

**KONSEP KEKERASAN DALAM TAFSIR**  
**(Studi Kritis Atas Penafsiran Ayat-Ayat “Kekerasan”**  
**Menurut Sayyid Quṭb Dalam *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur’ān*)**

**Tesis:**

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat  
Memperoleh Gelar Magister dalam Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir



**Oleh:**

**FADHLI ABDULLAH M.**

**NIM: F02519159**

**PASCASARJANA**  
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL**  
**SURABAYA**  
**2022**

## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Fadhli Abdullah M  
Nim : F02519159  
Program : Magister (S-2)  
Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

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

Surabaya, 08 Januari 2022

.....atakan,



B3779AKX522722363

Fadhli Abdullah M

## PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis berjudul “KONSEP KEKERASAN DALAM TAFSIR  
(Studi Kritis Atas Penafsiran Ayat-Ayat “Kekerasan” Menurut Sayyid  
Qutb Dalam *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur’ān*)” yang ditulis oleh Fadhli Abdullah  
M ini telah disetujui pada tanggal 03 Januari 2022

Oleh :  
Pembimbing I



Prof. Dr. H. Abd. Kadir Riyadi, Ph.D

Pembimbing II



Dr. Ahmad Yusam Tobroni, M.Ag

## PENGESAHAN TIM PENGUJI

Tesis berjudul “KONSEP KEKERASAN DALAM TAFSIR (Studi Kritis Atas Penafsiran Ayat-Ayat “Kekerasan” Menurut Sayyid Quṭb Dalam *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur’ān*)” yang ditulis oleh Fadhli Abdullah M ini telah diuji dalam Ujian Tesis Pada tanggal 13 Januari 2022.

Tim Penguji:

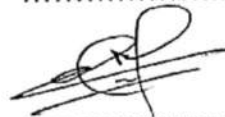
1. Prof. Dr. H. Abdul Kadir Riyadi, Ph.D.



2. Dr. Ahmad Yusam Thobroni, M.Ag



3. Prof. Dr. H. Abd. Kholid, M. Ag.




4. Dr. H. Abu Bakar, M.Ag.



Surabaya, 18 Januari 2022



Direktur;  
  
 Prof. Dr. H. Aswadi, M. Ag.  
 NIP. 196004121994031001



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 : Fadhli Abdullah M.....

NIM : F02519159.....

Fakultas/Jurusan : Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir.....

E-mail address : dulfadhly96@gmail.com.....

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

Skripsi  Tesis  Desertasi  Lain-lain (.....)

Yang berjudul:

**KONSEP KEKERASAN DALAM TAFSIR (Studi Kritis Atas Penafsiran Ayat-Ayat "Kekerasan" Menurut Sayyid Qutb Dalam *Tafsir Fi Zilal al-Qur'an*)**

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, 18 Januari 2022

Penuks

Fadhli Abdullah M

## ABSTRAK

## KONSEP KEKERASAN DALAM TAFSIR

(Studi Kritis Atas Penafsiran Ayat-Ayat “Kekerasan” Menurut Sayyid Quṭb Dalam *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur’ān*)

Penulis : Fadhli Abdullah M  
 NIM : F02519159  
 Konsentrasi : Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir  
 Kata Kunci : Kekerasan, Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qur’ān*

Pada prinsipnya, produk tafsir tidak dapat dialienasi dari pergumulan antara mufasir dengan realitas yang mengitarinya, baik itu sosial, budaya, politik, maupun keagamaan. Proses dialektika ini terjadi pada *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur’ān* karya Sayyid Quṭb, sebuah karya tafsir yang merefleksikan krisis politik di Mesir, tepatnya antara tahun 1952-1956 ketika rezim Gamal Abd. Naser berupaya menghancurkan gerakan *Ikhwān al-Muslimīn* yang dianggap berusaha menjatuhkan pemerintah. Puncaknya, sekitar bulan Mei tahun 1955, Sayyid Quṭb menjadi salah satu tokoh *Ikhwān al-Muslimīn* yang ditangkap karena alasan makar. Sejak saat itu, perjalanan dari penjara ke penjara mewarnai perjalanan hidup Sayyid Quṭb. Pada masa penahanannya inilah, Sayyid Quṭb menyelesaikan penulisan *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur’ān*. Ada indikasi bagaimana situasi sosial-politik tersebut memiliki pengaruh kuat terhadap pemikiran Sayyid Quṭb, khususnya pada ayat-ayat perang dan jihad. Bertolak dari problem di atas, orientasi penelitian ini ditujukan untuk memberikan sketsa pemikiran dan pandangan Sayyid Quṭb terhadap ayat-ayat “kekerasan” yang tertuang dalam tafsirnya. Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif yang datanya bersumber dari kepustakaan (*library research*). Untuk mengungkap pemikiran Sayyid Quṭb terhadap ayat-ayat “kekerasan” dalam *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur’ān*, digunakan kerangka teori dorongan (*drive theories*), atau yang lebih dikenal dengan teori Frustrasi-agresi, dan teori gerak ganda (*double movement theories*). Dengan menggunakan metode di atas, penulis mendapatkan beberapa kesimpulan. *Pertama*, Sayyid Quṭb cenderung bersikap keras dan negatif dalam menceritakan kelompok-kelompok lain di luar Islam dengan menafikan konsep pluralitas agama yang sejatinya merupakan *sunnat al-Allāh*. *Kedua*, Sayyid Quṭb merupakan pemikir yang menginspirasi lahirnya berbagai kelompok Islam radikal.

**ABSTRACT****THE CONCEPT OF VIOLENCE IN INTERPRETATION**

*(Critical Study of the Interpretation of "Violence" Verses According to Sayyid Quṭb in Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān)*

Writer : Fadhli Abdullah M  
 NIM : F02519159  
 Concentration : *The Science of The Qur'an and Interpretation*  
 Key Words : *Violence, Sayyid Quṭb, Tafsīr fī Zilāl al-Qur'ān*

*In principle, the product of interpretation cannot be alienated from the struggle between the interpreter and the reality that surrounds it, be it social, cultural, political or religious. This dialectical process occurs in Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān by Sayyid Quṭb, a work of interpretation which describes the political crisis in Egypt, to be precise between 1952-1956 when the Gamal Abd Naser tried to destroy the Ikhwān al-Muslimīn movement which was considered to be trying to bring down the government. At its peak, around May 1955, Sayyid Quṭb became one of the Ikhwān al-Muslimīn figures who was arrested for treason. Since then, journeys from prison to prison have colored Sayyid Quṭb's life journey. It was during this period of his elimination that Sayyid Quṭb finished writing Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān. There are indications of how the socio-political situation had a strong influence on Sayyid Quṭb's thoughts, especially in the verses of war and jihad. Starting from the above problems, the orientation of this research is aimed at providing Sayyid Quṭb's sketches and views on the "violent" verses contained in his commentary. This study uses a qualitative research method whose data comes from the library (library research). To reveal Sayyid Quṭb's thoughts on the verses of "violence" in Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān, a drive theory framework is used, or better known as the Frustration- aggression, and the dual locomotion theory. By using the method above, the authors gets some conclusions. First, Sayyid Quṭb tends to be harsh and negative in telling other groups outside of Islam by denying the concept of religious plurality which is actually sunnat al-Allāh. Second, Sayyid Quṭb was a thinker who inspired the birth of various radical Islamic groups.*



## DAFTAR ISI

|  |             |
|--|-------------|
| <b>Halaman Sampul</b> .....  | <b>i</b>    |
| <b>Pernyataan Keaslian</b> .....   | <b>ii</b>   |
| <b>Persetujuan Pembimbing</b> .....  | <b>iii</b>  |
| <b>Pengesahan Tim Penguji</b> .....  | <b>iv</b>   |
| <b>Lembar Pernyataan Persetujuan Publikasi Karya Ilmiah</b> .....                      | <b>v</b>    |
| <b>Abstrak</b> .....   | <b>vi</b>   |
| <b>Daftar Isi</b> .....  | <b>viii</b> |
| <b>BAB I PENDAHULUAN</b>   |             |
| <b>A. Latar Belakang Masalah</b> .....   | <b>1</b>    |
| <b>B. Identifikasi Dan Batasan Masalah</b> .....                                       | <b>11</b>   |
| <b>C. Rumusan Masalah</b> .....  | <b>12</b>   |
| <b>D. Tujuan Penelitian</b> .....  | <b>12</b>   |
| <b>E. Kegunaan Penelitian</b> .....  | <b>12</b>   |
| <b>F. Penelitian Terdahulu</b> .....   | <b>12</b>   |
| <b>G. Kerangka Teoritik</b> .....  | <b>14</b>   |
| <b>H. Metode Penelitian</b> .....  | <b>18</b>   |
| <b>I. Sistematika Pembahasan</b> .....   | <b>19</b>   |
| <b>BAB II KONSEP KEKERASAN DALAM TAFSIR: TINJAUAN UMUM</b>                             |             |
| <b>A. Pengertian Kekerasan</b> .....   | <b>21</b>   |
| <b>B. Konsep Kekerasan Dalam Tafsir</b> .....  | <b>24</b>   |
| 1. <i>Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm</i> Karya Ibn Kathīr.....                              | <b>25</b>   |
| 2. <i>Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm</i> Karya Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaimīn.....         | <b>28</b>   |
| <b>C. Term-Term “Kekerasan” Dalam Al-Qur’an</b> .....                                  | <b>36</b>   |
| 1. <i>Al-Jihād</i> .....   | <b>36</b>   |
| 2. <i>Al-Qitāl</i> .....   | <b>42</b>   |
| 3. <i>Al-‘Udwān</i> .....  | <b>44</b>   |
| <b>D. Term-Term Yang Sepadan Dengan Makna Kekerasan</b> .....                          | <b>52</b>   |
| 1. Radikalisme .....   | <b>52</b>   |
| 2. Fundamentalisme .....   | <b>55</b>   |
| 3. Terorisme.....  | <b>59</b>   |
| <b>E. Frustrasi dan Penafsiran Ahistoris: Penyebab Kekerasan dan Radikalisme</b> ..... | <b>64</b>   |
| 1. Teori Frustrasi-Agresi .....  | <b>64</b>   |



|   |            |
|---|------------|
| 2. Teori <i>Double Movement</i> .....   | 68         |
| <b>BAB III SAYYID QUTB DAN KARYA TAFSIRNYA</b>  |            |
| A. Biografi Sayyid Qutb.....  | 72         |
| 1. Kelahiran .....  | 71         |
| 2. Pendidikan Dan Karir.....  | 73         |
| 3. Pemikiran Sayyid Qutb.....   | 75         |
| 4. Guru Dan Murid.....  | 81         |
| 5. Karya-Karya .....  | 82         |
| B. Tafsir <i>Fī Zilāl al-Qur’ān</i> .....   | 84         |
| 1. Latar Belakang Penulisan.....  | 84         |
| 2. Sistematika Penulisan .....  | 87         |
| 3. Metode dan Corak.....  | 88         |
| 4. Karakteristik .....  | 89         |
| <b>BAB IV KONSEP KEKERASAN DALAM TAFSIR <i>FIZILAL AL-QUR’AN</i></b>  |            |
| A. Penafsiran Sayyid Qutb Terhadap Ayat-Ayat “Kekerasan” Dalam Tafsir <i>Fī Zilāl Al-Qur’an</i> .....                           | 92         |
| B. Teori <i>Double Movement</i> : Kritik Terhadap Penafsiran Ayat-Ayat “Kekerasan” dalam <i>Tafsīr Fī Zilāl al-Qur’ān</i> ..... | 111        |
| C. Pemikiran Sayyid Qutb: Basis Ideologi Trans Nasional, Radikalisme dan Terorisme  | 121        |
| 1. <i>Islamic State in Iraq and Suriah</i> (ISIS).....  | 134        |
| 2. Al-Qaeda .....   | 136        |
| 3. Jamaah Islamiyah.....  | 139        |
| <b>BAB V PENUTUP</b>  |            |
| A. Kesimpulan.....  | 142        |
| B. Saran .....  | 143        |
| <b>DAFTAR PUSTAKA</b> .....   | <b>144</b> |

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Sejarah mencatat bahwa kekerasan sudah ada selama berabad-abad silam. Kekerasan ditemukan dalam masyarakat primitif dan masyarakat beradab.<sup>1</sup> Kekerasan sebagai tragedi kehidupan, sesungguhnya hampir selalu mengiringi sejarah panjang perjalanan umat manusia. Pada hakikatnya dalam proses sejarah, peristiwa-peristiwa konflik, krisis, perang, pemberontakan, revolusi, dan perubahan, selalu berhubungan dengan munculnya kekerasan. Hampir dapat dipastikan bahwa setiap terjadi perang, pemberontakan, dan revolusi, selalu dapat dijumpai aksi-aksi kekerasan dan tindakan di luar batas kemanusiaan, seperti pembunuhan, penyiksaan, perampasan, pemerkosaan, perusakan, penghancuran, dan aksi-aksi kekejaman lainnya.<sup>2</sup>

Tahun 656 H (11 Februari 1258 M), terjadi tragedi berdarah memilukan berupa pembantaian massal yang dilakukan oleh tentara Tatar terhadap kaum Muslimin di kota Baghdad. Seketika Baghdad yang sebelumnya damai dan tenang, berubah menjadi hancur lebur, penduduknya yang tersisa hanya beberapa orang dan diliputi ketakutan, kelaparan, kehinaan, serta kesepian.<sup>3</sup> Peristiwa ini menelan banyak korban jiwa. Para ahli sejarah berbeda pendapat tentang berapa jumlah korban, ada yang mengatakan korban mencapai delapan ratus ribu jiwa, al-Subki mengatakan sembilan ratus ribu jiwa, dan Ibn Kathīr mengatakan korban mencapai satu juta delapan ratus ribu jiwa, tidak termasuk korban yang meninggal karena tenggelam.<sup>4</sup>

Peristiwa kekerasan serupa juga pernah terjadi ketika Pakistan melepaskan diri dari India. Kurang lebih delapan juta orang memilih hijrah dari India ke Pakistan

---

<sup>1</sup>Hugh D. Barlow, *Introduction to Criminology* (Boston: Little, Brown and Company, 1984), 131-132.

<sup>2</sup>Yayah Khisbiyah, dkk., *Melawan Kekerasan Tanpa Kekerasan* (Cet. 1; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 32-35.

<sup>3</sup>Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qur'ān*, Terj. As'ad Yasin (Juz 5; Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 302.

<sup>4</sup>Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987), 200. Lihat juga Hasan Ibrahim Hasan, *Tārikh al-Islām al-Siyāsī wa al-Dīnī wa al-Thaqāfī wa-'Ijtīmā'ī* (Beirut: Dār al-Jil, 1996), 147-154.

setelah terjadi peristiwa penyerangan terhadap warga muslim yang tersisa di India, namun yang tiba dengan selamat di Pakistan hanya sekitar tiga juta orang. Sisanya lima juta orang tewas di tengah perjalanan. Mereka dihadang diperjalanan dan dibantai secara mengerikan oleh kelompok animisme India. Mayat-mayat kaum muslimin bergelimpangan dan ditinggalkan begitu saja sehingga menjadi santapan burung dan hewan-hewan buas setelah dicincang dengan sangat keji.<sup>5</sup> Peristiwa-peristiwa di atas hanyalah sedikit gambaran dari tragedi-tragedi kekerasan yang pernah terjadi dan sejatinya akan selalu mengikuti perjalanan umat manusia.

Indonesia sendiri sudah akrab dengan berbagai peristiwa kekerasan termasuk yang bermodel terorisme. Indonesia telah mengukir sejarah hitam dengan berbagai peristiwa ‘bom’ yang menggemparkan dunia, antara lain peristiwa bom Bali (12 Oktober 2002), hotel JW Marriott, Jakarta (5 Agustus 2003 & 17 Juli 2009), dan Kuningan Jakarta (9 September 2004). Peristiwa tersebut tidak hanya menghancurkan bangunan, tetapi telah menewaskan ratusan nyawa manusia, termasuk orang-orang yang tidak bersalah seperti anak-anak, wanita, dan lain-lain.<sup>6</sup>

Beberapa waktu lalu, Indonesia juga kembali dihebohkan dengan aksi teror bom bunuh diri yang terjadi di gerbang Gereja Katedral Makassar, Sulawesi Selatan pada hari Minggu tanggal 28 Maret 2021 pukul 10.30 WITA. Pelaku bom bunuh diri tersebut adalah pasangan suami istri berinisial L dan YSF. Menurut keterangan polisi, L dan YSF merupakan anggota Jamaah Ansharut Daulah (JAD) yang bertugas sebagai pemberi doktrin, mempersiapkan jihad dengan bom bunuh diri, serta membeli bahan baku pembuatan bom.<sup>7</sup>

Perilaku-perilaku kekerasan sejatinya tidak dijumpai dalam satu agama saja, namun dalam skala yang lebih luas dan tingkat kepentingan yang lebih global,

---

<sup>5</sup>Sayyid Qutb, *Tafsir Fī Zilāl*, 304.

<sup>6</sup>Nurjannah, “Faktor Pemicu Munculnya Radikalisme Islam Atas Nama Dakwah”, *Jurnal Dakwah*, Vol. XIV, No. 2 (2013), 178.

<sup>7</sup>Kompas.com, “Bom Bunuh Diri di Gerbang Katedral Makassar dan Ancaman Teror Serentak” <https://www.kompas.com/tren/read/2021/03/30/090623665/bom-bunuh-diri-di-gerbang-katedral-makassar-dan-ancaman-teror-serentak?page=all>, diakses tanggal 18 Mei 2021.

kekerasan juga berlaku antara satu agama dengan agama yang lain. Hal ini terjadi karena banyak faktor, di antaranya adalah rasa saling curiga antara satu agama dengan agama lain, adanya luka masa lalu yang masih terngiang dan maraknya agitasi-agitasi rasial yang menyulut timbulnya kekerasan di dalamnya.

Berbagai macam ekspresi radikalisme beragama bermunculan, mulai dari mengkafirkan orang-orang yang tidak sepaham, menyerang dan membunuh musuh yang tidak seideologi, bahkan sampai pada tataran upaya menggulingkan dan membunuh pemimpin negara sekalipun demi agama. Kekuatan ide atas nama agama memang sangat dahsyat, sehingga pada umumnya sejarah kekerasan dan radikalisme dalam semua agama senantiasa menghadirkan nama Tuhan. Kekuatan ini bisa melebihi semua klaim otoritas politik yang ada. Ini mengingatkan ideologi agama bisa diangkat sampai pada tingkat supranatural. "Atas nama Tuhan" bisa digunakan sebagai spirit radikalisme bahkan justifikasi dari segala tindakan manusia.

Termasuk Islam, yang sejatinya dari awal sejarah, menempatkan dirinya sebagai *ummatan wasatan* (umat yang moderat) dan sarat dengan nilai-nilai kedamaian serta gerakan moral dengan jargon advokasi kaum lemah. Sayangnya, nilai-nilai yang sedemikian ideal telah tereduksi oleh oknum yang memonopoli tafsir agama. Akibatnya, agama dijadikan justifikasi atas tindakan kekerasan dan radikalisme. Agama telah ditawan dan dieksploitasi sesuai dengan tendensi ideologis mereka. Hasilnya, yang mencuat adalah *truth claim* (klaim kebenaran) dengan indikasi memunculkan sikap reaksioner-destruktif atas segala perbedaan (*ikhtilaf*).

Agama sejak dulu selalu menjadi kambing hitam kekerasan. Para ekstrimis dan pelaku pembantaian sepanjang sejarah manusia sering menggunakan agama sebagai tameng dalam konflik duniawi. Konflik politik, kediktatoran dan peperangan yang menyeret negara-negara muslim beberapa dekade terakhir ini telah melahirkan kelompok-kelompok ekstrim modern yang berupaya menggunakan kekerasan atas nama Islam. Kekacauan, ketidakstabilan dan perang berkepanjangan menciptakan kelompok-kelompok yang haus kekuasaan dan melegalkan segala cara untuk mendapatkannya. Kelompok-kelompok ini akan menggunakan bendera apapun untuk

mencapai tujuan, apakah itu identitas etnik, budaya, kebangsaan, ideologi tertentu, maupun agama.

Islam sebagai agama rahmat bagi seluruh alam tidak mendasarkan diri pada pemaksaan apalagi kekerasan. Islam menganjurkan pemeluknya untuk berdakwah dengan penuh hikmah dan argumentasi yang logis, sebagaimana diterangkan dalam firman-Nya Q.S. al-Baqarah/2: 256.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. karena itu barangsiapa yang ingkar kepada thaghut. dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. dan Allah maha mendengar maha mengetahui.<sup>8</sup>

Selain itu, Rasulullah yang membawa dan mengajarkan Islam adalah sosok yang mempunyai kepribadian dan akhlak yang mulia.<sup>9</sup> Karena itu, dengan sendirinya ajaran Islam melarang membunuh seseorang, Islam justru mengajarkan untuk memelihara kehidupan manusia sebagai khilafah di bumi.<sup>10</sup> Dengan demikian, jelas bahwa sikap dan ajaran kekerasan bertentangan dengan ajaran Islam.

Namun demikian, ada beberapa ayat al-Qur'an yang disinyalir mengandung muatan "kekerasan" dan memicu tindakan-tindakan anarkis yang kemudian mendegradasi citra Islam sebagai agama damai menjadi

<sup>8</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: PT. Sigma Examedia Arkanleema, 2009), 42.

<sup>9</sup>James E. Royster dari Cleveland State University dalam penelitiannya menyatakan bahwa Muhammad telah mengajarkan kebenaran dengan ucapan dan mengamalkan kebenaran itu dalam kehidupannya. Lihat James E. Royster, "Muhammad as a Teacher and Exemplar" *The Muslim World*, Vol. 68, No. 4 (1978), 235.

<sup>10</sup>Meskipun wajah Islam sebagai agama rahmat tercoreng oleh oknum-oknum Islam yang melakukan tindakan kekerasan mengatas namakan Islam, namun wajah dunia Islam secara umum tetap lebih dominan menampilkan pemandangan *peace* dari pada *violence*. Bahkan bisa diteorikan, jika sebuah negara berpenduduk mayoritas muslim, maka non muslim di negara tersebut pasti aman, terlindungi, dan dijamin kedamaian kehidupan sosio-religius mereka. Hal tersebut dapat dipahami karena Nabi Muhammad sebagai *role mode* memilih jalan damai dari pada kekerasan. Dengan kata lain, ajaran dasar Islam menawarkan kedamaian dari pada kekerasan. Lihat Abdurrahman Mas'ud, *Menuju Paradigma Islam Humanis* (Yogyakarta: Gama Media, 2003), 39.

agama yang dianggap sejalan dengan kekerasan. Di antara ayat tersebut misalnya Q.S. al-Taubah/9: 73 dan 123.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبئس المصير (٣٧) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (١٢٣)

Hai Nabi, berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu, dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka ialah jahannam dan itu adalah tempat kembali yang seburuk-buruknya.<sup>11</sup> Hai orang-orang yang beriman, perangilah orang-orang kafir yang di sekitar kamu itu, dan hendaklah mereka menemui kekerasan daripadamu, dan ketahuilah, bahwasanya Allah bersama orang-orang yang bertaqwa.<sup>12</sup>

Dua Ayat di atas menegaskan perintah kepada orang-orang beriman untuk memerang orang-orang kafir dan memperlihatkan sikap keras terhadap mereka. Meskipun makna “kekerasan” dalam dua ayat di atas menjadi lahan diskusi para ahli tafsir. Namun, pemahaman tekstual terhadap ayat-ayat seperti ini, patut dicurigai sebagai pemicu kesalahpahaman terhadap al-Quran dan nilai-nilai luhur yang terdapat pada ayat-ayat yang lain.<sup>13</sup>

Sebenarnya, wajah sejuk agama-agama tidak mungkin dilekatkan dengan wajah panas radikalisme dan kekerasan. Akan tetapi, fakta yang terjadi saat ini justru sebaliknya. Dengandalih memperjuangkan pesan-pesan suci agama, cara-cara

<sup>11</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an*, 199.

<sup>12</sup>Ibid., 208.

<sup>13</sup>Tidak dapat disangkal bahwa sebagian oknum kaum muslimin salah memahami makna jihad, sehingga sering kali melegalkan tindakan-tindakan kekerasan yang sejatinya tidak dibenarkan oleh syariat Islam. Jihad memang merupakan salah satu ajaran pokok agama Islam yang ditunjukkan Allah swt. melalui al-Qur'an. Namun, jihad seringkali disalah pahami dan dipahami secara parsial. Pemahaman jihad sebagai perang melawan orang-orang non muslim sangat dominan dan melekat dalam pemahaman masyarakat. lihat Rohimin, *Jihad: Makna dan Hikmah* (Jakarta: Erlangga, 2006), 2-4. Menurut Azyumardi Azra, hampir bisa dipastikan istilah jihad merupakan salah satu konsepsi Islam yang paling sering disalah pahami, khususnya dikalangan para ahli dan pengamat barat. Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 127. Melekatnya citra jihad sebagai perang, menyerbu dan memaksa orang-orang non muslim masuk Islam dengan konfrontasi fisik atau dengan cara-cara militer dan kekerasan, pada akhirnya dapat mereduksi dan mengabaikan prinsip-prinsip perdamaian dalam agama Islam, bahkan memperkecil pengertian jihad dalam agama Islam. Padahal, sekalipun jihad dalam Islam tidak bisa dilepaskan dari aktivitas politik, perluasan wilayah, dan pembelaan negara, namun dimensi agamanya jauh lebih dominan dari pada beberapa aktivitas tersebut di atas. Di dalam *Zād al-Ma'ād*, Ibn al-Qayyim telah membagi jihad ke dalam tiga belas tingkatan. Perang adalah pembagian terakhir dari jihad, yaitu berperang dengan menggunakan senjata untuk menghadapi musuh. Yusuf Qardhawi, *Fiqh al-Jihād: Dirāsah Muqāranah li Ahkāmihī wa Falsafatihī fī Dhau' al-Qur'an wa al-Sunnah*, Terj. Irfan Maulana Hakim, dkk. (Bandung: Mizan, 2010), lxxv.



kekerasan seperti perusakan, pembakaran, pembunuhan, seolah-olah dibenarkan bahkan dijadikan sebagai solusi. Tindakan kekerasan yang mengatasnamakan agama sering kali diterjemahkan oleh sebagian orang sebagai *legal doctrine* yang harus dilaksanakan, seperti yang didoktrinkan dalam *Islamic State of Irak and Syiria* (ISIS).<sup>14</sup>

Era kontemporer saat ini, salah seorang tokoh Islam yang dianggap sebagai inspirator dan penggagas radikalisme adalah Sayyid Qutb (selanjutnya ditulis Qutb). Para pemikir menganggap Qutb sebagai tokoh radikal karena ia selalu mengungkapkan pemikirannya dengan nada emosional dan terkesan keras. Beberapa kalangan menggelarnya sebagai “guru para teroris”, hal ini dikarenakan beberapa karyanya yang dinilai provokatif untuk membangkitkan terorisme dan fundamentalisme dalam beragama.<sup>15</sup> Oleh sebab itu, wajar jika para pemikir baik intern Islam maupun para pemikir Barat menyebut Qutb sebagai pemikir yang ekstrim, tokoh fundamentalisme dan radikalisme.<sup>16</sup>

Sekurang-kurangnya ada tiga pernyataan Qutb yang dianggap memprovokasi kekerasan dan terorisme; *pertama*, Qutb menganggap bahwa “jahiliyah”<sup>17</sup> bukanlah

<sup>14</sup>Arsyad Sobby Kesuma, “Re-Interpretasi Pemikiran Ukuwah Sayyid Qutb”, *MIQOT*, Vol. XLII, No. 1 (Januari-Juni 2018), 97.

<sup>15</sup>Adib Hasani, “Kontradiksi dalam Konsep Politik Islam Eksklusif Sayyid Qutb”, *Jurnal Epiteisme*, Vol. 1, No. 1 (Juni 2016), 2.

<sup>16</sup>Dalam dunia Islam, radikalisme muncul setelah masa *al-khulafaurrashidun*, ketika itu terjadi perpecahan dalam tubuh umat Islam dengan munculnya kelompok Khawarij yang kemudian berhasil membunuh khalifah ‘Ali bin Abi ‘alib. Khawarij menjustifikasi gerakannya dengan paham *takfiri*, yaitu paham yang menuduh kafir kelompok lain di luar dirinya kafir. Berdasarkan catatan sejarah tersebut diketahui bahwa sumber munculnya radikalisme adalah politik. Hal ini menjadi logis, sebab dampak dari agama dan politik memiliki resonansi yang kuat. Radikalisme bisa terjadi ketika agama dipolitikan atau politik diagamakan. Menyikapi munculnya radikalisme keagamaan dalam dunia Islam, sekurang-kurangnya terdapat tiga penjelasan latar belakang munculnya gerakan radikal. *Pertama*, adanya paham *takfiri*, yaitu sikap memutlakan pendapat kelompoknya sebagai yang paling benar dan menuduh pihak lain telah kafir hingga harus diperangi. *Kedua*, reaksi terhadap masalah-masalah yang mengiringi modernitas yang dianggap keluar dari ajaran Islam. Kecenderungan ini merupakan gejala ideologis sebagai respon atas hal ideologis pula. Hal ini dapat dikatakan sebagai buah dari benturan antar budaya. *Ketiga*, kekacauan politik di beberapa Negara dalam konteks transisi menuju demokrasi. Terjadinya instabilitas tersebut dianggap sebagai buah dari sistem sekuler, sebaliknya sistem Islam dianggap akan lebih dapat menjamin stabilitas. Dengan situasi tersebut, tidak ada jalan lain, kecuali dengan perjuangan politik dan sentiment ideologi keagamaan. Lihat Abdul Jamil Wahab, *Islam Radikal dan Moderat: Diskursus dan Kontestasi Varian Islam Indonesia* (Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2019), 6-7.

<sup>17</sup>Dari sisi perilaku, masyarakat Jahiliyah identik dengan kebobrokan dan kerusakan dalam berbagai tatanan kehidupan, baik politik, ekonomi, agama, maupun kebudayaan. Imam Qatadah mengatakan, “seseorang pada masa Jahiliyah memperjudikan keluarga dan hartanya sehingga dia duduk dengan



sebutan khusus bagi masa sebelum Nabi diutus atau masa pra Islam.<sup>18</sup> Menurut Qutb, setiap individu, kelompok atau masyarakat yang tidak hidup menurut syariat Islam, maka dapat dikatakan jahiliyah, baik masa sekarang ataupun masa yang akan datang. Termasuk warga negara-negara muslim yang tidak hidup menurut syariat maka dapat dikatakan jahiliyah.<sup>19</sup> Dengan demikian Qutb tidak hanya keras kepada non-muslim, namun iajuga menghalalkan *takfiri* terhadap sesama muslim.<sup>20</sup>

Istilah jahiliyah diambil dari tradisi al-Qur'an yang biasanya diterjemahkan sebagai zaman kebodohan mengacu pada era pra Islam.<sup>21</sup> Terlihat bagaimana Qutb menggunakan istilah jahiliyah sebagai konsep kunci untuk merujuk pada tingkat kerusakan masyarakat muslim menjadi sekuler, memberontak terhadap perintah Tuhan, bahkan murtad.<sup>22</sup> Lebih jauh, Qutb menjelaskan bahwa hidup ini adalah perjuangan antara kebaikan (Islam) dan kejahatan (jahiliyah), dan cara untuk memerangi jahiliyah adalah dengan jihad.<sup>23</sup> Dalam bukunya yang berjudul *Milestones*, Qutb memberikan instruksi kepada para "revolusioner" yang berjuang untuk Islam, bahwa perang melawan musuh memerlukan penggunaan kekuatan fisik.

---

sedih dan terpasung melihat hartanya menjadi milik orang lain. Dari situ, timbulah rasa permusuhan dan bara kebencian di antara mereka yang kelak akan terwariskan terus menerus." Lihat Al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān fī Takwīl al-Qur'ān* (Cet. 1, Juz 10; t.t.: Mu'assasah al-Risalah, 2000), 573. Terdapat juga dalam Muḥammad Shamsul Haq Abu Al-Ṭayyib al-Azhīm Abādī, *'Aun al-Ma'būd' Alā Syarh Sunan Abī Dāwud* (Cet. 2, Juz 10; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), 79. Oleh sebab itu, mereka disebut sebagai umat yang mengalami dekadensi moral yang amat buruk, rusak, dan penuh kerendahan, serta jauh dari kebaikan agama. Lihat Abū al-Ḥasan 'Alī al-Ḥusni Al-Nadwī, *Mādḥā Khasir al-'Alam bi Inḥiṭāt al-Muḥlimīn* (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1990), 76-77. Lihat juga William E. Shepard, "Sayyid Qutb's Doctrine Of Jāhiliyyah", *Internasional Journal Middle East Studies*, Vol. 35, No. 4 (2003), 521-522.

<sup>18</sup> Philip K. Hitti, *History of Arabs; from Earliest Times to the Present* (Edisi 10; London: The Macmillan Press, 1974), h. 87. Lihat juga Jawwād 'Alī, *Al-Mufashshal fī Tarīkh al-'Arabi Qabla al-Islām* (Cet. IV, Juz. I; t.t.: Dar al-Saqi, 2001), 37.

<sup>19</sup> Sayyid Qutb, *Ma'ālim fī al-Ṭarīq* (Beirut: Dār al-Shurūq, 1979), 23.

<sup>20</sup> K. Salim Bahnasawi, *Butir-Butir Pemikiran Sayyid Qutb* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), 5-6.

<sup>21</sup> William Shepard, "Sayyid Qutb's Doctrine of Jāhiliyyah", *International Journal of Middle East Studies* (2003), 521-545.

<sup>22</sup> Sayyid Qutb, *Milestones* (Damascus: Dār al-'Ilm, t.th.), 11. Lihat juga Sayyid Qutb, *In The shade Of The Qur'an*, Transl. Adil Salahi dan Ashur Shamis, Vol. IV (Leicester: The Islamic Foundation, 2001), 133.

<sup>23</sup> Hendrik Hansen dan Peter Kainz, "Radikal Islamism and Totalitarian Ideology: a Comparison Of Sayyid Qutb's Islamism with Marxism and Nation Socialism" *Journal Politics, Religion, and Ideology*, Vol. 8, No. 1 (March), 58.

Tentu saja musuh yang dimaksud adalah mereka yang tidak seideologi, khususnya bangsa Barat.<sup>24</sup>

*Kedua*, Qutb menganggap bahwa setiap bagian dunia yang tidak Islami merupakan *dār al-harb* (rumah perang), sedangkan dunia yang Islami (dunia Islam) merupakan *dār al-Islām* (rumah Islam). Qutb berpendapat bahwa bagian dunia yang tidak Islami perlu dilawan dan dihancurkan, lalu diganti dengan negara muslim berdasarkan syariat Islam.<sup>25</sup> Menurut Qutb, pemahaman semacam ini akan membebaskan umat dari cengkraman sistem negara sekuler.<sup>26</sup>

*Ketiga*, Pemikiran Qutb untuk membentuk pemberontakan melawan penguasa yang tidak dapat dipercaya.<sup>27</sup> Sampai hari ini, peristiwa yang membuat Qutb diidentikan dengan gerakan radikalisme adalah ketika pada pertengahan tahun 1960-an dalam salah satu pernyataannya, Qutb mengungkapkan: “*we are the umma of believers, living within a jāhili society. Nothing relates us to state or to society and we owe no allegiance to either. As a community of believers we should see ourselves in a state of war with the state and society. The territory we dwell in is dar al-harb*”.<sup>28</sup> Kami adalah umat yang beragama yang hidup dalam masyarakat jahiliyah, tidak ada yang menghubungkan kami dengan negara atau masyarakat dan kami tidak terikat untuk setia pada salah satu dari keduanya. Sebagai komunitas, kami melihat diri kami sendiri dalam keadaan perang dengan negara dan masyarakat. Kami tinggal di *dār al-harb*.

Qutb mengilhami banyak gerakan Islam radikal dari tahun 1970-an sampai 1980-an di Timur Tengah dan Afrika Utara, dan ide-idenya tentang masyarakat Islam

---

<sup>24</sup>Sayyid Qutb, *Milestones*, 12.

<sup>25</sup>Eric Davis, *Ideology, Social Class and Islamic Radicalism in Modern Egypt in From Nationalism to Revolutionary Islam* (London: Palgrave Macmillan UK, 1984), 153.

<sup>26</sup>Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: the Prophet and Pharaoh* (Berkeley: University of California Press, 1989), 153.

<sup>27</sup>B. Rubin, *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics* (United State: Palgrave Macmillan, 1990), 36. Lihat juga Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism: A Work of Comparative Political Theory* (New Jersey: Princeton University Press, 1966), 8.

<sup>28</sup>Qutb, *Milestones*, 98.

telah digunakan berulang kali. Quṭb juga mempengaruhi sejumlah generasi intelektual Mesir dan Arab yang berupaya memahami Islam sebagai sebuah ideologi yang mengarah pada perubahan tatanan sosial.<sup>29</sup> Ajaran-ajarannya yang produktif dikenal diseluruh dunia dan yang lebih penting, banyak tulisannya yang berfungsi sebagai doktrin komprehensif tentang bagaimana Islam benar-benar menyetujui terorisme dan mendorong pola pikir eksklusifitas dan ekstrim.<sup>30</sup>

Quṭb sendiri dikenal sebagai peletak dasar ideologi gerakan *Ikhwān al-Muslimīn*,<sup>31</sup> yang merupakan suatu gerakan berdasarkan ideologi Islam yang memiliki jaringan internasional dan berpengaruh pada negara-negara di dunia. *Ikhwān al-Muslimīn* merupakan gerakan Islamis tertua di dunia dan sudah sejak lama menjadi kelompok oposisi terbesar di Mesir.<sup>32</sup> *Ikhwān al-Muslimīn* sendiri dapat dikatakan telah menjadi kendaraan Quṭb untuk menyalurkan dan mengekspresikan ide-idenya.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup>Judith Miller, *God Has Ninety-Nine Names; Reporting From A Militant Middle East* (t.t.: Simon & Schuster, 1996), 59.

<sup>30</sup>Hamid M. Khan, "Nothing is Written: Fundamentalism, Revivalism, Reformism, and The Fate of Islamic Law" *Michigan Journal of International Law*, Vol. 24, Issue 1 (2002), 307-308.

<sup>31</sup>*Ikhwān al-Muslimīn* adalah sebuah organisasi pergerakan Islam terbesar era kontemporer. Organisasi ini tersebar kurang lebih di 70 negara. Tidak hanya di Timur Tengah, tetapi juga di wilayah-wilayah lainnya. Organisasi ini didirikan oleh Hasan al-Banna bersama enam orang rekannya pada bulan April 1928. Lihat H. Nasution, *Ensiklopedia Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1992), 304. Organisasi ini menyeru untuk kembali kepada Islam sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah, menerapkan syariat Islam dalam realitas kehidupan, mengembalikan kejayaan Islam dan menentang arus sekularisasi di kawasan Arab dan dunia Islam. Lihat Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (New York: Oxford University Press, 1993), 191. Terdapat juga dalam Fathi Yakan, "Revolusi" *Hasan al-Banna: Gerakan Ikhwanul Muslimin dari Sayyid Quṭb sampai Rasyid Al-Ghannusy* (Bandung: Harakah, 2001), 12-13.

<sup>32</sup>E.H. Ibrahim, *From Prison to Palace: The Muslim Brotherhood's Challenges and Response in Post Revolution Egypt*, House Of Wisdom Center for Strategic Studies (Egypt: t.tp., 2013), 26.

<sup>33</sup>Sebagai organisasi, pemikiran *Ikhwān al-Muslimīn* terbentuk dari interaksi, dialog dan pergumulan pemikiran tokoh-tokohnya. Pemikiran *Ikhwān al-Muslimīn* sangat terpengaruh oleh dua tokoh besarnya, yaitu Hasan al-Banna sebagai pendiri *Ikhwān al-Muslimīn* dan Quṭb sebagai ideolog *Ikhwān al-Muslimīn*. Hasan al-Banna membuat dokumen-dokumen resmi seperti AD/ART bagi *Ikhwān al-Muslimīn*, beliau juga menulis risalah tentang pergerakan yang juga menjadi acuan para aktifis *Ikhwān al-Muslimīn*. Sementara Quṭb lah yang memberikan konsep lengkap dan utuh tentang filosofi, ideologi, hingga metode perjuangan *Ikhwān al-Muslimīn*. lihat M.I. Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2002), 36-37. Quṭb pula yang mendorong munculnya pemikiran radikal untuk melakukan perlawanan frontal terhadap rezim yang dianggap menyengsarakan rakyat. Lihat Rijal Mamdud, "Genealogi Gerakan Ikhwan al-Muslimin dan al-Qaeda di Timur Tengah" *Jurnal ICMES*, Vol. 2, No. 1 (Juni 2018), 51.

Pada tahun 1951, Quṭb menjadi salah satu anggota dewan pimpinan *Ikhwān al-Muslimīn*, dan ia menyebarkan pemikiran radikal di tengah aktivis *Ikhwān al-Muslimīn*.<sup>34</sup> Selanjutnya, Quṭb menjadi pimpinan redaksi harian *Ikhwān al-Muslimīn* pada tahun 1954. Akan tetapi setelah dua bulan, harian tersebut ditutup oleh presiden Gamal Abdul Nasser. Harian itu ditutup karena dianggap mengancam perjanjian Mesir-Inggris.<sup>35</sup> Selang beberapa saat harian itu ditutup, *Ikhwān al-Muslimīn* dilarang oleh Gamal Abdul Nasser dengan alasan bahwa organisasi tersebut tidak pro pemerintah dan berusaha menjatuhkannya. Karena alasan tersebut, pada bulan Mei tahun 1955, Quṭb ditahan. Pada tanggal 13 Juli tahun 1955, pengadilan menjatuhkan hukuman kerja berat selama lima belas tahun kepada Quṭb. Namun pada tahun 1964, ia dibebaskan atas permintaan presiden Irak, Abd al-Salīm ‘Arif yang melakukan kunjungan *muhibah* ke Mesir.<sup>36</sup>

Setahun setelah pembebasan tersebut, Quṭb kembali ditahan bersama tiga saudaranya dan sekitar 20.000 orang lainnya.<sup>37</sup> Penangkapan tersebut dikarenakan Quṭb menulis buku yang berjudul *Ma’ālim fī al-Ṭarīq* yang dinilai provokatif dan membahayakan eksistensi pemerintahan Nasser.<sup>38</sup> Akhirnya, pada tanggal 29 Agustus tahun 1966, Quṭb dijatuhi hukuman gantung bersama dua temannya, Abd al-Fattāh Ismā’il dan Muḥammad Yūsuf Hawwasi.<sup>39</sup>

Meskipun Quṭb sudah tiada, namun pemikirannya terus diduplikasi berbagai kelompok radikal di Mesir. Pada tahun 1970-an, munculah beberapa kelompok militan Islam yang terinspirasi oleh pemikiran Quṭb tentang takfirisme. Kelompok yang paling menonjol di antaranya adalah *Jamā’ah al-Fanniyya al-‘Askariyya* yang dipimpin oleh Ṣāliḥ ‘Abdullāh Sirriyya, yang berusaha menghasut

<sup>34</sup> Ichtiar Baru Van Hoeve, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, t.th.), 145.

<sup>35</sup> Quṭb, *Tafsīr fī Zilāl*, 319.

<sup>36</sup> Nina M. Armanda, *Ensiklopedi Islam: Edisi Baru* (Jilid 2; Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), 23.

<sup>37</sup> Quṭb, *Tafsīr fī Zilāl*, 319.

<sup>38</sup> Nuaaim Hidayat, *Sayyid Quṭb: Biografi dan Kejernihan Pemikirannya* (Jakarta: Perspektif, 2005), 45.

<sup>39</sup> Lihat B. Rubin, *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics* (United State: Palgrave Mcmillan, 1990), 49-50.

pemberontakan disebuah lembaga militer di pinggiran kota Kairo pada tahun 1974. Menurut pemimpin senior *Ikhwān al-Muslimīn*, penganiayaan brutal yang dialami oleh para anggota *Ikhwān al-Muslimīn* serta pemenjaraan yang dilakukan oleh rezim Naser telah meyakinkan beberapa dari mereka bahwa rezim ini dan siapapun yang mendukungnya tidak bisa lagi disebut sebagai muslim, mereka adalah orang-orang kafir.<sup>40</sup>

Berdasarkan uraian di atas, penulis tertarik untuk mengkaji pemikiran Qūṭb tentang konsep kekerasan dengan menganalisis penafsiran beliau terhadap ayat-ayat “kekerasan” dalam *Tafsīr fi Zilāl al-Qur’ān*. Cara ini dilakukan untuk mengetahui dengan jelas konsep-konsep pemikiran radikal Qūṭb dalam *Tafsīr fi Zilāl al-Qur’ān*.

#### A. Identifikasi Dan Batasan Masalah

##### 1. Identifikasi masalah

Berdasarkan judul dan uraian latar belakang masalah di atas, maka dapat diidentifikasi beberapa masalah yang akan dibahas dalam Penelitian ini, di antaranya:

- a. Implikasi penafsiran ayat-ayat kekerasan menurut Sayyid Qūṭb bagi berkembangnya kekerasan dan radikalisme.
- b. Pengaruh latar sosial-keagamaan terhadap radikalisasi pemikiran Sayyid Qūṭb.
- c. Konsepsi jahiliyah Sayyid Qūṭb.
- d. Penggunaan kekuatan fisik (jihad) sebagai cara untuk memerangi “jahiliyah”.

##### 2. Batasan masalah

Berdasarkan identifikasi masalah di atas, maka penulis membatasi penelitian ini pada:

- a. Penafsiran Sayyid Qūṭb terhadap ayat-ayat kekerasan dalam *Tafsīr fi Zilāl al-Qur’ān*.

---

<sup>40</sup>C. Wichman, *The Muslim Brotherhood: Evolution of Islamic Movement* (London: Princeton University Press, 2013), 43.



- b. Pengaruh latar sosial-keagamaan terhadap penafsiran ayat-ayat kekerasan dalam *Tafsir fi Zilal al-Qur'an* karya Sayyid Quṭb.
- c. Pengaruh pemikiran Sayyid Quṭb terhadap berkembangnya kekerasan dan radikalisme.

## **B. Rumusan Masalah**

Berdasarkan pemaparan singkat dari latar belakang masalah yang disebutkan, maka perlu dilakukan perumusan terhadap masalah yang akan menjadi fokus pembahasan penelitian. Rumusan masalah yang hendak di angkat adalah:

1. Bagaimana Penafsiran Sayyid Quṭb Terhadap Ayat-Ayat “Kekerasan” Dalam *Tafsir fi Zilal al-Qur'an*?
2. Bagaimana penafsiran Sayyid Quṭb melahirkan Ideologi Trans Nasional yang Mengusung Paham Radikal dan Terorisme?

## **C. Tujuan penelitian**

1. Mengetahui dan mendeskripsikan penafsiran Sayyid Quṭb terhadap ayat-ayat kekerasan dalam al-Qur'an.
2. Mengetahui Pengaruh latar sosial-keagamaan terhadap penafsiran ayat-ayat kekerasan dalam *Tafsir fi Zilal al-Qur'an* karya Sayyid Quṭb.
3. Mengetahui dampak pemikiran Sayyid Quṭb terhadap berkembangnya kekerasan dan radikalisme.

## **D. Kegunaan Penelitian**

Adapun kegunaan dan manfaat penelitian ini antara lain:

1. Sebagai kontribusi positif untuk pengembangan wawasan keilmuan dimasa mendatang;
2. Sebagai referensi bagi pihak-pihak yang akan melakukan penelitian mengenai konsep kekerasan dalam al-Qur'an.
3. Sebagai sumbangan pemikiran bagi perkembangan ilmu pengetahuan dalam khazanah kajian seputar tafsir al-Qur'an, khususnya konsep kekerasan dalam al-Qur'an.

## **E. Penelitian Terdahulu**

Kajian tentang konsep kekerasan dalam al-Qur'an bukanlah sesuatu yang baru dalam khazanah kajian tafsir. Sementara untuk objek penelitian *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb yang berkaitan kekerasan sejauh pengetahuan penulis belum ada penelitian yang spesifik dan komprehensif yang mengkajinya. Adapun beberapa penelitian yang relevan dengan penelitian yang akan dilakukan adalah sebagai berikut:

1. Disertasi yang berjudul *Gerakan Mahasiswa Makassar 2009-2014: Suatu Perlawanan Terhadap Hegemoni Negara*, disusun oleh Aribowo dari Universitas Airlangga Surabaya (2019). Fokus pembahasan disertasi ini adalah pada gerakan perlawanan mahasiswa Makassar terhadap pemerintah atau negara. Disertasi ini menjelaskan beberapa faktor yang menyebabkan lahirnya perilaku kekerasan, di antaranya: a) kekerasan terjadi sebagai reaksi terhadap kekerasan negara yang telah lama dibangun, b) kekerasan mahasiswa Makassar berkaitan dengan konstruksi budaya dan faktor maskulinitas mahasiswa Makassar, c) kekerasan sebagai respon perilaku kekerasan aparat terhadap mahasiswa, d) kekerasan disebabkan kurangnya penguatan moral dalam tradisi mahasiswa.
2. Disertasi yang berjudul *Analisi Struktural Atas Konflik dan Kekerasan Etnis di Sampit*, disusun oleh Sidik Rahman Usop dari Universitas Airlangga Surabaya (2009). Disertasi ini diawali dengan uraian tentang teori-teori terjadinya konflik dan kekerasan. Selanjutnya disertasi ini fokus menjelaskan tentang proses terjadinya konflik dan kekerasan etnis di Sampit yang disebabkan karena adanya stereotipe atau penilaian negatif oleh etnis Dayak terhadap perilaku orang Madura di Sampit.
3. Disertasi yang berjudul *perilaku kekerasan supporter bonek dalam perspektif subkultur kekerasan*, disusun oleh Raden Roro Nanik Setyowati, Mahasiswa Universitas Airlangga Surabaya (2014). Disertasi ini menyinggung tentang definisi kekerasan, namun dijelaskan secara singkat atau global. Pembahasan dalam disertasi ini dilanjutkan dengan uraian beberapa teori kekerasan untuk



mendukung penelitiannya, yaitu: a) teori faktor individual, b) teori faktor kelompok, dan c) teori dinamika kelompok.

4. “Islam dan Radikalisme: Telah Atas Ayat-Ayat “kekerasan” Dalam al-Qur’an” Artikel ini ditulis oleh Dede Rodin dan diterbitkan oleh jurnal ADDIN, Vol. 10, No. 1. Artikel ini membahas sejumlah faktor yang menyebabkan tumbuh dan berkembangnya gerakan radikal yang mengatasnamakan agama. Dari jurnal ini disimpulkan bahwa ekspresi radikalisme dan kekerasan yang mengatasnamakan agama berawal dari kesalahan penafsiran dogma jihad dan perang. Hal ini disebabkan oleh minimnya pemahaman yang benar dan mendalam atas esensi ajaran agama Islam itu sendiri, dimana Islam hanya dipahami secara dangkal dan parsial.
5. “Agama Kekerasan Dan Perlawanan Ideologis”. Artikel ini ditulis oleh Umi Sumbulah dan diterbitkan oleh jurnal ISLAMICA, Vol. 1, No. 1. Dalam jurnal ini disimpulkan bahwa kekerasan terjadi karena faktor pemaknaan agama pada tataran historis sosiologis. Agama yang disistematisir sebagai sebuah ideologi akan berfungsi sebagai legitimasi yang bisa dipahami tidak saja oleh para pelaku kekerasan, namun juga oleh pihak lain. Ketika agama difungsikan sebagai sebuah ideologi, maka ia akan diformulasi dan ditaati oleh penganutnya untuk mencapai tujuan tertentu. Secara lebih singkat, agama ideologis merupakan pendorong, penguat, dan simbol senjata politik.

#### **F. Kerangka Teoritik<sup>41</sup>**

Qutb adalah salah satu tokoh yang digolongkan pada kelompok fundamentalis Islam. Ia telah merumuskan berbagai agenda politik yang tertuang dari berbagai karyanya, terutama *Ma'alim fi al-Tariq* dan tafsir *fi Zilal al-Qur'an*. Pemikiran-pemikiran politiknya telah memberikan pengaruh pada beberapa gerakan yang berupaya menghadang Barat diberbagai negara terutama Mesir. Karena itu, secara

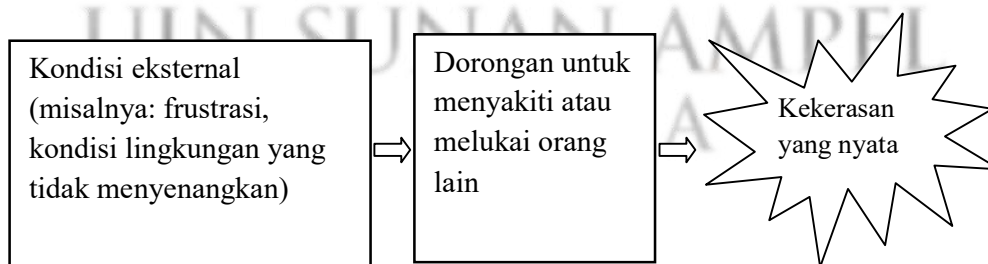
---

<sup>41</sup>Kerangka teori sangat dibutuhkan dalam sebuah penelitian, di antara fungsinya adalah untuk membantu mengidentifikasi dan memecahkan masalah yang hendak diteliti, juga digunakan untuk memperlihatkan ukuran-ukuran atau kriteria yang dijadikan dasar untuk membuktikan suatu penelitian. Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKIS, 2012), 20.

tidak langsung ada genealogi kekerasan yang dihubungkan dengan teori politik Qutb yang mengakibatkan lahirnya golongan pejuang muslim garis keras di beberapa belahan bumi. Qutb memang tidak secara langsung melakukan tindakan kekerasan, akan tetapi ide-ide dan pemikirannya kemudian banyak melahirkan kelompok-kelompok radikal yang tidak segan-segan melakukan tindakan kekerasan.

Untuk menganalisis apakah pemikiran Qutb radikal atau tidak, penulis akan memotret sejauh mana faktor lingkungan (sosio-politik) saat itu membentuk dan mempengaruhinya. Sebab, untuk memahami pemikiran suatu kelompok atau tokoh, perlu diketahui sejauh mana pengaruh lingkungan terhadap pemikiran tokoh tersebut. Penulis akan menggunakan teori dorongan (*drive theories*), atau yang lebih dikenal dengan Frustrasi-agresi untuk menganalisis pemikiran Qutb tersebut.<sup>42</sup>

Teori ini memandang bahwa kekerasan muncul dari dorongan (*drive*) yang ditimbulkan oleh faktor-faktor eksternal untuk menyakiti orang lain.<sup>43</sup> Teori ini mengemukakan bahwa kondisi-kondisi eksternal, terutama frustrasi mengakibatkan motif yang kuat untuk menyakiti orang lain. Dorongan tersebut, selanjutnya dapat menyebabkan perilaku kekerasan secara terbuka. Kondisi tersebut diilustrasikan dalam gambar berikut:



Gambar di atas menerangkan bahwa perilaku kekerasan didesak dari dalam oleh dorongan untuk menyakiti atau melukai orang lain. Dorongan-dorongan tersebut lahir dari berbagai kejadian eksternal seperti frustrasi. Menurut pandangan ini, frustrasi

<sup>42</sup>J. Dollard, dkk., *Frustration and Aggression* (New Haven: Yale University Press, 1939), 139.

<sup>43</sup>L. Berkowitz, "Frustration-aggression Hypothesis: Examination and Reformulation" *Psychological Bulletin* (1989), 59.

mengakibatkan terangsangnya suatu dorongan yang tujuan utamanya adalah menyakiti beberapa orang atau objek, terutama yang dipresepsikan sebagai penyebab frustrasi tersebut.<sup>44</sup>

Sebagian pakar menganalisis bahwa terjadinya radikalisme agama dan tindak kekerasan, dipicu oleh rasa putus asa dan frustasi. Suseno menyatakan bahwa aksi-aksi radikalisme disebabkan oleh perasaan frustasi kolektif yang mendalam atau karena kebingungan dengan tantangan-tantangan modernitas.<sup>45</sup>

Selain menggunakan teori Frustrasi-Agresi, penulis juga akan menambahkan teori *double movement* milik Fazlur Rahman sebagai dasar atau alat untuk mengkritisi penafsiran Qutb terhadap ayat-ayat “kekeraan” dalam *Tafsīr fī Zilāl al-Qur’ān*. Sebagaimana telah disinggung pada bagian latar belakang masalah, bahwa salah satu pemikiran Qutb yang terkenal adalah konsep jahiliyah. Menurut Rubenstein, interpretasi Qutb terhadap jahiliyah adalah ahistoris sebab kata tersebut hanya muncul sebanyak empat kali di dalam al-Qur’an, dan semuanya tidak ada yang serupa dengan apa yang ditafsirkan Qutb, yaitu negara yang tidak menjalankan syariat Islam.<sup>46</sup>

Penafsiran ahistoris yang dimaksud adalah penafsiran yang mengabaikan kesadaran historisitas al-Qur’an, yakni konteks, teks, dan kontekstualisasi. Penafsiran semacam ini lebih populer dengan sebutan penafsiran yang literal.<sup>47</sup> Mengutip apa yang dikatakan Jamhari dan Jajang Jahroni, bahwa pemikiran yang tekstual berimbas kepada pemahaman mereka terhadap sejarah dan peradaban. Masa keemasan Islam yang pernah terwujud pada zaman Nabi dijadikan sebagai *blue print* (proto-model) bagi pembentukan negara. Oleh karena itu, dalam memperjuangkan negara, mereka

---

<sup>44</sup>L. Berkowitz, “Frustration-aggression Hypothesis, 73.

<sup>45</sup>Lihat Z.A. Maulani, dkk., *Islam dan Terorisme* (Yogyakarta: UCY Press, 2003), 123.

<sup>46</sup>Richard L. Rubenstein, “Jihad Versus Jahiliyah: the Seminal Islamist Doctrine of sayyid Qutb” *New English Review* (Februari 2010), 2.

<sup>47</sup>Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur’an: Tema-Tema Kontroversial* (Jogjakarta: Elsaq, 2005), 17-21. Umumnya, penafsiran literal hanya menitikberatkan pada aspek linguistik suatu teks dan mengabaikan aspek sosio-historis, sehingga menjadikan apa yang terjadi pada masa Nabi sebagai parameter dalam suatu penafsiran. Abdullah Saeed, *The Qur’an: An Introduction* (New York: Routledge, 2008), 220.

merujuk zaman Nabi dan ingin menerapkan apa adanya.<sup>48</sup> Akhirnya, penafsiran yang tidak mengindahkan sebab turunnya al-Qur'an, khususnya dalam memahami ayat-ayat perang, justru menjadi faktor pemicu lahirnya kekerasan dan radikalisme.<sup>49</sup>

Aspek historis adalah bagian yang sangat urgen dalam penafsiran al-Qur'an, selain untuk menemukan makna dari suatu teks, juga dinilai mampu mereduksi subyektivitas penafsir.<sup>50</sup> Lebih dari pada itu, sebagian kalangan menilai bahwa penafsiran ideologis-tendensius, dari yang pasif sampai radikal, adalah akibat dari pengabaian aspek historis al-Qur'an.<sup>51</sup>

Selain karena teori ini begitu menekankan kepada aspek historis, juga sebagaimana dikatakan Rahman bahwa teori ini dapat menghindari pertumbuhan ijtihad yang sewenang-wenang dan liar.<sup>52</sup> Menurut Rahman, pendekatan historis dalam penafsiran al-Qur'an, mampu membawa kepada tujuan-tujuan al-Qur'an dengan ideal moralnya. Ideal moral adalah tujuan atau prinsip moral-sosial yang dituju dalam suatu ayat.<sup>53</sup>

Cara kerja teori *double movement* (gerakan ganda) adalah dengan melihat al-Qur'an dalam tatanan kronologisnya untuk kemudian digunakan dalam membedakan legal spesifik dan ideal moral dalam suatu ayat. Adapun gerakan kedua, adalah membawa prinsip umum tersebut ke dalam situasi saat ini untuk diaplikasikan. Jadi, gerakan pertama adalah berpikir dari ayat-ayat yang spesifik menuju kepada prinsip

<sup>48</sup>Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Grasindo, 2004), 43.

<sup>49</sup>Ali Syu'aib dan Gils Kibili, *Melurukan Radikalisme Islam* (Jakarta: Pustaka Azhari, 2004), 148. Lihat juga Ahmad Badri Abdullah, dkk., "Postmodernism Approach in Islamic Jurisprudence (Fiqh)" *Middle-East Journal of Scientific Research*, Vol. 13, No. 1 (2013), 40.

<sup>50</sup>Sejatinya, tidak ada suatu pembacaan pun yang bisa terlepas dari ideologi penulisnya. Hal ini bukanlah sesuatu yang negatif, sepanjang sudut pandang penulis tidak mendistorsi objek dan tetap menjadikan teks itu terbuka bagi visi orang lain yang memandangnya. Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*, 140.

<sup>51</sup>Budhy Munawwar dkk., *Argumen Islam Untuk Liberalisme* (Jakarta: Grasindo, 2010), 169.

<sup>52</sup>Lihat Ghufuran A. Mas'udi, *Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Grafindo, 1997), 60-61.

<sup>53</sup>Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: The University of Chicago Press, 2009), 33.

atau ideal moral yang umum. Sedangkan gerakan kedua, adalah upaya perumusan prinsip-prinsip umum dan tujuan-tujuan al-Qur'an ke dalam situasi saat ini.<sup>54</sup>

Kerangka teori di atas dimaksudkan sebagai dasar pijakan untuk melakukan kritik terhadap penafsiran ayat-ayat “kekerasan” menurut Qutb dalam.

## G. Metode Penelitian

Pada hakikatnya, penelitian dilakukan karena adanya hasrat ingin tahu.<sup>55</sup> Namun, perlu adanya sebuah metode agar penelitian yang dilakukan menjadi jelas, akurat dan terarah. Berikut metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini:

### 1. Jenis penelitian

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kepustakaan (*library research*)<sup>56</sup> dengan menjadikan bahan pustaka seperti buku, catatan, maupun hasil laporan penelitian dari penelitian terdahulu sebagai sumber data, artinya data-data yang dikumpulkan berasal dari kepustakaan dan lain-lainnya yang berhubungan dengan permasalahan yang dikaji.<sup>57</sup>

### 2. Sumber Data

Objek utama dalam penelitian adalah penafsiran Sayyid Qutb terhadap ayat-ayat kekerasan dalam *Tafsīr fī Zilāl al-Qur'ān*. Dalam hal ini, sumber data yang digunakan akan dibagi menjadi dua, yakni sumber data primer<sup>58</sup> dan data sekunder. Sumber data primer adalah data yang langsung dikumpulkan dari sumber utama, yaitu *Tafsīr fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Qutb. Sementara data sekunder adalah referensi

---

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Moh. Soehada, *Metode Penelitian Sosial Kualitatif Untuk Studi Agama* (Yogyakarta: Suka Press, 2012), 53.

<sup>56</sup> Taufk Abdullah dan M. Rusli Karu, *Metodologi Penulisan Agama: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), 2.

<sup>57</sup> Suharisimi Ari Kunto, *Prosedur Penulisan: Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta: Rineka Cipta, 1998), 236.

<sup>58</sup> Sumber data primer adalah data yang berasal secara langsung dari tangan pertama. Dalam penelitian kepustakaan, ketika penulis membahas tentang karya seseorang atau tokoh, maka dia harus menggunakan karya asli dari tokoh yang dimaksud. Lihat Masrukhin, *Metodologi Penulisan Kualitatif* (Kudus: Media Ilmu Press, 2015), 7.

atau data-data pendukung dari semua kitab, buku, karya, serta artikel yang dapat mendukung dan relevan dengan topik pembahasan dalam penelitian ini.

### 3. Teknik Pengumpulan Data

Langkah awal yang lakukan penulis dalam penelitian ini adalah mengumpulkan berbagai data yang berkaitan dengan objek yang menjadi sasaran penelitian penulis, yaitu penafsiran Sayyid Qutb terhadap ayat-ayat kekerasan melalui buah karyanya *Tafsīr fī Zilāl al-Qur'ān*. Di samping itu, penulis juga mengumpulkan data seputar biografi, serta latar belakang pemikiran Sayyid Qutb yang merupakan tokoh dalam penelitian ini, sehingga penulis menjadi lebih gampang dalam menentukan kerangka pembahasan dalam penelitian ini.

### 4. Teknik Analisis Data

Setelah data-data literatur terkumpul, tahap berikutnya adalah melakukan analisis isi atau *content analysis*. Teknik analisis data yang dilakukan dalam penelitian ini menekankan pada analisis konten secara deskriptif-analitik<sup>59</sup>, yaitu menganalisis penafsiran Sayyid Qutb terhadap ayat-ayat kekerasan dalam *Tafsīr fī Zilāl al-Qur'ān*. Setelah data-data dikumpulkan, data tersebut akan dianalisis menggunakan teori Frustrasi-Agresi.

## H. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan disusun guna memudahka dan memberikan kerangka sederhana keseluruhan isi dari penelitian yang akan dilakukan, sehingga jelas, tidak melebar, dan sistematis. Adapun susunan sistematika pembahasan dalam penelitian yang akan dilakukan adalah sebagai berikut:

Bab satu merupakan uraian tentang pendahuluan yang terdiri dari atas latar belakang masalah, yaitu memaparkan sekilas seputar permasalahan, dan mengapa masalah dalam penelitian ini layak untuk diangkat. Identifikasi masalah, yaitu batasan-batasan maslah yang perlu diketahui agar pembahasan tidak melebar, selain

---

<sup>59</sup>Sutrisno Hadi, *Metodologi Reasearch* (Yogyakarta: Andi Offset, 1989), 163.



itu ada juga rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, sumber pustaka serta metodologi penelitian yang digunakan.

Bab dua merupakan uraian tentang landasan teori mengenai gambaran umum tentang permasalahan yang akan dibahas. Bab ini berisi pandangan mengenai kekerasan secara umum, definisi kekerasan, jenis-jenis kekerasan, dan lain sebagainya. Selanjutnya pembahasan tentang kekerasan dalam bab ini akan diperkuat dengan teori-teori sosial.

Bab tiga merupakan kumpulan data-data terkait pembahasan yang akan diteliti, yaitu eksplorasi mengenai biografi Sayyid Qutb, karya-karya beliau, perjalanan studi dan karir intelektual beliau. Jelasnya bab ini merupakan pengembangan dari bab sebelumnya sekaligus mempertajam dalam mengungkap konstruk pemikiran Sayyid Qutb melalui proses transmisi dan transformasi intelektual beliau dengan menelusuri guru-guru beliau, basis realitas sosio-kultural yang mungkin juga ikut andil dalam membentuk pola pemikiran beliau, serta hal-hal terkait lainnya.

Bab empat merupakan analisis tentang konsep tekstual dan kontekstual kekerasan dalam al-Qur'an menurut Sayyid Qutb dalam *Tafsīr fi Zīlāl al-Qur'ān*.

Bab lima merupakan akhir dalam pembahasan ini, yaitu berupa kesimpulan sebagai jawaban atas rumusan masalah dan juga dari seluruh pembahasan yang telah diuraikan, bab ini juga berisi saran-saran.



## BAB II

### KONSEP KEKERASAN DALAM TAFSIR: TINJAUAN UMUM

#### A. Pengertian Kekerasan<sup>60</sup>

Istilah kekerasan secara etimologis berasal bahasa latin “*vis*” yang artinya kekerasan, kehebatan kekuatan, dan” *latus*” yang berarti membawa. Jika digabungkan, dua istilah tersebut menjadi “*vislatus*” yang berarti membawa kekuatan, kehebatan, kedahsyatan, dan kekerasan. Secara terminologi, kekerasan berarti perbuatan yang dilakukan oleh sekelompok orang yang menyebabkan cedera atau matinya orang atau kelompok lain atau menyebabkan kerusakan fisik pada barang.<sup>61</sup> Robert Audi mendefinisikan kekerasan sebagai serangan atau penyalahgunaan fisik terhadap seseorang, atau penghancuran, perusakan yang sangat keras, kasar, kejam, dan ganas atas milik atau sesuatu yang secara potensial dapat menjadi milik seseorang. Adapun Johan Galtung lebih menggunakan analisis berdasarkan aspek psikologis. Ia mengartikan kekerasan sebagai penyebab perbedaan antara yang potensial dan yang aktual. Kekerasan terjadi bila mana manusia dipengaruhi sedemikian rupa sehingga realisasi jasmani dan mental aktualnya berada di bawah realisasi potensial.

Haryatmoko yang mengutip P. Lardellier dan S. Jehel menyatakan bahwa kekerasan bisa didefinisikan sebagai prinsip tindakan yang mendasarkan diri pada kekuatan untuk memaksa pihak lain tanpa persetujuan. Dalam konteks kekerasan terkandung unsur dominasi terhadap pihak lain dalam berbagai bentuknya seperti: fisik, verbal, moral, psikologis atau gambar. Penggunaan kekuatan, manipulasi, fitnah, pemberitaan yang tidak benar (hoaks), pengkondisian yang merugikan, kata-kata yang memojokan, dan penghinaan merupakan ungkapan nyata kekerasan.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup>Menurut sejarahnya, kekerasan bermula dari suatu peristiwa pemukulan terhadap seorang pendeta di tahun 1303. Lihat I Ngrah Suryaman, *Genealogi Kekerasan dan Pergolakan Subaltern: Bara di Bali Utara* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1982), 27-28.

<sup>61</sup>Elly M Setadi dan Usman Kolip, *Pengantar Sosiologi: Pemahaman Fakta dan Gejala Permasalahan Sosial; Teori, Aplikasi, dan Pemecahannya* (Cet. 2; Jakarta: Kencana, 2011), 358.

<sup>62</sup>Haryatmoko, *Etika Komunikasi: Manipulasi Media, Kekerasan dan Pornografi* (Yogyakarta: Kanisius, 2007), 119-120.

Menurut Jamil Salmi, kekerasan merupakan tindakan yang harus dihindari sebab menyebabkan pelanggaran terhadap hak asasi manusia dalam pengertian yang luas, atau pelanggaran yang menghalangi manusia memenuhi kebutuhan dasarnya. Definisi ini berdasarkan prinsip bahwa setiap hak asasi manusia untuk mencukupi kebutuhan dasarnya harus dilindungi secara resmi.<sup>63</sup>

Islam selaku agama yang membawa rahmat bagi seluruh alam, tidak mendasarkan ajarannya pada kekerasan. Islam juga tidak menghendaki adanya kekerasan dalam mencapai suatu tujuan, sebaliknya Islam justru mendorong umatnya untuk berlaku lemah lembut dan penuh kasih sayang. Allah swt. berfirman dalam Q.S. Ali-'Imran/3: 159.

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَّفَنَفِضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

Maka berkat rahmat Allah (engkau) Muhammad berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka akan menjauhkan diri dari sekitarmu. Karena itu, maafkanlah mereka dan mohonkanlah ampun untuk mereka, dan bermusyawaralah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, maka bertakwalah kepada Allah. Sungguh Allah mencintai orang-orang yang bertakwa.

Ayat ini menjelaskan bahwa Nabi tidak akan berhasil mendakwahi umatnya apabila menggunakan cara yang keras dan kasar. Hal ini menegaskan bahwa Islam tidak menghendaki cara-cara kekerasan demi memperoleh tujuan.

Sejak awal mula kehidupan umat manusia di muka bumi, telah terjadi aksi kekerasan berupa pembunuhan pertama yang dilakukan oleh Qabil terhadap saudaranya Habil. Qabil merupakan saudara tertua, namun secara fisik memiliki badan yang lebih kecil dan lemah dengan tabiatnya yang kasar. Sedangkan Habil yang lebih muda, badannya besar dan kuat, tabiatnya sangat baik dan halus perasaannya. Nabi Adam as. kemudian memberikan pekerjaan sesuai dengan tabiat mereka masing-masing. Qabil diberi tugas bertani, mengolah tanah, mencangkul dan membabat hutan belukar. Adapun Habil diberi tugas untuk memelihara dan menggembala binatang

<sup>63</sup>Jamil Salmi, *Kekerasan dan Kapitalisme: Pendekatan Baru dalam Melihat Hak-Hak Asasi Manusia*, Terj. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 30-31.

ternak, sebab pekerjaan tersebut memang membutuhkan kesabaran, keuletan, dan kehalusan rasa.<sup>64</sup> Maka, Qabil yang merupakan seorang petani, mempersembahkan hasil kebunnya tetapi justru memberikan hasil kebun yang buruk, sementara Habil mempersembahkan seekor kambing yang paling bagus dan gemuk. Akhirnya, persembahan milik Habil lah yang diterima. Hal tersebut membuat Qabil marah dan berkata “wahai Habil, aku akan membunuhmu”. Lalu Habil menjawab “Allah hanya menerima kurban dari orang-orang yang bertakwa”.<sup>65</sup>

Demikianlah tindakan kekerasan (pembunuhan) yang dilakukan Qabil kepada Habil. Mengenai bagaimana cara Qabil melakukannya, dalam salah satu riwayat disebutkan bahwa Qabil memukul kepala Habil dengan batu besar ketika sedang tertidur. Ada pula yang mengatakan bahwa Qabil memukul Habil dengan sebuah besi.<sup>66</sup>

Pada masa kenabian, perilaku kekerasan semakin meraja lela dengan beragam bentuknya. Para nabi yang menjalankan tugas kenabian dalam mengajak kaumnya kepada kebenaran pun tidak lepas dari sasaran aksi kekerasan kaumnya, tidak terkecuali Nabi Muhammad saw., bahkan beliau sering dikatakan sebagai orang gila (*majnūn*).<sup>67</sup>

Al-Qur'an melarang umatnya untuk saling menyakiti satu sama lain. Allah swt. berfirman dalam Q.S. al-Ahzab/33 :58.

وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا كَتَبْنَا لَهُمْ فَعَدَا حَتَمَلُوا هَتَمًا وَإِنَّمَا مَبِينًا

Dan orang yang menyakiti orang-orang mukmin laki-laki dan perempuan, tanpa ada kesalahan yang mereka perbuat, maka sungguh mereka telah melakukan kebohongan dan dosa yang nyata.

<sup>64</sup>Bey Arifin, *Rangkaian Cerita dalam al-Qur'an* (Cet. 15; Bandung: Alma'arif, 1996), 25-25.

<sup>65</sup>Ibnu Kathīr, *Qışaş al-Anbiyā*, Terj. Didi Rosyadi (Cet. 1; Jakarta: al-Kautsar, 2011), 77.

<sup>66</sup>Siti Mariatul Kiptiyah, “Kisah Qabil dan Habil dalam al-Qur'an: Telaah Hermeneutis“, AL-DZIKRA, Vol. 13, No. 1 (Juni 2019), 47-48.

<sup>67</sup>Nasiruddin, Telaah Penafsiran Wahbah al-Zuhaili dalam al-Tafsir al-Munir Tentang Penistaan Agama Dalam al-Qur'an" ISLAMIKA INSIDE: Jurnal Keislaman dan Humaniora, Vol. 1, No. 1 (Juni 2019), 63. Adapun Hinaan kaumnya yang menyebut Nabi sebagai orang gila disebutkan dalam Q.S. al-Hijr/15: 6.

وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نَزَّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرَ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ

Mereka berkata: Hai orang yang diturunkan al-Qur'an kepadanya, sesungguhnya kamu benar-benar orang gila.

Islam adalah agama yang anti kekerasan terhadap siapa pun, termasuk yang berlainan agama. Salah satu bentuk kekerasan yang melahirkan kepanikan dan ketakutan adalah terorisme. Aksi teror yang menimbulkan kengerian dengan menggunakan cara-cara destruktif, merusak fasilitas umum, mengancam jiwa manusia tidak berdosa, mengganggu stabilitas negara dan lainnya dilarang dalam pandangan Islam.

### **B. Konsep Kekeraan Dalam Tafsir**

Unsur kekerasan dalam tafsir perlu dikaji lebih komprehensif dan mendalam, sebab tafsir memiliki implikasi terhadap pola keberagamaan, sedangkan pola keberagamaan menentukan tingkat keharmonisan sosial dalam masyarakat. Implikasi tafsir sebagai proses pembentukan persepsi terhadap agama bagi keberagaan dinyatakan oleh Musin Mahfudz, bawa dari sekian banyak varian tafsir, dapat didudukkan dalam dua mainstream tafsir, yaitu penafsiran yang bersifat skripturalis (formalistik) dan penafsiran yang bersifat substansialis (terbuka). Penafsiran skripturalis umumnya mengekspresikan keberagamaannya dengan cara yang kaku dan formalistik, sementara penafsiran substansialis pada umumnya lebih lebih fleksibel dan esensial.<sup>68</sup>

Menurut Ahmad Izzan, interpretasi terhadap teks al-Qur'an baik yang bersifat esoteris maupun eksoteris, pada gilirannya melahirkan sikap keberagamaan yang eksklusif dan inklusif. Tafsir inklusif cenderung terbuka dan pluralis, sedangkan tafsir eksklusif cenderung monolitik, tertutup, dan bersikap "kurang ramah".<sup>69</sup> Eksklusifisme dalam sikap keberagamaan adalah sikap yang lahir dari paradigma bahwa agama yang dipeluknyalah yang paling benar dan menganggap sesat agama lainnya. Eksklusifis biasanya cenderung menutup diri terhadap relasi sosial dengan pemeluk agama lain.<sup>70</sup>

<sup>68</sup>Lihat Musin Mahfudz, "Implikasi Pemahaman Tafsir al-Qur'an Terhadap Sikap Keberagamaan", *Tafsere*, Vol. 4, No. 2 (2016), 122-148.

<sup>69</sup>Ahmad Izzan, *Inklusifisme Tafsir; Studi Relasi Muslim dan Non Muslim dalam Tafsir al-Mizan* (Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2013), 3.

<sup>70</sup>Abu Bakar, "Argumen al-Qur'an Tentang Eksklusivisme, Inklusivisme dan Pluralisme", *Toleransi: Media Komunikasi Umat Beragama*, Vol. 8, No. 1 (Januari-Juni 2016), 46.

Abdul Aziz Sachdena memandang bawa stabilitas sebuah negara akan dihadapkan dengan kekerasan tanpa henti dan ekstrimisme radikal yang didorong dengan sikap teologis yang eksklusif tentang kebenaran religius. Sehingga butuh adanya pengakuan pluaralisme sebagai prinsip akan pengakuan dan penghormatan antar komunitas agama.<sup>71</sup> Dalam pandangan Arkoun, nalar ortodoksi dan epistemologi skolastik (klasik-tradisional) dalam konstruksi keilmuan Islam seperti fiqh, ilmu kalam, tafsir, filsafat, dan tasawuf bersifat statis hingga sekarang, sedangkan konteks umat Islam dewasa ini tengah berhadapan dengan dunia yang profan dan terus mengalami perkembangan, baik dalam aspek kualitas maupun kuantitas, intensitas, maupun eksistensinya. Atas hal itu, Arkoun mengajukan rekonstruksi bidang keilmuan Islam pada tataran yang lebih mendasar, mendalam, dan substansial yang memuat nilai-nilai normatifitas, spiritualitas, dan fungsional.<sup>72</sup> Nurcholis Madjid berasumsi bahwa lambat laun sikap eksklusif dalam beragama akan membawa manusia menuju jurang kehancuran.<sup>73</sup> Keyakinan konsep ini berusaha agar orang lain mau memeluk agama yang mereka yakini dan kadang usaha mereka memicu kekerasan. Sederhanya, seorang eksklusivis merasa “menguasai gudang-gudang Tuhan” dan menggunakannya untuk kepentingan kelompoknya saja.<sup>74</sup>

Berikut beberapa bentuk-bentuk penafsiran yang dianggap eksklusif dan memuat unsur radikalisme.

#### 1. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* Karya Ibn Kathīr

Alwi Shihab menyebutkan beberapa tokoh mufasir klasik yang memahami ayat al-Qur’an bernuansa eksklusif, salah satunya adalah Ibn Kathīr (1300-1373). Selain itu, ada pula Ibn Jarīr al-Ṭabarī (839-923), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209 M), dan al-Zamakhsharī (1074-1143/1144 M). Namun demikian, menurut pandangan

<sup>71</sup> Abdul Aziz Sachdena, *Islam and the Challenge of Human Right* (New York: Oxford University Press, 2009), 186.

<sup>72</sup> Lihat J. Meuleman, *Tradisi, Kemoderenan, dan Meta Modernisme* (Yogyakarta: LkiS, 1996), 5-17.

<sup>73</sup> Nurcholis Madjid, *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat* (Jakarta: Paramadina, 1999), 60.

<sup>74</sup> Gamal al-Banna, *Doktrin Pluralisme dalam al-Qur’an*, Terj. Taufik Damas (Bekasi: Penerbit Menara, 2006), 34-44. Lihat juga Jalaludin Rahmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Qur’an Menyikapi Perbedaan* (Jakarta: Serambi, 2006), 19-20.

Alwi Shihab hal tersebut terjadi semata-mata karena kehati-hatian mereka dalam memahami ayat al-Qur'an.<sup>75</sup>

Tidak dapat dipungkiri bahwa banyak ayat al-Qur'an yang terkesan sensitif apabila ditafsirkan. Karena faktanya, ayat-ayat dengan pesan “kekerasan” masih sangat rentan apabila ditafsirkan dengan kurang tepat, apalagi bias subjektivitas atau ideologi tertentu. Penafsiran memberi andil besar sebagai upaya mengungkap pesan yang disampaikan Tuhan. Kerena itu, sulit untuk menafikan adanya ayat-ayat al-Qur'an yang bernuansa diskriminatif dan sensitif. Ayat-ayat yang masih perlu diwaspadai penafsirannya dapat ditemukan pada teks-teks terkait pada permasalahan *qitāl* misalnya.<sup>76</sup>

Setelah membaca tafsir Ibn Kathīr, khususnya mengenai ayat-ayat yang terkait dengan *qitāl*, penulis menilai bahwa penafsiran tersebut bernuansa eksklusif, yakni cenderung tekstual sehingga memunculkan pemahaman seolah-olah al-Qur'an mendorong kaum muslimin untuk memerangi kelompok di luar Islam. Hal ini terlihat ketika Ibn Kathīr menafsirkan firman Allah dalam Q.S. al-al-Taubah/9: 73 dan 123. Ketika menafsirkan Q.S. al-Taubah/9: 73, Ibn Kathīr mengatakan:

أمر تعالى رسوله ﷺ بجهاد الكفار والمنافقين والغلظة عليهم, كما أمره بأن يخفض جناحه لمن اتبعه من المؤمنين, وأخبره أن مصير الكفار والمنافقين إلى النار في الدار الآخرة<sup>77</sup>

Allah Swt. memerintahkan Rasul-Nya untuk berjihad melawan orang-orang kafir dan orang-orang munafik, memerintahkan pula agar bersikap kasar terhadap mereka. Hal itu merupakan kebalikan dari apa yang telah diperintahkan-Nya terhadap orang-orang mukmin, Allah memerintahkan Nabi-Nya untuk bersikap lemah lembut kepada orang-orang yang mengikutinya, yaitu kaum mukmin. Dan Allah memberitahukan bahwa tempat kembali orang-orang kafir dan orang-orang munafik kelak di hari kemudian adalah neraka.

Lebih lanjut, beliau mengutip hadis dari ‘Alī bin Abī Ṭālib tentang perintah Nabi untuk memerangi empat golongan, yaitu orang-orang musyrik, orang-orang

<sup>75</sup>Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999), 79.

<sup>76</sup>Muchlis M. Hanafi, *Moderasi Islam* (Jakarta: Pusat Studi al-Qur'an, 2013), 226-227.

<sup>77</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* (juz 2; t.tp.: Dār al-Fikr, 1994), 452.



kafir, orang-orang munafik, dan para pemberontak.<sup>78</sup> Menurut Ibn Kathīr, riwayat ini menunjuk bahwa kaum muslimin diperintahkan untuk berjihad melawan orang-orang munafik bila mereka muncul, yaitu dengan perlawanan bersenjata. Untuk mempertegas pendapat ini, beliau juga mengutip pandangan Ibnu Mas'ūd ketika mengomentari kalimat *جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ*. Menurut Ibnu Mas'ūd ayat ini memerintahkan untuk memerangi orang-orang kafir dengan kekuatan, dan jika tidak mampu, maka hadapilah pelakunya dengan wajah yang masam.<sup>79</sup>

Menurut penulis, penafsiran Ibn Kathīr di atas cenderung membawa pesan radikalisme yang sedikit banyak dapat menanamkan ideologi eksklusif, khususnya dalam pikiran pembaca. Berbeda dengan Quraish Shihab, yang cenderung lebih bijak dalam menyikapi ayat ini. Dalam tafsirnya, Quraish Shihab menyatakan bahwa perintah berjihad dalam ayat di atas (Q.S. al-Taubah/9: 73) tidak hanya mencakup upaya membela agama dengan senjata, tetapi juga dengan pena dan lidah serta cara-cara yang lain sesuai dengan situasi dan perkembangan ilmu dan teknologi.<sup>80</sup>

Sikap yang sama juga ditunjukkan Ibn Kathīr ketika menafsirkan Q.S. al-Taubah/9: 123. Beliau menyatakan:

أمر الله تعالى المؤمنين أن يقاتلوا الكفار أولاً، فأولاً الأقرب فالأقرب فالأقرب إلى حوزة الإسلام، ولهذا بدأ رسول الله ﷺ بقتال المشركين في جزيرة العرب<sup>81</sup>

<sup>78</sup>Redaksi riwayat hadis tersebut adalah sebagai berikut:

وقد تقدم عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب أنه قال: بعث رسول الله ﷺ بأربعة أسياف: سيف للمشركين {فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ} وسيف لكفار أهل الكتاب {فَقَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ} وسيف للمنافقين {جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ} وسيف للبغية {فَقَاتِلُوا الَّذِينَ تَبَغَّيْتُمْ حَتَّى تَبْغِي حَتَّى تَقْبَلُوا إِلَى أَمْرِ اللَّهِ} وهذا يقتضي أنهم يجاهدون بالسيوف إذا أظهروا النفاق وهو اختيار ابن جرير.

<sup>79</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān*, 452. Redaksinya sebagai berikut:

وقال ابن مسعود في قوله تعالى: {جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ} قال: بيده فإن لم يستطع فليكنه في وجهه

<sup>80</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* (Vol. 5; Jakarta: Lentera Hati, 2002), 655.

<sup>81</sup>Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān*, 488.



Allah memerintahkan kepada orang-orang mukmin untuk memerangi orang-orang kafir secara bertahap, mulai dari yang paling dekat jangkauannya dengan negeri Islam. Karena itulah Rasulullah saw. mulai memerangi kaum musyrik di Jazirah Arabia terlebih dahulu. Setelah itu, barulah kaum muslimin memerangi orang-orang kafir di luar jazirah Arab.<sup>82</sup>

Pandangan berbeda kembali disampaikan Quraish Shihab ketika menafsirkan Q.S. al-Taubah/9: 123. Menurut beliau, perintah berperang dalam ayat ini tidak hanya dapat dipahami dalam arti mengangkat senjata. Kini peperangan dapat terjadi dengan pena, lidah, dan aneka usaha. Jihad bisa dalam bentuk pikiran, pendidikan, sosial, ekonomi, dan politik sebagaimana bisa juga dengan militer. Masa kini, boleh jadi serangan terhadap Islam dalam bidang pemikiran dan kejiwaan lebih berbahaya dan lebih berdampak buruk dari pada serangan militer. Sehingga, kalau dahulu para ulama hanya membatasi pengertian perang dalam hal menjaga dan mempertahankan perbatasan, maka kini perlu ditambahkan bentuk lain dari pertahanan dan peperangan, antara lain dalam bidang pemikiran dan dakwah. Menghadapi kaum kafir dengan tegas, bukan berarti menggunakan teror, kasar, atau keluar dari tuntunan moral, karena hal-hal tersebut bertentangan dengan prinsip dan jiwa ajaran Islam.<sup>83</sup>

## 2. *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* Karya Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaimīn

Salah satu bagian dalam tafsir *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya al-'Uthaimīn yang dapat dijadikan sebagai acuan dalam menilai apakah tafsir ini radikal atau tidak, adalah dengan melihat penjelasan beliau tentang konsep *al-walā' wa al-barā'*. *al-walā' wa al-barā'* memiliki kedudukan yang cukup penting dalam akidah kelompok eksklusif-salafi dan kelompok Islam lainnya. Konsep *al-walā' wa al-barā'* diyakini sebagai perwujudan keislaman seorang muslim atau sebagai aktualisasi iman dalam

<sup>82</sup>Pernyataan ini terdapat dalam tafsir beliau dengan redaksi sebagai berikut:

فلما فرغ منهم وفتح الله عليه مكة والمدينة والطائف واليمن واليمامة وهجر وخيبر وحضرموت وغير ذلك من أقاليم جزيرة العرب, ودخل الناس من سائر أحياء العرب في دين الله أفواجا, شرع في قتال أهل الكتاب, فتجهز لغزو الروم الذين هم أقرب الناس إلى جزيرة العرب وأولى الناس بالدعوة إلى الإسلام لأنهم أهل الكتاب

<sup>83</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, Vol. 5, 753-754.

kehidupan nyata. ‘Abd al-Razāq ‘Afīfī memasukan *al-walā’ wa al-barā’* sebagai salah satu aspek dasar atau pondasi dalam agama Islam (*aṣl min uṣūl al-Islām*).<sup>84</sup>

Secara garis besar, pengertian dari konsepsi teologis *al-walā’ wa al-barā’* adalah tentang loyalitas atau kesetiaan seseorang yang beriman terhadap apa yang diimaninya, termasuk loyalitas pada komunitas yang memiliki kesamaan akidah, sekaligus tentang sikap penolakan terhadap hal-hal yang bertentangan dengan akidahnya, termasuk penolakan terhadap komunitas lain yang berbeda keyakinan dengannya. Dalam konteks sosial-relasional, hubungan sosial dan sikap kelompok eksklusif-salafi terhadap sesama muslim dan non muslim dibentuk, baik secara eksplisit maupun implisit oleh konsepsi teologi *al-walā’ wa al-barā’*. Sehingga dengan konsepsi tersebut akan membentuk sebuah paradigma tentang kemestian dalam bersikap, kepada siapa mereka harus setia disatu sisi, dan siapa siapa yang harus disangkal di sisi yang lain.<sup>85</sup>

Dalam terminologi syariat Islam, istilah *al-walā’ wa al-barā’* memiliki pengertian cinta terhadap apa yang dicintai dan diridhai Allah yang diimplementasikan ke dalam keyakinan, perkataan, dan sikap perbuatan. Secara Bahasa term *al-walā’* diambil dari kata kerja *wafā*, yang dalam berbagai derivasinya memiliki arti; *al-nuṣrah* (menolong/membela), *mutawālī* (wali), *al-ahaq* (yang paling berhak), *al-qarb wa al-dunū* (dekat), *al-ṣāhib* (sahabat), *al-alīf* (sekutu), *man walā al-qaum/al-sulṭān* (pemimpin suatu kaum), *al-maḥabba* (kecintaan), *al-ittibā* (mengikuti). Kemudian terma *al-wālī* dan *al-muwālāh* adalah anonim dari *al-‘aduw* (musuh) dan *al-mu’ādah* (permusuhan).<sup>86</sup>

Dari beberapa pengertian di atas, dapat dipahami bahwa *al-walā’* (loyalitas) seorang hamba terhadap Allah dengan menyesuaikan diri terhadap segala sesuatu yang dicintai dan diridhai-Nya. Allah berfirman dalam Q.S. al-Maidah/5: 55-56.

<sup>84</sup>Muḥammad bin Sa’īd al-Qaḥṭānī, *al-Walā’ wa al-Barā’ fī al-Islām* (Riyāḍ: Dār al-Ṭayyibah, 1413 H), 5.

<sup>85</sup>Sabine Damir-Geilsdorf, dkk., “Interpretations of al-Walā’ wa al-Barā’ in Everyday Lives of Salafis in Germany”, *Religions*, Vol. 10, 124 (Januari 2019), 1.

<sup>86</sup>Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* (Kairo: Dār al-Ma’ārif, 2008), 4920-4926. Lihat juga ‘Abdullah bin ‘Abd al-Ḥamīd al-Atharī, *al-Wajīz fī ‘Aqīdah al-Salaf al-Ṣāliḥ* (Istanbul: Guraba, 1435 H), 135-136. Lihat juga Muḥammad Ibrāhīm al-Madanī, *al-Hub fī Allah* (Iskandariyah: Dār al-Imān, t.th.), 6-7.

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ

Sesungguhnya penolongmu hanyalah Allah, rasul-Nya dan orang-orang yang beriman, yang melaksanakan shalat dan menunaikan zakat, seraya tunduk kepada Alla. Dan barang siapa yang menjadikan Allah dan rasul-Nya, dan oang-orang beriman sebagai penolongnya, maka sungguh pengikut (agama) Allah itulah yang menang.

Al-‘Uthaimīn memahami ayat di atas bahwa ada dua penolong (*waliyān*) yang paling agung, yaitu Allah dan rasul-Nya Muḥammad saw. sebagai penutup para nabi, sedangkan orang-orang beriman adalah penolong antara satu dengan yang lainnya.<sup>87</sup> Ayat di atas juga menunjukkan kewajiban bagi umat Islam untuk memiliki loyalitas tanpa batas kepada Allah, rasul, dan sesama orang beriman.<sup>88</sup> Menurut al-‘Uthaimīn, bentuk loyalitas kepada Allah adalah dengan menegakan agama-Nya, karena sejatinya Allah tidak butuh pembelaan. Loyalitas kepada rasul adalah dengan membela rasul ketika masih hidup, serta mengikuti dan mengamalkan sunnahnya setela beliau wafat. Adapun bentuk loyalitas sesama mukmin adalah senantiasa membela mereka dalam kebenaran hingga hari kiamat. Al-‘Uthaimīn mempertegas hal ini dengan mengutip firman Allah dalam Q.S. al-Nisa/4: 115<sup>89</sup> bahwa hakikat dari *al-walā’* (loyalitas/membela) adalah senantiasa terikat dengan tiga hal, yaitu *kitābullah* (*al-*

<sup>87</sup>Hal ini dijelaskan dalam Q.S. al-taubah/9: 71.

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh berbuat yang ma’ruf, dan mencegah dari yang mungkar, melaksanakan shalat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sungguh Allah maha perkasa maha bijaksana.

<sup>88</sup>Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaimīn, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm, Sūrah al-Māidah* (Jilid 2; Riyāq: Dār Ibn al-Jauzī, 2014), 51-52.

<sup>89</sup>Q.S. al-Nisa/4: 115.

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِمْ وَسَاءَ مَا مَصِيرًا

Dan barang siapa yang menentang rasul (Muhammad) setelah jelas kebenarannya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, kami biarkan dia dalam kesesatan yang telah dilakukannya itu dan akan kami masukan dia ke dalam neraka jahanam, dan itu sebruk-buruk tempat kembali.

*Qur'ān*), *Sunnah rasūlillah* (*Sunnah*), *sabīl al-mu'minīn* (jalan orang-orang beriman).<sup>90</sup>

'Abdullah bin 'Abd al-Ḥamīd al-Atharī, dalam memahami Q.S. al-Maidah/5: 55-56 di atas, menyatakan bahwa orang-orang mukmin yang meyakini Allah sebagai Tuhannya, Muḥammad sebagai rasul-Nya, dan menjalankan rangkaian syariat agama, adalah orang-orang yang wajib dicintai secara mutlak. Al-Atharī mengelompokan umat manusia ke dalam tiga kelompok, *pertama*) orang-orang yang berhak dicintai secara mutlak, yaitu orang-orang beriman dan taat dalam agamanya. *Kedua*) orang-orang yang berhak dicintai disatu sisi dan dibenci di sisi lain, mereka adalah orang-orang mukmin yang melakukan maksiat. *Ketiga*) orang-orang yang tidak berhak dicintai atau harus dibenci secara mutlak, mereka adalah orang-orang kafir.<sup>91</sup>

Klasifikasi yang dilakukan oleh al-Atharī merupakan konsekuensi logis dari konsep *al-walā' wa al-barā'* itu sendiri. *al-walā'* (loyalitas) diperuntukan bagi komunitas sendiri, sedangkan *al-barā'* (penolakan) diperuntukan bagi komunitas lain. Selain itu, al-Qur'an juga menyebutkan dikotomi antara mukmin dan kafir sebagai batasan kepada siapa *al-walā'* seharusnya ditujukan. Larangan menjadikan orang lain sebagai penolong, sekutu atau memberikan loyalitas (*al-walā'*) mereka dapat lihat misalnya dalam Q.S. Ali-'Imran/3: 28, Q.S. al-Nisa/4: 9, Q.S. al-Maidah/5: 51-53, Q.S. al-Mumtahanah/60: 1-2. Bahkan, sekalipun mereka bersaudara sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-Taubah/9: 23 dan Q.S. al-Mujadilah/58: 22.<sup>92</sup>

Al-'Uthaimīn dalam fatwanya ketika ditanya tentang hukum *al-muwālāh al-kuffār* (sikap loyal terhadap orang-orang kafir), baik dalam bentuk sikap menyayangi (*al-mawādah*), menolong (*al-munāṣarah*), atau menjadikannya sebagai teman dekat (*biṭānah*), beliau menjawab haram hukumnya bersikap loyal terhadap orang-orang

<sup>90</sup> Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaimīn, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, 56-58.

<sup>91</sup> 'Abdullah bin 'Abd al-Ḥamīd al-Atharī, *al-Wajīz fī 'Aqīdah*, 138-140.

<sup>92</sup> Lihat 'Uthmān Jum'ah Ḍamiriyyah, *Madhkal li al-Dirāsah al-'Aqīdah al-Islāmiyyah* (t.tp.: Maktabah al-Sawādi li al-Tauzī'. 1996), 359-361.

kafir.<sup>93</sup> Beliau mendasari argumentasinya dengan firman Allah dalam Q.S. al-Maidah/5: 51.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنَّهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

Wahai orang-orang yang beriman, jangan kamu menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai teman setiamu, mereka satu sama lain saling melindungi. Barang siapa di antara kamu yang menjadikan mereka teman setia, maka sesungguhnya dia termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim

Al-‘Uthaimīn memperluas makna terma *auliyā’* pada ayat tersebut kepada sikap menolong, membantu dan mencintai. Menurut beliau, kata *auliyā’* pada ayat tersebut adalah bentuk jamak dari kata *walī-al-wilāyah*, yaitu *al-munāṣarah* (menolong) dan *al-mu’āwanah* (membantu), termasuk juga *al-maḥabbah* (cinta) sebagai faktor internal yang mendorong untuk melakukan pertolongan dan bantuan.<sup>94</sup> Al-‘Uthaimin juga menyebutkan bahwa tidak menjadikan orang-orang Yahudi dan Nasrani sebagai *auliyā’* merupakan tuntutan dari iman, dan jika seorang mukmin menjadikan orang-orang Yahudi, Nasrani dan orang-orang kafir yang lainnya sebagai *auliyā’*, maka ia telah melakukan dosa besar, dan barang siapa yang menolong, membantu dan mencintai orang-orang kafir maka ia termasuk dari golongan mereka.<sup>95</sup> Jika melihat pemahaman al-‘Uthaimīn mengenai konsepsi teologis *al-walā’*, dapat dipahami bahwa hal tersebut merupakan harga mati sebagai perwujudan dari iman.

Berbeda dengan *al-walā’*, konsep *al-barā’* terkesan tidak ramah dan provokatif bahwa umat Islam diperintahkan untuk membenci orang-orang kafir atas nama Tuhan. Sebagai aktualisasi dari konsep *al-barā’* ini, ‘Uthmān Jum’ah Ḍamiriyyah menuliskan lima sikap yang harus dilakukan oleh umat Islam sebagai perwujudan dari konsep *al-barā’*, (*pertama*) meninggalkan atau tidak mengikuti segala kecenderungan dan segala

<sup>93</sup> lihat Fahd bin Nāṣr bin Ibrāhīm al-Sulaimān, *Majmu’ Fatawa wa Rasāil Faḍīlah al-Shaikh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-Uthaimīn* (Jilid 3; Riyāḍ: Dār al-Waṭan, 1407 H), 12.

<sup>94</sup> Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaimīn, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, 9.

<sup>95</sup> Ibid., 12-20.



urusan yang dilakukan oleh orang-orang kafir. Hal ini dilandasi atas kecurigaan terhadap orang-orang kafir yang ditegaskan dalam Q.S. al-Baqarah/2: 120 bahwa orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan pernah ridha kepada umat Islam sehingga mengikuti syariat dan agama mereka. *Kedua*) tidak melakukan dialog dan musyawarah dengan orang kafir serta tidak menuruti instruksi dan perintah mereka. Hal ini didasarkan pada firman Allah dalam Q.S. Ali-'Imran/3: 100-101, 149, Q.S. al-Kahfi/18: 28, Q.S. al-Ahzab/33: 1. *Ketiga*) tidak condong kepada orang-orang kafir, dasar argumennya adalah Q.S. Hud/11: 113 dan Q.S. al-Isra'/17: 74-75. *Keempat*) tidak berkasih sayang dengan musuh Allah dan tidak mencintai mereka, serta harus berpisah dengan mereka sekalipun mereka adalah kerabat dekat. Dalil yang digunakan adalah Q.S. al-Mujadilah/58: 22 dan Q.S. al-Mumtahanah/60: 1. *Kelima*) tidak menyerupai orang-orang kafir dalam hal-hal yang merupakan ciri khas mereka. Hal ini berdasarkan hadis Nabi *man tashabbaha bi qaumin fahuwa minhum*.<sup>96</sup>

Paradigma awal yang dibangun al-'Uthaimīn dalam mengkonseptualisasikan *al-barā'* adalah memandang orang-orang musyrik, kafir dan komunitas lain di luar Islam sebagai musuh Allah, hal ini berdasarkan pada pemaamannya terhadap Q.S. al-Maida/5: 51-52 dan Q.S. al-Mumtahanah/60: 1.<sup>97</sup> Kemudian, semua musuh Allah tersebut harus dibenci dan dijauhi, sebagaimana dijelaskan pada Q.S. al-Mujadilah/58: 22 dan Q.S. al-Mumtahanah/60: 4.<sup>98</sup> Kebencian yang ditunjukkan bisa bersifat personal kepada mereka yang dihukumi kafir, atau kepada perbuatan yang tidak diridhai Allah. Dalam hal ini, sesama mukmin juga bisa saja terkena *al-barā'* hanya saja tidak mutlak seperti kebencian terhadap orang kafir (Q.S. Qaf/al-Hujurat: 7).<sup>99</sup>

Dalil yang digunakan sebagai dasar argumentasi untuk membenci orang-orang kafir adalah kecurigaan umat Islam terhadap mereka yang menganggap bahwa eksistensi mereka sangat berbahaya terhadap ketentraman umat Islam. Kecurigaan tersebut sudah tertanam sejak awal kemunculan Islam yang dapat ditemukan dalam

<sup>96</sup>Lihat 'Uthmān Jum'ah Ḍamiriyyah, *Madkhal li al-Dirāsah al-'Aqīdah*, 367-372.

<sup>97</sup>Fahd bin Nāṣr bin Ibrāhīm al-Sulaimān, *Majmu' Fatawa*, 12.

<sup>98</sup>Ibid, 31.

<sup>99</sup>Ibid, 11.



fakta sejarah tentang konflik antara umat Islam dan komunitas-komunitas di luar Islam. Hal ini diceritakan dalam Q.S. al-Maidah/5: 49.

وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ

Dan hendaklah engkau memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah engkau mengikuti keinginan mereka. Dan waspadalah terhadap mereka, jangan sampai mereka memperdayakan engkau terhadap sebagian apa yang telah diturunkan Allah kepadamu. Jika mereka berpaling (dari hukum yang telah diturunkan Allah), maka ketauhilah bahwa sesungguhnya Allah berkehendak menimpakan musibah kepada mereka disebabkan sebagian dosa-dosa mereka. Dan sungguh kebanyakan manusia adalah orang-orang fasik.

Al-‘Utaimīn memahami ayat di atas sebagai isyarat wajibnya umat Islam untuk berhukum dengan apa yang diturunkan Allah, melarang umat Islam untuk mengikuti keinginan atau hawa nafsu orang-orang kafir. Kaum muslimin hendaknya senantiasa waspada terhadap orang-orang kafir kapan dan dimanapun. Al-‘Utaimīn juga menyebutkan bahwa tujuan utama dari orang-orang Yahudi, Nasrani dan kelompok kafir lainnya adalah menciptakan fitnah dikalangan umat Islam, sehingga dalam asumsinya, mengikuti orang-orang kafir adalah dosa besar yang memiliki dampak yang sangat buruk, yaitu berpalingnya umat Islam dari agama Allah.<sup>100</sup> Kecurigaan terhadap kelompok lain juga ditegaskan dalam Q.S. al-Baqarah/2: 120, yang dipahami al-‘Uthaimīn bahwa haram hukumnya mengikuti Yahudi dan Nasrani juga kelompok kafir lainnya.<sup>101</sup>

Ketika kelompok kafir diposisikan sebagai musuh Allah dan dicurigai dapat mengancam Islam serta mengganggu ketentraman kaum muslimin, maka hal ini berimplikasi kepada hubungan sosial antara umat Islam dengan komunitas lain (orang-orang kafir). Salah satu implikasinya adalah sikap tidak ramah, bahkan dalam titik tertentu melahirkan sikap ekstrim yang intoleran terhadap orang-orang kafir seperti yang dipraktikkan oleh sebagian kelompok Islam.<sup>102</sup>

<sup>100</sup>Lihat Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaimīn, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, 12-20. Lihat juga Fahd bin Nāṣir bin Ibrāhīm al-Sulaimān, *Majmu’ Fatawa*, Jilid 1, 478-485.

<sup>101</sup>Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaimīn, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, 32-33.

<sup>102</sup>Lihat Mohamed bin Ali, “Defining the ‘Enemy’ of God: Muslim Extremists Perception of the Religious Other” *Journal of Islamic Studies and Culture*, Vol. 6, No. 1 (June 2018), 80-89.

Sikap tidak ramah terhadap orang-orang kafir juga ditemukan dalam konsepsinya al-‘Uthaimīn tentang *al-barā’*. Al-‘Uthaimīn mengharamkan umat Islam beraliansi dengan kelompok kafir dan tidak boleh berkasih sayang dengan mereka. Hal ini diungkapkan dalam memberikan fatwa tentang *hukm mawaddah al-kuffār wa tafḍīlihim ‘alā al-muslimīn* (hukum berkasih sayang terhadap orang-orang kafir dan mendahulukan orang-orang muslim). Landasan argumentasinya adalah Q.S. al-Mujadilah/58: 22 dan Q.S. al-Mumtahanah/60: 1.

لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Engkaum Muhammad tidak akan mendapatkan suatu kaum yang beriman kepada Allah dan hari akhirat, saling berkasih sayang dengan orang yang menentang Allah dan rasul-Nya, sekalipun orang-orang itu bapaknya, anaknya, saudaranya, atau keluarganya. Mereka itulah orang-orang yang di dalam hatinya telah ditanamkan Allah keimanan dan Allah telah menguatkan mereka dengan pertolongan yang datang dari Dia. Lalu dimasukkan-Nya mereka ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, mereka kekal di dalamnya. Allah ridha terhadap mereka dan mereka pun merasa puas terhadap (limpahan rahmat)-Nya. Mereka golongan Allah. Ingatlah, sesungguhnya golongan Allah itulah yang beruntung.

Q.S. al-Mumtahanah/60: 1.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَدًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menjadikan musuh-Ku dan musuhmu sebagai teman-teman setia sehingga kamu sampaikan kepada mereka (berita-berita Muhammad) karena rasa kasih sayang. Padahal mereka telah ingkar kepada kebenaran yang disampaikan kepadamu. Mereka mengusir rasul dan kamu sendiri karena kamu beriman kepada Allah, Tuhanmu. Jika kamu benar-benar keluar untuk berjihad pada jalan-Ku dan mencari keridhaan-Ku (janganlah kamu berbuat demikian). Kamu memberitahukan secara rahasia (berita-berita Muhammad) kepada mereka, karena rasa kasih sayang, dan Aku lebih mengetahui apa yang kamu sembunyikan dan apa yang kamu nyatakan. Dan barang siapa di antara kamu yang melakukannya, maka sungguh dia telah tersesat dari jalan yang lurus.

Dari dua ayat tersebut, al-‘Uthaimīn menyimpulkan bahwa beraliansi dan berkasih sayang dengan musuh-musuh Allah adalah haram dan berbahaya, maka

wajib hukumnya bagi umat Islam untuk mendahulukan umat Islam dalam segala hal.<sup>103</sup>

Berdasarkan uraian konsep *al-walā' wa al-barā'* di atas, dapat dipahami bahwa antara kekafiran dan kemusyrikan merupakan lawan dari keimanan, membenci kekafiran dan kemusyrikan merupakan sebuah keharusan, bahkan membenci kelompok lain (kafir dan musyrik) dianggap sah dengan mengatas namakan Tuhan. Inilah yang dipahami oleh al-'Uthaimīn dan beberapa kelompok eksklusif lainnya terkait konsep *al-walā' wa al-barā'*. Tentu pemikiran seperti ini akan menimbulkan polemik jika dikaitkan dengan keharmonisan sosial-agama yang dicita-citakan banyak orang di era modern ini. Pemikiran ini terkesan intoleran dan berpotensi memperuncing sentiment dalam beragama, yang mengarah pada tindakan-tindakan kekerasan.

### C. Term-Term “Kekerasan” Dalam Al-Qur'an

#### 1. *Al-Jihād*

Salah satu ajaran pokok agama Islam yang ditunjukkan Allah swt. melalui al-Qur'an adalah ajaran tentang jihad. Di dalam al-Qur'an, konsep jihad diungkapkan dalam berbagai term, anatara lain *al-jihād*, *al-qitāl*, *al-ḥarb*, *al-ghazw*, dan *al-nafr*.<sup>104</sup>

Dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam, penggunaan jihad melalui term-term di atas cukup berpengaruh terhadap pemahaman substansi jihad sebagai suatu ajaran agama yang utuh. Sehingga, jihad seringkali disalah pahami dan dipahami secara parsial. Menurut Azyumardi Azra, hampir bisa dipastikan istilah jihad merupakan salah satu konsepsi Islam yang paling sering disalah pahami, khususnya dikalangan para ahli dan pengamat barat.<sup>105</sup>

<sup>103</sup>Fahd bin Nāsr bin Ibrāhīm al-Sulaimān, *Majmu' Fatawa*, Jilid 3, 14-15.

<sup>104</sup>Rohimin, *Jihad: Makna dan Hikmah* (Jakarta: Erlangga, 2006), 2-4.

<sup>105</sup>Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 127. Konsep jihad juga direspon dan dipahami oleh kalangan orientalis secara parsial, terpisah satu sama lain dan bahkan dilepaskan dari konteks sosiologis yang melatar belakangnya sehingga memberi kesan bahwa perang merupakan bentuk kekejaman dan kezaliman Islam terhadap sendi-sendi humanitas kehidupan. Lihat Karen Amstrong, *Muhammad a Biography of the Prophet* (New York: Harper San Fransisco, 1994), 164. Lihat juga Sā'id Ramāḍan al-Buḩī, *Fiqh al-Sīrah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 171.

Kata jihad sendiri disebutkan dalam al-Qur'an yang tersebar di beberapa surat. Kata jihad dengan derivasinya terulang sebanyak empat puluh satu kali dengan berbagai bentuknya,<sup>106</sup> misalnya dalam Q.S. al-Nisa/4: 95.

لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا

Tidaklah sama antara mukmin yang duduk (yang tidak ikut berperang) yang tidak mempunyai uzur dengan orang-orang yang berjihad di jalan Allah dengan harta mereka dan jiwanya. Allah melebihkan orang-orang yang berjihad dengan harta dan jiwanya atas orang-orang yang duduk satu derajat, kepada masing-masing mereka Allah menjanjikan pahala yang baik (surga) dan Allah melebihkan orang-orang yang berjihad atas orang yang duduk dengan pahala yang besar.

Terkait dengan ayat-ayat jihad, kemudian muncul berbagai penafsiran mengenai makna jihad yang berimbas pada praktek kegamaan dalam kehidupan sehari-hari. Salah satu contoh adalah munculnya pemahaman yang ketat, dimana jihad dipahami sebagai suatu perang fisik melawan sesuatu yang dianggap batil dan menyimpang dari syariat Islam. Tidak mengherankan kalau kemudian muncul kasus-kasus peledakan dan bom bunuh diri yang sengaja dilakukan di tempat-tempat umum yang dipandang sebagai tempat maksiat. Dalam konteks ini, jihad diartikan sebagai suatu perang suci melawan orang-orang kafir yang menurut mereka halal darahnya, bahkan wajib diperangi. Mereka melakukan aksi-aksi seperti ini karena mengharapkan janji Allah, yaitu surga.<sup>107</sup> Allah swt. berfirman dalam Q.S. al-taubah/9: 111.

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْفُرْقَانِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِّبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

Sesungguhnya Allah memberi dari orang-orang mukmin, baik diri maupun harta mereka dengan memberikan surga untuk mereka. Mereka berpegang pada jalan Allah sehingga mereka membunuh atau terbunuh. Janji Allah yang terdapat dalam taurat, injil dan al-Qur'an adalah benar, dan siapakah yang lebih menepati janjinya

<sup>106</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1998), 501.

<sup>107</sup>M. Syafi'i Saragih, *Memaknai Jihad; Antara Sayyid Qutb dan Quraish Shihab* (Cet. 1; Yogyakarta: Deepublish, 2015), 4.

selain Allah? Maka bergembiralah dengan jual beli yang telah kamun lakukan itu, dan demikian itulah kemenangan yang agung.

Pada ayat yang lain, Q.S. al-Taubah/9: 5, Allah swt. berfirman:

فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Apabila telah habis bulan-bulan haram, maka perangilah orang-orang musyrik di mana saja kamu temui, tangkaplah dan kepunglah mereka, dan awasilah di tempat pengintaian. Jika mereka bertaubat dan melaksanakan shalat serta menunakan zakat, maka berilah kebebasan kepada mereka. Sungguh Allah maha pengampun, maka penyayang.

Jiak dipahami secara tekstual, ayat-ayat di atas dapat memberikan pemahaman dan kesan bahwa al-Qur'an memang memerintahkan kaum muslimin untuk memerangi orang-orang musyrik dimanapun dan kapanpun. Pemahaman dan paraktik jihad semacam ini kemudian memberikan kesan bahwa Islam adalah agama yang keras dan mewajibkan penganutnya untuk berperang melawan musuh.<sup>108</sup> Hal ini pada akhirnya dapat mereduksi dan mengabaikan prinsip-prinsip perdamaian dalam agama Islam, bahkan memperkecil pengertian jihad dalam agama Islam. Padahal, sekalipun jihad dalam Islam tidak bisa dilepaskan dari aktivitas politik, perluasan wilayah, dan pembelaan negara, namun dimensi agamanya jauh lebih dominan dari pada beberapa aktivitas tersebut di atas.<sup>109</sup> Di dalam *Zād al-Ma'ād*, Ibn al-Qayyim telah membagi jihad ke dalam tiga belas tingkatan. Perang adalah pembagian terakhir dari jihad, yaitu berperang dengan menggunakan senjata untuk menghadapi musuh.<sup>110</sup>

Term jihad memang berasal dari konsep Islam untuk membela hak asasi dan eksistensinya di muka bumi. Jihad pada awal Islam dapat dianggap sebagai sendi agama yang harus dijalankan para pemeluknya dalam berbagai pola dan bentuknya, salah satu bentuknya adalah perang, mengangkat senjata, melawan kaum kafir yang menolak dan menentang Islam dengan cara kekerasan. Sebagaimana jejak para

<sup>108</sup>Asghar Ali Engineer, *Liberalisasi Teologi Islam*, Terj. Rizqon Khammami (Yogyakarta: Alinea, 2004), 7. Lihat juga Lihat Abdurrahman Azzam Pasha, *Konsepsi Perdamaian Islam* (Jakarta: PT. Karya Uni Press, 1985), 24.

<sup>109</sup>Rohimin, *Jihad: Makna*, 4.

<sup>110</sup>Yusuf Qardhawi, *Fiqh al-Jihād: Dirāsah Muqāranah li Ahkāmihī wa Falsafatihī fī Ḍaw' al-Qur'ān wa al-Sunnah*, Terj. Irfan Maulana Hakim, dkk. (Bandung: Mizan, 2010), Ixxv.



Nabi<sup>111</sup> terdahulu, mereka melakukan jihad membela kebenaran risalah Islam dalam bentuk mempertahankan doktrin tauhid dengan melawan bahkan memerangi orang-orang yang merongrong dan membahayakan komunitas masyarakat.<sup>112</sup>

Al-Qur'an menjelaskan bahwa jihad dianjurkan ketika berada dalam situasi dan kondisi yang tidak menguntungkan. Apabila orang Islam berada dalam kondisi teraniaya dan terzalimi serta berada dalam penindasan, maka dianjurkan untuk berjihad membela agama dan menegakan kebenaran agama Allah swt. Bahkan, jihad bisa menjadi *farḍu 'ain*<sup>113</sup> apabila musuh menyerang negeri kaum muslimin atau dikhawatirkan akan menyerang, sedangkan tanda-tanda ke arah sana sudah sangat jelas. Kondisi seperti ini dinamai *al-naḥr al-ʿām* (panggilan umum), yaitu seluruh kaum muslimin sangat dibutuhkan ketika orang-orang kafir masuk dan menjajah negeri Islam. Dalam kondisi demikian, sesama umat Islam harus bersatu untuk melawan para pelaku kekerasan sesuai dengan kesempatan dan kemampuan yang

<sup>111</sup>Jihad bukanlah hal baru yang dibawa oleh Rasulullah, tetapi jihad sudah ada dan dipraktikkan oleh Nabi-Nabi sebelumnya. Allah swt. berfirman dalam Q.S. Ali Imran/3: 146-148.

وَكَايِن مِّن نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِيثُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ فَآتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

*Dan berapa banyaknya Nabi yang berperang bersama-sama mereka sejumlah besar dari pengikut (nya) yang bertakwa. mereka tidak menjadi lemah karena bencana yang menimpa mereka di jalan Allah, dan tidak lesu dan tidak (pula) menyerah (kepada musuh). Allah menyukai orang-orang yang sabar. Tidak ada doa mereka selain ucapan: "Ya Tuhan Kami, ampunilah dosa-dosa Kami dan tindakan-tindakan Kami yang berlebih-lebihan dalam urusan kami dan tetapkanlah pendirian Kami, dan tolonglah Kami terhadap kaum yang kafir". Karena itu Allah memberikan kepada mereka pahala di dunia dan pahala yang baik di akhirat. dan Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebaikan.*

<sup>112</sup>Muhamad Ali al-Gharithah, *Lima Dasar Gerakan al-Ikhwan*, Terj. Salim Basyarahil (Jakarta: Gema Insani Press, 1994), 104.

<sup>113</sup>Hukum asal jihad adalah fardhu kifayah berdasarkan firman Allah dalam Q.S. al-Nisa/4: 95.

لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرَ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا

*Tidaklah sama antara mukmin yang duduk (yang tidak ikut berperang) yang tidak mempunyai 'uzur dengan orang-orang yang berjihad di jalan Allah dengan harta mereka dan jiwanya. Allah melebihkan orang-orang yang berjihad dengan harta dan jiwanya atas orang-orang yang duduk satu derajat. Kepada masing-masing mereka Allah menjanjikan pahala yang baik (surga) dan Allah melebihkan orang-orang yang berjihad atas orang yang duduk dengan pahala yang besar,*



dimiliki. Bercermin pada sikap Nabi dalam perang Khandaq ketika orang-orang musyrik menyerang Madinah,<sup>114</sup> beliau tidak mengizinkan siapapun meninggalkan jihad. Al-Qur'an juga mengecam sikap orang-orang yang meminta izin kepada Nabi untuk tidak ikut berperang.<sup>115</sup>

Ibn Taimiyah mengatakan bahwa jihad dalam situasi ketika musuh menyerang kaum muslimin merupakan pembelaan terhadap agama, kehormatan, dan nyawa umat Islam. Islam mewajibkan setiap umatnya untuk mengambil peran melawan kemungkaran. Itulah yang disebut dengan jihad di jalan Allah swt., yakni mengerahkan segala kemampuan dan daya, baik berupa jiwa, harta, pikiran maupun lisan untuk menolong kebenaran dan kebaikan. Allah swt. menempatkan jihad, shalat, puasa dan zakat dalam kapasitas yang sama. Allah swt. berfirman dalam Q.S. al-Hajj/22: 77-78.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَأَقْعُلُوا الْحَيْرَةَ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ . وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Hai orang-orang yang beriman, ruku'lah kamu, sujudlah kamu, sembahlah Tuhanmu dan perbuatlah kebajikan, supaya kamu mendapat kemenangan. Dan

<sup>114</sup>Perang *Khandaq* terjadi pada bulan Syawal tahun ke-5 H. *Khandaq* artinya parit. Perang ini disebut perang *Khandaq* atau perang parit karena kaum muslimin menggali parit di depan pintu masuk kota Madinah untuk menahan serangan dari pasukan Quraisy dan sekutunya. Nama lain dari perang ini adalah perang *Ahزاب*. Kata *Ahزاب* merupakan jamak dari kata *hizb* yang berarti beberapa partai atau sekutu. Disebut perang *Ahزاب* karena dalam peperangan ini, orang-orang kafir Quraisy membentuk tentara gabungan atau sekutu yang terdiri dari kabilah Arab dan golongan bangsa Yahudi untuk menyerang kaum muslimin di Madinah. Lihat M. Nasution, *Kedudukan Militer dalam Islam dan Peranannya Pada Masa Rasulullah saw.* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), 135. Adapun pasukan gabungan kaum Quraisy dan sekutunya adalah terdiri dari suku Ghathafan yang berjumlah 6.000 orang dan dari kaum Quraisy sendiri berjumlah 4.000 orang, sehingga total pasukan gabungan tersebut berjumlah 10.000 orang. Total 10.000 pasukan ini terdiri dari gabungan delapan kelompok, yakni: Suku Quraisy, Bani Ghathafan, Bani Sulaim, Bani Khinanah, Bani Murrah, Fazarah, Ashja', dan Bani Asad. Lihat Abū al-Ḥasan al-Nadwi, *Sejarah Lengkap Nabi Muhammadsaw.*, Terj. Muhammad Halabi Hamdi (Yogyakarta: Darul Manar, 2014), 294.

<sup>115</sup> Lihat Q.S. al-Ahزاب/33: 13.

وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا

Dan (ingatlah) ketika segolongan di antara mereka berkata: "Hai penduduk Yatsrib (Madinah), tidak ada tempat bagimu, maka kembalilah kamu". Dan sebahagian dari mereka minta izin kepada Nabi (untuk kembali pulang) dengan berkata: "Sesungguhnya rumah-rumah kami terbuka (tidak ada penjaga)". Dan rumah-rumah itu sekali-kali tidak terbuka, mereka tidak lain hanya hendak lari.

berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan.

Tidak diragukan lagi bahwa jihad merupakan amal kebaikan yang disyariatkan oleh Allah swt. dan menjadi sebab kekokohan dan kemuliaan umat Islam. Sebaliknya, umat Islam akan mendapatkan kehinaan bila meninggalkan jihad di jalan Allah swt. Banyak hadis yang menerangkan tentang keutamaan jihad dengan tingkatan kualitas hadis yang berbeda-beda. Jihad merupakan puncak amal ibadah setiap muslim kepada Allah swt. sebagaimana dijelaskan dalam hadis berikut:

رأس الأمر الإسلام وعموده الصلاة، وذروة سنامه الجهاد<sup>116</sup>

Pokok perkara adalah Islam, tiangnya adalah shalat, dan puncak perkaranya adalah jihad

Dalam hadis lain dijelaskan:

من قتل دون ماله فهو شهيد ، ومن قتل دون دينه فهو شهيد ، ومن قتل دون دمه فهو شهيد ، ومن قتل دون أهله فهو شهيد<sup>117</sup>

Barang siapa terbunuh karena membela hartanya, dia mati syahid. Barang siapa terbunuh karena membela agamanya, dia mati syahid. Barang siapa terbunuh karena membela darahnya, dia mati syahid. Barang siapa terbunuh karena membela keluarganya, dia mati syahid.

Jika dicermati, kasus-kasus kekerasan yang mengatas namakan Islam belum sebanding dengan warna Islam itu sendiri yang penuh dengan kedamaian. Wajah dunia Islam secara umum tetap lebih dominan menampilkan pemandangan damai dari pada kekerasan. Bahkan bisa diteorikan, jika sebuah negara berpenduduk mayoritas muslim, maka non muslim di negara tersebut pasti aman, terlindungi, dan dijamin kedamaian kehidupan sosio-religius mereka. Hal tersebut dapat dipahami karena Nabi sebagai *role mode* memilih jalan damai dari pada kekerasan. Dengan kata lain, ajaran dasar Islam menawarkan kedamaian dari pada kekerasan. Dr. James E. Royster dari *Cleveland state university* dalam penelitiannya menyatakan bahwa Muhammad

<sup>116</sup>Abū ‘Abdillāh Aḥmad bin Ḥanbal bin Hilālī bin Asad al-Syaibānī, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*(Juz 36; t.tp.: Muassasah al-Risalah, 2001), 345.

<sup>117</sup>Muḥammad bin ‘Isā Abū ‘Isā al-Tirmidhī al-Sulamī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī*(Juz 3;Beirut: Dār al-Gharib al-Islāmī, 1998), 81.

telah mengajarkan kebenaran dengan ucapan dan mengamalkan kebenaran itu dalam kehidupannya.<sup>118</sup>

“Muhammad as teacher, exemplar and idela man fulfills in islam a role that can hardly be overestimated. From him hundreds of millions of muslims derive both meaning for personal existence and means for character development and spiritual achievement. In terms of continuing influence Muhammad, the prophet of Islam, must be placed high one the list of those who have shaped the world. Surely it would be markedly different had he not been”.<sup>119</sup>

## 2. *Al-Qitāl*

Secara Bahasa kata *qitāl* adalah bentuk *maṣdar* dari kata *qātala-yuqātilu* dari kata *qatala* yang memiliki tiga pengertiarti; pertama) artinya berkelahi melawan seseorang, *kedua*) memusuhi, dan *ketiga*) memerangi musuh.<sup>120</sup> Menurut Ibn Faris, kata *qitāl* memiliki dua pengertian; yaitu *izlāl* yang berarti merendahkan, menghina, melecehkan, dan *imātah* yang berarti membunuh dan mematikan.<sup>121</sup>

Menurut para ahli tafsir, sebagaimana yang diungkapkan al-Qurṭubī dalam tafsirnya bahwa *qitāl* adalah berperang melawan musuh-musuh Islam dari kalangan orang-orang kafir.<sup>122</sup> Selain kata *qitāl*, dalam al-qur’an juga terdapat kata yang mirip, yakni kata *ḥarb* dan *ghazw* beserta derivasinya yang disebutkan sebanyak enam kali al-Qur’an, yaitu pada Q.S. al-Baqarah/2: 279, Q.S. al-Maidah/5: 33 dan 64, Q.S. al-‘Anfal/8: 57, Q.S. al-Taubah/9: 107, dan Q.S. Muhammad/47: 4.<sup>123</sup>

Dalam konteks sejarah Islam, tercatat tidak kurang dari 19 sampai 21 peperangan telah terjadi pada zaman Rasulullah dan melibatkan pasukan dalam jumlah yang besar. Menurut Quraish Shihab, usaha untuk memahami ayat-ayat *qitāl* dan bentuk penerapannya, tidak akan dapat tercapai tanpa adanya unsur *asbāb al-*

<sup>118</sup>Abdurrahman Mas’ud, *Menuju Paradigma Islam Humanis* (Yogyakarta: Gama Media, 2003), 39.

<sup>119</sup>James E. Royster, “Muhammad As a Teacher and Exemplar” *The Muslim World*, 68, no. 4 (1978), 235.

<sup>120</sup>Ibn Manzur, *Lisān*, 3531.

<sup>121</sup>Abī al-Ḥusain Aḥmad Ibn Faris Ibn Zakariyya, *Muʿjam Maqāyis al-Lughah*, Taḥqīq ‘Abd al-Salām Muḥammad Ḥarūn (Juz V; Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 59.

<sup>122</sup>Al-Qurṭubī, *al-Jami’ li Ahkām al-Qur’ān*(Juz 3; Kairo: Dār al-Kutub al-Mishriyyah, 1964), 38.

<sup>123</sup>Lilik Ummu Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam* (Jakarta: UIN Press, 2015), 157.

*nuzūl*, baik mikro maupun makro.<sup>124</sup> Sebagaimana dijelaskan oleh Gamal al-Banna bahwa penelusuran terhadap latar belakang yang melingkupi ayat-ayat *qitāl* sangat membantu dalam mengetahui penerapannya.<sup>125</sup>

Islam yang sangat mencintai kedamaian, pada saat itu dipaksa oleh peradaban yang senang akan peperangan, kaum yang tidak setuju dengan hadirnya Islam menempuh cara peperangan yang mereka anggap sebagai solusi. Karena itu, kaum muslimin saat itu terpaksa harus mengangkat senjata karena diserang dan dijajah harkat dan martabatnya.<sup>126</sup> Allah berfirman dalam Q.S. al-Baqarah/2: 190.

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُم وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.

Perang dalam Islam bukanlah perang tanpa aturan, melainkan perang yang telah ada ketentuannya dalam al-Qur'an dan Sunnah. Perang dalam Islam bersifat defensif yaitu bentuk peperangan karena mempertahankan atau membela diri karena adanya penyerangan. Pembelaan yang dilakukan terkait dengan persoalan akidah dan keyakinan, sehingga merupakan sebuah keharusan untuk dilakukan perlawanan. Peperangan dalam Islam memiliki aturan jelas yang menghargai nilai-nilai kemanusiaan sebagaimana yang diajarkan oleh Islam. Di antaranya; tidak boleh ada dendam dalam peperangan, tidak boleh membunuh wanita kecuali wanita yang ikut berperang, tidak boleh membunuh dengan sadis, tidak boleh membunuh anak-anak dan tidak boleh merusak tanaman atau tumbuh-tumbuhan. Masih banyak lagi aturan peperangan dalam Islam yang menjadi pedoman dalam peperangan.

Beberapa tindakan kekerasan yang mengatasnamakan jihad, seperti yang terjadi pada era tahun 1970-an di Indonesia, seperti peristiwa Bom Bali, setelah

<sup>124</sup>Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memaknai al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2013), 235-239.

<sup>125</sup>Gamal al-Banna, *Jihad* (t.tp.:T.M.A. Publishing, 2006), 71.

<sup>126</sup>Tim Baitul Hikmah, *Ensiklopedia Pengetahuan al-Qur'an dan Hadis*, Jilid V (Cet. 2; Yogyakarta: Kamil Pustaka, 2014), 101.

pelakunya ditangkap, mengaku bahwa tindakan tersebut adalah rangkaian *jihād fi sabilillāh*. Berbagai tindakan kekerasan baik di Indonesia maupun di wilayah lain yang dimotori oleh gerakan Islam radikal, telah mencoreng nama jihad sehingga istilah jihad hampir-hampir telah menimbulkan persepsi yang mengandung unsur pejoratif.

Dalam karyanya yang berjudul “Aku Melawan Teroris”, Imam Samudera mengatakan “jika kita telusuri dan cermati, akan nampak bahwa tahap keempat pensyariatian perang dalam Islam, dapat dikatakan sebagai tahapan perang *ofensif* (menyerang), setingkat lebih tinggi dari tahapan ketiga, yaitu jihad *defensive*(bertahan)”.<sup>127</sup> Pernyataan seperti ini menurut penulis apriori, yaitu bentuk klaim pribadi yang terkadang mengatas namakan Islam.

Islam yang diajarkan oleh Rasulullah, disebarakan dengan jalan damai. Peperangan yang terjadi di zaman Rasulullah adalah gambaran dari kondisi darurat yang mesti dilewati.<sup>128</sup> Ayat al-Qur’an yang pertama kali turun mengajarkan umatnya untuk membaca fenomena alam yang terjadi. Tidak hanya sekedar membaca, akan tetapi memahami isi kandungannya serta mengamalkannya dalam realitas agar umat manusia menjadi insan kamil yang diharapkan agama.

Perintah perang atau *qitāl* dalam al-Qur’an harus dipahami secara utuh, yakni melihat konteks dan mempelajari sosio-historis ayat-ayat yang memerintahkan untuk berperang. Karakteristik pola pikir paham *ofensif* cenderung tekstualis dan mengabaikan aspek historis, sehingga bias formulasi metodologis yang diperoleh praktis bernuansa agresif (pemaksaan akidah).

### 3. *al-‘Udwān*

---

<sup>127</sup>Abdul Aziz (Imam Samudera), *Aku Melawan Teroris* (Solo: Jazeera, 2004), 133.

<sup>128</sup>Menurut Sayyid Sābiq, peperangan yang diizinkan Islam adalah pengecualian karena sebab-sebab tertentu, dan ajaran Islam tidak menganjurkan untuk berperang. Berdasarkan fakta sejarah peperangan zaman Nabi, dan faktor sosio-historis diturunkannya al-Qur’an, Sayyid Sābiq menyimpulkan bahwa setidaknya dua kondisi diizinkan perang. *Pertama*, untuk membela jiwa, harga diri, harta, dan negara. *Kedua*, membela dakwah Islam, seperti adanya intimidasi terhadap orang-orang yang ingin masuk Islam, terhadap da’i (juru dakwah). Lihat Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* (Jilid 3; Beirut: Dār al-Fikr, 1983), 22.



Kata *'udwān* merupakan masdar dari kata kerja *'adā - ya'dū* (عَدَا - يَعْدُو). Menurut Ibnu Faris, kata ini mengandung arti melampaui batas kewajaran, atau “jauh”. Dari akar kata ini terbentuklah aneka bentuk kata dengan keragaman makna, namun semuanya mengandung makna melampaui batas atau “jauh”. Misalnya kata *'aduww* (عَدُوٌّ) yang berarti musuh sebab orang yang bermusuhan berjauhan hati, pikiran, dan fisiknya. Ia pun telah mengambil sikap yang melampaui batas-batas kewajaran yang dikenal di dalam etika pergaulan. Kata *al-'adw* (العَدْوُ), berarti berlari cepat karena orang yang berlari cepat dapat menempuh jarak yang jauh dalam waktu yang lebih singkat dibanding dengan langkah-langkah biasa.<sup>129</sup>

Kata lain yang semakna dengan kata *udwān* dan berasal dari akar kata *'adā - ya'dū* (عَدَا-يَعْدُو) adalah kata *al-i'tidā'* (الإِعْتِدَاءُ). Menurut al-Raghib al-Aṣfahani, kata *al-i'tidā'* berarti melanggar batas kebenaran dan keadilan. Perbuatan melanggar batas ini dapat dikategorikan ke dalam dua bentuk; *pertama*, adanya unsur kesengajaan untuk memulai lebih dahulu perbuatan melanggar batas terhadap pihak lain (represif). Bentuk ini sangat dilarang oleh Allah swt. sebagaimana firman-Nya “*janganlah kamu melampaui batas, karena Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas*” (Q.S. al-Baqarah/2: 190). *Kedua*, perbuatan melampaui batas yang dilakukan dalam rangka membela atau mempertahankan diri (preventif). Misalnya, seseorang diperlakukan secara tidak wajar atau dizalimi oleh pihak lain, ia diperbolehkan membela diri dengan melakukan perbuatan melampaui batas yang setimpal dengan pihak lain yang menzaliminya. Allah swt. berfirman “*Barangsiapa yang menyerang kamu, Maka seranglah ia, seimbang dengan serangannya terhadapmu*” (Q.S. al-Baqarah/2: 194).<sup>130</sup> Namun demikian, bila ia mampu memaafkan orang yang menzaliminya, maka itu lebih baik. Allah swt. berfirman “*Dan Balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang serupa, Maka barang siapa*

<sup>129</sup>M. Quraish Shihab dkk., *Ensiklopedia al-Qur'an*, 1014.

<sup>130</sup>M. Quraish Shihab menjelaskan apabila mereka melampaui batas maka bunuhlah mereka dan siapapun yang memerangi dan bermaksud membunuh kamu jika tidak ada jalan lain yang dapat ditempuh untuk mencegah agresi (kekerasan) mereka. Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 1, 420.



memaafkan dan berbuat baik. Maka pahalanya atas (tanggungan) Allah. Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang zalim.” (Q.S. *al-Shu'arā'*/42: 40).<sup>131</sup>

Menurut Muḥammad Rashid Riḍa, kata *'udwān* berarti melanggar batas-batas yang telah ditetapkan oleh agama (syariat) dan adat istiadat di dalam hubungan interaksi sosial yang membuat pelakunya berbuat tidak adil. Kata *'udwān* disebutkan sebanyak delapan kali dalam al-Qur'an, lima kali di antaranya disebutkan dalam bentuk *ma'rifah* (dibubuhi *alif* dan *lam* di depannya) menjadi *al-'udwān* (العدوان), dan tiga kali disebutkan dalam bentuk nakirah (tidak dibubuhi *alif* dan *lam* di depannya) menjadi *'udwān* (عدوان). Kata *al-'udwān* yang disebut sebanyak lima kali tersebut selalu didahului oleh kata *al-ithm* (الإثم) sehingga menjadi *al-ithm wa al-'udwān* (الإثم و العُدْوَان), ungkapan ini dapat ditemukan dalam Q.S. *al-Baqarah*/2: 85, *al-Maidah*/5: 2 dan 62, *al-Mujādilah*/58: 8 dan 9. Menurut pengarang kamus *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, kata *al-ithm* pada mulanya berarti terlambat seperti ungkapan *nāqatun āthimah* (نَاقَةٌ آثِمَةٌ), artinya unta yang terlambat atau tertinggal. Kemudian kata *al-ithm* diartikan sebagai dosa karena orang yang berdosa terlambat berbuat baik. Dengan demikian, ungkapan *al-ithm wa al-'udwān* berarti perbuatan dosa dan permusuhan. Memang orang yang terlambat berbuat baik kepada pihak lain akan menyebabkan timbulnya permusuhan. Adapun kata *'udwān* dalam bentuk nakirah, disebutkan tiga kali dalam al-Qur'an dan tidak didahului kata *al-ithm*. Kata tersebut dapat dijumpai dalam Q.S. *al-Baqarah*/2: 193, *al-Nisa*/4: 30, dan Q.S. *al-Qaṣāṣ*/27: 28.<sup>132</sup>

Al-Qur'an menggunakan kata *'udwān* dalam berbagai situasi, misalnya dalam situasi perang dijumpai ungkapan *فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ* “Maka tidak ada permusuhan (lagi), kecuali terhadap orang-orang yang zalim”.<sup>133</sup> Ayat ini mempunyai latar belakang historis, yakni ketika Nabi saw. dan para sahabatnya sebanyak 1.400 orang berniat menunaikan ibadah umrah dari Madinah ke Mekah. Di tengah perjalanan,

<sup>131</sup>Ibid.

<sup>132</sup>Ibid, 1015.

<sup>133</sup>Lihat Q.S. *al-Baqarah*/2: 193.

rombongan Nabi dan para sahabatnya dihadang dengan senjata oleh kaum musyrik Mekah. Akibatnya, Nabi membuat perjanjian damai dengan mereka yang dikenal dengan perjanjian *Hudaibiyah* (628 M). Di antara isi perjanjian tersebut, Nabi dan para sahabatnya harus kembali ke Madinah dengan ketentuan boleh datang lagi ke Mekah pada tahun berikutnya.<sup>134</sup>

Pada tahun berikutnya (629 M) Nabi dan para sahabatnya yang berjumlah sekitar 2.000 orang bersiap-siap pergi ke Mekah untuk melakukan *'umrah al-qaḍā'* atau umrah pengganti. Para sahabat merasa khawatir kalau dihadang kembali oleh kaum musyrik Mekah, sedang mereka keberatan jika harus berperang di tanah suci pada bulan yang mulia.<sup>135</sup> Para sahabat bukannya takut menghadapi kaum musyrik, tetapi mereka enggan melakukan pertumpahan darah di tanah suci. Pada saat itulah Allah swt. memerintahkan umat Islam untuk berperang melawan orang-orang yang menghalangi mereka beribadah. Bahkan jika umat Islam diperangi di tanah suci, maka mereka diperintahkan melakukan perlawanan terhadap musuh-musuh mereka sampai keadaan menjadi aman dan syiar agama dapat ditegakan. Namun, jika kaum musyrik Mekah telah berhenti memerangi umat Islam, maka sikap permusuhan tidak boleh dilanjutkan, kecuali terhadap beberapa orang yang masih berbuat zalim, seperti masih terus melakukan pembunuhan.<sup>136</sup> Meskipun dalam situasi perang, umat Islam dilarang melakukan perbuatan melampaui batas, seperti memulai melakukan penyerangan terhadap pihak lain, membunuh bayi-bayi, membunuh anak-anak kecil yang tidak berdosa, membantai kaum wanita, orang-orang tua lanjut usia, orang sakit, termasuk melakukan perusakan secara brutal, melakukan pembakaran, penjarahan, dan sebagainya.<sup>137</sup>

---

<sup>134</sup>M. Quraish Shihab dkk., *Ensiklopedia al-Qur'an*, 1015.

<sup>135</sup>Abi al-Hasan 'Ali bin Aḥmad al-Wāhidī, *Asbāb al-Nuzūl* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2003), 50.

<sup>136</sup>Aḥmad bin Muṣṭafa al-Maraghī, *Tafsīr al-Maraghi* (Vol. 2; Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafa al-Bābi, 1946), 90.

<sup>137</sup>Lihat Wahbah al-Zuhaiḥī, *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqidāh wa al-Shar'iah wa al-Manhāj* (Vol. 2; Damaskus: Dār al-Fikr, 2003), 546.

Kata *'udwān* juga dapat berarti melampaui batas dengan bersikap membangkang terhadap perintah atau larangan Allah swt., sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-Nisa/4: 30.

وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا

Dan Barangsiapa berbuat demikian dengan melanggar hak dan aniaya, Maka Kami kelak akan memasukkannya ke dalam neraka. yang demikian itu adalah mudah bagi Allah.

Kata *dhālika* (ذَلِكَ) merujuk pada kalimat sebelumnya, yakni larangan Allah swt. agar orang beriman jangan memakan harta sesamanya dengan cara yang batil, kecuali melalui perdagangan atas dasar suka sama suka dan juga larangan untuk tidak saling membunuh. Dengan demikian, kalimat tersebut berarti siapa yang memakan harta sesama dengan cara yang batil (seperti mencuri, menipu, merapok) dan melakukan pembunuhan karena sengaja membangkang terhadap larangan Allah swt., maka ia akan dimasukkan ke dalam neraka.<sup>138</sup>

Kata *'udwān* dapat juga bermakna melampaui batas-batas etika pergaulan. Dalam kehidupan bermasyarakat, orang Yahudi dan orang munafik sering berbisik-bisik sesama mereka, terutama ketika orang beriman lewat di hadapan mereka. Sambil berbisik-bisik mereka melayangkan pandangan negatif ke arah orang beriman tersebut. Sikap tersebut mengundang kecurigaan orang beriman dan membuatnya merasa sakit hati (tersinggung). Praktek pergaulan tersebut dilarang oleh Nabi, namun larangan tersebut tidak diperdulikan mereka. Oleh sebab itu, orang-orang beriman dilarang melakukan praktek berbisik-bisik yang mengandung kebohongan dan dosa, serta melampaui batas etika pergaulan yang membuat pihak lain merasa tersinggung sehingga menimbulkan permusuhan. Sebaliknya, bila orang-orang beriman akan berbisik, hendaklah membisik suatu kebaikan dan mendorong orang agar bertakwa kepada Allah swt.<sup>139</sup> Islam mengajarkan etika pergaulan yang harmonis agar umat menerapkannya dalam kehidupan bermasyarakat. Nabi bersabda:

<sup>138</sup>Ibid, 1016.

<sup>139</sup>Lihat firman Allah swt. berfirman dalam Q.S. al-Mujādilah/58: 8-9.

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ ، عَنْ مَنْصُورٍ ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، قَالَ  
التَّبِيُّ ﷺ إِذَا كُنْتُمْ ثَلَاثَةً فَلَا يَتَنَاجَى رَجُلَانِ دُونَ الْآخَرِ حَتَّى تَخْتَلِطُوا بِالنَّاسِ أَجَلَ أَنْ يُخْرِتَهُ.<sup>140</sup>

‘Uthmān meriwayatkan dari Jarīr dari Manṣūr dari Abī Wāil dari ‘Abdullah ra., Nabi saw. bersabda: apa bila kalian bertiga, maka janganlah dua orang di antara kamu saling berbisik-bisik tanpa mengajak yang lainnya hingga mereka bercampur dengan orang-orang karena hal itu akan menyakitinya.

Dalam redaksi yang lain:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ ، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ وَحَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ ، قَالَ : حَدَّثَنِي مَالِكٌ ، عَنْ نَافِعٍ ، عَنْ  
عَبْدِ اللَّهِ ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : إِذَا كَانُوا ثَلَاثَةً فَلَا يَتَنَاجَى اثْنَانِ دُونَ  
الثَّالِثِ<sup>141</sup>

‘Abdullah bin Yūsuf meriwayatkan dari Mālik dari Ismā’īl, berkata: Mālik meriwayatkan dari Nāfi’ dari ‘Abdillah ra., sesungguhnya Rasulullah saw. bersabda: apa bila kalian bertiga maka janganlah dua orang berbisik-bisik dengan meninggalkan yang ketiga

Allah swt. memerintahkan umat manusia untuk saling bekerjasama dalam mewujudkan kebaikan dan memelihara diri dari segala bentuk kerusakan. Adanya kerjasama (kemitraan) yang baik antara individu di dalam suatu kaum, atau antara kaum yang satu dengan kaum yang lain dalam mewujudkan berbagai kebaikan dan memelihara diri dari berbagai kerusakan merupakan pilar utama bagi kokohnya kehidupan bermasyarakat. Karena itu, penting adanya kemitraan dalam berbuat kebaikan yang bermanfaat bagi umat manusia dan menghindarkan diri dari aneka kerusakan, maka Allah swt. menegaskan kembali dengan melarang permusuhan.

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ التَّجْوَى ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَيَتَنَجَّوْنَ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصَلُّونَهَا فَيَلْسَنُ الْمَصِيرُ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَلَجَّيْتُمْ فَلَا تَتَلَجَّوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ وَتَلَجَّوْا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ

*Apakah tidak kamu perhatikan orang-orang yang telah dilarang Mengadakan pembicaraan rahasia, kemudian mereka kembali (mengerjakan) larangan itu dan mereka Mengadakan pembicaraan rahasia untuk berbuat dosa, permusuhan dan durhaka kepada rasul. dan apabila mereka datang kepadamu, mereka mengucapkan salam kepadamu dengan memberi salam yang bukan sebagai yang ditentukan Allah untukmu. dan mereka mengatakan kepada diri mereka sendiri: "Mengapa Allah tidak menyiksa kita disebabkan apa yang kita katakan itu?" cukuplah bagi mereka Jahannam yang akan mereka masuki. dan neraka itu adalah seburuk-buruk tempat kembali. Hai orang-orang beriman, apabila kamu Mengadakan pembicaraan rahasia, janganlah kamu membicarakan tentang membuat dosa, permusuhan dan berbuat durhaka kepada rasul. dan bicarakanlah tentang membuat kebajikan dan takwa. dan bertakwalah kepada Allah yang kepada-Nya kamu akan dikembalikan.*

<sup>140</sup>Muḥammad bin Ismā’īl bin Ibrāhīm al-Mughīrah al-Bukhārī, *al-Jāmi’*, Juz 8, 80.

<sup>141</sup>Ibid.

Kerjasama dalam berbuat dosa akan menyebabkan orang saling menghujat dan menghasut satu sama lain. Akibatnya, akan menimbulkan permusuhan dan kebencian.<sup>142</sup> Allah swt. berfirman dalam Q.S. al-Māidah/5:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا أَسْهُرَ الْحَرَامِ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ  
الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ  
الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ  
اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ .

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu melanggar syi'ar-syi'ar kesucian Allah dan jangan melanggar kehormatan bulan-bulan haram, jangan mengganggu hadyu (hewan-hewan kurban), dan Qalāid (hewan-hewan kurban yang diberi tanda), dan jangan (pula) mengganggu orang-orang yang mengunjungi Baitullah sedang mereka mencari kurnia dan keridaan dari Tuhannya, dan apabila kamu telah menyelesaikan ibadah haji, Maka bolehlah kamu berburu. dan janganlah sekali-kali kebencian(mu) kepada sesuatu kaum karena mereka menghalang-halangi kamu dari Masjid al-haram, mendorongmu berbuat melampaui batas (kepada mereka). dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. dan bertakwalah kamu kepada Allah, Sesungguhnya Allah Amat berat siksa-Nya.

Kata *wa ta'āwanū 'alā al-birri* diletakan berpasangan dengan *al-taqwāy* yakni kebaikan dan ketakwaan. Menurut al-Mawardī sebagaimana disebutkan oleh Ibnu Kathīr bahwa orang yang bertakwa akan mendapat keridhaan Tuhan dan orang yang berbuat kebaikan akan disenangi oleh manusia. Bila keduanya (kebaikan dan ketakwaan) dilakukan, maka pelakunya akan mendapat kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Sebaliknya, orang yang bekerjasama dalam berbuat dosa akan dimurkai Allah swt. Perbuatan dosa itu sendiri akan melahirkan permusuhan yang menimbulkan kebencian manusia. Karena itu, orang yang bekerjasama dalam perbuatan dosa dan permusuhan akan mengalami kesengsaraan di dunia dan di akhirat.<sup>143</sup>

Permusuhan memang dapat menghadirkan berbagai bentuk kekerasan antara pihak yang saling memusuhi atau yang dimusuhi. Paling tidak, hal inilah yang pernah dialami oleh Rasulullah saw. dan para sahabatnya pada masa awal dakwah Islam di Mekkah. Situasi yang dialami Rasulullah dan umat Islam demikian berat pada fase

<sup>142</sup>M. Quraish Shihab dkk., *Ensiklopedia al-Qur'an*, 1016.

<sup>143</sup>Ibid., 1016-1017.



awal Islam di Mekah. Rasulullah dan kaum muslimin pada waktu itu menerima berbagai tekanan, penyiksaan, pemboikotan, bahkan ancaman pembunuhan dari orang kafir Quraish.<sup>144</sup>

Orang kafir Quraish memusuhi Nabi sebab mereka menganggap dakwah Islam telah “menodai” realitas jahiliyah mereka, mencela sesembahan mereka, juga merendahkan cakrawala berpikir mereka. Oleh sebab itu, mereka bersepakat untuk memusuhi dan memerangi Islam. Mereka mengambil banyak cara dan upaya untuk menghentikan dan membungkam dakwah Islam, atau setidaknya meminimalisir dan membatasi ruang penyebarannya.<sup>145</sup> Salah satu cara yang mereka tempuh adalah melakukan intimidasi dan kekerasan terhadap kaum muslimin, tidak terkecuali sahabat senior Abū Bakr al-Ṣiddiq ra. Beliau pernah mendapatkan perlakuan yang menyakitkan, ditaburkan debu di kepalanya, lalu dipukuli dengan sandal di Masjid al-Haram hingga tidak dapat dibedakan mana wajah dan mana hidungnya.<sup>146</sup>

Hal sama juga dialami Ammar bin Yasir beserta ayah dan ibunya. Ayah handa Ammar bin Yasir berasal dari Bani Ans, salah satu kabilah di Yaman. Ia datang ke Mekah bersama dua saudaranya, al-Harith dan Malik untuk mencari saudara mereka. Kemudian al-Harith dan Malik kembali ke Yaman, sedangkan Yasir tinggal di Mekah dan bersekutu dengan Abu Hudhaifah bin al-Mughirah al-Makhzumi.<sup>147</sup> Abu Hudhaifah menikahkannya dengan seorang budak perempuan yang biasa dipanggil Sumayyah binti Khayyat. Mereka dikaruniai seorang anak laki-laki yaitu Ammar. Lalu Yasir dimerdekan oleh Hudhaifah yang tidak beberapa lama kemudian meninggal.

Ketika Islam datang, Yasir, Sumayyah, Ammar, dan saudaranya ‘Abdullah bin Yasir masuk Islam. Maka para *maula* (bekas tuan) mereka marah besar. Mereka lantas

<sup>144</sup>Bernard Lewis, *The Middle East*, Terj. Abdurahman Abror (Pontianak: STAIN Press, 2010), 79.

<sup>145</sup>‘Afi Muḥammad al-Ṣalābī, *al-Sīrah*, 162.

<sup>146</sup>Muḥammad al-Sayyid Hamd Yusuf, *al-Tamkīn fī al-Ummah al-Islamīyah fī Dawī al-Qur’ān al-Karīm*, Cet. 1 (Mesir: Dār al-Salam, 1997), 243.

<sup>147</sup>Aḥmad bin Yaḥya bin Jābir bin Dāwud al-Baladhurī, *Ansāb al-Ashraf* (Mesir: Dār al-Ma’arif, t.th.), 157.



disiksa luar biasa. Mereka dibawa keluar ketika matahari siang sangat terik, kemudian disiksa di tempat yang sangat panas di Mekah.<sup>148</sup> Tubuh mereka dibolak balik layaknya memanggang daging.<sup>149</sup> Tat kala Nabi mendapti mereka, beliau bersabda:

صَبْرًا آلَ يَاسِرٍ ، فَإِنَّ مَوْعِدَكُمْ الْجَنَّةُ<sup>150</sup>

*Sabarlah wahai keluarga Yasir, karena yang dijanjikan bagi kalian adalah surga.*

Abu Jahal mendekati Sumayyah dan berkata kepadanya, “kamu beriman kepada Muhammad hanya karena kamu sangat mengagumi ketampanannya”. Sumayyah menyahut kasar sehingga Abu Jahal menusuknya dengan tombak di bagian kemaluan hingga membunuhnya. Sumayyah adalah wanita pertama yang mati syahid dalam Islam.<sup>151</sup> Demikian pula sang suami, Yasir akhirnya meninggal setelah mendapat penyiksaan. Adapun Ammar, sepeninggal keluarganya ia hidup menderita lantaran berbagai macam penyiksaan. Ia dimasukan ke dalam gologan orang-orang lemah yang tidak memiliki keluarga yang melindunginya di Mekah, dan tidak memiliki kekuatan. Orang-orang Quraish selalu menyiksanya di tempat panas di Mekah pada siang hari agar mau kembali kepada agama mereka. Ammar disiksa hingga dirinya sendiri tidak tau apa yang ia katakana.<sup>152</sup>

#### D. Term-Term Yang Sepadan Dengan Makna Kekerasan

##### 1. Radikalisme

Secara bahasa, radikalisme berasal dari bahasa Latin *radix* yang berarti “akar”.<sup>153</sup> Ia adalah paham yang menghendaki adanya perombakan besar untuk

<sup>148</sup>Abū Muḥammad bin ‘Abdul Malik bin Hishām, *al-Sīrah al-Nabawiyah fī ibn Kathīr*, Cet. 2 (t.tp.: Dār al-Fikr, t.th.), 62.

<sup>149</sup>Jamaluddin Muḥammad al-Ashkhar al-Yamanī, *Bahjah al-Mahafīl wa Bughyah al-Amathil fī Talkhīṣ al-Mu’jizāt wa al-Sair wa al-Shamāil* (Beirut: Dār Ṣādir, t. th.), 92.

<sup>150</sup>‘Abd al-Ra’ūf al-Munāwī, *Faiḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi’ al-Ṣaghīr* (Juz. 7; Mesir: al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, 1356 H), 20. Terdapat juga dalam Badr al-Dīn al-‘Ainī al-Ḥanafī, *‘Umdah al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukharī* (Juz 2; t.tp.: t.p., 2006), 29.

<sup>151</sup>Sulaiman al-Suwaikit, *Minḥah al-Muslimin fī al-‘Aḥdi al-Makki* (Cet. 1; Ritadh: Maktabah al-Taubah, 1992), 99.

<sup>152</sup>Ibid, 100.

<sup>153</sup>AS. Hornby, *Oxford Advance Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 967. Lihat juga Edi Susanto, “Kemungkinan Munculnya Paham Islam Radikal di Pesantren” *JURNAL TADRIS*, Vol. 2, No. 1 (2007), 3.

mencapai kemajuan. Dalam perspektif ilmu sosial, radikalisme erat kaitannya dengan skap atau posisi yang mengharapkan perubahan terhadap *status quo* dengan cara menggantinya dengan sesuatu yang sama sekali baru dan berbeda.<sup>154</sup> Radikalisme merupakan respon terhadap kondisi yang sedang berlangsung yang muncul dalam bentuk evaluasi, penolakan, atau bahkan perlawanan terhadap ide, asumsi, kelembagaan atau nilai.<sup>155</sup> Dalam kamus besar bahasa Indonesia, radikalisme adalah paham atau aliran yang menghendaki perubahan sosial dan politik dengan cara menggunakan kekerasan sebagai batu loncatan untuk menjustifikasi keyakinan mereka yang dianggap benar. Oleh sebab itu, radikalisme dapat dipahami sebagai paham politik kenegaraan yang menghendaki adanya perubahan dan revolusi besar-besaran sebagai jalan untuk mencapai taraf kemajuan yang signifikan.<sup>156</sup>

Bermula dari sebuah aliran, radikalisme kemudian menjelma sebagai sebuah gerakan yang sering kali menggunakan jargon-jargon khusus yang mengatas namakan agama, khususnya agama Islam. Istilah “*jihad fi sabilillah*”, “*mati syahid*”, “*khilafah*”, dan “*Islamic state*” (negara Islam) kemudian menjadi isu populer dan sering digaungkan untuk menggalang simpati, merekrut anggota ekstrimis atau bahkan dimanfaatkan untuk kepentingan politik tertentu. Dalam banyak hal, agama sering menjadi objek yang menarik dan dieksploitasi sedemikian rupa untuk merealisasikan tujuan dan kepentingan yang sebenarnya.<sup>157</sup>

Munculnya isu-isu dan fenomena tentang radikalisme Islam, telah menjadi wacana trans nasional yang menyudutkan Islam sekaligus menjadi tantangan baru bagi umat Islam untuk menjawabnya. Radikalisme Islam menjadi fenomena historis

---

<sup>154</sup>Ibid.

<sup>155</sup>Dede Rodin, “Islam dan Radikalisme: Telah Atas Ayat-Ayat “Kekerasan” Dalam al-Qur’an”, ADDIN, Vol. 10, No. 1 (Februari 2016), 34.

<sup>156</sup>Dirjen Bimas Islam Kementerian Agama RI, *Radikalisme Agama dan Tantangan Kebangsaan* (Jakarta: Dirjen Bimas Islam Kemenag RI, 2004), 3.

<sup>157</sup>Eksplorasi agama dalam hal terkait gerakan radikalisme ini kemudian menjadikan Islam sering dihubungkan dengan kekerasan dalam setiap berita terkait aksi radikalisme dan terorisme. Hal tersebut semakin memperkuat stereotipe tentang klaim hubungan Islam dan radikalisme serta terorisme. Lihat Sallomi, *Perang Global Melawan Terorisme dan Tragedi kemanusiaan* (Depok: Lentera Press, 2015), 296.

sekaligus sosiologis dan menjadi diskursus yang banyak dibicarakan dalam wacana politik dan peradaban global. Wacana tersebut kemudian melahirkan berbagai macam stigma, seperti Islam garis keras, fundamentalisme, militan, ekstrimis, bahkan terorisme.<sup>158</sup>

Secara faktual, stigma-stigma tersebut tidak sepenuhnya salah seiring merebaknya organisasi-organisasi tertentu yang mengatas namakan Islam dan menggunakan kekerasan dalam setiap gerakannya, misalnya al-Qaeda, Jama'ah Islamiyah, dan ISIS (*Islamic state of Iraq and Syria*). Meskipun aktor-aktor radikal dalam Islam tersebut merupakan oknum yang membawa misi dan kepentingan tertentu, tetapi pada akhirnya menjadi klaim dan *image* negatif yang melekat pada Islam dan kaum muslimin pada umumnya. Akibatnya, masa depan Islam turut dipertaruhkan seiring dengan perang kepentingan antara muslim radikal dan muslim moderat.<sup>159</sup>

Jika dirunut dalam sejarah Islam, gerakan radikalisme muncul pada masa pemerintahan khalifah keempat, yaitu 'Alī bin Abi Ṭālib. Pada masa pemerintahan beliau, mulai muncul pergolakan-pergolakan yang sulit diselesaikan, dimulai dari pemberontakan yang dilakukan Ṭalhah, Zubair, dan 'Aisyah yang berakhir dengan peperangan yang dikenal dengan perang *Jamal*. Selain itu, muncul juga pemberontakan yang dilakukan Mu'āwiyah bin Abī Sufyān yang kemudian menyebabkan terjadinya perang *Ṣiffin*. Perang *Ṣiffin* kemudian berlanjut dengan adanya forum mediasi untuk perdamaian yang disebut dengan *taḥkim*. Dalam *taḥkim* tersebut, disepakati untuk dilakukan gencatan senjata dan menghentikan peperangan. Setelah adanya forum *taḥkim* tersebut, gejolak mulai timbul lagi dengan munculnya kelompok pro dan kontra yang berakhir dengan perpecahan dikalangan umat Islam menjadi tiga kelompok, yaitu kelompok pendukung 'Alī (golongan Syi'ah), kelompok

---

<sup>158</sup>Inayatul Ula, "Radikalisme Atas Nama Agama: Tafsir Historis Kepemimpinan Nabi Muhammad di Madinah" ADDIN, Vol. 10, No. 1 (februari 2016), 115.

<sup>159</sup>John L. Esposito, *The Future of Islam* (Oxford:Oxford University Press, 2010), 23.

pedukung Mu'awiyah, dan kelompok yang tidak mendukung keduanya (golongan Khawarij).<sup>160</sup>

Berdasarkan perjalanan sejarah di atas, menunjukkan bahwa perpecahan umat Islam pada masa pemerintahan Khalifah 'Alī bin Abi Ṭālib memicu munculnya gerakan radikalisme dalam lembaran sejarah Islam. Bermula dari persengketaan politik yang kemudian berimbas pada pemaknaan sepihak tentang ajaran Islam itu sendiri. Pemaknaan sepihak tersebut dapat dimaknai sebagai upaya menghalalkan cara-cara kekerasan dalam mencapai tujuan.<sup>161</sup> Aksi radikal tersebut ditunjukkan oleh golongan Khawarij yang melakukan percobaan pembunuhan kepada 'Alī dan Mu'awiyah. Golongan khawarij mengklaim bahwa 'Alī dan Mu'awiyah telah kafir dan dianggap menyeleweng karena terlibat dalam *taḥkim* tersebut. Sehingga menurut perspektif kaum Khawarij, 'Alī dan Mu'awiyah harus dibunuh.<sup>162</sup> Pada masa pra modern, gerakan radikal muncul di semenanjung Arabia di bawah pimpinan Muḥammad Ibn 'Abdul Wahab, yang mengusung platform dan misi memurnikan (purifikasi) Islam. Gerakan ini melakukan kekerasan dengan membunuh orang-orang yang dianggap melakukan bid'ah, tahayul dan kurafat. Bahkan, mereka juga menghancurkan monumen-monumen historis di Mekah dan Madinah.<sup>163</sup>

## 2. Fundamentalisme

Secara historis, istilah fundamentalisme mulai digunakan di Amerika pada 1920 untuk menunjuk versi tertentu (*evangelicals*) dari kelompok Kristen

<sup>160</sup>Lihat Dedi Supriyadi, *Sejarah Peradaban Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2008), 98-99. Bandingkan dengan Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam: Theologi Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2010), 77-78. Bandingkan juga dengan Siti Maryam dkk, *Sejarah Peradaban Islam* (Yogyakarta: LESFI, 2003), 80-81. Lihat juga Ahmad al-Uairy, *Sejarah Islam: Sejak Zaman Nabi Adam Hingga Abad XX* (Jakarta: Akbar Media, 2009), 174-176.

<sup>161</sup>Filosof ternama Jean-Paul Sartre asal Perancis tidak hanya membenarkan *dirty hands* (tangan-tangan kotor) untuk mencapai tujuan politis dan menganggap pada saatnya tindakan kekerasan dapat dianggap sebagai tindakan kebaikan, bahkan berasumsi bahwa penggunaan kekerasan merupakan salah satu metode mencapai tujuan mulia, termasuk di dalamnya adalah tujuan agama. Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 1999), 164. Di sisi lain, pendapat yang berbeda dari filosof lain seperti Albert Camus dan Sir Karl Popper menyatakan bahwa hampir semua agama atau ideologi adalah meringankan kesengsaraan manusia, maka penggunaan kekerasan untuk mencapai tujuan mulia tersebut tidak dapat dibenarkan. *Ibid.*

<sup>162</sup>Inayatul Ula, "Radikalisme Atas Nama Agama.." 118.

<sup>163</sup>Junaidi Abdillah, "Dekonstruksi Tafsir..", 75.

Protestan.<sup>164</sup> Istilah fundamentalisme bukanlah murni berasal dari khazanah masyarakat Islam. Istilah fundamentalisme pertama kali dimunculkan oleh kalangan akademisi barat dalam konteks sejarah keagamaan sebagai reaksi dan negasi terhadap modernisme. Kalangan muslim tertentu sebenarnya keberatan dengan penggunaan istilah fundamentalisme, karena konteks historis istilah tersebut berawal dari “fundamentalisme” kristen.<sup>165</sup> Untuk menghindari penggunaan istilah tersebut, mereka menggunakan istilah *uṣulīyyun* untuk menyebut orang-orang fundamentalis, yaitu mereka yang berpegang pada fundamen-fundamen pokok Islam sebagaimana terdapat dalam al-Qur’an dan Sunnah. Istilah lain yang digunakan adalah *al-Uṣulīyah al-Islamiyah* (fundamentalis Islam) yang mengandung pengertian; kembali pada fundamen-fundamen keimanan, penegakan kekuasaan politik ummah, dan penguatan dasar-dasar otoritas yang absah. Formulasi ini, terlihat lebih menekankan dimensi politik gerakan Islam dari pada aspek keagamaannya.<sup>166</sup>

Salah satu ciri dominan yang membedakan Fundamentalisme dan radikalisme adalah fulgaritas dan cenderung menggunakan kata-kata kasar serta kotor untuk menyudutkan lawan-lawan politiknya. Bahkan, mereka mengklaim dan memperjuangkan kebenaran dengan cara-cara yang kasar, dan menjijikan.<sup>167</sup> Aksi-aksi kekerasan yang terjadi dewasa ini khususnya di Indonesia, merupakan hasil ekspresi pemahaman fundamentalisme. Secara tekstual, banyak ayat al-Qur’an yang memberikan ruang atau bahkan memotivasi lahirnya gerakan fundamentalis. Dengan

<sup>164</sup> Alwi Shihab, *Islam Inklusif; Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999), 138.

<sup>165</sup> Istilah fundamentalisme muncul pertama kali di lingkungan agama Nasrani khususnya di Amerika, menunjuk pada bentuk-bentuk konservatif protestanisme yang biasanya anti kepada kaum modernis dengan interpretasi yang agak literal dan terbatas terhadap kitab Injil dan sangat menekankan etika tradisional Kristen. Akan tetapi, istilah fundamentalisme saat ini menjadi ikon tersendiri bagi kelompok-kelompok Islam konservatif dan sering diposisikan dan disifati dengan hal-hal yang berbau *pejoratif* (bersifat merendahkan). Mereka dianggap sebagai kelompok pembangkang, banyak melakukan tindakan kekerasan seperti melakukan teror, intimidasi, bahkan pembunuhan untuk mencapai tujuannya. Oleh karena itu, tidak sedikit kalangan umat Islam yang merasa keberatan untuk memberikan sifat fundamentalis ke dalam Islam. Lihat Dwi Ratnasari, “Fundamentalisme Islam” KOMUNIKA, Vol. 4, No. 1 (Januari 2010), 1. Lihat juga Frederick M. Denny, *Islam and the Muslim Community* (New York: Herper & Row, 1987), 117.

<sup>166</sup> Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), 109.

<sup>167</sup> Akbar S. Ahmed, *Posmodernisme: Bahaya dan Harapan Bagi Islam* (Bandung: Mizan, 1993), 171.



kata lain, aksi-aksi kekerasan yang dilakukan oleh kelompok Islam fundamentalis tersebut memiliki dasar Qur'ani, yaitu dalam Q.S. al-Ahzab/33: 36.

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا

Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan yang mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka. Dan barangsiapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya maka sungguhlah dia telah sesat, sesat yang nyata.

Pemahaman secara tekstual terhadap ayat di atas, hanya memberikan satu alternatif bahwa perintah Allah dan Rasul-Nya harus dilaksanakan secara mutlak sesuai terjemahan literal ayat tersebut tanpa harus melihat konteks dari ayat itu sendiri.<sup>168</sup> Pemahaman secara tekstual terhadap ayat tersebut juga tidak memberikan pengecualian terhadap perintah-perintah lain, misalnya tentang hubungan antara umat Islam dan pemeluk agama lain. Cara-ara pemahaman yang tekstual tersebut, hanya memberikan satu pilihan bahwa umat Islam harus memerangi pemeluk agama lain, bahkan terhadap umat Islam sendiri yang tidak secara total menjalankan ajaran-ajaran Islam versi mereka.<sup>169</sup>

Secara makro, faktor yang melatar belakangi lahirnya gerakan fundamentalis adalah situasi politik, baik ditingkat domestik, maupun ditingkat internasional. Pada masa akhir pemerintahan Suharto, Indonesia mengalami krisis multidimensi yang cukup akut, baik dalam bidang ekonomi, sosial, politik, bahkan pada aspek moralitas. Oleh sebab itu, masyarakat resah dan kepercayaan kepada pemerintah dan sistemnya menghilang. Hal tersebut juga turut dirasakan oleh golongan Islam fundamentalis. Dengan demikian, setelah gendang reformasi ditabuh dan kebebasan berkelompok terbuka lebar, mereka keluar dari persembunyian dan mendirikan kubu-kubu, lalu

<sup>168</sup> Ada orang-orang yang beragama Islam yang sedemikian fanatiknya dalam memegangi ajaran agama sampai-sampai tidak tersedia ruang bagi penafsiran atau pemahaman baru. Mereka menganggap salah orang yang tidak bersikap sesuai dengan apa yang mereka pahami. Bahkan, ada yang melangkah lebih jauh lagi dengan melakukan tindakan-tindakan yang merugikan dan mengganggu ketentraman masyarakat atas nama agama. Lihat Machasin, *Fundamentalisme dan Terorisme dalam Negara Tuhan; the Thematic Encyclopedia* (Jakarta: SR. Ins Publishing, 2004), 793.

<sup>169</sup> Junaidi Abdillah, "Dekonstruksi Tafsir..", 289-290.



mengkampanyekan penerapan syariat sebagai solusi kritis. Karena itu, tidak heran jika banyak tudingan yang mengatakan bahwa gerakan fundamentalisme Islam merupakan bagian dari politisasi Islam. Sebagaimana dijelaskan Bassam Tibbi, fundamentalisme Islam memiliki agenda politisasi Islam. Islam dijadikan sebagai ideologi politik alternatif. Jika ditelusuri lebih jauh terutama dalam al-Qur'an dan hadis, ide tersebut merupakan suatu yang baru. Istilah *hukmah* (pemerintahan) atau *daulah* (negara) misalnya, tidak dijumpai di dalam al-Qur'an maupun hadis. Dengan demikian, "politisasi Islam" atau "Islamisasi negara" merupakan penafsiran baru terhadap Islam atau sebuah tradisi yang ditemukan di era modern.<sup>170</sup>

Karakter fundamentalisme adalah skriptualisme, yaitu keyakinan harfiah terhadap kitab suci yang merupakan firman tuhan dan dianggap tanpa kesalahan. Dengan keyakinan tersebut, dikembangkanlah gagasan dasar yang menyatakan bahwa agama tertentu dipegang secara kokoh dalam bentuk literal dan bulat tanpa kompromi, pelunakan, reinterpretasi dan pengurangan.<sup>171</sup> Meski ada beberapa kelompok Islam yang menolak disebut sebagai fundamentalis, namun secara umum tidak dapat dinafikan bahwa di dalamnya terdapat beberapa karakteristik gerakan Islam fundamentalis. Di antara karakteristik Islam fundamentalis adalah cenderung melakukan interpretasi literal terhadap teks-teks suci agama dan menolak interpretasi kontekstual terhadap teks agama karena dianggap pemahaman tersebut akan mereduksi kesucian agama. Dari segi metodologi, pemahaman, dan penafsiran, teks-teks keagamaan, kaum fundamentalis mengkalim kebenaran tunggal. Menurut mereka, kebenaran hanya ada didalam teks dan tidak ada kebenarannya di luar teks, bahkan sebenarnya yang dimaksud adalah kebenaran hanya ada pada pemahaman mereka terhadap hal yang dianggap sebagai prinsip-prinsip agama. Mereka tidak memberi ruang kepada pemahaman dan penafsiran selain mereka. Menurut Abou el-Fadl, sikap yang demikian dalam memperlakukan teks keagamaan adalah sikap

---

<sup>170</sup>Lihat Basaam Tibbi, "Kaum Fundamentalis Jadikan Islam Sebagai Ideologi Politik" TASHWIRUL AFKAR, No. 13 (2002), 118.

<sup>171</sup>Dwi Ratnasari, "Fundamentalisme Islam" KOMUNIKA, Vol. 4, No. 1 (Januari 2010), 4.

otoriter. Menurutnya, para tokoh agama sekarang ini tidak lagi berbicara tentang Tuhan, melainkan berbicara atas “nama Tuhan”, bahkan menjadi “corong Tuhan” untuk menyampaikan pesan-pesan moral di atas bumi. Hal tersebut cukup berbahaya, karena ketika terjadi perselingkuhan antara agama dan kekuasaan, maka yang muncul kemudia adalah otoritarianisme atau kesewenang-wenangan penguasa.<sup>172</sup>

Gerakan fundamentalisme Islam tidak hanya terjadi di Timur Tengah (*Ikhwān al-Muslimīn*, Hizbullah Lebanon, dll.), tetapi juga negara-negara lain yang berpenduduk muslim seperti Indonesia. Meskipun ada perbedaan kultural dan mungkin juga pemahaman Islam, gerakan fundamentalisme Islam di negara-negara ini seperti mempunyai tujuan yang sama. Kesamaan nasib atau solidaritas di antara gerakan-gerakan Islam yang melihat umat Islam telah didominasi oleh kekuatan Negara atau kekuatan internasional yang cenderung menyerang kredibilitas Islam, membuat mereka bangun dan berjuang dengan mengatas namakan Islam.<sup>173</sup>

### 3. Terorisme

Dalam literature sosiologi barat, terorisme merupakan salah satu aksi bermotif politik yang menggabungkan unsur-unsur psikologis dan fisik (kekerasan) yang dilakukan oleh individu-individu atau kelompok dengan tujuan pengajuan tuntutan teroris terpenuhi.<sup>174</sup> Terorisme merupakan sebuah bentuk kekerasan langsung atau tidak langsung yang dikenakan pada sasaran yang tidak sewajarnya mendapat perlakuan kekerasan tersebut. Bila seseorang meledakkan sebuah bom di Masjid, Gereja, Pasar, Hotel, Pertokoan atau dikerumunan orang, maka teroris tersebut mengharapkan segera terjadi suasana ketakutan di tengah-tengah masyarakat. Semakin takut perasaan masyarakat, maka semakin berhasil gerakan terorisme.<sup>175</sup> Salah satu contoh aksi terorisme yang terbesar di Indonesia adalah meledaknya tiga buah bom

<sup>172</sup>Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan; Dari Fikih Otoriter ke Fiqih Otoritatif*, Terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004), 16.

<sup>173</sup>Afadal dkk., *Islam dan Radikalisme di Indonesia* (cet. 1; Jakarta: LIPI Press, 2005), 105.

<sup>174</sup>David Jary, *Sociology* (New York: t.p., 1991), 518.

<sup>175</sup>Hamza Haz, *Islam dan Terorisme; Dari Minyak hingga Hegemoni Amerika* (Cet. 1; Yogyakarta: UCY Press, 2005), 81.

dalam waktu yang hampir bersamaan di Bali pada 12 Oktober 2002. Lebih dari 180 menjadi korban, jelas ini merupakan bagian mengerikan dari tindakan terorisme.<sup>176</sup>

Dalam perspektif al-Qur'an, Islam adalah agama yang menentang setiap tindakan yang merusak, membinasakan, melukai, dan membunuh tanpa alasan yang benar. Bahkan dalam peperangan sekalipun, prinsip-prinsip moral, akhlak, dan etika harus dijadikan acuan. Cerita-cerita tentang kekejaman Fir'aun, kaum 'Ad, Tsamud, dan kaum Nuh yang durhaka adalah gambaran klasik mengenai sikap dasar al-Qur'an yang menentang setiap bentuk perbuatan zhalim, onar dan melampaui batas. Seperti kita ketahui bahwa di antara kekejaman Fir'aun adalah membantai semua anak laki-laki karena khawatir akan mengganggu kekuasaannya, sedangkan anak-anak perempuan dibiarkan hidup (Q.S. al-Baqarah/2: 49, Q.S. al-A'raf/7: 141, Q.S. Ibrahim/14: 6). Dari ayat-ayat ini saja kita bisa menyimpulkan bahwa Islam menyakatan perang terhadap segala bentuk kekerasan, kebiadaban, dan kezhaliman, sebab semua itu termasuk dalam kategori perbuatan durhaka yang melampaui batas.<sup>177</sup>

Runtuhnya menara kembar *World Trade Center* (WTC) di New York dan diserangnya markas pertahanan Pentagon, Washington, 11 September 2001, telah menggeser berbagai isu global seperti perdagangan bebas, hak asasi manusia (HAM), dan lingkungan hidup ke isu terorisme. Meskipun hingga hari ini belum ada satu bukti pun yang bisa dijadikan dasar untuk mengungkap pelaku 11 September 2001, dunia bersepakat bawa pelaku penyerangan tersebut adalah teroris. Umat manusia juga bersepakat bahwa peristiwa terbut merupakan tragedi kemanusiaan yang bertentangan dengan semua nilai luhur. Para pemuka agamapun mengutuk dan mengecam tindakan biadab yang menewaskan ribuan orang tersebut.<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup>Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita; Agama Masyarakat, Negara Demokrasi* (cet. 1; Jakarta: The Wahid Institute, 2006), 291.

<sup>177</sup>Ibid, 89.

<sup>178</sup>Hamza Haz, *Islam dan Terorisme*, 7.

Berdasarkan keterangan yang ada, perbuatan tersebut dilakukan oleh 19 orang nekad berkebangsaan Arab (13 Saudi dan enam dari Mesir dan al-Jazair). Pelaku perbuatan teror ini adalah orang-orang professional, kelas menengah dan terdidik. Karena para pelakunya adalah mereka yang berkebangsaan muslim, maka sementara orang menyimpulkan bahwa Islam identik dengan terorisme, sebuah tuduhan yang keji. Jika tragedi New York yang telah membinasakan sekitar 2.800 manusia tidak bersalah, maka invasi pasukan Amerika dan Inggris atas Afganistan telah menewaskan 6.000 manusia tidak berdosa, tetapi hampir tidak ada protes yang menggebu dari dunia internasional.<sup>179</sup> Aksi yang dilakukan oleh 19 pembajak pesawat Amerika hampir tidak ada kaitannya dengan teologi Islam. Al-Qur'an mengatakan bahwa membunuh satu orang yang tidak bersalah sama dengan membunuh seluruh manusia di bumi (Q.S. al-Maidah/5: 32). Al-Qur'an secara jelas mengajarkan toleransi dan sikap pengertian. Bahkan ada sebuah ayat yang secara antropologis memperjelas keragaman ras, yaitu Q.S. al-Hujurat/49: 13.

Ide tentang umat manusia yang universal mempunyai kedudukan yang sentral dalam persepsi kaum muslim atas dirinya. Dengan mengetahui Allah sebagai *Rahmān* (pengasih) dan *Rahīm* (penyayang), dua di antara 99 asma Allah tersebut yang paling sering dipakai untuk mengawali surat-surat dalam al-Qur'an. Kaum muslimin tahu bahwa mereka seharusnya mengasihi orang-orang yang bukan termasuk anggota umat, agama, dan bangsa mereka. Di dalam al-Qur'an, Allah mengajarkan kepada umat manusia untuk mengapresiasi keragaman manusia yang sengaja diciptakannya (Q.S. al-Rum/30: 22).

Ayat-ayat tentang perintah memerangi kaum Yahudi dan Nasrani atau muslim yang dianggap murtad, harus dipahami dalam kerangka situasi dan waktu yang khusus. Kaum muslimin harus siap membela hak-hak diri mereka jika diserang oleh siapa pun (Q.S. al-Baqarah/2: 190). Orang-orang seperti Osama bin Laden mengutip ayat ini dan ayat setelahnya untuk menjustifikasi aksi kekerasannya terhadap orang-

---

<sup>179</sup>Ibid, 90-91.

orang Yahudi dan Kristen pada umumnya, serta Amerika pada khususnya yang bagi Osama merepresentasikan pemeluk dua agama tersebut. Aksi Osama tersebut mengesankan bahwa Tuhan menyuruh kaum muslimin untuk selamanya memerangi orang-orang Yahudi dan Nasrani. Pemahaman Osama atas ayat-ayat tersebut jelas keliru, ayat-ayat tersebut bukan hanya dicabut dari konteksnya, yakni satu masa pada awal sejarah Islam yang spesifik, tetapi juga dari ayat-ayat berikutnya yang secara jelas memperlihatkan bahwa perintah Allah mengatasi ayat-ayat sebelumnya (Q.S. al-Baqarah/2: 192-193).<sup>180</sup>

Pada akhir tahun 2005, mantan presiden Abdur Rahman Wahid menulis sebuah artikel di *wall street jurnal* dengan judul *Right Islam Versusu Wrong Islam*. Tulisan itu kemudian diterbitkan ulang di beberapa koran ternama seperti *New York Times* dan *Washington Post*, serta dimuat diratusan website penting<sup>129</sup>. Tulisan tersebut mengajak kita semua untuk secara jernih membedakan mana Islam yang benar dan mana Islam yang salah. Menurutnya, para teroris yang kearap mengatas namakan Islam adalah orang-orang yang keliru, mereka mewakili Islam yang salah. Aktifitas terorisme memiliki dampak yang signifikan terhadap masyarakat, khususnya Islam. Selain telah menyusahkan ekonomi orang banyak (akibat hengkangnya para investor misalnya), para teroris jelas-jelas sudah mencoreng wajah Islam. Kaum muslimin seharusnya menyadari bahwa apa yang dilakukan para teroris beberapa tahun terakhir telah mencemari citra Islam jauh lebih buruk dari pada yang pernah dilakukan penulis manapun.

Kaum muslimin kerap mengeluh dan mengecam sikap para orientalis yang dianggap telah mencemari citra Islam, tetapi apa yang dilakukan teroris justru berdampak jauh lebih luas ketimbang karya para orientalis. Ironisnya, belum pernah ada gerakan serius dari kaum muslimin untuk mengecam terorisme. Belum ada lembaga otoritas Islam baik di Mesir, Pakistan, Iran, Kuala Lumpur, maupun Indonesia yang mengeluarkan fatwa mengecam Osama bin Laden. Satu-satunya

---

<sup>180</sup>Akbar S. Ahmed, *Islam Sebagai Tertuduh "Kambing Hitam" di Tengah Kekerasan Global*, Terj. Agung Prihantoro (Cet. 1; Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2004), 29.

pernyataan (fatwa) semacam ini dibuat oleh sebuah organisasi Islam di Spanyol. Tampaknya, kaum muslimin memang tidak peduli dengan citra Islam dimata dunia internasional.<sup>130</sup> Sikap empati berlebihan terhadap para teroris yang mengatasnamakan Islam menunjukkan bahwa kaum muslimin memenag belum mampu membedakan apa yang disebut oleh Gus Dur dengan “Islam benar” dan “Islam salah”. Mereka sekan-akan masih bimbang mengenai apa yang dilakukan oleh para teroris itu, jangan-jangan apa yang dibuat para teroris itu ada benarnya, bukankah mereka sedang memperjuangkan Islam?

Memang tidak mudah menyamakan tindakan kriminal atas nama agama dengan tindakan kriminal umum, misalnya atas nama uang. Apalagi para teroris itu selalu menggunakan istilah-istilah yang selama ini akbrab ditelinga masyarakat seperti jihad, syahid, melawan thagut, dan *li i'laikalimatillah* (menegakkan kalimat Allah). Tetapi, kalau kaum muslimin terus menerus membela atau menaruh sikap simpati kepada para teroris, maka upaya negara menumpas terorisme dan kekerasan atas nama agama secara umum akan sia-sia, karena para teroris atau para pelaku tindakan kekerasan akan terus merasa bahwa mereka tidak sendirian, ada orang yang secara diam-diam terus mendukung dan memeberi simpati terhadap perjuangan mereka.<sup>181</sup>

Mengapa begitu banyak kaum muslimin yang mendukung atau bersimpati pada pemikiran Islam yang keras dan intoleran? Mengapa konservatisme Islam tumbuh subur di Indonesia? Di antara faktor penting yang bisa menjelaskan mengapa kecenderungan itu terjadi di Indonesia adalah sumber-sumber pemahaman Islam dan bagaimana seagian besar kaum muslimin memperoleh pemahaman tersebut.<sup>182</sup>

Kita ketahui bahwa sebagian besar kaum muslimin di Indonesia bukanlah ahli agama dalam pengertian mereka dilatih dan dididik secara intens dalam lingkungan agama. Mungkin kurang dari 2% jumlah orang Indonesia yang memiliki kemewahan untuk meneliti dan memahai ajaran agama mereka dengan benar. Yang dimaksud

<sup>181</sup>Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar Versus Islam Salah* (Cet. 1; Jakarta: Katakita, 2007), 131.

<sup>182</sup>Ibid, 177.



“dengan benar” di sini adalah mengkajinya dengan perangkat ilmiah yang objektif dan sesuai dengan standar kesarjanaan yang umum. Sebagian besar informasi keagamaan kaum muslimin di Indonesia diperoleh lewat apa yang disebut “kaki lima”, yaitu tempat-tempat yang menyajikan ajaran dan doktrin Islam secara sederhana dan instan. Islam kaki lima bisa ditemukan dalam mimbar-mimbar khutbah di Masjid, ceramah tujuh menit, kuliah keagamaan di TV dan Radio, dan tempat-tempat lain dimana informasi tentang keIslaman “diobral” secara murah dalam retorika-retorika keagamaan.

Sebagian besar orang yang datang ke Masjid atau yang mendengar ceramah-ceramah di TV atau Radio adalah orang yang tidak memiliki kewahan untuk merenung dan mencermati secara kritis apa yang dikatakan oleh para ustadz dan khatib. Selain karena mereka tidak punya perangkat ilmu untuk menilai itu, mereka juga tidak punya waktu karena disibukkan oleh hal-hal lain yang menjadi profesi mereka. Alhasil, apa yang mereka dengar dari ustadz atau khatib di “gerai-gerai kaki lima” itulah menjadi pandangan keagamaan mereka.<sup>183</sup>

#### **E. Frustrasi dan Penafsiran Ahistoris: Penyebab Kekerasan dan Radikalisme**

Sebagaimana telah dijelaskan pada bab sebelumnya bahwa penelitian ini menggunakan dua teori sebagai pisau analisis, yaitu teori Frustrasi-Agresi dan teori *Double Movement* milik Fazlur Rahman. Karenanya, pada bagian ini penulis akan mengulas dua teori tersebut, dan menjelaskan hubungannya dengan tema penelitian yang penulis lakukan.

##### 1. Teori Frustrasi-Agresi

Teori ini memandang bahwa kekerasan muncul dari dorongan (*drive*) yang ditimbulkan oleh faktor-faktor eksternal untuk menyakiti orang lain.<sup>184</sup> Teori ini mengemukakan bahwa kondisi-kondisi eksternal, terutama frustrasi mengakibatkan motif yang kuat untuk menyakiti orang lain.

---

<sup>183</sup>Ibid, 177-178.

<sup>184</sup>Feshbach “The Catharsis Hypothesis Drive and the Reduction of Agression” *Agression Behavior* (1984), 91.

Gagasan bahwa frustrasi bisa mengarahkan individu kepada kekerasan pertama kali dikemukakan oleh Dollard-Miller dan kolega-koleganya. Yang dimaksud dengan frustrasi adalah situasi dimana individu terhambat atau gagal dalam usaha mencapai tujuan tertentu yang diinginkannya, atau mengalami hambatan untuk bebas bertindak dalam rangka mencapai tujuan, atau adanya kondisi lingkungan yang tidak menyenangkan. Terhambatnya upaya mencapai tujuan atau adanya kondisi lingkungan yang tidak menyenangkan, kerap menjadi penyebab terjadinya kekerasan. Ketika seorang calon legislator (caleg) gagal, ia akan merasa sedih, marah, bahkan depresi. Dalam keadaan seperti itu, besar kemungkinan ia akan mengambil tindakan-tindakan yang bernuansa kekerasan, seperti penyerang terhadap orang lain. Kekerasan memang tidak selalu muncul karena frustrasi, namun frustrasi dapat menimbulkan kekerasan jika penyebab frustrasi dianggap tidak sah atau tidak dibenarkan.<sup>185</sup>

Penelitian untuk menguji hipotesis pengaruh frustrasi terhadap kekerasan yang telah sering dilakukan. Kulik dan Brown melakukan penelitian eksperimental dengan menggunakan frustrasi yang di sebabkan oleh tidak terpenuhinya pengharapan. Kulik dan Brown menceritakan kepada para subjeknya bahwa mereka bisa mendapat uang dengan meminta uang itu kepada para donatur melalui telepon. Satu kelompok subjek yang lainnya di beri tahu bahwa subjek-subjek terdahulu telah berhasil mendapat uang dari para donatur, sedangkan satu kelompok subjek yang lainnya diberi tahu bahwa subjek-subjek terdahulu kurang berhasil dalam usaha mendapat uang melalui telepon. Melalui pemberitahuan-pemberitahuan tersebut, terbentuk dua taraf pengharapan yang berbeda. Para subjek kemudian menelepon para donatur yang terdiri atas rekan-rekan peneliti, yang telah diinstruksikan untuk tidak memberikan uang kepada para subjek. Kulik dan Brown mengamati bahwa para subjek yang taraf pengharapannya tinggi menunjukkan tingkah laku yang lebih agresif dibanding dengan subjek-subjek yang

---

<sup>185</sup>Tim Penulis Fakultas Psikologi UI, *Psikologi Sosial*, Edisi II (Jakarta: Salemba Humanika, 2018), 189.

taraf pengharapannya rendah ketika mereka menemukan kenyataan bahwa para donatur tidak bersedia memberikan uang kepada mereka.<sup>186</sup>

Penulis menilai bahwa hal sama terjadi pada Qūṭb, yakni pemikirannya yang terkesan ekstrim dan radikal disebabkan oleh frustrasi akibat kondisi lingkungan yang tidak menyenangkan, penjara dan penyiksaan yang dialaminya. Sebagaimana dinyatakan Sagiv, Qūṭb memulai karirnya sebagai seorang pengarang dan jurnalis sekuler.<sup>187</sup> Namun Qūṭb mengalami perubahan sekitar tahun 1949 saat ia mendapat tugas ke Amerika untuk memperdalam pengetahuannya dibidang pendidikan selama dua tahun. Perubahan tersebut bermula ketika di Amerika, Qūṭb mendapati dan menyaksikan pers Amerika memberikan dukungan yang begitu besar terhadap Israel. Hal ini menimbulkan kepahitan pada diri Qūṭb dan tidak dapat disembunyikan untuk selama-lamanya.<sup>188</sup>

Qūṭb kembali dari Amerika saat berkembangnya krisis politik di Mesir yang kemudian menyebabkan terjadinya kudeta militer pada Juli 1952. Qūṭb menjadi sangat anti terhadap Amerika dan Barat. Ia kemudian menjadi salah seorang pendukung pemberontakan Naser, namun akhirnya Qūṭb berbalik menentang Naser ketika ia mulai menyiksa orang-orang *Ikhwān al-Muslimīn*.<sup>189</sup> Melalui pengaruh karya-karya pemikir Islam dari Pakistan, al-Maududi, Qūṭb menjadi lebih ekstrim sampai pada tingkat mengutuk masyarakat secara kesusluruhan dengan menyebutnya jahiliyah. Secara terbuka dan jujur, ia menyerukan perlunya perubahan radikal dalam kehidupan Islam.<sup>190</sup>

Ketika terjadi revolusi pada bulan Juli tahun 1952, Qūṭb bersama tokoh-tokoh pergerakan lainnya, termasuk tokoh-toko *Ikhwān al-Muslimīn* saling berbaur

---

<sup>186</sup>J. Kulik dan R. Brown, "Frustration, Attribution, and Aggression" *Journal of Experimental and Social Psychology* (1979), 83.

<sup>187</sup>Heri Junaidi, *Sistem Ekonomi Sayyid Qūṭb; Kajian Tematik Tafsir fī Zilāl al-Qur'ān*(Cet.1; Palembang: NoerFikri Offset, 2020), 15.

<sup>188</sup>Ibid., 15-16.

<sup>189</sup>Lihat pertarungan kelompok *Ikhwān al-Muslimīn* dalam kancah perpolitikan dalam Johannes Den Heijer dan Syamsul Anwar, *Islam, Negara, dan Hukum* (Jakarta: INIS, 1993), 6-12.

<sup>190</sup>Heri Junaidi, *Sistem Ekonomi Sayyid Qūṭb*, 16.

dengan kekuatan oposisi nasional lainnya untuk melawan kebijakan-kebijakan kepemilikan yang berlaku, sistem monopoli, dan kapitalisme.<sup>191</sup> Pada momen perjuangan revolusi inilah, Qutb sangat tertarik dengan pandangan dan ideologi *Ikhwān al-Muslimīn*. Salah satu hal yang membuat Qutb sangat tertarik dengan *Ikhwān al-Muslimīn* adalah upaya kelompok ini menegakan syariat Islam melalui dekonstruksi hukum yang berlaku pada saat itu. Yaitu perombakan hukum berdasarkan *west constitution* ke dalam hukum Islam, baik di lapangan perdata, pidana, dan bidang hukum lainnya.<sup>192</sup> Karena itu, pada tahun berikutnya, yakni tahun 1953, Qutb bergabung dengan gerakan *Ikhwān al-Muslimīn*.

Sementara dipihak pemerintah Mesir yang berkuasa saat itu, melakukan berbagai kebijakan dalam mengantisipasi gerakan radikal *Ikhwān al-Muslimīn*. Di antara upaya yang dilakukan adalah; a) menggunakan aparat keamanan untuk menindak tegas seluruh jama'ah *Ikhwān al-Muslimīn*,<sup>193</sup> b) melakukan propaganda ideologis melalui media masa pemerintah, c) menggunakan agama secara ideologis untuk membenaran terhadap pemerintah dan berbagai kebijakannya melalui pemungisian lembaga-lembaga keagamaan resmi.<sup>194</sup>

Peristiwa revolusi ini membuat sejumlah tokoh *Ikhwān al-Muslimīn* ditahan, terutama pasca percobaan pembunuhan pada presiden Mesir, Jendral Gamal Abd. Naser. Sekitar Mei 1955, Qutb menjadi salah satu tokoh yang ditangkap dengan alasan makar, dan dijatuhi hukuman 15 tahun kerja keras oleh pengadilan rakyat tanggal 13 Juli 1955.<sup>195</sup> Sejak itu, perjalanan dari penjara ke penjara mewarnai perjalan hidup Qutb. melalui jeruji besi tersebut, ia menulis buku-buku yang kemudian menjadi bahan kajian sampai sekarang. Akhirnya pada tanggal 21 Agustus

<sup>191</sup>Ibid., 19.

<sup>192</sup>Lihat Abbas Sisi, *Ḥasan al-Bannā; Mawāqifuhu fī al-Da'wah wa al-Tarbiyyah* (Alexandria: t.p., 1978), 41-45.

<sup>193</sup>Sampai tahun 1965, Pemerintah telah mengukum mati sejumlah pemimpin *Ikhwān al-Muslimīn* termasuk di dalamnya Ḥasan al-Bannā.

<sup>194</sup>Johannes Den Hejer dan Syamsul Anwar, *Islam, Negara*, 7.

<sup>195</sup>Muhammad Khirzin, *Jihad Menurut Sayyid Qutb dalam Tafsir fiZilāl al-Qur'ān* (Jakarta: Intermedia, 2001), 38-40.

1966, Qutb dijatuhi vonis eksekusi mati. Pada tanggal 29 Agustus 1966, Qutb akhirnya meninggal dunia setelah menjalani hukuman gantung.<sup>196</sup>

## 2. Teori *Double Movement*

Abou el-Fadl dalam bukunya yang berjudul *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, ia menjeaskan bahwa pembacaan ideologis yang berujung kepada otoritarianisme<sup>197</sup> bahkan radikalisme dalam interpretasi al-Qur'an dan hadis, kebanyakan disebabkan oleh pendekatan yang digunakan bersifat ahistoris. Jadi, teks dipaksa untuk tunduk pada ideologi penafsir dengan mengabaikan aspek historis teks tersebut, sehingga dampak yang ditimbulkan adalah bias penafsir yang menggantikan teks.<sup>198</sup>

Sebuah penafsiran, baik klasik maupun kontemporer, sangat membutuhkan aspek historisitas al-Qur'an ketika proses penafsiran itu berjalan. Yang dimaksud dengan historisitas al-Qur'an di sini adalah latar belakang sejarah yang melingkupi turunnya al-Qur'an. Adapun historisitas penafsiran, tidak hanya mencakup latar belakang sejarah yang melingkupi turunnya al-Qur'an, melainkan juga situasi saat ditafsirkan, yang kemudian disebut aspek sosio-historis.<sup>199</sup>

Historisitas ataupun sejarah, menurut Ibn Khaldun sebagaimana dikutip oleh Noeroezzaman Shiddiqi, bukanlah sekedar cerita masa lalu, melainkan upaya melibatkan spekulasi dan upaya untuk menemukan kebenaran, eksplanasi kritis tentang sebab dan genesis kebenaran sesuatu serta kedalaman pengetahuan tentang "bagaimana" dan "mengapa" mengenai peristiwa-peristiwa. Dengan kata lain, tugas sejarawan adalah "menyeleksi fakta dan penyebab-penyebabnya". Maka pengetahuan

---

<sup>196</sup>Heri Junaidi, *Sistem Ekonomi Sayyid Qutb*, 20-21.

<sup>197</sup>Otoritarianisme yang dimaksud oleh Abou el-Fadl adalah tindakan dari orang-orang yang menggunakan simbolisme dari komunitas interpretasi hukum tertentu untuk mendukung argumen mereka. Singkatnya, mereka menggunakan seperangkat bentuk-bentuk simbolis yang mengebiri otoritas budaya hukum demi melayani kepentingan sipelaku. Lihat Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 160.

<sup>198</sup>Ibid., 154. Terdapat juga dalam Hujair Sanaky, "Gagasan Khaled Abou el-Fadl Tentang Problem Otoritarianisme Tafsir Agama" al-Mawarid, edisi XVI (2005), 234.

<sup>199</sup>Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an, Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), 117.

sejarah tidak hanya menyeleksi fakta-fakta apakah ia asli atau bukan? Tetepai juga meneliti penyebab-penyebab terjadinya suatu peristiwa. Apabila dikaitkan dengan al-Qur'an, maka yang diperlukan adalah penyebab turunnya al-Qur'an (*abāb al-nuzūl*), sebagai jalan untuk memahami dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.<sup>200</sup> Karena itu, *asbāb al-nuzūl* diakui oleh penafsir klasik maupun kontemporer sebagai bagian penting dalam kajian tafsir.

Fazlur Rahman, dalam metode gerak ganda miliknya, menjadikan ilmu *asbāb al-nuzūl* sebagai salah satu instrumen penting di dalamnya. Abdul Mustaqim mengatakan bahwa pendekatan sosio-historis Rahman sebenarnya adalah pengembangan dari pendekatan *asbāb al-nuzūl* yang ada dalam tradisi klasik. Hanya saja, *asbāb al-nuzūl* dalam tradisi klasik kebanyakan hanya dijadikan sebagai informasi bagi kasus-kasus yang berhubungan dengan riwayat, maka dalam tradisi kontemporer, *asbāb al-nuzūl* selain dikaitkan dengan masa lalu, juga dihubungkan dengan masa kini. Karena itu, Fazlur Rahman mendefinisikan aspek historis al-Qur'an tidak hanya mencakup *asbāb al-nuzūl* yang bersifat mikro, tetapi juga mencakup lingkungan masyarakat Arab pada saat al-Qur'an diturunkan (aspek makro).<sup>201</sup>

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa dalam membaca sebuah teks secara umum atau al-Qur'an secara khusus, aspek historis sangat urgen untuk diketahui. Pasalnya ia dapat membantu para peneliti dalam menggali makna sebuah teks untuk kemudian diaktualisasikan pada masa kini. Inilah yang menjadi dasar bagi sebagian besar penafsir kontemporer, termasuk Fazlur Rahman.

Inti dari teori yang ditawarkan Fazlur Rahman ini terletak pada apa yang disebut sebagai gerak ganda (*double movement*), yakni proses penafsiran yang ditempuh melalui dua gerakan (langkah), dari situasi sekarang ke masa al-Qur'an diturunkan dan kembali ke masa kini.<sup>202</sup> Gerakan pertama terdiri dari dua tahap.

<sup>200</sup>Noeroezaman Shiddiqi, *Sejarah: Pisau Bedah Ilmu Keislaman dalam Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1990), 69-70.

<sup>201</sup>Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Jogjakarta: LKiS, 2012), 182-186.

<sup>202</sup>Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, Terj. Ahsin Muhammad (Cet. 2; Bandung: Psutaka, 1995), 6.



*Pertama*) seorang penafsir harus memahami sistem al-Qur'an dengan mempelajari situasi historis atau problem yang mengitari teks, baik yang bersifat spesifik maupun general (Fazlur Rahman, menyebutnya dengan situasi makro: agama, sosial, adat, institusi, dan perilaku).<sup>203</sup> *Kedua*) melakukan generalisasi jawaban al-Qur'an terhadap situasi spesifik menjadi statemen moral-sosial yang bersifat general (keadilan, persamaan, kebebasan). Statemen moral-sosial ini kemudian disaring dari teks yang bersifat spesifik dengan mempertimbangkan sepenuhnya latar belakang sosio-historis teks, latar belakang inilah yang disebut dengan rasio legis dari ayat al-Qur'an.

Fazlur Rahman sangat menekankan pada pemahaman al-Qur'an secara utuh. Ia mengkritik penafsiran al-Qur'an yang selama ini memakai pendekatan yang bersifat atomistik dan mengabaikan kesatuan pesan al-Qur'an. Menurutnya, al-Qur'an memiliki pandangan dunia yang konkrit dan bersifat koheren (tidak ada paradoks di dalamnya), jika al-Qur'an dipahami secara utuh. Dalam konteks teori ini, pemahaman secara utuh dilakukan lewat studi terhadap situasi makro pewahyuan masyarakat Arab serta nalar generalisasi untuk menangkap pesan moral teks yang menjadi tujuan pewahyuan.

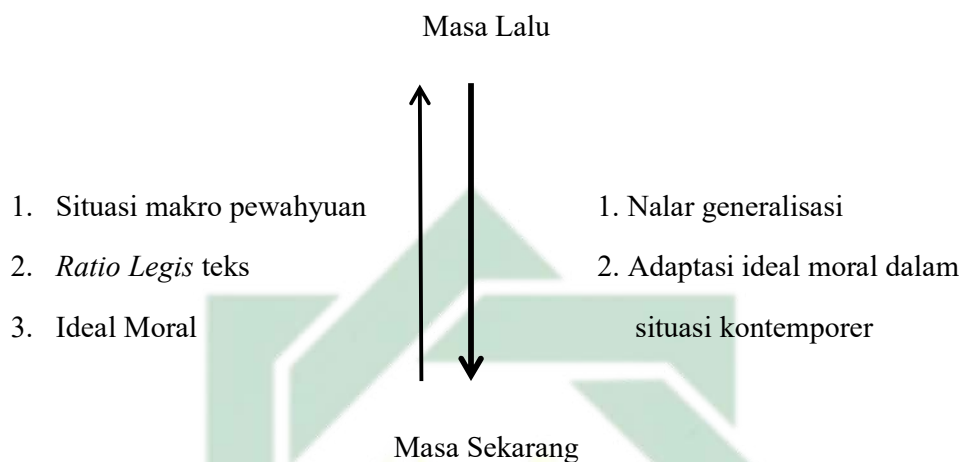
Gerakan kedua adalah dari situasi pewahyuan ke situasi kontemporer. Fazlur Rahman menyatakan: "*The second is to be from this general view to the specific that is to be formulated and realized now. That is, the general has to be embodied in the present concrete socio-historical context*".<sup>204</sup> Prinsip-prinsip universal (keadilan, persamaan, dan lainnya) yang digali dari teks-teks yang bersifat spesifik harus diadaptasikan dalam konteks sosio-historis masyarakat muslim kontemporer. Dalam konteks ini, pengetahuan terhadap masa lalu saja belum cukup, akan tetapi juga dibutuhkan studi secara mendalam mengenai situasi kontemporer dan analisis terhadap semua unsur terkait. Dengan model ini bisa ditetapkan skala prioritas dan diimplementasikan nilai-nilai al-Qur'an secara segar. Fazlur Rahman menegaskan

---

<sup>203</sup>Fazlur Rahman, *Major themes of the Qur'an* (Chicago: the University of Chicago, 2009), 150.

<sup>204</sup>Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, 7.

bahwa jika teori penafsiran *double movement* dapat diterapkan secara sukses, segala perintah dan petunjuk al-Qur'an bisa hidup kembali dan bersifat efektif.<sup>205</sup>



Dari teori di atas bisa dipahami bahwa Fazlur Rahman melihat penafsiran teks hukum yang bersifat atomistik dan literalistik sudah tidak relevan lagi. *Double Movement* menunjuk pada bagaimana memahami teks hukum secara holistik dengan memisahkan normatifitas hukum dan historisitas hukum

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

<sup>205</sup>Abid Rohmanu, "Fazlur Rahman dan Teori Penafsiran Double Movement"  
<http://repository.iainponorogo.ac.id/521/>, diakses tanggal 19 Desember 2021.

## BAB III

### SAYYID QUṬB DAN KARYA TAFSIRNYA

#### A. BIOGRAFI SAYYID QUṬB

##### 1. Kelahiran

Nama asli beliau adalah Sayyid Quṭb ibn Ibrahīm Ḥusain al-Shādhifī.<sup>206</sup> Quṭb kecil lahir di *Mūshah*, Provinsi Ashūṭ, Mesir pada 9 Oktober 1906.<sup>207</sup> Kekeknya yang ke enam bernama al-Fakir Abdullah, datang dari India ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji. Setelah itu ia meninggalkan Mekah menuju dataran tinggi Mesir. Ia merasa takjub atas daerah *Mūshah* dengan pemandangan, kebun-kebun serta kesuburannya. Maka akhirnya ia pun tinggal di sana. Kelak di antara anak keturunnya adalah Sayyid Quṭb.<sup>208</sup> Dilihat dari silsilah jalur ayahnya, dalam diri Quṭb mengalir darah India karena kakeknya tersebut memang berasal dari India.<sup>209</sup>

Quṭb terlahir dalam keluarga yang religius, berpendidikan dan aktif dalam kegiatan-kegiatan politik. Ayahnya al-Haj Quṭb bin Ibrahim, selain gemar menuntut ilmu, juga aktif dalam gerakan politik di Mesir. Ayah Quṭb juga merupakan pengelola majalah *al-liwā'* sebagai salah satu majalah yang berkembang pada saat itu.<sup>210</sup> Ibu Quṭb, Sayyidah Nafaṣ Quṭb, adalah wanita berpendidikan yang terlahir dalam keluarga yang kaya, selain juga dididik oleh ayahnya yang notabene berasal dari Universitas al-Azhar.<sup>211</sup>

<sup>206</sup>Muḥamad ‘Alī Iyāzī, *Al-Mufasssīrūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum* (Jilid II; Teheran: Muassasah al-Ṭaba’ah wa al-Naṣr, 1387), 877.

<sup>207</sup>Abdul Mustaqim, *Studi Al-Qur’an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), 111. Terdapat juga dalam Amirullah Kandu, *Ensiklopedia Dunia Islam Dari Masa Nabi Adam a.s Sampai Dengan Abad Modern* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2010), 670. Lihat juga Fahd bin ‘Abd al-Raḥman bin Sulaimān al-Rūmī, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qur’ān al-Rābi’ ‘Ashr* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1997), 990.

<sup>208</sup>Ṣalāḥ ‘Abdul Fatāḥ al-Khālīdī, *Madkhal Ilā Zilāl al-Qur’ān*, Terj. Salafuddin Abu Sayyid (Surakarta: Era Intermedia, 2001), 23.

<sup>209</sup>Ibid., 50.

<sup>210</sup>Nuaim Hidayat, *Sayyid Quṭb: Biografi dan Kejernihan Pemikirannya* (Jakarta: Perspektif, 2005), 15-16.

<sup>211</sup>AB. Rahman dkk., “The Influence of al-Aqqād and Dīwān School of Poetry on Sayyid Quṭb’s Writings”, *International Journal of Humanities and Social Science*, No. 8, Vol. 1 (Juli 2008), 158.

Qutb dikenal memiliki bentuk tubuh yang kecil, kulitnya hitam, dan bicaranya lembut. Oleh teman-teman sezamannya, ia dikenal sangat sensitif, serius, dan mengutamakan persoalan tanpa rasa humor.<sup>212</sup> Qutb muda adalah sosok yang dianggap memiliki kecerdasan di atas rata-rata, hal tersebut dibuktikan ketika pada usia sepuluh tahun ia telah berhasil menghafal al-Qur'an.<sup>213</sup> Masa kanak-kanak Qutb dihabiskan untuk al-Qur'an dan pendalaman terhadap ilmu-ilmu al-Qur'an. Ia juga sering terlibat dalam beberapa lomba hafalan al-Qur'an yang diselenggarakan di *Mūshah*.<sup>214</sup>

Qutb merupakan anak ke lima dari enam bersaudara. Saudaranya yang pertama bernama Nafisah, ia lebih tua tiga tahun dari Qutb. Saudara kedua dan ketiga Qutb meninggal ketika masih kecil sebelum mencapai usia dua tahun. Saudara keempatnya bernama Aminah, seorang penulis dalam bidang kesusatraan. Ia pernah menulis sebuah buku dan telah diterbitkan berjudul *fi Tayyār al-Ḥayāh* (dalam arus kehidupan), dan *fi Tarīq* (di jalan). Lalu putra kelima adalah Qutb sendiri, dan keenam adiknya yang bernama Muḥammad, adalah seorang sarjana sastra Universitas Kairo yang juga penulis sajak, esai, refleksi, cerpen, hingga studi ke-Islaman. Salah satu karyanya adalah *Jāhiliyyah al-Qarn al-'Ishrīn*.<sup>215</sup>

## 2. Pendidikan dan Karir

Qutb mulai bersekolah di daerah asalnya selama empat tahun dan telah mampu menghafal al-Qur'an pada usia sepuluh tahun. Menyadari bahwa Qutb merupakan anak yang berbakat, kedua orang tuanya segera mengirim Qutb muda untuk pindah ke Halwan dan tinggal bersama pamannya yang bernama Aḥmad Ḥusain 'Uthmān yang merupakan seorang jurnalis. Qutb memperoleh kesempatan masuk ke *Tajhīziyyah Dār al-'Ulūm* atau sekolah persiapan untuk masuk ke *Dār al-'Ulūm* yang sekarang bernama Universitas al-Azhar Kairo.

<sup>212</sup>Majdi Faḍḍallah, *Ma' Sayyid Qutb fi Fikrihī al-Siyāsah wa al-Dīn* (Beirut: Dār al-Da'wah, 1989), 2.

<sup>213</sup>Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufassir al-Qur'an dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Kaukaba, 2013), 143.

<sup>214</sup>Muḥamad 'Alī Iyāzī, *Al-Mufassirūn*, 18.

<sup>215</sup>M. Fajrul Munawir, "Relevansi Pemikiran Sayyid Qutb Tentang Tafsir Jahiliyah Bagi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat Islam Kontemporer", *Jurnal Dakwah*, Vol. XI, No. 1 (2011), 78-79.

Pada saat duduk dibangku kuliah<sup>216</sup>, Qūṭb konsentrasi pada beberapailmu modern dan kesusastraan. Pemikiran Qūṭb banyak diinspirasi oleh Abbās Maḥmūd al-Aqqād yang mana pemikirannya mengarah pada pendekatan ke baratan. Qūṭb memulai kuliah di *Dār al-‘Ulūm* tahun 1929 dan memperoleh gelar sarjana dalam bidang sastra sekaligus gelar diploma dalam bidang pendidikan pada tahun 1933. Pendidikan dalam bidang sastra inilah yang kelak menjadikan Qūṭb sebagai seorang sastrawan, di samping beliau juga merupakan seorang pemikir. Hal ini dapat dilihat dari karya-karyanya yang banyak diwarnai dengan gaya bahasa dan sastra.

Begitu lulus kuliah, Qūṭb langsung diangkat menjadi dosen di *Dār al-‘Ulūm* tempatnya menimba ilmu. Sehari-hari Qūṭb banyak berinteraksi dengan buku-buku dari Barat. Qūṭb merupakan pengagum barat sama seperti para intelektual muda lainnya pada masa itu.<sup>217</sup> Selain menjadi tenaga pengajar, Qūṭb juga bekerja sebagai pengawas sekolah pada Departemen Pendidikan.<sup>218</sup> Pada waktu bekerja di Departemen Pendidikan, beliau mendapatkan kesempatan belajar ke Amerika untuk kuliah di *Wilson Teacher College* dan *Stanford University*. Berkat ketekunannya, Qūṭb berhasil menyelesaikan pendidikan di Amerika dan memperoleh gelar M.A. dibidang pendidikan.

Sepulangnya dari Amerika, Qūṭb ditunjuk sebagai pembantu inspektorat pada kantor Kementerian Pendidikan, yang waktu itu dikepalai oleh Menteri Pendidikan, Ismā’īl al-Qubbanī. Tanggal 22 Oktober 1951, Qūṭb dipindahkan ke Dinas Pendidikan Kota Kairo Selatan. Namun, dikembalikan ke kementerian pada tanggal 17 April 1952 dan bekerja sebagai asisten pemilik pada bagian penelitian teknis dan

---

<sup>216</sup>Pada saat kuliah di *Dār al-‘Ulūm*, ayah Qūṭb meninggal dunia, dan selang beberapa tahun kemudian pada tahun 1941, ibunya juga meninggal dunia. Lihat Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufassir al-Qur’an*, 144.

<sup>217</sup>Nuaim Hidayat, *Sayyid Qūṭb*, 17.

<sup>218</sup>Heri Junaidi, *Sistem Ekonomi Sayyid Qūṭb: Kajian Tematik Tafsir fi Zilāl al-Qur’ān* (Cet. 1; Palembang: NoerFikri Offset, 2020), 14. Lihat juga Eva Y.N., dkk., *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern* (Bandung: Mizan, 2001), 70.

proyek. Akhirnya, Qūṭb mengajukan pengunduran diri pada tanggal 18 November 1952.<sup>219</sup>

Qūṭb merupakan seorang penulis produktif, baik dibidang sastra maupun keislaman, tokoh pemikiran Islam terkemuka dan ideolog perjuangan muslim terdepan abad ke-20.<sup>220</sup> Hal ini pula yang menjadi alasan kenapa penulis memilih Qūṭb sebagai obyek dalam penelitian ini. Ada beberapa yang menunjukkan bahwa Qūṭb menjadi penting untuk dikaji, di antaranya; *Pertama*) setelah sekian lama dunia intelektual Mesir tidak karuan, terutama ketika Mesir di selimuti oleh sekularisme selama pertengahan Perang Dunia Kedua, Qūṭb datang melakukan rekonstruksi sebuah sistem ajaran yang rumit lagi komprehensif dari sudut pandang Islam mengenai berbagai isu dan problem yang menyelimuti dunia Arab dan masyarakat muslim. *Kedua*, tema-tema yang menjadi bahan pemikiran yang dibangun oleh Qūṭb telah dan masih menjadi kajian aktual bagi kaum intelektual kontemporer. *Ketiga*, isu-isu yang dibahas Qūṭb dalam ajarannya menjadi inspirasi bagi banyak kelompok muslim radikal, terutama di Mesir tahun 70-an.<sup>221</sup>

### 3. Pemikiran Sayyid Qūṭb

Tahun 1948-1950, Qūṭb mendapat tugas belajar metode pendidikan Barat di Amerika.<sup>222</sup> Ia masuk dua universitas sekaligus, yakni *University of Northern Colorado's Teachers College* dan *Standfort University*. Dari kedua universitas tersebut ia meraih gelar MA. Selain ke Amerika, ia juga berkunjung ke Swiss, Inggris dan Italia.<sup>223</sup> Pada masa-masa ini, Qūṭb masih menjalin keakraban dengan pemerintah. Padahal, masa-masa antara tahun 1945-1952 (Pasca perang dunia II), Mesir dalam keadaan carut-marut disebabkan ketidak mampuan penguasa mencapai

<sup>219</sup>Ṣalāh ‘Abdul Fatāh al-Khālīdī, *Sayyid Qūṭb min al-Milād ilā al-Istishhād*, Terj. Misran (Yogyakarta: Pro-U Media, 2011), 90.

<sup>220</sup>Sayyed Khatab, “Arabism and Islamism in Sayyid Qūṭb’s Thought on Nasionalism” *the Muslim World* 94, No. 2 (2004), 217.

<sup>221</sup>Ibid.

<sup>222</sup>Muḥammad Sayyid al-Wakil, *Pergerakan Islam Terbesar Abad ke 14 H: Studi Analisis terhadap Gerakan Ikhwān al-Muslimin*, terj. Fachrudin (Bandung: Syaamil Press, 2001), 41.

<sup>223</sup>Ibid., 41.



kesepakatan untuk merevisi atau menghapus perjanjian 1936 antara Mesir dengan Inggris. Pada masa tersebut, terjadi demonstrasi diseluruh lapisan masyarakat. Bahkan sejumlah pembunuhan terjadi kepada beberapa tokoh, di antaranya Aḥmad Māhir (Perdana Menteri tahun 1945), Amīn ‘Uthmān (tokoh Wafdi pendukung Inggris), Salim Zaki (Kepala Kepolisian Kairo), dan Nuqrashi (Perdana Menteri tahun 1949). Tempat-tempat umum pun tidak luput jadi sasaran teror dan perusakan, seperti pengeboman yang terjadi di bioskop Metro (Mei 1947), pemukiman Yahudi (1948) dan pusat perbelanjaan di Kairo (1948).<sup>224</sup>

Perjalanannya ke Amerika telah menumbuhkan kesadaran dan semangat Islami yang sebenarnya, terutama sesudah Qūṭb melihat bangsa Amerika berpesta pora atas meninggallnya Ḥasan al-Bannā pada awal tahun 1949. Qūṭb sendiri pernah ditemui wanita-wanita penggoda ketika berada di kapal Amerika. Pengalaman tersebut memunculkan kesan yang kuat dibenak Qūṭb, hingga memunculkan semacam rasa kecewa terhadap realitas peradaban Barat yang selama ini ia kagumi.<sup>225</sup> Dari pengalamannya itu, ia sampai pada kesimpulan bahwa kenyataan demikian disebabkan peradaban Barat dibangun atas dasar materialisme, bukan ketuhanan.<sup>226</sup> Hasil studi dan pengalamannya di Amerika, membuat Qūṭb memahami problem-problem sosial kemasyarakatan yang ditimbulkan oleh paham materialisme yang gersang akan paham ketuhanan. Ketika kembali ke Mesir, Qūṭb semakin yakin bahwa Islam-lah yang sanggup menyelamatkan manusia dari paham materialisme sehingga terlepas dari cengkraman materi yang tak pernah terpuaskan. Lebih dari pada itu, Qūṭb semakin muak setelah ia menyaksikan berbagai pemberitaan dan juga film yang anti Arab, melecehkan kaum Muslim dan pro-Yahudi.<sup>227</sup>

---

<sup>224</sup>A. Rizqan Khamami, “Sayyid Qutub dan Perubahan Islamisnya”, Jurnal *Kontemplasi*, Vol. 7, No. 2 (November 2010), 173-174.

<sup>225</sup>Nuaim Hidayat, *Sayyid Qutb*, 42.

<sup>226</sup>Ibid, 43

<sup>227</sup>John L. Esposito, *Unholy War: Teror atas Nama Islam*, terj. Syafrudin Hasani (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2003), 69.

Berbagai rangkaian peristiwa yang ia saksikan ketika berada di Barat, telah mengubah arah pemikiran Qūṭb, dari yang awalnya sekuler menjadi seorang yang mati-matian membela Islam melalui pergerakan *Ikhwān al-Muslimīn*. Tahun 1951, Qūṭb terpilih menjadi anggota panitia pelaksanaan dan memimpin bagian dakwah. Dengan posisinya tersebut, Qūṭb menghadiri berbagai konferensi di Yordania dan Suriah di mana ia sering berceramah dan menekankan pentingnya akhlak sebagai prasyarat kebangkitan umat.<sup>228</sup>

Pada periode 1940-an, Qūṭb mengembangkan gagasan mengenai perlunya revolusi total. Qūṭb kembali dari Amerika saat Mesir sedang mengalami krisis politik yang kemudian menyebabkan terjadinya kudeta militer pada tahun 1952. Qūṭb menjadi sangat anti terhadap Barat dan Amerika. Ia bahkan menjadi salah seorang pendukung pemberontakan Nasser, namun pada akhirnya ia berbalik menentang Nasser ketika ia mulai menyiksa orang-orang *Ikhwān al-Muslimīn*.<sup>229</sup>

Konflik antara Nasser dan *Ikhwān al-Muslimīn* kian memuncak setelah secara diam-diam Nasser merencanakan niat jahat terhadap *Ikhwān al-Muslimīn*. Pada tanggal 15 Januari 1954, tepat pukul satu kurang seperempat malam, dewan pimpinan revolusi mengeluarkan keputusan untuk membubarkan *Ikhwān al-Muslimīn*. Kelompok ini dianggap sebagai partai politik, karena itu pemerintah dapat membubarkannya dengan undang-undang parpol yang berlaku.<sup>230</sup> Pemerintah membeberkan keputusan itu panjang lebar melalui radio dan dimuat di koran-koran. Dalam keputusan tersebut, disebutkan bahwa *Ikhwān al-Muslimīn* telah melakukan kegiatan-kegiatan yang membahayakan, memecah-belah bangsa, mengancam keamanan, bahkan *Ikhwān al-Muslimīn* dituduh memiliki hubungan dan berkonspirasi dengan Inggris dalam memusuhi negara.<sup>231</sup>

---

<sup>228</sup>Ichtiar Baru Van Hoeve, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ihtiyar Baru Van Hoeve, t.t.), 145.

<sup>229</sup>Lihat Johannes Den Heijer dan Syamsul Anwar, *Islam, Negara, dan Hukum* (Jakarta: INIS, 1993), 6-12.

<sup>230</sup>Ṣalāḥ ‘Abdul Fatāḥ al-Khālīdī, *Sayyid Qūṭb min al-Milād*, 231.

<sup>231</sup>Ibid.

Setelah dihancurkannya gerakan Ikhwān al-Muslimīn<sup>232</sup> yang notabene merupakan benteng masyarakat Mesir dalam menyaring ide-ide yang menyesatkan, kondisi Mesir pada tahun 1954 mulai terkontaminasi berbagai ide “mengerikan” yang bertentangan dengan ajaran agama dan mengarah pada dekadensi moral yang hebat. Qūṭb menggambarkan bahwa peristiwa itu erat berkaitan dengan rencana zionisme dan salibisme-imperialisme dalam menghancurkan nilai-nilai dasar manusiawi. Ia khawatir apabila ideologi dan akhlak masyarakat telah hancur, maka jutaan masyarakat akan menjadi seperti buih yang tidak dapat melawan arus, meskipun mereka unggul secara kuantitas.<sup>233</sup>

Sebagai bagian dari komitmen untuk membantu masyarakat terbebas dari berbagai masalah sosial dan ekonomi<sup>234</sup>, Qūṭb bersama *Ikhwān al-Muslimīn* melakukan berbagai kegiatan yang dilandasi oleh paham Islami, seperti pendidikan ideologi (*al-tarbiyah al-aqaidiyah*), pendidikan spiritual (*al-tarbiyah al-ruhaniyah*), pendidikan akhlak (*al-tarbiyah al-khuluqiyah*), pendidikan sosial (*al-tarbiyah al-ijtimaiyah*), pendidikan Intelektual (*al-tarbiyah al-aqliyyah*), pendidikan politik (*al-tarbiyah al-siyasah*), dan pendidikan olahraga.<sup>235</sup>

*Ikhwān al-Muslimīn* berusaha menghilangkan sekularisme dan mengembalikan Mesir kepada al-Qur’an sebagai pedoman dasar aturan kehidupan keluarga,

<sup>232</sup>Pada bulan Juli 1954, Qūṭb menjadi pemimpin redaksi harian *Ikhwān al-Muslimīn*. Akan tetapi, baru berjalan dua bulan, harian itu kemudian ditutup atas perintah Presiden Mesir Kolonel Gamal Abdul Naser karena mengancam perjanjian Mesir-Inggris 7 Juli 1954. Lihat Sayyid Qūṭb, *Tafsir fi Zilal al-Qur’an*, Terj., juz. 12, 386.

<sup>233</sup>Lihat Muhammad Chirzin, *Jihad Menurut Sayyid Qūṭb dalam Tafsir fi Zilal al-Qur’an* (Solo: Intermedia, 2001), 32. Lihat juga Mhd. Syahnan, “Notes on the Origin and Methods of the fi Zilal al-Qur’an of Sayyid Qūṭb,” *Dinamika Ilmu*, Vol. 2, No. 3 (December 2001), 75-89.

<sup>234</sup>Berdirnya *Ikhwān al-Muslimīn* dilatar belakangi oleh masalah sosial ekonomi yang dihadapi masyarakat Mesir, serta kuatnya dominasi asing dalam mengeksploitasi perekonomian Mesir ketika itu. Orang-orang Eropa menjadi manajer perusahaan Terusan Suez dan menikmati kehidupan yang mewah, sementara orang Mesir sendiri tinggal di tempat menyedihkan. Berdasarkan realitas ini, Ḥasan al-Bannā sang penggagas ide pembentukan *Ikhwān al-Muslimīn*, tegerak untuk memberikan pencerahan dan menyadarkan masyarakat atas masalah yang sedang dihadapi. Lihat M. Zahid, *The Muslim Brotherhood Egypt's Succession Crisis: the Political of Liberalitation and Reform In the Middle East* (London: I.B Touris Publisher, 2010), 60-61. Lihat juga Ḥasan al-Bannā, *Mudhākarāt al-Da’wah wa al-Dā’iyah li al-Imām al-Syahīd Ḥasan al-Bannā* (Kairo: Dār al-Tauzī’ wa al-Nashr al-Islāmiyah, 1966), 92.

<sup>235</sup>Abd al-Monein Said Aly and Manfred W. Wenner, “Modern Islamic Reform Movements: The Brotherhood in Contemporary Egypt” *Middle East Journal*, Vol. 36, Issue 3 (1982), 304.

masyarakat, dan negara. Prinsip dasar pergerakan *Ikhwān al-Muslimīn* yang terkenal adalah “*Allah is our objective, the Prophet is our leader, Qur’an is our law, jihad is our way, dying in the way of Allah is our highest hope*”.<sup>236</sup> *Ikhwān al-Muslimīn* menetapkan Islam sebagai “*the way of life*” dan Islam merupakan ideologi yang menyeluruh (*comprehensive*) untuk kehidupan pribadi maupun kehidupan bermasyarakat.<sup>237</sup>

Pemikiran Qūṭb dapat identifikasi dalam tiga hal; pertama, kritik mendasar terhadap kondisi dunia saat ini sebagai tatanan terbalik di mana manusia menolak hukum-hukum Tuhan (jahiliyah); kedua, hidup ini adalah perjuangan antara kebaikan (Islam) dan kejahatan (jahiliyah); ketiga, sarana untuk memerangi jahiliyah tersebut adalah dengan Jihad. Menurut Qūṭb, masalah utama yang menimpa masyarakat secara umum adalah diabaikannya nilai-nilai kepercayaan yang benar, tidak hanya oleh negara-negara Barat, akan tetapi juga oleh negara-negara muslim. Kondisi inilah yang disebut sebagai tatanan terbalik, dan dibuktikan oleh peradaban materialistik Barat dengan segala kejahatan dan korupsinya.<sup>238</sup> Hal serupa juga terjadi di negara-negara Islam yang mengalami transvaluasi nilai, yaitu berpaling dari nilai-nilai Islam dengan mendirikan tatanan sekuler, dan munafik pada ketaatan terhadap agama. Mereka menghormati agama hanya dengan kata-kata, tidak dengan perbuatan.<sup>239</sup>

Qūṭb menilai bahwa pembalikan total tatanan moral inilah yang telah membawa manusia menuju ambang kehancuran, yang oleh Qūṭb disebut jahiliyah. Penyebutan jahiliyah memiliki konsekuensi negatif yang dapat dilihat pada tingkat politik maupun individu. Pada tingkat komunitas politik, jahiliyah menyebabkan hilangnya kebebasan akibat adanya hukum buatan manusia.<sup>240</sup> Kebebasan hanya dapat dijamin jika semua manusia tunduk pada otoritas Tuhan. Tanpa tunduk kepada Tuhan,

<sup>236</sup>Hasan al-Bannā, *Risalah Pergerakan Ikhwān al-Muslimīn* (Solo: Era Intermedia, 2005), 21.

<sup>237</sup>M. Paison, *The History of the Muslim Brotherhood: the Political, Social and Economic Transformation of the Arab Republic of Egypt* (t.t.: t.p., 2009), 75.

<sup>238</sup>Sayyid Qūṭb, *Islam the True Religion*, Transl. Rafi Ahmad Fidai (New Delhi: Kitab Bhavan, 1996), 96.

<sup>239</sup>Sayyid Qūṭb, *Milestones*, Jilid IV, 83.

<sup>240</sup>Ibid, Jilid II, 34.

manusia akan diperintah oleh manusia dan penguasa akan membuat hukum sesuai dengan kepentingan mereka sendiri, yang sudah tentu akan berujung tirani dan penindasan. Pada tingkat individu, jahiliyah mengakibatkan ketidakmampuan manusia untuk mencapai tujuan hidupnya, yaitu menjadi wakil Tuhan di bumi.<sup>241</sup> Dengan hilangnya tujuan ini, maka berarti sedikit yang tersisa dari manusia selain sifat kebinatangannya adalah makan, tempat tinggal, dan seks. Kalau sudah seperti ini, maka manusia hanya akan terjebak untuk mengejar materi dan mengabaikan keimanan kepada Tuhan sebagai pemersatu sejati dalam masyarakat.<sup>242</sup>

Selanjutnya, Qūṭb menegaskan bahwa tidak ada jalan tengah antara Islam dan jahiliyah. Masyarakat jahiliyah melakukan sesuatu sesuai kehendaknya dan menyingkirkan segala sesuatu yang menghalangi keinginannya.<sup>243</sup> Manusia bertindak berdasarkan dua pola, yaitu kemauan batin untuk tunduk pada Tuhan dan perintah-perintah-Nya, atau menempatkan diri pada posisi Tuhan.<sup>244</sup>

Al-Khalidī membagi kehidupan Islami Qūṭb dalam empat fase:<sup>245</sup> *Pertama*, fase ke-Islaman yang bernuansa seni. Bermula pada tahun 1940-an, Qūṭb mengkaji al-Qur'an dengan maksud merenunginya dari aspek seni dan sastra serta meresapi keindahannya. Pada fase ini, Qūṭb menulis dua buku yaitu *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān* (ilustrasi artistik dalam al-Qur'an) dan *Mashāhid al-Qiyāmah fī al-Qur'ān* (bukti-bukti kiyamat dalam al-Qur'an). Pada fase ini, Qūṭb menceritakan bagaimana interaksinya dengan al-Qur'an. Menurut Qūṭb, al-Qur'an selalu mampu menyihir setiap pembaca dan pendengarnya. Karena itu, Qūṭb menulis "*laqad wajadtu al-Qur'an*", aku telah menemukan al-Qur'an.<sup>246</sup>

*Kedua*, fase ke-Islaman umum. Dimulai pada seperempat abad terakhir dari tahun empat puluhan, ketika Qūṭb mengkaji al-Qur'an dengan tujuan studi-studi

<sup>241</sup>Ibid, Jilid XI, 143.

<sup>242</sup>Ibid, Jilid III, 49.

<sup>243</sup>Ibid, 46.

<sup>244</sup>Ibid., Jilid I, 21.

<sup>245</sup>Salah 'Abd al-Fattāh al-Khālīdī, *Pengantar Memahami Tafsir fī Zilāl al-Qur'ān Sayyid Qūṭb*, Terj. Salafuddin (Solo: Era Intermedia, 1987), 598.

<sup>246</sup>Sayyid Qūṭb, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2002), 7-8.



pemikiran dan pandangan reformasi yang mendalam. Qutb berusaha memahami dasar-dasar reformasi sosial dan prinsip-prinsip solidaritas sosial dalam Islam. Karyanya yang mencerminkan fase ini adalah *Al-'Adālah al-'Ijtimā'iyah fī al-Islām* (keadilan sosial dalam Islam).

*Ketiga*, fase amal islami yang terorganisasi. Fase ini adalah ketika Qutb bergabung dengan *Ikhwān al-Muslimīn* dan memahami Islam secara menyeluruh. Pemahaman menyeluruh yang dimaksud adalah pemikiran dan amalan, akidah dan perilaku, serta wawasa jihad. Fase ini adalah sekembalinya Qutb dari Amerika sampai ketika ia bersama sahabat-sahabatnya dimasukkan ke dalam penjara dipenghujung tahun 1954. Buku-buku yang mencerminkan fase ini adalah *Ma'rakah al-Islām wa al-Ra'samāliyyah*, *al-Salām al-'Alamī wa al-Islām*, dan *fī Zilāl al-Qur'ān* pada juz-juz pertama. *Keempat*, fase jihad dan pergerakan. Pada fase ini, Qutb tenggelam dalam konflik pemikiran dan praktik nyata dengan kejahiliyahan. Fase ini dimulai ketika Qutb di penjara pada akhir tahun 1954. Buku yang menandai fase ini adalah *Hadha al-Dīn*, yang terpenting adalah *fī Zilāl al-Qur'ān* edisi revisi, dan *Ma'alīm fī al-Ṭarīq*.

#### 4. Guru dan Murid

Penulis tidak menemukan referensi yang menjelaskan secara detail siapa guru dan murid Qutb. Namun, ada beberapa sumber yang menerangkan tentang guru dan murid Qutb secara singkat. Sebagaimana telah disinggung pada poin-poin di atas bahwa pemikiran Qutb pada saat-saat awal ia duduk dibangku perkuliahan sangat terpengaruh, serta banyak diinspirasi oleh Abbās Maḥmūd al-Aqqād yang mana pemikirannya mengarah pada pendekatan ke Baratan. Pemikiran Qutb juga banyak dipengaruhi oleh karya-karya pemikir asal Pakistan, yakni Abū A'lā al-Maudūdī. Hal ini membuat Qutb menjadi lebih bersemangat untuk merubah dan mengembalikan masyarakat ke pada ajaran Islam sesuai tuntunan al-Qur'an. Begitu juga Qutb memiliki keterkaitan pemikiran dengan Ḥasan al-Bannā selaku pendiri *Ikhwān al-Muslimīn*.<sup>247</sup> Berdasarkan keterpengaruhan dan keterkaitan pemikiran tersebut,

<sup>247</sup>K.Salim Bahsanawi, *Butir-Butir Pemikiran Sayyid Qutb Menuju Pembaruan Gerakan Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), 18-19.



penulis menilai bahwa Abbās Maḥmūd al-Aqqād, Abū A'lā al-Maudūdīdan juga Hasan al-Banna adalah guru-guru Qūṭb sekalipun bukan guru secara langsung.

Salah satu murid Qūṭb adalah Aiman al-Zawāhirī, merupakan mantan anggota kelompok jihad Islam Mesir yang sejak akhir 1970-an digolongkan sebagai kelompok teroris oleh pemerintah Mesir, pemerintah Inggris, hingga PBB. Kekaguman al-Zawāhirī kepada Qūṭb dituangkan dalam bukunya yang berjudul *Knights Under the Prophet's Banner* (kesatria di bawah bendera sang Nabi). Al-Zawāhirī kemudian menularkan pemikiran Qūṭb kepada murid-muridnya, salah satunya adalah Osama bin Laden. Osama bin Laden diberitakan aktif mengikuti kuliah mingguan Muḥammad Qūṭb<sup>248</sup> (adik Sayyid Qūṭb) di Universitas King Abdul Aziz dan telah menjadi pengagum Qūṭb sejak lama. Osama bin Laden dan beberapa tokoh sunni militan lain kemudian mendirikan organisasi bernama al-Qaeda, yang memiliki reputasi teror mulai dari Timur Tengah hingga Amerika Utara. Osama bin Laden wafat pada tahun 2011, namun al-Qaeda masih hidup hingga hari ini.

#### 5. Karya-Karya

Qūṭb dikenal sebagai seorang aktivis yang produktif. Ia banyak meninggalkan sejumlah kajian dan studi yang bersifat sastra maupun keIslaman. Qūṭb memiliki kontribusi yang besar bagi khazanah keIslaman melalui karya-karyanya. Terlebih di masa kontemporer saat ini, karya-karya beliau banyak dijadikan sebagai rujukan, bahkan dijadikan sebagai objek kajian penelitian dalam rangka pengembangan ilmu pengetahuan khususnya wawasan keIslaman. Qūṭb menulis buku dalam berbagai judul, baik sastra, sosial, pendidikan, politik, filsafat, dan agama.<sup>249</sup>

Sepanjang hidupnya, Qūṭb telah menghasilkan lebih dari dua puluh buah karya. Umumnya, buku-buku yang dikarang memiliki hubungan erat dengan perjalanan hidupnya. Sebagai contoh, pada era sebelum tahun 1940-an, Qūṭb banyak

<sup>248</sup>Muḥammad Qūṭb adalah adik Sayyid Qūṭb. ia merupakan salah satu *anggota Ikhwān al-Muslimīn* yang dipenjara rezim usai huru hara akibat kegagalan upaya membunuh Naser. Setelah dibebaskan dari penjara, ia pindah ke Arab Saudi dan menjadi Profesor dalam bidang Studi Islam untuk terus menyebarkan pemikiran-pemikiran kakaknya.

<sup>249</sup>Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zilāl al-Qur'ān* (Jilid.XII ; Jakarta: Gema Insani, 2001), 347.

menulis buku-buku sastra yang hampa akan sentuhan-sentuhan agama. Hal ini terlihat dalam karya beliau yang berjudul *Muhimmah al-Shāir fī al-Ḥayāh* yang ditulis tahun 1933, dan *Naqd Kitāb Mustaqbal al-Thaqāfah fī Miṣr* pada tahun 1939. Pada tahun 1940-an, Qūṭb mulai menerapkan unsur-unsur agama di dalam karyanya. Hal tersebut terlihat dalam karya beliau berikutnya, yakni *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qurʾān* dan *Mashāhid al-Qiyāmah fī al-Qurʾān*.<sup>250</sup>

Karya-karya beliau telah dikenal secara luas di dunia Arab dan Islam. Berikut karya-karya Qūṭb:<sup>251</sup>

- a. *Fī zilāl al-Qurʾān*
- b. *Al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qurʾān*
- c. *Muhimmah al-Shā'ir fī al-Ḥayāh wa Shi'ri al-Jail al-Ḥaḍir*
- d. *Naqd Kitāb Mustaqbal al-Thaqāfah fī Miṣr*
- e. *Mashāhid al-Qiyāmah fī al-Qurʾān*
- f. *Ma'alim fī al-Ṭarīq*
- g. *Ashwāk*
- h. *Al-'Adālah al-'Ijtima'iyah fī al-Islām*
- i. *Ma'rakah al-Islām wa al-Ra'samāliyyah*
- j. *Al-Salām al-'Ālamī wa al-Islām*
- k. *Hadhā al-Dīn*
- l. *Al-Mustaqbal li hadhā al-Dīn*
- m. *Ma'rakatunā ma'a al-Yahūdi*
- n. *Naḥwa Mujtama' al-Islāmī*
- o. *Al-Naqd al-Adabī Uṣūluhu wa Manāhijuhu*
- p. *Al-Shāti' al-Majhūl*
- q. *Al-Aṭiyāf al-Arba'ah*

<sup>250</sup>Sayyid Qūṭb, *fī Zilāl al-Qurʾān fī al-Mizān* (Jeddah: Dār Manārah, 1986), 407.

<sup>251</sup>Salah 'Abd al-Fattāh al-Khālidi, *Pengantar Memahami Tafsir fī Zilāl al-Qurʾān Sayyid Qūṭb*, Terj. Salafuddin (Solo: Era Intermedia, 1987), 41-43.

- r. *Al-Madīnah al-Mashūrah*
- s. *Al-Jadīd fī al-Lughah al-‘Arabiyah*
- t. *Al-Jadīd fī al-Mahfuzāt*
- u. *Dār Iḥya al-Kitāb al-‘Arabiyah*
- v. *Fī al-Tārīkh Fikrah wa al-Manhāj*
- w. *Khasāis al-Taṣawwur al-Islāmī wa Muqawwamātihi*
- x. *Kitāb wa Shakhṣiyāt*
- y. *Al-‘Adālah al-Ijtimā‘iyyah fī al-Islām*
- z. *Mashāhid al-Qiyāmah fī al-Qur’ān*

## B. Tafsir *fī Zīlāl al-Qur’ān*

Tafsir *fī Zīlāl al-Qur’ān* merupakan karya Qūṭb yang paling fenomenal dengan kekentalan nuansa ideologisnya seakan-akan hanya cocok dibaca oleh kalangan tertentu, tepatnya kalangan aktivis pergerakan Islam yang sering kali dikaitkan dengan kelompok garis keras. Hal disebabkan karena di dalam Tafsir *fī Zīlāl al-Qur’ān* dikobarkan semangat *in group feeling* dan *out group feeling* (ini kelompokku dan itu bukan kelompokku). Hal inilah yang membuat Qūṭb dicap makar oleh pemerintah Mesir. Dalam konteks masyarakat multikultural seperti Indonesia, semangat seperti ini akan menjadi hambatan serius bagi terjalannya silaturahmi antar berbagai kalangan. Tentu saja dalam konteks masyarakat multikultural seperti Indonesia, yang diperlukan adalah penafsiran yang luwes, saling menghargai, toleran, dan seterusnya.<sup>252</sup>

### 1. Latar Belakang Penulisan

Tafsir *fī Zīlāl al-Qur’ān* ditulis dalam rentang waktu antara tahun 1952-1965. Qūṭb menulis tafsirnya di tengah-tengah kesibukannya sebagai aktifis *Ikhwān al-Muslimīn*. Ia selalu menyisihkan delapan sampai sepuluh jam waktu untuk membaca, dan menulis karya ilmiah. Karya ilmiah yang pertama ia susun berbentuk buku yang

<sup>252</sup>Lihat Siti Mulazamah, “Konsep Kesatuan Tema al-Qur’an Menurut Sayyid Qūṭb” Tesis Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014, 6.

diberi judul *al-‘Adālah al-Ijtimā’iyah fī al-Islām*. Tidak lama kemudian, Qūṭb mulai menyusun kitab tafsirnya yang fenomenal, yaitu tafsir *fī Zilāl al-Qur’ān*.<sup>253</sup>

Awalnya, penulisan tafsir *fī Zilāl al-Qur’ān* dituangkan dalam bentuk sebuah majalah *al-Muslimīn* edisi ke tiga yang terbit pada tahun 1952. Qūṭb menulis tafsir secara serial dimajalah tersebut dimulai dari surat al-Fatihah, kemudian dilanjutkan surat al-Baqarah dalam edisi selanjutnya. Hal tersebut beliau lakukan atas permintaan pemimpin redaksi majalah yaitu Sa’id Ramaḍān. Selain menjadi penulis, Qūṭb juga menjabat sebagai redaktur dalam rubrik ini. Qūṭb mempublikasikan tulisannya dalam majalah ini sebanyak tujuh episode. Pada episode ketujuh, ketika membahas Q.S. al-Baqarah ayat 103, Qūṭb mengumumkan pemberhentian rubrik tafsir al-Qur’an sebab ia akan menafsirkan al-Qur’an secara utuh dalam satu kitab tafsir. Ia bermaksud untuk mulai menulis tafsir secara khusus dan akan terbit setiap juz. Qūṭb akan tetap mengisi rubrik dalam majalah tersebut, namun dengan tema berbeda yang berjudul “*Nahwa Mujtama’ Islāmī*”<sup>254</sup>

Qūṭb mulai meluncurkan satu juz dari tafsir *fī Zilāl al-Qur’ān* pada bulan Oktober tahun 1952, disusul oleh juz-juz selanjutnya yang terbit setiap dua bulan sekali sampai akhirnya ia ditahan pada November 1954. Selama kurun waktu dua tahun tersebut, sejak penulisan pertama sampai ia ditahan, Qūṭb telah menyelesaikan 16 Juz tafsirnya dan diterbitkan secara berkala oleh penerbit *Dār Ihyā’ al-Kutūb al-‘Arabiyah*. Pada masa penahanannya, Qūṭb mendapatkan berbagai siksaan yang membuat dirinya harus dipindahkan ke rumah sakit penjara. Di sini lah ia mendapatkan sarana tulis menulis dan kemudian meneruskan penulisan tafsirnya.

Ada beberapa faktor pendorong mengapa Qūṭb begitu fokus dan berorientasi pada kajian al-Qur’an. Hal ini dapat dilihat dalam karya beliau yang berjudul *al-Taswīr al-Fann fī al-Qur’ān al-Karīm*, dimana Qūṭb menyatakan dalam muqaddimah bahwa ia berharap untuk menjadi seorang mufasir yang kompeten.

<sup>253</sup>M. Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur’an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: CV. Indra Media, 2003), 49-50.

<sup>254</sup>Ibid, 46.

Mampu menyingkap maksud dan bersikap objektif terhadap al-Qur'an sehingga keindahan al-Qur'an bisa dirasakan semua orang melalui penafsirannya.

Tafsir *fi Zilāl al-Qur'ān* ditulis oleh Qūṭb dalam tiga kondisi dan usia yang berbeda, tahap pertama dilakukan sebelum dipenjara selama tiga tahun (usia 45-48), tahap kedua dilakukan saat di penjara selama sepuluh tahun (usia 48-58), tahap ketiga di luar penjara selama enam bulan (usia 58-59). Tahap pertama penulisan, Qūṭb mampu menyelesaikan tafsirnya sebanyak 16 juz. Kemudian juz 17 hingga juz 27 ia selesaikan pada periode kedua selama di dalam penjara. Sedangkan juz 28 sampai juz 30 ia tulis setelah keluar dari penjara pada akhir tahun 1964 hingga pertengahan tahun 1965.<sup>255</sup> Qūṭb sempat merevisi tiga belas juz pertama semasa penahannya.<sup>256</sup>

Menurut al-Khālidī, ada beberapa tujuan yang mendasari ditulisnya tafsir *fi Zilāl al-Qur'ān*, sebagai berikut<sup>257</sup>; *Pertama*) Qūṭb ingin menyatukan al-Qur'an dengan kaum muslimin. *Kedua*) mengenalkan fungsi *amaliyah harakiyah* kepada kaum muslimin. Qūṭb ingin memperlihatkan metode al-Qur'an dalam pergerakan dan jihad melawan kejahilan, serta menggariskan jalan yang harus diikuti berdasarkan petunjuk al-Qur'an. *Ketiga*) memberikan pemahaman dan bekal kepada kaum muslimin agar memiliki karakteristik dan kepribadian yang Islami. *Keempat*) mendidik kaum muslimin dengan pendidikan al-Qur'an yang teratur dengan baik. *Kelima*) menjelaskan karakteristik masyarakat Islami yang dibentuk oleh al-Qur'an.

Pada bagian kata pengantar tafsirnya, Qūṭb menjelaskan bahwa *zilāb* berarti naungan. Lebih lanjut Qūṭb mengatakan bahwa hidup dalam naungan al-Qur'an merupakan suatu kenikmatan tiada tara. Sebuah kenikmatan yang tidak diketahui oleh orang yang belum merasakannya. Suatu kenikmatan yang mengangkat umur (hidup), memberkatinya dengan menyucikannya. Qūṭb merasa telah mengalami kenikmatan

---

<sup>255</sup>M. Fajrul Munawir, "Relevansi Pemikiran Sayyid Qūṭb, 87-88.

<sup>256</sup>Muhammad Chirzin, *Jihad Menurut Sayyid Qūṭb dalam Tafsir fi Zilāl al-Qur'ān* (Solo: Era Intermedia, 2001), 134.

<sup>257</sup>Ṣalāḥ 'Abd al-Fatāḥ al-Khālidī, *Madkhal*, 98.

hidup di bawah naungan al-Qur'an yang tidak ia rasakan sebelumnya. Hal ini jugalah yang menjadi asal mula dipilihnya *fi Zilāl al-Qur'ān* menjadi nama kitab tafsirnya.<sup>258</sup>

## 2. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan kitab ini diawali dengan muqaddimah (pendahuluan) yang berisikan latar belakang pemikiran Qūṭb dalam menyusun tafsirnya. Adapun rincian bagian-bagian muqaddimah tafsir *fi Zilāl al-Qur'ān* sebagai berikut<sup>259</sup>:

- a. Diawali dengan kalimat *basmalah* dan rasa syukur kepada Allah swt.
- b. Uraian tentang kemukjizatan al-Qur'an dilihat dari keteraturan dan keserasian.
- c. Penekanan terhadap kemukjizatan al-Qur'an melalui penjelasan bahwa alam semesta yang maha luas ini bekerja sesuai dengan kehendak Allah.
- d. Kegelisahan Qūṭb atas keadaan masyarakat yang semakin jauh dari nilai-nilai al-Qur'an. Karena itu, ia ingin mengembalikan kehidupan pada manhaj Allah sebagaimana tuntunan dalam al-Qur'an.
- e. Ucapan terimakasih dan perasahan hati yang bahagia karena hidup dalam naungan al-Qur'an.

Tafsir ini sendiri menggunakan metode *tahlilī* atau tertib *mushafī*. Berikut sistematikanya secara lengkap<sup>260</sup>:

- a. Pengenalan dan pengantar terhadap surat yang akan ditafsirkan;  
Sebelum masuk pada penafsiran ayat, terlebih dahulu Qūṭb memaparkan pengenalan terhadap surat, memberikan ilustrasi kepada pembaca mengenai surat yang akan dibahas secara global. Dalam pengantar ini, Qūṭb menerangkan status surat (*makkiyah* atau *madaniyah*), korelasi (*munāsabah*) dengan surat sebelumnya, menjelaskan obyek pokok surat, suasana ketika diturunkan, kondisi umum umat Islam saat itu, maksud dan tujuan surat, serta metode penjelasan materinya. Pengenalan dan pengantar

<sup>258</sup> Sayyid Qūṭb, Tafsir *fi Zilāl al-Qur'ān*, Jilid 1, 13.

<sup>259</sup> Qūṭb, *Tafsīr fi Zilāl al-Qur'ān*, jilid 1, 14

<sup>260</sup> Muḥammad 'Alī 'Iyazi, *Al-Mufasssīrūn*, 881-882.



ini dapat disebut sebagai sebuah tafsir tematik yang ringkas dan menyeluruh pada suatu surat.

- b. Pembagian surat-surat panjang menjadi beberapa sub tema;  
Terhadap surat-surat yang panjang, Qūṭb membaginya menjadi beberapa sub tema. Seperti dalam Q.S. al-Baqarah, Qūṭb membaginya menjadi beberapa sub tema; *pertama*) ayat 1-29, *kedua*) ayat 30-39, *ketiga*) ayat 40-74, dan seterusnya.
- c. Penafsiran secara *ijmāli* (global) terhadap sub tema;  
Pada bagian ini, Qūṭb melakukan penafsiran secara ringkas mengenai kandungan yang terdapat dalam sub tema tersebut.
- d. Penafsiran ayat demi ayat secara rinci;  
Penafsiran secara rinci ini bertujuan mengajak pembaca untuk berinteraksi langsung dengan al-Qur'an. Hal ini dilakukan untuk membuat pembaca seolah-olah hidup dalam suasana ketika al-Qur'an diturunkan. Dengan demikian, diharapkan pembaca bisa mengambil pesan-pesan yang terkandung di dalamnya untuk diimplementasikan dalam kehidupan.

Selanjutnya jika dicermati, tafsir ini mayoritas menggunakan sumber *ra'yī*. Cara penjelasannya termasuk *muqarin* (perbandingan) melalui menjelaskan dari beberapa pendapat ulama, sahabat, tabi'in, hadis, dan ayat-ayat al-Qur'an yang lain. Dari segi keluasan penjelasannya, tafsir ini tergolong *itnabi* atau *tafsili*, yaitu setiap ayat ditafsirkan secara luas dengan makna yang terperinci, bukan sekedar sinonim atau makna global.

### 3. Metode Penafsiran dan Corak Tafsir *fī Zilāl al-Qur'ān*

Tafsir *fī Zilāl al-Qur'ān* menggunakan metode *tahlili*, yakni sebuah metode tafsir yang menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari seluruh aspeknya. Metode ini menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan urutan mushaf (*tartīb muṣṣhafī*) yang diawali dari surat *al-Fātihah* dan diakhiri dengan surat *al-Naṣ*. Selanjutnya mengemukakan arti kosa kata, penjelasan arti secara global, mengemukakan munasabah, *asbāb al-nuzūl* dan aspek lain yang memungkinkan sesuai dengan minat

dan kecenderungan mufasir.<sup>261</sup> Dalam penulisan tafsirnya, Qūṭb juga mencoba mengklasifikasikan ayat-ayat dalam beberapa bagian dengan mengambil sebuah tema sentral. Hal ini menunjukkan bahwa Qūṭb juga menggunakan metode *mauḍu'i* atau tematik dalam menyusun tafsirnya.

Dari segi corak, tafsir *fi Zilāl al-Qur'ān* dapat digolongkan tafsir yang bercorak *adabi al-ijtimā'i* (sastra, budaya, dan kemasyarakatan). Hal ini mengingat latar belakang Qūṭb yang merupakan seorang sastrawan, karena itu beliau bisa merasakan keindahan al-Qur'an yang kaya akan nilai-nilai serta gaya bahasa yang sangat tinggi.<sup>262</sup> Corak sastra dalam tafsir *fi Zilāl al-Qur'ān* sudah terlihat sejak barisan pertama dalam kitab ini melalui penggunaan istilah-istilah sastra yang bersajak dan *nagham*.<sup>263</sup> Setelah itu, masuknya Qūṭb ke penjara dengan berbagai tekanan dan penderitaan di dalamnya telah melahirkan corak baru dalam tafsirnya, yaitu corak *ḥaraki* (pergerakan).

Menurut Qūṭb, hidup dalam suasana al-Qur'an tidak terbatas pada membaca, mempelajari, dan mengkaji ilmu-ilmunya saja, lebih dari pada itu manusia harus hidup dalam situasi dan kondisi pergerakan, kepedulian dan perjuangan seperti ketika al-Qur'an diturunkan.<sup>264</sup>

#### 4. Karakteristik tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān*

Dalam melakukan penafsiran, Qūṭb memiliki karakteristik tersendiri di antaranya, yaitu:

- a. Melakukan pembaharuan dalam bidang penafsiran. Dari sisi yang lain, beliau menghindari pembahasan yang penjang lebar terhadap aspek bahasa yang dirasa kurang penting.

<sup>261</sup>Yunahar Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: ITQAN Publishing, 2013), 278.

<sup>262</sup>Mahmud Ayub, *Qur'an dan Para Penafsirnya* (Jakarta: Pustaka Firdaus. 1992), 171.

<sup>263</sup>Faṭimah Muḥammad Mardīnī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Damaskus: Bait al-Hikmah, 2009), 143.

<sup>264</sup>Sayyid Qūṭb, Tafsir *fi Zilāl*, Vol II, 1016

- b. Karakter lain yang kuat dalam tafsir *fi Zilal al-Qur'ān* adalah penggunaan sastra dan istilah-istilah sastra yang bersifat sajak dan *naghom* sebagai pendekatan dalam menafsirkan al-Qur'an.
- c. Sejak barisan pertama dalam kitab tafsirnya, Qūṭb telah memperlihatkan karakteristik seni yang serupa dengan gaya bahasa al-Qur'an ketika mengajak masyarakat Madinah, yaitu menggunakan gaya yang khas dan singkat.

Terlepas dari pemikiran-pemikirannya yang dinilai kontroversial, Qūṭb adalah seorang penulis produktif yang telah melahirkan berbagai macam karya dalam berbagai disiplin ilmu. Hal ini dibuktikan dengan tidak kurang dari dua puluh karyanya telah diterjemahkan dalam berbagai bahasa di dunia. Karena itu, Qūṭb juga disebut sebagai sosok yang aktif berjuang dengan tulisan.<sup>265</sup> Qūṭb memiliki magnet tersendiri bagi banyak kalangan di dunia Islam yang tertarik untuk mengkaji pemikiran-pemikirannya.

Qūṭb memiliki sejumlah karya dalam berbagai disiplin ilmu, di antaranya berbicara mengenai sastra seperti *Muhimmah al-Shā'ir fī al-Hayāh wa Shi'ri al-Jail al-Hādir* (1933), *al-Shā'ir al-Majhūl* (berisikumpulan sajak Qūṭb (1935), *al-Taṣwīr al-Fann fī al-Qur'ān* (1945), *Ṭifl min al-Qaryah* (berisi gambaran desanya serta catatan masa kecilnya di desa (1946), *Ashwāk* (1947), *Mashāhid al-Qiyāmah fī al-Qur'ān* (1947). Qūṭb juga memiliki sejumlah karya dalam bidang pemikiran seperti *al-'Adalah al-ijtimā'iyah* yang merupakan karya pertama dalam bidang pemikiran Islam (1949), beliau juga menulis kitab *Ma'alim fī al-Ṭarīq* yang merupakan ringkasan pemikiran geraknya yang juga menjadi sebab ia dijatuhi hukuman gantung.<sup>266</sup>

Qūṭb memiliki sebuah proyek yang disebut *maktabah al-Qur'ān al-jādīdah* (pustaka baru al-Qur'an) di mana Qūṭb akan menulis beberapa buku dalam proyek ini. Buku pertama Qūṭb dalam proyek ini adalah *al-Taṣwīr al-Fann fī al-*

<sup>265</sup> Heri Junaidi, *Sistem Ekonomi Sayyid Qūṭb*, 25.

<sup>266</sup> Ṣalāḥ 'Abdul Fatāḥ al-Khālīdī, *Ta'rīf al-Dārisīn bi manāhij al-Mufasssīrīn* (Damaskus: Dār al-Qalam, t.th.), 596.

*Qur'ān* yang terbit pada bulan April 1945.<sup>267</sup> Buku kedua dari proyek tersebut adalah *Mashāhid al-Qiyāmah fī al-Qur'ān*.<sup>268</sup> Buku pertama berisi penggambaran keindahan dalam al-Qur'an, yaitu teori ilustrasi artistik. Qūṭb menjadikan bukunya yang pertama sebagai pijakan dasar dalam proyek *maktabah al-Qur'ān al-jadīdah*-nya.<sup>269</sup> Sementara buku kedua menjelaskan tentang metode ekspresi dalam al-Qur'an secara umum.<sup>270</sup>

Setelah episode pertama dari proyek *maktabah al-Qur'ān al-jadīdah* diluncurkan, perhatian Qūṭb kemudian berpindah pada obyek ke-Islaman secara umum. Pada kondisi ini, Qūṭb mengkaji al-Qur'an pada aspek pemikiran karena adanya dorongan yang bersifat kemasyarakatan dan reformasi. Buku pertamanya, *al-‘Adālah al-‘Ijtimā‘iyah fī al-Islām* lahir sebelum Qūṭb berangkat ke Amerika.<sup>271</sup> Motivasi pendalaman tentang keadilan sosial berawal karena keadaan Mesir yang saat itu sedang dalam kondisi sulit setelah Perang Dunia II. Atas dasar latar belakang bangsanya yang sedang goncang, Qūṭb ingin menjelaskan bahwa keadilan sosial yang diharapkan bangsanya yang sedang menderita hanya dapat diwujudkan dengan al-Qur'an.<sup>272</sup> Pembacaan Qūṭb terhadap al-Qur'an terus berlanjut, ia berharap bisa menampilkan isi al-Qur'an secara keseluruhan yang kemudian ia wujudkan dengan lahirnya tafsir *fī Zilāl al-Qur'ān*.<sup>273</sup>

Menurut Qūṭb, pemilihan nama *fī Zilāl al-Qur'ān* dipilih karena mencerminkan suatu hakikat yang dialaminya bersama al-Qur'an. Dalam pendahuluan tafsirnya, Qūṭb mengatakan bahwa hidup dalam naungan al-Qur'an adalah hakikat hidup yang

<sup>267</sup>Salah ‘Abd al-Fattāh al-Khālīdī, *Pengantar Memahami Tafsir fī Zilāl al-Qur'ān*, 41.

<sup>268</sup>Sayyid Qūṭb, *Mashāhid al-Qiyāmah fī al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1966), 7.

<sup>269</sup>Ṣalāḥ ‘Abdul Fatāḥ al-Khālīdī, *Ta’rīf al-Dārisīn*, 601.

<sup>270</sup>Sayyid Qūṭb, *Mashāhid al-Qiyāmah*, 7.

<sup>271</sup>Ṣalāḥ ‘Abdul Fatāḥ al-Khālīdī, *Ta’rīf al-Dārisīn*, 600-601.

<sup>272</sup>Salah ‘Abd al-Fattāh al-Khālīdī, *Pengantar Memahami Tafsir fī Zilāl al-Qur'ān*, 52-53.

<sup>273</sup>Ṣalāḥ ‘Abdul Fatāḥ al-Khālīdī, *Ta’rīf al-Dārisīn*, 602.

pernah dialaminya. Qūṭb mendambakan kehidupan yang damai, tentram, hidup di dalam bayang-bayang Allah dalam setiap waktu.<sup>274</sup>

Menurut Ṣalāḥ ‘Abdul Fatāḥ al-Khālīdī, Qūṭb dalam menulis tafsirnya menggunakan corak yang relatif baru, yaitu *al-tafsīr al-ḥarakī al-da’awī al-tarbawī*. Disebut *ḥarakī* karena penulisnya mengajak atau menyeru kaum muslimin untuk terus melakukan perbaikan dan pembenahan melalui perenungan terhadap al-Qur’an. Lalu melakukan gerakan implementasi dalam realitas kekinian. *Da’awī* tergambar dari ajakan Qūṭb untuk menjadikan al-Qur’an sebagai dasar dakwahnya dan memahami hakikat konsep dakwah al-Qur’an dengan cara melakukan konfrontasi dengan pihak musuh. Adapun *tarbawī* tergambar dari harapannya kepada kaum muslimin untuk menanamkan ruh pendidikan al-Qur’an dalam diri, berakhlak dengan al-Qur’an, dan selalu berpegang teguh pada al-Qur’an. Dengan demikian al-Qur’an akan selalu menjadi penuntun dalam setiap sendi kehidupan.<sup>275</sup> Tafsir *fi Zilāl al-Qur’ān* dengan segala keterbatasan rang gerak penulisnya berhasil diselesaikan dan diterbitkan oleh berbagai penerbit di belahan dunia.<sup>276</sup> Tafsir *fi Zilāl al-Qur’ān* dicetak dalam Bahasa Arab, juga dicetak dalam versi terjemahan berbahasa Inggris, Perancis, Turki, Urdu, dan Indonesia.<sup>277</sup>

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

---

<sup>274</sup>Ibid., 610.

<sup>275</sup>Ibid, 606.

<sup>276</sup>Ibid, 603.

<sup>277</sup>Ibid, 605.



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A



## BAB IV

### KONSEP KEKERASAN DALAM TAFSIR *FIZILAL AL-QUR'AN*

#### A. Penafsiran Sayyid Quṭb Terhadap Ayat-Ayat “Kekerasan” Dalam Tafsir *Fī Zilāl Al-Qur’an*

Penafsiran al-Qur’an sebagai kitab suci umat Islam selalu dituntut relevan terhadap problematika masyarakat saat ini.<sup>278</sup> Masalah utama yang dihadapi para pengkaji kajian tafsir adalah ketika terjadi ketimpangan antara produk tafsir yang dihasilkan dengan problematika sosial yang dihadapi masyarakat.<sup>279</sup> Kasus-kasus di masyarakat yang semakin berkembang menjadi perhatian besar bagi kalangan muslim itu sendiri. persoslan radikalisme khususnya, baik masyarakat akademisi maupun masyarakat awam masih menjadi persoalan serius. Salah satu persepsi umat Islam dalam persoalan ini adalah mengenai perang dan hubungan antara muslim dan non-muslim. Apabila dikaitkan dengan relasi umat Islam maupun non-muslim dalam menyikapai agama-agama, setidaknya ada dua pandangan umum dalam upaya memandang agama lain, yaitu pandangan eksklusif dan inklusif.<sup>280</sup>

<sup>278</sup>Al-Qur’an *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* (al-Qur’an akan selalu relevan untuk setiap masa dan tempat). Karena itu, ada bagian-bagian al-Qur’an yang seharusnya dikembangkan maknanya sesuai dengan era dan masa. sebagai contoh, Allah berfirman dalam Q.S. al-Anfal/8: 60.

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ

Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah dan musuhmu

Dalam sejarah, kekuatan pasukan berkuda dengan senjata berupa panah, tombak, atau pedang memang merupakan kekuatan perang terbaik pada masa-masa itu. Namun di era modern saat ini, tentu senjata-senjata yang digunakan dalam perang tidak lagi harus bergantung sebagaimana makna tekstual ayat, melainkan disesuaikan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan kemajuan zaman.

<sup>279</sup>Lihat Umami Kaltsum, *Metode Tafsir Tematik M. Baqir al-Shadr: Mendialogkan Realitas Dengan Teks* (Surabaya: Putra Media Nusantara, 2011), 1.

<sup>280</sup>John Lyden, *Enduring Issues in Religion* (San Diego: Greenhaven Press, 1959), 73. Lihat juga Abd Moqsih, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Tradisi Berbasis al-Qur’an* (Depok: KataKita, 2009), 19-21.

Dalam tafsir *FīZilāl al-Qur’ān*, pada bagian muqaddimah surah al-Taubah, Qūṭb menjelaskan tentang hukum jihad kepada orang kafir dan munafik. Beliau mengatakan:

ثم أحكام الواردة بجهد المنافقين مع الكافرين بالغلظة عليهم، وعدم الصلاة على موتاهم أو القيام  
عليكبرهم. وكلها أحكام تعدل السابقة في السور التي نزلت قبل التوبة.<sup>281</sup>

Adapun hukum-hukum tentang jihad yang dilancarkan kepada orang-orang munafik dan kafir dengan berlaku keras terhadap mereka, larangan menshalatkan orang yang meninggal dunia di antara mereka, dan larangan berdiri di kubur mereka untuk mendo’akan mereka. Hukum-hukum tersebut menggantikan hukum-hukum peralihan<sup>282</sup> sebelumnya yang turun sebelum surat al-Taubah.

Lebih lanjut, Qūṭb menjelaskan bahwa permusuhan antara kaum muslimin dan musyrikin merupakan sebuah tabiat abadi antara dua manhaj yang tidak akan pernah bertemu baik dalam perkara besar maupun dalam perkara kecil. Jadi, masing-masing pihak tidak punya pilihan selain saling mengalahkan dan memusnahkan. Kenyataan ini akan berlangsung sepanjang zaman.<sup>283</sup> Menurut penulis, penafsiran semacam ini sangatlah provokatif, Qūṭb seolah menafikan kemungkinan muslim dan non-muslim hidup berdampingan sebab keduanya adalah musuh yang harus saling memusnahkan.

Pluralitas atau kebinekaan agama merupakan suatu kenyataan aksiomatis (yang tidak bisa dibantah) dan merupakan keniscayaan sejarah yang bersifat universal.<sup>284</sup> Dalam Bahasa agama, pluralitas atau kebinekaan merupakan *sunnat al-*

<sup>281</sup>Sayyid Qūṭb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qur’ān*, tafsir surah al-Taubah (t.d.), 25.

<sup>282</sup>Qūṭb membagi hukum menjadi dua, yaitu hukum temporal (hukum peralihan) dan hukum final. Bagi Qūṭb, adalah sebuah masalah serius jika hukum temporal ditafsirkan sebagai hukum final, sebaliknya hukum final ditafsirkan sebagai hukum temporal. Menurut Qūṭb, surat al-Taubah adalah surat terakhir yang diturunkan. Karenanya, surah ini memuat hukum-hukum final yang membahas hubungan antara kaum muslimin dengan bangsa-bangsa lain di dunia.

<sup>283</sup>Hal ini sebagaimana Qūṭb nyatakan dalam tafsirnya, sebagai berikut:

طبيعة التعرض بين منهجين للحياة لا التقاء بينهما في كبيرة ولا صغيرة. وحرص أصحاب المناهج الأرضية على سحق المنهج  
الرباني الذي يتهدد وجودهم ومنهجهم وأوضاعهم قبل أن يسحقهم. فهي حتمية لا اختيار فيها، في الحقيقة لهؤلاء ولا  
هؤلاء!

Lihat Sayyid Qūṭb, *Tafsīr fī Zilāl*, surah al-Taubah, 32-33.

<sup>284</sup>Pluralisme bukan hanya berarti *actual plurality* (kemajemukan atau keanekaragaman) yang justru menggambarkan kesan fragmentasi, bukan juga sekedar “kebaikan negatif” sebagai lawan dari fanatisme, melainkan harus dipahami sebagai pertalian sejati kebinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban (*genuine engagement of diversity within the bonds of civility*). Lihat Ahmad Baso, *Civil Society Versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran “civil Society” dalam Islam Indonesia* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), 23-24.

*Allāh* (kepastian hukum Tuhan) yang bersifat abadi.<sup>285</sup> Secara historis, seperti yang ditunjukkan dalam kehidupan sosial muslim awal, setelah terbentuknya masyarakat Madinah, petunjuk al-Qur'an tentang kehidupan antar agama yang diaplikasikan oleh Nabi, berhasil menciptakan kehidupan masyarakat multi-religius secara harmonis. Hal yang sama terjadi di Indonesia, di mana antara muslim dan non-muslim hidup berdampingan secara harmonis dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Dengan demikian, sikap atau pandangan Qutb seperti di atas, justru dapat memperkeruh dan memunculkan rasa kebencian antara umat beragama, yang nantinya dapat menimbulkan aksi-aksi kekerasan dan aksi-aksi intoleran dalam berbagai bentuknya.

Untuk melihat lebih jauh konsep-konsep pemikiran Qutb yang disebut provokatif dalam membaktikan tindakan-tindakan kekerasan dan radikalisme, penulis akan memaparkan beberapa penafsiran beliau mengenai ayat-ayat jihad atau *qitā* dalam kitab tafsir beliau, sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

Hai orang-orang yang beriman! Perangilah orang-orang kafir yang ada di sekitar kamu, dan hendaklah mereka merasakan sikap tegas dari kamu, dan ketahuilah Allah bersama orang-orang yang bertakwa. (Q.S. al-Taubah/9: 123).<sup>286</sup>

Ketika menafsirkan ayat ini, Qutb kembali menyinggung mengenai hukum final dan hukum temporer. Qutb menegaskan bahwa ayat ini merupakan hukum final dan ayat ini tidak mensyaratkan bahwa orang-orang kafir memusuhi kaum muslimin dan negeri kaum muslimin. Bahkan dalam menafsirkan ayat ini, Qutb mengatakan bahwa ayat ini adalah perintah terakhir yang menghapus hukum-hukum temporer sebagaimana saat pertama kali mendirikan negara Madinah. Qutb menulis dalam tafsirnya:

فوجد أمر بقتال الذين يلون المسلمين من الكفار. لا يذكر فيه أن يكونوا معتدين على المسلمين ولا على ديارهم. وندرك أن هذا هو الأمر الأخير. الانطلاق بهذا الدين هو الأصل الذي ينبثق منه

<sup>285</sup>Nurcholis madjid, *Masyarakat Religius* (Jakarta: Paramadina, 1997), 48. Liha juga Nurcholis Madjid, *Ilman dan Kebinekaan Masyarakat Intra-Umat Islam dalam Islam; Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), 159.

<sup>286</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an*, 208.

مبدأ الجهاد, وليس هو مجرد الفاع كما كانت الأحكام المرحلية أول العهد بإقامة الدولة المسلمة في المدينة.<sup>287</sup>

Maka kita dapat perintah untuk memerangi orang-orang kafir yang berada disekitar kaum muslimin. Ayat ini tidak mengataka bahwa orang kafir itu memusuhi kaum muslimin dan negara kaum muslimin. Kita memahami bahwa ini adalah perintah yang terakhir. Adapun yang menjadi *starting point* agama ini adalah dasar yang darinya tumbuh prinsip jihad, bukan semata mempertahankan diri, seperti dalam hukum-hukum temporer pada saat pertama kali mendirikan negara Madinah.

Selanjutnya, Qutb mengkritik orang-orang yang mencoba menafsirkan atau memahami ayat ini dengan menggunakan hukum-hukum temporer. Qutb menolak adanya penafsiran lain mengenai ayat ini. Qutb menegaskan bahwa ayat ini merupakan perintah Ilahi kepada kaum muslimin untk berjihad.

ويريد بعض الذين يتحدثون اليوم عن العلاقات الدولية في الإسلام, وعن أحكام الجهاد في الإسلام, وبعض الذين يتعرضون لتفسير آيات الجهاد في القرآن, أن يتلمسوا لهذا النص النهائي الحيرقيدا من النصوص المرحلية السابقة, فيقيده بوقوع الاعتداء أو خوف الاعتداء! والنص القرآني بذاته مطلق, وهو النص الأخير! وقد عودنا البيان القرآن عند إيراد الأحكام, أن يكون دقيقا في كل موضع, وألا يحيل في موضع على موضع, بل يتخير اللفظ المحدد, ويسجل التحفظات والا استثناءات والقيود والتخصيصات في ذات النص. إن كان هناك تحفظ أو استثناء أو تقييد أو تخصيص.<sup>288</sup>

Sementara beberapa orang yang berbicara saat ini tentang hubungan internasional dalam Islam, hukum-hukum jihad dalam Islam, dan beberapa orang yang menafsirkan ayat-ayat jihad dalam al-Qur'an, mereka itu berusaha mencarikan pengikat makna bagi *naş* penutup dan terakhir ini dari *naş- naş* temporer sebelumnya. Sehingga, mereka mengikat maknanya dengan terjadinya kekerasan atau takut mengalami kekerasan! Padahal *naş* al-Qur'an itu sendiri bersifat mutlak, karena ia *naş* yang terakhir! Kita terbiasa ketika mendapati penjelasan al-Qur'an tentang hukum-hukum bahwa ia selalu cermat dalam setiap tempat, dan tidak mengalihkan dari satu tempat ke tempat lain. Sebaliknya, Ia memilih kata tertentu, dan menuliskan batasan, pengecualian, ikatan dan pengkhususan pada *naş* itu sendiri jika memang ada batasan, pengecualian, ikatan, atau pengkhususan.

أن الذين يكتبون اليوم عن العلاقات الدولية في الإسلام, وعن أحكام الجهاد في الإسلام, والذين يتصدون لتفسير الآيات المتضمنة لهذه الأحكام, يتعاضمهم ويهولهم أن تكون هذه هي أحكام الإسلام! وأن يكون الله - سبحانه - قد أمر الذين آمنوا أن يقاتلوا الذين يلونهم من الكفار, وأن يقاتلوا يقاتلون من يلونهم من الكفار, كلما وحد هناك من يلونهم من الكفار! يتعاظمهم ويهولهم أن

<sup>287</sup> Sayyid Qutb, *Tafsir fi Zilal*, surah al-Taubah, 232.

<sup>288</sup> Ibid.

يكون الأمر الإلهي هكذا، فيرو حون يلتسون القيود للنصوص المطلقة، ويجدون هذه القيود النصوص المرحلية السابقة!<sup>289</sup>

Orang-orang yang saat ini menulis tentang hubungan internasional dalam Islam, tentang hukum jihad dalam Islam, dan orang-orang yang menafsirkan ayat-ayat yang mengandung hukum ini, mereka merasa berlebihan dan keberatan jika inilah hukum-hukum Islam! Juga keberatan dengan penafsiran bahwa Allah telah memerintahkan orang-orang yang beriman untuk memerangi orang-orang kafir di sekitar mereka selama masih ada orang-orang kafir di sekeliling mereka! Mereka merasa berlebihan dan keberatan jika perintah Ilahi itu seperti ini. Sehingga mereka segera mencari ikatan-katan bagi *naṣ-naṣ* yang mutlak, dan mereka mendapati ikatan-ikatan itu pada *naṣ-naṣ* temporer sebelumnya!

Berdasarkan penafsiran ini, Qūṭb memandang bahwa ayat-ayat damai telah dianulir oleh ayat-ayat perang.<sup>290</sup> Penganuliran ini melahirkan respon negatif terhadap upaya-upaya damai dalam penyelesaian masalah, khususnya ketika berhadapan dengan individu atau kelompok yang berbeda.<sup>291</sup> Menurut al-Shāṭibī sebagai mana dikutip oleh Ḥannān Laḥḥnām, bahwa *nasakh* tidak dapat dioperasikan pada kaidah-kaidah universal (*al-qawā'id al-kullīyah*) yang mencakup *darūrīyāt*, *ḥāfīyāt*, dan *taḥsīnīyāt*.<sup>292</sup>

Kaidah-kaidah universal ini sebagian besar dicakup oleh ayat-ayat makiyah dan dalam sebagian kecil ayat-ayat madaniyah. Alasannya adalah karena inti dari agama akan diturunkan lebih dahulu, baru kemudian disusul oleh bagian-bagian penyempurnanya.<sup>293</sup> Dengan demikian, prinsip-prinsip universal seperti iman kepada Allah, iman kepada Rasul, salat, memaafkan, membela dengan cara yang baik, menepati janji, tidak dapat dihapuskan. Maka, konsekuensinya adalah *nasakh* hanya mungkin terjadi di antara ayat-ayat yang mengandung prinsip-prinsip parsial, yaitu mayoritas pada sesama ayat-ayat madaniyah, sebab *nasakh* atas prinsip-prinsip

<sup>289</sup>Ibid.

<sup>290</sup>Lihat Ḥannān Laḥḥnām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2007), 256.

<sup>291</sup>‘Abd al-Amīr Kāzīm Zāhid, “al-Bunā al-Ma’rifīyah wa al-Manhajīyah li al-Fikr al-Takfirī Qirā’ah Naqḍīyah fi al-Mustanad al-Dīn”, dalam *Jamā’āt al-‘Unuf al-takfirī: al-Judhūr*, *al-Bunā*, *al-‘Awāmil al-Mu’aththirah* (Beirut: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyat al-Fikr al-Islāmī, 2016), 41.

<sup>292</sup>Lihat Ḥannān Laḥḥnām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 255.

<sup>293</sup>Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*. Vol. 3, 95.



universal tidak dapat dilakukan secara ril, meski secara akal dapat diterima kemungkinannya.<sup>294</sup>

Dalam konteks penafsiran ayat-ayat kekerasan, Ḥannān Laḥḥnām dengan tegas menolak *nasakh* terhadap ayat-ayat damai sebagaimana yang diyakini oleh Qūṭb. Alasan-alasan bahwa ayat damai hanya berlaku ketika umat Islam masih dalam keadaan lemah dan telah *dinasakh* oleh ayat-ayat perang, secara tegas dibantah oleh Ḥannān Laḥḥnām dengan argumen yang menarik. Ḥannān Laḥḥnām mengatakan bahwa “*al-‘afw lā yusammā ‘afwan illā idhā kāna ‘an qudrati ‘alā al-intiqām. Ammā fī ḥālat al-‘ajz fa huwa al-dhull wa al-maskanah*”.<sup>295</sup> Memaafkan tidak disebut sebagai memaafkan kecuali ketika dalam keadaan mampu dan sanggup untuk membalas dendam. Sedangkan memaafkan ketika dalam keadaan lemah tidaklah dapat disebut memaafkan, tetapi kerendahan diri dan kehinaan.

Keberadaan ayat-ayat yang secara visual seakan melegalkan kekerasan, atau berpotensi melahirkan kekerasan tidak berarti bahwa teks-teks suci tersebut mendorong perilaku kekerasan yang mencederai kemanusiaan. Pembacaan literal atas ayat-ayat tersebutlah yang bertanggung jawab atas pemahaman parsial, penuh kecurigaan terhadap orang asing, bahkan sikap intoleran kepada siapapun yang memiliki keyakinan berbeda.<sup>296</sup> Seorang mufasir bertanggung jawab penuh atas pemilihan makna yang ditawarkan atas sebuah teks. Sahabat ‘Afi bin Abī Ṭālib telah mengingatkan umat Islam bahwa al-Qur’an tidak dapat berbicara, pembaca al-Qur’anlah yang berbicara atas nama al-Qur’an.<sup>297</sup>

<sup>294</sup>Al-Shāḥībī tidak menyebutkan bahwa ayat-ayat Makkiyah tidak dapat di *nasakh* oleh ayat-ayat Madaniyyah, namun secara eksplisit ia menetapkan ayat-ayat yang turun di Mekah sebagai ayat-ayat yang mengusung prinsip-prinsip universal, kecuali hanya sebagian kecil saja. Dalam operasional *nasakh* ada sebuah kesepakatan bahwa yang datang belakang adalah *menasakh* hukum atau ayat-ayat yang datang lebih dahulu. Ketika sudah ada pembatasan bahwa ayat-ayat Makkiyah tidak dapat di *nasakh*, maka *nasakh* hanya bisa dioperasikan pada sesama ayat-ayat Madaniyyah. Ibid, 97.

<sup>295</sup>Ḥannān Laḥḥnām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 257.

<sup>296</sup>Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations* (London: Continuum, 2003), 207-208.

<sup>297</sup>‘Afi bin Abī Ṭālib dalam sebuah pertemuan dengan para sahabat yang lain mengingatkan: *Hādha al-Qur’ān innama huwa khaṭṭ mastūr bain al-duffatayn, lā yaṅtiq bi lisān, wa la budda lahu min tarjumān, wa innahā yaṅtiq ‘anhu al-rijāl* (al-Qur’an ini adalah tulisan yang tercetak di anatar dua sampul. Al-Qur’an tidak dapat berbicara dengan lisan, dan dia memerlukan seorang penerjemah).



Pemahaman serupa juga dijumpai ketika menafsirkan Q.S. al-Taubah/9:

29.

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ

Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari kemudian, mereka yang tidak menghormati apa yang telah diharamkan Allah dan Rasul-Nya, dan mereka yang tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), yaitu orang-orang yang telah diberikan kitab hingga mereka membayar jizyah (pajak) dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk.<sup>298</sup>

Dalam tafsirnya, Qutb menjelaskan bahwa ayat ini merupakan informasi awal sebagai pendahuluan perang Tabuk dalam menghadapi bangsa Romawi dan negara-negara Arab yang berada di bawah kekuasaannya. Hal ini memberikan pengertian bahwa sifat-sifat yang disebutkan dalam ayat ini merupakan sifat-sifat abadi bagi kaum yang dihadapi Islam dengan peperangan ini. Musuh yang dihadapi dalam perang Tabuk adalah *ahl kitāb*, Yahudi dan Nasrani. Karena itu, sifat-sifat yang disebutkan dalam ayat ini tidak hanya dimaksudkan pada *ahl kitāb* yang berperang dengan kaum muslimin saat itu, melainkan *ahl kitāb* secara umum. Menurut Qutb, demikianlah pengertian yang diperoleh dari konteks ayat ini. Sifat-sifat ini tidak disebutkan sebagai prasyarat untuk memerangi kaum *ahl kitāb*. Akan tetapi, sifat-sifat itu disebutkan sebagai suatu kenyataan yang ada dalam akidah *ahl kitāb* itu sendiri. Semua ini merupakan alasan pembenaran dan pendorong untuk memerintahkan kaum muslimin supaya memerangi *ahl kitāb*.<sup>299</sup>

Adapun sifat-sifat yang ada pada *ahl kitāb* sebagaimana disebutkan dalam ayat di atas adalah; *Pertama*, mereka tidak beriman kepada Allah dan hari akhir. Orang-orang Yahudi mengatakan Uzair itu putra Allah, dan orang-orang Nasrani mengatakan al-Masih sebagai putra Allah.<sup>300</sup> Maka orang-orang yang berakidah seperti ini dianggap

Manusialah yang dapat menjadi juru bicara al-Qur'an). Al-Sayyid al-Sharīf al-Riḍā, *Nahj al-Balāghah* (Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, 1998), 217.

<sup>298</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an*, 192.

<sup>299</sup>Sayyid Qutb, *Tafsīr fi Zilāl*, surah al-Taubah, 95.

<sup>300</sup>Akidah kaum Yahudi tentang Uzair dan kaum Nasrani tentang al-Masih, terdapat dalam Q.S. al-Taubah/9: 30.

tidak beriman kepada Allah dan hari akhir. *Kedua*, mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan Allah dan Rasul-Nya. Rahib-rahib mereka banyak memakan harta orang lain secara batil.<sup>301</sup> Dengan demikian mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan Allah dan Rasul-Nya. *Ketiga*, mereka tidak beragama dengan agama yang benar. Mereka menjadikan rahib-rahib mereka sebagai tuhan-tuhan selain Allah.<sup>302</sup> Kepercayaan ini jelas bertentangan dengan agama yang benar, yaitu ketundukan kepada Allah dan tidak mempersekutukan-Nya dengan sesuatu pun. Dengan demikian mereka tidak menjalankan agama yang benar.<sup>303</sup>

Qūṭb meneruskan bahwa, sifat dasar *ahl kitāb* adalah memusuhi Islam, maka tidak ada syarat untuk melaksanakan perintah umum ini (memerangi *ahl kitāb*) hanya kepada mereka yang secara terang-terangan menunjukkan permusuhan kepada Islam. Hal ini diungkapkan Qūṭb dalam tafsirnya dengan redaksi lengkap sebagai berikut:

ولكن لأنه ليس من شأنهم أصلاً أن يقع منهم الإعتداء. فلا محل لتقييد هذا الأمر العام بأن المقصود به هم الذين وقع منهم اعتداء فعلاً- كما يقول المهزومون الذين يحاولون أن يدفعوا عن الإسلام الاتهام! فالاعتداء قائم ابتداء. الاعتداء على الوهية الله! والاعتداء على العباد بتعبيدهم لغير الله! والإسلام حين ينطلق لدفاع عن ألوهية الله- سبحانه- والدفاع عن كرامة الإنسان في الأرض, لا بد أن تواجهه الجاهلية بالمقاومة والحرب والعداء, ولا مفر من مواجهة طبائع الأشياء.<sup>304</sup>

Menurut penulis, penafsiran Qūṭb terhadap Q.S al-Taubah/9: 29 sebagaimana diuraikan di atas, memuat unsur provokatif dan berpotensi dijadikan sebagai dasar atau pembenaran bagi kelompok-kelompok radikal dalam melakukan tindakan-tindakan kekerasan. Qūṭb kembali menegaskan tentang persetujuan-persetujuan berperang dengan *ahl kitāb* melalui penafsiran beliau terhadap Q.S. al-Taubah/9: 36.

وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

Qūṭb menegaskan bahwa ayat ini merupakan perintah untuk memerangi orang-orang musyrik tanpa mengecualikan seorang pun dari mereka. Hal tersebut

<sup>301</sup>Keterangan mengenai *ahl kitāb* memakan harta orang lain secara batil terdapat dalam Q.S. al-Taubah/9: 34-35.

<sup>302</sup>*ahl kitāb* mengukultuskan rahib-rahib mereka sebagaimana tersurat dalam Q.S. al-Taubah/9: 31.

<sup>303</sup>Ibid., 95-96.

<sup>304</sup>Ibid.

disebabkan karena orang-orang musyrik juga telah memerangi kaum muslimin tanpa mengecualikan seorang pun dari kaum muslimin. Peperangan tersebut adalah peperangan antara kemusyrikan dan keimanan, serta antara petunjuk dan kesesatan. Peperangan antara dua pasukan berbeda yang tidak mungkin terjadi perdamaian abadi di antara mereka, dan tidak mungkin pula ada konsensus yang sempurna di antara mereka. Qutb melanjutkan bahwa kaum muslimin hari ini telah tertipu apabila menganggap bahwa perang dengan kaum musyrik sebagai perang yang didasari oleh motif ekonomi, perang suku, perang antar bangsa, atau perang strategi. Sama sekali tidak, faktor yang paling mendasar atas perang dengan kaum musyrik adalah faktor akidah atau agama.<sup>305</sup>

Hal ini tidak dapat diselesaikan dengan gencatan senjata, kesepakatan-kesepakatan, dan dialog-dialog. Untuk menyelesaikannya tidak ada jalan lain hanya dengan jalan jihad dan perang, yaitu dengan jihad yang menyeluruh dan perang total. Dengan jalan demikian, maka pertolongan Allah akan diberikan kepada orang-orang bertakwa yang menjaga agar apa-apa yang diperintahkan Allah untuk dihormati tidak di rusak, menjaga agar yang diharamkan Allah tidak dihalalkan, dan menjaga agar hukum Allah tidak diganti. Orang-orang muslim tidak akan enggan berjihad memerangi kaum musyrik secara keseluruhan, dan tidak merasa takut untuk berjihad secara total.<sup>306</sup>

<sup>305</sup>Ibid, 124-125.

<sup>306</sup>Ibid. berikut redaksi penafsiran Qutb terhadap Q.S. al-taubah/9: 36.

قاتلوهم جميعا بلا استثناء أحد منهم ولا جماعة, فهم يقاتلونكم جميعا لا يستثنون منكم أحدا, ولا يقون منكم على جماعة. والمعركة في حقيقتها إنما هي معركة بين الشرك والتوحيد. وبين الكفر والإيمان وبين الهدى والضلال. معركة بين معسكرين متميزين لا يمكن أن يقوم بينهما سلام دائم, ولا أن يتم بينهما اتفاق كامل. لأن الخلاف بينهما ليس عرضيا ولا جزئيا. ليس خلافا على مصالح يمكن التوفيق بينهما, ولا على حدود يمكن أن يعاد تخطيطها. وإن الأمة المسلمة لتخضع عن حقيقة المعركة بينهما وبين المشركين-وثنيين وأهل كتاب- إذ هي فهمت أو أفهمت أنها معركة اقتصادية أو معركة قومية, أو معركة وطنية, أو معركة استراتيجية... كلا! إنها قبل كل شيء معركة العقيدة. والمنهج الذي ينبثق من هذه العقيدة أي الدين. وهذه لتجدي فيها أنصاف الحلول. ولاتعالجها الاتفاقات والمناورات. ولا علاج لها إلا بالجهاد والكفاح الشامل والكفاح الكامل. فالتصبر للمتقين الذي يتقون أن ينتهكوا حرمت الله. وأن يحلوا ما حرم الله, وأن يحرفوا نوايس الله. فلا يقعد المسلمون عن جهاد المشركين كافة, ولا يتخوفوا من الجهاد الشامل.

Berdasarkan paparan penulis mengenai penafsiran-penafsiran Qutb terhadap ayat-ayat di atas, Qutb cenderung bersikap keras dan negatif dalam menceritakan kelompok-kelompok lain di luar Islam. Lebih dari pada itu, nampaknya Qutb juga menafikan konsep pluralitas agama yang sejatinya merupakan *sunnat al-Allāh* sebagai sebuah realitas yang tidak mungkin dapat dipungkiri. Pada saat ini, kontak-kontak antara komunitas yang berbeda agama semakin mengikat. Hampir tidak ada lagi kelompok-kelompok di belahan bumi yang tidak pernah mempunyai komunikasi dengan kelompok lain yang berbeda agama.

Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam mengakui eksistensi negara-negara lain, di antaranya disebutkan dalam Q.S. al-Baqarah/2: 62.<sup>307</sup> Melalui ayat ini, jelas al-Qur'an mengakui eksistensi agama-agama lain dengan tidak membedakan kelompok, suku, dan bangsa. Dengan adanya penyebutan nama-nama agama tersebut menunjukkan adanya pengakuan al-Qur'an terhadap pluralitas agama. Hal ini juga telah dikemukakan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang menyatakan bahwa pluralitas agama adalah sebuah kenyataan bahwa di negara-negara atau daerah tertentu terdapat berbagai pemeluk agama yang hidup secara berdampingan.<sup>308</sup> Hal senada juga dikemukakan oleh Nurcholis Madjid bahwa pluralitas agama mendasarkan pengertian dasar bahwa agama diberi kebebasan untuk hidup dengan resiko yang ditanggung oleh para penganut agama itu masing-masing, baik secara pribadi maupun kelompok.<sup>309</sup>

Penafsiran-penafsiran yang dilakukan Qutb terhadap ayat-ayat di atas justru bertentangan dengan semangat al-Qur'an. Al-Qur'an memang menentang keras segala bentuk kemusyrikan, namun demikian Islam tetap menekankan kepada pemeluk-

<sup>307</sup>Redaksi ayat tersebut sebagai berikut:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغِينَ وَالصَّابِغِينَ مِنَ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

<sup>308</sup>Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 7/MUNAS VII/MUI/II/2005 dalam keputusan, bagian pertama: Ketentuan Umum.

<sup>309</sup>Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan* (Jakarta: Paramadina, 1992), 184.

pemeluknya agar menjaga perasaan orang-orang musyrik. Sikap seperti ini tidak saja penting untuk menjaga keharmonisan sosial dalam masyarakat majemuk, tetapi juga menjadi bagian dari ajaran Islam itu sendiri.<sup>310</sup>

Secara historis, ada beberapa argumen yang dapat digunakan sebagai landasan epistemologis sikap pluralis Rasulullah terhadap pihak-pihak di luar Islam. *Pertama*, Rasulullah hidup serumah dan diasuh oleh mereka yang tidak mengikuti dan menentang ajaran beliau. Sosok seperti AbūṬālib yang selalu melindungi dan membela Nabi dari kecaman-kecaman kaum Quraisy di Mekah, merupakan hal yang sangat berharga bagi Nabi sekalipun Abū Ṭālib bukanlah pengikut beliau.<sup>311</sup> *Kedua*, Rasulullah meminta bantuan kepada penguasa Ethiopia yang pada saat itu dipimpin oleh seorang raja yang masuk federasi Romawi beragama Kristen, yang bernama Negus. Hal ini terjadi saat hijrah pertama akibat tekanan fisik dan pengejaran yang diterima Rasulullah ketika berada di Mekah. Kasus ini jelas menunjukkan bahwa Rasulullah tidak apriori terhadap agama lain, bahkan raja yang beragama Nasrani tersebut menerima permintaan perlindungan Rasulullah dengan baik.<sup>312</sup>

Penafsiran-penafsiran Qutb yang keras terhadap non muslim, tidak saja dapat merusak keharmonisan sosial antara umat beragama, hal ini juga meniadakan kemungkinan kerjasama antara muslim dan non-muslim dalam kehidupan sehari-hari. Dalam hal ini, penafsiran Qutb tentu saja bersifat ahistoris, sebab bertentangan dengan apa yang pernah dipraktikkan oleh Rasulullah sendiri. Momentum terbesar dari kebebasan beragama Rasulullah nampak jelas pada saat beliau hijrah ke Yastrib (Madinah). Beliau memberikan ketenangan jiwa bagi warga Madinah tanpa melihat perbedaan agama. Menjamin tiap agama untuk beribadah sesuai dengan keyakinan

---

<sup>310</sup>Djohan Effendi, *Kritik dan Identitas Agama* (Yogyakarta: Dian Interfidei, 1994), 50.

<sup>311</sup>Abd al-Salām Ḥārūn, *Taḥdhīb Ṣīrah Ibn Hishām* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 101.

<sup>312</sup>Ibid, 72.

dan kepercayaan masing-masing.<sup>313</sup> Hubungan harmonis tersebut diatur melalui sebuah piagam yang di kenal dengan nama Piagam Madinah.<sup>314</sup>

Episode lain dalam sejarah kehidupan Rasulullah yang juga memperlihatkan keniscayaan muslim dan non-muslim hidup berdampingan adalah ketika beliau melalui Deklarasi Madinah memberikan pelajaran sosial politik yang sangat berharga bagi umat dikemudian hari. Dijelaskan bahwa setiap warga negara memiliki kewajiban untuk turut serta membela negara dari gangguan-gangguan dari luar. Masing-masing warga berhak menjalankan ajaran agama dan kepercayaan yang dipeluknya secara bebas. Dalam kesempatan lain, Nabi memberitahukan kepada Mu'ādh bin Jabal yang waktu itu akan berangkat ke Yaman agar tidak boleh mengganggu orang-orang Yahudi karena mengamalkan agamanya. Dengan demikian, Rasulullah sendiri yang mencontohkan bahwa masyarakat muslim dan non-muslim bisa hidup berdampingan dalam satu wilayah yang sama. Hal ini berbanding terbalik dengan penafsiran-penafsiran Qutb yang keras dan terkesan membenci non-muslim.

Jika demikian, pandangan-pandangan Qutb tidak akan berhasil menciptakan kehidupan masyarakat multi-religius yang harmonis. Tafsir adalah hasil respon manusia terhadap teks al-Qur'an pada penggalan waktu tertentu. Berbagai latar belakang yang mengelilingi para mufasir, tidak pelak dapat mewarnai produk tafsir yang ditulisnya. Sebuah ayat dapat ditafsirkan dengan cara yang berbeda akan menghasilkan kesimpulan yang berbeda pula. Dalam konteks penafsiran ayat-ayat perang atau jihad, hasil penafsiran bisa cenderung eksklusif atau inklusif, tergantung sejauh mana pemahaman penafsir itu sendiri. Kondisi ini diperkuat dengan adanya ayat-ayat yang secara tekstual bisa memperkuat masing-masing kecenderungan tersebut.

Karena itu, seorang mufasir harus mampu menafsirkan al-Qur'an secara holistik, sehingga tidak menghasilkan penafsiran yang justru bertentangan dengan

---

<sup>313</sup>Muhammad Husain Haikal, *Sejarah Hidup Muhammad* (Jakarta: Pustaka Litera Antarnusa, 2011), 194-195.

<sup>314</sup>Lihat Nurcholis Madjid, "Menuju Masyarakat Madani", *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 2 (1996), 51.



semangat al-Qur'an itu sendiri. Menurut penulis, penafsiran-penafsiran yang dilakukan Qutb hanya menekankan pada tekstualitas ayat, dan mengabaikan aspek historis yang justru menjadi bagian penting dalam tafsir sehingga tidak memunculkan bias penafsiran. Kritik terhadap penafsiran Qutb yang ahistoris ini, akan penulis paparkan pada pembahasan selanjutnya.

Ayat-ayat berikutnya yang ditafsirkan Qutb dan menjadi sorotan penulis adalah Q.S. al-Baqarah/2: 190-192.

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ. وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ  
وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ  
فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ . فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ .

Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu tetapi janganlah melampaui batas, sungguh Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas. Dan bunuhlah mereka di mana saja kamu menemui mereka dan usirlah mereka dari mana mereka telah mengusir kamu, dan fitnah itu lebih kejam dari pembunuhan. Dan janganlah kamu perangi mereka di Masjidil haram, kecuali jika mereka memerangi kamu ditempat itu. Jika mereka memerangi kamu, maka perangilah mereka. Demikianlah balasan bagi orang kafir. Tetapi jika mereka berhenti, maka sungguh Allah Maha Pengampun Maha Penyayang.<sup>315</sup>

Menegenai *asbāb al-nuzūl* Q.S. al-Baqarah/2: 190, ayat ini dilatar belakangi sebuah peristiwa pada tahun ke 6 hijrah, ketika Nabi dan para sahabatnya akan melakukan ibadah haji ke Mekah. Dalam perjalanan tersebut, orang-orang Quraish menahan mereka di tanah Hudaibiyah, bahkan mengancam akan menyerang rombongan Nabi bila terus memaksakan masuk ke kota Mekah. Padahal ketika itu, Nabi dan para sahabatnya datang tanpa membawa senjata karena kedatangan mereka bukan untuk melakukan peperangan namun ingin melaksanakan ibadah Haji. Akhirnya, Nabi mengambil langkah damai dengan mengutus utusan untuk melakukan perundingan dan tampaknya orang-orang kafir setuju dengan langkah tersebut.<sup>316</sup>

Dalam perjanjian tersebut, umat Islam sangat dirugikan, isi kesepakatan tersebut bersifat diskriminatif terhadap posisi orang Islam. Isi perjanjian tersebut adalah: *Pertama*, Nabi dan para sahabatnya dilarang melakukan Haji pada tahun

<sup>315</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an*, 30-31.

<sup>316</sup>Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr* (Juz 1; t.tp.: Dār al-Fikr, 1981), 138.

tersebut dan diminta pulang kembali serta boleh melaksanakan Haji tahun depan. *Kedua*, di antara orang Islam dan orang kafir tidak akan saling menyerang selama sepuluh tahun. Namun kemudian orang kafir Quraish mengingkari isi perjanjian tersebut.<sup>317</sup>

Dalam kitab *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* diceritakan bahwa ayat ini turun dalam perjanjian Hudaibiyah. Rasulullah dan para sahabatnya hendak melakukan rekonsiliasi atau berdamai dengan orang-orang musyrik agar mereka dapat melaksanakan umrah pada tahun yang akan datang. Ketika tahun itu tiba, Rasulullah dan para sahabatnya menyiapkan segala sesuatu yang diperlukan dalam perjalanan ke Mekah untuk melakukan *'umrah al-qaḍā'*, namun mereka menjadi khawatir jika kaum Quraish tidak bersedia menerima kaum muslimin, mengusir mereka dari Masjidil Haram atau membunuh mereka, sedangkan para sahabat tidak menyukai membunuh di bulan-bulan haram. Maka turunlah ayat tersebut kepada kaum muslimin untuk memerangi kaum Quraish jika mereka memerangi kaum muslimin.<sup>318</sup>

Dalam menafsirkan Q.S. al-Baqarah/2: 190, Qutb menyatakan bahwa perang harus dilakukan semata-mata kerana Allah, bukan untuk tujuan-tujuan lain. Perang dijalan Allah bukan untuk meraih kehormatan dan kedudukan yang tinggi di muka bumi, bukan untuk mendapatkan rampasan dan hasil, bukan untuk merebut pasar dan mendapatkan bahan-bahan mentah, dan bukan pula untuk menempatkan suatu golongan di atas golongan lainnya. Perang dalam Islam adalah untuk menjunjung tinggi kalimat Allah (Agama) di muka bumi, memantapkan manhaj-Nya di dalam kehidupan, dan melindungi kaum muslimin dari orang-orang yang memfitnahnya agar murtad dari agamanya. Di samping itu perang dalam Islam juga tidak boleh melampaui batas, tetap memperhatikan etika-etika perang dalam Islam.<sup>319</sup> Selanjutnya,

---

<sup>317</sup>Debby M. Nasution, *Kedudukan Militer dalam Islam dan Peranannya Pada Masa Raulullah Saw.* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2003), 26.

<sup>318</sup>Jalāl al-Dīn 'Abd al-Rahmān al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* (Mekah: Saudi Arabia, Nizār Muṣṭafa al-Bāz, 2004), 36.

<sup>319</sup>Sayyid Qutb, *Tafsīr fī Zilāl*, surah al-Baqarah, 216.

Qutb mengutip beberapa hadis Nabi tentang etika-etika dalam berperang, di antaranya:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ وَجَدْتُ امْرَأَةً مَقْتُولَةً فِي بَعْضِ مَعَازِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَانْهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصَّبِيَّانِ<sup>320</sup>

Ibnu ‘Umar *radiya Allah ‘anhuma* berkata; saya menjumpai seorang wanita yang terbunuh dalam salah satu peperangan Rasulullah, lalu beliau melarang membunuh wanita dan anak-anak.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ<sup>321</sup>

Abi Huraiah ra. berkata, Rasulullah bersabda: apabila seseorang dari kamu berperang, maka janganlah ia melukai wajah.

Berikutnya, Qutb menjelaskan Q.S. al-Baqarah/2: 191-192. Dalam penjelasannya, Qutb mengungkapkan bahwa fitnah terhadap agama berarti permusuhan terhadap sesuatu yang paling suci dalam kehidupan manusia. Karena itu, fitnah lebih besar bahayanya dari pada membunuh, baik fitnah itu bersifat intimidasi maupun dalam bentuk perbuatan nyata, atau berupa peraturan dan perundang-undang bejat yang dapat menyesatkan manusia, merusak, dan menjauhkan mereka dari manhaj Allah. Qutb meneruskan bahwa sesuatu yang paling indah pada manusia adalah kebebasan akidah. Karena itu siapa saja yang merusak kebebasan ini dan memfitnah manusia dari agamanya (Islam) baik secara langsung maupun tidak, maka tindakan tersebut menjadi alasan untuk boleh dibunuhnya orang yang demikian itu. Hal ini sebagaimana beliau nyatakan dalam tafsirnyadengan redaksi lengkap sebagai berikut:

<sup>320</sup>Muhammad bin Ismā‘īl Abū ‘Abdillāh al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar* (Juz.3; Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987), 1098. Terdapat juga dalam Muslim bin al-Ḥajjāj Abū al-Ḥusain al-Qushairī al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Juz. 3; Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), 1364.

<sup>321</sup>Muhammad bin Ismā‘īl Abū ‘Abdillāh al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, Juz 2, 902.

وأكرم ما في الإنسان حرية الاعتقاد. فالذي يسلبه هذه الحرية، ويفتنه عن دينه فتنة مباشرة أو بالواسطة، يجني عليه مالا يجني عليه قاتل حياته. ومن ثم يدفعه بالقتل.. لذلك لم يقل: وقتلهم. إنما قال: واقتلوهم.. " وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ " <sup>322</sup>..

Menurut penulis, pandangan Qutb tentang bolehnya membunuh orang yang memfitnah kaum muslimin baik secara langsung maupun tidak langsung, merupakan penafsiran yang radikal dan berbahaya. Alasan penulis; *Pertama*) Qutb tidak menjelaskan apa yang dimaksud dengan fitnah langsung maupun tidak langsung. Bagi penulis, kalimat tersebut perlu dijelaskan secara detail agar tidak menjadi multi tafsir dan berpotensi dimaknai secara liar oleh pembaca, khususnya terhadap kelompok-kelompok yang memang mengusung ideologi kekerasan.<sup>323</sup> Hal ini mengingat pada era modern sekarang, fitnah memiliki beragam bentuk. Karena itu, menurut penulis penafsiran Qutb berpotensi digunakan sebagai “alat” justifikasi untuk membenarkan tindakan kekerasan terhadap siapa saja yang dianggap melakukan fitnah sesuai dengan pemahaman pembaca tentang fitnah itu sendiri. *Kedua*) penafsiran Qutb tersebut menjadi tidak relevan jika dibawa pada konteks sekarang. Sebab di masa ini, ada hukum-hukum negara yang diberlakukan sebagai hukuman bagi warga negara yang melanggar ketentuan perundang-undangan. Dalam konteks negara Indonesia misalnya, setiap warga negara diberikan hak dan kebebasan untuk menjalankan agama dan kepercayaan masing-masing. Siapapun yang mengganggu atau memaksa orang lain untuk memeluk agama atau kepercayaan tertentu, maka yang bersangkutan akan berhadapan dengan hukum negara dan akan dihukum sesuai peraturan perundang-undangan yang berlaku.

<sup>322</sup>Sayyid Qutb, *Tafsīr fi Zilāl*, surah al-Baqarah, 219.

<sup>323</sup>Cara-cara penjelasan yang tidak detail juga ditunjukkan Qutb ketika menafsirkan kata “khianat” dalam Q.S. al-Anfāl/8: 27. Ibn Kathīr menjelaskan bahwa makna kata khianat dalam ayat tersebut adalah segala macam dosa, baik dosa kecil maupun dosa besar. Lihat *Ibn Kathīr, Tafsīr al-Qur’ān*, Vol. 4, 41. Qutb menafsirkan kata khianat pada ayat tersebut dengan segala macam bentuk ketidak patuhan kepada Allah dan Rasul-Nya. Tidak cukup sampai di situ, Qutb kemudian mengerucutkan makna khianat kepada tidak berimannya seseorang karena tidak menjalankan syariat Allah. Pada titik ini, Qutb tidak menjelaskan secara detail maksud atau makna tidak menjalankan syariat Allah. Hal ini tentu dapat membuat pembaca mudah mengkafirkan muslim yang tidak menjalankan syariat Allah. Dengan demikian, Qutb secara terang-terangan menyatakan bahwa kebanyakan manusia menjadi musyrik lantaran tidak menjalankan syariat Allah secara keseluruhan. Sayyid Qutb, *Tafsīr fi Zilāl*, surah al-Anfal, 96-97.

Masalah bagi Qutb adalah, sebagaimana telah disinggung pada pembahasan yang lalu bahwa ia sangat anti dengan semua manhaj atau peraturan-peraturan hukum buatan manusia, di mana Qutb mengistilahkan dengan jahiliyah. Bagi Qutb, ketentuan-ketuan hukum, baik mengenai jihad atau *qisas* yang telah dijelaskan Allah dalam al-Qur'an, harus dilaksanakan sebagaimana yang tertulis dalam teks tersebut. Pada titik ini, penulis menilai bahwa Qutb tidak mampu menangkap esensi dan nilai dari ayat-ayat hukum tersebut.

Secara tegas Qutb menyatakan bahwa siapa saja yang menghukum atau memutuskan perkara dengan selain dari apa yang diturunkan Allah, maka berarti dia menolak *uluhiyah* Allah, yang mana itu merupakan suatu kekufuran.<sup>324</sup> Sikap ini terlihat jelas ketika beliau menafsirkan kalimat *wa man lam yaḥkum bimā anzala Allah fa ulāika hum al-kāfirūn*. Menurut Qutb, orang yang tidak berhukum dengan hukum Allah berarti dia juga zalim karena membawa manusia kepada selain syariat Allah dan menyebarkan kerusakan dalam kehidupan dunia. Mereka juga disebut fasik karena keluar dari manhaj Allah.<sup>325</sup>

Sikap Qutb tentang jahiliyah juga nampak jelas dalam penafsiran beliau terhadap Q.S. al-Nisa/4: 76.

الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا

Orang-orang yang beriman mereka berperang di jalan Allah dan orang-orang kafir berperang di jalan thagut, maka perangilah kawan-kawan setan itu, karena sesungguhnya tipu daya setan itu lemah.<sup>326</sup>

Ketika menafsirkan ayat ini, Qutb membagi manusia menjadi dua golongan, yaitu golongan orang-orang beriman yang berperang di jalan Allah, dan golongan

<sup>324</sup>Hal ini Qutb nyatakan dalam tafsirnya sebagai berikut:

أن الذي لا يحكم بما أنزل الله، إنما يرفض ألوهية الله. فالألوهية من خصائصها ومن مقتضاها الحاكمية التشريعية. ومن يحكم بغير ما أنزل الله، يرفض ألوهية الله وخصائصها في جانب، ويدعي لنفسه هو حق الألوهية وخصائصها في جانب آخر. وماذا يكون الكفر إن لم يكن هو هذا وذلك؟ وما قيمة دعوى الإيمان أو الإسلام باللسان، والعمل، وهو أقوى تعبيراً من الكلام، ينطق بالكفر أفصح من اللسان؟

Lihat Sayyid Qutb, *Tafsīr fī Zīlāl*, surah al-Maidah, 105.

<sup>325</sup>Ibid, 109.

<sup>326</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an*, 91.



orang-orang kafir yang berperang di jalan thagut. Bagi Qutb, mereka yang berjuang untuk thagut adalah kaum ahli kebatilan yang berperang untuk memenangkan manhaj jahiliyah, yang mana semua manhaj atau peraturan hidup buatan manusia adalah jahiliyah dalam pandangan Qutb.<sup>327</sup> mengenai makna thagut, Qutb menjelaskan dalam tafsirnya:

والطاغوت صيغة من الطغيان, تفيد كل ما يطغى على الوعي ويجوز على الحق, ويتجاوز الحدود التي رسمها الله للعباد, ولا يكون له ضابط من العقيدة في الله, ومن الشريعة التي يسنها الله, ومنه كل منهج غير مستمد من الله, وكل تصور أو وضع أو أدب أو تقليد لا يستمد من الله<sup>328</sup>

*Ṭaghūt* adalah variasi bentuk dari kata *al-tughyān* 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 kepada syariat yang ditetapkan Allah, dan yang termasuk dalam kategori thagut juga adalah setiap manhaj atau tatanan sistem yang tidak berpijak pada peraturan Allah. Begitu juga setiap pandangan, perundang-undangan, peraturan, kesopanan, atau tradisi yang tidak berpijak pada peraturan dan syariat Allah.

Jika mengacu pada pengertian manhaj Allah yang dimaksud Qutb sebagaimana telah disinggung sebelumnya, yakni menjalankan perintah-perintah atau hukum-hukum Allah sesuai dengan makna tekstual ayat. Dengan demikian, sistem pemerintahan yang dianut oleh bangsa Indonesia dan sebagian besar negara-negara di dunia dengan berbagai peraturan perundang-undangan di dalamnya, adalah thagut dalam pandangan Qutb.

Mengutip pandangan Ḥasan Hudībī, Salim Bahnasawi dan al-Qarḍāwī yang mengatakan bahwa kata jahiliyah tidak selalu bermakna keluar dari Islam. Lebih lanjut Salim Bahnasawi mengatakan bahwa kata jahiliyah dibagi menjadi dua<sup>329</sup>, yaitu jahiliyah keyakinan atau kufur<sup>330</sup>, dan jahiliyah perbuatan atau maksiat.<sup>331</sup> Berdasarkan

<sup>327</sup>Sayyid Qutb, *Tafsīr fī Zilāl*, surah al-Nisa, 212.

<sup>328</sup>Sayyid Qutb, *Tafsīr fī Zilāl*, surah al-Baqarah, 356.

<sup>329</sup>Salim Bahnasawi, *Butir-Butir Pemikiran Sayyid Qutb*, 80.

<sup>330</sup>Pendapat ini berdasarkan firman Allah dalam Q.S. al-Maidah/5; 50.

أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوفُونَ

Apakah hukum-hukum jahiliyah yang mereka keendaki, dan hukum siapakah yang lebih baik dari pada huku Allah bagi orang-orang yang yakin

<sup>331</sup>Dasar dari pandangan ini adalah firman Allah dalam Q.S. al-Azāb/33: 33.



penjelasan ini, dapat disimpulkan bahwa kata jahiliyah tidak hanya berarti suatu masa sebelum datangnya Islam, namun dapat juga diartikan dengan keluar dari agama. Keluar dari agama di sini bisa diartikan keluar dari Islam atau murtad dan bisa juga tidak, tergantung dari alasan yang dibangun. Bagi Qutb, jahiliyah bukanlah masa yang identik dengan masa sebelum Islam, melainkan suatu keadaan yang memiliki ciri khas tersendiri kapanpun dan dimanapun karakteristik itu ditemukan. Demikian penjelasan Qutb ketika menafsirkan firman Allah dalam Q.S. al-Maidah/5: 50.

Menurut penulis, pada dasarnya makna jahiliyah yang penulis kemukakan di atas tidak bersebrangan dengan apa makna jahiliyah dalam pandangan Qutb. Namun sayangnya, Qutb mencampur adukan masalah keyakinan dan perilaku yang berujung pada pengkafiran. Karena itu, Qutb menganggap bahwa segala sistem yang tidak berdasarkan syariat Islam berarti jahiliyah sebab ia telah menterahkan otoritas yang seharusnya dimiliki Tuhan kepada manusia. Maka tidak heran jika Qutb sering mengkontraskan “buatan manusia” dengan “buatan Allah” dan menyatakan bahwa mengikuti sistem buatan manusia berarti menyerahkan otoritas Tuhan kepada manusia. Tidak hanya itu, Qutb juga mengkontraskan leksikon Islam atau jahiliyah, iman atau kafir.<sup>332</sup>

Selain itu, Qutb juga menggeneralisir kalimat “mengikuti buatan manusia”, dan membiarkan pembaca untuk memahaminya sendiri. Padahal jika melihat sebab turunnya ayat ini (Q.S. al-Maidah/5: 50), maka akan terlihat dengan jelas kesalahan Qutb dalam menafsirkan ayat ini. Mengutip apa yang dikatakan oleh al-Alūsibahwa ayat ini turun sebagai pengingkaran atas permintaan Yahudi kepada Muhammad. Mereka meminta agar Muhammad menjadi penengah antara pemuka

---

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتَيْنَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ  
عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah hendak dosa dari kamu hai ahlul bait dan memberihkan kamu sebersih-bersihnya.

<sup>332</sup>Larbi Sadiki, *Political Islam: Theoretical Underpinnings dalam Interregional Challenges of Islamic Extremist Movements in North Africa* (Pretoria: the Institute for Security Studies, 2001), 10-11.

Yahudi dengan Yahudi lain agar memenangkan para pembesar yahudi tersebut. Apabila Muhammad menyetujui permintaan mereka, para pembesar Yahudi tersebut berjanji untuk mengikuti Muhammad dan mengajak Yahudi yang lainnya untuk mengikuti mereka. Karena itu, menurut al-Ālūsī, yang dimaksud dengan kata jahiliyah adalah mengikuti hawa nafsu sehingga merendahkan syariat Allah dan tidak menjalankannya.<sup>333</sup>

Sejalan dengan al-Ālūsī, al-Ṭabarī juga dalam tafsirnya menjelaskan bahwa kaum Yahudi pada saat itu menolak untuk melaksanakan syariat Allah yang dibawa Muhammad dan lebih memilih hawa nafsu mereka sebagai pegangan. Dari pendapat dua mufasir ini, jelas bahwa kaum Yahudi telah menolak syariat Allah secara terang-terangan, serta menjadikan hawa nafsu mereka sebagai ganti dari syariat Allah, dan ini merupakan makna dasar dari ayat ini.<sup>334</sup>

Hal ini menunjukkan bahwa penafsiran Qūṭb terhadap makna jahiliyah dengan “sistem buatan manusia”, telah bersifat ideologis dan ahistoris. Pasalnya, makna dasar ayat tersebut menandakan pada jahiliyah keyakinan, oleh karenanya subyek dalam ayat menjadi kafir. Adapun Qūṭb, mengartiannya dengan jahiliyah maksiat dan kemudian membawa pelakunya kepada kekafiran. Hal ini dibuktikan dengan adanya kata-kata yang mengindikasikan pengkafiran teradap orang lain. Lebih lanjut, Qūṭb mengartikan bahwa pelaku jahiliyah telah menolak ketuhanan Allah yang berarti mereka telah musyrik. Tidak hanya itu, Qūṭb juga menyatakan bahwa siapa saja yang tidak menjalankan syariat Allah dan menjalankan syariat buatan manusia telah kafir, fasik, dan zalim.<sup>335</sup>

### **B. Teori *Double Movement*: Kritik Terhadap Penafsiran Ayat-Ayat “Kekerasan” dalam *Tafsīr fī Zilāl al-Qur’ān***

<sup>333</sup> al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī* (Vol. 5; Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2005), 14.

<sup>334</sup> Al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl Ayat al-Qur’ān* (Vol. 10; Kairo: Maktabah Tawfiqiyah, 2003), 394.

<sup>335</sup> Lihat Sayyid Qūṭb, *Tafsīr fī Zilāl*, surah al-Maidah, 109-110.

Beberapa waktu terakhir, gerakan-gerakan radikalisme agama mengalami eskalasi yang cukup signifikan. Hal ini terjadi salah satunya disebabkan karena adanya kecenderungan memahami al-Qur'an dan hadis secara tekstual. Model pemahaman tekstual literal *an sich* pada gilirannya dapat melahirkan perilaku yang terkesan anarkis, tidak toleran dan cenderung destruktif. Ajaran jihad misalnya, secara pragmatis sering dipahami sebagai perang suci untuk melakukan penyerangan dan pemaksaan terhadap kelompok lain yang tidak sepaham dengan kelompoknya.<sup>336</sup>

Jika ayat-ayat “kekerasan” dalam al-Qur'an, khususnya yang menerangkan tentang perang dan jihad hanya dipahami dari segi teksnya semata, tentu hal ini mampu memicu adanya tindakan anarkis, baik yang dilakukan individu maupun kelompok. Karena itu, gagasan tentang pentingnya mengenal lebih dalam penafsiran al-Qur'an terkait ayat-ayat “kekerasan” menjadi urgen, agar tidak lagi menjadi pemicu bagi tindakan kekerasan atas nama agama.

Produk tafsir berperan penting dalam memberikan warna pemahaman Islam kepada masyarakat. Jika masyarakat lebih dikenalkan dengan model pemahaman Islam yang radikal dan tidak toleran, niscaya mereka juga akan tumbuh menjadi sosok yang radikal dan intoleran. Sebaliknya, jika masyarakat diperkenalkan dengan nilai-nilai Islam yang moderat dan toleran berbasis pada nilai-nilai al-Qur'an yang *rahmat lil 'ālamīn*, maka kelak mereka juga akan menjadi muslim moderat dan toleran di tengah masyarakat multikultural.<sup>337</sup>

Tidak dapat dipungkiri bahwa ayat-ayat “kekerasan” dalam al-Qur'an sangat sensitif apabila ditafsirkan. Ayat-ayat dengan pesan kekerasan sangat rentan jika ditafsirkan dengan tidak tepat. Tafsir memiliki andil besar sebagai hasil usaha untuk memahami pesan yang disampaikan Tuhan. Ayat-ayat yang masih perlu diwaspadai penafsirannya dapat ditemukan pada ayat-ayat terkait *qitāl*, *tahkīm*, *amr ma'rūf nahy*

<sup>336</sup>Lihat Nasarudin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis* (Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2014), 2.

<sup>337</sup>Abdul Mustaqim, *Deradikalisasi Penafsiran al-Qur'an dalam Konteks Keindonesiaan yang Multikultural dalam al-Qur'an di Era Global; Antara Teks dan Realitas* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2013), 355.

*munkar, al-walā wa al-barā*, dan lain-lain.<sup>338</sup> Penafsiran yang tidak tepat terhadap ayat-ayat tersebut tidak jarang memunculkan paham eksklusif hingga memberikan doktrin ekstrim bagi pembacanya. Pemahaman-pemahaman yang radikal seringkali terlihat dari ideologi penafsir. Salah satu pemikir muslim modern yang dikenal dengan penafsirannya yang eksklusif adalah Sayyid Qutb.<sup>339</sup> Melalui penafsirannya mengenai ayat-ayat perang misalnya, Qutb mencoba mengedepankan Islam sebagai sebuah agama dengan pemahaman-pemahaman yang relatif “memaksakan”. Karena itu, tidak jarang Islam dalam artian agama “damai” menjadi tereduksi.

Karena itu, pada bagian ini penulis menggunakan teori *double movement* sebagai pisau analisis untuk mengkritisi penafsiran Qutb mengenai ayat-ayat “kekerasan” di atas. Teori *double movement* atau teori gerak ganda adalah sebuah metodologi yang ditawarkan Fazlur Rahman untuk memahami dan menafsirkan al-Qur’an. Proses penafsiran yang ditempuh teori ini adalah melalui dua gerak ganda, dari situasi sekarang ke masa al-Qur’an diturunkan dan kembali lagi ke masa sekarang. Berkaitan dengan mengapa harus mengetahui masa al-Qur’an diturunkan, Fazlur Rahman menjelaskan bahwa al-Qur’an adalah respon ilahi melalui ingatan dan pikiran Nabi kepada situasi moral-soaial masyarakat Arab masa itu. Artinya, signifikansi pemahaman setting sosial masyarakat Arab pada masa al-Qur’an diturunkan disebabkan adanya proses dialektika antara al-Qur’an dengan realitas, baik dalam bentuk *tahmil* (menerima), *tahrīm* (melarang), dan *taghiyyur* (menerima dan merekonstruksi tradisi).<sup>340</sup>

Adapun prinsip dasar teori *double movement* adalah; *pertama*) memahami arti atau makna dengan mengkaji situasi dan problem historis dimana pernyataan atau ayat al-Qur’an tersebut merupakan jawabannya. *Kedua*) menggeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik dan menyatakannya sebagai sebuah pernyataan yang

<sup>338</sup>Muchlis M. Hanafi, *Moderasi Islam* (Jakarta: Pusat Studi al-Qur’an, 2013), 226-227.

<sup>339</sup>Lihat Massimo Campanini, “Qur’an and Science: A Hermeneutical Approach” *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 7, No. 1 (2005), 48-63.

<sup>340</sup>Lihat Ali Sidiqin, *Antropologi al-Qur’an; Model Dialektika Wahyu dan Realitas* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2008), 116-117.

memiliki tujuan-tujuan moral umum. *Ketiga*) membawa nilai-nilai dan tujuan yang umum tersebut ke dalam konteks sosial-historis yang konkrit di masa sekarang, dengan melihat secara cermat kondisi dan situasi masa kini.<sup>341</sup>

Untuk lebih jelasnya, penulis akan menerapkan langkah-langkah di atas dalam rangka memahami ayat-ayat perang atau jihad sebagaimana penafsiran-penafsiran Qūṭb terhadap ayat-ayat perang di atas:

1. Melihat perang pada masa lampau, kondisi di mana ayat-ayat perintah perang diturunkan (mikro), serta kondisi sosial masyarakat pada saat itu (makro).

Dalam Islam, perang memang merupakan sebuah fakta sejarah tentang bagaimana Nabi dan para sahabatnya memperjuangkan dan mempertahankan Islam, karena itu pula Islam bisa tersebar ke seluruh penjuru dunia hingga saat ini. Harus dipahami bahwa perang bagi bangsa Arab ketika itu bukan merupakan sesuatu yang tabu. Perang telah menjadi kebiasaan masyarakat Arab ketika itu yang memang disebabkan oleh berbagai faktor. Sebagaimana disebutkan oleh Muḥammad Khair Haikal bahwa terdapat tiga puluh alasan atau faktor yang mendasari terjadinya perang di jazirah Arab pada masa itu.<sup>342</sup>

Sala satu faktor penyebab perang masyarakat Arab ketika itu karena adanya sistem kabilah atau kesukuan. Kabilah adalah kelompok keluarga besar yang meyakini bahwa mereka berasal dari ayah dan ibu yang sama. Biasanya kabilah diberi nama dengan nama ayah seperti *Ruba'iah*, *Muḍāar*, *'Aus* dan *Khazraj*. Dalam kehidupan sehari-hari, potensi peperangan antara kabilah sangat rentan terjadi. Kemungkinan yang dapat terjadi di antara kabilah-kabilah tersebut hanya dua, yakni diserang atau menyerang. Kisah peperangan antara kabilah menyita sebagian besar sejarah bangsa Arab. Oleh karena itu, tema-tema tentang perang, kemenangan dan penyerangan, mendominasi sebagian besar syair-syair Jahiliah.<sup>343</sup>

<sup>341</sup>Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, 7-8.

<sup>342</sup>Muḥammad Khair Haikal, *al-Jihād wa al-Qitāl fī al-Siyāsah al-Shar'iyah* (t.tp.: Dār Ibn Hazm, t.th.), 15-29.

<sup>343</sup>al-Iskandari dkk, *Al-Mufasal Fi al-Adabi al-'Arabī* (t.t.: Maktabah al-Adab, t. th.), 12.

Kepemimpinan politik dalam masyarakat jahiliyah lebih didasarkan pada suku atau kabilah dalam rangka mempertahankan diri dari serangan suku lain.<sup>344</sup> Sistem kesukuan menempatkan *Sayyid al-Qabilah*, *Ra'is al-Qabīlah*, atau *Shaykh al-Qabīlah* (kepala suku) sebagai pemimpin masyarakat. Kepala suku harus dijabat oleh seseorang yang memiliki kualifikasi tertentu, antara lain keberanian, kedermawanan, dan kebijaksanaan.<sup>345</sup> Masyarakat Arab, khususnya Badui dikenal memiliki *tribalisme* yang mendalam. Watak dan loyalitas kesukuan tersebut menurut Ibnu Khaldun menjadi faktor penting dalam membentuk kelompok politik yang solid. Menurut Ibnu Khaldun, *aşabiyah* tidak hanya meliputi sebuah keluarga yang dihubungkan oleh tali kekeluargaan, tetapi juga meliputi hubungan yang timbul akibat terjadinya persekutuan.<sup>346</sup> Akibatnya, sering terjadi konflik antara suku yang dikenal dengan istilah *Ayyām al-'Arab* (perang-perang Arab) dalam kurun waktu yang panjang. Peperangan tersebut biasanya dipicu oleh perselisihan kepemimpinan dan perebutan sumber air atau lahan subur yang mengakibatkan banyak korban berjatuhan.<sup>347</sup>

Adapun perang yang dilakukan Rasulullah bukanlah perang yang bersifat *offensif* (menyerang), melainkan bersifat *defensif* (bertahan atau membela diri). Sebagaimana dijelaskan dalam sejumlah ayat al-Qur'an yang menegaskan bahwa Islam tidak menghendaki perang dan menghendaki perdamaian. Namun disebabkan adanya ancaman dari musuh-musuh Islam berupa penganiayaan, fitnah, dan sebagainya, sehingga Allah memerintahkan untuk membela diri dengan cara menghalau segala ancaman dan memerangi mereka. Misalnya firman Allah dalam Q.S. al-Baqarah/2: 190-192 yang telah penulis kutip di atas.

---

<sup>344</sup>Nurhakim, *Sejarah Perdaban Islam* (Malang: UMM Press, 2003), *Sejarah Perdaban*, 13.

<sup>345</sup>Ibid, 91-93.

<sup>346</sup>Zainab al-Khudairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun* (Bandung: Pustaka, 1995), 143.

<sup>347</sup>Di antara peperangan tersebut adalah *al-Basus* (yaitu perang antara Suku Bakar dan Suku Taghlib) yang berlangsung selama 40 tahun, *Dahis* dan *al-Ghabra'* (yaitu perang antara Suku 'Abs dan Suku Dzubyhan) yang juga berlangsung selama 40 tahun, dan *Ayyam al-Fijar* (adalah beberapa perang yang terjadi di bulan-bulan suci) yaitu Dzulqa'dah, Dzulhijjah, Muharram, dan Rajab. Perang tersebut biasanya melibatkan Suku Kinanah, Hawazim, dan Quraish. Lihat Ahmad Chirul Rofiq, *Cara Mudah Memahami Sejarah Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 59.



Ayat ini (Q.S. al-Baqarah/2: 190-192) memerintahkan kepada kaum muslimin agar melakukan perang secara *defensif*<sup>348</sup> terhadap orang-orang musyrik, yaitu perlawanan yang ditujukan kepada musuh yang memerangi Islam, sementara yang tidak memerangi Islam, maka dilarang untuk memerangi mereka.<sup>349</sup> Ibnu Kathīr menukil pendapat Abū al-‘Alīyah yang menyatakan bahwa ayat di atas merupakan ayat yang pertama turun di Madīnah yang memerintahkan berperang. Setelah ayat ini turun, maka Rasulullah bersama-sama kaum muslimin memerangi siapa saja yang memerangi beliau, dan menahan diri terhadap siapa saja yang tidak memerangi beliau.<sup>350</sup>

Al-Jaṣṣās berpendapat bahwa ayat di atas merupakan perintah untuk memerangi musuh yang memerangi umat Islam lebih dahulu.<sup>351</sup> Menurut al-Jaṣṣās, hal tersebut merupakan ketentuan paten yang harus dipegang teguh oleh umat Islam, yaitu perintah perang dilaksanakan untuk melawan kaum musyrik yang lebih dahulu menyerang kaum muslimin.<sup>352</sup> Meskipun demikian, al-Qur’an tetap memberikan aturan main bagi kaum muslimin ketika melakukan peperangan. Penggalan ayat di atas (Q.S. al-Baqarah/2: 190) mengatakan “وَلَا تَعْدُوا” yang berarti “janganlah kamu melampaui batas”.<sup>353</sup> Al-Māwardī menjelaskan bahwa tindakan melampaui batas berarti memerangi orang-orang musyrik yang tidak terlibat dalam peperangan, seperti

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

<sup>348</sup>Lihat Abū al-‘Alā al-Maudūdī, *Sharī‘at al-Islāmī fī al-Jihādī wa al-‘Alāqātī al-Dauliyyah* (Kairo: Dār al-Ṣaḥwah, 1985), 137.

<sup>349</sup>Zulfi Mubarak, *Tafsir Jihad: Menyingkap Tabir Fenomena Terorisme Global* (Malang: UIN Maliki Press, 2011), 255. Lihat juga al-Khāzin, *Lubāb al-Ta’wīl fī Ma’ānī al-Tanzīl*, (Juz. 1; Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2004), 121.

<sup>350</sup>Ibnu Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* (; t.tp.: Dār Ṭayyibah, 1999), 226.

<sup>351</sup>Aḥmad bin ‘Alī Abūbakr al-Rāzī Al-Jaṣṣās al-Ḥanafī, *Aḥkām al-Qur’ān* (Juz. 1; Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1987), 320.

<sup>352</sup>Ibid. Lihat juga ‘Abd al-Raḥman bin ‘Alī bin Muḥammad bin al-Jawazī, *Nawāsikh al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), 70.

<sup>353</sup>Sebagian mufasir berpendapat bahwa perbuatan melampaui batas berarti memerangi orang yang tidak memerangi orang Islam atau berperang bukan atas nama agama. Lihat Lilik Ummu Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir ayat-ayat*, 162.

perempuan dan anak kecil.<sup>354</sup> Al-Ṭabarī juga menjelaskan dalam tafsirnya bahwa kaum muslimin dilarang memerangi kaum perempuan, anak-anak, orang tua yang sudah renta, dan yang telah menyatakan damai.<sup>355</sup> Jika larangan ini tetap dilakukan, maka kaum muslimin telah melanggar batasan-batasan yang telah ditetapkan oleh Allah.<sup>356</sup>

Benar bahwa kejayaan Islam periode Madinah yang dicapai setelah hijrah diraih dengan berbagai peperangan. Namun, bukan berarti Islam ditegakkan dengan perang atau pedang, dan orang Islam bukanlah orang yang suka berperang atau haus darah. Peperangan yang dilakukan umat Islam ialah untuk mempertahankan diri dari serangan musuh. Pada dasarnya orang Islam tidak akan memulai peperangan kalau bukan untuk membela dan mempertahankan diri.<sup>357</sup> Allah berfirman dalam Q.S. al-Hajj/22: 39-40.

أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَا دَفْعَ اللَّهُ لِلنَّاسِ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ

Diizinkan berperang bagi orang-orang yang diperangi karena sesungguhnya mereka dizalimi. Dan sungguh Allah Maha Kuasa menolong mereka. Yaitu orang-orang yang diusir dari kampung halamannya tanpa alasan yang benar, hanya karena mereka berkata “Tuhan kami ialah Allah”. Seandainya Allah tidak meolak keganasan sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentu telah dirobuhkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadah orang Yahudi dan masjid-masjid yang di

<sup>354</sup> Abū al-Ḥasan al-Māwardī, *al-Nukat wa al-'Uyūn* (Jilid 1; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 251. Lihat juga Aḥmad bin Muḥammad bin Ismā'īl al-Murādī al-Naḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* (Kuwait: Maktabah al-Falāh, t.th.), 107.

<sup>355</sup> Dalam sejarah dapat disaksikan bahwa korban yang mati dalam perang-perang kaum muslimin sangatlah sedikit. Sangat jauh berbeda dengan perang-perang lain yang justru lebih banyak menimbulkan korban dari kalangan warga sipil yang tidak terlibat perang. Shaikh Abū al-Ḥasan 'Alī al-Nadwī menyebutkan bahwa jumlah korban yang terbunuh dalam perang kaum muslimin dengan orang-orang kafir yang berlangsung antara tahun tahun ke-2 Hijrah sampai tahun ke-9 Hijrah, hanya mencapai 1.018 jiwa dengan rincian 259 dari kaum muslimin dan 759 dari orang-orang kafir. Sangat jauh selisihnya dibandingkan korban yang jatuh dalam perang dunia pertama yang terjadi antara tahun 1914 M sampai 1918 M dengan jumlah korban mencapai 21.000.000 orang, yang terbunuh sebanyak 7.000.000 orang. Sedangkan korban yang jatuh dalam perang dunia kedua pada tahun 1939 M yang menurut perkiraan Mr. Maxton, (salah seorang anggota parlemen Inggris) korban tidak kurang dari 50.000.000 orang. Lihat Abū al-Ḥasan 'Alī al-Nadwī, *Mādhā Khasira al-'Alam bi Inḥitā'i al-Muslimīn* (t.d.), 223-224.

<sup>356</sup> Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr*, 563.

<sup>357</sup> Rohimin, *Jihad: Makna dan Hikmah* (Jakarta: Erlangga, 2006), 41.

dalamnya banyak disebut nama Allah. Allah pasti menolong orang-orang yang menolong agama-Nya. Sungguh Allah Maha Kuat, Maha Perkasa.

Ayat ini merupakan ayat pertama yang memerintahkan kaum muslimin untuk berperang<sup>358</sup> sebagai respon atas penindasan dan pengusiran kaum muslimin dari kampung halamannya tanpa alasan yang jelas. Selama rentang waktu antara bulan Ramadhan tahun 611 M sampai tahun 2 Hijriyah (sekitar tahun 622 M) kira-kira 11 tahun lamanya, kaum muslimin tidak pernah membela diri dengan melawan dan melakukan tindakan-tindakan kekerasan, apa lagi memerangi sekalipun diperlakukan dengan bengis, dianiaya, disiksa, bahkan diusir dari tanah air tempat mereka dilahirkan.<sup>359</sup> Al-Ṭabarāī menyatakan bahwa Allah mengizinkan orang-orang mukmin untuk memerangi kaum musyrikin karena mereka telah menzalimi dan memerangi umat Islam.<sup>360</sup> Kata *udhin* pada ayat di atas berarti “diizinkan” atau “dibolehkan”. Artinya, umat Islam diberi izin berperang untuk mempertahankan eksistensi mereka sebagai umat beragama.

Al-Shaukānī menjelaskan bahwa umat Islam diizinkan berperang karena mereka mendapat perlakuan buruk dari orang-orang musyrik seperti penyiksaan, cacian, bahkan penyekapan. Karena itu, Allah memerintahkan perang melawan kaum musyrikin untuk mempertahankan eksistensi kaum muslimin sebagai kaum yang beriman.<sup>361</sup> Al-Qurṭubī dalam tafsirnya menjelaskan bahwa maksud ayat di atas ini adalah agar sahabat-sahabat Rasulullah yang layak berperang telah diizinkan untuk berperang melawan orang-orang kafir sebab mereka telah mengalami penganiayaan dan penyiksaan di Mekah.<sup>362</sup> Al-Zamakhsharī menjelaskan bahwa, jika perang tidak diizinkan kepada Nabi, maka orang-orang musyrik akan menguasai kaum muslimin

<sup>358</sup> Abū al-Muẓaffar al-Sam’ānī, *Tafsīr al-Qur’an*, (Jilid 3; Riyadh: Dār al-Waṭan, 1997), 441.

<sup>359</sup> Zulfi Mubaraq, *Tafsir Jihad: Menyingkap Tabir Fenomena Terorisme Global* (Malang: Uin Maliki Press, 2011), 310.

<sup>360</sup> Al-Ṭabarāī, *al-jamī’ al-Bayān fī ta’wīl al-Qur’ān*, 337. Lihat juga ‘Abd al-Rahman b. Nāṣir b. al-Sa’dī, *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān* (Juz.1; t.tp.: Muassasah al-Risalah, 2000), 539.

<sup>361</sup> Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad bin ‘Abdullah al-Shaukānī, *Faḥḥ al-Qadīr* (Juz 3; Beirut: Dār Ibn Kathir, 1993), 540.

<sup>362</sup> Al-Ṭabarāī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid 3. 68.

dan *ahl kitāb* yang bekerja sama dengan Islam (*ahl al-dhimmah*) akan dihancurkan tempat-tempat ibadahnya.<sup>363</sup>

Beberapa ayat al-Qur'an yang juga menjelaskan tentang perang *defensif* (bertahan) misalnya terdapat dalam Q.S. al-Nisa/4: 91, Q.S. al-Anfal/8: 39, Q.S. al-Taubah/9: 13 dan 36, dan lain sebagainya. Konsistensi al-Qur'an untuk tidak menyerang musuh ketika keadaan sudah damai dan mereka tidak lagi memerangi Islam, di antaranya ada dalam Q.S. al-Nisa/4: 90 dan Q.S. al-Baqarah/2: 193. Berdasarkan penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa kondisi makro situasi dan kondisi masyarakat Arab pada masa Nabi, masih menganggap peperangan sebagai suatu jalan untuk menyelesaikan masalah dan urusan-urusan mereka. Adapun kondisi mikro ayat-ayat perang adalah karena adanya ancaman dari kaum kafir maupun *ahl kitāb*. Sehingga apabila tidak ada ancaman maupun gangguan dari mereka, umat Islam dilarang memerangi mereka.

Setelah mengetahui kondisi sosial bangsa Arab serta mengetahui sebab diturunkannya ayat-ayat perintah perang, selanjutnya adalah mengambil nilai-nilai universal yang ada dalam ayat-ayat tersebut. Artinya, ayat-ayat tersebut tidak hanya berlaku secara khusus bagi masyarakat ketika al-Qur'an diturunkan, namun pesan-pesan al-Qur'an tetap berlaku di masa sekarang dengan mengambil nilai-nilai dan tujuan-tujuan umum dari ayat-ayat tersebut. Adapun nilai-nilai universal atau tujuan-tujuan umum dari ayat-ayat perang adalah; *Pertama*) ayat-ayat perang secara umum menghimbau kepada umat muslim untuk selalu waspada terhadap ancaman musuh. Tentu ancaman-ancaman tersebut tidak hanya berupa ancaman fisik, namun juga ancaman terhadap akidah akibat fitnah dari musuh-musuh Islam. Selain itu, kaum muslimin juga harus senantiasa waspada dari musuh yang setiap waktu selalu berusaha menjerumuskan manusia dalam kesesatan, yaitu hawa nafsu. *Kedua*) membela dan mempertahankan Islam dengan sekuat tenaga, berdakwah dan menginfakan harta untuk kejaayaan Islam. *Ketiga*) mengajarkan kepada kaum

<sup>363</sup> Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Amrū bin Aḥmad al-Zamakhsharī, *Al-Kashāf 'An Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl* (Jilid 1; Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1986), 167.

muslimin bawa Islam adalah agama yang lembut bukan agama yang pro kekerasan. *Keempat*) memrintahkan kepada kum muslimin untuk berjihad dijalan Allah. Dalam hal ini, yang dimaksud adalah secara umum baik dengan meteri, pikiran, tenaga, tulisan, dakwah, dan lain sebagainya. Dengan demikian, telah diperoleh hasil dari gerakan pertama dalam teori *double movement*, yaitu dari masa sekarang menuju masa al-Qur'an diturunkan.

2. Membawa nilai-nilai atau tujuan-tujuan universal dari ayat-ayat perang menuju masa sekarang.

Teori *double movement* menekankan petingnya pembedaan antara tujuan awal suatu teks al-Qur'an diberlakukan (ideal moral) dengan bunyi teks itu sendiri (legal spesifik), sebab ideal moral lah yang akan diterapkan dalam dunia praktis, bukan legal spesifiknya.<sup>364</sup> Jika ditelaah lebih seksama, ayat-ayat perang dalam al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh kondisi bangsa Arab yang memang ketika itu perang masih dianggap sebagai sesuatu yang biasa. Lebih dari pada itu, alasan dibolehkannya perang bagi kaum muslimin adalah semata-mata untuk membela diri dari gangguan dan penindasan yang dilakukan orang-orang kafir. Oleh karena itu, akan terlihat kontras apabila kebiasaan berperang pada masyarakat dahulu dibawa pada masa sekarang, di mana perang tidak lagi menjadi sesuatu yang lumrah. Era modern saat ini, perang tidak lagi menjadi alternatif dalam berdakwah dan berjihad. Terlebih lagi, Islam sudah menyebar luas ke berbagai negara di dunia. Artinya, kultur dan karakteristik umat Islam saat ini sudah berbeda dengan kultur bangsa Arab pada zaman Nabi yang masih menggunakan perang sebagai jalan hidup kabilah masing-masing.

Lebih dari pada itu, dapat dikatakan manusia di era modern lebih banyak berinteraksi melalui dunia maya dari pada dunia nyata. Bahkan kejahatan tidak hanya terjadi di dunia nyata, namun kejahatan juga marak terjadi di dunia maya dengan berbagai motif yang jauh lebih kompleks dibandingkan dunia nyata. Keadaan ini

---

<sup>364</sup>Fazlur Rahman, *Major Themes*, 33.



tidak jarang dimanfaatkan oleh pihak-pihak yang membenci Islam untuk membuat situs-situs yang menyesatkan dan dapat merusak akidah umat.

Dengan memerhatikan fakta-fakta di atas, dapat diketahui bahwa tantangan dakwah saat ini sungguh berbeda dengan tantangan dakwah pada zaman Nabi. Tantangan dakwah pada masa nabi adalah dengan berperang mengangkat senjata guna menghalau orang-orang kafir baik Yahudi maupun Nasrani yang hendak memerangi Islam. Sedangkan tantangan dakwah saat ini adalah menghalau serangan-serangan musuh Islam dalam rangka mempertahankan akidah dari berbagai fitnah yang siap “menghantam” kaum muslimin dari berbagai arah.

Berangkat dari dialektika di atas, maka kiranya ayat-ayat perang atau jihad dalam al-Qur’an perlu dipahami secara bijak dan teliti demi menjaga nilai-nilai sakral dalam al-Qur’an tentang perdamaian. Karena itu, prinsip-prinsip umum dalam ayat-ayat perang perlu tarik dan dikontekstualisasikan dengan kondisi saat ini. Ada beberapa prinsip-prinsip umum yang terdapat dalam ayat-ayat perang; *Pertama*, perintah untuk berjihad di jalan Allah. *Kedua*, kaum muslimin hendaknya senantiasa waspada terhadap musuh-musuh Islam. *Ketiga*, perintah untuk mempertahankan Islam sekuat jiwa dan raga dari ancaman musuh-musuh Islam. *Keempat*, memberikan pemahaman kepada umat manusia bahwa Islam bukanlah agama kekerasan. Ideal moral ayat-ayat perang inilah yang diharapkan dapat dijalankan oleh kaum muslimin dengan menyesuaikan kondisi dan perkembangan zaman.

### **C. Pemikiran Sayyid Qutb: Basis Ideologi Trans Nasional<sup>365</sup> Radikalisme dan Terorisme**

---

<sup>365</sup>Gerakan Islam transnasional adalah sebuah istilah yang ditujukan kepada organisasi Islam yang bergerak lintas negara, dimana pergerakannya melewati batas-batas teritorial setiap negara. Dalam upaya menjelaskan terminologi Islam transnasional sebagai sebuah nomenklatur, Masdar Hilmy meminjam pengertian yang diungkapkan oleh J. R Bowen yang mencakup tiga hal yaitu: (1) pergerakan demografis, (2) lembaga keagamaan transnasional, dan (3) perpindahan gagasan atau ide. Lihat Masdar Hilmy, “Akar-Akar Transnasionalisme Islam Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)”, *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 6, No. 1 (2011), 1-13. Pengertian pertama bermakna bahwa transnasionalisme Islam berarti pergerakan Islam lintas negara. Pengertian kedua bermakna perangkat kelembagaan yang memiliki jejaring internasional. Pengertian ketiga adalah perpindahan ide atau gagasan dari individu atau kelompok satu ke individu atau kelompok lain, serta dari negara satu ke negara yang lain. Apabila terminologi Islam transnasional dikategorikan dalam arti demikian, maka terdapat kesamaan persepsi secara umum bahwa gerakan Islam transnasional adalah sebuah gerakan



Gejala kekerasan agama tidak pernah berhenti dalam rentetan perjalanan umat Islam hingga sekarang. Bahkan, wacana tentang hubungan agama Islam dan radikalisme belakangan semakin menguat seiring dengan munculnya berbagai tindakan kekerasan dan lahirnya tindakan-tindakan radikal, khususnya pasca peristiwa 11 September 2001 di New York yang kemudian diikuti pengeboman di Bali (12/10/2002 dan 1/10/2005), Madrid (11/3/2004), London (7/7/2005), dan terakhir di Paris (13/10/2015). Islam menjadi pihak yang tertuduh dalam berbagai aksi tersebut. Berbagai pandangan stereotipikal dialamatkan kepada Islam sebagai agama yang identik dengan radikalisme, terorisme, dan kekerasan.<sup>366</sup>

Terorisme pada dasarnya bersifat politis, dengan motivasi dan tujuan politik, klaim politik, dan konflik politik. Terorisme adalah ideologi yang sering membenarkan penggunaan berbagai metode, termasuk kekerasan, intimidasi, dan pembunuhan untuk mencapai tujuannya. Terorisme tidak hanya dilatar belakangi oleh alasan agama, namun juga elemen ekonomi, politik, dan sejarah yang tidak dapat dipisahkan dari pencarian identitas dalam menghadapi modernitas dan globalisasi.<sup>367</sup>

Sampai saat ini, sebagian orang meyakini bahwa klasifikasi ini dipaksakan oleh Barat untuk memisahkan umat Islam dan menghalangi mereka untuk maju. Karena itu, tidak mengherankan ketika terjadi peristiwa bom Bali I dan II yang menewaskan ratusan orang dari 20 negara, banyak tokoh Islam yang menyatakan bahwa teroris hanyalah agenda yang dirancang Barat untuk mencoreng citra Islam dengan mengasosiasikan Islam dengan teroris dan kekerasan.<sup>368</sup> Namun, ketika serangan

---

Islam yang melintasi wilayah teritorial atau batas negara tertentu. Gerakan organisasi ini berorientasi pada agenda penyatuan umat Islam di seluruh dunia, dimana ideologi keislamannya didominasi oleh pemikiran skripturalis, tekstual, normatif, radikal, fundamental, dimana gagasannya berbeda dengan konsep negara bangsa (*nation-state*). Lihat Aksa, "Gerakan Islam Transnasional: Sebuah Nomenklatur, Sejarah dan Pengaruhnya di Indonesia", Yupa: Historical Studies Journal, Vol. 1, No. 1 (2017), 1-14.

<sup>366</sup>Lihat Dede Rodin, "Islam dan Radikalisme: Telaah Atas Ayat-Ayat Kekerasan.", 30. lihat juga Iman Fauzi Ghifari, "Radikalisme di Internet" Religious: Jurnal Agama dan Lintas Budaya, Vol. 1, No. 2 (2017), 123-124.

<sup>367</sup>Ahmad Rizky Mardhatillah Umar, "Melacak Akar Radikalisme Islam di Indonesia", Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu politik, Vol. 14, No. 2, (2010), 169-186.

<sup>368</sup>Kate Douglas, "Translating Trauma: Witnessing Bom Bali", ARIEL: A Review of International English Literature (2008), 1-2.

teroris yang diikuti dengan penangkapan teroris terjadi di Indonesia, mulailah terlihat banyak bukti dalam bentuk jaringan dan kesaksian yang dibangun oleh mereka. Karena itu, dapat diketahui bahwa ada individu yang mengabdikan dirinya untuk menjadi teroris, mengajarkan terorisme, memobilisasi calon teroris, dan membujuk orang lain untuk menganut intepretasi Islam ala teroris. Sebagai akibat dari kejadian ini, dapat disimpulkan bahwa radikalisme dan terorisme bukan hanya penemuan Barat, tetapi juga merupakan fenomena asli karena ada individu-individu di dalam komunitas muslim yang meyakini, memeluk dan membudayakannya.<sup>369</sup>

Masyarakat merupakan pihak yang paling merasakan dampak dari aksi terorisme. Mereka sering menjadi korban langsung kejahatan, baik nyawa maupun harta benda. Memang aksi terorisme dalam skala yang lebih besar berdampak buruk pada banyak aspek kehidupan berbangsa dan bernegara.<sup>370</sup>

Secara garis besar, gerakan terorisme merupakan bentuk kejahatan internasional yang dapat membahayakan keamanan dan kedaulatan negara. Bukan hanya sekedar kejahatan internasional semata, namun terorisme merupakan kejahatan lintas batas negara yang mengambil keuntungan dari perbatasan terbuka, pasar bebas dan kemajuan teknologi. Lebih dari pada itu, aktivitas terorisme sewajarnya patut digolongkan ke dalam kejatan luar biasa (*extraordinary crime*) maupun kejahatan terhadap kemanusiaan (*crime aginst humanity*). Hal ini merujuk pada kenyataan bahwa terorisme telah memenuhi unsur-unsur sebagai kejahatan luar biasa seperti membahayakan nilai-nilai hak asasi manusia yang absolut, dan juga serangan terorisme bersifat acak sehingga kemungkinan menimpa orang-orang yang tidak bersalah.<sup>371</sup>

Radikalisme erat kaitannya dengan terorisme, baik yang melibatkan tindakan kekerasan maupun ancaman terhadap kehidupan manusia. Kekejaman ini dilakukan

---

<sup>369</sup>Rika Dilawati, "Radikalisme Online: Ancaman Nyata di Tengah Disrupsi Informasi" dalam *Kampanye Moderasi Beragama; dari Tradisional Menuju Digital*, 65

<sup>370</sup>Ibid.

<sup>371</sup>Syaifurohmat Pratama Santoso, *Pengantar Dasar kajian Terorisme Abad 21: Menjaga Stabilitas Kemanan Negara* (Yogyakarta: Deepublish, 2020), 2

oleh faksi kecil yang menolak sekaligus kehilangan kepercayaan pada struktur dan proses demokrasi yang mapan. Gerakan ini mencari transformasi politik dan sosial yang radikal melalui kekerasan.<sup>372</sup>

Radikalisme dan terorisme merupakan dua hal yang berbeda. Menurut Ahmad Syafi'i Ma'arif, radikalisme lebih mementingkan cara seseorang menampilkan model iman dan sikap, sedangkan terorisme jelas melibatkan tindakan kriminal yang dilakukan karena alasan politik.<sup>373</sup> Namun demikian, radikalisme adalah cikal bakal terorisme. Aksi terorisme yang banyak menimbulkan kerusakan dan bom bunuh diri, pada umumnya memiliki pemahaman yang ekstrim terhadap berbagai isu, khususnya isu agama. Menurut Brian Michael Jerking, kita dapat mengamati hubungan erat antara ekstrimisme dan terorisme. Terorisme tidak muncul begitu saja, melainkan berasal dari serangkaian keyakinan yang kuat. Mereka memulai sebagai radikal dan akhirnya berubah menjadi teroris.<sup>374</sup> Terorisme dan globalisasi terkadang memiliki hubungan yang simetris. Ketika ide-ide terorisme dan globalisasi disatukan, hubungan simbolis antara dua konsepsi berkembang. Di satu sisi, globalisasi telah memfasilitasi pertumbuhan terorisme, di sisi lain terorisme menggunakan alat globalisasi (misalnya internet) untuk menyebarkan bahaya ketakutan secara luas.<sup>375</sup>

Dunia Islam abad ke-18 dan 19 ditandai dengan terbentuknya pola sistem masyarakat muslim global, yaitu sistem masyarakat berdasarkan hubungan antara nilai-nilai institusi negara Islam, keagamaan, dan institusi kultural masyarakat lokal. Meskipun perkembangan ini melahirkan tipe masyarakat Islam yang berbeda-beda, namun terdapat kemiripan corak kultural di antara mereka, karena dipertalikan oleh beberapa hubungan politik dan keagamaan, serta persamaan-persamaan nilai.<sup>376</sup> Islam

---

<sup>372</sup>Dikhorrir Afnan, "Terorisme Dalam Bingkai Media Masa", *SOSFILKOM: Jurnal Sosial, Filsafat, dan Komunikasi*, Vol. 12, No. 02 (2018), 1-11.

<sup>373</sup>Amad Syafi'i Ma'arif, "Radikalisme dan Rapuhnya Ketahanan Bangsa", dalam *Jurnal Ma'arif*, Vol. 5, No. 2 (2010), 147-158.

<sup>374</sup>Lihat Dikhorrir Afnan, "Terorisme Dalam Bingkai Media, 67.

<sup>375</sup>Ibid.

<sup>376</sup>Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam* (Jilid II; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 3.

telah meninggalkan jejak sebagai kekuatan yang pernah mendominasi berbagai kebudayaan seperti bidang administrasi, hukum, ekonomi, dan sosial, serta aspek spiritual dan dogmatik.<sup>377</sup>

Dalam catatan sejarah, kekuatan Islam modern dapat dilacak dari kekaisaran Uthmaniyah.<sup>378</sup> Kekaisaran Uthmani adalah representasi kekuatan adidaya paling dikagumi oleh umat Islam di seluruh dunia saat ini, baik yang moderat maupun yang ekstrim.<sup>379</sup> Kekaisaran Uthmaniyah menguasai wilayah yang terbentang dari Eropa hingga Asia. Di Eropa, kekuasaan Islam mencakup sebagian besar Semenanjung Balkan hingga daratan Utara Hungaria. Di Asia, kekaisaran Uthmaniyah meluas ke wilayah Bosphorus hingga wilayah Iran dan Yaman di Barat Daya Jazirah Arab. Di Afrika, wilayah imperium Uthmaniyah terbentang dari pantai Barat Laut Merah, Mesir, Libya, Tunisia dan Aljazair.<sup>380</sup>

Setelah berkuasa hampir delapan ratus tahun, kekaisaran Uthmaniyah hancur pada tahun 1924 sekaligus menandai munculnya Timur Tengah modern. Intervensi Eropa mengubah struktur internal masyarakat muslim dan memunculkan konsep negara-bangsa. Bangsa Eropa yang mendominasi hampir seluruh wilayah muslim melakukan pemaksaan institusi dan pola kultural mereka. Intervensi politik Eropa yang berlebihan memunculkan pola konstruksi negara-negara teritorial birokratik yang sentralistik. Sejalan dengan itu, penetrasi kelompok kapitalis Eropa menciptakan sistem perdagangan yang bersifat eksploratif, lebih berfokus pada produksi bahan baku untuk kepentingan industri Eropa, sehingga menimbulkan kerugian pada kegiatan industri lokal.<sup>381</sup>

Implikasi dari dominasi politik dan ekonomi Eropa terus berlangsung sampai sekarang. Pemerintahan kolonial dinilai merusak keseimbangan sistem masyarakat pre-

---

<sup>377</sup>M. Ali, *Alama Pikiran Islam Modern di Timur Tengah* (Jakarta: Djambatan, 1995), 3-4.

<sup>378</sup>Rijal Mamdud, "Genealogi Gerakan Ikhwan al-Muslimin dan al-Qaeda, 50

<sup>379</sup>C. Chaterwood, *A Brief History of the Middle East: From Abraham to Arafat* (New York: Carroll & Graf Publishers, 2006), 8.

<sup>380</sup>C. Imber, *the Ottoman Empire 1300-1650: the Sturcture Power* (New York: Palgraven Macmillan, 2002), 1.

<sup>381</sup>Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, 3-4.

modern dan menimbulkan kemunduran kekuatan politik masyarakat muslim di Timur Tengah. Kondisi tersebut kemudian melahirkan gerakan-gerakan yang memperjuangkan kepentingan Islam. Gerakan-gerakan ini memandang bahwa Islam harus menjadi fondasi negara dan nilai-nilai Islam harus ditegakkan secara penuh karena dianggap sebagai satu-satunya solusi dalam mencapai kejayaan masyarakat muslim, sebagaimana spirit kesejarahan yang pernah tercatat pada masa lalu.<sup>382</sup>

Beberapa gerakan dan ide mengembalikan kejayaan Islam, justru dipahami melalui sentimen kebencian, dalam hal ini kebencian kepada eksistensi yang dianggap sebagai “musuh Islam”. Mereka berkeinginan untuk memusnahkan musuh tersebut karena hanya dengan cara itu mereka dapat menegakkan sebuah sistem yang sesuai pandangan mereka.<sup>383</sup> Salah satu pemikir yang melahirkan berbagai kelompok radikal adalah Qūṭb. Dengan konsep jahiliyah-nya, ia memandang bahwa dunia yang hari ini berada dalam kondisi jahiliyah karena tidak lagi menyembah Allah sebagai satu-satunya sesembahan. Karena itu, Qūṭb mendeklarasikan bolehnya memerangi pemerintah muslim yang jahiliyah demi menegakan Islam.<sup>384</sup> Meskipun mendapatkan penentangan dari sebagian kalangan *Ikhwān al-Muslimīn* sendiri,<sup>385</sup> namun gagasan Qūṭb tentang gerakan Islam kontemporer telah melahirkan berbagai kelompok radikal yang berkeinginan untuk menjatuhkan pemerintahan negara-negara Timur-Tengah.<sup>386</sup>

Qūṭb memiliki peran penting dalam proses ideologis kelompok radikal. Qūṭb mengusung ideologi takfiri dan jihad yang identik dengan terorisme.<sup>387</sup> Asma Afsaruddin dalam bukunya “*Striving in the Patc of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*” mengungkapkan bahwa di masa pasca-kolonial abad ke-20, salah

---

<sup>382</sup>A. Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik, Ideologi dan Sepak Terjangnya* (Jakarta: Pustaka LP3ES, 2014), 15.

<sup>383</sup>Rijal Mamdud, “Genealogi Gerakan Ikhwan al-Muslimin dan al-Qaeda, 51.

<sup>384</sup>B. Rubin, *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics* (United State: Palgrave Macmillan, 1960), 36.

<sup>385</sup>Ibid, 12.

<sup>386</sup>Roxanne L. Euben, *Enemy In The Mirror Islamic Fundamentalism and The Limits Of Modern Rationalism: A Work of Comparative Political Theory* (New Jersey: Princeton University Press, 1966), 8.

<sup>387</sup>Lihat Quintan Wiktorowicz, “A Genealogy of Radical Islam”, *Studies in Conflict & Terrorism* Vol. 28 (2005), 75-79.

satu ideolog yang berpengaruh dikalangan kelompok radikal adalah dan Sayyid Qutb dengan gagasan jihad yang banyak dianut kelompok radikal.<sup>388</sup>

Kelompok radikal yang muncul sejak tahun 1960-an sampai dengan hari ini memang banyak mengadopsi gagasan-gagasan Sayyid Qutb, selain juga mengutip pendapat Muhammad bin Abdul Wahab (w. 1792) pendiri sekte Salafi-Wahabi<sup>389</sup> dan Ibn Taimiyah. Saleh Siriyah (w. 1976), tokoh ideolog kelompok teroris *Jamaat al-Takfir wa al-Hijrah* dalam tulisannya yang berjudul “*Risalah al-Iman*” menyatakan bahwa ia banyak terinspirasi Qutb dalam hal kafirnya semua pemerintahan dan jahiliyahnya masyarakat. Begitu pula Abu Muhammad al-Adnani, juru bicara dan wakil Khalifah NIIS (Negara Islam, Irak dan Syam), mengaku terpikat dan telah mendalami tafsir *fi Zilal al-Qur’an* selama 20 tahun.

Ideologi Qutb pula lah yang menginspirasi lahirnya organisasi teroris al-Qaeda. Aiman al-Zawahiri sebagai tokoh utama al-Qaeda yang juga merupakan mentor Usamah bin Laden mengaku bahwa dirinya menjadikan karya dan ceramah Qutb sebagai dasar dan pedoman pergerakan.<sup>390</sup>

Selain melalui al-Zawahiri, Usamah bin Laden sebagai pendiri al-Qaeda juga belajar pemikiran Qutb dari adiknya, Muhammad Qutb. itu terjadi saat Muhammd Qutb berpindah ke Arab Saudi Karena adanya tekanan kepada aktivis *Ikhwan al-Muslimin* di Mesir. Muhammd Qutb diberi “karpas merah” di Arab Saudi dan dijadikan dosen di Universitas King Abdul Aziz Jeddah, dimana salah satu mahasiswanya adalah Usamah bin Laden. Peristiwa tersebut menajdi momentum perkawinan antara Salafi-Wahabi dengan *Ikhwan al-Muslimin*. Sebuah titik pertemuan antara dua paham radikalisme yang saling melengkapi, yaitu paham

---

<sup>388</sup>Asma Afsarudin, *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 287-288.

<sup>389</sup>Terkait peran Salafi-Wahabi dalam fenomena Radikalisme dan Terorisme kontemporer. Lihat M. Khairul Huda, “Hadis, Salafisme dan Global Terorisme”, *Jurnal of Qur’an and Hadith Studies*, vol. 4 No. 1 tahun 2015.

<sup>390</sup>Abd al-Salam bin Salim al-Sihimi, *Fikr al-Takfir Qadiman wa Hadithan* (Kairo: Dar al-Imam Ahmad, 1426 H), 199.



reformis fundamental bernuansa puritan dan ideologi takfir-revolusioner bernuansa politik.<sup>391</sup>

Islamisme atau pemikiran fundamentalisme Islam, lahir sebagai cerminan kegagalan intelektual kiri dan rezim progresif dalam menawarkan alternatif solusi dari masalah yang dihadapi masyarakat. Ketidak mampuan rezim dalam mengatasi masalah negara mendorong sebagian pemikir fundamentalis Islam untuk kembali pada doktrin agama.<sup>392</sup> Dalam kondisi demikian, sosok Qutb hadir mendorong perlawanan frontal terhadap rezim yang dipandang telah menyengsarakan rakyat. Pandangan-pandangan Qutb kerap kali mengkritisi nilai-nilai kebebasan, individualisme, dan materialisme yang membentuk basis fungsional masyarakat Amerika. Qutb percaya bahwa nilai-nilai ini adalah penyebab masalah sosial yang dihadapi oleh Amerika, seperti tingginya konsumerisme, diskriminasi seksual, dan pergaulan bebas. Qutb percaya bahwa Amerika berada dalam keadaan *jahiliyyah*.<sup>393</sup> Lebih dari pada itu, Qutb bahkan memandang pemerintah Mesir di bawah kepemimpinan Gamal Abdul Nasser sebagai pemerintahan yang tidak islami (jahiliyah). Akibat kritikan-kritikan terbuka yang dilayangkannya, Qutb kemudian ditahan pada tahun 1954 dan divonis 25 tahun penjara dengan tuduhan makar, dan pada tahun 1966 Qutb kemudian dijatuhi hukuman mati.<sup>394</sup>

Meskipun Qutb suda meninggal dunia, namun pikiran-pimikirannya terus diadopsi berbagai kelompok radikal. khususnya di Mesir. Pada tahun 1970-an, muncullah beberapa kelompok militan Islam yang terinspirasi dari pemikiran radikal Qutb tentang takfirisme. Lebih jauh, pada tanggal 30 Juni 2012, kekuatan *Ikhwān al-Muslimīn* berhasil naik ke puncak pemerintahan Mesir dengan terpilihnya Moḥammad Morsi (salah satu pimpinan *Ikhwān al-Muslimīn*) sebagai presiden.

---

<sup>391</sup>Abdurrahman Wahid dkk, *Ilusi Negara Islam Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: *The Wahid Institute*, 2009), 82.

<sup>392</sup>Roxanne L. Euben, *Enemy In The Mirror Islamic Fundamentalism and The Limits Of Modern Rationalism*, 30.

<sup>393</sup>M. Zahid, *The Muslim Brotherhood Egypt's Succession Crisis: the Political of Liberalitation and Reform in The Middle East* (London: I.B Touris Publisher, 2010), 60-61.

<sup>394</sup>Lihat Rijal Mamdud, "Genealogi Gerakan Ikhwan al-Muslimin dan al-Qaeda, 55.

Namun hanya berselang satu tahun, ia kemudian digulingkan melalui aksi-aksi demo anti *Ikhwān al-Muslimīn* yang didukung oleh militer. Pada tanggal 3 Juli 2013, Moḥammad Morsi dipaksa mundur dari kursi presiden Mesir dan digantikan oleh Jendral al-Sisi yang kemudian melakukan berbagai aksi kekerasan terhadap para aktifis *Ikhwān al-Muslimīn*. kondisi ini semakin meradikalisasi aktifis *Ikhwān al-Muslimīn* dan banyak di antara mereka yang kemudian bergabung dengan kelompok-kelompok radikal bersenjata, termasuk ISIS.<sup>395</sup>

Islamisme radikal adalah ideologi modern yang hendak mendasarkan penyelenggaraan politik dan negara pada kebenaran absolut ilahi yang tidak terbantahkan sebagaimana ditetapkan dalam al-Quran. Dibandingkan dengan fundamentalisme dalam pelbagai agama, Islamisme radikal merupakan tantangan global, sebab cita-cita politis fundamentalisme Islam tidak saja terbatas pada wilayah Arab atau negara-negara yang berpenduduk mayoritas Islam, melainkan bercorak universal, dalam arti tatanan dunia saat ini yang didominasi oleh nilai-nilai Barat mesti diakhiri dan digantikan tatanan politik yang diwarnai oleh nilai-nilai Islam.<sup>396</sup> Kelompok ini cenderung menghalalkan kekerasan (terorisme) dengan cara menyulap konsep jihad menjadi jihadisme, yang bisa diartikan sebagai kesediaan untuk membunuh pihak lain.

Proses radikalisasi Islam sebagai gerakan politik modern dapat ditelusuri dalam pelbagai pemikiran tokoh-tokoh Islam radikal asal Mesir seperti Qutb. Pemikiran ideologis tokoh ini memberikan inspirasi bagi gerakan radikalisasi Islam di belahan dunia lainnya di kemudian hari. Namun pemikiran radikal tahap awal ini belum begitu memainkan peran sentral. Setelah kekalahan tentara Arab dalam perang yang terjadi selama tujuh hari tahun 1967 dan dimenangkan oleh Israel, kemenangan tersebut selalu dipresepsikan sebagai kekalahan Islam. Dari sini, dimulailah gerakan radikalisasi Islam di seluruh dunia. Aksi teror 11 September 2001 membuka mata

---

<sup>395</sup>Ibid, 57.

<sup>396</sup>Bernard Raho dkk., “Benih-Benih Ideologi Islamisme Radikal di Kalangan Sejumlah Mahasiswa NTT”, Jurnal Ledalero, Vol. 19, No. 1 (1 Juni 2020), 4-5.

masyarakat dunia bahwa dibalik aksi terorisme tersebut ada ideologi Islamisme radikal yang mengumandangkan terbentuknya suatu tatanan ilahi yang tidak saja mencakup bangsa-bangsa yang berpenduduk mayoritas muslim, melainkan juga mencakup dunia manusia seluruhnya.<sup>397</sup>

Sebuah realitas yang tidak terbantahkan bahwa kondisi sosial, budaya, dan politik yang melingkupi kehidupan seseorang akan mempengaruhi cara orang tersebut dalam berpikir dan bertindak. Latar belakang sosial-budaya, dan politik yang berbeda, akan melahirkan perbedaan paradigma dalam menghadapi berbagai problematika kehidupan, demikian pula dalam menghadirkan solusi bagi problematika tersebut.<sup>398</sup>

Demikian halnya dengan para mufasir, kondisi sosial-politik yang melingkupi kehidupan mereka, akan berpengaruh terhadap cara mereka berpikir, bertindak dan dalam mencipta sebuah karya. Sebuah karya yang dihasilkan dari balik tembok penjara akan berbeda dari segi semangat, gaya dan perasaannya, dibandingkan dengan karya yang ditulis dalam sebuah ruangan istana.<sup>399</sup> Seorang Mufasir yang berada di tengah kondisi sosial serta budaya yang relatif baik, stabilitas keamanan terjamin, cenderung melahirkan karya yang “tenang”. Sebaliknya, seorang mufasir yang hidup di tengah kondisi sosial dan budaya yang carut marut, mengalami penindasan oleh penguasa yang otoriter, serta berada dalam kondisi konflik politik yang berkepanjangan, cenderung menghasilkan karya dengan “semangat pemberontakan” serta “spirit perubahan” yang tinggi.<sup>400</sup> Hal inilah yang terjadi pada diri Qutb.

Salah satu aspek penting yang mempengaruhi pemikiran Qutb adalah kondisi sosial-politik Mesir saat itu. Mesir sering dianggap garda terdepan perkembangan politik, intelektual dan keagamaan di dunia Arab dan dunia Islam yang lebih luas. Mesir memberikan contoh yang menonjol mengenai dinamika dan keberagaman hubungan antara agama dan masyarakat, tantangan pada negara, dan dampaknya pada

---

<sup>397</sup>Ibid, 8-9.

<sup>398</sup>Didi Junaedi, *Menaksir Teks Memahami Konteks; Menelisik Akar Perbedaan Penafsiran Terhadap al-Qur'an* (Yogyakarta: Deepublish, 2016), 70.

<sup>399</sup>Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutika* (Jakarta: Paramadina, 1996), 2.

<sup>400</sup>Ibid.

proses demokrasi. Sebagian besar karakter politik Mesir dipengaruhi oleh revolusi 1952 dan pemerintahan Jamal 'Abd al-Nasser. Hal tersebut karena Nasser mendefinisikan kembali hakikat nasionalisme Mesir dan sosialisme Arab baik di dalam maupun di luar negeri.<sup>401</sup>

Sebelum Mesir, negara-negara Arab lainnya juga sedang dilanda westerternisasi dan nasionalisme liberal. Kemudian timbulah dua kekuatan, yaitu *Ikhwān al-Muslimīn* dan nasionalisme Arab versi Nasser sebagai tandingan dari nasionalisme liberal yang sedang marak saat itu. Perbedaannya adalah kalau *Ikhwān al-Muslimīn* menyeru kepada syariat Islam, Nasser justru mengIslamkan nasionalisme itu sendiri. Akibat perbedaan prinsip inilah, *Ikhwān al-Muslimīn* dan pemerintahan Nasser kemudian menjauh satu sama lain dan semakin memburuk hingga berakhir dengan kekerasan. Pada awalnya, pemerintahan Nasser mendapatkan dukungan *Ikhwān al-Muslimīn*, namun kemudian berbalik menentangnya setelah terbukti akan keengganannya mengikuti saran *Ikhwān al-Muslimīn* untuk menjadikan syariat Islam sebagai dasar negara. Dipihak lain, pemerintahan Nasser merasa bahwa *Ikhwān al-Muslimīn* berkeinginan untuk merebut kekuasaan. Karena itu, permusuhan antara keduanya bisa dikatakan permusuhan politik.<sup>402</sup> Perselisihan tersebut kemudian berlanjut pada pembantaian dan banyak anggota *Ikhwān al-Muslimīn* di penjara. Hal ini kemudian mengantarkan Qūṭb pada kesimpulan bahwa rezim Nasser yang menolak syariat Islam dan lebih memilih nasionalisme sekuler sebagai jahiliyah.<sup>403</sup> Ideologi Qūṭb tidak hanya terbentuk oleh pemerintahan Nasser, namun perjalanannya ke Amerika juga turut mengembangkan ideologinya tersebut.

Lebih jelasnya, pada tahun 1948, Qūṭb diutus ke Amerika dengan kedok memelajari sistem dan kurikulum pendidikan Amerika. Padahal, tujuan sebenarnya

---

<sup>401</sup>John L. Esposito dan Jon O. Voll, *Demokrasi di Negara-Negara Muslim*, Terj. Rahman Astuti (Bandung: Mizan, 1999), 235.

<sup>402</sup>Nazih N. Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London: Routledge, 1994), 138.

<sup>403</sup>Adnan Musallam, *From Secularism to Jihad: Sayyid Qūṭb and the Foundation of Radical Islamism* (New York: Praeger Publisher, 2005), 138-139.

adalah untuk membuat Qutb menjadi seorang yang materialistis, sehingga lebih mudah diajak berkompromi. Di samping itu, diutusnya Qutb ke Amerika dimaksudkan untuk menyingkirkan Qutb sementara waktu. Tujuan terselubung tersebut tidak tercapai, sebaliknya Qutb justru membenci Barat dan juga sistem-sistem yang diimpor darinya. Pasalnya Qutb melihat bahwa moral masyarakat Amerika telah hancur menurut pandangannya.<sup>404</sup> Qutb tidak hanya melihat masalah moral, tetapi juga cara berpikir masyarakat Amerika yang materialistis. Pada saat di Amerika, Qutb meningkatkan kemampuan Bahasa Inggrisnya di Universitas Columbia, ia mendengar bahwa teman-teman mudanya hanya membicarakan mobil, uang, film, dan bintang film yang sedang populer saat itu, yang kemudian mengantarkannya pada kesimpulan bahwa hal-hal tersebut merupakan ciri khas Amerika.<sup>405</sup>

Hal lain yang didapat Qutb di Amerika adalah phobia mereka terhadap Islam. Hal ini semakin jelas setelah terjadinya perang antara Arab-Israel dan munculnya negara Israel. Lebih jelasnya, terdengar sorak kegembiraan masyarakat Amerika ketika Hasan al-Bannā meninggal dunia. Bagi Qutb, hal ini telah cukup membuktikan bahwa masyarakat Amerika memang membenci Islam, dan mereka bekerja sama dengan ahli kitab untuk menghancurkan Islam.<sup>406</sup> Keberangkatan Qutb ke Amerika menjadi awal dari perubahan ideologinya menuju Fundamentalisme yang radikal.<sup>407</sup> Karena itu, dalam karya-karyanya yang ditulis setelah pulang dari Amerika khususnya pasca revolusi, ia banyak mengkritik masyarakat Barat dari berbagai aspek, seperti moral dan sistem pemerintahan. Qutb juga mengkritik sikap kaum muslimin yang

---

<sup>404</sup>Roxanne L. Euben, *Musuh Dalam Cinta*, Terj. Abdullah Ali (Jakarta: Serambi, 2003), 225.

<sup>405</sup>Lihat Thameem Ushama, "Sayyid Qutb: Individual to Collective Action" *Intelctual Discourse* (2004), 2-3.

<sup>406</sup>Mhd. Syahnun, "A Studi of Sayyid Qutb's Qur'ān Exegesis in Earlier and Later Editions of His *fi Zilāl al-Qur'ān*", Tesis Pascasarjana Mc Gill University 1997, 169.

<sup>407</sup>Thameem Ushama, "Sayyid Qutb..", 167-168.

mengikuti gaya hidup Barat, yang mana semua ini disebut Qūṭb sebagai jahiliyah modern.<sup>408</sup>

Hal ini ditambah lagi dengan pengalaman Qūṭb saat remaja. Qūṭb yang sejak remaja telah memperhatikan dunia politik saat itu, mengalami dua rezim penguasa di Mesir (kerajaan dan republik) yang keduanya bersekutu dengan ahli kitab. Ketidak sukaan Qūṭb terhadap ahli kitab semakin kuat ketika ia tinggal di Amerika dan melihat kebahagiaan warga atas kematian Ḥasan al-Bannā. Tidak heran kemudian Qūṭb memundurkan diri dari kementerian pendidikan sepulangnya dari Amerika. Hal ini diperkuat ketika para pemimpin Republik Mesir menolak syariat Islam sebagai dasar negara, dan lebih memilih sistem buatan manusia sebagai dasar negaranya, seperti nasioanalisme, demokrasi, dan Pan-Arabisme.<sup>409</sup>

Karena itu, Qūṭb memiliki keinginan kuat untuk merubah sistem yang ada di Mesir dan dunia-dunia Islam secara umum agar menjadikan syariat Islam sebagai dasar negara. Bagi Qūṭb, hal tersebut merupakan solusi atas berbagai kebobrokan yang terjadi saat ini. Akan tetapi, karena hubungannya yang buruk dengan pemerintahan Nasser, serta adanya upaya pembunuhan yang dilakukan oleh *Ikhwān al-Muslimīn* terhadap Nasser, membuat Qūṭb dan para aktivis lainnya dipenjara dalam waktu yang lama, bahkan Qūṭb harus meninggal karena dieksekusi oleh pemerintah karena tuduhan makar. Penjara dan berbagai penyiksaan yang dialami, semakin meradikalisasi ideologi Qūṭb, sebab ia tidak memiliki keleluasaan untuk berekspresi dan menyampaikan ide-idenya dari dalam penjara. Pada situasi seperti ini, dimana individu terhambat atau gagal dalam usaha mencapai tujuan tertentu yang diinginkannya, atau mengalami hambatan untuk bebas bertindak dalam rangka mencapai tujuan, atau adanya kondisi lingkungan yang tidak menyenangkan, faktor-faktor ini akan menimbulkan dorongan untuk menyakiti orang lain.

---

<sup>408</sup>Paul Bryczynski, "Radical Islam and the Nationalism in the Political Thought of Ḥasan al-Bannā and Sayyid Qūṭb" *History of Intelctual Culture*, No. 1, Vol. 5 (2005), 8-10.

<sup>409</sup>Lihat Ibrahim Olatunde Uthman, "From Social Justice to Islamic Revivalism: An Interrogation of Sayyid Qūṭb's Discourse", *Global Journal of Human Social Science Sociology, Economics and Political Science*, Vol. 12, No. 11 (2012), 92-94.



Qutb kemudian menuangkan ide-idenya melalui sejumlah karya yang beliau buat di dalam penjara. Pada akhirnya, meskipun Qutb sudah meninggal dunia, namun ide-idenya terus hidup dan didupliaksi oleh beberapa kelompok radikal Islam. Berikut pemaparan mengenai beberapa kelompok radikal yang terinspirasi oleh pemikiran Qutb, mereka bahkan menjuluki Qutb sebagai *good father* dalam gerakan Islam radikal. Adapun buku-buku yang sering dijadikan rujukan adalah tafsir *fi Zilāl al-Qur'ān* dan *Ma'ālim fi al-Ṭarīq*.

#### 1. *Islamic States in Iraq and Suriah* (ISIS)

Sejarah ISIS dimulai semenjak tokoh radikal Yordania, Abu Mushab al-Zarqawi mendirikan *Jama'at al-Tauhid wa al-Jihad* pada tahun 1999. Pada bulan Oktober 2004, setelah bergabung dengan al-Qaeda, al-Zarqawi mengumumkan bahwa dia secara formal telah mengganti nama kelompoknya dengan *Tanzīm Qā'idat al-Jihād fi Bilād al-Rāfidayn*, sebuah organisasi jihad yang bertempat di negara dengan dua sungai, yaitu Tigris dan Eufrat. Dua bulan kemudian, dalam *audio tape* yang disiarkan oleh al-Jazeera (sebuah stasiun televisi berita), Osama bin Laden (pemimpin al-Qaeda) mengumumkan al-Zarqawi sebagai deputinya dan menunjuknya menjadi pemimpin al-Qaeda di Iraq (AQI).

Pada April 2006, al-Zarqawi mengubah pikirannya, ia berkonsultasi dengan beberapa kelompok jihadis termasuk al-Qaeda tentang ide pembentukan *Islamic State* yang akan dibentuk dalam tiga bulan kedepan.<sup>410</sup> Namun, al-Zarqawi kemudian terbunuh oleh serangan udara A.S. pada tanggal 7 Juni 2006 di Baqubah Utara, Iraq. Meski begitu, empat bulan kemudian pada tanggal 15 Oktober 2006, *Islamic States in Iraq and Suriah* (ISIS) terbentuk menggantikan AQI yang merupakan ide dari al-Zarqawi sebelum meninggal dunia.<sup>411</sup> ISIS dipimpin oleh Abu Omar al-Baghdadi dan Abu Ayyub al-Misri yang kemudian keduanya tewas dalam operasi AS-Iraq pada bulan April 2010. Setelah kematian dua pemimpin besarnya tersebut, tampuk

<sup>410</sup>Fawaz A. Greges, *ISIS: A History* (New Jersey; Oxfordshire: Prince ton University Press. 2016), 95.

<sup>411</sup>Mohammad Mahmoud dan Ould Mohamedou, *A History of ISIS: Political Violence and the Transformation of the Global Order* (London: Pluto, 2018), 92.

kepemimpinan berpindah kepada Abu Bakr al-Baghdadi yang menjadi pemimpin ISIS dan mengembangkan kelompok tersebut sampai sekarang. Tanggal 9 April 2014, Abu Bakar al-Baghdadi mengumumkan pembuatan *Islamic State* (IS) sebagai pembentukan kembali Kekhilafahan Islam dengan dirinya sebagai khalifahnyanya.<sup>412</sup>

Mengenai ideologi ISIS, ada beberapa istilah yang disematkan oleh para ahli seperti Islam Fasisme, Qutbisme dan lain-lain. Namun istilah yang tepat untuk disematkan pada ideologi ISIS adalah tradisi Qutbis atau seringkali juga disebut Salafis-Jihadisme.<sup>413</sup>

Di sisi lain, sudut pandang Ideologi Qutb dapat dilihat melalui dua karyanya yang fenomenal, yaitu tafsir *fi Zilal al-Qur'an* dan *Ma'alim fi al-Tariq* atau dikenal juga dengan nama *Milestone*. Dalam dua karyanya ini, Qutb menyebut bahwa seluruh dunia termasuk negara Islam telah jatuh pada kejahiliaan. Setelah Qutb meninggal ide-idenya kemudian dilanjutkan oleh tokoh-tokoh seperti Abdullah Azam dan al-Zarqawi yang sangat terpengaruh oleh pemikiran Qutb.<sup>414</sup>

Selama perkembangannya, ISIS kemudian menjelma menjadi sebuah tantangan baru dalam konstelasi politik internasional. Gerakan ini dianggap sebagai gerakan terorisme dan ancaman bagi demokratisasi. Kemunculan ISIS mendapat sorotan tajam dunia internasional, karena dalam waktu singkat memperoleh jejaring yang cukup luas serta pola-pola gerakan radikal yang dianggap mengancam keamanan manusia. Berbeda dengan gerakan transnasional Islam lainnya, kehadiran ISIS membawa dampak pada terciptanya instabilitas keamanan di tingkat global, kawasan, dan negara nasional.

Gerakan ISIS muncul melalui lapis pertama dalam sistem politik yaitu masyarakat sipil. Mereka memasukan nilai tentang kekhalifahan dan membentuk jejaring yang memungkinkan mereka untuk melakukan pergerakan. Berbeda dengan

---

<sup>412</sup>Ibid.

<sup>413</sup>R. Manne, *The Mind of the Islamic State: ISIS and the Ideologi of the Caliphate* (Carlton: Schwartz Publishing Pty Ltd., 2016), 17-18.

<sup>414</sup>J. Warrick, *Black Flag: The Rise of ISIS* (New York: Doubleday a Division of Penguin Random House LLC, 2015), 33.

gerakan transnasional Islam lain yang menyuarakan tentang sistem kekhalifahan, pola gerakan ISIS lebih radikal dan menggunakan instrumen militer. Karena itu, gerakan ini kemudian dimasukkan sebagai gerakan terorisme global. Eksistensi mereka yang sudah mulai tersebar di berbagai penjuru dunia menjadi tantangan bagi dunia internasional.<sup>415</sup>

Ideologi khilafah yang disandang dan dikampanyekan secara luas oleh para pengikut, pendukung, dan simpatisannya secara cepat dapat menarik dukungan warga Muslim di berbagai belahan dunia. Sesuai dengan namanya, awalnya kekhalifahan Islam yang akan diwujudkan ISIS hanya meliputi wilayah Iraq dan Syam (Suriah dan sekitarnya, yang disebut kawasan Levant). Karena itulah, ISIS di kalangan pengikutnya dideklarasikan sebagai *Islamic States in Iraq and Levant* (ISIL).<sup>416</sup> Untuk memperoleh dukungan politik dan dukungan agama yang luas, ISIS sering mengungkapkan eksistensinya sebagai *Islamic State* (IS). Dengan demikian, ISIS hendak menjadikan organisasi dan basis dari kekhalifahan Islam sejagad.<sup>417</sup>

## 2. Al-Qaeda

Pendiri utama al-Qaeda adalah Osama bin Laden. Ia lahir pada bulan Juli 1957, merupakan anak ke-17 dari 20 bersaudara. Osama bin Laden telah mengadopsi pandangan Islam militan saat ia belajar di Universitas King Abdul Aziz, Arab Saudi. Ia rutin menghadiri kuliah yang dibawakan oleh Muhammad Qutb, saudara Sayyid Qutb yang merupakan ideolog kunci *Ikhwān al-Muslimīn*. Inspiratorlainnya bagi Osama bin Laden adalah Abdullah Azzam, seorang tokoh *Ikhwān al-Muslimīn* cabang Yordania. Abdullah Azzam diduga oleh beberapa ahli sebagai arsitek intelektual jihad melawan pendudukan Soviet 1979-1989 di Afghanistan.<sup>418</sup>

<sup>415</sup>Masdar Hilmy, "Akar-Akar Transnasionalisme", 1-13.

<sup>416</sup>Muhammad Haidar Assad, "ISIS Organisasi Teroris paling mengerikan abad ini" *Zahira*, Vol. 9 (2014), 55-107.

<sup>417</sup>Ibid.

<sup>418</sup>J. Rollins, "al-Qaeda and Affiliates: Historical Perspective, Global Presence, and Implication for U.S Policy", Congressional Research Service (Januari 2011), 5.

Al-Qaeda dari tahun 1990-an hingga sekarang menunjukkan bahwa mereka adalah garda terdepan dari gerakan Islam internasional. Al-Qaeda dan banyak afiliasinya menyatakan komitmen untuk mengakhiri campur tangan Barat terhadap urusan kaum muslimin dan membentuk kembali masyarakat muslim sesuai keinginan mereka. Beberapa pemimpin al-Qaeda mengajarkan tentang konsep perjuangan secara bertahap, dimana tujuan awalnya adalah mengusir pasukan militer AS dan asing dari “tanah Islam”. Tujuan berikutnya adalah menggulingkan para pemimpin regional yang korup, kemudian membentuk pemerintahan berdasarkan syariat Islam.<sup>419</sup>

Meskipun tujuan Osama bin Laden adalah menggerakkan, menghasut, dan memobilisasi masyarakat muslim untuk melakukan revolusi, namun nampaknya sebagian besar usaha-usaha yang dilakukan al-Qaeda untuk memperoleh dukungan dari umat Islam telah mengalami kegagalan. Beberapa pengamat percaya bahwa hal ini disebabkan karena retorika yang mereka sampaikan dengan tindakan-tindakan mereka yang disaksikan masyarakat muslim, telah melampaui sesuatu yang dipandang sah oleh agama.<sup>420</sup>

Osama bin Laden melakukan kunjungannya ke Afghanistan beberapa tahun setelah invasi Soviet, Desember 1979. Setelah itu ia kemudian pindah ke daerah Pakistan dekat perbatasan Afghanistan pada tahun 1986. Ia menggunakan sebagian dana pribadinya untuk membantu kelompok mujahidin Afghanistan dan melakukan perekrutan relawan dari berbagai negara Arab untuk berperang. Pada tahun 1984, Abdullah Azzam dan Osama bin Laden membangun sebuah jaringan rekrutmen dan penggalangan dana di dunia Arab, Eropa, dan Amerika Serikat. Jaringan tersebut dinamai *Maktab al-Khidmāt*, atau dikenal juga dengan al-Khifah. Tokoh utama lain *Maktab al-Khidmāt* yang berperan merekrut jihadis anti Soviet adalah ‘Umar ‘Abd al-Rahmān, pemimpin spiritual kelompok Islam radikal al-Jihad. Selain membantu

---

<sup>419</sup>Ibid, 29.

<sup>420</sup>Ibid, 30.

dibidang dana dan rekrutmen, Osama bin Laden juga ikut berperang dalam perang anti Soviet.<sup>421</sup>

Pada 11 Agustus 1988, Osama bin Laden bertemu dengan Aiman al- Zawahiri dan Jamal Ahmad al-Faql. Keduanya merupakan aktivis *Ikhwān al-Muslimīn* asal Mesir, mereka bertiga kemudian bersepakat untuk membentuk al- Qaeda. Serangan bom pertama al- Qaeda terjadi pada tanggal 29 Desember 1992 di Hotel Gold Mihor, Aden (Yaman), yang menewaskan dua orang.<sup>422</sup> Pada tahun 1998, Osama bin Laden mengeluarkan sebuah fatwa yang cukup kontroversial, ia mengatakan: *To kill the Americans and their allies, both civil and military, is an individual duty for every Muslim who is able, in any country where this is possible, until the al-Aqsa Mosque and the Haram Mosque are freed from their grip and until their armies, shattered and broken winged, depart from all the lands of Islam.*<sup>423</sup> Membunuh orang Amerika dan sekutunya, baik sipil maupun militer adalah kewajiban individu bagi setiap muslim yang mampu di negara manapun yang memungkinkan, sampai Masjid *al-Aqsā* dan Masjid *al-Harām* dibebaskan dari cengkraman mereka, dan sampai tentara mereka hancur lebur dan patah sehingga mereka meninggalkan tanah Islam.

Perlu dicatat bahwa dua tokoh utama al-Qaeda, yakni Osama bin Laden dan Aiman al- Zawahiri pada awalnya merupakan aktivis *Ikhwān al-Muslimīn* yang kemudian memisahkan diri dan mendirikan al-Qaeda pada tahun 1988. Karena itu, keduanya sangat terpengaruh oleh pemikiran Qutb yang notabene merupakan ideolog *Ikhwān al-Muslimīn*. Karena itu, meskipun memiliki beberapa perbedaan, dua kelompok ini tetap memiliki persamaan ideologis, yaitu sama-sama memiliki pandangan visioner mengenai implementasi nilai-nilai Islam dalam pemerintahan.

---

<sup>421</sup>S. Lacroix, Osama bin Laden and the Muslim Brotherhood Foreign Policy, <http://foreignpolicy.com/2012/10/03/osama-bin-laden-and-the-saudi-muslim-brotherhood>, diakses 2 Januari 2022.

<sup>422</sup>A. Wander, A History of Terror: al-Qaeda 1988-2008, <https://www.theguardian.com/world/2008/jul/13/history.alqaida>, diakses tanggal 2 Januari 2022.

<sup>423</sup>Benjamin Orbach, "Usama bin Laden and al-Qaeda: Origins and Doctrine", Middle East Review of International Affairs, Vol. 5, No. 4 (December 2001), 60.

Keduanya sama-sama bertujuan mengalahkan dominasi Barat dengan mengajak kaum muslim kembali kepada nilai-nilai Islam.<sup>424</sup>

Antara *Ikhwān al-Muslimīn* dan al-Qaeda secara historis berakar pada gerakan perlawanan terhadap Barat. *Ikhwān al-Muslimīn* lahir ketika Mesir dalam keadaan terjajah oleh Inggris dan berlanjut dengan adanya kerjasama antara pemerintahan lokal dengan Barat, yang menyebabkan kesenjangan ekonomi yang dalam serta tersingkirnya nilai-nilai Islam dalam kehidupan masyarakat Mesir. Sementara itu, al-Qaeda lahir dari para aktivis *Ikhwān al-Muslimīn* yang terpengaruh oleh pemikiran Qutb.<sup>425</sup>

### 3. Jama'ah Islamiyah

Jama'ah Islamiyah merupakan sebuah organisasi militan Islam di Asia Tenggara yang berupaya mendirikan sebuah negara Islam raksasa di wilayah negara-negara seperti Indonesia, Singapura, Brunei, Malaysia, Thailand dan Filipina. Amerika Serikat menganggap organisasi ini sebagai organisasi teroris, sementara di Indonesia organisasi ini telah dinyatakan sebagai "korporasi terlarang". Jama'ah Islamiyah didirikan di Malaysia sekitar tahun 1993 oleh Abdullah Sungkar bersama dengan veteran perang Afghanistan yang terlibat dengan al-Qaeda.<sup>426</sup>

Bila melihat dari sisi genealogi, ideologi keislaman radikal di tanah air yang beberapa ekspresi politiknya dilakukan melalui aksi teror, sulit dipisahkan dari peran tokoh Islam modern, yaitu Qutb. Gagasan-gagasan Qutb telah mengilhami kelompok militan Mesir seperti *al-Jihād* untuk menculik dan membunuh pejabat pemerintah di Mesir dengan dalih jihad melawan kafir. Lalu, gagasan ini diperkukuh oleh Abdullah Azzam yang kemudian berhasil memengaruhi para aktivis Muslim Indonesia untuk berjihad ke Afghanistan. Lalu, Osama bin Laden menjadi tokoh terpenting dalam memengaruhi arah dan perkembangan gerakan neo-fundamentalisme modern.<sup>427</sup>

<sup>424</sup>Rijal Mamdud, "Genealogi Gerakan Ikhwan al-Muslimin dan al-Qaeda, 64.

<sup>425</sup>Ibid, 65.

<sup>426</sup>ICG (International Crisis Group) Asia Report, "Indonesia Backgrounder: How The Jema'ah Islamiyah Terrorist Network Operates", No. 43 (11 Desember 2002), 32.

<sup>427</sup>Oliver Roy, *Genealogi Islam Radikal* (Yogyakarta: Genta Press, 2005), 37.



Jama'ah Islamiyah dicurigai melakukan berbagai aksi terorisme yang menewaskan banyak masyarakat sipil yang tidak bersalah. Aksi-aksi teror tersebut adalah Bom Bali pada 12 Oktober 2002 yang menewaskan 202 nyawa, pengeboman di hotel JW Marriot Jakarta, 5 Agustus 2003, yang membunuh 12 orang, kemudian Jama'ah Islamiyah juga dipercaya bertanggung jawab atas pengeboman di depan kantor Kedutaan Australia di Jakarta pada tanggal 9 September 2004. Beberapa peristiwa pengeboman gereja di Indonesia pada tahun-tahun sebelumnya juga mencurigai Jama'ah Islamiyah sebagai dalang di belakangnya. Karena itu, Jama'ah Islamiyah secara resmi dimasukkan ke dalam daftar organisasi teroris oleh PBB pada tanggal 22 Oktober 2002 sebagai organisasi teroris yang ke-88.<sup>428</sup>

Praktik “jihad” dengan melakukan serentetan pengeboman, termasuk bom bunuh diri di berbagai lokasi di tanah Air yang berlangsung sejak tahun 2000 sampai 2005, telah memicu reaksi keras dari beberapa anggota dan mantan anggota Jama'ah Islamiyah sendiri.<sup>429</sup> Umumnya mereka berkeberatan dengan aksi-aksi tersebut, alasannya karena para pelaku telah melakukan kesalahan fatal dengan banyak membunuh warga sipil yang tidak bersalah. Selain itu, konsepsi jihad melawan musuh Islam yang kerap dilontarkan sebagai pembenaran teror berdarah tersebut juga mendapatkan sanggahan dari banyak pihak.<sup>430</sup>

Meskipun kelompok radikal Islam yang berkembang saat ini memiliki banyak varian, namun pada umumnya kelompok-kelompok tersebut memegang doktrin yang hampir sama, antara lain: *Pertama*) membentuk sebuah kekuasaan (Khilafah Islamiyah). Mereka memandang bahwa hanya melalui sarana itulah, kekuasaan politik, syariat Islam dan semua kebijakan yang betul-betul islami bisa diberlakukan. *Kedua*) memutuskan hubungan dengan masyarakat kontemporer. Mereka memandang masyarakat saat ini sebagai jahiliyah yang menyeleweng dari ajaran Islam. *Ketiga*)

---

<sup>428</sup>Abdul Majid, “Terorisme di Lingkungan Kelompok Muslim” *Substantia*, Vol. 16, No. 1 (April 2014), 1113-1114.

<sup>429</sup>Lihat Abu Bakar Ba'asyir, *Catatan dari Penjara: Untuk Mengamalkan dan menegakkan Dinul Islam* (Depok: Mushaf, 2006), 282-283.

<sup>430</sup>Abdul Majid, “Terorisme..”, 114.

menciptakan teokrasi. Mereka memandang bahwa semua sistem yang tidak berlandaskan Islam adalah kufur. Mereka menentang sistem demokrasi maupun kekuasaan otoriter dengan dalih model kekuasaan tersebut tidak berasal dari Islam.<sup>431</sup>

Sejalan dengan konsep Qutb tentang masyarakat jahiliah, Jama'ah Islamiyah juga menilai Indonesia sebagai negara jahiliah karena ketidak sediaanya menjalankan syariah secara total. Bagi mereka, jika pemerintahan jahiliah seperti itu tidak bersedia berhijrah, maka harus diperangi.<sup>432</sup> Dalam risalah yang dibuat di Lembaga Pemasyarakatan Nusakambangan, Abu Bakar Ba'asyir mengatakan bahwa para pejabat pemerintah yang mengelola tidak berdasarkan Islam *kaffah* maka tauhidnya dinyatakan batal dan menjadi kafir.<sup>433</sup> Hukuman kafir dan zalim juga dijatuhkan bagi pemerintah Indonesia karena menjalin kerjasama dengan musuh-musuh Islam, seperti Amerika dan Australia untuk memerangi kaum Mujahidin.<sup>434</sup>



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

---

<sup>431</sup>Oliver Roy, *Genealogi Islam*, 41.

<sup>432</sup>M. Zaki Mubarak, "Dari NII ke ISIS; Transformasi Ideologi dan Gerakan dalam Islam Radikal di Indonesia Kontemporer", *Episteme*, Vol. 10, No. 1 (Juni 2015), 89.

<sup>433</sup>Abu Bakar Ba'asyir, *Tadzkirah: Nasihat dan Peringatan Karena Allah untuk Para Penguasa Negara Karunia Allah Indonesia yang Berpenduduk Mayoritas Kaum Muslimin* (Jakarta: JAT, 2013), 15.

<sup>434</sup>Ibid, 21.

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Berdasarkan uraian dan analisis mengenai penafsiran ayat-ayat “kekerasan” menurut Sayyid Qutb dalam tafsir *fi Zilāl al-Qur’ān*, dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Qutb menafsirkan ayat-ayat mengenai “kerasan” secara radikal. Pasalnya Qutb cenderung bersikap keras dan negatif dalam menceritakan kelompok-kelompok lain di luar Islam. Lebih dari pada itu, Qutb juga menafikan konsep pluralitas agama yang sejatinya merupakan *sunnat al-Allāh* sebagai sebuah realitas yang tidak mungkin dapat dipungkiri. Pada saat ini, kontak-kontak antara komunitas yang berbeda agama semakin mengikat. Hampir tidak ada lagi kelompok-kelompok di belahan bumi yang tidak pernah mempunyai komunikasi dengan kelompok lain yang berbeda agama. Penafsiran-penafsiran Qutb yang keras terhadap non-muslim, tidak saja dapat merusak keharmonisan sosial antara umat beragama, hal ini juga meniadakan kemungkinan kerjasama antara muslim dan non-muslim dalam kehidupan sehari-hari. Tentu hal ini berbanding terbalik dengan sikap pluralis Rasulullah terhadap pihak-pihak di luar Islam, dimana Rasulullah pernah hidup serumah dan diasuh oleh mereka yang tidak mengikuti dan menentang ajaran beliau. Sebut saja AbūTālib yang selalu melindungi dan membela Nabi dari kecaman-kecaman kaum Quraisy di Mekah.
2. Qutb merupakan pemikir yang melahirkan berbagai kelompok radikal. Meskipun Qutb sudah meninggal dunia, namun pemikiran-pemikirannya terus diadopsi berbagai kelompok radikal, khususnya di Mesir. Pada tahun 1970-an, muncullah beberapa kelompok militan Islam yang terinspirasi dari pemikiran radikal Qutb tentang takfirisme. Sampai hari ini, kelompok-kelompok radikal yang terpengaruh oleh pemikiran Qutb masih terus eksis.

## B. Saran

Setelah melihat kesimpulan di atas, kiranya penulis dapat memberikan saran-saran sebagai berikut:

1. Ketika merujuk penafsiran Qutb tentang ayat-ayat “kekerasan”, hendaknya tidak diterima secara literal. Karena itu, pembaca hendaknya merujuk kepada sumber-sumber lain sebagai pembanding. Penulis menilai bahwa penafsiran Qutb banyak dipengaruhi oleh kondisi sosial dan berbagai penyiksaan yang beliau alami. Karena itu, penafsiran-penafsiran beliau terhadap ayat-ayat “kekerasan” bersifat politis.
2. Aspek historis merupakan bagian penting dalam penafsiran, kecocokan antara masa lalu, teks dan masa kini perlu diperhatikan. Penafsiran yang meninggalkan aspek-aspek di atas dapat mereduksi ideologisasi seseorang saat menafsirkan.
3. Mengkafirkan muslim lainnya bukanlah perkara yang sederhana. Maka hendaknya bagi setiap muslim tidak mudah melabeli kafir atau murtad terhadap saudara muslim yang lain tanpa bukti yang benar-benar nyata.
4. Keharmonisan sosial antara umat beragama perlu dijaga, khususnya bagi masyarakat yang hidup di satu wilayah yang majemuk dan multikultural.

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Alī, Jawwād, *Al-Mufashshal fī Tarīkh al-‘Arabi Qabla al-Islām*, Cet. IV, Juz. I; t.t.: Dar al-Saqi, 2001.
- Abādī, Muḥammad Shamsul Haq Abu Al-Ṭayyib al-Azhīm, *‘Aun al-Ma’būd ‘Alā Syarh Sunan AbīDāwud*, Cet. 2, Juz 10; Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994.
- al-Ālūsī, *Rūh al-Ma’ānī*, Vol. 5; Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2005.
- Abdullah, Ahmad Badri, dkk., “Postmodernism Approach in Islamic Jurisprudence (Fiqh)” *Middle-East Journal of Scientific Research*, Vol. 13, No. 1. 2013.
- Abdullah, Taufk dan M. Rusli Karu, *Metodologi Penulisan Agama: Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- Afadal dkk., *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, Cet. 1; Jakarta: LIPI Press, 2005.
- Afnan, Dikhorir, “Terorisme Dalam Bingkai Media Masa”, *SOSFILKOM: Jurnal Sosial, Filsafat, dan Komunikasi*, Vol. 12, No. 02. 2018.
- Afsarudin, Asma, *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Ahmed, Akbar S., *Islam Sebagai Tertuduh “Kambing Hitam” di Tengah Kekerasan Global*, Terj. Agung Prihantoro, Cet. 1; Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2004.
- , *Posmodernisme: Bahaya dan Harapan Bagi Islam*, Bandung: Mizan, 1993.
- Aksa, “Gerakan Islam Transnasional: Sebuah Nomenklatur, Sejarah dan Pengaruhnya di Indonesia”, *Yupa: Historical Studies Journal*, Vol. 1, No. 1. 2017.
- Ali, A., *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik, Ideologi dan Sepak Terjangnya*, Jakarta: Pustaka LP3ES, 2014.
- Ali, M., *Alama Pikiran Islam Modern di Timur Tengah*, Jakarta: Djambatan, 1995.
- Ali, Mohamed bin, “Defining the ‘Enemy’ of God: Muslim Extremists Perception of the Religious Other” *Journal of Islamic Studies and Culture*, Vol. 6, No. 1. June 2018.
- Armstrong, Karen, *Muhammad a Biography of the Prophet*, New York: Harper San Fransisco, 1994.
- Arifin, Bey, *Rangkaian Cerita dalam al-Qur’an*, Cet. 15; Bandung: Alma’arif, 1996.
- Armanda, Nina M., *Ensiklopedi Islam: Edisi Baru*, Jilid 2; Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.
- Assad, Muhammad Haidar, “ISIS Organisasi Teroris paling mengerikan abad ini” *Zahira*, Vol. 9. 2014.
- Assyaukanie, Luthfi, *Islam Benar Versus Islam Salah*, Cet. 1; Jakarta: Katakita, 2007.
- al-Atharī, ‘Abdullah bin ‘Abd al-Ḥamīd, *al-Wajīz fī ‘Aqīdah al-Salaf al-Ṣāliḥ*, Istanbul: Guraba, 1435 H.
- Ayub, Mahmud, *Qur’an dan Para Penafsirnya*, Jakarta: Pustaka Firdaus. 1992.
- Ayubi, Nazih N., *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London: Routledge, 1994.
- Aziz, Abdul (Imam Samudera), *Aku Melawan Teroris*, Solo: Jazeera, 2004.

- Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Ba'asyir, Abu Bakar, *Catatan dari Penjara: Untuk Mengamalkan dan menegakkan Dinul Islam*, Depok: Mushaf, 2006.
- , *Tadzkirah: Nasihat dan Peringatan Karena Alloh untuk Para Penguasa Negara Karunia Allah Indonesia yang Berpenduduk Mayoritas Kaum Muslimin*, Jakarta: JAT, 2013.
- Bahsanawi, K.Salim, *Butir-Butir Pemikiran Sayyid Qutb Menuju Pembaruan Gerakan Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2003.
- Bakar, Abu, "Argumen al-Qur'an Tentang Eksklusivisme, Inklusivisme dan Pluraslisme", *Toleransi: Media Komunikasi Umat Beragama*, Vol. 8, No. 1. Januari-Juni 2016.
- al-Baladhurī, Ahmad bin Yahya bin Jābir bin Dāwud, *Ansāb al-Ashraf*, Mesir: Dār al-Ma'arif, t.th.
- al-Banna, Gamal, *Doktrin Pluralisme dalam al-Qur'an*, Terj. Taufik Damas, Bekasi: Penerbit Menara, 2006.
- Banna, Gamal, *Jihad*, t.tp.:T.M.A. Publishing, 2006.
- al-Bannā, Hasan, *Mudhakarāt al-Da'wah wa al-Dā'iyah li al-Imām al-Syahīd Ḥasan al-Bannā*, Kairo: Dār al-Tauzī' wa al-Nashr al-Islāmiyah, 1966.
- , *Risalah PergerakanIkhwan al-Muslimin*, Solo: Era Intermedia, 2005.
- Barlow, Hugh D., *Introduction to Criminology*, Boston: Litle, Brown and Company, 1984.
- Baso, Ahmad, *Civil Society Versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran "civil Society" dalam Islam Indonesia*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.
- Benjamin Orbach, "Usama bin Laden and al-Qaeda: Origins and Doctrine", *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 5, No. 4. December 2001.
- Berkowitz, L., "Frustration-aggression Hypothesis: Examination and Reformulation" *Psychological Bulletin*. 1989.
- Brykczynski, Paul, "Radical Islam and the Nationalism in the Political Thought of Hassan al-Bannā and Sayyid Qutb" *History of Intellectual Culture*, No. 1, Vol. 5. 2005.
- al-Būṭī, Sa'id Ramāḍan, *Fiqh al-Sīrah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1986.
- al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'īl Abū 'Abdillah, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, Juz.3; Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987.
- Campanini, Massimo, "Qur'an and Science: A Hermeneutical Approach" *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 7, No. 1. 2005.
- Chaterwood, C., *A Brief History of the Middle East: From Abraham to Arafat*, New York: Carroll & Graf Publishers, 2006.
- Chirzin, Muhammad, *Jihad Menurut Sayyid Qutb dalam Tafsir fī Zilāl al-Qur'an*, Solo: Era Intermedia, 2001.
- Ḍamiriyyah, 'Uthmān Jum'ah, *Madhkal li al-Dirāsah al-'Aqīdah al-Islāmiyyah*, t.tp.: Maktabah al-Sawādi li al-Tauzī'. 1996.
- Davis, Eric, *Ideology, Social Class and Islamic Radicalism in Modern Egypt in From Nationalism to Revolutionary Islam*, London: PalgraveMacmillan UK, 1984.
- Denny, Frederick M., *Islam and the Muslim Community*, New York: Herper & Row, 1987.



- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Bandung: PT. Sigma Examedia Arkanleema, 2009.
- Dirjen Bimas Islam Kementrian Agama RI, *Radikalisme Agama dan Tantangan Kebangsaan*, Jakarta: Dirjen Bimas Islam Kemenag RI, 2004.
- Dollard, J., dkk., *Frustration and Aggression*, New Haven: Yale University Press, 1939.
- Douglas, Kate, "Translating Trauma: Witnessing Bom Bali", *ARIEL: A Review of International English Literature*. 2008.
- Effendi, Djohan, *Kritik dan Identitas Agama*, Yogyakarta: Dian Interfidei, 1994.
- el-Fadl, Khaled Abou, *Atas Nama Tuhan; Dari Fikih Otoriter ke Fiqih Otoritatif*, Terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004.
- Enginer, Asghar Ali, *Liberalisasi Teologi Islam*, Terj. Rizqon Khammami, Yogyakarta: Alinea, 2004.
- Esposito, John L. dan Jon O. Voll, *Demokrasi di Negara-Negara Muslim*, Terj. Rahman Astuti, Bandung: Mizan, 1999.
- , *The Future of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- , *Unholy War: Teror atas Nama Islam*, terj. Syafrudin Hasani, Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2003.
- Euben, Roxanne L., *Enemy in the Mirror Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism: A Work of Comparative Political Theory*, New Jersey: Princeton University Press, 1966.
- Euben, Roxanne L., *Musuh Dalam Cinta*, Terj. Abdullah Ali, Jakarta: Serambi, 2003.
- Faḍullah, Majdi, *Ma' Sayyid Quṭb fī Fikrihī al-Siyāsah wa al-Dīn*, Beirut: Dār al-Da'wah, 1989.
- Faiz, Fahrudin, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, Jogjakarta: Elsaq, 2005.
- Feshbach "The Catharsis Hypothesis Drive and the Reduction of Agression" *Agression Behavior*, 1984.
- Geilsdorf, Sabine Damir, dkk., "Interpretations of al-Walā' wa al-Barā' in Everyday Lives of Salafis in Germany", *Religions*, Vol. 10, 124. Januari 2019.
- al-Gharithah, Muhamad Ali, *Lima Dasar Gerakan al-Ikhwān*, Terj. Salim Basyarahil, Jakarta: Gema Insani Press, 1994.
- Ghifari, Iman Fauzi, "Radikalisme di Internet" *Religious: Jurnal Agama dan Lintas Budaya*, Vol. 1, No. 2. 2017.
- Ghofur, Saiful Amin, *Mozaik Mufasssir al-Qur'an dari Klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Kaukaba, 2013.
- Greges, Fawaz A., *ISIS: A History*, New Jersey; Oxfordshire: Prince ton University Press. 2016.
- al-Ḥanafī, Badr al-Dīn al-'Ainī, *'Umdah al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukharī*, Juz 2; t.tp.: t.p., 2006.
- al-Ḥanafī, Aḥmad bin 'Alī Abūbakr al-Rāzī Al-Jaṣṣās, *Aḥkām al-Qur'ān*, Juz. 1; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1987.
- Hadi, Sutrisno, *Metodologi Reasearch*, Yogyakarta: Andi Offset, 1989.
- Haikal, Muḥammad Khair, *al-Jihād wa al-Qitāl fī al-Siyāsah al-Shar'iyah*, t.tp.: Dār Ibn Hazm, t.th.

- Haikal, Muhammad Husain, *Sejarah Hidup Muhammad*, Jakarta: Pustaka Litera Antarnusa, 2011.
- Hanafī, Muchlis M., *Moderasi Islam*, Jakarta: Pusat Studi al-Qur'an, 2013.
- Hansen, Hendrik dan Peter Kainz, "Radikal Islamism and Totalitarian Ideology: a Comparison Of Sayyid Qutb's Islamism with Marxism and Nation Socialism" *Journal Politics, Religion, and Ideology*, Vol. 8, No. 1. March.
- Haryatmoko, *Etika Komunikasi: Manipulasi Media, Kekerasan dan Pornografi*, Yogyakarta: Kanisius, 2007.
- Hasani, Adib, "Kontradiksi dalam Konsep Politik Islam Eksklusif Sayyid Qutb", *Jurnal Eptisme*, Vol. 1, No. 1. Juni 2016.
- Haz, Hamza, *Islam dan Terorisme; Dari Minyak hingga Hegemoni Amerika*, Cet. 1; Yogyakarta: UCY Press, 2005.
- Heijer, Johannes Den dan Syamsul Anwar, *Islam, Negara, dan Hukum*, Jakarta: INIS, 1993.
- Hidayat, Komarudin, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutika*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hidayat, Nuaim, *Sayyid Qutb: Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*, Jakarta: Perspektif, 2005.
- Hilmy, Masdar, "Akar-Akar Transnasionalisme Islam Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)", *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 6, No. 1. 2011.
- Hishām, Abū Muḥammad bin 'Abdul Malik bin, *al-Sīrah al-Nabawiyah fī ibn Kathīr*, Cet. 2 ; t.tp.: Dār al-Fikr, t.th.
- Hitti, Philip K., *History of Arabs; from Earliest Times to the Present*, Edisi 10; London: The Macmillan Press, 1974.
- Hoeve, Ichtiar Baru Van, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, t.th.
- Hornby, AS., *Oxford Advance Dictionary of Current English*, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Huda, M. Khairul, "Hadis, Salafisme dan Global Terorisme", *Jurnal of Qur'an and Hadith Studies*, vol. 4 No. 1. 2015.
- Ibrāhīm, Hasan, *Tārikh al-Islām al-Siyāsī wa al-Dīnī wa al-Thaqāfī wa-'Ijtimā'ī*, Beirut: Dār al- Jil, 1996.
- Ibrahim, E.H., *From Prison to Palace: The Muslim Brotherhood's Challenges and Response in Post Revolution Egypt*, House Of Wisdom Center for Strategic Studies, Egypt: t.tp., 2013.
- ICG (International Crisis Group) Asia Report, "Indonesia Backgrounder: How The Jema'ah Islamiyah Terrorist Network Operates", No. 43. 11 Desember 2002.
- Ilyas, Yunahar, *Kuliah Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: ITQAN Publishing, 2013.
- Imber, C., *the Ottoman Empire 1300-1650: the Sturcture Power*, New York: Palgraven Macmillan, 2002.
- al-Iskandari dkk, *Al-Mufasal Fi al-Adabi al-'Arabī*, t.t.: Maktabah al-Adab, t. th.
- Iyāzī, Muḥamad 'Alī, *Al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, Jilid II; Teheran:Muassasah al-Ṭaba'ah wa al-Naṣr, 1387.
- Izzan, Ahmad, *Inklusifisme Tafsir; Studi Relasi Muslim dan Non Muslim dalam Tafsir al-Mizan*, Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2013.
- Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, Jakarta: Grasindo, 2004.

- Jary, David, *Sociology*, New York: t.p., 1991.
- al-Jawazī, ‘Abd al-Raḥman bin ‘Alī bin Muḥammad bin, *Nawāsikh al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.
- Junaedi, Didi, *Menaksir Teks Memahami Konteks; Menelisik Akar Perbedaan Penafsiran Terhadap al-Qur’an*, Yogyakarta: Deepublish, 2016.
- Junaidi, Heri, *Sistem Ekonomi Sayyid Qutb; Kajian Tematik Tafsir fi Zilāl al-Qur’ān*, Cet.1; Palembang: NoerFikri Offset, 2020.
- Kaltsum, Lilik Ummu dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam*, Jakarta: UIN Press, 2015.
- Kaltsum, Ummi, *Metode Tafsir Tematik M. Baqir al-Shadr: Mendialogkan Realitas Dengan Teks*, Surabaya: Putra Media Nusantara, 2011.
- Kandu, Amirullah, *Ensiklopedia Dunia Islam Dari Masa Nabi Adam a.s Sampai Dengan Abad Modern*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2010.
- Kathīr, Ibn, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*(Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1987), 200.  
-----, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, juz 2; t.tp.: Dār al-Fikr, 1994.  
-----, *Qissaṣ al-Anbiyā*, Terj. Didi Rosyadi, Cet. 1; Jakarta: al-Kautsar, 2011.
- Kepel, Gilles, *Muslim Extremism in Egypt: the Prophet and Pharaoh*, Berkeley: University of California Press, 1989.
- Kesuma, Arsyad Sobby, “Re-Interpretasi Pemikiran Ukhuwah Sayyid Qutb”, *MIQOT*, Vol. XLII, No. 1. Januari-Juni 2018.
- al-Khālidi, Ṣalāḥ ‘Abdul Fatāḥ, *Madkhal Ilā Zilāl al-Qur’ān*, Terj. Salafuddin Abu Sayyid, Surakarta: Era Intermedia, 2001.  
-----, *Sayyid Qutb min al-Milād ilā al-Istishhād*, Terj. Misran, Yogyakarta: Pro-U Media, 2016.  
-----, *Ta’rīf al-Dārisīn bi manāhij al-Mufasssīrīn*, Damaskus: Dār al-Qalam, t.th.  
-----, *Pengantar Memahami Tafsir fi Zilāl al-Qur’ān Sayyid Qutb*, Terj. Salafuddin, Solo: Era Intermedia, 1987.
- al-Khāzin, *Lubāb al-Ta’wīl fi Ma’ānī al-Tanzīl*, Juz. 1; Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2004.
- Khamami, A. Rizqan, “Sayyid Qutub dan Perubahan Islamisnya”, *Jurnal Kontemplasi*, Vol. 7, No. 2. November 2010.
- Khan, Hamid M., “Nothing is Written: Fundamentalism, Revivalism, Reformism, and The Fate of Islamic Law” *Michigan Journal of International Law*, Vol. 24, Issue 1. 2002.
- Khatab, Sayyed, “Arabism and Islamism in Sayyid Qutb’s Thought on Nasionalism” *the Muslim World* 94, No. 2. 2004.
- Khirzin, Muhammad, *Jihad Menurut Sayyid Qutb dalam Tafsir fi Zilāl al-Qur’ān*, Jakarta: Intermedia, 2001.
- Khisbiyah, Yayah, dkk., *Melawan Kekerasan Tanpa Kekerasan*, Cet. 1; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- al-Khudairi, Zainab, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, Bandung: Pustaka, 1995.
- Kompas.com, “Bom Bunuh Diri di Gerbang Katedral Makassar dan Ancaman Teror Serentak” <https://www.kompas.com/tren/read/2021/03/30/090623665/bom-bunuh-diri-di-gerbang-katedral-makassar-dan-ancaman-teror-serentak?page=all>, diakses tanggal 18 Mei 2021.

- Kulik, J. dan R. Brown, "Frustration, Attribution, and Aggression" *Journal of Experimental and Social Psychology* 1979.
- Kunto, Suharisimi Ari, *Prosedur Penulisan: Suatu Pendekatan Praktik*, Jakarta: Rineka Cipta, 1998.
- Lacroix, S., Osama bin Laden and the Muslim Brotherhood Foreign Policy, <http://foreignpolicy.com/2012/10/03/osama-bin-laden-and-the-saudi-muslim-brotherhood>, diakses 2 Januari 2022.
- Laḥḥnām, Ḥannān, Tafṣīr Sūrat al-Tawbah*, Damaskus: Dār al-Fikr, 2007.
- Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, Jilid II; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Lewis, Bernard, *The Middle East*, Terj. Abdurahman Abror, Pontianak: STAIN Press, 2010.
- Lyden, John, *Enduring Issues in Religion*, San Diego: Greenhaven Press, 1959.
- Ma'arif, Amad Syafi'i, "Radikalisme dan Rapuhnya Ketahanan Bangsa", dalam *Jurnal Ma'arif*, Vol. 5, No. 2. 2010.
- al-Māwardī, Abū al-Ḥasan, *al-Nukat wa al-'Uyūn*, Jilid 1; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Machasin, *Fundamentalisme dan Terorisme dalam Negara Tuhan; the Thematic Encyclopedia*, Jakarta: SR. Ins Publishing, 2004.
- al-Madanī, Muḥammad Ibrāhīm, *al-Hub fī Allah*, Iskandariyah: Dār al-Imān, t.th.
- Madjid, Nurcholis, "Menuju Masyarakat Madani", *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 2. 1996.
- , *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Madjid, Nurcholis, *Iman dan Kebinekaan Masyarakat Intra-Umat Islam dalam Islam; Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1992.
- Mahfudz, Musin, "Implikasi Pemahaman Tafsir al-Qur'an Terhadap Sikap Keberagamaan", *Tafsere*, Vol. 4, No. 2. 2016.
- Mahmoud, Mohammad dan Ould Mohamedou, *A History of ISIS: Political Violence and the Transformation of the Global Order*, London: Pluto, 2018.
- Majid, Abdul, "Terorisme di Lingkungan Kelompok Muslim" *Substantia*, Vol. 16, No. 1. April 2014.
- Mamdud, Rijal, "Genealogi Gerakan Ikhwan al-Muslimin dan al-Qaeda di Timur Tengah" *Jurnal ICMES*, Vol. 2, No. 1. Juni 2018.
- Manne, R., *The Mind of the Islamic State: ISIS and the Ideologi of the Caliphate*, Carlton: Schwartz Publishing Pty Ltd., 2016.
- Manzūr, Ibn, *Lisān al-'Arab*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 2008.
- al-Maraghī, Aḥmad bin Muṣṭafa, *Tafṣīr al-Maraghī*, Vol. 2; Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafa al-Bābi, 1946.
- Mardīnī, Faṭimah Muḥammad, *al-Tafṣīr wa al-Mufasssirūn*, Damaskus: Bait al-Hikmah, 2009.
- Mariatul, Siti Kiptiyah, "Kisah Qabil dan Habil dalam al-Qur'an: Telaah Hermeneutis", *AL-DZIKRA*, Vol. 13, No. 1. Juni 2019.
- Maryam, Siti dkk, *Sejarah Peradaban Islam*, Yogyakarta: LESFI, 2003.
- Mas'ud, Abdurrahman, *Menuju Paradigma Islam Humanis*, Yogyakarta: Gama Media, 2003.



- Mas'udi, Ghufuran A., *Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: Grafindo, 1997.
- Masrukhin, *Metodologi Penulisan Kualitatif*, Kudus: Media Ilmu Press, 2015.
- al-Maudūdī, Abū al-‘A’lā, *Sharī‘at al-Islāmi fī al-Jihadī wa al-‘Alāqāti al-Dauliyyah*, Kairo: Dār al-Şahwah, 1985.
- Maulani, Z.A., dkk., *Islam dan Terorisme*, Yogyakarta: UCY Press, 2003.
- Meuleman, J., *Tradisi, Kemoderenan, dan Meta Modernisme*, Yogyakarta: LkiS, 1996.
- Miller, Judith, *God Has Ninety-Nine Names: Reporting From A Militant Middle East*, t.t.: Simon & Schuster, 1996.
- Mitchell, Richard P., *The Society of the Muslim Brothers*, New York: Oxford University Press, 1993.
- Moqsith, Abd, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Tradisi Berbasis al-Qur’an*, Depok: KataKita, 2009.
- Mubarak, M. Zaki, “Dari NII ke ISIS; Transformasi Ideologi dan Gerakan dalam Islam Radikal di Indonesia Kontemporer”, *Episteme*, Vol. 10, No. 1. Juni 2015.
- Mubarak, Zulfi, *Tafsir Jihad: Menyingkap Tabir Fenomena Terorisme Global*, Malang: UIN Maliki Press, 2011.
- Mulazamah, Siti, “Konsep Kesatuan Tema al-Qur’an Menurut Sayyid Qutb” Tesis Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014.
- al-Munāwī, ‘Abd al-Ra’ūf, *Faid al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi’ al-Şaghīr*, Juz. 7; Mesir: al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, 1356 H.
- Munawir, M. Fajrul, “Relevansi Pemikiran Sayyid Qutb Tentang Tafsir Jahiliyah Bagi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat Islam Kontemporer”, *Jurnal Dakwah*, Vol. XI, No. 1. 2011.
- Munawwar, Budhy dkk., *Argumen Islam Untuk Liberalisme*, Jakarta: Grasindo, 2010.
- al-Murādī, Aḥmad bin Muḥammad bin Ismā‘īl, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, Kuwait: Maktabah al-Falāḥ, t.th.
- Musallam, Adnan, *From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundation of Radical Islamism*, New York: Preager Publisher, 2005.
- Mustaqim, Abdul, *Deradikalisasi Penafsiran al-Qur’an dalam Konteks Keindonesiaan yang Multikultural dalam al-Qur’an di Era Global; Antara Teks dan Realitas*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur’an, 2013.
- , *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Jogjakarta: LKiS, 2012.
- , *Studi Al-Qur’an Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002.
- al-Nadwi, Abū al-Ḥasan, *Sejarah Lengkap Nabi Muhammadsaw.*, Terj. Muhammad Halabi Hamdi, Yogyakarta: Darul Manar, 2014.
- , *Mādhā Khasir al-‘Alam bi Inḥiṭāt al-Muslimīn*, Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1990.
- al-Naisābūrī, Muslim bin al-Ḥajjāj Abū al-Husain al-Qushairī, *Şahīḥ Muslim*, Juz. 3; Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.
- Nasir, M. Ridlwan, *Memahami al-Qur’an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*, Surabaya: CV. Indra Media, 2003.

- Nasir, Sahilun A., *Pemikiran Kalam: Theologi Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2010.
- Nasiruddin, Telaah Penafsiran Wahbah al-Zuhaiḥī dalam al-Tafsīr al-Munīr Tentang Penistaan Agama Dalam al-Qur'an" ISLAMIKA INSIDE: Jurnal Keislaman dan Humaniora, Vol. 1, No. 1. Juni 2019.
- Nasution, Debby M., *Kedudukan Militer dalam Islam dan Peranannya Pada Masa Raulullah Saw.*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2003.
- Nasution, *Kedudukan Militer dalam Islam dan Peranannya Pada Masa Rasulullah saw.*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- Nurhakim, *Sejarah Perdaban Islam*, Malang: UMM Press, 2003.
- Nurjannah, "Faktor Pemicu Munculnya Radikalisme Islam Atas Nama Dakwah", *Jurnal Dakwah*, Vol. XIV, No. 2. 2013.
- Paison, M., *The History of the Muslim Brotherhood: the Political, Social and Economic Transformation of the Arab Republic of Egypt*, t.t.: t.p., 2009.
- Pasha, Abdurrahman Azzam, *Konsepsi Perdamaian Islam*, Jakarta: PT. Karya Uni Press, 1985.
- al-Qaḥṭānī, Muḥammad bin Sa'īd, *al-Walā' wa al-Barā' fī al-Islām*, Riyāḍ: Dār al-Ṭayyibah, 1413 H.
- al-Qardhawi, Yusuf, *Fiqh al-Jihād: Dirāsah Muqāranah li Ahkāmihī wa Falsafatihī fī Dhau' al-Qur'an wa al-Sunnah*, Terj. Irfan Maulana Hakim, dkk., Bandung: Mizan, 2010.
- al-Qurṭubi, *al-Jami' li Ahkām al-Qur'an*, Juz 3; Kairo: Dār al-Kutub al-Mishriyyah, 1964.
- Quṭb, Sayyid, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'an*, Kairo: Dār al-Shurūq, 2002.
- ....., *In The shade Of The Qur'an*, Transl. Adil Salahi dan Ashur Shamis, Vol. IV, Leicester: The Islamic Foundation, 2001.
- ....., *Islam the True Religion*, Transl. Rafi Ahmad Fidai, New Delhi: Kitab Bhavan, 1996.
- ....., *Mashāhid al-Qiyāmah fī al-Qur'an*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1966.
- ....., *fī Zilāl al-Qur'an fī al-Mizān*, Jeddah: Dār Manārah, 1986.
- ....., *Ma'ālim fī al-Ṭarīq*, Beirut: Dār al-Shurūq, 1979.
- ....., *Milestones*, Damascus: Dār al-'Ilm, t.th.
- ....., *Tafsīr fī Zilāl al-Qur'an*, Terj. As'ad Yasin, Juz 5; Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- ....., *Tafsir fī Zilāl al-Qur'an*, Jilid.XII ; Jakarta: Gema Insani, 2001.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Juz 1; t.tp.: Dār al-Fikr, 1981.
- Rahman, AB. dkk., "The Influence of al-Aqqād and Dīwān School of Poetry on Sayyid Quṭb's Writngs ", *International Journal of Humanities and Social Science*, No. 8, Vol. 1. Juli 2008.
- Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, Terj. Ahsin Muhammad, Cet. 2; Bandung: Psutaka, 1995.
- , *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: The University of Chicago Press, 2009.



- Rahmat, Jalaludin, *Islam dan Pluralisme; Akhlak Qur'an Menyikapi Perbedaan*, Jakarta: Serambi, 2006.
- Rahmat, M.I., *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, Jakarta: Erlangga, 2002.
- Raho, Bernard dkk., "Benih-Benih Ideologi Islamisme Radikal di Kalangan Sejumlah Mahasiswa NTT", *Jurnal Ledalero*, Vol. 19, No. 1. 1 Juni 2020.
- Ratnasari, Dwi, "Fundamentalisme Islam" *KOMUNIKA*, Vol. 4, No. 1. Januari 2010.
- al-Riḍā, al-Sayyid al-Sharīf, *Nahj al-Balāghah*, Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, 1998.
- Rodin, Dede, "Islam dan Radikalisme: Telah Atas Ayat-Ayat "Kekerasan" Dalam al-Qur'an", *ADDIN*, Vol. 10, No. 1. Februari 2016.
- Rofiq, Ahmad Chirul, *Cara Mudah Memahami Sejarah Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Rohimin, *Jihad: Makna dan Hikmah*, Jakarta: Erlangga, 2006.
- Rohmanu, Abid, "Fazlur Rahman dan Teori Penafsiran Double Movement" <http://repository.iainponorogo.ac.id/521/>, diakses tanggal 19 Desember 2021.
- Rollins, J., "al-Qaeda and Affiliates: Historical Perspective, Global Presence, and Implication for U.S Policy", Congressional Research Service. Januari 2011.
- Roy, Oliver, *Genealogi Islam Radikal*, Yogyakarta: Genta Press, 2005.
- Royster, James E., "Muhammad as a Teacher and Exemplar" *The Muslim World*, Vol. 68, No. 4. 1978.
- al-Rūmī, Fahd bin 'Abd al-Rahmān bin Sulaimān, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qur'ān al-Rābi' 'Ashr*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1997.
- Rubenstein, Richard L., "Jihad Versus Jahiliyah: the Seminal Islamist Doctrine of sayyid Qūṭb" *New English Review*. Februari 2010.
- Rubin, B., *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*, United State: Palgrave Macmillan, 1960.
- al-Sa'di, 'Abd al-Rahman B. Nāṣir B., *Taysīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, Juz.1; t.tp.: Muassasah al-Risalah, 2000.
- Sābiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid 3; Beirut: Dār al-Fikr, 1983.
- Sachdena, Abdul Aziz, *Islam and the Challenge of Human Right*, New York: Oxford University Press, 2009.
- Sacks, Jonathan, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*, London: Continuum, 2003.
- Sadiki, Larbi, *Political Islam: Theoretical Underpinnings dalam Interregional Challenges of Islamic Extremist Movements in North Africa*, Pretoria: the Institute for Security Studies, 2001.
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an, Towards a Contemporary Approach*, New York: Routledge, 2006
- , *The Qur'an: An Introduction*, New York: Routledge, 2008.
- Sallomi, *Perang Global Melawan Terorisme dan Tragedi kemanusiaan*, Depok: Lentera Press, 2015.
- Salmi, Jamil, *Kekerasan dan Kapitalisme: Pendekatan Baru dalam Melihat Hak-Hak Asasi Manusia*, Terj. Agung Prihantoro, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- al-Sam'ānī, Abū al-Muẓaffar, *Tafsīr al-Qur'an*, Jilid 3; Riyadh: Dār al-Waṭān, 1997.

- Sanaky, Hujair, “Gagasan Khaled Abou el-Fadl Tentang Problem Otoritarianisme Tafsir Agama” al-Mawarid, edisi XVI. 2005.
- Santoso, Syaifurohmat Pratama, *Pengantar Dasar kajian Terorisme Abad 21: Menjaga Stabilitas Kemanan Negara*, Yogyakarta: Deepublish, 2020.
- Saragih, M. Syafi’i, *Memaknai Jihad; Antara Sayyid Qutb dan Quraish Shihab*, Cet. 1; Yogyakarta: Deepublish, 2015.
- Setadi, Elly M dan Usman Kolip, *Pengantar Sosiologi: Pemahaman Fakta dan Gejala Permasalahan Sosial; Teori, Aplikasi, dan Pemecahannya*, Cet. 2; Jakarta: Kencana, 2011.
- al-Shaukānī, Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad bin ‘Abdullah, *Fath al-Qadīr*, Juz 3; Beirut: Dār Ibn Kathir, 1993.
- Shepard, William E., “Sayyid Qutb’s Doctrine Of Jāhiliyyah”, *Internasional Journal Middle East Studies*, Vol. 35, No. 4. 2003.
- Shiddiqi, Noeroezaman, *Sejarah: Pisau Bedah Ilmu Keislaman dalam Metodologi Penelitian Agama; Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1990.
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1999.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Mishbāh; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, Vol. 5; Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- , *Wawasan al-Qur’an; Tafsir Maudhu’i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1998.
- , *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memaknai al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, 2013.
- Sidiqin, Ali, *Antropologi al-Qur’an; Model Dialektika Wahyu dan Realitas*, Yogyakarta: ar-Ruzz, 2008.
- al-Sihimi, Abd al-Salam bin Salim, *Fikr al-Takfīr Qadiman wa Hadithan*, Kairo: Dar al-Imam Ahmad, 1426 H.
- Sisi, Abbas, *Hasan al-Bannā; Mawāqifuhu fī al-Da’wah wa al-Tarbiyyah*, Alexandria: t.p., 1978.
- Soehada, Moh., *Metode Penelitian Sosial Kualitatif Untuk Studi Agama*, Yogyakarta: Suka Press, 2012.
- al-Sulaimān, Fahd bin Nāṣr bin Ibrāhīm, *Majmu’ Fatawa wa Rasāil Faḍīlah al-Shaikh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-Uthaimīn*, Jilid 3; Riyadh: Dār al-Waṭan, 1407 H.
- al-Sulamī, Muḥammad bin ‘Isā Abū ‘Isā al-Tirmidhī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī*, Juz 3; Beirut: Dār al-Gharib al-Islāmī, 1998.
- Supriyadi, Dedi, *Sejarah Peradaban Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2008.
- Suryaman, I Ngurah, *Genealogi Kekerasan dan Pergolakan Subaltern: Bara di Bali Utara*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1982.
- Susanto, Edi, “Kemungkinan Munculnya Paham Islam Radikal di Pesantren” *JURNAL TADRIS*, Vol. 2, No. 1. 2007.
- al-Suwaikit, Sulaiman, *Minhah al-Muslimin fī al-‘Ahdi al-Makki*, Cet. 1; Ritadh: Maktabah al-Taubah, 1992.
- al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahman, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, Mekah: Saudi Arabia, Nizār Muṣṭafa al-Bāz, 2004.

- Syahnan, Mhd., "A Studi of Sayyid Qutb's Qur'an Exegesis in Earlier and Later Editions of His fi Zilal al-Qur'an", Tesis Pascasarjana Mc Gill University 1997.
- Syahnan, Mhd., "Notes on the Origin and Methods of the fi Zilal al-Qur'an of Sayyid Qutb," *Dinamika Ilmu*, Vol. 2, No. 3. December 2001.
- al-Syaibani, Abū 'Abdillah Ahmad bin Hanbal bin Hilālī bin Asad, *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal*, Juz 36; t.tp.: Muassasah al-Risalah, 2001.
- Syu'aib, Ali dan Gils Kibili, *Melurukan Radikalisme Islam*, Jakarta: Pustaka Azhari, 2004.
- al-Ṭabarī, *jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āyat al-Qur'ān*, Vol. 10; Kairo: Maktabah Tawfiqiyyah, 2003.
- Tibbi, Basaam, "Kaum Fundamentalis Jadikan Islam Sebagai Ideologi Politik" *TASHWIRUL AFKAR*, No. 13. 2002.
- Tim Baitul Hikmah, *Ensiklopedia Pengetahuan al-Qur'an dan Hadis*, Jilid V, Cet. 2; Yogyakarta: Kamil Pustaka, 2014.
- Tim Penulis Fakultas Psikologi UI, *Psikologi Sosial*, Edisi II, Jakarta: Salemba Humanika, 2018.
- Ula, Inayatul, "Radikalisme Atas Nama Agama: Tafsir Historis Kepemimpinan Nabi Muhammad di Madinah" *ADDIN*, Vol. 10, No. 1. februari 2016.
- Umar, Ahmad Rizky Mardhatillah, "Melacak Akar Radikalisme Islam di Indonesia", *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu politik*, Vol. 14, No. 2. 2010.
- Umar, Nasarudin, *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2014.
- al-Usairy, Ahmad, *Sejarah Islam: Sejak Zaman Nabi Adam Hingga Abad XX*, Jakarta: Akbar Media, 2009.
- Ushama, Thameem, "Sayyid Qutb: Individual to Collective Action" *Intelctual Discourse*. 2004.
- al-'Uthaimīn, Muḥammad bin Šālīḥ, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm, Sūrah al-Mā'idah*, Jilid 2; Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, 2014.
- Uthman, Ibrahim Olatunde, "From Social Justice to Islamic Revivalism: An Interrogation of Sayyid Qutb's Discourse", *Global Journal of Human Social Science Sociology, Economics and Political Science*, Vol. 12, No. 11. 2012.
- al-Wāhidī, Abi al-Hasan 'Ali bin Ahmad, *Asbāb al-Nuzūl*, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2003.
- Wahab, Abdul Jamil, *Islam Radikal dan Moderat; Diskursus dan Kontestasi Varian Islam Indonesia*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2019.
- Wahid, Abdurrahman dkk, *Ilusi Negara Islam Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, Jakarta: *The Wahid Institute*, 2009.
- , *Islamku Islam Anda Islam Kita; Agama Masyarakat, Negara Demokrasi*, Cet. 1; Jakarta: *The Wahid Institute*, 2006.
- al-Wakil, Muḥammad Sayyid, *Pergerakan Islam Terbesar Abad ke 14 H: Studi Analisis terhadap Gerakan Ikhwān al-Muslimin*, terj. Fachrudin, Bandung: Syaamil Press, 2001.
- Wander, A., A History of Terror: al-Qaeda 1988-2008, <https://www.theguardian.com/world/2008/jul/13/history.alqaida>, diakses tanggal 2 januari 2022.

- Warrick, J., *Black Flag: The Rise of ISIS*, New York: Doubleday a Division of Penguin Random House LLC, 2015.
- Wenner, Abd. al-Monein Said Aly and Manfred W., "Modern Islamic Reform Movements: The Brotherhood in Contemporary Egypt" *Middle East Journal*, Vol. 36, Issue 3. 1982.
- Wichman, C., *The Muslim Brotherhood: Evolution of Islamic Movement*, London: Princeton University Press, 2013.
- Wiktorowicz, Quintan, "A Genealogy of Radical Islam", *Studies in Conflict & Terrorism* Vol. 28. 2005.
- Y.N., Eva dkk., *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, Bandung: Mizan, 2001.
- Yakan, Fathi, "Revolusi" *Hasan al-Banna: Gerakan Ikhwanul Muslimin dari Sayyid Quṭb sampai Rasyid Al-Ghannusyī*, Bandung: Harakah, 2001.
- al-Yamanī, Jamaluddin Muhammad al-Ashkhar, *Bahjah al-Mahafil wa Bughyah al-Amathil fī Talkhīṣ al-Mu'jizāt wa al-Sair wa al-Shamāil*, Beirut: Dār Ṣādir, t. th.
- Yusuf, Muḥammad al-Sayyid Hamd, *al-Tamkīn fī al-Ummah al-Islamīyah fī Ḍawī al-Qur'ān al-Karīm*, Cet. 1, Mesir: Dār al-Salam, 1997.
- Zāhid, 'Abd al-Amīr Kāzim, "al-Bunā al-Ma'rifiyah wa al-Manhajīyah li al-Fikr al-Takfīrī Qirā'ah Naqḍīyah fī al-Mustanad al-Dīn", dalam *Jamā'āt al-'Unuf al-takfīrī: al-Judhūr, al-Bunā, al-'Awāmil al-Mu'aththirah*, Beirut: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyat al-Fikr al-Islāmī, 2016.
- Zahid, M., *The Muslim Brotherhood Egypt's Succession Crisis: the Political of Liberalitation and Reform in The Middle East*, London: I.B Touris Publisher, 2010.
- Zakariyya, Abī al-Ḥusain Aḥmad Ibn Faris Ibn, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Taḥqīq 'Abd al-Salām Muḥammad Ḥarūn, Juz V; Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Mahmūd bin 'Amrū bin Aḥmad, *Al-Kashāf 'An Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Jilid 1; Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1986.
- al-Zuhailī, Wahbah, *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqidāh wa al-Shar'iah wa al-Manhaj*, Vol. 2; Damaskus: Dār al-Fikr, 2003.

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A