



**Pendekatan Wasatiyah dalam Pemikiran *Fiqh al-Jihad* Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī
(W: 2013M)**

**Fiqh
Al-Jihad**

***The Wasatiyyah Approach in the Fiqh al-Jihad Thought
of Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī (W: 2013M)***

01

Muhammad Safwan Harun
(Corresponding Author)
Luqman Haji Abdullah & Muhammad Ikhlas Rosele
Jabatan Fiqh dan Usul
Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya
50603 Kuala Lumpur Malaysia
safwanharun@gmail.com,
luqmanabdullah@um.edu.my, ikhlas@um.edu.my

Submitted: 12 Dec 2019
Revised: 6 February 2020
Accepted: 6 February 2020
E-Published: 29 April 2020

ABSTRAK

Istilah jihad seringkali difahami dengan persepsi negatif samada dalam kalangan masyarakat muslim mahupun bukan muslim. Fenomena ini timbul disebabkan oleh pandangan-pandangan yang ekstrim melibatkan wacana jihad. Misalnya, keharusan *al-khurūj 'alā al-hukkām* di negara-negara timur tengah atas dasar mencegah kemungkaran pemerintah. Pandangan tersebut jika dinilai secara mendalam sudah tentu menimbulkan persoalan tentang pendirian sebenar syariah Islam yang menjamin nilai-nilai seperti kedamaian dan kesejahteraan kerana hasil peperangan pasti menjurus kepada kemusnahan dan kekacauan yang dahsyat. Dalam penulisan ini, kajian dihasilkan bagi membahaskan pemikiran *fiqh al-jihad* dari perspektif al-Būṭī di mana hakikatnya mempunyai nilai wasatiyah yang perlu didedahkan. Sungguhpun begitu, pandangan tokoh ini dalam beberapa isu jihad telah ditafsir dengan kefahaman yang tidak tepat oleh sebahagian pihak hingga menimbulkan persepsi negatif dalam kalangan masyarakat Islam di akhir hayat hidup beliau. Justeru, kajian dihasilkan bagi mendedahkan nilai wasatiyah dalam wacana *fiqh al-jihad* al-Būṭī. Kajian kualitatif yang dijalankan secara kajian kepustakaan dan analisis kandungan ini merumuskan bahawa pemikiran *fiqh al-jihad* al-Buti memiliki pendekatan yang wasatiyah yang dapat dibuktikan dalam perbahasannya tentang konsep jihad, konsep negara Islam, pelabelan kufur kepada pemerintah dan fatwa *al-khurūj 'alā al-hukkām*.

Kata kunci: Wasatiyah, Al-Būṭī, *Fiqh Al-Jihād*, Pemikiran, Ekstrimism





ABSTRACT

The term jihad often has negative perceptions and understandings in the Muslim and non-Muslim community. This phenomenon arises from extreme views on the discourse of jihad. For example, the requirement of *al-khurūj 'alā al-hukkām* in the Middle East countries on the basis of prevention the failure of the government. These views, after depth evaluation, raise questions about the true position of Sharia that guarantees the values of peace and prosperity, whereas the outcome of war leads to devastation and chaos. This study was conducted to discuss the notion of *fiqh al-jihad* from al-Būṭī's perspective. However, his views on several issues of jihad has been misunderstood by some parties that may leads to negative perceptions among the Muslim community. Therefore, this study was conducted to reveal the value of wasatiyah in *al-jihad* discourse of al-Buti. A Qualitative approach has been used in this study that utilizing a library data and content analysis. As a conclusion, the perspectives of al-Buti in *fiqh al-jihad* has a *wasatiyyah* approach that can be proven in the discussion of the concept of jihad, the concept of Islamic state, the disbelief of government and the *al-khurūj 'alā al-hukkām*.

Keywords: Wasatiyyah, Al-Būṭī, Fiqh Al-Jihād, Thought, Extremism

PENDAHULUAN

Istilah jihad merupakan satu istilah yang sering difahami secara sempit dengan maksud peperangan fizikal semata-mata. Menurut Muhd Imran et al (2018), tafsiran yang sempit sebegini telah mewarnai pemahaman dalam kalangan jihadis yang ekstrem seperti kumpulan Islamic State (IS). Malah golongan ini juga beriman kepada beberapa bentuk kefahaman jihad yang salah seperti menganjurkan jihad *offensive* secara mutlak, mengharuskan tindakan radikal seperti pengeboman berani mati dan pembahagian *dar al-Islam* dan *dar al-kufr* dengan maksud seluruh negara yang tidak dikuasai oleh mereka dianggap sebagai negara kafir (Muhd Imran et al. 2018).

Sedangkan jihad memiliki pelbagai pengertian dan objektif yang mendamaikan. Selain bermaksud peperangan fizikal, jihad juga merujuk kepada satu usaha yang bersungguh dalam melawan musuh yang nampak, jihad melawan syaitan dan jihad melawan hawa nafsu (Sri Mulyati, 2019). Bermakna, jihad bukanlah satu aktiviti yang hanya melibatkan peperangan semata-mata dengan alasan menyebarkan Islam. Sungguhpun salah satu bentuk jihad adalah peperangan fizikal, namun ia berbeza dengan teori peperangan yang terhasil dari fahaman terorisme. Ini kerana, jihad yang benar akan menjurus kepada pembentukan masyarakat yang sejahtera dan menghapuskan sebarang bentuk kezaliman. Malah, jihad yang melibatkan peperangan mempunyai ketetapan tertentu yang mesti dipelihara bagi menzahirkan citra Islam yang menekankan kesejahteraan. Kerana itu, tujuan peperangan pada waktu yang perlu mestilah dilancarkan kerana Allah SWT. Dalam suasana tersebut, golongan seperti wanita, kanak-kanak, orang tua perlu diberi jaminan keselamatan sewajarnya oleh mujahidin (Hayati Aydin, 2012). Ini secara langsung menonjolkan mesej kedamaian syariah Islam sekalipun mempunyai syariat *qitāl*.



Sebaliknya, terorisme merupakan satu fenomena yang mencetuskan keganasan yang bercanggah dengan prinsip kemanusiaan terhadap fizikal dan mental, menyebabkan kemusnahan harta benda awam dan persendirian bagi menimbulkan rasa takut kepada manusia sejagat (Amir dan Hafiza, 2014). Bukan sekadar itu, gerakan terorisme yang berwajahkan Islam turut memeralatkan wanita dengan perkahwinan yang tidak sah dalam usaha merekrut golongan ini di mana membentuk fenomena terorisme dalam kalangan wanita (De Leede, 2018). Justeru, konsep jihad dan aktiviti terorisme memiliki jurang perbezaan yang jelas berpaksikan syariah Islam.

Hakikatnya, pandangan yang membataskan konsep jihad dengan pengertian peperangan fizikal semata-mata seperti yang dibahaskan boleh disifatkan sempit. Ironinya, pemahaman tersebut telah membentuk satu persepsi yang memperlihatkan Islam sebagai agama ekstrem dalam kalangan bukan Islam khususnya selepas peristiwa serangan World Trade Center, New York pada 19 November 2001 (Amir dan Hafiza, 2014) dan berlanjutan hingga kini. Buktinya, terdapat usaha memadamkan sumbangan sarjana muslim dalam perkembangan tamadun barat dengan melatinkan ejaan nama sarjana-sarjana tersebut (Hamad, 2016). Hal ini berlaku berikutan Islamophobia yang timbul melalui tindakan radikal dalam kalangan umat Islam sendiri mahupun ciptaan tertentu bagi memburukkan imej Islam yang direncana oleh barat.

Mengamati salah faham terhadap konsep jihad serta fenomena terorisme yang berwajahkan *jihad fi sabīlillah* (jihad fizikal), maka sebuah kajian yang mempunyai nilai akademik perlu dihasilkan. Dalam hal ini, pandangan-pandangan yang bersifat sederhana perlu didedahkan bertujuan menjernihkan suasana bagi mewujudkan kefahaman jihad berteraskan hakikat syariah Islam yang lebih harmoni. Sehubungan dengan itu, antara personaliti yang dilihat memiliki pandangan yang sederhana dalam isu-isu berkait jihad ialah Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī. Sungguhpun beliau dikritik umum di akhir kehidupannya kerana kelihatan seperti menyokong kezaliman pemerintah, namun jika diteliti secara akademik pandangan beliau dalam isu *al-khurūj 'alā al-ḥukkām* misalnya mempunyai kebenaran yang lebih sederhana. Malah, wacana isu-isu seperti konsep jihad dalam Islam, pelabelan kufur terhadap pemerintah dan konsep negara Islam oleh tokoh di mana isu-isu tersebut merupakan intipati *fiqh al-jihad* telah menguatkan kerelevanan kajian mendedahkan pemikiran beliau bagi menonjolkan wasatiyah dalam wacana jihad semasa. Justeru, kajian ini dihasilkan bagi menganalisis nilai wasatiyah dalam wacana *fiqh al-jihād* dari perspektif al-Būṭī dalam isu-isu terpilih.

METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini adalah berbentuk kajian kualitatif yang mempraktikkan dua pendekatan iaitu kaedah pengumpulan data dan kaedah analisis data. Ini kerana, kajian ini adalah berorientasikan pemikiran tokoh yang memberi perhatian secara khusus terhadap pemikiran *external* al-Buti tentang jihad. Lantaran itu, data-data telah dikumpulkan melalui kajian kepustakaan sepenuhnya daripada karya-karya tokoh yang menyentuh persoalan jihad. Kitab tokoh seperti *al-Jihād fī al-Islām: Kayf Nafhamuhu wa Kayf Numārisuhu?* menjadi data utama kajian disamping karya-karyanya yang lain. Data-



data tersebut kemudiannya dianalisis melalui metode analisis kandungan menggunakan tiga pendekatan iaitu induktif, deduktif dan komparatif.

KONSEP WASATIYAH

Wasatiyah merupakan satu istilah yang terbentuk daripada perkataan *wa-sa-ta* yang memberi beberapa pengertian iaitu menjelaskan antara dua keadaan, pilihan, keadilan, dan keadaan antara yang baik dan buruk (al-Shalābī, t.t). Sementara dari sudut istilah pula, Yūsuf al-Qaraḍāwī menjelaskan bahawa wasatiyah ialah pertengahan atau kesederhanaan di antara dua pihak yang saling bertembung dan berlawanan di mana tidak hanya satu pihak yang memberi kesan dan menyingkirkan pihak yang lain, dan setiap pihak tidak mengambil lebih daripada hak masing-masing yang sepatutnya (al-Qaraḍāwī, 2011). Takrifan yang dinyatakan oleh al-Qaraḍāwī tersebut mengambil aspek pertengahan dan kesederhanaan di antara dua pihak. Terdapat takrifan lain yang turut memfokuskan aspek tersebut. Antaranya Ahmad Muhammad Husni et al. (2011) yang mendefinisikan wasatiyah dengan maksud tidak ekstrim dan menyeimbangkan antara roh dan jasad.

Sebaliknya, terdapat takrif wasatiyah yang memiliki sudut yang lebih menyeluruh dengan merujuk istilah ini kepada setiap sesuatu yang memiliki ciri keadilan, pilihan dan pertengahan yang bertepatan dengan penjelasan syariah dan objektifnya (Shumsudin, Norhasnira dan Irwan Santeri, 2014) di mana tidak semestinya membabitkan dua pihak. Dengan sebab itu, Fārid ‘Abd al-Qādir menegaskan bahawa wasatiyah ialah mencorakkan sifat keadilan dan pilihan (ke arah kebaikan) dalam diri umat Islam sehingga mereka berkeahlian untuk menjadi saksi dan mendirikan hujah ke atas seluruh alam (Shalābī, t.t). Takrif ini terbentuk daripada dua unsur penting dalam konsep wasatiyah iaitu pilihan yang menjurus kepada yang paling adil dan yang terbaik serta unsur pertengahan samada *hissi* dan *maknawi*.

Daripada dua bentuk takrif wasatiyah yang dinyatakan, dapat dirumuskan konsep ini mempunyai beberapa dimensi. Adalah jelas bahawa, konsep wasatiyah tidak semestinya melibatkan kedudukan pertengahan antara dua pihak, dua pandangan, dua mazhab, dua aliran dan sebagainya. Hal ini kerana, pemakaian kalimah *wa-sa-ta* di dalam al-Quran mempunyai beberapa maksud. Dalam surah al-Baqarah: 143 misalnya, ia memberi erti umat yang adil dan terpilih. Malah, hadis yang menggunakan istilah *wa-sa-ta* bagi menjelaskan syurga Firdaus sebagai *awsaṭa al-jannah* memberi pengertian bahawa ia syurga tertinggi. Lantaran itu, perbincangan tentang wasatiyah bukanlah satu perbincangan yang mewajibkan hasil yang bersifat pertengahan antara dua pihak semata-mata. Dalam hal ini, ‘Abd al-Raḥmān menegaskan bahawa wasatiyah bukanlah satu prinsip yang mensyaratkan pertengahan dalam setiap isu dan konflik (al-Mīdānī, 1996). Bermakna, wasatiyah juga merupakan konsep yang turut merujuk kepada pilihan (terbaik), keadilan dan pertengahan dalam menyelesaikan isu hukum Islam.

Konsep wasatiyah yang cuba diketengahkan oleh kajian ini lebih jelas dengan contoh berikut. Pengamalan agama Islam di Malaysia kebanyakannya terhasil daripada



pengaruh mazhab Syafi'e. Persoalannya, adakah pengaruh mazhab Syafi'e boleh dianggap tidak wasatiyah. Ini kerana salah satu ciri wasatiyah dalam amalan bermazhab menggariskan supaya bersikap pertengahan di antara golongan yang menyeru kepada amalan bermazhab yang sempit dengan golongan yang menyeru kepada kebebasan dari terikat dengan mazhab secara mutlak (Mohd Anuar Ramli et al, 2018). Sekiranya ciri wasatiyah dalam bermazhab tersebut diikuti, bukankah akan berlaku kecelaruan dalam amalan masyarakat kerana terkeliru dengan kepelbagaian pandangan mazhab dalam sesuatu isu. Lantaran itu, wasatiyah merupakan satu konsep yang subjektif yang memberi erti sederhana, pertengahan dan pilihan (terbaik) berdasarkan realiti tempat dan masyarakat. Justeru itu, wasatiyah dalam kajian ini akan merujuk kepada sifat kesederhanaan, pertengahan dan pilihan (terbaik) dalam sesuatu pandangan *fiqh al-jihād* dari perspektif al-Būṭī yang dapat ditonjolkan dalam beberapa isu yang dibahaskan oleh tokoh berkenaan.

Riwayat Hidup Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī

Muhammad Sa'id bin Ramadan bin Umar bin Murad (al-Būṭī, 1995) merupakan seorang sarjana yang dilahirkan pada tahun 1929M di sebuah perkampungan kecil di Turki yang dikenali sebagai *Jilka* (al-Būṭī, 1995). Al-Būṭī ialah anak kedua dalam keluarganya. Sungguhpun begitu, kesemua adik beradiknya iaitu Zainab, Rokiah dan Nai'mah (Muhammad Rashidi Wahab dan Syed Hadzrullathfi, 2011) telah meninggal dunia pada usia yang muda (Christman, 1998). Setelah al-Būṭī mencapai usia 4 tahun, beliau telah melalui hijrah pertama dari perkampungan tersebut ke kota Damsyik disebabkan polisi pemerintahan Turki yang baru selepas diambil alih oleh Mustafa Kamal Atatürk (Zulkifli, 2013). Pelbagai peraturan-peraturan anti agama telah diperkenalkan oleh Atatürk ketika itu (Ahmad Muhammed Jamallullail, 2014). Keadaan ini menimbulkan rasa kurang selesa dalam diri bapa al-Būṭī. Kisah tersebut menjadi sebahagian sejarah yang membentuk peribadi tokoh untuk berdakwah menyebarkan Islam hingga akhir hayatnya pada tanggal 21 Mac 2013 dalam satu tragedi pengeboman di Masjid al-Iman di saat beliau sedang menyampaikan kuliah (al-Būṭī, 2015). Hakikatnya, peristiwa tersebut merupakan satu pembunuhan yang terancang kerana hingga ke hari ini tiada kenyataan secara rasmi daripada kerajaan Syria dan tiada keputusan siasatan dikeluarkan (Rumaizuddin, 2015).

Daripada segi pendidikan tokoh ini, seawal usia 6 tahun beliau telah mendapat pendedahan secara khusus untuk mempelajari ilmu al-Quran di bawah seliaan seorang guru wanita yang berkemahiran. Dengan mengambil masa yang singkat iaitu 6 bulan, al-Būṭī telah menyempurnakan hafalan 30 juzuk al-Quran dengan baik. Pendidikan yang dilalui oleh al-Būṭī tidak terhad kepada ilmu fardu ain sahaja. Ini kerana, beliau turut mempelajari ilmu-ilmu alat yang lain secara langsung. Ianya dapat dilihat sewaktu beliau belajar di sekolah rendah persendirian berhampiran Suq Sarujah untuk mempelajari ilmu Bahasa Arab dan Matematik (al-Būṭī, 1995). Selanjutnya, beliau turut mendapat bimbingan dari Syekh Hasan Habannakah al-Midani di masjid bernama *Jami' Manjak* melalui sistem persekolahan secara khusus (al-Būṭī, 1995). Di peringkat pengajian tinggi, beliau telah mendapat pendidikan daripada Universti al-Azhar di Fakulti Syariah yang telah disempurnakan pada tahun 1955. Setelah tamat pengajian tersebut, beliau mengambil Diploma Pendidikan daripada Fakulti Bahasa Arab Universiti al-Azhar pada tahun 1956 (al-Būṭī, t.t). Sejarah pendidikan al-Būṭī yang



bermula dari zaman rendah hingga alam pengajian tinggi menonjolkan sikap beliau yang cintakan ilmu pengetahuan. Malah, kerana minatnya yang mendalam terhadap ilmu pengetahuan, beliau telah melanjutkan pelajaran di peringkat doktor falsafah di bawah tajaan Universiti Damsyiq (Muhammad Rashidi Wahab dan Syed Hadzrullathfi, 2011). Pengajiannya diperingkat ini telah berjaya menghasilkan satu kajian berimpak tinggi bertajuk *Dawabit al-Maslahah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah* pada tahun 1965 di Fakulti Syari'ah dan Undang-undang Universiti al-Azhar (al-Būṭī, 1973) sehingga menjadi rujukan masa kini dalam wacana *maqāṣid al-sharī'ah*.

Selepas menamatkan pengajiannya di peringkat doktor falsafah pada tahun 1965, beliau telah dilantik sebagai pensyarah dalam bidang *al-Fiqh al-Islami al-Muqarin* dan *al-'Aqa'id wa al-Adyan* di Universiti Damsyiq. Al-Buti juga telah dilantik sebagai Dekan di Fakulti Syariah untuk beberapa sesi. Kredibiliti dan kebolehan yang dimilikinya telah membuka peluang kerjaya yang baik kepada beliau dalam dunia akademik. Hal ini dapat dibuktikan dengan lantikannya sebagai Professor dalam bidang *al-Fiqh al-Islami al-Muqarin* di Jabatan *al-Fiqh al-Islami wa Mazahibih* (al-Būṭī, 1995).

Daripada perbincangan latar belakang kehidupan tokoh ini, dapat ditonjolkan keserjanaan al-Būṭī sebagai seorang ilmuan Islam di era ini. Hasil pendidikan yang diterima oleh al-Būṭī bermula dengan asuhan bapanya Mullā Ramaḍān, ia telah membentuk personaliti yang sederhana dalam diri al-Būṭī yang dapat dikesan dalam kebanyakan pendiriannya. Hal ini dapat dicerap misalnya, pendirian yang berbeza antara al-Būṭī dan Ibn Taimiyyah dalam beberapa persoalan akidah tidak menyebabkan beliau menghukum kafir mahupun melabel tokoh tersebut sebagai ahli bid'ah secara simplistik. Malah perbahasan yang dibawakan tokoh dalam isu salafiah bukanlah untuk mendedahkan kesalahan Ibn Taimiyyah sebaliknya mendedahkan kebenaran (al-Būṭī, 1998). Justeru, wasatiyah dalam personaliti al-Būṭī akan lebih jelas melalui perbahasan lanjut tentang pemikiran jihad tokoh ini.

WASATIYAH DALAM PEMIKIRAN FIQH AL-JIHĀD MENURUT PEMIKIRAN AL-BŪṬĪ

Pemikiran jihad al-Būṭī telah dijelaskan secara khusus dalam bukunya *al-Jihād fī al-Islām: Kayf Naḥamuhu wa Kayf Numārisuhu?* Jihad menurut kefahaman al-Būṭī bukanlah sebuah wacana tentang peperangan semata-mata. Pendedahan konsep jihad adalah penting memandangkan ramainya pihak menganggap jihad hanya disyariatkan selepas penghijrahan Rasulullah SAW ke Madinah. Sedangkan, telah wujud syariat jihad sewaktu Baginda belum berhijrah ke Madinah. Bermakna, konsep jihad dalam Islam yang sebenar tidak hanya merujuk kepada peperangan semata-mata (al-Būṭī, 1993).

Hal ini telah ditunjukkan oleh beberapa dalil al-Quran di mana menjelaskan terdapatnya tuntutan jihad semasa di era Mekah lagi. Misalnya Allah SWT berfirman yang bermaksud:



Oleh itu, janganlah engkau (Wahai Muhammad) menurut kehendak orang-orang kafir, dan berjuanglah dengan hujah-hujah al-Quran menghadapi mereka dengan perjuangan yang besar dan bersungguhsungguh.

(Al-Furqān, 25: 52)

Menurut al-Būṭī jihad dalam konteks ayat tersebut memberi erti dakwah kepada golongan kafir (al-Būṭī, 1993). Namun begitu, kefahaman dalam kalangan masyarakat adalah sebaliknya yang menyempitkan makna jihad dengan maksud peperangan semata-mata. Al-Būṭī turut mempersoalkan salah faham sebahagian pihak yang menafsirkan hadis yang bermaksud “*sebaik-baik jihad ialah berkata benar di hadapan pemerintah yang zalim*” dengan maksud memerangi pemerintah yang zalim. Sedangkan, dilalah *kalimah al-haq* dalam hadis tersebut tidak menjelaskan pengertian sedemikian. Malah, maksud sebenar hadis tersebut menjurus kepada berkata secara lemah lembut dengan tujuan menasihati para pemerintah yang zalim (al-Būṭī, 1993). Justeru, konsep jihad menurut al-Būṭī mempunyai pengertian yang lebih luas mencakupi dakwah Islam. Malah, peperangan boleh dianggap sebagai salah satu cabang dalam konsep jihad yang besar dalam usaha dakwah ke arah Islam (Muhammad Suhaimi, 2015).

Lantaran itu, jika diteliti dalam isu *al-khurūj ‘alā al-hukkām* misalnya, pandangan tokoh ini dengan tegas melarang peperangan terhadap golongan pemerintah sekalipun mereka berlaku zalim. Perlu ditegaskan bahawa, tokoh ini bukan bermaksud membenarkan segala kezaliman yang dilakukan pemerintah tersebut. Namun begitu, kaedah memperbaiki kezaliman perlu dilakukan dengan jalan yang lebih berhikmah dan bijaksana untuk menghindari sebarang kerosakan yang lebih dahsyat. Kerana itu, dalam sejarah kehidupan al-Būṭī, beliau mendampingi pemerintah dengan tujuan menasihati golongan ini (al-Gharīb, 2017). Kaedah *nahy al-munkar* yang diaplikasi al-Būṭī terhadap pemerintah yang zalim tersebut menonjolkan sikapnya yang wasatiyah dalam membetulkan suasana masyarakat yang dizalimi.

Dalam isu tersebut, fatwa al-Būṭī adalah selari dengan pendirian *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* di mana rakyat tidak dibenarkan mengangkat senjata memerangi pemerintah sekalipun zalim (al-Būṭī, 2008). Ini kerana, ia telah menjadi satu prinsip yang telah diijmakkan di mana ketaatan kepada pemerintah adalah wajib dalam perkara-perkara ketaatan (al-Nawawī, 2000). Bermakna, kezaliman mereka terhadap rakyat tidak menggugurkan ketaatan. Prinsip ini hakikatnya hasil daripada penilaian konotasi negatif (*mafsadah*) yang akan timbul daripada pendekatan memerangi pemerintahan fasik seperti pertumpahan darah dan kerosakan lain yang lebih besar daripada *mafsadah* mengekalkan pemerintah tersebut (al-Nawawī, 2000). Oleh kerana itu, dapat dirumuskan bahawa sifat fasik yang dimiliki oleh seseorang imam tidak mengharuskan perlantikannya ditamatkan melalui jalan revolusi rakyat.

Hal ini ditegaskan oleh al-Būṭī ketika memperihalkan hakikat sifat adil dan fasik seseorang pemimpin. Menurut al-Būṭī,

*Adalah jelas bahawa syarat keadilan dalam perlantikan imam tidak mengundang terjadinya fitnah, akan tetapi tanpa syarat (keadilan) tersebut kadang-kadang mendatangkan fitnah, **sementara menggugurkan pemerintah (pemberontakan) daripada pemerintahan dan pentadbirannya dengan alasan fasik (yang baru muncul), pasti dengan sebab itu akan menjurus kepada fitnah (mafsadah), mencetuskan kecelaruan, dan mendatangkan kesan yang tidak aman kepada negara.***

(al-Būṭī, 2008)

Penegasan tersebut mencerminkan pendirian al-Būṭī dalam menangani pemimpin yang fasik di mana tidak boleh ditumbangkan dengan kaedah revolusi. Pendirian ini jika diperhatikan adalah berasaskan penilaian terhadap kesan tindakan yang akan menimbulkan kerosakan yang lebih besar. Membahasakan isu yang sama, 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām menegaskan kemudaratan yang lebih besar akan berlaku sekiranya disyaratkan keadilan dalam perlantikan pemimpin di semua peringkat pemerintahan. Hal ini adalah rentetan sifat fasik yang telah menjadi dominan dalam kehidupan masyarakat dan tidak dapat dihindarkan (*umūm al-balwā*). Sekiranya disyaratkan sifat adil sebagai syarat wajib pemimpin, ia akan mendatangkan kemudaratan yang lebih besar akibat ketiadaan manusia yang layak memimpin (Ibn 'Abd al-Salām, 1991). Oleh kerana itu, rakyat tetap wajib mentaati (*wala'*) terhadap pemerintah yang dilantik sekalipun memiliki sifat fasik (Ibn Taimiyyah 2005; Ibn Saḥmān, t.t). Justeru, bagi menangani krisis yang dihadapi oleh masyarakat tertindas seperti di Syria, mereka perlu bersifat tenang dan sabar (al-Tirmīzī, 1998). Bermakna, pandangan yang mewajibkan *al-khurūj* terhadap pemerintah hakikatnya meletakkan syarat adil secara mutlak kepada individu yang mahu dilantik menjadi pemimpin. Dalam hal ini, syarat tersebut akan menimbulkan *ḥarj* dalam pemilihan pemimpin kerana realiti kefasikan yang telah tersebar dalam masyarakat sukar dibersihkan.

Sungguhpun begitu, tidak dapat dinafikan bahawa syarat keadilan seseorang merupakan indikator penting kelayakannya sebagai pemimpin. Hal ini sebagaimana telah ditegaskan oleh al-Mawardī yang telah menyebutkan syarat-syarat seperti adil, berilmu, deria yang sihat, anggota tubuh badan yang sempurna, akal yang sejahtera, berani dan tegas serta berketurunan Quraisy merupakan kriteria utama melayakkan seseorang dilantik menjadi pemimpin. Namun begitu, ketiadaan syarat adil tidak mengharuskan pemberontakan ke atas pemerintah tersebut setelah dilantik. Keadaan ini dapat difahami daripada situasi yang dibawakan al-Mawardi di mana sekiranya terdapat individu yang lebih adil (tidak dilantik) tanpa sebarang keuzuran sewaktu perlantikan imam (telah dilantik), maka imam yang telah dilantik tersebut tetap sah menurut pandangan majoriti fuqaha dan ulama kalam (al-Mawardī, 1989).

Sebaliknya, hukum berbeza dalam keadaan pemerintah yang telah mengistiharkan kekufuran mereka secara jelas dan terang samada dari segi perkataan dan perbuatan



(*fi'liyyah* dan *qawliyyah*). Malah situasi jihad menentang pemerintah Islam disebabkan kezalimannya adalah sangat berbeza dengan jihad melawan kezaliman yang dilakukan oleh pemerintah bukan Islam ke atas umat Islam. Misalnya, dalam kes jihad di Palestin. Kebanyakan para ulama bersepakat bahawa jihad menentang penjajahan zionis Israel ke atas umat Islam Palestin adalah wajib. Keadaan ini jika dilihat, bukanlah sebuah penentangan masyarakat Islam terhadap bukan Islam namun masyarakat Islam dalam konflik Palestin dianggap sebagai golongan yang mempertahankan hak mereka daripada terus dijarah. Lantaran itu, jihad samada dalam bentuk jiwa dan harta diputuskan sebagai fardu ain ke atas seluruh umat Islam ('Ulamā' al-Jāmi' al-Azhar, 2012). Malah, kedudukan realiti tersebut dari sudut hukum *al-khurūj* adalah sama (wajib) terhadap pemimpin yang mengistiharkan kekufuran mereka. Dalam keadaan tersebut, al-Būṭī turut mewajibkan rakyat keluar memerangi pemerintah atas premis jihad. Hal ini kerana, kesan daripada perbuatan kufur yang dilakukan pemerintah ia telah menggugurkan *imāmah* menurut hukum syarak di mana bai'ah rakyat jelata telah terbatal dan rakyat dibenarkan untuk memerangi kerajaan tersebut (al-Būṭī, 2008). Justeru itu, konflik di Syria tidak berada dalam keadaan yang membolehkan pemerintah diperangi kerana imamah pemerintah masih wujud.

Tambahan pula menurut al-Būṭī, menjatuhkan hukum kufur ke atas tindakan pemerintah tidak dapat dibuat secara simplistik sekalipun dengan alasan ia gagal melaksanakan undang-undang syariah berpandukan firman Allah SWT yang bermaksud:

Dan barangsiapa yang tidak berhukum dengan apa yang telah diperintahkan Allah s.w.t, maka mereka adalah orang-orang kafir.
(Al-Māidah, 5: 44)

Berdasarkan firman ini, terdapat pandangan yang menafsirkan ayat tersebut dengan kefahaman yang literal. Dalam hal ini, Ibn Qayyim berpendapat ayat ini jelas dan tidak memerlukan sebarang pentakwilan kerana manusia yang tidak beramal dengan perintah Allah SWT merupakan golongan yang kufur (Ibn Qayyim, 2011). Walaubagaimanapun, terdapat *dilālah zanniyyah* dalam ayat ini yang perlu dijelaskan. Pertamanya, ayat tersebut tidak hanya mengkhususkan kepada pemerintah semata-mata sebaliknya bersifat umum yang merangkumi rakyat biasa. Sekiranya nas tersebut difahami secara literal, individu yang bergelumang dengan maksiat merupakan golongan yang kufur kerana disaat maksiat dilakukan ia telah melanggar hukum Allah SWT. Di samping itu, kefahaman secara literal seperti yang dijelaskan akan mencetuskan perselisihan dengan realiti manusia secara fitrahnya yang sering berbuat salah sebagaimana yang terdapat dalam hadis berikut:

كل ابن آدم خطاء، وخير الخطائين التوابون

Setiap anak Adam a.s akan melakukan kesalahan, sebaik-baik orang yang melakukan kesalahan adalah orang yang bertaubat.
(Sunan al-Tirmīdhī, Kitab: Sifat al-Qiyamah wa al-Raqaiq wa al-Wara', Bab: Fi l'tisom al-Mu'min Dzunubahu, No. 2499)

Hadis tersebut menjelaskan keadaan manusia yang tidak sunyi daripada sebarang kesalahan dan kesilapan. Lantaran itu, sekiranya benar kefahaman literal dalam perbincangan ayat di atas dengan maksud barangsiapa yang melakukan maksiat boleh dihukum kufur, maka sudah tentu setiap anak Adam AS adalah kufur kerana kesalahan mahupun dosa adalah hasil dari melanggar perintah Allah SWT. Justeru, hukum kufur perlu dibuktikan dengan dalil yang *qat'ī* samada melalui perbuatan mahupun perkataan misalnya, penafian terhadap rukun Islam. Oleh kerana itu juga, al-Būṭī menegaskan bahawa pemerintah yang tidak menjalankan undang-undang Islam mempunyai beberapa *ihimāl* yang perlu dipastikan seperti kemalasan pemerintahan Islam di negara Islam, faktor menuruti hawa nafsu atau *maṣlahah* duniawi, faktor ingkar terhadap syariah Allah s.w.t dan kejahilan terhadap ilmu syariah (Bakour dan Berghout, 2018). Dengan ketiadaan sebab yang mengharuskan *al-khurūj* iaitu kufur maka hukum larangan *al-khurūj* adalah kekal. Menganggap pemerintah tersebut masih muslim berdasarkan kaedah *al-aṣl baqā'* *mā kāna 'alā mā kāna* akan terpakai sehingga *ihimālāt* niat pemerintah tidak menjalankan hukum syariah ditentukan secara pasti (Ibn Nujāym, 1999).

Malahan juga, mazhab akidah Bashār al-Asad yang berbeza dengan pegangan *ahl sunnah wa al-jamā'ah* tidak menyebabkan pemerintah tersebut dapat dihukum kufur dengan simplistik. Hal ini telah ditegaskan al-Būṭī ketika menjelaskan maksud hadis yang menggambarkan perpecahan di kalangan umat nabi Muhammad SAW dalam riwayat berikut:

وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مِلَّةً وَاحِدَةً ، قَالُوا : وَمَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟
قَالَ : مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي

Dan akan berpecah umatku kepada 73 golongan kumpulan. Semuanya akan dimasukkan ke dalam neraka melainkan satu kumpulan sahaja. Sahabat bertanya: Wahai Rasulullah SAW, siapakah mereka? Nabi s.a.w menjawab: Apa yang aku berada di atasnya dan juga sahabat-sahabatku.

(Sunan al-Tirmīdhī, Kitab: al-Iman, Bab: Ma Jaa fi Iffiraq Hazīhi al-Ummah, No. 2641)

Hadis tersebut menceritakan keadaan umat Muhammad SAW yang akan membentuk 73 kumpulan di mana hanya satu pihak sahaja terselamat daripada azab api neraka. Menghuraikan hadis tersebut, al-Būṭī menjelaskan maksud umat memiliki dua dimensi iaitu umat yang didakwah dan umat yang menerima dakwah. Umat yang menerima dakwah dikenali sebagai muslim sekalipun berbeza dari segi ideologi akidah. Justeru, hadis tersebut perlu difahami dengan maksud golongan yang berjaya di akhirat kelak adalah umat yang mengucapkan dua kalimah syahadah dan berintima' dengan agama Islam (al-Būṭī, 2018). Lantaran itu, perbezaan akidah tidak menggugurkan kewajipan untuk taat terhadap pemimpin selagi tiada bukti kekufuran yang jelas (*kufur bawwāh*).



Berdasarkan perbincangan yang diketengahkan al-Būṭī dalam wacana konsep jihad dan isu *al-khurūj* dalam krisis Syria, dapat disimpulkan bahawa tokoh ini memiliki pandangan yang wasatiah. Hal tersebut telah diterjemahkan melalui perbahasannya tentang syarat *al-'adalah* terhadap pemimpin. Sekiranya pemimpin yang dilantik bersikap fasik dan wajib ditentang, maka sudah tentu tiada pemimpin Islam yang kekal dalam dunia Islam kini. Begitu juga, wasatiah turut jelas diterjemahkan daripada pandangan tokoh ini dalam membahaskan ayat 44 surah al-Maidah yang membawa maksud kufur tidak dapat dijatuhkan sewenangnyanya kepada para pemerintah. Ironinya, kefahaman yang literal daripada ayat tersebut akan membentuk sikap radikal kerana mencetuskan kewajipan *al-khurūj* dalam seluruh negara Islam akibat tiadanya pelaksanaan hukum Islam secara menyeluruh di negara-negara tersebut dalam realiti kini. Malah, wasatiah turut jelas kelihatan dalam perbincangan tokoh ini kerana beliau tidak mudah mengelaskan manusia kepada pembahagian syurga dan negara berdasarkan perbezaan akidah. Dalam hal ini, manusia yang mengucap dua kalimah syahadah dianggap Islam selagimana tidak beramal dengan perkara-perkara yang menjurus kepada kekufuran.

Mengamati wasatiah dalam pemikiran jihad al-Būṭī, prinsip ini juga tertonjol daripada perbincangan beliau tentang negara Islam. Ini kerana, terdapat pandangan yang mensyaratkan negara Islam mestilah menjalankan undang-undang Islam secara mutlak. Sebaliknya dalam hal ini, al-Būṭī menakrifkan negara Islam dengan maksud:

negara atau tanah yang termasuk di bawah pemerintahan umat Islam yang membolehkan mereka menzahirkan keislaman tanpa dihalang oleh musuh samada melalui peperangan mahupun tidak.

(al-Būṭī, 1993)

Bermakna, sesebuah negara Islam tidak disyaratkan menjalankan undang-undang Islam (*hudud*) secara mutlak. Dalam hal ini, pengkaji seperti Mohd Izhar dan Alias Arif (2010) menggariskan 5 ciri yang perlu bagi melabelkan sesuatu negara tersebut sebagai negara Islam iaitu:

- i. Penduduknya terdiri daripada majoriti Islam.
- ii. Pemerintah tertinggi negara diketuai oleh golongan yang beragama Islam.
- iii. Pentadbiran negara secara keseluruhannya didominasi oleh umat Islam.
- iv. Masyarakat muslim dapat melaksanakan syariat Islam secara bebas dan aman tanpa sebarang gangguan.
- v. Masyarakat muslim dapat mengecapi keamanan dalam kehidupan harian di negara tersebut.

Berdasarkan lima ciri tersebut, pelaksanaan undang-undang Syariah tidak menjadi prasyarat sebuah negara Islam. Al-Būṭī menegaskan bahawa pelaksanaan hukum *hudud* merupakan sebahagian hak-hak negara Islam. Sungguhpun begitu, mana-mana negara Islam adalah berdosa sekiranya gagal menjalankan hukum Syariah



secara mutlak samada bidang muamalat mahupun hudud. Syarat ini bagaimanapun tidak dipersetujui oleh sebahagian pihak kerana beranggapan perlaksanaan undang-undang Islam secara syumul sebagai salah satu syarat negara Islam. Pandangan ini menurut al-Būṭī menghasilkan pegangan yang radikal dalam kalangan umat Islam dengan menganggap negara Islam yang mereka duduki sebagai negara *ḥarb* yang mewajibkan hijrah daripadanya. Malah, kesan daripada kefahaman ini kebanyakan remaja dari negara tersebut berhijrah ke negara Barat (al-Būṭī, 1993). Tindakan tersebut menimbulkan persoalan memandangkan destinasi penghijrahan golongan ini ke negara barat. Dalam hal ini, adakah negara tersebut lebih baik daripada negara yang diperintah oleh umat Islam (negara asal mereka)? Justeru, pentakrifan serta ciri-ciri negara Islam yang dibawakan oleh al-Būṭī memiliki nilai wasatiyah yang amat jelas bagi menghindari sikap yang radikal dalam kalangan muslim di negara-negara Islam.

RUMUSAN DAN CADANGAN

Berdasarkan perbincangan yang diketengahkan dalam kajian ini, dapat dirumuskan beberapa perkara penting. Pertama, wasatiyah yang difahami secara umum oleh umat Islam menjurus kepada maksud pertengahan antara dua pihak semata-mata. Sedangkan wasatiyah juga boleh memberi maksud keadilan yang menjurus kepada menunaikan sesuatu hak pada tempatnya dan pilihan yang terbaik. Kedua, ketokohan al-Būṭī sebagai seorang sarjana Islam tidak dapat dinafikan melalui sorotan terhadap latar belakang kehidupannya. Ketiga, daripada perbincangan konsep jihad dan beberapa isu yang dibahaskan oleh al-Būṭī, dapat dirumuskan bahawa tokoh ini memiliki pendirian wasatiyah dalam pemikiran jihad beliau. Justeru, pandangan yang memiliki wasatiyah seperti ini wajar diwacanakan dalam masyarakat bagi merawat fenomena yang radikal dalam memahami konsep jihad sebenar dalam Islam.

RUJUKAN

- Abū Dawūd, Sulaymān bin al-Ashath bin Ishāq bin Bashīr. 2009. *Sunan Abī Dāwud*. ed. Muḥammad Kāmil Qurah dan Shu'ayb. T.tp: Dar al-Risālah al-'Alamiyyah.
- Ahmad Muhammed Jamallullail Tajudin dan Muhammad Adib Samsudin. 2014. Ijtihad Kontemporari Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti. Dalam *Penulisan Dawabit al-Maslahah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*. Muzakarah Fiqh dan Seminar Fiqh Kebangsaan, Sepang Selangor, 3-4 Dis.
- Amir Latif & Hafiza Sabiha Munir. 2014. Terrorism and Jihad, An Islamic Perspective. *Journal of Islamic Studies and Culture March* Vol. 2, No. 1.
- Andreas Christmann. 1998. Islamic Scholar and Religious Leader: A Potrait of Shaykh Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti. *Jurnal Islam and Christian-Muslim Relations* 9, no. 2.
- Bakour, Bachar dan Berghout, Abdelaziz. 2018. The Anti-Islamist Discourse: The Case of al-Būṭī. *al-Shajarah* 23, no.1 (2018).



- al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. 2018. Sharḥ al-'Allāmah al-Būṭī Ḥadīth Sataftariqu Ummatī. Laman sesawang Youtube. Dicapai pada 10 September. <https://www.youtube.com/watch?v=n7t9Xjod35E>.
- _____. 2015. Video Capturing the Death of Dr. Mohammed Said Ramadan al-Bouti by Terrorist. Laman sesawang Youtube. Dicapai 11 Oktober. <https://www.youtube.com/watch?v=zHxBsv1rDHs>.
- _____. t.t. *al-Ināyah bi al-'Ibādat Asās la Budda minhu li Tasbīt al-Mujtama' al-Islāmī*. t.tp: al-Lajnah al-Ishtishāriyyah al-'Ulyā.
- _____. 2008. *al-Taa'rruf 'alā al-Dhāt Huwa Ṭarīq al-Mu'abbad ilā al-Islām*. Dimashq: Dār al-Fikr.
- _____. 1973. *Dawabit al-Maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Damsyiq: Muassasah al-Risalah.
- _____. 1995. *Hadha Walidi: Al-Qisah al-Kamilah lihayat Syaikh Mulla Ramadan al-Buti min Wiladatihi ila Wafatihi*. Damsyiq: Dar al-Fikr.
- _____. 1993. *al-Jihād fī al-Islām: Kayf Nafhamuhu wa Kayf Numārisuhu*. Dimashq: Dār al-Fikr.
- _____. 2008. *al-Taa'rruf 'alā al-Dhāt Huwa Ṭarīq al-Mu'abbad ilā al-Islām*. Dimashq: Dār al-Fikr.
- De Leede, Seran. 2018. Women in Jihad: A Historical Perspective. *The International Centre for Counter-Terrorism – The Hague* 9.
- al-Gharīb, Muḥammad. 2017. Khātimah al-Ustāz al-Būṭī wa al-Adab ma' Allāh. Laman sesawang Naseem al-Sham. Dicapai pada 27 September. http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readrticle&pg_id=39595&page1=6.
- Hamad, A.S. 2016. Western Arabo-Islamophobia: Where and When Will It End? *International Journal of Islamic Thought* Vol. 9, June.
- Hayati Aydin. 2012. Jihad in Islam. *Global Journal Al-Thaqafah*. December Vol 2, Issue 2.
- Husni, Ahmad Muhammad et al. 2011. al-Wasāṭiyah min Khilāl Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah: Dirāsah Taḥlīliyyah. *International Journal of West Asian Studies* V. 3, no. 2.
- Ibn 'Abd al-Salām, Muḥammad 'Izz al-Dīn 'Abd al-'Azīz. 1991. *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. ed. Taha 'Abd al-Ra'uf Sa'ad, al-Qāhirah: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah.



- Ibn Qayyim, al-Jawziyah. 2011. *Madārij al-Sālikīn bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*. ed. Nāṣir Sulaymān dan 'Alī bin 'Abd al-Raḥmān. al-Riyāḍ: Dār al-Ṣami'i.
- Ibn Taimiyyah, Taqiyyuddīn Aḥmad al-Harrānī. 2005. *Majmū'ah al-Fatāwā*. ed. 'Amīr al-Jazzār dan Anwar al-Bāz. Cet.ke-3. al-Manṣūrah: Dār al-Wafā'.
- al-Mawardī, Abū al-Ḥasan 'Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb. 1989. *Kitāb al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah*. ed. Aḥmad Mubārak. al-Kuwayt: Dār Ibn Qutaybah.
- al-Mīdānī, 'Abd al-Raḥmān Ḥasan Habnakah al-Mīdānī. 1996. *al-Wasāṭiyyah fī al-Islām*. Bīrūt: Muassasah al-Rayyān.
- Mohd Anuar Ramli et al. 2018. Relevansi Pendekatan Wasatiyyah Menurut al-Qaradawi Bagi Menangani Ikhtilaf Fiqh Dalam Kalangan Masyarakat Islam Nusantara. *JMW*, no. 1.
- Muhammad Rashidi Wahab dan Syed Hadzrullathfi Syed Omar. 2011. Kerangka Asas Pemikiran Tokoh Ulama Kontemporari: Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti. Prosiding Nadwah Ulama Nusantara Kali Ke IV: Ulama Tranformasi Negara, Hotel Renaissance, Kota Bharu, Kelantan, 25-16 November.
- Muhammad Rashidi. 2015. Biografi, Sumbangan, Pengiktirafan, dan Aspek Pemikiran al-Bouti. Dalam *Imam Mohamed Sa'id Ramadan al-Bouti dalam Kenangan*. ed. TIM Akademi Intelektual Muda (AIMs). Selangor: PTS.
- Muhammad Suhaimi. 2015. Perjalanan Panjang al-Bouti. Dalam *Imam Mohamed Sa'id Ramadan al-Bouti dalam Kenangan*. ed. TIM Akademi Intelektual Muda (AIMs). Selangor: PTS.
- Muhd Imran Abd Razak et al. 2018. Penyalahgunaan Konsep Fiqh Jihad Oleh Kumpulan Ekstremisme Agama: Satu Analisis. *JWM*, no.1.
- al-Nawawī, Muḥyiddīn Abū Zakariyyā bin Sharaf. 2000. *Sharḥ al-Nawawī 'alā Muslim*. t.tp: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. 2011. *Kalimāt fī al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah wa Ma'alimuhā*. Cet.ke-3. Kaherah: Dār al-Shurūq.
- Rumaizuddin Ghazali. 2015. Jihad, Dakwah, dan Citra Ketamadunan al-Bouti. Dalam *Imam Mohamed Said Ramadan al-Bouti dalam Kenangan*. ed. Tim Akademi Intelektual Muda (AIMs), Selangor: PTS.
- Saḥmān, Sulaymān. *Kashf Ghiyāhab al-ḥulām 'an Awhām Jalā' al-Awhām*. t.t. t.tp: Aḍwā' al-Salaf.



- al-Shalābī, 'Alī Muḥammad Muḥammad. t.t. *al-Wasaṭiyyah fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kaherah: Maktabah al-Tābi'īn.
- Shumsudin Yabi, Norhasnira Ibrahim dan A. Irwan Santeri Doll Kawaid. 2014. Mafhūm al-Wasaṭiyyah 'inda al-Salaf al-Ṣāliḥ. *GJAT* V. 4, no 2 (December).
- Sri Mulyati. 2019. The Meaning of Jihad: Textual and Contextual Interpretations. *PERTANIKA Journals* Vol. 27, no. 1.
- al-Tirmidhī, Muḥammad bin 'Īsā bin Sawrah. 1975. *Sunan al-Tirmidhī*. Ditahqiqkan oleh Aḥmad Shākir. Miṣr: Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- al-Tirmīzī, Abū 'Abdullāh Muḥammad bin 'Alī al-Ḥākīm. 1998. *Isbāt al-'Ilāl*. ed. Khālīd Zahrī. t.tp: al-Dār al-Bayḍā'.
- 'Ulamā' al-Jāmi' al-Azhar. 2012. Wujūb al-Jihād lī Taḥrīr Falasṭīn. Dalam *Mausū'ah al-Fatāwā al-Falasṭīniyyah*, ed. Muḥammad Ṣafwat Nūr al-Dīn. al-Qāherah: Markaz Bāyṭ al-Maqdis li al-Dirāsāt al-Tauthīqiyyah.
- Zaynuddīn bin Ibrāhīm bin Muḥammad al-Ma'rūf bin Ibn Nujāym. 1999. *al-Ashbāh wa al-Nazāir 'alā Madhhab Abī Ḥanīfah al-Nu'mān*. Bīrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Zulkarnain Haron dan Nordin Husin. 2013. A Study of the *Salafi* Jihadist Doctrine and the Interpretation of *Jihad* by Al Jama'ah Al Islamiyah. *Kemanusiaan* Vol 20, no. 2.
- Zulkifli Mohamad al-Bakri. 2013. *Syeikh Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti Yang Kukenal*. Nilai: Pustaka Cahaya Kasturi