

**KONSEPSI *DAWLAH ISLĀMIYYAH* SAYYID QUTB  
DALAM KITAB *FĪ ZILĀL AL-QUR'ĀN*  
PERSPEKTIF *MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH* JASSER AUDA**

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat  
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Pada Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya



Oleh:  
Nur Yasin  
NIM: F53218006

PASCASARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL  
SURABAYA  
2021

## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Nur Yasin

NIM : F53218006

Program : Doktor (S-3)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

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

Surabaya, 26 September 2021

Saya yang menyatakan,



Nur Yasin

## PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul “*KONSEPSI DAWLAH ISLĀMIYYAH SAYYID QUṬB  
DALAM KITAB FĪ ZILĀL AL-QUR’ĀN PERSPEKTIF MAQĀSID AL-  
SHARĪ’AH JASSER AUDA*” yang ditulis oleh Nur Yasln telah disetujui pada  
tanggal 05 Oktober 2021

Oleh

Promotor 1



Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, MA

Promotor 2

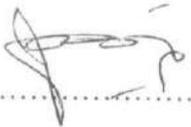
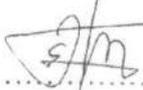
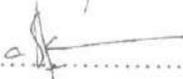


Dr. H. Agus Aditoni, M.Ag.

Pengesahan Tim Penguji Ujian Disertasi Terbuka

Disertasi berjudul "Konsepsi *Dawlah Islāmiyyah* Sayyid Qutb Dalam Kitab *Fī Zilāl Al-Qur'ān* Perspektif *Maqāṣid al-Sharī'ah* Jasser Auda" yang ditulis oleh Nur Yasin ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka pada tanggal 4 Januari 2022

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag. (Ketua Penguji) 
2. Dr. H. Muhammad Arif, Lc, MA. (Sekretaris Penguji) 
3. Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, MA. (Promotor) 
4. Dr. H. M. Agus Aditoni, M.Ag. (Promotor) 
5. Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, MA. (Penguji Utama) 
6. Prof. Dr. H. Idri, M.Ag. (Penguji) 
7. Dr. Hj. Suqiyah Musyafa'ah, M.Ag. (Penguji) 

Surabaya, 03 Maret 2022

  
Ketua  
**Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag**  
NIP. 196004121994031001



UIN SUNAN AMPEL  
SURABAYA

KEMENTERIAN AGAMA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA  
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300

E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI  
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

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

Nama : Nur Yasin  
NIM : F53218006  
Fakultas/Jurusan : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir  
E-mail address : bungyasin@gmail.com

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

**KONSEPSI DAWLAH ISLAMIYAH SAYYID QUTB DALAM KITAB FI ZILAL AL-QUR'AN  
PERSPEKTIF MAQASID SHARI'AH JASSER AUDA**

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, 10 Agustus 2023

Penulis

( Nur Yasin)

## ABSTRAK

Judul : Konsepsi *Dawlah Islāmiyyah* Sayyid Quṭb Dalam Kitab *Fī Zilāl Al-Qurʾān* Perspektif *Maqāṣid al-Sharīʿah* Jasser Auda  
Penulis : Nur Yasin  
Kata kunci : *Dawlah Islāmiyyah* Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qurʾān*, *Maqāṣid al-Sharīʿah* Jasser Auda

Karya ini meneliti kitab *Fī Zilāl al-Qurʾān* karya Sayyid Quṭb tentang konsepsi *dawlah islāmiyyah* dan penafsirannya. Sebagai sebuah ide besar, konsepsi ini penting sekali untuk diteliti karena *dawlah islāmiyyah* menyangkut taraf kehidupan masyarakat dalam komunitas besar yakni negara. Sejalan dengan keperluan ini, teori *maqāṣid al-sharīʿah* Jasser Auda digunakan sebagai pisau analisa konsepsi *dawlah islāmiyyah* dalam kitab tersebut.

Secara akademik, penelitian ini berdasarkan rumusan masalah sebagai berikut: yaitu: 1) Bagaimana penafsiran Sayyid Quṭb tentang *dawlah islāmiyyah* dalam kitab *Fī Zilāl al-Qurʾān*? 2) Bagaimana konsepsi *dawlah islāmiyyah* Sayyid Quṭb dalam kitab *Fī Zilāl al-Qurʾān*? 3) Bagaimana konsepsi *dawlah islāmiyyah* Sayyid Quṭb dalam perspektif *maqāṣid al-sharīʿah* Jasser Auda? Sebagai jenis penelitian kepustakaan, penelitian ini memakai paradigma kualitatif dengan analisa mendalam. Penelitian ini menggunakan pendekatan *maqāṣid al-sharīʿah* Jasser Auda yang dikerangkakan dalam enam (6) sistem pendekatan sebagai teori utamanya.

Temuan penelitian ini: 1) Penafsiran *dawlah islāmiyyah* Sayyid Quṭb bersifat *harakī*. Selebihnya ia lebih banyak mengeksplorasikan *takfīr al-ḥukkām*, *jāhiliyyat al-ʿālam*, *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb*, dan *jihād fī sabīlillāh* sebagai konsep turunan dari *dawlah islāmiyyah*. 2) Konsepsi *dawlah islāmiyyah* menurutnya, bersifat tahapan *juzʿiyyah* menuju *kulliyah (bottom-up)*. Di sisi lain, ia tidak menafikan keberadaan negara bangsa. Keberadaan negara-negara yang didiami sekelompok umat menjadi tonggak pembentuk negara supranasional. 3) Dari perspektif *maqāṣid al-sharīʿah* Jasser Auda, konsep Sayyid Quṭb sebenarnya memiliki *maqāṣid* yang luhur dan memiliki kesesuaian sekaligus ketidaksesuaian antara keduanya. Hanya saja konsep Sayyid Quṭb memiliki unsur utopis yang sulit diterapkan jika disorot dengan sistem pendekatan Jasser Auda yang menuntut kepraktisan dan kepastian dalam mewujudkan *maqāṣid al-sharīʿah*.

Implikasinya bahwa penafsiran *dawlah islāmiyyah* Sayyid Quṭb berada dalam level ideal yang masih harus beradaptasi dengan konteks. Jika disoroti dengan *maqāṣid al-sharīʿah*, konsepsi *dawlah islāmiyyah* masih memiliki kerangka kosong yang masih harus dilengkapi, sementara pada prakteknya telah terwakili oleh keberadaan organisasi Islam yang mewadahi negara-negara Islam di dunia dan negara bangsa (*national state*) yang menjadi simpul pengikat umat. Di sisi lain, adanya toleransi pendapat Sayyid Quṭb terhadap negara bangsa di atas, maka konsepsi *dawlah islāmiyyah* tidak bisa dijadikan legitimasi rujukan. Dengan demikian, kontribusi penulis dari penelitian ini mempertegas bahwa konsepsi *dawlah islāmiyyah* Sayyid Quṭb bukan rumusan baku sebagai sistem negara dari al-Qur'an.

## ABSTRACT

Title : The Conception of *Dawlah Islāmiyyah* Sayyid Quṭb in the Book of *Fī Zilāl al-Qur'an* Perspective *Maqāṣid al-Sharī'ah* Jasser Auda  
Author : Nur Yasin  
Keywords : *Dawlah Islāmiyyah* Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'an*, *Maqāṣid al-Sharī'ah* Jasser Auda

This work examines the book of *Fī Zilāl al-Qur'an* by Sayyid Quṭb about the conception of *dawlah islāmiyyah* and its interpretation. As a big idea, this concept is very important to be investigated because *dawlah islāmiyyah* is concerned with the standard of living of people in a large community, namely the state. In line with this need, the *maqāṣid al-sharī'ah* theory of Jasser Auda is used as a tool to analyze the conception of *dawlah islāmiyyah* in the book.

This research effort is based on the formulation of the problem as follows:

1) How is Sayyid Quṭb's interpretation of *dawlah islāmiyyah* in the book *Fī Zilāl al-Qur'an*? 2) What is the conception of *dawlah islāmiyyah* according to Sayyid Quṭb in the book *Fī Zilāl al-Qur'an*? 3) What is Sayyid Quṭb's conception of *dawlah islāmiyyah* in the perspective of *maqāṣid al-sharī'ah* Jasser Auda? As a type of library research, this research uses a qualitative research paradigm with in-depth analysis. This study uses the *maqāṣid al-sharī'ah* Jasser Auda's approach which is framed in six (6) approach systems as the main theory.

The findings of this study: 1) The interpretation of *dawlah islāmiyyah* Sayyid Quṭb is *ḥarakī*. The rest he explores more *takfīr al-ḥukkām*, *jāhiliyyat al-ālam*, *dār al-Islām* and *dār al-ḥarb*, and *jihād fī sabīlillāh* as a derivative concept of *dawlah islāmiyyah*. 2) The conception of *dawlah islāmiyyah*, according to him, is of a *juz'iyyah* stage to *kulliyyah* or bottom-up. On the other hand, he does not deny the existence of a nation state. The existence of countries inhabited by a group of people is a milestone in the formation of a supranational state. 3) From the perspective of *maqāṣid al-sharī'ah* Jasser Auda, the concept of Sayyid Quṭb actually has a noble *maqāṣid* and has both conformity and incompatibility between them. It's just that the concept of Sayyid Quṭb has a utopian element that is difficult to apply if it is highlighted with the Jasser Auda's approach system which demands practicality and certainty in realizing *maqāṣid al-sharī'ah*.

The implication is that the *dawlah islāmiyyah* of Sayyid Quṭb is on an ideal level which still has to adapt to the context. If it is highlighted with *maqāṣid al-sharī'ah*, it still has an empty framework that still needs to be completed. Meanwhile, the concept of *dawlah islāmiyyah* has in practice been represented by the existence of Islamic organizations that accommodate Islamic countries in the world and nation states which is the binding knot of the people. On the other hand, due to the tolerance of Sayyid Quṭb opinion towards the nation-state above, the theory of *dawlah islāmiyyah* cannot be used as a legitimacy. Thus, the author's contribution from this study emphasizes that the conception of *dawlah islāmiyyah* of Sayyid Quṭb is not a standard formulation as a state system from the Qur'an.

## ملخص الرسالة

الموضوع : مفهوم دولة إسلامية سيد قطب في كتاب في ظلال القرآن من منظور مقاصد الشريعة جاسر عودة

الكاتب : نور يس

الكلمة الأساسية : دولة إسلامية سيد قطب، في ظلال القرآن، مقاصد الشريعة جاسر عودة

تتناول هذه الدراسة كتاب "في ظلال القرآن" لقطب الذي يركز على تفسير دولة إسلامية. كمفهوم كبير، من المهم إطلاعه لأنه يشمل على الدولة التي هي أعلى مستوى اجتماعي في المجتمع. لأجل هذه الحاجة، تستخدم نظرية مقاصد الشريعة لعودة كألة لتحليل مفهوم دولة إسلامية في ذلك الكتاب.

يقوم هذا الجهد البحثي على صياغة المشكلة على النحو التالي: (١) كيف يتم تفسير قطب لدولة إسلامية في كتاب "في ظلال القرآن"؟ (٢) كيف مفهوم دولة إسلامية عند قطب في كتاب "في ظلال القرآن"؟ (٣) كيف مفهوم قطب عن دولة إسلامية من منظور مقاصد الشريعة عودة؟ كنوع من البحث في المكتبات، يستخدم هذا البحث نموذج بحث نوعي مع تحليل متعمق. تستخدم هذه الدراسة مقارنة مقاصد الشريعة عودة التي تم تأطيرها في ستة (٦) أنظمة مقارنة كنظرية رئيسية.

نتائج هذه الدراسة: (١) تفسير دولة إسلامية قطب بالحراكية، ويستكشف الباقي المزيد من تكفير الحكام، جاهلية العالم، دار الإسلام ودار الحرب مشتقة من دولة إسلامية. (٢) أن مفهوم الدولة عنده من مرحلة جزئية إلى الكلية. من ناحية أخرى، لا ينكر وجود دولة قومية. إن وجود البلدان التي يسكنها مجموعة من الناس هو علامة فارقة في تشكيل دولة فوق وطنية. (٣) من منظور مقاصد الشريعة جاسر عودة، فإن مفهوم قطب في الواقع له مقاصد نبيل وله توفيق وعدم توفيق أيضا بين الاثنين. كل ما في الأمر أن مفهوم قطب له عنصر طوباوي يصعب تطبيقه إذا تم تسليط الضوء عليه مع نظام نهج عودة الذي يتطلب التطبيق العملي واليقين في تحقيق مقاصد الشريعة.

المعنى الضمني أن تفسير قطب في مستوى مثالي يحتاج عليه التكيف مع السياق. وبمعالجة مقاصد الشريعة، فإن لديه إطار عمل فارغ يحتاج إلى إكمال. وفي الواقع، فإن مفهوم دولة إسلامية تمت تمثيله في الممارسة العملية من خلال وجود المنظمات الإسلامية التي تستوعب دول إسلامية في العالم ووجود دولة قومية هي عقدة ربط الناس. ومن ناحية أخرى، تسامح قطب بالدولة القومية، لا يصح استخدام مفهوم دولة إسلامية. وهكذا، فإن مساهمة المؤلف من هذه الدراسة تؤكد أن مفهوم دولة الإسلام لقطب ليست صيغة معيارية كنظام دولة من القرآن

## DAFTAR ISI

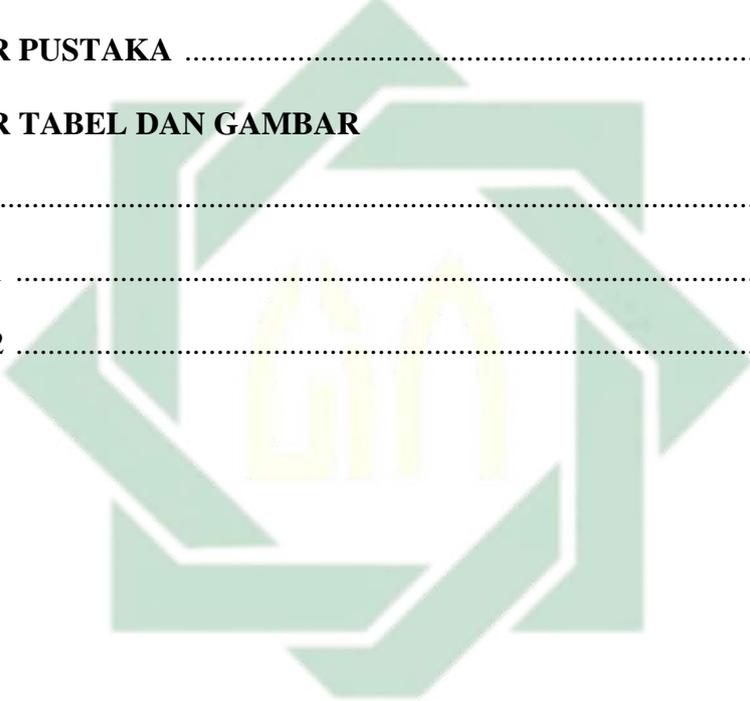
HALAMAN JUDUL .....	ii
MOTTO .....	iii
PERNYATAAN KEASLIAN .....	iv
PERSETUJUAN PROMOTOR .....	v
PENGESAHAN TIM PENGUJI VERIFIKASI NASKAH .....	vi
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TERTUTUP .....	vii
ABSTRAK BAHASA INDONESIA .....	viii
ABSTRAK BAHASA INGGRIS .....	ix
ABSTRAK BAHASA ARAB .....	x
TRANSLITERASI .....	xi
UCAPAN TERIMAKASIH .....	xii
DAFTAR ISI .....	xv
<b>BAB I : PENDAHULUAN</b> .....	1
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah .....	16
C. Rumusan Masalah .....	18
D. Tujuan Penelitian .....	18
E. Kegunaan Penelitian .....	18
F. Kerangka Teoretik .....	19
G. Penelitian Terdahulu .....	21
H. Metode Penelitian .....	27

1. Jenis Penelitian .....	27
2. Sumber Data .....	28
3. Tehnik Pengumpulan Data .....	29
4. Analisis Data .....	29
I. Sistematika Pembahasan .....	31
<b>BAB II : MAQĀSĪD AL-SHARĪ‘AH JASSER AUDA .....</b>	<b>33</b>
A. Sekilas Biografi Jasser Auda .....	33
B. Rumusan <i>Maqāṣid al-Sharī‘ah</i> Jasser Auda .....	35
1. Landasan Tafsir Berbasis <i>Maqāṣid al-Sharī‘ah</i> .....	35
2. Alur Teori <i>Maqāṣid al-Sharī‘ah</i> Jasser Auda .....	43
3. Teori sistem Jasser Auda .....	52
C. Pendekatan dalam <i>Maqāṣid al-Sharī‘ah</i> Jasser Auda .....	55
1. Enam Pendekatan Sistem Jasser Auda .....	55
a. Kognisi ( <i>Cognitive Nature/الإدراكية</i> ) .....	55
b. Holistik ( <i>Wholeness/شمولية التشريع</i> ) .....	59
c. Keterbukaan dan Pembaruan ( <i>Openness and self-renewal/الإفتاح والتجديد</i> ) .....	61
d. Hierarki ( <i>Interrelated-Hierarchy/التركيبية الهرمية</i> ) .....	62
e. Beragam dimensi ( <i>Multi-Dimensionality/تعدد الأبعاد</i> ) .....	63
f. Serbatujuan ( <i>Purposefulness/المقاصدية</i> ) .....	67
2. Relevansi Pendekatan Sistem Jasser Auda untuk Pengembangan Sistem Penafsiran .....	69
a. Fungsi <i>Maqāṣid al-Sharī‘ah</i> Jasser Auda .....	69

b. Kontribusi <i>Maqāṣid al-Sharī‘ah</i> Pada Ruh Penerapan Syari‘at Islam .....	71
3. Relevansi <i>Maqāṣid al-Sharī‘ah</i> dengan Penafsiran al-Qur‘an tentang <i>Dawlah Islāmiyyah</i> .....	74
a. Hubungan Konsepsi <i>Dawlah Islāmiyyah</i> dengan <i>Maqāṣid al-Sharī‘ah</i> (antara harmonis dan paradoksal) .....	74
b. <i>Maqāṣid al-Sharī‘ah</i> Sebagai Pendekatan Sistem <i>Dawlah Islāmiyyah</i> .....	77
D. Sistem Negara .....	79
1. Bentuk dan Sistem Negara Pada Umumnya .....	79
2. Bentuk dan Sistem Negara Islam yang Pernah Ada .....	82
<b>BAB III : SAYYID QUṬB, TAFSIR <i>FĪ ZILĀL AL-QUR’ĀN</i> DAN <i>DAWLAH ISLĀMIYYAH</i></b> .....	92
A. Biografi Sayyid Quṭb .....	92
1. Riwayat Kehidupan dan Intelektual Sayyid Quṭb .....	92
2. Proses dan Perkembangan Intelektual Sayyid Quṭb .....	94
3. Pengalaman Kejiwaan Sayyid Quṭb .....	97
4. Masa Perjuangan Sayyid Quṭb .....	98
5. Karya-Karya Sayyid Quṭb .....	99
B. Tafsir <i>Fī Zilāl al-Qur’ān</i> .....	100
1. Latar Belakang Penulisan Kitab <i>Fī Zilāl al-Qur’ān</i> .....	100
2. Bentuk, Metode dan Corak Penafsiran Kitab <i>Fī Zilāl al-Qur’ān</i> ..	102
C. <i>Dawlah Islāmiyyah</i> dalam Kitab <i>Fī Zilāl al-Qur’ān</i> .....	108

1. Penafsiran Sayyid Quṭb tentang <i>Dawlah Islāmiyyah</i> .....	108
a. Pola Penafsiran <i>Dawlah Islāmiyyah</i> .....	108
b. Pola Penafsiran <i>Ḥākimiyyah</i> .....	128
c. Pola Penafsiran <i>Takfīr al-Ḥukām</i> .....	134
d. Pola Penafsiran <i>Jāhiliyat al-‘Ālam</i> .....	141
e. Pola Penafsiran <i>Dār al-Islam</i> dan <i>Dār al-Harb</i> .....	144
f. Pola Penafsiran <i>Jihād fī Sabīlillāh</i> .....	147
2. Konsepsi <i>Dawlah Islāmiyyah</i> dalam Kitab <i>Fī Zilāl al-Qur’ān</i> .....	155
a. Potret <i>Dawlah Islāmiyyah</i> dalam kitab <i>Fī Zilāl al-Qur’ān</i> .....	155
b. Formulasi Tata Negara ( <i>ulūhiyah wāhidah</i> dan <i>qawāmah wāhidah</i> ) <i>Dawlah Islāmiyyah</i> menurut Sayyid Quṭb .....	168
c. <i>Ḥākimiyyah li Allāh</i> (Kedaulatan Tuhan) dan International State .....	204
d. <i>Jāhiliyyah</i> .....	214
e. <i>Dār al-Islām</i> dan <i>Dār al-Ḥarb</i> .....	217
<b>BAB IV : DAWLAH ISLĀMIYYAH SAYYID QUṬB</b>	
<b>PERSPEKTIF MAQĀṢID AL-SHARĪ’AH JASSER AUDA</b> .....	220
A. Bentuk Negara dalam Konsepsi <i>Dawlah Islāmiyyah</i> Sayyid Quṭb .....	221
B. Pemerintah dalam Konsepsi <i>Dawlah Islāmiyyah</i> Sayyid Quṭb .....	238
C. Umat dalam Konsepsi <i>Dawlah Islāmiyyah</i> Sayyid Quṭb .....	242
D. Wilayah dalam Konsepsi <i>Dawlah Islāmiyyah</i> Sayyid Quṭb .....	243
E. Nilai <i>Maqāṣid al-Syari’ah</i> dalam Konsepsi <i>Dawlah Islāmiyyah</i> Sayyid Quṭb .....	249

<b>BAB V : PENUTUP</b> .....	268
A. Kesimpulan .....	268
B. Implikasi Teoretis .....	269
C. Keterbatasan Studi .....	270
D. Rekomendasi .....	271
<b>DAFTAR PUSTAKA</b> .....	273
<b>DAFTAR TABEL DAN GAMBAR</b>	
Tabel 1 .....	24
Gambar 1 .....	166
Gambar 2 .....	167



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an yang otentik merupakan pedoman lengkap yang mengatur kehidupan manusia baik dimensi vertikal maupun horizontal. Sisi horizontal, al-Qur'an mengatur manusia dalam seluruh interaksi dari tingkat kelompok masyarakat terkecil (keluarga) hingga kelompok masyarakat terbesar (negara). Oleh sebab itu dalam Islam, agama tidak dapat dipisahkan dengan negara karena keselamatan manusia dalam skala besar bergantung kepada negara. Dalam al-Qur'an tidak dikenal istilah sekuler sebagaimana pemahaman dan kebudayaan orang barat. Telah dimaklumi, bahwa Islam bukan hanya sekedar agama ritual belaka, tetapi sebuah peradaban yang komplit. Hal ini sebenarnya sudah menjadi pandangan umum (*weltanschauung*) para ulama juga bahwa agama Islam bukan hanya mencakup urusan ritual – spiritual semata, tetapi juga segmen sosial – politik, sebagaimana statemen al-Juwaynī (w. 478 H/1085 M):

لَا يَعْتَقِدُ خَلْقُ الْوَاقِعَةِ عَنْ حُكْمِ اللَّهِ وَلَا تَرَى ذَلِكَ فِي قَوَاعِدِ الدِّينِ.<sup>1</sup>

“Tidak satupun realita lepas dari hukum Allah dan kami tidak melihat hal itu dalam pondasi agama”

Hal kenegaraan dalam catatan sejarah, adanya bangsa-bangsa di dunia telah dikenal semenjak Islam belum lahir. Jika diamati, Islam memang dihadirkan secara substansial bukan untuk membentuk atau merubah negara tapi untuk menyempurnakan moral dan etika manusia. Jadi pada dasarnya tidak ada urusan

---

<sup>1</sup> Abū al-Ma‘ālī ‘Abd al-Mālīk ibn ‘Abd Allāh ibn Yūsuf, *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, juz 2 (Qatar: Kuliyyat al-Sharī‘ah Jāmi‘ah Qaṭar, 1399 H), 1348.

yang krusial dan urgen antara Islam dengan bentuk negara.<sup>2</sup> Oleh karena itu Nabi Muhammad tidak mewarisi rumusan baku (*blue print*) tentang sistem negara. Namun demikian, Islam tetap membicarakan persoalan negara karena Islam berurusan dengan keselamatan umat, sehingga Islam menawarkan model pemerintahan yang sekiranya cocok untuk diterapkan.

Ideologi nasionalisme yang dipegang dan dianut oleh beberapa negara di dunia merupakan upaya melestarikan kepemimpinan umat dan melindungi kemanusiaan. Nasionalisme merupakan garda depan untuk menjaga tanah air dan umat manusia pada suatu negeri.<sup>3</sup> Al-Qur'an juga menyampaikan bahwa pengusiran suatu kaum dari sebuah negeri merupakan fitnah yang levelnya lebih kejam dari pembunuhan. Dalam realitas sosial tidak ada kejahatan kemanusiaan yang lebih sadis dari pembunuhan. Dengan demikian penting sekali mencintai tanah air sebagai anugerah Tuhan yang harus dijaga. Penjagaan tersebut tidak akan bisa kecuali dengan rasa Nasionalisme (cinta tanah air).<sup>4</sup>

Dalam perpolitikan Islam, perbincangan kenegaraan mengacu kepada dua istilah yaitu *dawlah islāmiyyah* dan *khilāfah islāmiyyah*. Istilah tersebut memiliki kata *generic*-nya dalam al-Qur'an. Kata *dawlah* terdapat dalam ayat al-Qur'an dalam bentuk *verb* (*fi'īl*) dan *gerund* (*maṣḍar*). Kata *khilāfah*, meskipun dari segi

<sup>2</sup> Syaikh 'Abd Allāh ibn Bayyah mengatakan bahwa negara dalam Islam adalah salah satu sarana untuk mewujudkan keadilan dan menegakkan agama. Bukanlah negara teokrasi, tetapi negara dengan *civil society*-nya, tetapi bukan juga negara sekuler. Sesungguhnya negara yang menjadi tempat bagi melabuhnya agama dengan kemaslahatannya dan keluasan pemahamannya. Lihat 'Abd Allāh ibn Bayyah, *Tanbīh al-Marāji' alā Ta'sīl al-Fiqh al-Wāqī'* (Beirut: Markaz Namā' lil al-Buḥūth wa al-Dirāthah, 2014), 100.

<sup>3</sup> Wahbah Zuhaylī berpendapat bahwa Islam tidak menolak mengakui keabsahan sistem kenegaraan yang berdasarkan pembatasan wilayah teritorial karena hal itu hanya sebagai sarana semata. Lihat Wahbah Zuhaylī, *'Athār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmi* (Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1998), 125.

<sup>4</sup> Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil 'āy al-Qur'ān*, juz 6 (t.t.: Dār Ḥijr, t.th.), 339.

*form* (bentuk) dan *phonetic* (bunyi) tidak ada dalam al-Qur'an, derivasinya banyak ditemukan di dalamnya yang tersebar dalam 127 ayat, seperti kata *khalifah*, *khalā'if* dan *khulafā'*.<sup>5</sup>

Dalam memahami kata *dawlah*, Sayyid Quṭb memiliki cara pandang berbeda dengan ulama lain. Dalam kitab *Ma'ālim fī al-Ṭarīq*, Sayyid Quṭb mengatakan dengan tegas tentang *dawlah islāmiyyah*, bahwa orang Islam jika menganut sistem di luar kerajaan Allah, maka sama halnya dengan beribadah kepada selain Allah dan jika ia beribadah kepada selain Allah berarti sama dengan keluar dari agama Allah.<sup>6</sup> Dalam konsepnya Sayyid Quṭb menggunakan istilah “*ḥākimiyyah li Allāh*” yakni kedaulatan Tuhan, sebuah kedaulatan yang supranasional yang menembus batas teritorial geografis. Sementara umat yang masih belum mengikuti kedaulatan tersebut masuk dalam kategori *dār al-ḥarb* yang berada dalam fase *jāhiliyyah*. Bagi Sayyid Quṭb *ḥākimiyyah* adalah harga mati sebagaimana statemennya:

إِنَّ وُجُودَ هَذَا الدِّينِ هُوَ وُجُودُ حَاكِمِيَّةِ اللَّهِ فَإِذَا انْتَفَى هَذَا الْأَصْلُ انْتَفَى  
وُجُودَ هَذَا الدِّينِ، وَإِنَّ مُشْكَلَةَ هَذَا الدِّينِ فِي الْأَرْضِ الْيَوْمَ، هِيَ قِيَامُ  
الطَّوَاغِيَةِ الَّتِي تَعْتَدِي عَلَى الْوَهْيَةِ اللَّهِ.<sup>7</sup>

“Sungguh eksistensi agama ini bergantung pada adanya *ḥākimiyyat Allāh*. Ketika pondasi ini hilang, maka hilanglah eksistensi agama ini. Permasalahan agama ini di bumi saat ini adalah berdirinya thagut-thagut yang melanggar *ulūhiyyat Allāh*”

<sup>5</sup> Muḥammad Fuād ‘Abd al-Bāqī, *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 238-241.

<sup>6</sup> Sayyid Quthb, *Ma’ālim fī al-Ṭarīq; Petunjuk Jalan yang Menggetarkan Iman*, terj. Mahmud Harun Muchtarom, (Yogyakarta: Darul Uswah, 2009), 22.

<sup>7</sup> Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān, Sūrat al-An’ām* (t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād, t.th.), 287.

Konsep *hākimiyyah* Sayyid Quṭb berpedoman pada surat *al-Mā'idah* ayat 44:

﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ المائدة: ٤٤

“Barang siapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir”.<sup>8</sup>

Menurut penafsiran Sayyid Quṭb bahwa lafad *man* (مَنْ) dalam ayat tersebut bermakna umum setiap orang dalam lintasan zaman dan tempat (*locus and tempus*). Sementara kata *أَكْفَرُونَ* ditafsirkan secara leksikal yakni definisi kafir secara teologis. Dalam hal ini Sayyid Quṭb sangat menghindari takwil dan mengkritik keras para ulama salaf yang mentakwilnya.<sup>9</sup>

Para mufassir lain memang berbeda pendapat dalam menafsirkan ayat ini, tetapi bedanya, mereka tidak menafsirkan secara literal tektualis yang mengakibatkan seorang muslim menjadi kafir jika tidak mengamalkan hukum Allah tersebut. Misalnya Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī (w. 1273 M) menulis bahwa ayat tersebut tidak sedang berbicara tentang orang Islam melainkan orang di luar Islam sebagaimana runtutan ayat sebelumnya. Apalagi *asbāb al-nuzūl* ayat tersebut dilatarbelakangi oleh teguran Nabi kepada orang Yahudi yang merubah kandungan kitab Taurat.<sup>10</sup> Jika memang dalam pembahasan orang Islam sekalipun, dengan penggunaan keumuman ayat tersebut, maka arti kufur dalam ayat tersebut bukanlah kufur yang keluar dari agama, sebagaimana pemaknaan Ibn Abbās berikut:

<sup>8</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an Departemen Agama, *Al-Qur’an dan Terjemahnya* (Saudi Arabia: Majma‘ al-Mālik Fahd li Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1409 H), 167.

<sup>9</sup> Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān, Sūrat al-Mā'idah* (t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād, t.th.), 105.

<sup>10</sup> Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-‘Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, juz 6 (t.t.: Dār Alam al-Kutub, t.th.), 178. Lihat juga, *Tafsīr al-Ṭabaṙī*,...457.

إِنَّهُ لَيْسَ بِالْكَفْرِ يَذْهَبُونَ إِلَيْهِ، وَإِنَّهُ لَيْسَ كُفْرًا يُنْقِلُ مِنَ الْمِلَّةِ بَلْ كُفْرٌ دُونَ كُفْرٍ.<sup>11</sup>

“Sungguh bukanlah kekufuran yang bermakna kekafiran (aqidah), dan sungguh bukanlah kekufuran yang berarti mengeluarkan dari sebuah agama, tetapi kekafiran yang bukan kekafiran (keluar dari agama)”.

Penafsiran *hakimiyyah* Sayyid Quṭb di atas jauh berbeda dari penafsiran yang digunakan oleh jumbuh ulama mengenai *asbāb al-nuzūl* ayat sebagaimana pendapat al-Qurṭubī (w. 1273 M) di atas. Di sisi lain, jika konsep kedaulatan yang dimunculkan Sayyid Quṭb mengarah pada pembentukan negara *khilāfah* dengan sistem supranasional yang menghendaki kesatuan umat dengan satu komando, maka ada ayat lain tentang pengaturan Allah membentuk kesatuan umat tetapi tidak dikehendaki-Nya, yaitu dalam surat *al-Shūrā* ayat 8:

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا هُمْ مِنْ وَلِيِّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿الشورى: ٨﴾

“Dan kalau Allah menghendaki niscaya Allah menjadikan mereka satu umat (saja), tetapi Dia memasukkan orang-orang yang dikehendaki-Nya ke dalam rahmat-Nya. Dan orang-orang yang zalim tidak ada bagi mereka seorang pelindungpun dan tidak pula seorang penolong”.<sup>12</sup>

Penelitian ini penting sekali dilakukan, karena pembahasan kenegaraan adalah tema besar pada level sosial yang menyangkut kepentingan dan hajat hidup orang banyak. Oleh karena itu konsep kenegaraan seharusnya memiliki standar operasional yang pasti. Jika tidak, maka akan menimbulkan masalah dalam ranah empiris. Apalagi berkaitan dengan hasil proses penafsiran kitab suci al-Qur’an. Jika hanya pembahasan tentang kedaulatan Tuhan atau kekuasaan mutlaq Allah,

<sup>11</sup> Abū Ṭayyib Ṣiddīq ibn Ḥasan ibn ‘Alī al-Ḥusaynī al-Qinūjī al-Bukhārī, *Fatḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur’ān*, Juz 3 (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1992), 428.

<sup>12</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 784.

maka hal ini telah menjadi pemahaman umum umat Islam bahwa semua alam raya memang milik Allah mutlaq, baik yang kasat mata atau tidak. Di dalam al-Qur'an dapat ditemukan banyak ayat yang menegaskan tentang kekuasaan Allah.

Konsep kenegaraan Sayyid Qutb merujuk kepada sejumlah ayat berikut, antara lain:

1. QS. *Ali 'Imrān* (3): 26-27,

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٦﴾ آل عمران:

“Katakanlah: "Wahai Tuhan Yang mempunyai kerajaan, Engkau berikan kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan orang yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan orang yang Engkau kehendaki. Di tangan Engkaulah segala kebajikan. Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu”.<sup>13</sup>

تُؤَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٢٧﴾ آل عمران:

“Engkau masukkan malam ke dalam siang dan Engkau masukkan siang ke dalam malam. Engkau keluarkan yang hidup dari yang mati, dan Engkau keluarkan yang mati dari yang hidup. Dan Engkau beri rezeki siapa yang Engkau kehendaki tanpa hisab (batas)”.<sup>14</sup>

Sayyid Qutb menghubungkan ayat-ayat di atas dengan hakikat *ulūhiyah wāḥidah* dan *qawāmah wāḥidah* yakni Allah satu-satunya raja.<sup>15</sup> Penafsiran ayat-ayat tersebut dihubungkan dengan sikap pemerintah Mesir saat itu yang dianggap sekuler oleh Sayyid Qutb, sebagai kritik terhadap mereka.

<sup>13</sup> Ibid, 79.

<sup>14</sup> Ibid, 79.

<sup>15</sup> Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān, Sūrat al-An'ām* (t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād, t.th.), 287.

2. QS. *al-Nisā'* (4): 59,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿النساء: ٥٩﴾

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya”.<sup>16</sup>

Berdasarkan ayat di atas Sayyid Quṭb menjelaskan bahwa legislasi syari’at merupakan hak istimewa Allah yang diturunkan lewat Rasulullah. Jika seseorang telah mentaati Rasulullah berarti dia telah mentaati Allah. Sikap taat terhadap syari’at tersebut menjadi parameter keimanan seseorang. Menurut Sayyid Quṭb ketaatan terhadap *ulū al-’amri* merupakan ketaatan relatif. Jika *ulū al-’amri* taat kepada Allah dan Rasulullah, maka harus ditaati. Jika tidak, maka sebaliknya.<sup>17</sup>

Lebih lanjut dijelaskan bahwa dalam hal pengambilan keputusan atau kebijakan hukum, *ulū al-’amri* hanya memiliki hak aktualisasi syariat nash saja dan hal itupun harus sesuai dengan *manhāj Allah*. Menurut Sayyid Quṭb, *manhāj Allah* tidak akan bertentangan dengan fitrah manusia. Pada penjelasan yang lain, Sayyid Quṭb juga menjelaskan bahwa banyak sekali negara yang mengatasnamakan Islam, tetapi dalam realitanya lepas dari fitrah Islam.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 128.

<sup>17</sup> Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān, Sūrat al-Nisā’* (t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād, t.th.), 188.

<sup>18</sup> Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān, Sūrat Āli ‘Imrān* (t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād, t.th.), 264.

Penafsiran Sayyid Quṭb di atas perlu diteliti dengan logika *dawlah islāmiyyah* yang dibuatnya sendiri. *Pertama*, jika konsep kedaulatan Tuhan tidak bisa diganggu gugat, maka seharusnya Sayyid Quṭb tidak perlu menjelaskan tentang fitrah manusia dalam *manhāj al-Islām* karena *manhāj al-Islām* masuk domain ijtihad. *Kedua*, Sayyid Quṭb telah menjelaskan sendiri di atas bahwa banyak negara yang menatasnamakan Islam, tetapi realitanya keluar dari prinsip Islam.

Permasalahannya, jika *dawlah islāmiyyah* berdiri secara legal formal, kemudian pada perkembangannya menyimpang dari prinsip Islam, tidakkah akan mengotori citra Islam? Dengan memahami logika Sayyid Quṭb di atas, jika yang dikehendaki Sayyid Quṭb adalah terbentuknya negara dengan ruh Islam saja tanpa berdiri secara legal formal dengan nomenklatur “negara Islam”, maka logika penafsirannya linear. Namun, jika yang dikehendaki adalah berupa negara Islam yang berdiri secara legal formal, maka kontradiktif dengan penjabaran dari konsepnya sendiri. Dari sisi logika, pendapat ini mengandung keterputusan logika ilmiah karena tidak mengandung nilai kebersambungan atau koherensi sebagaimana teori dalam ilmu filsafat.

### 3. Q.S *al-Shūra* (42): 38

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿الشورى: ٣٨﴾

“Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah

antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka”.<sup>19</sup>

Sayyid Quṭb juga menghubungkan ayat di atas dengan konsep *ḥākimiyyah*-nya. Menurutnya, musyawarah merupakan karakter umat Islam dalam menyelesaikan persoalan yang dihadapi. Kebiasaan ini menurutnya harus menjadi tradisi. Dari sisi ini pendapat Sayyid Quṭb tidak bertentangan dengan mufassir lain. Namun dalam konsep bernegara, Sayyid Quṭb tidak menghubungkan dengan keberadaan sebuah wilayah yang majemuk yang terdiri dari beragam agama dan suku serta karakter sejarah perjuangan dalam setiap wilayah.

Beberapa ayat al-Qur’an yang lain menerangkan tentang kemajemukan manusia dari sisi suku dan bangsa. Jika dalam suatu wilayah, terdapat sebuah bangsa yang majemuk, maka dengan cara apa bentuk *shūro* di atas diupayakan. Apakah dengan cara legal formal Islami atau *shūro* yang bernafaskan Islami? Pada bagian ini, Sayyid Quṭb telah melakukan penafsiran al-Qur’an, tetapi tidak terlihat penggabungannya dengan urgensi ayat-ayat yang lain seperti ayat kemajemukan manusia dan ayat tentang sejarah. Dalam hal ini penafsiran Sayyid Quṭb hanya terfokus pada ayat tertentu saja.

Rangkaian konsep *ḥākimiyyah* Sayyid Quṭb berhubungan dengan *jāhiliyah*. Sayyid Quṭb memiliki penafsiran tersendiri tentang *jāhiliyah* yang berbeda dengan mufassir lain bahkan tokoh yang sealiran dengannya, Abū al-‘A‘lā al-Maudūdī. Tokoh yang terakhir ini hanya melihat *jāhiliyah* di dunia non-muslim, sementara *jāhiliyah* Sayyid Quṭb memasukan kaum muslim juga dalam lingkaran

---

<sup>19</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 789.

*jāhiliyah* jika berperilaku jelek dan bengis.<sup>20</sup> Tafsir *jāhiliyah* Sayyid Quṭb cenderung berpaham *takfirī*.

Dampak dari penafsiran Sayyid Quṭb di atas ialah munculnya pemahaman yang membawa pada perjuangan pemaksaan untuk diterima atas nama agama dan pengkafiran terhadap golongan sesama Islamnya. Pemahaman ini telah melahirkan gerakan *jihād* seperti al-Qaidah dan ISIS yang menelan korban kemanusiaan yang tak terhitung jumlahnya demi sebuah keyakinan yang sifatnya masih relatif. Hal ini jelas memperburuk citra Islam yang seharusnya dijaga. Inilah yang menjadi salah satu tujuan dari *maqāṣid al-sharī'ah*.

وَمِنْ مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ تَحْسِينُ صُورَةِ الْإِسْلَامِ.<sup>21</sup>

“Termasuk dari tujuan syari’at adalah memperindah citra Islam”

Pemahaman tentang *dawlah islāmiyyah* merupakan debat khilafiyah yang status kebenarannya bersifat *ijtihādī* karena secara *naqlī* tidak diatur secara baku. Sebagaimana penjelasan Usāmah Sayyid Maḥmūd, gerakan ekstrem di atas adalah ombak besar dari badai yang muncul dari kitab *Fī Zilāl al-Qur’ān*. Kitab tersebut merupakan pelatuk bagi seluruh gerakan *takfirī*.<sup>22</sup> Dalam hal ini Yūsuf Qarḍāwī mengatakan bahwa *takfirī* yang telah melanda muslimin kontemporer tidak bisa lepas dari pengaruh kitab *Ma’ālim fī al-Ṭarīq*, *Fī Zilāl al-Qur’ān* dan *al-‘Adālah al-Ijtimā’iyyah* karya Sayyid Quṭb.<sup>23</sup> Temuan Yūsuf Qarḍāwī tersebut layak

<sup>20</sup> Muhammad Roy Purwanto, *Keadilan Dan Negara: Pemikiran Sayyid Qutb tentang Pemerintahan yang Berkeadilan* (Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 2019), 35.

<sup>21</sup> ‘Abd Allāh ibn Bayyah, “*Al-Irḥāb: al-Tashkhīṣ wal al-Ḥulūl*” (Riyad: Syirkah Obikan, 2007), 11.

<sup>22</sup> Usāmah Sayyid Maḥmūd, *al-Ḥaqq al-Mubīn fī Radd ‘alā Man Talā‘aba bi al-Dīn* (Abu Dabi: Dār al-Faqīh, 2015), 17.

<sup>23</sup> Ibid, 18.

untuk diteliti, sebab jika hal itu benar, maka al-Qur'an akan berstigma buruk dan dianggap sebagai kitab yang mengandung ajaran-ajaran kudeta. Pelacakan penafsiran Sayyid Quṭb mengenai *dawlah islāmiyyah* merupakan hal urgen dilakukan demi mendapatkan informasi yang valid dan akurat.

Dalam perspektif *maqāṣid al-sharī'ah* terdapat indikasi kontra nalar antar pemikiran Sayyid Quṭb sendiri. Menurutnya khalifah adalah seorang yang harus menegakkan Islam, melestarikan dan menjalankan hukum-hukumnya. Seorang Khalifah mendapat amanah kekuasaan (*shawkah*) yang luas guna mengatur kesejahteraan masyarakat atau rakyat baik muslim maupun non-muslim. Salah satu kekuasaan khalifah adalah kekuasaan untuk menata *al-maṣlahah al-mursalah* dan *sadd al-dharī'ah*.<sup>24</sup> Tentu apa yang dikatakan Sayyid Quṭb belum sinergi dengan konsep *jāhiliyyah*-nya. Konsep tersebut bertolak belakang dengan *sadd al-dharī'ah* dalam rangka melakukan tindakan pencegahan (*preventif*) karena secara logika, Sayyid Quṭb telah menebar wabah lebih dulu, baru kemudian vaksinya dioperasikan. Secara prosedural, langkah ini tidak ilmiah dari sisi *sadd al-dhara'i'*.

*Maqāṣid al-sharī'ah* tepat jika digunakan untuk mendeteksi konsepsi *dawlah islāmiyyah* sebab konsep ini mencita-citakan terwujudnya keadilan serta kemaslahatan umat, tetapi tidak ditulis dalam *naṣ* secara eksplisit. Teori *maqāṣid al-sharī'ah* banyak diminati kalangan ilmuwan klasik dan kontemporer. Penelitian ini memakai teori Jasser Auda karena sistem *maqāṣid al-sharī'ah* yang dikembangkan cukup mewakili pendapat ulama yang lain terutama periode kontemporer.

---

<sup>24</sup> Jhon B. Hardie, *Social Justice Sayyid Qutb* (New York: Octagon Books, 1970) 239.

Teori *maqāsid al-sharī'ah* Jasser Auda menerapkan enam pendekatan sistem (*a systems approach to islamic juridical theories*).<sup>25</sup> Pertama karakter kognisi tafsir. Pengalaman hidup Sayyid Quṭb sangat berpengaruh terhadap kognisi tafsirnya. Pada awalnya Sayyid Quṭb sangat kagum terhadap kemajuan bangsa barat kemudian berbalik setelah menyaksikan langsung kehidupan barat yang penuh dengan kegersangan agama seperti minuman keras, seks bebas, materialistis. Penulisan kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān* sebagian besar dikerjakan dalam penjara akibat sikap konfrontasi Sayyid Quṭb dengan penguasa Mesir yang awalnya menjadi mitra perjuangannya. Awalnya kagum berbalik menjadi benci. Hal ini menjadi lompatan psikologis pada pribadi Sayyid Quṭb. Jika terdapat kebencian pada diri seseorang, maka dikhawatirkan akan berakibat ketidakadilan dalam bersikap atau berpikir. Berkaitan dengan hal ini terdapat pesan moral dalam al-Qur'an berikut ini:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿المائدة: ٨﴾

“Wahai orang-orang yang beriman hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan”.<sup>26</sup>

Ayat di atas merupakan pesan yang tidak boleh dinafikan oleh para penafsir al-Qur'an. Penafsiran ayat al-Qur'an yang bersinggungan dengan politik rentan

<sup>25</sup> Jasser Auda, *Maqāsid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007), 192.

<sup>26</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 158.

dengan problem psikologi penafsir karena politik tidak bisa dilepaskan dari nafsu kekuasaan.

*Kedua*, holistik yakni keutuhan penafsiran secara tekstual, kontekstual berikut kontekstualisasinya.<sup>27</sup> Salah satu penafsiran Sayyid Qutb di atas terkesan menafikan keberadaan ayat-ayat yang lain serta kemungkinan aplikasinya dalam konteks yang seharusnya tidak diabaikan oleh Sayyid Qutb. *Ketiga*, keterbukaan. Seorang mufassir harus *open-minded* untuk mengadaptasikan ayat al-Qur'an dengan perkembangan zaman agar bisa melebur dengan bidang ekonomi, sosial, budaya, psikologi, hukum dan bidang kehidupan lainnya di seluruh dunia. Dalam hal ini, Sayyid Qutb terkesan menutup diri dengan penafsirannya karena terpenjara oleh latar belakang kehidupannya di negaranya sendiri. Hal ini mengakibatkan penafsirannya bernuansa ekspresi *local-oriented* yang seharusnya bersifat global jika dikaitkan dengan konsepnya yang supranasional.

*Keempat*, hierarki yang saling mempengaruhi. Konten *maqāṣid al-sharī'ah* dalam al-Qur'an mengandung tiga dimensi yaitu tujuan parsial, khusus dan umum. Tiga tujuan tersebut harus berjalan secara terpadu. Jika penafsiran Sayyid Qutb di atas, menafikan keberadaan ayat yang lain, maka telah menghapus tujuan yang tersimpan dari ayat tersebut. Jika demikian, maka telah menafikan ajaran Islam secara prinsipil.<sup>28</sup> *Kelima*, multidimensi. Sistem ini sebagai kerangka untuk membuat hasil penafsiran menjadi *multifaced* bukan produk yang *binner* yang sering dihasilkan oleh pendekatan kebahasaan. Pemahaman *binner* membentuk

<sup>27</sup> Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial* (Sleman: Kalimedia, 2015), 20-24.

<sup>28</sup> Amin Abdullah, *Fikih dan Kalam Sosial Era Kontemporer* dalam Ahmad Sahal dan Munawir Aziz, *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), 51.

paradigma yang diagonal yang membuat suatu hal menjadi hitam putih atau tawaran solusi kalah menang (*win-loss solution*). Keenam, kebermaksudan. Bagian ini digunakan untuk menjaga konsistensi penafsiran agar selalu sejalan dengan tujuan al-Qur'an. Penafsiran boleh dinamis untuk menyesuaikan dengan konteks, tetapi tujuan al-Qur'an permanen dalam situasi dan kondisi apapun.<sup>29</sup>

Mengacu pada sistem *maqāsid al-sharī'ah* di atas, maka tata kerja tafsir al-Qur'an harus melalui tahapan sebagai berikut. *Pertama*, identifikasi ayat. Setiap penafsir al-Qur'an berhadapan dengan dinamika kehidupan yang berbeda. Hasil penafsiran ulama terdahulu bisa jadi tidak bisa diterapkan oleh ulama berikutnya dan seterusnya karena memiliki latarbelakang yang berbeda, sehingga penafsir al-Qur'an dituntut harus memiliki kepekaan yang handal terhadap zamannya. Kesalahan dalam mengidentifikasi ayat akan berdampak fatal dan akan menghilangkan tujuan kemaslahatan. *Kedua*, identifikasi makna ayat. Ayat-ayat dalam al-Qur'an yang memiliki *asbāb al-nuzūl* harus diambil makna kuncinya untuk memadukan antara teks dan konteks agar maknanya tidak menghilangkan tujuan syari'at.

*Ketiga*, eksplorasi *maqāsid al-sharī'ah*. Inilah ciri khas dari *maqāsid al-sharī'ah* ketika menafsirkan al-Qur'an yakni menggali makna yang sesuai dengan orientasi syari'ah. Ketika makna tekstual dan kontekstual telah diperoleh, maka *maqāsid al-sharī'ah* yang akan dijelajahi berfungsi sebagai tali untuk diaplikasikan dengan konteks terkini. Hal inilah yang berkaitan dengan tujuan

---

<sup>29</sup> Mufti Hasan, "Tafsir Maqasidi: Penafsiran al-Qur'an Berbasis Maqāsid al-Sharī'ah", *Jurnal Magzha*, Vol. 2, No. 2 (Juli Desember 2017), 22.

khusus dan umum. Kemudian menggali tujuan sekelompok ayat yang mengandung tema yang sama dengan cara induktif.

*Keempat*, kontekstualisasi makna. Pada langkah ini penafsir dituntut untuk terbuka dan lentur dengan situasi dan kondisi agar tujuan syari'ah benar-benar terwujud. Penafsir dituntut untuk lihai mengaktualkan ayat al-Qur'an dalam bentuk sarana yang tepat. *Kelima*, penarikan kesimpulan. Sebagai langkah terakhir penafsir mengambil kesimpulan untuk memastikan keterpaduan teks, konteks dan kontekstualisasinya. Dengan demikian akan tercapai hubungan Qur'ani yang korespondensif dan koherensif.

Paparan di atas bermaksud melakukan kritik dan pengembangan keilmuan secara akademik, sehingga diupayakan tetap ada penilaian bahwa upaya penafsiran yang dilakukan oleh Sayyid Quṭb merupakan upaya seorang ilmuwan yang sedang gelisah terhadap keadaan lingkungannya, sehingga mencari solusi dari persoalan yang dihadapi. Namun kadangkala solusi pemikiran seseorang digunakan secara salah kaprah oleh generasi berikutnya. Kasus ini bisa terjadi karena faktor ketidaktahuan atau memang fanatik buta dan sengaja menjadikannya sebagai legitimasi dalam mendukung gerakannya. Namun tetap saja ilmu harus berbicara secara objektif dan bebas *interest*. Penafsiran Sayyid Quṭb telah menuai problematika dalam bidang tafsir karena kontra produktif. Dengan demikian diperlukan penelitian terhadap produk tafsirnya dan dalam tulisan ini tertuju pada kontra nalarnya mengenai *dawlah islāmiyyah* dalam al-Qur'an.

## B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berdasarkan uraian di atas muncul daftar masalah yang menjadi bahan penting dalam tulisan ini.

1. Sayyid Quṭb membuat konsepsi *ḥākimiyyah* dengan berpedoman surat *al-Nisā'* ayat 44 dengan akibat hukum kafir bagi seseorang atau penguasa yang tidak menerapkan hukum Allah, tetapi Sayyid Quṭb kurang memperhatikan *asbāb al-nuzūl* ayat tersebut sebagaimana pendapat jumhur ulama dan Jasser Auda dalam pembahasan *maqāṣid* umum (*general/المَقَاصِدُ الْعَامَّةُ*), *maqāṣid* parsial (*partial/المَقَاصِدُ الْجُزْئِيَّةُ*) dan *maqāṣid* khusus (*specific/المَقَاصِدُ الْخَاصَّةُ*).
2. Sayyid Quṭb menghendaki berdirinya negara Islam yang berbentuk supranasional dengan tanpa sekat territorial untuk menyatukan umat Islam, tetapi konsepsinya masih perlu dilacak tentang sistem negara dan pemerintahannya yang seharusnya ditampilkan demi kepastian tujuan (*purposefulness*) yang hendak dicapai sebagaimana digagas oleh Jasser Auda.
3. Sayyid Quṭb membangun konsep *ulūhiyyah wāḥidah* dengan menghubungkan ayat al-Qur'an sebagai kritik terhadap pemerintah yang sedang berkuasa, tetapi dalam komentarnya tidak memberikan rincian argumen ilmiah ayat tersebut dan terkesan hanya sebagai sindiran terhadap pemerintah di masanya.
4. Sayyid Quṭb bersikukuh agar negara berdiri secara resmi dengan nomenklatur negara *islāmiyyah* dalam kendali *ḥākimiyyah* yang tidak bisa ditawar lagi, tetapi di satu sisi Quṭb mengakui bahwa keberadaan negara Islam yang legal-formal justru mengotori citra Islam. Konsep yang tertutup ini bagi Jasser Auda

bertentangan dengan semangat tafsir yang selalu memberi ruang keterbukaan dan pembaruan (*openness and self-renewal*)

5. Sayyid Quṭb mengakui pentingnya bermusyawarah dalam sebuah negara dengan berdasarkan ayat al-Qur'an yang menganjurkan musyawarah, tetapi Sayyid Quṭb sedikit melupakan keberadaan sebuah wilayah yang majemuk dengan berbagai suku dan agama yang memiliki karakter berbeda sebagaimana pengakuan al-Qur'an. Konsep semacam ini menunjukkan tidak memiliki daya ketercakupan semua aspek (*wholeness*) sebagaimana digagas oleh Jasser Auda.
6. Sayyid Quṭb menghendaki negara *islāmiyyah* dalam rangka mewujudkan kemaslahatan umat Islam, tetapi dia terkesan melakukan pemaksaan dalam konsep kafirnya yang ditujukan kepada seluruh umat termasuk muslimin jika tidak mengikuti konsep negara *islāmiyyah*. Konsep ini memiliki problematika dalam konsep *purposefulness* (keserbatujuan) dari Jasser Auda.
7. Dengan konsep negara *islāmiyyah* Sayyid Quṭb ingin membangun sistem kehidupan masyarakat yang maju dan terbuka, tetapi sikapnya terhadap penafsirannya masih bersifat tertutup (*close-minded*). Yang terakhir ini juga memiliki keterbatasan jika diukur dengan sistem keterbukaan dan pembaruan (*openness and self-renewal*) Jasser Auda.

Beberapa identifikasi masalah di atas dapat disatukan antara satu dengan yang lain karena berhubungan dengan metode meskipun memiliki pokok permasalahan tersendiri. Oleh karena itu dari data identifikasi masalah di atas, dibatasi pada fokus pembahasan masalah sebagai berikut: *pertama*, penafsiran

Sayyid Quṭb tentang *dawlah islāmiyyah*. *Kedua*, konsepsi *dawlah islāmiyyah* Sayyid Quṭb. *Ketiga*, penafsiran Sayyid Quṭb dalam sorotan *maqāṣid al-sharī'ah*.

### C. Rumusan Masalah

Dari identifikasi dan batasan masalah di atas dapat dirumuskan permasalahan penelitian ini sebagai berikut:

1. Bagaimana model penafsiran Sayyid Quṭb tentang *dawlah islāmiyyah* dalam kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān*?
2. Bagaimana konsepsi *dawlah islāmiyyah* menurut Sayyid Quṭb dalam kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān*?
3. Bagaimana konsepsi *dawlah islāmiyyah* Sayyid Quṭb dalam perspektif *maqāṣid al-sharī'ah* Jasser Auda?

### D. Tujuan Penelitian

Dari rumusan masalah di atas, penelitian ini bertujuan untuk:

1. Menemukan substansi penafsiran *dawlah islāmiyyah* yang dilakukan oleh Sayyid Quṭb dalam kitab *Fī Zilāl Al-Qur'ān*
2. Menemukan konsepsi *dawlah islāmiyyah* Sayyid Quṭb dalam kitab *Fī Zilāl Al-Qur'ān*
3. Menemukan nilai *maqāṣid al-sharī'ah* dalam konsepsi *dawlah islāmiyyah* Sayyid Quṭb dalam perspektif *maqāṣid al-sharī'ah* Jasser Auda

### E. Kegunaan Penelitian

Penelitian ini diupayakan dapat memberikan nilai guna baik secara teoritis maupun praktis sebagai berikut:

## 1. Kegunaan Teoritis

Secara teori, hasil penelitian ini diharapkan memberikan sumbangsih pengembangan ilmu pengetahuan tentang *dawlah islāmiyyah* yang telah melahirkan banyak karya buku atau kitab yang melahirkan teori khilafah bagi kelompok tertentu. Teori khilafah merupakan teori yang harus diperiksa ulang terkait dengan konsep *dawlah islāmiyyah*.

## 2. Kegunaan Praktis

Secara praktek, hasil penelitian ini diharapkan dapat menambah informasi tentang wawasan kebangsaan *qur'āni* dan praktek keagamaan di dalamnya.

## F. Kerangka Teoretik

Penelitian ini memakai teori *maqāṣid al-sharī'ah* yang dikembangkan oleh Jasser Auda. Teori Jasser Auda ini merupakan modernisasi dari teori al-Shāṭibī yang diurut menjadi tiga level sesuai urgensinya yaitu *ḍarūrī (elementer)*, *ḥajjī (komplementer)* dan *taḥsīnīy (suplementer)*. Elementer terkumpul dalam *al-kulliyah al-khamsah* yakni *ḥifẓ al-dīn*, *ḥifẓ al-nafs*, *ḥifẓ al-'aql*, *ḥifẓ al-nasl* dan *ḥifẓ al-māl*. Komplementer adalah suatu kebutuhan untuk menghindari kesempitan, kesulitan dan kesusahan. Suplementer adalah pengambilan apa yang dianggap baik menurut akal dari adat istiadat atau hal baru dan menghindari apa yang dianggap jelek menurut akal.<sup>30</sup>

Menurut Jasser Auda teori al-Shāṭibī (w. 790 M) tersebut perlu dikembangkan maknanya menjadi klausul teori yang lebih aktual dan faktual yang intinya menyangkut nilai-nilai universal yang tetap menjadi payung pada setiap

<sup>30</sup> Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*, jilid 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), 13.

tempat dan masa. Auda merumuskan teorinya menjadi enam sistem yaitu *cognitive nature of system* (kognisi), *wholeness* (utuh), *opennes* (terbuka), *interrelated hierarchy* (saling terkait), *multidimensionality* (banyak dimensi) dan *purposefulness* (terfokus pada tujuan).<sup>31</sup> Sebagai pengembangan teori sebelumnya, maka teori ini tentulah telah mencakup seluruh unsur yang terkandung dari teori sebelumnya.

*Pertama, cognitive nature of system* (kognisi). Sistem ini sebagai perangkat untuk menggambarkan hasil penalaran dan refleksi ijtihad dari makna yang tersembunyi dan implikasi maknanya. Kognisi menegaskan bahwa penafsiran apapun hasilnya merupakan hasil ijtihad yang menyimpan relativitas. *Kedua, wholeness* (utuh). Sistem ini sebagai perangkat untuk melihat hubungan interkonektif dan bagian-bagian secara holistik dan dinamis. *Ketiga, opennees*. Sistem ini untuk melihat bahwa suatu sistem harus terbuka karena dituntut agar bisa berinteraksi dengan situasi dan lingkungan yang mengitarinya.

*Keempat, interrelated hierarchy* (kesalingterkaitan). Sistem ini untuk menjelaskan bahwa suatu sistem memiliki tujuan khusus dan umum yang tidak boleh tarik menarik sehingga merugikan yang lain. *Kelima, multidimensional* (beragam dimensi). Sistem ini sebagai piranti untuk menghindari pemikiran diagonal atau *binner* yang menilai sesuatu secara hitam-putih atau benar-salah secara langsung. *Keenam, purposefulness* (bersifat serba tujuan). Sistem ini hendak menjelaskan bahwa sistem harus sangat fokus terhadap tujuan dan tujuan

---

<sup>31</sup> Auda, *Maqasid al-Syariah As Philosophy of Islamic Law*, 45.

yang dimaksud disini adalah tujuan yang berhubungan dengan seluruh sistem baik khusus maupun umum bukan tujuan yang sepihak.

Perspektif di atas digunakan dalam penelitian ini sebagai *framing* atau filter untuk menyaring penafsiran *dawlah islāmiyyah* Sayyid Quṭb. Dengan argumennya, Sayyid Quṭb jelas bercita-cita untuk mewujudkan keadilan demi kejayaan umat Islam. Namun, penafsiran tetaplah penafsiran dari dialektika antara pembaca dengan teks serta konteks kesejarahan yang melatarbelakanginya. Dengan demikian perlu dideteksi prosesnya (*fusi of horizon*).<sup>32</sup>

### G. Penelitian Terdahulu

Penelitian terdahulu tentang *dawlah islāmiyyah*, telah banyak dilakukan dalam banyak bidang, diantaranya bidang politik, sejarah, sosial, pemikiran Islam, hadits, al-Qur'an dan lain-lain. Hasil penelitian tersebut baik dalam bentuk buku yang berbentuk monograf maupun jurnal telah memenuhi perpustakaan-perpustakaan di beberapa lembaga Perguruan Tinggi.

Pertama, Disertasi dengan judul *Fī Zilāl al-Qur'ān wa Taqwīm* oleh 'Abd al-Fattāh al-Khālīdī 1984. Dalam Disertasi ini al-Khālīdī menganalisa *manhāj al-tafsīr* yang ada dalam tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* dan menemukan kaidah-kaidah *manhājiyyah*-nya.

Kedua, disertasi tentang politik di dalam al-Qur'an yang ditulis oleh Abd Muin Salim pada tahun 1989 dengan judul "*Konsepsi Kekuasaan Politik Dalam*

---

<sup>32</sup> F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleimacher sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), 182-183.

*Al-Qur'an*".<sup>33</sup> Dalam penelitian ini Abd Muin Salim meneliti tentang al-Quran, tetapi bukan pada bentuk negara melainkan tentang kekuasaan politik. Penelitian ini tidak berhubungan langsung dengan penelitian ini, hanya ada kemiripan dalam hal unsur kenegaraannya.

Ketiga, disertasi tentang konsep negara Islam yang ditulis oleh M. Hasbi Amirudin pada tahun 1999 dengan judul "*Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*".<sup>34</sup> Penelitian Hasbi ini memiliki kemiripan dengan penelitian ini pada tema yang dikaji, tetapi berbeda tokoh. Dua penelitian ini saling mengisi karena pada kesimpulannya menampilkan potret negara masing-masing. Hal ini bermanfaat untuk dijadikan perbandingan pendapat.

Keempat, disertasi tentang politik dalam negara yang ditulis oleh Imam Sukardi pada tahun 2008 dengan judul "*Pemikiran Politik Al-Farabi (Diskursus Kepemimpinan Negara)*".<sup>35</sup> Kajian dalam penelitian Sukardi ini menampilkan argumen politik al-Farabi yang tentu berbeda dengan penelitian ini. Kemiripan dengan penelitian ini terletak pada tema politiknya yang bersinggungan erat dengan pembahasan negara. Perbedaannya terletak pada fokus pembahasan dan tokoh yang diteliti.

Kelima, disertasi tentang kepemimpinan terhadap negara yang ditulis oleh Sahri pada tahun 2009 dengan judul "*Kepemimpinan Negara Menurut Al-*

---

<sup>33</sup> Abd Muin Salim, "*Konsepsi Kekuasaan Politik Dalam Al-Qur'an*" (Disertasi-UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1989).

<sup>34</sup> M. Hasbi Amirudin, "*Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*" (Disertasi-Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1999)

<sup>35</sup> Imam Sukardi, "*Pemikiran Politik Al-Farabi (Diskursus Kepemimpinan Negara)*" (Desertasi-UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008)

*Ghazali*".<sup>36</sup> Dalam penelitian ini Sahri menyajikan argumen al-Ghazali tentang kepemimpinan dalam negara. Sementara penelitian ini tentang argumen negara *dawlah islāmiyyah* menurut tokoh yang berbeda.

Keenam, disertasi Ahmed Mohsen al-Dawoody yang berjudul "*War in Islamic Law: Justification and Regulation*" pada tahun 2009. Penelitian Ahmed ini menganalisa prosesi teks-teks *jihād* dalam al-Qur'an yang ditafsirkan oleh ulama kemudian tercipta menjadi karya kitab seperti fiqh. Meskipun orientasi pembahasan penelitian ini berujung pada aktualisasi kepada terbentuknya kitab, tetapi penelitian jihad dalam Qur'an memiliki kemiripan dengan penelitian ini, sebab jihad termasuk dalam pembahasan perluasan negara.<sup>37</sup>

Ketujuh, disertasi tentang interpretasi Jihad yang ditulis oleh Abid Rohmanu pada tahun 2010 dengan judul *Reinterpretasi Jihad: Relasi Fikih Dan Akhlak*.<sup>38</sup> Penelitian ini mengkaji konsepsi jihad Abou El-Fadl dalam hubungannya dengan pembahasan *maqāṣid al-sharī'ah* kontemporer. Penelitian Abid ini tidak berhubungan langsung dengan penelitian ini, tetapi mengandung kemiripan dalam pembahasan jihad dan *maqāṣid al-sharī'ah* di dalamnya.

Kedelapan, disertasi Muhammad Khair Haikal yang berjudul *Al-Jihād wa al-Qitāl fī al-Siyāsah al-Shar'īyyah: Risālah Duktūrah 'an al-Jihād fī Ṣadr al-Islām fī al-Fiqh al-Islāmī wa al-'Aṣr al-Ḥadīth*. Penelitian Haikal ini mengkaji rumusan fiqh jihad dalam literatur fiqh dan meneliti relasi kontekstual kekinian.

<sup>36</sup> Sahri, "*Kepemimpinan Negara Menurut Al-Ghazali (w.1111)*" (Disertasi-Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009)

<sup>37</sup> Ahmed Mohsen al-Dawoody, "*War in Islamic Law: Justification and Regulation*" (Disertasi-University of Birmingham Inggris, 2009)

<sup>38</sup> Abid Rohmanu, "*Reinterpretasi Jihad: Relasi Fikih Dan Akhlak*" (Disertasi-IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2010)

Penelitian ini memiliki kemiripan dengan penelitian ini dalam pembahasan jihad.<sup>39</sup>

Kesembilan, buku *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb* karya Sayed Khatab. Buku ini mengkaji tentang pemikiran Sayyid Qutb sebagai sosok yang memperjuangkan berdirinya *ḥākimiyyah* (kedaulatan Tuhan). Hanya saja, buku ini tidak menjelaskan metode penafsiran Sayyid Qutb yang menghasilkan konsepsi *dawlah islāmiyyah*.

Sebagai perbandingan, di bawah ini dirumuskan dalam bentuk tabel.

Tabel 1.

No	Penelitian terdahulu	Jenis dan tahun penelitian	Fokus dan temuan penelitian	Perbedaan fokus penelitian
1	<i>Fī Zilāl al-Qur’ān wa Taqwīm</i> oleh karya ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālidi.	Disertasi tahun 1984	Analisis tentang manhaj tafsir yang ada dalam tafsir <i>Fī Zilāl al-Qur’ān</i> dan menemukan kaidah-kaidah manhajiyahnya.	Meneliti metode penafsiran tentang negara dalam <i>Fī Zilāl al-Qur’ān</i>
2	“ <i>Konsepsi Kekuasaan Politik Dalam Al-Qur’an</i> ”. Karya Abd Muin Salim	Disertasi-UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1989	Penelitian tentang kekuasaan politik dalam al-Qur’an yang menemukan bahwa penerapan keadilan tidak ditujukan kepada kelompok tertentu, tetapi general. Karena	Meneliti konsep kekuasaan khalifah dari Sayyid Qutb dalam kategori global Supra nasional

<sup>39</sup> Muḥammad Khair Ḥaikal, “*al-Jihād wa al-Qitāl fī al-Siyāsah al-Shar’iyyah: Risālah Duktūrah ‘an al-Jihād fī Sadr al-Islām fī al-Fiqh al-Islāmī wa al-‘Asr al-Hadīth*” (Disertasi-Kulliyyat al-Imām al-Awzā’i li al-Dirāsah al-Islāmiyyah, Beirut, t.th.)

			maksud kekuasaan ditujukan kepada setiap orang yang memiliki kekuasaan.	
3	<p>“<i>Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman</i>”. Karya M. Hasbi Amirudin.</p>	<p>Disertasi-Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1999</p>	<p>Penelitian ditujukan kepada Fazlur Rahman dan menghasilkan temuan tidak ada ayat al-Qur’an yang memerintahkan Rasulullah mendirikan negara. Masyarakat madinah yang dianggap Negara bukan dari sudut pandang al-Qur’an, tetapi dari sudut ilmu politik <i>an-sich</i> karena telah memenuhi persyaratan disebut negara.</p>	<p>Penelitian pemahaman <i>dawlah islāmiyyah</i> Sayyid Quṭb sebagai sebuah warisan Rasulullah yang harus ditaati karena merupakan perintah Allah.</p>
4	<p>“<i>Pemikiran Politik Al-Farabi (Diskursus Kepemimpinan Negara)</i>”. Karya Imam Sukardi.</p>	<p>Desertasi-UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008</p>	<p>Penelitian ini ditujukan kepada pemikiran al-Farabi dan menemukan bahwa kekuasaan eksekutif, legislatif dan yudikatif ada sandarannya dalam al-Qur’an dan praktek Rasulullah, tetapi al-Qur’an tidak memberikan rumusan baku</p>	<p>Mendeteksi penafsiran <i>dawlah islāmiyyah</i> Sayyid Quṭb dalam hubungannya dengan kepemimpinannya negara atau kekuasaan politik sebagai legitimasi al-Qur’an.</p>

			tentang bentuk negara.	
5	<p>“<i>Kepemimpinan Negara Menurut Al-Ghazali</i>”. Karya Sahri</p>	<p>Disertasi-Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009)</p>	<p>Penelitian ini ditujukan kepada pemikiran al-Ghazali dan menemukan bahwa konsep <i>khilāfah</i> dalam al-Qur’an bersifat kepemimpinan manusia secara universal dan tidak ada hubungannya dengan kepemimpinan politik</p>	<p>Meneliti pemahaman penafsiran <i>dawlah islāmiyyah</i> Sayyid Quṭb tentang kedaulatan Tuhan sebagai sebuah argumen Qur’an permanen yang tidak bisa ditawar lagi demi tegaknya syari’ah Islam.</p>
6	<p>Ahmed Mohsen al-Dawoody yang berjudul “<i>War in Islamic Law: Justification and Regulation</i>”</p>	<p>Disertasi-University of Birmingham Inggris, 2009</p>	<p>Penelitian tentang jihad yang menemukan pemikiran telah terjadi reduksi makna jihad dari sebagian tokoh Islam.</p>	<p>Pemahaman Sayyid Quṭb tentang jihad sebagai konsekuensi penegakan <i>dawlah islāmiyyah</i>.</p>
7	<p>Abid Rohmanu dengan judul <i>Reinterpretasi Jihad: Relasi Fikih Dan Akhlak</i></p>	<p>Disertasi-IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2010</p>	<p>Penelitian mengenai jihad dan menghasilkan kesimpulan bahwa Abou El-Fadl melihat bahwa jihad sebagai sebuah prinsip (<i>jihad as a principle</i>) dan bukan sebagai institusi (<i>jihad as an institution</i>)</p>	<p>Meneliti pemahaman <i>dawlah islāmiyyah</i> Sayyid Quṭb yang turunannya termasuk jihad yang dipahami sebagai sebuah institusi (<i>jihad as an</i></p>

				<i>institution)</i>
8	<p>“<i>Al-Jihād wa al-Qitāl fī al-Siyāsah al-Shar’iyyah: Risālah Duktūrah ‘an al-Jihād fī Ṣadr al-Islām fī al-Fiqh al-Islāmī wa al-‘Aṣr al-Hadīth’</i>”.</p> <p>Karya Muhammad Khair Haikal.</p>	<p>Disertasi-Kulliyyat al-Imām al-Awzā’ī li al-Dirāsah al-Islāmiyyah Bairūt, t.th</p>	<p>Penelitian tentang ayat-ayat jihad yang memiliki hubungan berkelindan dengan karakter radikal.</p>	<p>Penelitian tentang jihad yang berkaitan dengan sistem <i>dawlah islāmiyyah</i> dalam frame <i>maqāṣid al-al-sharī’ah</i>.</p>
9	<p><i>The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb</i> karya Sayed Khatab</p>	<p>Karya ini dalam bentuk buku tahun 2006</p>	<p>Buku ini berisi eksplorasi gagasan-gagasan militan Sayyid Qutb tentang <i>ḥākimiyyah</i> (kedaulatan Tuhan)</p>	<p>Meneliti penafsiran Sayyid Qutb sehingga menghasilkan konsepsi <i>ḥākimiyyah</i> (kedaulatan Tuhan)</p>

## H. Metode Penelitian

Sebagai kerja akademis, penelitian ini dilakukan dengan proses ilmiah melalui langkah-langkah yang terencana dan terukur guna mendapatkan *out put* dan *out come* yang diharapkan. Penjelasan unsur-unsur terkait dengan rencana penelitian sebagai berikut:

### 1. Jenis Penelitian

Penelitian ini adalah jenis riset kepustakaan (*library research*) karena bekerja menggunakan data dari literatur. Sumber literatur tersebut berasal dari kitab, buku dan jurnal ilmiah. Penelitian ini juga diharapkan bisa mencari solusi atas permasalahan dari penelitian ini sekaligus mengembangkan teori (*research and development*). Riset kepustakaan memiliki empat karakteristik yakni pertama,

peneliti berhadapan langsung dengan teks bukan berdasarkan pengamatan lapangan. Kedua, data kepustakaan bersifat tetap. Ketiga, kepustakaan merupakan sumber data sekunder yang didapatkan dari pihak kedua. Keempat, data kepustakaan tidak dibatasi ruang dan waktu.<sup>40</sup> Penelitian ini otomatis menggunakan kajian teks (*nas*) yaitu meneliti teks-teks al-Qur'an yang membahas tentang sistem negara.

Penelitian ini menggunakan paradigma kualitatif. Paradigma ini digunakan sesuai orientasi dari penelitian ini yang hendak dilakukan untuk memahami konsep *dawlah islāmiyyah* dalam Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb. Oleh karena itu upaya menyelami pemahaman makna (*verstehen*) menjadi keharusan. Pemahaman tersebut diharapkan memberikan kontribusi makna untuk mencetuskan ide baru atau suguhan baru mengenai tafsir, sebab seorang peneliti harus bebas nilai (*free of value*). Penelitian kualitatif mempunyai beberapa karakter yang dipakai peneliti memperoleh informasi dari dalam. *Pertama*, menekankan pada setting alami (*natural setting*) dan peneliti bertindak sebagai instrumen kunci. *Kedua*, penelitian lebih menekankan proses tafsir kemudian produknya. *Ketiga*, penelitian berupaya mengungkap dunia makna di balik pemahaman dan sikap seseorang.<sup>41</sup>

## 2. Sumber data

Sebagai penelitian kualitatif, maka sumber data berposisi sebagai subjek yang memiliki kedudukan penting. Oleh karena itu diperlukan ketepatan dalam

<sup>40</sup> M. Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Pustaka Indonesia, 2014), 4-5.

<sup>41</sup> Robert C. Bodgan dan S. K Biklen, *Qualitative Research in Education: an Introduction To Theory and Methods* (Boston: Ally and Bacon, 1998), 7.

memilih sumber data karena sangat menentukan kekayaan data yang diperoleh. Sumber data penelitian ini meliputi sumber data utama dan data pendukung. Sumber data utama terdiri dari kitab *Fī Zilāl al-Qur’ān* karya Sayyid Quṭb sebagai objek penelitian dan kitab atau buku *Maqāṣid al-Sharī’ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* Jasser Auda.

Sebagai sumber data pendukung terdiri dari literatur tentang *dawlah islāmiyyah* baik berupa kitab tafsir al-Qur’an dari ulama klasik maupun kontemporer, buku-buku maupun jurnal yang ditulis oleh pemikir Islam kontemporer maupun para pemerhati *dawlah islāmiyyah* dan *maqāṣid al-sharī’ah* yang tertuju kepada penafsiran kontesktual.

### 3. Tehnik pengumpulan data

Data dalam penelitian ini dikumpulkan dengan tehnik dokumentasi yakni salah satu kegiatan penelitian dengan cara mengumpulkan data yang terdiri dari naskah ilmiah berupa kitab, artikel, buku, dan sumber bacaan lainnya yang berkaitan dengan konsep *dawlah islāmiyyah* Sayyid Quṭb dan *maqāṣid al-sharī’ah* Jasser Auda. Sebagai jenis penelitian kepustakaan (*library research*), maka cara pengumpulan data melalui literatur tertulis sesuai kebutuhan penelitian. Bertolak dari judul penelitian, maka ayat-ayat yang dikumpulkan bersifat tematik.<sup>42</sup>

### 4. Analisis data

Penelitian ini menggunakan pendekatan tafsir dengan perangkat *maqāṣid al-sharī’ah* untuk menemukan kandungan masalah yang terdapat dalam konsep

<sup>42</sup> Abd al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu’i dan Cara Penerapannya* (Bandung: Pustaka Setia, 2002), 43.

*dawlah islāmiyyah* Sayyid Quṭb dalam kitab *Fī Zilāl al-Qur’ān*. Pentingnya perspektif *maqāṣid al-sharī’ah*, karena pendekatan yang dilakukan dalam penelitian tafsir al-Qur’an tidak cukup hanya menggunakan pendekatan formal tekstual saja.

Analisis data merupakan suatu proses mengatur urutan data sehingga menjadi pola, kategori dan unit uraian dasar. Sebagai penelitian dengan paradigma analisis kualitatif yaitu memahami dunia makna (*verstehen*), maka penelitian ini dilakukan dengan analisis narasi teks untuk menelaah kembali klausul teks dari penafsiran Sayyid Quṭb tentang *dawlah islāmiyyah* dari epistemologi yang digunakan kemudian disorot dengan *maqāṣid al-sharī’ah*.<sup>43</sup> Berikut ini langkah-langkah analisis data:

*Pertama* penampilan data tafsir dengan membuat klasifikasi ayat –ayat yang berhubungan dengan *dawlah islāmiyyah* kemudian berusaha memahami isinya sesuai pemahaman penafsir dengan benar untuk meminimalisir kesalahan pemahaman.

*Kedua*, meneliti segala faktor yang menjadi latar belakang penafsir. Hal ini berhubungan dengan relasi *author, text* dan *reader*. Analisa ini dilakukan untuk menggabungkan metode induksi dan deduksi yang disebut *abduksi*. Pra-konsepsi dan pra-disposisi penafsir mempunyai pengaruh berarti dalam membangun tafsirnya.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Peter K. Manning dan Betsy Cullum-Swan, *Analisis Naratif, Analisis konten dan Analisis Semiotik* dalam Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln, “*Qualitative Research*” (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 614.

<sup>44</sup> Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 18.

*Ketiga*, melakukan perbandingan pendapat dengan ulama tafsir lain. Hal ini dilakukan untuk mengukur kecenderungan tafsir dari penafsiran Sayyid Qutb.

*Keempat*, sebagai analisa terakhir untuk melakukan *framing* (pembingkaihan) dengan teori *maqāṣid al-sharī'ah*.<sup>45</sup> Pada tahap ini peranan teori sistem Jasser Auda bekerja sekaligus menjadi alat analisis sistem. Langkah ini sebagai rumusan inti untuk menjawab pertanyaan dari rumusan masalah di atas mengenai sistem penafsiran *dawlah islāmiyyah*, konsepsi *dawlah islāmiyyah* serta implikasinya. Dalam langkah inilah enam pendekatan sistem dari konsep *maqāṣid al-sharī'ah* Jasser Auda dijadikan parameter dan perangkat analisa. Hasil langkah terakhir ini sebagai bahan untuk membangun teori baru.

## 5. Sistematika Pembahasan

Sebagai laporan akademik yang dituntut runtut dan sistemik, maka penelitian ini disajikan dengan sistematika pembahasan sebagai berikut:

**Bab pertama** sebagai pendahuluan. Bab ini menjelaskan tentang latar belakang, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kerangka teoritik, penelitian terdahulu, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

**Bab kedua** berisi teori *maqāṣid al-sharī'ah* yang dikembangkan oleh Jasser Auda sebagai teori yang digunakan dalam penelitian ini.

**Bab ketiga** berisi data objek penelitian yang sedang dilakukan yaitu menjelaskan tentang profil tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* dan konsepsi *dawlah islāmiyyah* yang terdiri dari dua sub pembahasan. Sub pertama berisi penjelasan

---

<sup>45</sup> Daniel Koehler, *Understanding Deradicalization; Methods, Tools and Program for Countering Violent Extremis* (New York: Routledge, 2017), 290.

seputar kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān* dan sub kedua tentang argumen tafsir *dawlah islāmiyyah*-nya. Dalam bab ini disajikan menyajikan biografi dan psikologi intelektual Sayyid Quṭb serta sistematika dan metode penafsiran *Fī Zilāl al-Qur'ān*, kemudian menjabarkan konsepsi *dawlah islāmiyyah* dan konsep turunannya.

**Bab keempat** merupakan bagian analisa terhadap objek penelitian dengan sorotan *maqāṣid al-sharī'ah*-nya sesuai rumusan masalah di atas. Dalam bab ini diupayakan untuk ditemukan bangunan teori baru tentang tafsir *dawlah islāmiyyah* dalam al-Qur'an sehingga penelitian ini menghasilkan pemikiran baru.

**Bab kelima** sebagai penutup pembahasan yang berisi kesimpulan, implikasi teoritik terhadap tafsir-tafsir atau penelitian sebelumnya. Implikasi teoretis terhadap pihak yang mendukung *dawlah islāmiyyah* dan menolak *dawlah islāmiyyah* serta penafsiran ekstrem lain-lainnya. Terakhir dari bab ini disampaikan tentang keterbatasan studi dan saran.

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## BAB II

### *MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH* JASSER AUDA

#### A. Sekilas Biografi Jasser Auda

Jasser Auda lahir di Mesir pada tahun 1966. Ia mengenyam Pendidikan di Timur Tengah dan Barat. Di masa mudanya, ia belajar di masjid al-Azhar, menghafal al-Qur'an dan mengkaji kitab *al-Bukhārī* dan *Muslim*. Di samping itu, ia juga belajar pada jurusan teknik di universitas Kairo pada tahun 1998.<sup>46</sup> Di Barat, ia meraih gelar Ph.D di Amerika dan Eropa. Pertama, gelar Ph.D di Kanada pada universitas Waterloo tahun 2006. Kedua meraih gelar Ph.D di Inggris pada universitas Wales tahun 2008 dengan konsentrasi Filsafat Hukum Islam.<sup>47</sup> Dua konsentrasi tersebut menjadikan Auda mempunyai otoritas sebagai pembahas hukum Islam dan kajian sistem.

Pengalaman mengajarnya, ia sebagai professor di universitas Waterloo, Ryerson dan Carleton Kanada, Sekolah Tinggi Studi Islam Qatar, Universitas Islam Amerika. Dalam perkembangan karirnya, Auda adalah salah satu pioneer kajian *maqāṣid* kontemporer yang bekerja sebagai pemimpin *Maqāṣid* Institute, sebuah pusat penelitian yang terdaftar di Amerika Serikat dan memiliki proyek di beberapa negara untuk menerapkan metodologi *maqāṣid*. Kiprah yang lain dari Auda juga sebagai pemimpin redaksi jurnal studi *maqāṣid*, anggota pendiri federasi dunia cendekiawan muslim, anggota dewan fiqh Amerika Utara, anggota

---

<sup>46</sup> Auda, Jasser, *Al-Maqasid Untuk Pemula*. pen. 'Ali 'Abdelmon'im (Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, 2013), X.

<sup>47</sup> Ibid.

dewan Eropa untuk fatwa dan penelitian, presiden dewan fiqh Kanada dan anggota akademi fiqh Islam di India.<sup>48</sup>

Jasser Auda menghasilkan karya-karya dalam kategori buku dan artikel. Buku-bukunya antara lain; *A Critique Of The Theory Of Abrogation, Reclaiming The Mosque, How Do We Realise Maqasid Al-Shariah In The Shariah?, Rethinking Islamic Law For Minorities: Towards A Western-Muslim Identity, Maqasid Al-Shariah As Philosophy Of Islamic Law A Systems Approach, Maqasid Al-Shari'ah A Beginner's Guide, Sharia And Politics, What Are Maqāṣid al-Shariah?, What Is The Land Of Islam?, Muslim Women Between Backward Traditions And Modern Innovations, Islam, Christianity And Pluralism.*

Artikel-artikel yang ditulis Jasser Auda antara lain; *About the New Laws Proposed in Tunisia in Order to Enforce the Equating of the Shares of Males and Females, Reciting Quran and Tawaf: Women in Menses Excluded, Issues at Hand in the Fatwas of Orphan Care, Understanding Objectives of Shariah and Its Role in Reforming Islamic Jurisprudence, Jasser Auda: Knowledge Through Travelling and Reading Habits, Jasser Auda on Indonesian Islam and Muhammadiyah, The "Civil" and the "Islamic": Towards A Common Ethical Ground, Fatwa: Zakah Could be Paid to an Educational Waqf Endowment, UNISEL: Empowerment of Education From the Perspective of Maqasid, Public Lecture on the Misconception of the Civil State.*<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Official Website Jasser Auda, Category: Books, diakses dari <http://www.jasserauda.net>, pada tanggal 5 November 2021.

<sup>49</sup> Ibid.

## B. Rumusan *Maqāṣid al-Sharī'ah* Jasser Auda

Jasser Auda ialah sosok pemikir Islam abad terkini yang concern terhadap kajian hukum Islam yang memadukan teori filsafat sistem dengan hukum Islam sehingga ia membuat rumusan pendekatan sistem dalam mengkaji *maqāṣid al-sharī'ah*. Pendekatan yang dirumuskan termasuk penemuan baru sebagai hasil dari kajiannya terhadap pemikiran ulama sebelumnya.

### 1. Landasan Tafsir Berbasis *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Dalam pembahasan tafsir, *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan terma yang memiliki hubungan inheren dengan istilah tafsir *maqāṣidī* yang berkembang akhir-akhir ini. Dua istilah tersebut memiliki kosa kata yang sama karena memiliki hubungan etimologis dan terminologis. Dari sisi morfologi kata *maqāṣid* berasal dari *qaṣada* dengan varian lafad yakni *al-qaṣdu*, *al-maqṣad*, *al-maqāṣid*, *al-iqtīṣād*. Lafad *al-maqṣad* dalam tradisi Arab berarti niat, orientasi, fokus (التَّوَجُّه) dengan inti makna yakni suatu langkah menuju tujuan presisi dengan lurus terarah. Secara terminologis *al-maqṣad* memiliki arti tujuan dan sasaran, yakni tujuan dan sasaran yang dikehendaki pembuat syari'at di dalam menerapkan hukum. Sinonim dari kata *maqāṣid* di kalangan ulama usul dan fiqh diantaranya target (الأَهْدَافُ), ujung tujuan (الغَايَةُ), sasaran (الْأَعْرَاضُ), hikmah (الحِكْمَةُ), makna (المَعَانِي) dan rahasia (الْأَسْرَارُ).<sup>50</sup>

Menurut Muhammad Idris Mesut lafad *maqāṣidī* dalam istilah tafsir *maqāṣidī* tidak lain sebuah kata yang dibubuhi *yā' al-nisbah*. Jadi tafsir *maqāṣidī*

<sup>50</sup> Abd al-Karīm Ḥāmidī, *Madkhal ilā Maqāṣid al-Qur'ān* (Riyad: Maktabah al-Rushd, 2007), 20. Lihat juga, Aḥmad al-Raysūnī, *Madkhal ilā Maqāṣid al-Sharī'ah* (Kairo: Dār al-Kalimah, 2009), 7.

adalah tafsir dengan menggunakan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah*.<sup>51</sup> Tafsir *maqāṣidī* dalam berprosesnya tetap mengacu kepada teori baku dalam penafsiran Qur'an seperti *asbāb al-nuzūl*, *'ām-khās*, *mujmāl-mubāyan* dan lain-lain. Sebagai pelengkap, tafsir *maqāṣidī* menggunakan perangkat ilmu umum seperti sosiologi, antropologi dan filsafat.<sup>52</sup>

Bangunan pemikiran *maqāṣidī* bukanlah temuan baru dari capaian para sarjana Islam komtemporer. Para ulama klasik *uṣūl fiqh* telah membahas mengenai hal ini di beberapa literatur kitab. Hanya saja, apa yang dibahas oleh mereka masih belum tersimpul dalam sebuah bangunan pemikiran tersendiri. Hal ini sebagaimana tergambar bahwa pada masa sahabat ada tiga bentuk *ijtihād*. *Pertama*, menafsirkan *nuṣūṣ*. *Kedua*, menggunakan metode *al-qiyās*. *Ketiga*, menggunakan *al-maṣlaḥah al-mursalāh* dan *istiḥsān*.<sup>53</sup>

Tafsir *maqāṣidī* mendapatkan perhatian serius dari ulama dunia sehingga diadakan simposium internasional yang mengangkat tema “Metode Alternatif Penafsiran Al-Qur'an” di kota Oujda Maroko yang berlangsung selama tiga hari (18,19, 20 April 2007). Dalam acara tersebut dikhususkan pembahasan tentang tafsir *maqāṣidī* yakni tafsir al-Qur'an melalui pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah*. Tafsir *maqāṣidī* merupakan penamaan baru terhadap praktek tafsir yang sudah berjalan lama. Tafsir *maqāṣidī* merupakan wujud struktural dari akumulasi praktek tafsir yang sudah berjalan secara natural. Tafsir *maqāṣidī* bisa dikatakan

<sup>51</sup> Umayyah, “Tafsir Maqasidi, Metode Alternatif dalam Penafsiran Al-Qur'an”, *Diya al-Fikr*, Vol. 4, No. 01 (Juni, 2016), 41.

<sup>52</sup> *Ibid*, 42.

<sup>53</sup> Najm al-Dīn Sulaimān ibn 'Abd al-Qawī ibn 'Abd al-Karīm al-Ṭūfī, *al-Ta'yīn fī Sharḥ al-'Arba'in* (Beirut: Mu'assat al-Rayyān, 1998), 237.

sebagai bagian dari beberapa corak tafsir yang sudah dikenal seperti tafsir ‘*ilmī*, tafsir ‘*ijtimā’ī adābī* dan lain-lain.<sup>54</sup>

Sebagai metode interpretasi terhadap al-Qur’an, tafsir *maqāṣidī* yang secara umum berbasis *maqāṣid al-Qur’ān* memerlukan rumusan baku atau teoritis (*blue print*) sebagai ciri khasnya yang membedakan dengan corak penafsiran lain. Namun para ulama masih belum menemui kata sepakat mengenai rumusannya. Narasi ini bukan berarti tafsir *maqāṣidī* tidak memiliki sandaran historisnya. Para ulama terdahulu sebenarnya sangat menyadari adanya nilai-nilai *maqāṣid* tersembunyi dari setiap ayat dalam al-Qur’an. Secara global ada dua pendekatan terhadap al-Qur’an yaitu pendekatan *eksoteric* (*ẓāhirī*) dan pendekatan *esoteric* (*bāṭinī*). Pendekatan *esoteric* mengkaji redaksi al-Qur’an secara lahiriyah dan pendekatan *esoteric* mengkaji redaksi al-Qur’an secara mendalam untuk mengungkap makna-makna implisit yang tersimpan dalam al-Qur’an.<sup>55</sup> Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M) memberikan komentar tentang tafsir *ẓāhir* bahwa ia bukan mutiara al-Qur’an, tetapi adalah level terakhir dari lapisan yang menyentuh mutiara sehingga menyerupai mutiara itu sendiri dan dikira ialah mutiaranya, padahal masih ada lapisan yang lebih berharga dibalikinya.<sup>56</sup>

Berbeda halnya dengan *maqāṣid al-sharī’ah* yang telah memiliki rumusan teoritis dan sudah populer di kalangan para ulama. Dengan demikian, tafsir

<sup>54</sup> Zaenal Hamam dan A. H. Thohir, “Menakar Sejarah Tafsir Maqasidi”, *QOF*, Vol. 2, No. 1 (Januari, 2018), 5.

<sup>55</sup> Habibi al-Amin, “Tafsir Sufi Laṭā’if al-‘Ishārāt Karya al-Qusyairi Perspektif Tasawuf dan Psikologi”, *Suhuf*, Vol. 19, No. 1 (Juni, 2016), 61.

<sup>56</sup> Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur’ān* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-‘Ulūm, 1986), 37.

*maqāṣidī* bisa beroperasi jika berbasis *maqāṣid al-sharī'ah*. Hal ini telah dilakukan oleh sejumlah ulama misalnya Ibn 'Āshūr (w. 1393 H/1973 M) dalam kitabnya *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*.<sup>57</sup> Menurut 'Abd al-Karīm Ḥamidī bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* hanya bisa diterapkan dalam penafsiran terhadap ayat-ayat hukum karena *maqāṣid al-Qur'ān* merupakan *usūl al-maqāṣid* (pokok-pokok *maqāṣid*), sementara *maqāṣid al-sharī'ah* adalah *furū' al-maqāṣid* (cabang-cabang *maqāṣid*) yang hanya tertentu kepada ayat-ayat hukum.<sup>58</sup> Sementara Jasser Auda – selanjutnya disebut Auda – dengan pendekatan sistemnya memiliki kerangka teori yang lebih luas dari pada Ibn 'Ashūr sehingga lebih bisa mewakili untuk dijadikan pendekatan dalam *tafsīr al-maqāṣidī*.

Beberapa catatan penting mengenai tafsir *maqāṣidī*, pertama, tafsir *maqāṣidī* tampil dan berkembang sebagai imbas perkembangan konsep *maqāṣid al-sharī'ah* yang dikembangkan oleh Abū Ḥamid al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M) dan mengalami puncaknya pada periode al-Shāṭibī (w. 790 H/1388 M) yang dijuluki guru pertama (*al-mu'allim al-awwal*). Kemudian semakin terlihat formatnya pada periode Ibn 'Āshūr (w. 1393 H/1973 M) yang dijuluki guru kedua (*al-mu'allim al-thānī*). Ketiga, wacana tafsir *maqāṣidī* mengarah kepada upaya kontruksi keilmuan atau proyek islamisasi ilmu pengetahuan. Dari sisi bentuk dan epistemologinya, tafsir *maqāṣidī* merupakan bagian dari tafsir *bi al-ra'yi* namun tetap berpegang erat kepada dalil *naqlī*, memberikan ruangan lebar bagi kemandirian argumen atau logika, berbasis empiris dengan pertimbangan *al-*

<sup>57</sup> Lihat. Muḥammad Ṭāhir ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Oman: Dār al-Nafā'is, 2001), 254.

<sup>58</sup> 'Abd al-Karīm Ḥamidī, *Madkhal ilā Maqāṣid al-Qur'ān* (Riyad: Maktabah al-Rushd, 1428 H), 17.

*maṣāliḥ al-mursalāh*. Secara metodologis, tafsir *maqāṣidī* membatasi kerja tafsir dengan cara memposisikan antara hal yang dijadikan tujuan Allah dalam bentuk nilai-nilai universal dan hal yang menjadi norma yang bersifat dinamis dan fleksibel guna menjaga kesesuaian ajaran Islam. Nilai universal dan norma yang dinamis merupakan tema integral dari fleksibilitas ajaran Islam.<sup>59</sup>

Dalam perkembangannya, tafsir memiliki empat (4) perodesasi. Pertama, periode *ta'sīs* (masa Nabi Muhammad s.a.w dan sahabat). Kedua, masa *ta'ṣīl* (masa Tabi'in). Ketiga, periode *tafrī'* (masa akhir bani 'Umayyah dan awal bani 'Abbāsiyah). Keempat, periode *tajdīd* (masa kontemporer). Pada setiap perodesasi ini tafsir memiliki akar dan ciri khas *maqāṣidī* masing-masing. Pada masa *ta'sīs*, pernah ada keputusan *maqāṣidī* yakni ketika 'Umar ibn al-Khaṭṭāb (w. 23 H) memberlakukan jatuh talak tiga bagi ucapan talak tiga dalam satu majelis. Padahal ketika Nabi Muhammad masih hidup, beliau menetapkan jatuh talak satu. Hal itu dilakukan oleh 'Umar ibn al-Khaṭṭāb karena pertimbangan konteks. *Diyāt* pada masa Nabi ditetapkan 100 ekor Unta. Ketika masa 'Umar ibn al-Khaṭṭāb disesuaikan dengan jenis harta yang berlaku di tempat. Di tanah Jazirah Arab berupa binatang Unta dan di wilayah Syam dan Mesir berupa emas, di wilayah Irak berupa uang setempat. Karena pertimbangan situasi dan tempat.<sup>60</sup> 'Umar ibn al-Khaṭṭāb menolak membagikan tanah dari negeri yang ditaklukkan kepada para panglimanya, diantaranya Sa'd ibn Abī Waqqāṣ (w. 674 M) di Irak, 'Abū 'Ubaidah (w. 639 M) di Syam dan 'Amr ibn al-'Āṣ (w. 664 M) di Mesir.

<sup>59</sup> Kusmana, "Epistemologi Tafsir Maqāṣidī", *Mutawātir*, Vol. 6 No. 2 (Desember, 2016), 228.

<sup>60</sup> Muhammad Faisal, "Pendekatan Sistem Jasser Auda Terhadap Hukum Islam", *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 6, No. 1 (Juni, 2012), 50.

Hal ini dilakukan karena pertimbangan kemaslahatan publik agar tidak terjadi ketimpangan sosial.

Pada masa *ta'sīl*, penggunaan *ra'yu* dalam penafsiran Qur'an menjadi kebutuhan. Pada masa *tafiī'* yang merupakan masa *tadwīn* (pembentukan tafsir), ulama tafsir menjadikan *'urf* sebagai alternatif untuk menentukan *māhiyah* (intisari). Diantara ulama pada periode ini misalnya 'Abū Yūsuf (w. 798 M) menjadikan teks tunduk kepada *'urf*, 'Abū Ḥāmid al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M) merumuskan *al-ḍarūriyyāt al-khamsah* yang disempurnakan oleh al-Shāṭibī (w. 790 H) dan Najmuddīn al-Ṭūfī (w. 716 H/1318 M).<sup>61</sup> Berikut ini salah satu penjelasan *'urf*.

قَالَ (أَبُو حَنِيفَةَ) وَمَا وَرَدَ النَّصُّ بِكَيْلِهِ فَهُوَ كَيْلِي أَبَدًا، وَمَا وَرَدَ بِوِزْنِهِ فَوَزْنِي أَبَدًا، (اتِّبَاعًا لِلنَّصِّ) وَعَنْ أَبِي يُوسُفَ أَنَّهُ يُعْتَبَرُ فِيهِ الْعُرْفُ أَيْضًا، لِأَنَّ النَّصَّ وَرَدَ عَلَى عَادَتِهِمْ فَتُعْتَبَرُ الْعَادَةُ، وَمَا لَانَصَّ فِيهِ يُعْتَبَرُ فِيهِ الْعُرْفُ لِأَنَّهُ مِنْ الدَّلَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ.<sup>62</sup>

“Abū Ḥanīfah berkata: “Suatu *naṣ* yang datang dengan takarannya, maka ia adalah takaran saya selamanya dan suatu *naṣ* yang datang dengan timbangannya, maka ia adalah timbangan saya selamanya (karena mengikuti *naṣ*). Dan dari 'Abū Yūsuf sesungguhnya *'urf* juga terhitung, sebab *naṣ* datang dengan adatnya, maka adat menjadi terhitung. Dan sesuatu yang tidak ada *naṣ*-nya, *'urf* terhitung karena ia termasuk dari dalil syari'at”.

Jika tafsir *maqāsidī* dihubungkan dengan penafsiran kenegaraan dalam al-Qur'an, maka berkaitan dengan penerapan hukum Islam (*law enforcement*) di dalamnya, misalnya dengan penerapan hukum dera (*jild*) bagi pezina yang secara

<sup>61</sup> Ibid, 5.

<sup>62</sup> 'Abd Allāh ibn Maḥmūd ibn Mawdūdī al-Mawṣifī al-Ḥanafī, *al-'Ikhtiyāru li Ta'ālī al-Mukhtār*, jilid 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 2005), 32.

terang benderang ditentukan tindakan hukumnya dalam al-Qur'an. Hukum tersebut pada prakteknya tidak serta merta berlaku di negara yang mayoritas berpenduduk Islam seperti Indonesia. Hukum dera (*jild*) merupakan hukum ideal dalam Islam, tetapi dalam realitanya masih harus beradaptasi dengan situasi dan kondisi agar tidak menimbulkan *mafsadah*. Dalam kasus seperti ini, Najm al-Dīn al-Tūfī (w. 716 H/1318 M) mengatakan:

وَأِنْ خَالَفَهَا وَجِبَ تَقْدِيمُ رِعَايَةِ الْمَصْلَحَةِ عَلَيْهِمَا بِطَرِيقِ التَّخْصِيسِ وَالْبَيَانِ  
لَهُمَا لَا بِطَرِيقِ الْإِفْتِيَاتِ عَلَيْهِمَا وَالتَّعْطِيلِ لَهُمَا.<sup>63</sup>

“Jika nas dan ijmak bertentangan dengan masalah, maka wajib mendahulukan penjagaan masalah dengan jalan pengkhususan dan penjelasan, bukan dengan jalan pemutusan dan pembatalan.”

Pengkhususan yang dimaksud di atas yakni khusus terhadap masalah tertentu dan bukan semata-mata meniadakan *nas*. Dalam posisinya sebagai rujukan, *nas* tetap berdiri sebagai pedoman abadi. Dalam praktek kenegaraan misalnya Undang-Undang Dasar kenegaraan Indonesia yang menghapus tujuh kata dalam piagam Jakarta dalam Pancasila sebagai dasar NKRI merupakan cerminan realitas politik yang ada dan memiliki keabsahan sebagaimana ungkapan kaidah di atas.<sup>64</sup>

Dalam perkembangannya teori *maqāṣid* ini semakin ditambah dan dipertajam guna menghadapi kasus-kasus baru ataupun persoalan lama dalam Islam yang masih terus tak berujung sampai saat ini seperti perbincangan *dawlah islāmiyyah*. Para ulama pemerhati *maqāṣid* terus berupaya membangun teorinya

<sup>63</sup> Al-Tūfī, *al-Ta'yīn*, 238.

<sup>64</sup> M. Misbah at all, *Tafsir Maqashidi Kajian Tematik Maqashid al-Syari'ah* (Kediri: Lirboyo Press, 2013), 152.

untuk mencari solusi terhadap setiap persoalan. Misalnya 'Ibn Āshūr (w. 1393 H/1973 M) membangun teori *maqāṣid*-nya yang bertitik tolak dari dua (2) hal yaitu *ta'fīl* dan *maqām*. Pertama, *ta'fīl* yaitu berdasarkan 'illah atau berbasis 'illah dalam penafsirannya. Penelitian Ibn Āshūr (w. 1393 H/1973 M) terhadap teks-teks syari'ah berdasarkan 'illah. Hal ini menjadi dasar filosofinya dalam mengembangkan dan membagi struktur *maqāṣidī al-sharī'ah*. *Ta'fīl* secara umum menjadi metode rasionalisasi di bidang syari'ah untuk menjembatani antara keterbatasan teks dengan permasalahan kehidupan yang selalu berkembang dan sebagai sarana menemukan karakteristik aturan dan batasan hukum.<sup>65</sup> Kedua, *maqām*. *Maqām* ada dua (2) yaitu *maqām maqāl* dan *maqām hāl*. *Maqām maqāl* berupa *qarīnah-qarīnah* (indikasi) *lafziyyah*. *Maqām hāl* berupa *qarīnah-qarīnah hāliyyah* (situasi dan kondisi yang mengitari), situasi yang ada di saat suatu perkataan diucapkan.

*Maqām* menurut Ibnu Āshūr (w. 1393 H/1973 M) harus dihadirkan dalam fiqh syari'ah dengan tujuan minimalnya ada tiga (3), pertama, untuk menafsirkan teks. Kedua, untuk mencari illat hukum; dan ketiga untuk menjadikan dalil pada suatu hukum. Pada akhirnya teori ini hendak mencari illat hukum berdasarkan fitrah dan masalah sebagai landasan filsafatnya karena baik fitrah maupun masalah, keduanya seiring sejalan dalam syari'ah.<sup>66</sup>

Teori di atas merupakan metode filsafat pembentukan hukum Islam yang secara khusus bisa dianggap berkelanjutan dengan teori *maqāṣid* yang

<sup>65</sup> Moh. Toriquddin, "Teori Maqashid Syari'ah Perspektif Ibnu Ashur", *Ulul Albab*, Vol. 14, No. 2 (2013), 206.

<sup>66</sup> *Ibid*, 211.

dikembangkan oleh Auda dengan teorinya melalui pendekatan sistem. Dengan teori ini akhirnya Auda telah membuat teori tersendiri dengan menjadikan *maqāṣid al-sharī‘ah* sebagai pendekatan sistem (*a system approach*) dan filsafat hukum Islam independen dari ushul fiqh.<sup>67</sup>

## 2. Alur Teori *Maqāṣid al-Sharī‘ah* Jasser Auda

Setiap realita pada setiap zaman, biasanya membutuhkan solusi yang berbeda karena dihadapkan pada problematika yang berbeda. Dengan demikian para ilmuwan dituntut untuk senantiasa luwes dengan cara bersikap adaptif dan solutif. Dalam hal ini *maqāṣid al-sharī‘ah* sebagai bagian dari metodologi bisa digunakan sebagai perangkat dalam menafsirkan al-Qur’an untuk memberikan solusi yang tepat terhadap problematika sosial atau keilmuan. Problematika yang terjadi pada setiap masa pada umumnya tidak lepas dari klausul yang terangkum dalam lima prinsip (*al-uṣūl al-khamsah*) yang meliputi *ḥifẓ al-dīn* (pemeliharaan agama), *ḥifẓ al-nafs* (pemeliharaan jiwa), *ḥifẓ al-‘aql* (pemeliharaan akal), *ḥifẓ al-nasl* (pemeliharaan keturunan), *ḥifẓ al-māl* (pemeliharaan harta), karena lima klausul itulah yang menjadi pondasi pokok kehidupan manusia baik individu maupun sosial.

Berkaitan dengan hal di atas, Auda dalam menerapkan konsep *maqāṣid al-sharī‘ah*-nya tetap mengikatkan pada lima prinsip tersebut kemudian dikembangkan menjadi varian prinsip yang peka terhadap permintaan kemaslahatan sehingga harus *relevan* (cocok), *viabel* (berdaya maju), *functional*

---

<sup>67</sup> Faisol, “Pendekatan Sistem Jasser Auda Terhadap Hukum Islam”, 40.

(berfaedah) terhadap realitas perubahan dan perkembangan zaman.<sup>68</sup> Dengan muatan ini, maka lima prinsip di atas bisa berkembang secara kontemporer dengan tetap berorientasi kemaslahatan, misalnya pemeliharaan agama berkembang menjadi pemeliharaan umat beragama. Pemeliharaan jiwa yang meliputi pemeliharaan kehormatan diri berkembang menjadi pemeliharaan hak-hak asasi kemanusiaan. Pemeliharaan akal berkembang menjadi pengembangan ilmu dan pembangunan saintifik. Pemeliharaan keturunan berkembang menjadi pemeliharaan keluarga atau antar keluarga. Pemeliharaan harta berkembang menjadi pembangunan ekonomi dan pemerataan kekayaan negara.<sup>69</sup>

Di era milenial tentu saja problematika kehidupan akan lebih kompleks mengingat populasi dan mobilitas umat semakin meningkat. Dengan demikian, bisa jadi hasil penafsiran al-Qur'an ulama terdahulu sudah tidak cukup memadai lagi untuk menyelesaikan problematika umat kekinian, maka harus dimodernisir agar tetap hadir sebagai instrumen *problem solving*.<sup>70</sup> Hal ini menjadi tugas akademik bagi para ilmuwan berikutnya untuk melakukan penelitian dan pengembangan metode tafsir.

Dalam rangka pengembangan metode tafsir ini Auda merumuskan teori *maqāṣid al-sharī'ah* dengan memasukan komponen sosiologi, antropologi dan filsafat. Pada dasarnya *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai perangkat tafsir al-Qur'an, yang dikenal dengan istilah tafsir *maqāṣidī*, bukanlah metode tafsir yang mengabaikan metode *mainstream (jumhūr)* yang telah digunakan oleh ulama

<sup>68</sup> Jasser Auda, *Maqasid Syari'ah; Peranan Maqasid Dalam Pembaharuan Islam Kontemporer*, terj. Marwan Bukhari bin A. Hamid (Malaysia: PTS ISLAMIKA SDN. BHD, 2014), ix.

<sup>69</sup> Ibid, x.

<sup>70</sup> M. Quraish Shihab, *Sejarah dan Ulum al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 51.

terdahulu. Justru, tafsir *maqāṣidī* memperkuat sekaligus mengembangkan metode ulama terdahulu. Karena pada dasarnya tafsir *maqāṣidī* bukanlah tafsir yang sama sekali baru, tetapi telah berkembang sejak lama yang mengalami pembaharuan sesuai perkembangan zaman.

Dalam merumuskan konsepnya tersebut Auda berangkat dari kegelisahan intelektual yang dialaminya. Menurutnya hukum Islam yang berkembang selama ini tergolong kaku (*rigid*), sehingga terkadang mengalami stagnasi dan kebuntuan dalam mencari solusi untuk menyelesaikan problematika hukum. Hasil dari proses penggalian hukum seringkali hitam-putih dan halal haram (*binary opposition*) dan kurang menyentuh ranah kenyamanan, keamanan dan kesejahteraan yang menjadi titik inti dari penerapan hukum (*law enforcement*). Efek dari hal ini menurut Auda umat Islam mengalami kemunduran dibanding umat lain dan semakin diperkeruh oleh sekelompok orang Islam yang melanggar asas kemanusiaan dengan mengatasnamakan agama.<sup>71</sup>

Demi mengatasi persoalan krisis hukum, Auda menawarkan ide dengan terlebih dahulu mengoreksi kembali pengertian dan cakupan hukum Islam sebagai disiplin ilmu untuk memperjelas peta permasalahan yang dihadapi. Kemudian Auda mengajukan pendekatan hukum Islam yang multidisipliner-integratif dan relevan dengan berbagai disiplin ilmu. Bagi Auda *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan sesuatu yang harus direalisasikan dari sistem hukum Islam. Menurutnya kategori *maqāṣid al-sharī'ah* yang dirancang oleh ulama klasik maupun kontemporer tidak satupun yang diklaim sebagai satu-satunya rumusan yang paling benar dan sesuai

---

<sup>71</sup> Mustaqim, "Maqāṣid al-Sharī'ah Sebagai Filsafat Hukum Islam; Pendekatan Sistemik Jasser Auda", *al-Mabsut (jurnal Studi Islam dan Sosial)*, Vol. 6, No. 1 (2013), 3.

kehendak Tuhan. Dengan demikian, pembaruan atau pengembangan rumusan *maqāṣid al-sharī'ah* bisa dilanjutkan oleh ulama berikutnya.<sup>72</sup>

Tawaran rumusan pemikiran Auda mengenai *maqāṣid al-sharī'ah* bisa dipahami dari tiga sisi. *Pertama*, pembahasan disiplin hukum Islam yang pada bagian epistemologinya (*uṣūl al-fiqh*) dan konsekuensi metodologisnya harus berhulu pada ilmu hadits (*the science of narration*) dan ilmu tafsir (*the science of exegesis*). *Kedua*, pembahasan filsafat yang menyangkut pembahasan logika, filafat hukum Islam dan kajian teori postmodern yang berkaitan dengan hukum Islam. *Ketiga*, pembahasan sistem yaitu sebagai sebuah disiplin ilmu yang independen dan baru yang meliputi sub-disiplin yakni sistem teori dan sistematika analisis hukum Islam.<sup>73</sup> Dari ketiga sisi tersebut, rumusan pokok *maqāṣid al-sharī'ah* Auda dapat dirinci sebagai berikut:

a. Pertimbangan empiris-historis-induktif

*Maqāṣid al-sharī'ah* merupakan konten metodologi yang berdasarkan realita sejarah qur'ani (*asbāb al-nuzūl*) sehingga penalarannya melewati ranah empiris, historis dan otomatis bersifat induktif. Proses ini bisa disebut nalar *bottom-up* dalam mengoperasionalkan dalil. Kebalikan dari nalar ini bisa disebut *doktriner-normatif-deduktif* atau *top-down* dalam mengoperasionalkan dalil. Menurut Auda *maqāṣid* klasik lebih bersifat hirarkis dan terikat pada kemaslahatan individu sehingga belum bisa menjawab tantangan zaman yang

<sup>72</sup> Auda, *Maqasid al-syari'ah as Philosophy of Islamic law*, xxvi.

<sup>73</sup> Mustaqim, "Maqāṣid al-Sharī'ah Sebagai Filsafat Hukum Islam; Pendekatan Sistemik Jasser Auda", 4.

selalu berkembang. Dalam hal ini, konteks menjadi faktor penting sebagai ukuran yang menyertai tujuan syari'ah.

Penelusuran kandungan *maqāṣid al-sharī'ah* dilakukan melewati dua sumber yaitu *naṣ* (al-Qur'an dan al-hadis) dan akal. Dari *naṣ*, *maqāṣid al-sharī'ah* dideteksi melalui empat (4) variabel yaitu ' *ibārat al-naṣ* (makna eksplisit), ' *ishārat al-naṣ* (makna implisit), *dalālat al-naṣ* (makna tersimpul) dan ' *iqtidā' al-naṣ* (makna yang dikehendaki). Dengan akal, *maqāṣid al-sharī'ah* dipahami melalui ' *ijmā'*, *qiyās*, *al-maṣlahah al-mursalah*, ' *urf*, *shar'u man qablanā*, *madhab al-ṣahābī*, *al-istiḥsān*, *istiṣhāb* dan *sadd dharī'ah*.<sup>74</sup>

Dua kerja operasional di atas sebagai upaya memahami letak keterhubungan antara ajaran normatif Islam dengan konteks kesejarahan. Dengan mengetahui bagian-bagian keterhubungan tersebut, maka pesan nilai suatu ajaran atau hukum dari syari'ah akan diambil dengan baik dan bisa dijadikan sebagai hikmah atau ' *illah* perbandingan. Secara umum telah dipahami bahwa keberadaan *naṣ* sudah berhenti dan tidak mungkin diproduksi lagi, sementara realita yang membutuhkan solusi hukum selalu berkembang (تَتَنَاهَى النَّصُوصُ وَلَا تَتَنَاهَى الْوَقَائِعُ). Dengan demikian pendekatan *doktriner-normatif-deduktif* harus selalu ditunjang dengan pendekatan *empiris-historis-induktif*. Disinilah Auda menghendaki usul fiqh sebagai piranti metodologi perlu dipertajam dan diperluas dengan *multidimensional approach*.<sup>75</sup>

<sup>74</sup> ' Abd al-Wahhāb Khalāf, *'Ilmu Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Qalām, 1942), 79-84.

<sup>75</sup> Mustaqim, "Maqāṣid al-Sharī'ah Sebagai Filsafat Hukum Islam; Pendekatan Sistemik Jasser Auda", 2.

Sebagaimana disebutkan pada bagian landasan *maqāṣid al-sharī'ah* di atas, pada masa sahabat telah terjadi peristiwa keputusan *maqāṣidī* yang dilakukan oleh 'Umar ibn Khaṭṭāb (w. 23 H) tentang pemberlakuan jatuhnya talak tiga. Peristiwa tersebut menjadi bagian dari motivasi Auda dalam mengembangkan teorinya. Peristiwa tersebut menjadi pengalaman *empiris-historis-induktif* sekaligus *doktriner-normatif-deduktif*. Dengan *maqāṣid al-sharī'ah*-nya, Auda menciptakan keseimbangan (*balancing*) antara teks dengan konteks, tidak terjebak kepada salah satunya. Disinilah urgensi *maqāṣid al-sharī'ah* bagi penafsiran *naṣ*. Auda menawarkan sebuah kaidah sebagai berikut:

تَدْوُرُ الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ مَعَ مَقَاصِدِهَا وَجُودًا وَعَدَمًا كَمَا تَدْوُرُ مَعَ عِلَلِهَا  
وَجُودًا وَعَدَمًا.<sup>76</sup>

“Hukum-hukum syariat berjalan tergantung kepada ada dan tidak adanya *maqāṣid*, sebagaimana berjalannya hukum tergantung kepada ada dan tidak adanya illat”

#### b. Penggabungan berbagai disiplin ilmu

Kehidupan manusia berada dalam atau di antara ruang-ruang bidang kehidupan, di antaranya bidang ideologi, politik, ekonomi, sosial, budaya, pertahanan dan keamanan. Manusia sebagai makhluk individu atau sosial tidak bisa melepaskan begitu saja dari bidang-bidang tersebut. Bahkan manusia membutuhkan bidang-bidang tersebut. Dalam prakteknya, kadangkala atau seringkali terjadi pertentangan antara bidang tersebut dengan nilai normatif syari'ah Islam.

<sup>76</sup> Auda, *Maqasid al-syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 228.

c. Pertimbangan kerangka ruang dan waktu (*locus and tempus*)

Ruang dan masa menjadi faktor pertimbangan hukum yang tidak bisa dinafikan karena hukum Islam harus diterapkan secara tepat dan mengenai sasaran. Ruang dan masa antara suatu daerah berbeda, maka hukum harus disesuaikan dengan kearifan lokal. Pemikiran Auda bermaksud melakukan sinkronisasi antara pemikiran manusia yang *realistis-sosiologis* dengan kehendak Tuhan yang *textualis-teologis-formalistis*.<sup>77</sup>

Misalnya, sebuah negara hendak menerapkan syari'ah Islam sementara di dalam negara tersebut terdiri dari masyarakat majemuk baik suku, agama dan ras seperti Indonesia. Bisakah menerapkan hukum Islam di dalamnya untuk meraih kemaslahatan? Dalam persoalan ini para ulama seyogyanya melibatkan peranan disiplin ilmu lain untuk membantu pembentukan ruang yang efektif untuk penerapan hukum Islam yang dikehendaki al-Qur'an. Misalnya penerapan sistem undang-undang dasar di Indonesia yang berdasarkan Pancasila. Keputusan ini merupakan hasil keputusan pendiri bangsa yang melibatkan pendapat para ulama yang didasarkan pada disiplin-disiplin ilmu lain guna meraih kemaslahatan negara.

Konteks politik di Indonesia tidak memungkinkan penerapan syari'ah Islam secara formal. Oleh karena itu perlu Undang-Undang Dasar negara yang bernafaskan Islam yang cocok dan diterima oleh semua kalangan. Pancasila yang awalnya berisi kata-kata Islam yang terkenal dengan tujuh kata dalam Piagam Jakarta (Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-

---

<sup>77</sup> Mustaqim, "Maqāṣid al-Sharī'ah Sebagai Filsafat Hukum Islam; Pendekatan Sistemik Jasser Auda", 4.

pemeluknya) harus dihapus demi sebuah kemaslahatan. Demi sebuah kemaslahatan, pencoretan tujuh kata tersebut dilakukan. Betapa pentingnya nilai kemaslahatan. Jika dicermati, sila pertama dari Pancasila sekarang justru mengalami kenaikan derajat dengan berbunyi “Ketuhanan Yang Maha Esa”. Sementara dalam Piagam Jakarta hanya berbunyi “Ketuhanan” saja dan hanya ditambahi tujuh kata di atas. Kata “Ketuhanan” pada sila pertama ini telah memenuhi unsur tujuan umum dari *maqāṣid* karena dengan ini telah memberi kemaslahatan secara umum bagi masyarakat Indonesia. Sebagaimana pendapat Yūsuf Qarḍāwī, bahwa *maqāṣid* mencakup dua pengertian yaitu tujuan dan niat. Tujuan bersifat lebih umum karena meliputi berbagai aspek sementara niat lebih khusus karena terkait dengan individu *mukallaf*. Kemaslahatan yang dicapai oleh sila pertama itu telah mewujudkan inti dari ruh penerapan dari syari’at Islam di sebuah negara yang majemuk dan berkepulauan.

#### d. Perluasan cakupan *maqāṣid al-sharī’ah*

Dalam hal ini Auda memberikan kritik atas *maqāṣid* klasik. *Pertama*, teori *maqāṣid* klasik tidak merinci cakupan dalam bab-bab khusus sehingga tidak bisa menjawab secara rinci persoalan tertentu. *Kedua*, teori *maqāṣid* klasik lebih mengarah pada kemaslahatan individu. *Ketiga*, teori *maqāṣid* klasik tidak mencakup nilai-nilai universal yang lebih luas. *Keempat*, teori *maqāṣid* klasik menetapkan *maqāṣid*-nya pada warisan fiqh bukan dari *naṣ* al-Qur’an dan sunnah.

Mengatasi kekurangan tersebut, menurut Auda harus memperluas cakupan *maqāṣid* dengan cara memperluas qiyas (تَوْسِيعُ الْقِيَاسِ) dan mengeluarkan dari persoalan parsial menuju hal-hal universal. Hal ini telah direkomendasi oleh

sebagian ulama seperti al-Juwaynī (w. 478 H/1085 M) yang menggunakan *al-qiyās al-kullī* atau al-Shāṭibī yang berpegang pada prinsip-prinsip universal (*al-‘aqā’id al-kullīyyah*). Auda menawarkan konsep baru dalam teorinya dengan mengurutkan level *maqāṣid* yaitu *maqāṣid* umum (*general/المقاصد العامة*), *maqāṣid* parsial (*partial/المقاصد الجزئية*) dan *maqāṣid* khusus (*specific/المقاصد الخاصة*). Pertama, *maqāṣid* umum adalah tujuan-tujuan syari’ah yang keberadaannya dapat ditemukan dalam setiap pembahasan seluruh bidang hukum Islam, seperti keadilan dan keringanan.<sup>78</sup>

Kedua, *maqāṣid* parsial adalah tujuan-tujuan syari’ah yang ditemukan dalam sebagian hukum Islam seperti perlindungan anak dalam hukum keluarga, pencegahan kejahatan dalam hukum pidana, pencegahan monopoli dalam bisnis. Ketiga, *maqāṣid* spesifik adalah alasan, tujuan dari teks atau hukum tertentu, *maqāṣid* di balik *naṣ* dan aturan khusus seperti tujuan syari’ah di balik wajibnya kebenaran persaksian di pengadilan, tujuan syari’ah di balik pemberian makan kaum fakir dalam kaitannya pelarangan menyimpan makanan pada hari Raya Idul Fitri.<sup>79</sup> Model penafsiran Auda ini memberikan ilustrasi akan pentingnya nalar tafsir yang mendalam sampai kepada inti (*presition*) *maqāṣid* dari penerapan suatu hukum.

<sup>78</sup> Auda, *Maqasid al-syari’ah as Philosophy of Islamic law*, 5.

<sup>79</sup> Iham Mashuri, “Pendekatan Sistem dalam Teori Hukum Islam (Perspektif Jasser Auda)”, *Fitrah: Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 05, No. 1 (Juni, 2019), 15.

### 3. Teori Sistem Jasser Auda

#### a. Tentang Ilmu Sistem

Kata sistem berasal dari bahasa Latin “*systema*” dan bahasa Yunani “*sustema*” yang memiliki arti keseluruhan yang tersusun dari bagian-bagian atau komposisi.<sup>80</sup> Dalam kamus Bahasa Indonesia sistem berarti seperangkat unsur yang secara teratur saling berkaitan sehingga membentuk suatu totalitas; susunan yang teratur dari pandangan, teori, asas, metode.<sup>81</sup> Dalam definisi Auda, sistem diartikan “*a set of interacting units or elements that perform integrated whole intended to perform some function* (suatu paket interaksi unit-unit atau elemen-elemen yang menampilkan tujuan yang menyatu dari kerja beberapa fungsi).<sup>82</sup>

Dalam filsafat, sistem adalah sebuah pendekatan yang memandang bahwa alam dan fungsinya serta komponen-komponennya terdiri dari sistem yang luas dan menyeluruh, terdiri dari jumlah tak terbatas dari sub-sistem, berinteraksi, terbuka, hierarki, dan memiliki tujuan<sup>83</sup>.

#### b. Teori Filsafat Sistem

Dalam teori sistem, terdapat dua tokoh yang memiliki pandangan berbeda terhadap alam. *Pertama* Isaac Newton (1643-1727 M), menurutnya bahwa alam semesta ini bukanlah objek yang terpisah melainkan berupa jaringan yang terbentuk dari hubungan antara entitas-entitas penyusun yang tunggal. *Kedua*, Albert Einstein (1879-1955 M), menurutnya semesta ini tersusun dari molekul-molekul, atom dan sub-atom yang tidak stabil. Partikel-partikel ini saling

<sup>80</sup> Loren Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: PT. Gramedia, 1996), 1015.

<sup>81</sup> Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 1362.

<sup>82</sup> Auda, *Maqasid al-syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 33.

<sup>83</sup> *Ibid*, 26.

berinteraksi, menghasilkan partikel baru dan sebaliknya bisa saling memusnahkan. Pandangan terakhir ini yang kemudian dikenal dengan teori sistem.

Teori sistem mengemuka pada abad ke 20 M untuk membantah pandangan dua kelompok aliran filsafat. *Pertama*, membantah pandangan reduksionis filsafat modern yang mengatakan bahwa semua alam bisa dianalisis dengan logika sebab-akibat. *Kedua*, membantah pandangan irasional dan dekonstruktif filsafat postmodern yang mengatakan bahwa alam tidak bisa diketahui sama sekali. Dua pola pandangan ini dari sudut pandang agama Islam memang bermasalah. Pandangan yang pertama mirip dengan hukum karma yang ditolak Islam karena menganggap dunia sebagai penentunya.<sup>84</sup> Yang kedua lebih berefek serius lagi, karena mengantarkan kepada *nihilisme*.

Dua pandangan di atas memiliki kesamaan dalam pandangan dunianya (*worldview*) yakni pandangan antroposentris berbasis pemikiran teleologi yang menganggap aktifitas manusia berpusat pada dirinya bukan Tuhan. Sementara efeknya, terutama pandangan kedua akan mengantarkan pada atheisme.<sup>85</sup> Dengan demikian sangat logis jika Auda mengatakan pandangan ini melemahkan spiritual, menimbulkan ideologi kekerasan dan lain-lain.<sup>86</sup> Sebagai solusinya Auda menawarkan pendekatan sistem yang dikenal dengan “filsafat sistem islami” yang

<sup>84</sup> Ida Bagus Putu Eka Suadnyana, “Dharma Yudha Karma Dalam Kitab Suci Bhagavadgita”, *JURNAL SANJIWANI*, Vol. X, No. 2 (September, 2019), 33.

<sup>85</sup> Pemahaman yang mengarah serba materi berakibat kepada ujung atau muara dari materi yang pada akhirnya akan musnah (nihil). Lihat F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern; Dari Machiavelli sampai Nietzsche* (Jakarta: Gramedia, 2007), 278.

<sup>86</sup> Auda, *Maqasid al-syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 26-27.

menggabungkan teori sistem dengan teologi Islam. Teori inilah yang menjadi hal baru dari Auda.

Teori filsafat sistem juga sebagai penengah antara aliran realis dan aliran nominal dalam melihat dunia. Aliran realis mengatakan bahwa realitas objek sebagai manifestasi yang berada di luar dan terpisah dari kesadaran sementara aliran nominal mengatakan bahwa realitas objek bersifat subjektif dan muncul dari kesadaran mental. Teori filsafat sistem memberikan penjelasan bahwa hubungan antara sistem dengan realitas objek bersifat korelatif yakni pikiran manusia mampu memahami dunia tanpa terpisah dan tidak subjektif. Dengan demikian sistem diperlukan sebagai sarana untuk menata pikiran manusia.<sup>87</sup> Dalam hukum Islam, filsafat menurut Auda adalah *the heart of reason about law* (inti nalar tentang hukum), karena melibatkan logika. Sementara sistem sebagai ilmu memiliki sub-sistem seperti *cognitive science* sebagai bahan untuk pengembangan hukum Islam dan *cognitive culture* sebagai bahan untuk pengembangan kaidah *'urf*.<sup>88</sup>

### c. Analisis Sistem

Dalam filsafat terdapat paradigma pendekatan ilmiah yang dikenal dengan istilah analisis dekomposisi. Pendekatan ini digunakan sejak zaman klasik hingga modern. Pendekatan ini dikritik oleh Auda karena sifatnya yang reduksionis dan atomistik. Auda menawarkan analisis sistem karena lebih integratif. Cara kerja analisis sistem meliputi proses identifikasi unit-unit, unsur-unsur, elemen-elemen, sub-sistem dan mencari hubungan antara bagian tersebut secara bersamaan.

<sup>87</sup> Auda, *Maqasid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 45.

<sup>88</sup> Mustaqim, "Maqāṣid al-Sharī'ah Sebagai Filsafat Hukum Islam; Pendekatan Sistemik Jasser Auda", 10.

Analisis sistem ini sebagai alat bantu dalam memahami perihal konsep dengan proses analisis sebagai berikut:

1. Sebuah konsep melibatkan pemahaman dan pemahaman melibatkan hipotesis-hipotesis dan dua hal tersebut melibat pengamatan langsung (observasi)
2. Dalam prosesnya, tiga hal di atas melibatkan penggabungan, menghubungkan dan koreksi yang kuat terhadap seluruh unit untuk memperoleh pemahaman yang jernih.<sup>89</sup>

### C. Pendekatan dalam *Maqāsid al-Sharī'ah* Jasser Auda

Dalam buku Auda, *Maqāsid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, sebagai buku induknya dalam *Maqāsid al-Sharī'ah*, ia menyebutkan enam sistem pendekatan, antara lain:

#### 1. Enam Pendekatan Sistem Jasser Auda

Sebagaimana penjelasan tentang teori sistem di atas, Auda menawarkan pendekatan filsafat sistem untuk menyoroti *maqāsid al-sharī'ah* yang dikenal dengan sistem (*proposed sistem feature*). Ada enam perangkat yang digagasnya dengan berbasis *maqāsid al-sharī'ah* yang bertitik tolak dari tafsir *maqāsidī*. Perangkat tersebut dapat dijadikan detektor untuk menganalisis penafsiran *naş*, diantaranya:

- a. Kognisi (*Cognitive Nature*/الإدراكية)

Perangkat ini sebagai validasi pengetahuan seseorang terhadap sebuah konsep. Ilmuwan atau ulama lahir bukan dari ruang hampa, tetapi lahir di suatu daerah yang memiliki faktor-faktor pembentuk sehingga berpengaruh dalam

<sup>89</sup> Auda, *Maqasid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 33.

proses intelektualnya yang akhirnya membentuk karakter keilmuannya (watak kognisi). Hal ini sejalan dengan gambaran Husserl (1859-1938 M) bahwa pengetahuan manusia selalu terarah kepada objek di luar dirinya (*intentional*) dan objek di luar tergantung pada cakrawala pemahamannya (*horizons*). Sementara cakrawala tersebut tergantung kepada prasangka (*prejudice*) yang dimilikinya. Untuk menjaga validitas penafsiran harus melakukan peleburan horizon (*fusion of horizon*).<sup>90</sup> Auda menawarkan langkah-langkah validasi diantaranya

1) Memposisikan hukum Islam sebagai interpretasi atau ijtihad manusia

Hukum Islam merupakan hasil ijtihad dan ijtihad adalah hasil seorang mujtahid dalam menggali hukum dari sumbernya yakni wahyu. Meskipun ijtihad dihasilkan dari wahyu, ia tetap bukan wahyu karena ijtihad hanyalah penangkapan pemahaman mujtahid terhadap isi wahyu yang bisa benar atau salah dengan konsekuensi pahala masing-masing.

عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِي أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِذَا  
حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ  
أَجْرٌ".<sup>91</sup>

“Dari ‘Amr ibn al-‘Aṣ bahwasannya dia mendengar Rasulullah s.a.w bersabda: “Jika seorang hakim berijtihad menetapkan hukum kemudian mengena/benar, maka dia mendapatkan dua pahala. Jika ketetapan hukumnya salah, maka dia mendapatkan satu pahala.”

Penangkapan pemikiran seseorang telah berhubungan erat dengan faktor kemanusiaan yang relatif dan tentatif. Hasil tafsir sebagai produk ijtihad seringkali

<sup>90</sup> Rahmatullah, “Menakar Hermeneutika Fusion of Horizons H.G. Gadamer dalam Pengembangan Tafsir Maqasidi Al-Qur’an”, *Nun*, Vol. 3.No. 2 (2017), 152.

<sup>91</sup> Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushairī al-Nīsābūrī, *Saḥīḥ Muslim*, Majallad 4 (Kairo: Dār al-Ta’šīl, 2014 M), 478.

terikat oleh faktor historis dan memoris seseorang (*muntāj al-fikri*). Dalam hal ini, Auda menekankan pada pembangunan kesadaran kognisi (pemahaman rasio).

Oleh karena hasil ijtihad bukanlah wahyu, maka ia bukanlah manifestasi kalam Tuhan yang sempurna. Apapun bentuknya jika selain kalam Tuhan, maka harus divalidasi seperti ijma dan qiyas yang sudah hampir menjadi teks yang setara dengan *naş* kitab suci. Menurut Auda, ijma bukanlah sumber hukum Islam, tetapi sebuah mekanisme konsultasi (*multiple-participant-decision making*).<sup>92</sup> Menurut teori sistem terdapat hubungan antara konsep dan realitas dan hubungan tersebut berupa korelasi yang menggambarkan dalam watak kognisi.

2) Memisahkan antara wahyu dan interpretasi.

*Naş* merupakan pengetahuan Ilahi yang kebenarannya mutlak dan abadi sementara interpretasi kebenarannya relatif dan tentatif. Interpretasi atau fiqh merupakan hasil olah pikir dari ilmuwan sebagaimana pengertian fiqh itu sendiri. Jadi, *interpreter* (penafsir) adalah status kehambaan seseorang yang sedang berupaya memahami pesan Tuhannya, sehingga orang yang memahami hukum disebut *faqīh/jurist* (seseorang yang ahli memahami hukum). Oleh karena itu Allah tidak boleh disebut *faqīh/jurist*. Dengan demikian interpretasi bisa saja dikritik oleh generasi berikutnya.

Mengenai sunnah (tradisi kenabian) ada tiga hal yang perlu diperhatikan pada sosok Nabi Muhammad saw. *Pertama*, kapasitas Nabi Muhammad sebagai Rasulullah yang membawa risalah kenabian (التَّصْرُفُ بِالنَّبِيِّغ). *Kedua*, kapasitas Nabi Muhammad sebagai pemimpin dan hakim yang melakukan ijtihad hukum.

<sup>92</sup> Auda, *Maqasid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 193.

*Ketiga*, kapasitas Nabi Muhammad sebagai manusia pada umumnya yang hidup bermasyarakat. Semua kapasitas ini memiliki nilai keteladanan yang mulia ( *أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ* ) yang patut ditiru oleh umatnya terhadap Nabi besarnya. Namun, dari sisi hukum memiliki konsekuensi tersendiri.

Kategori pertama wajib diikuti oleh umat Islam. Kategori kedua juga wajib diikuti, tetapi harus melihat terlebih dahulu konteks yang dimaksud. Kategori ketiga tidak wajib dijadikan rujukan hukum karena berkaitan dengan sifat *bashariyyah* dari Nabi, seperti kebiasaan Nabi memakai jubah. Hal yang terakhir ini berkaitan dengan tradisi lokal, karena memakai busana jubah adalah tradisi setempat di Arab, sehingga bagian ini tidak bisa dijadikan ukuran hukum karena orang jahiliyyahpun memakai jubah seperti Abu Jahal.

Kategori kedua dan ketiga erat hubungannya dengan *'urf*. Auda memandang penting keterlibatan *'urf* dalam hukum karena *'urf* senantiasa menyertai zaman. Bahkan Auda mengatakan dengan berani bahwa penerapan kaidah *'urf* seperti penerapan kaidah *naṣ* (تَطْبِيقُ الْعُرْفِ كَتَطْبِيقِ النَّصِّ).<sup>93</sup> Penegasan penggunaan *cognitive nature* tersebut berimplikasi lahirnya kesadaran tentang pentingnya rasio dalam memahami al-Qur'an guna memainkan peran al-Qur'an yang senantiasa relevan dengan kondisi dan situasi sehingga tafsir harus berkembang untuk menyelesaikan problematika dalam masyarakat. Hasil tafsir tertentu selamanya tidak boleh dijadikan pedoman jumud yang sakral sehingga

---

<sup>93</sup> Auda, *Maqasid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 130.

mengekang perkembangan intelektual.<sup>94</sup> Sebetulnya ulama terdahulu memang tidak menghendaki demikian.

b. Holistik (*Wholeness*/شُمُولِيَّةُ التَّشْرِيعِ)

Perangkat di atas digunakan sebagai pengontrol dalam penggunaan dalil tunggal. Menurut Auda, dalil tunggal sifatnya *ẓanni* sehingga terbatas. Oleh karena itu penggunaan dalil tunggal harus mempertimbangkan beberapa hal sebagai berikut:<sup>95</sup>

- 1) Adanya kemungkinan bahwa putusan yang disimpulkan dari teks tunggal tersebut terbatas pada keadaan tertentu yang tidak diketahui
- 2) Adanya kemungkinan ungkapan teks merupakan metafora
- 3) Referensi yang digunakan dalam memahami *naṣ* adalah referensi ahli bahasa yang bisa saja salah
- 4) Tata bahasa Arab dituturkan kepada kita melalui puisi Arab kuno yang diceritakan melalui narasi individu (riwayat ahad). Narasi ini tidak pasti dan penyair aslinya sendiri bisa saja membuat kesalahan tata bahasa.
- 5) Adanya kemungkinan satu atau lebih kata dari teks tunggal ini memiliki banyak arti
- 6) Adanya kemungkinan bahwa satu atau lebih kata dari satu teks telah diubah seiring waktu dengan cara mengubah arti aslinya.
- 7) Adanya kemungkinan ungkapan itu memiliki makna yang tersembunyi (*khafī*) yang tidak kita pahami.

<sup>94</sup> Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 78.

<sup>95</sup> Auda, *Maqasid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 197.

- 8) Adanya kemungkinan bahwa putusan yang disimpulkan dari teks tunggal tersebut telah dicabut.
- 9) Adanya kemungkinan bahwa keputusan yang disimpulkan dari satu teks bertentangan dengan alasan akal, maka perlu dikonfirmasi antara teks dengan logika.<sup>96</sup>

Menurut Amin Abdullah, berfikir holistik dan sistemik dalam memahami hukum Islam dapat mengembangkan horison (cakrawala) berfikir dari pola pikir serba ‘illah (sebab-akibat) menjadi holistik yakni pola pikir yang bisa mempertimbangkan, menjangkau dan meliputi semua hal yang tidak terfikir dalam pola pikir serba ‘illah.<sup>97</sup> Pandangan holistik terhadap al-Qur’an dapat memperluas cakupan ayat-ayat yang semula dari ayat ahkam saja dapat dielaborasi kepada ayat dengan tema tertentu baik mengenai keimanan, kehidupan hari akhir (eskatologi) dan kisah-kisah dalam al-Qur’an. Pandangan ini berdasarkan dari analisa ayat-ayat dalam tema, prinsip dan nilai dominan al-Qur’an yang tersusun sebagai satu kesatuan yang integral.<sup>98</sup>

Dalam metode tafsir, Auda memandang penting penerapan prinsip-prinsip holistik dengan pendekatan tematik (*mawdū’i*) yang meliputi kesatuan dalam bahasa, pengetahuan manusia dan pembahasan. Kesatuan dalam bahasa berkaitan dengan kesatuan antara bahasa al-Qur’an sebagai satu *unity* yang utuh dan pemersatu bahasa dengan bahasa penerima al-Qur’an pada saat diturunkannya. Pengetahuan manusia berkaitan dengan relasi sesuatu yang bersifat riil dan

<sup>96</sup> Auda, *Maqasid al-Syari’ah as Philosophy of Islamic law*, 197.

<sup>97</sup> Parluhutan Siregar, “Integrasi Ilmu-Ilmu Keislaman Dalam Perspektif M. Amin Abdullah”, *MIQOT*, Vol. XXXVIII, No. 2 (Desember, 2014), 347.

<sup>98</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shari’ah A Beginer’s Guide* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), 82.

abstrak dengan seluruh perangkat aturan yang mengitarinya. Kesatuan pembahasan memerlukan kesatuan persoalan yang dikaji terlepas dari urutan ayat untuk mendapatkan pesan moral dan spiritual untuk mendapatkan kesatuan hukum dengan pendekatan holistik.<sup>99</sup>

Metode tafsir *mawḍū'i* memang diminati kalangan mufassir komtemporer. Paradigma *mawḍū'i* memandang seluruh al-Qur'an yang tersebar dalam berbagai ayat sebagai kesatuan dalam isi dan temanya (*al-wahdah al-mawḍū'iyah*). Metode tafsir *mawḍū'i* memang telah terjadi sejak Nabi Muhammad dan para sahabat, bahkan berjalan sampai sekarang. Hal itu memang telah berlaku umum bahwa ayat-ayat dalam al-Qur'an saling menjelaskan satu sama lain ( *الْقُرْآنُ يُفَسِّرُ* ( *بَعْضُهُ بَعْضًا*)). Dengan demikian, para mufassir jika menafsirkan al-Qur'an hendaknya dengan cara mengkaitkan dan memahami bagian sebelumnya dan setelahnya dari suatu ayat.<sup>100</sup>

### c. Keterbukaan dan Pembaruan (*Openness and self-renewal/الإِنْفِتَاحُ وَالتَّجَدُّدُ*)

Keterbukaan dan pembaruan merupakan keniscayaan dalam laju kehidupan manusia untuk revitalisasi. Mufassir harus *open-minded* untuk mengadaptasikan ayat al-Qur'an dengan perkembangan zaman agar bisa melebur dengan bidang ekonomi, sosial, budaya, psikologi, hukum dan bidang kehidupan lainnya di seluruh dunia. Tawaran sistem Auda bersifat terbuka agar selalu berinteraksi dengan kondisi dan lingkungan di luar yang berbasis ragam bidang kehidupan. Perilaku ilmiah seperti ini akan menjadikan ilmuwan berusaha untuk

<sup>99</sup> Auda, *Maqasid al-syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 200.

<sup>100</sup> Amin al-Khuli dalam Amin al-Khuli dan Nasr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: Adab Press, 2004), 60.

mengembangkan metode yang tepat dan *up to date* terhadap persoalan agama dan isu-isu kontemporer.<sup>101</sup>

Menurut Auda ada dua mekanisme dalam perangkat ini menuju keterbukaan dan pembaruan diri dalam hukum Islam. Pertama, pembaruan melalui kognisi *faqīh* dengan merubah pandangan dunia (*worldview*) sebagai keterbukaan. Kedua, membentuk keterbukaan pola kefilosofan sebagai pembaruan diri dalam sistem hukum Islam. Pandangan dunia (*weltanschauung*) adalah seperangkat pranggapan yang dipegang seseorang tentang susunan dasar dunia, kerangka acuan pengalaman manusia dan sistem kepercayaan atau dengan kata lain pandangan dunia adalah hasil dari sejumlah faktor yang membentuk kognisi terhadap dunia, seperti tentang Tuhan, dunia, manusia, akhirat, pengetahuan, moralitas dan lain-lain.<sup>102</sup>

Sikap seperti di atas semestinya digunakan dalam menafsirkan al-Qur'an. Kitab suci al-Qur'an bukanlah kitab yang turun dalam ruang hampa, tetapi berkaitan erat dengan faktor-faktor waktu dan tempat, karena al-Qur'an berorientasi sekarang dan masa depan. Dengan demikian mufasir harus sensitif terhadap ikatan beberapa bidang kehidupan.<sup>103</sup>

#### d. Hierarki (*Interrelated-Hierarchy*/التَّرْكَيبِيَّةُ الْهَرَمِيَّةُ)

Sistem ini digunakan untuk mendeteksi varian tujuan yang ada dalam teks agar tercipta keseimbangan (*equilibrium*) sehingga tujuan yang terkandung dalam teks menjadi padu tidak tumpang tindih. Konten *maqāṣid al-sharī'ah* dalam al-Qur'an mengandung tiga dimensi yaitu tujuan parsial, khusus dan umum. Tiga

<sup>101</sup> Auda, *Maqasid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 127.

<sup>102</sup> Ibid, 203.

<sup>103</sup> Abdullah, *Fikih dan Kalam Sosial Era Kontemporer*, 81.

tujuan tersebut harus berjalan secara terpadu.<sup>104</sup> Tujuan parsial terkandung dan tertentu pada suatu ayat. Tujuan khusus terkandung dalam kumpulan ayat-ayat dalam suatu tema bahasan. Sementara tujuan umum adalah tujuan akhir yang hendak dicapai oleh keseluruhan ayat dalam al-Qur'an.

e. Beragam dimensi (*Multi-Dimensionality*/تَعَدُّدُ الْأَبْعَادِ)

Sistem ini sebagai kerangka untuk membuat hasil penafsiran menjadi *multifaced* bukan produk yang *binner* yang sering dihasilkan oleh pendekatan kebahasaan. Pemahaman *binner* membentuk paradigma yang diagonal yang membuat suatu hal menjadi hitam putih atau tawaran solusi kalah menang (*win-loss solution*).

Menurut Auda, sistem ini merupakan cara berpikir yang lebih realistis, yaitu cara berpikir sehari-hari. Sistem ini akan merevitalisasi sistem hukum Islam melangkah lebih jauh menuju multi-dimensi dengan menerapkannya pada dua hal fundamental yaitu kepastian (الْقَطْعِيَّةُ) dan kontradiksi (التَّعَارُضُ). Berikut ini penjabarannya:

1) Spektrum Kepastian

Ulama klasik membagi *naṣ* menjadi dua yaitu *qaṭ'ī* (pasti) dan *ẓannī* (relatif). *Qaṭ'ī* dirinci menjadi *qaṭ'īyyat al-dilālah* (penunjukan pasti/*linguistic implication*), *qaṭ'īyyat al-thubūt* (keotentikan pasti/*historical authenticity*) dan *qaṭ'īyyat al-mantiqī* (logikanya pasti/*logical implication*).<sup>105</sup> Rumusan ini menurut Auda bisa direvitalisasi karena merupakan produk ulama sesuai analisisnya. Jika rumusan ini digunakan, maka menjadi pendekatan monodimensi.

<sup>104</sup> Hasan, "Tafsir Maqasidi: Penafsiran al-Qur'an Berbasis Maqāsid al-Sharī'ah", *Jurnal Magzha*, Vol. 2, No. 2 (Juli-Desember 2017), 22.

<sup>105</sup> Auda, *Maqasid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 212.

Konsep *qaṭ'ī* dari para ulama tidak bisa dinilai sebagai kebenaran pasti. Parameter kebenaran menurut Auda hendaknya menggunakan bukti pendukung secara berkelanjutan. Semakin banyak bukti, maka semakin kuat level kebenarannya. Dalam hal ini Auda hendak mengatakan bahwa kaidah *qaṭ'ī* dari ulama klasik bukanlah seperti keputusan hakim yang berkekuatan hukum tetap (*in kracht van gewijsde*) yang mengikat umum (*erga omnes*) terhadap generasi berikutnya. Peraturan semacam itu tidak bisa diberlakukan kepada kepentingan ilmiah agar tidak mempersempit ruang penafsiran. Sebaiknya, harus terus dilakukan upaya-upaya untuk menemukan bukti-bukti baru (*novum*) agar semakin memperkuat kebenaran.

Pendapat Auda tentang pembagian *qaṭ'ī* ini serupa dengan pendapat al-Shāṭibī yang mengatakan bahwa wujud dalil syara' yang dengan sendirinya dapat menunjukkan *qaṭ'īyyat al-dilālah* dalam al-Qur'an sangat jarang, karena yang *qaṭ'īyyat al-thubūt* pun untuk menghasilkan *dilālah* yang *qaṭ'ī* masih bergantung pada premis-premis yang *zannī*.

Beberapa *ḥadīth* ditampilkan oleh Auda mengenai kemungkinan *qaṭ'ī* dan *zannī* sebagai contoh pertimbangan, antara lain:

- a) Ketika Nabi Muhammad mendengar bahwa dua pria bertengkar karena menyewa tanah pertanian, lalu Nabi bersabda: “Jika ini akan menjadi sikap anda, maka jangan menyewa lahan pertanian” (HR. *Abū Dāwūd*).<sup>106</sup>
- b) Ketika ada seorang wanita mengadu kepada Nabi Muhammad dan berkata: “Wahai utusan Tuhan, ini anakku yang kukandung di perutku, diberi makan

<sup>106</sup> Sulaimān Abū Dāwūd, *Al-Sunan*, vol. 3 (Damaskus: Dār al-Fikr, t.th.), 257.

dari payudarku dan berbaring dipangkuanku. Ayahnya menceraikanku dan sekarang ingin mengambilnya dariku”. Rasulullah bersabda, “Anda memiliki prioritas kepadanya (anak kecil yang digendong) kecuali anda menikah”. (HR. *al-Ḥākim al-Nīsābūrī*).<sup>107</sup>

- c) Nabi berkata: “Seorang muslim tidak membayar zakat untuk kuda”. (HR. *al-Bukhārī*).<sup>108</sup>
- d) Nabi bersabda: “Uang darah untuk jiwa adalah seratus unta”. (HR. *al-Ḥākim al-Nīsābūrī*).<sup>109</sup>

Dari narasi hadith di atas tersirat kepastian antara lain:

- a) Menyewa pertanian dilarang
- b) Seorang janda kehilangan hak asuh atas anaknya jika dia menikah lagi
- c) Tidak ada zakat untuk kuda
- d) Uang tebusan darah adalah seratus unta

Metode pengambilan keputusan dari teks yang jelas, kemudian dianggap suatu kepastian, menurut Auda sebenarnya harus mempertimbangkan fakta bahwa narasi teks lain mungkin ada status hukum yang berbeda, tetapi ulama berpendapat bahwa faktor lain haruslah memiliki derajat yang sama sebagaimana narasi teks awal. Jika tidak, kewajiban tetap berlaku, karena yang pertama diperintah oleh Tuhan atau Nabi. Pernyataan lain yang bisa memiliki pengaruh dalam hal tersebut harus berasal dari sumber yang sama.

<sup>107</sup> Al-Ḥākim al-Nīsābūrī, *Al-Mustadrak alā al-Ṣaḥīḥayn*, vol. 2 (Beirut: Dār al- Kutub al- Ilmiyyah, 1990), 255.

<sup>108</sup> Al-Bukhārī, *al-Ṣaḥīḥ*, vol. 5 (Beirut: Dār al- Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), 2216.

<sup>109</sup> Al-Ḥākim al-Nīsābūrī, *Al-Mustadrak alā al-Ṣaḥīḥayn*, vol. 1 (Beirut: Dār al- Kutub al- Ilmiyyah, 1990), 553.

Menurut Auda, suatu interpretasi dari perintah ke-Nabi-an menyarankan bahwa hal itu tidak dimaksudkan untuk menjadi pasti dan tertentu, tetapi memiliki spesifik konteks yang mengharuskan dikeluarkannya perintah semacam itu, misalnya konteks ekonomi, politik atau lingkungan. Oleh karena itu, sunnah Nabi di atas dapat dipahami sebagai berikut.

- a) Nabi melarang para sahabat hanya untuk menyewa ladang karena pertengkaran yang telah terjadi, sehingga pelarangan ini berlaku jika kemungkinan terjadi perselisihan.
  - b) Nabi memahami bahwa pengaturan hak asuh ini adalah yang terbaik untuk kasus sosial tertentu yang dia hadapi. Nabi tidak mengeluarkan perintah umum. Dengan kata lain, beliau berperan sebagai lembaga peradilan dan bukan dengan maksud penyampaian umum dalam hal kasus tersebut.
  - c) Jika memiliki kuda dengan kekayaan yang signifikan, maka zakat berlaku kepada pemiliknya.
  - d) Kondisi uang tebusan darah dengan seratus unta tergantung pada budaya dominan di Arab.
- 2) Spektrum Kontradiksi

Menurut Auda, dalam teori yuridis Islam terdapat dua istilah yang mirip meskipun beda maksud yaitu perbedaan (اِخْتِلَافٌ) dan kontradiksi (تَعَارُضٌ). Yang disebut terakhir ini yang menjadi pembahasan Auda yakni mengenai kontradiksi dalil-dalil. Auda memberikan cara dalam menghadapi kontradiksi dalil-dalil dari cara ulama klasik dalam memperlakukannya. Beberapa cara yang masyhur dari para ulama dalam menghadapi kontradiksi dalil-dalil yaitu menggabungkan dan

mendamaikan (*conciliation*/التَّوْفِيقُ وَ الْجَمْعُ), menghapus (*abrogation*/النَّسْخُ), mengunggulkan (*elimination*/التَّرْجِيحُ), ditangguhkan (*waiting*/التَّوَقُّفُ), digugurkan semua (*cancellation*/التَّسْأَفُ), pilihan (*choice*/التَّخْيِيرُ).

Penggabungan (*conciliation*) didasarkan pada kaidah bahwa memberlakukan suatu dalil lebih baik dari pada mengabaikannya.<sup>110</sup> Seorang ahli hukum seyogyanya mencari solusi dengan menafsirkan berdasarkan kemungkinan narasi lain. Penghapusan (*abrogation*) adalah bukti selanjutnya membatalkan secara yuridis terhadap bukti yang pertama. Bila ayat yang turun kemudian bertentangan dengan ayat sebelumnya, maka ayat pertama menjadi terhapus, dan hal ini juga berlaku dalam hadis.

Menurut Auda, konsep ini tidak memiliki bukti pendukung dalam koleksi hadis tradisional. Auda menemukan 40 kasus penghapusan dalam hadis yang kesemuanya berdasarkan pada pendapat dari komentator hadis semata atau perawi lain yang tidak memiliki kesepakatan dalam berpendapat. Sementara dalam hal tafsir, memang ditemukan konsep penghapusan ayat sebelumnya, tetapi hal itu terjadi dalam ranah perbedaan pendapat antar ulama.

f. Serbatujuan (*Purposefulness*/المَقَاصِدِيَّةُ)

Sistem ini digunakan untuk penelitian yang berbasis tujuan. Bagian ini digunakan untuk menjaga konsistensi penafsiran agar selalu sejalan dengan tujuan al-Qur'an. Penafsiran boleh dinamis untuk menyesuaikan dengan konteks, tetapi tujuan al-Qur'an permanen dalam situasi dan kondisi apapun.<sup>111</sup> Secara global al-Qur'an memang berbasis *maqāsidī* dengan adanya indikator hikmah-hikmah di

<sup>110</sup> Al-Suyūṭī, *al-'Ashbāh wa al-Nazā'ir* (Surabaya: Irama Minasari, t.th.), 192.

<sup>111</sup> Abdullah, *Fikih dan Kalam Sosial Era Kontemporer*, 51.

dalamnya, seperti faedah diturunakannya al-Qur'an, pengutusan Nabi Muhammad, pembebanan dan keistimewaan hukum-hukum Allah, faedah penciptaan manusia di dunia dan akhirat dan lain sebagainya. Sistem ini digunakan oleh Auda untuk melengkapi kecenderungan metodologi ulama *uṣūl* klasik yang dominan pada penekanan kebahasaan (*linguistic*). Menurutnya, basis kebahasaan harus menggandeng beberapa hal di bawah ini:<sup>112</sup>

- 1) Implikasi *maqāṣid* yang adaptif yakni *maqāṣid* yang relatif terhadap kondisi dan situasi sehingga ketentuan *maqāṣid*-nya tidak bisa ditetapkan terlebih dahulu
- 2) Kemungkinan spesifikasi (*takḥṣīs*), interpretasi (*ta'wīl*), dan penghapusan (*naskh*) sebagai pembeda atau penyeimbang dari kriteria ketentuan dalil yang bersifat agak jelas (*ẓāhir*), jelas (*naṣ*), sangat jelas (*muffasar*), super jelas (*muḥkam*). Cara ini sebagai upaya penyeimbangan dalam mengkaji *naṣ*
- 3) Tujuan dari sebuah ungkapan hukum harus bisa mengambil atau menampung kemungkinan implikasi hal yang tersimpan dibalik sebuah hukum. Sebuah hukum memang tidak boleh lepas dari nilai substansi sehingga pertama, harus meneliti 'illah dari suatu keputusan hukum, bukan hanya pengetahuan tentang bunyi teks. Kedua, harus mempertimbangkan faktor terpenting dari yang penting dan yang penting dari yang tidak penting (*awlawayyāt*). Ketiga, harus mempertimbangkan kadar kebaikan yang lebih diutamakan (*al-muwāzanāt*).

---

<sup>112</sup> Auda, *Maqasid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 231.

Keempat, harus memeriksa dampak dari pilihan hukum yang telah ditentukan (*al-ma'ālāt*).<sup>113</sup>

- 4) Ungkapan tujuan tertinggi dari hukum kitab suci yang biasanya berbentuk general atau mutlak tetap berlaku sesuai keadaannya tanpa ditakhsis atau dibatasi oleh *naṣ* khusus
- 5) Hubungan antara mutlak dan tidaknya suatu hukum harus dikembalikan kepada *maqāṣid*-nya, bukan berlandaskan peraturan kebahasaan atau logika umum.

Dari enam metode di atas, Auda cenderung pada cara menggabungkan dan mendamaikan (الْجَمْعُ وَ التَّوْفِيقُ) dengan perangkat multidimensionalitinya dengan memasukan dimensi *maqāṣid*. Hal ini dalam rangka menjaga maksud tertentu dari beberapa dalil sehingga menghindari kesewenang-wenangan terhadap dalil.

## 2. Relevansi Pendekatan Sistem Jasser Auda untuk Pengembangan Sistem Penafsiran

### a. Fungsi *Maqāṣid al-Sharī'ah* Jasser Auda

Penalaran *maqāṣid al-sharī'ah* yang dikembangkan oleh ulama sebelum Auda berkisar pada harmonisasi antara teks dengan nilai-nilai universal dan kearifan lokal. Perbedaan antara ulama klasik yang *concern* terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* dengan Auda hanya terletak pada mekanismenya, tetapi pada muaranya sama. Misalnya ibn 'Āshūr (w. 1393 H/1973 M) yang berbasis *ta'fīl* dan *maqām*,

<sup>113</sup> Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah 'ind al-Shaykh al-Qarḍāwī* (Qatar: t.p. 2007), 161-163. Lihat juga, Fathurrosyid, "Nalar Moderasi Tafsir Pop Gus Baha': Studi Kontestasi Pengajian Tafsir Al-Qur'an di YouTube", *Ṣuhuf*, Vol. 13, No. 1 (Juni, 2020), 84.

sementara Auda berbasis sistem. Kemudian teori Auda melakukan sistematisasi *maqāṣid al-sharī‘ah* sebagai pendekatan.

Sebagaimana uraian sistem dalam teori Auda, pengertian sistem memiliki beberapa bagian pembahasan. Pertama, sebagai perangkat unsur yang saling berkaitan yang membentuk satu kesatuan yang integral. Kedua, sebagai langkah yang teratur dalam rencananya. Ketiga, sebagai sebuah metode. Dari tiga bagian ini, sistem dapat dipahami sebagai perangkat integral sebagai metode analisis. Metode dalam pemakaiannya mengandung cara yang tertata dan terkonsep baik-baik guna mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya) serta cara kerja yang tersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan demi mencapai tujuan yang ditentukan.<sup>114</sup>

Enam sistem yang dirancang Auda menjadikan langkahnya lebih sistemik terhadap upaya pengembangan sistem tafsir. Sistem kognisi berfungsi membawa pemahaman kembali ke titik nol atau titik semula bahwa antara wahyu dan produk tafsir memang ada demarkasi yang jelas yakni antara sumber ilmu dengan hasil pemahaman terhadap sumber ilmu (الإذراك). Sistem kognisi ini secara tidak langsung mengandung pesan bahwa tidak ada penafsiran yang dijamin kebenarannya secara naluri kemanusiaan. Meskipun sebuah penafsiran memiliki tingkat kebenaran tertentu, tetapi tidak bersifat hegemonik dan sakral. Dengan sistem ini menjadikan upaya penafsiran terhadap *naṣ* terus mengalami dinamisasi

---

<sup>114</sup> Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), 580-581.

sesuai dengan eksistensi al-Qur'an yang selalu sesuai dengan semangat zaman (صَالِحٌ لِّكُلِّ زَمَانٍ وَمَكَانٍ).<sup>115</sup>

Dengan enam sistemnya, Auda ingin merenovasi metode usul fiqh klasik yang dianggapnya sudah tidak solutif lagi terhadap tuntutan masa kini yang semakin kompleks. Sistem holistik dihadirkan melengkapi pendekatan usul fiqh klasik yang reduksionis dan atomistik sehingga tidak memberikan solusi yang menyeluruh. Dengan sistem ini Auda menggunakan metode tafsir *mawḍū'ī* yang tidak terbatas kepada *āyāt al-aḥkām* saja, tetapi menjadikan keseluruhan al-Qur'an sebagai pertimbangan pengambilan keputusan dalam hukum. Tafsir tematik yang digunakan oleh Auda lebih diperluas lagi jangkauan ayat-ayatnya dengan mempertimbangkan aqidah dan moral '*illah* (*ratio legis*) yang terkandung di dalamnya dengan catatan berpegang teguh pada prinsip *maqāṣid* yakni kemaslahatan.<sup>116</sup>

#### **b. Kontribusi *Maqāṣid al-Sharī'ah* Pada Ruh Penerapan Syari'at Islam**

Penerapan syari'ah Islam dalam agama Islam merupakan suatu keniscayaan dan kewajiban bagi umat Islam, karena syari'ah itulah peraturan yang menjamin keamanan, kesejahteraan dan kedamaian umat Islam bahkan umat lain. Dalam syari'ah Islam tersimpan nilai-nilai luhur universal yang memang tidak bisa dibantah oleh siapapun. Islam membawa misi "*rahmat li al-'ālamīn*". Kata yang terakhir merupakan ekspresi dari *maqāṣid al-sharī'ah* yang sebenarnya tidak lain

<sup>115</sup> Abdullah Mustaqim, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), 95-96.

<sup>116</sup> Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidindan Ali Abd el-Mun'im, (Bandung: Mizan, 2015), 98.

merupakan tujuan akhir yang agung dari *maqāṣid al-sharī'ah* atau meminjam istilah Fazlur Rahman (w. 1988 M) adalah *the basic elan of the Qur'an*.<sup>117</sup>

Keyakinan keagungan syari'ah Islam ini tidak bisa ditawar dengan apapun dan harus menjadi bagian jihad dalam upaya penegakannya. Syari'ah Islam melebihi syari'ah atau hukum-hukum dari agama lain, karena agama lain memang tidak mengajarkan syari'ah yang lengkap seperti Islam, karena syari'ah Islam memiliki *maqāṣid al-sharī'ah* yang jelas berpihak kepada manusia baik secara individu maupun umum. Hanya saja seiring berjalannya waktu, *maqāṣid al-sharī'ah* dituntut teraplikasikan secara tepat dan benar.

Dalam sejarah perjalanan Islam, syari'ah Islam teraplikasikan dengan baik pada masa Rasulullah dan *al-khulafā' al-rāshidūn*, meskipun belum terealisasi secara sempurna. Ketidaksempurnaan itu, karena beberapa faktor, diantaranya:

- 1) Pada saat Nabi Muhammad masih hidup, syari'ah Islam tidak langsung diturunkan sekaligus tapi bertahap (*tadrijī*)
- 2) *Al-khulafā' al-rāshidūn* menghadapi beberapa tantangan masyarakat yang belum terjadi pada masa Nabi.

Semua praktek syari'ah pada masa itu berlandaskan pada *maqāṣid al-sharī'ah*. Tidak bisa dibantah, masa Nabi Muhammad adalah kurun terbaik. Penerapan syari'ah pada masa itu berlandaskan *maqāṣid al-sharī'ah* karena mengangkat derajat kemanusiaan dari yang semula berada dalam kondisi memprihatinkan menjadi berharga. Masa Nabi Muhammad dan *al-khulafā' al-rāshidūn* adalah masa yang baik sebagai contoh pelaksanaan syari'ah dengan

---

<sup>117</sup> Fazlurrahman, *Islam* (New York : Anchor Books, 1966), 27.

berlandaskan *maqāṣid al-sharī'ah* dari beberapa bidang kehidupan seperti politik, ekonomi dan lain-lain. Masa Nabi Muhammad dan masa *al-khulafā' al-rāshidūn* merupakan masa *Qur'ānī* yang bisa dijadikan contoh ruh dalam menerapkan al-Qur'an.

Sepeninggal *al-khulafā' al-rāshidūn* umat Islam mengalami berbagai tantangan persoalan dari beberapa bidang seperti politik dan lain-lain. Dengan demikian *maqāṣid al-sharī'ah* memiliki peran signifikan dalam memainkan keberadaan syari'ah. Tentu secara teknis masa sekarang tidak bisa disamakan secara utuh dengan masa di atas. Setiap masa memiliki konteksnya masing-masing. Dengan demikian syari'at Islam tidak hanya dibentuk oleh apa yang disebutkan dalam al-Qur'an, Sunnah dan konsensus sahabat, tetapi telah berkembang menjadi pembahasan para ahli fiqh yang berijtihad sepanjang masa, sehingga upaya penerapan syari'ah dengan memperhatikan *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan upaya terus menerus (*istimrār*). Kata sempurna dalam al-Qur'an menunjukkan kesempurnaan dalam syari'ah itu sendiri bukan pada penerapannya, karena syari'ah Islam itu dinikmati oleh umat sepanjang masa bukan pada periode tertentu saja. Jadi *maqāṣid* dari syari'ah itu terus melakukan adaptasi dan sekaligus hadir sebagai solusi pada setiap periode. Esensi *maqāṣid al-sharī'ah* yang berjalan mulai masa Nabi Muhammad dan para sahabat menunjukkan bahwa pada hakekatnya *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi metodologi yang alami dalam Islam, tetapi kehilangan *elan vital*-nya di zaman modern.<sup>118</sup>

---

<sup>118</sup> Syamsul Wathani, "Konfigurasi Nalar Tafsir *al-Maqāṣidī*, Pendekatan Sistem Interpretasi", *Suhuf*, Vol. 9, No. 2, (Desember 2016), 296.

### 3. Relevansi *Maqāṣid al-Sharī'ah* dengan Penafsiran al-Qur'an tentang *Dawlah Islāmiyyah*

Sebagaimana ditulis dalam judul, konsep *dawlah islāmiyyah* dalam tulisan ini mengangkat konsepsi Sayyid Quṭb dalam kitab *Fi Zilāl al-Qur'ān*. Kitab ini merupakan salah satu kitab tafsir kontemporer yang bercorak *maqāṣidī*.<sup>119</sup> Waṣfī 'Ashūr Abū Zayd menjelaskan dalam bukunya bahwa Sayyid Quṭb adalah tokoh mufassir yang memenuhi kitabnya, *Fi Zilāl al-Qur'ān*, dengan ilustrasi artistic, menjelaskan tujuan utama dan *maqṣad* tertinggi dari setiap surat.<sup>120</sup> Dengan demikian, tentunya Quṭb mendasarkan konsep *dawlah islāmiyyah*-nya pada *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai bagian dari *maqāṣid al-Qur'ān* yang cakupannya lebih luas.<sup>121</sup> *Maqāṣid al-Qur'ān* yang membahas tentang kesatuan tujuan dari setiap surat al-Qur'an, dikenalkan oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 604 H). Menurut Qurais Shihab bahwa susunan ayat-ayat al-Qur'an dalam satu surat tertentu memiliki tujuan dan tema yang utama.<sup>122</sup>

#### a. Hubungan Konsepsi *Dawlah Islāmiyyah* dengan *Maqāṣid al-Sharī'ah* (antara harmonis dan paradoksal)

*Dawlah islāmiyyah* bagian dari model kenegaraan yang acapkali muncul sebagai protes terhadap sistem negara kebangsaan (*nation state*) dan menolak keras sistem demokrasi. Konsep *dawlah islāmiyyah* menghendaki sebuah sistem negara yang ultranasional tanpa dibatasi sekat-sekat negara yang berdiri sendiri.

<sup>119</sup> Waṣfī 'Ashūr Abū Zayd, *Metode Tafsir Maqāṣidī: Memahami Pendekatan Baru Penafsiran Al-Qur'an*, terj. Ulya Fikriyati (Jakarta: PT. Qaf Media Kreativa, 2020), 63.

<sup>120</sup> Ibid, 52.

<sup>121</sup> Ibid, 194.

<sup>122</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), xxii.

Konsep *dawlah islāmiyyah* menghendaki penerapan syari'at Islam secara *kāffah* dengan berpedoman teguh kepada al-Qur'an dan Sunnah. Ciri-ciri paham yang menghendaki berdirinya *dawlah islāmiyyah* sebagai berikut

1. Menafsirkan ayat dan hadis secara tekstual tanpa diimbangi sikap rasional dan kontekstual
2. Sikap intoleran terhadap pihak lain yang tidak sepaham dengan menerapkan pola pikir eksklusif dan menempatkan pandangan mereka di atas dasar hitam-putih atau benar salah (*binner opposition*)
3. Bersikap revolusioner dalam mewujudkan kehendaknya sebagai akibat dari pola pikirnya dan hasil penafsirannya terhadap teks
4. Menyuarakan pemberlakuan syari'at Islam secara *kāffah* versi golongannya. Visi Islam bagi kelompok ini adalah integrasi antara agama, duniawi dan *dawlah islāmiyyah*.<sup>123</sup>

*Dawlah islāmiyyah* merupakan cita-cita agung dan ideal bagi agama Islam. Secara naluri, semua umat Islam mengharapkan terwujudnya bangunan tersebut. Islam sebagai agama yang *par excellent* memiliki tata aturan yang lengkap dalam setiap lini kehidupan, mulai dari urusan terkecil hingga yang terbesar, termasuk negara di dalamnya. Jika *dawlah islāmiyyah* benar-benar terwujud, maka agama Islam telah menyediakan tata aturan yang siap pakai. Islam hadir sebagai agama yang *rahmah li al-'ālamīn* dengan membawa nilai-nilai universal yang membawa kemaslahatan untuk semua jenis umat di manapun dan kapanpun.

---

<sup>123</sup> Kurdi Fadal, "Kontra-Radikalisasi Agama", *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, Vol. 10, No. 1 (Juni 2020), 52.

Antara *dawlah islāmiyyah* dengan kemaslahatan yang menjadi *ultimate goal* dari *maqāṣid al-sharī'ah* bukan dua hal yang berpisah. Dua-duanya berjalan sebagai paket wadah dan isinya. Dalam sejarah pemikiran politik Islam *dawlah islāmiyyah* menjadi perbincangan dalam ranah perjuangan politik. Dalam sejarah kepemimpinan di dalam al-Qur'an, Nabi Adam as diturunkan ke muka bumi bertugas sebagai khalifah dan hal ini menjadi potret *dawlah* pertama kali dalam kesejarahan manusia. Tongkat kepemimpinan kemudian diteruskan oleh Nabi-Nabi berikutnya hingga Nabi Muhammad. Rangkaian kepemimpinan tersebut telah membangun *dawlah ilāhiyyah* berdasarkan syari'at Islam.<sup>124</sup> Seyogyanya *dawlah islāmiyyah* merupakan potret makro dari *maqāṣid al-sharī'ah* karena berlabel Islam dan di atasnyalah semua kemaslahatan umat bertumpu.

Dalam perjalanannya *dawlah islāmiyyah* mengalami pro dan kontra pada level wacana dan prakteknya. Pada level wacana, *dawlah islāmiyyah* menjadi perdebatan. Di kalangan umat Islam tidak ada kata sepakat mengenai hal tersebut karena perbedaan penafsiran dan sosio-kultur. Pada ranah konkrit, dalam sejarah tercatat telah terjadi pengalaman kelabu dari beberapa praktek *dawlah islāmiyyah* dalam beberapa bentuk variannya dari dinasti-dinasti islamiyah yang pernah ada di dunia Islam, semenjak dinasti *Umayyah* sampai dinasti '*Uthmāniyyah*. Ada contoh yang menarik pada era sekarang, sebuah negara dengan penduduk muslimnya yang besar yang memiliki kemajuan berarti yakni Iran dan Indonesia.

Di Iran, justru yang berlaku bukan bentuk negara Islam tapi negara nasionalis (*national state*). Begitu juga Indonesia, sebagai negara nasionalis dan

---

<sup>124</sup> Muhammad Rikza Muqtada, "Utopia Khilāfah Islāmiyyah: Studi Tafsir Politik Mohammed Arkoun", *Jurnal THEOLOGIA*, Vol. 28, No. 1 (Juni 2017), 159.

religius, tidak berbunyi sebagai negara Islam. Dalam negara tersebut iklim beragama berjalan dengan baik meskipun sesekali terjadi konflik, tetapi bisa ditekan sehingga tidak menimbulkan konflik lebih besar yang berskala nasional. Jika demikian, secara *de facto*, *dawlah islāmiyyah* tidak menjamin terwujudnya *maqāṣid al-sharī'ah* secara sempurna. Beberapa tokoh, diantaranya Abed al-Jabiri (w. 2010 M) dan Muhammad Arkoun (w. 2010 M) mengatakan bahwa *islamic state* merupakan konsep utopis.<sup>125</sup> Kondisi yang paradok ini perlu dicarikan penyelesaiannya untuk mengharmoniskan nilai-nilai *maqāṣid al-sharī'ah* dalam sebuah konsep kenegaraan.

**b. *Maqāṣid al-Sharī'ah* Sebagai Pendekatan Sistem *Dawlah Islāmiyyah***

Sebagai sebuah struktur tertinggi dari sebuah komunitas, *dawlah islāmiyyah* (*islamic state*) bukanlah urusan kecil. Negara berperan besar dan strategis terhadap kepentingan umat. Tanpa negara umat mengalami ketidakmenentuan hidup bahkan kehancuran. Oleh karena itu, konsep *dawlah islāmiyyah* harus diteliti berbagai sisinya, apalagi dianggap sebagai hasil dari penafsiran sebuah kitab suci.

Konsep *dawlah islāmiyyah* merupakan bangunan proyek besar yang memerlukan pendekatan sistem yang cukup untuk mengkajinya. Pendekatan sistem Auda yang paralel memiliki modal yang cukup untuk mendeteksinya. Selain bertumpu pada pengalaman sistem tokoh-tokoh sebelumnya, pendekatan

---

<sup>125</sup> Ibid, 160. Lihat juga, Muhammad Abid Al-Jabiri, *Agama, Negara Dan Penerapan Syari'ah*, judul Asli, *Al-Dīn wa al-Dawlah wa Taṭbīq al-Sharī'ah*, terj. Mujiburrahman (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), 55.

sistem Auda memiliki daya *futuristic* yang cocok bagi *dawlah islāmiyyah* sebagai konsep masa depan yang tidak pernah selesai pembahasannya hingga saat ini.

*Dawlah islāmiyyah* sebagai konsep yang dikatakan utopis oleh beberapa tokoh bukan tidak mungkin akan terwujud. Hanya saja, penerapan suatu konsep akan berhadapan dengan rintangan-rintangan besar jika belum mendapatkan landasan pacu yang benar dan tepat, sehingga itu membutuhkan kearifan pemikiran. Islam memiliki semangat juang yang tinggi, tetapi Islam juga memiliki ruh kearifan yang luhur pula yang tertulis secara elegan dalam kaidah hukum yang berbunyi:

دَرْءُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَىٰ مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ.<sup>126</sup>

“Menolak kerusakan lebih utama dari pada mencerabut kebaikan”

Sebuah organisasi keagamaan di Indonesia yakni Nahdlatul Ulama memperindah dalil di atas dengan kaidah yang populer di kalangannya yang berbunyi

الْمُحَافَظَةُ عَلَى الْقَدِيمِ الصَّالِحِ وَالْأَخْذُ بِالْجَدِيدِ الْأَصْلَحِ.

“Menjaga nilai-nilai terdahulu yang baik dan mengambil nilai-nilai baru yang lebih baik.”<sup>127</sup>

Kaidah ini sebagai kaidah turunan yang disandarkan terhadap dalil *shar‘u man qablanā* dan *‘urf* yang digunakan dalam hukum Islam. Semangat dari dua dalil di atas sementara ini berada dalam pendekatan sistem Auda karena

<sup>126</sup> ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Alī ibn ‘Abd al-Kāfi al-Subkī, *al-Ashbāh wa al-Nazā’ir*, Juz 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, 1991), 105.

<sup>127</sup> Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 21.

pendekatan tersebut berujung pada *maqāṣidiyyah* atau keserbatujuan masalah baik yang bersifat khusus maupun umum (*muwāfiqah wa muḥḍarah*).<sup>128</sup>

#### D. Sistem Negara

##### 1. Bentuk dan Sistem Negara Pada Umumnya

Terdapat beberapa teori dalam negara yang berkembang dalam sejarah, yaitu Nomokrasi (kedaulatan hukum), demokrasi (kedaulatan rakyat) dan Teokrasi (kedaulatan Tuhan). Pertama, Nomokrasi yaitu sebuah negara yang mengelenggarakan pemerintahan dan kekuasaan dengan didasarkan pada sistem nilai dan norma. Istilah Nomokrasi berasal dari bahasa Yunani dan dikenalkan pertama kali oleh Plato (428-348 S.M) dalam bukunya “*Nomoi*” (*the law*), yang berasal dari kata *Nomocratos* atau *Nomocratien* yang berarti kekuasaan hukum. Di kalangan mazdhab eropa kontinental – berkembang di Belanda, Jerman dan Perancis - model seperti ini dikenal dengan istilah negara hukum (*rechtsstaat*) yang berdasarkan tradisi hukum sipil (*civil law tradition*). Sementara di kalangan *anglosaxon* – berkembang di Inggris dan Amerika Serikat - dikenal dengan istilah *rule of law* yang berdasarkan hukum umum (*common law*). Dua model negara ini memiliki kesamaan hanya berbeda dalam praktek pelaksanaan.<sup>129</sup>

Sementara dalam Islam dikenal *siyāsah dīniyyah* dan *siyāsah ‘aqliyah*. Yang pertama penerapan hukum Islam dalam kehidupan bernegara dan yang kedua hukum sebagai hasil pemahaman hukum Islam dalam kehidupan bernegara. Dua siyasah tersebut berfungsi dan berperan dalam Negara. Dengan demikian,

<sup>128</sup> Auda, *Maqasid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 238.

<sup>129</sup> Jimly Asshiddiqie, “Islam, Nomokrasi, Demokrasi, Dan Teokrasi”, *Prosiding Seminar Nasional Islam & Demokrasi (Pengembangan Model Demokrasi Berketuhanan Yang Maha Esa)*, Universitas Islam As-Syafi'iyah Jakarta, (25 Juli 2017), 40.

maka negara dalam Islam lebih cocok bila disebut nomokrasi bukan teokrasi, karena berdasarkan kedaulatan hukum.<sup>130</sup>

Kedua, demokrasi yaitu sebuah negara yang mengelenggarakan pemerintahan dan kekuasaan berdasarkan kedaulatan rakyat. Istilah demokrasi berasal dari bahasa Yunani, kata “*demos*” yang berarti rakyat dan “*kratein*” atau “*cratos*” yang berarti kekuasaan. Dalam sejarah Yunani, istilah demokrasi tidak begitu populer karena berkonotasi negatif dan tidak menarik. Justru istilah demokrasi menjadi menarik setelah ditemukan praktek yang baik sejak masa kepemimpinan nabi Muhammad. Di kemudian hari, istilah demokrasi menjadi populer dari zaman ke zaman meskipun mengandung banyak kelemahan. Dari sisi nomenklatur, istilah demokrasi dikenalkan oleh Herodotus (484-425 S.M) pada abad 17.

Dalam prakteknya, istilah demokrasi disandingkan dengan kata lain yang menjadi ciri khas dari demokrasi itu, seperti demokrasi konstitusional, demokrasi parlementer, demokrasi liberal, demokrasi rakyat, demokrasi terpimpin, dan demokrasi pancasila. Esensi dari demokrasi, sebagaimana ungkapan populer Abraham Lincoln (1809-1865 M), Presiden AS ke 16, tahun 1861-1865 “*Government of The People, by The People and for The People*” (pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat).<sup>131</sup>

Dalam Islam terdapat perbedaan pendapat mengenai demokrasi karena berbeda penafsiran. Fazlur Rahman (w. 1988 M), pemikir Islam dari Universitas

---

<sup>130</sup> Damrah Mamang, “Kontribusi Islam Dalam Perwujudan Paradigmatik Demokrasi Berketuhanan Yang Maha Esa”, *Prosiding Seminar Nasional Islam & Demokrasi (Pengembangan Model Demokrasi Berketuhanan Yang Maha Esa)*, Universitas Islam As-Syafi’iyah Jakarta, (25 Juli 2017), 229.

<sup>131</sup> *Ibid*, 227.

Chicago, AS dan Muhammad al Ghazali (w. 1996 M), mufassir dari Universitas al Azhar berpendapat bahwa gagasan demokrasi itu terkandung dalam al-Qur'an tiga ayat yaitu Q.S. *al-Shūrā* (42); 38 Q.S. *al-Baqarah* (2): 233 dan Q.S. *Āli 'Imrān* (3): 169 yang menyimpan kata " *al-Shūrā* " atau musyawarah. Sementara ulama lain seperti al-Mutawallī (w. 1998 M) dan Muḥammad Aman ibn 'Alī al-Jami (w. 1416 H) berpendapat bahwa demokrasi yang didasarkan pada suara terbanyak dari kebanyakan orang (*jumhūr*) bertentangan dengan al-Qur'an berdasarkan ayat yang mengatakan bahwa orang banyak itu pada umumnya tidak mengetahui persoalan. Artinya yang mengetahui itu sebenarnya hanya sedikit orang, yaitu para ahli (Q.S. *al-'An'ām* (6): 111). Karena itu al Qur'an menganjurkan agar orang itu bertanya kepada ahlinya yang jumlahnya tidak banyak.<sup>132</sup>

Ketiga, Teokrasi, sebuah negara yang mengelenggarakan pemerintahan dan kekuasaan berdasarkan kedaulatan Tuhan. Istilah Teokrasi berasal dari kata " *theo* " yang berarti Tuhan, dan " *cracy* " yang berarti kekuasaan yang dikenalkan oleh Flavius Josephus tahun perkiraan tahun 37-100 M untuk menggambarkan karakteristik dari tipe negara Israel yang ada pada permulaan era Kristen. Istilah tersebut disambut oleh J. Welhausen (1844-1918 M) dan digunakan sebagai predikat untuk negara Arab (Islam). Namun begitu, penyematan negara Teokrasi sebagai istilah untuk negara dalam Islam sama sekali tidak benar dan tidak tepat.<sup>133</sup>

<sup>132</sup> M. Dawam Rahardjo, "Islam dan Demokrasi", *Prosiding Seminar Nasional, Islam & Demokrasi (Pengembangan Model Demokrasi Berketuhanan Yang Maha Esa)*, Universitas Islam As-Syafi'iyah Jakarta (25 Juli 2017), 23.

<sup>133</sup> Mamang, "Kontribusi Islam Dalam Perwujudan Paradigmatik Demokrasi Berketuhanan Yang Maha Esa", 230.

Dalam Islam, kedaulatan Tuhan memang menjadi *worldview*-nya, tetapi umat Islam menyanggah segala hidupnya pada al-Qur'an dan Hadis sebagai syari'atnya yang merupakan perintah Tuhan baik dalam praktek individual maupun sosial. Namun sejarah negara Teokrasi berbalik dengan kenyataan dalam sejarah kenegaraan dalam Islam. Dalam sejarah negara Teokrasi merupakan ilustrasi dari negara yang menganut sistem kerajaan yang mengklaim dirinya sebagai jelmaan dari Tuhan atau para dewa yang bersifat absolut, sehingga segala kebijakannya tidak bisa dibantah, karena Tuhan tidak pernah salah, maka raja juga tidak bisa disalahkan (*the king can do no wrong*).

Dalam prakteknya, negara ala teokrasi telah meninggalkan catatan tirani terhadap rakyat. Sistem pelimpahan kekuasaan dalam negara Teokrasi berdasarkan garis keturunan darah. Sementara dalam sejarah Nabi Muhammad dan *al-khulafā' al-rāshidūn* tidak menggunakan sistem tersebut. Justru pada saat Nabi Muhammad dan *al-khulafā' al-rāshidūn* itu pertama kali suksesi kepemimpinan dilakukan dengan cara musyawarah bukan keturunan. Suksesi kepemimpinan Nabi Muhammad kepada *al-khulafā' al-rāshidūn* sesudahnya mengajarkan sekaligus ide nomokrasi, demokrasi dan teokrasi.<sup>134</sup>

## **2. Bentuk dan Sistem Negara Islam yang Pernah Ada**

Isu pendirian negara Islam menjadi perdebatan publik yang tidak kunjung selesai. Perbincangan hal ini menjadi wacana yang renyah dan menarik diulas terus, lebih lagi jika dikaitkan dengan isu konspirasi *proxywar* atau *neo cortex* yang melibatkan para aktor dunia dalam merebut pengaruh dan kepentingan

---

<sup>134</sup> Asshiddiqie, "Islam, Nomokrasi, Demokrasi, Dan Teokrasi", 50.

tertentu. Beberapa tokoh Islam memang tidak satu pendapat mengenai kewajiban mendirikan dan bentuk negara Islam sendiri. Tema ini menjadi perdebatan yang hangat sebagai bagian dari pembahasan negara ideal yang belum mencapai final sampai saat ini.<sup>135</sup>

Populasi umat Islam di dunia sekitar 1,3 milyar yang tersebar di beberapa negara mayoritas Islam. Di antara negara yang menyatakan diri sebagai negara Islam, di antaranya Arab Saudi, Republik Islam Iran, Afghanistan, Pakistan, Yaman, Bahrain, Brunei Darussalam, Oman, Chehnya, Kepulauan Maladewa, Mauritania. Di antara negara yang secara legal-formal tidak menyatakan diri sebagai negara Islam tetapi dalam konstitusinya menjadikan Islam sebagai agama resmi negaranya, di antaranya Uni Emirat, Mesir, Yordania, Maroko, Kuwait, Libya, Irak, Aljazair, Qatar, Tunisia, Bangladesh dan Malaysia.

Di antara negara yang menyatakan diri sebagai negara sekuler tetapi memiliki penduduk mayoritas Islam, diantaranya Tajikistan, Azerbaijan, Senegal, Nigeria, Turkmenistan, Burkina Faso, Chad, Guinea, Mali dan Kyrgistan. Tujuh (7) negara tidak menyatakan secara tegas dalam konstitusinya sebagai negara Islam atau sekuler, di antaranya Indonesia, Suriah, Lebanon, Albania, Somalia, Kepulauan Komoro dan Djibouti.<sup>136</sup> Berikut beberapa contoh sistem negara Islam.

a. Negara Madinah di Zaman Nabi Muhammad dan *al-khulafā' al-rāshidūn*

<sup>135</sup> Hamdan Zoelva, "Prospek Negara Hukum Indonesia: Gagasan dan Realita (Prospects of The Constitutional State of Indonesia: Ideas and Reality)", *HALREV*, Vol. 1, no. 2 (Agustus 2015), 183.

<sup>136</sup> Rohmad Adi Yulianto, "Islam Dan Konstitusi Studi Terhadap Perkembangan Amandemen Konstitusi Mesir Tahun 2011 – 2014", *Prosiding Seminar Nasional, Islam & Demokrasi (Pengembangan Model Demokrasi Berketuhanan Yang Maha Esa)*, Universitas Islam As-Syafi'iyah Jakarta (25 Juli 2017), 255-266.

Ketika Nabi Muhammad tinggal di Makkah tidak bisa dijadikan rujukan sama sekali tentang eksistensi negara. Baru ketika beliau menetap ke Madinah mulai kelihatan sketsa aroma negara. Hanya saja sulit menentukan rumusan negara di Madinah saat itu karena tidak bisa diteropong dengan model negara yang berkembang saat ini. Nabi pada saat itu berkapasitas multi peran. Muhammad saat itu berstatus sebagai Nabi, pemimpin agama, kepala pemerintahan, panglima tertinggi angkatan perang. Satu hal yang tidak dijabat Nabi – jika dibandingkan dengan beberapa pemimpin negara – yakni beliau bukan raja. Status multi tersebut tidak dimiliki oleh pemimpin negara saat ini. Pengakuan Nabi Muhammad bahwa beliau bukan raja ketika seseorang datang kepadanya dengan keadaan gemetar, kemudian beliau bersabda:

هَوْنٌ عَلَيْكَ فَلَسْتُ بِمَلِكٍ إِنَّمَا أَنَا ابْنُ امْرَأَةٍ مِنْ قُرَيْشٍ كَانَتْ تَأْكُلُ الْقَدِيدَ بِمَكَّةَ.<sup>137</sup>

“Tenanglah. Aku ini bukan seorang Raja. Aku ini hanyalah putera seorang perempuan dari Qurais di Makkah, yang biasa makan daging kering.”

Nama Madinah atau lebih lengkapnya *al-Madīnah al-Munawwarah* – yang berarti kota berkebudayaan yang besinar – sendiri merupakan ekspresi atas kemajuan yang telah dicapai oleh wilayah tersebut yang sebelumnya bernama Yatsrib. Dalam menjalankan pemerintahan wilayah Madinah, dalam Islam waktu itu memang belum dikenal istilah demokrasi, tetapi Nabi Muhammad dan para sahabat generasi awal itu memberikan contoh peradaban demokrasi yang tinggi, terbukti dengan lahirnya Piagam Madinah (*mīthāq al-Madīnah*) yang merupakan dokumen politik prestisius yang belum ada bandingannya sebelumnya. Ketika

<sup>137</sup> Yusuf Qardhawi, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi s.a.w*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Karisma, 1994), 37.

Islam mencapai puncaknya di Madinah, Nabi Muhammad mengirim surat kepada kerajaan-kerajaan tetangga. Namun isi suratnya bukan ajakan untuk bergabung dengan Madinah, melainkan ajakan masuk agama kepada Raja bersangkutan.<sup>138</sup>

Beberapa ilmuwan mengatakan bahwa Piagam Madinah adalah konstitusi Islam pertama yang mampu menyelesaikan problem kesukuan yang sedang mencengkram masyarakat Arab saat itu. Dengan satu kata yakni “umat”, Nabi Muhammad mampu membentuk bangunan masyarakat yang terpecah-pecah menjadi suatu konfederasi yang tergabung dalam satu kesatuan dengan nama *ummah wāḥidah* dalam satu payung bersama. Bangunan masyarakat baru ini membentuk paham kenegaraan dalam pengertian yang sederhana, meskipun belum menjadi istilah *national state*.

Sukses kepemimpinan setelah Nabi Muhammad di antara *al-khulafā' al-rāshidūn* berjalan dengan proses yang sangat aspiratif dan demokratis. Abū Bakr (w. 634 M) dipilih secara aklamasi, ‘Umar ibn Khattāb (w. 23 H) dipilih melalui penunjukan karena kondisi yang mengharuskan ‘Uthmān ibn ‘Affān (w. 35 H) dipilih melalui mekanisme perwakilan dan ‘Alī ibn Abī Thālib (w. 40 H) dipilih dengan aklamasi lagi oleh rakyat karena negara dalam situasi genting.<sup>139</sup>

#### b. Republik Islam Iran

Negara Iran memiliki penduduk muslim Syiah terbesar di dunia. Dalam sejarah, negara ini adalah sebuah imperium besar yang berbentuk monarki yang

<sup>138</sup> Kholid Sayyid Ali, *Surat-Surat Nabi Muhammad* (Jakarta: Gema Insani Press, 1990), 25.

<sup>139</sup> Achmad Mubarak, “Perspektif Teologi Politik Sebagai Model Demokrasi Berketuhanan Yang Maha Esa”, *Prosiding Seminar Nasional, Islam & Demokrasi (Pengembangan Model Demokrasi Berketuhanan Yang Maha Esa)*, Universitas Islam As-Syafi’iyah Jakarta, (25 Juli 2017), 92.

bernama dinasti Sasania atau Persia.<sup>140</sup> Pada tahun 1979, terjadi revolusi yang digerakkan oleh para Mulla yang dipimpin oleh Ayatullah Khomeini (w. 1989 M) dan berhasil menggulingkan dinasti Muhammad Reza Pahlevi (w. 1980 M). Pasca revolusi tersebut, negara ini berubah menjadi Republik Islam Iran (*Jumhuri ye Islam ye Iran*) dengan sistem pemerintahan bernama *wilāyat al-faqīh* (*Vilayate el-Faqeh*).<sup>141</sup> Dalam sistem ini, pemegang kedaulatan tertinggi adalah Allah s.w.t. Sementara pemegang kekuasaan penuh adalah al-Imām Mahdī Al-Muntazar yang dalam keyakinan Syi'ah Imamiyyah mengalami kegaiban sugra selama 70 tahun dan kegaiban kubra sampai akhir zaman, sehingga diyakini hidup sampai sekarang.<sup>142</sup>

Kekuasaan tertinggi sistem pemerintahan *wilāyat al-faqīh* di atas dipimpin oleh imam spiritual yang disebut *rahbar* yakni ahli hukum Islam yang memiliki kemampuan di atas rata-rata dari *faqīh* lainnya. Kedudukan *rahbar* dijabat seumur hidup kecuali melakukan penyimpangan. *Rahbar* merupakan penentu akhir dalam pengambilan keputusan dari semua segala konflik yang terjadi dalam badan pemerintahan di Iran.<sup>143</sup>

Sementara pelaksana pemerintahan dijalankan oleh badan dalam *trias politica* yang terdiri dari legislatif (Parlemen, Dewan Ahli dan Majelis Ahli), eksekutif (Presiden) dan yudikatif (Mahkamah Agung). Ketentuan pemilihan pemimpin dalam badan tersebut dilakukan secara demokratis yang dipilih

<sup>140</sup> *Enciclopedia of Iranica* Jilid IV (California: Columbia University Pres, 1989), 98.

<sup>141</sup> Noor Afif Maulana, *Revolusi Islam Iran dan Realisasi Wilayat al-Faqih* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002), 171.

<sup>142</sup> Riza Shihbudi, "Bahasa Politik dalam Mazhab Syiah: Kasus Wilayat al-Faqih" *Islamika*, No. 5 (1994), 46.

<sup>143</sup> Bambang Cipto, *Dinamika Politik Iran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 11.

langsung oleh rakyat dan tetap mengakomodir agama lain sebagai anggota parlemen dengan jatah satu anggota.<sup>144</sup>

c. Kerajaan Arab Saudi

Arab Saudi berdiri sebagai negara Islam yang berbentuk *monarchi* dengan berdasarkan Islam yang berpedoman kepada al-Qur'an dan Sunnah sebagai konstitusinya. Negara ini dipimpin oleh Raja yang sekaligus merangkap sebagai perdana menteri dan pimpinan tertinggi angkatan bersenjata. Suksesi kepemimpinan negara ini didasarkan pada sistem warisan atau keturunan berdasarkan *Basic Law of Government* yang ditetapkan pada tahun 1992 yang dijadikan aturan sistem pemerintahan yang menegaskan bahwa kerajaan diturunkan kepada anak atau cucu yang paling mampu dari pendiri negara Arab Saudi.

Kemudian aturan tersebut diamandemen dengan keluarnya undang-undang baru yang bernama *Alligiance Institution* yakni lembaga suksesi kerajaan yang terdiri dari para putera dan cucu dari King 'Abd al-Azīz al-Sa'ud (w. 1953 M). Dengan peraturan baru ini, Raja tidak lagi memiliki hak penuh dalam menentukan Putera Mahkota melainkan dengan mekanisme nominasi Putera Mahkota yang selanjutnya akan ditentukan oleh Komite Suksesi melalui mekanisme pemungutan suara. Jika ditengah perjalanan Raja atau Putera Mahkota berhalangan tetap, maka Komite Suksesi akan membentuk Dewan Pemerintahan Sementara (*Transitory Ruling Council*) yang beranggotakan lima orang. Sementara mengenai seluruh

---

<sup>144</sup> Riza Shihbudi, *Biografi Politik Imam Khomeini* (Jakarta: Gramedia, 1996), 84.

aturan turunan yang mengikat pemerintahan dan kewarganegaraannya dengan segala sendi-sendirnya berdasarkan syari'at Islam yang dijamin negara.<sup>145</sup>

#### d. Republik Mesir

Negara mesir mengalami perubahan dari sistem *monarchi* ke republik pada tahun 18 Juni 1953 dengan sistem semi-presidensial multi-partai. Pimpinan tertinggi negara adalah presiden dan didampingi perdana menteri meski dalam perannya didominasi oleh presiden. Konstitusi yang berlaku di Mesir harus sesuai dengan hukum Islam dengan dominan madzhab (aliran hukum) Hanafiyah. Mesir dengan negara mayoritas umat Islam (90%) beraliran sunni, Kristen (10%).<sup>146</sup>

#### e. Qatar

Qatar negeri keamiran berbentuk *monarchi* konstitusional atau absolut yang turun temurun sejak 1825 yang dipegang oleh dinasti al-Thani. Amir Qatar didampingi oleh perdana menteri dan menteri kabinet yang tergabung dalam dewan menteri yang memiliki kekuasaan tertinggi eksekutif. Jalur penetapan hukum atau undang-undang dimulai dari dewan menteri kemudian diusulkan kepada dewan penasihat (majelis al-shura) untuk dibahas. Keputusan ratifikasi akhir dari undang-undang berada di tangan Amir. Sementara sumber hukum di Qatar adalah syari'at Islam.<sup>147</sup>

---

<sup>145</sup> Deddy Ismatullah, "Islam dan Demokrasi: Penerapan Dalam Sistem Pemerintahan di Beberapa Negara Islam", *Prosiding Seminar Nasional, Islam & Demokrasi (Pengembangan Model Demokrasi Berketuhanan Yang Maha Esa)*, Universitas Islam As-Syafi'iyah Jakarta, (25 Juli 2017), 118.

<sup>146</sup> Ibid, 114.

<sup>147</sup> Ibid, 119.

f. Turki

Negara Turki mengalami sejarah kenegaraan yang sangat panjang sejak dari dinasti ‘*Usmānī*’ sampai menjadi negara republik pada tahun 1923. Pada awal terbentuknya republik Turki, negara ini bersifat sekuler murni ketika dipimpin Mustafa Kamal Atatürk. Namun belakangan ini, pada masa Tayip Erdogan, terutama pasca kudeta kekuasannya, mulai mengembalikan kepada sistem islami dan mengikis sekulerisme. Presiden di negara ini dipilih secara langsung dan sebagai kepala negara yang memiliki peran seremonial. Dalam menjalankan pemerintahan didampingi oleh perdana menteri dan dewan menteri. Kekuasaan legislatif dipegang oleh parlemen unikameral sebagai majelis agung nasional.<sup>148</sup>

g. Indonesia

Indonesia sampai sekarang masih sebagai negara muslim terbesar di dunia. Sebelum secara *de facto* Indonesia berdiri sebagai negara, di dalamnya pernah berdiri 200 kerajaan dan kesultanan Islam. Wajar jika pembentukan dasar negara menjadi tarik menarik antara kubu islamis dan kubu nasionalis. Terdapat keunikan untuk negeri Indonesia, yakni satu negara yang terdiri dari beberapa suku bangsa, agama dan bahasa. Sementara di Timur Tengah satu agama, suku dan bahasa terpisah-pisah menjadi beberapa negara.<sup>149</sup> Indonesia bukan negara Islam (*dār al-Islām*) tetapi negara yang terbentuk berdasarkan kesepakatan dan kesaksian (*dār al-‘ahdi wa al-shahādah*).<sup>150</sup>

<sup>148</sup> Ibid, 113.

<sup>149</sup> Mubarak, “Perspektif Teologi Politik Sebagai Model Demokrasi Berketuhanan Yang Maha Esa”, 97.

<sup>150</sup> Syamsul Hidayat, “Negara Pancasila sebagai Darul ‘Ahdi wa al-Syahadah, Wawasan dan Kontribusi Muhammadiyah Bagi NKRI”, *Tajdid*, vol. 14, No. 1 (Juni 2016), 13.

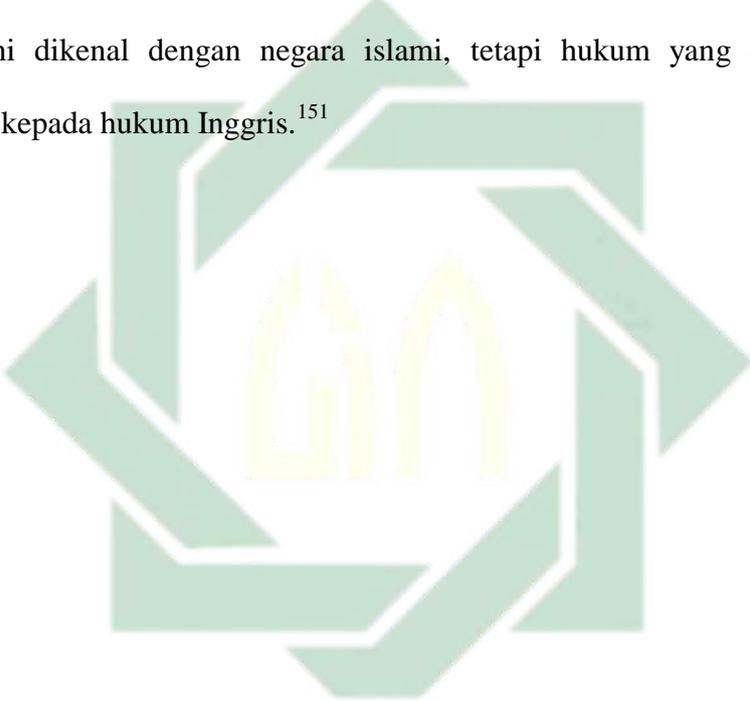
Indonesia berdiri sebagai negara bangsa dengan berbentuk republik dengan sistem presidensial dengan menganut *trias politica* (pembagian kekuasaan) yang terbagi ke dalam kekuasaan eksekutif, legislatif dan yudikatif. Pelaksanaan negara Indonesia menganut demokrasi dengan asas kekeluargaan. Sementara asas negara Indonesia berawal dari Piagam Jakarta. Jika dicermati, sila pertama dari Pancasila yang sekarang justru mengalami kenaikan derajat dengan berbunyi “Ketuhanan Yang Maha Esa”. Sementara dalam Piagam Jakarta hanya berbunyi “Ketuhanan” saja dan hanya ditambahi tujuh kata di atas. Kata “Ketuhanan” pada sila pertama ini telah memenuhi unsur tujuan umum dari *maqāsid* karena dengan ini telah memberi kemaslahatan secara umum bagi masyarakat Indonesia.

#### h. Malaysia

Sebagai negara yang dikenal islami, Malaysia berbentuk federasi dari tiga belas negara bagian dengan tiga wilayah persekutuan yakni Kuala Lumpur, Labuan Island dan Putrajaya. Pada masing-masing negara bagiannya memiliki majelis dan pemerintahan yang dipimpin oleh kepala menteri yang dipilih oleh majelis tersebut. Pemerintah federal pusat memiliki kekuasaan tertinggi dengan memberikan wewenang bagian-bagian tertentu kepada negara bagian seperti bidang kebudayaan, kesehatan dan pendidikan.

Meskipun negara ini model federasi tetapi roda pemerintahan berbentuk monarki konstitusional yakni dipimpin oleh Raja Yang di-Pertuan Agung yang berkedudukan di pusat. Raja ini dipilih oleh Sembilan Sultan negeri-negeri Malaya tanpa melibatkan para gubernur dan masa jabatannya lima tahun. Seorang Raja didampingi oleh perdana menteri sebagai kepala pemerintahan yang dipilih

oleh Raja Yang di-Pertuan Agung. Malaysia juga membagi kekuasaan negara dalam bagian eksekutif, legislatif dan yudikatif. Kekuasaan legislatif menggunakan sistem bikameral yang terdiri dari Senat (Dewan Negara) dan *House of Representatif* (Dewan Rakyat). Kekuasaan yudikatif diberikan kepada pemerintahan persekutuan yang beranggotakan negara bagian federasi. Meskipun negara ini dikenal dengan negara islami, tetapi hukum yang dipakai masih mengacu kepada hukum Inggris.<sup>151</sup>



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

---

<sup>151</sup> Ibid, 115-116.

### BAB III

## SAYYID QUṬB, TAFSIR *FĪ ZILĀL AL-QUR'ĀN* DAN *DAWLAH ISLAMIIYAH*

### A. Biografi Sayyid Quṭb

#### 1. Riwayat Kehidupan dan Intelektual Sayyid Quṭb

Sayyid Quṭb dengan nama lengkap Sayyid Quṭb Ibrāhīm Husayn al-Shādhiḥī, dilahirkan di Mesir, tepatnya di Musha pantai barat sungai Nil wilayah Ashut pada tanggal 9 Oktober 1906. Ia adalah putera dari lima bersaudara, Nafisah Quṭb, Āminah Quṭb, Ḥāmidah Quṭb dan Muḥammad Quṭb. Ayahnya bernama Quṭb ibn Ibrāhīm Husayn Shādhiḥī dan ibu bernama Fāṭimah.<sup>152</sup> Daerah kelahirannya berbasis pertanian dan pada saat itu profesi masyarakatnya sebagai petani yang hidup bersahaja dan tidak mempunyai tanah pertanian sendiri karena pengaruh kebijakan pemerintahannya.<sup>153</sup>

Sayyid Quṭb – selanjutnya disebut Quṭb – hidup di lingkungan keluarga yang taat beragama dan keluarganya berada pada strata yang terhormat di kampungnya karena ayahnya merupakan sosok yang disegani dan memiliki kepedulian sosial yang tinggi terhadap masyarakat sekitarnya. Pada momen hari besar Islam, orang tuanya selalu mengadakan kegiatan keagamaan disertai jamuan makan untuk masyarakat. Ibundanya Quṭb yang saleh selalu mengikuti kegiatan keagamaan tersebut, mendengarkan dengan penuh seksama sema'an al-Qur'an

---

<sup>152</sup> A.B al-Mehri, *Milestone Ma'alim fi'l-tareeq* (England: Maktabah Bookseller and Publisher, 2006), 7. Lihat juga, Purwanto, *Keadilan Dan Negara*, 15. Lihat juga. Nuim Hidayat, *Sayyid Qutb: Biografi dan Kejernihannya Pemikirannya* (Jakarta: Perspektif, 2005), 16.

<sup>153</sup> Musda Mulia, *Negara Islam* (Jakara: Paramadina, 2010), 60.

yang digelarnya dan ternyata kebiasaan sang ibunda menjadi pendidikan yang sangat membekas pada diri seorang Qūṭb.<sup>154</sup>

Dari sisi ekonomi, keluarga Qūṭb termasuk keluarga kaya karena ayahnya berprofesi petani kaya dan sebagai komisaris partai nasional (*ḥizb al-waṭan*) yang dipimpin Mustafa Kamil. Orang tuanya tidak menginginkan Qūṭb hidup seperti orang tuanya sebagai petani. Qūṭb sendiri memiliki potensi untuk menjadi seorang intelektual muslim. Selain mendapat motivasi besar dari keluarga untuk menekuni ilmu agama, ia juga memiliki modal pribadi berupa kecerdasan dan kegemarannya membaca buku. Di kampung halamannya, pada usia enam tahun ia masuk di pendidikan formal hingga selesai pada tahun 1918 sembari menghafalkan al-Qur'an dan pada usia 10 tahun telah mampu menghafalnya. Kemudian pindah ke Hulwan, daerah pinggiran kota Kairo untuk melanjutkan pendidikan di Teacher Training College (*Mu'allimūn*) pada tahun 1919 dan selesai pada tahun 1928.<sup>155</sup>

Selanjutnya pada tahun 1929 Qūṭb mendapatkan kesempatan berharga dapat masuk di Perguruan Tinggi *Tajhīziya Dār al-'Ulūm* – sekarang menjadi Universitas Cairo – sebuah perguruan tinggi prestisius kala itu dan akhirnya mendapat meraih Gelar Sarjana Muda Pendidikan (B.A.: *baccalaureat*) pada tahun 1933. Di kampus inilah awal mulanya Qūṭb mengenal dunia pemikiran Barat, aktif dalam kegiatan mahasiswa dan sastra.<sup>156</sup> Dengan gelarnya tersebut, Qūṭb diterima bekerja di Kementerian Pendidikan dalam waktu yang cukup lama dengan status kepegawaian sampai tahun 1952.

<sup>154</sup> Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, terj. As'ad Yasin (Jakarta: Gema Insani, 2000), 12.

<sup>155</sup> Abegabriel, *Negara Tuhan* (Yogyakarta: IRNIS, 2006), 257.

<sup>156</sup> Shahrough Akhavi, "Sayyid Qutb" dalam John L. Esposito (ed.) *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), 400.

Pada tahun 1948-1950, Quṭb mendapatkan kesempatan belajar ke Amerika atas penugasannya dari pemerintah untuk belajar sistim pendidikan Barat. Ia menimba ilmu di tiga Perguruan Tinggi, Wilson's Teacher's Wongshington, Greeley College Colorado dan Stanford University California. Dari pendidikannya ini ia mendapatkan gelar MA. Dalam kesempatan ini ia juga mengunjungi negara Swiss, Inggris dan Italia.<sup>157</sup>

## 2. Proses dan Perkembangan Intelektual Sayyid Quṭb

Quṭb dilahirkan sebagai seorang yang cerdas, gemar membaca dan menghafal al-Qur'an sejak kecil. Ketika di Kairo Quṭb tinggal bersama pamannya, Ahmad Husen. Berkat pamannya itu ia kenal sebagai sastrawan terkenal bernama 'Abbas Mahmūd al-'Aqqād (w. 1964 M).<sup>158</sup> Kemudian al-'Aqqād ini menjadi mentornya dalam perkembangan intelektualnya selanjutnya.<sup>159</sup> Dari al-'Aqqād ia dapat mendalami sastra sehingga nanti menjadi sastrawan terkemuka. Berkat al-'Aqqād pula ia berkenalan dengan partai *Wafd*.<sup>160</sup> Dengan partai ini Quṭb menjadi aktifis yang giat menulis sajak, esai sastra dan politik. Tulisannya mulai masuk koran *al-Balāḡ* milik partai tersebut. Ketika

<sup>157</sup> *Ensiklopedi Islam*, Jilid 4 (Jakarta: Ihtiar Baru van Hoeve, 2005), 91. Lihat juga, Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufassir al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Insani Madani, 2008), 183.

<sup>158</sup> Aqqad seorang tokoh nasionalis liberal dan seorang jurnalis yang kritis, sastrawan di Mesir. Lihat. *Ensiklopedi Islam*, jilid I, (Jakarta: PT Ihtiar Baru van Hoeve, 1997), 2.

<sup>159</sup> Nadia Duvall, *Islamist Occidentalism Sayyid Quṭb and the Western Other* (Germany: Gerlach Press, 2019), 28.

<sup>160</sup> Partai Wafd salah satu partai di Mesir yang berideologi sekuler dan berseberangan dengan Ikhwanul Muslimin bahkan pernah pengalaman bentrok antar keduanya. Tokoh Partai Wafd, Amin Usman, menjadi salah satu korban pembunuhan pada saat Mesir mengalami keributan. Dan Quṭb bergabung dengan partai Wafd sampai tahun 1942 kemudian keluar karena partai tersebut berkhianat mendukung Inggris. Pada akhirnya Quṭb bergabung dengan Ikhwanul Muslimin sampai mengantarkannya sebagai syahid. Quṭb mengalami lompatan ideologi yang paradok. Lihat. *Ensiklopedi Islam*, Jilid 2 ((Jakarta: PT Ihtiar Baru van Hoeve, 1997), 196. Lihat juga, Sayyed Khatab, *The Power of Sovereignty: The political and ideological philosophy of Sayyid Quṭb* (London: Routledge, t.th.), 144.

belajar di *Dār al-'Ulūm*, Quṭb mulai bersentuhan dengan pemikir Barat, kalangan nasionalis liberal. Suatu pemikiran yang berpengaruh di Mesir pada tahun 1920-an. Di kampus ini tulisannya masuk di majalah *al-Aḥram*, majalah bergengsi di Mesir pada saat itu.<sup>161</sup> Quṭb juga menjadi pengajar di perguruan tinggi almamaternya.

Ketika bekerja di Kementerian Pendidikan, Quṭb menunjukkan kualitas dirinya dalam kerja dinas dan produktifitasnya dalam dunia tulis menulis. Ia menulis di beberapa jurnal terkemuka pada masa itu dan juga menerbitkan dua jurnal yang lebih maju dari pada jurnal sebelumnya, jurnal *al-'Alam al-'Arabi (the Arab World)* dan jurnal *al-Fikr al-Jadīd (New Thought)*, sekaligus ia menjadi menjadi editor-in-chief di dua jurnal tersebut.<sup>162</sup> Pemikirannya sangat tajam dan mendalam sehingga tulisannya diminati oleh generasi muda.

Setelah kembali dari Amerika Quṭb mundur dari pekerjaan dinas di Kementerian Pendidikan. Kemudian bergabung dengan Ikhwanul Muslimin. Dalam bidang tulis menulis Quṭb termasuk penulis produktif yang diterbitkan di banyak majalah seperti *al-Risālah*, *al-Thaqāfah*. Dalam tulisannya seringkali menyerang kelompok yang berseberangan seperti *Apollo* dalam majalah *al-Uṣbu*. Dalam bidang al-Qur'an ia menulis kitab dengan ekspresi kalimatnya yang sastra. Salah satu ilustrasi artistiknya mengenai al-Qur'an terdapat pada bukunya *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān* (ungkapan seni dalam al-Qur'an) yang

<sup>161</sup> Muhammad Sayyid al-Wakil, *Pergerakan Islam Terbesar Abad ke-14 H: Studi Analisis terhadap Gerakan Ikhwan al-Muslimin*, terj. Fachruddin (Bandung: Syamil Press, 2001), 220.

<sup>162</sup> Al-Mehri, *Milestone Ma'alim*, 7.

berisi tentang keindahan seni dalam al-Qur'an pada tahun 1939.<sup>163</sup> Selanjutnya menulis kitab mengenai landscape kehidupan pada hari kiamat, *Mashāhid al-Qiyāmah fī al-Qur'ān* (pemandangan kiamat dalam al-Qur'an), tahun 1945. Dalam bidang pemikiran Islam, tahun 1948 Quṭb menulis kitab *al-'Adālah al-Ijtimā'iyah fī al-Islām* (keadilan sosial dalam Islam) sebagai penegasannya dan keyakinannya terhadap pencapaian keadilan dalam penerapan syari'at Islam.<sup>164</sup>

Tulisan selanjutnya dari Quṭb mengarah pada seruan perbaikan moral atas dasar Islam. Isinya mulai mengkritik dengan berani kaum perusak moral menurutnya. Disebabkan oleh perilaku ini, beberapa pihak merasa tersinggung, termasuk Raja Faruq saat itu, sehingga Quṭb ditugaskan ke Amerika dengan alasan tugas belajar dari pemerintah. Harapan pemerintah sepulangnya dari Amerika, Quṭb menjadi pemikir berideologi Barat. Setelah kembali ke Mesir, Quṭb memasuki fase kehidupan berbeda dari sebelumnya.

Pada tahun 1951 Quṭb mulai menulis kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Kitab ini ditulis dalam episode kehidupan heroik, semenjak ia belum masuk penjara sampai dalam penjara. Ada tiga fase penulisa kitab ini. Pertama, tahun 1951 sampai 1954. Selama fase pertama Quṭb bisa menyelesaikan 16 juz. Kedua, tahun 1954-1964. Dalam fase ini, Quṭb mengerjakan kitabnya di dalam penjara dan dapat melanjutkan juz 17 sampai juz 27. Ketiga, tahun 1964-1965. Dalam fase terakhir ini Quṭb dapat menyelesaikan dengan sempurna kitabnya sampai juz 30. Dalam

<sup>163</sup> Lihat. Sayyid Quṭb, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān* Kairo: Dār al-Shurūq, 2004). Lihat juga. Sayyid Qutb, *Keindahan al-Qur'an yang Menakjubkan: Buku Bantu Memahami Tafsir fī zhilalil Qur'an*, terj. Bahrun Abu Bakar (Jakarta: Rabbani Press, 2004).

<sup>164</sup> Lihat. Sayyid Quṭb, *al-'Adālah al-Ijtimā'iyah fī al-Islām*, (Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1967)

fase ini Quṭb juga menghasilkan karya lain yaitu kitab *Hādha al-Dīn* dan *Ma'ālim fī al-Ṭarīq*.<sup>165</sup>

### 3. Pengalaman Kejiwaan Sayyid Quṭb

Setelah Quṭb ditinggal wafat ibunya tahun 1940, hidupnya pernah mengalami masa kesendirian jiwa karena ditinggal orang yang dicintainya. Dengan peristiwa ini, ia menjadi terkenang akan kecintaan ibunya terhadap al-Qur'an. Keadaan ini menumbuhkan pikirannya untuk memperdalam dan menghayati al-Qur'an. Momen ini merubah dirinya yang telah sekuler menjadi orang yang perhatian terhadap Islam. Tulisan-tulisan yang pernah dihasilkan sebelumnya disangkal sendiri olehnya. Dua kitab ditulisnya sebagai persembahan kepada kedua orang tuanya, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān* untuk sang ibu tercinta dan *Mashāhid al-Qiyāmah fī al-Qur'ān* untuk sang ayah tercintanya.<sup>166</sup>

Quṭb pada masa kecil hidup di lingkungan religius dengan didikan yang baik dari keluarga, sehingga semenjak kecil telah hafal al-Qur'an dan ditanami jiwanya dengan ruh agama Islam. Ketika ia mengenal pendidikan tinggi, mulai mengenal wacana luar yang sekuler karena dipengaruhi oleh tokoh-tokoh idolanya. Salah satunya, ia mengenal 'Abbas al-Aqqād (w. 1964 M), seorang tokoh yang condong ke-barat-an. Tokoh ini yang menjadikan Quṭb kagum dengan pemikiran barat.<sup>167</sup> Pada fase berikutnya menjadi berbalik total menjadi benci terhadap barat karena ketika dia belajar di Amerika ia menemukan pemandangan diluar dugaannya yang sebelumnya dianggap modern. Ternyata yang ditemukan

<sup>165</sup> Shalah Abdul Fattah al-Khalidi, *Pengantar Memahami Tafsir Fi Dzīl al-Qur'an Sayyid Qutb* (Solo: Intermedia, 2001), 26.

<sup>166</sup> Purwanto, *Keadilan Dan Negara*, 17.

<sup>167</sup> Hidayat, *Sayyid Qutb*, 17.

di barat adalah kehidupan hedonis dan materialis yang ia sebut sebagai materialisme *jāhiliyah*.<sup>168</sup>

Setelah Quṭb kembali ke Mesir ia masih memiliki hubungan baik dengan pemerintah mesir. Selanjutnya ia sendiri memiliki kedekatan dengan Gamal Abdel Nasser (w. 1970 M) dalam perjuangan revolusi. Ia menjadi aktifis revolusi yang diperhitungkan sampai revolusi benar-benar berhasil menggulingkan raja Faruq (w. 1965 M). Atas jasanya tersebut, ia pernah ditawari jabatan Menteri namun tidak menerimanya. Hanya saja kedekatannya dengan Nasser berakhir dengan tragis. Ia bermusuhan dengan Nasser dan akhirnya ditangkap atas tuduhan upaya pembunuhan terhadap Nasser dan dijebloskan ke penjara selama 15 tahun.<sup>169</sup>

Secara naluri kemanusiaan, pengalaman semacam ini memberikan bekas tersendiri pada diri seseorang yang mengalami perlakuan pengkhianatan seorang sahabat seperjuangan. Pengalaman-pengalaman semacam ini dalam diri seseorang akan menjadi pelatuk dan membentuk kognisinya dalam pemikiran berikutnya sehingga seorang Quṭb pun akan mengalami hal yang serupa. Tidak menutup kemungkinan pemahaman Quṭb terhadap al-Qur'an di dorong oleh kognisinya yang sudah terbentuk oleh pengalamannya.

#### **4. Masa Perjuangan Sayyid Quṭb**

Pada tahun 1953, Quṭb bergabung dengan Ikhwanul Muslimin. Baginya Ikhwanul Muslimin menarik karena memiliki tujuan mewujudkan kesatuan masyarakat Islam.<sup>170</sup> Keberadaan dirinya di organisasi ini sangat memberi arti

<sup>168</sup> Duvall, *Islamist Occidentalism Sayyid Quṭb*, 109.

<sup>169</sup> Charles Tripp, *Sayyid Quṭb: The Political Vision*, Ali Rahnema (ed), Pioneers of Islamic Revival, (New Jersey: Zed Books Ltd, 1994), 165.

<sup>170</sup> Hasan al-Banna, *Risalah Pergerakan Ikhwanul Muslimin* (Solo: Era Intermedia, 2005), 43.

dalam perjuangan organisasi. Ia berjuang lewat pena emasnya dengan tulisan-tulisan dalam artikel maupun kitab yang memberikan ruh pergerakan sekaligus kritik tajam terhadap pemerintah. Karya kitabnya yang paling menonjol dalam fase perjuangan ini di antaranya *Ma'rakat al-Islām wa al-Ra'sumāliyyah, al-Salām al-'Alami wa al-Islām dan Fī Zilāl al-Qur'ān, Hādha al-Dīn, dan Ma'alim fī al-Tarīq.*<sup>171</sup>

Bersama Ikhwanul Muslimin, Quṭb menjalani kehidupan sangat berat. Ia bersama bersama saudara-saudaranya, teman-temannya harus menjalani kehidupan dalam jeruji besi yang pengap tahun 1954. Dalam penjara Quṭb mengalami penyiksaan lahir bathin yang cukup berat. Namun kepahitannya tidak mengendorkan semangat juangnya. Ia tidak rela jarinya yang setiap shalat digunakan sebagai saksi syahadahnya, digunakan untuk menulis kata pengakuan terhadap penguasa dzalim.<sup>172</sup> Pada tahun 1964 Quṭb sejenak bisa bernafas menikmati alam bebas setelah dibebaskan. Namun tidak lama kemudian ia dijebloskan ke penjara lagi sampai akhirnya harus rela menghadapi vonis hukuman mati pada tanggal 21 Agustus 1966.<sup>173</sup>

## 5. Karya-Karya Sayyid Quṭb

Selain artikel, Quṭb memiliki 22 karya kitab dalam beberapa kategori sebagai berikut:

<sup>171</sup> Al-Khalidi, *Pengantar Memahami Tafsir*, 27.

<sup>172</sup> Herry Mohammad, dkk, *Tokoh-Tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20* (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), 300.

<sup>173</sup> Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālidi, *Madkhal ilā Zilāl al-Qur'ān* (Al-Ardan: Maktabah al-Aqsā, 1980), 28.

- a. Kategori kritik sastra, di antaranya:

*Muhimmat al-Shā'ir fī al-Ḥayāh, Mashāhid al-Qiyāmah fī al-Qur'ān, al-Naqd al-Adabī Ushūluhū wa Manāhijuhū, Naqd Kitāb al-Mustaqbal al-Thaqāfah fī al-Miṣri.*

- b. Kategori Novel, di antaranya:

*Ṭifl fī al-Qaryah, al-'Aṭyāf al-'Arba'ah, Ashwaq, al-Madīnah al-Mashhūrah.*

- c. Kategori pendidikan dan pengajaran, di antaranya:

*Al-Jadīd fī al-Lughah, al-Jadīd fī al-Maḥfūzāt, Rauḍat al-Ṭifl.*

- d. Kategori agama, di antaranya:

*Al-'Adālah al-'Ijtīmā'iyah fī al-Islām, Ma'rakat al-Islām wa Ra'sumāliyyah, al-Salām al-'Alamī wa al-Islām, Naḥwa Mujtamā' Islāmī, Fī Zilāl al-Qur'ān, Tafsīr 'Āyat al-Ribā, Tafsir Surat al-Shurā, al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān, Khaṣa'is al-Taṣawwur al-Islāmī wa Muqawimātihī, al-Islām wa Mushkilāt al-Ḥaḍārah, Hādha al-Dīn, al-Mustaqbal li Hādha al-Dīn dan Ma'ālim fī al-Ṭarīq.<sup>174</sup>*

## **B. Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān***

### **1. Latar Belakang Penulisan Kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān***

Quṭb menulis kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān* ketika mengalami perubahan jiwanya setelah lama melanglang buana meneguk telaga pengalaman ilmu dan kehidupan, bertemu dengan pemandangan kegersangan moral, materialisme dan kejahiliah. Ia seakan kembali ke titik nol dari proses pengalamannya yang telah masuk dunia lain. Pada tahun 1951, Quṭb mengkontribusikan tulisannya di

<sup>174</sup> Sayyid Quṭb, *Ma'ālim fī al-Ṭarīq* (Beirut: Dār al-Shurūq, 1973), 187.

jurnal “*Da‘wa*” yang didirikan oleh Ṣālih al-Ashmawī dan jurnal “*al-Muslimūn*” yang didirikan oleh Sa‘īd Ramaḍān. Pada bulan Januari tahun 1952, Quṭb mulai penulisan tafsirnya dalam kolom bulanan yang diberi judul *Fī Zilāl al-Qur’ān* (Dalam Naungan al-Qur’an). Tahun itu menjadi tahun permulaan ditulisnya kitab *Fī Zilāl al-Qur’ān* dan menjadi awal dunia barunya (*new world*).<sup>175</sup> Artikel pertama yang ia tulis di jurnal “*al-Muslimūn*” berisi argumen tentang surat *al-Fātiḥah* dan sebagian ayat dari surat *al-Baqarah*.<sup>176</sup>

Quṭb menghabiskan waktu 14 tahun dalam penulisan kitab tafsirnya ini. Pertama kali terbit, kitab ini diterbitkan oleh penerbit *Dār Iḥya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah* di Kairo Mesir sekitar tahun 1960, dengan kondisi kitab belum sempurna. Kemudian diterbitkan oleh penerbit *Dār Iḥya’ al-Turāth* Lebanon dalam kondisi kitab sudah sempurna penulisannya. Pada penerbitannya berikutnya, diterbitkan oleh *Dār al-Shurūq* Kairo Mesir dan dicetak berulang-ulang mulai tahun 1970 sampai 1980.<sup>177</sup>

Setelah itu segera terbentang dalam pikirannya untuk mengurai keagungan al-Qur’an dengan dilandasi keyakinan penuh mewujudkan kemulyaan Islam. Quṭb bermaksud menulis *Fī Zilāl al-Qur’ān* dalam rangka menjadikan al-Qur’an bukan hanya kajian akademik semata yang tidak memiliki peran aplikatif, sehingga kitab *Fī Zilāl al-Qur’ān* banyak mengandung motivasi gerakan.<sup>178</sup>

<sup>175</sup> John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origin of Radical Islamism* (London: Hurst and Company, 2018), 141.

<sup>176</sup> Ibid, 173.

<sup>177</sup> Ṣalāḥ al-Khālidi, *Ta’rīf al-Dārisīn bi Manāḥij al-Mufasssiriṅ*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2002), 602

<sup>178</sup> Hidayat, *Sayyid Qutb*, 28.

Dengan memahami hal ini, dapat ditemukan aras *mainstream* pemikiran seseorang. Kajian *Fī Zilāl al-Qur'ān* menjadi terkenal karena pada saat itu dipublikasikan secara intens di Mesir dan di Arab Saudi melalui media siaran radio. Sementara psikologi masa di Mesir pada saat itu sedang haus membaca pemikiran seorang yang berkonfrontasi dengan pemerintah Mesir.<sup>179</sup>

## 2. Bentuk, Metode dan Corak Penafsiran Kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān*

Dari segi bentuk Kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān* termasuk kategori tafsir *bi al-Ra'yi* karena selain bersandar kepada hadis dan pendapat beberapa ulama yang muktabar, Quṭb mengurainya dengan argumennya sendiri lebih detail dengan menggunakan pendekatan iman tanpa memperpanjang rasionalisasi. Beberapa keistimewaan kitab ini di antaranya, *pertama* kitab ini disusun dengan sebisa mungkin dihindarkan dari pembahasan-pembahasan yang menurut Quṭb hanya mengaburkan pesan-pesan Al-Qur'an, seperti penafsiran kebahasaan yang bertele-tele. *Kedua*, bahwa kitab ini sangat tercorak dengan ilmu sastra yang memang dikuasai dengan baik oleh penulisnya.

*Ketiga*, upaya keras Quṭb untuk menghindarkan karyanya ini dari muatan kisah *isrā'iliyyah*. *Keempat* ialah kebanggaannya atas kemurnian al-Qur'an hingga ia tidak mau membawa-bawa penafsiran sains di dalamnya, layaknya yang banyak dilakukan oleh para mufassir pada zaman modern.<sup>180</sup> *Kelima* ialah pembahasannya yang lugas dan bombastis, sebagai refleksi dari sebuah harapan cita-cita besar demi kemajuan umat. Hal ini dimungkinkan sebagai akibat dari

<sup>179</sup> Purwanto, *Keadilan Dan Negara*, 21.

<sup>180</sup> Abu Bakar Adanan Siregar, "Analisis Kritis Terhadap Tafsir *Fi Zilal Al-Qur'an* Karya Sayyid Quṭb", *ITTIHAD*, Vol. I, No. 2 (Juli – Desember 2017), 258.

penyiksaan fisik yang dialami Quṭb di dalam penjara. *Keenam* adalah kemurnian ide dan pemikiran penulis serta keterbatasan referensi selain menjadi kekurangan bagi Quṭb juga telah mendorongnya melakukan renungan-renungan yang dalam terhadap al-Qur'an. *Ketujuh* adalah bahwa karyanya ini diakui telah menggagas sebuah pemikiran dan corak baru dalam penafsiran al- Qur'an.

Dari segi metode, kitab ini termasuk kategori tafsir *tahfīfī* atau analitis secara tartib mushab karena Quṭb menjelaskan secara terinci dalam kitabnya.<sup>181</sup> Sistem penjelasannya dengan cara memberikan prolog dalam setiap surat dengan menjelaskan temanya, solusi problematikanya, dan tujuan dari surat. Kemudian menjelaskan per-ayat sembari menampilkan argumentasinya yang reaktif dan spontan.<sup>182</sup> Secara umum, tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* memiliki corak sosial-kemasyarakatan (*adābī ijtīmā'ī*).<sup>183</sup> Jika mau dibagi, corak tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* sebelum Quṭb masuk penjara bernuansa *adābī ijtīmā'ī* (sastra kemasyarakatan). Setelah Quṭb masuk penjara, coraknya berubah menjadi *tarbawī* (pendidikan), *da'awī* (dakwah) dan *harakī* (gerakan).<sup>184</sup>

Di dalam penjara ini ia mulai mengenal gagasan al-Mawḍū'ī (w. 1979 M) yang berkaitan dengan gerakan Islam.<sup>185</sup> Jadi dari sisi corak, penafsiran Quṭb bernuansa multi corak. Cara menyusun tafsirnya, Quṭb memulai setiap surat dalam al-Qur'an dengan menyajikan pengantar umum yang menjelaskan tema

<sup>181</sup> 'Abd al-Ḥay al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī* (t.t.: t.p. 1976), 18. Lihat juga. Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia* (Solo: PT. Tiga Serangkai Pustaka Pribadi, 2003), 90.

<sup>182</sup> Faizah Ali Syibro dan Jauhar Azizy, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern* (Ciputat: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011), 140.

<sup>183</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermenutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS, 2013), 31.

<sup>184</sup> Al-Khālīdī, *Ta'rīf al-Dārisīn*, 396.

<sup>185</sup> Al-Mehri, *Milestone*, 10.

umum dari setiap ayat kemudian menghubungkan esensi-esensinya dan menjelaskan tujuannya. Selanjutnya, Quṭb memasuki interpretasi ayat-ayat al-Qur'an dengan mengetengahkan riwayat hadis dan pendapat ulama sambil menulis kalimat-kalimat yang mengandung motivasi yang membangkitkan perjuangan.

Penerbitan kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān*, dalam versi Mesir (*Dār al-Shurūq*), terbit dalam enam jilid sementara dalam edisi Indonesia terbitan Rabbani Press terbit dalam tiga belas jilid. Terhadap kitabnya ini, dengan rendah hati Quṭb memang tidak menyebutnya sebagai kitab tafsir, dan komentar ulama memang berbeda terhadap kitab tersebut. Sebagian ulama menilainya sebagai tafsir bahkan dianggap sebagai tafsir pembaruan dan sebagian menganggapnya sebagai refleksi semata dari seorang Quṭb terhadap al-Qur'an.<sup>186</sup> Meskipun demikian, kata “تَفْسِيرٌ” (kami menafsirkan) dapat ditemukan di beberapa halaman ketika memberikan argumen terhadap suatu ayat, seperti dalam penjelasan surat *al-'An'ām*, *Hūd* dan lain-lain.

Quṭb dikenal sebagai sastrawan dengan ekspresi sastrawinya dalam kalimat-kalimatnya pada kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Ungkapan sastra bagi sastrawan dalam tulisan-tulisannya mengandung makna sarat kepentingan dari seorang penulis. Sastra adalah ekspresi pribadi seseorang dari pengalaman, pemikiran, perasaan, gagasan, semangat, keyakinan dengan pesona bahasa. Sastra menurut perspektif klasik dipandang sebagai ilmu pengetahuan yang bersifat *pseudo*

---

<sup>186</sup> Siregar, “Analisis Kritis Terhadap Tafsir *Fi Zilal Al-Qur'an*”, 259.

ilmiah, dalam arti sastra sebagai kajian bernilai semi ilmiah.<sup>187</sup> Sastra merupakan salah satu pendekatan dalam menafsirkan al-Qur'an yakni cara pandang untuk menghampiri ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan pisau analisa sastra. Untuk memahami karya yang menggunakan pendekatan sastra, ada empat (4) pendekatan yang perlu dipahami, antara lain:

a. Pendekatan ekspresif

Model pendekatan ini dapat dicermati dari bagaimana proses dan hasil karyanya, maka pendekatan ini dapat diketahui dari diri pengarang, perasaan, pikiran, dan hasil karyanya. Hal ini dapat digunakan untuk menggali ciri-ciri ideologi karena pendekatan ini pengarangnya sebagai produsen dan memposisikan karyanya sebagai curahan perasaan, ucapan dan proyeksi pikirannya ke depan. Oleh karena itu, analisis yang dapat dilakukan terhadap pendekatan ini adalah menelusuri pandangan hidup (*worldview*) pengarangnya, perwatakannya dan pengalamannya, sehingga dari sisi konseptual dan metodologis dapat diketahui bahwa pendekatan ekspresif memposisikan karya sastra sebagai wujud ekspresi dan produk imajinasi yang secara simultan bekerja bersama perasaan, persepsi, pikiran, dan produk pandangan hidup (*weltanschauung*) dari pengarang.

b. Pendekatan mimesis

Model pendekatan ini didasarkan kepada dunia pengalaman yakni bahwa karya sastra itu sendiri tidak dapat mewakili fakta dunia sesungguhnya melainkan tiruan saja. Pendekatan ini memposisikan karya sastra sebagai produk upaya

---

<sup>187</sup> Anas Ahmadi, *Metode Penelitian Sastra: Perspektif Monodisipliner dan Interdisipliner* (Gresik: Graniti, 2019), 1.

peniruan kenyataan yang sesungguhnya, produk *'imānī* yang tidak bisa dihadirkan secara ideal dan produk imajinasi utama dengan kesadaran yang tinggi atas kenyataan.

c. Pendekatan pragmatic

Pendekatan ini berhubungan dengan peran pembaca terhadap sebuah karya sastra. Hal ini berkaitan penting dengan kompetensi dan pengalaman pembaca. *Background* pembaca suatu sastra memberikan pengaruh dan efek tersendiri bagi si pembaca, maka praktek ini akan terjadi pula bagi pembaca kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān* dalam merespon isinya. Jika dibaca oleh para pembaca yang memiliki *background* radikal dalam memahami al-Qur'an, maka efeknya akan membentuk manusia-manusia jihadis bahkan disebut teroris yang memperburuk citra Quṭb yang oleh sebagian tokoh disebut sebagai guru para teroris.<sup>188</sup>

d. Pendekatan objektif

Memahami model pendekatan dapat diketahui dari unsur-unsur antar hubungan dan totalitas atau menganalisis unsur intrinsik teks. Analisis ini dilakukan dengan memisahkan dahulu dari unsur eksternal seperti aspek historis, sosiologis, politis dan sosio kultural. Dalam hal ini, sebuah karya sastra berdiri sebagai karya otonom yang hanya berisi unsur-unsur pembentuk karya sastra yang terjalin secara makna.<sup>189</sup>

Quṭb hidup dalam situasi yang sedang melawan penguasa negara, konteks ini tidak bisa dipungkiri. Oleh karena itu, pendekatan tafsirnya berangkat dari konteks yang sedang dihadapi. Sebuah pemerintahan yang baginya dianggap lalim

<sup>188</sup> Hidayat, *Sayyid Qutb: Biografi*, 24.

<sup>189</sup> Ulya, *Berbagai Pendekatan dalam Studi Al-Qur'an* (Yogyakarta: Idea Press, 2017), 167-170.

(*tugyān*), maka tentu naluri kritiknya akan hidup disertai kecintaannya terhadap al-Qur'an, sehingga al-Qur'an yang merupakan kitab suci menjadi bekal besar untuk menyandarkan legitimasi argumennya dengan melakukan kritik sosial terhadap problem kehidupan yang sedang berlangsung terutama terhadap pemerintah.

Dengan demikian, esensi tafsirnya tidak hanya serapan makna kalimat-kalimat dalam al-Qur'an melainkan ia menjadikan tafsirnya sebagai wahana untuk membangun sikap kritis dan perlawanan terhadap sebuah arogansi rezim yang telah memperlakukan masyarakat dengan semena-mena. Pendekatan tafsir yang berkaitan dengan momentum semacam ini memiliki daya gerak yang signifikan karena telah menempatkan al-Qur'an sebagai motivator *al-amr bi al-ma'rūf* (*social engineering*) dan *al-nahy 'an al-munkar* (*social control*). Meskipun pendekatan semacam ini kadangkala dituduh melakukan politisasi agama atau al-Qur'an. Anggapan semacam ini memang tidak selamanya benar, karena jika demikian maka sama halnya al-Qur'an layaknya dokumen mati.<sup>190</sup>

Dengan pendekatan ini Qutb dalam tafsirnya menawarkan konsep ideal yang seyogyanya dipegang teguh oleh umat Islam untuk mencapai taraf hidup yang bahagia mulai dari konsep kenegaraan serta instrument-instrumen Islam yang harus dijalankan dalam sebuah masyarakat dan negara. Dalam memahami

---

<sup>190</sup> Kritik yang dilakukan Qutb terhadap pemerintahnya sejenis dengan yang dilakukan Syu'bah Asa dalam tafsirnya. Dua penafsir ini memainkan peran yang sama, hanya beda popularitas yang dimiliki. Syu'bah Asa tidak sepopuler Qutb karena tidak menjadi martir (*Shahīd*) bagi umat Islam. Kemungkinan selanjutnya, Syu'bah Asa tidak begitu gemilang kenangan hidupnya karena orang yang satu ini pernah menjadi pemeran D.N Aidit dalam film G30S. PKI. Lihat. Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya al-Qur'an, Tafsir Ayat-Ayat Sosial-Politik* (Jakarta: Gramedia, 2000). Lihat juga. Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an Dan Kritik Sosial: Syu'bah Asa dalam Dinamika Tafsir al-Qur'an di Indonesia", *Maghza*, Vol. 1, No. 2 (Juli-Desember, 2016), 79.

realitas, Qutb menjadikan al-Qur'an sebagai paradigma (*weltanschauung*) yang sangat normativ. Realitas kehidupan di depan mata Qutb yang dibangun oleh cara berpikirnya (*mode of thought*), pada gilirannya akan membentuk cara mengetahuinya terhadap realita (*mode of knowing*).<sup>191</sup> Dengan paradigma ini Qutb mendesain Islam dalam ukuran ultra sistem.

### C. *Dawlah Islāmiyyah* dalam Kitab *Fī Zilāl Al-Qur'ān*

#### 1. Penafsiran Sayyid Qutb tentang *Dawlah Islāmiyyah*

Konsepsi *dawlah islāmiyyah* Qutb adalah sebagai produk pemahamannya dari ayat-ayat al-Qur'an dan menjadi gagasan yang hendak diterapkan di dunia. Berikut ini pola-pola penafsirannya berkaitan dengan *dawlah islāmiyyah* dan turunan-turunannya, diantaranya:

##### a. Pola Penafsiran *Dawlah Islāmiyyah*

Secara etimologi, kata *al-dawlah* memiliki dua bacaan yakni *al-dūlah* dengan menggunakan *ḍommah* di atas huruf *dāl* dan *al-dawlah* dengan menggunakan *fathah* di atas huruf *dāl*. Kata *al-dūlah* memiliki orientasi makna keduniawian seperti harta dan jabatan. Sementara kata *al-dawlah* memiliki orientasi makna kemenangan suatu kelompok dari kelompok yang lain. Secara istilah, kata *al-dawlah* dalam bidang politik berarti sekelompok besar dari individu-individu yang tinggal terus-menerus dalam iklim tertentu, menikmati

<sup>191</sup> Paradigma dipopulerkan oleh Thomas S. Kuhn yang dimaknai sebagai pandangan hidup (*worldview* atau *weltanschauung*). Paradigma dimiliki oleh setiap orang atau peneliti yang terkonstruksi menjadi kerangka pikir, asumsi, teori terhadap suatu permasalahan. Lihat. Thomas S. Kuhn, *The structure of Scientific Revolutions* (London: The University of Chicago Press, 2012), 43.

kehidupan di bawah naungan hukum dan memiliki kemerdekaan politik.<sup>192</sup> Kata *al-dawlah* ini, dalam pembahasan konsep Qurṭb menjadi *dawlah islamiyyah* atau negara Islam (*islamic state*).

Berdirinya *dawlah islāmiyyah* ialah puncak cita-cita dari Qurṭb dalam bidang politik atau kenegaraan.<sup>193</sup> Penafsiran Qurṭb terhadap ayat-ayat yang berhubungan dengan kenegaraan bersifat global dan masih bersifat ideal tanpa memberikan penjelasan konsep yang sistemik dalam formula yang utuh. Tafsir tentang *dawlah islāmiyyah* tidak bisa diterapkan karena seluruh dunia tidak bisa disamakan dengan negeri Mesir saat itu. Ia hanya tafsir yang bersifat *istiqbālī* yang belum pasti terjadinya sehingga tidak bersifat *qaṭ'ī*, maka konsep *dawlah islāmiyyah* tidak bisa dipaksakan untuk diterima.

Ada hal yang menarik tentang *dawlah islāmiyyah* kaitannya dengan konsep *umat wasaṭa* dari Qurṭb, ia memaklumi posisi umat Islam yang tersebar di seluruh bumi ini dalam status dan posisinya yang telah menjadi perekat antar bangsa, berikut penjelasannya:

أُمَّةٌ وَسَطًا " فِي الْمَكَانِ فِي سُرَّةِ الْأَرْضِ، وَفِي أَوْسَطِ بَقَاعِهَا. وَمَا نَزَّلَ هَذِهِ الْأُمَّةُ الَّتِي عَمَرَ أَرْضَهَا الْإِسْلَامُ إِلَى هَذِهِ اللَّحْظَةِ هِيَ الْأُمَّةُ الَّتِي تَتَوَسَّطُ أَقْطَارَ الْأَرْضِ بَيْنَ شَرْقٍ وَغَرْبٍ، وَجَنُوبٍ وَشِمَالٍ، وَمَا نَزَّلَ بِمَوْقِعِهَا هَذَا تَشْهَدُ النَّاسَ جَمِيعًا، وَتَشْهَدُ عَلَى النَّاسِ جَمِيعًا؛ وَتُعْطِي مَا عِنْدَهَا لِأَهْلِ الْأَرْضِ قَاطِبَةً؛ وَعَنْ طَرِيقِهَا تُعْبِرُ ثَمَارَ الطَّبِيعَةِ وَثَمَارَ الرُّوحِ وَالْفِكْرِ مِنْ هُنَا إِلَى هُنَاكَ؛ وَتَتَحَكَّمُ فِي هَذِهِ الْحَرَكَةِ مَا دَرِيئَهَا وَمَعْنَوِيَّهَا عَلَى السَّوَاءِ.<sup>194</sup>

<sup>192</sup> Abū Fihri al-Salafī, *al-Dawlah al-Madaniyyah Mafāhīm wa Ahkāmuhū* (t.t.: Dār 'Ālam al-Nawādir, 2011), 22.

<sup>193</sup> Khatab, *The Power of Sovereignty*, 7.

<sup>194</sup> Qurṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-Baqarah*, 139-140.

“Umat tengah-tengah dalam posisi tempat, di pusat bumi dan di tengah dasarnya. Bangsa yang negerinya telah diliputi oleh Islam sampai saat ini tetaplah bangsa yang menjadi perantara negara-negara di bumi antara timur dan barat, selatan dan utara, dan dengan posisi ini tetaplah menjadi saksi semua orang dan bersaksi bagi semua orang. Hal itu memberikan apa yang dimilikinya kepada penduduk seluruh bumi. Melalui jalan itu, buah-buah alam dan buah-buah jiwa, pikiran bertebaran dari sini ke sana. Gerakan ini diatur oleh materi dan moral”.

Konsep *umat wasaʿa* Qutb cukup luwes jika dibandingkan dengan konsep *dawlah islāmiyyah*-nya. Uraian di atas berbeda dengan konsep kesatuan umat yang ditegaskan oleh Qutb di satu sisi yang harus berada di bawah satu pemerintahan dalam wadah *dawlah islāmiyyah*, sebagaimana berikut:

فَهِيَ الْمُلْكِيَّةُ الشَّامِلَةُ، كَمَا أَنَّهَا هِيَ الْمُلْكِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ. الْمُلْكِيَّةُ الَّتِي لَا يَرُدُّ عَلَيْهَا قَيْدٌ وَلَا شَرْطٌ وَلَا فَوْتُ وَلَا شَرِكَةٌ. وَهِيَ مَفْهُومٌ مِنْ مَفَاهِيمِ الْأُلُوْهِيَّةِ الْوَاحِدِ.<sup>195</sup>

“Itu adalah kerajaan yang universal sebagaimana kerajaan absolut, kerajaan yang tidak ditentukan oleh batasan, syarat dan asosiasi. Ia adalah konsep dari pemahaman kesatuan uluhiyyah”

Dalam penjelasan yang lain, Qutb juga menjelaskan tentang rasa keberatan Nabi Muhammad ketika hendak meninggalkan kampung halamannya karena harus pergi hijrah. Dan hal ini diperkuat dengan hadis sahih yang berhubungan dengan cinta tanah air.

أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ عُقَيْلٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَدِيٍّ بْنِ حَمْرَاءَ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ

<sup>195</sup> Ibid, 349.

وَهُوَ عَلَى رَاحِلَتِهِ وَاقِفًا بِالْحَزْوَرَةِ، يُقُولُ، "وَاللَّهِ إِنَّكَ لَحَيْرُ أَرْضِ اللَّهِ وَأَحَبُّ  
أَرْضِ اللَّهِ إِلَى اللَّهِ، وَلَوْلَا أَنِّي أُخْرِجْتُ مِنْكَ مَا خَرَجْتُ.<sup>196</sup>

“Qutaibah ibn Sa’id mengabarkan kepada kami, berkata: Menceritakan kepada kami al-Laits dari Uqail, dari al-Zuhri, dari Abi Salamah, dari Abdillah ibn Adiy ibn Hamra’a al-Zuhri, berkata: “Aku melihat Rasulullah s.a.w berdiri di Hazwarah, lalu ia bersabda “Demi Allah, sungguh engkau (Makah) adalah bumi (negeri) terbaik bagi Allah dan paling dicintai oleh Allah. Seandainya saya tidak dikeluarkan dari kamu (oleh penduduk Makah) maka saya tidak akan keluar”.

Jika penafsiran di atas menjadi satu kesatuan yang utuh, maka dapat dipahami bahwa konsep *dawlah islāmiyyah* Qūṭb berangkat dari susunan negara yang ada di dunia secara *juz’iyyah* kemudian membentuk satu negara *kulliyyah* dalam satu kepemimpinan. Jika tidak, maka terjadi beberapa kontradiksi internal dalam penafsiran Qūṭb sendiri, sehingga penafsiran tentang *dawlah islāmiyyah* dalam kitab *Fī Zilāl al-Qur’ān* tidak memiliki kekuatan akademis.

Penjelasan Qūṭb di satu sisi memberikan penjelasan definisi *dawlah islāmiyyah* meskipun tidak menggambarkan secara sistemik, tetapi di satu sisi Qūṭb memberikan penjelasan tentang peranan negara-negara yang didiami umat yang menjadi perantara berdirinya negara Islam global. Hal ini menunjukkan bahwa konsep *dawlah islāmiyyah*-nya dalam tafsirnya tidak menghilangkan negara bangsa (*national state*).

Beberapa ulama klasik maupun kontemporer berbeda pandangan dengan Qūṭb mengenai bentuk negara. Mereka tidak mempermasalahkan mengenai

<sup>196</sup> ‘Alī al- Khurasānī, *al-Sunan al-Kubrā*, 248.

bentuk sebuah negara atau sistemnya. Seperti Muḥammad ‘Abduh (w. 1905 M), Luṭfi Sayyid, Ṭāhā Ḥusayn (w. 1973 M) dan ‘Alī ‘Abd al-Rāziq (w. 1966 M) yang sama-sama berkebangsaan Mesir dengan Quṭb, mereka tidak mempersoalkan jika sebuah negara berbentuk nasional (*national state*) tanpa harus menjadi kumpulan negara-negara global dalam satu kepemimpinan. Bahkan mereka mempertanyakan keabsahan dalil dari nas yang mewajibkan negara dalam bentuk *international state*.<sup>197</sup> Dari kalangan ulama klasik juga memberikan penjelasan seperti, al-Juwaynī mengatakan bahwa mengenai sistem pemerintahan tidak akan ditemukan pedoman yang baku dan detail dalam nas hadis dan al-Qur’an.

وَلَا مَطْمَعٌ فِي وُجْدَانِ نَصٍّ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى فِي تَفَاصِلِ الْإِمَامَةِ وَالْحَبْرِ الْمُتَوَاتِرِ مُعَوِّزٌ  
أَيْضًا.<sup>198</sup>

“Bagaimanapun tidak akan ditemukan teks penjelasan rinci kepemimpinan dari al-Qur’an dan hadis mutawatir”.

Ulama kontemporer seperti Wahbah Zuḥayfī juga berpendapat mengenai bentuk negara dalam statemennya:

لَا يُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ نِظَامُ الْحُكْمِ الْإِسْلَامِيِّ قَائِمًا عَلَى أَسَاسِ الْخِلَافَةِ أَوْ عَلَى  
غَيْرِ أَسَاسِ الْخِلَافَةِ كَالْأَنْظِمَةِ الْجُمْهُورِيَّةِ شَرِيطَةً الْإِلْتِزَامِ بِرِعَايَةِ شُؤُونِ الدِّينِ  
وَالدُّنْيَا لِأَنَّ الْمُهْمَّ هُوَ التَّفَقُّدُ بِنِظَامِ الشُّورَى.<sup>199</sup>

“Tidak disyaratkan pemerintahan islami harus berdiri di atas pondasi khilafah atau selain khilafah seperti republik sebagai syarat

<sup>197</sup> Munawir Sjadali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1993), 131.

<sup>198</sup> Al-Juwaynī, *Giyāth al-’Umam*, 61.

<sup>199</sup> Wahbah Zuḥayfī, *Qaḍāyā al-Fiqh wa al-Fikr al-Mu’āṣir* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2006), 533.

mengayomi urusan agama dan dunia, karena yang terpenting adalah berpedoman kepada tata aturan musyawarah”.

Muhammad ibn Shākir memberikan penjelasan tentang *dawlah islāmiyyah* sebagai berikut:

الدَّوْلَةُ تَتَكَوَّنُ جُغْرَافِيًّا مِنَ الْعَدِيدِ مِنَ الْأَقْطَارِ وَالْمُدُنِ وَالْبُلْدَانِ وَتَنْقَسِمُ إِدَارِيًّا إِلَى وَحَدَاتٍ كَثِيرَةٍ مُتَبَايِنَةٍ مِنْ حَيْثُ الْمَسَاحَةِ وَالْعَدَدِ وَالْخِدْمَاتِ الْمُؤَدَّاةِ يَسْكُنُهَا جَمْعٌ غَفِيرٌ مِنَ الرَّعِيَّةِ هُمْ الْكَثِيرُ مِنَ الْأَنْشِطَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ الَّتِي لَا يُنْفِكُونَ عَنْهَا.<sup>200</sup>

“Dawlah tersusun secara geografis dari sejumlah belahan kota dan negara. Dan dawlah terbagi secara administratif kepada beberapa unit-unit yang jelas dari sisi ruang, jumlah dan pelayanan yang tersedia di mana semua rakyat tinggal dengan kegiatan kemanusiaan tanpa terganggu”.

Muhammad ibn Shākir juga memberikan keterangan panjang tentang awal terbentuknya *dawlah islāmiyyah* pada masa Nabi Muhammad dan sahabat sebagai berikut:

ضَوَابِطُ تَفْسِيمِ الدَّوْلَةِ إِلَى مَقَاطِعَاتٍ أَوْ مُحَافَظَاتٍ أَوْ أَقَالِيمٍ أَوْ وِلَايَاتٍ: كَانَتْ الدَّوْلَةُ فِي بَدَايَةِ نَشْأَتِهَا لَا تَشْمَلُ غَيْرَ الْمَدِينَةِ الْمُنَوَّرَةِ وَمَنْ تَكُنْ هُنَاكَ يَوْمَئِذٍ حَاجَةٌ إِلَى تَفْسِيمٍ أَوْ إِنْشَاءِ إِدَارَاتٍ مُتَعَدِّدَةٍ لِصُغْرِ الْمَسَاحَةِ وَأَنْحِصَارِهَا فِي إِقْلِيمٍ وَاحِدٍ، لَكِنْ مَعَ انْتِشَارِ الْإِسْلَامِ وَدُخُولِ الْعَدِيدِ مِنَ الدُّوَلِ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا زَادَتْ مَسَاحَةُ الدَّوْلَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ زِيَادَةً كَبِيرَةً جِدًّا وَزَادَ عَدَدُ السُّكَّانِ مَعَ اخْتِلَافِ أَجْنَاسِهِمْ وَطَبَاعِهِمْ وَأَعْرَافِهِمْ، وَمِنْ هُنَاكَ كَانَتْ هُنَاكَ حَاجَةٌ مَاسَّةً إِلَى تَفْسِيمِ الدَّوْلَةِ إِلَى وَحَدَاتٍ إِدَارِيَّةٍ يُسَهِّلُ ضَبْطَهَا وَذَلِكَ لِحُسْنِ سِيَاسَةِ الدَّوْلَةِ وَتَحْقِيقِ غَايَتِهَا، وَقَدْ فَسَمَتِ الدَّوْلَةُ زَمَنَ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَلِيفَةَ

<sup>200</sup> Muhammad ibn Shākir al-Sharīf, ‘*Idārat al-Dawlah al-Islāmiyyah* (Riyād: Maktabah Mālik Fahd, 1434 H), 182.

رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَسَمَتْ الْحِجَازَ إِلَى ثَلَاثٍ وَلَايَاتٍ: مَكَّةَ وَالْمَدِينَةَ  
وَالطَّائِفِ.<sup>201</sup>

“Pembagian kendali negara menjadi kabupaten atau provinsi atau regional wilayah: Negara (Madinah) pada awal berdirinya tidak mencakup selain Madinah Munawwarah dan tidak ada kebutuhan pada waktu itu untuk membagi atau membuat banyak departemen administrasi dikarenakan kecilnya ruang dan terbatas hanya dalam satu iklim wilayah. Namun, bersamaan dengan penyebaran Islam dan masuknya banyak negara dalam agama Allah dengan berbondong-bondong, maka wilayah negara Islam meluas sangat signifikan dan jumlah penduduk meningkat dengan perbedaan golongan, jenis dan pengetahuan mereka. Oleh sebab itu, ada kebutuhan yang mendesak untuk membagi negara menjadi unit-unit administrasi yang memudahkan pembagiannya disesuaikan kebijakan negara dan untuk mencapai tujuannya. Pada zaman Abu Bakar al-Siddiq, khalifah Rasulullah s.a.w negeri Hijaz terbagi menjadi tiga wilayah yaitu Makkah, Madinah dan Ta’if”.

Dari uraian di atas terdapat dua catatan mengenai penafsiran Qutb.

Pertama, penafsiran Qutb dari sisi materinya banyak berseberangan dengan ulama klasik dan kontemporer. Kedua, jika penafsiran Qutb didasarkan kepada sejarah *dawlah Islām*, juga tidak memiliki dasar yang kuat. Pada zaman Nabi Muhammad, istilah yang mutawahir terhadap komunitas yang dibentuk Nabi adalah *Madīnat al-Nabī*, bukan *dawlah Islām*. Kemudian, beberapa ulama mengembangkan istilah *Madīnat al-Nabī* menjadi istilah *al-dawlah al-madaniyyah* dengan cakupan yang lebih luas. Istilah *al-dawlah al-madaniyyah* memiliki kriteria makna sebagai berikut:

---

<sup>201</sup> Ibid, 183.

- 1) *Al-dawlah al-madaniyyah* sebagai kebalikan dari keprimitifan sehingga bermakna negara yang berperadaban yang dipenuhi dengan pandangan kemajuan dan kemakmuran
- 2) *Al-dawlah al-madaniyyah* sebagai kebalikan dari kemiliteran, tetapi dipimpin oleh seorang yang memiliki peradaban, bukan dengan jalan revolusi kemiliteran dan menumbangkan kekuasaan dengan menggunakan kekuatan senjata
- 3) *Al-dawlah al-madaniyyah* sebagai kebalikan dari *al-dawlah al-dīniyyah*.<sup>202</sup>

Di sisi lain, al-Qur'an turun ketika dunia telah dipenuhi beberapa negara atau negeri suatu kaum. Negara adalah sebuah wilayah territorial yang memiliki batas tertentu yang dihuni oleh sekelompok kaum atau bangsa.<sup>203</sup> Istilah dalam arti negara dapat ditemukan dalam al-Qur'an dengan bentuk lafad yang bervariasi. Perbedaan lafad tersebut hanya berkisar dalam taraf kebahasaan.

Dalam al-Qur'an terdapat lafad *al-qaryah* (الْقَرْيَةُ) bentuk mufrad (tunggal/singular) dan *al-qurā* (الْقُرَى) bentuk jamaknya (majemuk/plural). Dalam al-Qur'an lafad *al-qaryah* (الْقَرْيَةُ) diulang sebanyak 37 kali dan lafad *al-qurā* (الْقُرَى) diulang sebanyak 18 kali. Dan lafad *al-dār* (الدَّارُ) bentuk mufrad (tunggal/singular), dan *al-diyār* (الْدِيَارُ) bentuk jamaknya (majemuk/plural). Lafad *al-dār* (الدَّارُ) diulang sebanyak 32 kali dan lafad *al-diyār* (الْدِيَارُ) diulang sebanyak 17 kali. Serta lafad *al-balad* (الْبَلَدُ) dalam bentuk mufrad (tunggal/singular), *al-bilād* (الْبِلَادُ) bentuk jamaknya (majemuk/plural) dan *baldah* (الْبَلْدَةُ) dalam bentuk

<sup>202</sup> Al-Salafī, *al-Dawlah al-Madaniyyah*, 24-26.

<sup>203</sup> Al-Rāghib al-Aṣḥānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 57.

*mu'annath* (perempuan/*female*). Dalam al-Qur'an, lafad ini dengan segala bentuk perubahannya diulang sebanyak 19 kali. Dengan demikian, dalam al-Qur'an istilah yang merujuk kepada arti negara terulang sebanyak 123 kali.<sup>204</sup>

Tiga istilah pokok di atas dengan pecahannya dengan masing-masing memiliki arti yang serumpun. Kata *al-qaryah* memiliki suatu wilayah tempat berkumpulnya suatu kaum atau manusia. Kata *al-dār* memiliki arti tempat tinggal yang jika batasnya lebih luas akan menjadi *balдах*.<sup>205</sup>

### 1) *Al-Qaryah* (الْقَرْيَةُ) dan *al-Qurā* (الْقُرَى), terulang 55 kali dalam al-Qur'an.

Beberapa ayat-ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan lafad *al-qaryah* dan *al-qurā* tidak ada yang menjelaskan tentang bentuk kenegaraan. Rata-rata ayat-ayat yang menyebut lafad tersebut berkaitan perilaku masyarakat yang ada di dalamnya. Dalam tulisan ini hanya beberapa ayat yang disebutkan dalam kaitannya penjelasan ini, di antaranya:

#### a) *Al-qaryah* (الْقَرْيَةُ)

##### 1) Surat *al-Baqarah* ayat 58

وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاَدْخُلُوا الْبَابَ  
سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً تَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ﴿البقرة: ٥٨﴾

“Dan (ingatlah), ketika kami berfirman: “Masuklah kamu ke negeri ini (Baitul Maqdis), dan makanlah dari hasil buminya, yang banyak lagi enak di mana yang kamu sukai, dan masukilah pintu gerbangnya sambil bersujud dan katakanlah: “Bebaskanlah kami dari dosa”, niscaya Kami ampuni kesalahan-kesalahanmu. Dan kelak Kami akan menambah (pemberian Kami) kepada orang-orang yang berbuat baik”.

<sup>204</sup> Lembaga Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama, *Tafsir Al-Qur'an Tematik; Al-Qur'an dan Kenegaraan* (Jakarta: LPMA, 2001), 47-48.

<sup>205</sup> Ahmad ibn Fāris al-Rāzī, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Vol. 5 (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 78.

Quṭb memberikan penjelasan ayat di atas, tidak berbeda dengan beberapa mufassir lain, bahwa yang dimaksud *qaryah* dalam ayat tersebut adalah *bayt al-maqdis*, sebagaimana penjelasannya:

وَتَذَكَّرُ بَعْضُ الرِّوَايَاتِ أَنَّ الْقَرْيَةَ الْمَقْصُودَةَ هُنَا هِيَ بَيْتُ الْمَقْدِسِ.<sup>206</sup>

“Dan sebagian riwayat menyebutkan bahwa *al-qaryah* yang dimaksud di sini adalah *Bayt al-Maqdis*”.

## 2) Surat *Yūnus* ayat 98

فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ  
عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ ﴿يُونُسَ: ٩٨﴾

“Dan mengapa tidak ada (penduduk) suatu kota yang beriman, lalu imannya itu bermanfaat kepadanya selain kaum Yunus? Tatkala mereka (kaum Yunus itu) beriman, Kami hilangkan dari mereka azab yang menghinakan dalam kehidupan dunia dan Kami beri kesenangan kepada mereka sampai kepada waktu yang tertentu”.

Berikut penjelasan Quṭb tentang ayat di atas:

وَالْقَرْيَةُ الْقَوْمُ وَالتَّسْمِيَةُ هَكَذَا إِيْدَانٌ بِأَنَّ الرِّسَالَاتِ كَانَتْ فِي قَرْيِ الْحَضَرِوْمِ  
تَكُنُّ فِي مَحَالَاتِ الْبَدْوِ.<sup>207</sup>

“Dan *qaryah* adalah kaum, dan penamaan demikian menunjukkan bahwa utusan-utusan (para nabi) berada di desa perkotaan bukan di wilayah pelosok”.

## 3) Surat *al-Nahl* ayat 112

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّنْ كُلِّ مَكَانٍ  
فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِيَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ  
﴿النحل: ١١٢﴾

<sup>206</sup> Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān, Sūrat al-Baqarah* (t.t.: Minbar al-Tauhīd wa al-Jihād, t.th.), 63.

<sup>207</sup> Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān, Sūrat Yūnus* (t.t.: Minbar al-Tauhīd wa al-Jihād, t.th.), 106.

“Dan Allah telah membuat suatu perumpamaan (dengan) sebuah negeri yang dahulunya aman lagi tenteram, rezekinya datang kepadanya melimpah ruah dari segenap tempat, tetapi penduduk (nya) mengingkari nikmat-nikmat Allah, karena itu Allah merasakan kepada mereka pakaian kelaparan dan ketakutan, disebabkan apa yang selalu mereka perbuat”.

Dalam ayat ini Qurṭb memberikan uraian singkat:

مَثَلُ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ.<sup>208</sup>

“Perumpamaan desa yang aman dan tenteram, rezekinya datang dari segala tempat kemudian ia kufur dengan nikmat-nikmat Allah”.

#### 4) Surat Yasin ayat 13

وَاصْرَبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ ﴿يس: ١٣﴾

“Dan buatlah bagi mereka suatu perumpamaan, yaitu penduduk suatu negeri ketika utusan-utusan datang kepada mereka”.

Qurṭb memberikan penjelasan ayat di atas sebagai berikut:

وَلَمْ يَذْكُرِ الْقُرْآنُ مَنْ هُمْ أَصْحَابُ الْقَرْيَةِ وَلَا مَا هِيَ الْقَرْيَةُ، وَقَدْ اخْتَلَفَتْ فِيهَا الرِّوَايَاتُ، وَلَا طَائِلَ وَرَاءَ الْجُرِيِّ مَعَ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ.<sup>209</sup>

“Al-Qur’an tidak menyebutkan siapa ashab al-qaryah tersebut dan juga qaryah apa itu. Beberapa riwayat berbeda tentang hal ini. Tidak perlu memperpanjang riwayat-riwayat ini”.

#### 5) Surat *Yūsuf* 82

وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴿يوسف: ٨٢﴾

<sup>208</sup> Ibid, 59.

<sup>209</sup> Ibid, 10.

“Dan tanyalah (penduduk) negeri yang kami berada di situ, dan kafilah yang kami datang bersamanya, dan sesungguhnya kami adalah orang-orang yang benar”.

Quṭb memberikan penjelasan bahwa yang dimaksud *qaryah* dalam tersebut adalah ibu kota Mesir

الْقَرْيَةُ هِيَ عَاصِمَةُ مِصْرَ.<sup>210</sup>

“Desa itu adalah ibu kota Mesir”.

#### 6) Surat *al-’A’rāf* ayat 101

تِلْكَ الْقَرْيُ نَقِصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ ﴿الْأَعْرَافِ﴾  
﴿١٠١﴾

“Negeri-negeri (yang telah Kami binasakan) itu, Kami ceritakan sebagian dari berita-beritanya kepadamu. Dan sungguh telah datang kepada mereka rasul-rasul mereka dengan membawa bukti-bukti yang nyata, maka mereka (juga) tidak beriman kepada apa yang dahulunya mereka telah mendustakannya. Demikianlah Allah mengunci mati hati orang-orang kafir”.

Penjelasan Quṭb surat *al-’A’rāf* ayat 101 bahwa yang dimaksud dalam lafad tersebut adalah kota besar atau seputar pusat kota.

وَالْقَرْيَةُ هِيَ الْمَدِينَةُ الْكَبِيرَةُ أَوْ الْحَاضِرَةُ الْمَرْكَزِيَّةُ.<sup>211</sup>

“Dan *al-qaryah* itu adalah kota besar atau sekitar pusat kota”.

Tentang *al-qaryah* dan *al-qurā* tidak ada penjelasan sistem tentang negara dari Quṭb. Di bawah ini penjelasan Quṭb yang paling lengkap tentang lafad *al-qurā* yang sedikit berhubungan dengan wilayah dan umat.

<sup>210</sup> Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān, Sūrat Yūsuf* (t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād, t.th.), 100.

<sup>211</sup> Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān, Sūrat al-’A’rāf* (t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād, t.th.), 123.

فَأَمَّا حِكْمَةُ إِنْزَالِ هَذَا الْكِتَابِ، فَلِكُنِّي يُنذِرَ بِهِ الرَّسُولُ عَلَى أَهْلِ مَكَّةَ، أُمَّ الْقُرَى وَمَا حَوْلَهَا. "وَلْتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا" وَسُمِّيَتْ مَكَّةَ أُمَّ الْقُرَى لِأَنَّهَا تَضُمُّ بَيْتَ اللَّهِ الَّذِي هُوَ أَوَّلُ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ فِيهِ وَخَدَهُ بِلَا شَرِيكَ لَهُ وَجَعَلَهُ مَثَابَةً أَمِنًا لِلنَّاسِ وَإِلَاحِيَاءَ جَمِيعًا وَمِنْهُ خَرَجَتْ الدَّعْوَةُ الْعَامَّةُ لِأَهْلِ الْأَرْضِ وَلَمْ تَكُنْ دَعْوَةً عَامَّةً مِنْ قَبْلِ وَإِلَيْهِ يَخْجُ الْمُؤْمِنُونَ بِهَذِهِ الدَّعْوَةِ لِيَعُودُوا إِلَى الْبَيْتِ الَّذِي خَرَجَتْ مِنْهُ الدَّعْوَةُ.<sup>212</sup>

“Adapun hikmah penurunan kitab ini adalah supaya Rasulullah memperingati penduduk Mekah, *Umm al-Qurā* dan sekitarnya. Mekah dinamakan *Umm al-Qurā* karena memiliki *Bayt Allāh* sebagai rumah ibadah pertama yang dibangun agar manusia menyembah Allah satu-satunya tanpa mempersekutukan-Nya dan menjadi tempat yang aman bagi kehidupan umat semuanya. Dan dari sana keluar seruan universal bagi penduduk bumi, sebuah seruan yang tidak pernah ada sebelumnya. Kepada *Bayt Allāh* itu orang-orang mukmin melakukan haji dengan berkat seruan tersebut agar kembali kepada *Bayt Allāh* yang darinya keluar seruan universal”.

Beberapa ulama tafsir memberikan penafsiran terhadap lafad *al-qaryah* (الْقَرْيَةُ) tersebut. Sebagian mengatakan bahwa makna *al-qaryah* (الْقَرْيَةُ) adalah penduduk desa. Dalam makna ini berarti *al-qaryah* (الْقَرْيَةُ) berkaitan dengan batas wilayah suatu tempat. Sementara yang lain mengatakan bahwa makna *al-qaryah* (الْقَرْيَةُ) adalah penduduk atau kaum itu sendiri. Dalam makna ini lafad *al-qaryah* (الْقَرْيَةُ) bermakna komunitas suatu kaum yang tidak bermaksud membicarakan batas wilayah suatu tempat.<sup>213</sup>

<sup>212</sup> Ibid, 202.

<sup>213</sup> Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Mas'ūd al-Syāfi'ī al-Baghāwī, *Ma'ālim al-Tanzīl fī al-Tafsīr al-Qur'ān*, jilid 3 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi, 1420 H), 202.

7) *Al-Qurā* (الْقُرَى)

*Al-qurā* (الْقُرَى) atau قُرَى tanpa al atau *Qarayāt* (قَرِيَّاتٌ) merupakan bentuk jamak dari *al-Qaryah* (الْقَرْيَةُ) yang memiliki arti sebagai tempat berkumpulnya populasi penduduk di suatu wilayah atau berarti tempat kumpulan bangunan-bangunan yang saling menyatu dan menjadi tempat pemukiman penduduk.<sup>214</sup> Makna ini berlaku semisal dengan arti *al-Qaryah* (الْقَرْيَةُ) sebagaimana dalam al-Qur'an:

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ  
وَلَكِنَّ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿الأعراف: ٩٦﴾

“Jikalau sekiranya penduduk negeri-negeri beriman dan bertaqwa, pastilah Kami akan melimpahkan kepada mereka berkah dari langit dan bumi, tetapi mereka mendustakan (ayat-ayat Kami) itu, maka Kami siksa mereka disebabkan perbuatannya”.<sup>215</sup>

Ayat di atas dijelaskan oleh Qutb dalam kitabnya, “jika penduduk negeri-negeri tersebut beriman dan bertaqwa, tidak mendustakan dan menjauh dari Allah, maka Dia akan membukakan beragam barakah dari langit dan bumi untuk mereka. Berkah tersebut tidak hanya berupa rezeki dan bentuk makanan yang dikenal manusia. Sebetulnya keimanan dan ketaqwaan akan benar-benar menghadirkan berkah dari langit dan bumi sesuai janji Allah. Namun hal itu juga limpahan rezeki tersebut disertai kesengsaraan dan kehancuran (jika mendustakannya).<sup>216</sup>

<sup>214</sup> Aḥmad Mukhtār ‘Abd al-Ḥāmid ‘Umar, *Mu‘jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mu‘āṣirah*, Jilid 3 (Beirut: ‘Alam al-Kutub, 1429), 1808.

<sup>215</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an Departemen Agama, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 237.

<sup>216</sup> Sayyid Qutb, *fi Dhilali al-Qur’an*, terj. M. Misbah dan Ainur Rafiq Shaleh Tahmid, jilid 5 277.

2) *Al-Dār* (الدَّارُ) dan *al-Diyār* (الْدِيَارُ), terulang 49 kali dalam al-Qur'an.

*Al-Dār* dan *al-Diyār* memiliki arti tempat kediaman seperti surat *al-Ra'd* ayat 25:

وَالَّذِينَ يَنْفُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ اللَّعَنَةُ وَهُمْ سُوءُ الدَّارِ ﴿الرعد: ٢٥﴾

“Orang-orang yang merusak janji Allah setelah diikrarkan dengan teguh dan memutuskan apa-apa yang Allah perintahkan supaya dihubungkan dan mengadakan kerusakan di bumi, orang-orang itulah yang memperoleh kutukan dan bagi mereka tempat kediaman yang buruk (Jahannam)”.<sup>217</sup>

Atau memiliki arti negeri atau negara seperti surat

وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخَذَهَا بِقُوَّةٍ وَأَمَرَ قَوْمَكَ بِأَخْذِهَا بِحَسْنِهَا سَأَرَيْنَاكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ ﴿الأعراف: ١٤٥﴾

“Dan telah Kami tuliskan untuk Musa pada luh-luh (Taurat) segala sesuatu sebagai pelajaran dan penjelasan bagi segala sesuatu; maka (Kami berfirman): “Berpeganglah kepadanya dengan teguh dan suruhlah kaummu berpegang kepada (perintah-perintahnya) dengan sebaik-baiknya, nanti Aku akan memperlihatkan kepadamu negeri orang-orang fasiq”.<sup>218</sup>

Dalam tafsir al-Zamakhsharī (w. 1143 M) negeri yang dimaksud ayat di atas berada di daerah Mesir sebagai negeri yang rusak karena kefasikan penduduknya.<sup>219</sup> Ayat-ayat al-Qur'an yang menyebut lafad *al-diyār* dalam bentuk jamak, juga tidak membahas tentang bentuk negara melainkan rata-rata mengkisahkan tentang pengusiran suatu kaum dari negerinya. Dalam literatur fiqh siyasah, istilah negara dikenal dengan istilah *al-dār* dengan kategori *dār al-ḥarb*

<sup>217</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 373.

<sup>218</sup> Ibid, 244.

<sup>219</sup> Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī. *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyun al-Aqāwil fī Wujūh al-Ta'wīl* (Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalabī wa Aulādihī, 1972), 387.

(negara dalam status diperangi atau menyatakan perang kepada kaum muslimin) atau *dār al-salām* (negara yang damai) dan *dār al-amn* (negara yang aman).<sup>220</sup>

Penjelasan Quṭb tentang *al-dār* yang berhubungan dengan suatu tempat di antaranya:

"وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ... " أَي دَارَ الْهَجْرَةِ، يَثْرِبَ مَدِينَةَ الرَّسُولِ ﷺ وَقَدْ تَبَوَّأَهَا الْأَنْصَارُ قَبْلَ الْمُهَاجِرِينَ، كَمَا تَبَوَّأُوا فِيهَا الْإِيمَانَ، وَكَأَنَّهُ مُتَرَلُّ هُمْ وَدَارٌ. وَهُوَ تَعْيِيرٌ ذُو ظِلَالٍ. وَهُوَ أَقْرَبُ مَا يُصَوِّرُ مَوْقِفَ الْأَنْصَارِ مِنَ الْإِيمَانِ. لَقَدْ كَانَ دَارُهُمْ وَنُزُومُهُمْ وَوَطَنُهُمُ الَّذِي تَعِيشُ فِيهِ قُلُوبُهُمْ، وَتَسْكُنُ إِلَيْهِ أَرْوَاحُهُمْ، وَيَتَوَبُّونَ إِلَيْهِ وَيَطْمَئِنُّونَ لَهُ، كَمَا يَتَوَبُّ الْمَرْءُ وَيَطْمَئِنُّ إِلَى الدَّارِ.<sup>221</sup>

“Dan orang-orang yang telah menempati kota Madinah dan telah beriman (Anshar) sebelum kedatangan mereka (Muhajrin)...yakni kota hijrah, Yatsrib, kota Rasulullah s.a.w, mereka kaum Anshar menempatnya sebelum kaum Muhajirin, sebagaimana mereka menempatnya dengan iman, seakan-akan menjadi rumah dan kota bagi mereka. Hal itu adalah ekspresi sebuah naungan dan gambaran tentang posisi kaum Ansar dalam iman. Sungguh telah menjadi rumah mereka, asrama mereka dan tanah air mereka di mana hati dan jiwa mereka tinggal di dalamnya, mereka mendapat pahala dan ketenangan sebagaimana seseorang merasa mendapat pahala dan ketenangan dalam tempat tinggalnya”.

Adapun penjelasan Quṭb mengenai kata *al-dār* berkaitan dengan hubungan antara orang Islam dan non-Islam dalam hubungan kemasyarakatan sebagai warga negara sebagai berikut:

قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ: " مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا " وَطَبِيعِيٌّ أَنَّ الْمَقْصُودَ هُنَا لَيْسَ الْوَلَايَةَ فِي الدِّينِ. فَالْمُسْلِمُ وَلِيُّ الْمُسْلِمِ فِي الدِّينِ عَلَى كُلِّ حَالٍ. إِنَّمَا الْمَقْصُودُ هُوَ الْوَلَايَةُ التَّنَاصُرِ وَالتَّعَاوُنِ. فَهِيَ الَّتِي لَا تَقُومُ بَيْنَ

<sup>220</sup> Al-Ragīb al-Aṣḥānī, *Muʿjam Mufradāt*, 176.

<sup>221</sup> Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qurʾān, Sūrat al-Ḥaṣhr* (t.t.: Minbar al-Tauhīd wa al-Jihād, t.th.), 14.

الْمُسْلِمِينَ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ الَّذِينَ لَمْ يُهَاجِرُوا إِلَيْهِمْ وَهَذَا اللَّوْنُ مِنَ  
الْوَلَايَةِ هُوَ الَّذِي تَمْنَعُ هَذِهِ الْآيَاتُ أَنْ يُقَوْمَ بَيْنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَبَيْنَ الَّذِينَ  
وَالنَّصَارَى بِحَالٍ، بَعْدَ مَا كَانَ قَائِمًا بَيْنَهُمْ أَوَّلَ الْعَهْدِ فِي الْمَدِينَةِ.<sup>222</sup>

“Allah Yang Maha Suci berfirman: “Tidak ada bagimu perwalian sampai mereka hijrah...”. Pada dasarnya yang dimaksud di sini adalah bukanlah perwalian dalam agama. Muslim adalah pelindung muslim lainnya dalam agama atas hal apapun. Melainkan yang dimaksud di sini adalah perwalian dalam tolong menolong dan kerjasama. Ini adalah salah satu hal yang tidak ada antara muslimin di daerah Islam yang belum berhijrah. Inilah jenis perwalian yang menjadikan ayat-ayat ini terhalang untuk dibangun antara orang yang beriman dengan orang Yahudi dan Nasara apapun keadannya, setelah keberadaan mereka di awal era Madinah”.

إِنَّ سَمَاحَةَ الْإِسْلَامِ مَعَ أَهْلِ الْكِتَابِ شَيْءٌ، وَإِتِّخَاذُهُمْ أَوْلِيَاءَ شَيْءٍ آخَرَ،  
وَلَكِنَّهُمَا يَخْتَلِطَانِ عَلَى بَعْضِ الْمُسْلِمِينَ، الَّذِينَ لَمْ تَتَّضِحْ فِي نَفْسِهِمُ الرُّؤْيَةَ  
الْكَامِلَةَ لِحَقِيقَةِ هَذَا الدِّينِ وَوُظَيْفَتِهِ، بِوَصْفِهِ حَرَكَةً مِنْهَجِيَّةً وَاقِعِيَّةً، تَتَّجِهُ إِلَى  
إِنْشَاءِ وَقَعٍ فِي الْأَرْضِ، وَفَقَّ التَّصَوُّرِ الْإِسْلَامِيِّ الَّذِي يَخْتَلِفُ فِي طَبِيعَتِهِ عَنِ  
سَائِرِ التَّصَوُّرَاتِ الَّتِي تَعْرِفُهَا الْبَشَرِيَّةُ.<sup>223</sup>

“Sungguh toleransi Islam terhadap ahli kitab adalah suatu hal, dan mereka mengambil ahli kitab sebagai wali adalah hal lain, tetapi keduanya bercampur atas sebagian muslimin yang visi totalnya belum jernih dalam jiwanya tentang hakikat dan fungsi agama ini, sebagai gerakan yang realistik dan sistematis di muka bumi menurut persepsi Islam yang dipahami berbeda oleh persepsi sebagian manusia.

### 3) *Al-Balad, al-Bilād* dan *Baldah*, terulang 19 kali dalam *al-Qur’an*.

لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُّوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ  
وَاشْكُرُوا لَهُ بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبُّ غَفُورٌ ﴿سبأ: ١٥﴾

<sup>222</sup> Qutb, *Fī Zilāl al-Qur’ān, Sūrat al-Mā’idah*, 120.

<sup>223</sup> Ibid, 120.

“Sesungguhnya bagi kaum Saba’ ada tanda (kekuasaan Tuhan) di tempat kediaman mereka yaitu dua buah kebun di sebelah kanan dan di sebelah kiri. (kepada mereka dikatakan): “Makanlah olehmu dari rezeki yang (dianugerahkan) Tuhanmu dan bersyukurlah kamu kepada-Nya. (Negerimu) adalah negeri yang baik dan (Tuhanmu) adalah Tuhan Yang Maha Pengampun”.<sup>224</sup>

Ayat al-Qur’an di atas merupakan ilustrasi paling maksimal dibanding – ayat-ayat lain dalam menarasikan kesempurnaan wujud sebuah negara dalam cerita-cerita keberadaan negeri zaman dahulu. Kendatipun demikian, ayat tersebut tidak memberikan ulasan tegas mengenai kriteria negara dan pemerintahan (sistem negara) dari *baldat tayyibah wa rabb gafur* tersebut. Di dalamnya hanya menggambarkan kehidupan yang berkaitan dengan kesejahteraan kehidupan di dalamnya berupa nikmat tanaman sebagai anugerah Tuhan. Namun keberadaan ayat di atas yang di dalamnya menceritakan pemimpinnya, yang dalam sejarah populer dengan ratu Balqis, terdapat penjelasan yang menceritakan kebijakan ratu Balqis dalam menjalankan titah pemerintahannya meskipun berbeda ayat, di antaranya:

a) Surat *al-Naml*, 27:32

قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى  
تَشْهَدُونَ ﴿النمل: ٣٢﴾

“Berkata dia (Balqis): “Hai para pembesar berilah aku pertimbangan dalam urusanku (ini) aku tidak pernah memutuskan sesuatu persoalan sebelum kamu berada dalam majelis (ku)”<sup>225</sup>

Ayat di atas menceritakan sifat demokratis dari ratu Balqis dalam mengambil keputusan dengan lebih dahulu bermusyawarah (serap pendapat). Hal

<sup>224</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an Departemen Agama, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 685.

<sup>225</sup> Ibid, 597.

ini menjadi catatan, bahwa point musyawarah ternyata dicantumkan dalam al-Qur'an ketika mengilustrasikan negara yang baik (*baldat tayyibah wa rabb gafūr*), sebuah istilah ideal tentang negeri dalam al-Qur'an yang tidak pernah diperselisihkan (*mujma' 'alaih*). Istilah *baldat tayyibah wa rabb gafūr* merupakan istilah yang sangat ideal yang begitu indah bagi umat Islam dan diterima oleh aliran apapun dalam mazhab Islam. Begitu juga dengan musyawarah, dalam al-Qur'an merupakan bagian urusan yang disepakati. Dengan demikian, sistim musyawarah masuk dalam kategori negara ideal. Sementara mengenai bentuk negara, apakah berbentuk kebangsaan (*nation state*) ataupun supranasional tidak dicantumkan.

b) Surat *al-Naml*, 27:34

قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً  
وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿النمل: ٣٤﴾

“Dia berkata: “Sesungguhnya raja-raja apabila memasuki suatu negeri, niscaya mereka membinasakannya, dan menjadikan penduduknya yang mulia jadi hina dan demikian pulalah yang akan mereka perbuat”<sup>226</sup>

Ayat di atas menceritakan tentang tanggapan ratu Balqis dari para pembesarnya yang dijelaskan oleh ayat sebelumnya, ayat 33, bahwa kerajaannya memiliki kekuatan bilapun harus mengirim pasukan terhadap kerajaan Nabi Sulaiman, tetapi ratu Balqis memilih tidak melakukan itu. Hal ini merupakan gambaran sikap dari seorang Ratu atau pemimpin yang menghindari pertumpahan darah dan lebih memilih jalan rekonsiliasi. Dengan demikian pengambilan jalan

<sup>226</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 597.

damai masuk dalam kriteria negara *baldat tayyibah wa rabb gafūr* yang diidealkan al-Qur'an.

Tiga term dalam al-Qur'an yang menunjuk kepada pengertian negara di atas memiliki persamaan dan perbedaan. Persamaannya terletak pada artinya yang berkaitan dengan suatu wilayah dengan penduduknya tetapi tidak menceritakan bentuk wilayahnya. Adapun perbedaannya terletak pada isi peristiwa yang berkaitan dengan penduduknya sehingga diselamatkan atau dihancurkan. Term *al-qaryah* dan *al-qurā* untuk menceritakan peristiwa positif dan negatif seperti surat *Saba'* aya 18 dan surat *al-'A'rāf* ayat 4. Term *al-dār* sebagian digunakan oleh al-Qur'an untuk mengungkapkan wilayah kedamaian dan eskatologis seperti surat *al-'An'am* ayat 127, *Yūnus* ayat 25 dan *al-'A'rāf* ayat 129. Di ayat-ayat yang lain kata *al-dār* dan *al-diyār* hampir sama dengan *al-qaryah* untuk peristiwa yang tragis pengusiran penduduknya atau kehancuran juga seperti surat *al-'A'rāf* ayat 78 dan 91. Sementara term *al-balad* juga menunjukkan ilustrasi yang mengenai makna positif dan negatif sehingga ada kata *بلدًا آمنًا* seperti surat *al-Baqarah* ayat 126 dan kata *بلدة مينا* dalam surat *al-Zukhrūf* ayat 11.

Penjelasan Qurṭb tentang negeri Saba' berkaitan dengan geografis saja dan tidak ada penjelasan tentang sistim negaranya sebagaimana berikut ini:

وَسَبَّأُ اسْمٌ لِقَوْمٍ كَانُوا يَسْكُنُونَ جَنُوبِي أَيْمَنِ وَكَانُوا فِي أَرْضٍ مَّخْصَبَةٍ مَّا نَزَلَ مِنْهَا بَقِيَّةٌ إِلَى الْيَوْمِ وَقَدْ اِرْتَفَعُوا فِي سَلِيمِ الْحَضَارَةِ حَتَّى تَحْكُمُوا فِي مِيَاهِ الْأَمْطَارِ الْعَزِيزَةِ الَّتِي تَأْتِيهِمْ مِنَ الْبَحْرِ فِي الْجَنُوبِ وَالشَّرْقِ، فَأَقَامُوا حِرَانًا طَبِيعِيًّا يَتَأَلَّفُ جَانِبَاهُ مِنْ جَبَلَيْنِ وَجَعَلُوا عَلَى فَمِّ الْوَادِي بَيْنَهُمَا سَدًّا بِهِ عِيُونَ تَفْتَحُ وَتَعْلِقُ، وَحَزَنُوا الْمَاءَ بِكَمِيَّاتٍ عَظِيمَةٍ وَرَاءَ السَّدِّ وَتَحْكُمُوا فِيهَا وَفَقَّ حَاجَتِهِمْ فَكَانَ

لَهُمْ مِنْ هَذَا مَوْرِدٌ مَائِيٌّ عَظِيمٌ وَقَدْ عُرِفَ بِاسْمِ "سَدِّ مَأْرِبٍ". وَهَذِهِ الْجِنَانُ عَنِ  
 الْيَمِينِ وَالشِّمَالِ زُمُرٌ لِذَلِكَ الْحَصْبِ وَالْوَفْرَةِ وَالرَّحَاءِ وَالْمَتَاعِ الْجَمِيلِ مِنْ ثَمَّ  
 كَانَتْ آيَةٌ تُذَكِّرُ بِالْمُنْعِمِ الْوَهَّابِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَسْتَمْتِعُوا بِرِزْقِ اللَّهِ شَاكِرِينَ.  
 "بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبُّ غَفُورٌ" سَمَاحَةٌ فِي الْأَرْضِ بِالنِّعْمَةِ وَالرَّحَاءِ وَسَمَاحَةٌ فِي السَّمَاءِ  
 بِالْعَفْوِ وَالْغُفْرَانِ.<sup>227</sup>

"*Saba*" adalah nama bagi orang-orang yang tinggal di selatan Yaman dan mereka berada di tanah yang subur hingga hari ini. Mereka mencapai peradaban tinggi hingga bisa mengontrol kadar air hujan yang lebat yang tumpah dari laut selatan dan timur. Mereka membangun waduk alami dua sisi dari dua gunung dan membuat muara lembah di antara bendungan dengan sumber air terbuka dan tertutup, dapat menyimpan air dalam volume besar di belakang bendungan dan dapat mengontrolnya sesuai dengan kebutuhan. Bangunan itu menjadi pemasok air yang besar yang terkenal dengan nama "*Sadd Ma'arib*". Surga ini, dari kanan dan kiri menjadi symbol kesuburan, anugerah, kemakmuran dan pusaka yang indah. Dari sana ada pertanda kenikmatan yang dianugerahkan dan mereka diperintah untuk menyukuri rizki Allah. Sebuah kota yang baik penuh ampunan Tuhan, sebagai kenikmatan dan anugerah di bumi, sekaligus kasih sayang dan ampunan dari langit".

#### b. Pola Penafsiran *Ḥākimiyyah*

Penafsiran negara yang digagas Quṭb harus berdasarkan kedaulatan Tuhan (*ḥākimiyyah*) bukan rakyat atau demokrasi. Hal ini mirip dengan teori teokrasi walaupun tidak sama dengan teokrasi di Eropa.<sup>228</sup> Konsep *ḥākimiyyah* merupakan konsep ciri khas Quṭb yang berbeda dengan ulama lain. Dalam tataran konsep, *ḥākimiyyah* telah menuai kontroversi dengan ulama yang sealiran, karena menurut Quṭb konsep ini menjadi bagian tersendiri dalam tauhid (*tauḥīd mulkiyyah*). Ulama salaf tidak menafikan keberadaan tauhid *ḥākimiyyah*, tetapi menurut

<sup>227</sup> Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān, Sūrat Saba'* (t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād, t.th.), 21.

<sup>228</sup> Quṭb, *Ma'ālim*, 60.

mereka sudah termasuk dalam bagian *ulūhiyyah* dan tidak perlu dipisahkan menjadi paket tersendiri.<sup>229</sup>

Dengan demikian, maka adalah perbuatan manusia dalam penghambaan terhadap Tuhannya. Penafsiran seperti ini – memisahkan *qadiyyah* hukum tertentu – jika diikuti maka akan muncul konsep tauhid baru berikutnya terkait dengan pentingnya sebuah ketentuan hukum untuk menegakkan ajaran Islam. Misalnya menjadikan masing-masing rukun Islam menjadi tauhid tersendiri.

Istilah yang berbunyi *ḥākimiyyah* sendiri tidak ditemukan dalam al-Qur'an. Pembahasan *ḥākimiyyah* sendiri masuk dalam pembahasan tauhid, sehingga penafsiran Quṭb terhadap term ini menjadi penafsiran yang inti dalam ajaran Islam yang berakibat pada penafsiran yang bervonis hitam putih. Dalam hal ini tidak ada kompromi pengembangan tafsir terhadap konsep *ḥākimiyyah*, karena menjadikan konsepnya sebagai harga mati yang tidak bisa ditolak. Bagi Quṭb hukum hanya satu yaitu hukum Allah dan hukum Allah itu adalah Islam.

إِنَّ السِّيَاقَ الْقُرْآنِيَّ يَسْتَنِدُ فِي تَقْرِيرِ أَنَّ الْحُكْمَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ هُوَ "الْإِسْلَامُ" وَأَنَّ مَا شَرَعَهُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ حَلَالٍ أَوْ حَرَامٍ هُوَ "الذِّينُ" إِلَى أَنَّ اللَّهَ هُوَ "الْإِلَهِ الْوَاحِدُ" لَا شَرِيكَ لَهُ فِي أُلُوْهِيَّتِهِ؛ وَإِلَى أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْخَالِقُ الْوَاحِدُ لَا شَرِيكَ لَهُ فِي خَلْقِهِ وَإِلَى أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَالِكُ الْوَاحِدُ لَا شَرِيكَ لَهُ فِي مُلْكِهِ.<sup>230</sup>

“Konteks Al-Qur'an didasarkan pada ketetapan bahwa hukum yang diturunkan Tuhan adalah “Islam”. Apa yang Tuhan telah tetapkan untuk manusia, apakah diperbolehkan atau dilarang, adalah "agama" sampai Tuhan adalah Dia Yang Maha Esa dan tidak memiliki sekutu dalam ke-Ilahian-Nya. Dan bahwa Tuhan adalah Satu Pencipta dan tidak memiliki sekutu dalam ciptaan-Nya. Dan sampai Tuhan menjadi satu-satunya pemilik, dia tidak memiliki sekutu dalam kepemilikannya”.

<sup>229</sup> Ahmadi, *Transformasi Ideologis Dan Ambiguitasfragmentatif*, 106.

<sup>230</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-Mā'idah*, 3.

Beberapa ulama menghubungkan mekanisme demokrasi merupakan ejawantah dari surat ‘*āli*’ *Imrān* 159 dan surat *al-Shūrā* ayat 38.

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿آل عمران: ١٥٩﴾

“Maka disebabkan rahmat dari Allah lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkallah kepada-Nya.”<sup>231</sup>

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿الشورى: ٣٨﴾

“Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka”<sup>232</sup>

Kebiasaan bermusyawarah merupakan perilaku Nabi Muhammad s.a.w ketika hendak mengambil sebuah keputusan bersama para sahabatnya karena musyawarah perintah Allah s.w.t yang memiliki fadilah khusus.<sup>233</sup> Dalam sistem negara modern, musyawarah digunakan untuk berbagai kepentingan, baik untuk menentukan kebijakan pemerintahan terhadap rakyat atau memilih pemimpin.

<sup>231</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an Departemen Agama, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 103.

<sup>232</sup> Ibid, 789.

<sup>233</sup> Muḥammad al-Māwardī, *Tafsīr al-Māwardī*, jilid 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), 433.

Sehingga menurut beberapa ulama mekanisme musyawarah yang tercermin dalam demokrasi negara Islam modern telah memanifestasikan ruh Islam.<sup>234</sup>

Menurut ulama lain, seperti *al-Baghawī* (w. 436 H/1122 M) bahwa lafad (*الْكَافِرُونَ*) dalam ayat di atas bersifat umum. Kendatipun sasaran kafir tersebut diberlakukan kepada orang Islam secara umum, kekafiran yang dimaksud bukanlah sifat kafir yang menjadikan orang Islam keluar dari agamanya. Kekafiran tersebut bisa bermakna maksiat bukan kafir aqidah, seperti dikatakan oleh Ibn Abbās;

هِيَ بِهِ كُفْرٌ وَلَيْسَ كُفْرًا بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ.<sup>235</sup>

“Dengan ini menjadi kufur dan bukan kufur kepada Allah, malaikat, kitab-kitab dan para rasul”.

Ibn Abbās (w. 687 M) juga menegaskan bahwa surat *al-Mā'idah* ayat 44 tersebut turun khusus kepada orang Yahudi dan demikian juga ulama salaf telah meriwayatkan hal yang sama. Menurut al-Qurṭubī (w. 1273 M), ayat di atas tidak sedang membicarakan orang Islam, melainkan orang di luar Islam sebagaimana runtutan ayat sebelumnya. Dan ayat tersebut memang rangkaian ayat yang cukup panjang. Lengkapnya ayat tersebut sebagai berikut:

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا  
وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا  
النَّاسَ وَاحْشَوْنَ اللَّهَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ  
هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿المائدة: ٤٤﴾

<sup>234</sup> Abū ‘Abd Allāh al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān*, jilid 1 (Riyad: Dār ‘Ālam al-Kutub, 2003), 272.

<sup>235</sup> Al-Qinūjī al-Bukhārī, *Fath al-Bayān*, 428.

“Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab Taurat di dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya (yang menerangi), yang dengan Kitab itu diputuskan perkara orang-orang yang Yahudi oleh nabi-nabi yang menyerah diri kepada Allah, oleh orang-orang alim mereka dan pendeta-pendeta mereka, disebabkan mereka diperintahkan memelihara kitab-kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya. Karena itu janganlah kamu takut kepada manusia, (tetapi) takutlah kepada-Ku. Dan janganlah kamu menukar ayat-ayat-Ku dengan harga yang sedikit. Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang kafir.”<sup>236</sup>

Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 923 M) menjelaskan dalam kitab tafsirnya, bahwa pendapat tentang takwil lafad “*kufī*” di atas, secara global ada lima versi yakni pertama, pemahaman yang mengatakan bahwa lafad “*kufī*” yang dimaksud adalah orang di luar Islam yang mencakup semua orang kafir, Bani Israil dan Ahli Kitab (Nasrani dan Yahudi). Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 923 M) menampilkan 16 hadis dalam kitabnya. Kedua, pendapat yang mengatakan bahwa lafad “*kufī*” yang dimaksud juga mencakup orang Islam. Ada 9 hadis yang ditampilkan.

Ketiga, bahwa lafad “*kufī*” yang dimaksud adalah bukan kekufuran akidah. Ada 10 yang ditampilkan. Keempat, bahwa lafad “*kufī*” yang dimaksud adalah orang kafir dan rela dengan mereka. Ada 6 hadis yang ditampilkan. Kelima, bahwa lafad “*kufī*” yang dimaksud adalah orang yang sengaja menentang hukum Allah. Ada 1 hadis yang ditampilkan.

Pada akhir penjelasannya, Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 923 M) menyatakan bahwa yang paling kuat di antara pendapat tersebut adalah pendapat yang

---

<sup>236</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an Departemen Agama, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 167.

mengatakan bahwa ayat tersebut turun kepada kaum kafir dari ahli kitab, berdasarkan ayat-ayat sebelum dan sesudahnya.<sup>237</sup>

Pendapat lebih lanjut, menurut ulama ahlussunnah, bahwa kafir yang dimaksud tidak mengakibatkan keluarnya seseorang dari agama, sebagaimana dikatakan oleh Abū al-‘Iz al-Hanafi (w. 321 H):

إِنَّ أَهْلَ السُّنَّةِ مُتَّفِقُونَ كُلُّهُمْ عَلَى أَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيرَةِ لَا يَكْفُرُ كُفْرًا يُنْقِلُ مِنَ الْمِلَّةِ بِالْكُلِّيَّةِ كَمَا قَالَتْ أَحْوَارِجُ، إِذْ لَوْ كَفَرَ كُفْرًا يُنْقِلُ عَنِ الْمِلَّةِ لَكَانَ مُرْتَدًّا يُقْتَلُ عَلَى كُلِّ حَالٍ.<sup>238</sup>

“Kaum Ahlussunnah sepakat bahwa pelaku dosa besar tidak menjadi kafir dengan kekafiran yang menggeser dari agama secara keseluruhan sebagaimana pendapat kaum khawarij. Jika ia kafir dengan kekafiran yang menggeser dari agama maka sungguh ia telah murtad yang harus dibunuh”

Dengan demikian penjelasan ayat tentang hukum dan kekafiran yang dimaksud tidak linear dengan ayat sebelumnya jika langsung dilemparkan kepada orang Islam. Terlebih lagi *asbāb al-nuzūl* ayat tersebut berkaitan dengan teguran Nabi Muhammad terhadap orang Yahudi yang telah keluar dari ketentuan kitab Taurat.

Ada pendapat yang cukup menarik dari Ibn Umar mengenai model penafsiran seperti ini, bahwa cara ini dilakukan oleh kaum khawarij, sebagaimana dikatakan:

إِنَّهُمْ أَنْطَلَقُوا إِلَى آيَاتٍ نَزَلَتْ فِي الْكُفَّارِ فَجَعَلُوهَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ<sup>239</sup>

<sup>237</sup> Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi‘ al-Bayān*, 456-468.

<sup>238</sup> ‘Abd al-Raḥmān ibn Ṣāliḥ al-Maḥmūd, *al-Ḥukm bi Ghayr Mā Anzala Allāh* (al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah: Dār Ṭayyibah, 1999), 10.

<sup>239</sup> Ibn Ḥajr al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī*, jilid 12 (Beirut: Dār al-Fikr), 228.

“Sesungguhnya kaum khawarij telah bertolak dari pada ayat-ayat yang diturunkan kepada orang-orang kafir dipergunakan untuk orang-orang Islam.”

Dari penafsirannya tentang *ḥakimiyyah* di atas, Quṭb berbeda dengan perangkat tafsir yang digunakan oleh jumbuh ulama yang menyertakan *asbāb al-nuzūl* ayat sebagaimana pendapat al-Qurṭubī (w. 1273 M) di atas. Dalam pembahasan hermeneutika, salah satu teori tafsir yang dikenal yaitu teori Amīn al-Khūfī (w. 1966 M), tentang *dirāsat mā fī an-naṣ* (pembelajaran apa yang ada dalam nas) dan *dirāsat mā hawla al-naṣ* (pembelajaran apa yang di sekitar nas).<sup>240</sup> Dari konsep ini, Quṭb melepaskan unsur yang kedua tersebut dalam penafsiran konsep *ḥakimiyyah*.

### c. Pola Penafsiran *Takfir al-Ḥukkām*

Dalam hal kekufuran, Quṭb juga memberikan penafsiran yang non kompromi dengan statemennya berikut ini:

إِنَّ الْمَسْأَلَةَ - فِي هَذَا كُفُّهُ - مَسْأَلَةُ إِيمَانٍ أَوْ كُفْرٍ؛ أَوْ إِسْلَامٍ أَوْ جَاهِلِيَّةٍ؛  
وَشَرَعٍ أَوْ هَوَى. وَإِنَّهُ لَا وَسْطَ فِي هَذَا الْأَمْرِ وَلَا هُدْنَةَ وَلَا صَلْحَ! فَالْمُؤْمِنُونَ  
هُمُ الَّذِينَ يَحْكُمُونَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ - لَا يَحْرِمُونَ مِنْهُ حَرْفًا وَلَا يُبَدِّلُونَ مِنْهُ شَيْئًا  
- وَالْكَافِرُونَ الظَّالِمُونَ الْقَاسِقُونَ هُمُ الَّذِينَ لَا يَحْكُمُونَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ.<sup>241</sup>

“Permasalahannya – dalam semua ini – adalah tentang iman atau kufur, Islam atau kejahiliyahan, syari’ah atau hawa nafsu. Dan tidak ada jalan tengah dalam masalah ini, tidak ada gencatan senjata dan tidak ada rekonsiliasi. Orang-orang beriman adalah orang-orang yang berhukum dengan apa yang diwahyukan Allah, tidak menyisipkan dan menggantinya sebagian hurufpun. Dan orang-orang kafir yang dzalim serta fasiq tidak berhukum dengan apa yang diwahyukan Allah”.

<sup>240</sup> Rahmatullah, “Menakar Hermeneutika Fusion of Horizons”, 158.

<sup>241</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat al-Mā’idah*, 91.

Penjelasan di atas, berkaitan dengan surat *al-Mā'idah* ayat 44 sampai 47 yang menerangkan pihak-pihak yang tidak menggunakan hukum Allah. Quṭb tidak membedakan antara status *kāfir*, *ẓālim* dan *fāsiq* dari penjelasan ayat yang tertulis berurutan tersebut. Quṭb memposisikan ketiga golongan tersebut dalam satu paket, sehingga statusnya sama-sama kafir dan keluar dari Islam.

وَالَّذِينَ لَا يَحْكُمُونَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ هُمْ الْكَافِرُونَ الظَّالِمُونَ الْفَاسِقُونَ. وَالَّذِينَ لَا يَقْبَلُونَ حُكْمَ اللَّهِ مِنَ الْمُحْكَمِينَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ.<sup>242</sup>

“Dan orang-orang yang tidak menggunakan hukum dengan apa yang telah diturunkan Allah, mereka adalah orang-orang kafir, dzalim dan fasiq dan orang-orang yang tidak menerima hukum Allah (para pelaksana hukum), mereka bukanlah orang-orang mukmin”.

Dan juga dalam pandangan Quṭb bahwa hukum dalam Islam tidak bisa diukur menurut pandangan kemanusiaan. Kebaikan dan manfaat hukum Islam hanya Allah yang memiliki kriterianya, sebagaimana statemennya:

فَالْحُكْمُ فِي اسْتِحْسَانِ شَرِيعَةِ اللَّهِ فِي أَمْرِ مِنَ الْأُمُورِ لَيْسَ هُوَ الْإِنْسَانُ إِمَّا الْحُكْمُ هُوَ اللَّهُ. فَإِذَا أَمَرَ اللَّهُ أَوْ نَهَى فَقَدْ انْتَهَى الْجِدْلُ وَلَزِمَ الْأَمْرُ أَوْ النَّهْيُ فَأَمَّا إِذَا تَرَكَ الْحُكْمَ لِلْعَقْلِ الْبَشَرِيِّ فَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ النَّاسَ هُمْ الْمَرْجِعُ الْأَخِيرُ فِي شَرْعِ اللَّهِ فَأَيْنَ مَكَانُ الْأُلُوهِيَّةِ إِذَنْ وَأَيْنَ مَكَانُ الْعُبُودِيَّةِ؟<sup>243</sup>

“Ukuran kebaikan hukum diukur dari syari’at Allah dalam suatu urusan, bukan diukur dari manusia. Sesungguhnya hukum itu adalah Allah. Ketika Allah memerintah atau melarang maka tidak perlu perdebatan lagi, perintah tetaplah perintah dan larangan tetaplah larangan. Adapun ketika hukum ditinggalkan karena akal manusia, maka itu artinya manusialah sebagai rujukan terakhir dari syari’at Allah. Dengan demikian, di manakah posisi *ulūhiyyah* dan dimanakah posisi ‘*ubūdiyyah*?’”.

<sup>242</sup> Ibid, 115.

<sup>243</sup> Ibid, 210.

Kata *kāfir* dengan semua generic-nya cukup dominan di dalam al-Qur'an. Kata tersebut terulang sebanyak 525 kali dalam al-Qur'an. Macam-macam kekafiran ada enam (6) jenis, antara lain:

- 1) *Kufr al-juhūd* (كُفْرُ الْجُودِ), yaitu pengakuan terhadap Tuhan di dalam hati, tetapi tidak diiringi dengan ucapan
- 2) *Kufr al-inkār* (كُفْرُ الْإِنْكَارِ), yaitu kafir terhadap Allah, para Rasul dan semua ajarannya dan akhirat
- 3) *Kufr al-ni'mah* (كُفْرُ النِّعْمَةِ), yaitu menutup-nutupi nikmat Allah dalam arti tidak mensyukurinya tetapi tidak menyebabkan keluar dari agama
- 4) *Kufr al-nifāq* (كُفْرُ النِّفَاقِ), yaitu membenaran dengan ucapan dan diingkari oleh hati
- 5) *Kufr al-shirk* (كُفْرُ الشِّرْكِ), yaitu mempersekutukan Allah dengan makhluk atau menyembah selain Allah
- 6) *Kufr al-'irtidād* (كُفْرُ الْإِرْتِدَادِ), yakni keluar dari Islam dan menjadi murtad.<sup>244</sup>

Pandangan Quṭb tentang *kufr* tidak dirinci sebagaimana hal di atas. Sementara pandangan ulama lain berbeda, seperti pendapat Ibn Taymiyyah (w. 1328 M) yang membagi posisi *kāfir*, *ẓālim* dan *fāsiq* dalam penerapan hukum selain hukum Allah dengan rincian sebagai berikut:

- 1) Jika seseorang menerapkan hukum diluar hukum Allah karena faktor pengingkaran dari hukum Allah dan menempatkan hukum selain hukum Allah sama dengan hukum Allah, maka orang tersebut *kāfir*. Orang seperti benar-benar kafir meskipun dirinya shalat, puasa dan haji

<sup>244</sup> Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 418-419.

- 2) Jika seseorang menerapkan hukum selain hukum Allah terhadap objek hukum dengan maksud mendzalimi. Misalnya ada seorang hakim yang menghukumi seseorang dengan sengaja mencelakainya, maka hal ini termasuk kategori *zālim* yang tidak mengeluarkan dari agama
- 3) Jika seseorang menerapkan hukum mengikuti hawa nafsunya, adakalanya karena faktor masalah yang diinginkan, atau karena nepotisme terhadap keluarga dan sahabat, tetapi orang tersebut masih meyakini bahwa yang benar adalah hukumnya Allah, maka kasus ini termasuk *fāsiq*.<sup>245</sup>

Menurut *manhaj al-salaf*, setiap orang yang memproklamirkan keislamannya dengan lisan dan mengucapkan dua kalimat shahadat, maka dia muslim dan telah berhak dan terikat sebagaimana muslim lainnya. Meskipun pengucapan dan persaksian keislaman tersebut dilakukan seseorang dalam keadaan terdesak, muslim tersebut tidak keluar dari Islam kecuali jelas keluar dan merusak Islam secara terang benderang. Pengkafiran semua manusia tidak dibenarkan menurut manhaj salaf.<sup>246</sup> Sebagaimana kasus yang menimpa sahabat Usāmah ibn Zayd (w. 673 M) ketika membunuh musuhnya setelah mengucapkan dua kalimat shahadat.

عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ قَالَ بَعَثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي سَرِيَّةٍ، فَصَبَّحْنَا الْحُرَقَاتِ مِنْ جُهَيْنَةَ فَأَدْرَكْتُ رَجُلًا فَقَالَ "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" فَطَعْنْتُهُ فَوَقَعَ فِي نَفْسِي مِنْ ذَلِكَ، فَذَكَرْتُهُ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَقَتَلْتَهُ؟ قَالَ قُلْتُ:

<sup>245</sup> Šāliḥ ‘Uthmān al-Laḥḥām, *Sharḥ Kitāb al-Siyāṣah al-Shar‘iyyah li Shaykh al-Islām ibn al-Taymiyyah* (Beirut: Dār ibn Hazm, 2004), 337-338.

<sup>246</sup> Al-Maḥmūd, *al-Ḥukm bi Ghayr*, 369.

يَارَسُؤْلَ اللَّهِ! إِنَّمَا قَالَهَا حَوْفًا مِنَ السَّلَاحِ. قَالَ: أَفَلَا شَقَّتَ عَن قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ, أَقَالَهَا أَمْ لَا: فَمَا زَالَ يُكْرِرُهَا.<sup>247</sup>

“Dari Usamah ibn Zaid, berkata: Rasulullah s.a.w mengutus kami dalam sebuah misi rahasia, maka kamipun menyerang beberapa dusun dari kabilah Juhaynah, kemudian akupun berhadapan dengan seseorang (tatkala dia telah kalah dan akan aku bunuh) dia mengucapkan La Ilaha Illa Allah, akupun tetap menikamnya. Namun setelah itu aku merasa tidak enak akan hal itu, maka akupun menceritakan hal itu kepada Rasulullah s.a.w. Kemudian Rasulullah berkata: “Apakah dia mengucapkan La Ilaha Illa Allah dan kamu membunuhnya?”. Usamah berkata: “Saya berkata: “Wahai Rasulullah! Sesungguhnya dia mengucapkan itu karena takut senjata”. Rasulullah berkata: “Tidakkah kamu membelah hatinya sehingga kamu mengetahui, apakah hatinya mengucapkan atau tidak”. Rasulullah mengulang perkataan itu”.

Hadis di atas memberikan pesan secara terang benderang agar tidak mengkafirkan orang apabila telah mengucapkan dua kalimat syahadat. Jika hadis ini digunakan sebagai dalil untuk menilai penafsiran Quṭb yang mengkafirkan kelompok orang Islam dan pelaksana hukum (pemerintah), maka jelas penafsiran Quṭb bertentangan dari sisi pengambilan kesimpulan. Jika pengkafiran ini diterapkan kepada pemerintah yang sah dalam suatu negara maka membangun kebencian kepada pemerintah yang akhirnya akan menimbulkan gerakan pemberontakan. Sementara pemberontakan bertolak belakang dengan pandangan mayoritas ulama (*jumhūr*). Sebagaimana keterangan Ibn Taymiyyah (w. 1328 M) berikut ini:

وَأَمَّا أَهْلُ الْعِلْمِ وَالِدِّينِ وَالْفَضْلِ فَلَا يُرْخِصُونَ لِأَحَدٍ فِيمَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ مِنْ مَعْصِيَةِ وِلَاةِ الْأُمُورِ وَعَشْيِهِمْ وَالخُرُوجِ عَلَيْهِمْ بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ كَمَا قَدْ عُرِفَ مِنْ عَادَاتِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالِدِّينِ قَدِيمًا وَحَدِيثًا.<sup>248</sup>

<sup>247</sup> Abū al-Ḥusayn ibn Ḥujjāj ibn Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* (al-‘Arabiyyah al-Su‘udiyah: Dār al-Salam, 2000), 56.

“Adapun para ahli ilmu, ahli agama dan para pemilik keutamaan, mereka tidak memperbolehkan seseorang dalam hal-hal yang dilarang Allah berupa menentang pemerintah, menipunya dan memberontaknya dalam bentuk apapun. Sebagaimana diketahui dari tradisi para ahlussunnah dan ahli agama pada masa lalu dan sekarang”.

Pada bagian ini, penafsiran Qūṭb terhitung sangat ekstrem dan keluar dari pendapat *mainstream* para ulama salaf maupun khalaf. Di satu sisi, penafsiran Qūṭb tentang *takfīr al-ḥukkām* tidak bisa digunakan secara umum kepada umat seluruh dunia karena berhubungan dengan konflik internal. Dalam hal ini tafsirnya merupakan dakwah yang bersifat *local oriented* terhadap pemerintah setempat. Hal ini bisa jadi cocok jika yang dihadapi memang betul-betul pemerintah yang sudah melewati batas. Dari sudut pandang *local-oriented*, pola penafsiran Qūṭb memenuhi konteksnya yakni tafsir yang disesuaikan dengan kebutuhan konteks, sebagaimana dilakukan oleh beberapa mufasssir klasik seperti Sufyān al-Thaurī (w. 778 M) dan lain-lain.<sup>249</sup>

Sebenarnya, praktek mengkafirkan pihak tertentu dalam beberapa kasus terjadi dalam persoalan *furu’iyyah*, seperti yang pernah terjadi di Indonesia pada tahun 1920-an, antara kelompok Majelis Ahli Sunnah dan Persis di Bandung dengan Ittihadul Islamiyyah. Makna kafir sarat dengan makna yang beragam yang cenderung ideologis dan politis.<sup>250</sup>

Penafsiran Qūṭb terhadap surat *al-Mā’idah* ayat 44 memang tidak ditemukan pembahasan secara detail kandungan hukumnya. Hal ini bisa

<sup>248</sup> Taqiy al-Dīn Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Jilid V (al-‘Arabīyyah al-Su‘ūdiyyah: Mu’assasah Qurṭubah, t.th.), 131.

<sup>249</sup> Iin Parnasih, “Pendekatan *Ma’Nā-Cum-Magzā* Atas Kata Ahl (An-Nisā’/4: 58) Dan Relevansinya Dalam Konteks Penafsir Di Indonesia Kontemporer”, *Ṣuḥuf*, Vol. 13, No. 1 (Juni, 2020), 107.

<sup>250</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 327.

dimaklumi karena Quṭb tidak memiliki *background* hukum dalam perjalanan pembentukan intelektualnya. Quṭb menekuni dunia sastra sehingga penafsirannyapun didominasi dengan ekspresi sastra. Quṭb memasukkan konsepsi *ḥākimiyyah*-nya ke dalam wilayah akidah.

إِنَّ وُجُودَ هَذَا الدِّينِ هُوَ وُجُودُ حَاكِمِيَّةِ اللَّهِ فَإِذَا انْتَفَى هَذَا الْأَصْلُ انْتَفَى  
وُجُودَ هَذَا الدِّينِ، وَإِنَّ مُشْكِلَةَ هَذَا الدِّينِ فِي الْأَرْضِ الْيَوْمَ، هِيَ قِيَامُ  
الطَّوَاغِيَتِ الَّتِي تَعْتَدِي عَلَى أُلُوهِيَّةِ اللَّهِ.<sup>251</sup>

“Sungguh eksistensi agama ini bergantung pada adanya *ḥākimiyyat Allāh*. Ketika pondasi ini hilang, maka hilanglah eksistensi agama ini. Dan probelmatika agama ini di bumi saat ini adalah berdirinya thagut-thagut yang melanggar *ulūhiyyat Allāh*”.

Quṭb menambahkan bahwa *ḥākimiyyah* merupakan sumber segala sumber hukum bagi manusia dalam hidupnya. *Ḥākimiyyah* adalah pondasi hukum manusia dalam segala transaksi hidupnya, sebagaimana statemennya.

هُوَ الْحَاكِمِيَّةُ، وَالتَّشْرِيعُ لِلْبَشَرِ، وَوَضْعُ الْأَسَسِ الَّتِي تَقُومُ عَلَيْهَا حَيَاتُهُمْ  
وَأَرْبَابَاتُهُمْ.<sup>252</sup>

“Ini adalah *ḥākimiyyah* (kedaulatan), undang-undang untuk manusia, dan peletakan pondasi yang mendasari kehidupan dan hubungannya”.

Argumentasi Quṭb di atas dengan semua alasannya berakibat vonis kafir bagi seseorang atau penguasa yang tidak menerapkan hukum Allah sebagai supremasi syari’at, sebagaimana statemennya:

وَأَنَّهُ إِذَا أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ قَائِمِينَ عَلَى شَرِيعَةِ اللَّهِ كَامِلَةً فَهُمْ فِي نِطَاقِ الْإِيمَانِ.  
وَإِذَا أَنْ يَكُونُوا قَائِمِينَ عَلَى شَرِيعَةِ أُخْرَى مِمَّا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ فَهُمْ الْكَافِرُونَ

<sup>251</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Surat al-An’ām*, 287.

<sup>252</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Surat al-Nisā’*, 87.

الظَّالِمُونَ الْفَاسِقُونَ وَأَنَّ النَّاسَ إِمَّا أَنْ يَقْبَلُوا مِنْ الْحُكَّامِ وَالْقَضَاةِ حُكْمَ اللَّهِ  
وَقَضَائِهِ فِي أُمُورِهِمْ فَهُمْ مُؤْمِنُونَ وَإِلَّا فَمَا هُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ.<sup>253</sup>

“Sungguh adakalanya pemerintah menegakkan syari’at Allah yang sempurna, maka mereka berada dalam lingkup iman. Adakalanya pemerintah menegakkan syari’at lain yang tidak diberi wewenang oleh Allah, maka mereka ialah orang-orang kafir yang zalim lagi fasik. Sungguh manusia adakalanya menerima dari pemerintah dan para hakim hukum Allah dan keputusa-Nya dalam segala urusan mereka, maka mereka termasuk orang-orang mukmin, jika tidak, maka bukan orang-orang mukmin”.

Konsep takfirnya akhirnya melebar menjadi justifikasi kafir bagi semua pihak yang dianggap enggan menerapkan hukum Allah di seluruh dunia yang mengakibatkan vonis *jāhiliyyah*, sebagaimana statemennya:

“.. ‘we are...surrounded by Jahiliyyah society today, which is of the same nature as it was during the first period of Islam, perhaps a little deeper. Our whole environment, people’s beliefs and ideas, habits and art, rules and law- is Jahiliyyah, even to the extent that what we consider to be Islamic culture, Islamic sources, Islamic philosophy and Islamic thought are also constructs of Jahiliyyah”.<sup>254</sup>

“Kita dikelilingi oleh masyarakat *jāhiliyyah* saat ini, yang sifatnya sama seperti dulu periode pertama Islam, mungkin sedikit lebih dalam. Seluruh lingkungan kita, keyakinan dan gagasan orang, kebiasaan dan seni, aturan dan hukum adalah *jāhiliyyah*, bahkan sebatas yang kita anggap sebagai budaya islami, sumber islami, filsafat islami dan pemikiran islami adalah juga merupakan kontruksi dari *jāhiliyyah*”.

#### d. Pola Penafsiran *Jāhiliyat al-‘Ālam*

*Jāhiliyyah* sebagai istilah yang menjadi anti-thesis dari istilah *hākimiyyah* konsep Quṭb di atas.<sup>255</sup> Penafsiran Quṭb tentang *jāhiliyyah* menguraikan dua perspektif yaitu teks (*naql*) dan praktek. Perspektif teks adalah menyoroti ayat-ayat al-Qur’an yang berhubungan dengan masyarakat *jāhiliyyah*. Perspektif praktek

<sup>253</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Surat al-Mā’idah*, 91.

<sup>254</sup> Al-Mehri, *Milestone*, 192.

<sup>255</sup> Khatab, *The Power of Sovereignty*, 32.

adalah menghubungkan ayat-ayat *jāhiliyah* dengan praktek ke-*jāhiliyah*-an yang terjadi di Mesir tempat Quṭb tinggal. Hal ini ditegaskan dalam kitab *milestone*-nya yaitu *Ma‘ālim fī al-Ṭarīq* sebagai berikut:

إِنَّ الْجَاهِلِيَّةَ لَا تَتَمَثَّلُ فِي نَظَرِيَّةٍ مُجَرَّدَةٍ وَلَكِنْ تَتَمَثَّلُ فِي بَاطِنِ حَرَكَتَيْهِ.<sup>256</sup>

“*Jāhiliyah* tidak direpresentasikan dalam teori murni saja tetapi dalam kelompok gerakan”.

Dari perspektif teks Quṭb menjelaskan maksud *jāhiliyyah* sebagai berikut:

إِنَّ مَعْنَى الْجَاهِلِيَّةِ يَتَحَدَّدُ بِهَذَا النَّصِّ فَالْجَاهِلِيَّةُ - كَمَا يَصِفُهَا اللَّهُ وَيُحَدِّدُهَا قُرْآنُهُ - هِيَ حُكْمُ الْبَشَرِ لِلْبَشَرِ لِأَنَّهَا هِيَ عِبُودِيَّةُ الْبَشَرِ لِلْبَشَرِ، وَالْخُرُوجُ مِنْ عِبُودِيَّةِ اللَّهِ، وَرَفْضُ الْوَهْيَةِ اللَّهِ، وَالْإِعْتِرَافُ فِي مُقَابِلِ هَذَا الرَّفْضِ بِالْوَهْيَةِ بَعْضِ الْبَشَرِ وَبِالْعِبُودِيَّةِ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ.<sup>257</sup>

“Sungguh makna *jāhiliyyah* didefinisikan oleh teks ini, *jāhiliyyah* – sebagaimana dijelaskan dan dibatasi oleh Allah dalam al-Qur’an – adalah hukumnya manusia untuk manusia karena hal itu adalah penghambaan manusia kepada manusia, keluar dari penghambaan kepada Allah, menolak *ulūhiyyah* dan mengetahui (menyadari) terhadap penolakan dan penghambaan selain kepada Allah ini”.

إِنَّ الْجَاهِلِيَّةَ - فِي ضَوْؤِ هَذَا النَّصِّ - لَيْسَتْ فَتْرَةً مِنَ الزَّمَانِ؛ وَلَكِنَّهَا وَضِعَ مِنَ الْأَوْضَاعِ. هَذَا وَضِعٌ يُوجَدُ بِالْأَمْسِ، وَيُوجَدُ الْيَوْمَ، وَيُوجَدُ غَدًا، فَيَأْخُذُ صِفَةَ الْجَاهِلِيَّةِ، الْمُقَابَلَةَ لِلْإِسْلَامِ، وَالْمُنَاقِضَةَ لِلْإِسْلَامِ.<sup>258</sup>

“Sungguh kejahiliah – keterangan nas ini – bukanlah periode waktu, tetapi salah satu situasi. Situasi ini ditemukan kemaren (dulu), hari ini dan akan datang. Situasi ini mengambil sifat kejahiliah yang berkebalikan dengan Islam dan merusak Islam”.

<sup>256</sup> Quṭb, *Ma‘ālim*, 48.

<sup>257</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat al-Mā’idah*,...114.

<sup>258</sup> *Ibid*, 114.

Menurut Quṭb orang Islam harus tegas untuk membentuk identitas dirinya agar berbeda dari umat lainnya, sehingga dapat dibedakan antara ciri-ciri keislamannya dan kejahiliyahan, sebagaimana statemennya:

يَسْتَطِيعُ غَيْرُ الْمُسْلِمِ أَنْ يَقُولَ مَا يَشَاءُ وَلَكِنَّ الْمُسْلِمَ أَوْ مَنْ يَدْعُونَ الْإِسْلَامَ  
مَا الَّذِي يَقُولُونَهُ مِنْ هَذَا كُلِّهِ، ثُمَّ يَبْقُونَ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْإِسْلَامِ؟ أَوْ يَبْقَى  
لَهُمْ شَيْءٌ مِنَ الْإِسْلَامِ؟ إِنَّهُ مُفَرِّقُ الطَّرِيقِ، الَّذِي لَا مَعَدَى عِنْدَهُ مِنَ الْإِخْتِيَارِ؛  
وَلَا فَائِدَةَ فِي الْمُمَاحَكَةِ عِنْدَهُ وَلَا الْجِدَالَ إِمَّا إِسْلَامٌ وَإِمَّا جَاهِلِيَّةٌ، إِمَّا إِيمَانٌ  
وَإِمَّا كُفْرٌ، إِمَّا حُكْمُ اللَّهِ وَإِمَّا حُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ.<sup>259</sup>

“Orang non-muslim bisa berbicara sesuai kehendaknya, tetapi orang Islam atau orang yang mengaku Islam, apa yang mereka katakan tentang semua ini, kemudian menyembunyikan sesuatu dari Islam? Atau adakah yang tersisa dari Islam untuk mereka? Sesungguhnya itulah yang membedakan jalan, yang menular baginya untuk memilih. Tidak ada gunanya berdebat dengannya, juga tidak ada argumen tentang Islam atau ketidaktahuan. Entah iman atau tidak percaya. Entah hukum Allah atau hukum *jāhiliyyah*”.

Konten *jāhiliyyah* dalam kitab *Fī Zilāl al-Qur’ān* menempati posisi paling dominan dalam pembahasannya. Tercatat kurang lebih 1700 kali kata *jāhiliyyah* dalam kitab *Fī Zilāl al-Qur’ān*. Konsep *jāhiliyyah* Quṭb cukup ekstrem dan berbeda sama sekali dengan al-Mawdūdī (w. 1979 M) sebagai tokoh yang mempengaruhi pemikirannya, apalagi dengan ulama tafsir lainnya.<sup>260</sup> Menurut Quṭb, Islam membangun masyarakat yang islami untuk memanusiakan manusia dan meninggikan objek kemanusiaan. Jika objek kemanusiaan bersekutu dengan objek materialis dan kehewanan, maka termasuk kejahiliyahan.<sup>261</sup> Dan yang paling

<sup>259</sup> Ibid, 115.

<sup>260</sup> Nadia, *Islamist Occidentalism*, 105.

<sup>261</sup> Quṭb, *Ma’ālim*, 51.

ekstrem tentang konsep *jāhiliyyah* Quṭb, ia menggambarkan bahwa dunia saat ini berada dalam kejahiliyahan seluruhnya, sebagaimana statemennya:

إِنَّ الْعَالَمَ يَعِيشُ الْيَوْمَ كُلَّهُ فِي جَاهِلِيَّةٍ مِنْ نَاحِيَةِ الْأَصْلِ الَّذِي تَنْبَثِقُ مِنْهُ  
مُقَوْمَاتُ الْحَيَاةِ وَأَنْظِمَتُهَا.<sup>262</sup>

“Dunia seluruhnya hari ini hidup dalam kebodohan dari sudut pandang munculnya pondasi dan peraturan kehidupan”.

Mencermati model penafsiran di atas, Quṭb memposisikan diri sebagai penafsir fundamentalis terhadap al-Qur’an. Penafsiran model ini mengikuti *manhaj rabbānī* secara total yang harus dipraktekkan mulai dari kehidupan pribadi, kehidupan bersosial sampai bernegara.<sup>263</sup> Dari

#### e. Pola Penafsiran *Dār al-Islām* dan *Dār al-Ḥarb*

Quṭb menjelaskan dengan tegas tentang *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb* dan perbedaan keduanya. Menurutnya negara hanya ada dua, antara *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb*. Pertama, *dār al-Islām*, termasuk setiap negara yang menerapkan hukum Islam dan diatur oleh syari’at Islam. Baik penduduknya semua Islam, atau penduduknya muslim dan *dhimmī*, atau penduduknya *dhimmī* tetapi pemerintahnya muslim yang menerapkan hukum Islam dan memberlakukan syari’at Islam di dalamnya, atau penduduknya muslimin dan *dhimmī* yang mendominasi kaum *ḥarbī* dan penduduknya menerapkan hukum Islam dan menunaikan syari’at Islam di antara mereka. Kedua, *dār al-ḥarb*, termasuk setiap negara yang tidak menerapkan hukum Islam dan tidak memakai syari’at Islam,

<sup>262</sup> Ibid, 8.

<sup>263</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat al-Baqarah*, 249.

siapapun penduduknya. Apakah mereka mengatakan, mereka adalah muslim, atau ahli kitab, atau kafir.<sup>264</sup>

Quṭb tidak membedakan antara *dār al-ḥarb* dengan *dār al-kufr* karena pada ujungnya sama saja. Quṭb menegaskan hanya ada tempat di muka bumi yang dapat disebut dengan *dār al-Islām* (*the home of Islam*) dan itulah tempat bagi berdirinya negara Islam bersama seluruh urusan umat Islam. Selain tempat itu masuk dalam kategori *dār al-ḥarb* (*the home of hostility*). Hubungan orang Islam dengan pihak yang ada di *dār al-ḥarb* hanya memiliki dua pilihan, damai dengan kontrak persetujuan atau perang.<sup>265</sup> Penjelasan yang terakhir ini yang tidak terbaca oleh para penganut Quṭb, sehingga mereka memandang hanya jika sebuah negara sudah dalam kategori *dār al-ḥarb* maka harus dibumihanguskan.

Pola penafsiran seperti di atas sekilas memiliki pola oposisi yang berhadapan, tetapi jika dicermati penafsiran tersebut memiliki unsur dominan dan tidak dominan di antara dua model negara tersebut.

- 1) Dalam *dār al-Islām* unsur yang dominan adalah hukum Islam dan pemerintah harus Islam, sementara penduduknya boleh beragama keyakinan dan suku
- 2) Dalam *dār al-ḥarb* unsur yang tidak dominan adalah sebaliknya yakni hukum Islam tidak diterapkan baik oleh pemerintah maupun rakyatnya siapapun golongannya

Pada intinya penafsiran Quṭb tersebut bermuara pada tegaknya hukum Allah di muka bumi. Jika tidak melaksanakan hukum Allah, maka meskipun pemerintahan dan penduduknya mayoritas Islam tetap dianggap dalam kategori

<sup>264</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qurʾān Sūrat al-Māʾidah*, 70.

<sup>265</sup> Al-Mehri, *Milestones*, 131-132.

*dār al-ḥarb*. Pengertian *dār al-Islām* semacam ini dapat dibandingkan dengan pendapat ulama lain, misalnya pendapat ‘Abd al-Qādir al-‘Audah (w. 1954 M) yang mengatakan bahwa *dār al-Islām* mencakup negara-negara yang menampilkan hukum Islam di dalamnya atau penduduknya mampu menampilkan hukum Islam di dalamnya. Kemudian memberikan kategori negara-negara yang termasuk *dār al-Islām* antara lain:

- 1) Setiap negara yang seluruh penduduknya, atau mayoritas penduduknya muslim
- 2) Setiap negara yang dipimpin oleh orang Islam dan penduduknya bukan orang Islam
- 3) Setiap negara yang diatur dan diperintah oleh orang selain muslim, selama penduduk muslim diberi keleluasaan untuk menampilkan hukum Islam

Sementara kategori *dār al-ḥarb* menurut ‘Abd al-Qādir al-‘Audah (w. 1954 M) adalah sebaliknya dari kategori di atas.<sup>266</sup> Pandangan ini memiliki persamaan dan perbedaan yang terletak pada posisi pemimpin. Quṭb menegaskan pemimpin negara harus Islam, sementara ‘Abd al-Qādir al-‘Audah (w. 1954 M) lebih lentur mengenai status pemimpin dalam sebuah negara. Dengan perbandingan ini dapat dilihat bahwa penafsiran Quṭb memiliki sisi yang fundamental dan toleran.

Penjelasan di atas jika dihubungkan dengan beberapa ayat al-Qur’an tentang pemaknaan *dār al-Islām* (negara Islam) yang digunakan Quṭb, muncul pertanyaan apakah istilah *dār al-Islām* adalah penamaan yang harus berbunyi demikian pada sebuah negara, ataukah *dār al-Islām* tersebut sebuah kategori? Jika

<sup>266</sup> ‘Abd Allāh ibn Aḥmad al-Qādirī, *al-Jihād fī Sabīlillāh: Ḥaqīqatuhū wa Gāyatuhū*, juz 1 (Jeddah: Dār al-Manār, 1996), 607.

dikatakan sebuah nama yang harus tertera dalam konstitusi negara maka al-Qur'an tidak pernah menyebut kata tersebut. Tetapi jika *dār al-Islām* adalah sebuah kategori dengan kualifikasi tertentu, maka yang terakhir ini sangat akomodatif terhadap eksistensi beberapa negara yang telah memenuhi kriteria yang layak untuk dikategorikan sebagai *dār al-Islām* (negara Islam).

Beberapa ulama memiliki pandangan berbeda tentang *dār al-ḥarb*, misalnya Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī (w. 2013 M) mengatakan:

أَنَّ تَطْبِيقَ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ لَيْسَ شَرْطًا لِإِعْتِبَارِ الدَّارِ دَارَ الْإِسْلَامِ  
وَلَكِنَّهُ حَقٌّ مِنْ حُقُوقِ دَارِ الْإِسْلَامِ فِي أَعْنَاقِ الْمُسْلِمِينَ.<sup>267</sup>

“Sungguh penerapan hukum-hukum syari'at islamiyyah bukanlah syarat untuk menggambarkan sebuah wilayah sebagai *dār al-Islām*, tetapi hal itu bagian dari hak-haknya *dār al-Islām*” bagi kehidupan muslimin”.

#### f. Pola Penafsiran *Jihād fi Sabīlillāh*

Makna *jihād* dalam beberapa literatur kitab dapat ditemukan dengan beragam arti yang kesemuanya memiliki nilai *similarity*. Secara etimologis, *jihād* berasal dari kata *juhd* atau *jahd* dengan semua derivasinya yang memiliki arti kekuatan, kemampuan, kesungguhan, kepayahan dan bekerja sepenuh hati.<sup>268</sup> Secara terminologis, *jihād* memiliki arti perang melawan musuh, melawan setan, melawan hawa nafsu, melawan kaum kafir.<sup>269</sup> Perintah *jihād* menurut beberapa

<sup>267</sup> Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād fi al-Islām* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1993), 81.

<sup>268</sup> Lihat. Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Arab-Bahasa Indonesia* (Yogyakarta: al-Munawwir, 1984), 234. *Al-Rāghib al-Aṣḥānī, Mufradāt al-Qur'ān fī Gharīb al-Qur'ān* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1412), 100.

<sup>269</sup> Yusuf Qardawi, *Fiqh Jihād: Sebuah Karya Monumental Terlengkap Tentang Jihād Menurut al-Qur'an dan Sunnah* (Bandung: Mizan, 2010), 3. Lihat juga, Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hady Khabar al-Ibād*, jilid 3 (Kuwait: Mu'assasah al-Risālah, 1994), 5.

ulama tafsir telah turun semenjak Nabi Muhammad s.a.w berada di Mekkah, sebagaimana firman Allah;

﴿فَلَا تُطِيعُوا الْكَافِرِينَ وَجَاهِدُوهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ الفرقان: ٥٢

“Maka janganlah kamu mengikuti orang-orang kafir, dan berjihadlah terhadap mereka dengan al-Qur’an dengan jihad yang besar”.<sup>270</sup>

Ayat di atas menurut para mufassir turun di Mekkah dan bukan di Madinah.<sup>271</sup> Dengan demikian istilah *jihād* telah menggaung di Mekkah, *jihād* yang terimplementasi dengan maknanya yang orisinal dan di Mekkah Nabi berjihad dengan dakwah persuasif kepada masyarakat sekitar sampai mengalami penderitaan yang hebat.

*Jihād* menurut Quṭb sebagai fitrah insaniyyah bagi orang Islam. *Jihād* bukan hanya dalam bentuk perang fisik tetapi memiliki makna yang lebih luas.<sup>272</sup> Pada tingkatan ini, konsep *jihād*-nya sangat familiar dan mengandung toleransi sebagaimana penjelasan para mufassir al-Qur’an. Ketika masuk dalam ranah *jihād* yang berhubungan dengan mengangkat senjata, Quṭb mulai berbeda.

Menurut Quṭb perang harus *ofensif* jika dakwah Islam dirintangi. Islam menurutnya telah memiliki tahapan dakwah yakni pertama dengan lisan. Jika dengan lisan dirintangi, maka harus dengan perang. Hal ini juga yang membedakan Quṭb dengan ulama lain, termasuk al-Mawdūdī (w. 1979 M) selaku

<sup>270</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an Departemen Agama, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 567.

<sup>271</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an* (Bandung: Mizan, 2013), 667.

<sup>272</sup> Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zilalil Qur’an*, terj. As’ad Yasin dkk, jilid 9 (Jakarta: Gema Insani Press, 2004), 149.

pemikir yang mempengaruhi konsepnya.<sup>273</sup> Qutb berpedoman kepada ayat *al-Nisā'* ayat 77:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿النساء: ٧٧﴾

“Tidakkah kamu perhatikan orang-orang yang dikatakan kepada mereka: “Tahanlah tanganmu (dari berperang), dirikanlah sembahyang dan tunaikanlah zakat!”. Setelah diwajibkan kepada mereka berperang tiba-tiba sebagian dari mereka (golongan munafik) takut kepada manusia (musuh), seperti takutnya kepada Allah, bahkan lebih sangat dari itu takutnya. Mereka berkata: “Ya Tuhan kami, mengapa Engkau wajibkan berperang kepada kami? Mengapa tidak Engkau tangguhkan (kewajiban berperang) kepada kami beberapa waktu lagi?” Katakanlah: “Kesenangan di dunia ini hanya sebentar dan akhirat itu lebih baik untuk orang-orang yang bertaqwa dan kamu tidak akan dianiaya sedikitpun”.<sup>274</sup>

Menurutnya, tidak diizinkan perang pada fase Mekah karena ada beberapa kemungkinan. Pertama, telah dijamin kebebasan berdakwah di Mekah. Kedua, fase Mekah adalah fase pendidikan. Ketiga, menghindari karena keluarga di Mekah masih banyak yang belum Islam. Setelah itu umat Islam diizinkan berperang dengan turunkannya surat *al-Baqarah* ayat 190;

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿البقرة: ١٩٠﴾

“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”.<sup>275</sup>

<sup>273</sup> Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zilalil Qur'an*, terj. As'ad Yasin dkk (Jakarta: Gema Insani Press, 2004), 318. Lihat juga, John. L. Esposito, *Unholy War* (Yogyakarta: Ikon Terelitera, 2003), 67.

<sup>274</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 131.

<sup>275</sup> Ibid, 46.

Quṭb mengatakan bahwa izin perang dalam al-Qur'an dikarenakan faktor kekufuran. Menurut mufassir lain seperti Quraish Shihab bahwa izin perang dalam al-Qur'an kepada orang kafir Mekkah bukan karena kekufuran mereka tetapi karena menghindari penganiayaan.<sup>276</sup>

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾

“Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi. Karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka”.<sup>277</sup>

Nampak dalam hal ini Quṭb tidak melakukan komparasi dengan ayat lain dalam al-Qur'an sehingga konsep *jihād*-nya benar-benar garang. Pada akhirnya, ketika berhubungan dengan kekuasaan, maka *jihād* menjadi agenda besarnya untuk menggulingkan pemerintah yang dianggap lalim dan dianggap sebagai tujuan puncak dari jihadnya, sebagaimana statemennya:

أَنَّ غَايَةَ الْجِهَادِ فِي الْإِسْلَامِ، هِيَ هَدْمُ بُنْيَانِ النِّظْمِ الْمُنَاقِضَةِ لِمَبَادِيهِ، وَإِقَامَةُ حُكُومَةٍ مُؤَسَّسَةٍ عَلَى قَوَاعِدِ الْإِسْلَامِ فِي مَكَانِهَا وَاسْتِبْدَالِهَا بِهَا وَهَذِهِ الْمُهْمَةُ مُهِمَّةٌ إِحْدَاثِ انْقِلَابٍ إِسْلَامِيٍّ عَامٍ غَيْرِ مُنْحَصِرَةٍ فِي قَطْرٍ ذُوْنِ قَطْرٍ. بَلْ مِمَّا يُرِيدُهُ الْإِسْلَامُ، وَيَضَعُهُ نَصْبُ عَيْنَيْهِ أَنْ يُحْدِثَ هَذَا الْانْقِلَابَ الشَّامِلُ فِي جَمِيعِ أَنْحَاءِ الْمَعْمُورَةِ. هَذِهِ غَايَتُهُ الْعُلْيَا، وَمَقْصَدُهُ الْأَسْمَى الَّذِي يَطْمَحُ إِلَيْهِ بِبَصَرِهِ. إِلَّا أَنَّهُ لَا مَنُذُوحَةَ لِلْمُسْلِمِينَ، أَوْ أَعْضَاءِ " الْحِزْبِ الْإِسْلَامِيِّ " عَنِ الشُّرُوعِ فِي مُهْمَتِهِمْ بِإِحْدَاثِ انْقِلَابِ الْمُنْشُودِ وَالسَّعْيِ وَرَاءَ تَغْيِيرِ نِظْمِ

<sup>276</sup> Shihab, *Wawasan*, 682.

<sup>277</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 518.

أَحْكَمَ فِي بِلَادِهِمُ الَّتِي يَسْكُنُونَهَا. أَمَّا غَايَتُهُمُ الْعُلْيَا وَهَدَفُهُمُ الْأَسْمَى فَهُوَ  
الْإِنْفِلَابُ الْعَالَمِيِّ الشَّامِلِ لِمُحِيطِ بِجَمِيعِ أَنْحَاءِ الْأَرْضِ.<sup>278</sup>

“Bahwa tujuan utama jihad adalah meruntuhkan bangunan sistem yang merusak asas Islam dan mendirikan institusi negara yang berdasarkan Islam sebagai ganti sistem-sistem sebelumnya. Inilah yang penting, melakukan revolusi islami global tidak terbatas pada suatu daerah saja, tetapi Islam menghendaki revolusi yang mencakup seluruh dunia. Ini adalah tujuan utama jihad yang mulia dan cita-cita luhur yang didambakan. Namun, tidak ada keinginan bagi muslim atau anggota partai Islam untuk memulai misi mereka dengan menimbulkan kudeta yang diinginkan dan mengejar perubahan sistem pemerintahan di negara tempat mereka tinggal. Adapun tujuan mereka yang mulia dan tujuan mereka yang luhur adalah revolusi dunia yang meliputi seluruh penjuru bumi”.

Penafsiran Qutb yang fundamental tentang *jihād* ketika berkaitan dengan *jihād* dalam arti perang bahwa *jihād* adalah berikut ini:

دَعْوَةٌ إِلَى الْإِعْدَادِ الْجَادِّ عَلَى كَافَّةِ الْأَضْعَادِ لِلْجِهَادِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَالسَّعْيُ فِي  
قِتَالِ الطَّوَاغِيتِ وَأَنْصَارِهِمْ وَالْيَهُودِ وَأَخْلَافِهِمْ لِتَحْرِيرِ الْمُسْلِمِينَ وَدِيَارِهِمْ مِنْ  
قَيْدِ أَسْرِهِمْ وَاحْتِلَالِهِمْ.<sup>279</sup>

“Seruan untuk persiapan serius di semua tingkatan untuk berjihad di jalan Allah dan berupaya untuk memerangi tiran dan pendukungnya, Yahudi dan sekutunya untuk membebaskan muslim dan rumah mereka dari belenggu keluarga dan pekerjaan mereka”.

Ekspresi kalimat Qutb di atas menunjukkan semangat yang menyala-nyala dalam rangka mencapai cita-citanya. Ungkapan di atas menggambarkan seseorang yang sedang dalam medan perang yang sedang memberikan semangat tempur kepada pasukannya agar tidak mundur dari medan perang. Ungkapan ini lebih bersifat spontanitas dari jiwa pergerakannya yang merepresentasikan perjuangan

<sup>278</sup> Qutb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat al-Anfāl*, 34.

<sup>279</sup> Qutb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat Yūsuf*, 118.

organisasinya, karena Qutb tidak mengambil pendapat mufassir yang lain.

Persoalan ini dapat diukur dengan pernyataan Qutb yang lain, sebagai berikut:

وَهُمْ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ؛ لَا فِي سَبِيلِ أَنْفُسِهِمْ؛ وَلَا فِي سَبِيلِ قَوْمِهِمْ؛ وَلَا فِي سَبِيلِ وَطَنِهِمْ؛ وَلَا فِي سَبِيلِ جَنَسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لِتَحْقِيقِ مَنَهَجِ اللَّهِ، وَتَقْرِيرِ سُلْطَانِهِ، وَتَنْفِيزِ شَرِيعَتِهِ، وَتَحْقِيقِ الْخَيْرِ لِلْبَشَرِ عَامَّةٍ عَنِ هَذَا الطَّرِيقِ.<sup>280</sup>

“Dan mereka berjuang di jalan Allah, bukan di jalan diri mereka, bukan di jalan kaum mereka, bukan di jalan tanah air mereka, bukan di jalan etnis mereka di jalan Allah untuk mewujudkan manhaj Allah, menetapkan kerajaan-Nya, melestarikan syari’ah-Nya, mewujudkan kebaikan bagi manusia atas jalan ini”.

Statemen Qutb di atas langsung “melambung” kepada visi jihad yang terakhir tanpa mempertimbangkan misi-misi jihad sebelumnya yang bersifat graduatif yakni memperjuangkan jiwa, rakyat dan tanah air. Padahal unsur-unsur tersebut merupakan bagian dari upaya-upaya jihad untuk menjaga umat dan *maqāsid* penerapan hukum Islam. Pada akhirnya statemen Qutb diakhiri dengan tujuan untuk mewujudkan kebaikan bagi manusia. Jadi statemen tersebut menjadi tidak linear dengan rangkaian dari awal.

Tentang *jihād* dalam arti perang Qutb hanya membagi kategori orang-orang kafir setelah ada perintah untuk memeranginya menjadi tiga golongan. Pertama, *Ahl Ṣulḥ wa Hudnah*. Menurut Qutb, terhadap golongan pertama ini, jika mereka memenuhi perjanjiannya maka dilarang memeranginya, tetapi jika melanggar perjanjiannya maka harus diperangi. Kedua *Ahl Dhimmah*, yaitu sekelompok kaum yang berada dalam perlindungan Islam dengan kewajiban membayar pajak. Ketiga *Ahl Ḥarb*, yaitu golongan yang wajib diperangi. Hal ini menurut Qutb

<sup>280</sup> Qutb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat al-Mā’idah*, 135.

terjadi setelah turunnya surat *Barā'ah*. Namun, di sisi lain Quṭb memberikan rambu-rambu dalam konsep jihadnya bahwa Islam tidak ditegakkan dengan senjata. Hal ini dikatakan untuk menepis anggapan para musuh Islam dalam argumennya berikut ini:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ... إِنَّ بَعْضَ الْمُعْزِضِينَ مِنْ  
 أَعْدَاءِ الْإِسْلَامِ يَزُمُونَ بِالتَّنَافُضِ، فَيَزْعُمُونَ أَنَّهُ فَرَضَ بِالسَّيْفِ فِي الْوَقْتِ الَّتِي  
 قَرَّرَ فِيهِ، أَنْ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ.<sup>281</sup>

“Dan perangi mereka sehingga tidak ada fitnah dan ... Beberapa musuh Islam yang penuh kebencian melontarkan kontradiksi, mengklaim bahwa agama itu dipaksakan dengan pedang pada saat diputuskan, bahwa tidak ada paksaan dalam agama”.

Pada umumnya *jihād* yang berurusan dengan perang, dapat diambil dari pendapat ulama yang mengatakan bahwa *jihād* dalam Islam bersifat pertahanan (*defensif*), termasuk ulama yang diikuti oleh gerakan Islam garis keras yaitu ibn Taymiyyah, ia mengatakan;

فَهُوَ لَمْ يَبْدَأْ أَحَدًا مِنَ الْكُفَّارِ بِقِتَالِهِ وَلَوْ كَانَ اللَّهُ أَمْرَهُ أَنْ يَقْتُلَ كُلَّ كَافِرٍ لَكَانَ  
 يَبْتَدِئُهُمْ بِالْقَتْلِ وَالْقِتَالِ.<sup>282</sup>

“Beliau (Nabi Muhammad s.a.w) tidak pernah sekalipun memulai peperangan dengan kaum kafir. Seandainya Allah memerintahkan memerangi setiap kaum kafir maka pastilah beliau akan memulainya”.

Quṭb juga mengatakan bahwa perang dalam arti jihad juga bersifat *defensif*.

Orang Islam tidak boleh memulai peperangan sebelum orang kafir memulainya,

<sup>281</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat al-Baqarah*, 358.

<sup>282</sup> Ibn Taymiyyah Taqī al-Dīn Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm al-Ḥarrānī, *Qā’idah Mukhtaṣarah fī Qitāl al-Kuffār wa Muhādanatihim wa Tahrim Qatlihim li Mujarrad Kufrihim* (Riyad: al-Mamlakah al-‘Arabiyyah, 2004), 134.

sebagaimana penjelasannya tentang sikap muslimin di zaman Nabi Muhammad

s.a.w:

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ لَمْ يَبْدَأُوا الْقِتَالَ، وَلَمْ يَبْدَأُوا الْعُدْوَانَ. إِنَّمَا هُمُ الْمُشْرِكُونَ. هُمُ الَّذِينَ وَقَعَ مِنْهُمْ الصَّدُّ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْكَفْرُ بِهِ وَبِالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ.<sup>283</sup>

“Sungguh muslimin tidak memulai perang, juga tidak memulai permusuhan. Sungguh yang memulai adalah musyrikin. Merekalah yang nyata-nyata menolak ke jalan Allah, mengingkari-Nya dan menolak al-Masjid al-Haram”.

Tafsir Quṭb dalam *Fī Zilāl al-Qur’ān* merupakan tafsir bernuansa gerakan moral (*moral force*) karena di tengah-tengah konsep *dawlah islāmiyyah*-nya terselip peringatan untuk menghindari fanatisme terhadap *dawlah islāmiyah*. Sebagaimana statemennya berikut ini:

فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدُوا... وَالْهَوَىٰ صُنُوفٌ شَتَّى ذَكَرَ مِنْهَا بَعْضُهَا. حُبُّ الذَّاتِ هَوَىٰ وَحُبُّ الْأَهْلِ وَالْأَقْرَبِينَ هَوَىٰ وَالْعَطْفُ عَلَى الْفَقِيرِ - فِي مَوْطِنِ الشَّهَادَةِ وَالْحُكْمِ - هَوَىٰ. وَمُجَامَلَةُ الْعَنِيِّ هَوَىٰ وَمَضَارَّتُهُ هَوَىٰ وَالتَّعَصُّبُ لِلْعَشِيرَةِ وَالْقَبِيلَةِ وَالْأُمَّةِ وَالِدَوْلَةِ وَالْوَطَنِ - فِي مَوْضِعِ الشَّهَادَةِ وَالْحُكْمِ هَوَىٰ وَكَرَاهَةُ الْأَعْدَاءِ وَلَوْ كَانُوا أَعْدَاءَ الدِّينِ فِي مَوْطِنِ الشَّهَادَةِ وَالْحُكْمِ هَوَىٰ.<sup>284</sup>

“Janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Hawa nafsu ada bermacam-macam, di antaranya: mencintai diri sendiri adalah hawa nafsu, mencintai keluarga dan kerabat adalah hawa nafsu, berbaik hati kepada fakir miskin di tanah persaksian dan hukum adalah hawa nafsu, tebarpesonanya orang kaya adalah hawa nafsu dan perilaku kerusakannya juga hawa nafsu, fanatisme terhadap keluarga, kabilah, umat, negara dan tanah air di tempat persaksian dan dalam koridor hukum adalah hawa nafsu dan membenci musuh walaupun musuh agama di tempat persaksian dan dalam koridor hukum adalah hawa nafsu”.

<sup>283</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat al-Baqarah*, 270.

<sup>284</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat al-Nisā’*, 305.

Penjelasan Quṭb di atas sesuai dengan hadis Nabi Muhammad s.a.w berikut ini:

لَيْسَ مِنَّا مَنْ دَعَا إِلَى عَصِيَّةٍ وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ قَاتَلَ عَلَى عَصِيَّةٍ وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ مَاتَ عَلَى عَصِيَّةٍ.<sup>285</sup>

“Bukan termasuk golongan kami orang-orang yang mengajak fanatisme, dan bukan termasuk golongan kami orang yang berperang atas rasa fanatisme dan bukan termasuk golongan kami orang yang mati atas fanatisme”.

Jika melihat penafsiran Quṭb di atas, dapat dilihat bahwa penafsirannya di satu sisi mengandung muatan ekstrem, tetapi di sisi lain mengandung muatan toleransi. Dengan demikian, penafsiran Quṭb berada pada posisi semangat yang ekstrem dan toleransi (مَا بَيْنَ السُّمْحَةِ وَالْحَمْسَةِ). Sementara dari sisi gaya bahasa, Quṭb menggunakan bahasa yang sederhana, elegan, komunikatif dengan menyampaikan sesuatu yang sedang terjadi dan dihadapi masyarakat. Gaya penyampaian bahasa ini termasuk dalam gaya bahasa penulisan reportase.<sup>286</sup>

## 2. **Konsepsi *Dawlah Islāmiyyah* dalam Kitab *Fī Zilāl al-Qur’ān***

### a. **Potret *Dawlah Islāmiyyah* dalam Kitab *Fī Zilāl al-Qur’ān***

*Dawlah islāmiyyah* tidak lepas dari pengaruh ikhwanul muslimin. Berdirinya organisasi Ikhwanul Muslimin tidak lepas dari reaksi terhadap suhu politik di Mesir yang panas akibat konflik internal antara partai internal di Mesir dan upaya adu domba bangsa Barat yang memanfaatkan kekacauan di Mesir.<sup>287</sup>

Organisasi ini didirikan Ḥasan al-Bannā (1906-1949) di Isma’iliyah pada bulan

<sup>285</sup> Abū Dāwūd, *Sunan ‘Abī Dāwūd*, Jilid IV (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, t.th.), 332.

<sup>286</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 176.

<sup>287</sup> Rusydi Sulaiman, “Ikhwanul Muslimin dan Politik Kenegaraan Mesir”, *MADANIA*, Vol. XVIII, No. 2 (Desember, 2014), 45.

Maret 1928 M/*Dzū al-Qa‘dah* 1346 H. Ḥasan al-Bannā dilahirkan di desa al-Mahmudiyah di wilayah al-Buhairah Ismailiyah Mesir. Di masa remajanya, Ḥasan al-Bannā bergabung dengan tarekat Hashafiyah sejak usia 13 sampai 21 tahun. Tarekat Hashafiyah ini kegiatannya mengkaji kitab *Iḥyā’ ‘Ulūmiddīn*, dzikir, wirid, shalat berjamaah, puasa senin kamis, silaturahmi dan ziarah kubur. Pengalaman ini telah membuat Ḥasan al-Bannā menjadi pribadi yang *zāhid*.<sup>288</sup>

Pada perkembangan intelektual berikutnya, Ḥasan al-Bannā pindah ke Kairo belajar di *Dār al-‘Ulūm* cabang al-Azhar. Selama di tempat tersebut Hasan al-Bannā sering bergabung dengan pertemuan-pertemuan kelompok kajian al-Manar, sebuah majalah yang diterbitkan oleh Muḥammad Rashīd Riḍā (w. 1935 M). Pertemuan ini cukup menarik untuk dicatat. Baik Ḥasan al-Bannā maupun Rashīd Riḍā merupakan dua ulama yang sama-sama terbentuk kejiwaannya oleh pengaruh kitab *Iḥyā’ ‘Ulūmiddīn*. Ḥasan al-Bannā sebagaimana catatan di atas telah mengikuti tarekat Hashafiyah yang mengkaji kitab *Iḥyā’ ‘Ulūmiddīn*. Sementara Rashīd Riḍā merupakan ulama yang gemar membaca kitab *Iḥyā’ ‘Ulūmiddīn* sehingga pada dirinya pernah terjadi hal-hal yang ajaib di luar akal.<sup>289</sup>

Dengan pengalaman ini Ḥasan al-Bannā terbentuk menjadi seorang sufi yang cinta gerakan sosial. Berangkat dari pribadi seperti ini, pada hakekatnya, organisasi yang didirikan Ḥasan al-Bannā merupakan organisasi yang didasari cinta, persaudaraan dan persahabatan sehingga dinamakan Ikhwanul Muslimin sesuai dengan karakter tasawufnya yang telah menjadi jiwanya. Tujuan dari

<sup>288</sup> Ulfah, “The History And Strategy Da’wah Of Ikhwanul Muslimin” , 216.

<sup>289</sup> Ibrāhīm Aḥmad al-Adawī, *Rashīd Riḍā: al-Imām al-Mujtahid* (Kairo: Maṭba’ah Mishr, 1964), 21.

organisasi ini untuk menyatukan rakyat Mesir dalam persaudaraan Islam sebagai pengabdian kepada agamanya.<sup>290</sup>

Pada perkembangan berikutnya, ternyata Ikhwanul Muslimin terjebak pada pusaran arus politik dan tidak bisa mengontrol anggotanya yang sudah membanjir. Pada saat itu situasi timur tengah memang sedang kacau (*liminal*). Bukan hanya di Mesir yang mengalami penetrasi Barat tetapi bangsa lain seperti Palestina sedang mengalami penindasan bangsa Barat sehingga Ikhwanul Muslimin juga terpanggil untuk membebaskan saudara sesama muslimnya. Menyikapi ketidakmenentuan situasi tersebut, Ikhwanul Muslimin tidak diimbangi dengan kerjasama yang baik dengan pemerintah yang sah dan cenderung konfrontasi. Gerakannya berjalan sendiri disertai dengan kritik bahkan reaksi yang frontal terhadap pemerintah.

Demonstrasi-demonstrasi yang dilakukan Ikhwanul Muslimin mengakibatkan perdana menteri Mesir, Ismail Shidqi mengundurkan diri pada 9 November 1946. Kemudian perdana menteri dipegang oleh Nuqrasi. Pada saat Nuqrasi menjadi perdana menteri gerakan Ikhwanul Muslimin semakin politis sehingga perdana menteri ini membekukan Ikhwanul Muslimin. Akibatnya Nuqrasi ditembak mati oleh ekstrimis Ikhwanul Muslimin yang berimbas terhadap pembubaran Ikhwanul Muslimin dan pembunuhan terhadap al-Bannā pada 12 Februari 1949.<sup>291</sup>

Tragedi tersebut menjadi pelatuk mesin politiknya Ikhwanul Muslimin. Setelah kejadian tersebut, organisasi ini sulit dikembalikan lagi kepada titik khittahnya sebagai organisasi dakwah seperti awal terbentuknya. Organisasi ini telah berubah menjadi *mainstream* gerakan dan bukan merupakan *total break* dari

<sup>290</sup> Ulfah, "The History And Strategy Da'wah Of Ikhwanul Muslimin", 217.

<sup>291</sup> Abdul Muta'al al-Jabari, *Pembunuhan Hasan al-Banna* (Bandung: Pustaka, 1986), 140.

gerakan dan ide kebangkitan sebelumnya seperti Jamaluddin al-Afghani (w. 1897 M), Muḥammad ‘Abduh (w. 1905 M), Rāshīd Riḍā (w. 1935 M).<sup>292</sup>

Episode perjuangan Ikhwanul Muslimin berikutnya diwarnai dengan dengan adu politik dengan pemerintah sah di Mesir. Para pemegang kendali perjuangan organisasi ini berikutnya benar-benar telah membawa Ikhwanul Muslimin sebagai organisasi politik yang oposisi terhadap pemerintah. Quṭb yang pada saat itu sebagai kepala Departemen Penyebaran Dakwah Ikhwanul Muslimin memiliki pengaruh besar terhadap anggota organisasi. Quṭb sebagai seorang jurnalis yang memiliki pengetahuan keagamaan memadai mampu menarik simpati anggota Ikhwanul Muslimin dengan kajiannya yang tertuang dalam *Fī Zilāl al-Qur’ān*.

Bagi Ḥasan al-Bannā berjuang dalam Islam harus *shāmīl* (universal), *kāmīl* (sempurna) dan *mutakāmīl* (integral) sehingga dari segala faktor harus serba Islam menurutnya, termasuk sistem kenegaraan dan pemerintahan. Mengenai pola negara, terdapat pemikiran Ikhwanul Muslimin sebagai aktualisasi dari pemikiran Hasan al-Bannā yang bisa disorot. Ikhwanul Muslimin berpendirian bahwa Khilafah merupakan simbol kesatuan Islam.<sup>293</sup>

Menurut al-Bannā perlu membangun kembali negara Islam dan tatanan Islam yang inklusif dengan swasembada Islam. Islam adalah kesatuan keyakinan dan kepemimpinan, agama dan negara, semangat dan tindakan, doa dan jihad, ketaatan dan dominasi, al-Qur’an dan pedang. Oleh karena itu harus mendirikan

<sup>292</sup> Rusydi Sulaiman, “Ikhwanul Muslimin dan Politik Kenegaraan Mesir”, *MADANIA*, Vol. XVIII, No. 2. (Desember. 2014), 248.

<sup>293</sup> Abdul Azim Ramadhan, 1977. *Al-Ikhwan Al-Muslimun Wa At-Tanzim As-Sirri (Ikhwan dan Gerakan Bawah Tanah)*. Terj. (Kairo: Dar al-I’tisam, 1975), 29.

negara Islam dan tatanan Islam yang nyata dalam satu kepemimpinan di dunia. Karena menurut al-Bannā semangat patriotisme yang tumbuh dari nasionalisme menyebabkan kehancuran dan pemutusan umat Islam.<sup>294</sup>

Pemikiran ini meraih momentumnya yang sebelumnya digaungkan oleh Jamaluddin al-Afghani (w. 1897 M) dengan Pan-Islamisme-nya. Pan-Islamisme di Mesir mendapat sambutan yang besar dan menjadi *trend* saat itu. Ketika model pemikiran ini berpapasan dengan mangsanya yakni medan juang di depan mata, maka pemikiran ini menjadi motor gerakan organik dan ideologi politik menjadi *icon* perjuangannya.

Secara historis, munculnya gerakan ini sangat dimaklumi. Apalagi muncul di Mesir yang mengalami konflik berantai akibat penetrasi bangsa asing. Namun, ketika sebuah ideologi diusung ke negeri lain yang memiliki *background* perjuangan berbeda, maka ada persoalan tersendiri, apalagi berlabel agama. Ajaran Ikhwanul Muslimin cukup mendapat respon dari luar Mesir, bahkan sampai ke Indonesia dan menjadi cikal bakal berdirinya Jama'ah Islamiyyah (JI).<sup>295</sup>

Pola dakwah dan pengkaderan organisasi Ikhwanul Muslimin dapat diringkas menjadi dua bentuk. Pertama *usrah*, tindakan ini sebagai kegiatan untuk mendidik kader secara individu dan keluarga untuk menanamkan bekal keagamaan dan sekaligus penanaman ideologi organisasi untuk membentuk kader militan. Kegiatannya berisi mengkaji referensi-referensi yang direkomendasikan

<sup>294</sup> Zhongmin Liu, "Commentary on "Islamic State, Thoughts Of Islamism", *Journal Of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)*, Vol. 7. No. 3 (2013), 32.

<sup>295</sup> As'ad Sa'id Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik, Ideologi dan Sepak Terjangnya* (Jakarta: LP3ES, 2014), 139.

oleh organisasi. Kedua, *nizām khās*. Pengkaderan dalam sesi ini untuk memberikan diklat politik dan militer kepada anggota organisasi. Kegiatan ini dimulai pada tahun 1940. Bahkan lebih jauh lagi Ḥasan al-Bannā membentuk *al-tanzīm al-sirrī* – semacam gerakan bawah tanah – untuk mempersiapkan pasukan khusus perang pasca pengasingan dirinya ke kota Qina, utara Mesir dekat Sudan pada 20 Mei 1941.<sup>296</sup>

Dalam pergerakan politiknya, Ikhwanul Muslimin memiliki pandangan tentang Islam dalam menguatkan gerakannya, antara lain:

- 1) Islam adalah sistem yang lengkap, integral dan konsep paripurna dalam perjalanan kehidupan
- 2) Islam berasal dari pokok ajaran utama yakni al-Qur'an al-Sunnah
- 3) Islam sesuai jika diterapkan pada setiap tempat dan waktu.

Dari pandangan tersebut, Ikhwanul Muslimin hendak membentuk negara Islam secara formal karena negara, agama itu sendiri (*al-dīn huwa al-dawlah*). Pandangan ini menjadi ideologi politiknya. Mewujudkan negara Islam menurut Ikhwanul Muslimin menjadi tanggung jawab seluruh umat Islam. Negara Islam harus ditegakkan untuk menjamin tegaknya syari'ah Islam.<sup>297</sup>

Pada era belakangan ini yakni abad 21, Ikhwanul Muslimin bekerjasama dengan Salafi. Sebelumnya terjalin pertemuan antara kalangan wahabi dengan anggota Ikhwanul Muslimin karena Muḥammad Quṭb, adik dari Quṭb, pernah datang ke Saudi Arabia untuk menjadi salah satu pengajar di King Abdul Aziz

<sup>296</sup> Sulaiman, "Ikhwanul Muslimin dan Politik Kenegaraan Mesir", 53.

<sup>297</sup> M. Sidi Ritaudin, "Kekuasaan Negara dan Kekuasaan Pemerintahan Menurut Pandangan Politik Ikhwanul Muslimin", Jurnal *TAPIS*, Vol. 12, No. 1 (Januari-Juni, 2016), 73.

University Jeddah. Pada waktu itu Usamah bin Laden sedang menjadi mahasiswa di Universitas tersebut. Meskipun dua organisasi ini awalnya berbeda pandangan gerakan politik – salafi cenderung sinergi dengan pemerintah dan Ikhwanul Muslimin sebaliknya – pada akhirnya terjalin kesepakatan untuk membentuk negara Islam bersama di Mesir.<sup>298</sup>

Sistem khilafah yang digagas Ḥasan al-Bannā berupa hasil ijtihad politik Ḥasan al-Bannā. Sebagai produk ijtihad, konsep khilafah absah dalam statusnya sebagai produk ijtihadi dari ulama yang siapapun memiliki kemerdekaan melakukan ijtihad, asalkan memenuhi syarat. Dalam hal ini, konsep khilafah lahir sebagai produk hukum atau fiqh. Sebagai produk hukum, fiqh tidak bisa mengikat seluruh umat Islam di dunia apalagi sepanjang masa. Ruang dan waktu memiliki ‘*illah* hukum tersendiri. Jika yang dikehendaki adalah kemaslahatan, maka ia akan tampil dengan sendirinya kepada tataran masalah umum yang lebih hakiki sebagaimana yang menjadi prinsip ‘Umar ibn Khaṭṭāb (w. 23 H) dalam mengambil hukum.<sup>299</sup>

Setiap ulama pada suatu masa memang memiliki kebebasan untuk mengkonstruksi hukum sebagai upaya solusi dalam sebuah persoalan. Jadi dalam hal ini Ḥasan al-Bannā memiliki kemerdekaan untuk memaknai khilafah sesuai ijtihadnya. Sampai disini konsep khilafah tidak akan ditanggapi kontra produktif dengan wacana ke-Islam-an yang lain. Namun ketika konsep khilafahnya merambah domain dan mengikis keberadaan konsep khilafah versi lain yang

---

<sup>298</sup> Bagus Subekti Nuswantoro, “Kerjasama Kelompok Ikhwanul Muslimin dan Salafi dalam Pembentukan Negara Islam di Mesir Paska Revolusi”, *LANTIPJurnal Ilmu Sosial dan Ekonomi*, Vol. 06, No. 2 (Oktober, 2016), 19.

<sup>299</sup> Al-Jabiri, *Agama, Negara*, 174.

statusnya sama-sama sebagai produk ijtihad, maka akan menuai pro-kontra tajam. Pola ijtihad semacam ini telah mereduksi etika ijtihad.

الإِجْتِهَادُ لَا يُنْقَضُ بِالْإِجْتِهَادِ.<sup>300</sup>

“Sebuah ijtihad tidak bisa dilampaui oleh ijtihad lain”

Quṭb sebagai penerus Ḥasan al-Bannā, mendesain konsep negara dengan lebih apik dan elegan menjadi *dawlah islāmiyyah*. Bunyi *dawlah islāmiyyah* terdengar lebih berwibawa dari pada khilafah. Padahal sebetulnya, khilafah merupakan fungsionalisasi (التَّوْظِيفُ) pelaksanaan dari pada *dawlah islāmiyyah*. Khilafah merupakan ejawantah dari *dawlah islāmiyyah*. Khilafah berkaitan dengan ilmu tata negara sementara *dawlah* berkaitan dengan ilmu negara.

Jadi jika berbicara *dawlah islāmiyyah*, maka khilafah akan masuk karena *dawlah islāmiyyah* tidak akan berjalan tanpa khilafah. Menariknya, Quṭb mengkaitkan konsep *dawlah islāmiyyah*-nya dengan al-Qur’an. Menurutnya, *dawlah islāmiyyah* merupakan kehendak al-Qur’an. Sebenarnya, secara rasional seluruh ulama Islam memiliki niatan yang sama bahkan mengidam-idamkan kesatuan umat Islam. Namun, semua itu terkendala pada tataran teknis aplikatif. Hal ini terbukti dalam fiqh *mainstream*, pembahasan tentang negara Islam bukan sesuatu yang langka. Pembahasan tentang khilafah ramai sekali dibahas dalam literatur fiqh klasik dan kontemporer.

Sebagai seorang pejuang berideologi Ikhwanul Muslimin, Quṭb berpendirian bahwa aqidah Islam tidak bisa ditawar lagi sebagai keyakinan mutlak, Islam sebagai agama yang *par excellent* dan universal mengatur segala

<sup>300</sup> Ibn Nujaim al-Khaifi, *al-Ashbāh wa al-Nazā’ir* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 115.

sendi kehidupan. Oleh karena menurutnya umat Islam menerapkan tauhid, harus bersatu dalam satu komando, satu hukum yakni hukum Allah sebagai pemegang kekuasaan mutlaq satu-satunya, maka dalam kehidupan harus ada negara untuk memperkuat terlaksananya syari'at Islam yang harus satu komando tanpa disekat dengan batas teritorial kebangsaan (*national state*) yakni integrasi antara Islam dan negara sebagai kesatuan yang inheren berdasarkan kedaulatan Tuhan (*devine sovereignty*).

Konsep negara yang dikehendaki bukanlah negara teokrasi. Konsep negara yang kehendaki tetap mendahulukan harmonisasi antara kepentingan rakyat dan pemerintah dengan berprinsip kepada perdamaian dan keadilan. Di dalamnya tidak boleh berdiri hukum di luar hukum Allah yang oleh Quṭb disebut sebagai hukum *jāhiliyah*. Konsep negara yang digagas Quṭb berbentuk *dār al-Islām* yang melindungi kaum muslimin dan kaum kafir *dhimmī* sebagaimana pada masa Nabi dan generasi sahabat yang menjadi tolok ukur Quṭb.<sup>301</sup>

Al-Mawdūdī (w. 1979 M), salah satu tokoh yang mempengaruhi pemikiran Quṭb,<sup>302</sup> mengatakan bahwa tujuan utama negara ada dua yaitu menegakkan keadilan dalam kehidupan manusia dan membasmi kedzaliman, sebagaimana penjelasan al-Qur'an, surat *al-Ḥadīd* ayat 25:

---

<sup>301</sup> Syamsuddin, *Usaha Pencarian Konsep Negara*, 43.

<sup>302</sup> Terdapat tiga tokoh yang cukup mempengaruhi proses perkembangan pemikiran Quṭb. Mulai dari gemar terhadap sastra sampai kepada wacana pemikiran social keislaman, diantaranya Abbās Maḥmūd al-'Aqqad, Abu al-A'la al-Mawdūdī dan Ḥasan al-Bannā. Lihat. Purwanto, *Keadilan Dan Negara*, 35.

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقِومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ  
وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ  
بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿الحديد: ٢٥﴾

“Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka al-Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan. Dan Kami ciptakan besi yang padanya terdapat kekuatan yang hebat dan berbagai manfaat bagi manusia, (supaya mereka mempergunakan besi itu) dan supaya Allah mengetahui siapa yang menolong (agama)Nya dan rasul-rasul-Nya padahal Allah tidak dilihatnya. Sesungguhnya Allah Maha Kuat lagi Maha Perkasa. (QS. *al-Hadid*, 57: 25).

Ayat mengenai membasmi kedzaliman (*al-'amr bi al-ma'ruf wa al-nahy*

*'an al-munkar*) sebagaimana tercantum dalam al-Qur'an QS. *al-Hajj* ayat 41:

الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا  
عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴿الحج: ٤١﴾

“(yaitu) orang-orang yang jika Kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi, niscaya mereka mendirikan sembahyang, menunaikan zakat, menyuruh berbuat ma'ruf dan mencegah dari perbuatan yang mungkar; dan kepada Allah-lah kembali segala urusan. (QS. *Al-Hajj*, 22: 41).

Dua ayat ini dijadikan oleh al-Mawdūdī (w. 1979 M) sebagai penegas bahwa negara sebagai alat utama (*the main tool*) untuk pencapaian kebahagiaan dan kesejahteraan di dunia dan akhirat.<sup>303</sup> Sama halnya dengan Qūṭb sebagai kalangan fundamentalis, ia menggunakan pendekatan strukturalis dalam berargumen mengenai hubungan Islam dan negara. Negara tidak bisa dipisahkan dari Islam. Keduanya harus menjadi satu kesatuan yang berdasar pada kedaulatan

<sup>303</sup> Asrori Mukhtarom, “Negara Dalam Tinjauan Al-Qur'an”, *Tadarus Tarbawy*, Vol. 1, No. 1 (Juni, 2019), 7.

Tuhan, mengakui otoritas kenabian, memiliki wakil Tuhan di bumi dan menjalankan mekanisme musyawarah.<sup>304</sup>

Bagi Quṭb hal ini adalah harga mati sesuai semboyan ikhwanul muslimin, *Allāh ghāyatunā* (Allah tujuan kami), *al-Rasūl qudwatunā* (rasulullah teladan kami),<sup>305</sup> *al-Qur’ān dustūrunā* (al-Qur’an landasan hukum kami),<sup>306</sup> *al-jihād sabīlunā* (jihad jalan kami),<sup>307</sup> dan *shahīd fī Sabīlillāh asmā amaninā* (mati syahid di jalan Allah cita-cita kami yang tertinggi).<sup>308</sup> Al-Qur’an bagi Quṭb telah menjadi kitab yang memotivasi dirinya untuk berjihad demi membuka tabir-tabir rahasia yang tersimpan di dalamnya.<sup>309</sup>

Ayat al-Qur’an yang paling sering dijadikan rujukan sebagai legitimasi pendirian negara Islam ialah surat *al-Nisā’* ayat 59 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿النساء: ٥٩﴾

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul Nya, dan Ulil amri (pemimpin) di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur’an) dan Rasul (sunnahnya). Jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya”.

Ayat di atas menunjukkan harus ada pemerintahan sebab diktumnya berisi tentang perintah untuk loyal terhadap pemimpin atau pemerintah. Adanya

<sup>304</sup> John L. Esposito, *Islam dan Politik*, terj. H.M. Joesoef Syoub (Jakarta : Bulan Bintang, 1990), 41.

<sup>305</sup> Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān, Sūrat al-Furqān* (t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād, t.th.), 15.

<sup>306</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat ‘Alī ‘Imrān*, 2.

<sup>307</sup> Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān, Sūrat al-‘Anfāl* (t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād, t.th.), 34.

<sup>308</sup> Nasruddin, “Sejarah Pemikiran Islam” *Rihlah*, Vol. 5, No.2 (2017), 15

<sup>309</sup> Mohammad, *Tokoh-Tokoh Islam*, 300.

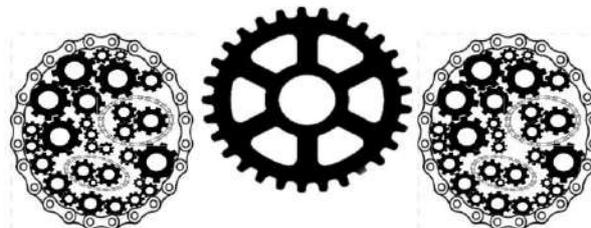
pemerintah dalam suatu negara merupakan keniscayaan sebab tidak logis jika Allah memerintah terhadap sesuatu yang tidak ada. Konsekuensi adanya pemerintah tentu harus adanya negara. Untuk menerapkan syari'at Islam, maka negara yang berdiri tidak boleh sembarang negara melainkan negara Islam sebagai penyempurna tegaknya syari'at Islam. Dengan menggunakan logika ini, maka selaras dengan kaidah usul fiqh;

مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ.<sup>310</sup>

“Kewajiban yang tidak bisa sempurna tanpa sesuatu yang lain, maka sesuatu tersebut menjadi wajib adanya”

Hanya saja, dari uraian panjang di atas, Quṭb tidak menjelaskan secara sistemik tentang potret *dawlah islāmiyyah*. Penulis hanya bisa mengilustrasikan dengan bentuk gambar di bawah:

Gambar 1



S U K A D A T A

Gambar di atas mengilustrasikan tentang penafsiran dan konsepsi *dawlah islāmiyyah* Sayyid Quṭb. Terdapat tiga buah sisi gambar di atas. Gear besar di tengah sebagai simbol pusat negara supranasional dan dua sisi gambar di sampingnya dengan beberapa gear yang telah ada ikatannya sebagai ilustrasi beberapa negara bangsa sebagai kumpulan negara yang akan diikat menjadi satu

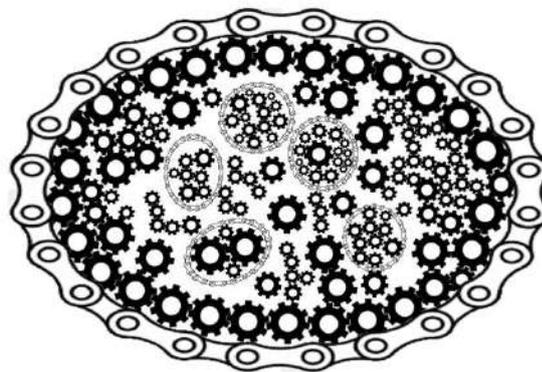
<sup>310</sup> ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Alī ibn ‘Abd al-Kāfi al-Subkī, *al- Ashbāh wa al-Nazā’ir*, juz 2 ((Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991), 88.

kesatuan. Hanya saja pada gambar di atas tidak ada rantai pengikat tunggalnya yang bisa menyatukan.

Pada gambar di atas terjadi keterputusan koneksi antara negara supranasionalnya dengan negara-negara yang akan disatukan karena Quṭb tidak memiliki konsepsi yang sistemik tentang Negara dalam penafsirannya yang dapat menjadi rantai pengikat. Penafsirannya justru lebih banyak mengeksplorasi konsep turunannya yakni *ḡahiliyyat al-‘ālam*, *dār al-Islām* dan *dār al-ḡarb*, sehingga hanya beberapa negara bagian yang terikat dengan rantai kesatuan. Ilustrasi ini memberikan gambaran bahwa konsep *dawlah islāmīyyah* Sayyid Quṭb sulit diterapkan karena tidak ada rantai pengikat yang sambung menyambung untuk menggerakkan mesin kerja sebuah *dawlah islāmīyyah*.

Sebagai perbandingan gambar di atas, penulis memiliki ilustrasi lain tentang keberadaan negara-negara di dunia saat ini sebagaimana di bawah ini:

Gambar 2



Gambar di atas sebagai ilustrasi eksistensi negara-negara di dunia. Terdapat banyak gear di dalamnya dengan ukuran yang berbeda, ada yang kecil dan besar.

Beberapa gear ada yang telah diikat dengan beberapa rantai dan di luar ada rantai besar sebagai pengikat tunggal.

Keberadaan negara-negara di dunia, sebagian telah diikat oleh beberapa ikatan regional, kebenuaan dan keagamaan. Kemudian dalam skala besar negara di dunia telah diikat oleh rasa persaudaraan negara-negara sedunia dan tidak harus dalam bentuk negara global yang formal. Konsepsi teori ini lebih *maqāṣidī* karena praktis dan mudah terrealisasikan bahkan sudah terrealisasi saat ini.

**b. Formulasi Tata Negara (*ulūhiyah wāḥidah* dan *qawāmah wāḥidah*) *Dawlah Islāmiyyah* menurut Sayyid Quṭb**

*Dawlah islāmiyyah* sebagai sebuah kajian disiplin keilmuan Islam tidak asing dalam pembahasan hukum Islam. Beberapa karya ulama yang membahas *dawlah islāmiyyah* banyak ditemukan dalam *turāth* kitab. Sementara *dawlah islāmiyyah* sebagai sebuah ideologi pergerakan, maka baru terdengar gaungnya dari negeri Mesir dari sebuah organisasi yang didirikan oleh Ḥasan al-Bannā (w. 1949 M) yang digelorakan oleh pergerakan Islam yang bernama Ikhwanul Muslimin. Organisasi ini terbentuk sebagai respon terhadap pemerintah negara Mesir yang elitis, tidak pro rakyat dan berada dalam kendali orang-orang Inggris. Perilaku ini dapat dimaklumi, karena Mesir dalam waktu yang sangat lama berada dalam hegemoni bangsa Eropa sehingga kalangan elit Mesir terpengaruh dalam gaya hidupnya.<sup>311</sup> Organisasi Ikhwanul Muslimin yang didukung oleh masyarakat Mesir bercita-cita ingin mendirikan negara yang berasaskan syari'at Islam secara total.

---

<sup>311</sup> Novi Maria Ulfah, "The History And Strategy Da'wah Of Ikhwanul Muslimin", *Jurnal SMaRT*, Vol. 2, No. 2 (Desember, 2016), 214.

Konsep negara yang dikehendaki Qutb bersifat supra nasional (kesatuan seluruh dunia Islam) dengan tanpa batas-batas wilayah kenegaraan dalam ikatan nasional dari setiap negara yang ada di dunia sekarang. Kepemimpinan kenegaraan dalam konsep ini sentral kepada kekuasaan yang berkedudukan di pusat atas dasar pemilihan umat Islam yang terdapat di seluruh dunia. Keberadaan negara-negara yang telah terbentuk sekarang akan menjadi bagian-bagian (*distric*) yang harus loyal di bawah kekuasaan pemimpin negara pusat yang memiliki kekuasaan penuh. Dari sisi kekuasaan, negara model ini mirip dengan teokrasi yang pernah berkembang dalam sejarah, tetapi terdapat demarkasi yang inti apalagi dilihat dari sumber hukumnya.

Negara supra nasional yang dianut oleh Qutb ini berdasarkan kedaulatan Ilahi (*devine sovereignty*) sebagai kesatuan agama dan negara sebagai milik Allah.<sup>312</sup> Negara supra nasional ini akan melindungi semua golongan dari berbagai ras dan suku dengan jaminan negara.<sup>313</sup> Hanya saja, konsep negara yang digagas oleh Qutb lebih kepada perbincangan tentang *body of politic* (tubuh politik), *ruler* (pemimpin atau penguasa) dan *government* (pemerintahan) yang berspirit kesatuan umat, bukan kepada tata kelola yang detail dalam sebuah negara.<sup>314</sup> Menurut Qutb ada beberapa ketentuan dalam *Dawlah Islāmiyyah*, antara lain:

---

<sup>312</sup> Din Syamsuddin, *Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam, Dalam Politik Demi Tuhan*, Abu Zahra (Ed), cet. Ke-1 (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), 46.

<sup>313</sup> Oliver Roy, *The Failure Of Political Islam*, terj. *Gagalnya Politik Islam* (Aceh: Serambi, 2002), 312.

<sup>314</sup> Nazih Ayubi, *Political Islam : Religion and Politics in the Arabs World* (London : Roulledge, 1991), 7.

## 1) Kepemimpinan

Dalam *dawlah islāmiyyah* seorang pemimpin atau kepala negara (*khalifah*) harus pilihan rakyat yang diberikan kepadanya kebebasan mutlak dan otoritas untuk menjalankan hukum Tuhan. Kepala negara tersebut harus orang Islam. Jika ditengah perjalanan sang pemimpin gagal dalam menjalankan kepemimpinan, maka rakyat berhak menjatuhkan. Kekhalifahan merupakan amanah Islam kepada manusia secara individu dan kepada masyarakat umum. Oleh karena, tegaknya sistem kenegaraan Islam merupakan amanah yang harus diwujudkan.<sup>315</sup>

Pemimpin yang akan dibahas dalam bagian ini, pemimpin yang berkaitan dengan kenegaraan. Dalam Islam sebutan kepemimpinan dikenal beberapa istilah yaitu *al-khilāfah*, *al-imāmah*, *al-zi'āmah* dan *al-riyāsah*. Sebutan pemimpin dalam sejarah Islam mengalami pergantian istilah. Pemimpin dalam bidang kenegaraan dalam Islam dikenal dengan *khalīfah*, *imām*, *al-sulṭan*, *al-mālik* dan *waliy*.<sup>316</sup>

Bagi pemimpin sepeninggal Nabi Muhammad s.a.w disebut khalifah atau pengganti (*deputy/successor*) sebagai predikat tertinggi bagi pemimpin komunitas muslim sebagaimana yang disematkan kepada Abu Bakar.<sup>317</sup> Kepemimpinan dalam kenegaraan di antaranya didasarkan kepada ayat al-Qur'an surat *al-Nisā'* ayat 59:

<sup>315</sup> Sayyid Qutb, *Fi Zhilalil Qur'an*, terj. BEY Arifin dan Jamaluddin Kafie, jilid 3 (Surabaya: Bina Ilmu, 2012), 413.

<sup>316</sup> Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid V (Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1982), 163.

<sup>317</sup> T.W. Arnold, Khalifa, dalam M. TH. Houtma, et. Al. (ed.), *First Encyclopedia of Islam*, Vol. IV, Leiden; EJ. Brill, 1987), 84.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿النساء: ٥٩﴾

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul Nya, dan Ulil amri (pemimpin) di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur’an) dan Rasul (sunnahnya). Jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya”.<sup>318</sup>

Ayat di atas diurai cukup panjang oleh Quṭb dengan memaparkan kategori *ulu al-amr*, ketentuan taat kepadanya dan kriteria-kriteria yang harus dimiliki.

Quṭb menjelaskan arti *ulu al-amr* dalam ayat tersebut sebagai berikut:

وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ... أَيِّ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ .. الَّذِينَ يَتَحَقَّقُ فِيهِمْ شَرْطُ الْإِيمَانِ وَحَدُّ الْإِسْلَامِ الْمُبِينِ فِي آيَةِ مَنْ طَاعَةَ اللَّهَ وَطَاعَةَ الرَّسُولِ وَإِفْرَادِ اللَّهِ - سُبْحَانَهُ - بِالْحَاكِمِيَّةِ وَحَقِّ التَّشْرِيعِ لِلنَّاسِ ابْتِدَاءً؛ وَالتَّلَقِّي مِنْهُ وَحَدُّهُ - فِيمَا نَصَّ عَلَيْهِ - وَالرُّجُوعَ إِلَيْهِ أَيْضًا فِيمَا تَخْتَلَفُ فِيهِ الْعُقُولُ وَالْأَفْهَامُ وَالْآرَاءُ، مِمَّا لَمْ يَرِدْ فِيهِ نَصٌّ؛ لِتَطْبِيقِ الْمَبَادِي الْعَامَّةِ فِي النُّصُوصِ عَلَيْهِ.<sup>319</sup>

“Uli al-Amr dari kamu sekalian...artinya orang-orang beriman yaitu orang-orang yang memenuhi syarat keimanan dan keislaman yang nyata dalam ayat, berupa taat kepada Allah, taat kepada Rasulullah dan menunggalkan Allah s.w.t melalui *ḥākimiyyah* dan kebenaran syari’at bagi manusia sejak awal dan berpegang pada apa yang telah ditentukan. Merujuk kepadanya juga ketika terjadi perbedaan faham dan pandangan dari sesuatu yang tidak ada nas-nya untuk merealisasikan dasar-dasar umat”.

Sementara Quṭb memberikan batas arti ketaatan terhadap *ulu al-amr* dengan berpedoman pada hadis.

<sup>318</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an Departemen Agama, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 128.

<sup>319</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat al-Nisā’*, 187.

السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ أَوْ كَرِهَ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ فِإِذَا  
أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ.<sup>320</sup>

“Tunduk dan patuh terhadap seorang muslim dalam hal yang disukai atau tidak, selama muslim tersebut tidak memerintahkan kemaksiatan, maka jika diperintah kemaksiatan maka tidak ada ketundukan dan kepatuhan”.

Adapun kriteria pemimpin yang layak dan harus benar-benar *qualified*,

Qutb memberikan penjabaran sebagai berikut:

وَجَاءَهُ الرَّدُّ مِنْ رَبِّهِ الَّذِي ابْتَلَاهُ وَاصْطَفَاهُ، يُفَرِّقُ الْقَاعِدَةَ الْكُبْرَى الَّتِي  
أَسْلَفْنَا. إِنَّ الْإِمَامَةَ لِمَنْ يَسْتَحِقُّونَهَا بِالْعَمَلِ وَالشُّعُورِ، وَالصَّلَاحِ  
وَالْإِيمَانِ، وَلَيْسَتْ وَرَاثَةً أَصْلَابٍ وَأَنْسَابٍ. فَالْقُرْبَى لَيْسَتْ وَشَيْجَةَ  
لَحْمٍ وَدَمٍ، إِمَامٌ هِيَ وَشَيْجَةُ دِينٍ وَعَقِيدَةٍ. وَدَعْوَى الْقَرَابَةِ وَالذَّمِّ  
وَالْجِنْسِ وَالْقَوْمِ إِنْ هِيَ إِلَّا دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ، الَّتِي تَصْطَدِمُ إِصْطِدَامًا  
أَسَاسِيًّا بِالتَّصَوُّرِ الْإِيمَانِيِّ الصَّحِيحِ قَالَ: "لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ"  
وَالظُّلْمُ أَنْوَاعٌ وَأَلْوَانٌ: ظُلْمُ النَّفْسِ بِالشَّرِكِ، وَظُلْمُ النَّاسِ بِالبَغْيِ.  
وَالْإِمَامَةُ الْمُنْتَوَعَةُ عَلَى الظَّالِمِينَ تَشْمَلُ كُلَّ مَعَانِي الْإِمَامَةِ: إِمَامَةُ  
الرِّسَالَةِ وَإِمَامَةُ الْخِلَافَةِ وَإِمَامَةُ الصَّلَاةِ.<sup>321</sup>

“Telah datang jawaban dari Tuhannya bagi orang yang diuji dan dipilih, menetapkan kaidah besar dari para pendahulu. Sesungguhnya kepemimpinan adalah bagi orang yang layak berdasarkan kinerja, jiwa kepemimpinan, kesalehan dan keimanan. Kepemimpinan bukanlah warisan turun temurun dan berdasarkan nasab, karena kepemimpinan bukanlah urusan darah daging melainkan ikatan agama dan akidah. Klaim kekerabatan, darah, etnis dan suku tidak lain adalah klaim jahiliyah yang menghancurkan asas berdasarkan keimanan yang benar. Allah berfirman: “Janjiku tidak mengenai orang-orang yang zalim...”. Kezaliman bermacam-macam jenis: kezaliman jiwa dengan kesyirikan, kezaliman manusia dengan pembangkangan. Kepemimpinan yang dilarang bagi orang zalim mencakup semua makna kepemimpinan: kepemimpinan risalah, kepemimpinan khilafah dan kepemimpinan Shalat”.

<sup>320</sup> Ibid, 188.

<sup>321</sup> Qutb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat al-Baqarah*, 118.

Ada beberapa kriteria kepemimpinan dari penjelasan di atas, antara lain:

- a) Amanah kepemimpinan dapat dipegang oleh siapapun dengan syarat memiliki kualifikasi kelayakan dari sisi kinerja dan mental
- b) Amanah kepemimpinan harus dipegang orang shaleh dan orang beriman (Islam), dan dilarang keras dipegang oleh orang dzalim
- c) Suksesi kepemimpinan tidak berdasarkan warisan turun temurun atas dasar keturunan atau nasab

Dapat dipahami bahwa konsep kepemimpinan *Quṭb* dalam negara, menolak sistem *monarchi* murni yang menganut suksesi kepemimpinan berdasarkan keturunan.

Penjelasan *Quṭb* tentang kepemimpinan sebagai berikut:

وَلَا يَدْعُ السِّيَاقُ أَمْرَ الطَّاعَةِ وَالْإِتْبَاعِ فِي التَّخْلِيلِ وَالتَّحْرِيمِ مُجْمَلًا إِنَّمَا هُوَ يُنْصُ  
نَصًّا عَلَى وُجُوبِ الْحُكْمِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ - دُونَ سِوَاهُ - وَإِلَّا فَهُوَ الْكُفْرُ وَالظُّلْمُ  
وَالْفُسُوقُ. وَتَتَوَارَدُ النَّصُوصُ الْقُرْآنِيَّةُ فِي هَذَا الْأَمْرِ حَاسِمَةً جَازِمَةً عَلَى هَذَا  
النِّسْقِ.<sup>322</sup>

“Konteksnya bukan urusan ketaatan dan mengikuti dalam hal kehalalan dan keharaman secara umum, tetapi *naṣ* telah menentukan kewajiban hukum dengan apa yang telah diturunkan Allah, bukan yang lain. Jika tidak, maka kufur, dzalim dan fasiq. Turunnya *naṣ-nas* qur’ani dalam urusan ini tegas dalam tata kelola ini”.

## 2) Bentuk negara

Bentuk negara dalam sejarah negara ada dua yaitu *monarchi* dan republik.

Bentuk *monarchi* diukur dari dua kategori. Pertama, kehendak negara ditentukan oleh satu orang. Kedua, kepala negara berasaskan hak waris atau keturunan.

<sup>322</sup> *Quṭb, Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat al-Mā’idah, 5.*

Bentuk republik diukur dari dua kategori sebagai kebalikan dari negara *monarchi*. Pertama, kemauan negara ditentukan oleh banyak orang atau majelis. Kedua, kepala negara dipilih berdasarkan mekanisme pemilihan umum.<sup>323</sup>

Bentuk negara Islam menurut Qutb adalah asli, komprehensif dan mandiri. Dalam ilmu negara dikenal beberapa teori dalam suksesi pemerintahan seperti nomokrasi, aristokrasi, demokrasi dan teokrasi. Model-model ini tidak diakui oleh Qutb karena produk manusia. Sementara Islam sendiri dengan keagungannya memiliki sistem yang pakem dan murni tanpa campur aduk dari sistem-sistem lain. Menurut Qutb, sistem negara Islam adalah supra nasional yang meliputi seluruh wilayah dunia tanpa ada negara-negara sub-national yang berdiri sendiri. Negara supra nasional harus tegak untuk mencapai kemaslahatan bersama berdasarkan hukum Allah.<sup>324</sup>

Hanya saja negara supra nasional Qutb bukan sistem imperium sebagaimana kerajaan-kerajaan yang pernah ada di dunia seperti Imperium Romawi atau Persia, karena Imperium jenis ini memperlakukan rakyat sebagai abdi kerajaan yang memiliki derajat di bawah raja dan memberlakukan negara lain dalam kekuasaannya sebagai negara jajahan. Sementara dalam Islam, kedudukan rakyat atau kaum muslimin memiliki posisi yang setara di depan hukum (*equality before of the law*). Dalam kehidupan negara supra nasional, tidak ada lagi

---

<sup>323</sup> Moh. Kusnardi dan Harmaily Ibrahim, *Pengantar Hukum Tata Negara Indonesia* (Jakarta: Pusat Studi Hukum Tata Negara FH. UI, 1976), 166. Lihat juga George Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, cet. III (Berlin: t.p. 1974), 665. L. Duguit, *Traite' de Droit Constitutionnel*, cet. 3 (Paris: t.p., 1923), 607.

<sup>324</sup> Sayyid Quthub, *Tafsir fi zilalil Qur'an, Di Bawah Naungan Al Qur'an*, Jilid II, tejr. Yusuf Zaky Haji Yacob, (Kuala Lumpur: Pustaka Aman Press Sdn Bhd, 2010), 450.

fanatisme kesukuan tetapi sudah menjadi satu dalam umat yang satu rasa.<sup>325</sup> Bentuk negara supra nasional menjadikan wilayah dari negara-negara yang ada sebagai wilayah distrik ke gubernuran yang dipegang oleh perwakilan orang dari daerah wilayahnya masing-masing.<sup>326</sup>

Di sisi lain, Qūṭb mengakui demokrasi tetapi yang berasaskan Islam, bukan model Barat murni yang dianggap sekuler. Menurut Qūṭb, dalam Islam menjunjung tinggi permusyawaratan dan menjadi salah satu prinsip pemerintahan Islam. Permusyawaratan memang bukan klausul yang dipertentangkan dalam Islam.

### 3) Susunan dan penyelenggaraan pemerintahan Islam

Qūṭb tidak memiliki konsep yang pasti tentang susunan pemerintahan dalam Islam. Ia hanya memberikan konsep negara yang sentralistik tanpa diimbangi mekanisme ketata negaraannya. Ia hanya menawarkan prinsip keadilan penguasa, kepatuhan rakyat terhadap hasil pilihannya dan permusyawaratan antara penguasa dan rakyat. Justru persoalan sistem pemerintahan dikembalikan kepada kecenderungan kondisi dan situasi masyarakat.<sup>327</sup>

### 4) Kewarganegaraan

Sebuah negara akan berdiri bila memenuhi beberapa syarat yaitu memiliki wilayah tertentu, memiliki pemerintahan yang berdaulat dan memiliki warga negara yang tetap. Dalam ilmu pengetahuan terdapat dua asas kewarganegaraan yakni *ius soli* dan *ius sanguinis*. *Ius soli* adalah asas kewarganegaraan seseorang

<sup>325</sup> Sayyid Qūṭb, *al-‘Adālah al-Ijtimā‘iyah fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1967), 124.

<sup>326</sup> Ibid, 125.

<sup>327</sup> Qūṭb, *al-‘Adālah*, 133.

berdasarkan tempat kelahiran. Dan *ius sanguinis* adalah asas kewarganegaraan berdasarkan keturunan.<sup>328</sup>

Sementara Qutb menentukan status kewarganegaraan berdasarkan agama. Bagi kalangan non-muslim yang tinggal dalam negara Islam harus mengikuti dan patuh pada hukum Islam, tidak ada kewajiban membela negara dan tidak berhak menjabat posisi puncak dalam negara. Jabatan maksimal yang bisa diduduki kalangan non-muslim hanyalah sebagai anggota DPRD II.<sup>329</sup>

Dalam sejarah Islam hubungan agama dan negara memang menjadi perbincangan yang hangat dan perdebatan panjang para ulama. Islam merupakan agama yang memiliki hubungan erat dengan politik jika melihat sejarah terbentuknya negara kota (*city state*) atau Madinah. Pada waktu itu Nabi Muhammad memiliki multipredikat, beliau sebagai pemimpin agama, kepala negara, kepala pemerintahan dan jenderal perang. Dari sudut pandang tertentu Islam tidak bisa dipisahkan dengan negara. Bagi golongan yang berpandangan seperti ini melahirkan tafsir kewajiban umat Islam untuk menegakkan *dawlah islāmiyyah* (*islamic state*) di dunia seperti konsep Qutb. Ia mengatakan bahwa tujuan akhir dari konsep ini sebagaimana yang diungkapkan Qutb adalah mendirikan sebuah sistem Islam yang diatur oleh syari'ah, bukan buatan manusia. Cara mencapainya adalah dengan pendidikan Islam, pengajaran dan penanaman Islam individu dan kelompok dalam skala luas.<sup>330</sup>

<sup>328</sup> Kusnardi dan Ibrahim, *Pengantar Hukum*, 293. Lihat juga Gouw Giok Siong, *Hukum Perdata Internasional Indonesia*, jilid 2 (Jakarta: Kinta, 1962), 17.

<sup>329</sup> Yumna dan Zainal Abidin, "Gerakan Pemikiran Islam Kultural Sufistik di Indonesia", *Syifa al-Qulub*, Vol. 4, No. 1 (Juli 2019), 71.

<sup>330</sup> Khatab, *The Power of Sovereignty*, 197.

Kata *Dawlah* dalam bahasa Indonesia ditulis “daulat” yang bermakna kekuasaan. Jadi kedaulatan berarti kekuasaan teratas atas pemerintahan negara atau daerah.<sup>331</sup> Dalam bahasa Arab kata *Dawlah* berarti kekuasaan seorang imam atau khalifah pada wilayah kekuasaan, kewajiban-kewajiban (kebijakan yang menjadi kewajibannya) dan hak-haknya.<sup>332</sup> Definisi negara pada umumnya adalah sebuah gabungan yang menyelenggarakan penertiban dalam suatu masyarakat suatu wilayah dengan berdasarkan sistem hukum yang diselenggarakan oleh suatu pemerintahan dan diberi kekuasaan memaksa.<sup>333</sup>

Berikut ini unsur-unsur dalam *dawlah islāmiyyah* menurut Qūṭb, antara lain:

1. Dalam sebuah pemerintahan harus memiliki pemimpin/penguasa dan pemerintahan untuk mengatur kehidupan manusia dan mengorganisir urusan publik melalui *islamic state*.<sup>334</sup> Qūṭb bersandar pada ayat *al-'An'ām* ayat 165 sebagai berikut:

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ  
لِيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿الأنعام: ١٦٥﴾

“Dan Dialah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu amat

<sup>331</sup> Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2001), 240.

<sup>332</sup> A. Ilyas Isma'il, *Paradigma Dakwah Sayyid Quthub; Rekonstruksi Pemikiran Dakwah Harakah* (Jakarta: Penamadani, 2006), 158.

<sup>333</sup> Robert M. MacIver, *The Modern State* (London: Oxford University Press, 1926), 22.

<sup>334</sup> Khatab, *The Power of Sovereignty*, 15.

cepat siksaan-Nya dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".<sup>335</sup>

Qutb menyebut seorang pemimpin dalam negara dengan term *khalfah* (*vicegerent*) yakni pemimpin umat Islam (*the leader of muslim ummah*).<sup>336</sup> Dalam kitabnya dia menegaskan tentang urgensi khilafah sebagai berikut:

إِنَّهَا جُمْلَةٌ قَضَايَا الْعَقِيدَةِ وَالِدِّينِ: فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ. فِي الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ. فِي الْعَمَلِ وَالْجَزَاءِ. فِي الْعِبَادَةِ وَالسُّلُوكِ كُلِّهَا يَجْمَعُهَا الْمَنْهَجُ الرَّبَّانِيُّ لِيَعْقِبَ بِهَا فِي ذَلِكَ الْإِتِّقَاعِ الْجَلِيلِ الرَّهِيْبِ الْحَيِّبِ، عَلَى قَضِيَّةِ الْحَاكِمِيَّةِ وَالتَّشْرِيعِ.

“ini adalah seperangkat masalah keyakinan dan agama di dunia dan akhirat, dalam hidup dan mati, di tempat kerja dan hukuman, dalam ibadah dan perilaku seluruhnya yang disatukan oleh manhaj rabbani (pendekatan ilahi) supaya manhaj itu menyertai dalam peristiwa agung itu atas urusan pemerintahan dan undang-undang”.

2. Dalam *dawlah islāmiyyah* ada sistem pemerintahan Islam tersendiri sebagai sistem murni dari Islam. Berikut ini salah satu ayat yang digunakan Qutb:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿النور: ٥٥﴾

“Dan Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman diantara kamu dan mengerjakan amal-amal yang saleh bahwa Dia sungguh-sungguh akan menjadikan mereka berkuasa di bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang yang sebelum mereka berkuasa, dan sungguh Dia akan meneguhkan bagi mereka agama yang telah diridhai-Nya untuk mereka dan Dia benar-benar akan menukar (keadaan) mereka, sesudah mereka dalam ketakutan menjadi aman sentausa. Mereka tetap menyembah-Ku dengan tiada mempersekutukan sesuatu apapun dengan Aku. Dan barangsiapa yang

<sup>335</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 217.

<sup>336</sup> William E. Shepard, *Sayyid Qutb And Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam* (Leiden: Brill, 1996), viii.

(tetap) kafir sesudah (janji) itu, maka mereka itulah orang-orang yang fasik”<sup>337</sup>

*Dawlah islamiyyah* menurutnya sebagai sesuatu yang memang dijanjikan secara khusus oleh Allah kepada umat Islam. Keberadaannya sudah ada sejak Rasulullah hijrah ke Madinah. Menurut Qutb pemerintahan dalam Islam merupakan sebuah sistem yang mandiri dan tidak dapat dibandingkan dengan fenomena barat.<sup>338</sup> Pemerintahan dipilih secara bebas oleh rakyat sesuai prinsip-prinsip Islam dan mereka harus memberikan keadilan kepada rakyat, menolak untuk menerima perlakuan khusus untuk mereka sendiri serta mau menerima nasehat dari rakyat. sebagaimana terjadi pada awal pemerintahan Abū Bakr (w. 634 M).<sup>339</sup>

Pemerintah dalam Islam didasarkan setelah menerima ke-Ilahi-an tunggal (*ulūhiyyah/divinity*) dan kedaulatan Tuhan (*ḥākimiyyah/sovereignty*), keadilan di pihak penguasa dan ketaatan di pihak yang diperintah dan konsultasi (musyawarah) antara penguasa dan yang diperintah. Teori pemerintahan dalam Islam didasarkan pada kesaksian tiada tuhan selain Tuhan dan ketika seseorang mengakui bahwa ke-Tuhan-an adalah milik Tuhan sendiri, maka dia dengan demikian mengakui bahwa kedaulatan (*ḥākimiyyah*) dalam kehidupan manusia adalah milik Tuhan semata dan Tuhan menjalankan kedaulatan dalam kehidupan manusia di satu sisi dengan secara langsung mengendalikan urusan manusia dengan kehendak-Nya (*qadr*) dan di sisi lain dengan menetapkan tatanan dasar

<sup>337</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 553.

<sup>338</sup> Shepard, *Sayyid Qutb And Islamic Activism*, xx.

<sup>339</sup> *Ibid*, xxi.

kehidupan manusia dan hak asasi manusia, serta tugas dan hubungan kewajiban bersama berdasarkan *manhaj shari'ah*.<sup>340</sup>

### 3. Umat atau rakyat dalam *dawlah islāmiyah*

Menurut Quṭb umat muslim adalah umat yang mengatur semua aspek kehidupan, politik, sosial, ekonomi, moral dan sebagainya serta syari'at Allah dan program-program-Nya.<sup>341</sup> Menurutnya bahwa umat Islam di seluruh dunia adalah setara tanpa ada fanatisme kesukuan atau keagamaan sehingga wilayah Islam harus menjadi satu dan warganya memiliki hak yang sama. Setiap daerah bagian diberikan otoritas ke gubernuran yang dipimpin oleh putera daerah masing-masing yang layak menjadi pemimpin.<sup>342</sup> Dengan ini memberikan konsep umat yang berhubungan dengan bentuk kenegaraan sekaligus bentuk negaranya, meskipun masih global, sebagaimana berikut:

وَأَنَّ الْأُمَّةَ فِي الْإِسْلَامِ هِيَ الْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ مُنْذُ فَجْرِ التَّارِيخِ. فِي كُلِّ أَرْضٍ، وَفِي  
كُلِّ جِيلٍ. وَلَيْسَتْ الْأُمَّةُ مَجْمُوعَةُ الْأَجْيَالِ مِنَ الْقَدَمِ، وَلَا الْمُتَجَمِّعِينَ فِي حَيِّزٍ  
مِنَ الْأَرْضِ فِي جِيلٍ مِنَ الْأَجْيَالِ.<sup>343</sup>

“Dan bahwa umat dalam Islam adalah orang yang beriman kepada Tuhan sejak fajar sejarah Islam di setiap negeri dan generasi. Dan bukanlah sekelompok generasi dari zaman dahulu, juga bukan sekelompok generasi yang berkumpul bersama mereka di sebagian bumi dalam satu generasi”.

Dalam al-Qur'an banyak sekali ayat yang menjelaskan tentang umat. Kata umat disebut sebanyak 64 kali. Dalam al-Qur'an disebut juga kata yang memiliki arti yang merujuk kata umat seperti kata '*ashīrah* yang memiliki arti suku (*clan*),

<sup>340</sup> Ibid, 111.

<sup>341</sup> Khatab, *The Power of Sovereignty*, 197.

<sup>342</sup> Quṭb, *al-'Adālah al-Ijtimā'īyah*, 125.

<sup>343</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-Nisā'*, 311.

kata *ahl, unās* dan *shu'ūb* yang merujuk arti rakyat.<sup>344</sup> Pendapat Ali Syari'ati, kata umat berarti jalan yang lurus yaitu golongan manusia yang bermaksud menuju jalan yang lurus. Kata umat berakar dari *amma* yang berarti menuju dan berniat. Kata umat bersifat *up-to-date* karena bersifat dinamis.<sup>345</sup> Quṭb memberikan konsep tentang umat sebagai berikut:

إِنَّ الْأُمَّةَ فِي التَّصَوُّرِ الْإِيمَانِيِّ هِيَ الْجَمَاعَةُ الَّتِي تَنْتَسِبُ إِلَى عَقِيدَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ كُلِّ جِنْسٍ وَمِنْ كُلِّ أَرْضٍ؛ وَلَيْسَتْ هِيَ الْجَمَاعَةُ الَّتِي تَنْتَسِبُ إِلَى جِنْسٍ وَاحِدٍ أَوْ أَرْضٍ وَاحِدَةٍ. وَهَذَا هُوَ التَّصَوُّرُ اللَّائِقُ بِالْإِنْسَانِ، الَّذِي يَسْتَمِدُّ إِنْسَانِيَّتَهُ مِنْ نَفْحَةِ الرُّوحِ الْعُلُويَّةِ، لَا مِنْ التَّصَاقَاتِ الطِّينِ الْأَرْضِيَّةِ.<sup>346</sup>

“Sesungguhnya umat dalam konsep keimanan adalah jamaah yang tergabung dari setiap ras dan bumi. Umat bukanlah jamaah yang tergabung dari satu ras dan satu bumi tertentu. Inilah konsep yang sesuai dengan manusia yang menghasilkan rasa kemanusiaan dari hembusan nafas yang luhur, bukan dari energi ke-bumi-an (rendah)”.

Selain di atas, terdapat pula konsep Quṭb yang cukup panjang tentang *umat wasaṭa* dengan beberapa kategori masing-masing, sebagai berikut:

a) Umat dalam konsep *i'tiqād*

أُمَّةٌ وَسَطًا " فِي التَّصَوُّرِ وَالْإِعْتِقَادِ، لَا تَعْلُو فِي التَّجَرُّدِ الرُّوحِيِّ وَلَا فِي الْإِرْتِكَاسِ الْمَادِّيِّ. إِنَّمَا تَتَّبِعُ الْفِطْرَةَ الْمُمَثَّلَةَ فِي رُوحٍ مُتَلَبِّسٍ بِجَسَدٍ، أَوْ جَسَدٍ تَتَلَبَّسُ بِهِ رُوحٌ. وَتُعْطِي لِهَذَا الْكِيَانِ الْمُرْدُوجِ الطَّاقَاتِ حَقَّهُ الْمُتَكَامِلُ مِنْ كُلِّ زَادٍ، وَتَعْمَلُ لِتَرْقِيَةِ الْحَيَاةِ وَرَفْعِهَا فِي الْوَقْتِ الَّذِي تَعْمَلُ فِيهِ عَلَى حِفْظِ

<sup>344</sup> M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi A-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 2002), 483.

<sup>345</sup> Ali Syari'ati, *Ummah wa al-Umamah*, terj. M. Faishol Hasanuddin, (Jakarta: Yapi, 1990), 36.

<sup>346</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-Baqarah*, 125.

أَلْحَيَاةَ وَامْتِدَادَهَا، وَتَطْلُقُ كُلَّ نَشَاطٍ فِي عَالَمِ الْأَشْوَاقِ وَعَالَمِ التَّوَازُعِ، بِأَلَا تَفْرِيطٍ  
وَلَا إِفْرَاطٍ، فِي قَصْدٍ وَتَنَاسُتٍ وَأَعْتِدَالٍ.<sup>347</sup>

“Umat tengah-tengah dalam persepsi dan keyakinan, umat yang tidak bertindak ekstrem melebihi kemurnian spiritual dan dalam reaksi material, tetapi mengikuti fitrah yang diwakili dalam ruh yang dimiliki tubuh atau tubuh yang memiliki ruh. Fitrah itu memberikan entitas energi ganda sebagai pelengkap dari setiap sesuatu, bekerja untuk meningkatkan dan mengangkat kehidupan di saat bekerja untuk melestarikan dan memperpanjang kehidupan, melepaskan setiap kegiatan dalam dunia keinginan dan kecenderungan dengan tanpa lalai dan berlebihan dalam komitmen yang harmonis dan moderat”.

b) Umat dalam konsep pemikiran dan perasaan

أُمَّةٌ وَسَطًا " . فِي التَّفَكِيرِ وَالشُّعُورِ، لَا يَجْمُدُ عَلَى مَا عَلِمَتْ وَتَعَلَّقُ مَنَافِدَ  
التَّجْرِبَةِ وَالْمَعْرِفَةِ . . . وَلَا تَتَّبِعُ كَذَلِكَ كُلَّ نَاعِقٍ، وَتَقْلُدُ تَقْلِيدَ الْقِرَدَةِ  
الْمُضْحَكِ . . . إِنَّمَا تَسْتَمْسِكُ بِمَا لَدَيْهَا مِنْ تَصَوُّرَاتٍ وَمَنَاهِجٍ وَأُصُولٍ ثُمَّ تَنْظُرُ  
فِي كُلِّ نَتَاجٍ لِلْفِكْرِ وَالتَّجْرِبِ.<sup>348</sup>

“Umat tengah-tengah dalam pemikiran dan perasaan yaitu umat yang tidak jumud (beku) atas apa yang diketahui dan tidak menutup ruang komunikasi dan pengetahuannya, tidak mengikuti suara-suara parau, mengikuti kebiasaan monyet yang lucu. Umat tengah-tengah ialah mereka yang berpegang teguh pada persepsi, manhaj dan prinsip kemudian memandang setiap hasil pemikiran dan eksperimen.

Konsep ini mirip dengan konsep Ali Syari’ati (w. 1977 M) di atas yakni umat yang memiliki hakekat makna dinamis menuju kemajuan. Dalam hubungan kenegaraan konsep ini memiliki peranan penting untuk kemajuan sebuah negara, karena salah satu indikasi negara maju apabila umatnya memiliki pengetahuan maju sehingga mampu membentuk peradaban dunia.

<sup>347</sup> Ibid, 139.

<sup>348</sup> Ibid, 39.

## c) Umat dalam konsep organisasi dan koordinasi

أُمَّةٌ وَسَطًا " فِي التَّنْظِيمِ وَالتَّنْسِيقِ، لَا تَدْعُ الْحَيَاةَ كُلَّهَا لِلْمَشَاعِرِ، وَالضَّمَائِرِ، وَلَا تَدْعُهَا كَذَلِكَ لِلتَّشْرِيعِ وَالتَّأْدِيبِ. إِمَّا تَرْفَعُ ضَمَائِرَ الْبَشَرِ بِالتَّوْحِيهِ وَالتَّهْدِيبِ، وَتَكْفُلُ نِظَامَ الْمُجْتَمَعِ بِالتَّشْرِيعِ وَالتَّأْدِيبِ؛ وَتَزَاوِجُ بَيْنَ هَذِهِ وَتِلْكَ، فَلَا تَكِلُ النَّاسَ إِلَى سَوَاطِينِ السُّلْطَانِ، وَلَا تَكِلُهُمْ كَذَلِكَ إِلَى وَحْيِ الْوُجْدَانِ وَلَكِنْ مِزَاجٍ مِنْ هَذَا وَذَلِكَ.<sup>349</sup>

“Umat tengah-tengah dalam organisasi dan koordinasi yaitu umat yang tidak membiarkan perasaan dan hati nurani dalam seluruh kehidupannya, tidak membiarkan begitu saja undang-undang dan kedisiplinan, tetapi mengangkat hati nurani manusia dengan membimbingnya dan menyempurnakannya, menjamin tatanan masyarakat dengan undang-undang dan kedisiplinan, memadukan antara ini dan itu, sehingga tidak melelahkan manusia dengan cambuk penguasa juga tidak melelahkan mereka dengan suara hati nurani, tetapi merasa nyaman suasana hatinya”.

## d) Umat dalam konsep ikatan dan hubungan

أُمَّةٌ وَسَطًا " فِي الْأَرْتِبَاطَاتِ وَالْعَلَاقَاتِ، لَا تُلْغِي شَخْصِيَّةَ الْفَرْدِ وَمُقَوْمَاتِهِ، وَلَا تَلْأَشِي شَخْصِيَّتَهُ فِي شَخْصِيَّةِ الْجَمَاعَةِ أَوْ الدَّوْلَةِ؛ وَلَا تُطْلِقُهُ كَذَلِكَ فَرْدًا أَثَرًا جَشَعًا لَا هَمَّ لَهُ إِلَّا دَاتُهُ. إِمَّا تُطْلِقُ مِنَ الدَّوَافِعِ وَالطَّاقَاتِ مَا يُؤَدِّي إِلَى الْحَرَكَةِ وَالتَّمَاءِ؛ وَتُطْلِقُ مِنَ التَّوَانِعِ وَالْحَصَائِصِ مَا "يُحَقِّقُ شَخْصِيَّةَ الْفَرْدِ وَكَيْانِهِ. ثُمَّ تَضَعُ مِنَ الْكَوَابِحِ مَا يَقِفُ دُونَ الْعُلُوفِ، وَمِنَ الْمُتَشَبِّهَاتِ مَا يُبَيِّرُ رَغْبَةَ الْفَرْدِ فِي خِدْمَةِ الْجَمَاعَةِ؛ وَتُقَرِّرُ مِنَ التَّكَالِيفِ وَالْوَاجِبَاتِ مَا يَجْعَلُ الْفَرْدَ خَادِمًا لِلْجَمَاعَةِ، وَالْجَمَاعَةَ كَافِلَةً لِلْفَرْدِ فِي كَافِلَةِ الْفَرْدِ فِي تَنَاسُقٍ وَاتِّسَاقٍ.<sup>350</sup>

“Umat tengah-tengah dalam ikatan dan hubungan ialah umat yang tidak menghilangkan kepribadian individu dan sosial, tidak menghilangkan kepribadian kelompok atau negara, tidak melepaskan kepribadiannya rakus yang mementingkan diri sendiri, tetapi melepaskannya untuk motivasi dan kekuatan yang mengarah pada gerakan dan pertumbuhan, motif dan karakteristik yang mewujudkan entitas kepribadian. Kemudian mereka itu

<sup>349</sup> Ibid, 139.

<sup>350</sup> Ibid, 139.

mengendalikan apa yang dianggap berlebihan dan melakukan kegiatan yang membangkitkan keinginan individu untuk melayani kelompok, menetapkan biaya dan tugas yang membuat individu menjadi pelayan kelompok, dan kelompok adalah penjamin individu dalam tanggung jawab individu sebagai harmonisasi dan konsistensi”.

e) Umat dalam konsep posisi

أُمَّةٌ وَسَطًا " فِي الْمَكَانِ فِي سُرَّةِ الْأَرْضِ، وَفِي أَوْسَطِ بِقَاعِهَا. وَمَا تَزَالُ هَذِهِ الْأُمَّةُ الَّتِي غَمَرَ أَرْضَهَا الْإِسْلَامُ إِلَى هَذِهِ اللَّحْظَةِ هِيَ الْأُمَّةُ الَّتِي تَتَوَسَّطُ أَقْطَارَ الْأَرْضِ بَيْنَ شَرْقٍ وَعَرْبٍ، وَجَنُوبٍ وَشِمَالٍ، وَمَا تَزَالُ بِمَوْقِعِهَا هَذَا تَشْهَدُ النَّاسَ جَمِيعًا، وَتَشْهَدُ عَلَى النَّاسِ جَمِيعًا؛ وَتُعْطِي مَا عِنْدَهَا لِأَهْلِ الْأَرْضِ قَاطِبَةً؛ وَعَنْ طَرِيقِهَا تُعَبِّرُ ثَمَارَ الطَّبِيعَةِ وَثَمَارَ الرُّوحِ وَالْفِكْرِ مِنْ هُنَا إِلَى هُنَاكَ؛ وَتَتَحَكَّمُ فِي هَذِهِ الْحَرَكَةِ مَا دَيْهَا وَمَعْنَوِيهَا عَلَى السَّوَاءِ.<sup>351</sup>

“Umat tengah-tengah dalam posisi tempat, di pusat bumi dan di tengah dasarnya. Bangsa yang negerinya telah diliputi oleh Islam sampai saat ini tetaplah bangsa yang menjadi perantara negara-negara di bumi antara timur dan barat, selatan dan utara, dan dengan posisi ini tetaplah menjadi saksi semua orang dan bersaksi bagi semua orang. Hal itu memberikan apa yang dimilikinya kepada penduduk seluruh bumi. Melalui jalan itu, buah-buah alam dan buah-buah jiwa, pikiran bertebaran dari sini ke sana. Gerakan ini diatur oleh materi dan moral”.

Konsep di atas mirip dengan konsep umat yang ada di Madinah di saat Nabi Muhammad menyatukan umat dengan berbagai golongan di daerah tersebut yang telah dipayungi oleh Islam. Dalam piagam Madinah yang disusun oleh nabi Muhammad, istilah umat mengacu kepada semua golongan dalam lintas agama dan lintas suku, sehingga terhindar dari bentuk umat *jāhiliyah* yang pernah ada di Mekah yang didasarkan pada fanatisme kesukuan (*ḥatmiyyat al-jāhiliyyah*) yang memang dilarang al-

<sup>351</sup> Ibid, 139-140.

Qur'an. Istilah umat di piagam Madinah terdapat dalam dua pasal yaitu pasal pertama dan pasal dua puluh lima yang berbunyi:

1) Pasal pertama

إِنَّهُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ مِنْ دُونِ النَّاسِ.<sup>352</sup>

“Sungguh mereka adalah umat yang satu di hadapan kelompok manusia lain”

2) Pasal 25

وَإِنَّ يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ أُمَّةٌ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ  
مَوَالِيهِمْ وَأَنْفُسُهُمْ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأَتَمَّ فَإِنَّهُ لَا يُؤْتَعُ إِلَّا نَفْسُهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ.<sup>353</sup>

“Sungguh kaum Yahudi bani Auf adalah satu umat bersama orang-orang mukminin. Bagi kaum Yahudi, agama mereka dan bagi orang-orang Islam agama mereka, harta mereka dan jiwa mereka, kecuali orang yang dzalim dan berbuat dosa maka mereka dan keluarganya menanggung akibatnya sendiri”.

Konsep umat dalam Piagam Madinah tersebut menghilangkan paham kesukuan yang tumbuh dalam waktu yang sangat lama di kalangan orang suku-suku Arab *jāhiliyyah*. Konsep umat dalam Piagam Madinah tersebut telah memperluas kesempatan pola pikir masyarakat saat itu yang tersekat dalam fanatisme suku menjadi bangunan masyarakat yang luas dengan konsekuensi mempunyai hak dan kewajiban yang sama dan ditanggung bersama. Di sini tercermin kehidupan dengan pola kebangsaan dan negara yang pada hari kemudian menjadi istilah negara bangsa (*nation state*).

<sup>352</sup> ‘Abd al-Mālik ibn Hishām, *Sīrat al-Nabawīyyah*, jilid 3 (Beirut: Dār al-Jīl, 1411), 32.

<sup>353</sup> Ibid, 33.

## f) Umat dalam konsep zaman

أُمَّةٌ وَسَطًا " فِي الزَّمَانِ، تُنْهِي عَهْدَ طُفُولَةِ الْبَشَرِيَّةِ مِنْ قَبْلِهَا؛ وَتَحْرُسُ عَهْدَ الرَّشَدِ الْعَقْلِيِّ مِنْ بَعْدِهَا. وَتَقِفُ فِي الْوَسْطِ تَنْفُضُ عَنِ الْبَشَرِيَّةِ مَا عُلِقَ بِهَا مِنْ أَوْهَامٍ وَخُرَافَاتٍ مِنْ عَهْدِ طُفُولَتِهَا، وَتَصَدِّهَا عَنِ الْفِتْنَةِ بِالْعَقْلِ وَالْهَوَى، وَتَزَوِّجُ بَيْنَ ثَرَاثِمِهَا الرُّوحِيِّ مِنْ عُهُودِ الرِّسَالَاتِ، وَرَصِيدِهَا الْعَقْلِيِّ الْمُسْتَمِرِّ فِي النَّمَاءِ؛ وَتَسِيرُ بِهَا عَلَى الصِّرَاطِ السَّوِيِّ بَيْنَ هَذَا وَذَلِكَ.<sup>354</sup>

“Umat tengah-tengah dalam suatu masa, ialah umat yang mengakhiri pemerintahan masa kecil umat manusia sebelumnya dan menjaga era rasionalitas mental sesudahnya. Umat tersebut berdiri di tengah, mengguncang ilusi dan mitos umat manusia dari masa kanak-kanaknya, mencegah dari hasutan nafsu dengan akal, memadukan warisan spiritual dari masa risalah-risalah dan keseimbangan mentalnya yang berkelanjutan dalam perkembangan, dan hal itu berjalan di atas jalan yang lurus antara ini dan itu”.

4. Perbatasan wilayah dalam *dawlah islāmiyah*

Menurut Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Abī al-Rabī‘ (w. 272 H/885 M) ada dua sendi yang harus dipenuhi untuk mendirikan negara. Pertama, tersedianya wilayah, air bersih, tempat mata pencaharian, terhindar dari serangan musuh, jalan raya, tempat shalat di tengah kota dan pasar-pasar. Kedua, harus ada raja atau penguasa sebagai penyelenggara segala urusan negara.<sup>355</sup> Berdasarkan definisi ini bahwa negara harus benar-benar menegakkan keadilan dan menjamin kesejahteraan rakyatnya. ‘Abd Allāh ibn Bayyah memberikan penjelasan tentang *dawlah islāmiyyah* sebagai berikut:

إِنَّ الدَّوْلَةَ الْإِسْلَامِيَّةَ هِيَ أَلَةٌ مِنْ آلَاتِ الْعَدْلِ وَإِقَامَةِ الدِّينِ وَلَيْسَتْ دَوْلَةً تَيْفَرَسِيَّةً بَلْ مَدَنِيَّةٌ بِمَعْنَى مِنَ الْمَعَانِي لَكِنَّهَا بِالتَّأَكِيدِ لَيْسَتْ دَوْلَةً عِلْمَانِيَّةً إِنَّهَا

<sup>354</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat al-Baqarah*, 140.

<sup>355</sup> Ibn Abī al-Rabī‘, *Sulūk al-Mālik fī Tadbīr al-Mamālik* (Kairo: Dār al-Sha’bah, 1970), 87.

دَوْلَةٌ يَكُونُ لِلدِّينِ فِيهَا مَكَانَةٌ وَمَكَانَتُهُ فِي مُرَاوَجَةٍ مَعَ الْمَصَالِحِ وَاتِّسَاعِ مِنَ  
التَّأْوِيلِ.<sup>356</sup>

“Sungguh negara Islam adalah salah satu alat dari beberapa alat untuk mewujudkan keadilan dan menegakkan agama, bukan negara teokrasi (kedaulatan Tuhan) tetapi negara madaniyyah dengan pengertian yang luas tetapi bukan dalam pengertian sekuler. Negara Islam adalah negara yang memberikan ruang bagi agama dalam memadukan kemaslahatan dan keluasan maknanya.”

Penjelasan ini cukup komprehensif dan moderat dalam memberikan ilustrasi negara Islam. Dengan pengertian ini kehadiran negara Islam menjadi solusi alternatif yang ramah lingkungan dan anti kekerasan. Sementara Qutb sendiri tidak memberikan rumusan yang jelas (*blue print*) tentang konsep negara supranasionalnya sebagai megaprojeknya. Tentu jika proyek besar tidak disertai dengan standar operasional yang sistemik, maka akan menimbulkan masalah besar sebagaimana fakta di lapangan. Ia hanya berdasarkan al-Qur’an secara general dan menjelaskan secara general pula.

فَهِيَ الْمُلْكِيَّةُ الشَّامِلَةُ، كَمَا أَنَّهَا هِيَ الْمُلْكِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ. الْمُلْكِيَّةُ الَّتِي لَا يَرُدُّ  
عَلَيْهَا قَيْدٌ وَلَا شَرْطٌ وَلَا فَوْتُ وَلَا شَرِكَةٌ. وَهِيَ مَفْهُومٌ مِنْ مَفَاهِيمِ الْأُوْهِبَةِ  
الْوَّاحِدِ.<sup>357</sup>

“Itu adalah kerajaan yang universal sebagaimana kerajaan absolut, kerajaan yang tidak ditentukan oleh batasan, syarat dan asosiasi. Ia adalah konsep dari pemahaman kesatuan uluhiyyah”

*Dawlah Islāmiyyah* merupakan bentuk negara di mana semua umat berada dalam satu payung pemerintahan. Keadaan seperti ini pernah dialami oleh umat

<sup>356</sup> ‘Abd Allāh ibn Bayyah, *Tanbīh al-Marāji’ ‘alā Ta’sīl al-Fiqh al-Wāqi’* (Beirut: Markaz Namā’ lil al-Buḥūth wa al-Dirāthah, 2014), 101.

<sup>357</sup> Qutb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat al-Baqarah*, 349.

Islam pada Nabi Muhammad, *al-khulafā' al-rāshidūn*. Keadaan ini sangat ideal dan tentu didambakan oleh seluruh umat Islam di dunia. Menurut Quṭb, keberadaan pemerintahan Nabi Muhammad s.a.w di Madinah merupakan tonggak awal berdirinya *dawlah islāmiyyah*, sebagaimana penjelasannya:

ثُمَّ هَاجَرَ رَسُولُ اللَّهِ وَصَاحِبِهِ الصَّديقِ. هَاجَرَ إِلَى الْقَاعِدَةِ الْحُرَّةِ الْقَوِيَّةِ الْأَمْنَةِ  
الَّتِي بَحَثَ عَنْهَا مِنْ قَبْلِ طَوِيلًا وَقَامَتِ الدَّوْلَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ فِي هَذِهِ الْقَاعِدَةِ مُنْذُ  
اليَوْمِ الْأَوَّلِ لِهَيْجَرَةِ الرَّسُولِ ﷺ. <sup>358</sup>

“Kemudian Rasulullah dan sahabatnya, al-shiddiq, hijrah. Hijrah ke basis aman, bebas, kuat dan aman yang dicarinya sebelumnya dalam waktu lama, maka berdirilah dawlah islamiyyah di basis ini sejak hari pertama hijrahnya Rasulullah”.

Dalam beberapa referensi kitab salaf dapat ditemukan tentang pendapat ulama perlunya menyatukan umat Islam dalam satu pemerintahan dan tidak boleh ada dua pemimpin di dalamnya. Seperti pendapat ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām (w. 660 H/1262 M) berpendapat:

لَمْ يَجْزِ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا لِمَا يُؤَدِّي إِلَيْهِ مِنَ الْمَفْسَادِ بِاخْتِلَافِ الْأَرَءِ فَتَتَعَطَّلُ  
الْمَصَالِحُ بِسَبَبِ ذَلِكَ لِأَنَّ أَحَدَهُمَا يَرَى مَا لَا يَرَى الْآخَرُ مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ  
وَدَرِّ الْمَفْسَادِ فَيَحْتَلُّ أَمْرُ الْأُمَّةِ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالْمَصَالِحِ وَالْمَفْسَادِ وَإِنَّمَا  
تُنصَّبُ الْوُلَاةُ فِي كُلِّ وِلَايَةٍ عَامَّةٍ أَوْ خَاصَّةٍ لِلْقِيَامِ بِجَلْبِ الْمَصَالِحِ الْمَوْلَى  
عَلَيْهِمْ وَبَدْرِ الْمَفْسَادِ عَنْهُ. <sup>359</sup>

“Tidak boleh mengangkat keduanya bersamaan sebab akan memunculkan kerusakan yang disebabkan oleh perbedaan pandangan, maka kemaslahatan akan menjadi terbungkalai disebabkan hal itu. Karena jika demikian, salah satu pemimpin akan memiliki pertimbangan yang berbeda tentang kemaslahatan dan

<sup>358</sup> Ibid, 6.

<sup>359</sup> ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām al-Dimashqī al-Shāfi‘ī, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Ma‘ārif, t.th.), 63.

kemafsadatan dari pemimpin yang lain yang mengakibatkan runyamnya urusan umat. Sesungguhnya pengangkatan pemimpin di setiap wilayah tujuannya adalah untuk menegakkan kemaslahatan dan menolak kemafsadatan atau kekuasaan yang diberikan kepadanya.”

Jika dicermati, pendapat di atas ada dua hal penting yang dapat disoroti. Pertama, larangan mengangkat pemimpin yang dimaksud adalah mengangkat pemimpin dalam satu negara atau wilayah. Larangan ini tidak bisa kemudian dihubungkan dengan maksud larangan berdirinya negara bangsa sehingga harus bergeser menjadi negara supranasional. Larangan ini tentu akan diterima oleh secara ‘urf dan dalil *qat’ī* karena memang ada nas hadis yang melarang tentang dualisme kepemimpinan dalam satu wilayah.

إِذَا بُوِيعَ أَمِيرَانِ فَاقْتُلُوا أَحَدَهُمَا (رواه مسلم).<sup>360</sup>

“Apabila dua pemimpin dibai‘at, maka bunuhlah satu satunya”

Kedua, larangan di atas didasarkan semata-mata kepada prinsip kemaslahatan dan kemafsadatan. Dua hal ini selalu menjadi patokan utama dalam dalam penerapan hukum Islam (*law enforcement*). Kemaslahatan dan kemafsadatan senantiasa menjadi neraca hukum dalam hubungannya dengan kepentingan umum atau umat. Penerapan hukum yang berkaitan dengan kepentingan umum di manapun selalu menjunjung tinggi keselamatan orang banyak atau kepentingan umum (*salus populi suprema lex esto*).<sup>361</sup>

<sup>360</sup> Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad al-Māwardī, *Ādāb al-Dunyā wa al-Dīn* (t.t.: Dār Maktabat al-Ḥayah: 1985), 136.

<sup>361</sup> Cicero, *De Ligibus* (t.t.: Harvar University Press, 1928) 466.

Kemaslahatan merupakan tujuan utama dari ditetapkannya suatu hukum oleh *shāri'* (Allah). Kemaslahatan merupakan suatu keniscayaan dalam bersyari'at dan menjadi pertimbangan penting dalam *maqāṣid al-sharī'ah*.<sup>362</sup> Oleh karena itu dalam Islam tidak ada larangan untuk mendirikan negara bangsa dengan pembatasan teritorial tertentu yang dihuni oleh rumpun sebuah bangsa yang memiliki rasa kebangsaan bersama. Dalam hal ini ada pendapat Wahbah Zuhayfī (w. 2015 M) yang dapat dijadikan pertimbangan:

فَإِنَّ الْإِسْلَامَ لَا يَأْتِي الْإِعْتِرَافُ بِالتَّنْظِيمِ الدَّوْلِيِّ الْقَائِمِ عَلَى أَسَاسِ الْحُدُودِ  
الْجُغْرَافِيَّةِ لِأَنَّ ذَلِكَ مِنَ الْوَسَائِلِ.<sup>363</sup>

“Sesungguhnya Islam tidak menolak untuk mengakui sistem kenegaraan yang berdiri di atas batas geografis (teritorial) karena itu bagian dari faktor perantara”

Menurut Quṭb konsep negara ideal adalah negara Supranasional. Wilayah dalam sistem ini meliputi seluruh dunia Islam dengan pusat kekuasaan berada di pemerintahan pusat yang dikendalikan dengan prinsip kebersamaan, satu umat dengan menghilangkan primordial kesukuan. *Income* dalam negara ini digunakan untuk kemakmuran negara supra nasional dan sisanya akan dimasukkan ke *bayt al-māl* atau kas negara.<sup>364</sup>

Jika yang dikehendaki Quṭb dalam konsep ini berpedoman pada kesatuan umat Islam pada zaman Nabi Muhammad dan beberapa sahabat sesudahnya pada zaman kekhalifahan, maka konsepnya bisa dibenarkan. Hanya saja Quṭb dalam

<sup>362</sup> Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, jilid 2 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1994), 339.

<sup>363</sup> Al- Zuhayfī, *Āthār al-Ḥarb*, 365.

<sup>364</sup> Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam. Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi* (Bandung: Galang Press, 2011), 23.

kitab *Fī Zilāl al-Qur’ān* tidak mencantumkan hadis Nabi yang sudah dianggap sahih oleh ulama ahli hadis tentang masa berlakunya kekhilafahan:

حَدَّثَنَا سَوَّارُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُمَهَانَ  
عَنْ سَفِينَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خِلَافَةُ النَّبِيِّ ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُلْكَ أَوْ  
مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ.<sup>365</sup>

“Sawwār ibn ‘Abd Allāh bercerita kepada kami, ‘Abd al-Wārith ibn Sa‘īd bercerita kepada kami dari Sa‘īd ibn Jumhān dari Safīnah, berkata Rasulullah s.a.w “Suksesi kenabian tiga puluh tahun, kemudian Allah memberikan kerajaan-Nya kepada orang yang dikehendaki”

Ada hal yang menarik dari Qurṭb dan perlu menjadi catatan penting tentang fanatisme terhadap keberadaan *dawlah islāmiyyah*. Hal ini menunjukkan terselip nilai kemoderatan dalam tafsirnya. Ia dalam tafsirnya memberikan penjelasan tentang hawa nafsu yang harus dijauhi oleh umat Islam, sebagaimana ungkapannya:

فَلَا تَتَّبِعُوا هَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا... وَهَوَىٰ صُنُوفٌ شَتَّى ذَكَرَ مِنْهَا بَعْضُهَا. حُبُّ  
الذَّاتِ هَوَىٰ وَحُبُّ الْأَهْلِ وَالْأَقْرَبِينَ هَوَىٰ وَالْعَطْفُ عَلَى الْفَقِيرِ - فِي مَوْطِنِ  
الشَّهَادَةِ وَالْحُكْمِ - هَوَىٰ. وَمَجَامِلَةُ الْعَيْنِ هَوَىٰ وَمَضَارِئُهُ هَوَىٰ وَالتَّعَصُّبُ  
لِلْعَشِيرَةِ وَالْقَبِيلَةِ وَالْأُمَّةِ وَالْدَوْلَةِ وَالْوَطَنِ - فِي مَوْضِعِ الشَّهَادَةِ وَالْحُكْمِ - هَوَىٰ  
وَكِرَاهَةُ الْأَعْدَاءِ وَلَوْ كَانُوا أَعْدَاءَ الدِّينِ - فِي مَوْطِنِ الشَّهَادَةِ وَالْحُكْمِ -  
هَوَىٰ.<sup>366</sup>

“Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Hawa nafsu ada bermacam-macam, di antaranya: mencintari diri sendiri adalah hawa nafsu, mencintai keluarga dan kerabat adalah hawa nafsu, berbaik hati kepada fakir miskin di daerah persaksian dan hukum adalah hawa nafsu, tebarpesonanya orang kaya adalah hawa

<sup>365</sup> Abū Dāwud Sulaymān ibn Ash‘ath ibn Ishāq al-Sajistānī, *Sunan Abī Dāwud* (Riyad: Dār al-Salām, 1999), 656-657.

<sup>366</sup> Qurṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat al-Nisā’*, 305.

nafsu dan perilaku kerusakannya juga hawa nafsu, fanatisme terhadap keluarga, kabilah, umat, negara dan tanah air di tempat persaksian dan dalam koridor hukum adalah hawa nafsu dan membenci musuh walaupun musuh agama di tempat persaksian dan dalam koridor hukum adalah hawa nafsu”.

Dengan adanya peringatan ini, diambil jalan tengah antara konsep Qūṭb yang mewajibkan berdirinya *dawlah islāmiyyah* dengan larangan fanatisme terhadap *dawlah islāmiyyah*. Telah dijabarkan di atas bahwa pembentukan dan pendirian *dawlah islāmiyyah* menjadi perdebatan di antara ulama dalam ranah hukumnya, antara wajib dan tidak. Dengan demikian wajibnya mendirikan *dawlah islāmiyyah* menurut Qūṭb bersifat *ijtihādī*, bukanlah kewajiban yang disepakati ulama (*mujma‘ alaih*) apalagi kewajiban qur’ani.

Di satu sisi, Qūṭb memberi peringatan keras tentang fanatisme terhadap *dawlah*. Tentunya di sini juga termasuk *dawlah islāmiyyah*. Jika demikian, maka konsep *dawlah islāmiyyah* Qūṭb harus ditempatkan pada posisi pemikiran tafsir, bukanlah konsep yang baku yang menjadi postulat yang harus diterapkan. Hal ini pulalah yang semestinya harus diperhatikan oleh para penganut ideologi *dawlah islāmiyyah*. Dengan demikian penafsiran Qūṭb tidak menjadi rujukan yang pada akhirnya merugikan Qūṭb juga.

Dalam al-Qur’an, terdapat kisah-kisah masa lalu mengenai keberadaan suatu negeri yang banyak ditemukan dalam beberapa ayat karena kisah-kisah umat masa lalu menempati porsi dominan dalam al-Qur’an. Kisah-kisah tersebut disajikan oleh al-Qur’an sebagai bentuk nesehat dan hikmah pelajaran (العبرة) yang

patut dipetik bagi umat setelahnya.<sup>367</sup> Kisah tentang negeri zaman dahulu yang disajikan al-Qur'an merupakan wilayah atau negara dalam wilayah tertentu pada sebuah bangsa, dan al-Qur'an tidak memberikan penjelasan yang definitif tentang bentuk negaranya, bukan negeri supranasional melainkan bagian negara tertentu di belahan daratan bumi.

Keberadaan negeri tersebut dengan beberapa bentuknya. Rata-rata yang disebutkan al-Qur'an merupakan negeri dalam bentuk wilayah yang dipimpin kerajaan. Beberapa negeri tersebut ada yang mengalami kejayaan seperti negeri Nabi Sulaiman, Ratu Balqis dan Dzul Qarnain. Di antaranya pula ada negeri yang mengalami kehancuran di dalamnya. Negeri Dzul Qarnain pun yang dianggap paling besar dalam al-Qur'an yang kekuasaannya terbentang dari masyriq sampai magrib tidak melewati separuh luasnya bumi.

a) Negeri *Madyan* (QS. Hud, 11:83)

Dikisahkan dalam al-Qur'an, negeri *Madyan* adalah daerah tempat tinggal Nabi Syu'aib bersama kedua orang puterinya yang salah satunya dinikahkan dengan Nabi Musa. *Madyan* termasuk negeri yang dihancurkan oleh Allah

<sup>367</sup> Kisah-kisah masa lalu disajikan dalam al-Qur'an sebagai potret untuk dijadikan pelajaran bagi umat berikutnya, sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿يوسف: ١١١﴾

“Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal. Al-Qur'an itu bukanlah cerita yang dibuat-buat akan tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk dan rahmat bagi kaum beriman.”

Keberadaan ayat-ayat tentang penjelasan eksistensi negara di zaman para terdahulu sudah semestinya menjadi acuan penafsiran tentang negara modern agar hasil penafsiran tidak bersifat prospektif-oriented tetapi menafikan sejarah (A-history) atau terlalu memastikan hasil penafsirannya tetapi sepotong (قَطْعِيَّةٌ لِّكُنْهَا قَطْعِيَّةٌ).

وَالِى مَدْيَنَ أَحَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿الاعراف: ٨٥﴾

“Dan (Kami telah mengutus kepada penduduk Madyan) saudara mereka syu'aib. Ia berkata: “Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada Tuhan bagimu selain-Nya. Sesungguhnya telah datang kepadamu bukti yang nyata dari Tuhanmu. Maka sempurnakanlah takaran dan timbangan dan janganlah kamu kurangkan bagi manusia barang-barang takaran dan timbangannya, dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi sesudah Tuhan memperbaikinya. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika betul-betul kamu orang-orang yang beriman”<sup>368</sup>.

Qutb tidak memberikan penjelasan tentang negeri Madyan dalam hubungannya dengan negara, ia hanya memberikan penjelasan tentang posisi daerahnya, dalam penjelasannya berikut ini:

فَقَدْ كَانَ أَهْلُ مَدْيَنَ - وَبِلَادُهُمْ تَقَعُ فِي الطَّرِيقِ مِنَ الْحِجَازِ إِلَى الشَّامِ يَنْقُضُونَ الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ، وَيَبْخَسُونَ النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ، أَيْ يَنْقُضُونَ قِيَمَةَ أَشْيَائِهِمْ فِي الْمَعَامَلَاتِ وَهِيَ رِذِيلَةٌ تَمَسُّ نَظَافَةَ الْقَلْبِ وَالْيَدِ، كَمَا تَمَسُّ الْمُرْوَةَ وَالشَّرْفَ. كَمَا كَانُوا بِحُكْمِ مَوْقِعِ بِلَادِهِمْ يَمْلِكُونَ أَنْ يَقْطَعُوا الطَّرِيقَ عَلَى الْقَوَافِلِ الدَّاهِبَةِ الْآيَةِ بَيْنَ شِمَالِ الْجَزِيرَةِ وَجَنُوبِهَا. وَيَتَحَكَّمُوا فِي طُرُقِ الْقَوَافِلِ وَيَفْرَضُوا مَا يَشَاءُونَ مِنَ الْمَعَامَلَاتِ الْجَائِزَةِ الَّتِي وَصَفَهَا اللَّهُ فِي هَذِهِ السُّورَةِ.<sup>369</sup>

“Penduduk Madyan dan negaranya terletak di jalur dari Hijaz menuju Syam, mereka mengurangi takaran dan timbangan, meremehkan barang-barang orang. Maksudnya mereka mengurangi harga barang-barang dalam transaksi, dan hal itu adalah perilaku hina yang mempengaruhi kebersihan

<sup>368</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-qur'an Departemen Agama, *Al-qur'an dan Terjemahnya*, 235.

<sup>369</sup> Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān, Sūrat Hūd* (t.t.: Minbar al-Tauhīd wa al-Jihād, t.th.), 109.

hati dan tangan sebagaimana mempengaruhi harga diri dan kemulyaan. Sebagaimana halnya mereka melakukan pencegatan di jalan terhadap kafilah yang masuk antara jazirah utara dan selatan, mereka menghukumi sendiri di jalur-jalur kafilah dan memaksa transaksi sesuai kehendaknya sebagaimana Allah mensifati dalam surat ini”.

b) Negeri *Saba'* (Kerajaan Ratu Balqis) (QS. *al-Naml*, 27: 22)

Negeri *Saba'* berada di Yaman yang berpusat di kota *Ma'arib*. Negeri legendaris ini dikenang sebagai negeri yang memiliki karya-karya arsitektur yang artistik. Wilayahnya menjadi penghubung jalur perdagangan dengan tersedianya pelabuhan-pelabuhan di daerah Mediterania. Meskipun pada akhirnya negeri ini mengalami prahara banjir yang menghacurkan karena ulah penduduknya dengan jebolnya bendungan air *saddu ma'arib*.<sup>370</sup>

Dalam ayat yang lain, negeri *Saba'* termasuk negeri yang diberkahi Allah, sebagaimana ayat berikut ini.

وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُورَى ظَاهِرَةً وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لِيَالِي وَأَيَّامًا آمِنِينَ ﴿سبأ: ١٨﴾

“Dan kami jadikan antara mereka dan antara negeri-negeri yang Kami limpahkan berkat kepadanya, beberapa negeri yang berdekatan dan Kami tetapkan antara negeri-negeri itu (jarak-jarak) perjalanan. Berjalanlah kamu di kota-kota itu pada malam dan siang hari dengan aman”.

Ayat di atas mengilustrasikan anugerah kenikmatan Allah kepada penduduk negeri *Saba'*, berupa negeri yang subur, sejahtera nan sentosa dengan pemandangan negeri yang indah, dipenuhi kebun-kebun elok, rezeki melimpah ruah, roda kehidupan masyarakatnya terjalin dengan sinergis, harmonis dan damai. Mobilitas kehidupan didukung oleh transportasi memadai yang

<sup>370</sup> Philip K. Hitti, *History of The Arabs* (Jakarta: Serambi, 2014), 67. Lihat juga. Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat Saba'*, 21.

menghubungkan antar kota dalam negeri tersebut. Bahkan dengan negeri lain yang berjauhan seperti negara Syam terhubung dengan mudah. Dalam rute perjalan jauh menuju negara Syam dipenuhi dengan tempat peristirahan (*rest area*) dan warung-warung perbelanjaan seperti pemandangan di jalur tol pada masa modern.<sup>371</sup>

Quṭb juga memberi penjelasan tentang mudahnya transportasi yang ada di negeri *Saba* ketika mengalami kejayaan.

وَقِيلَ كَانَ الْمَسَافِرُ يُخْرَجُ مِنْ قَرْيَةٍ فَيَدْخُلُ الْأُخْرَى قَبْلَ دُخُولِ الظَّلَامِ. فَكَانَ السَّفَرُ فِيهَا مَخْدُودَ الْمَسَافَاتِ، مَأْمُونًا عَلَى الْمَسَافِرِينَ. كَمَا كَانَتْ الرَّاحَةُ مَوْفُورَةً لِتَقَارِبِ الْمَنَازِلِ وَتَقَارِبِ الْمَحَطَّاتِ فِي الطَّرِيقِ.<sup>372</sup>

“Dikatakan bahwa seorang pengelana keluar dari suatu desa kemudian masuk ke desa lain sebelum petang, perjalanannya terbatas dan aman bagi para musafir, sebagaimana kenyamanan berkumpul karena dekatnya rumah serta dekatnya stasiun-stasiun di jalan”.

c) Negeri Babilon/Kerajaan Sulaiman (QS. *al-Baqarah*, 2:102)

وَلَسَلَيَّمَانَ الرَّيْحَ عَاصِفَةً بَحْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ ﴿الأنبياء: ٨١﴾

“Dan (telah Kami tundukkan) untuk Sulaiman angin yang sangat kencang tiupannya yang berhembus dengan perintahnya ke negeri yang Kami telah memberkatinya. Dan adalah Kami Maha Mengetahui segala sesuatu”.

Ketika Quṭb menjelaskan tentang nabi Sulaiman dan kerajaannya, ia hanya memberikan komentar tentang kisah nabi Sulaiman yang berhubungan dengan tunduknya angin atas perintah nabi Sulaiman sebagai berikut:

<sup>371</sup> Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, 367.

<sup>372</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat Saba*, 22.

وَلَكِنَّ الْقُرْآنَ لَمْ يَذْكُرْ شَيْئًا عَنِ بَسَاطِ الرِّيحِ ذَاكَ؛ وَلَمْ يَرِدْ ذِكْرُهُ كَذَلِكَ فِي أَيِّ  
 أَثَرٍ مُسْتَتِقِينَ. فَلَيْسَ لَنَا مَا نَسْتَدُّ عَلَيْهِ لِنُقَرِّرَ مَسْأَلَةَ الْبِسَاطِ. وَالْأَسْلَمُ إِذْنٌ أَنْ  
 نُفَسِّرَ تَسْخِيرَ الرِّيحِ بِتَوْجِيهِهَا - بِأَمْرِ اللَّهِ - إِلَى الْأَرْضِ الْمُبَارَكَةِ فِي دَوْرَةِ  
 تَسْتَعْرِقِ شَهْرًا طَرْدًا وَعَكْسًا.. كَيْفَ؟ لَقَدْ قُلْنَا: إِنَّ الْقُدْرَةَ الْإِلَهِيَّةَ الطَّيِّقَةَ لَا  
 تَسْأَلُ كَيْفَ؟ فَخَلَقَ النَّوَامِيسَ وَتَوَجَّيْهَهَا هُوَ مِنْ إِخْتِصَاصِ تِلْكَ الْقُدْرَةِ  
 الطَّيِّقَةِ. وَالْمَعْلُومُ لِلْبَشَرِ مِنْ نَوَامِيسِ الْوُجُودِ قَلِيلٌ. وَلَا يَمْتَنِعُ أَنْ تَكُونَ هُنَاكَ  
 نَوَامِيسٌ أُخْرَى خَفِيَّةٌ عَلَى الْبَشَرِ تَعْمَلُ، وَتَظْهَرُ آثَارُهَا عِنْدَمَا يُؤَدِّنُ هَا  
 بِالظُّهُورِ " وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ " الْعِلْمُ الْمُطْلَقُ لَا كَعِلْمِ الْبَشَرِ الْمَحْدُودِ.<sup>373</sup>

“Namun al-Qur’an tidak menyebutkan apapun tentang hamparan angin itu dan juga tidak menyebutkan suatu jejak yang meyakinkan, maka kami tidak memiliki dasar untuk memutuskan persoalan hamparan itu. Jadi, yang paling aman adalah menjelaskan tentang pemanfaatan angin dengan arahnya – dengan perintah Allah – kepada bumi yang diberkahi dalam siklus yang menghabiskan waktu sebulan penuh atau kurang, bagaimana? kami telah mengatakan bahwa kekuatan Ilahi yang mutlak jangan ditanyakan bagaimana? Allah menciptakan dan mengatur hukum adalah hak prerogatif dari kekuatan Allah yang mutlak itu. Pengetahuan manusia tentang hukum yang ada adalah sedikit. Tidak menutup kemungkinan ada hukum tersembunyi yang beroperasi. Jejak-jejak tersebut tampak ketika ia diizinkan untuk muncul dan kita menjadi tahu segalanya. Ilmu mutlak tidak seperti ilmu manusia yang terbatas”.

#### d) Negeri *Bakkah*

﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾ ﴿آل عمران: ٩٦﴾

“Sesungguhnya rumah yang mula-mula dibangun untuk (tempat ibadah) manusia, ialah Batullah yang di Bakkah (Mekah) yang diberkahi dan menjadi petunjuk bagi semua manusia.”

Kata *Bakkah* adalah asal kata dari kata *Makkah*. Kata *Bakkah* yang berarti

“meremukkan atau berdesak-desakan” mengalami perubahan bunyi menjadi

*Makkah* karena kebiasaan orang arab yang merubah huruf sehingga *Bakkah*

<sup>373</sup> Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur’ān, Sūrat al-‘Anbiyā’* (t.t.: Minbar al-Tauhīd wa al-Jihād, t.th.), 40.

menjadi *Makkah*.<sup>374</sup> Negeri ini didambakan oleh Nabi Ibrahim menjadi negeri yang aman sebagaimana doanya dalam al-Qur'an.<sup>375</sup> Doa itu terkabul sehingga sampai saat ini menjadi makmur dan menjadi tanah suci yang menjadi rujukan orang Islam di seluruh penjuru dunia. Negeri ini menjadi negeri terbaik pilihan Allah sebagaimana sabda Nabi Muhammad:

أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ عُقَيْلٍ، عَنِ الرَّهْرِيِّ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَدِيٍّ بْنِ حَمْرَاءَ الرَّهْرِيِّ، قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ عَلَى رَاحِلَتِهِ وَقَفًا بِالْحَزْوَرَةِ، يَقُولُ، "وَاللَّهِ إِنَّكَ خَيْرُ أَرْضِ اللَّهِ وَأَحَبُّ أَرْضِ اللَّهِ إِلَى اللَّهِ، وَلَوْلَا أَنِّي أُخْرِجْتُ مِنْكَ مَا خَرَجْتُ".<sup>376</sup>

“Qutaibah ibn Sa’id mengabarkan kepada kami, berkata: Menceritakan kepada kami al-Laits dari Uqail, dari al-Zuhri, dari Abi Salamah, dari Abdillah ibn Adiy ibn Hamra’a al-Zuhri, berkata: “Aku melihat Rasulullah s.a.w berdiri di Hazwarah, lalu ia bersabda “Demi Allah, sesungguhnya engkau (Makkah) adalah bumi (negeri) terbaik bagi Allah dan paling dicintai oleh Allah. Seandainya saya tidak dikeluarkan dari kamu (oleh penduduk Makkah), maka saya tidak akan keluar”.

Quṭb dalam mengomentari ayat di atas hanya memberikan penjelasan keutamaan negeri tersebut dan keutamaan Baitullah yang memberikan rasa aman dari kekhawatiran.

إِنَّ هَذَا الْبَيْتَ بَنَاهُ إِبْرَاهِيمُ وَإِسْمَاعِيلُ لِيَكُونَ مَنَابَهُ لِلنَّاسِ وَأَمْنَاً وَلِيَكُونَ لِلْمُؤْمِنِينَ بَدِينِهِ قِبْلَةً وَمُصَلًّى وَمَنْ تَمَّ يَجِيءُ الْأَمْرُ بِاتِّبَاعِ إِبْرَاهِيمَ فِي مِلَّتِهِ وَهِيَ التَّوْحِيدُ الْخَالِصُ الْمُبْرَأُ مِنَ الشِّرْكِ فِي كُلِّ صُورَةٍ.<sup>377</sup>

<sup>374</sup> Tim Penyusun, *Eksiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 18.

<sup>375</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-qur'an Departemen Agama, *Al-qur'an dan Terjemahnya*, 33.

<sup>376</sup> Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu‘aib ibn ‘Alī al- Khurasānī, *al-Sunan al-Kubrā*, Juz 4 (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2001), 248.

<sup>377</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat ‘Āli ‘Imrān*, 112.

“Sungguh rumah ini dibangun oleh Ibrahim dan Ismail agar menjadi tempat yang aman bagi manusia dan menjadi kiblat dan tempat shalat bagi orang-orang mukmin dengan agamanya dan dari sana datang perintah untuk mengikuti Ibrahim dalam agamanya yaitu tauhid yang murni yang membebaskan dari kesyirikan dalam setiap bentuknya”.

Tempat semacam Mekkah tidak akan didapatkan di tempat lain. Quṭb tidak memberikan komentar atau penafsiran tentang keadaan Mekkah dari sisi pemerintahan dari zaman dahulu sampai sekarang dalam hubungan dengan ayat tersebut. Beberapa mufassir lain memberikan penafsirannya tentang ayat ini rata-rata mengenai keutamaan berkah negeri Mekkah yang ajaib. Meskipun berada di daerah padang pasir yang tandus, tetapi segala macam nikmat buah-buahan senantiasa berdatangan dari penjuru dunia dan beribadah di Mekkah (*Bait Allāh*) berbeda berkali lipat dibanding tempat lain.

Ayat di atas adalah ayat yang paling maksimal mengenai eksistensi sebuah negeri yang sangat diberkahi dan sampai sekarang masih ada. Tetapi al-Qur'an tidak menceritakan tentang bentuk negara secara eksplisit di dalamnya. Quṭb sendiri tidak menghubungkan sedikitpun ayat ini dengan bentuk negara yang digagasnya, termasuk para mufassir lain.

Dalam penjelasan lain, ketika menjelaskan surat *al-Qaṣaṣ* ayat 86-88, Quṭb menjelaskan tentang Nabi Muhammad ketika hendak keluar dari Mekkah menuju Madinah dalam rangka hijrah.

وَمِنْ خَلْفِهِ الْقَلْعَةُ الْمُسْلِمَةُ الَّتِي كَانَتْ يَوْمَهَا بِمَكَّةَ. يَتَوَجَّهُ الْحَطَّابُ إِلَى رَسُولِ  
 اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ مُخْرَجٌ مِنْ بَلَدِهِ، مُطَارِدٌ مِنْ قَوْمِهِ، وَهُوَ فِي طَرِيقِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ لَمْ  
 يَبْلُغْهَا بَعْدُ، قَدْ كَانَ بِالْجُحْفَةِ قَرِيبًا مِنْ مَكَّةَ، قَرِيبًا مِنَ الْحَطْرِ يَتَعَلَّقُ قَلْبُهُ

وَبَصَرُهُ يَبْلُغُهُ الَّذِي يُبِئُهُ وَالَّذِي يُعِزُّ عَلَيْهِ فِرَاقَهُ، لَوْلَا أَنَّ دَعْوَتَهُ أَعَزُّ عَلَيْهِ مِنْ بَلَدِهِ وَمَوْطِنِ صَبَاءٍ وَمَهْدِ ذِكْرِيَاتِهِ، وَمُقَرَّرِ أَهْلِهِ.<sup>378</sup>

“Di belakangnya ada minoritas kaum muslim yang berada di Mekah saat itu. Pembicaraan ditujukan kepada rasulullah s.a.w. yang sedang meninggalkan negaranya, dikejar-kejar oleh kaumnya, dalam perjalanannya menuju Madinah. Dia berada di daerah Juhfah dekat Mekah, masih dekat dengan bahaya, hati dan matanya tertegun pada negaranya yang dia cintai dan harus ditinggalkan. Seandainya bukan karena panggilan yang lebih dicintainya dari negaranya, kampung halaman pada masa kecilnya, masa-masa kenangannya dan tempat tinggal keluarganya”.

Penjelasan di atas, selain hal tersebut menunjukkan pengorbanan Nabi Muhammad meninggalkan negeri tercintanya demi sebuah dakwah, tetapi di sisi lain ada makna implisit yakni Nabi Muhammad memiliki rasa cinta tanah air, sehingga dia harus tertegun memikirkan negerinya. Rasa cinta tanah air merupakan modal kejiwaan yang berhubungan dengan pembangunan sebuah negara. Negara berdiri di atas rasa cinta tanah air yang tinggi.

#### e) Negeri Dhū al-Qarnayn

Kisah tentang Dhū al-Qarnayn dijelaskan cukup panjang dalam al-Qur’an, dari ayat 83 sampai ayat 101 surat *al-Kahf*. Tulisan ini tidak sedang membahas siapa Dhū al-Qarnayn yang menjadi perdebatan para mufassir dalam ayat al-Qur’an tersebut tetapi tentang wilayah kekuasaannya yang sangat fantastis sebagaimana dikatakan al-Qur’an dengan sebutan *magrib al-shams* dan *maṭla‘ al-shams*. Berikut ini dua ayat yang menerangkan sampainya Dhū al-Qarnayn di dua arah yang berbeda tersebut.

<sup>378</sup> Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān, Sūrat al-Qaṣaṣ* (t.t.: Minbar al-Tauhīd wa al-Jihād, t.th.), 62.

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا  
قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا ﴿الكهف: ٨٦﴾

“Hingga apabila dia telah sampai ke tempat terbenamnya matahari, dia melihat matahari terbenam di dalam laut yang berlumpur hitam, dan dia mendapati di situ segolongan umat. Kami berkata “Hai Dzul Qarnain, kamu boleh menyiksa atau boleh berbuat kebaikan terhadap mereka”.

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطَّلِعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَّمْ نَجْعَلْ لَهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا  
﴿الكهف: ٩٠﴾

“Hingga apabila dia telah sampai ke tempat terbit matahari (sebelah Timur) dia mendapati matahari itu menyinari segolongan umat yang Kami tidak menjadikan bagi mereka sesuatu yang melindunginya dari (cahaya) matahari”.

Ayat di atas merupakan ayat yang maksimal di antara ayat-ayat yang lain dalam al-Qur’an yang menerangkan luasnya kekuasaan negara yang paling besar dari seorang raja dalam al-Qur’an. Wilayah *magrib al-shams* menjangkau daerah Yunani dan Afrika di sebelah barat dan wilayah *maṭla‘i al-shams* mencapai Palestina, Persia dan India.<sup>379</sup> Ternyata kekuasaannya tidak mencapai wilayah paling timur dan barat dari daratan bumi dunia. Jarak dari negara Yunani ke Persia tidak mencapai separuh dunia. Dengan demikian luas wilayah Dhū al-Qarnayn tidak representatif jika dikatakan negara supranasional seperti yang kehendaki Qurṭb.

Semangat ‘*ibrah* (pelajaran) yang tersimpan dalam ayat-ayat tentang Dhū al-Qarnayn bukanlah pesan tentang luasnya kekuasaan seorang raja melainkan potret tentang pemimpin besar yang muslim, bertauhid dan memiliki jiwa yang

<sup>379</sup> Ahmad Mushthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, jilid 16, terjemah oleh Hery Noor Aly (Semarang: Thoha Putra, 1987), 14.

adil sebagaimana disebutkan dalam ayat 87, 95 dan 98 surat *al-Kahf* tersebut. Dia seorang raja besar murid dari Aristoteles, seorang filosof besar, yang oleh sebagian ulama dianggap sebagai Nabi yang ahli filsafat.<sup>380</sup> Qutb dalam memberikan penjelasan ayat di atas cukup panjang, tetapi hanya menguraikan tentang kesahihan nama dari seorang Dhū al-Qarnaiyn dan pengalaman perjalanannya dalam cerita ayat di atas.

وَالتَّارِيخُ الْمُدَوَّنُ يَعْرِفُ مَلِكًا اسْمُهُ الْإِسْكَانْدَرُ ذُو الْقَرْنَيْنِ. وَمِنَ الْمَقْطُوعِ بِهِ أَنَّهُ لَيْسَ ذَا الْقَرْنَيْنِ الْمَذْكُورِ فِي الْقُرْآنِ. فَالْإِسْكَانْدَرُ الْإِغْرِيْقِيُّ كَانَ وَثَنِيًّا. وَهَذَا الَّذِي يَتَحَدَّثُ عَنْهُ الْقُرْآنُ مُؤْمِنٌ بِاللَّهِ مُوَحِّدٌ مُعْتَقِدٌ بِالْبَعْثِ وَالْآخِرَةِ وَيَقُولُ أَبُو الرَّيْحَانِ الْبِيرُونِيُّ فِي الْمُنْجَمِ فِي كِتَابِهِ: "الْأَثَارُ الْبَاقِيَّةُ عَنِ الْقُرُونِ الْخَالِيَةِ" إِنَّ ذَا الْقَرْنَيْنِ الْمَذْكُورِ فِي الْقُرْآنِ كَانَ مِنْ حَمِيرٍ مُسْتَدَلًّا بِاسْمِهِ. فَمُلُوكُ حَمِيرٍ كَانُوا يُلَقَّبُونَ بِذِي. كَذِي نُوَاسٍ وَذِي يَزَنٍ. وَكَانَ اسْمُهُ أَبُو بَكْرٍ بَنِ إِفْرِيقِشٍ. وَأَنَّهُ رَحَلَ بِجُيُوشِهِ إِلَى سَاحِلِ الْبَحْرِ الْأَبْيَضِ الْمُتَوَسِّطِ، فَمَرَّ بِتُونِسٍ وَمَرَكَشٍ وَغَيْرِهِمَا؛ وَبَنَى مَدِينَةً إِفْرِيقِيَّةً فَسَمِيَتْ الْقَارَةَ كُلُّهَا بِاسْمِهِ. وَسُمِّيَ ذَا الْقَرْنَيْنِ لِأَنَّهُ بَلَغَ قَرْنِي الشَّمْسِ.<sup>381</sup>

“Sejarah yang tercatat mengenal seorang raja bernama Alexander Dhū al-Qarnaiyn. Ia bukanlah Dhū al-Qarnaiyn yang disebut dalam al-Qur’an, karena Iskandar al-Igriqi adalah seorang penyembah berhala. Hal yang diperbincangkan al-Qur’an dia adalah seorang mukmin, ahli tauhid yang meyakini hari kebangkitan, akhirat. Abū al-Rayhān al-Bīrūnī berkata dalam kitab “*al-Āthār al-Bāqiyah an al-Qurūn al-Khāliyah*” bahwa Dhū al-Qarnaiyn yang disebut dalam al-Qur’an adalah dari Himyar sesuai petunjuk namanya, karena raja-raja Himyar memakai gelar “Dhū” seperti Dhū Nuwās dan Dhū Yazan. Nama aslinya adalah Abū Bakr ibn ‘Ifriqish. Dia berjalan bersama pasukannya sampai bibir pantai putih kemudian lewat Tunis, Marakisy dan lain-lain. Kemudian dia membangun kota Afrikiyah dan selanjutnya benua itu dinamakan Afrika. Dia disebut Dhū al-Qarnaiyn karena mencapai dua tanduk matahari.

<sup>380</sup> Hamka, *Tafsir al-Azhar*, jilid IV (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), 453.

<sup>381</sup> Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur’ān, Sūrat al-Kahf* (t.t.: Minbar al-Tauhīd wa al-Jihād, t.th.), 41.

وَمَغْرِبِ الشَّمْسِ هُوَ الْمَكَانُ الَّذِي يَرَى الرَّائِي أَنَّ الشَّمْسَ تَغْرُبُ عِنْدَهُ وَرَاءَ الْأُفُقِ وَهُوَ يَخْتَلِفُ بِالنِّسْبَةِ لِلْمَوَاضِعِ. فَبَعْضُ الْمَوَاضِعِ يَرَى الرَّائِي فِيهَا أَنَّ الشَّمْسَ تَغْرُبُ خَلْفَ جَبَلٍ. وَفِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ يَرَى أَنَّهَا تَغْرُبُ فِي الْمَاءِ كَمَا فِي الْمُحِيطَاتِ الْوَاسِعَةِ وَالْبِحَارِ وَفِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ يَرَى أَنَّهَا تَغْرُبُ فِي الرَّمَالِ إِذَا كَانَ فِي صَحْرَاءٍ مَكْشُوفَةٍ عَلَى مَدِّ الْبَصَرِ. وَالظَّاهِرُ مِنَ النَّصِّ أَنَّ ذَا الْقَرْنَيْنِ غَرِبَ حَتَّى وَصَلَ إِلَى نُقْطَةٍ عَلَى شَاطِئِ الْمُحِيطِ الْأَطْلَسِيِّ وَكَانَ يُسَمِّي بَحْرَ الظُّلُمَاتِ وَيُظَنُّ أَنَّ الْيَابِسَةَ تَنْتَهِي عِنْدَهُ - فَرَأَى الشَّمْسَ تَغْرُبُ فِيهِ. وَالْأَرْجَحُ أَنَّهُ كَانَ عِنْدَ مُصَبِّ أَحَدِ الْأَنْهَارِ. حَيْثُ تَكْثُرُ الْأَعْشَابُ وَيَتَجَمَّعُ حَوْلَهَا طِينٌ لِنَجِّ هُوَ الْحَمَاءُ وَتُوجَدُ الْبَرْكُ وَكَانَتْهَا عِيُونُ الْمَاءِ فَرَأَى الشَّمْسَ تَغْرُبُ هُنَاكَ وَ " وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنِ حِمَّةٍ " وَلَكِنْ يَتَعَدَّرُ عَلَيْنَا تَحْدِيدَ الْمَكَانِ، لِأَنَّ النَّصَّ لَا يُحَدِّدُهُ. وَلَيْسَ لَنَا مَصْدَرٌ آخَرَ مَوْثُوقٌ بِهِ نَعْتَمِدُ عَلَيْهِ فِي تَحْدِيدِهِ. وَكُلُّ قَوْلٍ غَيْرِ هَذَا لَيْسَ مَأْمُونًا لِأَنَّهُ لَا يَسْتَنْدُ إِلَى مَصْدَرٍ صَحِيحٍ.<sup>382</sup>

“Tempat terbenamnya matahari adalah tempat di mana orang yang melihatnya bahwa matahari terbenam di sana di belakang ufuk dan hal itu berbeda dengan posisinya. Sebagian tempat orang melihat bahwa matahari terbenam di belakang gunung. Sebagian tempat orang melihat bahwa matahari terbenam di air seperti di samudera dan lautan luas. Sebagian tempat orang melihat bahwa matahari terbenam di pasir jika berada di padang terbuka sejauh pandangan mata. Tampak dari teks bahwa Dhū al-Qarnaiyn, berada di barat hingga mencapai suatu titik di pantai samudera Atlantik yang dinamakan laut kegelapan dan dia mengira bahwa daratan berakhir di sana, karena dia melihat matahari terbenam di dalamnya. Kemungkinan besar itu di muara sungai, di mana tumbuh-tumbuhan subur dan tanah liat berkumpul yakni lumpur dan ada kolam di sana seolah-olah seperti mata air. Dhū al-Qarnaiyn melihat matahari terbenam di sana...dia menemukan matahari terbenam di sumber lumpur. Namun, kami kesulitan membatasi tempat itu karena nas tidak membatasinya. Kami tidak memiliki sumber yang kuat yang dapat dijadikan pedoman. Pernyataan apapun selain ini tidak terjamin karena tidak didasarkan pada sumber yang benar”.

<sup>382</sup> Ibid, 43.

Dalam kitabnya, Qūṭb juga memberikan keterangan tentang Dhū al-Qarnayn sebagai figur pemimpin yang saleh yang dianugerahi kekuasaan luas di bumi dan anugerah Alutsista (Alat Utama Sistem Pertahanan) kerajaan yang lengkap sehingga mudah dalam melakukan penaklukan ke daerah Barat dan Timur. Kendati demikian, Dhū al-Qarnayn tetap adil terhadap masyarakat dalam ekspedisi militernya di daerah taklukannya dan rendah hati kepada Allah atas segala nikmat yang diberikan.<sup>383</sup>

Mengenai ayat di atas Qūṭb juga menceritakan utusan kaum Quraisy, al-Naḍr ibn Ḥārith dan ‘Uqbah ibn Abī Mu‘īd kepada pendeta Yahudi di Madinah untuk menceritakan tentang Nabi Muhammad. Kemudian pendeta itu menyuruh mereka untuk bertanya kepada Nabi Muhammad tiga hal yaitu tentang pemuda-pemuda yang meninggalkan kampung halamannya pada masa lalu, tentang seorang pengelana yang mencapai bagian Timur dan bagian Barat Bumi dan tentang ruh. Pendeta tersebut mengatakan jika beliau Muhammad tidak dapat menjawab tiga hal itu maka dia bukan Nabi, jika sebaliknya, maka dia benar-benar Nabi dan pendeta tersebut memerintah kepada utusan tersebut untuk mengikuti ajaran Muhammad.<sup>384</sup>

### c. *Ḥākimiyyah li Allāh* (Kedaulatan Tuhan) dan International State

Garis pemikiran Qūṭb tentang *dawlah islāmiyyah* berporos pada konsep *ḥākimiyyah* dan *jāhiliyyah*. Konsep ini bersumber dari kitabnya yang bernama *Ma‘ālim fī al-Ṭarīq*-nya sebagai kitab induk dari ideologinya yang berakar pada

<sup>383</sup> Sayyid Quthb, *Fi Zhilalil Qur'an*, Ter: As'ad Yasin dkk, (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), 345.

<sup>384</sup> Ibid, 339-340.

kitab *Fī Zilāl al-Qur’ān*. Konsep *ḥākimiyyah* Quṭb menegaskan bahwa kedaulatan mutlak berada dalam genggamannya Allah. Tidak ada ruang hukum apapun yang bisa menyaingi hukum Allah. Semua secara totalitas harus bermuara kepada Allah karena Dialah penguasa sesungguhnya, pemegang kedaulatan tertinggi yang berhak menjalankan hukum.<sup>385</sup>

Konsep di atas berdasarkan pemahamannya dari ayat al-Qur’an ayat 44 surat *al-Nisā’*:

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿المائدة: ٤٤﴾

“Barang siapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir” (*al-Mā’idah*: 5:44)<sup>386</sup>

Berdasarkan pemahamannya terhadap ayat tersebut, Quṭb menegaskan kedaulatan negara dalam ikatan agama. Ia menegaskan dengan statemennya di bawah ini;

إِنَّ وُجُودَ هَذَا الدِّينِ هُوَ وُجُودُ حَاكِمِيَّةِ اللَّهِ فَإِذَا انْتَفَى هَذَا الْأَصْلُ انْتَفَى وُجُودَ هَذَا الدِّينِ، وَإِنَّ مُشْكِلَةَ هَذَا الدِّينِ فِي الْأَرْضِ الْيَوْمَ، هِيَ قِيَامُ الطَّوَاغِيَّتِ الَّتِي تَعْتَدِي عَلَى الْوَهْيَةِ اللَّهِ.<sup>387</sup>

“Sungguh eksistensi agama ini bergantung pada adanya *ḥākimiyyat Allāh*. Ketika pondasi ini hilang, maka hilanglah eksistensi agama ini. Dan probelmatika agama ini di bumi saat ini adalah berdirinya thagut-thagut yang melanggar *ulūhiyyat Allāh*”

Konsekuensi dari konsep *ḥākimiyyah* ini, Quṭb menganggap bahwa konsep paham-paham di dunia yang non-islami seperti nasionalisme, sosialisme, alih-alih

<sup>385</sup> Sayyid Qutb, *Petunjuk Jalan, Ma’alim Fi at-Tharīq* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), 131.

<sup>386</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an Departemen Agama, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 167.

<sup>387</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān, Sūrat al-An’ām*, 287.

sekulerisme dan komunisme, semuanya termasuk kategori *jāhiliyyah* karena berdasarkan pemikiran manusia dan harus taat kepada manusia. Menurutnya konsep-konsep ini telah menginjak-injak kekuasaan Allah di muka bumi karena rentan penyalahgunaan kekuasaan dan melakukan penindasan terhadap rakyat. Konsep ini bagi Quṭb sebagai bentuk perlawanan untuk menghancurkan kekuasaan manusia dalam suatu negara atau di bumi dalam kedzaliman dan harus dikembalikan kepada Allah.

Efek dari konsep *jāhiliyyah* ini, maka umat Islam menurut Quṭb harus melakukan jihad untuk mewujudkan negara Islam. Karena ritual ke-Islam-an seperti shalat, berdoa dan lain-lain tidak cukup untuk mewujudkan cita-cita besar. Jihad merupakan suatu keniscayaan dalam agenda tersebut. Dan jihad yang dimaknai Quṭb berujung pada perang suci melawan bentuk kedzaliman. Hal inilah yang menjadikan konsep negara Islam ala Quṭb lebih radikal dari tokoh Ikhwanul Muslimin sebelumnya yakni Ḥasan al-Bannā (w. 1949 M) atau seangkatannya yakni Abū A‘lā al-Mawdūdī (w. 1979 M). Konsep *dawlah islāmiyyah* yang digaungkan Quṭb menumbuhkan faham ekstrem. Namun ada dua versi yang muncul dari ideologi Quṭb ini. Pertama versi lunak seperti Partai Keadilan Sejahtera.<sup>388</sup> Kedua versi keras yakni gerakan *takfīrī* (pengkafiran) bagi kelompok di luar Islam atau golongannya.<sup>389</sup>

Menurut Quṭb, bahwa Allah satu-satunya pemilik (*the owner*) kedaulatan mutlak. Kedaulatan diartikan sebagai otoritas kekuasaan dan supremasi hukum

<sup>388</sup> Quinn Mecham and Julie Chernov Hwang, *Islamist Parties and Political Normalization in The Muslim World* (Philadelphia: University of Pennsylvania press, 2014), 5.

<sup>389</sup> Zhongmin Liu, “Commentary on “Islamic State” Thoughts of Islamism”, *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)*, Vol. 7, No. 3 (2013), 35.

yang harus kembali kepada Allah semata yang memiliki wewenang dan kehendak mutlak (فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ). Hukum tidak boleh berasal dari manusia yang hanya memiliki wewenang sebagai pelaksana saja.<sup>390</sup> Menerapkan keseluruhan hukum Allah menurut Qutb adalah keniscayaan dari akidah yang menjadi ukuran kualitas keislaman seseorang. Ideologi yang menegaskan bahwa kedaulatan mutlak hanya ada di tangan Allah ini kemudian disebut dengan istilah *ḥākimiyyah* atau *ḥākimiyyah lillāh* sebagai konsekuensi riil dari *tauḥīdiyyah* dalam dua kalimat *shahādah*.

*Ḥākimiyyah* adalah ilustrasi kedaulatan yang menjadikan syari'at Allah sebagai pondasi hukum, Allah sendiri tidak turun untuk memerintah, tetapi menurunkan syari'ah-Nya untuk memerintah. Teks al-Qur'an mengatakan bahwa *ḥākimiyyah* Allah akan dilaksanakan oleh implementasi syari'at-Nya.<sup>391</sup> *Ḥākimiyyah* menyangkut seluruh kehidupan manusia dan merupakan kemutlakan, sementara manusia hanyalah pengelola saja, sebagaimana dikatakan Qutb:

تَوْحِيدُ الْقَوَامَةِ الَّتِي تَجْعَلُ الْحَاكِمِيَّةَ لِلَّهِ وَحْدَهُ فِي حَيَاةِ الْبَشَرِ وَارْتِبَاطَهَا جَمِيعًا  
كَمَا أَنَّ الْحَاكِمِيَّةَ لِلَّهِ وَحْدَهُ فِي تَدْبِيرِ أَمْرِ الْكَوْنِ كُلِّهِ. وَمَا الْإِنْسَانُ إِلَّا قِطَاعٌ  
مِّنْ هَذَا الْكَوْنِ الْكَبِيرِ.<sup>392</sup>

“Penyatuan tatakelola yang menjadikan pemerintahan hanya Allah dalam kehidupan manusia dan keterkaitannya semua sebagaimana sesungguhnya pemerintahan *ḥāmikiyyah li Allāh* satu-satunya dalam mengelola alam seluruhnya. Manusia hanyalah sebagian dari alam yang luas ini”.

Jika masih meragukan hal ini, maka akan berakibat terhadap kerusakan tauhid seorang muslim. Dengan prinsip *ḥākimiyyah* tersebut, maka pemerintahan

<sup>390</sup> Sayyid Qutb, “*Fī Zilāl al-Qur’ān*”, jilid 3 (Kairo: Dār al-Shurūq, 1412 H) 1216.

<sup>391</sup> Khatab, *The Power of Sovereignty*, 197.

<sup>392</sup> Qutb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat ‘Alī ‘Imrān*, 55.

yang tidak menganut sistem *ḥākimiyyah* harus dikudeta (*coup'd etat*) untuk diganti dengan pemerintahan baru dengan sistem *ḥākimiyyah*. Melakukan kudeta terhadap pemerintahan yang non-*ḥākimiyyah* termasuk jihad Islam. Menurut Quṭb *ḥākimiyyah* adalah totalitas tauhid dalam hukum Islam kepada Allah dan tidak boleh ada hukum lain menyaingi. Quṭb berpedoman kepada ayat al-Qur'an:

قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا  
 لِلَّهِ يَفْصِلُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴿الأنعام: ٥٧﴾

“Katakanlah: “Sesungguhnya aku (berada) di atas hujjah yang nyata (al-Qur'an) dari Tuhanku sedang kamu mendustakannya. Bukanlah wewenangku (untuk menurunkan azab) yang kamu tuntutan untuk disegerakan kedatangannya. Menetapkan hukum itu hanyalah hak Allah. Dia menerangkan yang sebenarnya dan Dia Pemberi keputusan yang paling baik.”<sup>393</sup>

Dengan pedoman ayat di atas, Quṭb menegaskan hanya Allah satu-satunya pemegang otoritas mutlak dalam membuat hukum dan menetapkan hukum.

وَاللَّهُ وَحْدَهُ الْحُكْمُ وَالْقَضَاءُ فَهُوَ وَحْدَهُ الَّذِي يَفْصِلُ الْحَقَّ وَيُخَيِّرُ بِهِ وَهُوَ وَحْدَهُ  
 الَّذِي يُفَصِّلُ فِي الْأَمْرِ بَيْنَ الدَّاعِي إِلَى الْحَقِّ وَالْمُكْذِبِينَ بِهِ وَلَيْسَ هَذَا أَوْ ذَلِكَ  
 لِأَحَدٍ مِّنْ خَلْقِهِ.<sup>394</sup>

“Hukum dan keputusan hanya milik Allah satu-satunya. Dialah semata yang menerangkan kebenaran sekaligus mengabarkannya. Dan Dia satu-satunya yang menjelaskan tentang para pengajak kebenaran dan pendustanya. Tak seorangpun dari makhluknya yang memiliki apa-apa”.

Konsep tauhid *ḥākimiyyah* Quṭb berbeda pada umumnya, konsep ini berdiri sendiri menjadi satuan bagian tersendiri dari tauhid Islam sehingga menjadikan konsep ini berseberangan dengan banyak ulama. Konsep *ḥākimiyyah*

<sup>393</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 195.

<sup>394</sup> Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān, Sūrat al-An'ām* (t.t.: Minbar al-Tauhīd wa al-Jihād, t.th.), 151.

Quṭb mengistirahatkan manusia dari peranan legislasi (التشريع). Nabi saja yang berstatus sebagai utusan Tuhan menurut Quṭb hanya memiliki peran untuk memberi petunjuk (*guidance*) terhadap manusia dalam masalah hukum tetapi tidak memiliki wewenang sebagai legislator. Dalam Islam menurut Quṭb tidak boleh berdiri manhaj lain selain *manhaj Ilāhī* yang murni. Tidak ada kompromi berdirinya manhaj campuran selain Islam, sebagaimana statemennya:

لَيْسَ هُنَالِكَ حِلٌّ وَسَطٌ، وَلَا مَنَهْجٌ بَيْنَ بَيْنٍ، وَلَا خِطَّةٌ نِصْفُهَا مِنْ هُنَا  
وَنِصْفُهَا مِنْ هُنَاكَ! إِنَّمَا هُنَاكَ حَقٌّ وَبَاطِلٌ. هُدًى وَضَلَالٌ، إِسْلَامٌ وَجَاهِلِيَّةٌ،  
مَنَهْجُ اللَّهِ أَوْ غَوَايَةُ الشَّيْطَانِ.<sup>395</sup>

“Tidak ada kompromi, tidak ada pendekatan antara, dan tidak ada rencana separuhnya dari sini dan separuhnya dari sana, melainkan hal itu adalah antara kebenaran dan kebatilan, hidayah dan kesesatan, Islam dan jahiliyyah, manhaj Allah dan godaan setan”.

*Hakimiyah* menurut Quṭb merupakan perjuangan politik Islam berdasarkan sejarah ke-Nabi-an dengan melakukan dekonstruksi sistem politik suatu negara yang bertentangan dengan akidah dan syari’at Islam yang harus dilakukan oleh partai politik Islam. Jika perlu menurutnya, dengan melakukan revolusi dunia untuk mencapai tujuan Islam yang mulia.<sup>396</sup>

Sebagian besar ulama yang menganut pembagian tauhid menjadi tiga, *rubūbiyyah*, *ulūhiyyah* dan *asmā’ wa al-ṣifah*, mengatakan bahwa tauhid *ḥākimiyyah* masuk dalam bagian tauhid *rubūbiyyah* dan *ulūhiyyah* seperti pendapat Ibn Taymiyyah (w. 1328 M), ‘Abd al-Azīz ibn ‘Abdullāh ibn Bāz (w. 1999 M), Muḥammad ibn Ṣālih al-‘Uthaimin (w. 2001 M) dan banyak ulama

<sup>395</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān, al-Baqarah*, 250.

<sup>396</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān, al-Anfāl*, 34.

yang sealiran dengan Quṭb tidak sepakat dengan konsepnya.<sup>397</sup> Quṭb sangat bersikukuh dengan prinsipnya ini dan menurutnya barang siapa yang taat kepada hukum buatan manusia, maka ia telah syirik meskipun seorang muslim yang telah melafadkan dua kalimat syahadat. Quṭb menjelaskan dalam kitabnya:

فَلَقَدْ كَانُوا يَعْرِفُونَ مَنْ لَعَنَتِهِمْ مَعْنَى "إِلَه" وَمَعْنَى "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ"، كَانُوا يَعْرِفُونَ  
أَنَّ الْأُلُوْهِيَّةَ تَعْنِي الْحَاكِمِيَّةَ الْعُلْيَا.<sup>398</sup>

“Maka sesungguhnya orang-orang Arab mengetahui dari bahasa mereka makna “*Ilāh*” dan makna “*La Ilāha illa Allāh*”, mereka mengetahui sesungguhnya uluhiyyah adalah hakimiyyah yang mulia.”

Bagi Quṭb *ḥākimiyyah* adalah harga mati sebagaimana statemennya:

إِنَّ وُجُودَ هَذَا الدِّينِ هُوَ وُجُودُ حَاكِمِيَّةِ اللَّهِ فَإِذَا انْتَفَى هَذَا الْأَصْلُ انْتَفَى  
وُجُودَ هَذَا الدِّينِ، وَإِنَّ مُشْكَلَةَ هَذَا الدِّينِ فِي الْأَرْضِ الْيَوْمَ، لَهِيَ قِيَامُ  
الطَّوَاعِنَاتِ الَّتِي تَعْتَدِي عَلَى الْأُوْهِيَّةِ اللَّهِ.<sup>399</sup>

“Sungguh eksistensi agama ini bergantung pada adanya *ḥākimiyyat Allāh*. Ketika pondasi ini hilang, maka hilanglah eksistensi agama ini. Probelmatika agama ini di bumi saat ini adalah berdirinya thagut-thagut yang melanggar *ulūhiyyat Allāh*”

Statemen Quṭb ini menegaskan bahwa *ḥākimiyyah* termasuk pokok akidah dalam agama yang harus ditegakkan.

هُوَ الْحَاكِمِيَّةُ، وَالتَّشْرِيعُ لِلْبَشَرِ، وَوَضْعُ الْأَسْسِ الَّتِي تَقُومُ عَلَيْهَا حَيَاتُهُمْ  
وَأَرْتِبَاتُهُمْ.<sup>400</sup>

<sup>397</sup> Rizqa Ahmadi, “Transformasi Ideologis Dan Ambiguitas fragmentatif Global Salafism”, 2<sup>nd</sup> *Proceedings Annual Conference for Muslims Scholar*, Kopertais wil. IV Surabaya (21 - 22 APRIL), 106.

<sup>398</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat al-An’ām*, 8.

<sup>399</sup> Ibid, 287

<sup>400</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat al-Nisā’*, 87.

“Itu adalah supremasi hukum, hukum untuk manusia, dan wadah fondasi yang mendasari kehidupan dan pengikat mereka”.

Hal ini berbeda dengan pendapat beberapa ulama. Di antaranya al-Juwaynī (w. 1085 M) yang mengatakan;

وَلَيْسَتْ الْإِمَامَةُ مِنْ قَوَاعِدِ الْعَقَائِدِ بَلْ هِيَ وِلَايَةٌ تَامَّةٌ عَامَّةٌ وَمُعْظَمُ الْقَوْلِ فِي  
الْوَلَاةِ وَالْوَلَايَةِ الْعَامَّةِ وَالْخَاصَّةِ مَظْنُونَةٌ فِي مَحَلِّ التَّأْحِي وَالْتَّحْرِي.<sup>401</sup>

“Kepemimpinan bukanlah termasuk prinsip dasar akidah melainkan wilayah cakupan kesempurnaan yang umum. Kebanyakan pembahasan tentang kepemimpinan, wilayah umum dan khusus bersifat dugaan yang masih dalam bingkai riset”.

Lebih detail lagi, menurut Quṭb keberadaan produk hukum ciptaan manusia tidak diakui dalam hal ini dan dianggap sebagai *ṭāgūt* yang keluar jalan Tuhan (*manhaj ilāhī*). Argumen ini didasarkan pada ayat al-Qur’an surat *al-Nisā’* ayat 60 sebagai berikut:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ  
أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ  
ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿النساء: ٦٠﴾

“Apakah kamu tidak memperhatikan orang-orang yang mengaku dirinya telah beriman kepada apa yang diturunkan kepadamu dan kepada apa yang diturunkan sebelum kamu? Mereka hendak berhakim kepada thaghut, padahal mereka telah diperintah mengingkari thaghut itu. Dan syaitan bermaksud menyesatkan mereka (dengan) penyesatan yang sejauh-jauhnya.<sup>402</sup>

Makna *ṭāgūt* dalam al-Qur’an menurut Quṭb adalah sistem (*manhaj*), pemahaman, perundang-undangan dan tradisi yang tidak berdasarkan kepada

<sup>401</sup> Imām al-Ḥaramayn Abī al-Ma‘āfi ‘Abd al-Mālik ibn ‘Abd Allāh al-Juwaynī, *Giyāth al-‘Umam fī al-Tiyāth al-Zulam, Jus 2* (Qaṭar: Kuliyyat al-Sharī‘ah Jāmi‘ah Qaṭar, 1401 H), 61.

<sup>402</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an Departemen Agama, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 128.

hukum Allah. Al-Qur'an menurut Qutb mengajak manusia untuk mengikuti peraturan yang diturunkan Allah dan Rasul-Nya. Jika menolak seruan ini, maka termasuk orang munafik dan bisa mengeluarkan keimanan seseorang.

إِنَّ الطَّاعُونَ هُوَ كُلُّ سُلْطَانٍ لَا يَسْتَمِدُّ مِنْ سُلْطَانِ اللَّهِ، وَكُلُّ حُكْمٍ لَا يَفُومُ عَلَى شَرِيعَةِ اللَّهِ، وَكُلُّ عُدْوَانٍ يَتَجَاوَزُ الْحَقَّ. وَالْعُدْوَانُ عَلَى سُلْطَانِ اللَّهِ وَالْوَهْيِيِّهِ وَحَاكِمِيَّتِهِ هُوَ أَشْنَعُ الْعُدْوَانِ وَأَشَدُّهُ طُعْيَانًا، وَأَدْخِلُهُ فِي مَعْنَى الطَّاعُونَ لَفْظًا وَمَعْنَى.<sup>403</sup>

“Seorang tiran adalah setiap pemimpin yang tidak berasal dari otoritas Allah, dan setiap hukum yang tidak berdiri di atas syari’at Allah, dan setiap permusuhan yang melampaui kebenaran. Memusuhi otoritas Allah, *ulūhiyyah*-Nya dan *ḥākimiyyah*-Nya adalah paling kejinya permusuhan dan tirani. Dan saya memasukannya dalam makna tagut secara makna dan lafad”.

Secara kontekstual dapat dimaklumi dengan penafsiran ini, karena Qutb hidup di masa sedang konfrontasi dengan pemerintahan Mesir. Dengan konsep *ḥākimiyyah li Allāh* ini Qutb menolak demokrasi. Dalam diri Qutb tidak ada rumus “suara rakyat suara Tuhan” (*vox populi, vox dei*) yang ada dalam negara demokrasi, meskipun konsep ini masih dalam perdebatan. Menurutnya bertentangan dengan asas Islam sebagaimana al-Qur'an menjelaskan:

قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يُفْصِلُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴿الأنعام: ٥٧﴾

“Katakanlah: “Sesungguhnya aku (berada) di atas hujjah yang nyata (al-Qur'an) dari Tuhanku sedang kamu mendustakannya. Bukanlah wewenangku (untuk menurunkan azab) yang kamu tuntutan untuk disegerakan kedatangannya. Menetapkan hukum itu hanyalah hak Allah.

<sup>403</sup> Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-Mā'idah*, 145.

Dia menerangkan yang sebenarnya dan Dia Pemberi keputusan yang paling baik.”<sup>404</sup>

Beberapa ayat yang dijadikan sandaran oleh Quṭb sebagai argumentasinya atas konsep *hākimiyyah li Allāh* sebagai berikut:

- 1) Al-Qur’an surat *al-’An ’ām* ayat 56;

فُلْ لِيْ هَيْثُ اَنْ اَعْبُدَ الَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فُلْ لَا اَتَّبِعْ اَهْوَاءَكُمْ فَاذْ ضَلَلْتُ اِذَا وَمَا اَنَا مِنَ الْمُهْتَدِيْنَ ﴿الْاَنْعَامُ: ٥٦﴾

“Katakanlah: “Sesungguhnya aku dilarang menyembah tuhan-tuhan yang kamu sembah selain Allah”. Kataknlah: “Aku tidak akan mengikuti hawa nafsumu, sungguh tersesatlah aku jika berbuat demikian dan tidaklah (pula) aku termasuk orang-orang yang mendapat petunjuk”<sup>405</sup>

- 2) Al-Qur’an surat *al-Mā’idah* ayat 44;

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ ﴿المائدة: ٤٤﴾

“Barang siapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir.” (Q.S, 5:44).<sup>406</sup>

Penafsiran lafad *man* (مَنْ) oleh Quṭb berbeda dengan penafsiran *mainstream* dari para ulama tafsir lainnya. Kata *man* (مَنْ) menurut Quṭb merupakan subjek kata yang bersifat umum yang tidak dibatasi oleh waktu dan tempat (*locus and tempus*) sehingga menyangkut seluruh umat Islam di dunia di manapun dan kapanpun. Begitu juga dengan kata الْكٰفِرُوْنَ ditafsirkan secara *teologic oriented* sehingga berdampak mengeluarkan orang Islam dari agamanya. Terhadap ayat ini Quṭb sangat menghindari takwil dan mengkritik keras para ulama salaf yang mentakwilnya. Komentarnya dalam kitabnya:

<sup>404</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an Departemen Agama, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 195.

<sup>405</sup> Ibid, 195.

<sup>406</sup> Ibid, 167.

وَالْتَأْوِيلُ وَالتَّأْوِيلُ فِي مِثْلِ هَذَا الْحُكْمِ لَا يَعْنِي إِلَّا مُحَاوَلَةَ تَحْرِيفِ الْكَلِمِ عَنِ مَوَاضِعِهِ وَلَيْسَ لَهُذِهِ الْمَمَاحِكَةُ مِنْ قِيَمَةٍ وَلَا أَثَرٍ فِي صَرْفِ حُكْمِ اللَّهِ عَمَّنْ يَنْطَبِقُ عَلَيْهِمُ بِالنَّصِّ الصَّرِيحِ الْوَاضِحِ الْأَكِيدِ.<sup>407</sup>

“Pentakwilan dan upaya menakwilkan dalam hukum sejenis ini tidak lain adalah upaya untuk menyelewengkan kalimat dari tempatnya. Bagi kasus seperti ini tidak ada nilai dan pengaruhnya dalam mengalihkan hukum Allah dari person yang menerapkan nash yang jelas, terang dan kuat.”

Hasil penelusuran terhadap penafsiran Qutb yang melahirkan konsep *ḥākimiyyah* tidak ditemukan bangunan konsep yang sistemik untuk membangun sebuah negara. Sisi bangunan sistem kenegaraannya tidak dijelaskan secara luas, sistemik, utuh dan tidak dominan sama sekali. Justru konsep turunannya lebih didominasi oleh beberapa hal yang berkaitan dengan mental pelaksana negara itu sendiri dengan vonis-vonis tertentu.

#### d. *Jāhiliyah*

Ke-jahiliyah-an merupakan sejarah kelam umat Islam yang telah menjadi fosil sejarah. Keberadaan sejarah jahiliyah tersebut menjadi riwayat peringatan bagi umat Islam untuk tidak mengulanginya dalam model apapun pada zaman beradab ini. Cukuplah ia menjadi kenangan untuk ditengok, dipelajari, diambil ibrahnya kemudian dijadikan bekal menempuh hidup ke depan. Al-Qur’an menyebut masyarakat *jāhiliyah* pada masa nabi Muhammad yang didasarkan kepada ‘*aṣabiyyah* (fanatisme kesukuan) dengan sebutan *ḥamiyyat al-jāhiliyah*.

إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ... ﴿الفتح: ٢٦﴾

“Ketika orang-orang kafir menanamkan dalam hati mereka kesombongan (yaitu) kesombongan jahiliyah.<sup>408</sup>

<sup>407</sup> Qutb, *Fī Zilāl al-Qur’ān al-Mā’idah*, 898.

Setiap negara atau daerah memiliki masa kejahiliyahan tersendiri sesuai dengan pola pikir (*common sense*) umum masing-masing. Misalnya negara Indonesia, sebagai negara Islam terbesar di dunia, mengalami beberapa kali gangguan ke-jahiliyah-an. Zaman orde baru, merupakan masa pemerintahan yang cukup represif terhadap rakyat oleh oknum-oknum pemerintah yang tidak bertanggung jawab. Beberapa terjadi insiden berdarah bahkan tragedi kemanusiaan yang tidak sedikit memakan korban nyawa manusia.

Masa tersebut jika diukur dari sisi kemanusiaan termasuk kategori masa *jāhiliyyah* karena di masa tersebut rakyat berada dalam kehidupan tidak beradab dan tidak berperikemanusiaan, terutama pihak korban. Karena itulah, seorang Syu'bah Asa yang hidup pada masa orba menulis tafsir yang dikaitkan dengan penguasa saat itu. Sebuah tafsir serial yang diterbitkan di majalah *Panji Masyarakat* dengan bahasa yang tegas yang membahas tema-tema sosial politik. Salah satu rujukan tafsir ini adalah kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Quṭb.<sup>409</sup>

Konsep *jāhiliyah* Quṭb muncul lama sebelum ia berkonfrontasi dengan pemerintah Mesir. Tepatnya ketika ia pulang dari Amerika Serikat setelah menyaksikan langsung realitas budaya Barat di negeri aslinya. Ia membagi masyarakat menjadi dua golongan yakni masyarakat *jāhiliyah* dan non-*jāhiliyah*. Masyarakat *jāhiliyah* digambarkan sebagai masyarakat non-Islam. Dan

---

<sup>408</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 842.

<sup>409</sup> Lihat Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya al-Qur'an, Tafsir Ayat-Ayat Sosial-Politik* (Jakarta: Gramedia, 2000)

masyarakat digambarkan sebagai masyarakat Islam. Konsep Qūṭb sangat ekstrim yang mengakibatkan seluruh masyarakat menjadi *jāhiliyyah* (*Jāhiliyyat al-‘Ālam*).<sup>410</sup>

Konsep *jāhiliyyah* Qūṭb terinspirasi dari al-Mawdūdī (w. 1979 M) sebagaimana pengakuannya meskipun memiliki perbedaan. Al-Mawdūdī membatasi *jāhiliyyah* terhadap komunitas elit politik yang sedang berkuasa. Sementara Qūṭb terhadap semua komunitas. Terutama lebih tertuju pada abad ke-20 dengan istilahnya *jāhiliyyat al-qarn al-‘ishrīn* sehingga konsekuensinya dilegalkannya bentrok fisik dengan pemerintah (*ḥatmiyyat al-ṣadām*).<sup>411</sup> Kejahiliah harus diperangi menurutnya karena kejahiliah suatu penyembahan dan perbudakan manusia terhadap manusia melalui penerapan hukum yang tidak diridai Allah dan sesungguhnya umat Islam telah putus sejak beberapa kurun.<sup>412</sup>

Konsep *jāhiliyyah*-ya semakin mendudukkan visinya ketika berhadapan dengan momen pemerintahannya yang dipandang sekuler dan sewenang-wenang. Dengan visi konsep jahiliyahnya Qūṭb ingin melakukan revolusi pemikiran sekaligus gerakan nyata.<sup>413</sup> Konsep *jāhiliyyah* Qūṭb menjadi sentral pembahasan dalam kitab tafsirnya, karena *jāhiliyyah* dan *new jāhiliyyah* memiliki akar sejarah yang mendalam.<sup>414</sup> Konsep *jāhiliyyah* Qūṭb sebagian besar memiliki kesamaan dengan pandangan ulama lain. Dalam tulisan ini akan diambil sisi-sisi ekstrimnya yang berbeda. Konsep *jāhiliyyah* dalam kitab *Fī Zilāl al-Qur’ān* sangat dominan

<sup>410</sup> Usamah Sayyid Al-Azhary, *Islam Radikal: Telaah Kritis Radikalisme Dari Ikhwanul Muslimin hingga ISIS*, terj M. Hidayatulloh (Abū Ḍabi: Dār al-Faqīh, 2015), 52.

<sup>411</sup> Usāmah Sayyid Maḥmūd, *al-Ḥaq al-Mubīn fī al-Radd ‘alā Man Talā‘aba bi al-Dīn* (Abū Ḍabi: Dār al-Faqīh, 2015), 17.

<sup>412</sup> Qūṭb, *Ma‘ālim*, 63.

<sup>413</sup> John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York: Oxford University Press, 1995), 128.

<sup>414</sup> Al-Mehri, *Milestone*, 11.

sekali. Menurutnya, *jāhiliyyah* berlaku di semua era kehidupan seperti ungkapannya:

إِنَّ الْجَاهِلِيَّةَ حَالَةٌ وَوَضْعٌ؛ وَلَيْسَتْ فِتْرَةً تَارِيخِيَّةً زَمَنِيَّةً. وَالْجَاهِلِيَّةُ الْيَوْمَ ضَارِبَةٌ  
أَطْنَاهَا فِي كُلِّ أَرْجَاءِ الْأَرْضِ، وَفِي كُلِّ شَيْعِ الْمُعْتَقِدَاتِ وَالْمَذَاهِبِ وَالْأَنْظِمَةِ  
وَالْأَوْضَاعِ، إِنَّهَا تَقُومُ إِبْتِدَاءً عَلَى قَاعِدَةٍ "حَاكِمِيَّةِ الْعِبَادِ لِلْعِبَادِ" وَرَفْضَ  
حَاكِمِيَّةِ اللَّهِ الْمُطْلَقَةِ لِلْعِبَادِ. تَقُومُ عَلَى أَسَاسٍ أَنْ يَكُونَ "هَوَى  
الْإِنْسَانِ" حَاكِمِيَّةً.<sup>415</sup>

"*Jāhiliyyah* bukan era tertentu dalam sebuah sejarah tetapi akan terus ada selama nilai-nilainya berada dalam sebuah sistem yakni produk hukum yang berdasarkan hawa nafsu manusia (artinya kurang betul, harus diperbaiki)".

Dengan statemen di atas, ke-*jāhiliyyah*-an tidak hanya terjadi pada di Arab pada masa sebelumnya turunnya Islam yang dikenal selama ini. Menurut Quṭb yang membedakan *jāhiliyyah* masa lalu dan *jāhiliyyah* hanyalah tipikalnya. *jāhiliyyah* pada masa Nabi Muhammad berupa pengabaian nilai-nilai agama karena faktor kebodohan sedangkan *jāhiliyyah* modern (*jāhiliyyah jadīdah*) berupa keapatisan terhadap nilai agama setelah menjadi kesadaran sebagai akibat dari pemisahan antara agama dan negara.<sup>416</sup>

#### e. *Dār al-Islām* dan *Dār al-Ḥarb*

Menurut Quṭb, dalam pandangan Islam lingkaran kehidupan manusia di alam ini ada dua sebagaimana penjelasannya berikut ini:

يَنْقَسِمُ الْعَالَمُ فِي نَظَرِ الْإِسْلَامِ وَفِي اعْتِبَارِ الْمُسْلِمِ إِلَى قِسْمَيْنِ اثْنَيْنِ لَا ثَالِثَ  
لَهُمَا: الْأَوَّلُ: " دَارُ الْإِسْلَامِ ". وَتَشْمِلُ كُلَّ بَلَدٍ تَطَبَّقَ فِيهِ أَحْكَامُ الْإِسْلَامِ،

<sup>415</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-A'rāf*, 20.

<sup>416</sup> Purwanto, *Keadilan Dan Negara*, 19.

وَتَحْكُمُهُ شَرِيعَةُ الْإِسْلَامِ، سَوَاءً كَانَ أَهْلُهُ كُلُّهُمْ مُسْلِمِينَ، أَوْ كَانَ أَهْلُهُ مُسْلِمِينَ وَذَمِّيَّيْنَ. أَوْ كَانَ أَهْلُهُ كُلُّهُمْ ذَمِّيَّيْنَ وَلَكِنْ حُكَّامُهُ مُسْلِمُونَ يُطَبِّقُونَ فِيهِ أَحْكَامَ الْإِسْلَامِ، وَيُحْكِمُونَهُ بِشَرِيعَةِ الْإِسْلَامِ. أَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ، أَوْ مُسْلِمِينَ وَذَمِّيَّيْنَ وَلَكِنْ غُلِبَ عَلَى بِلَادِهِمْ حَرِّيُّونَ، غَيْرَ أَنَّ أَهْلَ الْبَلَدِ يُطَبِّقُونَ أَحْكَامَ الْإِسْلَامِ وَيَقْضُونَ بَيْنَهُمْ حَسَبَ شَرِيعَةِ الْإِسْلَامِ. فَالْمَدَارُ كُلُّهُ فِي اعْتِبَارِ بَلَدٍ مَا " دَارِ إِسْلَامٍ " هُوَ تَطْبِيقُهُ لِأَحْكَامِ الْإِسْلَامِ وَحُكْمُهُ بِشَرِيعَةِ الْإِسْلَامِ. الثَّانِي: دَارُ الْحَرْبِ. وَتَشْمَلُ كُلَّ بَلَدٍ لَا تَطْبِيقُ فِيهِ أَحْكَامَ الْإِسْلَامِ وَلَا يَحْكُمُ بِشَرِيعَةِ الْإِسْلَامِ كَانَتْ أَهْلُهُ مَا كَانُوا، سَوَاءً قَالُوا: إِنَّهُمْ مُسْلِمُونَ، أَوْ إِنَّهُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ، أَوْ أَنَّهُمْ كُفَّارٌ. فَالْمَدَارُ كُلُّهُ فِي اعْتِبَارِ بَلَدٍ مَا " دَارِ حَرْبٍ " هُوَ عَدَمُ تَطْبِيقِهِ لِأَحْكَامِ الْإِسْلَامِ، وَعَدَمُ حُكْمِهِ بِشَرِيعَةِ الْإِسْلَامِ، وَهُوَ يُعْتَبَرُ " دَارِ حَرْبٍ " بِالْقِيَاسِ لِلْمُسْلِمِ وَالْجَمَاعَةِ الْمُسْلِمَةِ.<sup>417</sup>

“Dalam pandangan Islam dan pertimbangan muslim, dunia terbagi menjadi dua bagian, tidak ada yang ketiga. Pertama, *dār al-Islām*, termasuk setiap negara yang menerapkan hukum Islam dan diatur oleh syari’at Islam. Baik penduduknya semua Islam, atau penduduknya muslim dan *dhimmī*, atau penduduknya *dhimmī* tetapi pemerintahnya muslim yang menerapkan hukum Islam dan memberlakukan syari’at Islam di dalamnya, atau penduduknya muslimin dan *dhimmī* yang mendominasi kaum harbi dan penduduknya menerapkan hukum Islam dan menunaikan syari’at Islam di antara mereka. Jadi keseluruhan aspek menganggap sebuah negara sebagai sebagai “*dār al-Islām*” adalah penerapan hukum Islam dan supremasi syari’atnya. Kedua, *dār al-ḥarb*, termasuk setiap negara yang tidak menerapkan hukum islam dan tidak memakai syari’at Islam, siapapun penduduknya. Apakah mereka mengatakan, mereka adalah muslim, atau ahli kitab, atau kafir. Jadi keseluruhan aspek menganggap sebuah negara sebagai sebagai “*dār al-Islām*” adalah tidak adanya penerapan hukum Islam dan supremasi syari’atnya. Itu dianggap “*dār al-ḥarb*” dianalogikan dengan muslim dan komunitas muslim”.

Quṭb menegaskan hanya ada tempat di muka bumi yang dapat disebut dengan *dār al-Islām* (*the home of Islam*) dan itulah tempat bagi berdirinya negara Islam bersama seluruh urusan umat Islam. Selain

<sup>417</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat al-Mā’idah*, 20.

tempat itu masuk dalam kategori *dār al-ḥarb* (*the home of hostility*). Hubungan orang Islam dengan pihak yang ada di *dār al-ḥarb* hanya memiliki dua pilihan, damai dengan kontrak persetujuan atau perang.<sup>418</sup>

Nabi Muhammad s.a.w berjuang melawan penduduk Mekah. Padahal, Mekah adalah tempat kelahiran Nabi, tempat keluarganya Nabi, tempat properti para sahabatnya yang mereka tinggalkan untuk hijrah. Hal itu karena Mekah belum menjadi *dār al-Islām*, sampai penduduk Mekah menyerah dan syari'at Islam berjalan di Mekah. Ukuran *dār al-Islām* bagi Qurṭb bukanlah batas tanah, ras, garis keturunan, suku dan keluarga.<sup>419</sup> Hal itu ditegaskan berdasarkan al-Qur'an:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ  
حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿النساء: ٦٥﴾

“Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakekatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim dalam perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa keberatan dalam hati mereka terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya”.<sup>420</sup>

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

<sup>418</sup> Al-Mehri, *Milestones*, 131-132.

<sup>419</sup> Ibid, 140

<sup>420</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 129.

## BAB IV

### DAWLAH ISLĀMIYYAH SAYYID QUṬB

#### PERSPEKTIF MAQĀSID AL-SHARĪ'AH JASSER AUDA

Untuk menganalisa *dawlah islāmiyyah* Quṭb dalam perspektif *maqāsid al-sharī'ah* Jasser Auda, perlu melihat pola penafsiran Quṭb dalam kitabnya dan konsepsi *dawlah islāmiyyah*-nya. Setiap penafsiran memiliki ciri khas redaksional yang tidak lepas dari pengaruh sosio-kultur dan latar belakang keilmuannya. Quṭb sebagai pemikir kenamaan dan termasuk di antara tokoh yang paling berpengaruh di abad 20. Ia adalah seorang penafsir al-Qur'an yang hidup di masa perjuangan keras melawan tekanan sebuah pemerintahan. Penulisan tafsirnya bercampur antara nuansa pendidikan (*tarbiyyah*), dakwah (*da'awī*) dan pergerakan (*ḥarakī*) dan telah berhasil melahirkan karya besar (*a magnus opus*), kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān*.<sup>421</sup>

Tentang pola pikir seseorang dapat dilihat dari pengaruh empat faktor. Pertama, faktor bawaan sebagai anugerah Tuhan, misalnya kekuatan hafalan, rasio, kefasihan dan lain-lain. Kedua, faktor pengaruh guru dalam kontak penanaman ilmunya. Ketiga, faktor interaksi dengan terhadap suatu kalangan. Keempat, faktor pemikiran yang berkembang yang melingkupi.<sup>422</sup> Empat faktor ini menjadi parameter munculnya kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān* dari diri seorang Quṭb. Ia mengalami fase kehidupan yang cukup berliku dan terjal. Penulisan juz ke-17 sampai selesai, sebagaimana dijelaskan dalam bab sebelumnya, dikerjakan dalam

---

<sup>421</sup> Nadia, *Islamist Occidentalism*, 2. Lihat juga, A.B al-Mehri, *Milestone Ma'alim fi'l-tareeq* (England: Maktabah Bookseller and Publisher, 2006), 10.

<sup>422</sup> Muḥammad Abū Zahrah, *al-Shāfi'ī: Ḥayātuhū wa 'Aṣruhū, Arā'uhū wa Fiqhuhū* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1948), 32.

masa tekanan batin yang keras. Pendekatan sistem Auda digunakan untuk mendeteksi penafsiran Quṭb. Secara teoritis, enam sistem Auda ingin memperkuat bahwa metode validitas dari mujtahid ditentukan berdasarkan derajat realisasi *maqāṣid al-sharī'ah*. Hasil implementasinya diukur dari nilai-nilai keadilan, perilaku moral, kemurahan hati, ko-eksistensi dan pembangunan manusia.<sup>423</sup> Berikut ini sorotan sistem Jasser Auda terhadap konsepsi *dawlah islāmiyyah* Sayyid Quṭb.

#### **A. Bentuk Negara dalam Konsepsi *Dawlah Islāmiyyah* Sayyid Quṭb**

Beberapa pendekatan sistem Auda terhadap *dawlah islāmiyyah* Quṭb, antara lain:

##### **1. Sisi Kognisi**

Setelah menelusuri latar belakang kehidupan Quṭb, dapat diketahui bahwa pengalaman hidupnya melalui proses yang sangat panjang dengan tahapan-tahapan yang pada setiap tahapannya telah membentuk karakter kejiwaannya. Secara pribadi Quṭb tercatat sebagai pribadi yang cinta ilmu dan al-Qur'an. Dimulai dari episode kehidupannya yang datar, dengan pemikiran keilmuan yang masih murni teoritis dan belum bersentuhan dengan dunia luar. Kemudian mengenal ilmu sastra sampai menjadi sastrawan. Bahkan pada tahap ini, Quṭb masih terbelang sekuler, karena pernah bergabung dengan partai Wafd yang berideologi sekuler.

Pada tahapan berikutnya mulai membaca terhadap situasi negaranya yang berjalan dengan sistem sekuler sehingga mulai peka terhadap gerak-gerik

---

<sup>423</sup> Kusmana, "Epistemologi Tafsir Maqāṣidi", 226.

pemerintahan yang kurang sejalan dengan pemikirannya. Pada tahap ini ia mulai memberikan kritik terhadap pemerintahan yang dituangkan dalam jurnal *al-Fikr al-Jadīd*.<sup>424</sup> Di satu sisi ia mulai mengenal pemikiran barat melalui guru-gurunya sampai ia mengagumi Barat.<sup>425</sup> Namun pada akhirnya, sikapnya berubah total karena pemandangan yang ia dapatkan secara langsung di negeri Barat bertolak belakang dengan apa yang ia bayangkan.<sup>426</sup> Pada tahap ini Qūṭb mengalami keterbalikan psikis yang awalnya mengagumi Barat menjadi membencinya.

Setelah kembali ke negara asalnya, Mesir, Qūṭb bertemu dengan gejolak yang terjadi di negaranya dan menjadi salah seorang yang memperjuangkan revolusi dan berhasil menggulingkan raja saat itu bersama sahabatnya, Gamal Abd al-Nasr (w. 1970 M), tetapi kemudian persahabatan ini berakhir tragis, karena sahabat tersebut akhirnya menjadi lawan politiknya dan menjebloskan seorang Qūṭb ke dalam penjara. Tahapan yang terakhir ini telah menciptakan seorang Qūṭb sebagai pejuang dengan tekanan batin yang berat.

Faktor dari luar, Qūṭb hidup di Mesir yang telah melahirkan para pemikir fundamentalis yang rata-rata mengusung ide pembaruan, sebuah tradisi reformasi muslim di era modern, seperti Jamaluddin al-Afghani (w. 1897 M), Muḥammad ‘Abduh (w. 1905 M) dan Rashīd Riḍā (w. 1935 M). Dari luar Mesir Qūṭb juga terpengaruh oleh pemikiran Namik Kemal (w. 1988 M) Turki.<sup>427</sup>

Mengadapi realita pemerintahannya yang menurutnya sudah tergelincir dari jalur Islam, maka tergerak dari jiwanya untuk melakukan perubahan dengan

---

<sup>424</sup> Calvert, *Sayyid Qutb and*, 139.

<sup>425</sup> Ibid, 140.

<sup>426</sup> Ibid, 141.

<sup>427</sup> Ibid, 137.

menjadikan agama Islam sebagai justifikasinya. Sesuai dengan penegasannya bahwa Islam bukan hanya teori yang berinteraksi dengan fardu-fardu teoritis, tetapi Islam adalah sebuah manhaj yang berinteraksi dengan kehidupan nyata.

Berkaitan dengan hal kognisi ini, ada dua kitab yang dapat dijadikan tolok ukur untuk mengetahui kognisi pemikirannya yaitu kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān* dan kitab *Ma'ālim fī al-Ṭarīq*. Kitab yang terakhir ini merupakan kitab saduran dari kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān*.<sup>428</sup> Dalam kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Quṭb menafsirkan dengan nada-nada yang heroik tetapi tetap memberikan sisi toleransi, karena selanjutnya Quṭb harus berhadapan dengan ayat-ayat yang lain dari al-Qur'an yang toleran. Namun, ketika ia menuangkan pemikirannya dalam kitab *Ma'ālim fī al-Ṭarīq*, maka situasinya sudah berbeda.

Ketika menulis kitab tersebut, Quṭb berpikir secara mandiri dan menggelontorkan pemikirannya secara bebas total karena tidak dituntut untuk menafsirkan dalil-dalil yang akan ditemukan kemudian. Di satu sisi, pemikirannya berangkat dari motivasi semangat juangnya untuk melakukan perubahan negaranya secara revolusioner. Kalimat-kalimatnya dapat dilihat di dalam kitab *Ma'ālim fī al-Ṭarīq* yang berbentuk ungkapan jiwa seorang pejuang yang sedang terjepit oleh situasi dan kondisi, seperti di bawah ini:

نَحْنُ الْيَوْمَ فِي جَاهِلِيَّةٍ كَمَا الْجَاهِلِيَّةِ الَّتِي عَاصَرَهَا الْإِسْلَامُ أَوْ أَظْلَمَ. كُلُّ مَا حَوْلَنَا  
جَاهِلِيَّةٌ، تَصَوَّرَتِ النَّاسَ وَعَقَائِدَهُمْ، عَادَاتِهِمْ وَتَقَالِيدِهِمْ، مُوَارِدَ ثَقَافَاتِهِمْ،  
فُنُونِهِمْ وَأَدَابِهِمْ، شَرَاعِهِمْ وَقَوَائِمِهِمْ، حَتَّى الْكَثِيرِ مِمَّا نُحْسِبُهُ ثَقَافَةً إِسْلَامِيَّةً،

<sup>428</sup> Quṭb, *Ma'ālim*, 10.

وَمَرْجِعَ إِسْلَامِيَّةٍ، وَفَلَسَفَةَ إِسْلَامِيَّةٍ، وَتَفَكِيرًا إِسْلَامِيًّا، هُوَ كَذَلِكَ مِنْ صُنْعِ هَذِهِ الْجَاهِلِيَّةِ.<sup>429</sup>

“Hari ini kita berada kondisi *jāhiliyyah* seperti *jāhiliyyah* yang pernah dilalui Islam atau yang lebih gelap. Setiap sesuatu di sekitar kita adalah *jāhiliyyah*, yang menggambarkan manusia dan akidahnya, adat istiadatnya dan tradisinya, sumber daya budayanya, seni dan sastranya, syari’at dan undang-undangnya. Bahkan banyak yang kita anggap sebagai budaya Islam, rujukan Islam, falsafah Islam, pemikiran Islam, juga merupakan ciptaan ke-*jāhiliyyah*-an ini”.

Ungkapan di atas menunjukkan kegelisahan seorang Quṭb terhadap kondisi negara dan pemerintahannya yang dianggap telah keluar dari jalur Islam (*of the track*). Dengan demikian, hasil penafsiran Quṭb harus dipahami sebagai hasil penafsiran seorang yang berangkat dari faktor internal yang terbentuk dari proses pengalamannya. Hal ini harus dipisahkan dari kitab suci al-Qur’an yang isinya selalu bisa disesuaikan dengan perkembangan zaman. Hasil penafsiran Quṭb tetaplah berposisi sebagai hasil ijtihad seseorang yang hasilnya tidak bisa mengikat secara paten untuk diikuti apalagi diterapkan. Hasil ijtihad tetap akan berhadapan dengan ‘urf yang senantiasa menyertai zaman. Sebagaimana statemen Auda, bahwa penerapan ‘urf seperti penerapan kaidah *naṣ* (تَطْبِيقُ الْعُرْفِ كَتَّابِيْقُ) (النَّصِّ).<sup>430</sup>

Pentingnya parameter kognisi dalam hubungannya dengan tafsir adalah kesadaran tentang pentingnya rasio dalam memahami al-Qur’an guna memainkan peran al-Qur’an yang senantiasa relevan dengan kondisi dan situasi. Antara al-Qur’an dan tafsir harus dibedakan. Al-Qur’an merupakan kitab suci yang esensinya berisi kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Sedangkan tafsir atau

<sup>429</sup> Ibid, 17-18

<sup>430</sup> Auda, *Maqasid al-Syari’ah as Philosophy of Islamic law*, 130.

pemikiran tafsir adalah jenis pemahaman yang dibentuk oleh para penafsir seputar dunia material dan spiritual yang bertolak dari pemahaman mereka terhadap teks kitab suci sesuai tingkat pemahaman dan penguasaan mereka serta faktor sosial-kultur atau geo-politik yang membentuknya. Dalam hal ini Quṭb termasuk dalam golongan penafsir jenis ini.

Kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān* merupakan salah satu kitab tafsir yang berbentuk tafsir *bi al-ra'y*. Di dalamnya Quṭb banyak menyajikan argumen-argumen pribadi dalam memberikan penjelasan ayat-ayat al-Qur'an. Dengan demikian kecenderungan subjektifitas tidak dapat dihindari. Dalam hal ini ada dua relevansi yang dapat diukur dalam kitabnya yaitu relevansi puitik (*al-munāsabah al-syi'riyyah*) dan relevansi pemikiran (*al-munasabah al-fikriyyah*).

Relevansi puitik berhubungan dengan para penyair, pencerita, sastrawan dan seniman. Dalam hal ini, sangat berhubungan dengan Quṭb sebagai sastrawan. Sederet profesi di atas memulai pekerjaan dengan bertolak dari sisi subjektif, kemudian menuju sisi objektif. Meskipun kadangkala dari mereka tidak mampu mencapai puncak kreativitasnya. Relevansi pemikiran berangkat dari titik tolak sumber pengetahuannya (objektif epistemologis) di mana penulis bergumul dengan dunia yang dipilihnya sebagai objek baginya untuk menciptakan sisi subjektif.<sup>431</sup>

Tentang *dawlah islāmiyyah* tidak bisa diterapkan karena seluruh dunia tidak bisa disamakan dengan neger Mesir saat itu. Ia hanya orientasi *istiqbālī* yang belum pasti terjadinya sehingga tidak bersifat *qat'ī*, maka konsepsi *dawlah*

---

<sup>431</sup> Mohammad Abed al-Jabiri, *Problem Peradaban: Penelusuran Jejak Kebudayaan Arab, Islam dan Timur*, terj. Sunarwoto Dema dan Mosiri (Yogyakarta: Belukar, 2004), 264.

*islāmiyyah* tidak boleh dipaksakan untuk diterima. Penafsiran Qūṭb berada dalam level ideal yang masih harus beradaptasi dengan konteks. Jika dipertemukan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* masih memiliki kerangka kosong yang masih harus dilengkapi. Untuk melengkapinya, maka konsep *dawlah islāmiyyah* harus memperhatikan unsur kepastian dan keterbukaan sebagaimana dalam teori sistem *maqāṣid al-syarī'ah*.

## 2. Sisi Keterbukaan dan Pembaruan

Daya *openness* dalam tafsir tidak bisa dikesampingkan dalam rangka menjaga efektifitas dan efisiensi tafsir. Hasil penafsiran harus mawadahi kemungkinan perkembangan informasi ke depan, karena al-Qur'an dalam sejarahnya tidak turun dalam ruang hampa dan selalu dengan konteks waktu dan tempat (صَالِحٌ لِّكُلِّ زَمَانٍ وَ مَكَانٍ). Seyogyanya, menurut Auda perilaku seorang ilmuwan berusaha mengembangkan metode yang tepat dan *up to date* terhadap persoalan agama dan isu-isu kontemporer.<sup>432</sup>

Konsep *dawlah islāmiyyah* Qūṭb sebagaimana yang dinginkannya tidak lain untuk mewujudkan kemaslahatan.<sup>433</sup> Kemaslahatan menurut Auda tidak bisa lepas dari situasi 'urf yang harus menjadi perhatian mufassir untuk memastikan esensi kemaslahatan.<sup>434</sup> Tentu dengan ini harus mempertimbangkan inti dari *maqāṣid al-sharī'ah* karena kemaslahatan merupakan tujuan akhir darinya. Minimalnya tafsir yang berhubungan dengan *maqāṣid al-sharī'ah* mempertimbangkan hal-hal berikut, pertama, landasan keniscayaan teks, yaitu

<sup>432</sup> Auda, *Maqasid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 127.

<sup>433</sup> Calvert, *Sayyid Qutb and*, 163.

<sup>434</sup> Auda, *Maqasid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 47.

setiap ayat atau doktrin teks senantiasa memuat poin ‘*illat maqāsid* dalam rangka memberikan wadah hukum Tuhan dan konsep moral (*divine law and moral concept*), sehingga keduanya terjembatani dengan baik. Di sini kemaslahatan hamba (*human interest*) menjadi acuan penafsiran untuk melahirkan penafsiran yang bersahabat dengan keadaan *social-objektif* (*realize most of its social objektif*).

Kedua, landasan keniscayaan realitas yakni tafsir dilandasi pada kesadaran realita yang majemuk dengan segala kompleksitasnya. Ketiga, landasan keniscayaan hukum alam yakni dalam rangka membangun kesadaran tentang kesenjangan konteks dan perkembangan zaman dalam kajian tafsir al-Qur’an. Teks terbatas sementara realitas terus berkembang (*al-naṣ mutanāhiyah wa al-waqā’i‘ gair mutanāhiyah*).<sup>435</sup>

Dari perspektif di atas, penafsiran konsep *dawlah islāmiyyah* Quṭb memiliki dua sisi. Pertama, memiliki nilai pembaruan karena konsepnya merupakan ide baru dari pemikiran tokoh sebelumnya. Kedua, memiliki nilai tertutupan karena konsep selanjutnya berkaitan dengan konsep *ḥākimiyyah* dan turunan-turunannya seperti *takfīr al-ḥukkām* dan *jāhiliyyah* bersifat non-kompromi. Dalam kitabnya, Quṭb tidak menjelaskan bahwa *ḥākimiyyah* yang dimaksud bukan berarti menafikan kemampuan manusia dalam legislasi hukum dari hukum Allah, *ḥākimiyyah* mencegah keliberalan manusia dalam membuat

---

<sup>435</sup> Wathani, “Konfigurasi Nalar Tafsir *al-Maqāsidī*, Pendekatan Sistem Interpretasi”, 300-301.

hukum selain yang diizinkan Allah.<sup>436</sup> Jika Quṭb menampilkan pendapat ini, maka konsep *ḥākimiyyah*-nya lebih terbuka.

Dalam al-Qur'an kata yang berhubungan dengan *dawlah* dijelaskan dalam surat *al-Ḥashr* ayat 7 sebagai berikut:

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ  
وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ  
عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿الحشر: ٧﴾

"Apa saja harta rampasan (fai'i) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah dia. Dan apa yang dilarangnya bagi kamu tinggalkanlah; dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah sangat keras hukuman-Nya."

Quṭb memberikan penjelasan tentang kata *dūlah* dalam ayat tersebut berhubungan dengan perekonomian dan penerapan hukum yang harus terealisasi, sebagaimana berikut:

"كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ" ... فَأَمَّا الْحُكْمُ الْعَامُّ، فَهُوَ أَنْ يَكُونَ لِلْفُقَرَاءِ  
عَامَّةً مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَمِنَ الْأَنْصَارِ وَمَنْ يَأْتِي بَعْدَهُمْ مِنَ الْأَجْيَالِ.<sup>437</sup>

"Adapun aturan umum, seharusnya untuk orang miskin pada umumnya dari Muhajirin, Ansar dan dari mereka yang datang setelah mereka dari generasi ke generasi."

Sebetulnya menurut hemat penulis, harusnya kata *dūlah* dalam ayat ini yang bisa dikaitkan oleh Quṭb dalam konsep *dawlah*-nya karena dari sisi diksi sangat berdekatan. Artinya konsep *dawlah* erat hubungannya dengan pemerataan

<sup>436</sup> Al-Salafī, *al-Dawlah al-Madaniyyah*, 35.

<sup>437</sup> Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān, Sūrat al-Ḥashr* (t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād, t.th.), 13.

ekonomi, karena ekonomi menjadi urusan penting secara terus menerus dalam negara baik kepentingan nasional maupun global. Penjagaan faktor ekonomi menjadi urusan fundamental dalam *maqāṣid al-sharī'ah* yakni dalam hal *ḥifẓ al-māl* (penjagaan harta benda).

### 3. Sisi Keterpautan Hierarki

Suatu konsep merupakan gabungan kriteria yang multidimensi yang bisa membangun struktur kategorisasi simultan untuk varian entitas. Konsep harus menghindari kemungkinan *utopia* dalam prakteknya.<sup>438</sup> Pendekatan keterpautan susunan (*Interrelated-Hierarchy*) digunakan sebagai perangkat deteksi varian tujuan yang ada dalam teks untuk membangun keseimbangan (*equilibrium*) yang bisa menampung paduan tujuan parsial, khusus dan umum.<sup>439</sup>

Konsep *dawlah islāmiyyah* Quṭb dapat dibagi menjadi tiga *platform* yakni visi, misi dan tujuan. Pertama yaitu, berdirinya negara supranasional (*international state*) dengan asas kedaulatan *ḥākimiyyah* merupakan visi dari konsep ini. Kedua yaitu, misi dalam konsep ini dengan melakukan kategorisasi negara (*dār al-Islām* atau *dār al-ḥarb*), pemimpin (Muslim atau kafir), masyarakat atau rakyat (*jāhiliyyah* atau bukan) dan terakhir melakukan revolusi global (*jihād*). Ketiga tujuan, yaitu menghasilkan negara islami yang merangkul semua golongan dengan peraturan Islam untuk mendapatkan kesejahteraan hidup.<sup>440</sup>

Dari sisi keterpautan susunan, penafsiran Quṭb tentang *dawlah islāmiyyah* memiliki susunan yang cukup hirarkis, tetapi pada visinya mengandung target

<sup>438</sup> Ibid, 46.

<sup>439</sup> Hasan, "Tafsir Maqasidi: Penafsiran al-Qur'an Berbasis Maqāṣid al-Sharī'ah", 22.

<sup>440</sup> Khatab, *The Power of Sovereignty*, 149.

utopis yang sulit diwujudkan. Penafsiran Qutb dalam diskursus *dawlah islamiyyah* masih menyimpan polemik antara penafsiran tekstual dan kontekstual. Penafsiran *ḥākimiyyah* tidak bisa lepas dari konteks negara yang menerapkan saripati hukum Islam meskipun tidak menampilkan nomenklatur hukum Islam secara tertulis seperti telah ada di beberapa negara Islam di dunia saat ini.

Perbedaan konteks berjalan dari ke waktu-waktu dari negara tempat asalnya Islam sampai negara terjauh. Maka ijtihad para ulama dan umara yang ada pada setiap negara Islam merupakan fakta dari kontekstualisasi tafsir.<sup>441</sup> Dengan demikian dari sisi perangkat ini, penafsiran Qutb hanya mewakili sedikit keterpautan dari sisi susunan dan dari sisi tujuan tidak mewakili tujuan hirarkis dari konsepnya.

#### 4. Sisi Beragam Dimensi

Perangkat ini digunakan untuk mendeteksi kerangka penafsiran suatu kitab. Penafsiran bisa terjadi dengan kerangka *multifaced* dan bukan kerangka *binner-diagonal*. Al-Qur'an turun untuk keperluan universal sekaligus lokal. Isu keadilan sangat sentral dalam al-Qur'an ditambah dengan ekonomi serta prinsip *egalitarianism*. Ciri-ciri ayat *normative-universal* memiliki ajaran yang universal, prinsipil, fundamental dan tidak terikat konteks. Meminjam istilah Fazlur Rahman (w. 1988 M) inilah yang disebut ide moral dalam al-Qur'an.<sup>442</sup>

Oleh karena itu jika pendekatan suatu tafsir menghasilkan produk tafsir antara pilihan positif atau negatif, maka nilai keuniversalan al-Qur'an hilang,

<sup>441</sup> Muhammad Alwi HS, "Verbalisasi Al-Qur'an Dan Nilai Pancasila Legitimasi Surah al-Mā'idah/5: 49", *Ṣuḥuf*, Vol. 12, No. 2 (Desember 2019), 341.

<sup>442</sup> Taufik Adnan Amal, *Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neomodernisme Islam Dewasa Ini*, dalam Fazlur Rahman, *Metode & Alternatif Neomodernisme Islarn* (Bandung: Mizan, 1993), 79.

seperti hasil penafsiran Quṭb tentang *ḥākimiyyah* yang menolak sistem lainnya secara tegas. Fakta sejarah dan fakta kontekstual juga perlu dijadikan pertimbangan utama dalam sebuah konsep.

Perangkat ini juga digunakan untuk menganalisa keberadaan teks dalam *naṣ*. Menurut Auda, dalam wacana ulama tradisional bahwa teks yang berhubungan dengan dalil ada dua yaitu *qaṭ'ī* (pasti) dan *ẓannī* (relative). Teks *qaṭ'ī* dibagi menjadi tiga yaitu *qaṭ'īyyat al-dilālah* (penunjukan pasti/*linguistic implication*), *qaṭ'īyyat al-thubūt* (keotentikan pasti/*historical authenticity*) dan *qaṭ'īyyat al-mantiqī* (logikanya pasti/*logical implication*).<sup>443</sup>

Perangkat *dimensionality* ini digunakan untuk menyoroiti sisi kepastian dalil dan kontradiksinya. Penafsiran *dawlah islāmiyyah* Quṭb dalam kitabnya tidak menampilkan status ayat yang *qaṭ'īyyat al-dilālah*. Di antara ayat-ayat *dawlah islāmiyyah* yang dijadikan dasar oleh Quṭb, yang paling mendekati penunjukan pasti adalah surat *al-Nūr* ayat 55, yaitu:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا  
اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ  
مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ  
فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٥٥﴾ النور: ٥٥

“Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan mengerjakan amal-amal yang saleh bahwa Dia sungguh-sungguh akan menjadikan mereka berkuasa di bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang yang sebelum mereka berkuasa, dan sungguh Dia akan meneguhkan bagi mereka agama yang telah diridhai-Nya untuk mereka dan Dia benar-benar akan menukar (keadaan) mereka, sesudah mereka dalam ketakutan menjadi aman sentausa. Mereka tetap menyembah-Ku dengan tiada mempersekutukan sesuatu apapun dengan Aku dan barangsiapa yang

<sup>443</sup> Auda, *Maqasid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 212.

(tetap) kafir sesudah (janji) itu, maka mereka itulah orang-orang yang fasik”.<sup>444</sup>

Surat *al-Nūr* ayat 55 yang digunakan Quṭb di atas, merupakan kelompok ayat universal yang tidak berbentuk perintah untuk mendirikan *dawlah islāmiyyah* yang berbunyi secara eksplisit, melainkan berisi janji Allah yang akan diwujudkan terhadap hambanya di dunia. Oleh karena itu *maqāṣid* yang tersimpan dari ayat tersebut tidak bisa ditetapkan terlebih dahulu karena berkaitan dengan realita kontekstual.

Kemudian faktor terpenting adalah *awlāwiyyāt* yakni harus mempertimbangkan faktor terpenting dari yang penting dan yang penting dari yang tidak penting dan *al-muwāzanāt* yakni harus mempertimbangkan kadar kebaikan yang lebih diutamakan serta *al-ma’ālāt* yakni harus memeriksa dampak dari pilihan hukum yang telah ditentukan.<sup>445</sup> Jika konsep Quṭb ditawarkan sebagai diskursus untuk dikembangkan, maka mendapatkan relevansi *maqāṣid*-nya. Jika diusulkan sebagai ide paten tanpa ada ruang evaluasi dan kritik bagi generasi ilmuwan berikutnya maka yang terjadi adalah sebaliknya.

Penafsiran Quṭb terhadap ayat di atas, jika dihubungkan dengan konsep kenegaraan masih menuai perbedaan tajam dengan mayoritas ulama’ (*jumhūr*). Hanya saja pendapat Quṭb dalam hal *dawlah islāmiyyah* masih memberikan toleransi mengenai keberadaan negara-negara yang didiami sekelompok umat,

<sup>444</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an Departemen Agama, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 553.

<sup>445</sup> Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī’ah ‘ind al-Shaykh al-Qarḍāwī* (Qaṭar: t.p. 2007), 161-163. Lihat juga, Fathurrosyid, “Nalar Moderasi Tafsir Pop Gus Baha’: Studi Kontestasi Pengajian Tafsir Al-Qur’an di YouTube”, *Ṣuḥuf*, Vol. 13, No. 1 (Juni, 2020), 84.

bahwa keberadaan negara-negara tersebut menjadi perantara antara barat dan timur.<sup>446</sup>

Pendapat di atas jika dinilai menyimpan kontradiksi internal dalam pendapat Quṭb sendiri dan ditambah dengan kontradiksi pendapat dengan pendapat ulama lain, maka jika dilakukan cara pengabungan dan rekonsiliasi (الْجَمْعُ وَ التَّوْفِيقُ) akan mendapatkan sisi multidimensionalitinya.<sup>447</sup> Sementara konsep *ḥākimiyyah li Allāh* Quṭb yang tidak bisa diproses dengan melakukan penggabungan dan rekonsiliasi karena tidak ada pendapat Quṭb yang memberikan toleransi. Dengan demikian, konsep Quṭb dari sisi perspektif *multidimensionality* kurang terpenuhi.

Konsep *dawlah islāmiyyah* Quṭb bersifat *top-down*. Alur pembentukan negara *dawlah islāmiyyah* dimulai secara juz'iyah dahulu, kemudian pembentukan negara internasional (khilafah). Konsep *dawlah islāmiyyah* Quṭb tidak menghilangkan sekat negara bangsa (*nation state*).<sup>448</sup> Quṭb mengatakan bahwa *ekstra-teritorial* tidak mempertentangkan keberadaan negara-negara bangsa. Ia tidak mendikotomikan antara Islam dan nasionalisme dalam karakter pemikiran radikalnya. Suatu hal yang ia inginkan adalah membentuk formula persatuan baru dalam bingkai negara internasional Islam serikat. Quṭb memberikan pengantar ketika menafsirkan surat *al-Mā'idah* sebagai berikut:

نَزَلَ هَذَا الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ عَلَى قَلْبِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لِيُنشِئَ بِهِ أُمَّةً؛ وَيُقِيمَ بِهِ دَوْلَةً؛ وَيُنْظِمَ بِهِ مُجْتَمَعًا؛ وَيُرَبِّيَ بِهِ ضَمَائِرَ وَأَخْلَاقًا وَعُقُولًا وَيُحَدِّدَ بِهِ رَوَابِطَ

<sup>446</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-Baqarah*, 139-140.

<sup>447</sup> Auda, *Maqasid al-syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 219.

<sup>448</sup> Khatab, *The Power of Sovereignty*, 152.

ذَلِكَ الْمُجْتَمَعِ فِيمَا بَيْنَهُ؛ وَرَوَابِطَ تِلْكَ الدَّوْلَةِ مَعَ سَائِرِ الدُّوَلِ وَعَلَاقَاتِ تِلْكَ  
 الْأُمَّةِ بِشَيْءِ الْأُمَمِ، وَلِيُرْبِطَ ذَلِكَ كُلَّهُ بِرِبَاطِ قَوِيٍّ وَاحِدٍ، يَجْمَعُ مُتَفَرِّقَةً، وَيُؤَلِّفُ  
 أَجْزَاءَهُ، وَيَشُدُّهَا كُلَّهَا إِلَى مَصْدَرٍ وَاحِدٍ، وَإِلَى سُلْطَانٍ وَاحِدٍ، وَإِلَى جِهَةٍ  
 وَاحِدَةٍ وَذَلِكَ هُوَ الدِّينُ، كَمَا هُوَ فِي حَقِيقَتِهِ عِنْدَ اللَّهِ؛ وَكَمَا عَرَفَهُ الْمُسْلِمُونَ.  
 أَيَّامٌ أَنْ كَانُوا مُسْلِمِينَ.<sup>449</sup>

“Al-Qur’an ini diturunkan ke hati Rasulullah s.a.w untuk membuat umat (bangsa) dengan al-Qur’an, mendirikan negara, menata masyarakat, mendidik hati nurani, moral dan pikiran, menentukan batasan ikatan masyarakat di antara mereka dan ikatan negara itu dengan negara-negara lain dan hubungan bangsa itu dengan bangsa-bangsa lain dan untuk mengikat semua ini dengan ikatan yang kuat, mengumpulkan perbedaan, menyusun bagian-bagiannya dan mengencangkan semuanya kepada satu sumber, kepada satu pemimpin, kepada satu sisi dan itulah agama. Sebagaimana ia pada hakekatnya di sisi Allah dan sebagaimana diketahui oleh orang-orang Islam, saat mereka menjadi muslim”.

Dalam statemennya Quṭb menegaskan “tidak ada pertentangan antara nasionalisme Arab dan patriotisme Islam, hanya saja nasionalisme Arab sebagai sebuah tahapan langkah perjalanan, semua tanah air arab adalah tanah air Islam. Jika kita melepaskan tanah arab, maka kita melepaskan bagian tubuh tanah air Islam”.<sup>450</sup> Dengan demikian, muatan nasionalisme dalam penafsiran Quṭb tidak bisa dihilangkan, karena faktanya ia memperhatikan hal itu dalam tulisannya. Semangat nasionalisme memang bukan hal yang bersifat berlawanan secara diagonal dengan Islam karena Islam menghargai semangat tersebut. Hal senada juga dijelaskan oleh ulama kontemporer, Yūsuf Qarḍāwi dalam statemennya:

وَلَيْسَتْ كُلُّ النَّزَعَاتِ الْوَطَنِيَّةِ الَّتِي رَأَيْنَاهَا عِلْمَانِيَّةً بَلْ رَأَيْنَا نَزَعَاتٍ وَطَنِيَّةٍ  
 مُشَبَّعَةً بِالرُّوحِ الْإِسْلَامِيَّةِ مِثْلُ حَرَكَاتِ التَّحَرُّرِ الْوَطَنِيِّ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَقْطَارِ

<sup>449</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat al-Mā’idah*, 2.

<sup>450</sup> *Ibid*, 152.

الإِسْلَامِيَّةِ، فَقَدْ كَانَتْ هَذِهِ الْحَرَكَاتُ الَّتِي كَانَتْ لِمُحَابَرَةِ الْإِسْتِعْمَارِ وَطَرْدِهِ  
مِنْ بِلَادِهَا وَالْحُصُولِ عَلَى السِّيَادَةِ وَالْحُرِّيَّةِ ذَاتَ جُذُورٍ إِسْلَامِيَّةٍ وَحَوَافِزٍ  
إِسْلَامِيَّةٍ.<sup>451</sup>

“Bukanlah setiap kecenderungan kebangsaan yang kami lihat adalah sekuler. Bahkan kami melihat kecenderungan nasionalisme penuh dengan ruh Islam, seperti gerakan-gerakan pembebasan tanah air di banyak tempat di wilayah Islam. Maka sesungguhnya gerakan-gerakan ini, yang memerangi penjajah dan mengusirnya dari tanah air, menghasilkan kedaulatan dan kemerdekaan, memiliki akar dan semangat keislaman”.

*Dawlah islāmiyyah* Quṭb berorientasi kemaslahatan kemanusiaan dengan cara memperbaiki tatanan social (*social order*), menjaga kesejahteraan ekonomi dengan menjamin properti kepada rakyat.<sup>452</sup> Hanya saja, Quṭb tidak memberikan konsep sistemik tentang bentuk negara yang menjadi cita-cita besarnya baik dari sisi bentuknya maupun tata pemerintahannya.

Tentang manifesto persatuan umat dan Islam *kāffah* juga dijelaskan Quṭb dalam kitab *Fī Zilāl al-Qur’ān* dan menjadi salah satu pembahasan intinya. Ayat al-Qur’an yang menjadi bahan argumen kalangan penafsir fundamentalis bersandar pada ayat di bawah ini:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ  
لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿البقرة: ٢٠٨﴾

<sup>451</sup> Yūsuf al-Qarḍāwī, *al-Waṭan wa al-Muwāṭanah fī Ḍaw‘i al-Uṣūl al-‘Aqdiyyah wa al-Maqāṣid al-Shar‘iyyah* 3(t.t.: t.p. t.th.), 6.

<sup>452</sup> Calvert, *Sayyid Qutb and*, 163.

“Hai orang-orang yang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam secara keseluruhannya, dan janganlah kamu turut langkah-langkah syaitan. Sesungguhnya syaitan itu musuh yang nyata bagimu”.<sup>453</sup>

Status al-Qur’an sebagai kitab suci berisi peraturan berbagai dimensi kehidupan umat manusia, seperti urusan perorangan, sosial kemasyarakatan bahkan pedoman umum sistem pemerintahan dan kenegaraan. Dengan demikian, Islam sebagai agama pemilik kitab suci tersebut memiliki peraturan yang komplit dan komprehensif. Quṭb juga menjadikan surat *al-Baqarah* ayat 208 di atas sebagai sandaran argumennya dalam hal keharusan bagi pemeluk agama Islam agar masuk dalam agamanya secara totalitas dalam segala hal, sebagaimana argumennya:

وَأَوَّلُ مَفَاهِيمِ هَذِهِ الدَّعْوَةِ أَنْ يَسْتَسْلِمَ الْمُؤْمِنُونَ بِكُلِّيَّاتِهِمْ لِلَّهِ فِي ذَوَاتِ  
أَنْفُسِهِمْ، وَفِي الصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ مِنْ أَمْرِهِمْ. أَنْ يَسْتَسْلِمُوا الْإِسْتِسْلَامَ الَّذِي لَا  
تَبْقَى بَعْدَهُ بَقِيَّةٌ نَاشِزَةٌ مِنْ تَصَوُّرٍ أَوْ شُعُورٍ، وَمِنْ نِيَّةٍ أَوْ عَمَلٍ وَمِنْ رَغْبَةٍ أَوْ  
رَهْبَةٍ، لَا تَخْضَعُ لِلَّهِ وَلَا تَرْضَى بِحُكْمِهِ وَقَضَائِهِ.<sup>454</sup>

“Konsep pertama dari dakwah ini adalah agar orang-orang beriman berserah diri dengan total kepada Allah dalam jiwa mereka baik dalam urusan besar maupun kecil. Berserah diri dengan sepenuhnya yang tidak menyisakan ganjalan persepsi dan perasaan, niat dan amalan serta cinta dan takut yang tidak tunduk kepada Allah, tidak rela dengan hukum dan keputusan-Nya”.

Pada bagian ayat ini, Quṭb juga tidak memberikan konsep sistemik secara detail tentang kesatuan umat, bentuk negara internasional yang menjadi konsepnya dan tata pemerintahannya. Menurut al-Māwardī (w. 450 H) setidaknya dalam satu kepemimpinan sebuah *dawlah* (negara) ada empat (4) pihak) yang

<sup>453</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an Departemen Agama, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 50.

<sup>454</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat al-Baqarah*, 242.

harus diuji melalui *fit and propertest*, karena pihak ini merupakan pilar dan penegak pemerintahan dan negara, di antaranya: 1) Para menteri, karena mereka para pengganti pemimpin dan di atas tangannya pekerjaan pemimpin terlaksana. 2) Hakim dan legislator untuk menjaga keseimbangan keadilan. 3) Para pemimpin tentara sebagai unsur yang melindungi negara. 4) Para penarik pajak sebagai pengumpul harta dan penyambung antara rakyat dengan pemimpin.<sup>455</sup>

Dengan penjelasan Quṭb yang panjang tentang konsep *international state*-nya, ia tidak menyertakan penjelasan bagian-bagian unsur negara yang rinci dan hanya ditemukan konsepnya yang bersifat global dengan bentuknya yang berawal dari susunan negara-negara yang tergabung menjadi satu, negara internasional, dalam satu payung pemerintahan Islam (*united islamic state*) sebagai antitesis dari *un-islamic state*.<sup>456</sup>

Konsep *dawlah islāmiyyah* merupakan agenda yang besar karena menyangkut kehidupan masyarakat dalam komunitas besar dalam hubungannya dengan keselamatan manusia, sehingga konsep ini paling utama harus berujung pada kemaslahatan umat, terjaminnya kehidupan yang makmur, tentram dan aman sentausa. Jika nilai luhur ini terabaikan, maka sebuah tafsir terhadap kitab suci telah menghilangkan visi luhur yang termaktub dalam kitab tersebut.

Penafsiran Quṭb yang menghasilkan konsep *ḥākimiyyah* berasal dari surat *al-Mā'idah* ayat 44 sampai 47. Dengan tegas Quṭb menjadikan status *kāfir*, *zālim* dan *fāsiq* satu paket, yang statusnya sama-sama keluar dari agama Islam.<sup>457</sup>

<sup>455</sup> Al-Sharīf, ' *Idārat al-Dawlah*, 225-226.

<sup>456</sup> Khatab, *The Power of Sovereignty*, 7.

<sup>457</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-Mā'idah*, 91.

Menurut Auda, salah satu kerja tafsir untuk mendapatkan substansi *maqāṣid* harus mengidentifikasi ayat yang memiliki *asbāb al-nuzūl* untuk mengambil makna kunci dalam rangka memadukan antara teks dan konteks.<sup>458</sup>

Dalam hal ini, Quṭb melewati aspek *asbāb al-nuzūl* dari ayat tersebut yang memang dimiliki oleh ayat tersebut. Aspek *asbāb al-nuzūl* merupakan bagian urgen dalam al-Qur'an terutama yang berkaitan dengan penerapan hukum Islam. Penting sekali aspek *asbāb al-nuzūl* dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an, sehingga banyak ulama yang menyusun kitab secara khusus untuk membahas aspek *asbāb al-nuzūl*.<sup>459</sup> Oleh karena itu, dalam hal ini konsep *ḥākimiyyah* Quṭb tidak bersandar kepada *maqāṣid al-sharī'ah* karena menafikan *asbāb al-nuzūl* yang mengandung konteks dari ayat tersebut sebagai sarana menentukan adanya *maqāṣid al-sharī'ah*.

## B. Pemerintah dalam Konsepsi *Dawlah Islāmiyyah* Sayyid Quṭb

Justifikasi *takfīr al-ḥukkām* Quṭb sebagai kelanjutan dari pemikiran *ḥākimiyyah* yang menolak keras produk hukum manusia, karena manusia tidak memiliki hak untuk membuat kategori praduga dan dugaan baik (استيخسان) terhadap hukum. Hak tersebut hanya dimiliki Allah satu-satu-Nya. Pemerintah yang tidak menerapkan hukum Allah, telah keluar dari agama.<sup>460</sup>

Penafsiran yang menghasilkan produk *takfīrī* tidak bisa diterapkan secara general. Dalam kasus konflik antara Quṭb dengan pemerintah Mesir pada masanya, penilaian Quṭb bisa jadi benar terhadap pemerintahnya, karena Quṭb

<sup>458</sup> Auda, *Maqasid al-syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 52.

<sup>459</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān* (al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah: t.p. t.th.), 82.

<sup>460</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-Mā'idah*, 210.

yang mengetahui langsung perilaku mereka, sehingga muncul *takfir al-hukkām* sebagai kritik keras terhadap pemerintahnya. Namun, karena berhubungan dengan konflik internal, maka dalam hal ini produk tafsirnya merupakan dakwah yang bersifat *local oriented* yang sama sekali tidak bisa diambil begitu saja untuk diletakkan terhadap pemerintah negara lain.

Dengan demikian justifikasi *takfir al-hukkām* terhadap negara yang secara eksplisit tidak menerapkan hukum Allah perlu dilihat prosesnya. Negara yang tidak menerapkan hukum Allah tidak serta merta dihukumi kafir. Sebuah negara dapat saja telah melakukan verbalisasi al-Qur'an dengan mengidentifikasi ayat-ayat al-Qur'an, kemudian memahami konteks mikro (*asbāb al-nuzūl*) dan disesuaikan dengan konteks makro. Terakhir, menangkap pesan al-Qur'an dengan berbasis konteks dan bahasa sesuai dengan kehidupan mufassir.<sup>461</sup> Di sinilah letak ijtihad ulama untuk menggali *maqāṣid al-sharī'ah* dari hukum Allah.

Menurut Auda, penafsir al-Qur'an harus mampu melakukan identifikasi ayat-ayat al-Qur'an sebagai rujukan suatu tema pembahasan atau permasalahan, karena kesalahan dalam mengidentifikasi ayat akan berdampak fatal dan akan menghilangkan tujuan kemaslahatan.<sup>462</sup> Dengan demikian, pendapat Quṭb tentang *takfir al-hukkām* kurang memenuhi substansi *maqāṣid al-sharī'ah*.

Sebagaimana dijelaskan di awal, Quṭb hidup di tengah-tengah rezim otoriter yang merindukan kehidupan damai dan penuh kemaslahatan. Pengkafiran terhadap pemerintah jika didorong oleh rasa kecintaannya terhadap penguasa agar

<sup>461</sup> Alwi HS, "Verbalisasi Al-Qur'an Dan Nilai Pancasila Legitimasi Surah al-Mā'idah/5: 49", *Ṣuḥuf*, Vol. 12, No. 2 (Desember 2019), 334.

<sup>462</sup> Auda, *Maqasid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 80.

kembali kepada sifat-sifat yang baik yang seharusnya dimiliki penguasa, maka memiliki komitmen yang maslahah. Hanya saja, rasa cinta yang menjadikan tindakan kekerasan sebagai satu-satunya cara untuk mewujudkan keadilan perlu ditelaah ulang. Cinta dalam konsepsi al-Qur'an menjadi kekuatan kritik dalam melawan rezim otoriter.<sup>463</sup>

Penafsiran *takfīr al-ḥukkām* Quṭb dalam hal ini memiliki efek hukum dan sosial. Dampak sosial dari penafsiran ini rentan mengakibatkan tindakan kekerasan sebagai solusi satu-satunya dalam menyelesaikan masalah kenegaraan. Tindakan kekerasan menimbulkan kerusakan (*mafsadah*) yang lebih besar dari pada maslahatnya. Apalagi, jika pemikiran *takfīr al-ḥukkām* mengakibatkan tindakan teror, tentu semakin jauh dari keluhuran dan keindahan Islam. Belakangan ini aksi terorisme dan pembangkangan telah menjadi fakta pengerusakan yang tersebar di beberapa belahan bumi penduduk Islam. Status kelompok teroris yang mengatasnamakan agama, berada pada posisi terendah dalam komunitas masyarakat dan distigma sebagai sebururuk-buruknya manusia karena telah menebar kerusakan.<sup>464</sup>

Di satu sisi ada beberapa pertimbangan yang bisa dijadikan penilaian terhadap pemerintah atau pemimpin yang dalam upayanya untuk mewujudkan kemaslahatan dalam negaranya. Penilaian ini dalam rangka menghindari *takfīr* terhadap pemerintah. Menurut Ibn Taymiyyah (w. 1328 M), dalam sebuah negara, yang pemerintah berkewajiban memenuhi tugasnya sebagai penguasa untuk menjamin warganya dalam hal keamanan, kemaslahatan dan kesejahteraan. Hanya

<sup>463</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 351.

<sup>464</sup> 'Alī Aḥmad al-Jurjawī, *Hikmat al-Tashrī' wa Falsafah*, juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 209.

saja, jika penguasa atau pemerintah tidak melakukan hal tersebut karena faktor kelemahan dan ketidak sengaja tetapi telah berupaya dengan semaksimal mungkin, maka tetap dianggap baik selama ada komitmen untuk mewujudkan kemaslahatan dengan segala keterbatasannya.<sup>465</sup> Termasuk juga, sikap meninggalkan kewajiban karena udzur dan melakukan keharaman karena ada target masalah tertentu dalam konteks darurat atau menolak keharaman yang lebih fatal.<sup>466</sup>

Situasi dan kondisi yang penuh kekurangan dalam beberapa negara telah terjadi dalam beberapa kurun waktu dan tempat sejak zaman beberapa Nabi terdahulu, yang dipenuhi problematika dan kurang sempurnaan sistem dalam pemerintahan. Sikap mengkafirkan pemerintah memang dihindari oleh ulama salaf. Bahkan ada kaidah yang mengatakan:

إِنَّ مِنْ الْمَسَائِلِ مَسَائِلَ جَوَابُهَا السُّكُوتُ.<sup>467</sup>

“Sungguh dari masalah-masalah ada masalah-masalah yang jawabannya adalah diam”.

Diam dalam arti sambil mencari cara sampai Islam benar-benar kuat untuk melakukan langkah strategis yang didasarkan ilmu yang diturunkan oleh Allah dan memiliki kekuatan untuk mewujudkan langkah jitu guna mendapatkan kemaslahatan hakiki. Sikap ulama ini, jika disoroti dengan pendekatan sistem Auda telah memenuhi standar *maqāṣidīyyah* karena telah hendak memerankan fungsi dari setiap sistem tertentu agar setiap tujuan dari setiap perangkat sistem terwujud. Apa yang dilakukan Quṭb dengan melakukan *takfīr al-ḥukkām*,

<sup>465</sup> Al-Salafī, *al-Dawlah al-Madaniyyah*, 11.

<sup>466</sup> Ibid, 12.

<sup>467</sup> Ibid, 14.

berakibat tidak memberdayakan bagian perangkat sistem dalam sebuah pemerintahan atau negara, sehingga target masalah sulit diwujudkan.

### C. Umat dalam Konsepsi *Dawlah Islāmiyyah* Sayyid Quṭb

Umat dalam penafsiran Quṭb berkaitan dengan *jāhiliyyat al-‘ālam*. Untuk mengulas penafsiran Quṭb tentang *jāhiliyyah* memang tidak bisa lepas dari latar belakangnya sebagai seorang aktifis politik dan pergerakan. Quṭb memiliki komitmen yang kuat untuk menegakkan sistem islami yang *kāffah* dan ingin menghapus sistem sekuler yang sedang menghegemoni negaranya. Oleh karena itu, penafsirannya pada bagian ini bertolak dari kognisinya.

Quṭb memaknai *jāhiliyyah* sebagai sebuah perilaku manusia yang menghambakan diri kepada sesama makhluk (*materialisme*) dan perilaku sejenis ini bisa menimpa pada masyarakat di segala zaman.<sup>468</sup> Pendapat Quṭb yang paling ekstrem tentang konsep *jāhiliyyah* Quṭb adalah bahwa dunia saat ini berada dalam ke-*jāhiliyyah*-an seluruhnya.<sup>469</sup>

Menurut Auda, mufassir harus melakukan perluasan qiyas (توسيع القياس) dengan cara memperhatikan *general maqāṣid* (*maqāṣid* umum), *specific maqāṣid* (*maqāṣid* khusus) dan *partial maqāṣid* (*maqāṣid* parsial).<sup>470</sup> Konsep *jāhiliyyah* Quṭb, jika diberlakukan di negara saat ia hidup di dalamnya, maka menemukan konteksnya dari sisi *maqāṣid* parsial, karena Quṭb berijtihad dengan konteks negaranya. Namun, jika memberlakukan *jāhiliyyat al-‘ālam* terhadap semua umat di negara-negara dunia, maka belum bisa mewakili konteks penafsiran karena

<sup>468</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat al-Mā’idah*, 114.

<sup>469</sup> Ibid, 8.

<sup>470</sup> Auda, *Maqasid al-syari’ah as Philosophy of Islamic law*, 5. Lihat juga, Ahmad al-Raysūnī, *Madkhal ilā Maqāṣid al-Sharī’ah* (Kairo: Dār al-Kalimah, 2010), 13-15.

menyangkut keadilan dan fasilitas di negara yang oleh sebagian rakyat telah didapatkannya. Oleh karena itu, dari perspektif ini, penafsiran Quṭb tentang *jāhiliyyah* tidak mewakili *general maqāṣid* (*maqāṣid* umum) dan *specific maqāṣid* (*maqāṣid* khusus).

#### D. Wilayah dalam Konsepsi *Dawlah Islāmiyyah* Sayyid Quṭb

Holistik sebagai bagian sistem Auda digunakan untuk memeriksa cara Quṭb dalam menggunakan ayat-ayat al-Qur'an dalam mengkonsep *dawlah islāmiyyah*, karena perangkat ini berfungsi untuk mengontrol penggunaan dalil tunggal. Oleh karena itu, untuk lebih menjamin keholistikan dalam penafsiran, Auda menyarankan penggunaan tafsir *mawḍū'ī* agar bisa mengambil banyak ayat dari al-Qur'an dalam satu tema pembahasan yang komprehensif terlepas dari tertib ayat guna memperoleh pesan moral dan spiritual untuk mendapatkan kesatuan hukum.<sup>471</sup>

Konsep *dawlah islāmiyyah* dalam *Fī Zilāl al-Qur'ān* yang disampaikan Quṭb bukanlah tafsir *mawḍū'ī*, tetapi dari kitab tafsir *tahfīfī* dengan tartib mushaf. Dalam menafsirkan ayat-ayat yang berhubungan dengan *dawlah Islāmiyyah*, Quṭb menampilkan ayat-ayat yang berisi pembahasan kenegaraan kemudian ditafsirkan oleh Quṭb dengan menghubungkan kepada konsep kenegaraan strategis, seperti surat *al-Nūr* ayat 55 sebagai janji Allah atas umat manusia bahwa kekhilafahan memang sebuah kondisi yang akan diwujudkan. Kemudian, Quṭb menjelaskan konsep umat dari beberapa ayat al-Qur'an seperti surat *al-Baqarah* 143, tetapi tidak memberikan penjelasan sistem kenegaraan tentang keberadaan beberapa

<sup>471</sup> Auda, *Maqasid al-syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 200.

negara yang dicatat al-Qur'an sebagai sebuah sejarah negara yang sukses, seperti surat *Saba'* ayat 15, surat *al-Kahf* ayat 86 dan 90.

Tentang perbatasan wilayah dalam *dawlah islāmiyyah* dan *ḥākimiyyah* sebagai asas hukum dalam kedaulatan yang harus dipakai, Quṭb tidak menentukan rujukan ayat secara pasti, karena pembahasan *dawlah islāmiyyah* dan *ḥākimiyyah* dibahas di beberapa surat dalam al-Qur'an tanpa batasan yang jelas dan hampir semua argumennya bertentangan dengan pendapat mayoritas ulama. Hal ini menurut Auda melepaskan kemungkinan bahwa keputusan yang disimpulkan dari suatu teks bertentangan alasan akal, sehingga perlu adanya konfirmasi antara teks dengan logika.<sup>472</sup>

Melihat sisi yang lain, cara penulisan Quṭb dalam menjelaskan tafsirnya dengan lebih dahulu memberikan pengantar pada setiap awal surat untuk memberikan gambaran global mengenai ayat. Metode ini menunjukkan bahwa Quṭb memperhatikan *munāsabah* antara ayat-ayat dalam satu surat. Cara seperti ini sejalan dengan pandangan Abū Aḥmad 'Abd al-Ḥamīd ibn 'Abd al-Karīm al-Farāhī (1863-1930 M) bahwa satu surat adalah sebagai satu kesatuan yang utuh dan memiliki satu amanat global. Dua pemikir Islam ini memang memiliki kesamaan sekaligus memiliki perbedaan.

Al-Farāhī menyebut spirit surat sebagai '*amūd* (tiang penyangga) sedangkan Quṭb menyebutnya sebagai *miḥwar* (poros). Oleh karena al-Farāhī lebih mengedepankan hubungan kohesif antar ayat yang bisa dilacak melalui '*awāṭif* (konjungsi), sementara Quṭb menjadikan surat harus berintegrasi dengan

---

<sup>472</sup> Auda, *Maqasid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 197.

*asbāb al-nuzūl*.<sup>473</sup> Tetapi ketika menafsirkan tentang kekufuran dalam surat *al-Mā'idah* ayat 44-47 Quṭb tidak menyertakan *asbāb al-nuzūl* dari ayat tersebut di mana hal itu ramai disebutkan oleh mufassir lain.

Dengan demikian dari sisi ini, pengambilan ayat-ayat yang dilakukan oleh Quṭb tidak memenuhi standar keholistikan karena banyak meninggalkan ayat-ayat utama yang menjelaskan tentang negara sebuah bangsa dan inkonsistensi dengan prinsip metode penafsirannya dalam hal penyertaan *asbāb al-nuzūl*. Mengenai pembatasan wilayah Quṭb hanya memberikan kategorisasi *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb*. Menurut Quṭb negara hanya ada dua, antara *dār al-Islām* (negara Islam) dan *dār al-ḥarb* (negara perang).<sup>474</sup> Yang terakhir hanya ada pilihan yaitu damai dengan kontrak persetujuan atau perang.<sup>475</sup> Pola penafsiran ini benar-benar *diametral-diagonal* yang hanya menyediakan dua keputusan (*binary judgements*).<sup>476</sup>

Kategori *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb* di kalangan ulama masih menjadi perdebatan, karena tidak ditemukan dalam al-Qur'an maupun Hadis bunyi redaksi *naṣ* yang menerangkan batasan dua kategori tersebut. Konsep yang *binner* ini jika diposisikan sebagai acuan umum, maka perlu melakukan ijtihad dalam penerapannya. Dengan pembagian yang *binner* ini bukan berarti menimbulkan teror seperti dilakukan oleh sebagian kelompok Islam radikal yang sama sekali menghanguskan substansi *maqāṣid al-sharī'ah*.

<sup>473</sup> Ahmad Solahuddin, "Keutuhan Surah Dalam Struktur Al-Qur'an: Teori Naẓm Dalam Tafsir Nizām al-Qur'ān wa Ta'wīl al-Furqān bi al-Furqān Karya al-Farāhī", *Suhuf*, Vol. 3, No. 1 (Juni, 2020), 128.

<sup>474</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-Mā'idah*, 70.

<sup>475</sup> Al-Mehri, *Milestones*, 131-132

<sup>476</sup> Auda, *Maqasid al-syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 51.

Umumnya pembagian kategori di atas berhubungan dengan wilayah bukan sistem kenegaraan. Jika berhubungan dengan sistem kenegaraan, maka erat kaitannya dengan politik. Praktek politik dalam Islam harus akrab dengan kemaslahatan bukan kemafsadatan, karena politik Islam digunakan dalam rangka memudahkan urusan kenegaraan.<sup>477</sup> Politik Islam harus sesuai dengan syari'at, tetapi bagaimanapun, politik adalah urusan ijtihad yang mandiri dan harus saling menghormati hasilnya.

Konsekuensi dari kategorisasi di atas, kemudian muncul *jihād fī sabīlillāh*. *Jihād* yang dibahas di sini dalam arti perang. *Jihād* yang pada umumnya bukan dalam pembahasan perang, tidak memiliki problematika dengan *maqāṣid al-sharī'ah* dan selanjutnya hanya membutuhkan pengembangan konsep. Sementara *jihād* dalam arti perang memiliki urusan krusial hubungannya dengan hak-hak asasi manusia yang fundamental dalam rangka membangun masyarakat. *Jihād* yang berkonotasi dengan perang fisik, yang berkaitan dengan *maqāṣid al-sharī'ah* adalah menolak bahaya, menghilangkan kedzaliman dan mencegah segala perbuatan yang dilarang. *Jihād* dalam arti ini dalam rangka antara lain:

1. Memerangi setiap kelompok orang yang berbuat kerusakan di muka bumi, menimbulkan instabilitas keamanan dalam masyarakat, sehingga mengganggu ketentraman dan kedamaian penduduk dalam suatu negara
2. Memerangi setiap kelompok orang yang menebar fitnah baik dalam bentuk pemberontakan atau keluar dari konsensus nasional suatu negara (separatis)

---

<sup>477</sup> Muhammad Fathī 'Uthmān, *Min Uṣūl al-Fikr al-Siyāsī al-Islāmī* (Beirut: Mu'ssat al-Risālah, 1984), 26.

3. Memerangi setiap kelompok orang yang hendak menghancurkan agama, pengadu domba antara kaum Islam, mengusir muslimin dari negaranya

Penjelasan di atas sebagaimana diterangkan oleh al-Jurjawī berikut ini:

الْجِهَادُ فِي الْإِسْلَامِ هُوَ قِتَالُ مَنْ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا لِيَتَّقُوا بِذُنُوبِهِمْ الْأَمْنَ وَإِقْلَاقِ النَّاسِ وَهُمْ آمِنُونَ فِي دِيَارِهِمْ أَوْ الَّذِينَ يُبَيِّنُونَ الْفِتْنَ مِنْ مَكَانِهَا إِمَّا بِالْحَادِ فِي الدِّينِ وَخُرُوجِ عَنِ الْجَمَاعَةِ وَشَقِّ عَصَا الطَّاعَةِ أَوْ الَّذِينَ يُرِيدُونَ إِطْفَاءَ نُورِ اللَّهِ وَيَنَاقِضُونَ الْمُسْلِمِينَ الْعِدَاءَ وَيُخْرِجُونَهُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ وَيَنْقُضُونَ الْعُهُودَ وَيَخْفَرُونَ بِالْذِّمِّ فَالْجِهَادُ إِذَنْ هُوَ لِدَفْعِ الْأَذَى وَالْمَكْرُوهِ وَرَفْعِ الْمَظَالِمِ وَالذُّوْدِ عَنِ الْمَحَارِمِ.<sup>478</sup>

“Jihad dalam agama Islam adalah memerangi orang yang berbuat kerusakan di bumi yang berusaha merobohkan tiang-tiang keamanan, mengganggu ketentraman manusia yang hidup damai di negaranya atau orang-orang yang menyebarkan fitnah, adakalanya dengan cara menyimpang dari agama, keluar dari jamaah, merusak tonggak ketaatan, atau orang-orang yang hendak memadamkan cahaya Allah dan menciptakan permusuhan di antara orang Islam dan mengeluarkan dari negaranya, merusak perjanjian dan kesepakatan. Dengan demikian, jihad bertujuan untuk menolak bahaya, membasmi kedzaliman dan mencegah perbuatan yang dilarang.

Peperangan secara batin memiliki dampak psikologis yang berat. Secara fisik, peperangan akan merusak lingkungan. Apalagi, perbandingan akibat kerusakan fisik yang disebabkan perang antara zaman dahulu dengan zaman sekarang sudah jauh berbanding. Kerusakan fisik akibat perang pada zaman dahulu rata-rata terjadi di sekitar medan perang. Sementara saat ini, kerusakan akibat perang telah menimpa fasilitas-fasilitas umum yang penting seperti gedung-gedung, karena persenjataan semakin canggih. Bagaimanapun perang merupakan hal yang tidak disukai oleh agama Islam.

<sup>478</sup> Al-Jurjawī, *Hikmat al-Tashrī‘*, 217.

Penafsiran Quṭb tentang *jihād* berkaitan erat dengan konsep *ḥākimiyyah*-nya. Hanya saja, karena hukum Allah diabadikan dalam bentuk teks, maka peranan mufassir menjadi penting. Mufassir menjadi agen untuk mempresentasikan hukum Allah. Meminjam istilah Abou elFadl, hal ini berhubungan dengan *human agent* (manusia sebagai wakil). Antara hukum Allah dan otoritas agen dalam mewujudkan hukum-Nya harus ada keseimbangan. Seorang agen tidak boleh bertindak di luar misi yang diemban (*ultra vires*), sehingga terjadi problem otoritas (*problem of authority*).<sup>479</sup>

Oleh karena itu, menurut Auda *maqāṣid* harus memenuhi tiga kriteria, yakni pertama, *general maqāṣid* (*maqāṣid* umum), seperti keadilan dan pelayanan. kedua *specific maqāṣid* (*maqāṣid* khusus), seperti kesejahteraan anak dalam keluarga. Ketiga *partial maqāṣid* (*maqāṣid* parsial), seperti menghilangkan kesulitan.<sup>480</sup>

Hukum perang dalam Islam adalah *farḍ kifāyah*. Hukum tersebut bisa berubah menjadi *farḍ ‘ayn* jika, pertama, orang Islam diserang. Kedua, jika pemimpin memanggil rakyatnya untuk berperang.<sup>481</sup> Kemaslahatan akan tetap menjadi standar antara agama dan hak asasi manusia. Oleh karena itu *ḥākimiyyah* yang hendak diwujudkan dengan *jihād* harus berdasarkan moral dan nilai

<sup>479</sup> Abid Rohmanu, *Reinterpretasi Jihad: Relasi Fikih dan Akhlak* (Ponorogo: STAIN PO Press, 2012), 249.

<sup>480</sup> Auda, *Maqasid al-syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 5. Lihat juga, Aḥmad al-Raysūnī, *Madkhal ilā Maqāṣid al-Sharī'ah* (Kairo: Dār al-Kalimah, 2010), 13-15.

<sup>481</sup> Haitham Abd al-Salām Muḥammad, *Mafhūm al-Irhāb fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), 158.

kemaslahatan.<sup>482</sup> *Jihād* dalam bentuk kekerasan sangat berseberangan dengan nilai instrinsik *maqāṣid al-sharī'ah* yakni yang berpusat pada *al-kuliyyat al-khamsah*.

#### E. Nilai *Maqāṣid al-Syari'ah* dalam konsepsi *Dawlah Islāmiyyah* Sayyid Qutb

Sistem Auda yang terakhir yakni keserbatujuan (المَقَاصِدِيَّةُ) merupakan hasil akumulasi dari teori ulama sebelumnya, karena mereka telah memberikan teori tentang *maqāṣid al-Qur'ān* baik yang hanya berupa pengantar maupun telah memberikan rumusan konsep yang cukup sistematis. Maḥmūd shaltūt (w. 1963 M) memilah antara *maqāṣid al-Qur'ān* dengan tehnik yang akan digunakan untuk mewujudkan *maqāṣid al-Qur'ān* menjadi persoalan akidah, hukum dan akhlak. Sementara tehniknya meliputi empat cara yaitu merenungi ciptaan Allah, kisah-kisah umat terdahulu, menyentuh hati nurani (fitrah) manusia, ancaman dan berita gembira.<sup>483</sup>

Perangkat ini digunakan untuk menganalisa kandungan *maqāṣid* dari penafsiran Qutb. Definisi sistem sebagaimana dirumuskan oleh Auda adalah “*a set of interacting units or elements that perform integrated whole intended to perform some function* (suatu paket interaksi unit-unit atau elemen-elemen yang menampilkan tujuan yang menyatu dari kerja beberapa fungsi).<sup>484</sup> Tujuan atau fungsi dari setiap unit atau elemen tersebut menurut Auda harus terpenuhi untuk menjamin terwujudnya tujuan akhir, karena dalam prakteknya terdapat banyak faktor penyebab terjadinya penyelewengan dan distorsi makna dari ayat al-

<sup>482</sup> Auda, *Maqasid al-syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 1.

<sup>483</sup> Muhammad, Shaltūt, *Min Hadyi al-Qur'ān*, (Kairo: Dār al-Salām, 2007), 7.

<sup>484</sup> Ibid, 33.

Qur'an, di antaranya fanatik madhab, kebebasan, pandangan politik dan kepentingan ideologi.<sup>485</sup>

Konsep besar dari *dawlah islāmiyyah* Quṭb dapat dibagi menjadi dua yakni konsep pokok dan konsep turunan. Konsep pokok meliputi *dawlah islāmiyyah* dan *ḥākimiyyah*. Konsep turunan meliputi *takfīr al-ḥukkām*, *jāhiliyyat al-‘ālam*, *dār al-Islām* dan *dār al-kufr*, dan *jihād fī sabīlillāh*. Masing-masing item tersebut harus diketahui identifikasi ayat-ayat yang digunakan untuk mengetahui basis *maqāsid*-nya.

Dari sisi *maqāsid*, Penafsiran Quṭb memiliki keabsahan jika diukur dalam parameter ideal. Namun, pada tataran praktek akan menemukan permasalahan meskipun yang diinginkan adalah kemaslahatan, bahkan akan mengakibatkan kerusakan yang lebih besar. Sebagaimana umumnya kaum radikal, penafsiran Quṭb bersifat frontal. Hasil dari penafsirannya tidak bisa diterima begitu saja. Secara umum, penafsiran Quṭb memang memiliki motif dakwah ideal, tapi tidak memiliki ruh dakwah universal dan ruh dakwah kontekstual. Baik ruh dakwah universal maupun ruh dakwah kontekstual tidak boleh berjalan sendiri-sendiri. Dua ruh dakwah ini harus berjalan sinergi. Hasil penafsiran Quṭb ini akan mengena jika diterapkan terhadap negara yang sedang kacau karena konflik, terutama konsep jihadnya. Sebaliknya, jika diterapkan terhadap negara yang sudah aman, maka akan menimbulkan probelmatica. Hal ini jelas menghilangkan ruh *maqāsid al-sharī‘ah*. Sebagaimana ditegaskan oleh Quṭb bahwa Islam bukan

---

<sup>485</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Ittijāh al-Munḥarifah fī al-Tafsīr al-Qur‘ān al-Karīm Dawā’ifuhā wa Ḍa‘fuhā*, (Kairo: Dār al-Isti‘ṣām, 1978), 15-16.

hanya Aqidah *an-sich*, tetapi juga manajemen gerakan untuk membebaskan manusia:

وَالْإِسْلَامُ لَيْسَ مُجَرَّدُ عَقِيدَةٍ حَتَّى يَفْنَعَ بِإِبْلَاحِ عَقِيدَتِهِ لِلنَّاسِ بِوَسِيلَةِ الْبَيَانِ،  
إِنَّمَا هُوَ مَنْهَجٌ يَتِمَّتْ فِي بَعْضِ تَنْظِيمِي حَرَكَتِي يَزْحَفُ لِتَحْرِيرِ كُلِّ النَّاسِ.<sup>486</sup>

“Islam bukan sekedar doktrin akidah dalam rangka meyakinkan orang untuk menginformasikan maksud pernyataan imannya kepada orang lain, tetapi Islam adalah pendekatan yang menggabungkan manajemen dan gerakan dinamis untuk pembebasan semua orang”.

Proses penafsiran seseorang yang mengalami peristiwa tersebut tidak lepas dari kecenderungan ideologi yang diyakininya. Apalagi sebagaimana seorang Qutb, dia adalah seseorang yang menganut sebuah organisasi, juga dipenjara karena organisasinya dan dituntut untuk memperjuangkan organisasinya di samping dorongan agamanya yang suci. Cerminan tafsirnya merefleksikan visi dan misinya yang revolusioner dari pengalaman hidupnya.<sup>487</sup> Tafsir yang bernuansa ideologis menjadi kritikan beberapa ulama tafsir. Tafsir ideologis dalam arti adanya kebiasaan, kepentingan, orientasi dan tujuan politis tertentu. Beberapa ilmuwan membedakan antara kecenderungan subjektif dengan kecenderungan politis.<sup>488</sup>

Suasana jiwa yang melingkupi Qutb tentu akan mendorong pola argumennya antara dorongan agama yang suci dan ideologi yang diyakininya. Dalam tafsirnya, di antara dua dorongan ini tidak bisa diukur secara pasti mana yang lebih dominan. Oleh karena itu, untuk mengukur standar ilmiah, pendekatan

<sup>486</sup> Qutb, *Ma‘ālim*, 80.

<sup>487</sup> John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York: Oxford University Press, 1995), 128.

<sup>488</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 320.

sistem *maqāsid al-sharī'ah* cukup mewakili untuk mengukur kerangka tafsirnya dari sisi kemaslahatan.

Tipologi penafsiran untuk mendapatkan pesan pokok dari al-Qur'an pada ruang dan waktu yang berbeda di era kontemporer terdapat tiga aliran, pertama, aliran *quasi-objektivistis-tradisionalis*, golongan yang memahami al-Qur'an secara literal. Kedua, aliran *subjektivistis* yakni golongan yang cenderung memahami al-Qur'an sekehendaknya penafsir. Ketiga, aliran *objektivistis-progresif* yakni golongan penafsir yang berusaha menangkap makna historis dan makna utama/signifikansi (signifikansi fenomenal dan ideal) al-Qur'an.<sup>489</sup>

Penulisan kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān* harus dilihat konteksnya saat kitab tersebut diproses. Oleh karena itu, argumentasi *dawlah islāmiyyah* yang ada di dalamnya tidak bisa diserap secara langsung untuk kemudian diterapkan di beberapa negara di dunia. Hal penting lain yang harus diketahui dari kitab tersebut, bahwa kitab tersebut ditulis oleh sastrawan. Bahasa sastra memiliki diksi bahasa yang deklamatif. Hal-hal yang berkaitan dengan sastra adalah sebagai berikut:

1. Sastra ialah fenomena kemanusiaan yang diekspresikan dalam bentuk bahasa lisan atau tulisan
2. Penggunaan bahasa memastikan bahwa teks dipengaruhi oleh konteks sosial dan kultural

---

<sup>489</sup> Parninsih, "Pendekatan *Ma'Nā-Cum-Magzā* Atas Kata Ahl (An-Nisā'/4: 58) Dan Relevansinya Dalam Konteks Penafsir Di Indonesia Kontemporer", 106.

3. Bahasa sebagai tanda yang digunakan pengarang untuk menyampaikan pesan kepada pembaca.<sup>490</sup>

Poin yang kedua di atas terkadang tidak terbaca oleh para pembaca kitab, sehingga menimbulkan problematika serius dalam dasawarsa terakhir dalam praktek perjuangan ideologi kenegaraan akibat kesalahpahaman terhadap suatu karya. Padahal, dalam kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān* terdapat unsur-unsur penafsiran yang bernilai toleran. Toleransi yang dimaksud adalah sikap Quṭb dalam menghadapi perbedaan pandangan, keyakinan, suku, adat dan bangsa.

Quṭb merupakan tokoh Islam yang memberikan perhatian penting terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* sebagaimana statemennya di dalam kitabnya di bawah ini:

فَأَمَّا الْأُصُولُ الدَّقِيقَةُ لِلْعَقِيدَةِ وَالشَّرِيعَةِ فَهِيَ مَفْهُومَةُ الْمَدْلُولَاتِ قَاطِعَةُ الدَّلَالَةِ، مُدْرِكَةُ الْمَقَاصِدِ وَهِيَ أَصْلُ هَذَا الْكِتَابِ - وَأَمَّا السَّمْعِيَّاتُ وَالْعَيْنِيَّاتُ - وَمِنْهَا نَشْأَةُ عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَوْلِدُهُ فَقَدْ جَاءَتْ لِلْوُقُوفِ عِنْدَ مَدْلُولَاتِهَا الْقَرِيبَةِ وَالتَّصَدِيقِ بِهَا لِأَنَّهَا صَادِرَةٌ مِنْ هَذَا الْمَصْدَرِ الْحَقِّ وَيَصْعَبُ إِذْرَاكُ مَا هِيَ تَحْتَا وَكَيْفِيَّاتِهَا لِأَنَّهَا بِطَبِيعَتِهَا فَوْقَ وَسَائِلِ الْإِنْسَانِيِّ الْمَحْدُودِ.<sup>491</sup>

“Asal-usul yang tepat dari akidah dan syari’ah adalah memahami yang ditunjuk oleh dalil, kepastian petunjuk dan memahami maqasid, inilah pondasi kitab ini. Adapun hal-hal yang bersifat *sam’iyyāt* dan *gaybiyyāt*, seperti munculnya nabi Isa a.s dan kelahirannya, maka tidak ada penalaran akan hal itu dan harus meyakini karena hal tersebut bersumber dari sumber yang benar dan sulit mengetahui inti dan tatacaranya karena hal tersebut merupakan tabiat yang melampaui sarana akal manusia yang terbatas”.

Meskipun Quṭb tidak memberikan penjelasan dengan detail tentang *maqāṣid* yang dimaksud di dalam kitabnya, statemen di atas memberikan bukti data pendukung untuk memposisikan Quṭb sebagai pendukung urgensi *maqāṣid*

<sup>490</sup> Ulya, *Berbagai Pendekatan*, 172.

<sup>491</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat Āli ‘Imrān*, 29.

dalam dalil *naş. Maqāşid* merupakan kata lain dari *maşlahah* yakni tentang hal-hal yang menyangkut kepentingan umum dari masyarakat atau rakyat.<sup>492</sup> Quṭb juga menerangkan tentang urgensi *maşlahah* dalam kitabnya sebagaimana di bawah ini:

فَالْحِكْمَةُ وَالْمَصْلَحَةُ مُفْتَرِضَتَانِ وَوَاقِعَتَانِ فِي كُلِّ تَشْرِيعٍ إلهِيٍّ سَوَاءٌ أَدْرَكْتَهُمَا  
الْبَشَرُ أَمْ لَمْ يُدْرِكُوهُمَا، فِي فَتْرَةٍ مِنْ فَتَرَاتِ التَّارِيخِ الْإِنْسَانِيِّ الْقَصِيرِ، عَنْ طَرِيقِ  
الْإِدْرَاكِ الْبَشَرِيِّ الْمَحْدُودِ.<sup>493</sup>

“Hikmah dan masalah adalah dua kefarduan yang aktual dalam setiap undang-undang ke-Tuhan-an. Baik manusia memahami atau tidak terhadap keduanya dalam setiap periode dari beberapa periode sejarah kemanusiaan yang singkat melalui persepsi manusia yang terbatas”.

Pernyataan Quṭb di atas menegaskan bahwa *maşlahah* memiliki karakter kondisional dan situasional sesuai dengan karakter wilayah dalam suatu negara. Jika demikian, maka keberadaan ‘*illah* atau unsur-unsur pendukung menjadi keharusan adanya sebagai alasan penetapan hukum. Quṭb juga menjelaskan keberadaan ‘*illah* dalam kitabnya sebagaimana penjelasannya di bawah ini:

وَأَيًّا مَا كَانَتْ الْعِلَّةُ، فَنَحْنُ نُسَلِّمُ بِأَنَّ احْتِيَارَ اللَّهِ لَا بُدَّ وَرَاءَهُ حِكْمَةً، وَلَا بُدَّ  
فِيهِ مَصْلَحَةً.<sup>494</sup>

“Dengan illat manasaja, kami menerima bahwa pilihan Allah pasti ada hikmah di baliknya dan pasti ada masalahnya di dalamnya”.

<sup>492</sup> Auda, *Maqasid al-Syariah As Philosophy of Islamic Law*, 2.

<sup>493</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat al-Nisā’*, 42.

<sup>494</sup> Ibid, 80.

Kata ‘*illah*’ yang disebutkan oleh Qutb di atas berbentuk umum, hanya saja, karena rangkaian akhir dari kalimat tersebut berhubungan dengan masalah maka sudah tentu ‘*illah*’ tersebut berkaitan dengan suatu ‘*illah*’ hukum, karena kitab tafsirnya mengkaitkan dengan hukum syari’ah terutama dalam pembahasan *al-dawlah*.

Dalam keterangan lain, yang berhubungan dengan urusan *wasīyah* bagi ahli waris, Qutb juga membahas tentang pertimbangan ‘*urf*’ dalam hal hukum, sebagaimana pernyataannya di bawah ini:

وَهَذِهِ كَذَلِكَ كَانَتْ فَرِيضَةً. الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ. إِنْ كَانَ سَيِّئُكَ وَرَاءَهُ  
 حَيْرًا وَفَسَّرَ الْخَيْرَ بِأَنَّهُ الثَّرْوَةُ. وَاحْتَلَفَ فِي الْمِقْدَارِ الَّذِي يَجِبُ عِنْدَهُ الْوَصِيَّةُ  
 وَالْأَرْجَحُ أَنَّهَا مَسْأَلَةٌ إِعْتِبَارِيَّةٌ بِحَسَبِ الْعُرْفِ.<sup>495</sup>

“Ini juga merupakan sebuah peraturan. Wasiyah itu untuk orang tua dan kerabat terdekat jika seseorang meninggalkan sesuatu yang baik dan menghitung yang baik itu sebagai kekayaan. Mereka berbeda pendapat yang memerlukan wasiat dan yang paling kuat bahwa sesungguhnya hal itu adalah masalah pertimbangan hukum sesuai ‘*urf*’.

Pembahasan mengenai negara kaitannya dengan ‘*urf*’, Qutb menulis kalimat panjang ketika menjelaskan tentang perbudakan di dunia. Kata ‘*urf*’ yang digunakan di dalamnya memang dalam arti secara kebahasaan atau etimologi, sebagaimana di bawah ini:

وَأَمَّا فِي الرَّقِّ مَثَلًا، فَقَدْ كَانَ الْأَمْرُ أَمْرَ وَضْعِ اجْتِمَاعِيٍّ اِفْتِصَادِيٍّ، وَأَمْرَ عُرْفِيٍّ  
 دَوْلِيٍّ وَعَالَمِيٍّ فِي اسْتِرْقَاقِ الْأَسْرَى وَفِي اسْتِحْدَامِ الرَّقِيقِ، وَالْأَوْضَاعُ  
 الْاجْتِمَاعِيَّةُ الْمُعَقَّدَةُ تَحْتَاجُ إِلَى تَعْدِيلٍ شَامِلٍ لِمُقَاوَمَاتِهَا وَازْتِبَاطِهَا قَبْلَ تَعْدِيلِ  
 ظَوَاهِرِهَا وَآثَارِهَا. وَالْعُرْفُ الدَّوْلِيُّ يَحْتَاجُ إِلَى اتِّفَاقَاتِ دَوْلِيَّةٍ وَمُعَاهَدَاتِ جَمَاعِيَّةٍ

<sup>495</sup> Qutb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrah al-Baqarah*, 187.

وَمَ يَأْمُرُ الْإِسْلَامُ بِالرَّقِّ قَطُّ، وَمَ يَرِدُ فِي الْقُرْآنِ نَصُّ عَلَى اسْتِرْقَاقِ الْأَسْرَى.  
وَلَكِنَّهُ جَاءَ فَوَجَدَ الرَّقَّ نِظَامًا عَالَمِيًّا يُفُومُ عَلَيْهِ الْاِقْتِصَادُ الْعَالَمِي. وَوَجَدَ  
اسْتِرْقَاقَ الْأَسْرَى عُرْفًا دَوْلِيًّا، يَأْخُذُ بِهِ الْمُحَارِبُونَ جَمِيعًا.<sup>496</sup>

“Dalam hal perbudakan misalnya, hal itu adalah urusan bidang sosial-ekonomi dan masalah urf (kebiasaan internasional dan global) dalam perbudakan tahanan dan penggunaan budak. Bidang-bidang sosial yang kompleks memerlukan penataan yang komprehensif untuk menjaga pertahanan (resistensi) dan ikatan sebelum (melangkah) kepada penataan fisik dan pengaruhnya. Kebiasaan internasional membutuhkan kesepakatan (traktat) internasional dan perjanjian kolektif, dan Islam tidak memerintahkan perbudakan sama sekali serta tidak ada nas dalam al-Qur’an untuk perbudakan tahanan, tetapi Islam datang dan telah menemukan perbudakan sebagai sistem global yang menjadi dasar ekonomi dunia dan Islam telah menemukan perbudakan tahanan sebagai kebiasaan global yang diadopsi oleh para pasukan perang”.

Dengan pernyataan di atas, ada unsur kesepakatan atau konvensi umat yang diselipkan oleh Qutb dalam persoalan dunia. Konvensi ini dapat dipertemukan dengan konsep *dawlah*-nya yang menjadi agenda besarnya dalam membentuk negara yang islami. Dengan demikian urusan *dawlah* berhubungan dengan kesepakatan nasional yang disepakati oleh seluruh penduduk yang ada dalam suatu wilayah baik bentuknya maupun sistemnya.

Di sisi lain, Qutb menegaskan bahwa keberadaan beberapa agama di dunia memang sudah sunnatullah yang tidak bisa dihindari. Hal ini juga dijelaskan oleh Qutb dalam kitabnya sebagaimana berikut:

---

<sup>496</sup> Ibid, 275.

سُنَّةُ اللَّهِ لَا تَتَحَلَّفُ، وَنَامُوسُهُ الَّذِي تَقُومُ عَلَيْهِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ، وَتَقُومُ عَلَيْهِ الْعَقَائِدُ وَالْأَدْيَانُ، وَتَقُومُ عَلَيْهِ الضَّمَائِرُ وَالْقُلُوبُ فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ.<sup>497</sup>

“Sunnatullah tidak berganti, namusnya menjadi dasar langit dan bumi, aqidah-aqidah dan agama-agama, menjadi dasar hati dan nurani dalam kitab Allah pada hari Allah menciptakan langit dan bumi”.

Sejatinya, Qutb tidak mempersoalkan perbedaan agama dalam pandangan Islam. Hanya saja, Qutb memang memberikan peringatan dan penegasan – sebagai ciri khasnya yang tegas sebagai pejuang - kepada umat Islam untuk tidak larut dalam konflik atau perang yang bermuatan kepentingan ekonomi. Perang yang dimaksud adalah memang perang dalam rangka mempertahankan aqidah Islam yang luhur, sebagaimana penjelasan dalam kitabnya di bawah ini:

وَإِنَّ الْأُمَّةَ الْمُسْلِمَةَ لَتُحَدِّعُ عَنْ حَقِيقَةِ الْمَعْرَكَةِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْمُشْرِكِينَ - وَثَنَيْنَ وَأَهْلَ كِتَابٍ - إِذَا هِيَ فَهَمَّتْ أَوْ أَفْهَمَتْ أَنَّهَا مَعْرَكَةٌ إِفْتِصَادِيَّةٌ أَوْ مَعْرَكَةٌ قَوْمِيَّةٌ، أَوْ مَعْرَكَةٌ وَطَنِيَّةٌ، أَوْ مَعْرَكَةٌ اسْتِرَاطِيஜِيَّةٌ كَلًّا، إِنَّهَا قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ مَعْرَكَةٌ الْعَقِيدَةِ وَالْمَنْهَجِ الَّذِي يَنْبَشُّ مِنْ هَذِهِ الْعَقِيدَةِ أَيْ الدِّينِ وَهَذِهِ لَا تَجْدِي فِيهَا أَنْصَافُ الْخُلُوفِ. وَلَا تُعَالِجُهَا الْإِتِّفَاقَاتُ وَالْمَنَاوَرَاتُ. وَلَا عِلَاجَ لَهَا إِلَّا بِالْجِهَادِ وَالْكَفَاحِ، الْجِهَادِ الشَّامِلِ وَالْكَفَاحِ الْكَامِلِ.<sup>498</sup>

“Sungguh umat Islam tertipu tentang realitas peperangan antara mereka dan orang-orang musyrik – kaum pagan dan ahli kitab – kemudian mereka memahami dan mengambil pemahaman bahwa itu adalah peperangan ekonomi atau peperangan antar kaum atau peperangan nasional atau peperangan strategi, tidak, itu di atas segalanya adalah peperangan akidah dan metode yang terpancar

<sup>497</sup> Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur’ān, Sūrat al-Tawbah* (t.t.: Minbar al-Tauhīd wa al-Jihād, t.th.), 124-125.

<sup>498</sup> Ibid, 124.

dari akidah yakni agama Islam. Hal ini tidak bisa dilakukan dengan memberikan solusi setengah-setengah. Akidah tidak bisa ditangani dengan kesepakatan dan manuver. Tidak ada obat baginya kecuali dengan jihad dan perjuangan, jihad yang menyeluruh dan perjuangan sempurna”.

Menanggapi ketegasan sikap di atas perlu dipertimbangkan dengan pendapat Qūṭb yang lain dalam keterangan yang berbeda, karena dalam statemen yang lain Qūṭb memiliki keluwesan pendapat dalam kitab yang sama. Dengan demikian Pernyataan Qūṭb dalam kitab tafsirnya di atas sebagai ilustrasi sikap Qūṭb dalam menghadapi praktek sosial dalam masyarakat dunia bahwa Qūṭb memiliki pemikiran yang prosedural yang memerlukan langkah bertahap dalam menyelesaikan persoalan dunia atau masyarakat. Dengan demikian, bahwa konsep *dawlah islāmiyyah* yang menjadi agenda besar Qūṭb tidak bisa dilihat sebagai konsep yang instan sehingga menggunakan cara-cara yang tidak terhormat untuk penegakannya, tetapi memerlukan kebijaksanaan pemikiran dan sikap dengan cara-cara yang elegan dengan tahapan-tahapan yang menjunjung tinggi terjaganya *maqāṣid al-sharī'ah*.

Sebagaimana pernyataan Qūṭb dalam kitabnya di atas, bahwa Islam datang dan menemukan praktek perbudakan dunia telah menjadi sistem global, kemudian Islam melakukan perubahan dengan bertahap. Demikian pula, Islam datang ke dunia telah menemukan negara dunia dalam keadaan terbagi-bagi dalam bentuk negara- negara bagian. Seyogyanya, pandangan Islamnya Qūṭb dalam menyikapi keadaan ini perlu membandingkan dengan kasus perbudakan di atas, karena Islam sendiri

tidak memberikan bentuk yang baku yang menjadi *blue print* tentang bentuk atau sistem negara Islam. Oleh karena itu, pembentukan negara harus dilakukan secara gradual dan memegang pedoman *maqāṣid al-sharī'ah* Islam yang *rahmat li al-'ālamīn*.

*Maqāṣid* merupakan hal inti dalam Islam. Oleh karena itu, dalam agama Islam dilarang mengambil solusi dalam keadaan terburu-buru, sehingga bertindak ceroboh. *Maqāṣid* merupakan intisari al-Qur'an yang harus dipelajari dengan penuh seksama dan disiplin. *Maqāṣid* bertolak belakang dengan ketergopohan dalam mengambil langkah untuk menyelesaikan suatu persoalan baik dalam menetralsir suatu masalah atau membangun sistem baru yang dianggap ideal dalam bermasyarakat.

Kaitannya dengan *maqāṣid*, tertulis dalam al-Qur'an tentang teguran Allah terhadap Nabi Muhammad ketika hendak cepat-cepat menghafal al-Qur'an. Peristiwa tersebut diabadikan dalam al-Qur'an sebagai berikut:

لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ، إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ، فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ،  
ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ.<sup>499</sup>

“Janganlah kamu gerakkan lidahmu untuk (membaca) al-Qur'an karena hendak cepat-cepat (menguasainya). Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila Kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaannya itu. Kemudian sesungguhnya atas tanggungan Kamilah penjelasannya”.

<sup>499</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qu'an, *Al-Qu'an dan Terjemahnya*, 999.

Quṭb memberikan penjelasan, bahwa بَيَان yang dimaksud dalam ayat di atas adalah *maqāṣid*, sebagaimana dalam penjelasannya sebagai berikut:

جَاءَهُ هَذَا التَّعْلِيمُ لِيُطَمِّئَنَّهُ إِلَى أَنَّ أَمْرَ هَذَا الْوَحْيِ وَحِفْظَ هَذَا الْقُرْآنِ، وَجَمْعَهُ،  
وَبَيَانَ مَقَاصِدِهِ، كُلُّ أَوْلَيْكَ مُؤَكَّدٌ إِلَى صَاحِبِهِ وَدَوْرِهِ هُوَ، هُوَ التَّلْقِي  
وَالْبَلَاغُ.<sup>500</sup>

“Ajaran ini datang kepadanya (Nabi Muhammad) untuk menenangkannya bahwa masalah wahyu ini, penghafalan al-Qur’an ini, pengumpulannya dan penjelasan tujuannya (*maqāṣid*), semuanya itu yang dipercayakan kepada pemiliknya. Perannya Nabi Muhammad adalah untuk menerima dan menyampaikan”.

Menurut Abū Tayyib al-Qinūjī (w. 1307 H) tentang penjelasan ayat dalam surat *al-Qiyāmah* di atas, bahwa ayat tersebut menguatkan tercelanya sifat tergesa-gesa. Dengan demikian, jika dalam urusan pokok agama saja, sifat tergesa-gesa termasuk kategori tercela, maka bagaimana dengan urusan selain agama.<sup>501</sup> Sifat ketergesaan di dalam menerapkan hukum Islam menjadi sorotan beberapa ulama, di antaranya Khalifah ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz (w. 720 M) dalam pernyataannya ketika menasehati anaknya dalam hal penerapan syari’at berikut ini:

لَا تَعْجَلْ يَا بُنَيَّ فَإِنَّ اللَّهَ دَمَّ الْخُمَرِ فِي الْقُرْآنِ مَرَّتَيْنِ وَحَرَمَهَا فِي الثَّلَاثَةِ، وَأَنَا  
أَخَافُ أَنْ أَحْمِلَ الْحَقَّ عَلَى النَّاسِ جُمْلَةً فَيَدْفَعُونَهُ جُمْلَةً وَيَكُونُ مِنْ ذَلِكَ  
فِتْنَةً.<sup>502</sup>

<sup>500</sup> Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān, Sūrat al-Qiyāmah* (t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād, t.th.), 4.

<sup>501</sup> Al-Qinūjī al-Bukhārī, *Fath al-Bayān*, 441.

<sup>502</sup> Aḥmad bin Muḥammad al-Andalusī, *al-‘Iqd al-Farīd*, Juz 5 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah), 185.

“Jangan terburu-buru anakku, karena Allah mencela khamr dua kali dalam al-Qur’an dan melarangnya pada ke tiga kalinya. Sementara saya takut hendak membawa kebenaran syari’at kepada masyarakat secara sekaligus, mereka akan menolaknya sekaligus dan hal itu akan menjadi fitnah”.

Menurut Jasser Auda, bahwa pembebanan syari’ah kepada mukallaf kembali kepada penjagaan *maqāsid* makhluk yakni unsur *ḍarūrī*, *ḥajjī* dan *taḥsīnī*. Unsur *ḍarūrī*, harus kembali kepada tegaknya kemaslahatan agama dan dunia, yakni apabila lepas dari tujuan penegakan tersebut maka kemaslahatan dunia tidak akan terwujud, justru hal itu akan merusak kehidupan dan menimbulkan kerugian besar. Unsur *ḥajjī* kembali kepada praktek keleluasaan dan penghilangan kesulitan dalam agama. Unsur *taḥsīnī* kembali kepada penggunaan hal-hal yang pantas dari kebaikan-kebaikan tradisi.

Unsur – unsur di atas tidaklah dinafikan oleh Quṭb dalam kitab tafsirnya, sebagaimana statemennya sebagai berikut:

وَلَمَّا كَانَتْ هَذِهِ الرِّعَائِبُ وَالِدِّوَا فِعْ - مَعَ هَذَا - طَبِيعِيَّةٌ وَفَطْرِيَّةٌ وَمُكَلَّفَةٌ -  
 مِنْ قِبَلِ الْبَارِيءِ - جَلَّ وَعَلَا - أَنْ تُؤَدِّيَ لِلْبَشَرِيَّةِ دَوْرًا أَسَاسِيًّا فِي حِفْظِ  
 الْحَيَاةِ وَأَمْتِدَادِهَا، فَإِنَّ الْإِسْلَامَ لَا يُشِيرُ بِكَبْتِهَا وَقَتْلِهَا، وَلَكِنْ إِلَى ضَبْطِهَا  
 وَتَنْظِيمِهَا وَتَخْفِيفِ حَدِّهَا وَأَنْدِفَاعِهَا وَإِلَى أَنْ يَكُونَ الْإِنْسَانُ مَالِكًا لَهَا مُتَصَرِّفًا  
 فِيهَا، لَا أَنْ تَكُونَ مَالِكَةً لَهُ مُتَصَرِّفَةً فِيهِ؛ وَإِلَى تَقْوِيَةِ رُوحِ التَّسَامِي فِيهِ  
 وَالتَّطُّعِ إِلَى مَا هُوَ أَعْلَى.<sup>503</sup>

“Ketika keinginan dan motif ini – meskipun demikian – menjadi tabi’at, bawaan lahir dan pembebanan dari Sang Pencipta Yang Maha Kuasa untuk memenuhi peran dasar kemanusiaan dalam pelestarian dan memperpanjang kehidupan, maka agama Islam tidak mengarahkan pada penekanan dan mematikan kehidupan, tetapi diarahkan kepada pengendaliannya, pengaturannya, kemudahan

<sup>503</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat Āli ‘Imrān*, 34.

intensitas dan perjuangannya. Manusia diarahkan juga untuk menjadi pemilik kehidupan dan mengaturnya, bukan diatur oleh kehidupan. Manusia diarahkan pula untuk memperkuat semangat kejiwaan dan mengejar cita-cita yang tinggi”.

Statemen Quṭb di atas menyimpan pesan moral kemanusiaan yang tinggi yakni mendudukan manusia sebagai pengendali kehidupannya bukan sebaliknya. Posisi manusia sebagai pengendali terhadap kehidupannya merupakan bagian dari ilustrasi *maqāṣid* yang tinggi, karena hal ini menjadikan manusia sebagai pemeran yang bermental penakluk (*superior*) terhadap urusan dunia, bukan sebagai pemeran kehidupan yang terjajah (*inferior*) oleh urusan dunia. Manusia yang memiliki mental seperti ini telah menjadi manusia yang benar-benar merdeka dalam kehidupannya. Ilustrasi ini menggambarkan seorang manusia yang memiliki kepribadian sempurna yang benar-benar mendalami *maqāṣid* Qur’an sebagai kitab suci agung yang diberikan Pemiliknya kepada manusia untuk mengarungi kehidupan di dunia yang fana ini. Firman Allah dalam al-Qur’an:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ  
الْعُرُورُ ﴿فَاطِر: ٥﴾

“Hai manusia, sesungguhnya janji Allah adalah benar, maka sekali-kali janganlah kehidupan dunia memperdayakan kamu dan sekali-kali janganlah syetan yang pandai menipu, memperdayakan kamu tentang Allah”.<sup>504</sup>

Ayat di atas di satu sisi sebagai peringatan keras terhadap manusia akan tipu daya syetan dalam hal urusan dunia. Sebaliknya, ayat tersebut menggambarkan manusia yang berkepribadian baik jika bebas dari lilitan dari dua hal dalam ayat tersebut:

<sup>504</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 696.

1. فَلَا تَعْرُزْكُمْ الدُّنْيَا (dunia memperdayakan kamu)

Point ini sebagai tingkatan pertama, jika manusia selamat dari tipudaya ini maka ia telah menjadi manusia merdeka dari kepentingan dunia.

2. وَلَا يَغُرُّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ (memperdayakan kamu tentang Allah)

Point ini sebagai tingkatan utama karena hal ini sulit untuk diterapkan. point ini berhubungan dengan perilaku manusia yang seakan-akan berjuang di jalan Allah, tetapi pada dasarnya berjuang untuk kepentingan dirinya sendiri yang berhubungan dengan kepentingan dunia, misalnya praktek kekerasan dalam beragama yang mengatasnamakan Allah atau agama-Nya. Jika manusia benar-benar telah mampu memainkan peran ini dengan baik dan jernih di jalan Allah, maka ia sudah menjadi manusia yang benar-benar sempurna dirinya kaitannya dengan perang melawan syetan. Manusia yang sejenis ini telah mampu menaklukkan tipudaya syetan, karena lafad *الْغُرُورُ* adalah godaan tertinggi dari syetan.<sup>505</sup>

*Maqāṣid* yang digariskan oleh Quṭb di atas merupakan intisari kejiwaan yang seharusnya dimiliki manusia sebelum melakukan kinerja perwujudan kemaslahatan umum. Dengan statemen di atas, terdapat persamaan konsep antara Quṭb dan Auda dalam memposisikan peran *maqāṣid* untuk kepentingan kemanusiaan dalam rangka mewujudkan kemulyaan hidup manusia baik dari sisi kesejahteraan (*welfare*) maupun kebahagiaan hidup (*happiness*), sebagaimana statemen Auda berikut ini:

*“Maqasid al-shar’ah are principles that provide answers to the above questions and similar questions about the Islamic law. Maqasid include the*

<sup>505</sup> Al-Qinūjī al-Bukhārī, *Fath al-Bayān*, 222.

*wisdoms behind rulings, such as enhancing social welfare, which is one of the wisdoms behind charity, and developing consciousness of God, which is one of the wisdoms behind fasting*".<sup>506</sup>

"*Maqāṣid al-sharī'ah* adalah prinsip-prinsip yang memberikan jawaban atas pertanyaan di atas dan pertanyaan serupa tentang hukum Islam. *Maqāṣid* mencakup hikmah di balik hukum, seperti meningkatkan kesejahteraan sosial yang merupakan salah satu hikmah di balik sedekah dan mengembangkan kesadaran akan Tuhan yang merupakan salah satu hikmah di balik puasa".

Termasuk kebahagiaan hidup merupakan salah satu tujuan yang diperbincangkan dalam *maqāṣid*, sebagaimana statemen Auda berikut ini:

*"Science and religion, in their popular conceptions, could be contradictory in terms of the centrality of the concept of the 'Divine command,' but they could be complementary in terms of aiming to achieve human happiness, in terms of attempting to explain the origins of life, and so forth"*.<sup>507</sup>

"Sains dan agama, dalam konsepsi populer mereka, bisa jadi bertentangan dalam hal sentralitas konsep perintah Ilahi, tetapi mereka bisa saling melengkapi dalam hal bertujuan untuk mencapai kebahagiaan manusia, dalam hal mencoba menjelaskan asal-usul hidup dan seterusnya".

Tentang kebahagiaan, Quṭb juga membeberkan banyak sekali dalam catatan kitabnya, di antaranya:

1. Keseimbangan kebahagiaan di dunia dan akhirat.

فَالْهَدَايَةُ إِلَى الطَّرِيقِ الْمُسْتَقِيمِ هِيَ ضَمَانُ السَّعَادَةِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ عَنْ يَقِينٍ.<sup>508</sup>

"Petunjuk jalan yang lurus adalah jaminan kebahagiaan di dunia dan akhirat dengan pasti".

2. Sinergitas antara kebahagiaan dunia dan akhirat

<sup>506</sup> Auda, *Maqasid al-Syariah As Philosophy of Islamic Law*, 1.

<sup>507</sup> Ibid, 50.

<sup>508</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-Fātiḥah*, 9.

إِنَّ الْمَنْهَجَ الْإِيمَانِيَّ لِلْحَيَاةِ لَا يَجْعَلُ الدِّينَ بَدِيلًا مِنَ الدُّنْيَا؛ وَلَا يَجْعَلُ سَعَادَةَ الْآخِرَةِ بَدِيلًا مِنْ سَعَادَةِ الدُّنْيَا، وَلَا يَجْعَلُ طَرِيقَ الْآخِرَةِ غَيْرَ طَرِيقِ الدُّنْيَا وَهَذِهِ هِيَ الْحَقِيقَةُ الْعَائِمَةُ الْيَوْمَ فِي أَفْكَارِ النَّاسِ وَعُقُولِهِمْ وَضَمَائِرِهِمْ وَأَوْصَاعِهِمُ الْوَاقِعِيَّةِ.<sup>509</sup>

“Pendekatan iman terhadap kehidupan tidak menjadikan agama sebagai pengganti dunia. Ia tidak menjadikan kebahagiaan akhirat sebagai pengganti kebahagiaan dunia dan ia tidak menjadikan jalan akhirat selain jalan dunia. Inilah kenyataan yang mendung hari ini dalam pikiran, akal, hati nurani dan situasi nyata manusia”.

Statemen Quṭb di atas menolak pandangan yang menyia-nyiakan urgensi dunia dalam kehidupan sehingga dipertentangkan secara diskriminatif dengan akhirat. Statemen Quṭb di atas memerankan akal sehat dalam melihat hubungan dunia dan akhirat, karena ada hubungan yang hakiki antara dunia dan akhirat. Jalan dunia menurut Quṭb di atas adalah jalan menuju akhirat, sehingga dunia harus dijaga. Dengan demikian praktek apapun yang mengatas namakan Allah atau agama Allah, lebih-lebih melakukan perusakan (الإتلاف) di dunia tidak sesuai *maqāṣid al-sharī‘ah* yang digariskan Allah.

Secara umum, kesejahteraan dan kebahagiaan merupakan ilustrasi perasaan yang sudah disepakati baik mengenai situasi dan kondisinya. Dua hal tersebut merupakan nilai universal yang menjadi konsensus umat dan ilustrasi jiwa yang tidak mungkin berbeda pemahamannya di antara manusia. Dengan demikian, tidak akan terjadi perbedaan yang prinsipil antara Quṭb dan Auda dalam pemahaman tentang dua hal tersebut. Auda memiliki pandangan yang serupa dengan statemen Quṭb di atas mengenai kesejahteraan dan kebahagiaan, sebagaimana berikut ini:

<sup>509</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān Sūrat al-Mā’idah*, 151.

*“Shariah is based on wisdom and achieving people’s welfare in this life and the afterlife. Shariah is all about justice, mercy, wisdom, and good. Thus, any ruling that replaces justice with injustice, mercy with its opposite, common good with mischief, or wisdom with nonsense, is a ruling that does not belong to the Shari’ah, even if it is claimed to be so according to some interpretation.”*<sup>510</sup>

“Syari’ah berdasarkan pada kebijaksanaan dan pencapaian kesejahteraan manusia di dunia dan di akhirat. Syari’ah adalah tentang keadilan, rahmat, kebijaksanaan dan kebaikan. Jadi setiap hukum yang menggantikan keadilan dengan ketidakadilan, rahmat dengan lawannya, umum dengan kerusakan, atau kebijaksanaan dengan omong kosong adalah hukum yang tidak termasuk dalam syari’at, meskipun diklaim demikian menurut suatu penafsiran”.

Statemen Auda di atas mengutip dari statemen ibn al-Qayyim (w. 1350 M), sebagai salah satu ulama yang ditulis pendapatnya dalam bukunya. Statemen Auda di atas memiliki klausul-klausul yang serupa dengan statemen Quṭb di atas dalam kisi-kisi *maqāṣid*, di antaranya:

1. Kesejahteraan manusia dunia dan akhirat.

Pandangan Auda dan Quṭb memiliki kesamaan dalam memandang realisasi syari’ah yang harus seimbang antara kepentingan dunia dan akhirat.

2. Pentingnya akal sehat dalam menghadapi kehidupan.

Antara Auda dan Quṭb sama-sama memainkan peran akal sehat dalam memandang pentingnya *maqāṣid*. Menurut keduanya *maqāṣid al-sharī’ah* harus murni sehingga Quṭb mengatakan tidak boleh menukar agama dengan dunia, karena keduanya memang berjalan sinergi. Sementara penjelasan Auda di atas, juga tidak boleh menukar atau mencampur adukan antara dua sisi yang berbeda, misalnya masalah umum dilaksanakan dengan pengerusakan. Dengan demikian,

---

<sup>510</sup> Ibid, 20.

antara pandangan *maqāṣid*-nya Auda dan Quṭb bertemu dalam tiga tingkatan maqasid, yakni *maqāṣid* umum (*general/المَقَاصِدُ الْعَامَّةُ*), *maqāṣid* parsial (*partial/المَقَاصِدُ الْجُزْئِيَّةُ*) dan *maqāṣid* khusus (*specific/المَقَاصِدُ الْخَاصَّةُ*).<sup>511</sup>




---

<sup>511</sup> Auda, *Maqasid al-syari'ah as Philosophy of Islamic law*, 5.

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Dari pembahasan dan analisis yang telah diurai pada bab-bab sebelumnya, sebagai jawaban dari rumusan masalah, maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Penafsiran Sayyid Quṭb tentang *dawlah islāmiyyah* dalam kitab *Fī Zilāl al-Qurʾān* bersifat *ḥarakī* dan *daʿawī* yang berukuran ideal. Namun kontennya belum memiliki batasan yang jelas untuk dianggap sebagai teori *dawlah islāmiyyah* yang utuh. Sementara di sisi lain ia lebih mengeksplorasikan *takfīr al-ḥukkām*, *jaḥiliyyat al-ʿālam*, *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb*, dan *jihād fī sabīlillāh* sebagai konsep turunan dari *dawlah islāmiyyah*. Di sisi lain pula, redaksi tafsirnya penuh dengan ekspresi sastra dan hal ini tidak bisa serta merta dinilai dengan sudut pandang hukum. Dan sebagian pendapat Sayyid Quṭb tentang konsep *dawlah islāmiyyah* memiliki toleransi untuk ditafsir ulang sehingga tidak berlaku secara permanen dan umum.
2. Konsepsi *dawlah islāmiyyah* menurut Sayyid Quṭb dalam kitab *Fī Zilāl al-Qurʾān* bersifat graduasi *juzʾiyyah* menuju *kulliyyah* (*bottom-up*). Sayyid Quṭb tidak menafikan keberadaan negara-negara bangsa yang telah ada. Keberadaan negara-negara yang didiami sekelompok umat atau bangsa menjadi tonggak pembentuk negara supranasional (*International state of Islam*). Hanya saja tidak memiliki konsepsi yang sistemik tentang negara.
3. Secara global, Sayyid Quṭb memiliki konsep *maqāṣid* yang luhur dengan isi klausul yang sama-sama memiliki nilai universal seimbang antara target

kepentingan dunia dan akhirat. Sayyid Quṭb memiliki konsep *maqāṣid* yang seimbang antara nilai dunia dan akhirat tanpa penafian urgensi salah satunya. Dari sudut pandang ini, Sayyid Quṭb memiliki pandangan yang tidak jauh berbeda dengan Jasser Auda. Sementara dari tinjauan enam pendekatan sistem *maqāṣid al-sharī'ah* Jasser Auda, penafsiran *dawlah islāmiyyah* Sayyid Quṭb pada konsep pokok dan turunannya memiliki porsi kandungan *maqāṣid al-sharī'ah* yang berbeda. Penafsiran Sayyid Quṭb belum mencapai level praktis. Pertama, karena belum memiliki batasan konsep yang jelas. Kedua tidak bisa diterapkan secara umum, karena semangat tafsir Sayyid Quṭb bersifat *local oriented*. Ketiga, identifikasi ayat-ayat yang dipakai Sayyid Quṭb dalam konsep *dawlah islāmiyyah* merupakan ayat-ayat universal yang memerlukan ijtihad ulama yang berada pada wilayah atau daerah tertentu agar bisa disesuaikan dengan *maqāṣid* yang tertentu pula. Pendekatan sistem Jasser Auda mengandung nilai universal sekaligus nilai lokal. Penafsiran Sayyid Quṭb berada dalam level ideal yang masih harus beradaptasi dengan konteks. Jika disoroti dengan *maqāṣid al-sharī'ah* masih penuh dengan kerangka kosong yang masih harus dilengkapi.

## **B. Implikasi Teoretis**

Berdasarkan kesimpulan di atas, penelitian ini memiliki implikasi sebagai berikut:

1. Konsepsi *dawlah islāmiyyah* Sayyid Quṭb dalam rangka membentuk negara Internasional Islam merupakan ide moral yang memerlukan pengembangan metode mutakhir untuk “melabuhkannya” dalam ranah empiri. Di lain sisi,

konsep *dawlah islāmiyyah* Sayyid Quṭb mengakui eksistensi negara-negara di dunia. Dengan rekognisi ini, maka konsep *dawlah islāmiyyah* Sayyid Quṭb sebenarnya telah direpresentasikan pada saat ini oleh keberadaan organisasi Islam yang mewadahi negara-negara Islam di dunia. Rekognisi ini pula, menunjukkan bahwa eksistensi negara bangsa (*national state*) menjadi tonggak penting (*milestone*) sebagai simpul pengikat umat.

2. Konsep *dawlah islāmiyyah* Sayyid Quṭb dianggap oleh sebagian ulama sebagai pemicu lahirnya gerakan ekstremis. Asumsi ini tidak bisa disalahkan karena beberapa tokoh gerakan radikal ekstremis memang menjadikan Sayyid Quṭb sebagai rujukannya. Namun, secara konseptual, dengan adanya pendapat yang toleran dalam beberapa penafsiran Sayyid Quṭb, maka *dawlah islāmiyyah* dalam kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān* sementara tidak bisa dijadikan legitimasi rujukan akademik. Dengan demikian, kontribusi penulis dari penelitian ini mempertegas bahwa konsep *dawlah islāmiyyah* bukan rumusan baku sebagai sistem negara dari al-Qur'an.

### C. Keterbatasan Studi

Dalam kegiatan eksplorasi penelitian ini, penulis memiliki keterbatasan studi antara lain:

1. Studi ini pada dasarnya adalah kajian hermeneutika terhadap pemikiran seseorang dalam tafsir. Penulis berusaha membaca sudut-sudut pemikiran Sayyid Quṭb berkaitan konsep *dawlah islāmiyyah* sebagai hasil penafsirannya terhadap al-Qur'an. Selanjutnya melakukan analisa menggunakan teori orang lain, dalam hal ini Jasser Auda dengan teori pendekatan sistemnya yang

memakai enam (6) sistem. Kegiatan ini berkaitan dengan pra-asumsi – sebagai ciri khas hermeneutika – yang dibawa oleh penulis dalam membaca karya Sayyid Quṭb. Dengan demikian dalam batas tertentu dimungkinkan muncul subjektifitas penulis dalam berinteraksi dengan teks. Dan dimungkinkan penelitian yang sama akan menghasilkan kesimpulan berbeda jika dilakukan oleh orang lain. Inilah di antara keterbatasan studi bagi penulis meskipun telah berupaya sedapat mungkin untuk bersikap objektif terhadap teks.

2. Studi ini membaca hasil tafsir seorang Sayyid Quṭb dalam satu konsep pemikiran di antara pemikiran tafsir yang luas dalam satu mushaf al-Qur'an. Kesimpulan yang diambil hanya berkaitan dengan konsep yang diteliti saja. Sementara pemikiran Sayyid Quṭb sangat luas dalam kitab tafsirnya. Tentu di antara pemikiran lain yang masih belum diteliti memiliki konten toleransi dan moderasi yang lebih banyak dalam pemikirannya, karena dalam satu konsep yang sedang diteliti ini saja, Sayyid Quṭb cukup memiliki pendapat yang toleran dalam menuangkan pemikirannya.

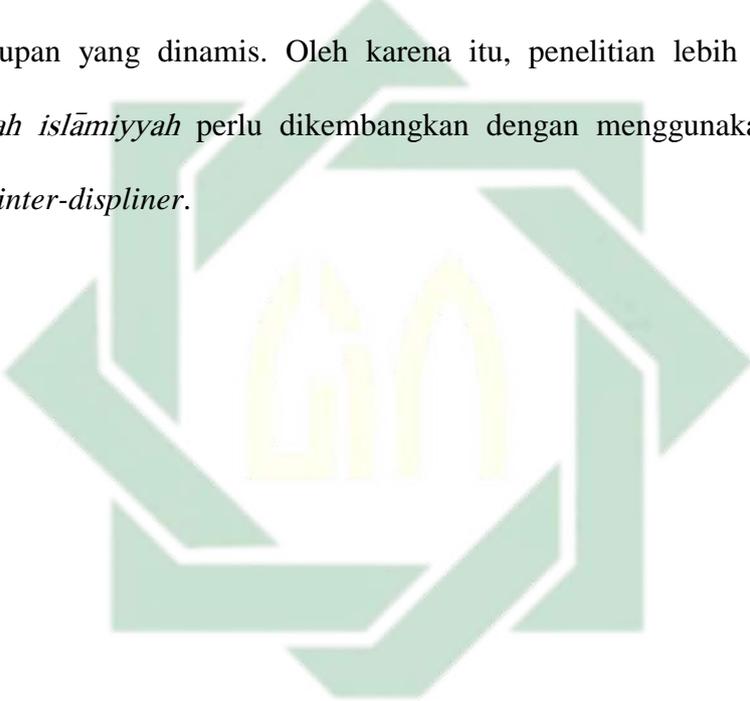
#### **D. Rekomendasi**

Dari ketarbatasan studi di atas, maka ada bagian-bagian yang tidak diteliti yang memerlukan penelitian lebih lanjut. Oleh karena itu, peneliti merekomendasikan beberapa hal sebagai berikut:

1. Penelitian lebih lanjut tentang konsep *dawlah islāmiyyah* perlu dikembangkan dengan menggunakan pendekatan lain yang lebih tajam dengan memakai teori-teori tertentu. Sebab penelitian dengan pendekatan tertentu tidak cukup

untuk mengambil benang merah yang memadai tanpa diimbangi pendekatan lain sebagai perbandingan.

2. Pendekatan sistem Jasser Auda, merupakan ide baru yang masih perlu diteliti juga sebagai sebuah framing analisis. Sebagai buah pemikiran, maka teori pendekatan sistem akan berkembang untuk disesuaikan dengan kebutuhan kehidupan yang dinamis. Oleh karena itu, penelitian lebih lanjut tentang *dawlah islāmiyyah* perlu dikembangkan dengan menggunakan pendekatan yang *inter-displiner*.



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## D A F T A R P U S T A K A

- ‘Āshūr, Muḥammad Ṭāhir ibn, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*. Oman: Dār al-Nafā’is. 2001.
- ‘Alī, Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu’aib ibn al- Khurasānī, *al-Sunan al-Kubrā*, Juz 4. Beirut: Mu’assasah al-Risālah. 2001.
- ‘Asqalānī (al), Ibn Ḥajr, *Fath al-Bārī*, jilid 12. Beirut: Dār al-Fikr. t.th.
- Aṣfahānī (al), al-Rāghib, *Mufradāt al-Qur’ān fī Gharīb al-Qur’ān*. Damaskus: Dār al-Qalam. 1412 H.
- ‘Umar, Aḥmad Mukhtār ‘Abd al-Ḥāmid, *Mu’jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mu’aṣirah*, Jilid 3. Bairut: ‘Alam al-Kutub. 1429.
- ‘Uthmān, Muḥammad Fathī, *Min Uṣūl al-Fikr al-Siyāsī al-Islāmī*. Beirut: Mu’ssasat al-Risālah. 1984.
- Abdullah, Amin, *Fikih dan Kalam Sosial Era Kontemporer* dalam Ahmad Sahal dan Munawir Aziz, *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan Pustaka. 2015.
- Abdullah, M. Amin, *Fikih dan Kalam Sosial Era Kontemporer*, dalam akhmad Sahal dan Munawir Aziz, *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan Pustaka. 2015.
- Abegabriel, *Negara Tuhan*. Yogyakarta: IRNIS. 2006.
- Adawī (al), Ibrāhīm Aḥmad, *Rashīd Ridhā: al-Imām al-Mujtahid*. Kairo: Maṭba’ah Mishr. 1964.
- Ahmadi, Anas, *Metode Penelitian Sastra: Perspektif Monodisipliner dan Interdisipliner*. Gresik: Graniti. 2019.
- Akhavi, Shahrugh, Sayyid Qutb dalam John L. Esposito (ed.) *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press. 1995.
- Baidan, Nashruddin, *Perkembangan Tafsir Al-Qur’an di Indonesia*. Solo: PT. Tiga Serangkai Pustaka Pribadi. 2003.
- Dīn (al), Ibn Taymiyyah Taqī, *Qā’idah Mukhtaṣarah fī Qitāl al-Kuffār wa Muhādhanatihim wa Tahrim Qatlihim li Mujarrad Kufrihim*. Riyāḍ: al-Mamlakah al-‘Arabiyyah. 2004.

- \_\_\_\_\_. *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Jilid V. al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah: Mu’assasah Qurṭubah. t.th.
- Ali, As’ad Sa’id, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik, Ideologi dan Sepak Terjangnya*. Jakarta: LP3ES. 2014.
- Ali, Kholid Sayyid, *Surat-Surat Nabi Muhammad*. Jakarta: Gema Insani Press. 1990.
- Al-Suyūfī, *al-‘Ashbāh wa al-Nazā’ir*. Surabaya: Irama Minasari. t.th.
- Amal, Taufik Adnan, *Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neomodernisme Islam Dewasa Ini*, dalam Fazlur Rahman, *Metode & Alternatif Neomodernisme Islam*. Bandung: Mizan. 1993.
- Aṣfahānī (al), Al-Rāghib, *Mu‘jam Mufradāt al-Alfāz al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr. t.th.
- Asa, Syu’bah, *Dalam Cahaya al-Qur’an, Tafsir Ayat-Ayat Sosial-Politik*. Jakarta: Gramedia. 2000.
- Auda, Jasser, *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought. 2007.
- \_\_\_\_\_. *Maqāṣid al-Sharī‘ah ‘ind al-Shaykh al-Qarḍāwī*. Qatar: t.p. 2007.
- \_\_\_\_\_. *Maqasid al-Shari‘ah A Beginner’s Guide*. London: The International Institute of Islamic Thought. 2008.
- \_\_\_\_\_. *Maqasid Syari‘ah; Peranan Maqasid Dalam Pembaharuan Islam Kontemporari*, terj. Marwan Bukhari bin A. Hamid. Malaysia: PTS ISLAMIKA SDN. BHD. 2014.
- \_\_\_\_\_. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidindan Ali Abd el-Mun’im. Bandung: Mizan. 2015.
- Ayubi, Nazih, *Political Islam : Religion and Politics in the Arabs World*. London : Roulledge. 1991.
- Azhary (al), Usamah Sayyid, *Islam Radikal: Telaah Kritis Radikalisme Dari Ikhwanul Muslimin hingga ISIS*, terj M. Hidayatulloh. Abū Ḍabi: Dār al-Faqīh. 2015.
- Bāqi (al), Muḥammad Fuād ‘Abd, *al-Mu‘jam al-Mufāhras li al-Alfāz al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr. 1981.

- Baghawī (al), Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd al-Syāfi‘ī, *Ma‘ālim al-Tanzīl fī al-Tafsīr al-Qur‘ān*”, jilid 3. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabi. 1420 H.
- Bagus, Loren, *Kamus Filsafat*. Jakarta: PT. Gramedia. 1996.
- Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam. Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*. Bandung: Galang Press. 2011.
- Banna (al), Hasan, *Risalah Pergerakan Ikhwanul Muslimin*. Solo: Era Intermedia. 2005.
- Bayyah, ‘Abd Allāh ibn, *Tanbīh al-Marāji’ alā Ta’šīl al-Fiqh al-Wāqi’*. Beirut: Markaz Namā’ lil al-Buhūth wa al-Dirāthah. 2014.
- \_\_\_\_\_. *Al-Irhāb: al-Tashkhīṣ wal al-Ḥulūl*. Riyāḍ: Syirkah Obikan. 2007.
- Bodgan, Robert C. dan Biklen, S. K, *Qualitative Research in Education: an Introduction To Theory and Methods*. Boston: Ally and Bacon. 1998.
- Būṭī (al), Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān, *al-Jihād fī al-Islām*. Damaskus: Dār al-Fikr. 1993.
- Būṭī (al), Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān, *Al-Jihād fī al-Islām*. Damaskus: Dār al-Fikr. 1993.
- Bukhārī (al), Abū Ṭayyib Siddīq ibn Ḥasan ibn ‘Alī al-Ḥusaynī al-Qinūjī, *Fath al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur‘ān*, Jus 3. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah. 1992.
- Bukhārī (al), al-Shahīh, vol. 5. Beirut: Dār al- Kutub al-Ilmiyyah. t.th.
- Cicero, *De Ligibus*. t.t. Harvar University Press. 1928.
- Cipto, Bambang. *Dinamika Politik Iran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Dāwūd, Abū, *Sunan ‘Abī Dāwūd*, Jilid IV. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah. t.th.
- Dāwud, Sulaimān Abū, *Al-Sunan*, vol. 3. Damaskus: Dār al-Fikr. t.th.
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka. 2001.

- Dhahabī (al), Muḥammad Husayn, *al-Ittijāh al-Munḥarifah fī al-Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Dawā'ifuhā wa Da'fuhā*. Kairo: Dār al-Iṣṭi'ṣām. 1978.
- Dimashqī (al), 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām al-Shāfi'ī, *Qawā'id al-Ahkām fī Maṣālih al-Anām*, Jilid 1. Beirut: Dār al-Ma'ārif. t.th.
- Duguit, L., *Traite' de Droit Constitutionel*, cet. 3. Paris: t.p. 1923.
- Duvall, Nadia, *Islamist Occidentalism Sayyid Quṭb and the Western Other*. Germany: Gerlach Press. 2019.
- Esposito, John L., *Islam dan Politik*, terj. H.M. Joesoef Syoub. Jakarta: Bulan Bintang. 1990.
- \_\_\_\_\_. *Unholy War*. Yogyakarta: Ikon Terelitera. 2003.
- \_\_\_\_\_. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*. New York: Oxford University Press. 1995.
- Faiz, Fakhruddin, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*. Sleman: Kalimedia. 2015.
- Farmāwī (al), 'Abd al-Ḥay, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*. t.t.: t.p. 1976.
- \_\_\_\_\_. *Metode Tafsir Maudhu'i dan Cara Penerapannya*. Bandung: Pustaka Setia. 2002.
- Fazlurrahman, *Islam*. New York : Anchor Books. 1966.
- Ghazālī (al), Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Jawāhir al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-'Ulūm. 1986.
- Ghofur, Saiful Amin, *Profil Para Mufassir al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Insani Madani. 2008.
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS. 2013.
- Ḥāmidī, 'Abd al-Karīm, *Madkhal ilā Maqāṣid al-Qur'ān*. Riyad: Maktabah al-Rushd. 2007.
- Ḥākīm (al), *al-Mustadrak alā al-Ṣaḥīḥayn*, vol. 2. Beirut: Dār al- Kutub al-Ilmiyyah. 1990.
- Hamka, *Tafsir al-Azhar*, jilid IV. Jakarta: Pustaka Panjimas. 1988.

- Hardie, Jhon B., *Social Justice Sayyid Qutb*. New York: Octogon Books. 1970.
- Hardiman, F. Budi, *Filsafat Modern; Dari Machiavelli sampai Nietzsche*. Jakarta: Gramedia. 2007.
- Hardiman, F. Budi, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleimacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius. 2015.
- Hidayat, Nuim, *Sayyid Qutb: Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*. Jakarta: Perspektif. 2005.
- Hishām, ‘Abd al-Mālik ibn, *Sīrat al-Nabawīyyah*, jilid iii. Beirut: Dār al-Jil. 1411.
- Hitti, Philip K., *History of The Arabs*. Jakarta: Serambi. 2014.
- Isma’il, A. Ilyas, *Paradigma Dakwah Sayyid Quthub; Rekonstruksi Pemikiran Dakwah Harakah*. Jakarta: Penamadani. 2006.
- Jabari (al), Abdul Muta’al, *Pembunuhan Hasan al-Banna*. Bandung: Pustaka. 1986.
- Jabiri (al), Mohammad Abed, *Problem Peradaban: Penelusuran Jejak Kebudayaan Arab, Islam dan Timur*, terj. Sunarwoto Dema dan Mosiri. Yogyakarta: Belukar. 2004.
- Jabiri (al), Muhammad Abid, *Agama, Negara Dan Penerapan Syari’ah*, judul Asli, *Al-Dīn wa al-Dawlah wa Taṭbīq al-Sharī’ah*. Terj. Mujiburrahman Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru. 2001.
- Jarjawī (al), ‘Alī Aḥmad, *Ḥikmat al-Tashri’ wa Falsafah*, juz 2. Beirut: Dār al-Fikr. t.th.
- Jauziyyah (al), Ibn Qayyim, *Zād al-Ma’ād fī Hady Khabar al-Ibād*, jilid iii. Kuwait: Mu’assasah al-Risālah. 1994.
- Jellinek, George, *Allgemeine Staatslehre*. Berlin: t.p. 1974.
- Juwaynī (al), Imām al-Ḥaramayn Abī al-Ma’ālī ‘Abd al-Mālik ibn ‘Abd Allāh, *Giyāth al-’Umam fī al-Tiyāth al-Zulam*, Jus 2. Qatar: Kuliyyat al-Sharī’ah Jāmi’ah Qaṭar. 1401 H.
- Khālidī (al), Ṣalāh ‘Abd. al-Fattāh, *Madkhal ilā Zilāl al-Qur’ān*. Al-Ardan: Maktabah al-Aqsā, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Ta’rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufasssīrīn*. Damaskus: Dār al-Qalam. 2002.

- \_\_\_\_\_. *Pengantar Memahami Tafsir Fi Dzilal al-Qur'an Sayyid Qutb*. Solo: Intermedia. 2001.
- Khaifi (al), Ibnu Nujaim, *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir*. Beirut: Dār al-Fikr. t.th.
- Khalāf, 'Abd al-Wahhāb, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Qalām. 1942.
- Khalifa, T.W. Arnold, , dalam M. TH. Houstma, et. Al. (ed.), *First Encyclopedia of Islam*, Vol. IV. Leiden; EJ. Brill. 1987.
- Khatab, Sayyed, *The Power of Sovereignty: The political and ideological philosophy of Sayyid Qutb*. London: Routledge. t.th.
- Khuli (al), Amin dalam Amin al-Khuli dan Nasr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: Adab Press. 2004.
- Koehler, Daniel, *Understanding Deradicalization; Methods, Tools and Program for Countering Violent Extremis*. New York: Routledge. 2017.
- Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina. 1996.
- Kuhn, Thomas S., *The structure of Scientific Revolutions*. London: The University of Chicago Press. 2012.
- Kusnardi, Moh. dan Ibrahim, Harmaily, *Pengantar Hukum Tata Negara Indonesia*. Jakarta: Pusat Studi Hukum Tata Negara FH. UI. 1976.
- Lahḥām (al), Ṣāliḥ 'Uthmān, *Sharh Kitāb al-Siyāsah al-Shar'īyyah li Shaykh al-Islām ibn al-Taymiyyah*. Beirut: Dār ibn Hazm. 2004.
- Lembaga Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama, *Tafsir Al-Qur'an Tematik; Al-Qur'an dan Kenegaraan*. Jakarta: LPMA. 2001.
- M. Misbah at all, *Tafsir Maqashidi Kajian Tematik Maqashid al-Syari'ah*. Kediri: Lirboyo Press. 2013.
- Māwardī (al), Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad, *Ādāb al-Dunyā wa al-Dīn*. t.t.: Dār Maktabat al-Ḥayah. 1985.
- Māwardī (al), Muḥammad, *Tafsīr al-Māwardī*, jilid 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. t.th.
- MacIver, Robert M., *The Modern State*. London: Oxford University Press. 1926.

- Maḥmūd (al), ‘Abd al-Raḥmān ibn Ṣāliḥ, *al-Ḥukm bi Ghayr Mā Anzala Allāh*. al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah: Dār Ṭayyibah. 1999.
- Maḥmūd, Usāmah Sayyid, *al-Ḥaqq al-Mubīn fī Radd ‘alā Man Talā‘aba bi al-Dīn*. Abū Dhabi: Dār al-Faḳīh. 2015.
- Manning, Peter K. dan Cullum-Swan, Betsy, *Analisis Naratif, Analisis konten dan Analisis Semiotik* dalam Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln, “*Qualitative Research*”. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2009.
- Maraghi (al), Ahmad Mushthafa, *Tafsir al-Maraghi*, jilid 16, terjemah oleh Hery Noor Aly. Semarang: Thoha Putra. 1987.
- Mawṣilī (al), ‘Abd Allāh ibn Maḥmūd ibn Mawdūdi al-Ḥanafī, *al-‘Ikhtiyāru li Ta’fī al-Mukhtār*, jilid 2. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alamiyyah. 2005.
- Mehri (al), A.B, *Milestone Ma’alim fi’l-tareeq*. England: Maktabah Bookseller and Publisher. 2006.
- Mohammad, Herry, dkk, *Tokoh-Tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*. Jakarta: Gema Insani Press. 2008.
- Muḥammad, Haitham ‘Abd al-Salām, *Mafhūm al-Irhāb fī al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 2005.
- Mulia, Musda, *Negara Islam*. Jakarta: Paramadina. 2010.
- Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus Arab-Bahasa Indonesia*. Yogyakarta: al-Munawwir. 1984.
- Muslim, Abū al-Ḥusayn ibn Ḥujjāj ibn, *Ṣaḥīḥ Muslim*. al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah: Dār al-Salām. 2000.
- Mustaqim, Abdul, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2008.
- Mustaqim, Abdullah, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka. 2003.
- Purwanto, Muhammad Roy, *Keadilan Dan Negara: Pemikiran Sayyid Quth tentang Pemerintahan yang Berkeadilan*. Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia. 2019.
- Qādirī (al), ‘Abd Allāh ibn Aḥmad, *al-Jihād fī Sabīlillāh: Ḥaḳīqatuhū wa Gāyatuhū*, juz 1. Jeddah: Dār al-Manār. 1996.

Qarḍāwi (al), Yūsuf, *al-Waṭan wa al-Muwāṭanah fi Ḍaw'i al-Uṣūl al-'Aqdiyyah wa al-Maqāṣid al-Shar'iyyah*. t.t.: t.p. t.th.

\_\_\_\_\_. *Fiqh Jihad: Sebuah Karya Monumental Terlengkap Tentang Jihad Menurut al-Qur'an dan Sunnah*. Bandung: Mizan. 2010.

\_\_\_\_\_. *Bagaimana Memahami Hadis Nabi s.a.w*, terj. Muhammad al-Baqir .Bandung: Karisma. 1994.

Qurṭubi (al), Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-'Anṣārī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, juz VII. t.t.: Dār 'Ālam al-Kutub. t.th.

\_\_\_\_\_. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, jilid I. Riyāḍ: Dār 'Ālam al-Kutub. 2003.

Quṭb, Sayyid, *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-Fātiḥah*. t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād. t.th.

\_\_\_\_\_. *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-Baqarah*. t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād. t.th.

\_\_\_\_\_. *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat 'Āli 'Imrān*. t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād. t.th.

\_\_\_\_\_. *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-Nisā'*. t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād. t.th.

\_\_\_\_\_. *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-Mā'idah*. t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād. t.th.

\_\_\_\_\_. *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-An'am*. t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād. t.th.

\_\_\_\_\_. *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-A'rāf*. t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād. t.th.

\_\_\_\_\_. *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-Anfāl*. t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād. t.th.

\_\_\_\_\_. *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-Tawbah*. t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād. t.th.

\_\_\_\_\_. *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat Yūnus*. t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād. t.th.

- \_\_\_\_\_. *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat Yūsuf*. t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād. t.th.
- \_\_\_\_\_. *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-Kahf*. t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād. t.th.
- \_\_\_\_\_. *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-Anbiyā'*. t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād. t.th.
- \_\_\_\_\_. *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-Furqān*. t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād. t.th.
- \_\_\_\_\_. *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-Qaṣaṣ*. t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād. t.th.
- \_\_\_\_\_. *Fī Zilāl al-Qur'ān Sūrat al-Qiyāmah*. t.t.: Minbar al-Tauḥīd wa al-Jihād. t.th.
- \_\_\_\_\_. *Fī Zilāl al-Qur'ān* jilid III. Kairo: Dār al-Syurūq. 1412 H.
- \_\_\_\_\_. *Ma'ālim fī al-Ṭarīq; Petunjuk Jalan yang Menggetarkan Iman* terj. Mahmud Harun Muchtarom. Yogyakarta: Darul Uswah. 2009.
- \_\_\_\_\_. *al-Adālah al-Ijtīmā'iyah Fī al-Islām*. Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabī. 1967.
- \_\_\_\_\_. *Ma'ālim fī al-Ṭarīq*. Bairūt: Dār al-Shurūq. 1979.
- \_\_\_\_\_. *Fī Zilāl al-Qur'ān*, terj. As'ad Yasin. Jakarta: Gema Insani. 2000.
- \_\_\_\_\_. *al-Taswīr al-Fanni fī al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Shurūq. 2004.
- \_\_\_\_\_. *Keindahan al-Qur'an yang Menakjubkan: Buku Bantu Memahami Tafsir fī zhalil Qur'an*, terj. Bahrun Abu Bakar. Jakarta: Rabbani Press. 2004.
- \_\_\_\_\_. *Fi Zhalil Qur'an*, terj. BEY Arifin dan Jamaluddin Kafie. Surabaya: Bina Ilmu. 2012.
- \_\_\_\_\_. *Petunjuk Jalan, Ma'ālim Fi at-Thariiq*. Jakarta: Gema Insani Press. 2001.
- \_\_\_\_\_. *Tafsir fī zhalil Qur'an, Di Bawah Naungan Al Qur'an*, Jilid II, tejr. Yusuf Zaky Haji Yacob. Kuala Lumpur: Pustaka Aman Press Sdn Bhd. 2010.

- Rāzī (al), Aḥmad ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Vol. 5. Beirut: Dār al-Fikr. 1979.
- Rabī (al), Ibnu Abī ‘, *Sulūk al-Mālik fī Tadbīr al-Mamālik*. Kairo: Dār al-Sha’bah. 1970.
- \_\_\_\_\_. *Ensiklopedi A-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina. 2002.
- Ramadhan, Abdul Azim, 1977. *Al-Ikhwan Al-Muslimun Wa At-Tanzim As-Sirri (Ikhwan dan Gerakan Bawah Tanah)*. Terj. Kairo: Dar al-I’tisam. 1975.
- Raysūnī (al), Aḥmad, *Madkhal ilā Maqāṣid al-Sharī’ah*. Kairo: Dār al-Kalimah. 2010.
- Roy, Oliver, *The Failure Of Political Islam, terj. Gagalnya Politik Islam*. Aceh: Serambi. 2002.
- Salafī (al), Abū Fihir, *al-Dawlah al-Madaniyyah Mafāhīm wa Aḥkāmuhu*. t.t.: Dār ‘Ālam al-Nawādir. 2011.
- Shaltūt, Muḥammad, *Min Hadyi al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Salām. 2007.
- Shāṭibī (al), Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsa ibn Muḥammad, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī’ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah. 2003.
- Sharīf (al), Muḥammad ibn Shākir, *‘Idārat al-Dawlah al-Islāmiyyah*. Riyad: Maktabah Mālik Fahd. 1434 H.
- Shihab, M. Quraish, *Sejarah dan Ulum al-Qur’an*. Jakarta: Pustaka Firdaus. 2000.
- \_\_\_\_\_. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Jilid 11. Jakarta: Lentera Hati. 2002.
- \_\_\_\_\_. *Wawasan Al-Qur’an*. Bandung: Mizan. 2013.
- Shihbudi, Riza, *Biografi Politik Imam Khomeini*. Jakarta: Gramedia, 1996.
- Siong, Gouw Giok, *Hukum Perdata Internasional Indonesia*, jilid 2. Jakarta: Kinta. 1962.
- Sjadali, Munawir, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI-Press, 1993.
- Subkī (al), ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Alī ibn ‘Abd al-Kāfi, *al-Ashbāh wa al-Nazā’ir*, juz 2. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 1991.

- Suyūfī (al), Jalāl al-Dīn, *al-Itqān*. Al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah: t.p. t.th.
- Syamsuddin, Din, *Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam, Dalam Politik Demi Tuhan*, Abu Zahra (Ed). Bandung: Pustaka Hidayah. 1999.
- Syari’ati, Ali, *Ummah wa al-Umamah*, terj. M. Faishol Hasanuddin. Jakarta: Yapi. 1990.
- Syibro, Faizah Ali dan Jauhar Azizy, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern*. Ciputat: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. 2011.
- Ṭabarī (al), Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr, *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wil ‘āy al-Qur‘ān*, juz VI. t.t.: Dār Ḥijr. t.th.
- Ṭūfī (al), Najm al-Dīn Sulaimān ibn ‘Abd al-Qawī ibn ‘Abd al-Karīm, *al-Ta‘yīn fī Sharḥ al-‘Arba‘īn*. Beirut: Mu’assat al-Rayyān. 1998.
- Tim Penyusun, *Eksiklopedia Al-Qur’an: Kajian Kosa Kata*. Jakarta: Lentera Hati. 2007.
- Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka. 1988.
- Tripp, Charles, *Sayyid Qutb: The Political Vision*, Ali Rahnema (ed), *Pioneers of Islamic Revival*. New Jersey: Zed Books Ltd. 1994.
- Ulya, *Berbagai Pendekatan dalam Studi Al-Qur’an*. Yogyakarta: Idea Press. 2017.
- Wakil (al), Muhammad Sayyid, *Pergerakan Islam Terbesar Abad ke-14 H: Studi Analisis terhadap Gerakan Ikhwan al-Muslimin*, terj. Fachruddin. Bandung: Syamil Press. 2001.
- Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an Departemen Agama, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*. Saudi Arabia: Majma’ al-Mālik Fahd lī Ṭībā’at al-Muḥaf al-Sharīf. 1409 H.
- Yūsuf, Abū al-Ma‘ālī ‘Abd al-Mālik ibn ‘Abd Allāh ibn, *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, juz 2. Qatar: Kuliyyat al-Sharī‘ah Jāmi‘ah Qaṭar. 1399 H.
- Zahrah, Muḥammad Abū, *Al-Shāfi‘ī: Ḥayātuhū wa ‘Aṣruhu, Arā’uhu wa Fiqhuhu*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī. 1948.
- Zahro, Ahmad, *Tradisi Intelektual NU*. Yogyakarta: LkiS. 2004.

Zamakhsharī (al), Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Umar, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq al-Tanzīl wa ‘Uyun al-Aqāwil fī Wujūh al-Taḥwīl*. Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalabī wa Aulādihī. 1972.

Zayd, Waṣfī ‘Āsyūr Abū, *Metode Tafsir Maqāsidī: Memahami Pendekatan Baru Penafsiran Al-Qur’an*, terj. Ulya Fikriyati. Jakarta: PT. Qaf Media Kreativa. 2020.

Zed, M., *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Pustaka Indonesia. 2014.

Zuhaylī, Wahbah, *Āthār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikr. 1998.

\_\_\_\_\_. *Qadāyā al-Fiqh wa al-Fikr al-Mu‘āṣir*. Damaskus: Dār al-Fikr. 2006.

#### JURNAL DAN PROSIDING

Ahmadi, Rizqa, “*Transformasi Ideologis Dan Ambiguitas fragmentatif Global Salafism*”, 2<sup>nd</sup> Proceedings Annual Conference for Muslims Scholar, Kopertais wil. IV Surabaya. 21 – 22. April.

al-Amin, Habibi, “Tafsir Sufi Laṭā’if al-‘Ishārāt Karya al-Qusyairi Perspektif Tasawuf dan Psikologi”, *Suhuf*, Vol. 19, No. 1. Juni. 2016.

Asshiddiqie, Jimly, *Islam, Nomokrasi, Demokrasi, Dan Teokrasi*, Prosiding Seminar Nasional Islam & Demokrasi (Pengembangan Model Demokrasi Berketuhanan Yang Maha Esa), Universitas Islam As-Syafi’iyyah Jakarta. 25 Juli. 2017.

Fadal, Kurdi, “Kontra-Radikalisasi Agama”, *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, Vol. 10, No. 1. Juni. 2020.

Faisol, Muhammad, “Pendekatan Sistem Jasser Auda Terhadap Hukum Islam”, *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 6, No. 1. Juni. 2012.

Fathurrosyid, Nalar Moderasi Tafsir Pop Gus Baha’:Studi Kontestasi Pengajian Tafsir Al-Qur’an di YouTube”, *Suhuf*, Vol. 13, No. 1. Juni. 2020.

Gusmian, Islah, “Tafsir Al-Qur’an Dan Kritik Sosial: Syu’bah Asa dalam Dinamika Tafsir al-Qur’an di Indonesia”, *Maqha*, Vol. 1, No. 2. Juli-Desember. 2016.

- Hamam, Zaenal dan Thohir, A. H., “Menakar Sejarah Tafsir Maqasidi”, *QOF*, Vol. 2, No. 1. Januari. 2018.
- Hasan, Mufti, “Tafsir Maqasidi: Penafsiran al-Qur’an Berbasis Maqāṣid al-Sharī’ah”, *Jurnal Magzha*, Vol. 2, No. 2. Juli-Desember. 2017.
- Hidayat, Syamsul, “Negara Pancasila sebagai Darul ‘Ahdi wa al-Syahadah, Wawasan dan Kontribusi Muhammadiyah Bagi NKRI”, *Tajdida*, vol. 14, No. 1. Juni. 2016.
- HS, Muhammad Alwi, “Verbalisasi Al-Qur’an Dan Nilai Pancasila Legitimasi Surah al-Mā’idah/5: 49”, *Ṣuḥuf*, Vol. 12, No. 2. Desember. 2019.
- Ismatullah, Deddy, “*Islam dan Demokrasi: Penerapan Dalam Sistem Pemerintahan di Beberapa Negara Islam*”, Prosiding Seminar Nasional, Islam & Demokrasi (Pengembangan Model Demokrasi Berketuhanan Yang Maha Esa), Universitas Islam As-Syafi’iyah Jakarta. 25 Juli. 2017.
- John, Calvert, *Sayyid Qutb and the Origin of Radical Islamism*. London: Hurst and Company. 2018.
- Kusmana, “Epistemologi Tafsir Maqāṣidi”, *Mutawātir*, Vol. 6 No. 2. Desember. 2016.
- Liu, Zhongmin, “Commentary on “Islamic State” Thoughts Of Islamism”, *Journal Of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)*, Vol. 7. No. 3. 2013.
- Mamang, Damrah, *Kontribusi Islam Dalam Perwujudan Paradigmatik Demokrasi Berketuhanan Yang Maha Esa*, Prosiding Seminar Nasional Islam & Demokrasi (Pengembangan Model Demokrasi Berketuhanan Yang Maha Esa), Universitas Islam As-Syafi’iyah Jakarta. 25 Juli. 2017.
- Mashuri, Iham, “Pendekatan Sistem dalam Teori Hukum Islam (Perspektif Jasser Auda)”, *Fitrah: Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 05, No. 1. Juni. 2019.
- Mubarok, Achmad, “*Perspektif Teologi Politik Sebagai Model Demokrasi Berketuhanan Yang Maha Esa*”, Prosiding Seminar Nasional, Islam & Demokrasi (Pengembangan Model Demokrasi Berketuhanan Yang Maha Esa), Universitas Islam As-Syafi’iyah Jakarta. 25 Juli. 2017.
- Mukhtarom, Asrori, “Negara Dalam Tinjauan Al-Qur’an”, *Tadarus Tarbawy*, Vol. 1, No. 1. Juni. 2019.

- Muqtada, Muhammad Rikza, “Utopia Khilāfah Islāmiyyah: Studi Tafsir Politik Mohammed Arkoun”, *Jurnal THEOLOGIA*, Vol. 28, No. 1. Juni. 2017.
- Mustaqim, “Maqāṣid al-Sharī’ah Sebagai Filsafat Hukum Islam; Pendekatan Sistemik Jasser Auda”, *al-Mabsut (jurnal Studi Islam dan Sosial)*, Vol. 6, No. 1. 2013.
- Nasruddin, “Sejarah Pemikiran Islam” *Rihlah*, Vol. 5, No. 2. 2017.
- Nuswantoro, Bagus Subekti, “Kerjasama Kelompok Ikhwanul Muslimin dan Salafi dalam Pembentukan Negara Islam di Mesir Paska Revolusi”, *LANTIP Jurnal Ilmu Sosial dan Ekonomi*, Vol. 06, No. 2. Oktober. 2016.
- Parninsih, Iin, “Pendekatan *Ma’Nā-Cum-Magzā* Atas Kata Ahl (An-Nisā’/4: 58) Dan Relevansinya Dalam Konteks Penafsir Di Indonesia Kontemporer”, *Suhuf*, Vol. 13, No. 1. Juni. 2020.
- Rahardjo, M. Dawam, “Islam dan Demokrasi”, *Prosiding Seminar Nasional, Islam & Demokrasi (Pengembangan Model Demokrasi Berketuhanan Yang Maha Esa)*, Universitas Islam As-Syafi’iyyah Jakarta. 25 Juli. 2017.
- Rahmatullah, “Menakar Hermeneutika Fusion of Horizons H.G. Gadamer dalam Pengembangan Tafsir Maqasidi Al-Qur’an”, *Nun*, Vol. 3. No. 2. 2017.
- Ritaudin, M. Sidi, “Kekuasaan Negara dan Kekuasaan Pemerintahan Menurut Pandangan Politik Ikwanul Muslimin”, *Jurnal TAPIS*, Vol. 12, No. 1. Januari-Juni. 2016.
- Shepard, William E., *Sayyid Qutb And Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*. Leiden: Brill. 1996.
- Siregar, Abu Bakar Adanan, “Analisis Kritis Terhadap Tafsir *Fi Zilal Al-Qur’an* Karya Sayyid Qutb”, *ITTIHAD*, Vol. I, No. 2. Juli – Desember. 2017.
- Siregar, Parluhutan, “Integrasi Ilmu-Ilmu Keislaman Dalam Perspektif M. Amin Abdullah”, *MIQOT*, Vol. XXXVIII, No. 2. Desember. 2014.
- Solahuddin, Ahmad, “Keutuhan Surah Dalam Struktur Al-Qur’an: Teori Nazm Dalam Tafsir Nizām al-Qur’ān wa Ta’wīl al-Furqān bi al-Furqān Karya al-Farāhī”, *Suhuf*, Vol. 3, No. 1. Juni. 2020.
- Suadnyana, Ida Bagus Putu Eka, “Dharma Yudha Karma Dalam Kitab Suci Bhagavadgita”, *JURNAL SANJIWANI*, Vol. X, No. 2. September. 2019.

- Sulaiman, Rusydi, "Ikhwanul Muslimin dan Politik Kenegaraan Mesir", *MADANIA*, Vol. XVIII, No. 2. Desember. 2014.
- Riza Shihbudi, "Bahasa Politik dalam Mazhab Syiah: Kasus Wilayah al-Faqih" *Islamika*, No. 5. 1994.
- Toriquddin, Moh., "Teori Maqashid Syari'ah Perspektif Ibnu Ashur", *Ulul Albab*, Vol. 14, No. 2. 2013.
- Ulfah, Novi Maria, "The History And Strategy Da'wah Of Ikhwanul Muslimin", *Jurnal SMaRT*, Vol. 2, No. 2. Desember. 2016.
- Umayah, "Tafsir Maqasidi, Metode Alternatif dalam Penafsiran Al-Qur'an", *Diya al-Fikr*, Vol. 4, No. 01. Juni. 2016.
- Wathani, Syamsul, "Konfigurasi Nalar Tafsir *al-Maqāsidī*, Pendekatan Sistem Interpretasi", *Şuhuf*, Vol. 9, No. 2. Desember. 2016.
- Yulianto, Rohmad Adi, "*Islam Dan Konstitusi Studi Terhadap Perkembangan Amandemen Konstitusi Mesir Tahun 2011 – 2014*" Prosiding Seminar Nasional, Islam & Demokrasi (Pengembangan Model Demokrasi Berketuhanan Yang Maha Esa), Universitas Islam As-Syafi'iyah Jakarta. 25 Juli 2017.
- Yumna dan Zainal Abidin, "Gerakan Pemikiran Islam Kultural Sufistik di Indonesia", *Syifa al-Qulub*, Vol. 4, No. 1. Juli. 2019.
- Zoelva, Hamdan, "Prospek Negara Hukum Indonesia: Gagasan dan Realita (Prospects of The Constitutional State of Indonesia: Ideas and Reality)", *HALREV*, Vol. 1, no. 2. Agustus. 2015.

## DISERTASI

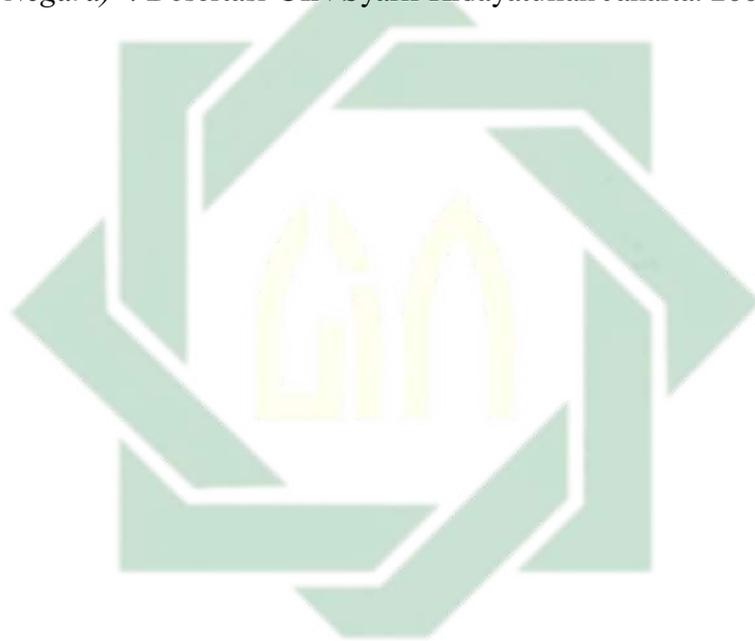
- Abid, Rohmanu, "*Reinterpretasi Jihad: Relasi Fikih Dan Akhlak*". Disertasi-IAIN Sunan Ampel Surabaya. 2010.
- Amirudin, M. Hasbi, "*Konsep Negara Islam Menurut Fazrul Rahman*". Disertasi-Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. 1999.
- Haikal, Muḥammad Khair, "*al-Jihād wa al-Qitāl fī al-Siyāsah al-Shar'iyah: Risālah Duktūrah 'an al-Jihād fi Şadr al-Islām fī al-Fiqh al-Islāmī wa al-'Asr al-Ḥadīth*". Disertasi-Kulliyyat al-Imām al-Awzā'i li al-Dirāsah al-Islāmiyyah. Beirut. t.th.

Mohsen, Ahmed, “*War in Islamic Law: Justification and Regulation*”. Disertasi-University of Birmingham Inggris. 2009.

Sahri, “*Kepemimpinan Negara Menurut Al-Ghazali (w.1111)*”. Disertasi-Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. 2009.

Salim, Abd Muin, “*Konsepsi Kekuasaan Politik Dalam Al-Qur’an*”. Disertasi-UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. 1989.

Sukardi, Imam, “*Pemikiran Politik Al-Farabi (Diskursus Kepemimpinan Negara)*”. Desertasi-UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. 2008.



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A