sumber: Al-Ghazālī, 1986.

Praktik Dhikr Ism al-Dhāt Menurut al-Qushayrī

Al-Qushayrī banyak menekankan hal kerohanian yang terhasil pada murid ketika berzikir berbanding al-Ghazālī yang lebih memberi fokus kepada pra syarat praktik amalan tersebut. Pelbagai hal kerohanian yang dialami seolah-olah sebagai satu isyarat, pedoman atau satu penanda aras kepada tingkatan atau peringkat zikir yang dimiliki oleh seseorang murid. Keadaan tersebut dapat difahami apabila beliau menyifatkan murid yang mempunyai perasaan yang sangat mendalam untuk mengingati Allah sewaktu berzikir, aspek emosi dan aspek fizikalnya akan turut berubah.

Kenyataan beliau dengan lain perkataan bermaksud tumpuan ingatan fikiran yang kuat kepada Allah mempunyai pengaruh signifikan terhadap perubahan emosi seseorang dan sekaligus melibatkan perubahan perasaan terhadap aspek fizikalnya. Makna tersebut lebih jelas kelihatan apabila beliau mengaitkan perasaan seseorang yang merasakan tubuh badannya membesar berserta rasa yang teramat takut kepada Allah ketika berzikir (al-Qushayrī t.th., 32). Oleh itu, apabila seseorang mengalami perasaan sangat takut kepada Allah, maka sudah pasti fikiran seseorang juga sangat kuat bertumpu kepada sebahagian daripada makna Kebesaran, Keagungan dan Kesempurnaan Allah. Tidak mungkin pula seseorang yang sedang diselubungi oleh perasaan yang sangat takut kepada Allah, dalam waktu sama memikirkan tentang perkara yang tiada kaitan dengan Allah.

Tinjauan literatur menunjukkan bahawa pengalaman kerohanian yang dilalui oleh al-Qushayri adalah berasaskan sumber yang kukuh. Jika diteliti, terdapat beberapa potong ayat al-Quran membayangkan hubungan fikiran, emosi dan fizikal dalam konteks tersebut. Sebagai contoh daripada beberapa firman Allah, iaitu:

تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا

Maksudnya:

Mereka merenggangkan diri dari tempat tidur, (sedikit sangat tidur kerana mengerjakan sembahyang tahajud dan amal-amal soleh); mereka sentiasa berdoa kepada Tuhan mereka dengan perasaan takut (akan kemurkaannya) serta dengan perasaan ingin memperolehi lagi (keredannya).

(al-Sajdah 32: 16)

وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا

Maksudnya:

Dan berdoalah kepadanya dengan perasaan bimbang (kalau-kalau tidak diterima) dan juga dengan perasaan terlalu mengharap (supaya makbul).

(al-'A`raf 7: 56)

الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ

Maksudnya:

Iaitu orang-orang yang apabila disebut nama Allah, gerun gementarlah hati mereka.

(al-Hajj 22: 35)

اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ

الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ

Maksudnya:

Allah telah menurunkan sebaik-baik perkataan, iaitu kitab suci al-Quran yang bersamaan isi kandungannya antara satu dengan yang lain (tentang benarnya dan indahnya) yang berulang-ulang (keterangannya, dengan berbagai cara)

yang (oleh kerana mendengarnya atau membacanya) kulit badan orang-orang yang takut kepada Tuhan mereka menjadi seram; kemudian kulit badan mereka menjadi lembut serta tenang tenteram hati mereka menerima ajaran dan rahmat Allah.

(al-Zumar 39: 23)

Berdasarkan himpunan ayat al-Quran di atas, Allah s.w.t. mengaitkan orang-orang yang mengingati dan berdoa kepadaNya dengan sifat *khawf* (perasaan takut) dan *ṭam`* (perasaan sangat berharap). Kedua-dua sifat tersebut, merupakan natijah kepada satu sifat lain, iaitu mengingati Allah seperti yang disebut dalam al-Quran sebagai *dhukira Allāh* dan *yad`ūna Rabbahum* atau dengan lafaz *'ud`ūh*. Oleh itu, mengingati Allah dengan erti kata sebenar ialah apabila terzahir dalam kesedaran diri seseorang rasa wujud Allah secara berkekalan, dan ingatan tersebut akan membuahakan perasaan takut kepada Allah kerana sedar tentang sifat keagunganNya (*Jalāl*) di samping timbul perasaan tamak kepada keredaanNya sewaktu memandang kesempurnaanNya (*Jamāl*).

Apabila hubungan antara ingatan fikiran dan emosi murid yang berzikir terjalin secara utuh, ia juga turut mempengaruhi fizikal murid tersebut. Hal demikian telah dibayangkan oleh Allah dalam al-Quran sebagai menggeletar (*taqsha`irr*) seluruh anggota (*julūd*) orang-orang yang takut kepadaNya. Sifat menggeletar seluruh anggota tubuh dan sifat lembut segala anggota (*talīn julūduhum*) adalah salah satu contoh yang disebut secara langsung dalam al-Quran untuk menunjukkan wujudnya hubungan antara fizikal, emosi dan ingatan fikiran dalam konteks mengingati Allah s.w.t.. Hal ini tidak bererti perasaan lain terhadap perubahan fizikal ketika berzikir tidak mempunyai hubungan tersebut. Perubahan berlaku kepada anggota badan seperti pengalaman yang dilalui oleh al-Qushayrī dan lainnya adalah bergantung kepada pengamatan seseorang ketika berzikir di samping hal berkenaan memerlukan pengiktirafan syeikh tentang kebenarannya.

Seterusnya, berhubung peringkat atau tahap yang dilalui oleh murid semasa praktik dhikr ism al-dhāt, pembahagian peringkat zikir dilakukan oleh al-Qushayrī berpandukan tahap ingatan murid kepada Allah s.w.t.. Semakin teguh ingatan kepada Allah, semakin tinggi peringkat zikir yang dicapai oleh seseorang murid. Oleh itu, dalam setiap peringkat zikir yang dilalui oleh murid, asas penting yang diberi perhatian ialah kekuatan penumpuan ingatan hati kepada Allah dan bukannya perubahan perihal kerohanian yang dialami. Namun, biarpun mengingati Allah dianggap sebagai asas penting dalam konteks tersebut, setiap murid tidak harus memadai atau mencukupi untuk berada pada peringkat paling minimum sahaja (al-Qushayrī t.th., 32).

Dari aspek lain, kepelbagaian peringkat zikir yang digambarkan berlaku dalam praktik amalan berkenaan adalah juga diistilahkan sebagai *tajallī* Allah terhadap hambaNya. Maksudnya, Allah s.w.t. mengurniakan *ma`rifah* kepada hamba dengan cara mengurniakan kefahaman tentang sebahagian daripada makna kesempurnaan, kebesaran dan keagungan zat dan sifat-sifatNya yang dapat disaksikan (*mushāhadah*) oleh hamba ketika berada di satu-satu peringkat zikir tersebut. Sebagai contoh, pada ketika seseorang murid berzikir di peringkat al-ghaybah 'an jami' al-'ashya' dan peringkat al-ghaybah bi al-dhikr min nafsih (al-Qushayrī t.th., 152), beliau dikurniakan *ma`rifah* tentang makna hakikat *fanā* (lenyap) segala kewujudan makhluk daripada pandangan batin, dan yang kekal itu hanya wujud Allah sahaja. Dengan ungkapan lain, hal tersebut sebagai satu kefahaman dan penghayatan tentang makna firman Allah:

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾

Maksudnya:

Segala yang ada di muka bumi itu akan binasa. Dan akan kekallah zat Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan.

(al-Rahman 55: 26-27)

Sementara peringkat ketiga dan keempat, iaitu al-ghaybah bi al-dhikr `an al-dhikr dan al-ghaybah wa al-ḥudūr (al-Qushayrī t.th., 152), *ma`rifah* yang mungkin terzahir kepada murid ketika itu ialah makna mentauhidkan Allah dari sudut perbuatanNya (*tawhīd al-af`āl*). Ia terhasil apabila seseorang dapat menyaksikan segala hakikat kejadian dan perbuatan hanya datang daripada Penciptanya, sebagai suatu penghayatan kepada makna firman Allah s.w.t.:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾

Maksudnya:

Padahal Allah yang mencipta kamu dan benda-benda yang kamu buat itu.

(al-Ṣaffat 37: 96)

Praktik Dhikr Ism al-Dhāt Menurut al-Ghazālī

Merujuk pelaksanaan dhikr ism al-dhāt yang telah dibincangkan oleh al-Ghazālī, huraian tentangnya tidak terperinci berbanding dengan pembentangan yang telah dikemukakan oleh al-Qushayrī. Namun perbincangan al-Ghazālī didapati mengandungi beberapa aspek yang cukup bermakna dalam konteks amalan tersebut. Kajian mendapati beliau mengambil pendekatan yang sama dengan al-

Qushayrī dari aspek memulakan amalan berzikir secara lisan. Bagaimanapun, menerusi gaya bahasa, catatan beliau dapat difahami bahawa sebutan lidah disifatkan sebagai pembantu hati atau pemudah cara untuk menjadikan hati menyebut nama Allah. Oleh kerana itu, dalam catatan lain beliau, zikir tersebut mula dipraktikkan oleh murid dengan hati sahaja. Hal demikian menunjukkan fokus amalan tersebut adalah di hati dan bukan di lidah. Namun, oleh kerana kedudukan atau persediaan kerohanian seseorang itu berbeza, maka seseorang yang hatinya agak sukar untuk diajar menyebut zikir tersebut, terlebih dahulu ia diajar supaya menyebutnya di lidah, agar hati segera dapat menyebutnya pula.

Secara umum, praktik dhikr ism al-dhāt menurut al-Ghazālī terbahagi kepada dua iaitu di peringkat lisan dan peringkat hati. Namun jika diperincikan, praktik tersebut boleh dibahagikan kepada empat peringkat seperti yang telah dihuraikan. Dalam menangani isu praktik amalan berkenaan, al-Ghazālī kelihatan tidak banyak menyentuh soal perubahan fizikal hasil daripada kesan zikir atau hal-hal seumpamanya seperti telah dilakukan oleh al-Qushayrī. Hal demikian kerana natijah zikir yang dicapai telah dianggap beliau sebagai satu rahsia yang tidak seharusnya diceritakan kecuali kepada guru sahaja sebagai semakan atau pengesahan terhadap kebenaran praktik seseorang murid. Oleh kerana itu, beliau didapati membuat penegasan tentang hal tersebut dalam catatannya ketika menghuraikan praktik amalan berkenaan.

Keutamaan terhadap perkara lebih penting adalah satu andaian lain yang menjadi asas bagi al-Ghazālī untuk tidak banyak mengetengahkan hal ehwal tersebut dalam catatan beliau. Maksudnya, perkara yang lebih penting dan utama dalam praktik dhikr ism al-dhāt ialah tercapainya sifat berkekalan ingatan hati kepada Allah Yang Maha Esa. Sementara hal-hal lain yang dinisbahkan kepada sifat tersebut adalah suatu perkara sampingan yang tidak mencatatkan kedudukan seseorang murid di sisi Allah. Oleh itu, satu huraian yang dilakukan oleh al-Ghazālī adalah berfokus secara langsung kepada atur cara praktik amalan dimaksudkan. Namun begitu dalam hal ini, pendekatan yang dilakukan oleh al-Ghazālī lebih menarik kerana konsepnya mudah difahami untuk mencapai matlamat dikehendaki.

Suatu hal lain yang ingin ditonjolkan di sini ialah, pada pandangan al-Ghazālī hal kerohanian murid yang berzikir didapati banyak berlaku ketika mereka berzikir di peringkat hati tetapi bukan banyak di peringkat lidah sebagaimana difahami daripada kenyataan al-Qushayrī. Namun, perselisihan pandangan dalam hal berkenaan tidak menimbulkan sebarang kekeliruan. Ini kerana semua hal kerohanian seperti rasa yang amat takut kepada Allah atau perkara yang terhasil daripada amalan berzikir sama ada di peringkat lidah mahu pun peringkat hati, adalah merujuk perubahan hal-hal atau sifat-sifat hati sahaja.

Menerusi keterangan al-Ghazālī juga (al-Ghazālī (c) 1988, 42), berzikir menyebut nama Allah dalam hati boleh berlaku dalam tiga keadaan. Pertama, menyebut lafaz Allāh dalam keadaan memaksa (*takalluf*) atau melatih diri supaya hati dapat menyebutnya. Di samping itu ingatan murid terhadap makna lafaz zikir yang disebut juga adalah sukar untuk dihadirkan bersama-samanya. Murid dalam keadaan pertama tersebut akan mendapati dirinya sukar untuk menyebut lafaz Allāh jika hati tidak diberi tumpuan penuh untuk menyebutnya. Malah hati tidak akan menyebutnya jika murid tidak mengarahkan tumpuan untuk menyebut, dan ingatannya pula akan menerawang kepada perkara selain Allah jika tumpuan ingatannya tidak dihadapkan kepada makna zikir tersebut. Manakala keadaan kedua, lafaz zikir tersebut mula berjinak di hati menjadikan murid mudah menyebutnya tanpa perlu paksaan di samping fikirannya juga mudah memberi tumpuan terhadap makna zikir. Bagaimanapun, jika murid berhenti daripada menyebutnya, hati juga turut berhenti menjalankan sebutan tersebut, manakala fikirannya pula masih lagi boleh leka dengan pelbagai perkara selain Allah. Sementara keadaan ketiga, hati mula boleh menyebut lafaz Allah tanpa memerlukan murid itu memaksa diri atau melakukan latihan tubi untuk menyebutnya, dan ingatannya kepada Allah mula utuh bertapak dan bersemadi dalam hati serta tidak mudah karam dalam ingatan kepada perkara selain Allah.

Ketiga-tiga keadaan zikir tersebut masih lagi dianggap oleh al-Ghazālī sebagai kulit luar (*qishr*) yang boleh menyampaikan seseorang kepada inti sari zikir sebenar (*al-lubb*) (al-Ghazālī (c) 1988, 42). Tahap zikir di peringkat keempat yang digambarkan oleh al-Ghazālī dalam perbincangan lepas yang juga diistilahkan beliau sebagai *al-fanā'* adalah merupakan inti sari zikir sebenar yang menjadi matlamat bagi zikir lisan dan zikir hati. Murid di peringkat ini tidak lagi menyebut lafaz Allāh dengan lidah mahupun hati, bahkan penumpuan murid terhadap hati turut lenyap kerana ketika itu tumpuan ingatan hati adalah hanya kepada Allah semata-mata secara menyeluruh (*al-'istighrāq*) (al-Ghazālī (c) 1988, 42).

Berdasarkan huraian di atas, dapat disimpulkan bahawa sebutan zikir dalam konteks ini adalah berbeza dengan ingatan kepada makna lafaz zikir yang disebut. Oleh itu, selagi tumpuan ingatan hati murid kepada Allah ketika berzikir masih tumpul atau dengan lain perkataan, masih banyak lintasan ingatan kepada perkara-perkara lain, maka selama itu juga dia kekal berada di peringkat zikir dalam erti kata menyebut serta mengulang-ulang lafaz dhikr ism al-dhāt. Namun, setelah tumpuan ingatan kepada Allah menjadi kuat sehingga semua pemerhatian serta pemusatan ingatan dan pancaindera tertumpu kepada makna lafaz Allāh semata-mata dan tidak lagi kepada sebutan lafaz, ketika itu murid

berkenaan mula dikatakan melangkah ke peringkat *murāqabah* atau peringkat keempat yang dimaksudkan oleh al-Ghazālī.

Kesimpulan

Amalan dhikr ism al-dhāt adalah satu amalan yang telah diperakui kepentingannya oleh al-Qushayrī dan al-Ghazālī sebagai suatu instrumen membolehkan seseorang muslim itu menjalin hubungan iman kepada Allah sampai ke peringkat terbaik. Rumusan dapat dibuat berpandukan proses pengamalan zikir menurut al-Qushayrī, dhikr ism al-dhāt adalah diamalkan di peringkat pertama, iaitu peringkat dhikr al-lisān, namun di dalam empat keadaan berbeza pula, iaitu al-ghaybah `an jamī` al-`ashya`, al-ghaybah bi al-dhikr `an nafsih, al-ghaybah bi al-dhikr `an al-dhikr dan al-ghaybah wa al-ḥudūr. Zikir di peringkat kedua yang diistilahkan oleh beliau sebagai hal al-baqā', dhikr ism al-dhāt masih lagi dilaksanakan seperti di peringkat pertama tetapi semata-mata dengan hati.

Manakala, dhikr ism al-dhāt menurut al-Ghazālī adalah diamalkan hanya di tiga peringkat pertama sahaja, iaitu peringkat dhikr al-lisān, peringkat peralihan antara dhikr al-lisān dan dhikr al-qalb dan peringkat dhikr al-qalb. Namun, zikir di peringkat keempat, beliau tidak lagi menjadikan dhikr ism al-dhāt sebagai fokus dalam proses dhikr Allāh seperti yang dilaksanakan dalam tiga peringkat sebelumnya. Walau bagaimanapun, matlamat yang ingin dicapai oleh kedua-dua mereka hanya satu sahaja, iaitu membentuk seorang insan kamil yang memiliki hati yang dimakmurkan dengan dhikr Allāh, menyebabkan tidak ada ruang bagi lintasan jahat untuk bertapak dalamnya. Kedua-dua tokoh tersebut mengetengahkan suatu gagasan penting untuk dijadikan panduan dalam pembentukan peribadi mulia yang diredai Allah bermula daripada generasi mereka hingga ke generasi kontemporari kini.

Rujukan

- A`Abd al-Majīd al-Khānī, 1997, *al-Kawakib al-Durriyyah `alā al-Ḥadā'iq al-Wardiyyah*, tahkik Muhammad Khālid al-Kharsah, Beirut: Dār al-Bayrūti.
- Abū `Ismā'īl al-Harawī, t.th., *Manāzil al-Sā'irīn 'ilā Ḥaqq al-Mubīn, Sharh `Afīf al-Dīn Sulāyman Ibn `Alī al-Tilimsānī*, Tunisia: Markaz al-Dirāsāt wa al-'Abhāth al-'Iqtisādiyyah wa al-'Ijtimā'iyah.
- Al-Ghazālī, (a) 1988, *al-Munqidh min al-Dalāl dalam Majmū`ah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Ghazālī, (b) 1988, *Rawḍah al-Ṭalībīn wa `Umdah al-Sālikīn dalam Majmū`ah Rasā'il Al-Imām al-Ghazālī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah
- Al-Ghazālī, (c) 1988, *Kitāb al-'Arba'īn fī Usūl al-Dīn*, Beirut: Dār al-Jayl.
- Al-Qushayrī, t.th., *Tartīb al-Sulūk fī Tariq Allāh Ta`ālā*, tahkik: Ibrāhīm Basyūnī, t.t.p.
- Al-Subkī Taj al-Dīn `Abd al-Wahhāb bin `Alī, 1964, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*, Kaherah: `Isā al-Bab al-Ḥalabī.
- Trimingham, J.S, 1971, *The Sufi Orders In Islam*, London: Oxford University Press, Ely House.

SYED HADZRULLATHFI SYED OMAR

Falkulti Pengajian Kontemporari Islam
Universiti Sultan Zainal Abidin
Kampus Gong Badak
21300 Kuala Terengganu, MALAYSIA.
Emel: sylutfi@udm.edu.my

ENGKU IBRAHIM ENGKU WOK

Falkulti Pengajian Kontemporari Islam
Universiti Sultan Zainal Abidin
Kampus Gong Badak
21300 Kuala Terengganu, MALAYSIA.
Emel: ibrahim@udm.edu.my

ROHAIZAN BARU, Ph.D.

Falkulti Pengajian Kontemporari Islam
Universiti Sultan Zainal Abidin
Kampus Gong Badak
21300 Kuala Terengganu, MALAYSIA.
Emel: rohaizan@udm.edu.my