

Isu Melihat Allah SWT di Akhirat Antara Al-Būṭī dan Salafiyah Semasa

Abdul Quddus Hashim, Abdull Rahman Mahmood

Jabatan Ushuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia.
43600, UKM Bangi Campus, Selangor Darul Ehsan Malaysia
E-mail: que_yus@yahoo.com; abrm@ukm.edu.my

Abstrak – Isu dalam menetapkan orang mukmin melihat Allah S.W.T. di akhirat terdapat perselisihan di antara aliran al-Ashaṅīrah dan Salafiyah semasa. Aliran Salafiyah semasa berpegang bahawa orang mukmin melihat Allah di akhirat adalah dengan keadaan Allah bertempat, berarah dan berjirim. Manakala al-Ashaṅīrah pula berpandangan bahawa orang mukmin melihat Allah di akhirat tanpa berjirim, bertempat dan berarah. Al-Būṭī merupakan seorang pengkaji tentang aliran al-Ashaṅīrah yang sentiasa memberi pandangan terhadap aliran-aliran yang berbeza daripada pandangan al-Ashaṅīrah. Beliau banyak berkecimpung di dalam perdebatan, penyelidikan dan penulisan. Untuk tujuan demikian kajian ini diketengahkan untuk meneliti penghujahan antara al-Būṭī dan aliran Salafiyah semasa di dalam isu melihat Allah s.w.t. di akhirat. Kajian ini menggunakan metodologi kualitatif yang menjurus kepada metode dokumentasi, kajian pensejarahan dan analisis perbandingan. Hasil kajian dalam isu ini menunjukkan penghujahan al-Būṭī adalah jelas dengan menggunakan dalil naqli dan akal yang seimbang. Selain itu penghujahan beliau adalah selari dengan pandangan Ahli Sunah Waljamaah. Manakala penghujahan salafiyah mempunyai perbezaan di antara Imam Ahmad dan sebahagian mereka yang mengikut pegangannya.

Kata kunci : Al-Būṭī, Salafiyah, melihat Allah.

I. Pendahuluan

Melihat Allah S.W.T. di akhirat merupakan isu yang berlaku di kalangan umat Islam kerana pemahaman yang berbeza dalam memahami dalil naqli dan akli. Pertelingkahan hujah di dalam mengesabitkan samada orang mukmin dapat melihat Allah atau tidak telah terbahagi kepada dua golongan. Di antara golongan yang menafikan bahawa orang mukmin dapat melihat Allah adalah Muṅtazilah dan Jahmiyyah. Aliran Muṅtazilah menggunakan hujah akal di dalam menafikan orang mukmin melihat Allah. Kerana setiap apa yang dilihat melazimkan ia berjirim dan bertempat. Maka kejisiman dan tempat adalah mustahil bagi Allah. Aliran Jahmiyyah pula menafikan orang mukmin melihat Allah kerana berdasarkan kaedah *taṅṅtil* pada dalil naqli. Mereka hanya berpegang bahawa orang mukmin hanya menunggu ganjaran daripada Allah. Manakala di antara aliran yang membenarkan orang mukmin dapat melihat Allah adalah Salafiyah dan al-Ashaṅīrah. Salafiyah menolak pegangan yang menggunakan konsep akal dan *taṅṅtil* dalam memahami dalil naqli menjelaskan bahawa orang mukmin dapat melihat Allah. Begitu juga aliran al-Ashaṅīrah menggunakan penghujahan dalil naqli dan akli berpegang bahawa orang mukmin dapat melihat Allah. Walau bagaimanapun kedua-dua aliran ini mempunyai perselisihan apabila Salafiyah menetapkan bahawa kaifiat melihat Allah iaitu berarah dan bertempat. Tetapi al-Ashaṅīrah hanya menetapkan orang mukmin melihat Allah tanpa apa jua kaifiat. Al-Būṭī sebagai salah seorang sarjana daripada aliran al-Ashaṅīrah kontemporari berinteraksi dengan penghujahan terhadap Salafiyah.

II. Biografi Al-Būtī

Nama penuh Sheikh al-Būtī adalah Muhammad Sañīd bin Ramadhan bin ÑUmar bin Murad. Beliau dilahirkan di sebuah perkampungan yang dikenali dengan nama Jīlikā. Perkampungan tersebut terletak di sebuah kepulauan yang dikenali dengan nama Semenanjung Butan dalam bahasa Kurdi manakala dalam bahasa Arab kepulauan tersebut dikenali dengan nama Semenanjung Ibn ÑUmar (al-Būtī 2005: 13). Pada mulanya bapa beliau ingin menamakan al-Būtī dengan Muhammad Fadil kemudian mengubahnya kepada Muhammad Sañīd sempena nama seorang tokoh ulama yang disegani iaitu Sañīd al-Mashur (al-Būtī 2005: 23). Bapa beliau merupakan seorang tokoh ulama Kurdi yang dikenali dengan Sheikh Mullā Ramadan dilahirkan pada tahun 1888M. Pekerjaan beliau adalah sebagai seorang petani bersama ayahnya iaitu Murad. Al-Būtī hanya mengetahui salasilah keluarganya sehingga kepada moyangnya sahaja (al-Būtī 2005: 13). Ibu al-Būtī bernama Manjī merupakan seorang wanita yang banyak beribadat dan bertakwa (al-Būtī 2005: 23). Hasil perkahwinan kedua-duanya dikurniakan empat orang cahaya mata iaitu Zainab, Muhammad Sañīd, Rokiah dan Nañimah. Al-Būtī merupakan anak kedua dan anak tunggal lelaki (al-Būtī 2005: 55). Apabila Turki diperintah oleh Mustafa Kamal Atatürk dalam sistem pemerintahan sekular, keluarganya telah berhijrah ke Damsyik di mana pada ketika itu usia beliau menjangkau empat tahun (al-Būtī 2005: 29, Muhammad 2009: 15).

Semasa menetap di Damsyik, ketiga-tiga adik beradiknya telah meninggal dunia pada usianya masih kecil. Ketika umurnya mencecah tiga belas tahun ibunya pula meninggal dunia. Kemudian bapanya telah berkahwin kali kedua dengan seorang wanita Turki (al-Būtī 2005: 55). Apabila al-Būtī mencapai usia lapan belas tahun bapanya meminta agar beliau mendirikan rumah tangga dengan saudara perempuan ibu tirinya yang lebih tua usianya daripada beliau. Pada mulanya al-Būtī menolak kerana merasakan terlalu awal. Namun setelah bapanya memujuk dengan memberi beberapa alasan yang sesuai maka beliau menerimanya (al-Būtī 2005: 61-62). Perkahwinannya telah dikurniakan tujuh orang cahaya mata di mana enam daripadanya lelaki dan seorang perempuan (Zulkifli al-Bakri 2013: 6). Bapa al-Būtī telah meninggal dunia pada hari Selasa 15 Mei 1990 pada usia 102 tahun di Damsyik (al-Būtī 2005: 170). Kehidupan al-Būtī diteruskan sehingga beliau meninggal dunia pada 21 Mac 2013 akibat dibom semasa menyampaikan kuliah mingguan pada malam Jumaat di Masjid al-Iman Damsyik (Muhammad Rashidi 2015:6).

III. Pembelajaran

Pembelajaran al-Būtī bermula dengan menghafal al-Quran melalui seorang guru wanita ketika berusia enam tahun. Beliau hanya mengambil masa selama enam bulan untuk menghabiskan 30 puluh juzuk hafalannya. Kemudian bapanya menghantar beliau ke sekolah persendirian *Zaqq al-Qarmani* berdekatan *Sūq Sarūjah*. Di sini beliau mempelajari matapelajaran ilmu agama, bahasa Arab, Matematik dan ilmu-ilmu lain (al-Būtī 2005: 56). Selain menghadirkan diri ke sekolah secara formal, al-Būtī juga dididik di rumah oleh bapanya. Bapanya mengajar beliau tentang akidah kemudian ringkasan sirah Rasulullah s.a.w. dan juga ilmu-ilmu alat dalam disiplin ilmu agama seperti Nahwu dan Sharaf, sehinggakan dikehendaki menghafal beberapa karya ulama silam seperti *al-Fiyyah Ibn Mālik* dalam Nahu (al-Būtī 2005: 57) dan juga *Ukud al-Jaman* oleh Imam as-Suyuti mantik, balaghah, syair, usul fiqh dan lain-lain (al-Būtī 2005: 60). Maka beliau mendapatkan asas ilmu-ilmu agama seperti fiqh, akidah dan tasawuf adalah daripada bapanya sendiri.

Selain itu al-Būtī meneruskan pengajian dengan seorang ulama yang terkemuka di bandar Damsyik iaitu ÑAllamah Sheikh Hasan Habannakah al-Maydanī (1908M-1978M) di sebuah masjid yang bernama Jamiñ Manjak di kawasan al-Midān. Kemudian Jamiñ tersebut bertukar menjadi Māhad al-Tawjiyyah al-Islāmī (al-Būtī 2005: 58). Selepas menamatkan peringkat menengah tinggi beliau melanjutkan pengajiannya ke Universiti al-Azhar dan berjaya memperolehi ijazah pertama dalam bidang syariah daripada Fakulti Syariah dan juga Diploma Pendidikan daripada Fakulti Bahasa Arab pada tahun 1956 (al-Būtī 2005: 63). Beliau pulang ke Syria dan berkhidmat sebagai guru di sebuah sekolah yang terletak di bandar Hims dari tahun 1958 sehingga 1960 (al-Būtī 2005: 128). Pada tahun 1960 beliau diterima untuk mengajar di Universiti Damsyik kemudian dihantar untuk melanjutkan pengajiannya di peringkat sarjana dan doktor falsafah di Universiti Al-Azhar dan berjaya menamatkannya pada tahun 1965 (Muhammad 2009: 16). Beliau pulang serta meneruskan kerjayanya sebagai pensyarah di Universiti Damsyik sehingga akhir hayatnya (Muhammad Rashidi 2015: 9).

IV. Pemikiran dan Metodologi Akidah

Pemikiran akidah al-Būtī dapat dilihat berdasarkan karya-karya beliau seperti Kubrā Yaqiniyyāt al-Kawniyyah, al-Mazhab al-Tawhidiyyah wa al-Falsafat al-Muñasarah dan al-Salafiyyah Marhalah Zamāniyyah Mubārakah Lā Mazhab Islāmī. Al-Būtī menggunakan manhaj ilmu Kalam dalam membahaskan dan menyelesaikan isu yang berkaitan dengan akidah. Ilmu Kalam yang beliau maksudkan adalah ilmu yang menggunakan hujah akal dalam mempertahankan pegangan akidah yang benar. Bukan seperti sangkaan orang jahil bahawa ilmu Kalam adalah ilmu yang mengandungi ilmu mantiq Yunani (al-Būtī 1996: 153). Maka secara jelas metodologi di dalam karya beliau adalah menggunakan mantik akal (manhaj al-Mantiqi al-Aqli) yang bersumberkan kepada pendalilan jelas yang mempunyai nilai ilmiah

mengikuti perkembangan dan peredaran zaman. Serta beliau tidak menggunakan metodologi mantiq Yunani (Mantiq al-Surī) (al-Būṭī 2006: 18).

Metodologi pendalilan al-Būṭī adalah mengikut manhaj Ahli Sunah Waljamaah iaitu bersumberkan al-Quran, sunah, ijma' dan qias. Beliau meletakkan al-Quran sebagai pendalilan yang tertinggi di samping hadis merupakan pendalilan kedua yang menjadi penerangan kepada al-Quran. Ijma' merupakan pendalilan yang ketiga di kerana terdapat banyak periwayatan hadis yang menyeru agar umat Islam berpegang dengan ijma' ummah. Seterusnya beliau menjadikan qias adalah sumber yang keempat di dalam perundangan Islam (al-Būṭī 1996: 72). Al-Būṭī menjelaskan bahawa terdapat dalil daripada al-Quran yang menjadi seruan kepada umat Islam supaya berpegang kepada metodologi yang sah di dalam epistemologi ilmu. Di antaranya adalah firman Allah (17: 36): Terjemahannya: dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta dipertanggungjawabkan. Begitu juga al-Quran secara jelas melarang umat Islam daripada mengikut akal fikiran yang tidak mengikut sistem yang betul sehingga menyebabkan berfikir secara menyeleweng dan diluar daripada manhaj ilmu (al-Būṭī 2006: 32). Firman Allah (10: 36): Terjemahannya: dan kebanyakan mereka tidak mengikuti kecuali persangkaan saja. Sesungguhnya persangkaan itu tidak sedikitpun berguna untuk mencapai kebenaran. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang mereka kerjakan.

Berdasarkan dalil al-Quran ini, al-Būṭī merumuskan kepada memahami metode yang betul adalah dengan satu ungkapan (al-Būṭī 2006: 34):

إن كنت ناقلًا فالصحة، وإن كنت مدعيًا فالدليل

Maksudnya: Jika anda menyampaikan suatu berita maka pastikan kesahihannya, jika anda mendakwa sesuatu pastikan pembuktian kebenarannya.

Di dalam memberi kritikan kepada aliran Salafiyah al-Būṭī menggunakan metode penyatu. Ini kerana metode ini adalah mengkaji maksud-maksud yang tersembunyi dan mencari hakikat yang diterima oleh akal serta fitrah semulajadi manusia sehingga membawa manusia bersikap adil bukan terpengaruh dengan perasaan (al-Būṭī 1996: 60). Beliau membahagikan kepada tiga bahagian. Pertama adalah memastikan kesahihan nas yang diambil daripada Rasulullah s.a.w. sama ada al-Quran ataupun hadis. Pada bahagian ini, Sheikh al-Būṭī menjelaskan ketegori khabar terdapat tiga jenis iaitu mutawatir, ahad dan daif. Pengklafikasi terhadap khabar ini berdasarkan metode pengkajian ahli hadis yang memeriksa jalur periwayatan yang benar dan sampai kepada Rasulullah S.A.W. (al-Būṭī 1996: 64-68). Kedua adalah memahami dan memproses sesuatu nas secara mendalam terhadap nas-nas yang dibentangkan dengan menggunakan kaedah tatabahasa Arab di dalam menjelaskan nas-nas tersebut. Beliau membahagikan penggunaan kaedah bahasa Arab kepada dua iaitu petunjuk (*dilālah*) dan penerangan (*bayān*). *Dilālah* adalah berhubung kait dengan petunjuk lafaz ke atas makna. Maka beliau menggunakan kaedah-kaedah bahasa seperti hakikat, majaz, musytarak, mantuq, mafhum dan lain-lain. *Bayān* pula adalah pemerhatian kepada lafaz-lafaz yang berlaku bertentangan di antara satu sama lain (al-Būṭī 1996 :78). Ketiga al-Būṭī menggunakan kaedah tarjih di dalam dalil yang mempunyai perbezaan di antara satu sama lain dan yang mempunyai kontradiksi. Pada tahap ini, beliau menjelaskan bahawa seseorang yang telah mencapai pada peringkat ijthad mampu mengeluarkan keputusan daripada nas-nas yang dibentangkan. Maka proses ini dinamakan sebagai ilmu usul fiqh atau kaedah mentafsirkan teks (al-Būṭī 1996: 79).

V. Salaf dan Salafiyah

Pendefinisian Salaf dari sudut etimologi adalah membawa maksud semua yang terdahulu daripada datuk dan nenek moyang serta segala yang berkaitan kaum kerabat sama ada dari segi usia mahupun kedudukan mulia. Antara perkataan yang biasa digunakan ialah al-Salaf al-Soleh iaitu generasi ayah dan datuk yang dimuliakan (Muhammad Bākarīm 2008: 108). Dari sudut termonologi terdapat perselisihan dalam menentukan had tempoh pada mengklafikasikan penamaan Salaf. Sebahagian ulama menghadkan tempoh waktu golongan Salaf hanya pada zaman para Sahabat sahaja. Ini dinukilkan daripada pandangan kebanyakan syarahan Ibn Abī Zaid al-Qairuwānī (Muhammad Bākarīm 2008: 109). Manakala Imam al-Ghazālī telah memilih ruang waktu bagi golongan Salaf berkitar dalam dua generasi iaitu zaman para Sahabat dan Tabi'in (al-Ghazālī 1302: 3). Namun Pandangan yang lebih masyhurdalam penetapan bagi generasi Salaf adalah mereka yang hidup pada tiga kurun yang dimuliakan oleh Rasulullah s.a.w. iaitu para Sahabat, Tabi'in dan Tabi'īn Tabi'in. Baginda bersabda “ sebaik-baik kurun ialah kurunku kemudian kurun selepasku, kemudian kurun selepasnya, kemudian kurun yang selepas daripadanya” (Abdul Majid 2012: 227).

Menurut Mahmud Khofajī barangsiapa yang menetapkan golongan Salaf adalah terdiri daripada mereka yang berada di zaman para Sahabat, Tabi'in dan Tabi' Tabi'in merupakan pandangan yang tepat (Muhammad Bākarīm 2008: 111). Selain itu juga terdapat sebahagian ulama daripada kalangan al-Asha'irah meluaskan tempoh masa tersebut dengan menetapkan generasi Salaf adalah mereka yang hidup sebelum 500 Hijrah, manakala Khalaf adalah generasi yang datang selepasnya (al-Bajūrī 2002: 215). Daripada beberapa pandangan yang dikemukakan oleh tokoh sarjana

Islam pada penetapan ruang waktu bagi generasi Salaf, al-Būtī memilih kepada pandangan yang mashyur dan merupakan pandangan jumbuh ulama bahawa generasi Salaf merupakan golongan yang hidup di dalam kurun ketiga yang diberkati (al-Būtī 1996: 10).

Menurut al-Samṅāni, perkataan Salafi adalah nisbah kepada Salaf dalam mengambil sepenuhnya mazhab Salaf. Dinisbahkan atau menisbahkan kepada Salaf berdasarkan huruf al-Yā yang terdapat padanya adalah dikenali sebagai al-Yā nisbah. Maka Salafi adalah yang menasabkan dirinya atau menasabkan selainnya bagi jamaah yang telah terdahulu (al-Zanaydī 1998:19). Bin Bāz menjelaskan bahawa Salaf adalah generasi pertama dan mulia daripada umat ini, barangsiapa yang berjalan mengikut mereka adalah dikenali sebagai Salafi manakala mereka yang menyalahinya dikenali sebagai Khalaf (al-Tuwayjirī 1998: 203). Pengertian Salafi menurut al-Bānī adalah mereka yang mengikut manhaj Salaf di dalam pegangan akidah, muamalah, hukum hakam, penyucian jiwa, tarbiah dan penyucian jiwa. Maka istilah Salafi merujuk kepada manhaj bukan kepada jamaah tertentu sepertimana yang di sangka oleh kebanyakan orang (ṅAmrū ṅAbd al-Manṅam Salīm 2008: 13). Menurut al-Bānī lagi ciri-ciri Salafiyah adalah berpegang dengan manhaj yang enam iaitu berpegang teguh dengan al-Quran dan Sunah serta membersihkan daripada pandangan-pandangan yang tidak kuat di dalam mazhab. Menolak kejumudan di dalam mazhab dengan kembali dengan al-Quran dan sunah. Berpegang teguh dengan tauhid serta meninggalkan segala amalan yang bidaah. Mencari ilmu yang bermanfaat dan mentarbiah masyarakat dengan hikmah (ṅAmrū ṅAbd al-Manṅam Salīm 2008: 22). Salafi diperkenalkan adalah untuk mengembalikan umat Islam kepada konteks asal pegangan Salaf al-Soleh. Ini terjadi apabila variasi aliran, pemikiran dalam akidah dan kerangka ilmu Kalam yang terbit daripada aliran Muṅtazilah terbentuk sehingga membawa kepada perpecahan di kalangan umat. Di antara isu yang kronis adalah perdebatan mengenai penciptaan Al-Quran. Masing-masing mendakwa dan mengiktirafkan hanya pegangan mereka sahaja yang benar manakala selainnya adalah batil (Aden Rosadi 2015: 197-198).

Perkataan Salafiyah juga adalah nisbah seperti perkataan Salafi pada sebutannya, tetapi mempunyai makna yang berbeza pada sudut yang lain iaitu ciri-ciri khas dan keutamaan yang disandar kepada Salaf dari sudut tingkah laku, sunah, kelebihan dan lain-lain (al-Zanaydī 1998: 19). Menurut pandangan Muhammad ṅImarah pengertian Salafiyah mempunyai makna yang sukar ditakrifkan dengan tepat. Terdapat pengertian Salafiyah membakwa makna sebagai aliran tradisi dan jumud serta terbelakang dalam pemikiran. Selain itu, ia membawa makna aliran untuk membasmi amalan-amalan khurafat dan bidaah serta mengeluarkan daripada kebekuan pemikiran. Makna-makna yang samar ini terjadi disebabkan sebahagian golongan Salafiyah membebaskan akal daripada perkara-perkara bidaah dan khurafat. Terdapat sebahagian yang lain menolak penggunaan akal bahkan hanya tertakluk kepada teks semata-mata. Sebahagian yang lain mengangkat dan meraikan penggunaan akal (Muhammad ṅImarah 1991 :125). Menurut Abū Zahrā aliran Salafiyah tergolong daripada kalangan yang cenderung dengan penggunaan gelaran Salaf. Mereka telah muncul pada kurun keempat Hijrah daripada mazhab Hanabilah. Pandangan mereka adalah menifestasi daripada pendapat Imam Ahmad bin Hanbal. Kemudian aliran Salafiyah diteruskan kembali pada kurun ketujuh Hijrah oleh Ibn Taimiyyah dengan pengukuhan dakwaan beliau untuk kembali kepada pandangan Salaf. Selepas itu aliran ini dihidupkan kembali pada kurun kedua belas Hijrah oleh Muhammad bin ṅAbd al-Wahāb di kepulauan Arab dengan gelaran Wahabiyyah (Abū Zahrā t.t: 177).

Tokoh pertama yang menjadi sandaran bagi aliran Salafiyah adalah Imam Ahmad bin Hanbal. Beliau merupakan tokoh yang awal menyeru umat Islam untuk kembali kepada pegangan Salaf. Ketika mana umat Islam dilanda pemikiran baharu di dalam akidah daripada aliran Muṅtazilah di dalam isu perbahasan kalam Allah adalah makhluk. Imam Ahmad mengambil pendekatan mengikut Salaf al-Soleh iaitu mengatakan al-Quran Kalamullah dan diam tanpa membahaskan secara mendalam (Ahmad Farīd 8: 2003). Menurut Muhammad ṅImarah seruan Salafiyah dilakukan disebabkan fenomena suasana Islam melalui fasa yang berbeza berbanding fasa-fasa di zaman Sahabat dan Khulafah al-Rasyidin iaitu apabila pembukaan negara Islam secara meluas sehingga ramai dikalangan penduduk di negara bukan Islam memeluk Islam secara beramai-ramai. Maka perbincangan dan perdebatan akidah Ilāhiyyah dari wacana akal dan falsafah daripada kumpulan minoriti sehingga ideologi tersebut meresap kepada pemikiran masyarakat awam yang masih berpegang kepada nas al-Quran dan hadis (Muhammad ṅImarah 1991: 130). Menjadi satu pertikaian dalam memahami pegangan Salaf sama ada metodologi mereka berdasar literal semata-mata sehingga menolak penggunaan akal dan metofa bahasa ataupun meraikan kedua-dua elemen tersebut dalam berinteraksi dengan ayat-ayat sifat. Menurut al-Saqqaf di dalam nota kaki pada kitab *Dafṅ al-Shubhah bi Akaffi al-Tanzih* bahawa Imam Ahmad berdasarkan metodologinya adalah menghimpunkan metode takwil dan tafwid di dalam ayat-ayat sifat (al-Saqqaf 200: 95). Namun metodologi akidah beliau telah dicemari oleh pengikutnya iaitu al-Qadhi Abū Yaṅla, Abū Abdillah bin Hāmid dan Ibn az-Zaghunī yang menetapkan pengertian ayat-ayat sifat adalah berdasarkan literal dan mengenal Allah melalui pancaindera (al-Jauzi 1996: 98-99). Pegangan tersebut tidak selari dengan usul mazhab Hanbali di dalam akidah sehingga mendapat kritikan oleh pengikut-pengikut mazhab Hanbali lantas menjadi suatu pandangan yang terpencil. Namun pandangan tersebut telah dimashyurkan kembali oleh Ibn Taimiyyah sehingga meletakkan mazhab-mazhab al-Ashaṅiriyyah tidak mengikut pegangan Salaf (Abū Zahrā t.t: 184). Konflik yang berlaku ini dapat diertikan bahawa kemurniaan usul akidah mazhab al-Hanbali telah dicemari oleh pengikut-pengikutnya yang menisbahkan mereka kepada Salaf.

Pemikiran Salafiyah dibangkit kembali pada abad ke 13 Masihi di dalam suasana negara-negara Islam menempuhi cabaran yang sangat gentir. Belum pulih sepenuhnya akibat tentangan perang Salib, Negara Islam telah dihujani oleh suku bangsa Monggol yang meranakan sumber khazanah intelektual Islam. Pusat pemerintahan Islam yang terletak di Baghdad lumpuh sepenuhnya. Pada suasana yang mencengkam umat Islam lahir Ibn Taimiyah (Teguh Pramono 2014:275). Ibn Taimiyah lahir setelah kejatuhan kerajaan Islam di Baghdad sejak lima tahun lalu serta penjajahan tentera Tartar di Halab dan Damsyik selama tiga tahun. Apabila beliau berusia tujuh tahun beliau berserta keluarganya telah berpindah daripada kampung halamannya iaitu Harran ke Damsyik kerana serangan daripada tentera Tartar (al-Nadwī 2007: 435-436). Seruan untuk kembali kepada Salaf di zaman Ibn Taimiyah adalah dengan berpegang kepada literal teks al-Quran dan Sunah tanpa mentakwilkannya sehingga mensabitkan keberadaan dan kejisiman Allah Taala (Abū Zuhrah t.t:183). Dalam sudut akidah, pegangan tersebut dilihat mempunyai corak berbeza dengan aliran perdana masyarakat Islam pada ketika itu iaitu bermazhab al-Asha'irah. Bahkan beliau menolak dan memperakui bahawa aliran al-Asha'irah terkeluar daripada pegangan ahli Salaf. Namun jika dilihat kepada takrif Salafi iaitu penisbatan kepada aliran Salaf, maka aliran al-Asha'irah juga boleh diklafikasikan sebagai Salafi kerana mereka menghidupkan manhaj yang ditinggalkan oleh generasi Salaf. Ini kerana Abu Hasan al-Ash'ari tidak menciptakan sesuatu mazhab yang baru melainkan pegangan beliau bersumberkan hujah dan metodologi yang diambil daripada pandangan Salaf (al-Subkī 2008: 254-255). Selepas empat ratus tahun kemudian pemikiran Ibn Taimiyah telah dibangkitkan kembali oleh Muhammad bin 'Abd al-Wahāb (1703M-1787). Nama sebenar beliau adalah Muhammad bin 'Abd al-Wahāb bin Sulaimān bin 'Alī mengasaskan pemikiran Wahabi di negeri Najd pada kurun ke-18 Masihi. Pemikiran beliau adalah berdasarkan pengkajian yang mendalam serta terkesan terhadap penulisan Ibn Taimiyah. Beliau tidak membawa apa-apa pembaharuan di dalam akidah melainkan beliau mengikut pegangan yang menjadi sandaran oleh Ibn Taimiyah bahkan pemikirannya dilihat lebih keras berbanding Ibn Taimiyah. Beliau menyeru supaya kembali kepada Salaf disebabkan beberapa perkara yang dikira olehnya sendiri sebagai bidaah dan khurafat seperti tabarak, mengambil keberkatan daripada manusia dan lain-lain (Abū Zuhrah t.t: 199).

VI. Isu Melihat Allah Di Akhirat

Salafiyah dan al-Būfī menggunakan pendalilan naqli dan akal dalam mensabitkan bahawa orang mukmin melihat Allah di akhirat. Berdasar dalil naqli berlaku kesepakatan pada pegangan mereka bahawa orang mukmin melihat Allah namun perbezaan berlaku apabila kedua-duanya menggunakan dalil akal dalam memahami konteks al-Quran tersebut. Firman Allah s.w.t. (al-Quran 75: 22-23). Terjemahannya: Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. kepada Tuhannyalah mereka melihat.

6. 1. Hujah Salafiyah

Pandangan Imam Ahmad bin Hanbal menjelaskan tentang orang mukmin dapat melihat Allah berdasarkan kenyataan beliau dalam menolak pandangan aliran Jahmiyyah. Berdasarkan dalil pada ayat al-Quran (75: 22-23) beliau secara tegas menolak pandangan Jahmiyyah yang mengatakan bahawa orang mukmin tidak melihat Allah di akhirat dan hanya menunggu ganjaran daripada Allah. Ini kerana Jahmiyyah memahami perkataan *nazaro* (melihat) dengan makna *intizār* (menunggu). Selain itu mereka juga menggunakan dalil akli iaitu jika Allah dilihat nescaya Dia bersifat. Imam Ahmad menjelaskan perkataan *nazaro* adalah bermakna melihat dan jika orang mukmin tidak dapat melihat Allah di akhirat nescaya mereka tidak mempunyai apa-apa kelebihan jika dibandingkan dengan orang kafir yang ditegah oleh Allah pada melihat-Nya (Ahmad bin Hanbal 2003: 129-134). Pandangan Ibn Taimiyah mempunyai persamaan dengan pandangan Imam Ahmad pada menetapkan bahawa orang mukmin melihat Allah. Tetapi mempunyai perbezaan apabila Ibn Taimiyah menjelaskan bahawa orang mukmin melihat Allah dengan menetapkan kedudukan Allah pada arah tertentu berdasarkan pendalilan akal. Beliau berhujah bahawa di sisi orang Arab mereka memahami apabila melihat kepada sesuatu yang berbentuk tidak akan tergambar di dalam fikiran mereka melainkan ada padanya arah. Akal yang baik tidak mampu memahami sesuatu perkara dapat dilihat tetapi ternafi padanya arah tertentu. Selain itu, beliau berdalilkan dalil naqli pada mendokong hujahnya. Beliau menegaskan penetapan arah pada Allah merupakan intipati yang diambil daripada hadis yang sahih. Terdapat pengkhabaran yang jelas daripada Rasulullah s.a.w. yang mengatakan bahawa orang mukmin dapat melihat Allah, tetapi tidak menyatakan penafian arah-Nya. Bahkan mengumpamakan melihat Allah seperti melihat matahari dan bulan. Ibn Taimiyah (2010: 406) berkata:

قلت فقد أخبر أن العرب ما كانوا يتصورون إلا رؤية الشيء المحدودة، وأن رؤية ما ليس في الجهة لم يكن معلوما لهم ولا متصورا لهم وإذا كان كذلك وقد ثبت في النصوص المتواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال "إنكم سترون ربكم كما

ترون الشمس صحوا ليس دونها سحب، كما ترون القمر صحوا ليس دونها
سحاب".

Pandangan Ibn Qayyim juga sama dengan pandangan Ibn Taimiyyah. Beliau berhujah bahawa melihat Allah adalah berdasarkan dalil syarak dan akal. Dari sudut akal beliau menetapkan bahawa melihat sesuatu melazimkan perkara yang dilihat itu berada pada tempat dan arah yang enam. Sekalian orang yang berakal merasa kejanggalan pada pandangan yang mengatakan melihat sesuatu tanpa bertempat kerana menetapkan sesuatu tempat pada melihat adalah difahami daripada akal dan fitrah. Maka dikiaskan kelaziman itu, beliau secara jelas mengatakan bahawa orang mukmin melihat Allah pada arah di atas. Maka dalil akal ini bersesuaian dengan dalil nakli daripada hadis yang sahih. Beliau menjelaskan dengan lebih terperinci bahawa orang mukmin akan melihat wajah Allah secara hakiki. Beliau menolak pandangan al-Asha'irah kerana menafikan hakikat wajah. Beliau berhujah apabila menafikan hakikat wajah dan arah membawa makna melihat Allah dengan cara khayalan bukan hakikat sebenar. Beliau membuat kesimpulan bahawa al-Asha'irah melihat dengan mata hati bukan dengan pandangan mata. (Ibn Qayyim 2004: 523-526). Al-Uthaymīn menjelaskan mengenai ayat ini, bahawa pada hari itu bermakna pada hari akhirat orang mukmin dapat melihat Allah berdasarkan perkataan *nazoro* yang berkait dengan *ilÉ* membawa maksud melihat dengan mata. Walau bagaimanapun beliau menjelaskan terdapat perbezaan penglihatan di antara ahli syurga dengan ahli dunia kerana jika penglihatan ahli syurga seperti ahli dunia nescaya mereka tidak dapat menikmati keseluruhan nikmat di syurga yang banyak (al-Uthaymīn 1998: 380-381). Berdasarkan pemahaman pada ayat ini, beliau mengkategorikan al-Asha'irah termasuk di dalam aliran Mua'nilah iaitu ideologi yang menafikan makna al-Quran dan menetapkan bahawa orang mukmin tidak dapat melihat Allah di akhirat. Al-Uthaymīn (1998: 386) berkata:

وخالفهم في ذلك طوائف من أهل التعطيل من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة وغيرهم
واستدلوا بأدلة سمعية متشابهة وأدلة عقلية متداعية.

Berdasarkan dalil al-Quran beliau menolak pandangan Mu'ntazilah yang menjadikan kejisiman sebagai faktor penafian keharusan melihat Allah. Oleh itu, beliau menjelaskan jika kejisiman membuatkan sebahagian aliran menafikan melihat Allah, maka beliau mengisytiharkan kejisiman kepada Allah untuk mempertahankan hujah beliau pada menetapkan keharusan melihat Allah di akhirat. Namun jisim Allah s.w.t. tidak sama dengan jisim makhluk-makhluk yang lain. Beliau juga menjelaskan perbincangan jisim merupakan kerangka pemikiran ahli Kalam bukan penilaian daripada al-Quran dan hadis. Al-Uthaymīn (1998: 389) berkata:

أنه إن كان يلزم من رؤية الله تعالى أن يكون جسماً فلكن ذلك، لكننا نعلم علم
اليقين أنه لا يمثل أجسام المخلوقين... على أن القول بالجسم نفياً أو إثباتاً مما
أحدثه التمكنون وليس في الكتاب والسنة إثباته ولا نفيه.

Pandangan al-Fawzan dilihat berbeza daripada al-Uthaymīn apabila beliau menjelaskan bahawa al-Asha'irah membenarkan keharusan melihat Allah di akhirat. Namun beliau menolak terhadap pandangan al-Asha'irah dan al-Bū'ī kerana kedua-duanya menafikan arah pada Allah. Beliau berhujah penafian arah secara mutlak kepada Allah adalah merupakan pandangan yang tidak benar. Kerana terdapat dalil yang mutawatir menetapkan arah pada Allah iaitu di atas serta maha suci Allah daripada arah yang selainnya. Al-Fawzan (1411: 34) berkata:

وأقول: نفي الجهة عن الله مطلقاً غير صحيح.. فإنه سبحانه في جهة العلو
كماتواترت الأدلة على علوه على خلقه، وإنما ينزه عن جهة غير العلو، هذا

مذهب أهل السنة والجماعة ، بخلاف الجهمية ومن سار على منهجهم في ذلك وغيره.

6. 2. Hujah Al-Būtī

Al-Būtī juga membawa penghujahan berdasarkan firman Allah (al-Quran 75: 22-23) pada menetapkan bahawa seluruh Ahli Sunah Waljamaah menyakini bahawa melihat Allah s.w.t. adalah wajib dan sabit dalilnya daripada al-Quran dan hadis. Beliau mendatangkan ayat yang lain sebagai sokongan kepada ayat tersebut iaitu firman Allah s.w.t. (al-Quran 83:15):Terjemahannya: sekali-kali tidak, Sesungguhnya mereka pada hari itu benar-benar tertutup dari (rahmat) Tuhan mereka. Pada ayat ini beliau menjelaskan bahawa orang kafir dinafikan daripada melihat Allah sebagai hukuman kepada mereka (al-Būtī 1996: 101). Lantaran itu, beliau menjelaskan bahawa orang soleh melihat Allah disebabkan kemuliaan yang diberikan kepada mereka. Maka beliau menyatakan kesemua orang soleh meletakkan harapan daripada segala kenikmatan di syurga dengan melihat Allah s.w.t. (al-Būtī 2006: 172-173). Hujah kedua, beliau menggunakan pendalilan akal. Dari sudut akal beliau berhujah bahawa perkara melihat Allah adalah mungkin berlaku dan akal membenarkan seseorang hamba melihat Allah dengan mata. Beliau menjelaskan secara saintifik bahawa mata mampu melihat sesuatu objek pada arah dan tempat tertentu di mana kemampuan iris memfokus. Akan tetapi secara yakin zat Allah tidak bertempat dan tidak terarah pada sesuatu arah. Maka penglihatan kepada Allah adalah terlebih umum daripada apa yang difahami secara saintifik.

Al-Būtī menjelaskan bahawa bagaimana orang mukmin melihat Allah adalah dengan kekuatan penglihatan yang dianugerahkan Allah kepada mereka. Begitu juga kaifiat melihat-Nya adalah terlalu banyak yang mana dengan sifat Qudrah dan Iradah-Nya, Allah menyempurnakan penglihatan seseorang melihat kepada suatu hakikat sebenar. Namun, beliau menegaskan bahawa Allah tidak berjisim dan mengambil ruang dan arah tertentu. Maka pada hadis yang menyebut orang mukmin melihat Allah seperti melihat bulan dan matahari adalah bermaksud melihat hakikat zat-Nya yang jelas seperti melihat bulan dan matahari tanpa ada *shubhah* padanya bukan menunjukkan arah-Nya. Maka kesimpulannya, beliau menjelaskan orang mukmin melihat Allah tidak bergantung kepada syarat tertentu seperti keupayaan manusia melihat pada hari ini (al-Būtī 2006: 171). Di dalam penghujahan ini beliau menolak pandangan Salafiyah yang mendakwa bahawa aliran al-Asha'irah berpegang sepertimana aliran Mu'tazilah dalam menafikan orang mukmin daripada melihat Allah. Beliau juga menolak pandangan Salafiyah bahawa melihat Allah yang melazimkan ada pada-Nya arah dan tempat tertentu sepertimana penglihatan manusia di dunia. Mengisbatkan Allah bertempat dan arah tertentu membawa kefahaman Allah s.w.t. berjisim. Kenyataan ini secara tegas beliau menolak dengan menggunakan dalil akal. Al-Būtī (1996: 101) berkata:

ونوقن بأن هذه الرؤية التي وعد الله بها عباده المؤمنين، لا تستلزم أي كيفية ولا تحيز في جهة معينة، فإن الله قادر على أن يتمتع عباده هؤلاء بطاقة إبصار لا تستلزم شيئاً من ذلك، فيرونه بها دون أي تحيز ولا كيف.

Hujah al-Būtī disokong dengan pandangan Imam Abū Hanīfah yang merupakan tokoh ulama Salaf. Beliau menjelaskan di dalam kitabnya iaitu *al-Fiqh al-Akbar* dan *al-Wasiyah* bahawa orang mukmin dapat melihat Allah s.w.t. di akhirat kelak dengan mata tanpa keserupaan bagi-Nya, bukan sebagai bentuk yang berukuran, dan tidak ada jarak antara mereka dengan Allah ertinya bahawa Allah wujud tanpa bertempat, tidak di dalam atau di luar syurga, tidak di atas, bawah, belakang, depan, sisi kanan ataupun sisi kiri. Abū Hanīfah (t.t: 39) berkata:

والله تعالى يرى في الآخرة، ويراه المؤمنون وهم في الجنة بأعين رؤوسهم بلا تشبيه ولا كيفية ولا كمية ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة.

Selain itu, terdapat pandangan dari kalangan ulama Salaf seperti akidah *al-Tohāwīyah* yang menjelaskan bahawa melihat Allah s.w.t. daripada kalangan ahli syurga adalah benar tanpa dibatasi tempat dan kaifiat. Imam al-Tohāwī (1995: 13) berkata:

والرؤية حق لأهل الجنة بغير إحاطة ولا كيفية

Abd al-Ghani al-Ghunaymī mensyarahkan tentang kenyataan imam al-Thohāwī bahawa Allah s.w.t. tidak bersifat dengan had dan tempat. Dalam pada itu, beliau menafikan kaifiat pada Allah s.w.t. yang membawa maksud Allah s.w.t. tidak berjisim (al-Ghunaymī 2005: 69).

Hujah al-Būṭī disokong oleh pandangan Imam al-AshṢarī yang mengatakan bahawa melihat Allah adalah merupakan perkara yang harus. Melihat Allah bukanlah bermakna mentasbihkan, menjeniskan dan mengalihkan daripada hakikat Allah. Bahkan seseorang itu akan melihat secara jelas seperti melihat hitam dan putih. Dia dapat membezakan di antara kedua-duanya yang tidak serupa dan tidak berjenis serta tidak berlaku perubahan hakikat panglihatan pada yang hitam kepada yang putih atau sebaliknya. Al-AshṢarī (2000: 38) berkata:

وليس في إثبات الرؤية لله تعالى تشبه الباري تعالى ولا تجنيسه ولا قلبه عن حقيقته
لأننا نرى السواد والبياض فلا يتجانسان ولا يشتبهان بوقوع الرؤية عليهما ولا ينقلب
السواد عن حقيقته إلى البياض بوقوع الرؤية عليه ولا البياض إلى السواد.

Hujah al-Būṭī secara jelas selari dengan pandangan Imam al-Nawawī dalam menolak pandangan yang mengatakan bahawa kelaziman melihat kepada sesuatu adalah dengan syarat perkara yang dilihat mempunyai tempat dan jarak. Imam al-Nawawī menjelaskan tidak menjadi kelaziman apabila melihat Allah s.w.t. di akhirat dengan mensabitkan arah pada-Nya. Pandangan ini beliau sependapat dengan mejoriti imam-imam ahli Kalam dalam menafikan arah pada Allah s.w.t. Al-Nawawī (2007: 18-19) berkata:

وقد قرر أئمتنا المتكلمون ذلك بدلائله، وأنه لا يلزم من رؤية الله إثبات جهة تعالى
عن ذلك، بل يراه المؤمنون لا في جهة كما يعلمونه لا في جهة.

Begitu juga hujah Sheikh al-Būṭī dikuatkan dengan pandangan Imam Al-Ghazālī. Imam al-Ghazālī menjelaskan di dalam kitabnya *Ihya' Ulūm al-Din* bahawa Allah s.w.t. maha suci daripada rupa dan bentuk serta maha suci daripada arah dan tempat. Orang mukmin dapat melihat-Nya pada akhirat tetapi tidak dapat melihat-Nya di dunia. Al-Ghazālī (2004: 144) berkata:

العلم بأنه تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار مقدسا عن الجهات والأقطار مرئي
بالأعين والأبصار في الدار الآخرة دار القرار لقوله تعالى : {وجوه يومئذ ناضرة* إلى ربها
ناظرة} ولا يرى في الدنيا تصديقا لقوله عز وجل: {لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار}.

VII. Kesimpulan

Penghujahan di antara Salafiyah dan al-Buti adalah dengan menggunakan pendalilan naqli dan akal. Berdasarkan penghujahan daripada kedua-dua pihak dilihat penghujahan oleh beberapa tokoh dan pendokong aliran Salafiyah tidak mempunyai keselarian dengan pandangan Imam Ahmad bin Hanbal. Ini kerana Imam Ahmad tidak menjelaskan kaifiat melihat Allah iaitu samada Allah berjarak, berarah atau berjisim. Maka penghujahan al-Būṭī adalah tepat berlandaskan pada kedua-dua metode pandalilan ini. Kerana penetapan zat Allah sebagai suatu yang berjisim, bertempat dan arah tertentu merupakan bukan daripada pegangan Ahli Sunah Waljamaah. Selain itu juga kejisiman zat Allah menunjukkan penyerupaan zat-Nya dengan makhluk. Di samping hujah al-Būṭī disokong dengan pandangan ulama Salaf seperti Imam Abū Hanifah dan Imam al-Thohāwī. Begitu juga pandangan beliau dikuatkan dengan pandangan ulama-ulama Khalaf seperti imam al-AshṢarī, al-Ghazālī dan al-Nawawī.

Rujukan

1. Al-Quran
2. Abdul Majid Ghouri. (2012). *Kamus Istilah Hadis*. Selangor: Darul Syakir Enterprise.
3. Abdul Rahman. 2010. *Sejarah Ikhtilaf Mazhab Di Malaysia Suatu Kajian Tentang Perkembangan Pemikiran Tajdid Dan Islah*. Selangor: KarismaPublications Sdn.Bhd.
4. Abu Hanifah al-Nukman. t.t. *Al-Fiqh al-Akbar al-Mansub li Abi Hanifah bin Thabit wa Yalihi Wasiyah Abi Hanifah li Ashābih*. <https://ia600404.us.archive.org/9/items/yhbv5/yhbv5.pdf>
5. Abū Zuhrah, Muhammad Kahirah. (t.t). *Tarikh al-Mazhabih al-Islamiyyah Fi al-Siyasati Wa al-Aqaid Wa Tarikh al-Mazhabih al-Fiqhiyyah*: Dar al-Fikr al-Arabi.
6. Aden Rosadi. (2015). *Gerakan Salaf: Toleransi: Media Komunikasi Umat Bergama*, Vol.7, No.2 Julai-Disember 2015.
7. Ahmad Farīd. (2003). *Al-Salafīyyah Kawaid wa Usul*. Kaherah: Dar al-NAkidah.
8. Ahmad bin Hanbal (2003). *Al-Radd Ala Al-Jahmiyyah wa Al-Zanadiqah*. Riyad: Dar al-Sabat li al-Nashr wa al-Tauzi
9. Al-AshNārī, Abu Hasan. (2000). *Al-LumaN fi al-Radd alā Ahl al-Zaigh wa al-BidN*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
10. Al-Bajūrī, Ibrāhīm bin Muhammad. (2002). *Tuhfatul Murid Nālā Jauharah al-Tauhid*. Damsyik :Halbuni.
11. Al-Buti, Muhammad Said Ramadhan. (1996). *Al-Salafīyyah marhatun Zamaniyyah Mubarakatun Laa Mazhabun Islamiyun*. Dimasq: Dar al-Fikr.
12. Al-Buti, Muhammad Said Ramadhan. (2005). *Hāzā Wālidī al-Kisah al-Kāmilah li Hayāti al-Shaikh Mullā Ramadan al-Būt*. Damsyik: Dar al-Fikr.
13. Al-Buti, Muhammad Said Ramadhan. (2006). *Kubrā al-Yakīnyāt al-Kawniyyah*. Damsyik: Dar al-Fikr.
14. Al-Fawzan, Soleh bin Fawzan. (1411H). *Taḥqīqāt alā Kitāb al-Salafīyyah Laisa Mazhaban*. Riyad: Dar al-Watani li al-Nasr.
15. Al-Ghazali, Abu Hamid, (1302H). *Ijām al-NAwām Nān NIlm al-Kalām*. Madras: TabNah al-Ghaytiyyah al-KaNinah.
16. Al-Ghazali, Abu Hamid. (2004). *Ihya Ulum al-Din*. Jid 1. Dal al-Hadis: Kaherah.
17. Al-Ghunaymī, Abdul Ghani. (2005). *Sharah al-Aqidah al-Thohawiyah*. Damsyik: Dar al-Bairuti.
18. Al-Jauzī, Abū al-Farj NAbd al-Rahman. (2000). *DafN Shubhah al-Tasbīh bi Akffi al-Tanzih*. Tahqiq Hasan al-Saqqaf. Jordan: Dar al-Imam al-Nawawī.
19. Al-Nadwī, Abū Hasan Alī al-Husainī. 2007. *Rijāl al-Fikr wa al-Daḥwāh fi al-Islām*. Juz 2. Damsyik: Dar Ibn al-Kathir.
20. Al-Nawawī, Mahyu al-Din. (2007). *Sharah Muslim*. Juz 3. Dar al-Makrifah: Lubnan.
21. Al-Subki, Taj al-Din Abū Nasr. (2008): *Tabaqāt al-ShafiNīyyah al-Kubrā*. Juz 2 <http://waqfeya.com/book.php?bid=1283>
22. Al-Thohawī, Abi Jaafar. (1995). *Matnal-Aqidah al-Thohawiyah Bayan Aqidah Ahli Sunnah Waljamaah*. Dar Ibnu al-Hazm: Lubnan.
23. Al-Uthaymīn. (1998). *Sharah al-Aqidah al-Wasathiyah*. Saudi: Dar al-Thurya li al-Nasr.
24. Al-Zanaidī, NAbd al-Rahman bin Zaid. (1998). *Al-Salafīyyah wa al-Qodhyā al-NAsr*. Riyadh: Markaz al-Dirasah wa al-AḤlām.
25. Amrū Abd al-ManNām Salīm. (2008). *Al-Manhaj al-Salafī Ninda al-Sheikh Nāsir al-Din al-Bānī*. <https://ia600308.us.archive.org/34/items/WAQmssna/mssna.pdf>.
26. Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Muhammad bin Muhammad bin NAbd al-Karīm. (2004). *Mukhtasar al-SowaNik al-Mursalāh al-Jahmiyyah*. Adhwa al-Salaf.
27. Ibn Taimiyyah, Taqiu al-Din Abī al-Abbas. (2010). *Bayan al-Talbis al-Jahmiyyah fi Taksis bi Dakmihim al-Kalamiyyah au Naqdi Taksis al-Jahmiyyah*. Jid 2. Mekah: TobaN al-Hukumah.
28. Ibn Taimiyyah, Taqiu al-Din Abī al-Abbas. (1998). *Al-Fatawā al-Hamawiyah al-Kubrā*. Tahqiq Hamd bin NAbd al-Muhsin al-Tuwayjiri. Saudi: Dar al-SomiN.
29. Muhammad Bākrim Muhammad Bā NAbd al-Allah. (2008). *Wasatiyyah Ahl al-Sunah Baina al-Firaq*. Madinah: Maktabah al-Ulūm wa al-Hikam.
30. Muhammad Rashidi Wahab. (2015). *Biografi, Sumbangan, Pengiktirafan Dan Aspek Pemikiran Al-Bouti Di Dalam Buku Imam Mohamed Said Ramadhan al-Bouti Dalam Kenangan*. Selangor: PTS Publishing House.
31. Muhammad NImarah. (1991). *Tayarat al-Fikri al-Islami*. Kaherah: Dar al-Shuruq.
32. Muhammad, Muhammad Badawi Wahbah. (2009). *Ulama Hatahadathun*. Dimasq: Maktabah Dar al-Baruti.
33. Zulkifli Mohamad. (2013). *Sheikh Muhammad Said Ramadhan Al-Buti Yang KuKenali*. Nilai: Pustaka Cahaya Kasturi Sdn Bhd.