

NILAI-NILAI SOSIAL DALAM KISAH AL-QUR'AN
(Studi Transformasi Nilai Sosial Kisah al-Qur'an dalam
Gerakan Islam "Ikhwān al-Muslimīn" Menurut Sayyid Quṭb)

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Studi Islam



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

Oleh:

Zulyadain
NIM. F23416173

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2021

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Zulyadain

NIM : F23416173

Program : Doktor (S3)

Institusi : Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya,

2020

Saya yang menyatakan,



Zulyadain

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul “NILAI-NILAI SOSIAL DALAM KISAH AL-QUR’AN (Studi Transformasi Nilai Sosial Kisah al-Qur’an dalam Gerakan Islam *Ikhwān al-Muslimīn* Menurut Sayyid Qutb)” yang ditulis oleh Zulyadain ini telah disetujui pada tanggal 10 Agustus 2020.

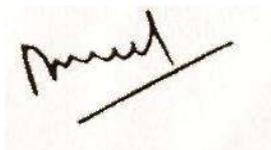
Oleh:

PROMOTOR



Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, M.A.

PROMOTOR



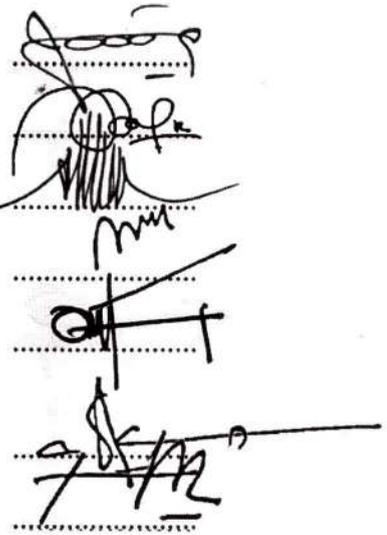
Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, M.A.

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

Disertasi berjudul “NILAI-NILAI SOSIAL DALAM KISAH AL-QUR’AN (Studi Transformasi Nilai Sosial Kisah al-Qur’an dalam Gerakan Islam *Ikhwān al-Muslimīn* Menurut Sayyid Quṭb)” yang ditulis oleh Zulyadain ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka pada tanggal 22 Februari 2021.

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag. (Ketua/Penguj)
2. Dr. H. Abu Bakar, M.Ag. (Sekretaris/Penguji)
3. Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, M.A. (Promotor/Penguji)
4. Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, M.A. (Promotor/Penguji)
5. Prof. Dr. H. Zainal Arifin, M.A. (Penguji Utama)
(UIN Sumatera Utara)
6. Prof. Dr. H. Idri, M.Ag. (Penguji)
7. Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag. (Penguji)



Surabaya, 25 Mei 2021



Ketua,
(Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.)
NIP.196004121994031001



UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Zulyadain
NIM : F23416173
Fakultas/Jurusan : Pascasarjana/Studi Islam
E-mail address : zulyadain@uinmataram.ac.id

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

NILAI-NILAI SOSIAL DALAM KISAH AL-QUR'AN

(Studi Transformasi Nilai Sosial Kisah al-Qur'an dalam Gerakan Islam "Ikhwān al-Muslimīn" Menurut Sayyid Qutb)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 27 Mei 2021

Penulis,



(Zulyadain)

ABSTRAK

Al-Qur'an berisi kisah-kisah umat terdahulu yang merupakan bagian yang sangat esensial, karena mengandung nilai-nilai kultural dan sosial, berikut ikatan-ikatan primordialnya masing-masing. Nilai-nilai tersebut akan bermakna, apabila dipahami sebagai konsep terlebih dahulu, kemudian ditransformasikan dan diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari. Fokus masalahnya, bagaimana nilai-nilai sosial kisah al-Qur'an?, bagaimana penafsiran Sayyid Qutb tentang nilai-nilai sosial dalam kisah al-Qur'an?, dan bagaimana upaya Sayyid Qutb dalam mentransformasikan nilai-nilai sosial kisah al-Qur'an dalam gerakan Islam *Ikhwān al-Muslimīn*?. Jenis penelitian ini adalah studi pustaka dengan pendekatan *Hermeneutik*. Teknik analisis datanya adalah *content analysis*, *kritis-historis* dan *trend analysis*.

Penelitian ini menunjukkan: pertama, bahwa nilai-nilai sosial kisah al-Qur'an adalah nilai-nilai sosial yang terkandung dalam kisah al-Qur'an yang berkaitan dengan pola hidup beragama, bermasyarakat dan bernegara umat terdahulu untuk dijadikan sebagai pedoman hidup. Kedua, penafsiran Qutb tentang nilai-nilai sosial kisah al-Qur'an seperti *tauhid*, *ukhuwah* dan *tasāmuh*, sangat dipengaruhi oleh kondisi sosial yang mengitarinya. **Tauhid**, adalah mengesakan Allah SWT dalam pengakuan zat ketuhanan dan tujuan penyembahan hanya kepada Allah SWT. **Ukhuwah Islamiyah** adalah persaudaraan yang dibangun dengan dasar keikhlasan dan mensinergikannya dengan keimanan. Karena tiada ukhuwah tanpa iman dan tiada iman tanpa ukhuwah. **Tasāmuh** adalah memberikan kebebasan kepada orang lain untuk berekspresi menurut keyakinannya, baik pada bidang mu'amalah maupun pada bidang Aqidah. Ketiga, Upaya Qutb dalam mentransformasikan nilai sosial kisah al-Qur'an pada Ikhwan al-Muslimin adalah telaah terhadap *Maṣādir al-Islām*, merumuskan berbagai teori terkait nilai sosial kisah al-Qur'an, dan internalisasi nilai-nilai kisah.

Implikasi teoretik penelitian ini pada tiga hal; pertama, menemukan kebenaran pernyataan bahwa Sayyid Qutb mengkafirkan orang Islam, pemerintahan Islam dan siapa saja yang berhukum bukan dengan hukum Allah SWT (*tauhid hakimiyah*). Dari konsep tauhid *hakimiyah*, muncul pemikiran *ekstrimis* atau *radikal* dalam agama. Kedua, menguatkan pendapat bahwa Sayyid Qutb adalah seorang muslim *Fundamentalis*, *Radikalis*, juga sebagai *Liberalis*. Buktinya, penafsirannya tentang ayat-ayat *tasāmuh*, cenderung menghapus *fanatisme* agama dan diganti dengan kebebasan penuh. Ketiga, menemukan proses transformasi nilai sosial kisah al-Qur'an Sayyid Qutb sesuai dengan paradigma sosial yang gagas oleh Kuntowijoyo, yaitu *transformasi Sosial Profetik*.

Kata Kunci: Nilai Sosial, Kisah, Tafsir, Transformasi, *Ikhwan al-Muslimin*, Sayyid Qutb.

ABSTRACT

Al-Qur'an contains stories of the people of the past and they are considered to be an essential part since it conveys cultural and social values with its own primordial ties. These values will be meaningful if they are seen first as a concept, then they are transformed and implemented in everyday life. The formulation of problems, what is the social values from the stories in the Qur'an?, what is Sayyid Quṭb's interpretation of social values from the stories in the Qur'an?, how does Sayyid Quṭb attempt to transform the social values from the stories in the Qur'an in the Muslim Brotherhood movement (*Ikhwān al-Muslimīn*)? This is a library research using hermeneutic approach. The method of data collection used in this reserach is documents. The technique of data analysis used in this research is content analysis, descriptive interpretative, historical-critical, and trend analysis.

This research shows: *first*, the social values of the story of the Qur'an are the ones related to the patterns of religious, social and state life of the past people which serve as a guide for life. *Second*, Quṭb's interpretation of the social values of the story of the Qur'an such as *tauḥid*, *ukhuwah* and *tasāmuh* is highly influenced by the social conditions surrounding him. *Tauḥid* means oneness of Allah SWT in the acknowledgement of the divine substance and the purpose of worshiping is only for Allah SWT. *Ukhuwwah Islamiyah* is a brotherhood built on the basis of sincerity and synergizes it with faith, because there is no *ukhuwwah* without faith and no faith without *ukhuwah*. *Tasāmuh* is giving freedom to others to express themselves according to their beliefs, both in a matter of *mu'amalah* and *Aqidah*. *Third*, Quṭb's efforts in transforming the social values of the story of al- Qur'an to *Ikhwan al-Muslimin* are to study *Maṣādir al-Islām*, formulating various theories related to the social values of the story of al-Qur'an, and internalizing the values of the stories.

The theoretical implication of this research lies on three things; *first*, to find the truth of the statement that Sayyid Quṭb infidels *Muslims*, Islamic government and anyone who does not apply the law of Allah SWT (*tauḥid hakimiyah*). Because of the concept of *tauḥid hakimiyah*, extremists or radicalists in religion come up. *Second*, to strengthen the opinion that Sayyid Quṭb is a Fundamentalist, Radicalist as well as Liberalist. As the proof, his interpretation of the *tasāmuh* verses tends to erase religious fanaticism and replace it with complete freedom. *Third*, to seek a process for Quṭb's transformation of the social values of the story of al-Qur'an as dreamed by Kuntowijoyo, namely social prophetic transformation.

Keywords: Social Value, Story, Interpretation, Transformation, *Ikhwan al-Muslimin*, Sayyid Quṭb.

ملخص البحث

القرآن يمتلئ بقصص الأمم السابقة وهذه القصص هي جزء أساسي, لأن فيها قيمَ الاجتماعية ورابطة البدائية. تلك القيم مفهومة ومحكمة إن كانت كُفكرةً أولاً ثم تطبق في الحياة اليومية. صياغة مشكلة البحث, ماهي القيم الاجتماعية في القصص القرآنية؟, كيف طريقة لسيد قطب بأن يفسر قيم الاجتماعية في قصص القرآنية؟, كيف جهود سيد قطب في تطبيق قيم الاجتماعية من خلال قصص القرآنية في حركة إخوان المسلمين. البحث هو بحوث نظرية مكتبية بنظرية هيرمينوتيك. وطريقة جمع البيانات هي طريقة الوثائقية. وطريقة تحليل البيانات هو تحليل المحتويات, توضيح التفسيرية, نقد التاريخية, وتحليل الميولية.

هذا البحث يشير الى: الأول, أن القيم الاجتماعية القرآنية هي القيم الاجتماعية في قصص القرآن التي تتعلق بالحياة الدينية, والاجتماعية, والدولة للأمم السابقة كمرجع للحياة. الثاني, تفسير سيد قطب عن القيم الاجتماعية في قصص القرآن نحو التوحيد والأخوة والتسامح متأثرة بالظروف الاجتماعية فيها. التوحيد هو توحيد الله في ذاته و عبودية لأجله. الأخوة الإسلامية هي أخوة التي تقام بمبدأ الاخلاص مع الايمان. لأنه لا أخوة بدون إيمان ولا إيمان بدون أخوة. التسامح هو إعطاء الحرية الى الغير في التعبير حسب اعتقاده في مجال المعاملة أو العقيدة. الثالث, جهود سيد قطب لتحوّل القيم الاجتماعية لقصص القرآنية في منظمة الإخوان المسلمين هو البحث عن مصادر الاسلام, وصياغة النظريات التي تتعلق بقيم الاجتماعية لقصص القرآنية و إدخال القيم.

تأثير نظرية هذا البحث في ثلاث نقاط: الأول, اكتشاف حقيقة الظنّ أن سيد قطب يكفّر المسلمين والحكومة الإسلامية, ولمن لم يحكم بحكم الله (توحيد حاكمية). ومن مفهوم توحيد الحاكمية ظهرت فكرة المتطرّف أو متشدّد في الدين. الثاني, تقويّة الرأي أن سيد قطب هو مسلمي الأصول ومتطرّف وفي نفس الوقت هو متحرّر. وفعلا على سبيل المثال تفسيره عن آيات التسامح يميل الى مسح التعصّب في الدين ويأتي بفكرة الحرية التامة. الثالث إكتشاف طريقة التحوّل لقيم الاجتماعية في قصص القرآن لسيد قطب مثل ما يصوّره كنتوويجويو وهي طريقة التحوّل الاجتماعي بروفيتيك.

الكلمات الرئيسية: القيم الاجتماعية, القصة, التفسير, التطبيق, اخوان المسلمين, سيد قطب.

DAFTAR ISI

Halaman Sampul.....	i
Halaman Prasyarat Disertasi.....	ii
Halaman Pernyataan Keaslian	iii
Halaman Persetujuan Promotor.....	iv
Halaman Pengesahan Tim Penguji Verifikasi.....	v
Halaman Pengesahan Tim Penguji Ujian Tertutup.....	vi
Halaman Pernyataan Kesiapan Perbaikan Disertasi.....	vii
Halaman pengesahan Tim Penguji Ujian Disertasi Terbuka.....	viii
Pedoman Transliterasi Arab-Latin.....	ix
Motto.....	x
Abstrak.....	xi
Ucapan Terima kasih.....	xiv
Daftar Isi.....	xvii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah.....	22
C. Rumusan Masalah.....	24
D. Tujuan Penelitian	25
E. Kegunaan Penelitian.....	25
F. Kerangka Teoretik.....	26
G. Penelitian Terdahulu.....	32

H. Metode Penelitian.....	39
I. Sistematika Pembahasan.....	42
BAB II NILAI-NILAI SOSIAL DAN TRANSFORMASI.....	44
A. Nilai Sosial.....	44
1. Konseptual Nilai Sosial.....	44
2. Macam-Macam Nilai Sosial.....	47
B. Transformasi.....	48
1. Konseptual Transformasi.....	48
2. Tinjauan Teoretis.....	50
3. Model-Model Transformasi.....	57
BAB III SAYYID QUTB DAN METODE PENAFSIRANNYA.....	62
A. Biografi Sayyid Qutb.....	62
1. Kelahiran dan Sejarah Intlektual Sayyid Qutb.....	62
2. Fase-fase Perkembangan Pemikiran Sayyid Qutb.....	66
3. Sayyid Qutb dan Gerakan Islam Ikhwān al-Muslimīn.....	76
4. Karya-karya Sayyid Qutb.....	81
B. Metode Penafsiran Sayyid Qutb	87
1. Metode Penafsiran	87
2. Kecenderungan Penafsiran.....	96
BAB IV NILAI SOSIAL DALAM KISAH AL-QUR'AN DAN PENAF-	
SIRAN SAYYID QUTB	100
A. Penggambaran Kisah dalam al-Qur'an Menurut Sayyid Qutb.....	101
1. Karakteristik Model Penggambaran Kisah.....	101

2. Metode Penyampaian Gagasan Kisah.....	104
B. Penafsiran Sayyid Quṭb tentang Nilai Tauhid Dalam Kisah	
al-Qur'an.....	106
1. Nilai Tauhid Dalam al-Qur'an.....	106
2. Penafsiran Nilai Tauhid dalam Kisah Para Rasul dan Hamba	
yang Saleh (A'bd al-Ṣālih).....	113
a. Nilai Tauhid Dalam Kisah Nabi Ibrahim a.s.....	114
b. Nilai Tauhid Dalam Kisah Nabi Ishaq a.s.....	132
c. Nilai Tauhid Dalam Kisah Luqman al-Hakim.....	136
C. Penafsiran Sayyid Quṭb Tentang Nilai Ukhūwah Dalam Kisah	
al-Qur'an.....	143
1. Nilai Ukhūwah Dalam al-Qur'an.....	143
2. Penafsiran Nilai Ukhūwah Dalam Kisah Para Rasul dan	
Hamba yang Saleh (A'bd al-Ṣālih).....	148
a. Nilai Ukhūwah dalam Kisah Nabi Musa dengan Nabi	
Harun a.s.....	148
b. Nilai Ukhūwah Dalam Kisah Qabil dengan Habil.....	158
c. Nilai Ukhūwah Dalam Kisah Nabi Muhammad SAW.	
Dengan Para Sahabat.....	162
D. Penafsiran Sayyid Quṭb Tentang Nilai Tasamuh (Toleransi)	
Dalam Kisah al-Qur'an.....	180
1. Nilai al-Tasāmuḥ Dalam al-Qur'an.....	180
Penafsiran Nilai Tasamuh Dalam Kisah Nabi Muhammad	

SAW.....	185
a. Kisah Tentang Sikap Keberagaman Nabi.....	185
b. Batas Toleransi Dalam Islam.....	190
BAB V TRANSFORMASI NILAI SOSIAL KISAH AL-QUR'AN DALAM	
GERAKAN ISLAM IKHWĀNULMUSLIMĪN PERSPEKTIF	
SAYYID QUṬB	198
A. Transformasi Nilai Tauhid (Keesaan).....	198
B. Transformasi Nilai Ukhūwwah (Persaudaraan)	206
C. Transformasi Nilai Tasāmuḥ (Toleransi).....	212
BAB VI PENUTUP.....	215
A. Kesimpulan.....	215
B. Implikasi Teoretik.....	317
C. Keterbatasan Studi.....	219
D. Rekomendasi	220
DAFTAR PUSTAKA.....	221
LAMPIRAN-LAMPIRAN	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an adalah kitab suci terakhir yang diturunkan kepada Nabi Muhammad sebagai pedoman bagi manusia dalam menata kehidupannya, agar memperoleh kebahagiaan lahir dan bathin, di dunia dan di akhirat kelak.¹ Konsep-konsep yang dibawa al-Qur'an senantiasa relevan dengan problem yang dihadapi manusia untuk setiap waktu dan tempat (*ṣālih li kull zamān wa makān*). Karena itu, di era modern kontemporer dewasa ini, al-Qur'an harus ditafsirkan sesuai dengan tuntutan zaman.²

Upaya menafsirkan isi al-Qur'an sebenarnya menjadi kegiatan paling penting pasca diturunkannya al-Qur'an. Ketika nabi masih hidup, proses penafsiran belum mengambil bentuk secara konkrit, karena nabi dapat memberikan keterangan langsung tentang isi dan maksud ayat-ayat al-Qur'an dengan dipandu hadis. Namun ketika nabi telah wafat dan hadis-hadis mulai tersebar sesuai dengan sejarah penyebaran dan ekspedisi para shahabat ke berbagai kawasan daerah kekuasaan khalifah Islamiyah, maka kebutuhan memahami al-Qur'an secara sistematis dan komprehensif sangat dibutuhkan.³

Pemahaman terhadap al-Qur'an yang diyakini sebagai kitab *Ṣālih li kull zamān wa makān* selalu bersifat terbuka dan tidak pernah selesai. Pemahaman

¹ Said Agil Husain Al Munawar, *al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki* (Jakarta Selatan: Ciputat Press, 2002), Cet. ke-2, xii.

² Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 76.

³ *Ibid.*, 77.

terhadap ayat-ayat al-Qur'an selalu berkembang seiring dengan umat Islam yang selalu terlibat dalam penafsiran ulang dari zaman ke zaman. Dengan begitu, tidak semua doktrin dan pemahaman agama berlaku sepanjang waktu dan tempat mengingat gagasan universal Islam tidak semuanya tertampung dalam bahasa yang bersifat lokal-kultural, serta terungkap melalui tradisi kenabian. Itulah sebabnya dari zaman ke zaman selalu muncul ulama-ulama tafsir yang berusaha mengaktualisasikan pesan-pesan al-Qur'an yang tidak mengenal batas akhir.⁴

Al-Qur'an tidak hanya dikaji oleh orang Islam sendiri, orang Barat dan non muslim pun tidak ketinggalan. Kajian orang non muslim makin lama makin berkembang pesat, dan mencatat hasil yang sangat menakjubkan. Kajian mereka berawal pada abad kedua belas ketika Peter Yang Agung, kepala biara Cluny, mengunjungi Toledo. Ia memperhatikan masalah-masalah Islam dan bentuk tim yang bertugas menulis serangkaian karya-karya keislaman. Peter Yang Agung mempunyai obsesi, bahwa karya-karya timnya dapat dijadikan basis rujukan para ilmuwan yang berurusan dengan Islam. Diantara karya tim ini adalah terjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa latin oleh Robert of Ketton yang selesai pada Juli 1143 M.⁵ Pada abad ke-20 sederetan sarjana Barat telah

⁴ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 45.

⁵Terjemahan ini dan karya lainnya yang digarap tim, tidak membuahkan perkembangan signifikan terhadap kajian-kajian ilmiah keislaman. Lihat R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Mass: Cambridge at University, 1962), 37-40. Lihat juga Nourman Daniel, *Islam and the West: The Making of An Image*, Edinburgh at University Press, Edinburgh, 1960, 69.

banyak mencurahkan perhatiannya kepada al-Qur'an, diantara mereka adalah Richard Bell.⁶

Kajian non muslim tentang al-Qur'an dari waktu ke waktu semakin meningkat dan salah satu yang tidak kalah penting adalah sederetan artikel dan buku yang disajikan W. Montgomery Watt dalam *Dell's Introduction to the Qur'an*. Hanya saja, kajian yang dilakukan oleh mereka memposisikan al-Qur'an hanya sebagai kitab suci (*scripture*) yang menarik untuk diteliti, atau paling tidak untuk memahami sikap dan tindakan kaum muslimin yang dibentuk atau dipengaruhi oleh al-Qur'an. Berbeda dengan non muslim, kaum muslimin mempelajari al-Qur'an untuk mendapatkan petunjuk yang dikandung di dalamnya, kemudian mengamalkannya.⁷

Dalam perjalanan sejarah, sarjana muslim telah banyak melahirkan sederetan teks turunan yang demikian luas dan mengagumkan. Teks-teks yang dimaksud merupakan teks kedua bila al-Qur'an dipandang sebagai teks pertama-yang menjadi pengungkap dan penjelas makna-makna yang terkandung di dalamnya. Teks kedua ini lalu dikenal sebagai literatur tafsir al-Qur'an yang ditulis oleh para ulama dengan kecenderungan dan karakteristik masing-masing dalam bentuk berbagai macam kitab tafsir.⁸

⁶ Ia menerbitkan karya pertama tentang al-Qur'an dalam bentuk kuliah, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, terbit di London pada tahun 1926 M. Hasil utama kajiannya dapat ditemukan dalam terjemahan al-Qur'an, *The Qur'an Translated With A Critical Re-arrangement of the Suras*. Buku ini terdiri dari dua jilid, terbit di Edinburg pada tahun 1937 dan 1939. Karya Bell yang lain adalah *Introduction to the Qur'an*. Buku ini kemudian direvisi dan disempurnakan oleh W.M. Watt yang tertarik kepada mereka yang pernah merevisi karya Noldeke.

⁷ Mahmoud M. Ayoub, "Qur'an":*Its Role in Muslim Piety*", dalam *The Encyclopedia of Religion*, vol.XXII,176.

⁸ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Idiologi* (Jakarta:Teraju, 2003), Cet. ke-1,10.

Selain itu interpretasi mereka juga dipengaruhi oleh kecenderungan, latar belakang keilmuan, metodologi dan pendekatan, sebagai modal individual seorang mufassir, bahkan didasari untuk tujuan apa tafsir ditulis. Dari sinilah para intelektual pengkaji al-Qur'an terdorong untuk mencurahkan segenap pemikiran dan kemampuan analisisnya dalam melahirkan karya-karya tafsir yang bisa diakses oleh pemeluk Islam. Mereka menafsirkan al-Qur'an melalui upaya menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai seginya, baik konteks historisnya maupun sebab-sebab turunnya, dengan menggunakan ungkapan atau keterangan yang merujuk kepada makna yang dikehendaki secara terang dan jelas.⁹

Ignaz Goldziher mencatat adanya lima kecenderungan tafsir atau studi al-Qur'an mulai dari klasik sampai era modern, yakni studi al-Qur'an tradisional, studi al-Qur'an dogmatis, studi al-Qur'an mistik, studi al-Qur'an sektarian dan studi al-Qur'an modern.¹⁰

Pada zaman sekarang, tafsir modern juga dipengaruhi oleh usaha memberi respon atas perkembangan ilmu pengetahuan dan menjawab munculnya berbagai kebutuhan baru serta unsur-unsur baru dalam kehidupan. Kemajuan ilmu pengetahuan yang dicapai oleh Barat mempunyai pengaruh besar dalam pembentukan tafsir modern. Para mufassir modern tidak hanya menyatakan bahwa al-Qur'an menganjurkan untuk menguasai ilmu pengetahuan dan memanfaatkannya, melainkan juga memperlihatkan bahwa,

⁹ Dalam hal ini Abdul Mustaqim menyebut adanya keragaman penafsiran ini sebagai *Madhâhib al-Tafsîr*. Lihat pula Abdul Mustaqim, *Madhâhib al-Tafsîr: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), 26.

¹⁰ Lihat, Ignaz Gholziher, *Madhâhib al-Tafsîr al-Islâmiy* (Beirut Lebanon: Dâr Iqra', 1983), Cet. ke-2, 392.

dalam sejarahnya, Islamlah yang membangun dan mengembangkan ilmu pengetahuan, sebelum perkembangan ilmu pindah ke Barat.¹¹

Dalam bagian tafsir modern ada yang berangkat dari keinginan untuk pembaharuan tafsir-tafsir klasik, seperti tafsir *rūḥ al-Ma'āniy*, karangan al-Alūsīy (1217-1270 H./1802-1854 M.) yang memasyarakatkan berbagai data tafsir kepada kalangan umum dan sekuler, seperti tafsir beberapa juz al-Qur'an yang dikarang Mustafā al-Marāghiy 1881-1945 M. yang sampai satu abad belakangan ini hanya dimonopoli oleh para pakar spesialis dan elit ilmuwan muslim. Aliran ini juga ditemukan dalam gerakan pembaharuan Islam, karena Syeikh Muḥammad Abduh (1849-1905 M.) yang telah melewati satu baris besar dalam hidupnya untuk dakwah melancarkan usaha perbaikan sosial dan pendidikan. Dia telah mengarang pada akhir episode kehidupannya sebuah tafsir al-Qur'an yang kemudian dikenal dengan tafsir *al-Manār*, yang kemudian disempurnakan oleh muridnya yaitu *Rashīd Riḍā* (1865-1935 M.).¹²

Perkembangan sosial kemasyarakatan, khususnya masyarakat Islam, dari waktu ke waktu terus mengalami perubahan. Perubahan itu bukan saja berkenaan dengan visi keagamaan masyarakat, tetapi juga hampir mengenai berbagai persoalan kehidupan umat Islam pada umumnya. Oleh karena itu, kemunculan tafsir dengan corak dan kecenderungan visi sosial kemasyarakatan, merupakan respon atas perubahan tersebut.¹³

¹¹ Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik, & Hermeneutik* (Bandung: Pustaka Setia, 2013), Cet. Ke-1, 16-17.

¹² Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal* (Jakarta: Kelompok Gema Insani, 1431 H./2010), 103-104.

¹³ Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an* (Bandung: Pustaka Setia, 1425 H./2004 M.), 176.

Adanya pandangan mengenai kebutuhan akan alternatif-alternatif baru dalam menghadapi problem kemanusiaan yang terjadi pada masyarakat, telah memberi corak kecenderungan tafsir dengan melihat dampak yang sangat besar dalam perkembangan tafsir al-Qur'an. Akibatnya terjadilah keanekaragaman metode, corak, dan hasil penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an, yang salah satunya adalah corak dan kecenderungan tafsir dengan melihat pola sosial kemasyarakatan (*al-Ijtimā'iyah*).

Perkembangan tafsir yang berorientasi pada sosial kemasyarakatan dapat dilihat, misalnya tafsir *al-Manār*, karya Syeikh Muḥammad Abduh. Walaupun Abduh tidak memberikan label secara resmi bahwa *Manār* bercorak kemasyarakatan, tafsir ini mencerminkan kecenderungan ke arah itu. Kalau diperhatikan, Abduh ketika berhadapan dengan masyarakat Islam yang pada umumnya “tertidur” dan bersimpuh dalam kekuasaan yang menjajah tanah airnya, jelas-jelas banyak mempersoalkan gaya berpikir dan gaya hidup masyarakat, dalam tafsirnya. Bahkan sikap ijtihad dan kembali pada sumber ajaran Islam (al-Qur'an dan al-Sunnah), merupakan bagian dari pandangannya yang banyak ditemukan dalam tafsirnya. Maka secara implisit, para ulama kontemporer mengakui bahwa Abduh-lah yang pertama kali memperkenalkan corak penafsiran *Adabi ijtimā'iy*.¹⁴

Mufassir lain yang senada dengan Muhammad Abduh adalah Sayyid Quṭb lewat karya monumentalnya *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Quṭb adalah seorang *mufassir* berpendidikan modern dan pernah tinggal dua tahun untuk belajar

¹⁴ Ibid., 177.

administrasi pendidikan di Amerika Serikat. Sepeninggal Hasan al-Banna, Kepemimpinan *al-Ikhwān al-Muslimīn*, selanjutnya disebut *Ikhwān*, mengalami krisis kepemimpinan.¹⁵ Namun sejak kebangkitan Sayyid ke garis depan kepemimpinan Ikhwan, organisasi ini menemukan bentuknya sebagai gerakan fundamentalis.

Memang selama ini, organisasi-organisasi modern Islam sangat berperan dalam menggerakkan dinamika kebangkitan Islam. Merekalah yang juga berperan sebagai titik sentral pelembagaan dari ancaman Islam, di mata pemerintah-pemerintah dunia, baik di Barat maupun di negeri-negeri Islam sendiri. Bagi sebagian orang, gerakan Islam merupakan alternative bagi rezim-rezim korup, beku, dan tak efektif. Sedangkan bagi kebanyakan orang, mereka adalah kekuatan penyebab ketidakstabilan-kekuatan setan yang akan menggunakan taktik apapun untuk berkuasa. Karena peran penting yang dimainkan oleh gerakan-gerakan Islam ini sejak dulu hingga sekarang, baik dalam politik di dunia Islam maupun dalam rencana dan perhitungan serta respon terhadap pemerintah-pemerintah Barat, maka pemahaman atas sifat, tujuan, dan aktivitas mereka amat dibutuhkan dalam rangka mengetahui secara mendalam gerakan dan “ancaman” Islam.¹⁶

Revivalisme dan gerakan-gerakan Islam memang merupakan bagian integral dari sejarah Islam, dan dalam beberapa pengertian bisa dipandang sebagai bagian dari proses berputarnya lingkaran revivalis dalam sejarah.

¹⁵ Tentang organisasi *Ikhwān al-Muslimīn* lihat Richard P. Mithell, *The Society of Muslim Brothers*, cetak ulang dengan pengantar J.O.Voll OUP, Oxford, 1993. Lihat juga, Zakaria Sulaiman Bayyūmi, *Al-Ikhwān al-Muslimīn 1928-1948* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1978).

¹⁶ John L. Esposito, *Ancaman Islam Mitos atau Realitas*, Penerjemah Alwiyah Abdurrahman dan Missi (Bandung: Mizan, 1994), Cet. ke-1, 132.

Tetapi sebagian terbesar gerakan tersebut berbeda dari gerakan sejenis yang muncul pada abad-abad terdahulu. Perbedaan tersebut tampak misalnya dalam kenyataan bahwa organisasi tersebut bisa disebut modern-bukan tradisional-dalam hal kepemimpinan, ideologi, dan tata organisasi. Jika kita mengartikan fundamentalisme sebagai kembali ke landasan Islam, yakni al-Qur'an dan al-Sunnah Rasul dalam rangka memperbaharui masyarakat, maka gerakan-gerakan tersebut bisa disebut *neomodernis* atau *neorevivalis*. Karena mereka ini tidak hanya kembali ke sumber-sumber ajaran Islam untuk sekedar meniru, tapi untuk merespon tantangan zaman baru.¹⁷

Untuk memahami asal usul dan sifat-sifat gerakan modern dalam Islam, ada dua organisasi yang dominan dalam kancah politik dunia Islam abad ke-20. Aktivisme Islam kontemporer berutang budi kepada ideologi dan contoh organisatoris yang ditemukan dalam tubuh *Ikhwān al-Muslimīn* dan *Jamā'ati-Islām*. Pendiri dan ideolog, Hasan al-Banna dan Sayyid Quṭb, keduanya dari *Ikhwān al-Muslimīn*, dan Mawlānā Abū A'lā al-Mawdūdiy dari *Jamā'ati-Islām*, telah memperlihatkan pengaruh mereka yang tak terkatakan besarnya dalam perkembangan organisasi modern Islam di penjuru dunia Islam. Jelas mereka ini adalah arsitek-arsitek *revivalisme* Islam yang gagasan serta metodenya dipelajari dan diterapkan mulai dari Sudan hingga Indonesia.¹⁸

Kedua gerakan ini muncul dan berkembang pada awal tahun 30-an dan 40-an, yakni pada saat masyarakat yang melatarbelakangi kehadiran mereka tertimpa krisis. Keduanya menganggap, *emperialisme* Eropa dan para

¹⁷ Ibid., 33.

¹⁸ Ibid., 34.

pemimpin kaum muslim yang telah terbaratkanlah yang menyebabkan timbulnya berbagai masalah tersebut. Menurut kebanyakan kaum muslimin, kedua aliran ini muncul sebagai reaksi terhadap “Westernisasi” Islam. Dan organisasi-organisasi ini, menjadi katalisator untuk *revevalisme* Islam pada dekade-dekade pertengahan abad ke-20 dan memiliki dampak yang sangat besar terhadap interpretasi dan implementasi Islam dalam beberapa tahun terakhir.¹⁹

Hasan al-Bannā²⁰ dan Mawlānā al-Mawdūdiy²¹ sama-sama memiliki pandangan anti-*imperialisme* Barat, yang mereka pandang tidak hanya sebagai ancaman politis dan ekonomis, tapi juga ancaman budaya terhadap Islam. Westernisasi mengancam identitas dasar, kemandirian, dan cara hidup kaum muslim. Pada prinsipnya, mereka menganggap penetrasi religio-kultural Barat (pendidikan, hukum, kebiasaan, dan nilai-nilai), dalam jangka panjang, jauh

¹⁹ John L. Esposito, *Islam Warna Warni: Ragam Ekspresi Menuju ‘Jalan Lurus’* (*al-Shirat al-Mustaqim*) Penerjemah Arif Maftuhin (Jakarta: Paramadina, 2004), Cet.ke-1, 156.

²⁰ Dia adalah tokoh Mesir pendiri Persaudaraan Umat Islam (al-Ikhwan al-Muslimin). Dia berpendidikan tradisional sebab ayahnyaapun disamping sebagai tukang pembuat arloji, dia adalah seorang ulama Hanbali. Akan tetapi, sebagian dari pendidikannya sebagai guru sekurang-kurangnya bertipe Barat dan dia berkualifikasi untuk mengajar di sekolah-sekolah negeri. Dalam batas tertentu, dia terpengaruh oleh Muhammad Abduh dan diapun menyesalkan bahwa pengamalan Islam di kalangan masyarakat memang menyedihkan serta dia menekankan perlunya berjuang untuk mendapatkan Islam yang lebih murni. Semangat Islamnya lebih mendalam ketika ia menjadi anggota tarikat sufi. Lihat, William Montgomery Watt, *Fundamentalis dan Modernitas dalam Islam*, penerjemah Kurnia Sastrapraja dan Badri Khaeruman (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2003), Cet. I, 72.

²¹ Nama lengkapnya adalah Sayyid Abul A’la al-Maudūdi (1904-1979). Ia adalah tokoh pemikiran dari benua India yang sepadan dengan karir al-Banna di Mesir. Seperti halnya al-Banna, al-Maudūdi (menurut sebagian pendapat) bukanlah salah seorang dari ulama, namun pada dasarnya dia adalah jurnalis, sekalipun dia memang tahu banyak soal pengetahuan Islam tradisional. Pada tahun 1941, dia mendirikan sebuah asosiasi, *Jamā’at al-Islāmiy*, yang tujuan utamanya adalah memberikan pengajaran Islam yang benar kepada kaum muda secara lebih sempurna. Sejak tahun 1932, Maudūdi menerbitkan majalah bulanan dengan tujuan serupa. Seperti Ikhwan juga, jama’at pun terlibat dalam politik, dan Maududi menjalani beberapa kali hukuman penjara. Pada mulanya dia menentang didirikannya sebuah negara terpisah, Pakistan, namun setelah negara itu berdiri, dia berusaha untuk menegaskan bahwa negara baru itu berkarakter betul-betul Islami. William Montgomery Watt, *Fundamentalis*, Ibid, 74.

lebih berbahaya ketimbang intervensi politik, karena ia mengancam identitas dasar dan kelangsungan hidup komunitas muslim. Ketergantungan kepada Barat harus dihindari sama sekali. Ikhwan dan jamā'at memproklamasikan Islam sebagai hal yang mencukupi, mengatur semua segi kehidupan, dan suatu ideologi *alternative* bagi *kapitalisme* Barat atau *marxisme*. Mereka menyatukan pemikiran untuk kemudian bertindak, mendirikan organisasi-organisasi yang bersatu dalam aktivitas politik.²²

Kalau pandangan dunia ideologis Hassan al-Banna dan Mulana Maududi dipertajam oleh konteks sosial mereka, maka demikian pula halnya dengan ideologi *revivalisme* Islam di Mesir yang menjadi kian militan dan siap tempur pada akhir dekade 50-an dan 60-an. Ini adalah akibat konfrontasi tak terelakkan antara *Ikhwān al-Muslimīn* dengan pemerintah Mesir. Salah seorang yang sangat berperan sebagai arsitek Islam radikal adalah Sayyid Quṭb (1906-1966 M.). Pada awal 60-an, Sayyid Quṭb yang menjadi semakin radikal akibat tekanan Nasser terhadap Ikhwan- mentransformasi kepercayaan ideologis al-Banna dan Maududi menjadi gerakan *rejeksionis revolusioner* yang siap mengangkat senjata. Seperti Hassan al-Banna, Sayyid Quṭb akan dikenang sebagai Syahid dalam *revivalisme* Islam.²³

Di Mesir ada juga sebuah organisasi pergerakan Islam khusus untuk wanita muslimah yang bernama *al-Markaz al-‘Āmm li al-Sayyidāt al-Muslimāt* atau terkenal dengan nama *Jamā’ah Muslimāt* yang didirikan oleh Zainab al-

²² L. Esposito, *Islam Warna Warni*, 135.

²³ *Ibid.*, 140.

Ghazāliy²⁴ pada tahun 1936 M. Organisasi ini berusaha membangkitkan wanita Mesir menuju kemajuan. Dalam waktu yang tidak lama organisasi ini mempunyai 119 cabang di penjuru Mesir, disamping bergerak dalam bidang sosial, seperti mendirikan panti Asuhan untuk anak wanita yatim piatu dan memberikan bantuan kepada keluarga-keluarga yang tidak mampu, juga bergerak dalam bidang politik.

Organisasi ini sebagaimana *Ikhwān al-Muslimīn* menuntut diberlakukannya syari'at Islam disamping menyerukan kepada umat Islam untuk kembali kepada Allah dan rasul-Nya. Karena tuntutan itulah, organisasi ini sering kali berbenturan dengan penguasa dan organisasi politik lainnya. Hal ini berujung dengan ditangkapnya Zainab al-Ghazāliy pada tanggal 20 Agustus 1965 M. dan divonis penjara selama 25 tahun. Ketika Zainab di dalam penjara itulah, hukum gantung dilaksanakan atas Sayyid Quṭb.²⁵

Di Mesir, kritik Ikhwan atas imperialisme Barat dan penyakit yang menjangkit tubuh masyarakat Mesir waktu itu memperoleh sambutan baik dari kalangan religius maupun kaum elit-sekuler yang mengenyam pendidikan model Barat. Kepercayaan yang pernah ada terhadap nasionalisme liberal terguncang oleh kekalahan Arab di Palestina, terbentuknya negara Israel dukungan Inggris dan Amerika, ketidakmampuan Mesir menggoyang pendudukan Inggris, problem ketenagakerjaan yang meluas, kemiskinan dan

²⁴ Nama lengkapnya adalah Zainab al-Ghazali al-Jubili, lahir di Provinsi al-Buhayrah, Mesir, 2 Januari 1917. Sejak kecil berada dalam naungan keluarga yang sangat agamis. Ayahnya, Muhammad al-Ghazali al-Jubili yang meninggal ketika Zainab masih berada di Sekolah tingkat dasar, adalah seorang ulama al-Azhar. Nasab ayahnya bersambung hingga 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb r.a. dan nasab ibunya hingga Hasan bin 'Ali r.a.

²⁵ Mohammad, Herry dkk., *Tokoh-tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20* (Jakarta: Gema Insani, 1427 H./2006 M.), 306-310.

korupsi. Ikhwan secara gemilang berhasil menaikkan kepercayaan orang dengan tampil sebagai patriot bagi Mesir dan kalangan nasionalis Arab ketika mereka mengambil peran penting dalam perang Palestina 1948. Juga dalam krisis Suez pada tahun 1951 M.

Banyak bagian dari dunia muslim menghadapi ancaman baru yang kuat-kolonialisme Eropa. Respon-respon kaum reformis Islam modern pada akhir abad ke sembilan belas (19) dan awal abad kedua puluh (20) terhadap dampak Barat atas masyarakat muslim berujung pada upaya-upaya mendasar untuk menafsirkan Islam kembali agar sesuai dengan situasi dan kehidupan muslim yang berubah. Reformasi hukum, pendidikan, dan sosial, semuanya ditujukan untuk menyelamatkan masyarakat muslim dari spiral kemerosotan mereka menunjukkan kesesuaian Islam dengan pemikiran dan nilai-nilai modern, Barat. Di banyak negara muslim modern, pemerintah-pemerintah menggunakan pemikiran kaum modernis Islam untuk menjustifikasi kader-kader reformasi dan legislasi.

Pada tahun 1951-1953, pemikiran Sayyid Qutb memberikan perhatian pada masalah-masalah kemasyarakatan di atas. Pemikirannya dalam soal ini tampak jelas dalam beberapa karyanya, antara lain *al-'Adālāt al-Ijtimā'iyāt fī al-Islām* (keadilan Sosial dalam Islam) dan dalam *Ma'rakat al-Islām wa al-Ra's māliyah* (perang Islam dan kapitalisme). Perhatian Qutb pada bidang ini kelihatannya bermula dari sastra, bukan dari agama atau Ikhwan, pemikiran sosial Qutb makin berkembang dan menguat.

Pemikiran sosialisme Islam Sayyid Quṭb dipengaruhi oleh pandangan dasarnya bahwa Islam bukan hanya *religi*, tetapi sistem hidup (*al-Islām manhaj al-Ḥayāt*) yang sempurna dan komprehensif. Islam bukan hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan semata. Akan tetapi Islam adalah agama kehidupan, merupakan sistem hidup (*dīn al-Ḥayāt*) yang mengatur hubungan manusia dengan manusia.²⁶

Sayyid Quṭb bukanlah tipe orang yang diam, lalu melakukan gerakan. Tapi, ia adalah tipe orang yang seluruh hidupnya mencerminkan gerakan membela kebenaran selama hayat dikandung badan. Al-Qur'an sudah berada di hatinya saat usianya baru menginjak tujuh tahun. Kalau bukan karena itu, mana mungkin ia berhasil menelurkan pemikiran-pemikirannya ini saat di dalam penjara. Pada priode pemikirannya yang baru, Sayyid telah mampu menemukan metode gerakan dari al-Qur'an secara langsung, setelah melalui proses interaksi dengan al-Qur'an dalam waktu yang lama. Ia memang tidak menjelaskan tentang metode pergerakan di dalam mukaddimahnyanya, karena kitab Tafsir *fī Zilāl al-Qur'ān* sendiri sudah merupakan metode pergerakan.²⁷

Salah satu pembahasan yang sangat menarik diungkapkan Quṭb dalam tafsir *Zilāl* dan kitab-kitabnya yang lain adalah ayat-ayat tentang kisah yang

²⁶ Pemikiran Sayyid Quṭb tentang Islam sebagai sistem hidup (*manhaj al-Ḥayāt*) dapat ditemukan dalam semua karyanya. Uraian lebih jelas mengenai masalah ini, lihat Sayyid Quṭb, *al-Mustaqbal liḥādḥā al-Dīn* (Beirut: Dār al-Shurūq, 1974), 3-12. *Hādḥā al-Dīn*. (Beirut: Dār al-Shurūq, 1979), 5-12. *Ma'ālim fī al-Ṭarīq* (Beirut Dār al-Shurūq, 1979), 83. Bandingkan dengan Hasan Hanafi, *al-Dīn wa al-Ṭawrah fī Miṣr 1952-1981: al-Ḥarakah al-Dīniyyah al-Mu'āṣirah* (t.tp: Maktabah Mabuli, 1989), 164. Jamīl al-Dīn Muḥammad Maḥmūd, *Qadiyyah al-'Awdāt ilā al-Islām fī al-Dawlah wa al-Mujtama'* (Kairo: Dār al-Nahḍāt al-'Arabiyyah, 1976), 12.

²⁷ Munir Muhammad al-Ghadaban, *Meluruskan Salah Paham atas Pemikiran dan Aktifitas Sayyid Quṭb; Benarkah Ia 'Guru' Para Teroris* (Jakarta: Khatulistiwa Press, 2011), 179.

mengandung berbagai nilai sosial di dalamnya dan nilai-nilai sosial kisah tersebut ditransformasikan dalam gerakan Islam, *Ikhwān al-Muslimīn*.

Para ulama *'Ulūm al-Qur'ān* baik masa klasik maupun masa kini, memiliki persamaan dalam mengklasifikasikan kisah-kisah tersebut, yaitu ada tiga macam: *pertama*, kisah para nabi terdahulu, berisikan informasi mengenai dakwah mereka kepada kaumnya, mukjizat-mukjizat yang memperkuat dakwahnya, sikap orang-orang yang memusuhinya, tahapan-tahapan dakwah dan perkembangannya, serta akibat-akibat yang diterima oleh mereka yang mempercayai dan golongan yang mendustakan, seperti kisah Nabi Nuh, Ibrahim, Musa, dan yang lainnya. *Kedua*, kisah orang-orang atau golongan-golongan baik yang berperangai positif maupun negatif, yang dijadikan untuk pelajaran, seperti kisah Maryam, Luqman, Zulqarnain, dan yang lainnya. *Ketiga*, kisah-kisah yang terjadi pada masa Rasulullah SAW, seperti perang Badar, kisah Abū Lahab, Bani Nadhir, dan lain-lain.²⁸

Kisah para umat terdahulu merupakan bagian dari isi al-Qur'an yang esensial. Dari segi proporsi, kisah menempati bagian terbanyak dalam keseluruhan isi al-Qur'an. Kisah-kisah itu dituturkan sebagai media penyampaian pesan kepada umat manusia tentang perlunya usaha terus menerus meningkatkan harkat dan martabatnya sebagai ciptaan ilahi.²⁹

²⁸ Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.t.: al-Ḥarāmīn, t.th.), 306. Lihat juga Muhammad Chrizin, *Al-Qur'an dan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1998), 119, dan M. Hasbi al-Siddīqy, *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an; Media-media Pokok dalam Menafsirkan Al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1972), 187.

²⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peadaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 2008), Cet. ke-3, 45.

Selain itu, pemaparan kisah dalam al-Qur'an menurut para ahli '*Ulūm al-Qur'ān*' tersebut, diyakini adanya pengulangan di dalamnya, sehingga terkesan bahwa cerita yang satu diulang 2 kali sampai 3 kali dalam bentuk yang sama, dan cerita kedua atau ketiga sebagai penguat cerita sebelumnya. Padahal bagi orang yang jeli mempelajari kisah dalam al-Qur'an menurut paparan Sayyid Qutb, akan mendapatkan kepastian bahwa tidak ada satupun kisah atau episode cerita yang diulang dalam bentuk yang sama, baik dalam segi kapasitasnya maupun dalam metode penyampaiannya. Setiap terjadi perulangan episode, pasti ada nuansa baru yang menghilangkan hakekat pengulangan itu.³⁰

Peranan kisah di negeri Arab pada waktu turunnya al-Qur'an, sangatlah berpengaruh terhadap psikologi mereka. Penduduk Arab sangat antusias ketika mereka mendengarkan sebuah cerita. Oleh karena itu, tidak heran jika kemudian al-Qur'an menggunakan mediator kisah di dalam menyampaikan dakwahnya. Penceritaan kisah menjadi daya tarik tersendiri bagi penduduk Arab waktu itu. Oleh sebab itu, ada pula orang-orang yang berusaha mengimbangi dakwah Nabi Muhammad dan menandingi pengaruh al-Qur'an dengan jalan penyampaian kisah.³¹

Dalam dunia sastra, kisah mempunyai banyak faedah, di antaranya bahwa kisah merangsang pembacanya untuk terus mengikuti peristiwa maupun pelaku atau pun orang-orang biasa, orang-orang miskin maupun orang-orang kaya. Al-Qur'an pun tampaknya sangat menyadari hal ini, sehingga kemajuan-

³⁰ Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1425 H./2004 M.), Jilid I.

³¹ A. Hanafi, *Segi-segi Kesusastraan pada Kisah-kisah Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Alhusna, 1983), 21.

kemajuan ilmu eksakta, ilmu-ilmu positif, filsafat, dan ilmu-ilmu lain yang didasarkan pada pengamatan, seperti yang terlihat pada masa kini, tidak akan menghambat lajunya dunia kisah. Kemungkinan besar inilah salah satu hikmah al-Qur'an menjadi *motto* bagi sebagian umat "*ṣālih li kull zamān wa makān*".

A. Hanafi dalam bukunya "*Segi-segi Kesusastraan pada Kisah-kisah al-Qur'an*" telah meneliti ayat-ayat yang memuat kisah. Dia mengatakan bahwa kisah-kisah dalam al-Qur'an memakan tempat yang tidak sedikit. Bahkan ada surat-surat yang dikhususkan untuk kisah semata-mata, seperti surat Yūsuf, al-Anbiyā', al-Qaṣaṣ, dan surat Nūḥ. Menurut penelitiannya, terdapat 1.600 ayat yang memuat kisah. Jumlah tersebut hanya mengenai kisah-kisah yang berkisar pada para nabi saja, dan tidak mengikutsertakan ayat-ayat yang berisi kisah-kisah non-para nabi, atau yang lainnya. Dari sini, bisa kita simpulkan betapa besar perhatian al-Qur'an terhadap kisah-kisah.³²

Namun yang menjadi persoalan adalah apakah kisah-kisah dalam al-Qur'an diambil dari kisah-kisah nyata, atau hanya sebagai pajangan dalam al-Qur'an?, Dengan kata lain, apakah kisah-kisah al-Qur'an sesuai dengan fakta sejarah? Kemudian, apakah mungkin ia tetap dapat membangkitkan emosi pembaca, menguasai perasaan mereka, serta mengiring mereka kepada sasaran yang ingin dicapai dengan sifat yang seperti itu?. Dan nilai sosial seperti apa yang terkandung dalam paparan cerita tersebut?. Dan bagaimana upaya Sayyid Quṭb mentransformasikannya dalam gerakan Islam, *Ikhwān al-Muslimīn*?

³² Ibid., 22.

Pertanyaan-pertanyaan semodel itulah, sepertinya memancing tafsir *fī Zilāl al-Qur'ān* dan kitab-kitab Quṭb lainnya untuk menjawabnya.

Berangkat dari pertanyaan itu juga, para *mufasssir* meyakini bahwa kisah-kisah al-Qur'an adalah fakta sejarah, namun saat pembuktiannya mereka menjadikan ayat-ayat kisah al-Qur'an menjadi *mutashābih*. Keyakinan ini, kata Khalafullah, justru menciptakan peluang bagi para *orientalis* dan *misionaris* untuk mencari lubang-lubang kelemahan Nabi SAW dan al-Qur'an sebagai bukti ke-mukjizatannya. Salah satunya yang dilontarkan oleh kalangan *orientalis* adalah bahwa al-Qur'an memiliki “cacat sejarah” atau *invaliditas historis*, kisah-kisahannya tidak otentik dan jauh dari realitas sejarah, sehingga al-Qur'an hanyalah produk peradaban Muhammad menuangkan ide-ide pendahulunya dari kaum musyrik dalam kitab suci-Nya itu.³³ Selain *orientalis* di atas, ada juga dugaan Wasington Irving (1783-1859 M.)³⁴, Dr. Theodore Noldeke (1836-1930)³⁵ dan lain-lain yang perlu disikapi.

Selain hal di atas, al-Qur'an dalam menceritakan sebuah kisah tidak pernah secara detail mengekspos sebuah peristiwa tertentu, baik dari segi waktu, tempat, maupun pelakunya, hal itu menjadi unsur-unsur dalam sejarah.

³³ Muḥammad Aḥmad Khalaf Allah, *Alfann al-Qaṣaṣiy fī al-Qur'ān al-Karīm* (al-Qāhirah: Maktabah al-Nahḍah al-Maṣīrah, 1950-1951), Cet. ke-1, 52-53.

³⁴ Wasington adalah sarjana hukum dan diplomat yang mewakili Amerika Serikat di Spanyol dengan jabatan Minister Resident (1942-1846), menganggap bahwa al-Qur'an yang ada sekarang ini tidak sama dengan al-Qur'an yang disampaikan Muhammad kepada muridnya pada masanya itu, tapi telah mengalami sekian banyak penyelewengan (*many corruptions*) dan sisipan (*interpolations*), tanpa metode, penuh dengan kekaburan (*abscurities*), ketiadaan ujung pangkal (*incoherencies*), kelewat berulang-ulang (*repetitions*), versi-versi palsu dari kisah al-Kitab (*false versions of scriptural stories*) dan pertentangan-pertentangan secara langsung. Lihat, Joesoef Sou'yb, *Orientalisme dan Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), 123-124.

³⁵ Theodore adalah seorang *Orientalis* terkemuka di Jerman yang khusus mendalami bahasa Suryani, Arab dan Persia. Dia menganggap bahwa al-Qur'an adalah produk Muhammad dan susunannya tidak sistematis.

Oleh karena itu, bisa dikatakan bahwa unsur-unsur sejarah dalam al-Qur'an sangatlah tidak diharapkan dan bukan tujuan al-Qur'an. Yang lebih fatal lagi, para penafsir justru telah melupakan dan bahkan meremehkan tujuan-tujuan utama yang dikandung kisah tersebut.³⁶

Salah satu tujuan kisah dalam al-Qur'an adalah untuk meluruskan kesalahan kisah-kisah dalam kitab Taurat dan Injil, akibat ulah beberapa ahli agama mereka. Kalau diperhatikan sekilas, yang tampak dalam kisah adalah peristiwa, namun yang tersembunyi adalah pelajaran yang terkandung di dalamnya. Artinya, kisah-kisah al-Qur'an lebih mengedepankan aspek pelajarannya dibanding peristiwanya, dan tidak heran kalau kisah dalam al-Qur'an tidak terperinci.³⁷

Untuk mengetahui kandungan dan nilai-nilai sosial yang tersirat dalam kisah al-Qur'an, maka pengetahuan tentang kondisi sosial pada masa ayat itu diturunkan merupakan suatu keniscayaan, karena metode kajian ini sangat membantu dalam menafsirkan al-Qur'an, apalagi dalam merealisasikannya dengan kondisi sosial ketika ayat-ayat al-Qur'an ditafsirkan. Al-Qur'an diturunkan oleh Allah sarat dengan nilai-nilai kultural dan sosial, berikut ikatan-ikatan primordialnya masing-masing. Oleh karena itu penyebaran nilai-nilai al-Qur'an, mau tak mau langsung diperhadapkan dengan berbagai nilai sosial dan budaya yang sudah mapan itu.³⁸

Kajian tentang nilai sosial yang terkandung dalam kisah-kisah al-Qur'an, merupakan studi terhadap sumber ajaran Islam, dengan mengaitkan

³⁶ Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan*, 15-16.

³⁷ Moh. Ali Aziz, *Mengenal Tuntas al-Qur'an* (Surabaya: Imtiyaz, 2012), Cet. ke-1, 31.

³⁸ Umar Syihab, *Kontekstualitas al-Qur'an*, 38.

antara daya tarik pesona kisah al-Qur'an, ajaran dasar Islam, asas dan tujuan pendidikan Islam, serta esensi pendidikan nilai, baik menyangkut norma-norma maupun menyangkut internalisasinya yang melekat pada jiwa manusia dan institusi masyarakat.

Untuk mengetahui nilai-nilai sosial dalam kisah-kisah al-Qur'an, perlu dilakukan studi mendalam terhadap pemikiran tokoh-tokoh yang bergelut pada metode tafsir *adabī ijtīmā'īy*, yaitu Muḥammad Abduh, Rashīd Riḍā, dan termasuk juga adalah Sayyid Quṭb.³⁹ Sayyid Quṭb inilah sebagai tokoh central dalam penelitian ini. Adapun terma yang sering dikumandangkan Sayyid Quṭb yang dianggap sebagai nilai-nilai sosial yang terkandung dalam kisah-kisah al-Qur'an adalah tentang *al-'Aqīdah/al-Tawḥīd, al-Da'wah al-Islāmiyyah, al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah, Al-Jamā'ah al-Muslimah, al-Ta'āwūn Fī al-Jihād, al-'Adālāh al-Ijtīmā'iyyah, al-Ukhūwwah, al-Shūrā al-Shāmilah, al-Tasāmuh*.⁴⁰ Menurut peneliti aspek-aspek inilah yang ditransformasikan Sayyid Quṭb dalam gerakan Islam, *Ikhwān al-Muslimīn*.

Sejak bergabung dengan *ikhwān al-Muslimīn* pada tahun 1953 M, Sayyid Quṭb berperan besar dalam mengembangkan dan memajukan *ikhwān*. Ia mencoba memperjelas dan mempertegas tujuan dan cita-cita *ikhwān* ke arah

³⁹ Husain al-Munawar. *al-Qur'an Membangun*, 72.

⁴⁰ Terminologi nilai-nilai sosial tersebut merupakan istilah-istilah yang ditemukan peneliti dalam berbagai kitab yang ditulis Sayyid Quṭb dan buku tentang *Ikhwān al-Muslimīn*, seperti buku Sayyid Quṭb, *al-'Adālāh al-Ijtīmā'iyyah Fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Shuruq, 1995), Quṭb, *Khaṣāiṣ al-Taṣawwūr al-Islāmiy wa Muqawwamātuhu* (Bairūt: Dār al-Shuruq, 1983). Quṭb, *Ma'ālim fī al-Ṭarīq* (Bairut: Dār al-Shuruq, 1399 H./1979 M.). Quṭb, *Al-Taṣwīr al-Fanni fī al-Qur'ān* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1975). Mahmud, *Ikhwanul Muslimin Konsep Gerakan Terhadap Jilid 1*, Penerjemah Syafril Halim. Jakarta: Gema Insani Press, 1997). Mahmud, *Manhaj al-Tarbiyyah 'Inda al-Ikhwān al-Muslimīn*, Penerjemah Syafril Halim Jilid 1. Jakarta: Gema Insani Press, 1997). Lihat juga, Jum'ah Amin, *Ats Tsawabit Wal-Mutaghayyirat: Konsep Permanen & Fleksibel Dakwah Ikhwan*, Penerjemah Hamim Thohari (Jakarta: al-I'tishom, 2008), vii-viii.

terwujudnya sistem Islam. Dalam setiap kesempatan, Sayyid Quṭb selalu mengajak kaum muslimin melawan semua sistem yang disebutnya “jahiliah”, baik yang ada di negeri-negeri Islam maupun di negeri-negeri lain, selanjutnya digantikan dengan fikrah atau sistem Islam. Untuk mewujudkan cita-cita mulianya, Quṭb harus berhadapan dengan penguasa.⁴¹ Pada akhirnya ia dipenjara dan pada tahun 1966 M. dieksekusi dan syahid di tiang gantungan penjara. Pasca *shāhid*-nya Quṭb, tulisan-tulisannya mengilhami banyak gerakan pembaharuan di seluruh dunia Islam,⁴² khususnya tulisan menementalnya yaitu tafsir *Fī Zilāl al-Qur’ān* yang dijadikan sumber primer untuk melihat nilai-nilai sosial kisah al-Qur’an dalam penelitian ini.

Ada beberapa alasan peneliti memilih kitab *Fī Zilāl* dan sumber lainnya sebagai subyek penelitian, Pertama; karena tafsir tersebut memiliki kedudukan yang tinggi di kalangan intelektual Islam, seperti kekayaan kandungan pemikiran dan gagasannya dan kesempurnaannya dalam menjelaskan kehidupan, terutama menyangkut masalah sosial kemasyarakatan. Demikian dikatakan al-Qaṭṭān.⁴³ Kedua, pengakuan penulisnya yang tercatat dalam muqaddimah *Fī Zilāl* yang mengalami kenikmatan hidup di bawah naungan al-Qur’an itu yaitu sesuatu yang belum dirasakan sebelumnya, semua ini merupakan cermin pemikiran serta perasaannya akan al-Qur’an ketika ia merasakan hidup dibawah naungannya.⁴⁴ Selain pengakuan kenikmatan dirinya,

⁴¹ A. Ilyas Ismail, *Paradigma Dakwah Sayyid Quṭb: Rekonstruksi Pemikiran Dakwah Ḥarakah* (Jakarta: Penamadani, 2008), 17.

⁴² John L. Esposito, *Dinamika Kebangunan Islam: Watak, Proses, dan Tantangan* (Jakarta: Rajawali Pers, 1987), 66.

⁴³ Mannā‘ al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (t.tp.: al-Ḥarāmīn, t.th.), 373.

⁴⁴ Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl*, Jilid I, 11.

sanjungan terhadap *Zilāl* juga datang dari berbagai kalangan ulama, seperti, Dr. Hasan Farhad, Yūsuf al-‘Azm, Muḥammad Quṭb, Dato’ Haji Dāwūd bin Muḥammad, Dato’ Haji Mohd. Shukri Mohamad, Brig. Jen (B) Dato’ Abdul Hamid bin Zainal Abidin.⁴⁵ Ketiga, memiliki kekhasan tersendiri pada metode, sumber, dan kecenderungan penafsiran. Ia mengambil sumber penafsiran *bi al-Ma’thūr*, baru menafsirkan dengan pemikirannya.⁴⁶

Berdasarkan pemikiran di atas, maka penelitian tentang “Nilai-Nilai Sosial dalam Kisah al-Qur’an: Studi Transformasi Nilai Sosial Kisah al-Qur’an dalam Gerakan Islam Ikhwān al-Muslimīn Menurut Sayyid Quṭb, sangat urgen dilakukan. Pentingnya penelitian ini tidak sekedar sebagai prasyarat administratif penyelesaian studi, namun sebagai pengembangan khazanah keilmuan dalam bidang tafsir khususnya tafsir *Adabi al-Ijtima’īy*.

⁴⁵ Hasan Farhad, menyatakan bahwa tafsir *Fī Zilāl al-Qur’ān* telah terkenal dengan sebab Sayyid Quṭb Rahimahullah telah menulis tafsir ini sebanyak dua kali; pertama menulis dengan tinta seorang alim dan kedua dia menulis dengan darah syuhada’. Yūsuf al-‘Azm mengatakan bahwa tafsir *Fī Zilāl al-Qur’ān* adalah sebuah tafsir yang unik dan berada di diantara tafsir-tafsir yang lama dan yang baru. Muhammad Quṭb (adik Quṭb) menyatakan bahwa tafsir ini bukan tafsir yang mengurai pengertian lafaz-lafaz, walaupun aspek ini tidak ditinggalkan dan bukannya menguraikan keindahan dan kemukjizatan ungkapan-ungkapan al-Qur’an walaupun aspek ini ada disebut, tetapi ia menitikberatkan bagaimana keimanan itu tumbuh dalam diri. Dato’ Haji Dawud bin Muhammad (Qadhi Besar Negeri Kelantan) dan Dato’ Haji Mohd. Shukri Mohamad (Timbalan Mufti Negeri Kelantan) turut menyatakan bahwa tafsir ini adalah lain dari yang lain. Brig. Jen (B) Dato’ Abdul Hamid bin Zainal Abidin menyatakan terjemahan ini merupakan sebuah terjemahan dinamis yaitu menterjemahkan makna yang ingin disampaikan oleh Sayyid Quṭb. <http://jurnalilmiah.blogspot.com/2017/11/metode-tafsir-sayyid-qutub-dalam-kitab.html>.

⁴⁶ Ahmad Hasan menulis tiga kekhasan corak dan karakter yang ada pada tulisan Sayyid Quṭb Khususnya *Fī Zilāl*, pertama; dari segi sumber, Quṭb selalu mendasarkan pemikiran-pemikirannya kepada al-Qur’an dan Sunnah. Kedua; dari segi gaya bahasa, Ia menggunakan bahasa dengan gaya sastra yang amat indah dan hidup, terpengaruh oleh gaya bahasa al-Qur’an yang ia kagumi. Ia tidak pernah menggunakan bahasa filsafat yang berbelit-belit yang sulit ditangkap maknanya. Ketiga; kekhasan pada gagasan-gagasannya yang sangat kritis dan historis. Lihat Ahmad Hasan, *Fiqh al-Da’wah Mauḍū’āt fī al-Da’wah wa al-Ḥarakah li al-Ustādh Sayyid Quṭb* (Bayrūt: Mu’assasāt al-Risālāt, 1970), cet. ke-1, 5-11.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Kajian ini tertuju pada pemikiran Sayyid Quṭb dalam tafsirnya *Fī Zilāl al-Qurʾān* dan kitab-kitab lainnya yang berkaitan dengan kisah dalam al-Qurʾan. Untuk memberikan pembatasan masalah yang akurat, maka perlu adanya identifikasi masalah yang nantinya memberikan kemungkinan perluasan masalah dan menambah adanya masalah-masalah yang mungkin juga menjadi pokok bahasan. Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka identifikasi masalah dapat dilihat dalam penjelasan deskripsi berikut.

Dalam pandangan Quṭb, al-Qurʾan yang diturunkan Allah disamping sebagai petunjuk, juga bertujuan mencapai tiga tujuan pokok, yaitu membentuk pribadi muslim yang tangguh (*takwīn al-Shakhsiyyah al-Islāmiyyah*), membentuk komunitas dan masyarakat Islam (*iqāmat al-Mujtamāʾ al-Islāmiy*), dan mewujudkan kepemimpinan umat Islam dalam pertarungan melawan jahiliyah. Oleh karena itu, al-Qurʾan penting dibaca dan lebih penting lagi mengamalkan dan mewujudkan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya dalam kehidupan, sebagaimana yang terjadi pada kaum muslimin pada priode awal Islam. Kenyataan sekarang kaum muslimin tidak mengembangkan lagi kehidupan yang aktif dan dinamis sesuai petunjuk al-Qurʾan, sebagaimana generasi Islam awal tersebut. Hal itulah yang mempengaruhi Quṭb dalam menafsirkan al-Qurʾan, sehingga ia mengagas konsep kesatuan al-Qurʾan.⁴⁷

Mengomentari hal di atas, Abu Rabiʾ sebagaimana dikutip A. Ilyas Ismaʼil menyatakan “bahwa Quṭb dalam menafsirkan al-Qurʾan terlalu

⁴⁷ A. Ilyas Ismaʼil, *Paradigma Daʾwah Sayyid Quthb: Rekonstruksi Pemikiran Dakwah Harakah* (Jakarta: Penamadani, 2008), 93-94.

dipengaruhi oleh kondisi dan pengalaman pahit selama sepuluh tahun di penjara, padahal keadaan sepanjang tahun itu sudah berlainan sama sekali dengan lingkungannya”.⁴⁸

Kisah dalam al-Qur’an masih menjadi perdebatan panjang di kalangan para pemerhati al-Qur’an, baik dari kalangan Islam sendiri maupun para *orientalis*. Di kalangan *orientalis* ada yang menyatakan bahwa al-Qur’an memiliki “cacat sejarah” atau *invaliditas historis*, kisah-kisahinya tidak otentik dan jauh dari realitas sejarah, sehingga al-Qur’an hanyalah produk peradaban Muhammad menuangkan ide-ide pendahulunya dari kaum musyrik dalam kitab suci-Nya itu.⁴⁹ Sedangkan menurut Sayyid Qutb bahwa kisah dalam al-Qur’an adalah fakta yang harus diyakini oleh orang yang mengaku diri Islam.

Berdasarkan identifikasi masalah di atas, maka muncul beberapa kemungkinan permasalahan, antara lain adalah:

1. Adanya Nilai-nilai sosial kisah al-Qur’an yang ditransformasikan Sayyid Quthb dalam gerakan Islam Ikhwan al-Muslimin.
2. Terdapat ayat-ayat tentang kisah al-Qur’an yang mengandung nilai sosial yang harus ditafsirkan atau dibahas secara komprehensif.
3. Adanya upaya Sayyid Qutb dalam mentransformasikan nilai-nilai sosial kisah al-Qur’an dalam gerakan Islam *Ikhwān al-Muslimīn*.
4. Adanya keunikan tersendiri metode yang digunakan Sayyid Qutb dalam menafsirkan al-Qur’an.

⁴⁸Ibid., 100. Lihat juga, Ibrahim M. Abu Rabi’, *Islamic Liberalism in The Muslim Middle East*, “dalam *Handard Islamicus*, Vol. XII, No. 4., 1989.

⁴⁹ Muḥammad Aḥmad Khalaf Allah, *Alfann al-Qaṣaṣiy fī-al-Qur’ān al-Karīm* (al-Qāhirah: Maktabah al-Nahḍah al-Maṣīrah, 1950-1951), Cet. ke-1, 52-53.

5. Belum ada kejelasan yang signifikan tentang pembahasan nilai sosial dalam kisah al-Qur'an
6. Belum ada *mufassir* yang secara khusus membahas tentang nilai-nilai sosial dalam kisah al-Qur'an.
7. Kisah al-Qur'an selama ini belum banyak melihatnya dari segi sosial.
8. Adanya kontroversial mengenai kisah dalam al-Qur'an, apakah kisah tersebut fakta atau metafora.
9. Adanya pengaruh terhadap pemikiran Sayyid Quṭb dalam organisasi kemasyarakatan baik di Indonesia maupun di dunia Islam.

Dari beberapa masalah yang diidentifikasi tersebut, yang diteliti dalam penelitian ini dibatasi pada tiga, yaitu:

1. Nilai-nilai sosial kisah dalam al-Qur'an terkait dengan Tauhid, Ukhuwwah dan Tasāmuh.
2. Pandangan Sayyid Quṭb tentang nilai-nilai sosial dalam kisah al-Qur'an.
3. Upaya Sayyid Quṭb dalam mentransformasikan nilai-nilai sosial kisah al-Qur'an dalam gerakan Islam *Ikhwān al-Muslimīn*.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah dan identifikasi serta batasan masalah di atas, maka dapat dirumuskan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana nilai-nilai sosial kisah dalam al-Qur'an?.
2. Bagaimana penafsiran Sayyid Quṭb tentang nilai-nilai sosial kisah dalam al-Qur'an?

3. Bagaimana upaya Sayyid Quṭb mentransformasikan nilai-nilai sosial kisah al-Qur'an dalam gerakan Islam *Ikhwān al-Muslimīn*?

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan, antara lain:

1. Untuk menemukan bagaimana nilai-nilai sosial kisah dalam al-Qur'an.
2. Untuk menemukan model penafsiran Sayyid Quṭb tentang nilai-nilai sosial kisah dalam al-Qur'an.
3. Untuk menemukan upaya Sayyid Quṭb dalam mentransformasi nilai-nilai sosial kisah al-Qur'an dalam gerakan Islam *Ikhwān al-Muslimīn*.

E. Kegunaan Penelitian

1. Secara teoritik

Penelitian ini berusaha mengungkap kembali kisah-kisah dalam al-Qur'an dan menunjukkan nilai-nilai sosial di dalamnya, karena kisah-kisah tersebut merupakan salah satu sisi penting kemukjizatan al-Qur'an. Oleh karena itu, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi atau sumbangsih dalam studi al-Qur'an dan memperkaya khazanah kajian tafsir, khususnya tafsir sosial kemasyarakatan.

2. Secara Praktis

Dengan kajian ini diharapkan dapat memberikan solusi dalam mentransformasikan nilai-nilai sosial kisah al-Qur'an dalam berbagai gerakan Islam atau organisasi keagamaan baik pada tingkat nasional maupun internasional dan dapat mengaktualisasikan di tengah-tengah globalisasi dewasa ini. Selanjutnya, penelitian ini diharapkan mampu

menjembatani untuk mengenal lebih jauh metode dan corak penafsiran Sayyid Quṭb dalam menafsirkan al-Qur'an, sehingga dapat dipetik sebuah makna yang dihayati al-Qur'an, baik dalam lingkup akademik maupun masyarakat umum. Intinya adalah penelitian ini mampu menjadi solusi alternatif dalam memahami al-Qur'an secara *holistik* (bersifat secara keseluruhan), khususnya nilai-nilai sosial kisah yang ada di dalamnya. Selain menjadi solusi alternatif, kajian ini dapat memberikan arah bagi penelitian-penelitian serupa yang lebih intensif di belakang hari.

F. Kerangka Teoretik

Penelitian ini merupakan studi naskah atau studi teks pemikiran, maka pendekatan yang digunakan adalah pendekatan *hermeneutik* atau *interpretasi*. Hermeneutik merupakan istilah baru dalam studi Islam.⁵⁰ Di Barat, istilah *hermeneutik* dikenal sebagai turunan dari kata kerja Yunani (*hermeneuin*) yang berhubungan dengan kata benda (*hermenes*) dan terkait dengan dewa dalam *mitologi* Yunani kuno bernama *hermes*. Hermes dikenal sebagai utusan para dewa dan dia membawa pesan ilahi yang memakai bahasa “langit” kepada manusia yang menggunakan bahasa “bumi”.⁵¹

⁵⁰ Sampai saat ini para ahli kajian Islam belum menemukan penggunaan istilah hermeneutika dalam bahasa Arab. Yang ada adalah *Fiqh al-Ta'wil wa al-Tafsir* (memahami penafsiran dan interpretasi) istilah ini sering dipakai oleh Farid Esack dalam bukunya “The Qur'an: a Short Introduction, Penerjemah Nuril Hidayah (Yogyakarta: Diva Press, 2007).

⁵¹ Dalam Agama Islam, nama Hermes sering diidentikkan dengan Nabai Idris, orang yang pertama kali mengenal tulisan, teknik, dan kedokteran. Di kalangan Mesir Kuno. Hermes dikenal sebagai *Thot*, sementara di kalangan Yahudi dikenal dengan *Unukh* dan di kalangan masyarakat Persi Kuno sebagai *Hushang*. Lihat Sayyid Hossein Naṣr, *Islamic Studies: Essay on Law and Society* (Beirut: Libairie Du Liban, 1967), 64. Lihat juga, M. Amin Abdullah. “Kata Pengantar” dalam Ilham B. Saenong. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hassan Hanfi* (Jakarta Selatan: Teraju, 2002), xx-xxi. Lihat juga Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 23-24. Lihat juga, Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, 13.

Secara etimologi *hermeneutika* berasal dari bahasa Yunani yaitu “*hermeneuein*”⁵² yang berarti *menerjemahkan* atau *menafsirkan*. Kata bendanya adalah *hermeneia* (tafsir), sedangkan orang yang menafsirkan disebut *hermeneus*.⁵³ Secara teknis operasional, Ia merupakan sebuah proses mengubah situasi tertentu dari kondisi yang tidak dimengerti menjadi dapat dimengerti.⁵⁴

Di awal perkembangannya, hermeneutik digunakan oleh para kalangan agamawan khususnya kalangan gereja pada abad ke-17M. Mereka menerapkan telaah hermeneutis untuk membongkar makna kitab Injil. Ketika mereka kesulitan dalam memahami bahasa dan pesan kitab tersebut, mereka berkeyakinan bahwa kesulitan tersebut akan terbantu pemecahannya oleh *hermeneutik*.

Secara historis istilah *hermeneutik* muncul pertama kali dalam karya Johan Konrad, seorang teolog Jerman, yang berjudul *Hermeneutika Sacra, Shive Methodus Exponendarums Sacrarum* yang ditulis pada tahun 1654. Sebagai teolog *hermeneutik* yang dibahas masih terbatas dalam penafsiran teks-teks Bibel.⁵⁵ Dengan demikian, maka *hermeneutik* adalah suatu ilmu yang mencoba menggambarkan bagaimana sebuah kata atau suatu kejadian pada

⁵²Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy* (London: Macmillan, 1967), 337.

⁵³ Nyoman Kutha Ratna, *Metodologi Penelitian: Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 312. Baca juga Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2002), 283.

⁵⁴ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 3. Lihat juga, Umiarso, *Hasan Hanafi: Pendekatan Hermeneutik dalam Menghidupkan Tuhan: Sebuah Bunga Rampai* (Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2011), 193.

⁵⁵ Mudjia Raharjo, *Dasar-dasar Hermeneutika Antara Intersionalisme dan Gadamerian* (Jogjakarta: Arruz Media, 2008), 54. Lihat juga, Imam Musbikin, *Istanthiq al-Qur'an: Pengenalan Studi al-Qur'an Pendekatan Interdisipliner* (Yogyakarta: Jaya Star Nine, 2016), 43.

waktu dan budaya masa lalu dapat dimengerti dan menjadi bermakna secara eksistensial dalam situasi dan kondisi sekarang.⁵⁶ Dalam artian, *hermeneutik* merupakan teori pengoperasian pemahaman dan hubungannya dengan interpretasi terhadap sebuah teks.

Secara umum, asumsi dasar sebuah hermeneutika adalah bahwa perbedaan teks mempengaruhi perbedaan pemahaman. Oleh karena itu, terdapat tiga kecenderungan paradigmatik atau model dalam hermeneutika, yakni hermeneutika objektif/teoretis, subjektif/filosofis, dan hermeneutika pembebasan/kritik. Penjelasan ketiga model hermeneutika tersebut, yaitu:

Pertama, *hermeneutika objektif*, oleh Josef Bleicher disebut *hermeneutika teoretis*, yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh klasik, seperti Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911), dan Emilio Betti (1890-1968), sebagaimana dikatakan Fazlur Rahman.⁵⁷ Model hermeneutika ini bertujuan memahami teks dengan benar sesuai maksud pengarangnya, sebab apa yang disebut teks, menurut Schleiermacher, adalah ungkapan jiwa pengarangnya. Demikian juga Betti menyebutkan bahwa makna atau tafsiran teks tersebut tidak berdasarkan atas kesimpulan, melainkan diturunkan dan bersifat instruktif. Oleh karena tujuannya memahami secara objektif maksud pengagas, maka hermeneutika model ini dianggap sebagai

⁵⁶ Menurut Howard, awalnya hermeneutik merujuk pada teori dan praktek penafsiran. Ia merupakan sebuah kemahiran yang diperoleh seseorang dengan belajar bagaimana menggunakan instrument sejarah, filologi, manuskriptologi, dan lain sebagainya. Kemahiran ini secara tipikal dikembangkan untuk memahami teks-teks yang tidak lepas dari persoalan karena pengaruh waktu dan perbedaan-perbedaan cultural. Lihat Howard, *Hermeneutika, Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologis* (Bandung: Yayasan Nuansa Cendikia, 2000), 14. Lihat juga, Kailan, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Paradigma, 1998), 201.

⁵⁷ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, Penerjemah Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1985), 9-10. Lihat juga, Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics* (London: Routledge and Paul Keagan, 1980), 3. Lihat Juga Musbikin, *Isthanhiq al-Qur'an*, 44.

hermeneutika romantik yang bertujuan merekonstruksi makna. Selain itu, hermeneutika ini, menawarkan dua pendekatan yaitu pendekatan linguistik dan psikologis. Yang pertama membaca langsung karya-karya yang menjadi objek bahasanya, sedangkan yang kedua mengarah pada unsur psikologis subjektif sang penggagas sendiri yang termanifestasikan pada *style* bahasa yang digunakan. Untuk memahami maksud pengarang sebagaimana yang tertera dalam tulisannya, karena *style* dan karakter bahasanya berbeda, maka tidak ada solusi bagi penafsir kecuali harus keluar dari tradisinya sendiri untuk kemudian masuk ke dalam tradisi ketika si penulis teks tersebut hidup, atau minimal membayangkan seolah dirinya hadir pada zaman itu.⁵⁸

Kedua, *Hermeneutika Subjektif* atau *filosofis*, yang menolak anggapan hermeneutika teoritis yang bertujuan menemukan makna *objektif*. Tokoh-tokoh hermeneutika ini adalah Hans-Georg Gadamer (1900-2002 M.), Heidegger (1889-1976 M.) dan Jacques Derrida (1930-2004 M). Gadamer menganggap tidak mungkin diperoleh pemahaman yang objektif atau definitif mengenai sebuah teks sebagaimana digagas para penggagas hermeneutika teoritis. Dengan prinsip itu, Gadamer berpendapat bahwa memahami adalah tindakan sirkuler antara teks dengan pembaca yang disebut *the fusion of horizon*, yakni mempertemukan pra paham penafsir dengan cakrawala makna yang dikandung teks.⁵⁹ Dalam pandangan hermeneutika subjektif, teks bersifat terbuka dan

⁵⁸ K.M. Newton, *Menafsirkan Teks: Pengantar Kritis Mengenai Teori dan Praktek Menafsirkan Sastra*, Penerjemah Soelistia (Semarang: IKIP Semarang Press, 1994), 52. Lihat juga, Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, 29. Lihat juga Nasr Hamid Abu Zaid, *Ishkaliyat al-ta'wilwa Aliyat al-Qira'ah* (Kairo: al-Markaz al-Thaqafiy, tt.0, 11. Lihat Juga Musbikin, *Istanthiq al-Qur'an*, 66.

⁵⁹ Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, 37-38.

dapat diinterpretasikan oleh siapapun, sebab ketika teks dilepas dan dipublikasikan, ia telah menjadi berdiri sendiri dan tidak lagi berkaitan dengan si penulis. Dalam konteks keagamaan, teori hermeneutika subjektif ini akan merekomendasikan bahwa teks-teks al-Qur'an harus ditafsirkan sesuai dengan konteks dan kebutuhan kekinian, lepas bagaimana realitas historis dan *asbāb al-Nuzūl*-nya di masa lalu.⁶⁰ Dengan demikian jelaslah perbedaannya dengan hermeneutika *objektif*.

Ketiga, *hermeneutika kritis/pembebasan*, bertujuan mengungkap kepentingan di balik teks. Tokoh utamanya adalah Habermas. Pada dasarnya, Habermas mengakui teori Hans-Georg Gadamer (1900-2002) walaupun pada sisi lain dia juga kritis terhadap Gadamer. Habermas melihat ada suatu yang harus dicurigai dari sebuah teks, yakni kepentingan penggagas dan teks itu sendiri.⁶¹ Tokoh-tokoh yang mengembangkan hermeneutika ini adalah Hasan Hanafi (1935 M.), Farid Esack (1959) dan termasuk Nasr hamid Abu Zaid. Pada dasarnya hermeneutika ini didasarkan atas hermeneutika subjektif, khususnya dari Gadamer. Bagi hermeneutika pembebasan, interpretasi bukan sekedar masalah memproduksi atau mereproduksi makna bahkan lebih dari itu adalah bagaimana makna yang dihasilkan tersebut dapat merubah kehidupan.⁶²

Dari ketiga kecenderungan paradigmatik atau model hermeneutika tersebut di atas, maka untuk menjelaskan nilai-nilai sosial dalam kisah al-Qur'an dan upaya transformasi nilai-nilai sosial dalam gerakan Islam *Ikhwān al-Muslimīn* oleh Sayyid Qutb, penelitian ini menggunakan model yang pertama

⁶⁰ Imam Musbikin, *Isthanthiq al-Qur'an*, 66

⁶¹ Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, 43.

⁶² Imam Musbikin, *Isthanthiq al-Qur'an*, 67.

yaitu *hermeneutika objektif* yang dikembangkan oleh Friedrich Schleiermacher (1768 M-1834 M). Penelitian ini menjadikan teks sebagai obyeknya, yaitu teks-teks dari berbagai kitab Sayyid Qutb terkait dengan fokus penelitian. Karena dalam operasionalisasinya, penelitian ini akan mengupas teks secara kritis, untuk menemukan makna secara eksplisit oleh pengarang dan makna-makna lain dengan mempertimbangkan berbagai variabel konteks dan latar ideologis. Dengan demikian, operasionalisasi penelitian ini adalah tafsir atas tafsir sehingga akan sangat kental dengan upaya menginterpretasikan tafsir *Fī Zilāl al-Qur’ān* dan kitab-kitab Qutb lainnya tentang nilai-nilai sosial kisah yang terkandung di dalamnya. Oleh sebab itu, penelitian ini menggunakan pendekatan historis,⁶³ psikologis, politis, dan *sintetik-analitik*.

Pendekatan historis, psikologis, dan politis digunakan untuk mengkaji latar belakang kehidupan Sayyid Qutb, baik kelahirannya, sejarah intelektualnya, kondisi keagamaan, sosial dan politik pemerintahan Mesir di masa Qutb. Hal tersebut dapat membantu dalam memahami arti dari suatu peristiwa kalau dihubungkan dengan kondisi dan situasi tertentu dalam kehidupan Qutb. Sedangkan pendekatan *sintetik-analitik* sebagaimana diperkenalkan oleh Kuntowijoyo, digunakan untuk memahami al-Qur’an secara komprehensif, khususnya ayat-ayat al-Qur’an yang berkaitan dengan kisah.⁶⁴

⁶³ Sartono Kartodirjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah* (Jakarta: Gramedia, 1993), 20.

⁶⁴ Menurut Kuntowijoyo, bahwa dengan pendekatan *sintetik-analitik*, maka dasar kandungan al-Qur’an itu terbagi menjadi dua bagian. Bagian pertama berisi konsep-konsep, dan bagian kedua berisi *kisah-kisah* sejarah dan *amthal-amthal*. Bagian pertama berisi konsep-konsep, dimaksudkan al-Qur’an membentuk pemahaman yang komprehensif mengenai nilai-nilai ajaran Islam. Sedangkan bagian kedua yang berisi kisah-kisah *historis* dan *amthal-amthal*. Al-Qur’an ingin mengajak dilakukannya perenungan hakikat dan makna kehidupan. Banyak ayat yang mengandung ajakan semacam itu, baik tersirat maupun tersurat, baik menyangkut hikmah historis ataupun

G. Penelitian Terdahulu

Berdasarkan pengamatan penulis mengenai karya-karya yang mengkaji pemikiran Sayyid Quṭb, sudah banyak dilakukan, baik yang berbahasa Arab, Inggris maupun berbahasa Indonesia. Kajian-kajian dan hasil penelitian tersebut tersebut dapat dipetakan sebagai berikut:

1. *Al-Shāhidān Ḥasan al-Bannā wa al-Sayyid Quṭb*,⁶⁵ Karya Ṣalah Shadi, salah seorang aktivis *Ikhwān al-Muslimīn*. Buku ini membahas secara singkat biografi kedua tokoh dan pejuang Islam itu, Hasan al-Banna dan Sayyid Quṭb yang dibahas secara sistematis.
2. “*Sayyid Quṭb al-Adab al-Nāqid*, karya ‘Abd Allah A’waḍ al-Khabbās.⁶⁶ Buku ini membicarakan riwayat hidup Quṭb, perkembangan Sastra Arab Mesir, dan berbagai latar belakang kehidupan di Mesir abad ke-20, baik politik, ekonomi dan agama. Selain itu dalam buku ini dibahas tentang pengaruh pemikiran Sayyid Quṭb dalam dunia Islam.
3. *Fiqh al-Da’wāt Mauḍū’āt fī al-Da’wāt wa al-Ḥarakah li al-Ustādh Sayyid Quṭb*, karya Ahmad Hasan.⁶⁷ Buku ini banyak membicarakan tentang

menyangkut simbol-simbol. Pada bagian pertama kita diperkenalkan berbagai *idea-type* tentang konsep, sedangkan dalam bagian kedua kita diajak mengenal *arche-type* tentang kondisi yang universal, misalnya yang diceritakan dalam bentuk kisah kesabaran Nabi Ayyub. Kisah Ayub ini menggambarkan tipe-tipe sempurna yang paling purba tentang betapa gigihnya, kesabaran orang beriman menghadapi segala cobaan. Al-Qur’an memaksudkan penggambaran-penggambaran *arche type* semacam itu agar kita dapat menarik pelajaran moral dari peristiwa-peristiwa empiris yang terjadi dalam sejarah, bahwa peristiwa-peristiwa itu sesungguhnya bersifat universal dan abadi. Bukan data historisnya yang penting, tetapi pesan moralnya. Memahami pesan-pesan al-Qur’an dengan cara ini disebut memahami secara *sintetik*. Lihat, Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, 181.

⁶⁵ Ṣalah Shādi, *al-Shāhidān: Ḥasan Banna wa al-Sayyid Quṭb* (Kairo: Dār al-Wafā’ li al-Ṭabā’ah wa al-Naṣr, 1989), cet. ke-3.

⁶⁶ ‘Abd Allah ‘Awaḍ al-Khabbās, *Sayyid Quṭb al-Adāb al-Nāqid* (‘Amman: Maktabah al-Manār) 1983), Cet. ke-1. Buku ini termasuk salah satu risalah Magister (tesis) pada jurusan Sastra Arab Fakultas Sastra Universitas Jordan, ‘Amman, Jordania.

⁶⁷ Ahmad Hasan, *Fiqh al-Da’wah Mauḍū’āt fī al-Da’wah wa al-Ḥarakah* (Beirut: al-Mu’assasāt al-Risālah, 1970), 35.

pergerakan Islam, dasar dan pendukung pergerakan ini, serta karakteristik pergerakan Islam. Dibicarakan juga tentang hubungan Islam dengan non Islam sebagaimana banyak dibicarakan Qutb dalam surah al-Tawbah.⁶⁸

4. *Ma'a Sayyid Qutb fi Fikrihi al-Siyāsī wa al-Dīnī*, yang ditulis oleh Majdi Fadlullah. Buku ini mengungkapkan kehidupan pribadi Sayyid, pokok-pokok fikiran politiknya dan keagamaannya. Senada dengan kitab ini adalah *Al-Shahīd Sayyid Qutb Hayātuhu wa Madrasatuhu wa Āthāruhu*, yang ditulis oleh Yusuf al-'Azm.⁶⁹ Buku ini mengupas secara sistematis karangan Sayyid Qutb dari yang berbentuk sajak, novel, keagamaan, politik dan karirnya pada bidang jurnalistik. Pada satu sisi tidak fokus membahas kegiatan sayyid di organisasi *Ikhwān al-Muslimīn*.⁷⁰
5. *Ṭarīq al-Da'wāt fī Zilāl al-Qur'ān*, karya Aḥmad Fa'iz. Banyak hal yang dibicarakan dalam buku ini, karena terdiri dari dua jilid. Secara umum uraian dalam buku ini terdiri dari empat masalah pokok, yaitu prinsip-prinsip agama, prinsip-prinsip dakwah dan metode dakwah, kualifikasi da'i dan tantangan yang harus dihadapi. Buku ini ditulis tanpa menggunakan notasi ilmiah sebagaimana lazimnya penulisan sebuah karya ilmiah, sehingga pembaca akan sulit mengidentifikasi pemikiran asli Sayyid Qutb.⁷¹

⁶⁸ Buku Ahmad Hasan ini sebagian besar diambil dari penafsiran Sayyid Qutb terhadap surat al-Tawbah. Lihat Qutb, *Fī Zilāl*, Jilid III, 1564-1570.

⁶⁹ Yusuf al-'Azm, *Al-Shahīd Sayyid Qutb Hayātuhu wa Madrasatuhu wa Āthāruhu* (Beirut: Dār al-Qalam, 1980).

⁷⁰ *Ibid*, 237.

⁷¹ Dalam hal ini 'Abd Allah 'Awadh al-Khabbash pernah berkata bahwa sepeninggal Sayyid Qutb, banyak orang baik secara pribadi maupun institusi menerbitkan buku-buku tersendiri dengan menjiplak bagian-bagian tertentu dari *Tafsīr fī Zilāl al-Qur'ān* dengan motif bisnis atau mencari keuntungan materi semata. Sebagian orang mengira bahwa buku-buku itu merupakan buku-buku jiplakan semata. Di antara buku-buku jiplakan tersebut adalah *Ṭarīq al-Da'wah fī Zilāl al-Qur'ān* yang ditulis oleh Ahmad Fa'iz dan buku *Fiqh Da'wah*, karya Aḥmad Ḥasan.

6. *Sayyid Quṭb al-Shāhid al-Ḥayy*,⁷² Buku ini ditulis oleh Ṣalah ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālidi. Dia termasuk salah seorang fakar yang mendalami pemikiran-pemikiran Sayyid Quṭb, baik menyangkut sastra, pemikiran Islam, pergerakan Islam, maupun sistem dan metode tafsirnya. Buku tersebut membahas tentang riwayat hidup Sayyid Quṭb, pemikiran dan karya-karyanya. Lalu, buku berjudul *Sayyid Quṭb min al-Mīlād ilā al-Istishhād*.⁷³ Selain itu, Khalidi juga membicarakan tentang tafsir Sayyid Quṭb (*fī Zilāl al-Qur’ān*) yang dituangkan dalam tiga karyanya, yaitu “*al-Madkhal ilā Zilāl al-Qur’ān*,⁷⁴ *Al-Manhaj al-Ḥarakīy*,⁷⁵ *fī Zilāl al-Qur’ān fī al-Mīzān*.⁷⁶
7. *Sayyid Quṭb Didda al-‘Anf* oleh Munir Muḥammad al-Ghadaban.⁷⁷ Buku ini membahas Sayyid Quṭb secara spesifik, mulai dari sejarah Sayyid Quṭb sebelum bergabung dengan *Ikhwān al-Muslimīn* hingga menjadi pelopornya Ikhwān al-Muslimīn. Kemudian peristiwa-peristiwa yang menimpa dirinya semenjak disidang sampai *syahid* di dalam penjara, sejarah penafsiran tafsir *Fī Zilāl al-Qur’ān* dan pemikirannya dalam kitab *Ma’ālim fī al-Ṭarīq*.

⁷² Ṣalah ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālidi, *Sayyid Quṭb al-Shāhid al-Ḥayy* (Amman: Maktabah al-Aqṣā, 1980).

⁷³ Ṣalah ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālidi, *Sayyid Quṭb min al-Mīlād ilā al-Istishhād* (Damashkus: Dār al-Qalam, Bayrūt Dār al-Shāmiyah, 1991).

⁷⁴ Ṣalah ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālidi, *al-Madkhal ilā Zilāl al-Qur’ān* (Jeddah Saudi ‘Arabia: Dār al-Manārah, 1986).

⁷⁵ Ṣalah ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālidi, *al-Manhaj al-Ḥarakīy* (Jeddah, Sudi Arabia: Dār al-Manārah, 1986).

⁷⁶ Ṣalah ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālidi, *fī Zilāl al-Qur’ān fī al-Mīzān* (Jeddah, Saudi Arabia: Dār al-Manārah, 1986).

⁷⁷ Al-Ghadaban. *Sayyid Quṭb Dhidda*, 38.

8. The Education Thoughts of Sayyid Quṭb in The Tafsir of *Fī Zilāl al-Qur’ān*.⁷⁸

Artikel ini merupakan hasil penelitian yang membahas tentang konseptual pendidikan Islam menurut Quṭb, baik mengenai tujuan pendidikan Islam, masalah-masalahnya, metode pendidikannya, dan relevansi konsep Quṭb dengan pendidikan kekinian. Penulisnya menggunakan *Fī Zilāl al-Qur’ān* sebagai sumber primernya. Ayat-ayat terkait dengan pendidikan Islam, masalah-masalah pendidikan Islam dan metode pendidikan Islam dianalisis menggunakan metode *mawḍū’iy*. Hasil penelitiannya menjelaskan bahwa masalah-masalah pendidikan Islam yang dikemukakan oleh Quṭb berasal dari tauhid atau keyakinan, al-Qur’an, ibadah, akhlak, shalat, dan pendidikan sosial dimana tauhid adalah dasar pokok dalam pendidikan Islam. Metode pendidikan Islam menurut Quṭb harus diambil dari tauhid dan ayat-ayat al-Qur’an untuk mencapai manusia yang cerdas sebagai lawan dari manusia yang bodoh. Gagasan Quṭb ada relevansinya dengan pendidikan kekinian dalam aspek tauhid dan konsep moral sebagai dasar pendidikan Islam.

9. *Political Islam Religion and Politics in the Arab World*, oleh Nazih N. Ayubi.⁷⁹ Buku ini juga membahas pemikiran Sayyid Quṭb dalam konteks pemikiran politik Islam. Dalam buku ini Ayubi membahas peran politik Islam kontemporer, sumber-sumber pemikiran politik Islam, dan munculnya

⁷⁸ Sobrun Jamil dan Ali Yakub Matondang, “The Education Thoughts of Sayyid Quṭb in The Tafsir of *Fī Zilāl al-Qur’ān*”, *IJLRES-International Journal on Language, Research and Education Studies*, Vol. 1 No. 1 (2017), 53-66.

⁷⁹ Nazih N. Ayubi, *Political Islam Religion and Politics in the Arab World* (London dan New York: Routledge, 1991),7.

pemikiran neo-fundamentalisme Islam yang diwakili antara lain, dalam pemikiran Abū al-A'lā al-Mauḍūdiy dan Sayyid Quṭb.⁸⁰

10. *Memahami al-Qur'an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqārin*, oleh M. Ridlwan Nasir.⁸¹ Buku ini berisi tentang kajian komparatif yang mengupas tiga pokok pembahasan, yaitu macam-macam penafsiran al-Qur'an dari berbagai dimensi, berbagai alternatif pendekatan metode tafsir *muqārin*, dan perbandingan antara tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb dengan tafsir *al-Kashshāf* karya al-Zamakhsharī.⁸²
11. *Sayyid Quṭb: Biografi dan Kejernihan Pemikirannya* oleh Nuim Hidayat.⁸³ Buku ini utuh membahas tentang biografi Sayyid Quṭb dan konsepnya tentang Jihad yang dikupas dalam tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Dalam buku tersebut dijelaskan bahwa *jhad* menurut Sayyid Quṭb adalah segala upaya di jalan Allah untuk menegakkan sistem Ilahi. Sistem Ilahi ini bertugas menerapkan shari'at Allah di muka bumi.⁸⁴
12. *Jihad menurut Sayyid Quṭb dalam Tafsir Zilāl*, karya Muhammad Chirzin.⁸⁵ Buku ini adalah hasil penelitian Muhammad Chirzin juga membahas konsep *jihad* Sayyid Quṭb dengan pendekatan tematik. Tulisan lain mengenai

⁸⁰ Masih banyak sumber lain yang membahas tentang *fundamentalisme* Islam dan atau Islam radikal seperti bukunya Barry Rubin, *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics* (Houndmills and London: Macmillan Academic and Professional Ltd., 1990). Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (London: Pinter Publisher, 1990). Patrick Bannerman, *Islam in Perspective: A Guid to Islamic Society, Politics and Law* (London dan New York: Routledge, 1988).

⁸¹ M. Ridlwan Nasir, *Perspektif Baru Metode Tafsir Muqarin dalam Memahami al-Qur'an* (Surabaya: Imtiyaz, 2011).

⁸² *Ibid*, 75.

⁸³ Buku ini merupakan sebuah penjabaran yang pertama kali diangkat oleh penerbit Indonesia., yang isinya disamping mengangkat ketokohan Sayyid Quṭb, juga pemikiran yang komprehensif mengenai Jihad, konsep dan implementasinya pun dikupas dengan detail. Lihat, Nuim Hidayat, *Sayyid Quṭb: Biografi dan Kejernihan Pemikirannya* (Jakarta: Gema Insani, 1426 H./2005 M).

⁸⁴ *Ibid.*, 145.

⁸⁵ Lihat Muhammad Chirzin, *Jihad menurut Sayyid Quṭb dalam Tafsir Zilāl*, (Solo: Era Intermedia, 2001) Cet. ke-1, 12.

Sayyid Quṭb, ialah tulisan M. Amien Ra'is, berjudul, Gerakan-gerakan Internasional dan Pengaruhnya bagi gerakan Islam Indonesia.⁸⁶ Dalam tulisan ini Amien Ra'is hanya menganalisis pergerakan Islam Sayyid Quṭb di Mesir dan pengaruhnya bagi pergerakan Islam Indonesia.

13. *Paradigma Dakwah Sayyid Quṭb* oleh A. Ilyas Ismail.⁸⁷ Buku ini adalah hasil penelitian yang membahas secara spesifik tentang pemikiran dan konsep dakwah Sayyid Quṭb. Salah satu kesimpulan dikemukakan Isma'il dalam buku ini bahwa dakwah dalam paradigma *Ḥarakah* adalah usaha orang beriman untuk membangun dan mewujudkan masyarakat Islam (*Islamic Community Development*) dengan mewujudkan sistem Islam dalam semua segi kehidupan dan dalam semua tataran, baik individu, keluarga, masyarakat, dan umat.⁸⁸
14. *Butir-butir Pemikiran Sayyid Quṭb : Menuju Pembaruan Gerakan Islam*, oleh K. Salim Bahnasawi.⁸⁹ Buku ini secara utuh membahas tentang pemikiran Sayyid Quṭb yang dihajatkan sebagai jawaban klarifikasi terhadap berbagai tuduhan kepadanya seperti dikatakan kepadanya sebagai

⁸⁶ Amin Rais, "Gerakan-gerakan Internasional dan Pengaruhnya bagi Gerakan Islam Indonesia," Prisma, No. Ekstra, (1984). Dalam bukunya Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta (Bandung: Mizan, 1997), Amin Rais juga menyinggung tentang Quṭb dalam pembahasan mengenai *Ikhwān*.

⁸⁷ Buku ini merupakan disertasi penulisnya (Isma'il, A. Ilyas) pada program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2002. Memang sejak awal penulisnya berharap agar disertasi ini dapat diterbitkan, dengan mengemukakan tiga pertimbangan yaitu: *pertama*, buku-buku tentang dakwah dirasakan sangat terbatas atau masih agak langka. *Kedua*, Kajian dan pemikiran tentang dakwah juga sangat tertinggal dibandingkan dengan kajian dan pemikiran bidang ilmu-ilmu Islam lain, semisal Hukum Islam (Fiqh), Kalam (Teologi), Tasawuf, dan Filsafat Islam. *Ketiga*, memang keinginan penulisnya untuk meningkatkan kajian dan pemikiran dalam bidang dakwah, agar kajian ini berkembang terus sepanjang masa. Lihat, Isma'il, A. Ilyas. *Paradigma Dakwah Sayyid Quṭb: Rekonstruksi Pemikiran Dakwah Ḥarakah* (Jakarta: Penamadani, 2008), xxiii.

⁸⁸ *Ibid.*, 389.

⁸⁹ Buku tersebut merupakan buku terjemahan kitab "*Fikr Sayyid Quṭb fī Mīzān al-Shar'i*" yang diterjemahkan oleh Abdul Hayyie al-Kaṭṭāni dkk. (Jakarta: Gema Insani Press, 2003).

tokoh garis keras yang ekstrim, tuduhan mengenai menghalalkan *takfir* (pengkafiran) terhadap kaum muslimin, menganggap negeri muslim sebagai *Dār al-Harb* dan lain sebagainya.

15. *Kontroversi Jihad Modernis Versus Fundamentalis (Rasyid Ridha dan Sayyid Quṭb)*.⁹⁰ Buku ini adalah hasil penelitian yang membahas tentang hakikat *jihād* menurut kedua mufassir dengan rincian pembahasannya adalah persamaan dan perbedaan penafsiran mereka, kecocokan dan kehandalan metode *tafsir taḥlīlīy* untuk memberikan jawaban atas persoalan *jihad* masa kini, kesesuaian corak tafsir *adabi ijtīmā'iy* dengan tema *jihad* dalam al-Qur'an yang dikaji, metode-metode penafsiran dan coraknya serta relevansi penafsiran mereka tentang *jihad* dalam al-Qur'an dengan kondisi masyarakat Indonesia.

Tulisan-tulisan mengenai Sayyid Quṭb di atas, merupakan karya terjemahan, baik terjemahan terhadap karya Sayyid Quṭb itu sendiri maupun karya-karya yang lain mengenai Sayyid Quṭb. Dengan demikian, sepanjang penelusuran yang penulis lakukan terhadap karya-karya yang membahas tentang diri dan segi-segi pemikiran Sayyid Quṭb, ternyata tidak ditemukan satupun karya yang secara spesifik dan mendalam membahas tentang “Nilai-Nilai Sosial dalam Kisah al-Qur'an: Studi Transformasi Nilai Sosial Kisah al-Qur'an dalam Gerakan Islam *Ikhwān al-Muslimīn* Menurut Sayyid Quṭb.

⁹⁰ Buku tersebut merupakan disertasi pada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang berjudul “Perbandingan Penafsiran Muhammad Rasyid Ridha dan Sayyid Quthb tentang *jihad* dalam al-Qur'an dan Relevansinya dengan Masyarakat Indonesia” yang diujikan pada 11 januari 2003. Lihat, Muhammad Chirzin, *Kontroversi Jihad Modernis Versus Fundamentalis (Rasyid Ridha dan Sayyid Quthb)* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018), v.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Dalam penelitian ini, penulis betumpu pada studi pustaka (*library research*). Jenis penelitian ini dimaksudkan untuk memperoleh informasi sebanyak mungkin tentang berbagai hal di sekitar masalah (problem), sehingga seluk-beluk masalah itu dapat diketahui secara mendalam.⁹¹ Penelitian kepustakaan adalah proses” menghimpun data dari berbagai literatur yang relevan dengan topik penelitian berupa dokumen tertulis seperti buku, jurnal, artikel, majalah, koran, dan situs-situs di internet.⁹²

2. Data dan Sumber Data

Yang dimaksud dengan data dalam penelitian ini adalah segala keterangan (informasi) mengenai segala hal yang berkaitan dengan tujuan penelitian, seperti data mengenai terminologi nilai-nilai sosial dalam kisah al-Qur’an, data penafsiran Sayyid Quṭb tentang nilai-nilai sosial dalam kisah al-Qur’an, dan data mengenai transformasi nilai-nilai sosial kisah al-Qur’an dalam gerakan Islam *Ikhwān al-Muslimīn*. Sedangkan sumber data dapat dibagi menjadi dua; sumber data primer dan data sekunder. Data primer adalah data yang diperoleh langsung dari sumbernya, diamati dan dicatat untuk pertama kalinya. Sedangkan data sekunder adalah data yang diusahakan sendiri pengumpulannya oleh si peneliti.⁹³

⁹¹ Salman Ali, *Proses Penelitian* (Palembang: Fakultas Syari’ah IAIN Raden Patah, 1985), 12.

⁹² Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial* (Yogyakarta: Universitas Gajah Mada Press, 1995), 30. Deddy Mulyana, *Metodologi Penelitian Kualitatif, Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial lainnya* (Bandung: Rosda Karya, 2002), 195.

⁹³ Marzuki, *Metodologi Riset* (Yogyakarta: PT. Hamidita Offset, 1997), 55-56.

Data primer dalam penelitian ini adalah data yang bersumber dari karya Sayyid Quṭb sendiri, yaitu *Tafsir fī Zilāl al-Qur'ān*, yang terdiri dari 6 jilid Cetakan Dār al-Shurūq Tahun 1425 H./2004 M. dan kitab-kitabnya yang lain seperti *al-'Adālah al-Ijtimā'iyah fī al-Islām*,⁹⁴ *al-Taṣwīr al-Fanni fī al-Islām*,⁹⁵ *Ma'ālim fī al-Ṭarīq* dan lain-lain. Sedangkan data sekundernya yaitu buku-buku yang relevan dengan obyek pembahasan guna menopang data primer tersebut di atas, Sumber sekunder lainnya adalah data-data dari hasil penelitian sebelumnya atau tulisan orang lain yang membicarakan tentang diri dan pemikiran Sayyid Quṭb.

3. Teknik Pengumpulan Data

Pengumpulan data dapat dilakukan dalam berbagai *setting*, sumber, dan berbagai cara. Bila dilihat dari sumber datanya, maka pengumpulan data dapat menggunakan sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer adalah sumber data yang langsung memberikan data kepada pengumpul data, dan sumber sekunder merupakan sumber yang tidak langsung memberikan data kepada pengumpul data, misalnya lewat orang lain atau lewat dokumen.⁹⁶ Mengingat data-data yang sangat diperlukan dalam penelitian ini diperoleh dari berbagai macam buku kepastakaan, maka metode pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode dokumentar, yaitu cara pengumpulan data dengan menyelidiki

⁹⁴ Buku tersebut termasuk buah tangan Sayyid Quṭb pertama dalam hal pemikiran Islam, yang diterbitkan tahun 1949. Lihat juga, Hidayat, *Sayyid Quṭb: Biografi*, 23.

⁹⁵ Buku ini termasuk buku pertama Quṭb tentang Islam, terbit tahun 1939. Lihat, *Ibid.*, 22.

⁹⁶ Sogiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif; Dilengkapi Contoh Proposal dan Laporan Penelitian* (Bandung: CV. Alfabeta, 2013), Cet.ke-8, 62.

benda-benda tertulis.⁹⁷ Dalam hal ini berupa catatan, buku-buku (kitab), kamus, baik dari surat kabar, majalah, maupun internet dan lain sebagainya.

4. Teknik Analisis data

Setelah data-data yang diperlukan terkumpul, data-data tersebut dibaca, dipelajari dan selanjutnya dianalisis. Analisis yang digunakan adalah analisis isi (*content analysis*), yaitu suatu teknik penelitian untuk membuat *inferensi* yang dapat ditiru (*replicate*) dan *shahih* data dengan mempertimbangkan konteksnya,⁹⁸ dalam arti bahwa teknik ini digunakan untuk menarik kesimpulan melalui usaha menemukan karakteristik pesan. Kemudian dilakukan *deskriptif interpretative*, yaitu memberikan gambaran dan penafsiran serta uraian tentang data yang telah terkumpul menurut apa adanya. Selain itu teknik analisis juga digunakan untuk mengungkapkan isi sebuah buku, membandingkannya dengan buku yang lain dalam bidang yang sama.

Selain itu, penulis juga menggunakan metode *kritis-historis*. Dengan metode ini data yang berupa ayat dapat ditafsirkan dengan pendekatan sejarah berkenaan dengan kehidupan *sosio-kultural* masyarakat Arab ketika ayat itu diturunkan. Hal ini berpijak pada suatu landasan faktual bahwa terdapat ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan berkaitan dengan peristiwa-peristiwa atau kasus-kasus tertentu.⁹⁹

⁹⁷ Mundir Sukidin, *Metode Penelitian; Membimbing dan Mengantar Kesuksesan Anda Dalam Dunia Penelitian* (Surabaya: Insan Cendikia, 2005), 218.

⁹⁸ Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian* (Jakarta: Rajawali Press, 1983), 94.

⁹⁹ Abd. Mu'in Salim, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Teras, 2010), Cet. ke-3, 87.

Dengan metode ini dapat mengkaji bangunan sebuah gagasan, seperti bagaimana dan mengapa metode dan corak penafsiran tersebut muncul, bagaimana kondisi sosial saat penulisan tafsir *fī Zilāl al-Qur'ān*, serta sebab-sebab apa yang ada di balik itu semua. Juga dengan analisis historis, kita dapat melihat peristiwa-peristiwa penting yang telah berlalu, yang dapat dijadikan pelajaran bagi generasi masa kini dan masa datang.¹⁰⁰ Seperti nilai-nilai sosial kisah al-Qur'an dapat diterapkan dalam kehidupan beragama dan bernegara. Di samping itu, juga digunakan analisis kecenderungan (*trend analisis*),¹⁰¹ dengan tujuan menemukan corak tafsir *adabī ijtimā'ī* dari tafsir *Zilāl* yang menjadi kecenderungan Sayyid Quṭb.

I. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini disusun, dengan sistematika yang terdiri dari enam bab utama, yaitu:

Bab pertama berisi pendahuluan, yang meliputi latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoretik, penelitian terdahulu, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab kedua adalah landasan teori yang berisi tentang nilai sosial dan transformasi yang terdiri dari konseptual nilai sosial, macam-macam nilai sosial, konseptual transformasi, tinjauan teoretik dan model-model transformasi.

¹⁰⁰ T. H. Thalhas dan Hasan Basri, *Spektrum Saintifika al-Qur'an* (Jakarta: Balai Kajian Tafsir Al-Qur'ān Pasé, 2001), 43.

¹⁰¹ Laurence W. Neuman, *Social Research Methods; Qualitative and Quantitative Approaches* (Boston: Allyn and Bacon), 310.

Bab ketiga membahas dua sub utama, yaitu sub pertama membahas biografi Sayyid Quṭb yang meliputi kelahiran dan sejarah intelektualnya, fase-fase perkembangan pemikirannya, Sayyid Quṭb dan gerakan Islam *Ikhwān al-Muslimīn*; karya-karya Sayyid Quṭb; dan sub kedua membahas mengenai metode penafsiran Sayyid Quṭb.

Bab keempat, membahas tentang nilai sosial dalam kisah al-Qur'an dan penafsiran Sayyid Quṭb, yang terdiri dari penggambaran kisah dalam al-Qur'an menurut Sayyid Quṭb, penafsiran Sayyid Quṭb tentang nilai *tauhid* dalam kisah al-Qur'an, penafsiran Sayyid Quṭb tentang nilai *ukhuwwah* dalam kisah al-Qur'an, dan penafsiran Sayyid Quṭb tentang nilai *tasāmuh* dalam kisah al-Qur'an

Bab kelima membahas tentang transformasi nilai sosial kisah al-Qur'an pada *Ikhwān al-Muslimīn* perspektif Sayyid Quṭb yang terdiri dari tiga unsur pokok yaitu transformasi nilai tauhid, transformasi nilai ukhuwah dan transformasi nilai tasāmuh.

Bab keenam merupakan bab terakhir, yaitu penutup. Pada bab ini dikemukakan hasil penelitian secara keseluruhan atau kesimpulan, implikasi teoretik, keterbatasan studi, dan rekomendasi.

BAB II

NILAI-NILAI SOSIAL DAN TRANSFORMASI

A. Nilai Sosial

1. Konseptual Nilai Sosial

Dalam Kamus Bahasa Indonesia disebutkan bahwa nilai berarti harga; harga uang, angka kepandaian, banyak sedikitnya isi, dan sifat-sifat (hal-hal) yang penting atau berguna bagi kemanusiaan.¹

Menurut Horton dan Hunt sebagaimana dikutip Narwoko dan Suyanto, nilai adalah gagasan mengenai apakah suatu pengalaman itu berarti atau tidak berarti. Lanjut Harton menyatakan bahwa hakikat nilai adalah mengarahkan perilaku dan pertimbangan seseorang, tetapi ia tidak menghakimi apakah sebuah perilaku tertentu itu salah atau benar.

Narwoko dan Suyanto memandang bahwa nilai bagian penting dari kebudayaan. Ia mencontohkan bahwa suatu tindakan dianggap sah atau secara moral dapat diterima, kalau harmonis dengan nilai-nilai yang disepakati dan dijunjung oleh masyarakat dimana tindakan itu dilakukan. Ketika nilai yang berlaku menyatakan bahwa kesalehan beribadah adalah suatu yang harus dijunjung tinggi, maka bila ada orang yang malas beribadah tentu akan menjadi bahan pergunjungan di tengah masyarakat, dan jika terjadi sebaliknya, maka ia akan diteladani dan dihormati

¹ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 1004.

masyarakat. Oleh karena itu, nilai tersebut pasti berubah di masyarakat yang terus berkembang.²

Kimball Young, sebagaimana disebutkan George, mengemukakan nilai adalah asumsi yang abstrak dan sering tidak disadari tentang apa yang dianggap penting dalam masyarakat. Senada dengan Kimball adalah A.W green, bahwa nilai adalah kesadaran yang secara relative berlangsung disertai emosi terhadap objek. Definisi yang berbeda diungkapkan oleh Wood, mengemukakan bahwa nilai merupakan petunjuk umum yang telah berlangsung lama serta mengarahkan tingkah laku dan kepuasan dalam kehidupan sehari-hari.³

Soekanto menjelaskan bahwa nilai adalah konsepsi abstrak dalam diri manusia mengenai baik-buruk⁴, juga berarti standar tingkah laku, keadilan, kebenaran, dan efisiensi yang mengikat manusia dan sepatutnya dijalankan dan dipertahankan.⁵ Nilai merupakan sebuah pola kepercayaan yang berada dalam ruang lingkup sistem kepercayaan, kapan dia harus bertindak dan kapan menghindari suatu tindakan, atau mengenai sesuatu yang pantas atau tidak pantas dikerjakan, dimiliki dan dipercayai.⁶

Tidak kalah pentingnya Karel J. Veeger, menyatakan bahwa sosiologi memandang nilai-nilai sebagai pengertian-pengertian (sesuatu di dalam

² J. Dwi Narwoko & Bagong Suyanto, *Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan* (Jakarta: Kencana, 2011), 55.

³ George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern* (Jakarta: Prenada Media, 2003), 235.

⁴ Soedjono Soekanto, *Kamus Sosiologi* (Jakarta: CV. Rajawali, 1985), 532.

⁵ Jook R. Froenkel, *How to Teach About Values, an Analysis Approach Englewood Cleffs* (New Jersey: Prentice Hall, 1977), 6.

⁶ Milton Rokeach dalam H. Una Kartawisastra, dkk., *Strategi Klarifikasi Nilai* (Jakarta: Proyek P3G, 1980), 1.

kepala orang) tentang baik tidaknya perbuatan-perbuatan. Dengan kata lain, nilai adalah hasil penilaian atau pertimbangan moral.⁷

Senada dengan pendapat di atas, adalah pendapat Max Scheler seorang filsuf Jerman yang menganut paham etika penilaian ini.⁸ Semasa hidupnya, Max Scheler menulis sebuah buku yang paling penting tentang etika nilai ini, yang berjudul *Formalisme dalam Etika dan Etika Nilai Material*.⁹

Adapun nilai sosial adalah sebuah patokan bagi manusia dalam menjalani kehidupannya dengan orang lain. Nilai sosial ini diyakini memiliki kemampuan untuk memberi arti dan memberi penghargaan terhadap orang lain.

Menurut Mansur Isna, nilai adalah sesuatu yang bersifat abstrak, ideal, nilai bukan benda konkrit, bukan fakta, tidak hanya persoalan benar dan salah yang menuntut pembuktian empirik, melainkan soal penghayatan yang dikehendaki, disenangi dan tidak disenangi.¹⁰

Jadi, nilai sosial adalah nilai yang dianut oleh suatu masyarakat mengenai apa yang dianggap baik dan apa yang dianggap buruk oleh masyarakat. Untuk menentukan sesuatu itu dikatakan baik atau buruk, pantas atau tidak pantas harus melalui proses menimbang. Hal ini tentu sangat dipengaruhi oleh kebudayaan yang dianut masyarakat. Tak heran

⁷ Ibid., 236.

⁸ Simon L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual: Konfrontasi dengan Para Filsuf dari Zaman Yunani hingga Zaman Modern* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), 298.

⁹ Paulus Wahana, *Nilai Etika Sosiologis Max Scheler* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), 17.

¹⁰ Mansur Isna, *Diskursus Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Global Pustaka Utama, 2001), 98.

apabila antara masyarakat yang satu dan masyarakat yang lain terdapat perbedaan tata nilai.

2. Macam-Macam Nilai Sosial

Nilai sosial ini dibedakan menjadi dua macam yaitu, *nilai yang pada hakikatnya bersifat sosial* dan nilai ini meliputi ikatan keluarga, persahabatan, dan cinta terhadap negeri, kemudian yang *kedua* adalah nilai yang mendukung nilai pertama (hakikat sosial).¹¹ Nilai kedua inilah yang dipakai manusia untuk berelasi dengan dunia sosialnya.¹²

Menurut Notonagoro, nilai dibedakan menjadi tiga macam, yaitu nilai material, vital, dan kerohanian. Nilai material, yaitu segala sesuatu yang berguna bagi jasmani manusia. Nilai vital, yaitu segala sesuatu yang berguna bagi manusia untuk dapat mengadakan kegiatan atau aktivitasnya. Sedangkan nilai kerohanian, sesuatu yang berguna bagi rohani manusia.

Sudrajat menyebutkan bahwa nilai menurut sifatnya dibagi menjadi tujuh macam, yaitu: 1) nilai kepribadian, yaitu nilai yang membentuk kepribadian seseorang dan berasal dari dirinya sendiri; 2) Nilai kebendaan, yaitu nilai yang diukur dari pemenuhan kebutuhan hidup sehari-hari dengan memanfaatkan usaha manusia. 3) Nilai biologis, yaitu nilai yang berkaitan dengan kesehatan dan sifat biologis manusia. 4) Nilai kepatuhan hukum, yaitu nilai yang berkaitan dengan undang-undang atau peraturan negara yang menjadi pedoman tentang hak dan kewajiban bagi setiap warga negara. 5) Nilai pengetahuan, yaitu nilai yang mengutamakan konsep keilmuan

¹¹A. Mangunhardjana. *Isme-isme dalam Etika dari A sampai Z*. (Yogyakarta: Kanisius, 1997),12.

¹² *Ibid.*,13.

sebagai cara untuk mencari kebenaran. 6) Nilai agama, yaitu nilai yang berkaitan dengan ajaran agama yang dianut oleh anggota masyarakat yang menjadi pedoman dalam bersikap, berperilaku, mematuhi perintah, dan menjauhi larangan. 7) Nilai keindahan, yaitu nilai yang berkaitan dengan kebutuhan keindahan sebagai bagian dari kebudayaan.¹³

Zubaedi menjelaskan bahwa nilai sosial dibagi menjadi tiga, yaitu a) nilai *loves* (kasih sayang), yang terdiri dari: pengabdian, tolong menolong, kekeluargaan, kesetiaan, kepedulian; b) nilai *responsibility* (tanggung jawab) yang meliputi nilai rasa memiliki, disiplin, empati; dan c) nilai *life harmony* (keseerasian hidup) yang meliputi nilai keadilan, toleransi, kerjasama, demokrasi dan lain-lain.¹⁴

B. Transformasi

1. Konseptual Transformasi

Istilah *transformasi* berasal dari bahasa Inggris (*transform*) yang berarti mengembalikan suatu bentuk ke bentuk lain. Menurut Mayor Polak, transformasi sosial berarti membicarakan tentang proses perubahan struktur, sistem sosial, dan budaya. Di satu pihak transformasi dapat bermakna proses perubahan atau pembaharuan struktur sosial, di pihak lain mengandung arti proses perubahan nilai.¹⁵

Dalam kamus Besar Bahasa Indonesia, dijelaskan bahwa transformasi mengandung dua makna, yaitu perubahan rupa (bentuk, sifat, fungsi, dsb);

¹³ Sudrajat dkk., *Meneguhkan Ilmu-Ilmu Sosial Keindonesiaan* (Yogyakarta: Fakultas Sosial, Universitas Negeri Yogyakarta, 2017), 187-188.

¹⁴ Zubaedi, *Pendidikan Berbasis Masyarakat* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2006), 13.

¹⁵ Mayor Polak, *Sosiologi* (Jakarta: Ikhtiar Baru, 1985), 385.

dan perubahan struktur gramatikal menjadi struktur gramatikal lain dengan menambah, mengurangi, atau menata kembali unsur-unsurnya.¹⁶

Menurut Pujileksono, transformasi merupakan perpindahan atau pergeseran suatu hal ke arah yang lain atau yang baru tanpa mengubah struktur yang terkandung didalamnya, meskipun dalam bentuknya yang baru telah mengalami perubahan.¹⁷

Lanjut Pujileksono menjelaskan bahwa transformasi melibatkan perubahan jaring-jaring hubungan sosial dan ekologis. Apabila struktur jaring-jaring tersebut diubah, maka akan terdapat didalamnya sebuah transformasi lembaga sosial, nilai-nilai dan pemikiran-pemikiran.¹⁸

Sehubungan dengan hal di atas, Wilbert Moore sebagaimana dikutip Baharuddin menyebutkan bahwa perubahan sosial adalah perubahan yang terjadi dalam struktur sosial, dan yang dimaksud dengan struktur sosial adalah pola-pola perilaku dan interaksi sosial. Moore memasukkan ke dalam definisi perubahan sosial sebagai ekspresi mengenai struktur seperti norma, nilai dan fenomena kultur. Sedangkan Selo Soemardjan berpendapat bahwa perubahan sosial adalah segala perubahan pada lembaga kemasyarakatan di dalam suatu masyarakat yang mempengaruhi sistem sosialnya, terutama di dalamnya nilai-nilai, sikap-sikap, dan pola-pola perilaku diantara kelompok masyarakat.

Lanjut Baharuddin menjelaskan bahwa Roucek dan Warren mengemukakan bahwa perubahan sosial adalah perubahan dalam proses

¹⁶ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, 1544.

¹⁷ Pujileksono, S. *Antropologi (Edisi Revisi)* (Malang: UMM Press, 2009), 142.

¹⁸ *Ibid*, 143.

sosial atau dalam struktur sosial. Sedangkan Soejono Dirjosisworo merumuskan bahwa perubahan sosial merupakan perubahan fundamental yang terjadi dalam struktur sosial, sistem sosial dan organisasi sosial.¹⁹

2. Tinjauan Teoretis

Berdasarkan konsep atau pengertian transformasi di atas, maka perlu dijabarkan teori-teori terkait dengan transformasi sosial sebagai berikut:

a. Teori Toffler (Kekuatan di balik Transformasi)

Para ahli memperbincangkan terkait dengan kekuatan di balik transformasi. Sebagai hipotesis, menurut Toffler, kekuatan yang mendorong perubahan tersebut adalah; a) adanya kepincangan yang ditimbulkan oleh konsentrasi di satu pihak dan marginalisasi di lain pihak, b) kendala-kendala lingkungan hidup dan sumber-sumber yang tersedia yang kini sudah mengalami banyak kerusakan dan distorsi, c) struktur organisasi yang bersifat mengasingkan peranan individual, dan d) kemungkinan yang ditawarkan oleh teknologi baru. Dalam proses gelombang ketiga menurut versi Toffler, melihat adanya kesempatan-kesempatan baru bagi dunia ketiga untuk mencapai kemajuan tanpa terlebih dahulu harus mengalami seluruhnya apa yang pernah dialami oleh negara-negara industri maju. Oleh karena itu, berbagai prinsip menuju kepada perubahan transformative, yang kini masih lebih

¹⁹ Baharuddin, *Nahdlatul Wathan dan Perubahan Sosial* (Yogyakarta: Genta Press, 2007), 10.

tergambar sebagai khayalan itu, perlu diyakini untuk dapat menjadi nilai-nilai baru yang bersifat positif.²⁰

Teori transformasi sosial pernah dibicarakan dalam simposium dakwah di Surabaya pada tahun 1962 yang diberi nama oleh MUI, pada intinya mengacu kepada teori perubahan sosial. Teori perubahan sosial sebenarnya mengasumsikan terjadinya kemajuan dalam masyarakat. Teori tentang kemajuan menyangkut dua fokus perkembangan, pertama adalah perkembangan dalam “struktur atas” atau “kesadaran” manusia tentang diri sendiri dan alam sekelilingnya, kedua perkembangan “struktur bawah” atau kondisi sosial dan material dalam kehidupan manusia.²¹

Pada sudut pandang lain dinyatakan bahwa untuk terjadinya suatu perubahan, teori agen menyatakan, bahwa terjadinya perubahan sosial yaitu terjadi dari atas dan dari bawah.²² Dimaksudkan dari atas adalah aktivitas elit yang berkuasa yang mampu memaksakan kehendaknya kepada anggota masyarakat. Sedangkan perubahan dari bawah ialah tindakan suatu kelompok yang menghendaki adanya reformasi yang secara spontanitas dapat menciptakan perubahan. Perkembangan ini berupa kemajuan dalam arti perpindahan dari suatu situasi kepada situasi yang lain dalam kehidupan manusia.

²⁰ Lihat, <http://id.shvoong.com/sosial-sciences/sociology/2207240-pengertian-transformasi/>, (20 Januari 2021).

²¹ Lihat M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa: Cendekiawan Muslim* (Bandung: Mizan, 1999), Cet. ke-4, 9.

²² Lihat, Pootir Sztompka, *The Sosiologi of Sosial Change*, Penerjemah Alimandan, dengan judul *Sosiologi Perubahan Sosial* (Jakarta: Prenada, 2007), Cet. ke-3, 324.

Kemajuan yang dimaksud di atas oleh Dawam Rahardjo terdapat dua interpretasi yaitu pertama, kemajuan dalam arti masyarakat berjalan maju dari satu tahap ke tahap lain tanpa penilaian bahwa tahap yang lebih lanjut itu lebih baik dari tahap sebelumnya, karena tahap itu hanyalah merupakan hasil perubahan bentuk saja. Kedua, maju dalam arti bahwa tahap berikutnya lebih baik (isi atau sifatnya) dari sebelumnya. Perubahan dari suatu tahap ke tahap lainnya itu cukup dalam teori evolusi.²³

b. Teori *Neo-evolutionisme*.

Teori *Neo-evolutionisme* ini dikembangkan oleh Talcott Parson yang pada awalnya diselenggarakannya di Harvard University pada tahun 1963. Parson dikenal sebagai *a biologist* masyarakat manusia tidak ubahnya organisme biologis dan karya karyanya banyak dikenal sebagai paradigma ini. Teori Parson yang terkenal adalah teori tentang tindakan manusia. Terkait dengan hal ini, ia membedakan menjadi empat subsistem: organisme, kepribadian, sistem sosial, dan sistem kultural. Keempat unsur ini tersusun dalam uraian sibernetic (*cybernetic order*) dan mengendalikan tindakan manusia. Semua tindakan manusia ditentukan oleh keempat subsistem: sistem kultural, sosial, kepribadian, dan organisme.

Sistem kultural merupakan sumber ide, pengetahuan, nilai, kepercayaan, dan symbol-simbol. Sistem ini penuh dengan gagasan dan

²³ Dawam Rahardjo, *Intelektual Intelektual*, 161-162.

ide. Karena itu, kaya akan informasi, tetapi lemah dalam energy dan aksi. Aplikasi dari sistem kultural yang kaya informasi tersebut ada pada sistem di bawahnya. Sistem kultural memberikan arahan, bimbingan, dan pemaknaan terhadap tindakan manusia dalam sistem sosial. Artinya, simbol-simbol budaya diterjemahkan begitu rupa dalam sistem sosial yang kemudian disampaikan kepada individu-individu warga sistem sosial melalui proses sosialisasi dan internalisasi.²⁴

Berdasarkan penjelasan Parson tersebut, maka teori perubahan sosial menyatakan bahwa untuk mengubah kondisi masyarakat dengan suatu bentuk revolusi dalam hal ini ada lima tahap yang harus berjalan bersama dan saling mendukung antara yang satu dengan lainnya yaitu:

- 1) Harus ada keinginan umum untuk mengadakan suatu perubahan dalam masyarakat, harus ada perasaan tidak puas terhadap keadaan dan harus ada suatu keinginan untuk mencapai perbaikan dengan perubahan keadaan tersebut.
- 2) Harus ada pemimpin atau sekelompok yang dianggap mampu memimpin masyarakat.
- 3) Pemimpin tersebut dapat menampung keinginan-keinginan tersebut kemudian dirumuskan dan ditegaskan kepada masyarakat untuk dijadikan program dan arah bagi geraknya masyarakat.
- 4) Pemimpin harus dapat menunjukkan suatu tujuan pada masyarakat.

²⁴ J. Dwi Narwoko & Bagong Suyanto, *Sosiologi Teks Pengantar*, 370.

5) Harus ada momentum untuk mulai gerakan dengan perubahan keadaan tersebut.²⁵

Selain itu, perubahan sosial adalah proses sosial yang dialami oleh anggota masyarakat serta semua unsur-unsur budaya dan sistem-sistem sosial, dimana semua tingkat kehidupan masyarakat secara sukarela atau dipengaruhi oleh unsur-unsur eksternal meninggalkan pola-pola kehidupan, budaya dan sistem sosial lainnya.²⁶ Perubahan sosial terjadi ketika ada kesediaan anggota masyarakat untuk meninggalkan sistem sosial lama dan mulai memilih serta menggunakan pola dan sistem sosial yang baru. Perubahan sosial dipandang sebagai konsep yang mencakup seluruh kehidupan individu, kelompok, masyarakat, negara dan dunia yang mengalami perubahan²⁷ Perubahan tersebut dapat memengaruhi berbagai bidang kehidupan manusia termasuk aspek agama.

Berbeda dengan definisi di atas, Kuntowijoyo mengungkapkan bahwa transformasi adalah konsep ilmiah atau alat analisis untuk memahami dunia. Karena dengan memahami perubahan setidaknya dua kondisi yang dapat diketahui yakni keadaan pra perubahan dan keadaan pasca perubahan.²⁸

Kuntowijoyo dalam beberapa tulisannya selalu mendasarkan paradigma pemikirannya kepada masyarakat sebagai sebuah perubahan (social change). Dengan menggunakan ilmu sosial profetik

²⁵ Lihat Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 2007), 27.

²⁶Burhan Bungin, *Sosiologi Komunikasi; Teori, Paradigma dan Diskursus Teknologi Komunikasi di Masyarakat* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2009), Cet.ke-4, 91.

²⁷Ibid.,92.

²⁸Keontjaraningrat, *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan* (Jakarta: Gramedia, 1985), 56.

sebagai kekuatan yang sangat mendesak. Perubahan sosial dalam masyarakat boleh jadi membawa umat Islam terombang-ambing jika tidak mempunyai pegangan. Ilmu sosial profetik merupakan rumusan teori ilmu sosial Islam agar dapat, menuju mengaktualisasikan amal secara efektif dan efisien pada kondisi-kondisi dan kenyataan-kenyataan sosial yang baru.²⁹

Menurut Syafi'i Anwar bagi mereka yang akrab dengan karya-karya Kuntowijoyo benang merah dari pemikirannya amat jelas. Ia adalah ilmuan sosial Muslim yang pertama kali memperkenalkan ilmu sosial profetik berdasarkan pandangan dunia Islam. Ada dua ciri pokok ilmu sosial profetik yang dikonsepsi nilainya didasarkan pada dua hal yaitu transformasi dan perubahan dan al-Qur'an sebagai paradigma.

Transformasi pada dasarnya merupakan gerakan kultur yang didasarkan liberalisasi, humanisasi, dan transendensi. Dalam hal ini Abdurrahman menyebutnya teologi positif. Kuntowijoyo menyamakannya dengan kata *amr ma'ruf* dan teologi negatif pada kata *nahyi al-munkar* dengan haluan *profetik*.

Ilmu sosial profetik ditawarkan Kuntowijoyo merupakan alternatif terhadap kondisi status quo dan hegemoni teori-teori sosial praktis (yang kuat pengaruhnya di kalangan intelektual dan ilmuan Indonesia). Ilmu ini tidak hanya menjelaskan dan mengubah temuan-temuan sosial, tetapi juga memberikan interpretasi, mengarahkan serta membawa

²⁹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2017), 343.

perubahan bagi pencapaian nilai-nilai yang dianut oleh kaum Muslim sesuai dengan petunjuk al-Qur'an yaitu emansipasi atau humansasi, leberasi dan transendensi.³⁰

Lebih lanjut Kuntowijoyo menjelaskan bahwa seluruh kandungan nilai Islam bersifat normatif, dan agar nilai-nilai normatif tersebut menjadi operasional dalam kehidupan sehari-hari, ada dua cara melakukannya. Pertama nilai-nilai normatif tersebut diaktualkan langsung menjadi perilaku, seperti perintah al-Qur'an untuk menghormati orang tua. Seruan tersebut dapat diterjemahkan ke dalam praktik, ke dalam perilaku. Pendekatan semacam ini telah dikembangkan melalui ilmu fiqih. Cara yang kedua adalah mentransformasikan nilai-nilai normatif itu menjadi teori ilmu sebelum diaktualkan ke dalam perilaku. Cara yang kedua ini sangat relevan dengan zaman sekarang ini, jika kita ingin melakukan restorasi terhadap masyarakat Islam dalam konteks masyarakat industrial, yaitu suatu restorasi yang membutuhkan pendekatan yang lebih menyeluruh daripada sekedar pendekatan legal.³¹

Menurut Kuntowijoyo, metode untuk transformasi nilai melalui teori ilmu untuk kemudian diaktualisasikan dalam praksis, memang membutuhkan beberapa fase formulasi, yaitu: dari teologi ke filsafat sosial, dari filsafat sosial ke teori sosial, dari teori sosial ke- perubahan sosial.

Selain itu, kata Kuntowijoyo perlu juga mentransformasikan nilai-nilai Islam yang subjektif, menjadi sisi objektif. Karena objektifikasi nilai-nilai

³⁰ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung . Mizan,1999), Cet.III, xix.

³¹Ibid., 181. Lihat juga, L-IJTIMA`I-International Journal of Government and Social Scien

Islam sangat diperlukan jika kita ingin mengaktualisasikan Islam secara empiris. Dengan mentransformasikan nilai-nilai Islam yang normatif menjadi sistem yang teoretis, dan dengan mentransformasikan nilai-nilai Islam yang subjektif ke dalam kategori-kategorinya yang objektif, maka Islam akan siap menghadapi berbagai bentuk tantangan struktural dari perkembangan masyarakat industri.³²

Untuk melakukan transformasi sosial, maka agenda selanjutnya adalah mencari perangkat dan alat untuk mengerahkan dinamika sosial, pada saat itu diperlukan ilmu sosial *profetik* yang mempunyai landasan epistemologi pada al-Qur'an. Oleh karena itu, al-Qur'an harus dijadikan paradigma berpikir dalam memahami realitas sosial. Kuntowijoyo yakin bahwa dengan paradigma al-Qur'an yang menawarkan nilai-nilai teoritis yang ditransformasikan ke dalam realitas sosial. Maka dengan al-Qur'an, Islam akan dapat membangun peradaban.

3. Model-Model Transformasi

Di sisi lain makna transformatif harus mampu mentransformasikan gagasan dan gerakan sampai pada wilayah tindakan praksis ke masyarakat. Model-model transformasi yang bisa dimanifestasikan pada dataran praksis antara lain:

a. Transformasi dari *Elitisme* ke *Populisme*

Dalam model transformasi ini digunakan model pendekatan, bahwa seseorang dalam melakukan gerakan sosial harus setia dan konsisten

³²Ibid., 182.

mengangkat isu-isu kerakyatan, semisal isu advokasi buruh, advokasi petani, pendampingan terhadap masyarakat yang digusur akibat adanya proyek pemerintah yang sering berselingkuh dengan kekuatan pasar (kaum kapitalis) dengan pembuatan mal-mal, yang kesemuanya itu menyentuh akan kebutuhan rakyat secara riil.³³

b. Transformasi dari Negara ke Masyarakat

Model transformasi kedua adalah transformasi dari Negara ke masyarakat. Kalau kemudian kita lacak basis teoritiknya adalah kritik yang dilakukan oleh Karl Marx terhadap G.W.F. Hegel. Hegel memaknai Negara sebagai penjelmaan roh absolute yang harus ditaati kebenarannya dalam memberikan kebijakan terhadap rakyatnya. Disamping itu, Hegel mengatakan bahwa negara adalah satu-satunya wadah yang paling efektif untuk meredam terjadinya konflik internal secara nasional dalam satu bangsa. Hal ini dibantah Marx. Marx mengatakan bahwa justru masyarakatlah yang mempunyai otoritas penuh dalam menentukan kebijakan tertinggi.³⁴

c. Transformasi dari Struktur ke Kultur

Bentuk transformasi ini bisa terwujud jika dalam setiap mengambil keputusan berupa kebijakan-kebijakan ini tidak sepenuhnya bersifat sentralistik. Sebagai contoh, seperti yang dilakukan pada masa orde baru (bagi negara Indonesia), akan tetapi seharusnya kebijakan ini bersifat

³³ Bendix, Reinhard, *Max Weber* (Berkeley: University of California Press, 19975), 59.

³⁴ *Ibid.*, 60.

desentralistik.³⁵ Jadi, aspirasi dari bawah harus dijadikan bahan pertimbangan pemerintah dalam mengambil keputusan, hal ini karena rakyatlah yang paling mengerti akan kebutuhannya di lapangan.

d. Transformasi dari Individu ke Massa

Model transformasi selanjutnya adalah transformasi dari individu ke massa. Dalam sosiologi disebutkan bahwa manusia adalah makhluk sosial, yang sangat membutuhkan kehadiran makhluk yang lain.

Disamping model Transformasi di atas, Baharuddin menjelaskan bahwa perubahan sosial yang terjadi di masyarakat dapat dibedakan menjadi beberapa bentuk, yaitu perubahan evolusi, perubahan revolusi, perubahan terencana dan perubahan tak terencana.³⁶ Keempat bentuk perubahan tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

- a. Perubahan evolusi, adalah suatu perubahan sosial yang terjadi dalam proses yang lambat dalam waktu yang cukup lama dan tanpa ada kehendak tertentu dari masyarakat yang bersangkutan. Perubahan semacam ini berlangsung mengikuti kondisi perkembangan masyarakat, yaitu sejalan dengan usaha-usaha masyarakat dalam rangka menyesuaikan diri terhadap kebutuhan-kebutuhan hidupnya dengan perkembangan masyarakat pada waktu tertentu.
- b. Perubahan revolusi, yaitu perubahan yang berlangsung sangat cepat dan tidak ada kehendak atau perencanaan sebelumnya. Secara sosiologis perubahan revolusi diartikan sebagai perubahan sosial mengenai unsur-

³⁵ Andi Arief, *Politik Hegemoni Gramsci* (Pustaka Pelajar: Jogjakarta, 1999), 22.

³⁶ Baharuddin, *Nahdlatul Wathan*, 15.

unsur kehidupan atau lembaga-lembaga kemasyarakatan yang berlangsung relatif cepat. Perubahan tersebut dapat terjadi karena sudah ada perencanaan sebelumnya atau mungkin tidak ada sama sekali.

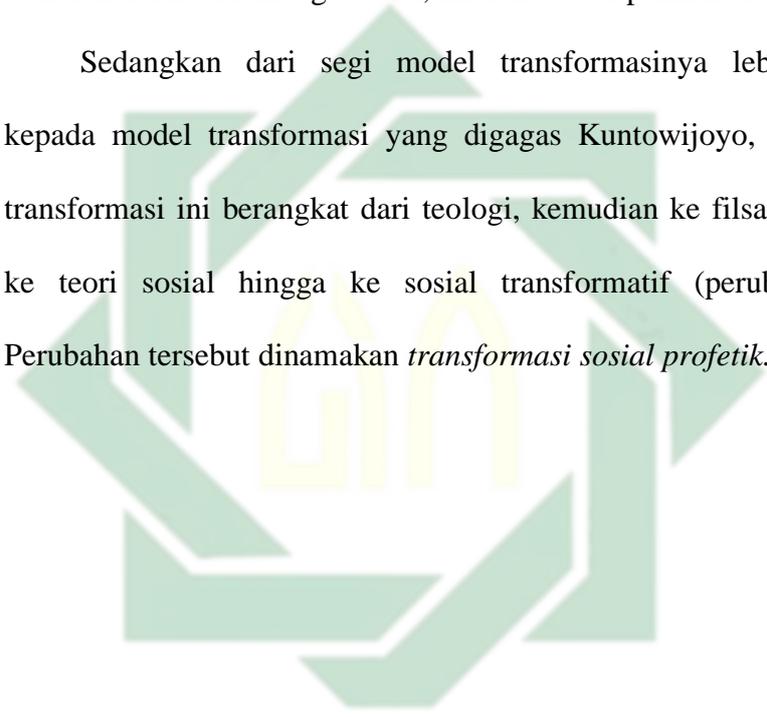
- c. Perubahan terencana, yaitu perubahan yang diperkirakan atau telah direncanakan terlebih dahulu sebelumnya oleh pihak-pihak yang hendak mengadakan perubahan di masyarakat. Agen perubahannya bisa dari kelompok maupun individu yang mendapatkan kepercayaan dari masyarakat sebagai pigur atau pemimpin lembaga-lembaga kemasyarakatan. Perubahan ini paling ideal dilakukan pada masyarakat yang pada dasarnya telah memiliki keinginan untuk mendapatkan perubahan, tetapi tidak mampu mengimplementasikannya.
- d. Perubahan tak terencana, adalah perubahan yang berlangsung di luar kehendak dan pengawasan masyarakat. Perubahan yang tidak dikehendaki tersebut biasanya lebih banyak menimbulkan pertentangan yang merugikan kehidupan masyarakat bersangkutan. Dalam hal ini, masyarakat agak sulit diarahkan untuk melakukan perubahan, sebagai akibat kekecewaan mereka yang mendalam, karena perubahan yang terjadi sebelumnya tidak membuahkan kesejahteraan dan kepuasan.³⁷

Berdasarkan jumlah teori nilai, model dan klasifikasi transformasi di atas, maka penelitian ini memilih teori transformasi dari individu ke massa dari segi tingkatannya, dapat menghasilkan secara objektif dalam menganalisis secara mendalam nilai-nilai sosial yang ada dalam al-Qur'an

³⁷Ibid., 16.

yang kemudian ditransformasikan Sayyid dalam gerakan Islam *Ikhwān al-Muslimīn*. Hal ini senada dengan ungkapan Capra, bahwa transformasi melibat kan perubahan jaring-jaring hubungan sosial dan ekologis. Apabila struktur jaring-jaring tersebut diubah, maka akan terdapat di dalamnya sebuah transformasi lembaga sosial, nilai-nilai dan pemikiran-pemikiran.³⁸

Sedangkan dari segi model transformasinya lebih cenderung kepada model transformasi yang digagas Kuntowijoyo, karena model transformasi ini berangkat dari teologi, kemudian ke filsafat sosial, lalu ke teori sosial hingga ke sosial transformatif (perubahan sosial). Perubahan tersebut dinamakan *transformasi sosial profetik*.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

³⁸Pujileksono, S., *Antropologi* (Malang: UMM Press, Edisi Revisi, 2009),143.

BAB III

SAYYID QUṬB DAN LATAR BELAKANG PEMIKIRANNYA

A. Biografi Sayyid Quṭb

1. Kelahiran dan Sejarah Intlektual Sayyid Quṭb

Sayyid Quṭb dilahirkan pada tanggal 9 Oktober 1906 M. di desa Mūshā¹ dan atau desa Qaha² kota (Provinsi) Asyūṭ, salah satu daerah di Mesir. Nama lengkapnya adalah Sayyid Quṭb Ibrahim Husain Shadzili. Berbeda pendapat ulama tentang negeri asalnya, ada yang mengatakan dari Mesir, sedang sebagian yang lain menyebutkan berasal dari India. Pendapat kedua inilah yang dianggap lebih kuat karena dua alasan. *Pertama*, secara fisik raut muka keluarga Quṭb tidak seperti raut muka orang Mesir pada umumnya, tetapi mirip raut muka wajah orang India. *Kedua*, didasarkan pada pengakuan Quṭb sendiri kepada Abu Hasan ‘Ali al-Nadwi ketika yang terakhir ini mengajak Quṭb berkunjung ke India. Kepada al-Nadwi, Quṭb berkata, “keinginan saya berkunjung ke India merupakan keinginan yang fitri, karena kakekku yang keenam, Abdullah, berasal dari sana.”³

Dia merupakan anak tertua dari lima bersaudara, dua laki-laki dan tiga perempuan. Ayahnya bernama al-Ḥajj Quṭb Ibrahim, ia termasuk anggota

¹Kata *Musha* sering ditulis *Mushat*, merupakan Daerah subur di pinggiran Sungai Nil. Sebagian besar penduduknya bekerja sebagai petani atau peladang (Basāṭīn). *Musha* sering disebut sebagai daerah Syeikh “Abd al-Fattāḥ Ismā’īl, karena ia merupakan salah seorang tokoh agama daerah tersebut. Lihat al-Khalidi, *Min al-Milād ilā al-Istishhād* (Damashkus: Dār al-Qalam, Bayrūt: Dār al-Samiyyah, 1991), Ce. Ke-1, 25. Lihat juga, Abdul Mustaqim, *Studi al-Qur’an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), 111.

² Ini menurut Yvonne Y. Haddad dalam L. Esposito, *Dinamika Kebangunan Islam: Watak, Proses, dan Tantangan*, Penerjemah Bakri Sireger (Jakarta: Rajawali Press, 1987), 68.

³ A. Ilyas Ismail, *Paradigma Dakwah Sayyid Quṭb: Rekonstruksi Pemikiran Dakwah Harakah* (Jakarta: Penamadani, 2008), 41.

Partai Nasionalis Musthafa Kamil sekaligus pengelola majalah al-Liwâ', salah satu majalah yang berkembang pada saat itu. Sewaktu muda Quṭb adalah seorang yang sangat pandai. Konon, pada usianya yang relatif muda, dia telah berhasil menghafal al-Qur`an di luar kepala pada umurnya yang ke-10 tahun. Pendidikan dasarnya dia peroleh dari sekolah pemerintah selain yang dia dapatkan dari sekolah Kuttāb.⁴

Pada tahun 1918 M, dia berhasil menamatkan pendidikan dasarnya. Pada tahun 1921 M. Sayyid Quṭb berangkat ke Kairo untuk melanjutkan pendidikannya di Madrasah Tsanawiyah. Pada masa mudanya, ia pindah ke Helwan untuk tinggal bersama pamannya, Ahmad Husain Ustman yang merupakan seorang jurnalis. Pada tahun 1925 M, ia masuk ke institusi diklat keguruan, dan lulus tiga tahun kemudian. Lalu ia melanjutkan jenjang perguruannya di Universitas *Dār al-'Ulūm* hingga memperoleh gelar sarjana muda dalam bidang sastra sekaligus diploma pendidikan pada tahun 1933 M.⁵ Dalam kesehariannya, ia bekerja sebagai tenaga pengajar di Universitas tersebut. Selain itu, ia juga diangkat sebagai penilik pada Kementerian Pendidikan dan Pengajaran Mesir, hingga akhirnya ia menjabat sebagai inspektur. Sayyid Quṭb bekerja dalam kementerian tersebut hanya beberapa tahun saja. Ia kemudian mengundurkan diri setelah melihat adanya ketidakcocokan terhadap kebijakan yang diambil oleh pemerintah dalam bidang pendidikan karena terlalu tunduk kepada pemerintah Inggris.

⁴ Shohibul Adib dkk., *Ulumul Qur'an: Profil Para Mufassir al-Qur'an dan Para Pengkajinya* (Ciputat Timur: t.p., t.t.), 184-185.

⁵ Herry Mohammad, dkk., *Tokoh-tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20* (Jakarta: Gema Insani Press, 2006), 296-297.

Pada waktu bekerja dalam pendidikan tersebut, ia mendapatkan kesempatan belajar ke U.S.A untuk kuliah di *Wilson's Teacher College* dan *Stanford University* dan berhasil memperoleh gelar M.A di bidang pendidikan. Ia tinggal di Amerika selama dua setengah tahun, dan hilir mudik antara Washington dan California. Selain ke Amerika, ia juga berkunjung ke Swiss, Inggris dan Italia.⁶ Melalui pengamatan langsung terhadap peradaban dan kebudayaan yang berkembang di Amerika, Sayyid Quṭb melihat bahwa sekalipun Barat telah berhasil meraih kemajuan pesat dalam bidang sains dan teknologi, namun sesungguhnya ia merupakan peradaban yang rapuh karena kosong dari nilai-nilai spiritual.⁷

Dari pengalaman yang diperoleh selama belajar di Barat inilah yang kemudian memunculkan paradigma baru dalam pemikiran Sayyid Quṭb. Juga bisa dikatakan sebagai titik tolak kerangka berfikir sang pembaharu masa depan. Sepulangnya dari belajar di negeri Barat, Quṭb langsung bergabung dalam keanggotaan gerakan *Ikhwān al-Muslimīn* yang dipelopori oleh Hasan al-Banna. Dia juga banyak menulis secara terang-terangan tentang masalah keislaman. Dari organisasi inilah ia banyak menyerap pemikiran-pemikiran Hasan al-Banna dan Abu al-A'la al-Maududi.

Ikhwān al-Muslimīn sebagai satu gerakan yang bertujuan untuk mewujudkan kembali syari'at politik Islam dan juga merupakan medan yang luas untuk menjalankan syariat Islam yang menyeluruh. Selain itu, dia juga

⁶ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufassir al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Insani Madani, 2008), 183.

⁷Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ihtiyar Baru Van Hoeve, t.t.), 145.

meyakini bahwa gerakan ini adalah gerakan yang tidak tertandingi dalam hal kesanggupannya menghadang *zionisme*, *salibisme* dan *kolonialisme*.

Pada tahun 1951 M, Qutb hanyut dalam pertempuran sengit, baik melalui tulisan, khutbah, maupun aktivitas di beberapa perkumpulan, menentang kondisi buruk yang terjadi di kerajaan serta penyakit *piodalisme* dan *kapitalisme* yang melemahkan negara. Ia menerbitkan buku mengenai itu disamping menulis ratusan artikel di koran-koran partai nasional dan partai sosialis, di majalah dakwah yang diterbitkan oleh Ustadz Saleh al-'Isymawi, majalah *al-Risalah*, dan beberapa media independen. Kondisi ini berlangsung sampai terjadinya revolusi Mesir pada 23 Juli 1952 M.”⁸

Selama tahun 1953 M, ia menghadiri konferensi di Suriah dan Yordania, dan sering memberikan ceramah tentang pentingnya akhlak sebagai prasyarat kebangkitan umat. Pada juli 1954 M, ia menjadi pemimpin redaksi harian *Ikhwanul Muslimin*, tetapi baru dua bulan usianya harian itu ditutup atas perintah colonel Gamal Abdul Nasheer (presiden Mesir), karena dianggap mengecam perjanjian Mesir-Inggris 7 Juli 1954 M.

Sekitar Mei 1955 M., Sayyid Qutb termasuk salah satu pemimpin *Ikhwānul Muslimīn* yang ditahan setelah organisasi itu dilarang oleh presiden Nasher dengan tuduhan berkomplot untuk menjatuhkan pemerintahan. Pada tanggal 13 Juli 1955 M., pengadilan rakyat menghukumnya 15 tahun kerja berat. Ia ditahan di beberapa penjara di Mesir hingga pertengahan tahun 1964 M. Ia dibebaskan tahun itu atas

⁸ Munir Muhammad al-Ghadaban, *Meluruskan Salah Paham atas Pemikiran dan Aktifitas Sayyid Qutb; Benarkan Ia 'Guru Para Teroris* (Jakarta Timur: Khatulistiwa Press, 2011), 40.

permintaan Abdul Salam Arif (presiden Irak) yang mengadakan kunjungan muhibbah ke Mesir. Setahun setelah ia bebas, ia kembali ditangkap bersama ketiga saudaranya: Muhammad Qutub, Hamidah dan Aminah, juga ikut ditahan pula sekitar 20.000 orang yang 700 diantaranya adalah wanita. Presiden Nasheer lebih menguatkan tuduhannya bahwa *Ikhwānul Muslimīn* berkomplot untuk membunuhnya, di Mesir berdasarkan undang-undang nomor 911 tahun 1966 M, presiden memiliki kekuasaan untuk menahan tanpa proses, siapa pun yang dianggap bersalah, dan mengambil alih kekuasaannya, serta melakukan langkah-langkah yang serupa.⁹

Pada tahun itu pula (1966 M), Qutb divonis hukuman mati atas tuduhan perencanaan menggulingkan pemerintahan Gamal Abdul Nasheer. Menurut sebuah sumber, sebelum dilakukan eksekusi, Gamal Abdul Nasheer pernah meminta Sayyid Qutb untuk meminta maaf atas tindakan yang hendak dilakukannya, namun permintaan tersebut ditolak oleh Qutb.¹⁰

2. Fase-fase Perkembangan Pemikiran Sayyid Qutb

Mengenai pemikiran Sayyid Qutb, Abu Rabi' pernah menjelaskan bahwa pemikiran Sayyid Qutb tidak lahir dari kevakuman sosial dan intelektual, tetapi merespon berbagai situasi aktual yang melingkupinya, termasuk pergumulan pemikiran modern yang membicarakan topik-topik hangat seperti kebangkitan (*nahḍah*), politik, filsafat, kebangsaan, dan

⁹ Olivia Kareh, *Fī Zilāl al-Qur'ān: Ru'yah Istishrāqiyyah Faransiyyah*, tej. Muhammad Riḍa 'Ajaj (Kairo: al-Zahra li al-I'lām al-'Arabi, Cet. I, 1993), 33. Lihat pula Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama* (Bandung: PT Mizan Pustaka, 1432 H./2011 M.), 247.

¹⁰ Al-Ghadaban, *Meluruskan Salah Paham*, 146.

doktrin Islam. Hal ini Abu Rabi' menegaskan bahwa telaah terhadap pemikiran Quṭb harus memperhatikan situasi secara sungguh-sungguh.¹¹

Telaah terhadap pemikiran Sayyid Quṭb biasanya dibagi ke dalam beberapa fase perkembangan pemikiran. Namun, tidak ditemukan kesamaan dalam penetapan fase-fase tersebut. Dalam hal ini Abu Rabi' hanya membagi ke dalam dua fase, fase sebelum bergabung dengan *Ikhwān al-Muslimīn* dan fase setelah Sayyid Quṭb bergabung dan melibatkan diri dalam pergerakan tersebut.¹²

Terkait dengan hal di atas, Khalidi membaginya ke dalam tiga fase, yaitu fase sastra (1939-1947 M), fase pemikiran Islam (1947-1953 M), dan fase Islam pergerakan (1953-1966 M).¹³ Sedangkan Hasan Hanafi membaginya ke dalam empat fase, yaitu fase sastra, fase sosial atau kemasyarakatan, fase filsafat, dan fase politik.¹⁴ Untuk lebih jelasnya di bawah ini akan dijelaskan fase-fase pemikiran Sayyid Quṭb tersebut di atas, khususnya yang dikemukakan oleh Hasan Hanafi.

a. Fase Sastra (1930-1950 M.)

Fase ini merupakan fase yang paling lama dalam perkembangan pemikiran Sayyid Quṭb, berlangsung selama 20 tahun. Dalam fase ini Sayyid Quṭb banyak memberikan perhatian dalam bidang sastra, puisi, cerita, dan kritik sastra. Puncak fase ini adalah ketika Quṭb tertarik,

¹¹ Lihat, Ibrahim M. Abu Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (USA: State University of New York, 1996), 95.

¹² Ibid., 92, 138.

¹³ Al-Khalidi, *Min al-Milād*, 271-280.

¹⁴ Hasan Hanafi, *Al-Dīn wa al-Thawrah fī Miṣr 1952-1981: al-Harakah al-Dīniyyah al-Mu'āṣirah* (t.tp.: Maktabah al-Madbūliyy, 1988), 171-220.

kemudian menekuni bidang sastra al-Qur'an. Perhatian Qutb terhadap al-Qur'an dianggap sebagai suatu yang sangat wajar. Hal ini tidak lepas dari pengaruh masa kecilnya dalam lingkungan keluarganya yang sangat menekuni dan mencintai al-Qur'an.¹⁵

Dapat dikatakan bahwa Sayyid Qutb memulai kehidupan sebagai penya'ir, sastrawan, budayawan, dan kritik sastra. Dalam bidang sastra, Qutb merespon berbagai tantangan yang ada, terkandung semangat kebangsaan (*nasionalisme*) yang sangat tinggi, namun ide *Hakimiyyah* yang sangat ekstrim itu belum muncul pada fase ini.¹⁶

Selain itu Sayyid Qutb masuk ke dalam agama melalui sastra. Pada tahap ini pencarian agama yang dilakukan Qutb dicapai melalui sastra budaya. Oleh karena itu, sastra merupakan pintu masuk yang mengantar Qutb menjadi seorang muslim yang religius.¹⁷ Pada masa ini pula Sayyid Qutb memperlihatkan dirinya sebagai seorang moralis yang menekankan kesalihan pribadi. Ia banyak mencela kemerosotan moral orang-orang sekitar dirinya, dan berusaha memahami penyebab kemerosotan ini, dan mendesak agar lebih menyadari norma akhlak yang membawa kepada kehidupan yang lebih baik atau diridhai Allah SWT.¹⁸

b. Fase Sosial Kemasyarakatan (1951-1953 M)

Pada fase ini Sayyid Qutb banyak memberikan perhatiannya pada masalah-masalah kemasyarakatan. Pemikirannya dalam masalah ini

¹⁵ Ibid., 182.

¹⁶ Ibid., 191.

¹⁷ Ibid., 181.

¹⁸ Lihat Chaeles Tripp. "*Sayyid Qutb: Visi Politik*" dalam *Ali Rahnema* (Ed.), 156.

tampak jelas dalam karya-karyanya, antara lain, dalam *al-'Adālah al-Ijtimā'iyāt fī al-Islām* dan *Ma'arakāt al-Islām wa al-ra'sumaliyyāt*. Perhatian Quṭb pada bidang ini bermula dari sastra, bukan dari agama atau ikhwan. Pemikiran sosial Quṭb ini semakin berkembang dan menguat setelah dia bergabung dengan pergerakan *Ikhwān al-Muslimīn*.¹⁹

Pemikiran Sayyid Quṭb tentang *sosialisme Islam* ini dipengaruhi oleh pandangan dasarnya bahwa Islam bukan hanya religi, tetapi sistem hidup (*manhaj hayāt*) yang sempurna dan komprehensif. Islam bukan agama yang terlepas dari kehidupan manusia, bukan pula agama yang hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan (*hablun min Allāh*) semata. Namun Islam adalah agama kehidupan (sistem hidup) yang mengatur hubungan manusia dengan manusia (*hablun min al-Nās*).²⁰

Quṭb berkeyakinan bahwa Islamlah sebagai agama keadilan yang melindungi hak-hak orang-orang lemah di depan orang-orang kaya. Menurut Quṭb, Islam pada dasarnya merupakan gerakan pembebasan yang dimulai dari diri sendiri (iman dalam hati) dan berujung pada sosial (*jami'ah*). Oleh karena itu, fase ini dapat dikatakan sebagai fase perkembangan nasionalisme Islam, dari pembebasan diri terus bergerak pada pembebasan masyarakat.²¹

¹⁹ Hanafi, *Al-Dīn wa al-Thawrah*, 192.1.

²⁰ Pemikiran Sayyid Quṭb tentang Islam sebagai sistem hidup (*manhaj hayāt*) dapat ditemukan dalam semua karyanya. Untuk lebih jelasnya uraian ini, lihat Sayyid Quṭb, *al-Mustaqbal liḥadzā al-Dīn* (Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1974), 3-12. Sayyid Quṭb, *Hādżā al-Dīn* (Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1979), 5-12. Sayyid Quṭb, *Ma'ālim fī al-Ṭarīq* (Bairut: Dār al-Shurūq, 1399 H./1979 M.), 83. Perlu juga dibandingkan dengan Hanafi, *al-Dīn wa al-Thawrah*, 164. Jamīl al-Dīn Muhammad Mahmūd, *Qaḍiyyah al-Awdāt ilā al-Islām fī al-Dawlah wa al-Mujtama'* (Kairo: Dār al-Nahḍāt al-'Arabiyyah, 1976), 12.

²¹ Hanafi, *al-Dīn wa al-Thawrah*, 215.

c. Fase Filsafat (1954-1962 M)

Menurut Hasan Hanafi, pemikiran Sayyid Quṭb pada fase ini lebih pada tuntutan pribadi ketimbang tuntutan sejarah. Pemikiran filsafat ini muncul setelah Dewan Revolusi mendominasi politik di Mesir dan melaksanakan sebagian dari tuntutan keadilan sosial yang menjadi tema besar pemikiran Quṭb pada fase sebelumnya. Pemikiran ini juga timbul setelah terjadi konflik antara ikhwan dan dewan revolusi. Pada masa ini, kecenderungan sosial dalam pemikiran Quṭb agak melemah dan sedikit demi sedikit mulai tertarik pada masalah-masalah filosofis (teoritik).²²

Kecenderungan filosofis pada pemikiran Sayyid Quṭb tampak jelas dalam karyanya, *al-Mustaqbal* dan *Nahwa al-Mujtama' Islāmi*, serta mencapai puncaknya dalam *Khashā'ish al-tashawwur al-Islāmi*. Di sini Quṭb menegaskan bahwa setiap agama, tidak hanya Islam, pada dasarnya adalah sistem hidup, merupakan suatu konsep yang menjelaskan tentang manusia, kehidupan, dan dunia, yang darinya lahir tatanan kehidupan manusia (*nizham*). Sebagai sistem hidup, Islam, menurut Quṭb, merupakan sistem yang mandiri dan mengungguli semua sistem hidup yang ada, *komunisme* maupun *kapitalisme*.²³

Yang banyak diketengahkan Quṭb pada fase ini adalah empat topik pokok, yaitu keritik kepada (kebudayaan dan peradaban) Barat, masa depan milik Islam, karakteristik konsep Islam, dan supremasi Syari'ah (*al-Hakāmiyyāt al-Sharī'ah*). Dari empat topik ini, dua diantaranya, kritik

²² Ibid., 223.

²³ Quṭb, *al-Mustaqbal*, 3-13. Hanafi, *al-Dīn wa al-Thawrah*, 223-224.

kepada Barat dan ide tentang *hakīmiyyāt*, Qutb menurut Hasan hanafi, mendapat pengaruh dari Maududi. Pengaruh ini terjadi secara tidak langsung melalui Nadwi lewat bukunya yang terkenal, yaitu *Midza katsīr al-'Alam bi Inkhiṭāt al-Muslimīn*, dan secara langsung melalui karya maududi sendiri, yaitu *al-Muṣṭalahāt al'Arba'at fī al-Qur'an*.²⁴ Jadi, dapat dikatakan bahwa pada fase ini Qutb berpindah dari bidang kemasyarakatan ke filsafat. Ia pindah dari konflik dan perang melawan ekonomi dan sosial Barat kepada konsep gagasan tentang peradaban.

d. Fase Politik (1963-1965 M)

Pada fase ini Sayyid Qutb mulai mengintrodukir gagasan-gagasan besarnya yang radikal dan revolusioner seperti tampak dalam karyanya, yaitu *Ma'ālim fī al-Tarīq* dan kitab tafsirnya *fī Zilāl al-Qur'an*. Diantara gagasannya yang muncul pada fase ini adalah gagsan tentang *Hakīmiyyah*, *jahīliyyah* dan *tajhīl*, perjuangan Islam atau perang suci (*jihād*) serta revolusi Islam (*tsaurāt al-Islāmiyyah*).²⁵

Dalam pemikiran Qutb, ide *hakīmiyyah* merupakan turunan atau terlahir dari aqidah Islam, yakni tauhid (*al-Tauhīd*) yang berarti mengesakan Allah dalam ketuhanan (*ulūhiyyah*), penciptaan dan pemeliharaan (*rubūbiyyah*), kekuasaan (*sulṭān*) dan dukungan atau kemadirian (*qawwāmah*).²⁶ Dalam pandangan Qutb, ketuhanan adalah

²⁴ Ibid., 240.

²⁵ Ibid., 256.

²⁶ Iman menurut Qutb adalah menetapkan kepada Allah SWT. Sifat-sifat yang khusus, yaitu ketuhanan (*ulūhiyyah*), penciptaan dan pemeliharaan (*rubūbiyyah*), kerajaan (*al-Mulk*), dan kekuasaan (*al-Sulṭān*) sehingga dengan sifat-sifat tersebut Allah menjadi benar-benar Esa, tersendiri, dan berbeda dari yang lain (tidak seorangpun yang berserikat di dalamnya). Sedangkan

(*ulūhiyyah*) bermakna *hakīmiyyah*.²⁷ Oleh karena itu, orang yang membuat undang-undang untuk segolongan manusia dan ia telah menempatkan dirinya pada posisi ketuhanan dan mempergunakan salah satu sifat yang paling khusus dari ketuhanan itu, yaitu *hakīmiyyah*, maka ia telah menjadi Tuhan atau menuhankan diri, sedang segolongan orang tadi telah menjadi budak atau hambanya, bukan hamba Tuhan.²⁸

Menurut Qutb, Konsep *hakīmiyyah* berkaitan dengan ide pembebasan manusia. Dikatakan bahwa manusia tidak dapat disebut merdeka, kecuali bila ia mampu membebaskan dirinya dari belenggu dan hukum manusia sesamanya, dan sanggup menempatkan dirinya sederajat dengan manusia lain di hadapan Allah SWT. Lebih tegasnya Qutb mengatakan bahwa hanya undang-undang dan syari'at Allah lah, manusia dapat terbebas dari penyembahan manusia atas manusia yang lain.²⁹

Dari konsep *hakīmiyyah* lahir ide mengenai jahiliah (*jahīliyyah*) dan *tajhīl* (memandang masyarakat sebagai jahiliah). Jahiliah menurut Qutb adalah sistem hidup yang bersumber dari penuhanan manusia terhadap sesama manusia atau penuhanan manusia kepada sesuatu selain

Islam adalah berserah diri dan patuh pada tuntutan sifat-sifat Allah yang khusus itu, yakni mengesakan Allah dengan menetapkan kepada-Nya ketuhanan, pemeliharaan dan penciptaan dan dukungan atas segala yang ada, termasuk di dalamnya manusia, serta mengakui kekuasaan Allah yang tampak dalam keputusan dan undang-undang (*syari'at*)-Nya. Lihat. Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-Shurūq, 2004), jilid II, 889. Lihat juga Sayyiq Qutb, *Hādzā al-Dīn*, 17.

²⁷ *Ulūhiyyāt* bermakna *al-Hakīmiyyah al-'Ulyā*, yaitu mengembalikan kekuasaan sepenuhnya kepada Allah SWT, kekuasaan atas jiwa (*al-ḍamā'ir*) kesadaran (*al-sha'ir*), kenyataan hidup, dan kekuasaan atas harta, peradilan, serta kekuasaan atas jiwa dan raga. Masyarakat Arab mengetahui bahwa tauhid sesungguhnya merupakan revolusi total terhadap kekuasaan bumi yang merampas sifat ketuhanan yang paling khusus, yakni *hukūmiyyāt*. Lihat Qutb, *Ma'ālim fī al-Ṭarīq*, 22.

²⁸ Qutb, *Fi Zilāl*, 891.

²⁹ *Ibid.*, 892. Qutb, *Ma'ālim*, 8. Penjelasan lebih lengkap mengenai masalah ini (*hakīmiyyāt* dan *ulūhiyyāt*) dapat dilihat dalam Qutb, *Fī Zilāl*, Jilid I, 286, 295, 341, 361, 367, jilid II, 1058, jilid III, 1179, 1181, 1444, 1561, dan 1563.

Allah. Dengan kata lain bahwa jahiliah timbul dan bersumber dari pemikiran dan sikap yang memusuhi kekuasaan Allah (*Sulthan Allah*) di muka bumi, serta memusuhi salah satu sifat-Nya yang paling khusus, yaitu *hakīmiyyah*. Menurut Qutb, dalam sistem jahiliah, *hukumiyyah* yang merupakan hak dan kewenangan mutlak Tuhan itu diserahkan dan disandarkan kepada manusia. Dengan demikian, penuhanan manusia terhadap sesama manusia tidak dapat dihindarkan.³⁰

Pandangan Qutb mengenai jahiliah dipaparkan lebih jelas lagi ketika ia memberikan komentar terhadap ayat 50 surat al-Mā'idah.³¹ Jahiliah dalam ayat ini, menurut Qutb mengandung dua makna, pertama, jahiliah berarti tindakan pembuatan dan penetapan hukum oleh manusia atas manusia yang lain. Dalam arti penuhanan manusia terhadap sesama manusia. Kedua, sebagai kelanjutan logis dari makna pertama, jahiliah berarti pengingkaran terhadap ketuhanan Allah dan penolakan terhadap penyembahan kepada-Nya.³²

Dengan demikian, dalam pemikiran Qutb, jahiliah bukanlah fase tertentu dalam sejarah kehidupan manusia, melainkan suatu sistem hidup yang setiap saat dapat timbul baik pada masa lalu, masa kini, maupun masa datang. Al-Qur'an, kata Qutb, banyak membicarakan aneka ragam

³⁰ Ibid., lihat juga Qutb *Fi Zilāl*, jilid I, 557.

³¹ Arti ayat tersebut adalah: "Apakah hukum jahiliah yang mereka kehendaki, dan (hukum) siapakah yang lebih baik daripada (hukum) Allah bagi orang-orang yang yakini. (QS. al-Mā'idah: 50).

³² Qutb *Fī Zilāl*, jilid II, 904-905. Khālidi, *Fī Zilāl al-Qur'ān fī al-Mīzān* (Jeddah Saudi Arabia: Dār al-Manirat, 1986), 186.

jahiliyah dalam setiap fase kehidupan. Al-Qur'an menghadapi keadaan jahiliyah itu dan mengembalikannya ke jalan yang benar (Islam).³³

Sebagai suatu sistem hidup, jahiliyah, menurut Qutb, berpengaruh dan mengejawantah dalam pemikiran, konsep-konsep, sikap mental, prilaku, dan realitas kehidupan.³⁴terkait dengan hal ini Qutb mengatakan:

نَحْنُ نَعِيشُ فِي جَاهِلِيَّةٍ مُجْتَمَعٍ, وَجَاهِلِيَّةٍ تَشْرِيعٍ, وَجَاهِلِيَّةٍ أَخْلَاقِي, وَجَاهِلِيَّةٍ تَقَالِيدٍ,
وَجَاهِلِيَّةٍ نَظْمٍ, وَجَاهِلِيَّةٍ آدَابٍ, وَجَاهِلِيَّةٍ ثِقَافَةٍ كَذَلِكَ.

“Kita (sekarang) hidup dalam masyarakat jahiliyah, undang-undang jahiliyah, akhlak jahiliyah, pranata-pranata kehidupan jahiliyah, budaya jahiliyah, dan peradaban jahiliyah juga.”³⁵

Menurut Sayyid Qutb, masyarakat modern telah terpecah ke dalam berbagai kelompok, namun semuanya tergolong jahiliyah. *Komunisme, paganisme, ahlu al-Kitab*, dan masyarakat yang menamakan diri masyarakat Islam, semuanya tergolong jahiliyah.³⁶

Pandangan Qutb tentang *jahiliyah* dan *tajhīl* di atas, tampak sangat keras dan radikal. Leonard Binder menilai pandangan Qutb dalam soal ini berbau *khawarijisme*.³⁷ Patrick Bannerman juga menilai seperti itu.³⁸Penilaian dan kritik semacam ini tidak sepenuhnya dapat diterima. Karena Qutb tidak mengkafirkan orang yang melakukan dosa besar (*murtakib al-Kabā'ir*). Dalam masalah ini, ia menganut faham *Sunni*.

³³ Qutb, *Fī Zilāl*, jilid II, 1219. Lihat pula Khālidī, *Fī Zilāl al-Qur'ān fī al-Mizān*, 187.

³⁴ Qutb, *Fī Zilāl*, jilid I, 557, jilid IV, 1944.

³⁵ *Ibid.*, jilid VI, 3619.

³⁶ *Ibid.*, jilid III, 1256. Qutb, *Ma'ālīm*, 88.

³⁷ Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988), 170-172.

³⁸ Pemikiran Sayyid Qutb tentang *Jahiliyah* sebagaimana dikatakan Bannerman adalah kembali ke formulasi fundamentalisme klasik dalam bentuknya yang paling keras dan rigid. Lihat Patrick Bannerman, *Islam in Perspective: A Gued to Islamic Society, Politics and Law* (London, Ner York: Routledge, 1988), 151.

Sementara *khawarijisme*, seperti diketahui dalam teologi Islam, mengkafirkan pelaku dosa besar dan dianggap keluar dari agama Islam.³⁹

Semua gagasan Qutb di atas, tampak mirip seperti gagasan Abu A'la al-Maududi (pemikir asal Pakistan). Dalam hal-hal yang sangat prinsip di luar hal-hal yang berdimensi teknis praktikal, kelihatannya tidak terdapat perbedaan antara keduanya. Term-term yang dipergunakan Qutb, seperti jihad, jahiliyah, revolusi Islam, dan pemerintahan Islam, adalah term-term yang digunakan oleh Maududi. Menurut para pengamat, termasuk Leonard Bender, Qutb memang dipengaruhi pemikir Pakistan itu. Hal ini disebabkan karena selain karya-karya Maududi diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, juga adanya hubungan baik antara *jamā'ati Islāmiy* di Pakistan dan *Ikhwān al-Muslimīn* di Mesir.⁴⁰

Pemikiran-pemikiran Qutb ini berpengaruh luas tidak saja di Mesir, tetapi juga di negeri-negeri Islam lain. Pengaruh ini terjadi, terutama melalui tulisan-tulisannya yang beredar luas dan disalin ke dalam berbagai bahasa seperti bahasa Persia, Turki, Urdu, Inggris, dan bahasa-bahasa lain, termasuk bahasa Indonesia. Para pengakaji menyebutkan bahwa kedudukan dan pengaruh Qutb dalam kapasitas dan kapabilitasnya

³⁹ Al-Shahrashrani, *Al-Milal wa al-Nihal* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), 115-123.

⁴⁰ Pengaruh tersebut menurut Hasan Hanafi, ada yang langsung dan ada yang tidak langsung. Pengaruh yang tidak langsung melalui al-Nadwi, murid Maududi, lewat bukunya yang masyhur, "*Mādzā Kathīr al-Ālam bi Inkhithith al-Muslimīn.*" Pengaruh yang langsung terjadi melalui karya Maududi, *al-Muṣṭalahāt al-Arba'ah* yang beberapa kali dikutip Sayyid Qutb. Lihat Hanafi, *al-Dīn wa al-Thawrah*, 241. Qutb juga mengutip konsep jihad Mawdūdi dalam kitab *al-Ijtihād fī al-Islām*, kemudian dimasukkan ke dalam kitabnya *Fī Zilāl al-Qur'ān*, dan Qutb menyebut Mawdūdi sebagai Muslim agung (al-Muslim al-A'zam). Lihat Qutb, *Fī Zilāl*, jilid III, 1444-1452.

sebagai pemikir dan aktivis berdekatan bahkan sejajar dengan Said Nursi, Maududi, Ali-Syarī'ati dan Khumaini.⁴¹

Berbagai pemikiran Quṭb di atas, banyak tanggapan masyarakat, dan tanggapan tersebut merupakan suatu yang wajar. Namun disayangkan kalau hal tersebut disandarkan kepada Quṭb sebagai orang yang arogan dalam memandang orang Islam, seperti Quṭb sering memakai istilah *jahiliyah*. Hemat penulis, term *jahiliyah* yang dipakai Quṭb bukan berarti ia mengkafirkan orang Islam seperti yang dituduh Abu Rabi', karena term jahiliyah tersebut tidak selalu mengandung arti kafir.

Terkait dengan hal ini, Hasan al-Hudhabi⁴² menjelaskan kata *jahīliyah* seperti kata zhalim (*ẓulm*), sesat (*ḍalāl*) dan dosa (*ma'ṣiyah*) yang banyak dipergunakan al-Qur'an, tidak selalu mengandung arti kafir. Hal ini bermakna bahwa perbuatan jahiliyah ada kalanya membuat pelakunya keluar dari Islam dan ada pula yang tidak keluar dari Islam.

3. Sayyid Quṭb dan Gerakan Islam Ikhwān al-Muslimīn

Sebelum dijelaskan tentang keterlibatan Quṭb dalam gerakan *Ikhwān al-Muslimīn*, terlebih dahulu dipaparkan sejarah singkat pembentukannya, tokoh-tokohnya dan model gerakannya. *Ikhwān al-Muslimīn* yang lebih

⁴¹ John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York Oxford: Oxford University Press, 1995), 400.

⁴² Hasan Hudhaibi adalah Ketua Umum *Ikhwān al-Muslimīn* yang selalu memberikan klarifikasi terhadap beberapa pemikiran ekstrim yang berkembang ketika itu yang dikemukakan oleh beberapa anggota *Ikhwān* setelah adanya fitnah dan tindakan represif dari pihak penguasa kepada tokoh-tokoh dan aktivis *Ikhwān*, salah satunya adalah Sayyid Quṭb (tokoh *Ikhwān al-Muslimīn*). Lihat Hasan Hudhaibi, *Naḥnu Du'āt li Qudāt, Abhās fī al-'Aqīdah al-Islāmiyyah wa manhaj al-Da'wah Ilā Allāh* (Kairo: Dār al-Ṭibī'āt wa al-Nashr, 1977), 67-78.

sering disebut *al-Ikhwān* adalah salah satu jama'ah dari umat Islam yang mengajak dan menuntut ditegakkannya shari'at Allah, hidup di bawah naungan Islam, seperti yang diturunkan Allah kepada Rasulullah SAW, dan disebarkan oleh para *Salaf al-Ṣālih* sampai ke generasi-generasi seterusnya.

Jama'ah *Ikhwān al-Muslimīn* terbentuk dan berdiri di kota Isma'iliyah, Mesir pada bulan Maret 1928 M.⁴³, bertepatan dengan bulan Dzū al-Qa'dah 1347 H. Organisasi ini didirikan oleh Hassan al-Banna (1906-1949), seorang ulama kelahiran Bukhairah, Mesir bersama keenam tokoh lainnya, yaitu Hafiz Abd al-Hamid, Ahmad Khusairi, Fuad Ibrahim, Abdurrahman Hasbullah, Ismail Izz dan Zaki al-Maghribi. Gerakan ini bertujuan mewujudkan kembali dan melindungi masyarakat politik Islam, serta sebagai kelompok yang hendak membuktikan keyakinan mereka. Secara politik, gerakan ini ingin membentuk khalifah yang terdiri dari negara-negara muslim yang merdeka dan berdaulat. Kekhalifahan tersebut didasarkan sepenuhnya pada ajaran al-Qur'an. Anggaran dasar Jama'ah ini dibuat dan disahkan pada rapat Umum Ikhwan al-Muslimin pada tanggal 24 September 1930, sekaligus menyusun struktur organisasi dan membuka cabang di Suez, Abu Soweir dan al-Mahmoudiya.

Pada tahun 1932, dakwahnya meluas, sehingga Hasan al-Banna pindah dari Isma'iliyah ke Ibu kota Kairo bersama markas besar *Ikhwān al-Muslimīn*. Pada Tahun 1933 M./1352 H. Ia menerbitkan sebuah majalah

⁴³ Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah* (Jakarta: Djambatan, 1995), 30.

berita mingguan *Ikhwān al-Muslimīn* yang dipimpin oleh Muhibbuddin Khatib al-Nadzir. Kemudian menyusul Shihab, tahun 1947 M./1367 H.

Pada tahun 1948 M/1368 H., *Ikhwan al-Muslimīn* turut serta dalam perang melawan Isra' il di palestina. Ikhwan masuk dalam angkatan perang khusus (*tanzim al-khas*) dan dikenal juga dengan nama *Tanzīm al-Sirri* (pasukan rahasia). Pada saat organisasi ini berkembang pesat, Muhammad Fahmi Naqrashi (perdana menteri Mesir 1948) membekukan ikhwan, menyita harta kekayaannya serta menangkap tokoh-tokohnya. Setelah pembekuan ikhwan, maka beredar di media masa bahwa ikhwan menculik Naqrashi, dan tewaslah Nqrashi pada tahun itu pula. Selang satu tahun kemudian tepat tanggal 12 Februari 1949 Hassan al-Banna terbunuh.⁴⁴

Ikhwan al-Muslimin merupakan sebuah organisasi Islam berlandaskan Islam. Kelompok ini memandang bahwa *Dīn al-Islām* yang universal dan menyeluruh, tidak hanya sekedar agama yang mengurus ibadah ritual seperti shalat, puasa, zakat, haji dan lain sebagainya, namun mengurus berbagai bidang seperti Dakwah Salafiyah, *Ṭarīqah Sunnīyah*, *Haqīqah Sūfīyah*, *Hai'ah siyāsah*, *Jam'ah Riyaḍīyah*, *rabiṭah thaqafīyah*, *Shirkah Iqtisādiyah* dan *fikrah ijtimā'iyah*. Hal ini tentunya dilakukan dengan berbagai argumen yang logis oleh pendirinya.⁴⁵

⁴⁴ Khalimi, *Ormas-ormas Islam; Sejarah, Akar Teologi dan Politik* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2010), 146-147.

⁴⁵ Hassan al-Banna menjelaskan bahwa gerakan *ikhwān* adalah *Da'wah Salafiyah*, karena berdakwah mengajak kembali kepada Islam, kitab Allah dan Rasul-Nya; *Ṭarīqah Sunnīyah*, karena membawa jiwa untuk beramal dengan sunnah yang suci, khususnya dalam akidah dan ibadah dan semaksimal mungkin dengan kemampuan mereka; *Haqīqah Sūfīyah*, karena memahami bahwa asas kebaikan adalah kesucian jiwa, kejernihan hati, kontinuitas amal, berpaling dari kebergantungan kepada makhluk, cinta kepada Allah dan keterikatan kepada kebaikan, mereka yakin bahwa kekuatan dan prestasi spritual hanya akan bisa diharmoniskan dengan kekuatan dan

Masa hidup pendiri Ikhwan ini hanya 43 tahun. Ia dibunuh oleh polisi Mesir pada tanggal 12 Februari 1949 atas perintah raja Farouk I. Dengan umurnya yang pendek, ia tidak sempat merumuskan secara rinci landasan-landasan pergerakan atau buku-buku pegangan *Ikhwān al-Muslimīn*. Walaupun demikian beberapa kumpulan tulisannya kini menjadi rujukan yang sangat penting dan utama pergerakan ini.⁴⁶

Setelah pendiri *Ikhwān al-Muslimīn* menghembuskan nafas terakhir (dibunuh), Sayyid Qutb kemudian muncul sebagai ideologi Ikhwan al-Muslimin yang paling berpengaruh. Komitmen, kecerdasan militansi serta gaya bertutur dan tulisannya yang fasih membuatnya menjadi magnet bagi kader dan simpatisan *Ikhwān al-Muslimīn*. Sejak tahun 1949 M. merupakan tahun awal mula berkembangnya Qutb dari ilmuwan dan penulis menjadi aktifis dan pejuang Islam yang lebih bergairah dan semakin gigih memperjuangkan *Ikhwān al-Muslimīn* tepatnya setelah Hasan al-Banna wafat. Kematian Hasan al-Banna disambut luapan suka cita oleh masyarakat Amerika melalui surat kabar dan seluruh media massa lainnya serta di tempat-tempat pertemuan, kesemuanya menyatakan kegembiraan dan saling

prestasi spritual, mental dan moral Islam berupa karomah; *Lembaga Politik (hay'ah Siyāsah)*, karena menuntut perbaikan dari dalam terhadap hukum pemerintahan, meluruskan persepsi yang terkait hubungan umat Islam terhadap bangsa-bangsa lain di luar negeri; *Klub olahraga (Jamā'ah Riyāḍiyah)*, karena sangat memperhatikan masalah fisik dan memahami benar bahwa seorang mukmin yang kuat lebih baik dari pada mukmin yang lemah; *Lembaga Ilmiah dan Kebudayaan (Rābiḥah 'Ilmiyah Thaqāfiyah)* karena Islam menjadikan menuntut ilmu sebagai kewajiban bagi setiap muslim dan muslimah; *Perserikatan Ekonomi (Shirkah Iqtisādiyyah)* karena Islam sangat memperhatikan pemerolehan harta dan pendistribusiannya; dan *Pemikiran Islam (fikrah Ijtimā'iyah)* karena sangat menaruh perhatian pada segala penyakit yang ada dalam masyarakat dan usaha dan pengobatannya. Ibid., 154-155.

⁴⁶ Hidayat, *Sayyid Qutb Biografi*, 8.

mengucapkan selamat atas terbebasnya mereka dari ancaman seorang laki-laki dari Timur yaitu pimpinan *Ikhwān al-Muslimīn*.⁴⁷

Al-Khalidi menceritakan bahwa perkenalan Qutb dengan John Houritz Dunn (inteljen Inggris) yang menetap di Amerika yang kemudian masuk Agama Islam - semakin menyadarkan Qutb akan perjuangan Hasan al-Banna dan *Ikhwān al-Muslimīn*. Menurut al-Khālidi, Dunn pernah menyodorkan berbagai dokumen tentang rencana-rencana Inggris dan Amerika di Mesir, khususnya sikap mereka terhadap *Ikhwān al-Muslimīn* sejak organisasi ini didirikan tahun 1928 M. hingga terbunuhnya Hasan al-Banna tahun 1949 M. Dokumen Dunn itu juga menyebutkan bahwa manakala Inggris angkat dari Mesir, maka Amerikalah yang akan menggantikan kedudukan Inggris⁴⁸

Sejak itulah Qutb mengabdikan sepenuh hidupnya untuk perjuangan Islam khususnya melalui Organisasi *Ikhwān al-Muslimīn*, seperti pengakuan Qutb sendiri, sebagaimana dikutip Abdullah ‘Azzam sebagai berikut:

“Kini terungkaplah kebenaran itu, dan saya yakin bahwa organisasi ini (al-ikhwanul Muslimin) berada di pihak yang benar, dan pasti tidak ada ampunan untuk saya di sisi Allah manakala saya tidak mengikutinya. Lihatlah Amerika ini, ia berusaha menindas Hasan al-Banna dan Inggris pun mengerahkan seluruh personil dan media propagandanya, bahkan di Amerika serikat sekalipun, untuk memerangi *Ikhwān al-Muslimīn*. Karena itu saya tegaskan pada diri saya bahwa saya bergabung dengan Ikhwanul Muslimin saat saya belum lagi keluar dari rumah inteljen Inggris ini”.⁴⁹

⁴⁷ Jurnal Tajdid Vol.XIV, No. 1, Januari-Juni 2015.

⁴⁸ Al-Khālidi, *Sayyid Qutb al-Shahīd*, 128.

⁴⁹ Abdullah ‘Azzam, *al-Shahīd Sayyid Qutb*, dalam al-Khālidi, *Sayyid Qutb al-Shahīd*,136.

4. Karya-Karya Sayyid Quṭb

Selama hidupnya, Quṭb telah menghasilkan lebih dari dua puluh buah karya dalam berbagai bidang. Karya-karyanya selain beredar luas di negara-negara Islam, beredar juga di negara-negara kawasan Eropa, Afrika, Asia dan Amerika. Dimanapun terdapat pengikut-pengikut *Ikhwān al Muslimīn*, ditemukan juga buku-bukunya, karena ia adalah tokoh *ikhwan* terkemuka.

Penulisan buku-buku Quthub juga sangat berhubungan erat dengan perjalanan hidupnya. Sebagai contoh, pada era sebelum tahun 1940-an, ia banyak menulis buku sastra yang hampa akan unsur-unsur agama. Hal ini terlihat pada karyanya yang berjudul “Muhimmat al-Shi’r fī al-Ḥayāh” pada tahun 1933 dan “Naqd Mustaqbal al-Thaqāfah fī Miṣr” pada tahun 1939. Adapun rentetan hasil karya sayyid Quṭb adalah sebagai berikut:

a. Al-Taṣwīr al-Fanni fī al-Qur’ān (terbit tahun 1945).

Buku ini adalah buku pertama Sayyid Quthub tentang al-Qur’an.⁵⁰ Buku ini dipersembahkan untuk ibunya yang sejak kecil mendidik dan membimbingnya membaca dan mencintai al-Qur’an. Dalam pengantar (*al-Ihda’*) buku tersebut, ia ungkapkan pengalaman indah masa kecilnya yang selalu membaca al-Qur’an meskipun saat itu belum memahami arti dan tujuannya.⁵¹ Buku ini juga pada awalnya adalah artikel yang dimuat dalam majalah al-Muqtaṭāf pada tahun 1939. Artikel ini kemudian disempurnakan dan dikembangkan menjadi buku yang diterbitkan untuk pertama kali tahun 1945. Buku ini

⁵⁰ Ṣalāh ‘Abd al-Fattāh al-Khālidi, *Sayyid Quṭb al-Shahīd al-Ḥayy* (Amman: Maktabah al-Aqsā, 1981), Cet. ke-1, 225.

⁵¹ Sayyid Quṭb, *Al-Taṣwīr al-Fanni fī al-Qur’ān* (Mesir: Dār al-Ma’ārif, 1975), Cet. Ke-8, 5.

mengungkapkan segi-segi keindahan al-Qur'an, bukan aspek-aspek lain seperti teologi, hukum, dan bahasa. Yang menjadi tema sentral buku ini menurut Quṭb adalah *taṣwīr al-Qur'ān* (keindahan sastra al-Qur'an). *Taṣwīr* adalah suatu ungkapan dalam bentuk ilustrasi atau representasi (suwar) yang dapat menghadirkan dan mengimajinasikan makna yang abstrak menjadi konkrit, kondisi-kondisi psikologis menjadi keadaan dan tingkah laku yang fenomenal, dan kisah-kisah seakan menjadi benar-benar hadir dalam alam nyata.⁵²

b. *Mashāhid al-Qiyāmah fī al-Qur'ān* (terbit tahun 1947).

Buku ini terbit dua tahun setelah buku *Al-Taṣwīr al-Fanni fī al-Qur'ān* yang dihajatkan sebagai penyempurna buku *Taṣwīr*, karena Quṭb memberikan penjelasan dan contoh-contoh yang lebih lengkap dan konkrit mengenai *taṣwīr* (gambaran) tentang hari kiamat. Dalam buku ini Quṭb menyebut ayahnya sebagai seorang Muslim yang sangat takut pada hari kiamat. Ia selalu menunaikan apa yang menjadi kewajibannya, tetapi tidak selalu mengambil apa yang menjadi haknya. Tidak heran kalau kitab *Mashāhid* dipersembahkan Quṭb untuk ruh bapaknya sebagaimana kitab *Taṣwīr* dipersembahkan untuk ibunya.⁵³

c. *Al-'Adālah al-Ijtimā'iyah fī al-Islām* (terbit tahun 1949).

Buku ini adalah, buku pertama Sayyid Quṭb dalam pemikiran Islam. Buku ini dihajatkan untuk generasi muda Islam yang berjuang di jalan Allah, dan atas bantuan dan pertolongan Allah. Dalam buku ini

⁵² Ibid., 36.

⁵³ Sayyid Quṭb, *Mashāhid al-Qiyāmah fī al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-Shurūq, t.th.), 5.

Qutb mengajak kaum muslimin agar memulai kehidupan baru yang lebih islami dalam suatu komunitas Islam yang memegang teguh akidah dan sistem Islam setta berhukum kepada hukum Islam.⁵⁴

d. *Al-Mustaqbal li Hādza al-Dīn* (terbit tahun 60an)

Buku ini adalah penyempurna dari gagasan Sayyid Qutb sebelumnya yaitu kitab *Hādza al-Dīn*, yang terdiri dari tujuh pasal. Di buku tersebut dijelaskan tentang paham sekularisme yang terjadi di Eropa dan negeri-negeri lain yang terpengaruh budaya Barat. Disebutkan bahwa sekularisme berasal dari Barat, lalu menyebar ke seluruh dunia. Pengakuan sayyid Qutb bahwa ia menolak *sekularisme* dan memang tidak ada tempat *sekularisme* dalam Islam.⁵⁵

e. *Ma'ālim fi-al-Ṭarīq* (terbit tahun 1964).

Buku ini terdiri dari dua belas pasal, selain pendahuluan; empat pasal diantaranya di ambil dari buku *Fī Zilāl al-Qur'ān* dengan beberapa catatan dan penyesuaian. Dalam buku ini Qutb menampakkan peran generasi masa nabi dan sahabat sebagai generasi terbaik Islam dan satu-satunya generasi Qur'ani. Dalam buku ini juga banyak disinggung mengenai kehidupan jahiliyah. Kehidupan jahiliyah mengajak manusia untuk patuh dan tunduk kepada sesama manusia bukan kepada Allah

⁵⁴ Sayyid Qutb, *Al-'Adālah al-Ijtimā'iyah fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1954), 24.

⁵⁵ Sayyid Qutb, *Al-Mustaqbal li Hādza al-Dīn* (Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1974), 28.

SWT. Untuk menghadapi Jahiliah tersebut, Quṭb menyarankan solusi terbaik untuk Jihad dengan menegakkan sistem Allah SWT.⁵⁶

f. Tafsir Fī Zilāl al-Qur’ān

1) Latar Belakang Penulisan

Sekembalinya Quṭb menempuh ilmu di negeri Barat, kondisi Mesir kala itu sedang porak poranda dan mengalami krisis politik yang mengakibatkan terjadinya kudeta militer pada bulan Juli 1952 M. Pada saat itulah, Quṭb memulai mengembangkan pemikirannya yang lebih mengedepankan terhadap kritik sosial dan politik.⁵⁷ Kalau diperhatikan, upaya-upaya yang dilakukan Quṭb dalam tafsirnya lebih cenderung mengangkat tema sosial-kemasyarakatan. Karyanya terbesar dalam hal ini adalah tafsir *Fī Zilāl al-Qur’ān*.

⁵⁶ Kitab-kitab Sayyid Quṭb tersebut, merupakan kitab yang isinya berkaitan langsung dengan tema penelitian ini. Ada lagi puluhan kitab yang secara tidak langsung mendukung data-data yang dibutuhkan penulis seperti kitab *Naqd Mustaqbal al-Thaqāfah al-Miṣrīyah li al-Duktūr Ṭāhā Husayn* (terbit 1939), *Muhimmat al-Shā’ir fī Ḥayāt wa Shi’r al-Jayil al-Ḥādir* (terbit tahun 1932), *As-Shāti’ al-Majhūl* (kumpulan sajak Quṭb yang terbit tahun 1935), *Al-Athyāf al-Arba’ah* (terbit tahun 1945), *Ṭifl min al-Qaryah* (terbit tahun 1946), *Al-Madīnah al-Manshūrah* (terbit tahun 1946), *Kitāb wa Shakhṣīyāt* (terbit tahun 1946), *Ashwāk* (terbit tahun 1947), *Raudāh al-Ṭifl* (ditulis bersama Aminah dan Yusuf Murad), *Al-Qaṣaṣ al-Diniy* (ditulis bersama Abdul Hamid Jaudah as-Sahhar), *Al-Jadīd fī al-Lughah al-‘Arabīyah* dan *Al-Jadīd fī al-Mahfūzāt* (keduanya ditulis bersama penulis lain), *Ma’rakah al-Islām wa Al-Ra’simāliyah* (terbit tahun 1951), *As-Salām al-Islāmi wa al-Islām* (terbit 1951), *Fī Zilāl al-Qur’ān* (cetakan pertama juz pertama terbit tahun 1952), *Khaṣa’iṣ al-Taṣawwur al-Islāmi wa Muqawwimatuhu* (buku Quṭb yang membicarakan karakteristik akidah dan unsur-unsur dasarnya), *Al-Islām wa Mushkilāt al-Ḥaḍārah*, Lihat al-Khalidi, *Ta’rīf al-Dārisīn bi manāhi al-Mufasssirīn* (Damsiq: Dār al-Qalam, 1429 H/2008 M.), 599-600. Lihat juga Nuim Hidayat, *Sayyid Quṭb Biografi dan Kejernihan Pemikirannya* (Jakarta: Perspektif, 2005), 22-23.

⁵⁷ Sebelum terjadi Revolusi 1952, bangsa Arab sama sekali tidak mengenal tindakan anarkis seperti ini saat tengah terlibat dalam perseteruan. Hukuman mati secara membabi buta menjadi jalan keluar pemerintah untuk menyelesaikan pertikaian. Karena itu, Gamal Abdel Nasser yang mulanya dijuluki Gamal Pasha yang berarti bangsawan, kemudian berubah menjadi Gamal al-Saffah yang berarti “Sang Penumpah banyak darah”. Julukan ini diberikan setelah ia menghukum mati lebih dari 16 aktifis komunis, kemudian mengajak rakyat Mesir memperingati kematian mereka dengan nama “Hari Shuhada’.” Hukuman mati tersebut merupakan bagian dari politiknya agar semakin memperuncing konflik yang terjadi di antara dua aliran, yaitu Islam dan komunis. Dengan demikian, kedua aliran ini tidak akan memilih jalan kembali untuk rekonsiliasi. Hukuman ini diberlakukan pada setiap orang yang tidak sejalan dengan sistem yang dibuatnya, termasuk para pemimpin *Ikhwān al-Muslimīn*. Lihat al-Ghadaban, *Meluruskan Salah Paham*, 35.

Tafsir ini lebih cenderung membahas tentang logika konsep negara Islam sebagaimana yang didengungkan oleh pengikut *Ikhwanul Muslimin* lainnya seperti halnya Abu al-A'la al-Maududi. Secara singkat, Quṭb memulai menulis tafsirnya dari permintaan rekannya yang bernama Dr. Said Ramadhan yang merupakan redaktur majalah *al-Muslimūn* yang ia terbitkan di Kairo dan Damaskus. Dia meminta Quṭb mengisi rubrik khusus tentang penafsiran al-Qur`an yang akan diterbitkan satu kali dalam sebulan. Quṭb menyambut baik permintaan rekannya tersebut dan mengisi rubrik itu yang kemudian diberi nama *Fī Zilāl al-Qur`ān*.

Tulisan yang pertama adalah penafsiran surat al-Fātiḥah, lantas dilanjutkan dengan surat al-Baqarah. Namun, hanya beberapa edisi saja tulisan itu bertahan yang kemudian Quṭb berinisiatif menghentikan penulisan itu dengan maksud ingin menyusun satu kitab tafsir sendiri yang diberi nama *Fī Zilāl al-Qur`ān*, sama halnya dengan rubrik yang beliau asuh. Karya beliau lantas dicetak dan didistribusikan oleh penerbit al-Bab al-Halabi. Akan tetapi penulisan tafsir tersebut tidak langsung segera dalam 30 juz. Setiap juz kitab tersebut terbit dalam dua bulan sekali, meski ada yang kurang dalam dua bulan dan sisa-sisa juz itu beliau selesaikan ketika berada dalam tahanan.⁵⁸

Judul *Fī Zilāl al-Qur`ān*, bukanlah kebetulan saja, tetapi sesuatu yang disengaja dan memiliki makna penting. Nama ini memperlihatkan keinginan penulisnya untuk dapat berpegang teguh dan hidup di bawah

⁵⁸ Al-Ghadaban, *Meluruskan*, 164.

naungan al-Qur'an. Quṭb mengatakan pada pendahuluan kitab tersebut "Hidup di bawah naungan al-Qur'an merupakan suatu nikmat, yaitu nikmat yang tidak dapat dimengerti, kecuali orang yang merasakannya, merupakan nikmat yang akan membuat hidup manusia penuh makna dan penuh arti (berkah)." ⁵⁹

Ungkapan Quṭb di atas, memperlihatkan dengan jelas hubungan yang sangat erat antara kehidupannya dengan al-Qur'an. Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* jelas merupakan kumpulan dari usaha dan jerih payah Quṭb selama hidupnya. Ia juga secara eksplisit memperlihatkan berbagai kecenderungan dan gelora yang berkecamuk dalam jiwanya untuk dapat hidup di bawah naungan dan petunjuk al-Qur'an. ⁶⁰

2) Sistematika dan Tujuan Penulisan Tafsir Fī Zilāl al-Qur'ān

Sayyid Quṭb dalam sistematika penulisan tafsirnya terlebih dahulu mengabstraksikan sekumpulan ayat yang akan ditafsirkan kemudian menerangkan ayat-ayat tersebut dan memberinya sub-sub judul. Pengelompokan ayat-ayat dalam suatu penafsiran ini dikarenakan masih terdapat *munāsabah* antara ayat sebelum atau sesudahnya, Quṭb memberikan suatu *prolog* yang menjelaskan tema surat dan jawaban persoalan-persoalannya juga tujuannya setelah itu menjabarkan kata perkata dan menomorduakan *isrā'iliyyāt*. ⁶¹ Adapun tujuan penulisan tafsir ini dimaksudkan untuk:

⁵⁹ Quṭb, *Fī Zilāl*, jilid I, 11.

⁶⁰ Al-Khālidi, *Madkhal ilā Zilāl al-Qur'ān* (Jeddah Saudi Arabia: Dār al-Manārāt, 1986), 83.

⁶¹ Sayyid Quṭb memang menolak penggunaan kisah-kisah *isrā'iliyyāt* dalam tafsirnya, terutama karena memegang teguh prinsip kesatuan tematik al-Qur'an. Contohnya ketika menafsirkan QS.

- (a) Menghilangkan jurang pemisah antara kaum muslimin sekarang ini dengan al-Qur'an.
- (b) Mengenalkan kepada kaum muslimin sekarang ini pada fungsi amaliyah harakiyah al-Qur'an.
- (c) Membekali orang Islam sekarang ini dengan petunjuk amaliah tertulis menuju ciri-ciri Islami yang Qur'ani.
- (d) Mendidik orang muslim dengan pendidikan Qur'ani yang integral; membangun kepribadian yang Islam dan efektif, menjelaskan karakteristik dan ciri-cirinya, faktor-faktor pembentukannya.
- (e) Menjelaskan ciri-ciri masyarakat Islami yang dibentuk al-Qur'an, mengenalkan asas-asas yang menjadi pijakan masyarakat islami, menggariskan jalan yang bersifat gerakan dan jihad untuk membanggunya.⁶²

B. Metode Penafsiran Sayyid Qutb

1. Metode Penafsiran

Dalam buku "Perspektif Baru Metode Tafsir Muqarin dalam Memahami al-Qur'an", Prof. Dr. H. Ridlwan Nasir, MA. menjelaskan bahwa metode penafsiran al-Qur'an ialah cara menafsirkan ayat-ayat al-

al-Kahfi ayat 83-94, ia berkata "beberapa orang bertanya kepada Nabi SAW tentang *Dzū al-Qarnayn*. Untuk menjawab pertanyaan tersebut, Allah mewahyukan kisah perjalanan *Dzū al-Qarnayn*. Kita tidak mempunyai sumber lain yang dapat memberikan keterangan tentang *Dzū al-Qarnayn* kecuali ayat-ayat tersebut. Karena itu, kita tidak boleh memperluas penjelasan tentang masalah di atas tanpa dilandasi pengetahuan. Sayangnya, banyak pendapat yang dikemukakan tentang hal ini di berbagai kitab tafsir, namun tanpa didasari argumen yang kuat. Perlu berhati-hati terhadap kisah-kisah *Isrā'iliyyāt*." Lihat, Amir Faishol Fath, *The Unity of al-Qur'an*, Penerjemah Nasiruddin Abbas (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010), 424-425. Lihat pula Fahd bin Abdurrahman al-Rumi, *Ulūm al-Qur'ān*, penerjemah Amirul Hasan dan M. Halabi (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996), 215-216.

⁶² Hidayat, *Sayyid Qutb Biografi*, 27-29.

Qur'an, baik yang didasarkan atas pemakaian sumber-sumber penafsiran, atau sistem penjelasan tafsiran-tafsirannya, keluasan penjelasan tafsirannya, maupun yang didasarkan atas sasaran dan tartib ayat-ayat yang ditafsirkan.⁶³

Selain itu, Ia juga memaparkan empat macam metode tafsir jika dilihat dari segi titik tekan dan sudut pandang masing-masing, yaitu:

a. Metode Tafsir al-Qur'an bila ditinjau dari segi sumber penafsirannya, ada tiga macam, yaitu:

1) Metode Tafsir *bi al-Ma'thūr*.

Kata *al-Mathūr* adalah isim *maf'ūl* dari kata *athara ya'thiru/ya'thuru, athran wa atharatan* yang berarti memuliakan atau menghormati. Kata *al-Athar* juga berarti sunnah, hadis, jejak, bekas, pengaruh dan kesan.⁶⁴ Secara istilah, Tafsir *bi al- Ma'thūr* adalah tafsir berdasarkan riwayat yang diisnadkan kepada nabi, para sahabat, tābi'īn dan tabi' al-tābi'īn. Bentuk pemahaman dalam tafsir ini adalah dengan berdasarkan pada ayat al-Qur'an itu sendiri (*yufassiru ba'dhuhu ba'dan*).

Kitab-kitab tafsir yang masuk dalam kelompok ini diantaranya adalah: *Jamī' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* oleh Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w.310 H.), *Al-Kashfu wa al-Bayān Fī Tafsīri al-Qur'ān* oleh Ahmad Ibn Ibrāhīm (w. 427 H). *Ma'ālimu al-Tanzīl* oleh Imam Husayn Ibn Mas'ūd al-Baghawī (w.516). *Al-jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* oleh al-Qurṭubiy (w. 671 H.), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, oleh Ibn Kathīr (w.774 H.).

2) Metode Tafsir *bi al-Ra'yi*

⁶³ M. Ridlwan Nasir, *Perspektif Baru Metode Tafsir Muqarin dalam Memahami al-Qur'an* (Surabaya: Imtiyaz, 2011), 14.

⁶⁴ Munawwir, *Kamus al-Munawwir*,7.

Dari segi bahasa, al-Ra'yu berarti fikiran, keyakinan, analogi dan ijtihad.⁶⁵ Orang yang melakukan *analogi* biasanya dikategorikan ahli *ra'yi*, karena mereka mengatakan sesuai pendapat (*ra'yu*) mereka pada saat mereka tidak mendapatkan dalil yang berupa *hadis* atau *athar*.⁶⁶

Sedangkan menurut istilah, sebagaimana diungkapkan al-Ṣābūniy adalah suatu ijtihad yang dibangun di atas dasar-dasar yang benar serta kaidah-kaidah yang lurus yang harus dipergunakan oleh setiap orang yang hendak menafsirkan al-Qur'an atau menggali makna-maknanya.

Senada dengan hal di atas, M. Ridlwan Natsir menjelaskan Metode Tafsir *bi al-Ra'yi* adalah cara menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang didasarkan atas sumber ijtihad dan pemikiran-pemikiran mufassir terhadap tuntutan kaidah bahasa Arab dan kesusastraannya, teori ilmu pengetahuan setelah ia menguasai sumber-sumber tersebut. Dengan demikian, jelaslah bahwa tafsir *bi al-Ra'yi* bukan sekedar berdasarkan pendapat atau ide semata, atau hanya sekedar gagasan yang terlintas dalam fikiran seseorang, apalagi hanya semaunya saja.⁶⁷

Kitab-kitab yang termasuk dalam kelompok metode ini, ada 9 yang disebutkan oleh al-Zarqaniy, 4 diantaranya yaitu: *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm* (Tafsīr Jalālayn), Oleh Jalāl al-Dīn Muḥammad al-Maḥalliy dan Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥman al-Sayūṭiy (849 H.-911 H.), *Mafātiḥ al-Ghayb*, oleh Fakhr al-Dīn al-Rāziy Muhammad bin al-'Allāmah Diyā'

⁶⁵ Ibid., 460-461.

⁶⁶ Lihat Jalaluddin Rakhmat dkk., *Belajar Mudah 'Ulum al-Qur'an: Studi Khazanah Ilmu al-Qur'an* (Jakarta: Penerbit Lentera, 2002 M./1423 H.), 249.

⁶⁷ Lihat Muhammad 'Alī al-Ṣābūniy, *al-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Beyrūt: 'Alam al-Kutub, 1985 M./1405 H.), Cet I, 155.

al-Dīn. (544--606 H/1149-1207), *Irshād al-‘Aql al-Salīm Ilā Mazāyā al-Qur’ān al-Karīm*, karya Abū al-Sa’ūd Muḥammad bin Muḥammad bin Muṣṭafā al-Ṭaḥāwīy (w. 951H/1544 M), *Rūh al-Ma’āniy*, karya Shihāb al-Dīn al-Alūsiy (w. 1270 H/1853 M.).⁶⁸

3) Metode Tafsir bi al-Iqtirān

Metode tafsir *bi al-Iqtirān* adalah cara menafsirkan al-Qur’an yang didasarkan atas perpaduan antara sumber tafsir *riwāyah* yang kuat dan sahih dengan sumber hasil ijtihad pikiran yang sehat. Metode ini banyak digunakan dalam tafsir modern, yang ditulis setelah kebangkitan kembali umat Islam. Shayikh Muhammad Rashid Riḍa menyebutkan metode ini dengan nama ”Ṣaḥīḥ al-Manqūliyy wa Ṣarīḥ al-Ma’qūliyy. Oleh Prof, Dr. Abdul Djalal HA diberi nama dengan “bi al-Izdiwāj”.⁶⁹ Sedangkan Prof, Dr. H. Imam Muchlas sebagaimana dikatakan Ridwan Nasir menyebutnya dengan nama “bi al-Ishāri”, yaitu menafsirkan al-Qur’an dengan tafsir *bi al-Ma’thūr*, kemudian mengembangkannya melalui ilmu tasawuf.⁷⁰ Diantara tafsir yang termasuk dalam kelompok ini adalah:

- (a) *Tafsir al-Manār*, oleh Shaykh Muhammad Abduh dan Shaykh Muhammad Rashid Ridā. (w.1354 h/1935 M.).
- (b) *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur’ān*, oleh Tanṭawī al-Jauhari (w.1358 H.)
- (c) *Tafsīr al-Marāghī*, oleh Ahmad Muṭafā al-Marāghīy (w. 1371 H.).

⁶⁸ Al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (t.tp.: al-Haramayn, t.t.), 351-352. Lihat juga Muhammad Amin Suma, *‘Ulumul Qur’ān* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013), 356.

⁶⁹ Abdul Djalal HA., *Urgensi Tafsir Maudlu’i Pada Masa Kini* (Jakarta: Kalam Mulia, 1990), 68.

⁷⁰ Nasir, *Perspektif Baru*, 15.

Berdasarkan paparan mengenai metode penafsiran dilihat dari segi sumbernya di atas, maka dapat dikatakan bahwa tafsir *Fī Zilāl al-Qur’ān* oleh Sayyid Quṭb termasuk dalam kelompok metode tafsir *bi al-Iqtirān*, yakni perpaduan antara tafsir *bi al-Ma’thūr* (*bi al-Man’qūl*) dengan *bi al-Ra’yi* (*bi al-Ma’qūl*). Dikatakan demikian, karena di samping Quṭb menafsirkan ayat al-Qur’ān dengan ayat al-Qur’ān,⁷¹ menafsirkan ayat al-Qur’ān dengan hadis Nabi SAW.,⁷² juga menafsirkan al-Qur’ān dengan pendapat para sahabat dan *tābi’in*.⁷³

⁷¹Contoh metode penafsiran al-Qur’ān dengan al-Qur’ān oleh Quṭb dalam tafsir *Fī Zilāl* sungguh jelas. Ketika menafsirkan ayat *māliki yawm al-Dīn* pada ayat ketiga surat al-Fātiḥah, ia mengutip QS. Luqmān/31: 25 dan QS.Qāf/50:2-3. Ketika menafsirkan surat al-Baqarah ayat 26 tentang perumpamaan berupa nyamuk, ia menghadirkan perumpamaan laba-laba dalam QS.al-Ankabūt/29:41 dan perumpamaan Tuhan orang musyrik yang tak sanggup membuat seekor lalat dalam QS. al-Ḥajj/22:73. Ketika menafsirkan QS. al-Baqarah/2:102 tentang sihir, ia menghadirkan ayat tentang sihir dalam surat Ṭāhā/20: 66. Ketika Quṭb menjelaskan tentang hidayah pada QS. al-Ra’d/13:33 dan QS. Ibrāhīm/14:21, ia menghadirkan tentang hidayah dalam QS. al-Ankabūt/29:69 dan QS. al-A’rāf/7:28. Ketika membahas tentang pertolongan Allah pada QS. Yusuf/12: 110, ia menghadirkan QS. al-Baqarah/2: 14. Lihat, Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl*, Jilid I, 24, 97, Jilid IV, 2063, 2095-2096, 2036.

⁷² Sebagai contoh, dalam menafsirkan kata *al-Muttaqīn* pada QS. al-Baqarah/2:2, Quṭb menafsirkan *taqwa* dengan riwayat:

إِنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، سَأَلَ أَبِي بِنِ كَعْبٍ عَنِ التَّقْوَى، فَقَالَ لَهُ: أَمَا سَلَكْتَ طَرِيقًا دَاشُوكَ؟ قَالَ: بَلَى قَالَ: فَمَا عَمِلْتَ؟ قَالَ: شَمَّرْتُ وَاجْتَهَدْتُ، قَالَ: فَذَلِكَ التَّقْوَى.

“Sesungguhnya Umar Ibn Khattab bertanya kepada Ubay bin Ka’ab tentang taqwa, lalu Ubay bin Ka’ab menjawab sambil bertanya, pernahkan engkau melewati jalan yang penuh duri?, Umar menjawab, pernah. Kemudian Ubay bin Ka’ab bertanya kembali, apakah gerangan yang engkau lakukan?, Umar menjawab, aku berhati-hati dan berupaya menghindarinya. Ubay berkata, itulah taqwa”

Selain contoh di atas, ketika Sayyid Quṭb menafsirkan al-Qur’ān dengan hadis nabi SAW. sebagian dengan menyebutkan perawi pertama dan terakhir, tanpa menyertakan rangkaian sanadnya secara lengkap. Misalnya hadis tentang ayat *al-Ḥamdu lillāhi Rabbi al-‘Ālamīn* riwayat Ibnu Majah dan Ibn ‘Umar. Terkadang menyebutkan perawi terakhirnya seperti hadis tentang *al-Fātiḥah* yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim. selain itu, QS. al-An’ām ayat 82 tentang kata Zulum (aniaya), ditafsirkan oleh Sayyid Quṭb dengan Shirk sebagaimana terdapat dalam QS. Luqmān/31:13. Penafsiran Quṭb tersebut berdasarkan hadis Rasul SAW. yang diriwayatkan oleh Ibnu Jarir dengan sanad dari Ibnu Musayyib dari Sayyidina Umar ra. Selain itu, ketika Quṭb menjelaskan tentang *al-Shirk fi Allāh* (menyekutukan Allah) pada QS. Yūsuf/12:106, ia menghadirkan beberapa hadis dari berbagai riwayat tentang menyekutukan Allah, seperti hadis riwayat Abū Ya’lā dan al-Tirmidhiy dari Ibn ‘Umar, hadis riwayat Abū Dāwūd dan Imam Aḥmad dari Ibn Mas’ūd, hadis riwayat Imam Aḥmad dari Uqbah bin ‘Amir, dan riwayat Imam Bukhari-Muslim dari Abū Hurayrah. Kemudian, ketika Quṭb membahas masalah Isra’ dan Mi’raj pada QS.

b. Metode tafsir bila ditinjau dari segi cara penjelasannya terhadap tafsiran ayat-ayat al-Qur'an, ada dua macam, yaitu:

- 1) Metode *Bayāni*/Metode Deskripsi, yaitu penafsiran al-Qur'an dengan hanya memberikan keterangan secara deskripsi tanpa membandingkan riwayat dan tanpa menilai (tarjih) antar sumber, seperti Tafsir *Ma'ālim al-Tanzīl*, oleh Imam al-Husayn Ibn Mas'ūd al-Baghawai (w. 516 H.)
- 2) Metode Tafsir *Muqārin*/Komparasi, yaitu membandingkan ayat dengan ayat yang berbicara dalam masalah yang sama, ayat dengan hadis (isi dan matan), antara pendapat mufassir dengan mufassir lain dengan menonjolkan segi-segi perbedaan.⁷⁴Tafsir yang digolongkan dalam metode ini adalah *Durrat al-Tanzīl wa Ghurrat al-Ta'wīl*, karya al-Iskāfiy (w. 240 H), *al-Burhān fī Tawjīh Mutashābah al-Qur'ān* karya al-Karmaniy (w. 505 H/1111 M), *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, oleh Imam al-Qurtubiy (w.671 H).

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

al-Isrā'/17:1, ia mengutip hadis Nabi SAW tentang kedatangan Jibril untuk mengajak nabi isra' dan mi'raj. Lihat Sayyid Qutb, *Fi Zilāl*, Jilid I, 39, 21-22, Jilid II, 1143, Jilid IV, 2033, 2210.

⁷³ Sebagai contoh, Qutb menggunakan tafsiran Ibn Abbas tentang *shirk*, dalam menjelaskan QS. al-Baqarah/2:22, menggunakan perkataan Umar tentang permohonan perlindungan penduduk Iraq berkenaan dengan surat al-Baqarah/2:100 tentang menepati janji. Adapun ketika menafsirkan ayat dengan menggunakan pendapat para tabi'in, baik dengan menyebutkan sumber rujukannya maupun tidak, Qutb mengutip tafsir *Ibn Kathīr* mengenai peristiwa *Bay'ah 'Aqabah* dalam pendahuluan tafsirnya atas surat al-Tawbah. Ia mengutip tulisan *Ibn Kathīr* dalam kitab *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* tentang masa Nabi tinggal di Makkah, yakni 10 tahun, dan mengutip kitab Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam kitabnya *Zād al-Ma'ād* tentang jihad dalam QS. al-Tawbah. Lihat *Ibid.*, jilid I, 48, 75, 94, Jilid III, 1578.

⁷⁴ Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i dan Cara Penerapannya*, Penerjemah Rosihan Anwar (Bandung: CV.Pustaka Setia, 1423 H./2002 M), 39.

Berdasarkan paparan mengenai metode penafsiran dilihat dari segi cara penjelasannya di atas, maka dapat disimpulkan bahwa tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* termasuk dalam kelompok tafsir *Muqārīn*.⁷⁵

Ahmad Syukri Shaleh menyebutkan bahwa sekurang-kurangnya ada empat manfaat yang dapat dipetik dari metode *muqārīn*, yaitu untuk membuktikan ketelitian al-Qur'an, meyakinkan bahwa tidak ada ayat-ayat al-Qur'an yang kontradiktif, memperjelas makna ayat, dan tidak menggugurkan suatu hadis yang berkualitas sahih.⁷⁶

c. Metode tafsir bila ditinjau dari segi keluasan penjelasan tafsirannya, maka ada dua macam, yaitu:

1) Metode tafsir *ijmāliy*. Secara lughawi, kata *al-ijmāliy* berarti ringkasan, ikhtisar, menyebutkan secara umum.⁷⁷ Menurut istilah, *tafsir al-ijmāliy* ialah penafsiran ayat-ayat al-Qur'an secara singkat dan bahasa yang mudah sehingga dapat dipahami oleh semua orang, mulai dari orang yang berpengetahuan luas sampai orang yang masih awam.⁷⁸ Tafsir yang tergolong dalam metode ini adalah: (a) *Tafsir Jalālayn*, Oleh Jalāl al-Dīn al-Maḥalli (w.864 H) dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭiy (w.911 H). Yang mempublikasikan kitab tafsir yang sangat

⁷⁵ Sebagai contoh, Qutb menafsirkan tentang QS. al-Qiyāmah/75:22-23:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ . إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ . (Wajah-wajah (orang mukmin) pada hari itu berseri-seri memandangi Tuhannya). Terkait dengan ayat tersebut, Sayyid Qutb menyinggung perbedaan pendapat antara kaum mu'tazilah dan Ahl al-Sunnah serta aliran-aliran kalam lainnya. Adapun masalah bagaimana melihat Allah?, dengan anggota tubuh yang mana ia melihat-Nya?, dan dengan sarana apa ia melihat wajah Allah?, semua itu tidak terlintas dalam hati yang sedang mendapatkan kebahagiaan sebab informasi dari al-Qur'an, kepada hati yang beriman dan kebahagiaan yang meluap kepada ruh, yang indah, nyata dan merdeka. Lihat Qutb, *Fī Zilāl*, Jilid IV, 3771-3772.

⁷⁶ Saleh, *Metodologi Tafsir*, 51.

⁷⁷ Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, 210.

⁷⁸ Lihat Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i dan Cara Penerapannya*, Penerjemah Rosihan Anawar (Bandung: Pustaka Setia 2002), Cet.I, 33.

populer dengan judul *Tafsir Jalālayn*. Akar dari metode penafsiran ini kemungkinan besar merujuk pada karya tafsir yang diatributkan kepada sahabat ‘Abd Allāh bin ‘Abbās; (b) *Tafsir al-Miqbās fī Tafsīr Ibn Abbās*, oleh Fairu al-Zabadi (w.1414 M.).⁷⁹

2) Metode *Tafsir Iṭnābiy*, yaitu penafsiran al-Qur’an dengan cara mendetail, dengan uraian-uraian yang panjang lebar, sehingga cukup jelas dan terang. Tafsir yang masuk dalam metode ini adalah:

- a) *Tafsir al-Manār*, oleh Syaikh Muhammad Abduh dan Shaykh Muḥammad Rashīd Riḍā (w. 134 H.)
- b) *Tafsir al-Marāghī*, oleh Muṭafā al-Marāghī (w. 1371 H./1952 M.).
- c) *Tafsir fī Zilāl al-Qur’ān*, oleh Sayyid Quṭb (1966 M.).

Berdasarkan paparan mengenai metode penafsiran di atas, maka dapat disimpulkan bahwa bila ditinjau dari segi keluasan tafsirnya, maka tafsir *fī Zilāl al-Qur’ān*, termasuk dalam kelompok tafsir *bi al-Iṭnābiy*, karena penjelasannya dijelaskan secara mendetail.⁸⁰

⁷⁹Walaupun orsinalitas karya Fairu al-Zabadi ini masih diragukan oleh sebagian orang, namun pada era modern, kecenderungan penerapan metode global dalam menafsirkan al-Qur’an diikuti pula oleh Muhammad Farid Wajdi (1875-1940) dalam karyanya *Tafsir al-Qur’ān al-Karīm* dan *Tafsir al-Wasīl* yang dipublikasikan oleh Tim *Majma’ al-Buhūth al-‘Ilmiyyah*. Ibid., 46.

⁸⁰ contoh penafsiran dengan metode *iṭnābiy*, dapat dilihat ketika Quṭb menafsirkan QS. al-Isrā’/17: 82 tentang al-Qur’an yang diturunkan Allah SWT sebagai obat dan rahmat bagi orang mukmin. Dalam ayat tersebut Quṭb menjelaskan dengan panjang lebar bahwa al-Qur’an dapat menyembuhkan berbagai macam penyakit seperti penyakit waswas, gelisah, dan serba ketidakjelasan. Pada paragraf berikutnya disebutkan bahwa al-Qur’an dapat menyembuhkan penyakit hawa nafsu, kenajisan, keserakahan, hasad dan segala godaan setan, segala orientasi-orientasi sesat dalam perasaan dan pemikiran, penyimpangan akal, mengatur konsep dengan teratur dalam aktivitas, memelihara manusia dari kegelinciran, menyembuhkan hati dari sifat loyar dan berlebihan dalam menggunakan potensi yang dimiliki manusia, menyembuhkan segala macam penyakit kesenjangan sosial yang mengoyak bangunan jama’ah dan mengantarkan kepada keselamatan, keamanan dan kedamaiannya. Selain itu, Quṭb juga menjelaskan panjang lebar QS. al-Baqarah/2: 221-222 tentang larangan menikahi orang musyrik dan tentang perempuan Haid, dan ayat-ayat lainnya. Lihat Quṭb, *Fī Zilāl*, jilid I, 237-240, Jilid III, 1537-1544, jilid IV, 2248.

d. Metode Tafsir bila ditinjau dari segi sasaran dan tertib ayat-ayat yang ditafsirkan dapat dibagi tiga macam, yaitu:

1) Metode Tafsir Tahliiy

Secara bahasa, *al-Tahlīiy* berarti melepaskan atau terurai.⁸¹

Maksudnya adalah metode penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang dilakukan dengan cara mendeskripsikan uraian-uraian makna yang terkandung dalam ayat Al-Qur'an.

Metode *Tahlīiy* berarti menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dengan meneliti aspeknya dan menyikapi seluruh maksudnya, mulai dari uraian, hingga sisi antar pemisah itu dengan bantuan *Asbāb al-Nuzūl*, riwayat-riwayat yang berasal dari nabi SAW, sahabat dan tabi'in. Prosedur ini dilakukan dengan mengikuti susunan mushaf, ayat per ayat dan surat per surat.⁸²

2) Metode Tafsir Mauḍū'iy

Menurut bahasa *mauḍū'i* berarti masalah atau pokok pembicaraan.⁸³ Secara istilah para ulama Tafsir *mauḍū'i* (tematik) adalah menghimpun seluruh ayat al-Qur'an yang memiliki tujuan dan tema yang sama. Setelah itu, disusun berdasarkan kronologis turunnya dengan memperhatikan sebab-sebab turunnya, kemudian menguraikannya dengan menjelajahi seluruh aspek yang dapat

⁸¹ Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, 291.

⁸² Lihat Al-Farmawi, *Metode Tafsir*, 23-24.

⁸³ Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, 1565.

digali. Hasilnya diukur dengan teori-teori akurat sehingga si mufassir dapat menyajikan tema secara utuh dan sempurna.⁸⁴

Kitab tafsir yang dianggap mewakili metode ini adalah *al-Mar'ah fī al-Qur'ān* dan *al-Insān fī al-Qur'ān* karya Abbās Maḥmūd al-Aqqād, *al-Ribā fī al-Qur'ān* karya al-Maudūdi (w.1979 M), *al-Waṣāyā al-'Aṣr* karya Mahmud Salṭūt, *Major Themes of the Qur'an*, karya Fazl al-Raḥmān (w.1408H./1988M.), dan lainnya.

- 3) Metode Tafsir *Nuzūliyy*, yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan cara urut dan tertib sesuai dengan urutan turunnya al-Qur'an. Contoh Tafsir, seperti, *al-Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm*, oleh Bintu Shāṭi'. Surat al-Rahman dan Tafsir al-Qur'an al-Karim, oleh Syauqi Dhaif.⁸⁵

Berdasarkan penjelasan di atas, maka bila ditinjau dari segi sasaran dan tartib ayat yang ditafsirkan, maka tafsir *fī Zilāl al-Qur'ān* termasuk dalam kelompok tafsir *Tahlīliyy*, karena Quṭb menafsirkan ayat al-Qur'an sesuai urutan *mushaf Uthmāniyy* (dari surat al-*Fātiḥah* sampai al-*Nās*).⁸⁶

2. Kecenderungan Penafsiran

- a. Tafsir *al-Lughawiy/adabiy*, yaitu tafsir yang menitikberatkan pada unsur bahasa yang meliputi segi *i'rab* dan harakat bacaannya, pembentukan

⁸⁴ Al-Farmawi, *Metode Tafsir*, 44.

⁸⁵ Sayyid Quṭb, *Khaṣāiṣ al-Taṣawwur al-Islāmiyy wa Muqawwamātuhu* (Bairūt: Dār al-Shurūq, 1983), 15-17.

⁸⁶ Sebagai contoh, Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* cetakan Dār al-Shurūq cetakan ke-34 tahun 1425 H/2004 M, terdiri dari 6 jilid, setiap jilid memuat beberapa juz yang diawali dengan surat al-Fātiḥah dan diakhiri dengan surat al-Nās. Jilid I terdiri dari juz 1-4, mulai dari halaman 1-611; Jilid II terdiri dari juz 5-7, dimulai dari halaman 612-1170; Jilid III terdiri dari juz 8-11, dimulai dari halaman 1171-1836; Jilid IV terdiri dari juz 12-18, dimulai dari halaman 1837-2537; Jilid V terdiri dari juz 19-25, mulai dari halaman 2538-3235; dan Jilid VI terdiri dari juz 26-30, dimulai dari halaman 3236-4012.

kata, susunan kalimat, kesusastraan. Dikatakan *adabi*, karena melibatkan ilmu balaghah, makna-makna al-Qur'an menjadi semakin kaya akan warnanya. Yang termasuk tafsir bercorak adabiy adalah tafsir *al-Kashshāf*, oleh al-Zamakhshari, *al-Baḥr al-Muḥīt*, oleh al-Andalusi.

- b. Tafsir *al-Fiqhiy*, yaitu tafsir al-Qur'an yang beraliran huku/fiqh yaitu yang titik sentralnya pada bidang hukum. Tafsir yang tergolong dalam corak ini adalah *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurtubiy, Tafsir *ahkām al-Qur'ān* oleh Ibn al-'Arabiy, *Tafsīr Āyat al-Ahkām* karya Muḥammad 'Aliy Al-Sāyīs, *Ahkām al-Qur'ān* karangan al-Jaṣṣāṣ.⁸⁷
- c. Tafsir *al-Ṣūfiy*, yaitu penafsiran yang dilakukan oleh para sufi atau beraliran tasawuf, kajiannya menitikberatkan pada unsur kejiwaan.
- d. Tafsir *al-'Itiqādiy*, yaitu tafsir al-Qur'an yang beraliran akidah, baik dari golongan *mu'tazilah* maupun *shi'ah*, yang titik sentral kajiannya pada bidang akidah si mufassir demi menguatkan paham-pahamnya.
- e. Tafsir *al-Falsafiy*, yaitu tafsir al-Qur'an yang beraliran filsafat yang titik kajian sentralnya pada bidang filsafat dengan menggunakan jalan dan pemikiran filsafat. Di antara kitab tafsir yang bercorak falsafi yaitu Kitab *Tafsīr Mafātih al-Ghayb* karya al-Fakhr al-Dīn al-Rāzi.⁸⁸
- f. Tafsir *al-'Aṣri/al-'Ilmi*, yaitu tafsir al-Qur'an yang beraliran modern/ilmiah, yang titik sentral kajiannya bidang ilmu pengetahuan umum, untuk menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'an, terutama berkisar pada soal-soal alam (fisika) atau ayat-ayat *kawniyah*. Diantara kitab tafsir

⁸⁷ Said Agil Husain Al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki* (Jakarta: Ciputat Press, 2004), 61-62.

⁸⁸ Al-Farmawi, *Metode Tafsir*, 32-33.

ilmu adalah kitab *al-Jawāhir*, karya Tanṭawi Jauhari, *al-Tafsīr al-‘Ilm li Āyāt Kauniyah fī al-Qur’ān*, karya Dr. Hanafi Ahmad, *Tafsir al-Āyāt al-Kawniyāt fī al-Qur’ān al-Karīm*, karya Dr. Muhammad Jamaluddin al-Fandiy, dan *al-Islām Yata'addā*, karangan al-'Allāmah Waḥid al-Din Khan.⁸⁹

g. Tafsir *al-Ijtimā'iy*, yaitu penafsiran yang melibatkan kenyataan sosial yang berkembang di masyarakat. Diantara kitab tafsir *ijtimā'iy* adalah kitab *Fī Zilāl al-Qur’ān*, karangan Sayyid Quṭb, *Tafsīr al-Manār*, karya Shaykh Muhammad Abduh dan Shaykh Rashid Riḍa.⁹⁰

Berdasarkan penjelasan tentang kecenderungan/aliran tafsir tersebut di atas, maka tafsir *Fī Zilāl al-Qur’ān* tergolong ke dalam tafsir yang ber-*Ittijāh Adabiy al-Ijtimā'iy*, karena tafsir tersebut menitikberatkan pada aspek gaya bahasa, sastra, dan keindahan unsur-unsur balaghahnya serta berupaya mensinergikan antara ayat-ayat yang ditafsirkan dengan perkembangan masyarakat.

Salah satu contoh penafsiran beraliran *Adabiy al-Ijtimā'iy* menurut Quṭb adalah penafsiran QS. al-Nisā'/4: 3, sebagai berikut:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَىٰ مَا تُكْرَهُنَّ وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعْوِلُوا.

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim, (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang

⁸⁹ Al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun*, 72.

⁹⁰ Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir*, 71-72.

saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.”⁹¹

Menurut Sayyid Qutb, ayat di atas adalah mutlak, tidak membatasi tempat-tempat keadilan. Yang dituntut oleh Qutb adalah keadilan dalam semua bentuknya dan dengan segala pengertiannya, baik mengenai perkawinan secara khusus maupun urusan-urusan lain. Lanjut Qutb menjelaskan bahwa Islam memberi *rukhsah* kepada umatnya untuk melakukan poligami. Ia tidak menyatakan bahwa Islam memerintah poligami akan tetapi memberikan *rukhsah* dengan berbagai macam sebab yang ia sebutkan panjang lebar di dalam tafsirnya. Islam memberikan *rukhsah* kepada pemeluknya untuk melakukan poligami, kalau dengan alasan karena jumlah wanita yang lebih banyak daripada laki-laki.⁹²

Berdasarkan alasan tersebut di atas, Qutb merumuskan tiga alternatif cara penyelesaiannya, yaitu: 1) Seorang lelaki menikahi satu orang perempuan, sedang perempuan yang lainnya tidak menikah selamanya; 2) Seorang laki-laki menikah dengan satu orang perempuan yang sah, sedang perempuan yang lain menjadi *gundik* (isteri simpanan) bagi laki-laki tersebut; 3) Seorang laki-laki menikahi lebih dari satu orang perempuan secara sah dan transparan tidak menjadikan diantara mereka sebagai simpanan.⁹³

⁹¹ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 115.

⁹² Lihat, Qutb, *Fī Zīlāl al-Qur'ān*, Jilid I, 578.

⁹³ *Ibid.*, 579.

BAB IV
NILAI SOSIAL DALAM KISAH AL-QUR'AN
DAN PENAFSIRAN SAYYID QUṬB

Al-Qur'an memang bukan kitab sejarah atau kitab kisah, tetapi di dalamnya mengandung banyak kisah dan sejarah orang-orang dahulu agar dijadikan pelajaran bagi para pembacanya. Al-Qur'an diturunkan untuk menjadi petunjuk bagi manusia agar ia menjadi makhluk yang mengenal Tuhannya dan mampu mengemban amanah sebagai wakil Tuhan di bumi (*khalīfah fī al-Arḍ*) dengan sebaik-baiknya. Itulah mengapa seluruh ayat al-Qur'an mengandung nilai-nilai pendidikan, baik yang tersurat maupun tersirat.

Tidaklah berlebihan jika penulis menyatakan bahwa al-Qur'an sesungguhnya adalah kitab pendidikan terbesar. Tuhan sendiri mengenalkan diri-Nya sebagai *Rabb al-'Ālamīn* yang salah satu penafsirannya adalah bahwa Dia seorang pendidik alam.¹ "Mendidik" berarti "mengembangkan potensi-potensi positif peserta didik agar tumbuh dan berkembang sebagaimana mestinya". Di sisi lain, Allah juga mengenalkan diri-Nya sebagai Pengajar (*Mu'allim*).² Ini memberi isyarat bahwa sedemikian besar perhatian Tuhan untuk mendidik dan mengajar manusia agar menjadi hamba Allah yang saleh dan misi kekhalifahan di muka bumi ini dapat

¹A. Hanafi, *Segi-segi Kesusasteraan Pada Kisah-kisah al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka al-Husna 1983), 22.

²Muhammad Kāmil Ḥasan al-Muḥāmī, *al-Qurān wa al-Qaṣaṣ al-Ḥadīthah* (t.tp.: Dār al-Buḥūth al-'Imiyah, 1970), 9.

terlaksana dengan sebaik-baiknya. Salah satu cara Tuhan mendidik dan mengajari manusia adalah dengan metode kisah. Hal ini sejalan dengan kondisi psikologi manusia yang memang menyukai cerita. Bukankah ketika ada masalah rumit yang memerlukan pemecahan, secara tidak sadar kita sering berkata: “Bagaimana ini ceritanya kok bisa seperti ini?”.

Dengan metode cerita atau kisah inilah diharapkan pesan-pesan pendidikan bisa tersampaikan dengan efektif tanpa ada pihak yang merasa digurui. Maka dalam al-Qur’an, Allah banyak menceritakan kisah para nabi, tokoh-tokoh, dan umat terdahulu yang mengandung nilai-nilai sosial di dalamnya dan dapat dijadikan sebagai teladan (*uswah_hasanah*) dan pelajaran (*ibrah*) bagi manusia dalam kehidupan beragama, bermasyarakat, dan bernegara.³

A. Penggambaran Kisah dalam al-Qur’an Menurut Sayyid Qutb

1. Karakteristik Model Penggambaran Kisah

Untuk memahami kisah-kisah dalam al-Qur’an dan pelajaran yang dapat dipetik darinya, sangat penting dipahami terlebih dahulu mengenai karakteristik gaya pemaparannya, karena al-Qur’an memiliki karakteristik yang khusus dalam pemaparannya dibanding dengan kitab-kitab suci yang lain. Oleh karena itu kisah-kisah dalam al-Qur’an bukan semata-mata untuk kepuasan imajinasi, melainkan juga untuk menyampaikan misi relegi sehingga cara pemaparannyapun memiliki cara yang spesifik, baik dari segi aspek seni maupun aspek-aspek keagamaan.

³ Ibid., 10.

Sayyid Qutb mengklasifikasikan karakteristik model penggambaran kisah dalam al-Qur'an ditinjau dari segi tujuan keagamaan menjadi tiga, yaitu:

- a. Keragaman cara penyampaian. Dalam hal ini, Sayyid Qutb mengelompokkan empat cara yang berbeda dalam penyampaian kisah al-Qur'an: 1) Adakalanya menyebutkan synopsis cerita, kemudian memaparkan rincian-rinciannya dari awal sampai akhir. Seperti penyampaian kisah ashāb al-Kahfi (penghuni gua). Menyebutkan kesimpulan cerita dan maksudnya, baru kemudian dimulai kisah itu dari awaldan selanjutnya. Seperti kisah Nabi Musa dalam (QS. al-Qaṣaṣ). 2) menyebutkan kisah langsung tanpa ada pendahuluan juga tanpa sinopsis, sehingga cerita penuh dengan kejutan-kejutan, seperti kisah Mariam. 3) Adakalanya cerita berubah seperti sandiwara, yang disebutkan hanya lafal yang mengisyaratkan pada awal pemaparan, kemudian membiarkan kisah bercerita tentang kisahnya dengan perantara para pemainnya. Seperti adegan kisah Nabi Ibrahim dan Ismail (QS. al-Baqarah /2: 127).⁴
- b. Keragaman cara penyampaian kejutan; 1) ada kalanya rahasia kejutan disembunyikan dari pemeran utamanya dan juga dari pemirsanya, sehingga rahasia ini disingkapkan untuk mereka sekaligus dalam waktu yang sama. Seperti kisah Nabi Musa dan hamba yang saleh. 2) adakalanya rahasia ditemukan oleh pemirsa sedangkan para pemain dalam kisah dibiarkan tidak mengetahuinya. Hal ini terjadi kebanyakan dalam konteks ejekan

⁴Ibid., 148-149.

(sukhriyyah) agar para pemirsanya ikut mengejek juga dari awal kisah dan memberikan kesempatan mengejek sepak terjang para pemerannya sepuas hati. Seperti kisah pemilik kebun dalam (QS.al-Qalam/68: 17-25). 3) adakalanya disingkapkan sebagian rahasia bagi para pemirsa, sedang rahasia itu tersembunyi bagi pemerannya di satu tempat, dan tersembunyi bagi pemirsa dan juga bagi pemeran di tempat lain dalam kisah yang sama. Seperti kisah singgasana Bilqis yang didatangkan dalam sekejap mata. Kita mengetahui bahwa singgasana itu telah berada di hadapan Nabi Sulaiman, pada saat yang sama Bilqis tidak mengetahuinya. 4) adakalanya di sana tidak mengandung rahasia, bahkan kejutan dialami oleh pemeran dan pemirsanya pada saat yang sama dan keduanya mengetahui rahasia kisahnya dalam waktu yang sama pula. Seperti yang terdapat dalam kisah Maryam, ketika dia membuat hijab dari pandangan mata keluarganya, maka di sana ia dikejutkan dengan kedatangan *Rūh al-Amīn* (QS. Maryam /19:18-24).

c. Adanya jeda: keistimewaan *artistic* atau seni dalam penyampaian, yaitu celah-celah masing-masing adegan yang mengakibatkan terjadinya pembagian dan pemotongan adegan- adegan, yang dalam sandiwara modern dilakukan dengan penurunan tirai dan dalam film modern dilakukan dengan perpindahan episode. Yakni, dengan meninggalkan antara setiap dua adegan atau dua episode celah atau jeda yang bisa diisi dengan khayalan dan dapat dinikmati dengan menebak-nebak apa yang akan terjadi,

dalam waktu antara adegan yang sudah lewat dan adegan yang akan datang itu. Sangat banyak jeda yang dilakukan al-Qur'an dalam menyampaikan cerita, diantaranya seperti dalam kisah Nabi Yusuf. (QS. Yūsuf/12: 80-83).⁵

2. Metode Penyampaian Gagasan Kisah

Menurut Sayyid Quṭb bahwa metode dalam menyampaikan gagasan-gagasan kisah dalam al-Qur'an, dibagi menjadi 5, yaitu:

- a. Metode *Takhyīl al-Tashkhīsh* (imajinasi pembentukan), yaitu tersimbol dalam pemberian kehidupan kepada benda-benda mati, fenomena-fenomena alam dan emosi perasaan. Contohnya dapat dilihat dalam ayat berikut:

= وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ

“Dan demi subuh apabila fajarnya mulai bernafas (menyingsing). (QS. al-Takwīr/81:18).⁶

Mendengar ayat ini, terbayang dalam benak kita kehidupan yang tenang yang terpancar di sela-selanya. Ketiak matahari bernapas, maka bernapaslah semua kehidupan dan merayaplah aktivitas manusia di muka bumi dan di langit. Contoh lainnya dapat dilihat pada QS. al-A'rāf/7: 54, QS. al-Fajr/89:4, QS. Fuṣṣilat/41:11, QS. Yāsīn/36: 40, dan lain.lainnya.

- b. Metode *Takhyīl al-Ma'nā* (imajinasi makna), yaitu tersimbol dalam gambaran-gambaran bergerak yang menggambarkan tentang satu keadaan atau satu makna. Seperti gambaran orang yang menyembah Allah setengah-setengah. Misalnya, dapat dilihat pada QS. al-Ḥajj/22:11 sebagai berikut:

⁵ Lihat ibid., 150-154.

⁶ Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 1029.

... فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ ۚ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَيَّ وَجْهَهُ
خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ۗ

“...jika ia memperoleh kebajikan, tetaplah ia dalam keadaan itu, dan jika ia ditimpa oleh suatu bencana, berbaliklah ia ke belakang.... (QS. al-Hajj/22:11)⁷

Contoh-contoh lain dapat dilihat pada QS. Āli ‘Imrān/3:103, QS. al-Tawbah/9:109,dll. Semua gambaran dalam ayat-ayat tersebut mengimajinasikan dalam benak beberapa gerakan dan bayangan gerak itu lebih terbayang sempurna di kalimat akhirnya.

- c. Metode *Takhyīl al-Ta’bīrāt* (imajinasi ungkapan), yaitu tersimbol dalam gerakan yang diimajinasikan dan ditimbulkan dalam jiwa oleh beberapa ungkapan. seperti dalam QS. al-Furqān/25:23 dan QS. al-An’ām/6:71, dll.

وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مُنثَوِرًا.

“Dan Kami akan perlihatkan segala amal yang mereka kerjakan, lalu Kami akan jadikan amal itu (bagaikan) debu yang beterbangan”. (QS. al-Furqān/25:23)⁸

- d. Metode *Takhyīl al-Harakāt al-Sarī’ah*; yaitu tersimbol dalam gerakan-gerakan cepat, seperti terdapat dalam QS. al-Hajj/22:15, yaitu:

...., وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَىٰ بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ.

“...Barangsiapa mempersekutukan Allah, maka seakan-akan dia jatuh dari langit lalu disambar oleh burung, atau diterbangkan angin ke tempat yang jauh.⁹

⁷ Ibid, 513.

⁸Ibid, 198

⁹ Ibid, 513. Selain di atas, contoh-contoh lainnya dapat dilihat dalam, 31, QS. al-An’ām/6:35,dll.

- e. Metode *Takhyīl al-Ḥarakah fī al-Sukūn*, tersimbol dalam gerak yang diberikan untuk sesuatu yang biasanya diam. Contohnya dapat dilihat apada QS. Maryam/19 4.

....وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا....

“...dan kepalaku telah dipenuhi uban...”

Dari kelima metode pemaparan kisah-kisah dalam al-Qur’an menurut Sayyid Quṭb tersebut di atas, maka pengungkapan ayat-ayat tauhid, ukhuwwah dan tasāmuh dalam al-Qur’an menggunakan metode yang kedua yaitu *takhyīl al-Ma’nā* (imajinasi makna), sedangkan ayat-ayat yang berbicara tentang syirik kepada Allah dipaparkan dengan metode keempat, yaitu *Takhyīl al-Ḥarakāt al-Sarī’ah*.

Oleh karena itu, ketiga nilai sosial tersebut di atas, nilai *tauhid* (keesaan Allah), nilai *ukhuwwah* (persaudaraan) dan nilai *tasāmuh* (toleransi) akan dijelaskan secara detail di bawah ini.

B. Penafsiran Sayyid Quṭb Tentang Nilai Tauhid dalam Kisah al-Qur’an

1. Nilai Tauhid Dalam al-Qur’an

Pada dasarnya term *al-Tawḥīd* lebih khusus daripada term *al-‘Aqīdah*, karena orang yang bertauhid pasti berakidah dan orang yang berakidah belum tentu bertauhid. Kata *al-‘Aqīdah* berasal dari bahasa Arab ‘yang menurut

bahasa berarti kepercayaan atau keyakinan.¹⁰ Al-Qur'an, dengan berbagai redaksi dalam memurnikan akidah manusia dari berbagai noda syirik, meluruskan perilaku manusia dengan menjadikan tauhid sebagai dasar dan tujuannya. Karena perilaku lahiriyah tidak akan berjalan lurus jika akidah batiniyah tidak sehat. Selain itu, al-Qur'an telah memperluas wilayah tauhid dalam diri manusia, sehingga mereka merasa iba dengan kaum musyrik yang membangun masa depan mereka jauh dari kehendak Allah.¹¹

M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa term *al-'Aqidah* terambil dari kata yang bermakna "mengikat". Aqidah adalah kepercayaan yang mengikat setiap muslim, dan terus menerus menyertainya". Bila ikatan tersebut dilepas, berarti terlepaslah dia dari keislaman (murtad).¹²

Sedangkan term tauhid berasal dari akar kata bahasa Arab "*wa-ḥa-da*", berarti mengucapkan satu atau menyatukan. Sedangkan kata *waḥḥada*, artinya mengesakan, misalnya dalam kalimat *waḥḥada Allāh*, artinya ia mengesakan Allah¹³ Dari kata inilah timbul kata *wāḥid*, *waḥīd*, *waḥd* (waḥdahu, waḥdaka, waḥdî) dan lain sebagainya. Al-Aṣḥāhānī menjelaskan bahwa jika lafazah *al-*

¹⁰ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997), 954. Lihat Juga al-Rāghib al-Aṣḥāhānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1431 H./2010 M.), 344.

¹¹ Shekh Muhammad al-Ghazali, *Induk al-Qur'an*, penerjemah Abad Badruzzaman (Jakarta: Cedikia, 2003), 58.

¹² M. Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi Hidup bersama al-Qur'an* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2013), 461-462.

¹³ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997), 1542.

wahdah disifatkan kepada Allah, maka berarti “Dialah Allah yang tidak dapat dibagi-bagi dan diperbanyak.¹⁴

Tauhid merupakan pokok keyakinan yang paling mendasar dan syiar terpenting dalam Islam. Ajaran pertama yang dijelaskan oleh para nabi untuk masyarakat adalah keyakinan tentang keesaan Tuhan, yang dituangkan dengan kalimat *La Ilaha Illallah* (tidak ada Tuhan selain Allah).

Menurut Mohd Shukri Hanapi bahwa tauhid adalah asas keimanan dan keyakinan manusia kepada Allah SWT dibuktikan dengan dua hal, yaitu pertama, keyakinan bahwa Allah SWT satu-atunya Pencipta, Pemilik dan Penguasa mutlak seluruh alam. Perkara pertama ini merupakan tauhid Rububiyah, kedua, keyakinan bahwa Allah SWT satu-sastunya yang berhak disembah dan diataati. Perkara kedua ini merupakan tauhid Uluhiyah. Namun selain dua perkara ini terdapat pandangan yang berbeda dengan yang dikemukakan oleh Ibnu Taimiyah bahkan para pengkaji tauhid lainnya seperti Yanuhar Ilyas, Hamim Ilyas, dan Daud Rasyid.

Ibnu Taiymiyah sebagaimana dikutip Syamsul Rijal, menjelaskan bahwa tauhid meliputi keyakinan Rububiyah, Uluhiyah dan Asma' wa al-Sifat Allah SWT.¹⁵ pandangan Ibnu Taimiyah ini sejalan dengan pandangan Fakhruddin al-razi, Abu Hasan al-Asy'ari, al-Shahrastani, Abu hamid al-

¹⁴ Al-Rāghib Aṣḥānīy, *al-Mufradāt fī Ghārīb al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1431 H./2010 M.), 530.

¹⁵ Syamsul Rijal, “Konsep Epistimologi Tauhid Ismail Raji al-Faruqi” (Disertasi -- UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007),

Ghazali, dan Muhammad Abduh mengenai tauhid. Mereka berpandangan bahwa tauhid yakni yakin kepada Allah Yang Mahaa Esa secara mutlak dengan segala sifat Uluhiyyah, Rububiyyah, dan Asma' wa al-Sifat-Nya.

Sa'id Abdussattar sebagaimana dikutip Daud Rasyid menjelaskan bahwa *tauhid* yang diperintahkan Allah kepada manusia utk dipegang erat adalah aqidah universal (*shāmilah*). Maksudnya, akidah yang mengarahkan seluruh aspek kehidupan dan tidak mengotak-ngotakannya. Aspek kehidupan tersebut hanya dipandu oleh satu kekuatan, yaitu tauhid.¹⁶

Lanjut Daud Rasyid menjelaskan bahwa berdasarkan hakikat dan maknanya, tauhid berdiri di atas tiga kriteria, yang *talāzum* (simbiosis mutualisme), satu sama lain tak terpisahkan. Kalau terjadi kesenjangan pada salah satu sendi di atas akan mengakibatkan kefatalan pada bagian yang lain. Ketiga kriteria tersebut adalah:

a. Tauhid Rubūbiyyah, yaitu melekatnya semua sifat-sifat *ta'thīr* (yang mengandung unsur atau pengaruh) pada Allah SWT, umpamanya sifat pencipta, pemberi rezeki, pengatur alam, yang menghidupkan, mematikan, pemberi petunjuk, dan sebagainya. Dari defenisi tersebut dapat diketahui bahwa makna *rububiyah* ini, berikut segala konsekuensinya, tidak mungkin dimiliki secara sempurna dan hakiki oleh siapapun, selain dari Allah

¹⁶ Daud Rasyid, *Islam Berbagai Dimensi* (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), 17.

SWT.¹⁷ dengan demikian, mengimani Allah dengan rububiyah artinya meyakini dan mempercayai bahwa hanya Allah-lah satu-satunya yang berhak menciptakan, mengatur, menguasai, memberi rezeki, yang maha berkuasa atas segalanya. Hal ini dapat dipahami dari firman Allah SWT. QS. al-Zumar/39:62, QS. al-Fatihah/1:2, QS. al-A'raf/7:54, dll.

- b. Tauhīd Ulūhiyah. Kata *ulūhiyah* terambil dari kata *ilāh* yang berarti yang disembah dan yang dita'ati. Kata ini digunakan untuk menyebut sembah yang hak dan yang batil. Untuk sembah yang hak, terlihat misalnya dalam firman Allah SWT.

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ...

“Allah, tidak ada tuhan selain Dia. Yang Mahahidup, Yang terus menerus mengurus (makhluk-Nya),...” (QS. al-Baqarah/2: 255)

أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ...

“Maka pernahkah kamu melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya?... (QS. al-Jathiyah/45:23)

Yang paling sering digunakan kata *ilāh* tersebut adalah untuk sembah yang hak, sehingga maknanya menjadi Dzat yang disembah sebagai bukti kecintaan, penggunaan, dan pengakuan atas kebesaran-Nya. Dengan demikian, kata *ilāh* mengandung dua makna, yaitu ibadah dan ketaatan.

Jadi, tauhid *Ulūhiyah* maksudnya hanya Allah SWT semata-mata yang berhak diperlakukan sebagai tempat khudhu' (tunduk) oleh hamba-Nya dalam beribadat dan taat. Dengan kata lain, tidak ada yang berhak dipatuhi

¹⁷ Ibid., 18-19.

secara mutlak selain Allah SWT. semua manusia adalah hamba Allah. Hamba yang betul-betul berlaku dan berpenampilan sebagai hamba. Bukan hamba yang berlagak sebagai “raja”. Manusia tidak berhak memperbudak manusia lainnya, dengan alasan apapun.

- c. Tauhid al-Hakimiyah. Pada dasarnya konsep ini sudah terkandung dalam pengertian “Uluhiyah”, tapi masih bersifat global. Tujuan pemisahan elemen ini, agar lebih menonjolkan ke-*hakimiyah*-an Allah secara tersendiri, karena zaman post modern ini, konsep ini mulai pudar dan kabur dalam pandangan sebagian besar umat Islam, khususnya setelah runtuhnya kekuasaan Islam yang formal, dan mereka telah dikuasai sepenuhnya oleh sistem-sistem yang beraliansi ke Barat.¹⁸

Sedangkan Sayyid Quṭb berpendapat bahwa pengabdian diri kepada Allah SWT merupakan akar tunjang dan rukun pertama dalam aqidah Islamiyyah yang dijelmakan dalam pengakuan : *Lā Ilāha Illā Allāh* (Tiada Tuhan selain Allah). Sedangkan ajaran yang berasal dari Rasulullah SAW berupa cara menjalankan dan melaksanakan pengabdian tersebut merupakan kebahagiaan kedua daripadanya yang dijelmakan dalam pengakuan: Muhammad adalah utusan Allah (Muhammad Rasulullah).¹⁹

Lanjut Quṭb berpendapat bahwa akidah Islam tidak hanya memperhatikan dan mengurus segi spiritual seseorang tapi meremehkan segi-

¹⁸ Ibid., 21. Lihat juga, Rahman, Yusuf. Aqidah Sayyid Quṭb (1906-1066) dan Penafsiran Sastrawi Terhadap al-Qur’an. *Jurnal Tsaqafah*, Vol.7 No.1 (2011), 69-88.

¹⁹ Sayyid Quṭb dan Abul A’la Maududi, *Manhaj Hidup Muslim*, w.w.w. Bahan Tarbiyah.info.

segi fisik dan mentalnya, segi perbuatannya tapi mengabaikan syari'atnya. Akidah Islam tidak hanya memperhatikan manusia sebagai individu tanpa mengindahkannya sebagai masyarakat, atau memperhatikan kehidupan pribadinya tanpa mengacuhkan tatanan pemerintahannya serta hubungan negara dan masyarakatnya dengan negara-negara dan masyarakat lainnya di dunia.²⁰

Islam datang untuk mengembalikan manusia kepada tujuannya. Untuk menjadikan bahwa kekuasaan inilah satu-satunya kekuasaan yang menjadi sumber pengambilan dari pertimbangan dan nilainya. Dari sini jugalah ia menerima adanya dan kehidupannya. Kesinilah ia mempunyai hubungan dan ikatan. Ia timbul karena iradat dan kehendakNya. Dan kepada-Nya ia akan kembali.²¹

Akidah Islam adalah suatu pemikiran yang lengkap menyeluruh, yang jaringannya dalam kehidupan manusia bagaikan jaringan urat syaraf yang menjelajahi tubuh setiap makhluk hidup. Akidah berpegang pada metode yang jelas terpenuhi perasaan manusia, langsung menuju hati dan akal tiap orang, memberi kepuasan menuju pengetahuan tentang ada Yang Mutlak. Bahwa akidah dalam pandangan Sayyid Quṭb tidak terpisahkan dari setiap sistem dan

²⁰ Sayyid Quṭb, *As-Salām al-'alami wa al-Islām*, terj. Tim Penerjemah Pustaka Firdaus, *Islam dan Perdamaian Dunia*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987). Karya Sayyid Quṭb ini, dalam edisi Indonesia diterjemahkan oleh Tim Pustaka Firdaus. Buku ini juga telah diterjemahkan dalam edisi bahasa Indonesia dengan judul berbeda yaitu "Jalan Pembebasan, Rintisan Islam Menuju Perdamaian Dunia" oleh Shalahuddin, Yogyakarta: Press, 1985), dan diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris *Islam and Universal Peace* oleh Muslim Youth Movement of Malaysia tahun 1979.

²¹ Sayyid Quṭb, *Ma'ālim Fī al-Ṭarīq* (Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1399 H./1979 M.), 136.

sendi kehidupan. Akidah itu menghimpun setiap kehidupan. Tidak dibatasi hanya pada persoalan-persoalan ibadah saja.²²

Dalam al-Qur'an disebutkan bahwa keterangan tentang tauhid yang diajarkan oleh para nabi dan rasul secara umum dibagi menjadi empat bagian bagian, yaitu 1) fitrah manusia merupakan agama tauhid, 2) Islam satu-satunya agama tauhid, 3) semua nabi beragama tauhid (Islam) dan 4) semua rasul membawa ajaran agama tauhid. Sedangkan secara khusus ajaran tauhid yang dibawa oleh Nabi Ibrahim, Nabi Ishaq, dan Luqman al-Hakim dapat dilihat dalam tabel 1 pada halaman lampiran.

2. Penafsiran Nilai Tauhid dalam Kisah Para Rasul dan Hamba yang Salih (A'bd al-Ṣālih)

Al-Qur'an, dengan berbagai redaksi dalam memurnikan akidah manusia dari berbagai noda syirik, meluruskan perilaku mereka dengan menjadikan tauhid sebagai dasar dan tujuannya. Karena perilaku lahiriyah tidak akan berjalan lurus jika akidah batiniyah tidak sehat. al-Qur'an juga telah memperluas wilayah tauhid dalam diri manusia, sehingga mereka merasa iba dengan kaum musyrik yang membangun masa depan mereka jauh dari kehendak Allah.²³

Berbicara dalam konteks ketauhidan yang diproklamirkan semua nabi beragama tauhid (Islam) dan semua rasul membawa ajaran agama tauhid. Ada

²² Ibid., 245.

²³ Sheikh Muhammad al-Ghazali, *Induk al-Qur'an*, penerjemah Abad Badruzzaman (Jakarta: Cedikia, 2003), 58.

raturan ayat maupun surat yang menjelaskan tentang hal ini, tapi penulis di sini hanya memaparkan sebahagian kisah para nabi yang terdapat dalam al-Qur'an menjadi titik tekan pembahasan dalam *item* ini diantaranya adalah Nabi Ibrahim dan Ishaq serta Luqman al-Hakim. Ajaran tauhid kedua nabi dan Luqman al-Hakim tersebut dapat dilihat di tabel 2 pada lampiran disertasi ini.

a. Nilai Tauhid dalam Kisah Nabi Ibrahim a.s.

Nabi Ibrahim a.s diceritakan pada beberapa tempat dalam al-Qur'an untuk seluruh bidang kehidupan, baik mengenai tauhidnya, ibadahnya maupun mu'amalahnya.²⁴ Kisah Ibrahim ditampilkan sebanyak 186 ayat dalam 25 surat.²⁵ Dan hampir setiap surat memiliki versi sendiri. Untuk lebih

²⁴ Nabi Ibrahim lahir di Urkasdim daerah Damaskus (sebelah Selatan Babylon), daerah yang subur dan penduduknya hidup makmur, nyaman dan bahagia. Segala bentuk kemewahan bisa mereka dapatkan dengan mudah, namun mereka tidak mensyukurinya. Ia adalah anak tertua pasangan Azār (tarikh) bin Nahūr (ketika berusia 75 tahun) dan Buna Binti Kartiba bin Karisi. Salah seorang dari bani Arfahshadh bin Sam bin Nūh. Ibrāhīm memiliki dua saudara kandung, Nahūr bin Azār dan Haran bin Azār, Ayah Nabi Luṭ a.s. (bukan Haran bin Nahūr, bapak Siti Sarah, isteri Nabi Ibrahim a.s.). Nama lengkapnya adalah Ibrāhīm bin Azār atau Tarīkh (250) bin Nahūr (148) bin Sarugh (230) bin Raghu (239) bin Faligh (439) bin Abir (464) bin Salih (433) bin Afrakhshadh (438) bin Sam (438) bin Nūh (1.780 tahun). Ayah Nabi Ibrahim (Azār) adalah seorang pembuat patung sekaligus penyembahnya. Ibrahim yang telah mendapatkan hidayah dari Allah, merasa gelisah dengan keyakinan ayahnya. Melihat kondisi tersebut, Ibrahim lantas mengajak ayah dan kaumnya untuk beribadah kepada Allah dan meninggalkan penghambaan pada berhala. Akan tetapi ajakan tersebut tidak mendapatkan respon positif. Akhirnya Ibrahim pun menghancurkan berhala yang paling besar, karena ia merasa terpukul dan terluka terhadap penolakan dan penentangan ayahnya. Walaupun demikian, ia tidak putus asa meneruskan dakwahnya mengajak umat kepada kebenaran. Bahkan penolakan ayahnya itu memperkuat tekadnya menyeru umat ke jalan tauhid, jalan kebenaran, yang akan menyelamatkan mereka di dunia dan akhirat. Lihat K.R.M.T.H. Murdodiningrat, *Kisah Teladan 25 Nabi dan Rasul Dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 313; Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika al-Qur'an: Makna di Balik Kisah Ibrahim* (Yogyakarta: LkiS, 2009), 32. Lihat juga Syekh M.A. Jadul Maula, *Great Stories of The Qur'an*, Penerjemah Abdurrahman Assegaf (Jakarta: Zaman, 2015), 73. Lihat juga, Mahir Ahmad Agha, *al-Yahūd Fitnat al-Tārīth*, Penerjemah Yodi Indrayadi (Jakarta: Qisthi Press, 2010), 13-14.

²⁵ Ayat-ayat yang berbicara tentang Kisah Nabi Ibrāhīm dapat dijumpai antara lain dalam al-Qur'an, 2:124-125, 130, 133, 135-136, 140, 258; al-Qur'an, 3: 23, 65, 67-68, 84, 95, 97; al-Qur'an, 4: 54, 125, 163; al-Qur'an, 6:74, 76-81, 83-84, 161; al-Qur'an, 9: 70, 114; al-Qur'an, 11: 73, 75; al-Qur'an, 12: 6; al-Qur'an, 16: 120-123; al-Qur'an, 19: 41, 47; al-Qur'an, 21:51-53, 56-57, 67; al-Qur'an, 26: 89-73,75,

fokus dalam pembahasan ini, maka ayatnya dibatasi seputar QS al-Baqarah/2:135, QS. al-Nahl/120-123. QS. al-An'ām/6: 161-165 yaitu:

وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ.

“Dan mereka berkata: "Hendaklah kamu menjadi penganut agama Yahudi atau Nasrani, niscaya kamu mendapat petunjuk". Katakanlah : "Tidak, melainkan (kami mengikuti) agama Ibrahim yang lurus. dan bukanlah Dia (Ibrahim) golongan orang musyrik". (QS al-Baqarah/2:135)²⁶

Qutb menjelaskan bahwa ayat 135 di atas turun ketika orang-orang Yahudi mengatakan “Hendaklah kamu menjadi penganut agama yahudi niscaya kamu mendapat petunjuk”, dan orang-orang Nasrani pula mengatakan “Hendaknya kamu menjadi penganut agama Nasrani niscaya kamu mendapatkan petunjuk”, kemudian Allah Swt menggabungkan kedua perkataan golongan ini untuk memberikan pengarah dan solusi supaya orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak salah kaprah dalam memahami ajaran yang paling benar dianut dan dimurnikan. Oleh karenanya Nabi SAW, diutus untuk menanggapi perkataan orang Yahudi dan Nasrani dalam memberikan arahan agar semuanya dengan satu kalimat atau dengan lafaz tauhid, maka turunlah surat al-Baqarah ayat 135 tersebut.²⁷

Kemudian diperintahkan orang-orang muslim untuk memproklamirkan kesatuan dan keesaan besar bagi agama tauhid ini yaitu Islam, sejak era Nabi

78-80, 83-85, 87; al-Qur'an, 29: 16-17, 25, 27; al-Qur'an, 37: 83-84, 88,102, 104-105, 108-111, 113, al-Qur'an, 38: 45-47; al-Qur'an, 43: 28; al-Qur'an, 53: 37; al-Qur'an, 57:26; al-Qur'an, 60: 4; al-Qur'an, 14: 35-37.40, dan al-Qur'an, 22: 27, 78.

²⁶ Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: CV. Al-Waah, 1989 M.), 34.

²⁷ Disamping al-Qur'an, 2: 135 tersebut, juga terdapat dalam al-Qur'an, 3: 67. Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1425 H./2004 M.), Jilid I, 117.

Ibrahim bapaknya para nabi sampai pada Nabi Isa, bahwa agama tauhid (Islam) adalah agama yang diridhai dan paling benar diantara semua agama dan sekaligus merupakan agama terakhir, dan proklamirkanlah kepada ahli kitab untuk mengimani dan percaya agama yang benar-benar dari tuhan.²⁸

Keterangan di atas, senada dengan yang diceritakan Allah tentang kisah Ibrahim dalam menyebarkan agama tauhid dalam QS. al-An'ām ayat 161-165 yang berbunyi:

قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ.
 قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ {162} لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ
 أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ {163} قُلْ أَعْبُدُوا اللَّهَ أُنْبِيًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ
 كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ
 تَخْتَلِفُونَ {164} وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ
 لِيُنَبِّئُكُمْ فِي مَاءِ آتَانَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ {165}

161. "Katakanlah: "Sesungguhnya aku telah ditunjuki oleh Tuhanku kepada jalan yang lurus, (yaitu) agama yang benar, agama Ibrahim yang lurus, dan Ibrahim itu bukanlah termasuk orang-orang musyrik"²⁹ 162. Katakanlah: sesungguhnya sembahyangku, ibadatku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam 163. Tiada sekutu bagi-Nya; dan demikian itulah yang diperintahkan kepadaku dan aku adalah orang yang pertama-tama menyerahkan diri (kepada Allah)". 164. Katakanlah: "Apakah aku akan mencari Tuhan selain Allah, padahal Dia adalah Tuhan bagi segala sesuatu. Dan tidaklah seorang membuat dosa melainkan kemudharatannya kembali kepada dirinya sendiri; dan seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain. Kemudian kepada Tuhanmulah kamu kembali, dan akan diberitakan-Nya kepadamu apa yang kamu perselisihkan". 165. Dan Dialah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya

²⁸ Ibid., 118.

²⁹ Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an*, 216.

Tuhanmu amat cepat siksaan-Nya dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.(QS. al-An'am/6:161-165).

Penulis melihat, bahwa kelima ayat terakhir Surah al-An'am QS al-Baqarah/2:135, QS. al-An'am/6: 161, QS. al-Nahl/120-123. di atas, sangat erat kaitannya dengan ayat-ayat di awal surat, yaitu sama-sama membahas tentang tauhid dan syari'ah, yang dalam hal ini Qutb menyebutnya dengan tauhid *Hakimiah*. Di awal surat Qutb menjelaskan bahwa musyrik Arab yang menjadi sasaran surat ini, sama sekali tidak mengingkari keberadaan Allah, bahkan mereka dengan tegas mengakui keberadaan Allah yang mencipta, memberi rezeki, menguasai seluruh alam, menghidupkan dan mematikan dan banyak sifat lainnya.³⁰

Sedangkan pada akhir surat al-An'am (ayat 161-165), Qutb menjelaskan bahwa ayat tersebut di atas, menjelaskan tentang penyerahan diri Nabi Ibrahim kepada Allah secara total dan atau berkaitan masalah *Tasyri'* dan *hakimiah*, didatangkan tasbih yang menggelegar, dalam menyampaikan ajaran tauhid untuk menggembirakan jiwa-jiwa dekat kepada Allah, diindahkan dengan penjelasan yang sangat tegas dan pasti. Penggunaan redaksi yang dalam dengan sugesti dalam setiap ayat dengan lafal, "*katakanlah*", "*katakanlah*", *katakanlah*' kedalam hati sanubari manusia sangat menyentuh dalam setiap pesan yang termuat dalam ayat, sehingga terjadi sentuhan-sentuhan yang menggelegar untuk manusia supaya

³⁰ Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Jilid II., 1031.

tergetar hati sanubarinya yaitu ajaran tauhid, yaitu tauhid *shirath* dan agama.³¹

Tauhid yang diarahkan menuju jalan keselamatan dan ketentraman hati dalam setiap tindak dan tanduk setiap manusia yaitu *tauhid illah* dan *Rabb*, *tauhid ubudiah* serta ibadah, yang selalu sinkron dengan pandangan yang menyeluruh kepada wujud yang memelihara setiap manusia.³²

Lebih jauh Quṭb menegaskan bahwa ayat ini merupakan pengumuman yang memberikan pengertian syukur, menumbuhkan dan memantapkan keyakinan. Artinya keyakinan yang mengantarkan kepada pondasi ibadah baik secara lahiriyah dan maknawinya, serta menghubungkan dan atau mendekatkan kepada yang memberikan keyakinan atau petunjuk. Hubungan rububiyah yang mengatarkan dan atau mengarahkan sekaligus mengantar manusia untuk memelihara dan menguasai diri, sekaligus mengantarkan setiap manusia menuju jalan yang lurus yakni *sirāṭ al-Mustaqim* yang akan mengantarkan manusia kepada kebahagiaan dunia dan akhirat, yaitu agama yang benar, ia adalah agama tauhid atau agama Allah yang sudah lama, semenjak agama tauhid yang dibawa oleh Ibrahim a.s. yang penuh dengan berkah, mukhlis dan selalu kembali kepada Tuhannya.³³

Lebih lanjut lagi mengenai ajaran tauhid yang disiarkan oleh Nabi Ibrahim a.s, Allah berfirman dalam QS. Al-Naḥ/16: 120-123 yang berbunyi:

³¹ Quṭb, *Fī Zilāl*, Jilid III, 1340.

³² *Ibid.*, 1341.

³³ Quṭb, *Fī Zilāl*, Jilid I, 255.

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَّمِنَ الْيَكُوفِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ . شَاكِرًا لِّأَنْعَمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ . وَعَآئِنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ . ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعِ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ .

“Sesungguhnya Ibrahim adalah seorang imam yang dapat dijadikan teladan lagi patuh kepada Allah dan hanif. Dan sekali-kali bukanlah dia termasuk orang-orang yang mempersekutukan (Tuhan). (lagi) yang mensyukuri nikmat-nikmat Allah. Allah telah memilihnya dan menunjukinya kepada jalan yang lurus. Dan Kami berikan kepadanya kebaikan di dunia. Dan sesungguhnya dia di akhirat benar-benar termasuk orang-orang yang saleh. Kemudian Kami wahyukan kepadamu (Muhammad): "Ikutilah agama Ibrahim seorang yang hanif" dan bukanlah dia termasuk orang-orang yang mempersekutukan Tuhan.”³⁴

Sayyid Qutb dalam Tafsir *Fī Zilāl al-Qur’ān* menjelaskan bahwa ayat di atas merupakan penggambaran terakhir Nabi Ibrahim ketika menyebarkan agama tauhid islamiyah disamping menegaskan bahwa Nabi Ibrahim adalah sosok suri teladan sejati. Ayat ini juga klaiman kaum musyrik Quraisy bahwa mereka menganut *millah* Ibrahim dengan cara dan praktek mengharamkan apa-apa yang mereka haramkan atas diri mereka sendiri dan menjadikan *ilah-ilah* mereka., maka turunlah QS. al-Nahl 120.³⁵

Lanjut Qutb menjelaskan bahwa ayat di atas juga menggambarkan sosok Nabi Ibrahim sebagai panutan hidayah, ketaatan, rasa syukur dan kembali kepada Allah, dalam ayat tersebut bahwa Ibrahim adalah seorang *ummat*. Lafal ini mengandung arti bahwa Ibrahim setara dengan “umat yang sempurna” karena penuh dengan kebaikan, ketaatan dan keberkahan.

³⁴ Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur’an*, 420.

³⁵ Qutb, *Fī Zilāl*, Jilid IV, 2200.

Mungkin juga mengandung arti bahwa ia adalah sosok imam dan suri tauladan dalam kebaikan.

Penjelasan Qutb mengenai ayat 121, Ibrahim “mensyukuri nikmat-nikmat Allah” dengan ucapan dan perbuatannya, berbanding terbalik dengan kaum musyrikin yang mengingkari nikmat Allah dengan ucapan dan prakteknya mereka mengingkari dan mengufurinya dengan amal mereka. Mereka menyekutukan tuhan yang telah memberikan rizki kepada mereka dengan cara menyeru sesembahan-sesembahan lain selain Allah. Mengharamkan nikmat-nikmat Allah yang diberikan kepada mereka hanya untuk mengikuti ajakan angan-angan dan hawa nafsu semata.³⁶

Pada akhir ayat 121 dijelaskan bahwa “Allah telah memilihnya dan menunjukinya kepada jalan yang lurus”, yaitu jalan tauhid yang bersih dan lurus, itulah sosok gambaran Nabi Ibrahim yang disenangi kaum Yahudi dan diminta berkahnya oleh kaum musyrikin, kemudian Kami wahyukan kepadamu (Muhammad): "Ikutilah agama Ibrahim seorang yang hanif" dan bukanlah dia termasuk orang-orang yang mempersekutukan Tuhan”.

Dalam QS. al-Nahl ayat 123 di atas, Qutb menjelaskan bahwa sosok Nabi Ibrahim yang digambarkan pada ayat tersebut merupakan penyambung segala yang terputus dari akidah tauhid. Konteks ayat ini kembali menekankan bahwa Nabi Ibrahim itu “bukanlah dia termasuk orang-orang yang mempersekutukan Tuhan.” Hubungan yang hakiki adalah hubungan

³⁶Ibid., 2201.

agama yang baru sedangkan, pengharaman hari sabtu itu khusus untuk orang yahudi yang memperseliskannya, bukan bagian dari agama Nabi Ibrahim, bukan pula bagian dari agama Nabi Muhammad Saw, yang meniti konsep Nabi Ibrahim a.s.³⁷

Menurut peneliti, penafsiran Sayyid Qutb di atas, terlihat bahwa ia lebih cenderung menafsirkan ayat-ayat terkait dengan tersebut lebih kepada tauhid *hakimiyah*.³⁸ Karena sama-sama menjelaskan tentang penyerahan diri Nabi Ibrahim kepada Allah secara total, tanpa tendensi apapun. Untuk memperjelas pemahaman ayat-ayat tersebut, maka perlu dikemukakan ayat-ayat yang membahas tema yang sama.

Terdapat beberapa ayat yang senada dengan ayat-ayat tersebut di atas yang menjelaskan tentang tauhid *hakimiyah* menurut penafsiran Sayyid Qutb, yaitu pada QS. al-Nisā’/4: 65,³⁹ QS. Al-Mā’idah/6: 44, 45, 47-50.⁴⁰

³⁷ Ibid., 2222.

³⁸ Tauhid Hakimiyah adalah tauhid atau kepercayaan bahwa hukum yang berhak diterapkan di dunia ini hanyalah hukum Allah. Selain hukum Allah dianggap taghut dan jahiliyah. Ia layak untuk ditinggalkan bahkan diperangi. Allahlah al-Ḥakīm, Tuhan manusia yang punya hak untuk menurunkan aturannya bagi umat manusia. Tugas manusia hanya menjalankan hukum Allah itu sesuai dengan maslahat manusia.

³⁹ Ayat yang dimaksud adalah:

(فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا)

“Maka demi Tuhanmu, mereka tidak beriman sehingga mereka bertahkim kepadamu dalam segala perselisihan diantara mereka. Kemudian mereka tidak merasa keberatan dalam hatinya menerima hukummu (putusanmu) dan mereka sepenuhnya menyerah kepadamu” (QS. al-Nisā’: 65)

⁴⁰ Ayat tersebut adalah:

(وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)

“Dan barangsiapa yang tidak berhukum dengan apa yang telah Allah turunkan, maka mereka itu orang-orang kafir” (QS. Al-Mā’idah/5: 44)

(وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ)

“Dan barangsiapa yang tidak berhukum dengan apa yang telah Allah turunkan, maka mereka itu orang-orang zalim”. (QS. Al-Mā’idah/5:45).

(وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)

Kalau diperhatikan surat al-Ma'idah ayat 44, 45 dan 47 di atas, ayat – ayat tersebut bernada mirip yaitu ”barang siapa yang tidak berhukum dengan hukum yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang kafir, orang Zalim, dan orang fasiq. Untuk memahami ayat tersebut di atas, maka perlu ditelusuri Asbab al-Nuzul-nya dan munasabah (korelasin)nya dengan ayat-ayat lain.

Sebab turunnya ketiga ayat tersebut di atas, terkait dengan pengingkaran orang-orang yahudi terhadap hukum Allah dalam soal rajam. Pada suatu waktu kaum Yahudi mengutus orang untuk bertanya kepada Rasulullah, minta fatwa tentang sepasang laki-laki dan perempuan yang telah berbuat zina dengan harapan mendapat hukuman yang meringankan sesuai dengan hukum yang mereka tetapkan yaitu pezina itu dijemu dan dipukul. Namun, jika nabi memberi fatwa agar pezina itu dihukumrajam, maka fatwa itu harus diabaikan. Dengan demikian, maka turunlah ayat 41-45 tersebut sebagai peringatan agar selalu menegakkan hukum-hukum yang diturunkan Allah SWT..⁴¹ dan ayat tersebut menurut para mufassir sepakat

“Dan barang siapa yang tidak berhukum dengan apa yang telah Allah turunkan, maka mereka itu orang-orang fasik”) QS. Al-Mā'idah/5: 47

﴿فَأَحْكُمْ بِبَيْنِهِمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾

“Maka putuskan hukum di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan jangan menuruti hawa nafsu mereka untuk meninggalkan kebenaran yang telah diturunkan padamu...”(QS. Al-Mā'idah/5: 48)

﴿وَأَنْ أَحْكُمْ بِبَيْنِهِمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾

“Dan hendaklah kamu semua memutuskan hukum di antara mereka menurut apa yang telah diturunkan oleh Allah (Al-Quran) dan jangan menuruti hawa nafsu mereka. Dan berhati-hatilah jangan sampai mereka mempengaruhi untuk meninggalkan sebagian apa yang diturunkan oleh Allah kepadamu” (QS. Al-Mā'idah/5: 49)

⁴¹ H.A.A.Dahlan dan M. Zaka alfariisi, *Asbabun Nuzul*, 195.

bahwa “janji” dalam ketiga ayat tersebut mencakup orang-orang Yahudi mengenai pengingkaran mereka terhadap pelaksanaan hukum Rajam, walaupun ada di dalam kitab taurat, pelanggaran mereka terhadap janji Allah, serta penyimpangan terhadap ajaran kitab mereka. Hal ini dapat disimak dalam QS. al-Baqarah/2: 84-85.⁴²

Dalam tafsir al-Thabary dijelaskan bahwa makna ayat tersebut adalah “sesungguhnya orang yang menentang (*jahada*) apa yang Allah turunkan, maka ia telah kafir. Tapi orang yang mengakui hukum Allah tapi tidak menerapkannya, adalah orang yang zalim dan fasik. Al-Thabari juga meriwayatkan dari Abu Shalih, ia berkata, ”tiga ayat dalam surat al-Mā'idah (ayat 44,45 dan 47) sama sekali tidak menyangkut orang Islam, tetapi ayat-ayat itu adalah menyangkut orang-orang kafir.”⁴³

Al-Qurtubi dalam tafsirnya menjelaskan bahwa ketiga ayat tersebut, diturunkan kepada orang-orang kafir sebagaimana diriwayatkan oleh imam Muslim dari al-Barra'. Adapun seorang Muslim yang melakukan pelanggaran dosa besar, ia bukanlah kafir. Dikatakan juga bahwa pada ayat tersebut ada yang tidak disebut secara tersurat, yakni mereka yang tidak menerapkan

⁴² Ayat yang dimaksud adalah:

وإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَسْهَوُونَ.

“Dan (ingatlah), ketika Kami mengambil janji dari kamu (yaitu): kamu tidak akan menumpahkan darahmu (membunuh orang), dan kamu tidak akan mengusir dirimu (saudaramu sebangsa) dari kampung halamanmu, kemudian kamu berikrar (akan memenuhinya) sedang kamu mempersaksikannya.

⁴³ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āyi al-Qur'ān* (Bayrūt: Mu'assasah al-Risālah, 1420), jilid X, 357.

hukum yang Allah turunkan karena mengingkari al-Qur'an dan menentang rasul-Nya, maka ia adalah seorang yang kafir.

Menurut Ibnu Mas'ud dan al-Hasan sebagaimana dikutip al-Qurtubiy, ayat tersebut berlaku umum bagi siapa saja yang tidak menerapkan hukum yang Allah turunkan karena menentang Allah dan hukum-hukumnya, baik kaum muslimin, Yahudi, Nasrani, dan atau Musyrik. Adapun yang melakukan kemaksiatan karena tidak yakin bahwa ia sebenarnya telah melakukan pelanggaran, maka ia termasuk orang muslim yang fasik yang perkaranya ada di tangan Allah, yakni diazab atau diampuni sesuai dengan kehendak-Nya.⁴⁴

Senada dengan penjelasan di atas, al-Razi menjelaskan makna ayat 44-45 di atas bahwa firman Allah “barang siapa yang tidak memutuskan hukum menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka adalah orang kafir”, hanya berlaku bagi mereka yang hatinya dan lidahnya mengingkari dan menentang hukum-hukum Allah. Adapun mereka yang hati dan lidahnya mengakui (hukum-hukum Allah), tetapi ia melanggar apa yang ada dalam hatinya, orang tersebut sebenarnya meyakini hukum Allah namun meninggalkannya dalam tindakan. Nah orang seperti ini kata al-Razi tidak dapat dikatakan sebagai kafir.⁴⁵

⁴⁴ Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1414 H./1993 M.), jilid I, 1714.

⁴⁵ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr* (Bayrūt: Dār Ihyā' al-Turāth, 1995 M/1415 H), jilid VI, 68.

Berbeda dengan Sayyid Qutb, ia menjelaskan bahwa siapa saja yang tidak memutuskan perkara dengan apa yang diturunkan Allah, maka dia adalah orang kafir karena menolak *uluhiyah* Allah SWT dengan hak prerogatif -Nya untuk membuat syari'at dan peraturan bagi hamba-hambanya. Sebaliknya, orang yang mengaku memiliki hak *uluhiyah* itu dengan mengaku memiliki hak membuat syariat dan hukum buat manusia disebut juga *zalim*. Karena ia membawa manusia kepada syari'at selain syari'at Tuhan mereka yang baik dan dapat memperbaiki keadaan-keadaan mereka. Kalau hal tersebut terjadi, yaitu hukum buatan manusia untuk manusia, maka oleh Sayyid Qutb itulah yang disebut dengan *jahiliah*. Itu artinya *ubudiyah* (pengabdian) manusia terhadap manusia, keluar dari *ubudiyah* kepada Allah dan menolak *uluhiyah* Allah. Kebalikan dari penolakan ini adalah mengakui *uluhiyah* sebagaimana manusia dan hak *ubudiyah* bagi mereka selain Allah.

Qutb juga melihat dari segi ilmu nahwu yang menunjukkan bahwa itulah yang disebut kesatuan *musnad ilaih* dan *fi'il syarat*. Bahwa jawab syarat yang kedua dan ditambah jawab syarat yang pertama, kembali kepada *musnad 'ilaih* yaitu "man" yang berarti "barang siapa" atau "siapa saja" yang menunjukkan kemutlakan dan keumuman.⁴⁶

Berdasarkan penjelasan Sayyid Qutb di atas, maka penghambaan diri hanya kepada Allah satu-satunya, dan merupakan bagian pertama dari rukun pertama dalam akidah Islam yang dilambangkan dengan syahadat *Lā ilāha*

⁴⁶ Qutb, *Fī Zilāl*, Jilid 2, 900.

Illā Allāh dan bagian kedua dari rukun pertama yang dilambangkan dalam syahadat; Muhammad Rasulullah. Dengan demikian penghambaan diri kepada Allah adalah wajib dan penghambaan diri atau kedaulatan rakyat dalam sistem demokrasi adalah *jahiliyah* atau kafir. Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh Quṭb dalam tafsir *Fī Zilāl*, sebagai berikut:

إِنَّ أَخْصَ خِصَائِصِ الْأُلُوهِيَةِ كَمَا أَسْلَفْنَا هِيَ الْحَاكِمِيَّةُ. وَالَّذِي يَشْرَعُ لِمَجْمُوعَةٍ مِنَ النَّاسِ يَأْخُذُ فِيهِمْ مَكَانَ الْأُلُوهِيَةِ وَيَسْتَعْمِدُ خِصَائِصَهَا. فَهَمَّ عَيْبِدَهُ لَا عَيْبِدَ اللَّهَ، وَهَمَّ فِي دِينِهِ لَا فِي دِينِ اللَّهِ. وَالْجَاهِلِيَّةُ لَيْسَتْ فِتْرَةً تَارِيخِيَّةً، إِتْمَاهِي حَالَةٌ تَوْجَدُ كُلَّمَا وَجَدْتَ مَقْوَمَاتَهَا فِي وَضْعٍ أَوْ نِظَامٍ... وَهِيَ فِي صَمِيمِهَا الرَّجُوعُ بِالْحُكْمِ وَالتَّشْرِيعِ إِلَى أَهْوَاءِ الْبَشَرِ، لَا إِلَى مَنْهَجِ اللَّهِ وَشَرِيعَتِهِ لِلْحَيَاةِ. وَيَسْتَوِي أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْأَهْوَاءُ، أَهْوَاءَ فَرْدٍ، أَوْ أَهْوَاءَ طَبَقَةٍ، أَوْ أَهْوَاءَ أُمَّةٍ، أَوْ أَهْوَاءَ جِيلٍ كَامِلٍ مِنَ النَّاسِ. فَكُلُّهَا.. مَا دَامَتْ لَا تَرْجِعُ إِلَى شَرِيعَةِ اللَّهِ.. أَهْوَاءٌ.⁴⁷

Sesungguhnya karakteristik yang lebih spesifik dari sifat keilahian Allah adalah konsep kedaulatan Allah (*al-Ḥākimiyyah Li Allāh*). Dan seseorang yang membuat undang-undang bagi segenap kelompok manusia, maka ia telah mencoba menduduki posisi Tuhan. Rakyat yang mengikutinya adalah budak-budak pemerintah dan bukan hamba Tuhan. Mereka terperangkap dalam agama pemerintah dan bukan dalam agama Allah...". "Jahiliah bukanlah priode tertentu pada masa lalu, tetapi ia dapat mewujudkan pada masa kini, jika karakteristiknya mewujudkan pada sebuah sistem pemerintahan yang kebijakannya dikembalikan kepada hawa nafsu manusia, bukan pada *manhaj* dan *syari'at* Allah, baik hawa nafsu itu hawa nafsu perorangan, kelompok, umat, bangsa, maupun suatu generasi. Semuanya, selama tidak kembali kepada *syari'at* Allah adalah nafsu.

Statemen Quṭb di atas, merupakan penafisrannya sangat erat kaitannya dengan QS. al-Mā'idah tersebut (ayat 44, 45, dan 47). Terkait dengan Dari

⁴⁷ Quṭb, *Fī Zilāl*, Jilid 2, 890-891. Lihat juga Quṭb, *Ma'ālim fī al-Tarīq* (Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1399 H./1979 M.), 83-84.

penafsiran para mufassir di atas, maka jelaslah bahwa titik persoalannya memang berkisar pada ketidaktepatan beberapa kalangan dalam memahami kata kafir dalam surat al-Mā'idah/5:44. Kelompok Ahlussunnah berpendapat bahwa kekufuran yang dilakukan masuk dalam kategori *al-Kufr al-Asghar*, *Kufr al'Amaliy* (kufr maksiat), bukan *al-Kufr al-'Aqli* (keyakinan), sebab mereka tetap beriman kepada Allah sebagai Tuhan, Islam sebagai agama, dan Muhammad sebagai nabi dan rasul.

Muchlis M. Hanafi dalam buku Tafsir Maudhu'i menganalogikan kekufuran yang dimaksud di atas ibarat seorang yang berbuat zina, atau minuman khamar, memakan harta riba atau harta anak yatim, karena menuruti hawa nafsu dan mendahulukan kesenangan duniawi daripada ukhrawi. Pelaku zina tersebut menurut Ahlussunnah, dikategorikan fasik, bukan kafir yang menyebabkannya keluar dari Islam. Begitu pula yang tidak menerapkan hukum Allah, dengan alasan misalnya syari'at Islam tidak lagi cocok untuk masa kini, dan undang-undang produk Barat lebih tepat untuk manusia modern. Mereka tergolong fasik, selama tidak terang-terangan meningkari bahwa itu sebagai bagian dari ajarana agama.

Selain itu, di kalangan Ahlussunnah Waljama'ah, tidak semua kata iman dalam al-Quran atau hadis nabi, berarti konotasinya dengan tauhid yang lawannya adalah kafir. Bisa saja, maksud dari ayat di atas, adalah bahwa pemerintahan yang tidak menerapkan hukum Islam, maka pemerintah Islam tersebut imannya tidak sempurna. Artinya, tidak menerapkan syariat

Islam, bukan penyebab batalnya iman seseorang. Selama ia masih bersyahadat, percaya dengan rukun Islam dan iman, maka ia tetap muslim, tidak boleh diperangi atau dibunuh. Orang muslim, karena darahnya terjaga. Hal ini sesuai dengan hadis Nabi SAW. yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ. (رواه البخاري ومسلم)⁴⁸

Dari Ibnu Umar, semoga Allah meridhai keduanya (Ibnu Umar dan ayahnya) bahwa Rasulullah SAW. bersabda: Aku diperintah untuk memerangi manusia (orang musyrik selain Ahlul Kitab) hingga mereka bersaksi bahwa tidak ada sesembahan yang berhak disembah kecuali Allah dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah, dan menegakkan sholat, menunaikan zakat, jika mereka melakukan hal tersebut, terjagalah dariku darah dan hartanya kecuali dengan hak Islam. Sedangkan perhitungannya di sisi Allah (H.R Bukhari dan Muslim).

Sedangkan konsep kedaulatan tuhan (*tahkimiah*) yang dibangun oleh Sayyid Quṭb adalah sebuah konsep politis berdasarkan penafsiran “tekstual” (harfiyah) terhadap QS. al-Ma’idah/5: 44 dan seterusnya di atas. Padahal secara kontekstual ayat tersebut turun untuk mengkritik kaum Yahudi yang menyembunyikan hukum rajam bagi pelaku zina. Para mufassir seperti al-Tabari (224 H./839 M.-310 H./923 M.), al-Razi (240 H./854 M.-327 H./937 M.), Al-Zamakhshari (467 H./1074 M.-538 H./1143 M.), al-Qurtubi (580 H.-671 H.), al-Baidawi (w. 685 H./1286 H.), dan al-Suyuthi (849 H./1445 M.-

911 H.) sepakat bahwa ayat tersebut turun untuk kaum yahudi. Namun Sayyid Quṭb berbeda penafsirannya dengan para mufassir tersebut di atas. Ia dikatakan mempolitisir ayat untuk mengkafirkan semua umat Islam yang menganut sistem demokrasi.⁴⁹

Di kalangan ulama wahabi juga seperti Shaykh Uthaimin, membagi tauhid menjadi tiga, yaitu tauhid *uluhiyyah*, *rububiyyah* dan tauhid *asma wa sifat*. Sedangkan tauhid *hakimiyah* yang ditambah oleh sebagian ulama dianggap menyesatkan. Pendapat ini juga diamini oleh Shaykh Ṣalih Fauzan. Menurut mereka, bahwa tauhid *hakimiyah* sudah masuk dalam bahasan tauhid *rububiyah*.⁵⁰

Al-Thaqafī dalam kitab *Mulak al-Ta'wīl* sebagaimana dikutip oleh Salim Bahnasawi disebutkan bahwa yang dipepakti tentang ayat-ayat al-Mā'idah tersebut adalah adanya penguat lain dari al-Qur'an dan al-Sunnah terhadap generalisasi dalam ayat tersebut dan yang lainnya. Menurut kami, kata Salim walaupun ayat tersebut turun karena perbuatan dosa dan pelanggaran terhadap hukum rajam dan lainnya, adalah ayat umum untuk

⁴⁹ Pendapat Sayyid Qutub tersebut di atas, banyak diamini oleh kelompok Islam. Aiman adz-Zhawahiri misalnya, ia mendirikan Jamaah Islamiyah (JI) yang mempunyai anggota sangat militan. JI tidak sungkan-sungkan untuk menyerang dan membunuh pejabat Negara karena dianggap taghut dan kafir. Dalam aksinya, JI bahkan sering menggunakan bom bunuh diri dengan menargetkan berbagai instansi pemerintahan, utamanya miter dan polisi. Keyakinan JI, juga diamini oleh kelompok Islam lainnya, seperti Jamaah Takfir wal Hijrah dan ISIS. Dua kelompok ini banyak melakukan berbagai tindakan yang sangat merugikan pemerintahan Islam. ISIS (Negara Islam Irak dan Suriah) bukan saja menargetkan pemerintahan Islam, bahkan kelompok lain yang pro pemerintah dan tidak sejalan dengan gagasan mereka, dianggap menyimpang dan layak untuk diperangi. Penerapan syariah Islam hukumnya wajib. Sayangnya, syariat di sini sesuai dengan perspektif mereka saja sehingga menafikan pandangan dan ijtihad lain dari para ulama. Lihat. <http://almuflihun.com/implikasi-negatif-pembagian-tauhid-hakimiyah/>

⁵⁰ <https://santricendekia.com/tauhid-hakimiyah-khawarij/>. Dunduh tgg 26 januari 2021.

semua orang baik orang bodoh, maupun pelaku maksiat yang mengakui dosanya. Kedua jenis orang ini tidak keluar dari agama karena dosa yang mereka lakukan. Berbeda dengan sekte Khawarij, menggunakan keumuman ayat 44, 45, dan 57 surat al-Mā'idah serta ayat-ayat yang serupa untuk mengkafirkan pelaku dosa besar. Padahal *naṣ-naṣ* tersebut tidak sesuai dengan keyakinan mereka. Orang-orang khawarij ini mengatakan bahwa sifat *kufr* dan *zulm* yang disebutkan lebih awal adalah khusus bagi orang-orang Yahudi, karena orang-orang Yahudilah yang disebut sebelum ayat tersebut.⁵¹

Sesuai dengan keterangan sebelumnya, Tuduhan terhadap pengkafiran Qutb kepada orang-orang Islam di atas, ditolak oleh K Salim Bahnasawi. Dia mengatakan bahwa pengkafiran yang dilontarkan oleh Sayyid Qutb kepada orang-orang muslim adalah fitnah, baik mereka sadari ataupun tidak.⁵²

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pengkafiran kepada orang Islam, pemerintahan Islam, dan siapapun yang tidak menyerahkan dirinya kepada hukum Allah, maka ahlussunnah wa al-jama'ah atau para ulama salaf sepakat bahwa ayat 44, 45, dan 47 surat al-Ma'idah tersebut turun kepada orang yahudi, bukan kepada orang Islam. Berbeda dengan Sayyid Quthb bahwa ayat tersebut turun kepada siapa saja secara mutlak. Penafsiran

⁵¹ K. Salm Bahnasawi, *Fikr Sayyid Qutb fī Mīzān al-Shar'* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), 189.

⁵² *Ibid.*, 202.

Sayyid Quthb seperti itu tentunya dilatarbelakangi oleh kondisi percaturan politik Mesir ketika dipimpin oleh Jamal Abdul Nasheer.

Menurut penulis, untuk mengetahui lebih dalam latar belakang atau faktor penafsiran Quthb seperti penjelasan di atas, maka perlu dilihat dengan pendekatan *hermeneutik* obyektif yang dikembangkan Friedrich Schleiermacher (1768 M.-1834 M.) yang menyebutkan bahwa teks merupakan ungkapan jiwa pengarangnya. Untuk mengetahui maksud pengarang sebagaimana tertera dalam tulisannya, maka solusi bagi penafsir adalah keluar dari tradisi sendiri kemudian masuk ke dalam tradisi penulis teks tersebut hidup. Dalam hal ini boleh dikatakan seolah-olah penulis berada di Mesir pada masa Sayyid Quthb hidup.

Kalau dilihat dari segi sosiohistoris, Tafsir *Fī Zilāl* merupakan karya yang diproyeksikan untuk melawan sistem pemerintahan dan *isme-isme* yang dinilai kafir. Meminjam istilah J. Jonsen dan Edmonde Robet, tafsir *Fī Zilāl* termasuk tafsir "*commentaire apologetique*" (*tafsir difa'i*). Tafsir tersebut mengandung pemikiran-pemikiran militan melawan sistem politik yang dianggap menyeleweng, terutama rezim Jamal Abdul Nasheer yang *repressif* di Mesir. Kemudian dari segi psikologis, bahwa pemikiran Quthb banyak dipengaruhi oleh al-Maududi sehingga mempengaruhi corak penafsirannya. Ketika di penjara, ia merasa bahwa pemerintah Nasheer berusaha menyisihkan agama sehingga pantas dituding sebagai pemerintahan *jahiliyah* atau *kafir* yang harus dimusuhi dan wajib digulingkan.

Kemudian, yang dilakukan Sayyid Qutb ketika menghadapi pemerintahan Nasheer dan jahiliyah modern adalah merekonstruksi sejarah Muhammad SAW. untuk membangun *ideologi* radikal guna memobilisasi massa yang berdedikasi pada jihad untuk menghantam arus *sekularisme*, *materialisme*, *kapitalisme*, *sosialisme*, *demokrasi*, dan faham-faham lain yang dianggap kafir dan berhala (*tāghūt*).

b. Nilai Tauhid Dalam Kisah Nabi Ishaq a.s.

1) Kelahiran Nabi Ishaq

Nabi Ishaq merupakan anak kedua dari Nabi Ibrahim dan Sarah setelah Ismail. Bersama Ismail, ia menjadi penerus ayahnya untuk berdakwah ketauhidan di jalan Allah. Ketika Ibrahim berumur sangat tua, Ishaq belum juga menikah. Ibrahim tidak mengizinkan Ishaq menikah dengan wanita Kana'an karena masyarakatnya tidak mengenal Allah dan asing terhadap keluarganya. Karena itu, Ibrahim memerintah seorang pelayan untuk pergi ke Harran, Irak dan membawa seorang perempuan dari keluarganya. Perempuan yang dimaksud itu adalah Rafqah binti Batuwael bin Nahur, saudara Ibrahim yang kemudian dinikahkan dengan Ishaq⁵³ Nabi Ishaq meninggal dalam usia 180 tahun dan dikebumikan di Hibrun, tempat dikebumikan ayahnya.⁵⁴

2) Nabi Ishaq Pembawa Kenabian di Kan'an

⁵³ <https://id.wikipedia.org/wiki/Ishaq> diakses tanggal 23 Januari 2019 pukul 18.00 wita.

⁵⁴ Ibid., 394.

Nabi Ishaq a.s. diutus oleh Allah SWT dengan membawa risalah kenabian di Kana'an, dalam kurun waktu yang bersamaan dengan Nabi Ibrahim a.s. dan Nabi Luth a.s, yaitu pada abad 18 atau 17 SM. Mereka sama-sama ditugaskan menyeru kepada manusia mengajak menyembah Allah SWT.⁵⁵ Kemudian, mereka dikatrunia kekuatan ibadah hebat, pandangan luas dan penglihatan hati terhadap agama, serta selalu berorientasi mengingat kampung akhirat,⁵⁶ Kehebatan Nabi Ishaq tersebut disebutkan dalam al-Qur'an surat Shad/38: 45 sebagai berikut:

وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا إِبْرَاهِيمَ وَأِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ. إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ
ذِكْرَى الدَّارِ

“Dan ingatlah hamba-hamba Kami: Ibrahim, Ishak dan Yakub yang mempunyai perbuatan-perbuatan yang besar dan ilmu-ilmu yang tinggi. Sesungguhnya Kami telah menyucikan mereka dengan (menganugerahkan kepada mereka) akhlak yang tinggi, yaitu selalu mengingatkan (manusia) kepada negeri akhirat.⁵⁷

Setelah itu, Nabi Ishaq diangkat menjadi nabi dan rasul. Banyak ayat yang berbicara tentang kisah tauhid nabi Ishaq a.s., diantaranya ialah surat al-Baqarah ayat 133, 136, 140, Allah berfirman:

أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتَ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ
إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَٰهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ.

“Adakah kamu hadir ketika Ya'qub kedatangan (tanda-tanda) maut, ketika ia berkata kepada anak-anaknya: "Apa yang kamu sembah sepeninggalku?" Mereka menjawab: "Kami akan menyembah Tuhanmu dan Tuhan nenek

⁵⁵ Al-Qur'an, 38: 45-46.

⁵⁶ Murdodiningrat, *Kisah Teladan*, 388.

⁵⁷ Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an*, 738.

moyangmu, Ibrahim, Ismail dan Ishaq, (yaitu Tuhan Yang Maha Esa dan kami hanya tunduk patuh kepada-Nya” (QS. al-Baqarah/2: 133)⁵⁸

قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ
وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ
مُسْلِمُونَ.

“Katakanlah (hai orang-orang mukmin): "Kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada kami, dan apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Isma'îl, Ishaq, Ya'qub dan anak cucunya, dan apa yang diberikan kepada Musa dan Isa serta apa yang diberikan kepada nabi-nabi dari Tuhannya. Kami tidak membeda-bedakan seorangpun diantara mereka dan kami hanya tunduk patuh kepada-Nya." (al-Baqarah/2:136)⁵⁹

أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا يَهُودًا أَوْ نَصَارَىٰ قُلْ
ءَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ وَمَنْ أظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ.

“Ataukah kamu (hai orang-orang Yahudi dan Nasrani) mengatakan bahwa Ibrahim, Isma'îl, Ishaq, Ya'qub dan anak cucunya, adalah penganut agama Yahudi atau Nasrani?" Katakanlah: "Apakah kamu lebih mengetahui ataukah Allah, dan siapakah yang lebih zalim dari pada orang yang menyembunyikan syahadah dari Allah yang ada padanya?" Dan Allah sekali-kali tiada lengah dari apa yang kamu kerjakan” (al-Baqarah/2:140)⁶⁰

Sayyid Qutb menegaskan bahwa ketiga ayat di atas merupakan seruan atau ajakan tauhid yang diproklamirkan oleh Nabi Ibrahim kepada anaknya Ishaq, Yaqub dan anak-anak cucunya. Akidah/Tauhid yang diperjuangkan merupakan warisan para pendahulu mereka sejak zaman Nabi Adam sampai anak cucu Ibrahim a.s. yaitu tauhid yang selalu tersemayam dalam sanubari walaupun sakratul maut sedang menjemput, “*apakah yang kamu sembah sepeninggalanku?*”, tauhid merupakan modal utama wahai anak-anakku,

⁵⁸Ibid., 34.

⁵⁹ Ibid., 35.

⁶⁰ Ibid., 35.

karena merupakan ketenangan hati dan merupakan modal besar baik di dunia maupun di akhirat.⁶¹ Lebih jauh Qutb menegaskan bahwa tauhid yang dibawa oleh bapaknya Ishaq merupakan pemurnian hati yang akan membawa umat manusia menuju keselamatan.⁶²

Beberapa pelajaran yang dapat dipetik cerita Nabi Ishaq di atas, yaitu:

- 1) Nabi Ishaq membawa risalah kenabian di kan'an bersama ayahnya pada abad 18/17 SM. Ia berilmu luas, dan berorientasi pada kehidupan akhirat.
- 2) Nabi Ishaq dan putranya (Ya'qub a.s.) diangkat sebagai Nabi, yang mendapat wahyu dan petunjuk Ilahi dan keduanya adalah orang shaleh.
- 3) Nabi Ishaq a.s. mendapat rahmat Allah dan limpahan berkat-Nya menjadi buah tutur yang baik. Keturunannya banyak diangkat menjadi nabi.
- 4) Nabi Ishaq a.s. bukan menjadi korban yang akan disembelih oleh ayahnya yang mendapat perintah berkorban dari Allah, melainkan Nabi Isma'il a.s.
- 5) Nabi Ishaq a.s. berbesanan dengan saudaranya, Nabi Isma'il a.s dan perkawinan mereka menurunkan bangsa Romawi.

Dari penjelasan Sayyid Qutb di atas, penulis dapat menyimpulkan bahwa tauhid yang diperjuangkan Nabi Ibrahim yang merupakan warisan Nabi Adam dan diteruskannya sampai ke anaknya, Nabi Ishaq dan cucu-cucunya adalah tauhid yang sudah mendarah mendaging dalam jiwa dan raganya yang tidak bisa digoyahkan oleh siapapun dan dengan apapun.

⁶¹ Qutb, *Fī Zilāl*, Jilid I, 116-117.

⁶² Ibid., 118. Lihat juga Wahbah al-Zuhayliy, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj* (Damshiq: Dār al-Fikr, 1430 H/2009 M), jilid I, 350-352.

Terkait dengan tauhid ini, sayyid Qutb tidak sekedar berteori, tapi ia sendiri menginternalisasikan ke dalam dirinya sendiri, seperti yang dialaminya ketika berada di penjara. Ia dibujuk unruk meminta maaf kepada pemerintah Mesir, Nasheer dan mengakui kesalahan-kesalahannya terhadap pemerintah agar tidak dieksekusi mati. Namun Quthb berisi keras utk tidak mau minta ma'af kepada pemerintah zalim, dan dia lebih baik pilih mati daripada tunduk kepada pemerintah yang tidak berhukum dengan hukum Allh SWT.

c. Nilai Tauhid Dalam Kisah Luqman al-Hakim

Para mufassir berbeda pendapat dalam memberikan keterangan terkait dengan sosok dan karakter bernama Luqman.⁶³ Nash shahih menyebutkan bahwa Luqman semasa dengan Nabi Dawud a.s. Allah memberinya hikmah, tidak Nubuwwah, karena tidak ada nash sahih yang menyebutkan kenabian Luqman. Hamid Ahmad Thahir menceritakan bahwa

⁶³ Hal-hal yang diperselisihkan adalah mengenai asal usul Luqmān dan apakah dia seorang nabi atau hamba yang saleh. Wahab bin Munabbih menyebutkan bahwa Luqmān adalah bukan nabi, tetapi hamba Allah yang shalih. Menurut 'Ukrimah ia adalah seorang nabi dari *bani Isra'īl* yang berasal dari Habashah, ada yang mengatakan dia orang *Nawba* (dari kalangan penduduk Mesir yang berkulit hitam). Nama aslinya adalah Luqman bin Sadūn. Ia menjadi budak (dibeli) oleh seorang dari bani Isra'il yang tinggal di Kota Aylah dan tinggal bersama majikannya beberapa waktu, lalu dimerdekakannya, karena selalu berbicara dengan penuh hikmah. Setelah dimerdekakan, ia tinggal di kota Ramlah dekat Baitul Maqdis, dan penduduk di sana selalu mendatangnya untuk mendengarkan himah dan peringatan-peringatan darinya. Setelah ia terkenal dengan ucapan hikmahnya, datanglah tokoh tekemuka Bani Isra'il dan bertanya kepada Luqman "Bukankah beberapa hari sebelumnya engkau budaknya si pulan?", Luqmān menjawab "ia". Lalu pemuka itu bertanya lagi "darimana engkau mendapatkan kata-kata hikmah seperti ini?", ia menjawab dengan jujur dan menghindari yang tidak pantas, bahwa nabiyullah Dāwūd datang kepadanya untuk mendengarkan Hikmah daripadanya. Akhir cerita beliau meninggal di Kota Ramlah dan dimakamlakn di suatu tempat diantara Masjid dan Pasar. Suddi menceritakan bahwa di sekitar kuburnya dimakamkan 70 nabi dari bani Isra'il yang semuanya meninggal pada hari yang sama, karena kelaparan dan kehausan. Lihat, Al-Shaykh Muḥammad bin Aḥmad, *Badā'i' al-Zuhūr*, 158. Lihat, Hamid Ahmad Ath-Thahir, *Kisah-kisah Dalam al-Qur'an*, 725-726. Lihat juga Rokhmat S. Labib, *Tafsir al-Wa'ie* (Bogor: al-Azhar Freshzone Publishing, 1434 H./2013 M.), 644.

Ibnu Katsir menyebutkan, bahwa Luqman adalah seorang ahli ibadah, memiliki tutur kata indah, dan hikmah agung. Dan menurut keterangan yang mashhur, ia adalah orang bijak, wali, dan bukan nabi.⁶⁴

Al-Qur'an menceritakan misi tauhid Luqman dalam beberapa ayat yang sangat singkat tapi padat. Dalam kisah tersebut sebelum Luqman memberikan nasehat kepada anaknya, Allah SWT berikan hikmah kepada Luqman, yaitu "bersyukur kepada Allah". Hal ini sesuai dengan yang disebutkan dalam QS. Luqman/31/12, yaitu:

وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ ۖ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ

"Dan sungguh, telah Kami berikan hikmah kepada Lukman, yaitu, "Bersyukurlah kepada Allah! Dan barangsiapa bersyukur (kepada Allah), maka sesungguhnya dia bersyukur untuk dirinya sendiri; dan barangsiapa tidak bersyukur (kufur), maka sesungguhnya Allah Mahakaya, Maha Terpuji."

Beralih dari penjelasan tentang buruknya akidah orang musyrik dan kezaliman mereka sebagaimana ayat di atas, pada ayat ini Allah memaparkan nasihat Luqman kepada anaknya. Hal pertama yang disampaikan Luqman kepada anaknya adalah nasehat untuk bertauhid dan menjauhi syirik, karena syirik adalah kezaliman yang terbesar, hal ini antara lain disebutkan dalam QS. Luqman/31:13 yang berbunyi:

وَإِذْقَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ.

⁶⁴ Ibid, 727.

“Dan ingatlah ketika Luqman berkata kepada anaknya, diwaktu ia memberikan pelajaran kepadanya: “Hai anakku janganlah kamu mempersekutukan Allah, sesungguhnya mempersekutukan Allah adalah benar-benar kezaliman yang besar.”⁶⁵

Ayat di atas, menuturkan hikmah Luqman dalam bentuk nasehat dan petuah yang ia sampaikan kepada anaknya, karena dia sangat sayang kepada anaknya. Nasehat pertama dan utama yang disampaikan kepada anaknya adalah tauhid dan menjauhi syirik. Artinya dia melarang anaknya berbuat syirik dan mengingatkannya agar jangan sampai kehilangan iman. Oleh Sayyid Qutb nasehat Luqman tersebut adalah nasehat yang membebaskan orang dari segala aib. Karena pemilik dan pemberi nasehat itu pasti telah diberikan hikmah kepadanya. Dan nasehat tersebut tidak menggurui dan tidak mengandung tuduhan, karena tidak mungkin nasehat seorang ayah kepada anaknya mengandung tuduhan. Orang tua juga tidak menginginkan bagi anaknya melainkan kebaikan. Dan orang tua hanya menjadi penasehat bagi anaknya. Luqman melarang anaknya dari berbuat syirik, karena kemusyrikan tersebut adalah kezaliman yang besar.⁶⁶

Ungkapan ayat di atas menunjukkan tingginya kedudukan Luqman.

Kendati bukan nabi, Luqman juga menempati derajat paling tinggi. Sebab

⁶⁵ Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an*, 654.

⁶⁶ *Syirk* adalah kezaliman besar yang menggugurkan amal kebajikan manusia meski seperti apapun amal baik yang telah ia kerjakan itu. *Shirik* adalah kezaliman yang besar karena *shirik* adalah menzalimi diri sendiri. Betapa kerasnya kezaliman yang dilakukan pada diri sendiri. Hukum akal dan logika setelah hukum syari'at mengharuskan tidak menyekutukan Allah sebagai harapan untuk mendapatkan ampunannya, karena Dia adalah Pemilik ampunan. Orang yang menyekutukan Allah itu menghalangi dirinya sendiri untuk mendapatkan ampunan. hal ini seperti yang disebutkan dalam ayat-ayat al-Qur'an lainnya. Lihat, al-Qur'an, 6: 88; al-Qur'an, 4: 48. Lihat juga, Qutb, *Fī Zilāl*, Jilid V, 2788.

manusia derajatnya paling tinggi adalah orang-orang yang *kāmil fī nafsih wa mukmil li ghairih*, yaitu orang yang dirinya telah sempurna sekaligus berusaha menyempurnakan orang lain. Kesempurnaan Luqman ditunjukkan dalam ayat sebelumnya. Bahwa dia termasuk hamba Allah SWT yang mendapat hikmah dari-Nya. Oleh sebab itu, ada semacam kewajiban agama bagi seluruh warga (yang mampu tentunya) untuk melakukan penentangan terhadap kezhaliman yang dilakukan penguasa. Sebab, kezhaliman penguasa dapat memutus harapan dan menjauhkan kebaikan.

Menurut Qutb, inilah hakekat yang ditawarkan Nabi Muhammad SAW kepada kaumnya. Namun mereka menentangnya dalam perkara itu. Dan meragukan maksud baiknya di balik tawarannya. Mereka takut dan khawatir bahwa di balik tawaran itu terdapat ambisi Muhammad SAW. Kemudian, pada akhir ayat ini, Allah menerangkan bahwa orang yang bersyukur kepada Allah, berarti ia bersyukur untuk kepentingan dirinya sendiri. Sebab, Allah akan menganugerahkan kepadanya pahala yang banyak karena syukurnya itu. Allah berfirman untuk merampas kekuasaan dan kepemimpinan atas mereka.

Orang-orang yang mengingkari nikmat Allah dan tidak bersyukur kepada-Nya berarti ia telah berbuat aniaya terhadap dirinya sendiri, karena Allah tidak akan memberinya pahala bahkan menyiksanya dengan siksaan yang pedih. Allah sendiri tidak memerlukan syukur hamba-Nya karena syukur hamba-Nya itu tidak akan memberikan keuntungan kepada-Nya sedikit pun, dan tidak pula akan menambah kemuliaan-Nya. Dia Mahakuasa lagi Maha Terpuji.

Kemudian Luqman melanjutkan kalimat hikmahnya dengan memerintahkan anaknya agar berbakti kepada orang tuannya. Perintah ini bertujuan agar dia menjadi anak yang berbakti terutama Luqman adalah bapaknya yang harus ditaati. Luqman mengabadikan wasiat ini agar tidak menjadi hanya sekedar nasehat dan peringatan belaka, bahkan wasiat ini menjadi perintah syara' yang wajib ditaati. Jika tidak ditaati, maka dia akan menjadi anak yang durhaka dan memperoleh kerugian yang nyata. Ayat yang menjelaskan hal tersebut adalah QS. Luqman/31: 14-15.⁶⁷

Qutb menjelaskan bahwa bahwa wasiat bagi anak untuk berbakti kepada kedua orang tuanya muncul berulang-ulang dalam al-Qur'an yang mulia dan dalam wasiat Rasulullah SAW. Wasiat buat orang tua tentang anaknya sangat sedikit. Kalaupun ada, kebanyakan muncul dalam tema kasih sayang, karena fitrah itu sendiri telah menjamin pengasuhan orang tua terhadap anak-anaknya.

Kisah Luqman berlanjut kepada penanaman kembali ruh tauhid ke dalam hati anaknya, maka ia memanggil anaknya dengan rasa cinta sebagai orang tua

⁶⁷ Ayat yang dimaksud adalah:

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنَا عَلَى وَهْنٍ وَفِصْلُهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَى الْمَصِيرِ.

“Dan Kami perintahkan kepada manusia (berbuat baik) kepada dua orang ibu-bapaknya; ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah, dan menyapihnya dalam dua tahun. Bersyukurlah kepada-Ku dan kepada dua orang ibu bapakmu, hanya kepada-Kulah kembalimu”. (QS. Luqman/31: 14)

وَإِنْ جُهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۚ وَصَاحِبَهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۚ وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ.

“Dan jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan dengan Aku sesuatu yang tidak ada pengetahuanmu tentang itu, maka janganlah kamu mengikuti keduanya, dan pergaulilah keduanya di dunia dengan baik, dan ikutilah jalan orang yang kembali kepada-Ku, kemudian hanya kepada-Kulah kembalimu, maka Kuberitakan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan”.(QS. Luqman/31: 15)

kepada anaknya dengan sebutan, *yā bunayya* (hai anakku), maka sang anak mendengarkan dan menyimak baik-baik. Luqman pun melanjutkan ucapannya:

يُبَيِّنُ إِهْمًا إِنَّ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ حَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ

“(Lukman berkata), "Wahai anakku! Sungguh, jika ada (sesuatu perbuatan) seberat biji sawi, dan berada dalam batu atau di langit atau di bumi, niscaya Allah akan memberinya (balasan). Sesungguhnya Allah Mahahalus, Mahateliti.”(QS. Luqman/31:16)

Quṭb menjelaskan bahwa ayat di atas merupakan pesan Luqman kepada anaknya mengenai ketelitian dan keluasan ilmunya Allah SWT yang meliputi segala-galanya. Menurut Quṭb tidak ada ungkapan lain yang dapat menggambarkan tentang ketelitian dan keluasan ilmu Allah, tentang kekuasaan Allah dan timbangan yang adil melebihi gambaran yang dilukis oleh ayat tersebut.⁶⁸

Setelah Luqman dan anak-anaknya menelusuri langkah-langkah akidah setelah kesetabilannya dalam nurani, setelah beriman kepada Allah tidak ada sekutu baginya, yakin kepada kehidupan akhirat yang tiada keraguan di dalamnya, dan percaya kepada keadilan balasan dari Allah yang tidak akan luput walaupun sebeeat biji sawipun, maka langkah selanjutnya adalah menghadap Allah dengan dengan mendirikan shalat dan mengarahkan kepada manusia untuk berdakwah kepada Allah, juga bersabar atas beban-beban dan tantangan dakwah, sebagaimana tercantum dalam ayat berikut:

⁶⁸ Fī Zilāl, Jilid V, 2789.

يٰٓبُنَيَّ اَقِمِ الصَّلٰوةَ وَاْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَاَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلٰى مَا اَصَابَكَ ۗ اِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ
الْاُمُوْر .

"Wahai anakku! Laksanakanlah shalat dan suruhlah (manusia) berbuat yang makruf dan cegahlah (mereka) dari yang mungkar dan bersabarlah terhadap apa yang menimpamu, sesungguhnya yang demikian itu termasuk perkara yang penting." (QS. Luqman/31:17)

Setelah akidah melekat dalam hati dan meresap dalam jiwa serta merasakan bahwa Allah selalu mengawasinya, ibadah shalat dilaksanakan, bersabar atas semua kondisi, lalu Luqman menyampaikan pesan terakhir kepada anaknya, ia ingin agar anaknya menjadi orang yang berilmu, berakhlak mulia dan tinggi, dan tata krama yang tidak akan bisa lepas dari dirinya.⁶⁹

Sebagaimana direkam dalam QS. Luqman/31: 18-19 berikut:

وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْاَرْضِ مَرْحًا ۗ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُوْرٍ .
وَاَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ ۗ اِنَّ اَنْكَرَ الْاَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيْرِ .

"Dan janganlah kamu memalingkan wajah dari manusia (karena sombong) dan janganlah berjalan di bumi dengan angkuh. Sungguh, Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong dan membanggakan diri. Dan sederhanakanlah dalam berjalan dan lunakkanlah suaramu. Sesungguhnya seburuk-buruk suara ialah suara keledai."⁷⁰

Surat Luqman ayat 12-19 di atas, selayaknya dijadikan pedoman bagi siapapun yang ingin mendidik anaknya. Walaupun Luqman bukan seorang nabi, namun karena hebatnya, maka ia diabadikan dalam al-Qur'an. Hal ini tiada lain kecuali sebagai inspirasi bagi siapapun yang ingin menanamkan tauhid kepada anak-anaknya. Dalam surat Luqman ayat 12-13, dapat diambil pelajaran bahwa

⁶⁹Ibid, 2790.

⁷⁰ Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 655.

nasehat yang pertama kali yang harus ditanamkan kepada anak-anak adalah tentang pentingnya bersyukur dan bahaya syirik kepada Allah SWT. Pada ayat 14-15, dapat diambil pelajaran mengenai pentingnya seorang bapak memperhatikan pendidikan anaknya dengan pendidikan yang islami, mentaati kedua orang tua selama tidak maksiat kepada Allah SWT. dan jangan sampai meninggalkan ibadah shalat. Kemudian, pada ayat 16-19, dijelaskan tentang luasnya ilmu Allah, pentingnya menanamkan rasa *murāqabah* (merasa diawasi Allah SWT) ke dalam hati anak, dan pentingnya mengajarkan kepada mereka akhlak yang terpuji dan menjauhi akhlak tercela.

Selanjutnya, kalau diperhatikan secara saksama, bahwa urutan pesan Luqman dari ayat 12-19 dalam cerita tersebut di atas, mengandung tiga macam tauhid seperti yang diklasifikasikan oleh para ulama, yaitu tauhid *uluhiyah*, *rububiyah* dan tauhid *'budiyah*. Qutb tidak menyinggung tauhid hakimiah sebagaimana disebutkan dalam kisah Nabi Ibrahim a.s. dan Nabi Musa a.s. dengan demikian dalam hal ini, Sayyid Qutb sama dengan pemahaman ulama salaf tentang pengklasifikasian tauhid.

C. Penafsiran Sayyid Qutb Tentang Nilai Ukhūwah Dalam Kisah al-Qur'an

i. 1. Nilai Ukhūwah Dalam al-Qur'an

Masyarakat tidak akan berdiri tegak, apabila anggota warganya tidak saling mengikat tali persaudaraan. Persaudaraan sulit terwujud, apabila tidak ada rasa saling mencintai dan bekerja sama. Oleh karena itu, masyarakat yang

diidealkan al-Qur'an adalah masyarakat yang anggota warganya selalu menjalin persaudaraan.

Dewasa ini, masyarakat Islam telah jauh meninggalkan nilai-nilai ukhuwwah, baik secara individu, kelompok maupun kemasyarakatan. Agar kita tidak salah dalam mempraktekkan nilai ukhuwwah dalam kehidupan bermasyarakat tersebut, maka perlu dipahami terlebih dahulu tentang istilah *Ukhuwwah Islamiyyah*.

Kata *Ukhuwwah* berasal dari kata *akhun*, artinya dua orang bersaudara baik seayah seibu, salah satu diantara keduanya, atau karena susuan. Kata ini juga bisa diterapkan bagi dua orang yang sama (menyatu) dalam segi ras, agama, karakter, persahabatan, jalinan cinta dan lain-lain.⁷¹

Senada dengan pengertian di atas, M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa kata ukhuwwah diartikan sebagai “persaudaraan”, terambil dari akar kata yang pada mulanya berarti memperhatikan. Makna asal ini memberi kesan bahwa persaudaraan mengharuskan adanya perhatian semua pihak yang merasa bersaudara.⁷²

Dalam al-Qur'an kata *akh* (saudara) dalam bentuk tunggal ditemukan sebanyak 52 kali, yang dapat berarti:

⁷¹ Mustafā al-Qudāt, *Mabda' al-Ukhuwwah Islam*, Penerjemah Jaziroatul Islamiyyah (Yogyakarta: Mitra Pustaka), 13. Lihat Juga Al-Aṣfahāniy, *al-Mufradāt*, 22.

⁷² M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2007), 468.

- a. Saudara kandung atau saudara keturunan, seperti ayat yang berbicara tentang kewarisan, atau keharaman mengawini orang-orang tertentu, misalnya:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ....

“Diharamkan kepada`kamu (mengawini ibu-ibumu, anak-anak perempuanmu, saudara-saudara perempuanmu, saudara-saudara perempuan bapakmu, saudara-saudara perempuan ibumu, (dan) anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki dan anal-anal perempuan dari saudarimu....(QS. al-Nisā’/4: 23)⁷³

فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ....

“Jika yang meninggal itu mempunyai saudara..” (QS. al-Nisā/3:1)⁷⁴

Makna *ikhwatun* dalam ayat tersebut di atas adalah saudara laki-laki maupun perempuan.

- b. Saudara yang dijalin oleh ikatan keluarga, seperti bunyi doa nabi Musa a.s. yang diabadikan al-Qur’an.

وَأَجْعَلْ لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي {29} هَارُونَ أَخِي {30}

“Dan Jadikanlah untukku seorang pembantu dari keluargaku, (yaitu) Harun, saudaraku.” (QS. Ṭāhā/20: 29-30).⁷⁵

- c. Saudara dalam arti sebangsa, walaupun tidak seagama. Firman Allah SWT.

وَإِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا....

“Dan kepada Suku ‘Ad, (Kami utus) saudara mereka Hud (QS. al-A’rāf/7: 65).⁷⁶

- d. Saudara semasyarakat, walaupun berselisih paham.

⁷³ Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur’an*, 120.

⁷⁴ Ibid., 116.

⁷⁵ Ibid., 478.

⁷⁶ Ibid., 232.

إِنَّ هَذَا أَحِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً وَإِي نَعَجَةً وَاحِدَةً فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ.

“Sesungguhnya saudaraku ini mempunyai 99 ekor kambing betina, dan aku mempunyai seekor saja, maka dia berkata kepadaku, “serahkan kambingmu itu kepadaku”; dan dia mengalahkan aku di dalam perdebatan. (QS. Šād/38: 23).⁷⁷

e. Persaudaraan seagama. Hal ini ditunjukkan oleh firman Allah SWT:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ.

“Orang-orang beriman itu Sesungguhnya bersaudara. sebab itu damaikanlah (perbaikilah hubungan) antara kedua saudaramu itu dan takutlah terhadap Allah, supaya kamu mendapat rahmat. (QS. al-Ḥujurāt/49:10).⁷⁸

Adapun dalam bentuk jama' dari kata *akh*, menurut Quraish Shihab, ada dua macam. Pertama, *Ikhwān* yang biasanya digunakan untuk persaudaraan dalam arti tidak sekandung. Kata ini dalam al-Qur'an terdapat 22 kali, sebagian digandemngkan dengan kata al-Din seperti dalam QS. al-taiubnah//9: 11. Pada bagian lain kata *akh* tidak digandengkan dengan kata *al-Dīn* seperti dalam QS.al-Baqarah/2: 220. Kedua, adalah *ikhwah*. Bentuk ini terdapat dalam al-Qur'an sebanyak tujuh kali, keseluruhan digunakan untuk makna persaudaraan seketurunan terkecuali pada QS. Hud/11:10.

Dari gambaran di atas bahwa al-Qur'an dan hadits ternyata tidak merumuskan definisi persaudaraan (ukhuwwah), akan tetapi al-Qur'an memberikan cara atau jalan dengan pemberian contoh-contoh praktis. Pada umumnya contoh tersebut berkaitan dengan sikap kejiwaan seperti QS. al-Hujurat/49: 11-12.

⁷⁷ Ibid., 735.

⁷⁸ Ibid., 846.

Kata *ukhuwwah* di atas, kalau disandingkan dengan dengan islamiyah, maka bisa berarti “persaudaraan yang dijalin oleh sesama Muslim”, atau disebut juga dengan “persaudaraan antar sesama muslim.” karena istilah Islamiyah ini dijadikan pelaku dari term *ukhuwwah*. Itu sebenarnya kurang tepat. Istilah Islamiyah yang disandingkan dengan istilah *ukhuwwah* lebih pas dipahami sebagai adjektiva, sehingga *ukhuwwah islamiyah* dapat bermakna “persaudaraan yang bersifat islami atau yang diajarkan oleh Islam. Dari penjelasan tersebut dapat dikatakan bahwa dimaksud dengan kata *ukhuwwah islamiyah* adalah segala macam bentuk persaudaraan tidak hanya pada satu komunitas saja (umat Islam). Persaudaraan tersebut mencakup mencakup kepada persaudaraan antara umat beragama.

Semakna dengan penjelasan di atas, lanjut Quraish Shihab menjelaskan bahwa kata *ukhuwwah* kalau diartikan “persamaan” sebagaimana asal maknanya dan penggunaannya dalam beberapa ayat dan hadis. Terkait dengan hal tersebut al-Qur’an memperkenalkan empat macam persaudaraan, (*ukhuwwah*), yaitu:

- a. *Ukhuwwah fi al-'Ubūdiyyah*, yaitu seluruh makhluk adalah bersaudara dalam arti memiliki persamaan.⁷⁹ Persamaan ini antara lain, dalam ciptaan dan ketundukan kepada Allah SWT.⁸⁰

⁷⁹ Al-Qur’an, 6: 38.

⁸⁰ Al-Qur’an, 2: 28.

- b. *Ukhuwwah fī al-Insāniyyah*, dalam arti seluruh umat manusia adalah bersaudara, karena mereka semua bersumber dari ayah dan ibu yang satu.⁸¹
- c. *Ukhuwwah fī al-Waṭāniyah*, yaitu persaudaraan dalam keturunan dan kebangsaan.⁸²
- d. *Ukhuwwah fī al-Dīn al-Islām*, yaitu persaudaraan antara sesama muslim.⁸³

Dengan demikian, *ukhuwwah* adalah jalinan aqidah yang mampu menyatukan hati umat Islam secara keseluruhan, meskipun secara fisik mereka saling berjauhan, baik bahasa, etnis, maupun kebangsaan mereka. Dengan demikian antara muslim satu dengan yang lainnya saling terikat dengan ikatan umat yang kokoh. Dalam al-Qur'an terdapat beberapa kisah mengenai *ukhuwwah*, diantaranya adalah persaudaran Musa a.s. dengan harun a.s. sebagaimana dalam tabel berikut.

- ii. 2. Penafsiran Nilai Ukhuwwah dalam Kisah Para Rasul dan Hamba yang Saleh (A'bd al-Ṣālih)
 - a. Nilai Ukhūwah dalam Kisah Nabi Musa a.s. dengan Nabi Harun a.s.
 - 1) Kelahiran Nabi Musa a.s. dan Nabi Harun a.s.

Nama lengkap Nabi Mūsā adalah Mūsā bin 'Imrān bin Qāhiṭ bin Azīr bin Laway bin Ya'qūb bin Ishāq bin Ibrāhīm. Ia lahir di Memphis (Ibu Kota Kerajaan Mesir) pada tahun 1527 SM. dan ditugaskan oleh Allah SWT untuk menyeru kaum Fir'aun yang musyrik dan membawa bani Isra'il ke luar tanah Mesir (1450-1425

⁸¹ Al-Qur'an, 49: 12.

⁸² Al-Qur'an, 7: 65.

⁸³ Al-Qur'an, 33:5.

SM). Ia dibekali dengan kitab Taurat, yang terdapat di dalamnya berbagai hukum shari'at, sikap bani Isrā'il terhadap Mūsā a.s., berbagai peristiwa yang berlangsung antara Musa dengan Fir'aun dan para pengikutnya, dan berbagai peristiwa yang mengiringi perjalanan dakwah Musa. Beliau diberikan sembilan buah mu'jizat oleh Allah SWT, yaitu: tongkat yang dapat menjadi ular, tangan yang dapat memancarkan cahaya putih, banjir dengan hujan taufan, penyakit belalang, wabah kutu, berjuta katak, air menjadi darah, kekeringan akibat kemarau panjang, dan membelah laut untuk jalan umat Nabi Musa a.s. ketika dikejar Fir'aun.⁸⁴

Sedangkan Nabi Harun a.s. adalah kakak kandungnya Nabi Musa a.s. nama panjangnya adalah Harun bin Imran bin Qahith bin Azir bin Laway bin Ya'qub bin Ishaq bin Ibrahim. Harun lahir ketika Mesir masih dalam keadaan aman tentram. Tiga tahun berikutnya lahirlah Musa, adiknya Harun ketika negeri Mesir saat itu dalam keadaan darurat di bawah rezim Rames II yang menzalimi rakyatnya dengan sangat kejam.⁸⁵

Nabi Musa adalah Nabi yang diajak berbicara oleh Allah SWT, juga Nabi yang ketiga dari Rasul atau Nabi 'Ulū al-'Azmi. Ia memiliki keteguhan dan kesabaran yang diutus ke Bani Israel yang selalu menentangnya, kaum yang keras kepala, tama' dan pembangkang. Ia termasuk Nabi yang paling banyak diukir dengan kisah-kisah yang dramatis dan penuh inspiratif dalam al-Qur'an. Cerita tersebut dimulai sejak Musa masih bayi yang masih

⁸⁴ Lihat Shaykh Aḥmad al-Ṭāhir al-Bashuniy, *Kisah-kisah Dalam al-Qur'an* Penerjemah Muḥyi al-Dīn Mas Rida dan Muḥammad Khalīd al-Ṣarīh (Jakarta: Pustaka al-Kauthar, 2008), 462-463. Lihat juga Muḥammad Maḥmūd Hijāziy, *Penomena Keajaiban al-Qur'an: Kesatuan Tema Dalam al-Qur'an* (Jakarta: Gema Insani, 2010), 385. Lihat juga Murdodiningrat, *Kisah Teladan*, 480. Lihat juga Halim Mahmud *Fiqh Dakwah*, Jilid I, 36-37.

⁸⁵ Murdodiningrat, *Kisah Teladan*, 579.

menyusui dan penjagaan ibunya dari usaha pembunuhan penguasa tiran, Fir'aun di muka bumi, ketika Fir'aun menyembelih seluruh anak lelaki bani Isra'il, dan membiarkan hidup para wanita mereka, para pelayan dan budak (wanita). Setelah dewasa, Musa membela orang yang dizhalimi dari kaumnya dan melawan orang-orang yang menzhalimi dari kaum Fir'aun. Ketika Musa mendengar informasi bahwa kaum Fir'aun sudah siap membunuhnya, maka ia keluar meninggalkan Mesir, kemudian Allah menyelamatkannya ke Madyan.

Selain dalam surat al-Shu'arā',⁸⁶ Kisah Nabi Musa a.s. pada dasarnya dijelaskan dalam berbagai surat sebelumnya seperti surat al-Baqarah, al-Mā'idah, al-A'rāf, Yūnus, al-Isrā', al-Kahfi, dan surat lainnya. Di sini penulis hanya menyoroti hal-hal yang berkaitan dengan sepak terjang Nabi Musa a.s. dalam membina kaumnya, bani Isra'il dan hubungan persaudaraannya dengan Nabi Harun a.s.

Nabi Musa diutus Allah menghadapi Fir'aun beserta pengikutnya, serta diutus untuk membebaskan Bani Israel dari penindasan bangsa Mesir. Ia

⁸⁶Qutb menjelaskan bahwa dalam surat al-Shu'arā' terdapat tujuh adegan, yaitu **Pertama**, adegan seruan, pengutusan wahyu dan dialog munajat antara Musa dan Tuhannya; **Kedua**, Adegan perjumpaan Musa dengan Fir'awn dan pembesar-pembesarnya dengan membawa risalah disertai dua mukjizat, yaitu tongkat dan tangan bersinar putih; **Ketiga**, Adegan konspirasi dan penghimpunan para ahli sihir serta pengumpulan manusia untuk menyaksikan pertandingan terbesar; **Keempat**, Adegan para ahli sihir di hadapan Fir'aun, berusaha mendapat jaminan ketenangan tentang kepastian mendapat upah dan balasan dari Fir'aun; **Kelima**, Adegan pertandingan itu sendiri, berimannya para ahli sihir dan ancaman serta intimidasi Fir'aun; **Keenam**, Adegan yang terdiri dari dua bagian. Bagian pertama tentang wahyu Allah kepada Nabi Musa a.s. agar membawa pergi bani Isra'il pada malam hari. Bagian kedua tentang penyebaran seluruh kaki tangan Fir'aun ke seluruh kota untuk menghimpun tentara guna mengejar bani Isra'il; **Ketujuh**, paparan tentang perjumpaan dua kubu di hadapan Laut Merah. Kemudian berbelahnya laut menjadi dua bagian, tenggelamnya orang-orang yang zalim dan selamatnya orang-orang yang beriman. Lihat Qutb, *Fī Zilāl*, Jilid V, 2588.

dikenal sebagai perantara dalam hal pengajaran agama dan pengampunan dosa untuk Bani Israel.⁸⁷ Oleh karena itu, Musa bergelar *Kalimullah* dan termasuk figur yang paling sering disebut dalam al-Qur'an, yakni sebanyak 136 kali.⁸⁸

2) Nabi Harun a.s. Sebagai Pendamping Setia Nabi Musa a.s.

Harun a.s. diangkat sebagai nabi untuk mendampingi Nabi Musa a.s. dalam mengemban tugasnya berdakwah dan membawa bani Isra'il keluar dari Mesir, karena sangat menderita dengan kezaliman Fir'aun.

Penunjukan Nabi Harun a.s. sebagai pendamping adalah permohonan adik kandungnya, Nabi Musa a.s. kepada Allah SWT karena dirinya merasa kurang mampu menghadapi dua tugas berat yang diembannya, yang pertama menyampaikan risalah ketauhidan kepada fir'aun beserta kaumnya, dan yang kedua membebaskan bani Isra'il dari penindasan dan perbudakan rezim pemerintahan Mesir terhadap mereka. sebagaimana firman Allah SWT dalam QS. Tāhā/20: 24.

Pada dasarnya kelompok pertama kali yang harus beriman kepada Nabi Musa dan Harun adalah kaumnya sendiri, yaitu Bani Isra'il. Bahkan mereka seharusnya orang-orang yang lebih kuat keyakinannya terhadap kenabian dan kerasulan Musa a.s., dan Harun karena mereka telah melihat

⁸⁷ 'Abd al-Karīm Zīdān, *Al-Mustafād min Qaṣāṣ al-Qur'ān*, jilid I, 319. Lihat juga, Ibn Kathīr al-Dimashqiy, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, jilid III, 153-154. Lihat juga Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, jilid IV, 2334-2336. Lihat juga Shaykh Ahmad At-Thahir al-Basyuni, *Kisah-kisah dalam al-Qur'an*, 487.

⁸⁸ Muḥammad 'Abd al-Raḥīm, *Mu'jizāt wa 'Ajā'ib min al-Qur'ān al-Karīm* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1415 H/1995), 168-169.

langsung seluruh kejadian dan kelebihan yang terjadi pada keduanya sebagai rasul. Namun yang terjadi justru sebaliknya, mereka membangkang terhadap Musa, kafir terhadap kenabiannya, dan menyakiti Musa sepanjang hidupnya, pembangkang, sombong dan keras kepala terhadap Allah SWT. Maka pantas Allah SWT murka kepada mereka. Kelakuan durhaka Bani Isra'il tersebut dikisahkan dalam QS. al-A'rāf/7:138-140⁸⁹ sebagai berikut:

وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ . إِنَّ هَؤُلَاءِ مُمْتَرٌ مَا لَهُمْ فِيهِ وَبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ . قَالَ أَغَيَّرَ اللَّهُ أَبْغَيْكُمْ إِلَٰهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ .

138. dan Kami seberangkan Bani Israil ke seberang lautan itu⁹⁰, Maka setelah mereka sampai kepada suatu kaum yang tetap menyembah berhala mereka, Bani Israil berkata: "Hai Musa. buatlah untuk Kami sebuah Tuhan (berhala) sebagaimana mereka mempunyai beberapa Tuhan (berhala)". Musa menjawab: "Sesungguhnya kamu ini adalah kaum yang tidak mengetahui (sifat-sifat Tuhan)". 139. Sesungguhnya mereka itu akan dihancurkan kepercayaan yang dianutnya dan akan batal apa yang selalu mereka kerjakan. 140. Musa menjawab: "Patutkah aku mencari Tuhan untuk kamu yang selain dari pada Allah, Padahal Dialah yang telah melebihkan kamu atas segala umat."⁹¹.

Menurut Qutb, bahwa setelah berlalu masa dua puluh tiga tahun sejak Musa menghadapi Fir'aun dan para pembesar negerinya dengan risalahnya hingga Ia keluar dari Mesir dengan membawa Bani Isra'il menyeberang laut. Baru saja menyeberang laut, mereka melihat kaum penyembah berhala sedang menyembah berhalanya, tiba-tiba mereka meminta kepada Musa

⁸⁹ Lihat pula, al-Qur'an, 7: 148-149, al-Qur'an, 5: 20-25.

⁹⁰ Maksudnya: bagian Utara dari laut merah.

⁹¹ Bani Israil yang telah diberi rahmat oleh Allah dan dilebihkannya dari segala umat ialah nenek moyang mereka yang berada di masa Nabi Musa a.s. Lihat Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an*, 242.

untuk membuat berhala untuk mereka sembah. Kalau mereka sendiri yang membuat berhala untuk mereka, masih tidak terlalu aneh. Akan tetapi mereka minta kepada rasul Allah Musa a.s. untuk membuat berhala sebagai tuhan sembah mereka. Itulah watak bani Isra' il yang sangat keras, tidak mau menerima petunjuk. Pantas nabi Musa marah. Kemarahan Musa adalah cemburu karena Allah SWT dipersekutukan oleh kaumnya, Maka dia melontarkan perkataan yang sangat cocok untuk menolak permintaan mereka yang aneh dan sesat itu, sebagaimana yang terdapat dalam QS.7: 138 di atas.

Kalimat “إِنَّكُمْ قَوْمٌ بَٰجِلُونَ” (sesungguhnya kamu sekalian adalah kaum yang bodoh) dalam ayat 138 tersebut di atas, Nabi Musa tidak menjelaskan “bodoh tentang apa”. Disebutkan kata *Jahl* secara mutlak, menunjukkan nuansa kejahilan yang sempurna dan kompleks. *Jahl* dalam arti tidak mengerti, dungu dan tidak dapat berfikir normal. Hal tersebut mengisyaratkan bahwa berpaling dari tauhid kepada kesyirikan hanya terjadi karena kebodohan dan kedunguan. Karena ilmu dan berfikir itu dapat mendorong manusia untuk beriman kepada Allah SWT.⁹²

Selain itu, ayat-ayat yang lain berbicara tentang *ukhwah* (nilai-nilai persaudaraan) Musa dan Harun dalam QS. al-A'rāf/7: 142 yang berbunyi:

⁹² Quṭb, *Fī Zilāl*, Jilid III, 1366.

وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ.

“Dan telah Kami janjikan kepada Musa (memberikan Taurat) sesudah berlalu waktu tiga puluh malam, dan Kami sempurnakan jumlah malam itu dengan sepuluh (malam lagi), maka sempurnalah waktu yang telah ditentukan Tuhannya empat puluh malam. Dan berkata Musa kepada saudaranya yaitu Harun: "Gantikanlah aku dalam (memimpin) kaumku, dan perbaikilah, dan janganlah kamu mengikuti jalan orang-orang yang membuat kerusakan."⁹³

Ayat di atas menceritakan dua nabi yaitu Musa dan Harun kala itu Musa melakukan persiapan menghadapi tugas yang sangat besar yaitu menerima wahyu selama 40 hari 40 malam untuk menerima risalah kenabiannya, Musa berpesan kepada Harun sebelum meninggalkan kaumnya untuk melaksanakan kontemplasi besarnya Musa berpesan “Dan berkata Musa kepada saudaranya yaitu Harun: "Gantikanlah aku dalam (memimpin) kaumku, dan perbaikilah, dan janganlah kamu mengikuti jalan orang-orang yang membuat kerusakan".⁹⁴

Musa sangat mengerti dan paham Harun juga merupakan seorang nabi yang diutus Allah untuk menemaninya berdakwah untuk menyampaikan risalahnya, akan tetapi Musa dan Harun adalah manusia biasa yang tidak luput dari kesalahan untuk memberikan nasihat dan saling menasehati, karena itu merupakan kewajiban seorang muslim terhadap sesama muslim untuk saling menasehati walaupun itu nabi sekalipun. Oleh karenanya, Qurʾān

⁹³Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qurʾān*, 243.

⁹⁴ Qurʾān, *Fī Zilāl*, Jilid III, 1367. Abd al-Karīm Zīdān, *Al-Mustafād min Qaṣāṣ al-Qurʾān*, jilid I, 320-322. Lihat juga, Ibn Kathīr al-Dimashqiy, *Tafsīr al-Qurʾān al-Aẓīm*, jilid III, 154-156. Lihat juga Shaykh Ahmad At-Thahir al-Basyuni, *Kisah-kisah dalam al-Qurʾān*, 488-189.

menekankan pada ayat ini nilai-nilai ukhwah/persaudaraan Musa dan Harun sangat kuat walaupun disisi yang lain keduanya merupakan nabi dan utusan Allah SWT.

Pada ayat yang lain juga senada disampaikan nilai-nilai persaudaraan Musa dan Harun ketika Musa kembali dari tempat khalwatnya dalam QS. al-A'rāf/7: 150-151 yang berbunyi:

وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِن بَعْدِي أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوْنِي وَكَادُوا يَقْتُلُونِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ {150} قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ {151}

150. Dan tatkala Musa telah kembali kepada kaumnya dengan marah dan sedih hati berkatalah dia: "Alangkah buruknya perbuatan yang kamu kerjakan sesudah kepergianku! Apakah kamu hendak mendahului janji Tuhanmu? Dan Musapun melemparkan luh-luh (Taurat) itu dan memegang (rambut) kepala saudaranya (Harun) sambil menariknya ke arahnya, Harun berkata: "Hai anak ibuku, sesungguhnya kaum ini telah mengganggapku lemah dan hampir-hampir mereka membunuhku, sebab itu janganlah kamu menjadikan musuh-musuh gembira melihatku, dan janganlah kamu masukkan aku ke dalam golongan orang-orang yang zalim. 151. Musa berdoa: "Ya Tuhanku, ampunilah aku dan saudaraku dan masukkanlah kami ke dalam rahmat Engkau, dan Engkau adalah Maha Penyayang di antara para penyayang."⁹⁵

Ayat di atas merupakan lanjutan dari kisah Musa dan Harun terkait dengan nilai-nilai persaudaraan yang melekat kepada ke dua nabi tersebut, ayat 150 itu menggambarkan ketika Musa selesai melaksanakan meditasi bersama tuhan di tempat meditasinya, Musa lantas kembali kepada kaumnya

⁹⁵ Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an*, 245.

dengan perasaan dan hati yang membara, emosinya meluap sebagaimana ditampilkan kepada kaumnya dengan "Alangkah buruknya perbuatan yang kamu kerjakan sesudah kepergianku! Apakah kamu hendak mendahului janji Tuhanmu?" pada saat yang bersamaan Musa memegang rambut kepala saudaranya (Harun) dan menariknya dengan kasar "memegang (rambut) kepala saudaranya (Harun) sambil menariknya ke arahnya".⁹⁶

Penjelasan Qutb berikutnya adalah, Harun berusaha menenangkan hati Musa dengan penuh belas kasih sebagai seorang saudara, Harun menunjukkan Ukhuwah islamiyah yang sangat tulus, dia menggambarkan kemarahan tidak bisa diredupkan dengan kemarahan melainkan dengan ketenangan hati dan kesabaran supaya kemarahan yang meluap di hatinya Musa bisa dikurangi dan atau reda. Kemudian Harun menjelaskan bagaimana kejadiannya ketika Musa sedang tidak ada waktu itu, bagaimana tingkah tanduk kaumnya ketika dia (Musa) sedang berhaluat dengan Allah dengan mengatakan, "Hai anak ibuku, sesungguhnya kaum ini telah menganggapku lemah dan hampir-hampir mereka membunuhku, sebab itu janganlah kamu menjadikan musuh-musuh gembira melihatku, dan janganlah kamu masukkan aku ke dalam golongan orang-orang yang zalim".

Lanjut penjelasan Qutb, bahwa Harun menasehati Musa dan memanggilnya dengan sebutan *hai anak ibuku*, merupakan panggilan yang lemah lembut, menandakan nilai-nilai persaudaraan dari ke dua nabi ini

⁹⁶ Qutb, *Fī Zilāl*, Jilid III, 1374.

begitu tinggi, kemudian Harun menceritakan semuanya bagaimana keadaan kaumnya, pada saat itu mereduplah emosi Musa dihadapan ucapan perdamaian dan penjelasan dari dua bersaudara tersebut.⁹⁷

Berdasarkan penafsiran Qutb di atas, maka peneliti ingin mengatakan bahwa sikap atau kemarahan Musa kepada Harun dan atau sebaliknya dalam ayat tersebut di atas, menunjukkan bahwa *ukhuwah Isalmiyah* dan *Nasabiyah* itu harus dirawat terus menerus dengan membangun komunikasi melalui interaksi sosial dan saling sehat menasehati jangan sampai hubungan persaudaraan *Nasabiyah* tersebut putus walaupun terkait dengan ketauhidan. Musa marah bukan semata-mata kepada Harun, tapi ia marah kepada kaumnya yang sampai menyembah patung sapi yang dibuat oleh Samiri, walapun hanya ditinggal sebentar waktu olehnya. Kemaraham Musa, bukan membuat Harun semakin jauh darinya, tetapi Harun selalu setia menemani Musa dalam dakwahnya. Oleh karena itu persaudaraan yang seperti ini, harus dimiliki oleh para da'i yang ingin menyebarkan agama Allah dan menguatkan tauhid ummat di muka bumi ini,

Kisah kepergian Musa meninggalkan Harun di atas, menurut penulis bisa dianalogikan walapun tidak 100 % analoginya benar. Kepergian Musa untuk berkontemplasi atau menyendiri ke hadirat Tuhannya, dianalogikan dengan kepergian Qub ke Amerika untuk menuntut Ilmu pendidikan yang

⁹⁷ Ibid., 1375.

diutus oleh Jamal Abdul Nasheer⁹⁸ (pimpinan Mesir) waktu itu. Kemudian, kembalinya Musa ke kaumnya dengan memarahi mereka dan Harun (saudaranya), karena kaumnya menyembah patung sapi yang dibuat Samiri, dianalogikan dengan kembalinya Qutb dari Ammerika sambil marah dengan pemerintah Jamal Abdul Nasheer karena sistem perpolitikan di Mesir tidak kondusif dan undang-undang Mesir cenderung memihak ke undang-undang *tāgūth*, bukan memakai hukum Allah.

b. Nilai Ukhūwah dalam Kisah Qabil dengan Habil

Ketika mengkaji semua hubungan yang mengikat umat manusia, maka akan ditemukan bahwa ukhuwwah karena Allah merupakan ikatan yang paling kokoh dan teguh, karena ia merupakan ikatan *ilahi* yang tidak mungkin ditemukan tandingannya. Ikatan-katan yang bukan karena Allah, walaupun kelihatannya begitu kokoh, namun sebenarnya rapuh. Hal ini disebabkan oleh motif keduniawian, karena ikatan yang terjalin diantara masing-masing mereka ditentukan oleh keuntungan duniawi.

Al-Qur'an sendiri telah menginformasikan secara gampal mengenai persaudaraan atau ikatan dengan motif duniawi tersebut, berikut dampak negatif yang ditimbulkannya berupa kerugian dan penderitaan yang dipicu oleh api angkara dan kedengkian. Kejadian semacam itu, sudah

⁹⁸ Jamal Abdul nasher pada awalnya, adalah sangat akrab dengan Qutb, namun karena kepemimpinannya lebih mendominasi pemikiran Barat, maka Qutb berseberangan pendapat dengannya dalam banyak hal, diantaranya adalah tentang undang-undang atau hukum yang diberlakukan di Mesir, masyarakat Islam, dan masalah politik.

direkam dalam al-Qur'an terkait dengan kisah antara Qabil dan Habil, Nabi Yusuf dan saudara-suadaranya, dan nabi-nabi yang lain.

Para mufassir sepakat bahwa Qabil dan Habil adalah dua orang putra Adam. Mereka juga sependapat bahwa hawa setiap kali melahirkan kembar, laki-laki dan perempuan. Saudara diperbolehkan menikahi saudara yang lain dengan syarat mereka tidak dilahirkan kembar pada satu persalinan yang sama. Qabil kembar dengan Iqlima, dan Habil kembar dengan Labuda. Sesuai dengan syari'at Islam yang diturunkan kepada Adam a.s., Qabil harus menikah dengan Labuda, dan Habil menikah dengan Iqlima. Namun karena Labuda lebih jelek daripada Iqlima, maka Qabil tidak mau menerima Labuda, akhirnya Qabil membunuh Habil.⁹⁹

Dalam al-Qur'an surah Al-Mā'idah dijelaskan bahwa Qabil merupakan tokoh yang melakukan pembunuhan pertama dengan membunuh saudara laki-lakinya Habil, lantaran kurban persembahannya tidak diterima oleh Allah karena ketidaktulusannya dengan mempersembahkan hasil pertaniannya yang sudah agak busuk. Dikisahkan pula bahwa Qabil merupakan orang pertama yang melakukan pemakaman untuk menguburkan

⁹⁹ Ibn Kathir al-Dimashqiy, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, II, 45-47, Lihat juga, al-Sabuniy, *Ṣafwat al-Tafsīr*, jilid I, 228-229. Lihat juga, Al-Basyuni, *Kisah-Kisah*, 102-103.

Habil setelah melihat seekor gagak menguburkan gagak lainnya yang mati.¹⁰⁰

Terlepas dari cerita singkat di atas peneliti melihat dari sisi yang lain yaitu sisi ukhuwah/nilai-nilai persaudaraan Qabil dan Habil. Diantara ayat-ayat yang berbicara tentang kisah kedua anak adam tersebut adalah Firman Allah dalam QS. al-Mā'idah/5: 27 yang berbunyi:

وَأْتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَمَنْ يُتَّقِبَلْ مِنَ الْآخِرِ
قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ.

“Ceritakanlah kepada mereka kisah kedua putera Adam (Habil dan Qabil) menurut yang sebenarnya, ketika keduanya mempersembahkan korban, maka diterima dari salah seorang dari mereka berdua (Habil) dan tidak diterima dari yang lain (Qabil). Ia berkata (Qabil): "Aku pasti membunuhmu!". Berkata Habil: "Sesungguhnya Allah hanya menerima (korban) dari orang-orang yang bertakwa."¹⁰¹

Surat al-Mā'idah ayat 27 di atas, merupakan gambaran atau cerita tentang nilai-nilai persaudaraan/ukhuwah suatu kebaikan dan kelapangan dada yang bertindak sesuai dengan prakteknya Qabil dan Habil yang merupakan sebuah gambaran dan pelajaran bagi setiap muslim. Nilai persaudaraan yang dapat dipetik dari cerita ayat di atas sebagaimana ditegaskan Qutb adalah menopang keadilan dalam menjalankan syariat Islam, dengan modal keadilan setiap manusia akan merasakan manfaat hidupnya baik didunia maupun di akhirat. Ayat di atas juga menunjukkan

¹⁰⁰ Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'an*, jilid II, 874. Lihat juga, Wahbah al-Zuhayliy, *Tafsīr al-Munīr*, jilid III, 503-504. Lihat juga, 'Abd al-Karīm Zīdān, *al-Mustafād min Qaṣaṣ al-Qur'ān*, jilid, I, 107-109., Al-Basyuni, *Kisah-Kisah*, 106-107.

¹⁰¹ Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an*, 163.

suatu peristiwa yang secara tidak langsung kita dituntut untuk menerima sesuatu sesuai dengan pengorbanan.¹⁰²

Lebih lanjut diceritakan dalam QS. Mā'idah/5: 28-31 tentang Qabil dan Habil yang berbunyi:

لَعْنٌ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسٍ بِإِيْدِي إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ
الْعَالَمِينَ {28} إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِغْمِي وَإِغْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ
الظَّالِمِينَ {29} فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ {30} فَبَعَثَ اللَّهُ
غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ
مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ {31}

28. "Sungguh kalau kamu menggerakkan tanganmu kepadaku untuk membunuhku, aku sekali-kali tidak akan menggerakkan tanganku kepadamu untuk membunuhmu. Sesungguhnya aku takut kepada Allah, Tuhan seru sekalian alam". 29. "Sesungguhnya aku ingin agar kamu kembali dengan (membawa) dosa (membunuh)ku dan dosamu sendiri, maka kamu akan menjadi penghuni neraka, dan yang demikian itulah pembalasan bagi orang-orang yang zalim", 30. Maka hawa nafsu Qabil menjadikannya menganggap mudah membunuh saudaranya, sebab itu dibunuhnyalah, maka jadilah ia seorang diantara orang-orang yang merugi, 31. Kemudian Allah menyuruh seekor burung gagak menggali-gali di bumi untuk memperlihatkan kepadanya (Qabil) bagaimana seharusnya menguburkan mayat saudaranya. Berkata Qabil: "Aduhai celaka aku, mengapa aku tidak mampu berbuat seperti burung gagak ini, lalu aku dapat menguburkan mayat saudaraku ini?" Karena itu jadilah dia seorang diantara orang-orang yang menyesal."¹⁰³

Cerita Qabil dan Habil dalam empat ayat di atas, menggambarkan contoh ketenangan, kecintaan, perdamaian dan ketakwaan yang akan mengantarkan setiap manusia kepada ketenangan jiwa. Ucapan dan praktek yang lemah lembut dapat meredakan dendam dan amarah sekaligus

¹⁰² Qutb, *Fī Zilāl*, Jilid II, 875.

¹⁰³ Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an*, 163.

mengembalikan pelakunya kepada kasih sayang dan nilai-nilai persaudaraan, keceriaan iman dan sensitivitas ketakwaan.¹⁰⁴

Dengan bekal kesalehan akan mengantarkan setiap manusia kepada tempat yang tertinggi yaitu jiwa-jiwa yang selalu tenang. Kisah kedua anak Adam tersebut menjadi pelajaran yang tak ternilai, hal ini dapat dilihat dari sifat Habil yang tidak pernah menampakkan kebencian terhadap saudaranya Qabil, walaupun disatu sisi Qabil sangat membencinya, Habil tidak pernah membalasnya, kedermawanan Habil terlihat jelas dengan ketenangan hati yang selalu ia praktekan di depan saudaranya (Qabil), ini menggambarkan bahwa Habil merupakan sosok panutan yaitu pekerja keras, patut, teladan dan dermawan baik dalam bersikap maupun bersaudara.¹⁰⁵

c. Nilai *Ukhūwah* dalam Kisah Nabi Muhammad SAW. dengan Para Sahabat

Sebelum dijabarkan kisah persaudaraan Rasulullah SAW dengan para shahabatnya, terlebih dahulu diketengahkan sejarah kelahirannya di tengah-tengah keluarga yang berbangsa mulia (bangsa Quraish), masa kerasulannya, dakwahnya membangun persaudaraan, dan kewafatannya.

1) Masa Kelahiran Sampai Menjelang Tugas Kerasulan Muhammad

Nabi Muhammad SAW, lahir pada hari Senin tanggal 9 Rabi'ul Awwal tahun gajah bertepatan dengan tanggal 20 atau 22 April 571 M.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Qutb, *Fī Zīlāl*, Jilid II, 876.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 876.

¹⁰⁶ Penentuan tanggal 9 Rabiul Awal tersebut merupakan hasil analisis ulama besar yaitu Muhammad Sulaiman al-Mansūrfuri dan Mahmud Basha, seorang *astrolog* (ahli ilmu falak). Sedangkan

Dia adalah putra pasangan Abdullah bin Abdul Mthalib dan Aminah binti Wahab. Ia lahir dalam keadaan yatim, karena Ayahanda wafat sekitar 7 (tujuh) bulan sebelum ia lahir.¹⁰⁷ Wanita pertama yang menyusuinya setelah ibunya adalah Tuwaibah, merupakan budak wanita Abu Lahab yang saat itu tengah menyusui bayinya yang bernama Masruh. Sebelumnya juga dia menyusui Hamzah bin Abdul Mutthalib, kemudian menyusui Abu Salamah bin Abdul Asad al-Makhzumi setelah menyusui Rasulullah SAW.¹⁰⁸

Sesudah berusia empat (masuk lima) tahun, Muhammad diantar kembali kepada ibunya, Aminah. Setahun kemudian, ia dibawa oleh ibunya ke Madinah, bersama-sama dengan Ummu Aiman, sahaya sepeninggalan ayahnya dengan tujuan untuk memperkenalkannya kepada keluarga neneknya, bani Adi bin Najjar dan untuk berziarah ke makam ayahnya. Setelah tinggal kira-kira 1 bulan di Madinah, mereka kembali ke

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

Murdodiningrat menyebutnya tanggal 12 Rabī' al-Awwal tahun gajah, karena pada tahun itu kota Makkah diserang pasukan tentara bergajah yang kuat di bawah pimpinan Abrahah al-Aṣram, gubernur Yaman dari kerajaan Nasrani Absina (Habashah/Ethiopia), dengan maksud menghancurkan Ka'bah. Hasan Ibrahim Hasan, *Sejarah dan Kebudayaan Islam Jilid 1* (Jakarta: Kalam Mulia, 2006), 137. Bandingkan dengan Murdodiningrat, *Kisah Teladan*, 12. Lihat, Shafiyur Rahman al-Mubarakfuri, *Perjalanan Hidup Rasul Yang Agung Muhammad SAW. dari Kelahiran Hingga Detik-Detik Terakhir*, Penerjemah Hanif Yahya, et.al. (Jakarta: CV. Mulia Sarana Press, 1421 H./2001 M.), 64.

¹⁰⁷ Silsilah Nasab lengkap beliau adalah Muhammad bin Abdullah bin Abdul Mutthalib (nama aslinya, Shaibah), bin Hāshim (Nama aslinya, Amr), bin Abd Manāf (nama aslinya, al-Mughīrah), bin Qushayy (nama aslinya, Zaid) bin Kilab bin Murrah bin Ka'ab bin Luay bin Ghālib bin Fihr (dialah yang dijuluki sebagai Quraish yang kemudian suku ini dinisbatkan kepadanya) bin Malik bin al-Naḍar (nama aslinya, Qais) bin Kinānah bin Khuzaymah bin Mudrikah (nama aslinya Amir) bin Ilyās bin Muḍar bin Nizār bin Ma'ad bin Adnān. Lihat, Ṣafiyu al-Rahmān al-Mubārakfuriy, *Perjalanan Hidup Rasul*, 53-54.

¹⁰⁸ Keterangan tersebut bisa dilihat pada Sahih al-Bukhari, nomor Hadis 2645, 5100, 5106, 5107, 5372.

Makkah. Ketika sampai di kota Abwa dalam perjalanannya, tiba-tiba Aminah jatuh sakit dan meninggal, lalu dimakamkan di kota tersebut.¹⁰⁹

Ketika berumur 12 tahun, Rasulullah SAW mengikuti pamannya, Abu Talib berdagang ke Negeri Sham. Namun baru sampai di Basrah, mereka bertemu dengan seorang pendeta nasrani yang alim, namanya Bukhaira. Bukhaira melihat tanda-tanda kenabian pada diri Rasulullah SAW, maka dinasehatkan agar mereka pulang ke Makkah, karena khawatir Muhammad dianiaya oleh orang yahudi kalau bertemu dengannya. Akhirnya Abu Talib menyelesaikan dagangannya lalu mereka berdua kembali ke Makkah.¹¹⁰

Ketika Rasulullah SAW berumur lima belasan tahun ke atas atau dua puluh tahun, terjadilah perang yang berkecamuk, yaitu perang Fijjar¹¹¹ antara suku Quraish dan sekutu mereka dari bani Kinanah melawan suku Qais Ailan. Peperangan ini berada di bawah komando Harb bin Umayyah pada pasukan suku Quraish dan Kinanah. Ia terpilih karena usia dan kebangsawanan. Peperangan ini dimenangkan oleh qabilah Qais pada pagi

¹⁰⁹ Murdodiningrat, *Kisah Teladan*, 21.

¹¹⁰ Ibid., 23. Lihat juga Al-Mubārakfuri, *Perjalanan Hidup Rasul*, 71.

¹¹¹ Dinamakan perang *Fujjār* karena dinodainya kesucian *al-Shahr al-Ḥarām* (Bulan yang dilarang berperang di dalamnya). Sebenarnya ketika Ia berumur lima belasan, peperangan terjadi pada saat itu ada tiga; pertama, peperangan Badr bin Mi'shar al-Giffariy yang sombong bertengkar dengan al-Aḥmar bin Māzin dari Bani Aṣ bin Mu'awiyah. Kedua, beberapa pemuda dari Bani Kinānah menzalimi seorang wanita dari bani Amir yang duduk di pasar Ukaz; dan ketiga, seorang dari Bani Jashm bin Amir yang mempunyai hutang kepada seseorang dari bani Kinānah menolak untuk membayarnya. Lihat Al-Mubārakfuri, *Perjalanan Hidup Rasul*, 72.

hari, namun pada pertengahan harinya keadaan terbalik, kemenangan berada di pihak Kinanah.¹¹²

Syeikh Şafiyu al-Rahmān menjelaskan bahwa ketika Nabi Muhammad SAW beranjak umur dewasa kira-kira berumur (22-23) Tahun, beliau belum memiliki pekerjaan tetap, hanya saja dalam banyak riwayat menyebutkan bahwa beliau bekerja sebagai pengembala kambing, bahkan mengembalakan di perkampungan kabilah Bani Sa'ad, bahkan kambing miliknya penduduk Makkah dengan upah harian sebesar beberapa qirat (bagian dari uang dinar). Setelah berumur 25 tahun, Ia pergi berdagang ke negeri Syam dengan modal dari Khadijah. Dia adalah seorang saudagar wanita keturunan bangsawan dan sangat kaya, yang mempekerjakan tenaga laki-laki dan melakukan sistem bagi hasil terhadap modal tersebut dan dibagikan sesuai perjanjian. Tatkala sampai kepada Khadijah kejujuran, amanah, dan akhlak Rasulullah SAW, Khadijah mengutus seseorang menawarkan kepada Rasulullah untuk memperdagangkan harta miliknya ke negeri Sham dengan imbalan yang sangat istimewa.¹¹³

Dua bulan sekembalinya dari Sham dengan membawa banyak keuntungan, Khadijah binti Khuwailid (umur 40 tahun) melamar Rasulullah SAW (umur 25 tahun), dan mereka melangsungkan pernikahan dengan memberikan maskawin kepada Khadijah sebanyak 20 ekor unta muda.

¹¹² Ibid., 73.

¹¹³ Ibid., 74.

Perkawinannya dengan Khadijah memberi ketenangan dan ketenteraman Rasulullah SAW, karena cinta kasih yang tulus dari sang isteri yang kelak merupakan orang yang paling pertama mengakui kerasulannya dan selalu setia menemaninya dalam segala penderitaan dan pengorbanan.¹¹⁴

2) Masa Kenabian dan Kerasulan Muhammad

Menjelang Umur 40 tahun, Nabi Muhammad lebih banyak *bertahannuth* di Gua Hira'. Pada bulan Ramadhan beliau membawa bekal labih banyak dari biasanya, karena akan *bertahannuth* lebih lama dari sebelumnya. Dalam proses *tahannuth* terkadang ia bermimpi, mimpi yang benar. Tatkala Rasulullah genap berumur 40 tahun dan memasuki tahun ketiga dari *Tahannuth*-nya tepat di tanggal 21 atau 17 bulan Ramadan bertepatan dengan 10 Agustus 610 M., Allah menghendaki rahmat-Nya kepada segenap penduduk bumi, lalu dimuliakanlah beliau dengan mengangkatnya sebagai Nabi, lalu Jibril turun kepadanya dengan membawa beberapa ayat al-Qur'an yaitu surat al-'Alaq ayat 1 - 5.¹¹⁵

¹¹⁴ Dalam pernikahannya dengan Khadijah Rasulullah mendapatkan 6 orang putra Putri yaitu al-Qāsim, Zaynab, Ruqayyah, Ummu Kalthūm, Fātimah, dan Abdullah (dijuluki Tayyib/yang baik dan al-Ṭāhir/yang suci), kecuali putranya yang bernama Ibrāhīm. Semua putra beliau meninggal pada masa kanak-kanak, sedangkan seluruh putri beliau hidup pada masa Islam dan memeluk Islam serta ikut hijrah, namun semuanya meninggal dunia di saat Rasulullah masih hidup, kecuali Fatimah r.a. yang meninggal enam bulan setelah wafatnya Rasulullah SAW.

¹¹⁵ Terdapat perbedaan para sejarawan tentang bulan apa pertama kalinya Rasulullah SAW diangkat menjadi nabi dan diturunkan wahyu kepadanya. Mayoritas ulama mengatakan terjadi pada bulan Rabi'ul Awwal, ada yang mengatakan pada bulan Ramadhan, ada lagi yang mengatakan pada bulan Rajab. Penulis cenderung kepada pendapat kedua, yaitu pada bulan Ramadhan sebagaimana dikatakan oleh Shaykh Abd Allāh bin Muḥammad bin Abd al-Wahhāb al-Najdiy dalam *mukhtaṣar*-nya, dengan dalil al-Qur'an, 2:185, al-Qur'an, 97:1, dan al-Qur'an, 44:3 dan lain sebagainya. Lihat Muhammad bin Abdul Wahhab al-Tamīmiy al-Najdiy, *Mukhtaṣar Sīrah al-Rasūl* (Kairo: al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1373 H./1956 M.), 75. Lihat Juga, Murdodiningrat, *Kisah Teladan*, 31.

Selama lebih kurang 2 ½ tahun sesudah menerima wahyu pertama, baru Rasulullah SAW, menerima wahyu yang kedua, di kala menunggu itu, kembali beliau diliputi perasaan cemas, khawatir kalau-kalau wahyu itu putus, malahan hampir saja beliau putus asa., akan tetapi ditetapkannya hatinya dan beliau terus beribadah (ber-*tahannuth*) di Gua Hiro'. Ketika turunnya wahyu kepada rasulullah SAW. berhenti sementara waktu, orang-orang mushrik berkata:” tuhanya (Muhammad) telah meninggalkannya dan benci kepadanya.” Untuk membantah perkataan mereka, Allah SWT menurunkan firman-Nya:

مَاوَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ {3} وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ {4} وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ {5} أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ {6} وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ {7}

“3. Tuhanmu tiada meninggalkan kamu dan tiada (pula) benci kepadamu. 4. dan Sesungguhnya hari kemudian itu lebih baik bagimu daripada yang sekarang (permulaan).¹¹⁶ 5. dan kelak Tuhanmu pasti memberikan karunia-Nya kepadamu, lalu (hati) kamu menjadi puas. 6. Bukankah Dia mendapatimu sebagai seorang yatim, lalu Dia melindungimu? 7. dan Dia mendapatimu sebagai seorang yang bingung, lalu Dia memberikan petunjuk.” (QS. al-Duḥa/93: 3-7).¹¹⁷

Tiba-tiba terdengar suara dari langit, beliau menengadah, tampaklah Malaikat Jibril sehingga beliau menggigil ketakutan dan segera pulang. Lalu minta kepada Khadijah supaya menyelimutinya. Dalam keadaan berselimut

¹¹⁶Maksudnya, bahwa akhir perjuangan Nabi Muhammad SAW. itu akan menjumpai kemenangan-kemenangan, sedang permulaannya penuh dengan kesulitan-kesulitan. Ada pula sebagian ahli tafsir yang mengartikan *al-Ākhirah* dengan kehidupan akhirat beserta segala kesenangannya dan *ūlā* dengan arti kehidupan dunia.

¹¹⁷ Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an*, 1070.

itu, datang Jibril menyampaikan wahyu Allah SWT yang kedua kepada beliau yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ {1} قُمْ فَأَنْذِرْ {2} وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ {3} وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ {4} وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ
{5} وَلَا تَمَنَّ عَلَى الْمَنِّينَ {6} وَلَا يَبْتَغِ الْوَعْدَ الْمَعْلُومَ {7}

“1. Hai orang yang berkemul (berselimut), 2. bangunlah, lalu berilah peringatan! 3. dan Tuhanmu agungkanlah! 4. dan pakaianmu bersihkanlah, 5. dan perbuatan dosa tinggalkanlah, 6. dan janganlah kamu memberi (dengan maksud) memperoleh (balasan) yang lebih banyak. 7. dan untuk (memenuhi perintah) Tuhanmu, bersabarlah.” (QS-al-Muddaththir/74:1-7).¹¹⁸

3) Sepak Terjang Nabi Muhammad SAW. dalam Membangun Persaudaraan (*Ukhuwwah*) Umat.

Dilihat dari segi urutan waktu, Nabi Muhammad SAW adalah urutan kelima dari Ulu al-‘Azmi, tapi beliau adalah paling utama dan sebagai imam dalam dakwah kepada Allah SWT. Dakwah Nabi SAW adalah dakwah paling puncak diantara *Ulū al’Azmiy* dari para rasul dalam hal perjuangannya di jalan Allah. Karena dakwahnya ini adalah dakwah yang akan dijalankan pula oleh para da’i *Ilā Allāh* di segala zaman dan tempat. Dakwah Muhammad penuh dengan berbagai liku-liku yang semuanya dapat dijadikan pegangan oleh para juru dakwah. Intinya wajib para da’i mencontoh nabi SAW dalam berdakwah, baik dari segi akhlaknya, ilmunya dan amalnya. Selain itu, dakwah Rasulullah adalah membenarkan kitab-

¹¹⁸ Ibid., 992.

kitab sebelumnya, dakwah yang komprehensif memenuhi seluruh rukun, syarat, tujuan, cara dan sasaran, sebab-sebab dan hasil yang dicapai.¹¹⁹

Dalam kisah al-Qur'an disebutkan bahwa dakwah yang dilakukan oleh Nabi SAW ada dua tahapan, yaitu tahapan dakwah *Sirriyyah* (rahasia) dan tahapan dakwah *jahriyyah* (terang-terangan). Pada tahapan *sirriyyah* Rasulullah SAW menawarkan Islam kepada orang-orang yang hubungannya dekat dengannya, keluarga serta para sahabat karibnya. Dalam dakwah ini Ia berusaha mengajak mereka untuk memeluk agama Islam dan meninggalkan agama berhala dan hanya menyembah kepada Allah Yang Maha Esa. Dalam sejarah Islam mereka ini dikenal sebagai *al-Sābiqūn al-Awwalūn* (orang-orang yang paling dahulu dan pertama masuk Islam).

Yang paling depan terdaftar isteri Nabi SAW Ummu al-Mukminin, Khadijah Binti Khuwailid, kemudian *Maula* (mantan budak beliau), Zaid bin Harithah bin Sharahil al-Kalbi (keponakan)nya, Ali bin Abi Talib (ketika itu masih kanak-kanak) dan hidup di bawah asuhannya serta sahabat karibnya, Abu Bakar al-Siddiq. Selain keluarga dan sahabat-sahabat beliau ada juga orang-orang pertama lainnya yang masuk Islam yaitu Bilāl bin Rabah al-Habshiy, kemudian diikuti oleh Abū Ubaydah (nama lengkapnya adalah 'Amr bin al-Jarrah) dari suku Bani al-Hariith bin Fihri. Kemudian menyusul dua orang Abū Salamah bin Abd al-Asad dan Arqām bin Abī al-Arqām (keduanya dari

¹¹⁹ Mahmud, *Fiqh al-Dakwah*, 60.

suku makhzūm), Uthmān bin Ma'zūn dan kedua saudaranya (Qudamah dan Abd Allāh), Ubaydah bin al-Harīth bin al-Muṭṭalib bin 'Abdi Manāf, Sa'id bin Zayd al-Adawiy dan isterinya (Fatimah binti al-Khaṭṭāb al-Adawiyah-saudara perempuan Umar bin Khaṭṭab), Khabbāb bin al-Arat, Abd Allāh bin Mas'ūd al-Huzayli serta banyak lagi selain mereka. Bahkan Ibn Hisham menyebutkan jumlahnya sebanyak 40 orang, walaupun dalam penyebutan nama mereka perlu ditinjau kembali.¹²⁰

Pembinaan yang diberikan oleh Rasulullah pada tahap ini bukan saja ditujukan untuk memberikan dasar-dasar keyakinan yang perlu bagi seorang muslim, tetapi juga sekaligus diarahkan pada pembentukan masyarakat Islam secara sosiologis dan sosial psikologis, tidak sekedar pada batas bertanya dan bertanya, tetapi kepercayaan yang langsung membentuk sikap sekaligus dengan ketabahan dan tahan uji. Dakwah *Sirriyyah* tersebut merupakan perintah Allah SWT. sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Shū'arā'/26:214-216 yang berbunyi:

وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ {214} وَاحْفَظْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ {215} فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنَّي بِرِيءٍ مِّمَّا تَعْمَلُونَ {216}

¹²⁰ Lihat Abū Muḥammad Abd al-Mālik bin Hishām bin Ayyūb al-Ḥumayriy, *al-Sirah al-Nabawiyah* (Mesir: Sharikah Maktabah wa Maṭba'ah Mustafā al-Bābi wa Awlādih, Cet. Ke-2, 1375 H./1955 M.), Jilid I, 245-262.

¹²¹ Ada beberapa riwayat *Asbāb al-Nuzūl* ayat-ayat tersebut, salah satunya adalah riwayat dari Imam Muslim dan Imam Turmuziy dengan sanadnya dari Abī Hurayrah bahwa ketika ayat 214 surat al-Shū'arā' ini turun, maka Rasulullah SAW bertanya kepada seluruh Quraysh, dengan seruan umum dan seruan khusus. Lalu beliau bersabda” wahai kumpulan orang-orang Quraysh, selamatkanlah diri kalian dari api neraka. Wahai kumpulan bani Ka'ab, selamatkanlah diri kalian dari neraka. Wahai Fatimah binti Muhammad, selamatkanlah dirimu dari neraka. Sesungguhnya demi Allah, aku tidak dapat berbuat apa-apa untuk menyelamatkan kalian dari azab Allah terhadap kalian. Hanya saja kalian memiliki hubungan keluarga denganku, sehingga aku akan menyiramkan kalian dengan sedikit airnya. Lihat Qutb, *Fī Zilāl*, Jilid V, 2619-2620.

214. dan berilah peringatan kepada kerabat-kerabatmu yang terdekat, 215. dan rendahkanlah dirimu terhadap orang-orang yang mengikutimu, Yaitu orang-orang yang beriman. 216. jika mereka mendurhakaimu Maka Katakanlah: "Sesungguhnya aku tidak bertanggung jawab terhadap apa yang kamu kerjakan".¹²²

Menurut Sayyid Qutb ayat di atas menjelaskan bahwa Allah SWT menerangkan kepada rasul-Nya bagaimana seharusnya beliau bersikap atau bermu'amalah dengan para pendosa dan orang-orang beriman yang menyambut dakwah yang dibawanya, seperti sikap rendah hati, lembut dan tawaddhu' dalam gambaran fisik yang dapat dirasakan. Memang seperti itulah sikap Rasulullah SAW hidup bersama orang-orang beriman, karena seluruh perilaku beliau merupakan realisasi dari al-Qur'an bahkan perilaku beliau merupakan terjemahan hidup dari al-Qur'an al-Karim.¹²³

Setelah terjadi interaksi sosial Nabi SAW atau berdakwah selama tiga tahun secara diam-diam (rahasia), Allah SWT menurunkan wahyu-Nya memerintahkan Nabi Muhammad SAW untuk berdakwah menyiarkan Islam secara terang-terangan di seluruh penjuru Makkah. Puncaknya adalah saat turunnya firman Allah SWT. dalam QS. al-Hijr/15: 94 sebagai berikut:

فَاَصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ

“Maka sampaikanlah olehmu secara terang-terangan segala apa yang diperintahkan (kepadamu) dan berpalinglah dari orang-orang yang musyrik”.¹²⁴

¹²² Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an*, 589.

¹²³ Lihat Qutb, *Fī Zilāl*, Jilid V, 2619.

¹²⁴ Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an*, 399.

Qutb menjelaskan ayat di atas, bahwa dakwah terang-terangan ini disebut *Sah'an* yang bermakna “pecahkan”, yang menunjukkan adanya kekuatan dan pelaksanaan. Jangan sampai orang-orang *musyrik* menghentikan langkah dakwah secara terang-terangan, karena orang-orang *mushrik* pasti akan mendapatkan balasan atas perbuatan mereka.

Setelah turun ayat di atas, Rasulullah SAW berdakwah secara terang-terangan di tempat-tempat berkumpul dan bertemunya kaum *musyrikin*. Ia membacakan kitabullah kepada mereka, mulai memamerkan praktek ibadahnya kepada Allah di hadapan mereka, melakukannya di halaman ka'bah, pada siang maupun malam hari. Pergerakan yang ia lakukan semakin mendapatkan sambutan hangat, hingga satu persatu mereka berduyun-duyun masuk Islam, walaupun satu sisi ia mendapatkan rintangan dari para sahabat yang saling benci dengan keluarga mereka yang belum masuk Islam. Hal ini dapat menyebabkan kaum *Quraish* menjadi marah dan mereka merasa tersakiti.

Adapun metode yang dilakukan Rasulullah SAW untuk menyampaikan dakwahnya berasal dari bimbingan Allah langsung, sebagaimana termaktub dalam al-Qur'an surat al-Nahl/16:125, yaitu:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ
أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

“Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang

tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk.”¹²⁵

Menurut Qutb, ayat di atas menyebutkan bahwa ada tiga metode dakwah yang harus dilakukan oleh seorang da'i agar dakwahnya diterima oleh mad'u (objek dakwahnya), yaitu: Pertama, berdakwah bi al-Hikmah. Yakni menguasai keadaan dan kondisi mad'unya (objeknya), serta batasan-batasan yang disampaikan setiap kali ia jelaskan kepada mereka. Kedua, berdakwah secara *mau'izhah hasanah* (nasihat yang baik), yakni berdakwah dengan cara lembut agar dapat dicerna dan bisa diserap oleh hati nurani yang halus. bukan dengan bentakan dan kekerasan tanpa ada maksud yang jelas. Ketiga, berdakwah dengan *Mujādalah Ḥasanah*, yakni tanpa bertindak zalim terhadap penentang ataupun sikap peremehan dan pencelaan terhadapnya, sehingga seorang da'i merasa tenang dan merasakan bahwa tujuannya berdakwah bukanlah untuk mengalahkan orang lain dalam berdebat. Akan tetapi, untuk menyadarkan dan menyampaikan kebenaran kepadanya. Dengan cara demikian, maka semua urusan berada dalam bingkai dakwah dengan cara lisan, ataupun debat yang argumentatif.¹²⁶

Keberhasilan dakwah nabi dengan metode yang sangat cemerlang di atas, terlihat dalam kemampuan beliau mempersaudarakan dan menyatukan kaum muhajirin dan anshar yang didasari dengan keimanan dan keislaman yang sangat kuat yang dikenal dengan istilah ukhuwwah Islamiyah.

¹²⁵ Ibid, 421.

¹²⁶ Lihat Qutb, *Fī Zilāl*, Jilid IV, 2202.

Qutb menjelaskan dalam kitabnya *Ma'ālim fī al-Ṭarīq*, bahwa kedatangan Islam kepada seluruh umat manusia adalah membawa suatu pandangan baru yang bertujuan untuk menjalin hubungan secara nyata dan memberikan nilai-nilai dan penjelasan pandangan baru tersebut. Kedatangan Islam bertujuan mengembalikan manusia kepada Tuhannya, Kekuasaan Yang Satu, Tuhan Yang kepada-Nya tempat menjalin hubungan dan tempat kembali. Kedatangan Islam adalah untuk menetapkan bahwa hanya ada satu jalinan hubungan yang mengikat manusia dengan Allah, yang kemudian jika ikatan ini tumbuh dan berkembang, maka ikatan dan hubungan lainnya tidak ada. Hal ini sesuai dengan QS. al-Mujadalah/58:22.

Lanjut Qutb menjelaskan bahwa hanya satu partai milik Allah, tidak dua dan tidak terbilang. Sedang partai-partai lainnya, kesemuanya adalah milik setan penindas dan *tāghūt* penjajah. Kemudian, hanya satu jalan untuk sampai kepada Allah dan seluruh jalan yang lainnya tidak akan menuju kepada-Nya dan bahwa hanya ada satu undang-undang, yaitu undang-undang Islam, dan apa saja yang menyalahi undang-undang Islam adalah *jahiliah*. Lanjut ia mengatakan bahwa hanya ada satu syariat yaitu syariat Allah dan apa saja yang menyalahi syariat Allah adalah hawa nafsu.

Juga ia mengatakan bahwa hanya ada satu kebenaran, tidak ada dua dan tidak berbilang, dan apa saja yang menyalahi kebenaran adalah sesat. Selain itu, ia juga menyatakan bahwa hanya satu Dār (perkampungan atau negara) yaitu Dār al-Islām (perkampungan atau negara Islam), yang di

dalamnya terdapat kedaulatan orang-orang Islam, diberlakukan syariat Islam, dan ditegakkan hudud-Nya (hukum-Nya), lalu orang Islam ada di dalamnya juga saling tolong menolong antara sebagian dengan sebagian lainnya. Selain *Dār al-Islām*, yang ada di dalamnya adalah *Dār al-Ḥarb*, yang hanya memiliki hubungan dengan orang-orang Islam dalam bentuk peperangan atau hubungan dalam bentuk perjanjian perdamaian. Namun tidak bisa dikatakan *Dār al-Islām*, jika tidak ada loyalitas penduduknya dan penduduk *Dār al-Islām*.

Quthb juga mengungkapkan bahwa tidak ada warga masyarakat Islam kecuali hanya karena hubungan saudara se-akidah yang menyebabkan ia menjadi anggotanya "umat Islam" di "Dār al-Islām". Juga tidak ada kerabat dalam masyarakat Islam kecuali yang demikian itu disebabkan oleh adanya hubungan yang memencar sebagai saudara seakidah, dan dengan demikian akidah inilah yang menjalin hubungan antara dirinya dan sanak keluarganya karena Allah. Quthb menganggap bahwa kerabat seorang muslim itu bukan ayahnya, ibunya, saudaranya, isterinya, dan sanak keluarganya, selain kesemuanya itu bukan sebagai saudara seakidah kepada sang pencipta.¹²⁷ Namun jika telah terikat sebagai saudara se-akidah, orang-orang beriman itu kemudian seluruhnya sebagai saudara, sekalipun mereka tidak memiliki keterkaitan hubungan keturunan maupun hubungan perkawinan.

¹²⁷ Lihat al-Qur'an, al-Nisā'/4: 1.

Al-Qur'an menyebutkan "persaudaraan" dengan istilah "Ikhwah" dan "ikhwān".¹²⁸ Persaudaraan ini diajarkan al-Qur'an tidak hanya terbatas pada hubungan kekerabatan karena faktor keturunan dan satu akidah, tetapi juga masyarakat yang berbeda akidah.¹²⁹ Kedua persaudaraan tersebut dicontohkan Nabi SAW, yaitu mempersaudarakan kaum muhajirin dengan kaum Anshar, serta menjalin hubungan persaudaraan dengan suku-suku lain yang tidak seiman dan melakukan kerjasama dengan mereka. Hal tersebut mengandung arti bahwa persaudaraan adalah sikap kesediaan dan keterbukaan yang kuat menolong yang lemah, yang kaya mengasihi yang miskin dan yang berdaya serta bertenaga membantu yang lemah atau tak berdaya. Inilah arti dari kata bersaudara yang dimaksud dalam QS. al-Hujurāt ayat 10 berikut ini:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ.

"Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara, karena itu damaikanlah antara saudaramu (yang berselisih) dan bertakwalah kepada Allah agar kamu mendapat rahmat. (QS. Al-Hujurāt/49:10).¹³⁰

Ayat di atas menghendaki bahwa ikatan persaudaraan kaum mukmin harus benar-benar kuat dan kokoh. Bahkan harus lebih kokoh daripada persaudaraan nasab. Terkait dengan hal tersebut ada dua hal yang perlu dianalisis. Pertama, Penggunaan kata *ikhwah* dalam ayat tersebut. Kata

¹²⁸ Al-Qur'an-al-Hujurāt/49:10, al-Qur'an-Āli 'Imrān/3:103, dan lainnya.

¹²⁹ Ungkapan Term *Ikhwah* dipakai untuk menunjuk persaudaraan seakidah, sedangkan untuk persaudaraan yang berlainan akidah, tidak menggunakan kata tersebut, tetapi *tasamuh*.sebagaimana akan dijelaskan pada sub pembahasan berikutnya.

¹³⁰ Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an*, 846-847.

ikhwah merupakan bentuk jama' dari kata *akh* (saudara). Perlu juga dicatat bahwa selain kata *ikhwah*, bentuk jama' dari kata *akh* adalah *ikhwan*. Walaupun kedua kata tersebut dalam pemakaiannya bisa saling menggantikan, namun pada umumnya kata *ikhwah* digunakan untuk menunjuk saudara nasab, sementara *ikhwan* untuk menunjuk kawan atau sahabat. Dengan ungkapan tersebut, maka ikatan Islam lebih dari sekedar persahabatan biasa.¹³¹

Kedua, ayat tersebut diawali dengan kata *innama*. Kata ini walaupun tidak selalu memberikan makna *hasyr* (*pembatasan*), namun menurut para mufassir. Dalam ayat tersebut kata *innama*' mengandung makna *hasyr*. Itu berarti, tidak ada persaudaraan kecuali antara sesama mukmin dan tidak ada persaudaraan antara mukmin dengan kafir.¹³²

Muchlis M. Hanafi mengutip al-Biqā'i, menyebutkan bahwa ayat tersebut di atas menegaskan bahwa semua orang mukmin itu bersaudara meskipun berjauhan dari aspek (keturunan), status sosial ekonomi, ataupun wilayah domisili mereka. Semua mengacu pada satu standar, yaitu iman. Dalam ayat di atas, tidak menyebutkan secara khusus dua orang, dan tidak kelompok sebagaimana perselisihan atau permusuhan sering terjadi secara kelompok? Lanjut Muchlis menyebutkan bahwa al-Zamakhshari memberi jawaban dalam tafsirnya, bahwa perselisihan paling kecil yang

¹³¹ Abū Ḥayyān al-Andalūsiy, *Tafsīr al-Bahr al-Muḥīṭ*, Vol.(Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmyyah, 1993), 111.

¹³² Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat-ayat Pilihan Al Wa'ie* (Bogor: Al-Azhar, 2013), 244.

mungkin terjadi adalah dua individu. Jika konsiliasi terhadap dua orang yang berselisih sudah terbiasa dilakukan, maka kemungkinan besar rekonsiliasi terhadap kelompok (komunal) juga bisa diselesaikan, sementara kerusakan yang ditimbulkan oleh perselisihan komunal lebih besar daripada perselisihan dengan dua individu.¹³³

Al-Qur'an mengukuhkan bahwa orang-orang beriman dan berhijrah (kaum muhajirin) serta berjihad dengan harta dan jiwa mereka di jalan Allah, dan orang-orang (kaum Anshar) yang memberikan tempat kediaman dan pertolongan, mereka itu satu sama lain saling melindungi, sebagaimana firman Allah SWT dalam surat al-Anfāl/8:72.

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوَوْا وَنَصَرُوا
 أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ...

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad dengan harta dan jiwanya pada jalan Allah dan orang-orang yang memberikan tempat kediaman, dan pertolongan (kepada orang-orang Muhajirin), mereka itu satu sama lain lindung-melindungi..., (QS. al-Anfāl/8:72).¹³⁴

Yang dimaksud dengan saling melindungi dalam ayat di atas adalah diantara Muhajirin dan Anshar terjalin persaudaraan yang sangat kuat, untuk membentuk masyarakat yang baik. Demikian keteguhan dan kekraban persaudaraan mereka itu, sehingga pada permulaan Islam mereka waris mewarisi seakan-akan mereka bersaudara kandung. Kaum Muhajirin dan

¹³³Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Badan Libang dan Diklat Kementerian Agama RI, *Tafsir al-Qur'an Tematik: Sinergitas Internal Umat Islam*, “ed”, Muchlis M. Hanafi (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2017), 154.

¹³⁴ Lihat Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an*, 273.

Anshar yang bersaudara dikatakan sebagai orang yang benar-benar beriman.¹³⁵

Setelah lima bulan dan menurut suatu kutipan delapan bulan¹³⁶ setelah hijrah kaum Muslimin ke Madinah, pada suatu hari Nabi Muhammad SAW. bersabda kepada para sahabatnya: *تأخوا في الله أخوين* تأخوا في الله أخوين bersaudaralah di jalan Allah dua-dua.¹³⁷

Berdasarkan pendapat termasyhur, mereka berjumlah 90 orang, 45 berasal dari kaum Muhajirin dan 45 berasal dari Anshar.¹³⁸ Persaudaraan yang terjadi antara kaum Muhajirin dan kaum Anshar, memiliki kemutawatiran sejarah dan riwayat juga dinukilkan dengan ibarat-ibarat yang berbeda sedikit.

Berdasarkan kutipan referensi, Nabi Muhammad SAW telah menjalin persaudaraan antara Abu Bakar dan Umar, Hamzah bin Abdul Mutthalib dan Zaid bin Haritsah, Utsman dan Abdurahman bin Auf, Zubair dan Ibnu Mas'ud, Bilal dan Ubadah bin Haritsah, Mush'ab bin Umair dan Sa'ad bin Abi Waqqash. Setelah jalinan persaudaraan mereka kuat, kaum muslimin seperti dua saudara hakiki yang saling mewarisi. Hal tersebut ini bersifat

¹³⁵ Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan*, 164.

¹³⁶ Diyār Bakri Ḥusayn Ibn Muḥammad, *Tarīkh al-Khamīs fī Aḥwāl Anfas al-Nafīs* (Beirut: Dār al-Shadir, t. th.), 352.

¹³⁷ Ibn Hisham, *al-Sīrah al-Nabawiyyah* (Bayrūt, Dār al-Ma'rifah, t.th).

¹³⁸ Ja'far Murtaḍā al-Āmili, *al-Ṣaḥīḥ min Sirah al-Nabiy al-A'zam*, (Qum: Dār al-Hadīth, 1426 H./2005).

sementara, namun setelah turun surat al-Aḥzāb ayat 6,¹³⁹ Warisan dikhususkan kepada keluarga¹⁴⁰

Dengan demikian, ukhuwah yang dilakukan karena Allah memiliki hubungan sinergis dengan keimanan. Tiada ukhuwah tanpa iman dan tiada iman tanpa ukhuwah. Apabila ada ukhuwah tanpa disertai iman, maka ia merupakan ukhuwah semu, karena terdapat target tertentu. Ukhuwah seperti ini pasti akan segera sirna bersamaan dengan tercapainya “target” tersebut. Karena itu iman tidak akan mencapai kesempurnaan tanpa adanya internalisasi dan pemahaman terhadap nilai-nilai ukhuwah serta pengamalan atas segala tuntutanannya. Ukhuwah yang hakiki adalah ukhuwah yang tidak berdiri sendiri tetapi dalam rangka menggapai keredhaan Allah SWT.¹⁴¹

D. Penafsiran Sayyid Quṭb Tentang Nilai Tasāmuh (Toleransi) Dalam Kisah al-Qur’an

i. 1. Nilai Tasamuh Dalam al-Qur’an

Terma *Tasāmuh* sering diidentikkan dengan kata toleran (toleransi), tetapi tidak sepenuhnya memadai pengidentikan seperti ini. Jika ditelusuri secara mendalam, kedua kata tersebut mempunyai makna yang agak berbeda. Tidak ada kata dalam bahasa Inggris dan bahasa Indonesia yang sepadan untuk

¹³⁹ Ayat yang dimaksud adalah:

وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ

“Orang-orang yang mempunyai hubungan darah satu sama lain lebih berhak (waris-mewarisi) di dalam kitab Allah daripada orang-orang mukmin dan orang-orang muhajirin.”

¹⁴⁰ Ibn Muḥammad, *Tarīkh al-Khamīs*, 353.

¹⁴¹Mustafa al-Qudhat, *Merajut Nilai-nilai Ukhuwah* Penerjemah Jaziroatul Islamiyah (Al-Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2002), 44-45. Lihat juga Ikhwan Hadiyin, “Konsep pendidikan Ukhuwah: Analisis Ayat-ayat Ukhuwah dalam al-Qur’an”, *ALQALAM*, Vol.33, No.2 (Juli-Desember 2016), 29.

mengartikan apa yang secara tradisional dipahami sebagai *tasamuh* dalam bahasa Arab. Sekalipun demikian kata yang digunakan untuk mendekati kata *tasāmuh* adalah toleran (toleransi). Dalam kamus al-Munawwir dijelaskan bahwa, terma *Toleransi* dalam bahasa Arab disebut *al-Tasāmuh*, bersinonim dengan kata *al-Tasāhul*. Kata ini berawal dari *samuḥa-yasmuḥu-samḥan*, *wasimāḥan*, *wasamāḥatan*, artinya: murah hati, suka berdarma.¹⁴² Dengan demikian dapat dikatakan bahwa toleransi beragama adalah menghargai dengan sabar menghormati keyakinan atau kepercayaan seseorang atau kelompok lain.

Dilihat dari segi bentuk akar kata *tasāmuh* ini, maka mempunyai dua konotasi, pertama *jūd wa karam* (kemurahan hati) dan *tasāhul* (kemudahan). karena itu ketika kaum muslimin berbicara tentang *tasāmuh al-Islām* dan *tasāmuh al-Dīni*, kedua-duannya sangat berbeda dengan toleransi di Barat.¹⁴³

Dalam Bahasa Inggris, toleransi berasal dari kata *tolerate*, yang berarti memperkenankan, sabar menghadapi, kelapangan dada dengan tanpa protes terhadap perilaku orang/kelompok lain. Toleransi juga berarti saling menghormati, melindungi, dan kerjasama terhadap yang lain.¹⁴⁴

¹⁴² Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, 657.

¹⁴³ Dalam konteks komunal Barat, kata toleransi (*tolerance*) juga menunjukkan adanya otoritas berkuasa, yang dengan enggan bersikap sabar atau membiarkan orang lain yang berbeda. Toleransi di Barat lahir karena perang agama pada abad ke-17 telah mengoyak-ngoyak rasa kemanusiaan sehingga nyaris harga manusia jatuh ke titik nadir. Latar belakang itu menghasilkan kesepakatan dalam bidang toleransi antar agama yang kemudian meluas pada aspek-aspek kesetaraan manusia di depan hukum. Lihat Dadan Rusmana dan Yayan Rahtikawati, *Tafsir Ayat-ayat Sosial Budaya: Tafsir Maudhu'i Terhadap Ayat-ayat al-Qur'an yang Berkaitan dengan Budaya, Sejarah Bahasa, dan Sastra* (Bandung: Pustaka Setia, 2014), 275.

¹⁴⁴ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: Geamedia, 1992), 595. Lihat juga, Nurcholis Madjid, *Masyarakat Religius* (Jakarta: Paramadina, 1997), 37-39.

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia disebutkan bahwa toleransi sebagai sifat atau sikap menenggang (menghargai, membiarkan, membolehkan) pendirian (pendapat, pandangan, kepercayaan, kebiasaan, kelakuan, dan sebagainya) yang lain atau bertentangan dengan fikirannya sendiri, misalnya toleransi agama (ideologi, ras dan sebagainya).¹⁴⁵

Dalam ajaran Islam, toleransi sejajar dengan ajaran *fundamental* yang lain seperti, kasih sayang (rahmah), kebijaksanaan (hikmah), kemaslahatan universal (al-Maslahah al-‘Ammah), dan keadilan.¹⁴⁶

Senada dengan pendapat di atas, Zakiyuddin menjelaskan bahwa toleransi merupakan salah satu kebijakan fundamental demokrasi, namun ia memiliki kekuatan ambivalen yang termanifestasi dalam dua bentuk, yaitu bentuk solid dan bentuk demokratis. Menjadi toleran adalah membiarkan atau membolehkan orang lain menjadi diri mereka sendiri, menghargai orang lain, dengan menghargai asal usul latar belakang mereka. Sedangkan toleransi dalam bentuknya yang solid adalah toleransi mengundang dialog untuk mengkomunikasikan adanya saling pengakuan.¹⁴⁷

Menurut Dadan Rusmana term *tasāmuh* yang disinonimkan dengan kata *toleransi* justru menunjukkan adanya kemurahan hati dan kemudahan dari kedua belah pihak atas dasar saling pengertian. Istilah itu selalu dipergunakan

¹⁴⁵ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar*, 1204.

¹⁴⁶ Amrullah Syarbini, dkk. *Al-Qur'an dan Kerukunan Hidup Beragama* (Bandung: Quanta, 2011), 20-21.

¹⁴⁷ Zakiyuddin Baidawy, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural* (Jakarta: Erlangga, 2005), 79.

dalam Islam dalam bentuk *resiprokal* (hubungan timbal balik) antara kedua belah pihak. Dengan demikian, *tasāmuḥ* dimaknai sebagai membangun sikap untuk saling menghargai, menghormati, memberi, membantu, dan saling memberi kemudahan antara satu dengan lainnya.¹⁴⁸

Muchlis M. Hanafi mengemukakan bahwa toleransi (*tasamuh*) adalah tenggang rasa atau sikap menghargai dan menghormati terhadap sesama muslim maupun non muslim. Sikap *tasamuh* juga berarti sikap toleransi, yaitu untuk mementingkan diri sendiri dan juga tidak memaksakan kehendak. Lanjut Hanafi menjelaskan bahwa *tasamuh* adalah sikap toleran yang berintikan penghargaan terhadap perbedaan pandangan dan kemajemukan identitas budaya masyarakat. Adapun prinsip toleransi memastikan bahwa kehidupan yang damai dan rukun merupakan cerminan dari kehendak untuk menjadikan Islam sebagai agama yang damai dan mampu mendamaikan sebagaimana yang telah dicontohkan Rasulullah SAW. ketika mendamaikan kaum muahjirin dan Anshar, antara suku Aus dan Khazraj.

Islam mengajarkan bahwa sesama muslim harus bersatu serta tidak boleh bercerai berai, bertengkar, dan bermusuhan karena sesama muslim adalah bersaudara. Terhadap pemeluk agama lain, kaum muslimin diperintahkan agar bersikap toleran. Sikap toleransi terhadap non muslim itu hanya terbatas pada urusan yang bersifat duniawi, tidak dalam urusan akidah, syari'ah dan ibadah.

¹⁴⁸ Dadan Rusmana dan Yayan Rahtikawati, *Tafsir Ayat-ayat*, 80.

Pada era keemasan filsafat Yunani hingga era reformasi di Barat, toleransi ini dideklarasikan oleh UNISCO (*United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization*) pada konferensi di Paris pada tanggal 25 Oktober-16 November 1996. Konferensi tersebut memproklamasikan tanggal 16 November sebagai hari toleransi nasional. Pada deklarasi tersebut dijelaskan bahwa toleransi adalah rasa hormat, penerimaan, dan apresiasi terhadap keragaman budaya dan ekspresi kita. Toleransi dapat terwujud jika didorong oleh pengetahuan, keterbukaan, komunikasi, hati nurani, kebebasan berfikir, dan kebebasan berkeyakinan.¹⁴⁹

Pada tingkat negara, toleransi adalah peraturan yang adil dan tidak diskriminatif. Untuk mewujudkan masyarakat yang toleran, maka negara harus meratifikasi konvensi hak asasi manusia internasional dan rancangan undang-undang yang memastikan kesetaraan bagi semua kelompok dan individu serta menerima dan menghormati karakter multikultural manusia.¹⁵⁰

Dengan demikian, toleransi adalah rasa hormat, penerimaan, dan apresiasi terhadap keragaman budaya dan ekspresi kita yang diwujudkan dengan pengetahuan, keterbukaan, komunikasi, hati nurani, kebebasan berfikir, dan kebebasan berkeyakinan dengan penuh tanggung jawab, sedangkan intoleransi adalah sebaliknya. Dalam al-Qur'an tidak ditemukan kata *tasāmuh*, namun

¹⁴⁹ Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama* (Bandung: Mizan, 2011), 15.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 16.

terdapat banyak ayat sebagai asas pemberlakuan *tasāmuh*, sebagaimana terdapat padatable berikut ini.

ii. 2. Penafsiran Nilai Tasamuh Dalam Kisah Nabi Muhammad SAW.

a. Kisah Tentang Sikap Keberagamaan Nabi

Piagam Madinah tidak hanya mengatur-hubungan antar komunitas penduduk Madinah dalam kehidupan sosial secara umum seperti hubungan di bidang pertahanan dan keamanan dan bidang belanja peperangan, tetapi juga mengatur secara khusus mengenai tata cara pergaulan hidup bertetangga. Mereka bertetangga harus saling menghormati, tidak boleh saling menyusahkan dan saling melakukan perbuatan jahat, dan saling memaksa untuk memeluk agama. Terkait bidang kehidupan sosial tersebut, termuat dalam piagam Madinah pasal 37 yang inti pernyataannya adalah, bahwa antara orang-orang Yahudi dan orang-orang mukmin saling memberikan salam, sama-sama menentang musuh negara, saling menasehati, berbuat kebaikan, menjauhi segala dosa, dan menolong atau memberikan pembelaan terhadap golongan yang teraniaya.¹⁵¹ Hal tersebut merupakan gambaran secara umum mengenai implementasi sikap toleransi nabi dengan orang-orang Yahudi.

Berbagai ayat al-Qur'an yang berbicara tentang toleransi. Pada pembahasan sebelumnya (pada bab ini bagian A.) dijelaskan bahwa ada dua

¹⁵¹ Lampiran Piagam Madinah dalam Sufa'at Mansur, *Toleransi*, 74. Lihat juga Suyuthi Pulungan, *Prinsip-Prinsip*, 195-196.

klasifikasi ayat al-Qur'an yang dijadikan dasar toleransi (tasamuh) dalam Islam, yaitu asas-asas pemberlakuan toleransi dan toleransi antar umat beragama. Namun di sini akan ditafsirkan dan dianalisis beberapa ayat yang ada pada klasifikasi kedua, yaitu: Termasuk toleransi adalah kebebasan memeluk agama oleh penganut agama masing-masing. Dalam al-Qur'an ditegaskan bahwa tidak ada paksaan untuk memeluk agama Islam, apalagi melalui jalan kekerasan. Hal ini sesuai dengan firman Allah SWT dalam QS. al-Baqarah ayat 256:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ.¹⁵²

“Tidak ada paksaan dalam (memasuki) agama (Islam): sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu, barangsiapa yang ingkar kepada *ṭāgūt*¹⁵³ dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.”¹⁵⁴

¹⁵² Banyak riwayat tentang *Asbāb al-Nuzūl* ayat ini (QS. al-Baqarah/2:256). Diantaranya adalah riwayat dari Ibn ‘Abbās, ia berkata: “*Lā Ikrāha fī al-Dīn*” diturunkan berkenaan dengan seorang dari suku Bani Salīm bin Awūf bernama al-Huṣayni bermaksud memaksa kedua anak laki-lakinya yang masih kristen. Hal ini disampaikan kepada Rasulullah SAW, maka Allah menurunkan ayat tersebut. Riwayat lain dari Ibnu Abi Hatim, ia mengatakan” telah berkata bapakku dari Amr bin Awf, dari Surayh, dari Abī Hilāl, dari Asbaq ia berkata, “Aku dahulu adalah ‘Abid (hamba sahaya) Umar bin Khaṭṭāb dan beragama Nasrani. Umar menawarkan Islam kepadaku dan aku menolak. Lalu Umar berkata “*La Ikrāha fī al-Dīn*”, wahai Asbaq jika engkau masuk Islam kami dapat minta bantuanmu dalam urusan-urusan muslimīn. Ayat ini juga turun untuk merespon secara eksplisit bahwa pemaksaan keyakinan adalah tindakan yang terlarang. Lihat Al-Imām Abī al-Fidā’ al-Ḥāfiẓ Ibn Kathīr al-Dimashqā, *Tafsir al-Qur’an al-‘Azīm, Juz 1* (Bayrūt: Dār al-Fikr), 343. Lihat juga, Irwan Masduqi, *Berislam*, 22.

¹⁵³ Sayyid Qutb menjelaskan bahwa kata “*ṭāgūt*” adalah variasi bentuk kata dari “*ṭughyān*”, yang berarti segala sesuatu yang melampaui kesadaran, melanggar kebenaran, dan melampaui batas yang telah ditetapkan Allah bagi hamba-hamba-Nya, tidak berpedoman kepada akidah Allah, tidak berpedoman pada syari’at yang ditetapkan Allah. Dan termasuk dalam kategori “*ṭāgūt*” adalah setiap manhaj tatanan, sistem yang tidak berpijak pada peraturan Allah. Begitu juga setiap pandangan, perundang-undangan, peraturan, kesopanan, atau tradisi yang tidak berpijak pada peraturan dan shari’at Allah. Lihat Qutb, *Fī Zilāl*, Jilid I, 292.

¹⁵⁴ Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur’an*, 63.

Dalam ayat di atas dinyatakan bahwa tidak ada paksaan dalam menganut keyakinan agama; Allah menghendaki agar setiap orang merasakan kedamaian. Kedamaian tidak dapat diraih kalau jiwa tidak damai. Paksaan menyebabkan jiwa tidak damai, karena itu tidak ada paksaan dalam menganut agama Islam.

Menurut Ibnu Katsir, ayat di atas (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) = janganlah memaksa seorangpun untuk masuk Islam. Islam adalah agama yang jelas dan gamblang tentang semua ajaran dan bukti kebenarannya, sehingga tidak perlu memaksakan seseorang untuk masuk ke dalamnya. Orang yang mendapat hidayah, terbuka, lapang dadanya, dan terang mata hatinya pasti ia akan masuk Islam dengan bukti yang kuat. Dan barangsiapa yang buta mata hatinya, tertutup penglihatan dan pendengarannya tidak layak baginya masuk Islam dengan paksa.¹⁵⁵

Dalam pandangan Syahrur sebagaimana dikutip Irwan Masduqi, bahwa ayat tersebut di atas merupakan simbol toleransi. Syahrur menyatakan bahwa budaya Islam adalah budaya parsial. Artinya, barang siapa hendak berdamai maka dia dengan mudah merujuk pada “ayat-ayat toleransi”. Sebaliknya barangsiapa hendak melakukan teror maka dengan seenaknya dia dapat menjustifikasi tindakannya dengan ayat-ayat pedang”.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Ibn Kathīr al-Dimashqiy, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Jilid I, 343.

¹⁵⁶ Masduqi, *Berislam*, 100.

Menurut HAMKA, ayat 256 surat al-Baqarah di atas merupakan salah satu landasan penting ajaran toleransi dalam Islam. Lanjut HAMKA menjelaskan kalau seorang anak itu sudah jelas menjadi Yahudi, tidak boleh dia dipaksa memeluk Islam. Agama Islam memberikan kesempatan kepada orang untuk mempergunakan fikirannya yang murni, guna mencari kebenaran itu. Apabila inti kebenaran sudah didapat, niscaya iman kepada Allah mesti timbul, dan kalau iman kepada Allah sudah tumbuh, segala pengaruh dari yang lain dan segala pelanggaran batas mesti hilang. Suasana seperti ini tidak bisa dengan paksaan, mesti dari kesadaran sendiri.¹⁵⁷

Sayyid Qutb menjelaskan bahwa kalimat “Lā Ikrāha fī al-Dīn” merupakan kalimat larangan yang diungkapkan dalam bentuk negatif secara mutlak, yang berarti “tidak ada paksaan untuk memasuki agama Islam”, karena menurut ahli Nahwu ungkapan ini menegaskan semua bentuk pemaksaan, meniadakan pemaksaan secara mendasar.¹⁵⁸

Senada dengan ayat di atas (QS. al-Baqarah/2:256) adalah QS. Yunus/10: 99-100, yaitu:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ.
وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ.

“Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua yang ada di muka bumi seluruhnya. Maka apakah engkau memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang mukmin semuanya, padahal tidak ada satu

¹⁵⁷ HAMKA, *Tafsir al-Azhar* (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1989), Jilid 1, 624.

¹⁵⁸ Qutb, *Fī Zilāl*, Jilid I, 291.

jiwapun akan beriman kecuali dengan izin Allah; dan Allah menimpakan kemurkaan kepada orang-orang yang tidak mempergunakan akalnyanya.”¹⁵⁹

Ayat di atas mengisyaratkan bahwa manusia diberi kebebasan beriman atau tidak beriman. Kebebasan tersebut bukanlah bersumber dari kekuatan manusia melainkan anugerah Allah SWT, karena jika Allah menghendaki tentulah beriman semua orang di atas muka bumi ini. Dengan alasan tersebut, maka dapat dikatakan bahwa segala bentuk pemaksaan terhadap manusia untuk memilih suatu agama tidak dibenarkan oleh al-Qur’an. Karena yang dikehendaki Allah adalah iman yang tulus tanpa pamrih dan paksaan. Seandainya paksaan itu dibolehkan, maka Allah sendiri yang akan melakukan.¹⁶⁰

Sungguh mengagumkan sikap toleransi yang dicontohkan Rasulullah SAW dan para sahabatnya. Sikap ini mencerminkan hakikat ajaran Islam itu menjunjung tinggi perbedaan keyakinan seseorang dan tidak pernah memaksakan untuk memeluk agama Islam, tetapi Rasulullah membiarkan sesuai dengan kesadaran orang tersebut, mau masuk Islam silakan atau tidak juga tidak apa-apa, asal jangan mengganggu.

¹⁵⁹ Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur’an*, 63.

¹⁶⁰ Ada sebuah kisah dari sejarawan muslim, Ibnu Ishak, suatu hari Rasulullah SAW. didatangi rombongan 60 orang yang beragama Nasrani Najran yang dipimpin oleh pendeta bernama Abū Al-Harīṣah Bin Al-Qomah. Pada saat rombongan datang ke masjid, kebetulan Rasulullah SAW selesai shalat Ashar bersama para sahabatnya. Tiba-tiba, rombongan Nasrani itu bermaksud melaksanakan kebaktian. Para sahabat kaget, kemudian para sahabat bermaksud melarang mereka melaksanakan kebaktian di masjid. Meski begitu, Rasulullah menyuruh para sahabatnya membiarkan mereka melaksanakan kebaktian sesuai dengan keyakinan agamanya, yaitu agama Nasrani. Mereka pun menghadap ke arah Timur dan melaksanakan kebaktian di dalam masjid dan disaksikan Rasulullah SAW. dan para sahabatnya. Dalam kisah itu, diceritakan pula bahwa pendeta Abū al-Harīṣah telah mengetahui risalah kenabian Muhammad SAW, tapi tak satu pun dari mereka yang berikrar masuk Islam. Nabi SAW. tidak memaksa mereka memeluk Islam. Lihat Qutb, *Fī Zilāl*, Jilid III, 1821-1822.

Dalam ayat tersebut di atas, terdapat klausa yang awalnya ditujukan kepada Nabi Muhammad SAW. Yaitu apakah engkau memaksa manusia أَفَأنت (تُكْرِهُ النَّاسَ). Hal itu dipaparkan al-Qur'an terkait dengan sikap Nabi Muhammad SAW yang secara sungguh-sungguh ingin mengajak manusia semua beriman, bahkan sikapnya terkadang berlebihan (di luar kemampuannya), sehingga hampir mencelakakan diri sendiri. Satu sisi ayat tersebut menegur nabi SAW. dan orang yang bersikap dan melakukan hal serupa, dan sisi yang lain memuji kesungguhannya. Ajakan nabi yang sangat damai dan lembut, merupakan ciri khas dakwah beliau, dan itu yang harus dijadikan teladan bagi seluruh da'i.

Menurut penulis, berangkat dari QS. al-Baqarah/2:56 dan QS. Yūnus/10: 99-100, bahwa memaksa seseorang untuk menganut suatu agama, tidak akan membuat orang tersebut betul-betul yakin dengan agama yang dipaksakan tersebut. Orang yang dipaksa agar berpindah agama hanya pada lahirnya saja menganut agama yang baru tersebut, tapi batinnya masih kuat berpegang pada agama semula. Orang yang dipaksa menukar agamanya itu sebenarnya masih dalam kesesatan dan masih tetap tidak dapat diselamatkan. Kesadaran tentang hal itu, dapat melahirkan toleransi beragama.

b. Batas Toleransi Dalam Islam

Dalam hubungan sosial kemasyarakatan, al-Qur'an sangat menganjurkan agar umat Islam agar menjalin hubungan tidak hanya dengan sesama muslim, akan tetapi juga dengan masyarakat non muslim. Akan

tetapi dalam hal akidah toleransi tidak dibolehkan, bahkan al-Qur'an sangat melarangnya. Hal ini sesuai dengan yang diisyaratkan al-Qur'an surat al-Kāfirūn/109: 1-6¹⁶¹:

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ {1} لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ {2} وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ {3} وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ {4} وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ {5} لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ {6}

“Katakanlah: Hai orang-orang kafir, Aku tidak akan menyembah apa yang kalian sembah. Dan kalian bukan penyembah Tuhan yang aku sembah. Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kalian sembah. Dan kalian tidak pernah pula menjadi penyembah Tuhan yang aku sembah. Untukmulah agamamu dan untukkulah agamaku.”¹⁶²

Ayat tersebut di atas, tercantum kata kafirun yang terambil dari kata *kafara* yang berarti menutup sesuatu.¹⁶³ Al-Qur'an menggunakan kata tersebut untuk berbagai makna, yang masing-masing dapat dipahami secara tekstual dan kontekstual tergantung kalimat sebelum dan sesudahnya.

Dalam masalah ini, Cawidu mengupas habis tentang konsep Kufur dalam al-Qur'an. Ia membagi kufur menjadi beberapa jenis sebagaimana dikutip dari Ibn Manzur al-Anshari dalam kitabnya *Lisān al-'Arab*, antara

¹⁶¹ Ada tiga riwayat yang menjelaskan tentang sebab turun surat al-kāfirūn tersebut, yaitu pertama; Riwayat al-Ṭabrānī dan Ibnu Abī Ḥātim, yang bersumber dari Ibn 'Abbās. Kedua; Riwayat Abd al-Razāq yang bersumber dari Wahb, dari Ibn al-Munzīr yang bersumber dari Juraij. Ketiga; Riwayat Ibnu Abi Hatim bersumber dari Sa'īd bin Mina'. Di sini akan dipaparkan riwayat yang ketiga, yaitu: Ayat ini turun berkaitan dengan peristiwa ketika tokoh kaum mushrikīn di Makkah seperti al-Walīd Ibn Mughīrah, Aswad Ibn Muṭalib, Umayyah Ibnu Khalaf, datang kepada Rasulullah SAW menawarkan kompromi menyangkut pelaksanaan tuntunan agama. Ushul mereka adalah agar Nabi SAW bersama umatnya mengikuti kepercayaan mereka, dan merekapun akan mengikuti ajaran Islam. “Kami menyembah tuhanmu hai Muhammad setahun dan kamu juga menyembah tuhan kami setahun. Kita bersekutu dalam segala hal, dan engkaulah yang memimpin kami. Mendengar usul tersebut Nabi SAW menjawab tegas, ‘Aku berlindung kepada Allah dari tergolong orang-orang yang mempersekutukan Allah’. Kemudian turunlah surat tersebut di atas yang mengukuhkan sikap nabi SAW tersebut. Lihat Dahlan, *Asbabun Nuzul: Latar Belakang*, 684.

¹⁶² Lihat, Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an*, 1112.

¹⁶³ Al-Aṣḥāhānī, *al-Mufradāt*, 435.

lain: pertama, *kufr al-inkār*: jenis yang mengingkari eksistensi Tuhan secara keseluruhan. Kedua, *kufr al-juhūd*: hampir sama dengan *kufr al-inkār*. *Kufr al-juhūd* ini mengandung arti mengingkari ajaran-ajaran Tuhan, padahal mereka tahu kebenaran ajaran-ajaran tersebut. Ketiga, *kufr al-infāq*; yaitu antonimnya *kufr al-juhūd* yakni mengingkari dalam hati tentang kebenaran Tuhan, tetapi membenarkan dengan lidahnya. Keempat, *al-shirk*; yaitu mempersekutukan Tuhan dengan menjadikan sesuatu selain dari-Nya sebagai sembah dan tempat menggantungkan harapan dan dambaan. Kelima, *kufr al-ni'mah* mengandung arti mengingkari akan nikmat Allah atau tidak meyakini bahwa seluruh nikmat Allah berasal dari-Nya.¹⁶⁴ Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa kata *kufr* pada umumnya mengandung arti segala aktivitas atau sikap yang bertentangan dengan tuntunan agama.

Yang dimaksud dengan orang-orang kafir pada ayat pertama surat al-Kafirun di atas adalah para tokoh kaum kafir yang tidak mempercayai keesaan Allah SWT dan kerasulan Nabi Muhammad SAW. Walaupun demikian tidak berarti ayat ini khusus turun untuk mereka, melainkan turun untuk setiap orang yang mendambakan kerukunan umat beragama.

Menurut Friedmann¹⁶⁵ perlu dipahami ayat-ayat yang turun di Makkah dengan ayat-ayat yang turun di Madinah. Sikap Islam terhadap non Muslim

¹⁶⁴ Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr Dalam al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), 105.

¹⁶⁵ Nama aslinya adalah Yohanan Friedmann. Ia adalah seorang sarjana Yahudi Israel dalam bidang Studi Islam, yang lahir di Zdkammene, Cekoslowakia pada tahun 1936 dan bermigrasi ke Israel pada

di Arab mengalami perubahan secara dramatis selama masa hidup nabi. Tradisi Islam klasik menggambarkan bahwa periode Makkah dan dua atau tiga tahun pertama setelah hijrah ke Madinah sangat berbeda dari yang berikutnya. Ayat *لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ* yang turun pada periode makkah harus dipahami sebagai respons terhadap kalangan musyrik kota itu. Ayat tersebut secara tidak langsung menunjukkan terjadinya kesenjangan yang tak terjembatani lagi antara agama Islam dan agama pagan Makkah, sehingga satu-satunya cara yang logis untuk kedua kelompok adalah menjaga urusan agama mereka masing-masing secara terpisah. Berdasarkan hal tersebut, maka Friedmann meyakini bahwa surat al-Kāfirūn ayat 6 tersebut tidak dapat digunakan sebagai landasan wacana toleransi Islam terhadap non muslim.

Hemat penulis, pandangan Friedmann tersebut di atas, tidak secepat itu ditelan, namun sangat penting dipertanyakan, sebab menurut riwayat, konteks historis dari ayat itu merupakan respons atas negosiasi antara kaum Quraish dengan kaum muslimin. Berdasarkan konteks historis tersebut, dapat dikatakan bahwa surat al-kāfirūn diturunkan bukan dalam konteks meminta perlindungan sebagaimana pendapat Friedmann, melainkan turun

tahun 1949. Gelar BA. diterima dari Departemen Bahasa Arab dan Sastra Universitas Hebrew, Yerusalem pada tahun 1959. Dia memiliki banyak karya, salah satunya yang berbicara tentang toleransi adalah buku yang berjudul "Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition (toleransi dan paksaan Dalam Islam: Hubungan Antar agama Dalam Tradisi Islam, tahun 2003). Karyanya ini merupakan respon terhadap perdebatan para sarjana Barat dan Islam seputar wacana toleransi dalam tradisi Islam. Lihat, Masduqi, *Berislam Secara Toleran*, 70-71.

dalam konteks menolak tawaran negosiasi. Dengan demikian ayat tersebut tetap sebagai dalil toleransi. Namun dalam hal akidah, tidak ada toleransi.

Menurut Qutb, ayat *لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ* di atas, mengisyaratkan bahwa agama para kafir Quraish adalah agama Jahiliah dan agama yang dibawa Nabi Muhammad adalah agama Islam. Ia mengatakan "sesungguhnya jahiliah adalah jahiliah dan Islam adalah Islam. Perbedaan antara keduanya sangat jauh. Jalan yang ada hanyalah keluar dari kejahilan secara total dan beralih kepada Islam.

Jadi, maksud *untuk ku agamaku* menurut Qutb, yakni inilah agamaku, yaitu tauhid yang murni dengan segala pandangan dan tata nilainya, akidah dan syari'atnya. Semuanya diterima dari Allah tanpa mempersekutukan-Nya dengan sesuatupun. Diterima secara totalitas dalam semua aspek kehidupan.¹⁶⁶

Selain itu, ayat di atas, cerminan dari toleransi Islam adalah, terdapat dalam al-Qur'an Surat al-Insan /76:8 yang berbunyi:

وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا.

"Dan mereka memberikan makanan yang disukainya kepada orang miskin, anak yatim, dan orang yang ditawan.

Menurut riwayat Ibn Abbas, Abu Hurairah, Al-Thauri, Abu Ishaq, dan Abi maysarah, bahwa terdapat sebuah kisah yang menunjukkan hukum diperbolehkannya membagikan zakat fitrah kepada non muslim. Ketika

¹⁶⁶ Qutb, *Fī Zilāl*, Jilid VI, 3992.

menafsirkan ayat tersebut, Sa'id bin Jubayr dan 'Aṭā' mengatakan bahwa anjuran menyantuni tidak terbatas pada sesama muslim, tetapi juga kepada non muslim yang mengalami kesulitan ekonomi.

Selain ayat di atas, praktek toleransi nabi SAW dapat dilihat ketika *fathu Makkah* ketika penduduk yang telah lebih 20 tahun menunjukkan sifat permusuhan kepadanya, yang pernah memboikot bahkan berusaha membunuhnya. Ditengah-tengah kekerjaman yang dinantikannya dengan harap-harap cemas itu, Nabi SAW bersabda: “yang baik-baik saja, wahai saudara dari orang yang budiman dan kemenakan orang yang budiman”. Dengan senyum Nabi SAW. bersabda “Pergilah kamu, kamu semuanya bebas.”¹⁶⁷

Riwayat-riwayat tersebut di atas membuktikan bahwa Islam mendorong terciptanya keharmonisan dan koeksistensi dalam masyarakat yang plural. Islam lebih memprioritaskan pemerataan kesejahteraan ekonomi dengan mendorong terwujudnya solidaritas sosial tanpa memandang agama asalkan mereka tidak memerangi Islam. Islam tidak menyukai individualisme dan sebaliknya justru sangat menganjurkan tolong menolong antara sesama manusia tanpa mengesampingkan primordialisme doktrin agamanya.

Adapun pemahaman tentang perbedaan memberikan toleransi antara mereka. Menurut Qutb toleransi sebagai karakter agama Islam berdasarkan

¹⁶⁷ Yahya Oman, *Islam & Dakwah*, 227.

ayat-ayat. Jadi, konsep toleransi yang ditawarkan Sayyid Quṭb memiliki batasan yang cukup ketat. Quṭb memandang toleransi sebagai karakter agama Islam berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an yang menerangkan hubungan antara umat Islam dengan penganut agama lain. Begitu juga ada beberapa hadis yang meriwayatkan pola dan interaksi nabi Muhammad SAW kepada penganut agama lain, seperti karakteristik dakwah nabi, hadis tentang menyebarkan salam dan lain sebagainya.

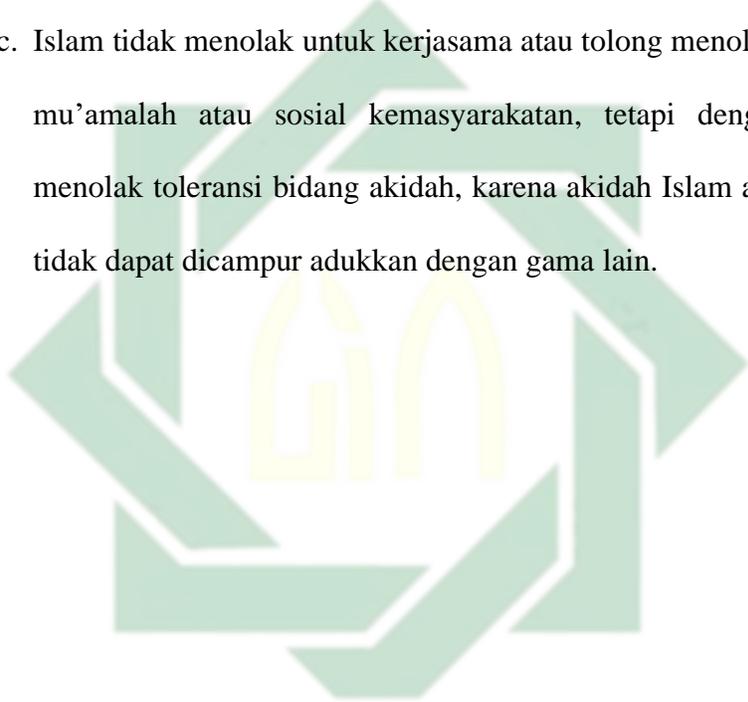
Dalam kitab suci al-Qur'an disebutkan bahwa toleransi antar umat beragama tidak boleh dilaksanakan dengan kaum atau golongan yang memusuhi umat Islam karena agama dan mengusir orang-orang Islam dari kampung halamannya, kalau yang terjadi demikian maka umat Islam dilarang untuk bersahabat dengan golongan tersebut. Bahkan dalam situasi dan kondisi yang demikian itu, Allah memerintahkan dan mewajibkan kepada umat Islam untuk berjihad dengan jiwa, raga, dan harta untuk membela agamanya.¹⁶⁸

Berdasarkan penafsiran di atas, dapat dikatakan bahwa nilai toleransi yang diajarkan oleh Nabi SAW adalah terdiri dari tiga macam, yaitu:

- a. Mengasihi para tawanan perang atau musuh yang kalah berperang dan bertanggung jawab menjaga harta dan keluarga mereka.

¹⁶⁸ Al-Baqarah, 2:1 90.

- b. Islam tidak pernah memaksa non muslim untuk memeluk agama Islam, tapi justru sebaliknya yaitu memberikan kebebasan untuk memilih agama menurut keyakinannya.
- c. Islam tidak menolak untuk kerjasama atau tolong menolong dalam bidang mu'amalah atau sosial kemasyarakatan, tetapi dengan tegas sangat menolak toleransi bidang akidah, karena akidah Islam adalah harga mati, tidak dapat dicampur adukkan dengan gama lain.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB V

TRANSFORMASI NILAI SOSIAL KISAH AL-QUR'AN DALAM

GERAKAN ISLAM IKHWANUL MUSLIMIN

PERSPEKTIF SAYYID QUTB

Pemahaman makna teks ayat-ayat al-Qur'an khususnya ayat-ayat yang mengandung nilai-nilai sastra secara utuh dan holistik, ayat-ayat tersebut harus dipahami dengan melirik kepada konteks al-Qur'an diturunkan. Dalam pengkajian nilai-nilai sosial kisah al-Qur'an yang nilai tersebut ditransformasikan oleh Sayyid Qutb dalam gerakan Islam *Ikhwān al-Muslimīn*, diperlukan analisis yang mendalam dengan berbagai pendekatan. Nilai sosial yang ditransformasikan Quthb adalah Nilai tauhid, nilai Ukhuwwah dan nilai tasamuh. Dengan demikian, pada bab sebelumnya diungkapkan terminologi nilai-nilai sosial kisah al-Qur'an beserta tafsirannya, maka pada bab ini akan dijabarkan mengenai upaya Sayyid Quthb dalam mentransformasikan nilai-nilai sosial tersebut dalam gerakan Islam *Ikhwān al-Muslimīn*, sebagaimana dalam penjelasan berikut:

A. Transformasi Nilai Tauhid (Keesaan)

Tauhid adalah tema sentral dalam pemikiran Sayyid Qutb dari pembahasan akidah Islamiyah. Bagi Qutb, persoalan dakwah sesungguhnya merupakan persoalan aqidah, demikian juga persoalan-persoalan lain yang timbul dalam kehidupan bermasyarakat pada dasarnya bermula dan berakar dari masalah aqidah. Aqidah inilah yang ditekankan oleh Qutb kepada para da'i, agar mereka menjadikan tauhid sebagai titik tolak pergerakannya.

Tauhid yang akan ditransformasikan Qutb melalui gerakannya, adalah tauhid sebagaimana yang ditanamkan dan dipraktekkan oleh para Nabi dan rasul terdahulu dalam cerita al-Qur'an, seperti dalam cerita Nabi Ibrahim (nenek moyang para nabi), Nabi Ishaq, dan non nabi/Rasul yaitu Luqman al-hakim. Upaya transformasi nilai tauhid tersebut dapat dilihat pada ajaran *Ikhwān al-Muslimīn* dalam tataran konsep *tauhid* yang ditulis melalui berbagai buku yang dijadikan acuan dalam gerakan *Ikhwān al Muslimīn*.

Memperhatikan paparan Cerita Nabi Ibrahim yang dimunculkan pertama kali pada bab sebelumnya (bab IV) dikenal di seluruh agama. Hikmah cerita tersebut terdapat dalam kitab suci yang diturunkan-Nya dan tidak berubah. Hal ini patut digali terus menerus, karena melahirkan banyak petuah. Cerita-cerita tersebut bukan lagi teks yang berisi deretan kisah melainkan kerangka aktivitas dimana pesan itu menuntut untuk ditindaklanjuti dan diimplementasikan dalam kehidupan.

Dalam analisis cerita Nabi Ibrahim dan Nabi Ishaq, ditemukan bahwa Allah yang dikenal Ibrahim dan Ishaq itu memberikan kerangka kepastian yang tidak membawa keraguan apa lagi kecemasan. Pengetahuannya tak hanya didasarkan pada rasionalitas melainkan intuingtif yang bisa menerobos nalar dan logika sekali gus mencegah takhayul dan na'if. Dengan demikian pengalaman adalah titik penting konsekuensi keyakinan Ibrahim, pengalaman juga membentuk hal-hal yang lebih jelas bagaimana sebuah efek dari iman.

Kalau dianalisis cerita Ibrahim secara detail, ditemukan bahwa gejala keyakinan Ibrahim ini unik dan meyakinkan. Pengetahuan mengenai Tuhan

melalui pengamatan atas gejala alam membawanya pada kesadaran tentang sifat kosmos yang teologis; alam itu tujuannya adalah melayani tujuan penciptaannya, dan melakukan hal itu berdasarkan rancangan. Dunia yang disaksikan oleh Ibrahim merupakan sebuah *kosmos* yang teratur ciptaannya, bukan *chaos*. Maka Ibrahim disebut bapak tauhid karena melalui perantaraannya dirinya terbangun makna kalau alam tidak memiliki makna apa-apa jika tidak dikaitkan dengan Tuhan, tanpa tujuan ilahiyah, alam tidak akan ada. Al-Qur'an menyebut alam dengan sebutan "ciptaan yang serasi", yang pantastis.

Dalam penjelasan QS. al-Baqarah/2:135 pada bab sebelumnya, Sayyid Quṭb menjelaskan bahwa ayat di atas turun ketika orang-orang Yahudi mengatakan "Hendaklah kamu menjadi penganut agama yahudi niscaya kamu mendapat petunjuk", dan orang-orang Nasrani pula mengatakan "Hendaknya kamu menjadi penganut agama Nasrani niscaya kamu mendapatkan petunjuk", kemudian Allah Swt menggabungkan kedua perkataan golongan ini untuk memberikan pengarahannya dan solusi supaya orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak salah kaprah dalam memahami ajaran yang paling benar dianut dan dimurnikan. Oleh karenanya Nabi Muhammad SAW, diutus untuk menanggapi perkataan orang Yahudi dan Nasrani dalam memberikan arahan agar semuanya dengan satu kalimat atau dengan lafaz tauhid, yaitu *La Ilaha Illa Allah*.¹

Demikian juga dalam QS. al-An'am/6: 161, Sayyid Quṭb menjelaskan bahwa tauhid yang diarahkan Ibrahim adalah tauhid menuju jalan keselamatan dan ketentraman hati dalam setiap tindak dan tanduk setiap manusia yaitu

¹ Sayyid Quṭb, *Fī Zīlāl al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1425 H./2004 M.), Jilid I, 117.

tauhid illah dan *Rabb*, *tauhid ubudiah* serta ibadah, yang selalu sinkron dengan pandangan yang menyeluruh kepada wujud Allah SWT. Qutb, *Fī Zilāl*, Jilid III, 1340.²

Lebih lanjut lagi mengenai ajaran tauhid yang disiarkan oleh Nabi Ibrahim a.s, dalam QS. Al-Nah/16: 120-123 adalah penggambaran terakhir nabi Ibrahim ketika menyebarkan agama tauhid islamiyah disamping menegaskan bahwa Nabi Ibrahim adalah sosok suri tauladan sejati, panutan hidayah, ketaatan, rasa syukur dan kembali kepada Allah. Kesyukuran Ibrahim terhadap berbagai nikmat Allah, dilakukan dengan ucapan dan perbuatannya. Berbeda dengan kaum musyrikin yang mengingkari nikmat Allah dengan ucapan dan prakteknya, mereka menyekutukan Tuhan yang telah memberikan rezeki kepada mereka dengan cara menyeru sesembahan lain selain Allah.³

Kemudian, kalau kita melirik kepada QS. Luqman/31:12-18, dapat dinikmati pesan Luqman al-Hakim kepada anaknya untuk dijadikan sebagai i'brah dalam mengarungi kehidupan ini. Dalam ayat tersebut, tergambar jelas bagi kita bahwa tauhid adalah muara seluruh aktivitas manusia baik aktivitas jasmani maupun rohani, karena pesan yang disampaikan singkat, padat dan sangat jelas yang mencakup seluruh tauhid, baik tauhid *uluhiyah*, *rububiyah*, maupun tauhid *Asma' wa al-Sifat*.⁴

Sayyid Qutb menegaskan bahwa QS. al-Baqarah ayat 133, 136, 140, di atas merupakan seruan atau ajakan tauhid yang diproklamirkan oleh nabi Ibrahim kepada anaknya Ishaq, Yaqub dan anak-anak cucunya secara turun

² Qutb, *Fī Zilāl*, Jilid III, 1340-1341.

³ Ibid., Jilid IV, 2200-2201.

⁴ Ibid, Jilid V, 2789.

temurun sampai kepada Nabi Muhammad SAW. kemudian nabi SAW mengajarkan kepada para shahabatnya, *tabi'in*, *tābi'u al-tābi'in* sampai kepada para *da'i* dari generasi ke generasi dan dari masa-kemasa, baik secara individual maupun kolektif/kelompok seperti ajaran tauhid/aqidah yang diusung oleh kelompok gerakan Islam *Ikhwān al-Muslimīn*.

Berdasarkan penjelasan beberapa ayat di atas, maka tampak jelas *manhaj* akidah *al-Ikhwān* adalah *manhaj* salafi murni tanpa kesamaran dan keraguan. Hal ini terlihat melalui pernyataan Hasan al-Banna “bahwa setiap orang dapat diambil perkataannya dan ditinggalkan kecuali Rasulullah SAW. yang *ma'shum* (berjiwa besar) dan semua yang datang dari para salaf bila sesuai dengan al-Qur'an dan sunnah, maka diterima. Namun jika tidak sesuai dengan semangat dan nilai-nilai al-Qur'an dan sunnah Rasulullah sangat diutamakan untuk tidak diikuti. Namun *Ikhwān al-Muslimīn* enggan masuk ke dalam wilayah perdebatan dan kritikan terhadap pribadi atau golongan yang berselisih. Ia memberikan catatan bahwa tidak ada *'ishmah* (jaminan selalu benar) menurut *ahlu haq* kecuali al-Qur'an dan sunnah. Karena kesalahan yang terjadi selain dari keduanya adalah masalah yang mungkin terjadi.⁵

Dipahami dari cerita Ibrahim tersebut di atas, bahwa permusuhan antara *tāgūt* dan akidah Islam merupakan sunatullah yang telah berlaku sejak dahulu. Karenanya penguasa diktatorlah yang paling sensitive merasakan bahaya akidah ini, disebabkan kediktatorannya. Nabi Ibrahim dipanggil *namrudz* dengan kesombongan kekuasaannya, kemudian terjadi dialog antara Ibrahim

⁵ Khalimi, *Ormas-Ormas Islam: Sejarah, Akar Teologi dan Politik* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2010), 163-164.

dan raja. Akhirnya raja Namrudz dikalahkan ketika Ibrahim memasukkan akidah Islam dalam dialog. Raja kehilangan akal dan tidak tersisa dalam benaknya kecuali rasa khawatir dan takut. Akhirnya, ia perintahkan untuk membakar perjuangan akidah ini, dengan harapan agar akidahnya turut terbakar bersama Ibrahim a.s., dan seterusnya ia merasa tenang tanpa ada hambatan yang menghalangi kediktatorannya.

Memang besar perhatian dan usaha *Ikhwan* dalam membangun akidah pada diri anggota-anggotanya hingga mereka bebas dari penghambaan selain Allah. Sehingga jiwa para lelaki, wanita, dan anak-anak setiap waktu siang dan malam selalu menyerukan tidak ada ketundukan mutlak kecuali kepada Allah, tidak ada taat kepada makhluk dalam bermaksiat kepada sang khalik, tidak ada takut kecuali kepada Allah SWT dan tidak ada keutamaan kecuali dari sisi Allah SWT. Karena menurut al-Banna (juga Sayyid Quṭb) akidah adalah sesuatu yang mengharuskan pemeluknya membenarkannya yang membuat jiwa tenang-tenteram kepadanya dan menjadi kepercayaan yang bersih dari bimbingan dan keraguan.⁶

Selain pernyataan di atas, upaya yang dilakukan Sayyid Quṭb dalam mentransformasikan nilai tauhid di atas, dapat dibuktikan dalam berbagai kegiatan keagamaan yang mengarah kepada pengesaan Allah SWT dengan merujuk kepada dokumen-dokumen tertulis berupa buku-buku risalah yang ditulis oleh pendirinya, penerusnya (Sayyid Quṭb) dan Tokoh lainnya. Salah satu dokumen yang dimaksud adalah sebuah dokumen *Risalah Ikhwān al-*

⁶ Ibid., 180.

Muslimīn yang berjudul “Akidah Kami” yang pernah diterbitkan pada tanggal 28 Sha’ban 1353 H./16 Desember 1934 M. oleh majalah mingguan *Ikhwān al-Muslimīn* edisi perdana yang terdiri dari 7 butir yang mencakup konsep *khilafah Islamiyah* dan pernyataan upaya kaum muslim demi menegakkan kembali khilafah Islamiyah. Dalam butir keenam disebutkan bahwa: “Saya yakin bahwa seluruh kaum muslimin adalah umat yang satu yang diikat oleh akidah Islam, dan Islam menyuruh pengikutnya untuk berbuat baik kepada semua orang.

Terkait dengan hal tersebut, Ali Abdul Halim Mahmud menjelaskan bahwa seorang Dosen kajian Arab dan Islam di Universitas Sorbonne yang bernama Monsieur Renan mengomentari butir-butir risalah “Akidah kami” Ikhwanul Muslimin tersebut mengatakan: ”Maka-kata-kata tersebut sangat dalam dan jauh tujuannya. Tidak diragukan lagi semua itu muncul dari suatu sistem yang pernah digariskan oleh Nabi Muhammad SAW yang berhasil menerapkannya, lalu dia membangun agama, ummat dan negaranya. Sistem itu disempurnakan agar sesuai dengan kemajuan zaman dan semangat Islam.⁷

Qutb lagi menjelaskan bahwa seseorang baru dianggap sebagai muslim apabila membaca dengan setulus hatinya satu rangkaian kalimat, yaitu *Lā ilāha illā Allāh, Muhammad Rasūl Allāh*. Dengan mengucapkan kalimat tersebut, seorang mengalami perubahan yang besar dalam dirinya. Dari seorang kafir merubah menjadi muslim. sebelum membaca kalimat itu, ia adalah seorang yang kotor, tetapi setelah mengucapkannya ia telah menjadi seorang yang suci.

⁷ Ali Abdul Halim Mahmud, *Manhaj al-Tarbiyyah ‘Inda al-Ikhwān al-Muslimīn*, Penerjemah Syafril Halim Jilid 1(Jakarta: Gema Insani Press, 1997), 66-67.

Dari seseorang yang berhak mendapat kemurkaan, ia berubah menjadi orang yang dicintai Allah. Dari seorang yang mulanya menjadi penduduk neraka, namun setelah mengucapkannya, maka pintu surga terbuka lebar baginya.

Tauhid dengan serangkaian nilai yang dikandungnya, sejak zaman Nabi Adam sampai Nabi Muhammad SAW, bahkan sampai hari ini mendapatkan tantangan yang cukup besar. Konsep tauhid tersebut kalau hanya dipahami sebagai doktrin semata, maka tidak mampu menjawab persoalan zaman hari ini. Sebagai muslim, tidaklah cukup kalimat tauhid tersebut hanya dinyatakan dalam bentuk ucapan (lisan) dan diyakini dalam hati, tetapi harus dilanjutkan dalam bentuk perbuatan nyata, sebagaimana tercermin dalam perjuangan Para Nabi khususnya nabi Ibrahim, yang ikhlas, pemberani dan selalu optimis. Kekuatan, kesabaran, keberanian dan optimisme para Nabi yang disebutkan di atas, Sayyid Quṭb juga dapat mentransformasikan dalam aktivitas pribadinya secara khusus dan gerakan Islam *Ikhwān al-Muslimīn* secara umum. Secara khusus, dapat dilihat ketika menghadapi hukuman mati di penjara. Ia penuh kesabaran, keberanian dan optimisme dalam mempertahankan ideologi tauhid.⁸

Sayyid Quṭb sebagaimana disebut oleh Abu Robbani Abdullah sebagai Mujahid tauhid dalam bukunya “Perang Akhir Zaman: Satu Kepastian Akan Tiba Demi Kedamaian Sejati di Bumi”. Abu Rabbani menceritakan sosok mujahid tauhid ini secara singkat, tetapi sangat akurat.⁹ Berdasarkan cerita tersebut

⁸ Tulis ilustrasi sedikit dan beberapa referensi. (Jakarta: Hanif, 2012), 364.

⁹ Ilustrasi cerita tersebut adalah sebagai berikut: Kisah ini diawali dari seorang polisi yang berdinis di pemerintahan Mesir. Dulunya Polisi ini sangat memusuhi Aktivitas gerakan Islam. Tetapi Allah menyadarkannya hingga ia bertaubat dan menceritakan pengalamannya ketika

B. Transformasi Nilai Ukhūwwah (Persaudaraan)

Pada sub ini, akan mengulas bagaimana nilai persaudaraan yang terdapat dalam cerita Nabi Musa dengan saudaranya Harun, Persaudaraan Qabil dan Habil, dan persaudaraan Nabi Muhammad SAW dengan para sahabatnya. Pada bab sebelumnya dijelaskan bahwa sebagai saudara, Harun berusaha menenangkan hati Musa dengan penuh belas kasih. Harun menunjukkan

memusuhi aktivis gerakan Islam tersebut. Yang membuat diri Mujahid tauhid yaitu Sayyid Quthb sadar adalah, karena ia menyaksikan sendiri bagaimana perjuangan sayyid Quthb di dalam penjara Mesir. Di dalam penjara, tubuh mereka penuh dengan berbagai luka akibat pukulan dan cambukan, itu suatu pematangan yang biasa. Kami melaksanakan tugas itu dengan suatu keyakinan kuat bahwa kami telah melaksanakan tugas mulia: menyelamatkan negara dan melindungi masyarakat dari para “penghianat keji “yang telah bekerja sama dengan yahudi. Lanjut seorang polisi mengatakan ”Kami menyaksikan berbagai peristiwa yang tidak dapat kami mengerti. Kami menyaksikan para penghianat ini senantiasa menjaga shalat mereka, bahkan selalu berusaha untuk Qiyamullail setiap malam dalam keadaan apapun.

Ketika ayunan pukulan dan cambukan cambuk memecahkan daging mereka, mereka selalu mengingat Allah dan selalu berzikir menghadapi siksaan yang amat berat dari penguasa zalim saat itu. Dan banyak diantara mereka yang mati dalam penjara dalam keadaan disiksa. Tetapi bibir mereka selalu basah menyebut Asma’ Allah dan menghadapi maut dengan senyum di bibir. Dengan perjalanan waktu, sang polisi penjaga penjara meliter perlahan mulai ragu, apakah benar orang-orang ini adalah sekelompok orang keji dan penghianat? Bagaimana mungkin orang-orang yang teguh dalam menjalankan perintah agamanya adalah musuh-musuh Allah?. Kata polisi tersebut: ”Aku dan temanku sama-sama bertugas di kepolisian ini secara rahasia menyepakati untuk sedapat mungkin berusaha tidak menyakiti-orang-orang ini serta memberikan mereka bantuan apa saja yang dapat kami lakukan. Dengan izin Allah, tugas saya di penjara meliter ini tidak berlangsung lama. Penugasan terakhir di penjara itu adalah menjaga sebuah sel tempat di dalamnya dipenjarakan seseorang. Kami beritahu bahwa orang tersebut adalah orang yang paling berbahaya dari perkumpulan penghianat itu. yaitu Sayyid Quthb. Orang ini adalah telah mengalami siksaan berat hingga ia tidak mampu berdiri. Pendek cerita Sayyid Quthb harus menerima hasil keputusan yaitu eksekusi mati dengan cara digantung. Malam itu seorang sheikh menemuinya, untuk mentalqin dan mengingatkannya kepada Allah, sebelum dieksekusi. Sheikh itu berkata: ”Wahai Sayyid, ucapkanlah *Lā Ilāha Illā Allāh...*”, Sayyid Quthb hanya tersenyum lalu berkata: “sampai juga engkau wahai sheikh, menyampaikan seluruh sandiwara ini? Ketahuilah, Kami mati dan mengorbankan diri demi membela dan meninggikan kalimat *Lā Ilāha Illā Allāh*, sedangkan engkau mencari makan dengan *Lā Ilāha Illā Allāh*”.

Lanjut cerita polisi penjara tersebut mengatakan: di tengah suasana yang mencekam, aku menyaksikan peristiwa yang sangat mengagumkan. Ketika tali gantungan telah mengikat leher mereka, masing-masing saling bertaushah kepada saudaranya, untuk tetap tsabat (teguh) dan sabar, berjanji bertemu di surga, bersama dengan rasulullah SAW dan para sahabatnya. Tausiah ini diakhiri dengan teriakan ”Allahu Akbar walillahil hamd”. Aku gemetar mendengarnya kata polisi itu.⁹Berdasarkan cerita di atas, penulis dapat mengatakan bahwa keteguhan, ketabahan dan kesabaran Quthb dalam menghadapi berbagai cobaan dalam mempertahankan *tauhid*-nya dapat dianalogikan dengan cobaan yang dihadapi oleh Nabi Ibrahim ketika dibakar dan disiksa oleh kaumnya, beliau menghadapinya dengan penuh keberanian dan kesabaran. Lihat Abu Rabbani Abdullah, Perang Akhir Zaman : Suatu Kepastian yang Akan Tiba demi Kedamaian Sejati di bumi (Jakarta: Hanif, 2012), 364.

ukhuwah Islamiyah yang sangat tulus, dia menggambarkan kemarahan tidak bisa diredukan dengan kemarahan melainkan dengan ketenangan hati dan kesabaran.

Pada dasarnya Musa dan Harun percaya bahwa tugas yang diembannya kini terlindungi. Keduanya berkeyakinan bahwa Allah SWT Maha Meliputi segalanya. Mereka berdua menghadapi Fir'aun yang kekuasaannya di atas segalanya. Pesan damai itu merupakan landasan utuh bagaimana memperjuangkan kebenaran. Bukan dengan pemberontakan dan tidak melalui cara kekerasan. Ketika menghadapi Fir'aun dan ummatnya, keduanya (Musa dan Harun) lebih memilih untuk menggunakan taktik damai. Keduanya menjauhi sikap mencela dan panggilan-panggilan buruk. Karena hal tersebut tidak selayaknya dilakukan oleh seorang pembawa kebenaran dan satu sisi adalah memang larangan Allah SWT.

Kemudian, mengenai kedua kisah anak Adam a.s. (Qabil dan Habil) dalam QS. al-Mā'idah ayat 27-31 yang mempersembahkan kurban, tetapi salah satunya diterima sementara yang lain ditolak, dengan sebab itu Qabil membunuh Habil, dan menjadikannya bingung apa yang harus dilakukan dengan mayat saudaranya itu, hingga ia mendapat petunjuk dari seekor gagak yang mengubur bangkai ke dalam tanah, merupakan cerita yang shahih (benar).¹⁰ Maka cukup terlalu lantang orang yang menganggap berita tersebut sebagai mitos belaka, seperti dikatakan oleh para orientalis berkembang yang

¹⁰ Lihat al-Qur'an, 5: 27-31.

luas dalam keyakinan bangsa-bangsa purba dan primitif.¹¹ Terkait dengan hal tersebut, Sayyid Quṭb mengatakan bahwa:

Kisah ini mempersembahkan satu model karakter keburukan dan permusuhan, juga satu model keindahan dan perpisahan, dan menyikapinya dari perspektif masing-masing, dimana masing-masing keduanya bekerja sesuai karakteristiknya. Bacakan kepada mereka dua model dari model kemanusiaan. Bacakan kepada mereka dengan sebenarnya. Itu adalah kisah yang benar dan dapat dipercaya. Ia mengabarkan dengan benar fitrah kemanusiaan, memikul kebenaran di dalam keniscayaan syariat yang adil dan tegas.

Kisah Qabil-Habil tersebut di atas merupakan salah satu contoh dari ikatan nasab yang tidak didasari dengan ikatan aqidah dan iman. Peristiwa tragedis itu terjadi disebabkan oleh kekosongan hati pelakunya dari nilai-nilai *ukhuwah* yang berlandaskan iman, tetapi sebatas *ukhuwah* yang dipintal di atas gejala perasaan dengki. *Ukhuwah nasabiyah* (keturunan) tak mampu menghalangi niat jahad Qabil membunuh adik kandungnya. Karena tipuan setan, perbuatan itu indah di matanya, padahal salah satu dari keduanya (Habil) adalah sosok yang selalu menunjukkan cinta kasih, komitmen dan ketaqwaan.¹²

Masih banyak cerita dalam al-Qur'an yang melukiskan betapa rapuhnya *ukhuwah-ukhuwah* yang bersifat duniawi hingga pada saatnya berubah menjadi *ukhuwah* kotor penuh tipu daya dan kedurjanaan, salah satunya kisah Nabi Yusuf dan saudara-saudaranya.¹³

Dengan demikian, *ukhuwah* yang paling kokoh adalah *ukhuwah* yang berada di atas landasan iman yang ikhlas dan benar serta kepatuhan total

¹¹ M. H. Ma'rifat, *Kisah-kisah al-Qur'an Antara Fakta dan Metafora*, penerjemah Azam Bahtiar (t.t.: Penerbit Citra, 1434 H./2013 M.), 90-91.

¹²Mustafa Qudhat, *Merajut Nilai-Nilai Ukhuwah*, Penerjemah Jaziratul Islamiyah (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2002), 23-24.

¹³ Lihat al-Qur'an, 12: 7-18.

terhadap ketentuan-ketentuan Allah SWT. Inilah satu-satunya *ukhuwah* yang dapat mengikat hati umat manusia tanpa disertai keterpaksaan dan kepalsuan. *Ukhuwah* semacam inilah yang mendorong pelakunya menaati seluruh perintah Allah dan menghindari segala sesuatu yang dilarangnya. Bahkan *ukhuwah* semacam ini amat bermanfaat bagi pelakunya mamupun orang yang menjalin hubungan dengannya. *Ukhuwah* inilah yang dibangun oleh baginda Rasulullah SAW terhadap para sahabatnya, baik dari kaum *Anṣār* maupun *Muhājirīn* ketika ia memulai langkah-langkah harakah (gerakan) islamiyah di Madinah al-Munawwarah dengan mengumumkan persaudaraan sesama kaum muslim. hal ini menunjukkan bahwa *ukhuwah* karena Allah dan persaudaraan seagama merupakan kewajiban kaum muslimin sepanjang sejarah dan perjalanan hidup mereka dalam memerangi kebatilan di dunia ini.¹⁴

Salah satu gerakan yang sudah sanggup melanjutkan *ukhuwah* yang dibangun oleh para rasul khususnya Rasulullah SAW adalah gerakan Islam *Ikhwān al-Muslimīn* (sesuai namanya). Transformasi nilai persaudaraan dalam tubuh *Ikhwān* ini dapat diketahui melalui berbagai literatur pendiri dan tokoh-tokoh terkemuka, katakan saja Sayyid Quṭb ketika menjelaskan berpedoman pada satu akidah, dalam kitab tafsirnya *Fī Zilāl al-Qur'ān*, ia menyebutkan bahwa keagungan akidah dan syari'at serta hakikat-hakikat kemanusiaan, termasuk hakikat-hakikat yang membuka wawasan yang luhur bagi hati dan akal. Kemudian, persatuan dan kesatuan atau lebih sering disebut dengan *ukhuwah Islāmiyah* merupakan suatu yang sangat penting dan mendasar bagi

¹⁴ Ali Abdul Halim Mahmud, *Karakteristik Umat Terbaik: Telaah Manhaj, Akidah dan Harakah*, Penerjemah As'ad Yasin (Jakarta: Gema Insani Pres, 1992), 86.

seorang muslim sejati, apalagi hal ini merupakan salah satu ukuran keimanan. Statemen tersebut menunjukkan bahwa ketika orang atau suatu masyarakat beriman, maka seharusnya “Ukhuwah Islamiyah” yang didasari iman harus menjelma dalam kehidupan sehari-hari.¹⁵

Senada dengan pendapat Sayyid Qutb di atas, pendiri *Ikhwān*, Hasan al-Banna menjelaskan tentang konsep “ukhuwwah” dalam pidatonya, yaitu:

“Saudara-saudara sekalian, ingatlah dengan baik bahwa setiap cabang *Ikhwān al-Muslimīn* merupakan unit yang memiliki ikatan ruhani dan keterpautan *qalbu* antara satu dengan yang lainnya. Semua cabang tersebut disatukan oleh kesamaan cita-cita, harapan, serta penderitaan dan perjuangan. Berbagai unit tersebut mempunyai hubungan yang harmonis antara satu sama lain. Saling menyantuni, saling menghargai, dan saling membutuhkan seperti satu bangunan yang berbagai komponennya saling menunjang. Disamping itu hubungan diantara unit-unit itu dengan kantor pusat sangat erat, kuat dan luhur, baik secara moril maupun materil, baik secara praktis maupun teoretis. Hal ini bagaikan sekelompok bintang yang terang benderang yang mengelilingi porosnya yang gravitatif dan konsisten sebagai manifestasi dari firman Allah SWT.¹⁶

Ikatan ruhani dan keterpautan *qalbu* antara satu dengan yang lainnya pada tubuh *Ikhwān* di berbagai cabang dalam pidato al-Banna di atas maksudnya adalah bahwa persaudaraan yang dimiliki jama'ah *Ikhwān* adalah persaudaraan seiman dan siapapun diantara mereka terkategori mukmin berarti meyakini aqidah Islam. Persaudaraan seiman merupakan perserikatan yang paling tinggi nilai kohesinya ketimbang perserikatan komunal lainnya. Hal ini terjadi karena didasari oleh keyakinan akan ketuhanan yang bersifat sakral dan absolut. Meskipun demikian, kadangkala faktor keyakinan juga dapat melunturkan persaudaraan. Pada umumnya masalah ini timbul disebabkan oleh

¹⁵ Lihat Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-Shurūq, 2004), Jilid VI, 3343.

¹⁶ Halim Mahmud, *Ikhwan al-Muslimin Konsep*, 339.

beberapa faktor misalnya fanatisme golongan, anggapan superioritas yang berlebihan, kekurangsadaran akan fungsi *ukhuwah*.¹⁷

Oleh karena itu, *Ukhuwah Islamiyah* harus dimanifestasikan dalam amal nyata. Amat banyak sikap dan perilaku yang ditetapkan syara' sebagai manifestasi ukhuwah Islamiyah, seperti dalam bentuk tatanan kehidupan yang dapat menjaga keberlangsungan persaudaraan tersebut. seperti wajib saling mencintai satu sama lain.

Patut dicatat bahwa persaudaraan yang didasarkan akidah itu tidak hanya bersifat individual. Persaudaraan itu harus diwujudkan, dalam kaitan ini Islam telah mewajibkan umatnya memiliki satu negara yang dipimpin oleh khalifah. Islam melarang keras adanya dualisme kekhalifahan dan melakukan pemberontakan terhadap khalifah.¹⁸

Dari penjelasan di atas, dapat dikatakan bahwa keistimewaan yang membedakan jama'ah *Ikhwān al-Muslimīn* dengan jama'ah-jama'ah lainnya adalah *ukhuwwah* yang tulus karena Allah SWT. Meskipun ukhuwah ini tidak sampai pada tingkat *itsar*, tetapi betul-betul mendekati *itsar*.¹⁹ Pemahaman ukhuwah seperti inilah yang menjadi salah satu faktor penyebab keteguhan serta kekokohan mereka dalam menghadapi ujian paling berat yang menimpa mereka. Pemahaman yang utuh dan interaktif tentang ukhuwah Islamiyah

¹⁷ Ibid., 340.

¹⁸ Rokhmat S. Labib, *Tafsir al-Wa'ie* (Bogor: Al-Azhar Freshzone Publishing, 2013), 250.

¹⁹ *Īthār* adalah salah satu tingkat *ukhuwah*. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Pendiri *Ikhwān* bahwa tingkatan *ukhuwah* yang paling rendah adalah *Salāmah al-Ṣadr* (bersih ahti dari buruk sangka) dan yang paling tinggi adalah *īthār* (mengutamakan orang lain). Karena itu berupayalah untuk membersihkan hatimu dari berbagai prasangka buruk dan perasaan tidak enak terhadap saudaramu, dan berjihadlah terhadap jiwamu untuk mencapai tingkatan *īthār*. Sebab kelengahan atau pelanggaran terhadap rukun *ukhuwah* sama dengan pelanggaran pada rukun jihad, yakni dapat mengantarkan pada akibat yang sangat buruk dan membawa kepada kehancuran. Lihat Al-Khatib dan Halim Mahmud, *Konsep Pemikiran Gerakan*, 194.

inilah yang menjadi penyebab solidnya jama'ah, sehingga tidak dapat digoncang oleh siapapun.

C. Transformasi Nilai Tasāmuḥ (Toleransi)

Ajaran Islam tentang toleransi, tidak hanya sebatas teori, tetapi terbukti dalam sejarah Islam dan memang diakui oleh para ahli non muslim. sejak agama Islam berkembang, Rasulullah SAW memberikan contoh betapa toleransi merupakan keharusan. Jauh sebelum PBB mencanangkan *Declaration of Human Rights*, agama Islam telah mengajarkan jaminan kebebasan beragama. Melalui piagam Madinah Tahun 622 M, Rasulullah SAW. meletakkan dasar bagi keragaman hidup antar umat diantara warga negara yang berlainan agama, serta mengakui eksistensi kaum non muslim dan menghormati peribadatan mereka.

Sejak munculnya, Islam sangat mengedepankan toleransi. Nabi SAW tidak pernah memaksakan agama Islam untuk dianut oleh pemeluk agama lain, misalnya Yahudi dan Nasrani, di Makkah dan Madinah. Nabi hanya menjalankan dakwah yang telah diperintahkan Allah SWT. Hal tersebut dapat dibuktikan dalam sejarah, ketika Nabi SAW mengirim surat kepada para raja yang berkuasa pada waktu itu untuk memeluk Islam, karena Islam adalah pelengkap agama-agama sebelumnya. Dari ajakan melalui surat tersebut, ada yang mengikuti nabi dan ada yang menolak. Namun Nabi SAW. tidak memerangi mereka yang menolak ajakannya.²⁰

²⁰ Alifah Ritajuddiroyah, "Menemukan Toleransi Dalam tafsir Fi Zilal al-Qur'an", *Suhuf*, Vol. 9 No.1, (Juni, 2016 0), 115.

Islam mengajak kepada umatnya untuk selalu menjalin kehidupan yang harmonis antara sesama umat manusia. Agama Islam merupakan agama yang penuh dengan toleransi. Toleransi dalam Islam bukan hanya terdapat dalam ajaran secara tekstual, tetapi juga telah menjadi karakter dan tabiat hampir seluruh umat Islam dari zaman Muhammad SAW sampai zaman ini. Kebenaran toleransi antar umat beragama dalam Islam seharusnya tidak diragukan lagi apalagi dengan adanya bukti-bukti yang telah diuraikan di atas.

Kendati demikian, masih saja ada beberapa sahabat yang mendorong nabi untuk membalas tindakan-tindakan kasar orang jahiliah. Setelah Rasulullah SAW wafat, Islam mengalami perluasan wilayah. Pada sisi lain, peperangan terus terjadi antara Islam dan agama lain. Kepentingan politik yang dibalut dengan agama itu masih terus berjalan hingga sekarang. Oleh sebab itu, sebagian orang Islam ada yang memiliki pandangan negatif terhadap non muslim, terutama “Barat”. Negara Barat dianggap banyak melakukan penjajahan, kekerasan, perampasan, dan tindakan-tindakan yang tidak sesuai dengan ajaran Islam.²¹

Terkait dengan Toleransi beragama pada penjelasan di atas dan bab sebelumnya, Sayyid Quṭb masih terbuka. Dia tidak memaksakan seseorang harus masuk agama Islam, karena sejak generasi pertama Islam tidak pernah mencetuskan peperangan dengan tujuan memaksa orang untuk memeluknya, tapi Islam memberikan kebebasan kepada mereka. Islam adalah agama perdamaian. Walaupun demikian, Quṭb menegaskan bahwa setiap muslim

²¹ Ibid, 116.

memiliki kewajiban untuk melakukan dakwah, dan non muslim tidak mengganggu dan menghalangi dakwah tersebut. Qutb juga mentolerir adanya interaksi antar agama dalam bermu'amalah. Dia juga menghormati antara satu agama dengan agama lainnya untuk tidak saling mengganggu. Hubungan antar agama itu bukan merupakan bentuk loyalitas terhadap agama lain, melainkan untuk menghormati satu sama lain.

Untuk mewujudkan toleransi agama yang baik pada tingkat nasional maupun internasional butuh proses yang intens, dan harus didukung oleh para tokoh dari masing-masing agama. Dan memendalami ajaran suatu agama tidak berarti konversi agama tetapi dengan studi secara menyeluruh dalam memahami persamaan dan perbedaan.

Untuk mewujudkan hal tersebut, perlu merenungkan kembali mengenai toleransi kaum muslimin yang berhasil mengalahkan orang-orang Arab Nasrani pada abad pertama hijriah, dan terus berlanjut sampai generasi-generasi berikutnya, kita dapat mengambil kesimpulan yang benar, bahwa kabilah-kabilah Nasrani memeluk agama Islam berdasarkan kesukarelaan dan kemauan bebas.²²

²² Sayyid Quthb, *Islam dan Perdamaian Dunia* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), 24-25.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil pemaparan dan temuan penelitian pada bab-bab sebelumnya, maka dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Nilai-nilai sosial kisah al-Qur'an adalah nilai-nilai sosial kisah yang diambil dari cerita-cerita al-Qur'an yang berkaitan dengan pola hidup beragama, bermasyarakat dan bernegara para umat terdahulu untuk dijadikan ibrah (pelajaran) dan pedoman dalam hidup bermasyarakat pada masa sekarang dan masa yang akan datang. Nilai-nilai sosial kisah yang dimaksud dalam penelitian ini adalah nilai tauhid, nilai ukhuwwah, dan nilai tasāmuḥ. **Nilai Tauhid** terkandung dalam kisah para nabi dan orang-orang shaleh (*'ibād al-Ṣāliḥ*), diantaranya Nabi Ibrahim, Nabi Ishaq, dan Luqman al-Hakim. Nilai **Ukhuwah** terkandung dalam kisah persaudaraan Nabi Musa a.s. bersama Harun a.s., Kisah persaudaraan Qabil dan Habil, dan Kisah persaudaraan Nabi Muhammad SAW bersama para sahabat. Adapun nilai **Tasāmuḥ** dipetik dari kisah toleransi Nabi Muhammad SAW dengan para sahabat nabi dan non sahabat.
2. Penafsiran/Pandangan Sayyid Quṭb tentang nilai-nilai sosial kisah al-Qur'an mengenai *tauḥid*, *ukhūwah* dan *tasāmuḥ*, berangkat dari ayat-ayat kisah para nabi atau rasul dan orang-orang shalih (*'ibād al-Ṣāliḥ*) yang sangat dipengaruhi oleh kondisi sosial yang mengitarinya baik sebelum dan

sesudah menggabung dengan *Ikhwan al-Muslimin*. Term **Tauhid**, ditafsirkan dengan mengesakan Allah SWT dalam pengakuan zat ketuhanan dan tujuan penyembahan serta pengakuan bahwa hanya Allah SWT. pengatur dan pembuat hukum bagi alam semesta. Dari penafsirannya muncul istilah tauhid *hākimīyah*, yaitu mengesakan Allah SWT dengan hukum dan syariat, bahwa Allah adalah satu-satunya pembuat syari'at dan tidak boleh melakukan kesyirikan dalam hukum-Nya dengan membuat hukum tandingan. Yang membuat dan menjalankan hukum tandingan tersebut dihukum kafir. Kemudian, **Ukhūwwah** menurut Sayyid Quṭb adalah ukhūwah yang dibangun oleh Nabi Muhammad SAW, Nabi Musa dengan Harun, yaitu ukhūwah insāniyah/basharīyah, ukhūwah waṭaniyah wa nasabiyah dan ukhuwwah dīniyah/islāmiyah. Namun semuanya bermuara pada ukhuwwah Islāmiyyah, yaitu ukhuwah yang dibangun nabi dengan dasar keikhlasan dan mensinergikannya dengan keimanan. Karena tiada ukhuwah tanpa iman dan tiada iman tanpa ukhuwah. Adapun **Tasāmuh** (toleransi) menurut Sayyid Quṭb adalah *tasāmuh* yang diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW kepada para sahabatnya bersama orang-orang Yahudi dan Nasrani dengan mengedepankan persamaan sosial, bela kaum minoritas, saling menghormati, bermusyawarah dengan memberikan kebebasan kepada non muslim untuk berekspresi dalam beragama menurut keyakinan dan kepercayaan mereka.

3. Upaya yang dilakukan Sayyid Quṭb dalam mentransformasikan nilai sosial kisah al-Qur'an dalam gerakan Islam *Ikhwān al-Muslimīn*, dikelompokkan

menjadi tiga tahapan. Tahapan pertama adalah telaah terhadap *Maṣadir al-Islam* (al-Qur'an) dan al-Hadits khususnya ayat-ayat yang berkaitan dengan kisah para rasul dan hamba-hamba Allah yang shalih (*'ibād al-Ṣāliḥ*). Tahapan kedua adalah merumuskan berbagai teori terkait dengan nilai-nilai sosial kisah al-Qur'an khususnya nilai tauhid, ukhūwah dan nilai tasāmuh untuk dijadikan sebagai dasar *ideologi* keberagaman seluruh manusia khususnya jama'ah *Ikhwān al-Muslimīn*. Tahapan ketiga adalah internalisasi nilai-nilai sosial kisah al-Qur'an melalui keteladanan dalam beraktivitas sehari-hari di kalangan jama'ah *Ikhwān al-Muslimīn* sebagaimana yang dilakukan oleh para nabi/rasul dan hamba-hamba Allah yang shalih (*'ibād al-Ṣāliḥ*) dalam kisah al-Qur'an melalui dakwah *harakah* (pergerakan) baik secara lisan maupun tulisan, dan membangun komunikasi secara intensif melalui intraksi sosial keagamaan dan politik.

B. Implikasi Teoretik

Berdasarkan teori *hermeneutik objektif* Friedrich Schleiermacher, maka temuan-temuan dalam penelitian ini akan berimplikasi pada tiga hal sebagai berikut:

Pertama, peneliti menemukan kebenaran atau memperkuat pernyataan bahwa Sayyid Quṭb mengkafirkan orang Islam, pemerintahan Islam, atau siapapun yang tidak menerapkan hukum yang datang dari Allah SWT. yang dikenal dengan istilah tauhid *ḥakimīyah*. Namun kafir yang dimaksud oleh Quṭb adalah kafir *'amalī* atau *ma'āṣī* (kafir karena ma'siat), bukan kafir *i'tiqādī* (kafir keyakinan). Dari konsep *al-Ḥākimīyah* ini bisa membawa kepada

pemikiran *ekstrimis* atau *radikal* dalam agama, sehingga dapat dengan mudah menghukum orang Islam, pemerintahan Islam dan siapa saja yang tidak sependapat dengan mereka dengan panggilan *kafir*, *jahiliah*, *murtad*, *zalim*, *fasiq* dan boleh diperangi atas nama jihad. Tauhid *ḥākīmīyah* ini, dijelaskan dalam beberapa kitabnya seperti tafsir *Fī Zilāl al-Qur’ān*, *Ma’ālim fī al-Ṭarīq*, *al-‘Adālah al-Ijtimā’īyah*, dan lain-lain. Melalui kitab-kitab tersebut, ia dituduh menumbangkan pemerintah Mesir, sehingga diadili oleh pengadilan Militer pada 12 April 1966, dan dinyatakan hukuman mati. Meninggalnya Qutb, bukan berarti hilangnya ide-ide cemerlangnya tentang sosial keagamaan dan politik, namun sampai saat sekarang banyak memberikan pengaruh kepada pejuang muslim *fundamentalis*, dan kitabnya sampai sekarang masih beredar di mana-mana dan layak untuk dibaca dan dipedomani.

Kedua, penelitian ini memosisikan Sayyid Qutb disamping menguatkan posisinya sebagai *Fundamentalis*, *Radikalis*, juga satu sisi sebagai *Liberalis*. Dikatakan sebagai *liberalis*, terbukti ketika menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan tasamuh (kebebasan beragama) (QS. al-Baqarah/2: 256). Ia menafsirkan bahwa Islam telah menghapus *fanatisme* agama dan diganti dengan kebebasan penuh, bahkan Islam menjamin kebebasan akidah dan kebebasan beragama merupakan kewajiban bagi setiap muslim terhadap pemeluk-pemeluk agama lain di negeri Islam. Selain itu, Ia mengatakan bahwa: “Risalah Islam adalah revolusi terhadap *fanatisme* agama, yaitu sejak Islam mendeklarasikan kebebasan beragama dalam bentuknya yang spektakuler, seperti yang ditegaskan di dalam firman Allah SWT yang ditafsirkan tersebut.

Berdasarkan penafsiran Quṭb tersebut, maka dapat dikatakan bahwa pendapat tersebut merupakan serangan yang keras terhadap konsep *al-Walā'* dan *al-Barrā'*, cinta karena Allah dan benci karena Allah yang diwajibkan kepada kaum muslimin dengan *naṣ* dan *sunnah*, yang dianggap sebagai *tāghūt* dan *fanatisme* agama.

Ketiga, penelitian ini menemukan bahwa proses transformasi nilai sosial kisah al-Qur'an seperti nilai *tauhid*, *ukhūwah* dan *tasāmuh* yang dilakukan oleh Sayyid Quṭb pada Ikhwān al-Muslimīn adalah transformasi visi, dan misi kenabian, yaitu transformasi seperti yang dilakukan oleh para nabi/rasul dan hamba-hamba Allah yang shalih (*ibād al-Ṣāliḥ*) sebagaimana dalam cerita al-Qur'an, baik melalui keteladanan, dakwah, dan internalisasi ajaran dengan cara mengantar obyek transformasi ke tujuan yang diinginkan oleh *agent of Change* (pelaku perubahan), dalam hal ini adalah Sayyid Quṭb. Hal ini senada dengan pandangan dan gagasan Kuntowijoyo dalam paradigma teori sosial yaitu *transformasi sosial profetik*.

C. Keterbatasan Studi

Peneliti menyadari bahwa penelitian dalam disertasi ini sangat berpeluang untuk dikaji kembali secara mendalam dan komprehensif, mengingat masih banyak nilai sosial yang masih belum tersentuh oleh para peneliti tafsir untuk dikaji secara mendetail. Dalam penelitian ini, peneliti hanya fokus pada kajian konsep atau teoretik mengenai nilai-nilai sosial dalam kisah al-Qur'an, dan upaya Sayyid Quṭb mentransformasikan nilai-nilai tersebut dalam gerakan Islam *Ikhwān al-Muslimīn* di Mesir.

Dengan keterbatasan keilmuan yang peneliti miliki, maka penelitian ini dibatasi pada ranah itu saja. Peluang kajian untuk peneliti berikutnya mengenai nilai-nilai sosial kisah al-Qur'an yang lain serta strategi yang dilakukan, yang tidak hanya pada gerakan Islam *Ikhwān al-Muslimīn*, tetapi pada gerakan-gerakan atau organisasi-organisasi lain yang relevan.

D. Rekomendasi

1. Studi tentang nilai-nilai sosial dalam kisah al-Qur'an perlu ditindaklanjuti oleh peneliti berikutnya secara komprehensif dari segi metodologisnya, karena nilai-nilai sosial yang terkandung dalam kisah al-Qur'an masih belum banyak dibahas secara mendetail dengan menggunakan paradigma tafsir tekstual dan kontekstual. Karena nilai-nilai tersebut sungguh banyak, maka perlu mempersiapkan motivasi materiil maupun sprituil.
2. Studi mengenai nilai-nilai sosial dengan metode *muqāran* (perbandingan) antara tafsir klasik dengan tafsir modern untuk peneliti berikutnya sangat perlu dilakukan.
3. Sebaiknya bagi lembaga pendidikan tinggi agama Islam khususnya UIN Sunan Ampel Surabaya membuat suatu kebijakan baru untuk memetakan perkembangan kajian tafsir selama ini, baik di internal maupun eksternal kampus, pada tataran metodologis, filosofis maupun sosiologis, sebagai bahan perenungan untuk menentukan arah integrasi keilmuan tafsir pada masa-masa mendatang.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Āmiliy (al), Ja'far Murtaḍā. *al-Ṣaḥīḥ min Sirah al-Nabiy al-A'zam*. Qum : Dār al-Hadīth, 1426 H./2005
- ‘Azm (al), Yusuf Al-Shahīd Sayyid Quṭb *Ḥayātuhu wa Madrasatuhu wa Āthāruhu*, Beirut: Dār al-Qalam, 1980.
- Abdullah, Abu Rabbani. *Perang Akhir Zaman : Suatu Kepastian yang Akan Tiba demi Kedamaian Sejati di Bumi*. Jakarta: Hanif, 2012.
- Abu Fariz, Muhammd Abdul Qadir. *Sistem Politik Islam*, Penerjemah Musthalah Maufur. Jakarta: Rabbani Press, t.t.
- Abu Rabi', Ibrahim M., *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. USA: State University of New York, 1996.
- Adib, Shohibul dkk., *Ulumul Qur'an: Profil Para Mufassir al-Qur'an dan Para Pengkajinya*. Ciputat Timur: Pustaka Dunia, 2011.
- Agha, Mahir Ahmad. *al-Yahūd Fitnat al-Tārīḥ*, Penerjemah Yodi Indrayadi. Jakarta: Qisthi Press, 2010.
- Aḥmad, Ibn Faris Ibn Zakariya Abū al-Husayn. *Mu'jam al-Maqāyis al-Lughah*. Mesir: Mustafa al-Bab al-Halabi wa Shirkah, 1972 M./1392 H.
- Ahmad, Khurshid. *Pesan Islam*, Penerjemah Achsin Mohammad. Perpustakaan Salman Institut Teknologi Bandung: Penerbit Pustaka, 1983.
- Ahmad, ZA. *Pedoman Ilmu Politik*. Jakarta: Pustaka Dewata, 1950.
- Ali, Mukti. *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah*. Jakarta: Djambatan, 1995.
- Ali, Salman. *Proses Penelitian*. Palembang: Fakultas Syari'ah IAIN Raden Patah, 1985.
- Andalūsī (al), Abū Ḥayyān. *Tafsir al-Bahr al-Muḥiṭ*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.
- Azra, Azyumardi (ed). *Sejarah dan Ulumul Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.

- Almunawar, Said Agil Husain. *al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Jakarta Selatan: Ciputat Press, 2002.
- Amin Rais, "Gerakan-gerakan Internasional dan Pengaruhnya bagi Gerakan Islam Indonesia," *Prisma*, No. Ekstra, 1984.
- Andi Arief, *Politik Hegemoni Gramsci*. Pustaka Pelajar: Jogjakarta, 1999.
- Arief, Andi. *Politik Hegemoni Gramsci*. Pustaka Pelajar: Jogjakarta, 1999.
- Armstrong, Karen. *Muhammad Prophet for Our Time*, terj. Yuliani Liputo. Bandung: Mizan, 2013.
- Asari, Hasan. *Nukilan Sejarah Pemikiran Islam Klasik: Gagasan Pendidikan Abu Hamid al-Ghazali*. Medan: IAIN Press, 2012.
- Aṣḥāḥānīy (al), al-Rāghib. *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*. Bayrūt: Dār al-Ma'rifāh, 1431 H./2010 M.
- Ayoub, Mahmoud M. "Qur'an": *Its Role in Muslim Piety*", dalam *The Encyclopedia of Religion*, vol.XXII.
- Ayubi, Nazih N. *Political Islam Religion and Politics in the Arab World*. London dan New York: Routledge, 1991.
- Aziz, Jum'ah Amin Abdul. *Al-Thawābit Wa al-Mutaghayyirāt*. Jakarta: al-I'tishom, 2011.
- Aziz, Moh. Ali. *Mengenal Tuntas al-Qur'an*. Surabaya: Imtiyaz, 2012.
- Azra, Azyumardi. *Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Baharuddin, *Nahdlatul Wathan dan Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Genta Press, 2007.
- Bahnasawi (al), Salim Ali. *Wawasan Sistem Politik Islam*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, t.t.
- Baidawy, Zakiyuddin. *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*. Jakarta: Erlangga, 2005.

- Baker, Anton. *Ontologi atau Metafisika Umum: Filsafat Pengada dan Dasar-dasar Kenyataan*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Banna (al), Hasan. *Risalah Pergerakan Ikhwanul Muslimin*, penerjemah Anis Matta jilid 2. Solo: PT Era Adicita Intermedia, 2015.
- _____, Hasan. *Uṣūl al'Isḥrīn*, terj. Afif Mohammad, 20 prinsip Ikhwan al-Muslimin. Bandung Pustaka, 1940.
- Bannerman, Patrick. *Islam in Perspective: A Gued to Islamic Society, Politics and Law*. London, Ner York: Routledge, 1988.
- Bāqiy (al) Muḥammad Fu'ād 'Abd. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*. Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1436 H./2015 M.
- Barry Rubin, *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*. Houndmills and London: Macmillan Academic and Professional Ltd., 1990.
- Bashuniy (al), Sheikh Ahmad al-Tahir. *Kisah-kisah Dalam al-Qur'an* Penerjemah Rida Muḥyiddīn Mas dan Muḥammad Khalīd al-Ṣarīh. Jakarta: Pustaka al-Kauthar, 2008.
- Basri, T. H. Thalhas dan Hasan. *Spektrum Sainitika al-Qur'an*. Jakarta: Balai Kajian Tafsir Al-Qur'ān Pasé, 2001.
- Bayyūmi, Zakaria Sulaiman. *Al-Ikhwān al-Muslimīn 1928-1948*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1978.
- Bendix, Reinhard, *Max Weber*, Berkeley: University of California Press, 1975.
- Binder, Leonard. *Islam Liberal: Kritik Terhadap Ideologi-ideologi Pembangunan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- _____. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Idologies*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988.
- Bukhari (al), Abiy 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāri. *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, 1053.
- Bungin, Burhan. *Sosiologi Komunikasi; Teori, Paradigma dan Diskursus Teknologi Komunikasi di Masyarakat*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2009.

- Cawidu, Harifuddin. *Konsep Kufr Dalam al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Chirzin, Muhammad. *Jihad menurut Sayyid Quṭb dalam Tafsir Zilāl*, Solo: Era Intermedia, 2001.
- _____. Muhammad. *Kontroversi Jihad Modernis Versus Fundamentalis (Rasyid Ridha dan Sayyid Quthb)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018.
- _____. Muhammad. *Al-Qur'an dan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1998.
- Choueiri, Youssef M. *Islamic Fundamentalism*. London: Pinter Publisher, 1990.
- Daniel, Nourman. *Islam and the West: The Making of An Image*. Edinburgh at University Press, Edinburgh, 1960.
- Departemen Agama Republik Indonesia. *al-Qur'an dan Terjemahnya*. Semarang: CV. Al-Mawaar, 1989 M.
- Dimashqā (al), Al-Imām Abī al-Fidā' al-Hāfiẓ Ibn Kathīr. *Tafsir al-Qur'an al-'Azīm, Juz I*. Bayrūt: Dār al-Fikr.
- Dimashqiy (al), Al-Imām Abīy al-Fidā' al-Hāfiẓ Ibn Kathīr. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Dār al-Fikr: Bayrūt, 1417 H./1997 M. Jilid 1.
- Djazuli, Ahmad. *Fiqh Siyāsah: Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-Rambu Syari'ah*. Jakarta: Kencana, 2003.
- Engineer, Asghar Ali. *Devolusi Negara Islam*, Penerjemah Imam Mutaqin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Esposito, John L. *Ancaman Islam Mitos atau Realitas?*. Penerjemah Alwiyah Abdurrahman dan MISSI. Bandung: Mizan, 1994.
- _____. *Dinamika Kebangunan Islam: Watak, Proses, dan Tantangan*. Jakarta: Rajawali Pers, 1987.
- _____. *Islam and Politics* Edisi ke-3 Syracuse N.Y.: Syracuse University Press, 1991.
- _____. *Islam Warna Warni: Ragam Ekspresi Menuju 'Jalan Lurus' (al-Shirat al-Mustaqim)*, Penerjemah Arif Maftuhin. Jakarta: Paramadina, 2004.

- _____. *The Islamic Threat: Myth or Reality?*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992,
- _____. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Farmawi (al), Abdul Hayy *Metode Tafsir Maudhu'i dan Cara Penerapannya*, Penerjemah Rosihan Anwar. Bandung: CV.Pustaka Setia, 1423 H./2002 M.
- Fath, Amir Faishol. *The Unity of al-Qur'an*, Penerjemah Nasiruddin Abbas. Terbitan pertama di Jakarta: Pustaka al-Kautsar, tahun 2010.
- Fayumi (al) Ahmad. *al-Miṣbah al-Munīr*. Bayrūt: Dār al-Fikr, t.t.
- Fazlurrahman, *The Islamic Consept of State dalam John J. Donohue and John L. Esposito, Islamic in Transition, Muslim Perspective*. New York: Oxford University Press, 1982.
- Fouda, Farag. *Kebenaran yang Hilang: Sisi Kelam Praktik Politik dan Kekuasaan dalam Sejarah Kaum Muslim*, terj. Novriantoni. Jakarta: Democracy Project, 2012.
- Froenkel, Jock R. *How to Teach About Values, an Analysis Approach Englewood Cleffs*. New Jersey: Prentice Hall, 1977,
- Ghadaban (al), Munir Muhammad, *Meluruskan Salah Paham atas Pemikiran dan Aktifitas Sayyid Qutb; Benarkan Ia 'Guru Para Teroris*. Jakarta Timur: Khatulistiwa Press, 2011.
- Ghafur, Waryono Abdul, *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Ghofur, Saiful Amin, *Profil Para Mufasssir al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Insani Madani, 2008.
- Ghazliy (al), Sheikh Muhammad. *Induk al-Qur'an*, penerjemah Abad Badruzzaman. Jakarta: Cedikia, 2003.
- Ghazaliy, Adeng Mukhtar. *Perjalanan Politik Umat Islam Dalam Lintas Sejarah*. Bandung: Pustaka Setia, 2004.

- Goodman, George Ritzer dan Douglas J. *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Prenada Media, 2003.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Idiologi*. Jakarta: Teraju, 2003.
- HA., Abdul Djalal. *Urgensi Tafsir Maudlu'i Pada Masa Kini*. Jakarta: Kalam Mulia, 1990.
- Hadhiri SP., Choiruddin. *Klasifikasi Kandungan al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani Press, 1993.
- Haidar, Ilyas Abu. *Etika Islam Dari Kesalehan Individu Menuju Kesalehan Sosial*. Jakarta: Al-Huda, 2003.
- HAMKA. *Keadilan Sosial dalam Islam*. Jakarta: Gema Insani, 2015.
- Hanafi, A. *Segi-segi Kesusastran pada Kisah-kisah Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Alhusna, 1983.
- Hanafi, Hasan. *Al-Dīn wa al-Thawrah fī Miṣr 1952-1981: al-Harakah al-Dīniyyah al-Mu'āṣirah*. Maktabah al-Madbūli, 1988.
- Hasan, Ahmad *Fiqh al-Da'wah Mauḍū'āt fī al-Da'wah wa al-Ḥarakah*. Beirut: al-Mu'assasāt al-Risālah, 1970.
- Hasani (al), Sayyid Muhammad Alwi al-Maliki al-Makki. *Muḥammad; Al-Insān Al-Kāmil*, penerjemah, Muhammad al-Mighwar. Bandung: CV. Pustaka Setia, 2006.
- Hasani, Adib. "Kontradiksi Dalam Konsep Politik Islam Eksklusif Sayyid Quthb," *jurnal Episteme*, Vol.11, No.1 (Juni, 2016).
- Hasaniy (al), Faid Allāh, *Fath al-Raḥman Liṭālibi Āyāti al-Qur'ān*. Indonesia: Maktabah Daḥlan, t.t.
- Hasyimi, Muhamad Ali. *Apakah Anda Berkepribadian Muslim*. Jakarta: Gema Insani Pess, 1994.
- Hawwa, Sa'id. *Membina Angkatan Mujahid: Studi Analitis Atas Konsep dakwah Hasan al-banna dalam Risalah Ta'alim*, Penerjemah Abu Ridho. Solo: Era Intermedia, 2005.

- Herry, Mohammad. dkk. *Tokoh-tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*. Jakarta: Gema Insani, 1427 H./2006 M.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hidayat, Nuim. *Sayyid Quṭb: Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*, Cet. Ke-1. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Hijāziy, Muḥammad Maḥmūd. *Penomena Keajaiban al-Qur'an: Kesatuan Tema Dalam al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani, 2010.
- Hisham, Ibn. *al-Sīrah al-Nabawiyah*. Beirut, Dār al-Ma'rifah, t.th.
- Horriyyah. *Kisah-Kisah Sangat Misterius Super Inspiratif dalam al-Qur'an*. Jogjakarta: Bening, 2011.
- Huḍaibi, Hasan. *Naḥnu Du'āt li Qudāṭ, Abhās fī al-'Aqīdah al-Islāmiyyah wa Manhaj al-Da'wah Ilā Allāh*. Kairo: Dār al-Ṭibi'āt wa al-Nashr, 1977.
- Ḥumairiy (al), Abū Muḥammad Abd al-Mālīk bin Hishām bin Ayyūb, *al-Sīrah al-Nabawiyah*. Mesir: Sharīkah Maktabah wa Maṭba'ah Mustafā al-Bābi wa Awlādih, Cet. Ke-2, 1375 H./1955 M.
- Ibn Faris, Abi al-Husayn Aḥmad. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Bayrūt: Dār al-Fikr, 1979.
- Ibn Ishaq, *Sīrah Rasul Allah, terjemahan Inggris oleh Alfred Guillaume, The Life of Muhammad*. Karaci: Oxford University Press, 1970.
- Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*. Kairo: Dār al-Miṣriyyah li al-Ta'līfi wa al-Tarjamah, t.t., Jilid III.
- Ibn Taimiyah. *Majmū' al-Fatāwā*. Bayrūt: Dār al-Fikr, t.t.
- Ibrahim M. Abu Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the modern Arab World*. Albany: State University of New York, 1996.
- Ismail, A. Ilyas. *Paradigma Dakwah Sayyid Quṭb: Rekonstruksi Pemikiran Dakwah Ḥarakah*. Jakarta: Penamadani, 2008.
- Isna, Mansur. *Diskursus Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Global Pustaka Utama, 2001.

- Jami', Mahmud. *Ikhwanul Muslimin yang Saya Kenal*, penerjemah Munirul Abidin. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005.
- Jamil (al), Muhammad Fadhil. *Filsafat Pendidikan dalam al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka al-Kausar, 1995.
- Jarir, Ibn. *Fath al-Bāri'*. Bayrūt: Dār al-Fikr, t.t.
- Jurjāny (al). *al-Ta'rifāt*. Kairo: Mustafā al-Bābiy al-Halabiy, 1938.
- Jurnal Tajdid Vol.XIV, No. 1, Januari-Juni 2015.
- Kareh, Olivia. *Fī Zilāl al-Qur'ān: Ru'yah Istishrāqiyyah Faransiyyah*, tej. Muhammad Riḍa 'Ajaj. Kairo: al-Zahra li al-I'lām al-'Arabi, 1993.
- Keontjaringrat. *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia, 1985.
- Khabbās (al), 'Abd Allah 'Awḍ. *Sayyid Quṭb al-Adāb al-Nāqid*. 'Amman: Maktabah al-Manār, 1983.
- Khaeruman, Badri. *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, 1425 H./2004 M.
- Khalafu Allah, Muḥammad Aḥmad. *Alfann al-Qaṣaṣī fī-al-Qur'ān al-Karim*. al-Qāhirah: Maktabah al-Nahḍah al-Maṣīrah, 1950-1951.
- Khālidi (al) Ṣalah 'Abd al-Fattāh. *al-Madkhal ilā Zilāl al-Qur'ān*. Jeddah Saudi 'Arabia: Dār al-Manārah, 1986.
- _____. *al-Tafsīr al-Mauḍū'iy baina al-Naẓariyyah wa al-Taṭbīq: Dirāsah Naẓariyyah wa Tatbīqiyyah Murfaqatun binamādhij wa Laṭā'if al-Tafsīr al-Mauḍū'iy*, t.tp. Dār al-Nafā'is, 1418 H./1997 M.
- _____. *al-Manhaj al-Ḥarakīy*. Jeddah, Sudi Arabia: Dār al-Manārah, 1986.
- _____. *fī Zilāl al-Qur'ān fī al-Mīzān*. Jeddah, Saudi Arabia: Dār al-Manārah, 1986.
- _____. *Kisah-Kisah al-Qur'an: Pelajaran dari Orang-Orang Dahulu*, Penerjemah Setiawan Budi Utomo. Jakarta: Gema Insani Press, 2000.
- _____. *Ma'ā Qaṣaṣ al-Sābiqīn fī al-Qur'ān*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1996.

- _____. *Pengantar Memahami Tafsir Fi Zilālil Qur'an*, Penerjemah Salafuddin Abu Sayyid. Surakarta: Era Intermedia, 2001.
- _____. *Sayyid Quṭb al-Shahīd al-Hayy*. Amman: Maktabah al-Aqsā, 1981.
- _____. *Sayyid Quṭb min al-Mīlād ilā al-Istishhād*. Damashkus: Dār Qalam, Beirut Dār al-Shāmiyah, 1991.
- Khalimi, *Ormas-Ormas Islam: Sejarah, Akar Teologi dan Politik*. Jakarta: Gaung Persada Press, 2010.
- Khan, Majid Ali. *Muhammad SAW. Rasul Terakhir*, terjemah Fathul Umam. Bandung: Pustaka, 1985.
- Khathib (al), Muhammad Abdullah dan Muhammad Abdul Halim Mahmud. *Konsep Pemikiran Gerakan Ikhwan*, Penerjemah Khozin Abu Faqih. Bandung: Asy Syaamil Press, 2001.
- Kuntowijoyo. *Identitas Politik Umat Islam*. Bandung . Mizan,1999, Cet.III, xix.
- _____. *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi* . Yogyakarta: Tiara Wacana, 2017.
- Labib, Rokhmat S. *Tafsir al-Wa'ie*. Bogor: al-Azhar Freshzone Publishing, 1434 H./2013 M.
- Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Badan Libang dan Diklat Kementerian Agama RI, *Tafsir al-Qur'an Tematik: Sinergitas Internal Umat Islam*, "ed", Muchlis M. Hanafi. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2017.
- Langgulung, Hasan. *Manusia dan Pendidikan*. Jakarta: Pustaka al-Husna, 1989.
- Lawis, Bernard. *The Political Language of Islam*. Cicago: The University of Cicago, 1988.
- Ma'rifat, M. H. *Kisah-kisah al-Qur'an Antara Fakta dan Metafora*, penerjemah Azam Bahtiar. t.t.: Penerbit Citra, 1434 H./2013 M.
- Madjid, Nurcholis. *Masyarakat Religius*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- _____. *Islam Agama Peadaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 2008.

- Madkhali (al), Rabi' bin Hādi Umair *Al-'Awāṣim Mā fī Kutubi Sayyid Quthb*. Abu Dabi-Emirate Arab: Maktabah al-Furqān, tt..
- _____. *Aqidah Wihdatul Wujud Sayyid Quthb: Studi kritis tentang Keyakinan Manunggaling Kawula Gusti Reinkarnasi yang Dianut oleh Sayyid Quthb*, Penerjemah Fuad (Yogyakarta: Pustaka Arrayyan, 2009).
- Mahmud, Abdul Halim. *Wasā'il al-Tarbiyyah 'inda Ikhwān al-Muslimīn*, penerjemah Wahid Ahmadi dkk. Solo: Era Intermedia, 1999.
- _____. *Fiqh al-Dakwah Ilallah*, Penerjemah M. Thoha Anwar. Jakarta Timur: Studia Press, 2002.
- _____. *Ikhwanul Muslimin Konsep Gerakan Terpadu Jilid 1*, Penerjemah Syafril Halim. Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- _____. *Karakteristik Umat Terbaik: Telaah Manhaj, Akidah dan Harakah*. Jakarta: Gema Insani Press, 1992.
- _____. *Manhaj al-Tarbiyyah 'Inda al-Ikhwān al-Muslimīn*, Penerjemah Syafril Halim Jilid 1. Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- Maḥmūd, Jamīl al-Dīn Muḥammad. *Qadiyyah al-'Awdāt ilā al-Islām fī al-Dawlah wa al-Mujtama'*. Kairo: Dār al-Nahḍāt al-'Arabīyyah, 1976.
- Maktabah Shāmilah, Kitab Shahih Muslim No. 71. Juz 1, 168, bab *Bayānu Kauni al-Nahyi 'an al-Munkari min al-Īmān*.
- Mangunhardjana, A. *Isme-isme dalam Etika dari A sampai Z*. Yogyakarta: Kanisius, 1997.
- Marāghi (al), Ahmad Mustāfa *Tafsīr al-Marāghi*. Bayrūt: Dār al-Fikr, 1974/1394.
- Marzuki, *Metodologi Riset*. Yogyakarta: PT. Hamidita Offset, 1997.
- Masduqi, Irwan. *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*. Bandung: PT Mizan Pustaka, 1432 H./2011 M.
- Maula, Syekh M.A. Jadul. *Great Stories of The Qur'an*, Penerjemah Abdurrahman Assegaf. Jakarta: Zaman, 2015.

- Mawardiy (al), Abī al-Ḥasan ‘Ali bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Baṣri. *Adab al-Dunyā wa al-Dīn*. Bayrūt: Dār al-Fikr: t.th.
- Mir, Mustansir “*The Sāra as Unity: A Twentieth Century Development in Qur’ān Exegesis*” dalam G.R. Hawting Abdul Kader A. Shareef, *Approaches to the Qur’an*. London dan New York: Routledge, 1993.
- Mitehell, Richard P. *The Socuety of Muslim Brothers*, cetak ulang dengan pengantar J.O.Voll OUP, Oxford, 1993.
- Mohammad, Herry dkk., *Tokoh-tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*. Jakarta: Gema Insani, 1427 H./2006 M.
- Mu’thi (al), Fathi Fawzi Abd. *Asbabun Nuzul untuk Zaman Kita: Kisah Nayata di Balik Turunnya Ayat-Ayat Suci al-Qur’an*. Jakarta: Penerbit Zaman, 2008.
- Mubarakfuri (al), Shaykh Shafiyur Rahman *Perjalanan Hidup Rasul Yang Agung Muhammad SAW. dari Kelahiran Hingga Detik-Detik Terakhir*, Penerjemah Hanif Yahya, et.al. Jakarta: CV. Mulia Sarana Press, 1421 H./2001 M.
- Muhalhil, Shaykh Jasim. *Ikhwanul Muslimin: Deskripsi, Jawaban Tuduhan, dan Harapan*. t.tp.: t.th.
- Muḥammad, Diyār Bakri Ḥusayn Ibn. *Tarīkh al-Khamīs fī Ahwāl Anfas al-Nafis*. Beirut: Dār al-Shadir, t. th.
- Mulyana, Deddy. *Metodologi Penelitian Kualitataif, Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial lainnya*. Bandung: Rosda Karya, 2002.
- Munawar (al), Said Agil Husain. *Al-Qur’an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Jakarta: Ciputat Press, 2004.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997.
- Murdodiningrat, K.R.M.T.H. *Kisah Teladan 25 Nabi dan Rasul Dalam al-Qur’an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Mustaqim, Abdul. *Madhāhib al-Tafsīr: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur’an Periode Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.
- _____. *Studi al-Qur’an Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002.

- Muṭahhari, Murtaḍa. *Jihād*, Penerjemah M. Hashem. Bandar-Lampung: YAPI, 1987.
- Nabhāniy (al), Taqiyuddin. *Sistem Pemerintahan Islam: Doktrin, Sejarah, dan Realitas Empirik*. Bangil Jatim: al-Izzah, 1997.
- _____. *Muqaddimāt al-Dustūr*. Libanon: Dār al-Ummah, 1990.
- Nadia, Zunly. Akar-akar Radikalisme Islam dalam *Tafsir Fī Zilāl al-Qur’ān* Karya Sayyid Quṭb, Mukaddimah, Vol.18, No.2, 2012, 312.
- Nasir, M. Ridlwan. *Perspektif Baru Metode Tafsir Muqarin dalam Memahami al-Qur’an*. Surabaya: Imtiyaz, 2011.
- Nasution, Muhammad Iqbal dan Amin Husein. *Pemikiran Politik Islam dari Masa Klasik Hingga Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Kencana Prenata Media Group, 2010.
- Nata, Abuddin. *Kajian Tematik al-Qur’an tentang Konstruksi Sosial*. Bandung: Angkasa, 2008.
- Nawawi. *Metode Penelitian Bidang Sosial*. Yogyakarta: Universitas Gajah Mada Press, 1995.
- Neuman, Laurence W. *Social Research Methods; Qualitative and Quantitative Approaches*. Boston: Allyn and Bacon.
- Nuridin, Ali. *Quranic Society: Menelusuri Konsep Masyarakat Ideal Dalam al-Qur’an*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006.
- Oman, M. Toha Yahya. *Islam & Dakwah*. Jakarta: Zakia Islami Prees, 2004.
- Polak, Mayor. *Sosiologi*. Jakarta: Ikhtiar Baru, 1985.
- Pujileksono, S. *Antropologi (Edisi Revisi)*. Malang: UMM Press, 2009.
- Prasetyo, Eko. *Kitab Pembebasan: Tafsir Progresif Atas Kisah-kisah dalam al-Qur’an*. Malang: Beranda, kerjasama dengan Yogyakarta: Sosial Movement Institute, 2016.
- Pulungan, J. Suyuthi. *Prinsip-Prinsip Pemerintahan Dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur’an*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2014.

- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2005.
- Qardhawi, Yusuf. *Menyatukan Pikiran Para Pejuang Islam*, Penerjemah Ali Makhtum Assalamy. Jakarta: Gema Insani Press, 1993.
- _____. *Pendidikan Islam dan Madrasah Hasan al-Banna*, Terj. Bustami A. Gani dan Zainal Abidin Ahamad. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- _____. *Al-Siyāsah al-Shar'īyyah*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1419 H./1998 M.
- _____. *Menyatukan Pikiran Para Pejuang Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 1993.
- Qasimiy (al). Zafir. *Nizām al-Hukm fī al-Sharī'āt wa al-Tārīkh*. Bayrūt: Dār al-Nafā'is, 1974/1394.
- _____. *Zāfir al-Jihād wa al-Huqūq al-Dawliyyah al-'Ammah fī al-Islām*. Bayrut: Dār 'Ilm li al-Malāyīn, 1986.
- Qaṭṭān (al), Mannā'. *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. t.tp.: al-Ḥarāmīn, t.th.
- Qudhat (al), Mustafa. *Merajut Nilai-nilai Ukhuwah* Penerjemah Jazirotul Islamiyah. Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2002.
- Quṭb, Sayyid dan Abul A'la Maududi. *Manhaj Hidup Muslim*, w.w.w. Bahan Tarbiyah.info.
- _____. *Dirasat Islamiyyah: Beberapa Studi Tentang Islam*, Penerjemah A. Rahman Zainuddin. Jakarta: Media Dakwah, 2001.
- _____. *al-Aṭyāf al-Arba'ah*. Kairo: t.p. 1945)
- _____. *Al-Mustaqbal li Hādzā al-Dīn*. Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1974.
- _____. *Al-Taṣwīr al-Fanni fī al-Qur'ān*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1975.
- _____. *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1425 H./2004 M.
- _____. *Hādzā al-Dīn*. Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1979.
- _____. *Islam dan Perdamaian Dunia*, terj. Tim Penerjemah Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.

- _____. *Khaṣāiṣ al-Taṣawwur al-Islāmiy wa Muqawwamātuhu*. Bairūt: Dār al-Shurūq, 1983.
- _____. *Ma'ālim fī al-Ṭarīq*. Bairut: Dār al-Shurūq, 1399 H./1979 M.
- _____. *Mashāhid al-Qiyāmah fī al-Qur'ān*. Bayrūt: Dār al-Shurūq, t.t.
- _____. *Social Justice in Islam*, Penerjemah John B. Hardie (Kuala Lumpur: Book Trust, 2000).
- _____. *al-'Adālah al-Ijtimā'iyah Fī al-Islām*. Kairo: Dār al-Shuruq, 1995.
- Rahardjo, M. Dawam. *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa: Cendekiawan Muslim*. Bandung: Mizan
- Raḥīm (al), Muḥammad Abd. *Mu'jizāt Wa 'Ajā'ib min al-Qur'ān al-Karīm*. Beyrūt: Dār al-Fikr, 1415 H./1995 M.
- Rahman, Taufiq. *Moralitas Pemimpin Dalam perspektif al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, 1999.
- Rahmat, M. Imdadun. *Ideologi Politik PKS Dari Masjid Kampus ke Gedung Parlemen*. Yogyakarta: PT. LKiS Printing Cemerlang, 2011.
- Rahtikawat, Yayan dan Dadan Rusmana. *Metodologi Tafsir al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik, & Hermeneutik*. Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- Rakhmat, Jalaluddin dkk. *Belajar Mudah 'Ulum al-Qur'an: Studi Khazanah Ilmu al-Qur'an*. Jakarta: Penerbit Lentera, 2002 M./1423 H.
- Rasyid, Daud. *Islam Berbagai Dimensi*. Jakarta: Gema Insani Press, 2000.
- Ridā, Muhammd Rashid. *Tafsīr al-Manār*. Kairo: Dār al-Manār, 1950.
- Ritajuddiroyah, Alifah. “Menemukan Toleransi Dalam tafsir Fi Zilal al-Qur'an”, *Suhuf*, Vol. 9 No.1, (Juni, 2016).
- Rokeach, Milton dalam H. Una Kartawisastra, dkk., *Straktegi Klarifikasi Nilai*. Jakarta: Proyek P3G, 1980.
- Rosyanti, Imas. *Esensi al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, 1423 H./2002 M.

- Rumi (al), Fahd bin Abdurrahman. *Ulūm al-Qur'ān*, Penerjemah Amirul Hasan dan M. Halabi. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996.
- Rusmana, Dadan dan Yayan Rahtikawati, *Tafsir Ayat-ayat Sosial Budaya: Tafsir Maudhu'i Terhadap Ayat-ayat al-Qur'an yang Berkaitan dengan Budaya, Sejarah Bahasa, dan Sastra*. Bandung: Pustaka Setia, 2014.
- S., Pujileksono, *Antropologi* Malang: UMM Press, 2009.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabiy, 1392 H.
- Ṣābūniy (al), Muhammad 'Alī. *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beyrūt: 'Alam al-Kutub, 1985 M./1405 H.
- Salāmah, Kāmil. *Āyāt al-Jihād fī al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Muḍū'iyah wa al-Tarīkhīyah*. Kuwait: Dār al-Bayān, 1972.
- Salih, Salih Abdullah. *Islamic Education Islamic Outlook*. Mesir: Dār al-Shurūq, 1987.
- Salim, Abd. Mu'in, *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Teras, 2010.
- Salim, Fahmi. *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*. Jakarta: Kelompok Gema Insani, 1431 H./2010), 103-104.
- Sayūtiy (al), Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr *Al-Jāmi' al-Ṣaghīr fī Ahādīth al-Baṣīr al-Nadhīr*. Indonesia: Maktabah Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, t.th.
- Shādi, Ṣalāḥ. *al-Shāhidān: Ḥasan Banna wa al-Sayyid Quṭb*. Kairo: Dār al-Wafā' li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 1989.
- Shadily, John M. Echols dan Hassan. *Kamus Inggris Indonesia*. Jakarta: Geamedia, 1992.
- Shahrastani (al). *Al-Milal wa al-Nihal*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009.
- Shālisi, 'Alī. *al-Tamarrud 'Alā al-Adab*. Beirut: Dār al-Shurūq, 1994.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhū'iy atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Penerbit Mizan, 2007), Cet.VIII, xii-xiii.

- _____. *Secercah Cahaya Ilahi Hidup bersama al-Qur'an*. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2013.
- Şiddīqy (al), M. Hasbi *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an; Media-media Pokok dalam Menafsirkan Al-Qur'an*. Jakarta: Bulan Bintang, 1972.
- Soekanto, Soedjono. *Kamus Sosiologi*. Jakarta: CV. Rajawali, 1985.
- _____, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: PT. Grafindo Persada, 2007.
- Sogiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif; Dilengkapi Contoh Proposal dan Laporan Penelitian*. Bandung: CV. Alfabeta, 2013.
- Sudrajat dkk., *Meneguhkan Ilmu-Ilmu Sosial Keindonesiaan*. Yogyakarta: Fakultas Sosial, Universitas Negeri Yogyakarta, 2017.
- Sztompka, Piootir. *The Sosiologi of Sosial Change*, Penerjemah Alimandan, dengan judul Sosiologi Perubahan Sosial. Jakarta: Prenada, 2007.
- Sou'yb, Joesoef. *Orientalisme dan Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1985.
- Southern, R.W. *Western Views of Islam in then Middle Ages*. Mass: Cambridge at University, 1962.
- Sukidin, Mundir. *Metode Penelitian; Membimbing dan Mengantar Kesuksesan Anda Dalam Dunia Penelitian*. Surabaya: Insan Cendikia, 2005.
- Suryabrata, Sumadi. *Metodologi Penelitian*. Jakarta: Rajawali Press, 1983.
- Syarbini, Amrullah dkk. *Al-Qur'an dan Kerukunan Hidup Beragama*. Bandung: Quanta, 2011.
- Syihabuddin, Qalyubi. *Stilistika al-Qur'an: Makna di Balik Kisah Ibrahim*. Yogyakarta: LkiS, 2009.
- Syukur, Yanuardi. *Presiden Mursi: Kisah Ketakutan Dunia Pada Kekuatan Ikhwanul Muslimin*. Yogyakarta: Hayyun Media, 2013.
- Ṭabarīy (al), Abū Ja'far bin Muḥammad Bin Jarīr. *Tarīkh al-Umam wa al-Muluk, Jilid III*. Bayrūt: Dār al-Fikr, 1987.
- Tim Penyusun. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ihtiyar Baru Van Hoeve, t.t.

- Tjahjadi, Simon L. *Petualangan Intelektual: Konfrontasi dengan Para Filsuf dari Zaman Yunani hingga Zaman Modern*. Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Tripp, Chaeles. "Sayyid Qutb: Visi Politik" dalam *Ali Rahnema* (Ed.)
- Ushama, Thameem. *Methodologis of the Qur'anic Exegesis*. Kuala Lumpur: AS Noordeen, 1995.
- Wahana, Paulus. *Nilai Etika Sosiologis Max Scheler*. Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Watt, William Montgomery. *Fundamentalis dan Modernitas dalam Islam*, penerjemah Kurnia Sastrapraja dan Badri Khaeruman. Bandung: CV. Pustaka Setia, 2003.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. New York: Ithaca, 1976.
- Yūsuf (al) 'Azm, *Al-Shahīd Sayyid Quthb: Ḥayātuh wa Madrasatuh wa Āthāruh*. Bayrūt: Dār al-Qalam, 1400 H./1980 M.
- Zada, Khamami dan Arief R Arofah. *Diskursus Politik Islam*. Rempoa Ciputat: LSIP (Lembaga Studi Islam Progresif), t.t.

Referensi Junal:

- Hadiyin, Ikhwan. "Konsep pendidikan Ukhuwah: Analisis Ayat-ayat Ukhuwah dalam al-Qur'an", *ALQALAM*, Vol.33, No.2 (Juli-Desember 2016).
- Imamuddin, Basuni. "Longing for Freedom in Sayyid Quthb's Poem *Akhi Anta Hurrun Waraa Al-Sudud*", *Jurnal IJIS: International Journal of Islamic Civilization*, Volume 2, Number 2 (2019), 263-282.
- Jamil, Sobrun dan Ali Yakub Matondang. "The Education Thoughts of Sayyid Qutb in The Tafsir of *Fī Zilāl al-Qur'ān*", *IJLRES-International Journal on Language, Research and Education Studies*, Vol. 01 No. 01 (2017), 53-66.
- Rahman, Yusuf. Aqidah Sayyid Qutb (1906-1066) dan Penafsiran Sastrawi Terhadap al-Qur'an. *Jurnal Tsaqafah*, Vol.7 No.1 (2011), 69-88.
- Sanusi, Anwar. Konsep Negara Menurut Pemikiran Kontemporer Sayyid Qutb, *Tamaddun: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Vol. 02 No.02 (Desember 2013), 163-176.

Sarif, Hubungan Agama dan Negara Perspektif Pemikiran Sayyid Quthb, *Jurnal Manthiq*, Vol.01 No.01 (2016), 55-62.

Yuana, Lingga. Teologi Islam Perspektif Sayyid Qutb, *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, Vol.8 No. 1 (Maret, 2020), 65-75.

Referensi dari Internet:

<https://id.wikipedia.org/wiki/Ishaq> diakses tanggal 23 Januari 2019 pukul 18.00 wita.

https://id.wikipedia.org/wiki/Nabi_Musa, diakses tanggal 28 Februari 2019, pukul 09.00 wita.

https://id.wikipedia.org/wiki/Pembubaran_Hizbut_Tahrir_Indonesia. diakses tanggal 6 Juni 2020.

https://id.wikipedia.org/wiki/Qabil_dan_Habil, diakses pada tanggal 23 januari 2018, pukul 13.00 wita.

<http://jurnalilmiah.blogspot.com/2017/11/metode-tafsir-sayyid-qutub-dalam-kitab.html>

<http://id.shvoong.com/sosial-sciences/sociology/2207240-pengertian-transformasi/>, (20 Januari 2021).

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A