

# Ahistorisitas Penafsiran dan Bias Ideologi (Kajian Terhadap Konsep Kedaulatan Tuhan Menurut Sayyid Quṭb)

Ahlam Irfani<sup>1</sup>

## Abstract

*The ideological bias in Qur'ānic interpretation cannot be fully eliminated. Its existence, however, can be reduced. The historical interpretation -- considered by some -- can respond to this ideological challenge.*

*To prove this statement, this writer will describe Sayyid Quṭb's interpretation in his political concept, especially ḥākimiyyah or God's sovereignty in his *Fī Zīlāl al-Qur'ān*. The *ta'wīl* of Abū Zayd, enriched by the critical discourse analyses and social cognition of van Dijk, will be used to prove that the more ahistorical an interpretation the more ideological it is.*

## Abstrak

*Bias ideologi dalam ranah eksegesis memang tidak bisa dihilangkan. Namun, eksistensinya dapat direduksi. Penafsiran yang historis, dinilai mampu untuk menjawab tantangan praktik ideologi ini.*

*Maka untuk membuktikan hal tersebut, penulis akan memotret penafsiran Sayyid Quṭb terhadap konsep politiknya, yaitu ḥākimiyyah atau konsep kedaulatan Tuhan dalam tafsir *Fī Zīlāl al-Qur'ān*. Metode *ta'wīl* Abu Zayd, yang diperkaya dengan analisis wacana kritis dan pendekatan kognisi sosial van Dijk, akan penulis gunakan untuk membuktikan bahwa semakin ahistoris sebuah penafsiran, semakin ideologis.*

**Keywords:** *penafsiran historis, ahistoris, ḥākimiyyah (konsep kedaulatan Tuhan), dan radikal.*

---

<sup>1</sup> Kepala Sekolah Madrasah Ibtidaiyah al-Itroh, Jakarta Selatan. E-mail: ahlam.irfani@gmail.com

## Pendahuluan

Histori ataupun sejarah, menurut ibn Khaldun—sebagaimana dikutip oleh Noeroezzaman Shiddiqi—bukanlah sekedar cerita masa lalu, melainkan upaya melibatkan spekulasi dan upaya untuk menemukan kebenaran, eksplanasi kritis tentang sebab dan genesis kebenaran sesuatu dan kedalaman pengetahuan tentang “bagaimana” dan “mengapa” mengenai peristiwa-peristiwa. Dengan kata lain, tugas sejarawan adalah “menyeleksi fakta dan meneliti penyebab-penyebabnya.” Maka, pengetahuan sejarah tidak hanya menyeleksi fakta-fakta apakah ia asli atau bukan? tetapi juga meneliti penyebab-penyebab terjadinya suatu peristiwa. Apabila poin kedua ini dikaitkan pada al-Qur’ān, maka yang diperlukan adalah penyebab turunnya al-Qur’ān (*asbāb nuzūl*), sebagai jalan untuk memahami dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur’ān. Jadi, yang dimaksud dengan historisitas al-Qur’ān di sini, tidak menyentuh ranah keaslian dari kisah-kisah atau ayat tersebut, melainkan menyentuh aspek pemaknaannya, yang ditunjukkan dengan aspek historis ayat atau sebab turunnya ayat tersebut.<sup>2</sup> Historisitas yang menyentuh level pemaknaan atau interpretasi tersebut, telah lebih dahulu diadopsi oleh penafsir modernis semisal Abū Zayd (ahli bahasa, heremeneut asal Mesir, 1943 M-2010 M), Ḥassan Ḥanafī (l. 1935 M- ), Fazlur Rahman (pemikir Islam asal Pakistan, 1919 M-1988 M) dan Khaled Abou el-Fadl (l. 1963). Apa yang mereka lakukan ini, bukan berarti mengabaikan otentisitas al-Qur’ān, karena penafsir-penafsir tersebut menganggap bahwa permasalahan mengenai otentisitas al-Qur’ān telah selesai atau terbukti. Hal ini memang berbeda dengan pendapat sebagian orientalis, yang justru menyimpulkan bahwa al-Qur’ān adalah buatan Muhammad, dengan menggunakan kritik historis sebagai pisau analisisnya.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Nourouzzaman Shiddiqi, “Sejarah: Pisau Bedah Ilmu Keislaman,” dalam *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, ed. Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1990), 69-70.

<sup>3</sup> Ḥassan Ḥanafī misalnya, sebagaimana yang diteliti oleh Ilham B. Saenong, bahwa Ḥanafī menggunakan kritik historis dalam hermeneutika pembebasannya. Namun, kritik historis tersebut justru mengantarkannya kepada kesimpulan bahwa al-Qur’ān adalah asli dari Allah dan bukan buatan Muhammad. Ḥanafī beralasan bahwa keaslian al-Qur’ān dalam sejarah ditemukan ketika tidak ada syarat-syarat kemanusiaan di dalamnya. Dan dalam kasus al-Qur’ān, kata-kata yang diterima Muḥammad adalah langsung oleh Tuhan melalui malaikat, kemudian langsung didiktekan oleh Muhammad kepada para penyalinnya pada saat pengucapan, dan lestari sampai saat ini dalam tulisan. Syarat lain menurut Ḥanafī adalah keutuhannya. Artinya, wahyu tersebut tidak mengalami penambahan atau pengurangan dalam sejarah. Begitu juga dengan Fazlur Rahman, ia mengatakan bahwa kesimpulan yang menyatakan bahwa al-Qur’ān adalah buatan Muhammad adalah tidak adil. Karena apa yang dilakukan orientalis tersebut,

Berdasarkan uraian ini, penulis menegaskan bahwa yang dimaksud dengan ahistorisitas penafsiran adalah penafsiran yang tidak terdapat kesinambungan antara konteks *sabab nuzūl* atau makna dasar ayat dengan kontekstualisasinya. Oleh karena itu, penulis menggunakan teori epistemologi dan ideologi Abū Zayd, yang menafsirkan al-Qurʿān berdasarkan historisitasnya, yakni sebab turunnya al-Qurʿān atau makna dasar ayat jika ayat tersebut tidak memiliki *sabab nuzūl*, yang kemudian ia kembangkan menjadi teori *maʿnā* dan *maghẓā*.<sup>4</sup>

Lebih lanjut mengenai aspek historis dalam ranah eksegesis, selain digunakan untuk menemukan makna dari suatu teks, juga dinilai mampu mereduksi subyektivitas penafsir,<sup>5</sup> bahkan sebagian kalangan menilai bahwa penafsiran ideologis-tendensius, dari yang pasif sampai radikal, adalah akibat

---

menurut Rahman lebih disebabkan oleh faktor “outsider.” Kendati demikian, Rahman tidak menggeneralisir hal tersebut pada semua non-Muslim yang meneliti Islam, karena baginya, syarat tambahan untuk diterimanya penelitian mereka adalah pemahaman yang tidak berprasangka, tidak sensitif dan berpengetahuan banyak. Selain itu, diperlukan pula verifikasi penafsiran mengenai Islam oleh Muslim sebagai syarat tambahan. Lihat Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan* (Bandung: Teraju, 2002), 115-116 dan Fazlur Rahman, “Pendekatan Terhadap Islam dalam Studi Agama,” dalam *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Islam*, ed. Richard C. Martin, penerjemah Zakiyuddin Baidhawi (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002), 258-259.

<sup>4</sup> Lihat Moch. Nur Ikhwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qurʿān* (Jakarta: Teraju, 2003), 79-80. Memang, tidak semua ayat-ayat al-Qurʿān memiliki *sabab nuzūl*. Dan ayat-ayat yang tidak memiliki *sabab nuzūl* lebih banyak daripada ayat-ayat yang memiliki *sabab nuzūl*. Oleh karena itu, dalam penelitian yang mengkhususkan pada konsep kedaulatan Tuhan ini, apabila ada penafsiran Qutb mengenai konsep tersebut yang tidak memiliki *sabab nuzūl* maka peneliti akan menggunakan *shaʿnu al-nuzūl*, yakni apa yang diceritakan ayat itu sendiri, yang juga akan didukung dengan ilmu-ilmu ‘ulūm al-Qurʿān lainnya seperti ‘ilmu al-munāsabāt dan lain-lain, guna mendapatkan makna yang kurang lebih obyektif. Kendati demikian, penafsiran-penafsiran terhadap ayat-ayat yang tidak memiliki *sabab nuzūl* tersebut dapat disebut “penafsiran ahistoris” dalam penelitian ini, karena peneliti menggunakan teori epistemologi abū Zayd, yang mengartikan bahwa penafsiran ahistoris adalah kata lain adalah penafsiran yang tidak terdapat kesinambungan antara historisitas teks dan obyektifitasnya, dengan signifikansi ayat saat proses kontekstualisasi. Bandingkan dengan, Ṣubḥi Ṣālih, Muḥammad Abū Shahbah, *al-Madkhal lidīrāsāt al-Qurʿān al-Karīm* (kairo: Maktabat al-Sunnah, 2002), 144, Qaṣābi Mahmūd Zalaṭ, *Mabāhith fi ‘Ulūm al-Qurʿān* (Dubai: Dār al-Qalam, 1987), 55 dan Nasr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Maroko: al-Dar al-Bayda’, 2007), 120.

<sup>5</sup> Sejatinya, memang tidak ada satu pembacaan pun yang bisa terlepas dari ideologi penulisnya. Hal ini bukanlah sesuatu yang negatif, sepanjang sudut pandang penulis tidak mendistorsi objek dan tetap menjadikan teks itu terbuka bagi visi orang lain yang memandangnya. Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 140.

dari pengabaian aspek historisitas al-Qur'an.<sup>6</sup> Namun, sebagian lain justru memilih untuk menjadikan teks bersifat otonom, sehingga berdampak kepada pemberian hak prerogatif kepada pembaca dalam menafsirkannya juga tersingkirnya aspek sejarah pada teks. Berdasarkan hal ini, penulis menyimpulkan bahwa terdapat dua golongan dalam memandang historisitas penafsiran dan pengaruhnya dalam ideologisasi. Kelompok pertama, melihat bahwa semakin ahistoris sebuah penafsiran, semakin ideologis.<sup>7</sup> Sedangkan kelompok kedua, berpendapat bahwa semakin ahistoris sebuah penafsiran, semakin membumi.<sup>8</sup>

Adapun yang termasuk dalam kelompok pertama di antaranya adalah Khaled Abou el-Fadl.<sup>9</sup> Dalam penjelasannya tentang teks dan otoritas, ia menyatakan bahwa pembacaan ideologis yang berujung kepada otoritarianisme<sup>10</sup> bahkan radikalisme dalam interpretasi al-Qur'an maupun Hadis, kebanyakan terjadi karena pendekatan yang digunakan bersifat ahistoris. Jadi, teks dipaksa untuk tunduk kepada ideologi penafsir dengan mengabaikan

---

<sup>6</sup> Budhy Munawwar-Rachman dan Mohammad Shofan, *Argumen Islam untuk Liberalisme* (Jakarta: Grasindo, 2010) 169.

<sup>7</sup> Pengertian ideologi dalam tulisan ini, merujuk kepada definisi Abū Zayd. Menurutnya, ideologi adalah bias interpreter. Ia adalah orientasinya, keyakinan yang kemudian membimbing, sementara seharusnya ia memeranginya. Dengan kata lain, ideologi adalah keyakinan yang belum terbukti secara akademik dan ilmiah, berbeda dengan epistemologi, yang menyentuh level kesepakatan bersama. Lihat Moch. Nur Ikhwani, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an*, 87.

<sup>8</sup> Maksud dari ungkapan pertama, semakin sebuah penafsiran tidak melihat kepada aspek sosio-historis dalam sebuah kontekstualisasi makna, semakin teks itu mudah dikuasai oleh ideologi penafsirnya. Sedangkan yang kedua, semakin sebuah penafsiran itu tidak melihat kepada aspek sosio-historis, semakin ia membumi atau dekat dengan realita. Kedua teori ini berkaitan erat dengan pembagian metodologi penafsir kontemporer oleh Ilham B. Saenong. Lihat Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan, Metodologi Tafsir al-Qur'an*, 94.

<sup>9</sup> Seorang guru besar bidang hukum Islam di universitas UCLA Los Angeles yang lahir di Kuwait tahun 1963. Ia banyak dianugerahi berbagai penghargaan, diantaranya penghargaan atas pembelaannya terhadap HAM. Ia juga ditunjuk sebagai sebuah dewan komisi di Amerika yang khusus mengurus kebebasan beragama. Ia juga banyak menulis buku-buku yang berkenaan tentang *Islamic studies*. Lihat "Khaled Abou el-Fadl" dalam *UCLA School of Law*, 2011, <http://www.law.ucla.edu/faculty/all-faculty-profiles/professors/Pages/khaled-abou-el-fadl.aspx> (diakses pada 14 Oktober 2012).

<sup>10</sup> Otoritarianisme yang dimaksud oleh Abou el-Fadl adalah tindakan dari orang-orang yang menggunakan simbolisme dari komunitas interpretasi hukum tertentu untuk mendukung argumen mereka. Singkatnya, mereka menggunakan seperangkat bentuk-bentuk simbolis yang mengebiri otoritas budaya hukum demi melayani kepentingan si pelaku. Lihat Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, penerjemah R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001), 160.

aspek historis teks tersebut, sehingga dampak yang ditimbulkan adalah bias penafsir yang menggantikan teks.<sup>11</sup>

Adapun kelompok kedua,<sup>12</sup> di antaranya adalah Muhammad Shahrūr. Dalam menafsirkan al-Qur’ān ia menggunakan pendekatan linguistik strukturalis, yang berujung kepada sikap otonomi teks. Salah satu implikasi dari pendekatan ini, adalah penolakan atas digunakannya *asbāb nuzūl*. Kalaupun ia menggunakannya, hanya untuk mendukung teori yang cocok dengan pemikirannya, seperti yang terlihat pada metode *ḥudūd*<sup>14</sup> dan *ta’wīl*<sup>15</sup> yang digunakan.<sup>16</sup>

---

<sup>11</sup> Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, penerjemah R. Cecep Lukman Yasmin, 154. Selain Abou el-Fadl ada juga Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. Ia memperkenalkan sebuah metode dalam pembacaan al-Qur’ān, yaitu metode ta’wīl atau qirā’ah muntijah sebagai lawan dari qirā’ah muḥriḍah (pembacaan ideologis-tendensius). Singkatnya, sebuah penafsiran bisa dikategorikan sebagai qirā’ah muntijah jika terdapat kesinambungan antara ma’nā dari suatu ayat (dan ma’nā tersebut, bisa diketahui setelah menelaah aspek historis yang berkenaan dengan ayat yang bersangkutan) dengan signifikansinya (yang dapat diketahui dari ma’na itu sendiri). Dan untuk selanjutnya, signifikansi ini digunakan sebagai parameter dalam mengaktualisasikan ayat tersebut. Jadi, ta’wīl miliknya ini, mengharuskan adanya kesinambungan antara ma’nā dan maghzā. Karena jika tidak, interpretasi tersebut menjadi interpretasi ideologis-tendensius (talwīn). Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Maroko: al-Dar al-Bayda’, 2007), 231 dan Moch. Nur Ikhwan, *Meretas Keserjanaan Kritis al-Qur’an* (Jakarta: Teraju, 2003), 84-85

<sup>12</sup> Kelompok kedua ini, sering beranggapan bahwa menggunakan *sabab nuzūl* tidak relevan untuk masa kini, khususnya dengan kaidah *al-‘ibrah bi ‘umūm lafz*. Hal ini sebenarnya dibantah dengan kaidah itu sendiri. Pasalnya, baik kaidah yang menyatakan bahwa pegangan dalam menafsirkan itu keumuman lafaz atau kekhususan sebabnya sama-sama menghasilkan *out put* yang sama dan sama-sama sepakat akan keumuman hukum. Yang membedakan hanya cara dalam menghasilkan pendapat tersebut. Apabila kaidah *al-‘ibrah bi ‘umūm lafz*, maka cara yang dipakai adalah dengan menjadikan ayat yang bersangkutan sebagai dalil. Adapun kaidah *al-‘ibrah bi khuṣūṣ al-sabab*, dengan menjadikan metode *qiyās* atau analogi. Bandingkan dengan Muḥammad Abū Shahbah, *al-Madkhal li Dirāsāt al-Qur’ān al-Karīm*, 146 dan Qaṣabī Maḥmūd Zalāṭ, *‘Ulūm al-Qur’ān* (Dubai: Dār al-Qalam, 1987), 52.

<sup>13</sup> Lulusan teknik sipil ini, lahir di Suriah pada 11 April 1938. Ia mendapatkan gelar diploma di bidang Teknik Sipil di Moskow, Uni Soviet (sekarang Rusia). Sedangkan program magister dan doktoral ia selesaikan di Irlandia. Ketika di Moskow inilah ia mulai terkesan dan terpengaruh dengan pemikiran Marxian, juga dengan tradisi Formalisme Rusia, yang mana akar-akarnya diadopsi dari strukturalisme linguistik yang digagas oleh de Saussure. Oleh karena itu, dalam menafsirkan al-Qur’ān, nuansa linguistiknya amat kental. Bandingkan dengan Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur’an Kontemporer “ala” M. Shahrūr* (Jogjakarta: ELSAQ Press, 2007), 136.

<sup>14</sup> Adalah metode khusus yang digunakan dalam *kitāb al-risālah*, yakni, bagian dari al-Qur’ān yang hanya memuat ayat-ayat *muḥkamāt*, atau ayat-ayat hukum. Dan

Melihat alasan dari masing-masing kelompok, dapat disimpulkan bahwa kelompok kedua memandang bahwa penafsiran yang ahistoris, membuat teks semakin membumi, sedangkan kelompok pertama cenderung menolaknya, karena hal tersebut bisa berdampak kepada melebarnya bias kepentingan penafsir di dalamnya.<sup>17</sup> Dari perdebatan ini, penulis sependapat dengan kelompok pertama. Adapun untuk membuktikan hal tersebut, penulis akan memotret penafsiran Sayyid Quṭb terhadap *ḥākimiyyah* (konsep kedaulatan Tuhan).

### Definisi *Ḥākimiyyah*

Sebelum melangkah lebih jauh, penulis akan membahas *ḥākimiyyah* dari segi etimologi. *Ḥākimiyyah* adalah mashdar *ṣināʾī* dari kata *ḥ-k-m*. Oleh karena itu, untuk mengetahui lebih lanjut mengenai arti dari *ḥākimiyyah*, perlu diketahui arti kata dari *ḥ-k-m* itu sendiri. *Ḥ-k-m* dalam beberapa kamus seperti

---

teori *ḥudūd* ini dibagi menjadi dua, *fi al-ʿibādah* dan *fi al-aḥkām*. Lihat Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 215.

<sup>15</sup> Metode *taʿwīl* yang ia gunakan khusus dalam *kitāb al-Qurʾān*—terminologi khusus yang berarti ayat-ayat *mutashābihāt*—menggunakan pendekatan linguistik dan teori sains modern. Dan tolok ukur dalam metode ini adalah realita.

<sup>16</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 190. Selain Shahrūr, ada pula Ḥasan Ḥanafī yang terkenal dengan hermeneutika pembebasan. Lebih lanjut mengenai hermeneutika Ḥanafī, ia mengatakan bahwa hermeneutikanya bersifat “teoritik” dan “praktis”. Oleh karena itu, dalam hermeneutika pembebasan ini, pembaca akan menemukan tiga fase untuk mewujudkan tujuannya tersebut. Pertama, kritik historis yang berguna untuk menemukan otentisitas sebuah teks. Karena baginya, sebuah interpretasi dapat dilakukan setelah mengetahui keotentikan suatu teks. Kedua adalah analisis makna. Menurutnya, dalam memulai penafsiran seorang penafsir harus memulai pekerjaannya dengan *tabula rasa*, yakni tidak boleh ada kecuali analisis linguistiknya. Dan ketiga adalah kritik praksis. Jadi, pemahaman yang berangkat dari realitas masa kini menuju pemahaman yang sesuai dengan ajaran-ajaran yang mungkin diperoleh dari penafsiran al-Qurʾān. Oleh karena itu, sebuah dogma menurutnya, hanya dapat diakui eksistensinya jika dapat terealisasi dalam tindakan manusia. Lihat Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan, Metodologi Tafsir al-Qurʾān menurut Ḥasan Ḥanafī* (Jakarta: Teraju, 2002), 114.

<sup>17</sup> Nampaknya pendapat Komaruddin Hidayat dalam hubungan antara penafsiran sebuah teks dengan aspek psikologis dan historis pengarang, perlu untuk dipaparkan. Menurutnya, terdapat dua kelompok di dalam permasalahan ini. Pertama adalah mazhab hermeneutika transendental. Yaitu yang beranggapan bahwa untuk menemukan kebenaran dalam teks tidak harus mengaitkannya dengan sang pengarang, karena sebuah kebenaran bisa berdiri otonom ketika tampil dalam teks. Kedua, adalah mazhab historis-psikologis. Yaitu yang berpandangan bahwa teks adalah eksposisi eksternal dan temporer saja dari pengarangnya, sementara kebenaran tidak mungkin terwadahi secara representatif oleh kehadiran teks. Lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutika* (Bandung: Mizan, 2011), 214

*Lisān al-‘Arab*, memiliki banyak arti, pertama adalah *al-iṣlāḥ* atau mencegah demi memperbaiki sesuatu. Kedua, *ḥ-k-m* juga berarti *al-‘ilmu wa al-fiqḥu* yang artinya mengetahui atau memahami. Ketiga, *ḥ-k-m* berarti mengadili atau memutuskan sesuatu, oleh karenanya, seorang hakim dalam bahasa Arab disebut *ḥākīm* atau *qāḍī*. Keempat, *ḥ-k-m* berarti menetapkan.<sup>18</sup>

Adapun *ḥākimiyyah* secara terminologi, sebagaimana yang telah penulis katakan, bahwa dalam penulisan ini penulis akan merujuk kepada definisi *ḥākimiyyah* Hishām Ja’far. Menurut Ja’far, konsep *ḥākimiyyah* dibagi menjadi dua, *ḥākimiyyah takwīniyyah* dan *ḥākimiyyah tashrī’iyyah*. Adapun yang pertama, berhubungan dengan kebijakan Allah kepada alam semesta, yakni yang tidak berhubungan dengan keinginan manusia, sedangkan yang kedua berhubungan dengan keinginan manusia, yang secara garis besarnya meliputi masalah akidah, ibadah, *al-taḥlīl wa al-tahrīm*, dan akhlak. Kedua makna *ḥākimiyyah* ini disetujui banyak peneliti. Hanya saja, ada makna lainnya dalam konsep *ḥākimiyyah* ini yang menjadi perdebatan, yakni makna *siyāsīyyah*. Implikasi dari hal ini, terlihat bagi mereka yang hanya melihat *ḥākimiyyah* dari makna pemerintahannya saja dan menolak makna lainnya. Oleh karena itu, seyogyanya dibutuhkan pengetahuan yang cukup dalam membedakan mana konsep *ḥākimiyyah* bermakna *dīniyyah-takwīniyyah*, *tashrī’iyyah* atau *siyāsīyyah*.<sup>19</sup>

Konsep kedaulatan Tuhan ini, juga memiliki dua aspek. Aspek akidah dan aspek *imtithālī* atau pelaksanaan. Perbedaannya, jika dalam aspek akidah, maka penolakan terhadap konsep kedaulatan Tuhan akan berkibat pada kekafiran atau keluar dari Islam. Namun jika penolakan tersebut masih dalam tatanan aspek pelaksanaannya, bukan pada tatanan akidah, maka hal tersebut tidak serta merta membawa seorang muslim kepada predikat kafir. Karena perlu dilihat lebih dahulu, apa alasan penolakan tersebut. Jika alasannya menyinggung masalah akidah, maka hal tersebut membawa kepada kekafiran, namun jika tidak, maka muslim tersebut hanya menjadi fasik atau zalim.<sup>20</sup>

Berdasarkan hal tersebut, penulis menyimpulkan bahwa jika penjelasan atas ayat-ayat yang tidak sesuai dengan konteksnya, berarti bersifat ahistoris atau ideologis. Misalnya, saat menafsirkan ayat-ayat berkonteks tauhid, konsep *ḥākimiyyah* berarti memiliki aspek akidah atau *tashrī’iyyah*. Namun jika

---

<sup>18</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* vol. 12 (Beirut: Dār al-Ṣadr, tth), 140.

<sup>19</sup> Hishām Aḥmad Ja’far, *al-‘Ab‘ād al-Siyāsīyah li Maḥūm al-Ḥākimiyyah* (Virginia: al-Ma’had al-‘Ālamī li al-Fikri al-Islāmī, 1995), 85

<sup>20</sup> Hishām Aḥmad Ja’far, *al-‘Ab‘ād al-Siyāsīyah li Maḥūm al-Ḥākimiyyah*, 107.

diartikan dengan aspek *siyāsī*, maka penafsiran tersebut sudah disebut dengan penafsiran ahistoris.<sup>21</sup>

Kendati demikian, jika melihat makna dan aspek yang dimiliki konsep kedaulatan Tuhan dari kaca mata ilmu teologi, sebenarnya konsep ini kembali kepada salah satu sifat Allah yaitu *al-qudrah*. Mengutip penjelasan al-Būṭī, bahwa beberapa sifat-sifat Allah memiliki kesamaan nama dengan sifat yang dimiliki manusia, dan di antaranya adalah sifat *qudrah* ini. Akan tetapi, yang membedakan antara kedua sifat tersebut ada dua hal: pertama sifat yang dimiliki Allah meskipun memiliki kesamaan nama tapi sifat yang dimiliki-Nya adalah sifat yang *haqīqī*, adapun yang dimiliki manusia hanyalah kekuatan yang tidak seberapa, yang telah diberikan Allah kepada hambanya. Kedua, kesamaan dalam sifat-sifat tersebut hanya dari segi penamaan saja. Pasalnya, jika dibandingkan antara sifat yang dimiliki Allah dengan sifat yang dimiliki manusia, akan terlihat jelas bahwa sifat manusia tersebut tidaklah seberapa jika dibandingkan dengan sifat yang dimiliki Allah.<sup>22</sup> Terlepas dari hal ini, tulisan ini melihat konsep kedaulatan Tuhan Quṭb dari segi penafsiran, dan bukan dari sisi teologi. Oleh karena itu, dalam penulisan ini, konsep kedaulatan Tuhan tersebut dilihat apakah ia ahistoris (ideologis) atau tidak. Berikut ini, penulis akan menjelaskan penafsiran Quṭb terhadap konsep *ḥākimiyyah* dalam tafsir *Fī Zilāl al-Qurʿān*. Berdasarkan penelitian penulis, terdapat tujuh belas ayat yang menjelaskan makna konsep kedaulatan Tuhan, namun tidak semuanya bersifat ideologis. Sependek penelitian penulis, terdapat dua penafsiran yang tidak ideologis, sedangkan sisanya adalah ideologis. Akan tetapi pada tulisan ini, penulis hanya akan menjelaskan sebagian dari contoh-contoh tersebut.

### Konsep Kedaulatan Tuhan dalam Tafsir *Fī zilāl al-Qurʿān*

Ayat pertama yang menjelaskan konsep tersebut adalah Q.S. al-Baqarah (2): 253. Ayat ini mewakili penafsiran Quṭb yang tidak ideologis. Lebih lanjut, penafsiran Quṭb terhadap Q.S. al-Baqarah (2): 253 menggambarkan bahwa implikasi dari keesaan Allah adalah totalitas manusia dalam menyembah-Nya juga dalam pelaksanaan segala perintah dan menjauhi larangan-Nya. Dari konsep keesaan Tuhan ini lah, muncul sebuah konsep yang dinamakan *ḥākimiyyatullāh* (kedaulatan Tuhan), yang dalam penafsiran Quṭb

---

<sup>21</sup> Contohnya akan dijelaskan ada pada ayat yang akan dijelaskan setelah ini. Ayat tersebut (Q.S. al-Baqarah (2): 253), bertemakan tauhid, namun dalam penafsirannya, Quṭb menjelaskan konsep *ḥākimiyyah* bertemakan *qaḍāʾ*.

<sup>22</sup> Bandingkan dengan Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyāt* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1982), 117-118.

adalah, hanya Allah lah yang berhak membuat syariat. Oleh karenanya segala macam peraturan dalam kehidupan manusia sudah sepantasnya berkiabat kepada syariat Allah.<sup>23</sup>

Apa yang dikatakan oleh Quṭb tersebut, jika kembali kepada penelitian Hishām Ja'far, menunjukkan kepada konsep kedaulatan Tuhan bermakna *tashri'iyah*.<sup>24</sup> Selain itu, meskipun Quṭb membicarakan konsep kedaulatan Tuhan beraspek *imtithālī* dalam ayat akidah, hanya saja penjelasannya itu hanya sebatas makna dasar dari konsep kedaulatan Tuhan.<sup>25</sup> Oleh karena itu, penafsiran Quṭb tidak ahistoris terlebih lagi radikal.

Lebih lanjut mengenai penafsiran Quṭb tersebut, nampaknya ia memang berkonsentrasi pada makna konsep kedaulatan Tuhan. Pasalnya, jika dibandingkan dengan penafsir-penafsir lainnya, mayoritas dari penafsir-penafsir tersebut menjelaskan lebih dahulu riwayat-riwayat yang berkenaan dengan keutamaan ayat. Sebut saja ibn Kathīr (seorang *mufasssīr* sunni, 700 H-774 H). Dalam menjelaskan ayat tersebut, ibn Kathīr menyebutkan beberapa riwayat mengenai keutamaan ayat tersebut. Setelah itu, ia pun menjelaskan makna literal dari tiap kata serta hikmah yang terkandung di dalamnya.<sup>26</sup> Hal senada juga dilakukan oleh penafsir lainnya seperti al-Alūsī (1802 M-1854 M), abū Ḥayyān (654 H-754 H) dan al-Rāzī (1149 M-1209 M). Para penafsir itu juga tidak menjelaskan mengenai konsep kedaulatan Tuhan seperti yang dilakukan Quṭb.<sup>27</sup>

Adapun dari segi tema, penafsiran Quṭb tersebut menggambarkan bahwa tema yang diusungnya kali ini adalah sifat-sifat Allah serta hubungannya dengan konsep kedaulatan Tuhan. Hal ini terbukti dengan penjelasan Quṭb sebelum ia menjelaskan ayat secara terperinci. Struktur penafsiran juga menunjukkan hal yang sama, pasalnya Quṭb langsung menjelaskan “makna dalam” ayat, yang tidak lain adalah konsep kedaulatan Tuhan, pada awal penafsirannya dan bukan “makna luar” darinya. Hal ini setidaknya

---

<sup>23</sup> Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān* vol.1 (Kairo: Dār al-Shurūq, 2003), 286.

<sup>24</sup> Hishām Aḥmad Ja'far, *al-'Ab'ād al-Siyāsiyah li Mathūm al-Ḥākimiyyah*, 90.

<sup>25</sup> Makna dasar konsep kedaulatan Tuhan adalah, kedaulatan mutlak hanya milik Allah, oleh karena itu, hanya ia yang berhak membuat syariat dan segala peraturan sudah sepantasnya berjalan sesuai dengan syariat-Nya. Bandingkan dengan Hishām Aḥmad Ja'far, *al-'Ab'ād al-Siyāsiyah li Mathūm al-Ḥākimiyyah*, 72.

<sup>26</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* (Kairo: Dār al-Āthār, 2009), vol. 1, 687.

<sup>27</sup> Bandingkan dengan al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'arabī, 1981), vol. 2, 311, Abū Ḥayyān, *al-Baḥru al-Muḥīṭ* (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, 1993), vol. 3, 10 dan Fakhru al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb* (Beirut: Dār al-Fikr, 1980), vol. 3, 441.

membuktikan, bahwa Quṭb membangun konsep kedaulatan Tuhan miliknya di atas konsep tauhid.<sup>28</sup>

Kesimpulan di atas didukung oleh penjelasan yang diberikan Quṭb. Pasalnya, dalam menjelaskan *kalimat al-tauhid* dalam ayat Q.S. al-Baqarah (2): 255, penafsirannya tersebut dihabiskan hanya untuk menjelaskan hubungan antara akidah dengan konsep kedaulatan Tuhan. Hal ini lah yang kemudian menjadi salah satu sebab kerancuan dalam memahami konsep kedaulatan Tuhan, karena Quṭb dinilai telah mencampuradukkan antara makna konsep kedaulatan Tuhan bermakna akidah dengan makna syar'iyah. Implikasi yang terjadi adalah pengkafiran pada semua muslim yang tidak menjalani syariat Islam secara komprehensif.<sup>29</sup> Meskipun demikian, Quṭb hanya menjelaskan konsep kedaulatan Tuhan, dalam ayat ini, hanya pada *kalimat al-tauhid* tidak pada keseluruhan ayat Q.S. al-Baqarah (2): 255. Oleh karenanya, menurut penulis, penafsiran Quṭb tersebut tidak ahistoris, karena konsep kedaulatan Tuhan yang dibahas masih dalam kewajaran dan sesuai dengan konteks.<sup>30</sup>

Contoh penafsiran Quṭb yang tidak ideologis lainnya adalah penafsiran 'Āli 'Imrān (3): 32. Ayat tersebut menceritakan perintah Allah bagi umat-Nya untuk menaati Allah, Rasul dan kitabnya. Selain itu, di dalam ayat tersebut terdapat celaan terhadap mereka yang mengaku beriman, namun tidak mau mengikuti apa yang diperintahkan Allah dan Rasul-Nya.<sup>31</sup>

Membicarakan konteks ayat 'Āli 'Imrān (3): 32, ibn Jarīr mengatakan bahwa ayat tersebut turun dalam kontek utusan kaum Nasrani dari Najrān, yang dikenal dengan sebutan *Nasārā Najrān*, kepada Nabi Muhammad. Singkatnya, dalam kitab Injil telah termaktub bahwa akan ada nabi akhir zaman dengan ciri-

---

<sup>28</sup> Bandingkan dengan John Calvert, *Sayyid Quṭb and the Origin of Radicalism* (London: C. Hurst and Co, 2010), 202 dan Thameem Ushama, "Extremism in the Discourse of Sayyid Quṭb: Myth and Reality," *Intellectual Discourse* (2007): 167-168, <http://www.iium.edu.my/intdiscourse/index.php/islam/article/view/49> (diakses pada 18 Januari 2014).

<sup>29</sup> Di antaranya adalah al-Qaraḍāwī, Ṭāhā Jābir 'Ulwānī dan Jon Armajani. Bandingkan dengan Yūsuf Al-Qaraḍāwī, "Qaḍiyah al-Ḥākimiyyah wa Āthārathu min Jadal," *Mawqī' al-Qaraḍāwī*, 12 Desember 2009, <http://www.qaradawi.net/articles/86-2009-12-12-10-35-10/5029-2011-09-25-11-44-39.html>, (diakses pada 25 April 2012), Ṭāhā Jābir 'Ulwānī, *Ḥākimiyyat al-Qur'ān* (Kairo: *al-Ma'had al-'Alī li al-Fikri al-Islāmī*, 1996), 90 dan Jon Armajani, *Modern Islamist Movement* (Oxford: John Wiley and Sons, 2012), 58-61.

<sup>30</sup> Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān* vol.1, 286

<sup>31</sup> Ibn Jarīr al-Ṭabaṙī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Ayyi al-Qur'ān* (Kairo: Muassasah al-Risālah, 2000), vol. 6, 352 dan al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl* (Dār al-Ṭaibah, 1997), vol. 2, 27.

ciri yang dimiliki oleh Muhammad. Oleh karena itu, ketika mereka mengetahui dan menemukan Nabi tersebut, maka wajib bagi mereka untuk beriman. Akan tetapi, kaum Nasrani tersebut menolak untuk beriman, tetapi di sisi lain mereka mengaku sebagai kesayangan Allah. Oleh karena itu, ayat tersebut turun sebagai teguran bagi mereka, bagaimana mungkin orang yang mengaku cinta kepada Allah, tapi tidak cinta kepada Nabi-Nya Muhammad?<sup>32</sup>

*Sabab nuzūl* ayat tersebut, memperlihatkan bahwa kekafiran mereka (*Naṣārā Najrān*) adalah penolakan yang disertai pengingkaran dalam hal mengikuti Nabi Muhammad. Berdasarkan hal ini, signifikansi yang didapat darinya adalah penolakan yang disertai rasa ingkar lah yang menjadi sebab bagi kafirnya seseorang. Oleh karena itu, makna dari konsep kedaulatan Tuhan dalam ayat adalah akidah dan beraspek *imtithālī*.

Adapun penafsiran Quṭb terhadap ayat tersebut, ternyata tidak jauh berbeda dari penafsir lainnya. Pasalnya, ketika ia menafsirkan ayat tersebut, ia mengatakan bahwa cinta kepada Allah tidak hanya dalam ucapan, namun dibuktikan dengan perbuatan. Selain itu, Quṭb juga mengutip penafsiran ibn Kathīr serta ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (1292 M-1350 M) terhadap ayat tersebut.<sup>33</sup> Hanya saja, setelah kutipan perkataan ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Quṭb kemudian kembali menegaskan bahwa inti dari kumpulan ayat Q.S. Āli ‘Imrān (3): 1-32 adalah keesaan Allah, dan hal itulah yang juga tercermin dalam ayat ini.

Lebih lanjut mengenai konsep keesaan Allah ini, menurut Quṭb esensi dari Islam itu adalah konsep tauhid yang ada di dalamnya. Berangkat dari konsep tauhid inilah setiap peraturan dan perbuatan manusia harus selaras dengan syariat Allah. Dengan kata lain, dari konsep tauhid ini timbullah totalitas dalam pelaksanaan syariat Allah. Konsep tauhid ini, menurut Quṭb, adalah tema sentral dari kumpulan ayat Q.S. Āli ‘Imrān (3):1-32.<sup>34</sup>

Membicarakan konsep tauhid menurut Quṭb, memang merupakan dasar dari konsep kedaulatan Tuhan. Oleh karena itu, ketika Quṭb menyinggung konsep kedaulatan Tuhan, konsep tauhid akan selalu mengiringi. Tidak hanya itu, konsep tauhid ini berimplikasi kepada totalitas dalam pelaksanaan syariat Allah. Dan bagi yang tidak mengerjakan hal itu akan terjerumus pada *jāhiliyyah*

---

<sup>32</sup> Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl Āyi al-Qur’ān*, vol. 6, 352

<sup>33</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, vol.1, 378

<sup>34</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, vol.1, 378.

modern. Hal itu karena Quṭb, menyatukan konsep kedaulatan Tuhan bermakna akidah dan pemerintahan, antara aspek *'aqdi* dengan aspek *imtithālī*.<sup>35</sup>

Berdasarkan uraian di atas, penulis menyimpulkan bahwa penafsiran Quṭb terhadap ayat Q.S. Āli 'Imrān (3): 32, historis. Meskipun ia menyinggung konsep kedaulatan Tuhan, namun penjelasannya tersebut masih dalam proporsinya, yakni, kedaulatan Tuhan tersebut tidak dibawa kepada maknanya yang *siyāsī*, namun tetap dalam makna dasarnya.

Kesimpulan di atas didukung pula dengan jika dikomparasikannya penafsiran Quṭb dengan penafsir lainnya. Al-Rāzī dalam tafsirnya mengatakan bahwa dalam ayat Q.S. Āli 'Imrān (3): 32, Allah menyuruh Nabi Muhammad untuk memberitahukan umatnya bahwa cinta terhadap Allah tidak akan sempurna tanpa ketaatan terhadap Rasul-Nya.<sup>36</sup> Hal senada juga dikatakan oleh Sayyid Ṭanṭāwī (1928 M-2010 M) dalam tafsir *al-Wasīṭ*. Menurut mantan syekh Azhar ini, ayat tersebut adalah bukti bagi siapa saja yang beriman serta cinta kepada Allah, maka kecintaannya tersebut belum sempurna tanpa ketaatan terhadap Rasul-Nya.<sup>37</sup>

Adapun detil yang diberikan Quṭb, nampaknya juga tidak mengindikasikan kepada politisasi penafsiran. Pasalnya, Quṭb tidak menyebutkan detil atau penjelasan tambahan yang mengarah kepada aspek pemerintahan. Struktur penafsiran juga mendukung hal itu. Quṭb tatkala menjelaskan ayat tersebut, lebih banyak menjelaskan makna dasar ayat, yakni kewajiban mengikuti perintah Rasul-Nya sebagai bukti dari keimanan seorang muslim kepada Allah. Namun, di akhir penafsirannya Quṭb menyebutkan hikmah yang terkandung dari ayat tersebut, adalah urgensi memahami *kalimat al-tawḥīd* dalam kehidupan.<sup>38</sup>

Kedua hal di atas, struktur penafsiran serta detil yang diberikan menunjukkan bahwa tema dalam penafsiran Quṭb, selain kewajiban dalam melaksanakan perintah Allah dan Rasul-Nya, juga diiringi dengan urgensi konsep tauhid dalam Islam, karena konsep tauhid adalah esensi dari Islam itu sendiri.<sup>39</sup> Konsep tauhid inilah, sebagaimana yang telah penulis paparkan adalah

---

<sup>35</sup> John Calvert, *Sayyid Quṭb and the Origin of Radicalism*, 202-203.

<sup>36</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafāṭiḥ al-Ghayb*, vol. 4, 178.

<sup>37</sup> Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *Al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Nahḍah al-Misr, 1997) vol. 1, 591.

<sup>38</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, vol.1, 378.

<sup>39</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, vol.1, 378.

dasar bagi konsep kedaulatan Tuhan miliknya.<sup>40</sup> Namun, dalam ayat ini, menurut penulis penjelasan Quṭb terhadap konsep tauhid ini masih dalam kewajaran dan tidak melampaui makna dasarnya sehingga tidak ahistoris. Begitu juga, penafsiran ini tidak radikal, karena pada ayat ini tidak ada pengkafiran terhadap muslim lainnya.

Contoh-contoh yang telah penulis jelaskan di atas adalah contoh penafsiran Quṭb yang historis. Adapaun penafsirannya terhadap konsep kedaulatan Tuhan lainnya bersifat ahistoris. Hal tersebut dapat ditemukan tidak hanya dalam ayat-ayat yang mengandung kata *h-k-m* saja, tapi juga ayat-ayat lain yang dianggap Quṭb memiliki makna yang sama. Di antaranya adalah Q.S. al-Nisā (4): 51. Ayat ini, turun sebagai pemberitahuan kepada Muhammad atas apa yang dilakukan Yahudi atas dirinya dan Islam. Lebih jelasnya lagi, Ḥuyay ibn Akhtab dan Ka'b al-Ashraf mendatangi kaum Quraisy untuk mengajukan kerjasama atas pembunuhan Muhammad pasca kekalahan mereka pada perang Uhud (tahun 3 Hijriah). Ketika itu, Abū Sufyān bertanya dengan rasa heran kepada Ka'b, mengapa mereka (Yahudi) yang notabene adalah ahli kitab dan semestinya bersama Muhammad, justru menentanginya. Ka'b pun meminta abu Sufyān untuk menjelaskan agama mereka. Namun setelah itu, Ka'b justru lebih memuji agama abū Sufyān daripada agama yang dibawa Muhammad, padahal mereka tahu bahwa apa yang dibawa Muhammad adalah benar.<sup>41</sup>

Adapun dalam penafsiran Quṭb, terdapat beberapa perbedaan di dalamnya. Pertama mengenai historisitas ayat, memang Quṭb menjelaskan makna dasar sekaligus sebab turunnya ayat tersebut. Hanya saja, ketika ia mengkontekstualisasikannya terlihat ketidaksesuaian di sana. Lebih tepatnya, setelah ia menjelaskan makna dasar ayat, ia kemudian menekankan pada arti kata *ṭāghūt*, yang diartikan Quṭb dengan segala macam peraturan dan hukum yang tidak sesuai dengan syariat Allah. Hal ini tidak ia katakan sekali saja, namun berkali-kali Quṭb mengartikan *ṭāghūt* dengan makna yang mengindikasikan kepada aspek *siyāsī*.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup>Menurut beberapa peneliti, seperti Youssef Choueiri bahwa konsep kedaulatan Tuhan Quṭb, meskipun berasal dari konsep tauhid namun tujuan sebenarnya adalah menjadikan Islam sebagai sistem politik. Bandingkan dengan Sayed Khatab, *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Quṭb* (New York: Routledge, 2006), 11, Youssef Choueiri, "The Political Discourse of Contemporary Islamist Movement," dalam *Islamic Fundamentalism*, ed. Abdel Salam Sidahmed dan Anoushiravan Ehteshami (Oxford: Westview Press, 1996), 22-26.

<sup>41</sup> Bandingkan dengan al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, vol. 4, 88, Fakhru al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, vol. 5, 232.

<sup>42</sup>Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, vol. 2, 681.

Kata *ṭāghūt*, menurut penafsir lainnya memiliki banyak makna, sama seperti kata *al-jibt*. Sebut saja al-Ālūsī, *al-jibt* ada yang mengartikannya dengan penyihir dan *al-ṭāghūt* dengan syetan. Ada juga riwayat lain yang mengatakan bahwa *al-ṭāghūt* adalah syetan dalam wujud manusia dan *al-jibt* adalah penyihir.<sup>43</sup>

Menurut penulis, pendapat al-Ṭabarī (838 M-923 M) juga sangat cocok dipaparkan di sini. Menurutnya, perbedaan pendapat ini kembali kepada konteks ayat yang membahas *al-ṭāghūt* dan *al-jibt*. Kedua kata tersebut, menurut konteksnya adalah segala sesuatu yang diagungkan selain Allah baik dalam segi ibadah, ketaatan atau ketundukan, yang dapat membuat manusia menyekutukan Allah. Kedua kalimat tersebut dapat disematkan kepada manusia, patung, hewan atau tumbuhan.<sup>44</sup>

Tidak jauh berbeda dengan al-Ālūsī, Ibn Kathīr dan Abū Ḥayyān juga mengatakan bahwa penafsiran *ṭāghūt* memiliki banyak definisi. Namun, mereka lebih memilih pendapat yang mengatakan bahwa *ṭāghūt* adalah yang disembah selain Allah, karena lebih cocok dengan *sabab nuzūl* ayat tersebut.<sup>45</sup>

Merujuk kamus *Lisān al-‘Arab*, ditemukan bahwa para ahli bahasa membenarkan perbedaan definisi tersebut, karena asal kata daripada *ṭāghūt* itu sendiri adalah *ṭaghā*, yang berarti keluar batas. Maka, sah-sah saja jika kata tersebut diartikan sebagai syetan, paranormal atau yang disembah selain Allah.<sup>46</sup> Hanya saja, apa yang dipilih Quṭb nampaknya tidak mengikuti *sabab nuzūl* yang ada. Pasalnya, jika merujuk kepada sebab turunnya ayat tersebut, penyebab kekafiran Yahudi adalah pengingkaran mereka akan hukum Allah serta membiarkan para pemuka agama mereka untuk mengganti hukum-hukum Allah sesuai dengan kepentingan mereka sendiri. Adapun Quṭb, ia lebih memilih bahwa arti dari *ṭāghūt*, adalah segala peraturan yang tidak berdasarkan shariat

---

<sup>43</sup> Al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, vol. 4, 88

<sup>44</sup> Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl ‘Ayi al-Qur’ān* (Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, 2004), 465.

<sup>45</sup> Al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī* (Beirut: Dār al-Ihyā’, tth), 884 dan Abū Ḥayyān, *Baḥru al-Muḥīṭ* (Dār al-Kutub, 2005), 156. Menurut peneliti, pendapat al-Ālūsī lebih mudah dipahami. Ia mengatakan bahwa asal kata *al-jibt* adalah sebuah nama untuk berhala yang kemudian digunakan untuk segala sesuatu yang disembah selain Allah. Adapun *al-ṭāghūt* asal katanya ditujukan untuk segala sesuatu yang batil, yang disembah sebagai Tuhan selain Allah. Ada juga riwayat lain yang mengatakan bahwa *al-jibt* adalah penyihir dan *al-ṭāghūt* adalah syetan, dan pendapat-pendapat lainnya. Adapun yang dimaksud dengan beriman kepada keduanya adalah menganggap keduanya—baik *al-jibt* ataupun *al-ṭāghūt* sebagai Tuhan, dan makna terakhir inilah yang paling bisa diterima sesuai dengan *siyāq al-āyat*.

<sup>46</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, vol. 15, 7.

Allah, tanpa memberikan detail lebih lanjut, ketidaktaatan yang bagaimana yang dapat menyebabkan kekafiran. Maka berdasarkan ini, penulis menyimpulkan bahwa parameter dari definisi yang diambil Quṭb, adalah sisi linguistik dari kata tersebut, yaitu *ṭaghā* yang berarti keluar batas. Oleh karena itu, ia kemudian mengambil kesimpulan bahwa segala sesuatu yang tidak mengikuti syariat Allah berarti *ṭaghūt*, karena keluar dari batas syariat.<sup>47</sup>

Uraian di atas, menandakan bahwa penafsiran Quṭb terhadap kata *al-ṭaghūt* adalah ahistoris. Kesimpulan tersebut, didukung dengan penafsiran mengenai “beriman kepada *al-jibt* dan *al-ṭaghūt*.” Al-Ālusī dalam tafsirnya *Rūḥ al-Ma‘ānī* mengatakan bahwa terdapat beberapa kemungkinan dalam menafsirkan kalimat “beriman kepada keduanya.” Kendati demikian, makna yang tepat dalam mengartikan beriman kepada *al-jibt* dan *al-ṭaghūt*, adalah meyakini ketuhanan mereka serta beribadah kepada keduanya sehingga berujung kepada penyekutukan Allah. Dengan ini, penulis menyimpulkan bahwa signifikansi yang diambil Quṭb dalam ayat di atas tidak cocok dengan konteks ayat atau bersifat ahistoris, karena tidak terhubung dengan sebab turunnya ayat. Quṭb hanya mengambil keduanya—*al-jibt* dan *al-ṭaghūt*—sebagai perbuatan yang tidak sesuai dengan syariat, tanpa mempertimbangkan bagaimana kaum Yahudi dan Nasrani menuhankan keduanya. Hal ini lah yang menjadikan penafsiran Quṭb kali ini bersifat ahistoris sekaligus ideologis.<sup>48</sup>

Hal ini didukung dengan pemberian detail yang kurang tatkala menjelaskan makna *ṭaghūt*. Quṭb hanya menjelaskan bahwa definisi *ṭaghūt* adalah segala peraturan yang tidak berdasarkan syariat Allah. Padahal, ia menceritakan sebab Yahudi yang menjadi kafir yakni sikap yang menjadikan para pendeta mereka seperti Tuhan. Jika ditarik signifikansi dari ayat tersebut, terlepas dari perbedaan pendapat mengenai definisi *ṭaghūt*, maka karakteristik dari sifat Yahudi adalah pengingkaran atas shariat dan hukum Allah, akan tetap terjaga walaupun ayat tersebut dibawa ke masa kini. Namun, dalam pengertian *ṭaghūt* kali ini, tidak ditampakkkan detail yang menjelaskan hal tersebut.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, vol 2, 681.

<sup>48</sup> Quṭb, dalam penafsiran tersebut telah menggabungkan antara “pemujaan berhala” yang dalam bahasa al-Qur’an adalah *ṭaghūt* dengan “pemerintahan tirani.” Oleh karena itu, tidak heran jika Quṭb sering menyebut pemerintahan tirani dengan *ṭaghūt*. Dan ini adalah salah satu bukti ideologisasi yang dilakukan Quṭb. Bandingkan dengan Roxanne L. Euben, *Musuh dalam Cermin*, penerjemah Satrio Wahono (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002), 125, Dale F. Eickelmen dan James Piscatori, *Ekspresi Politik Islam*, penerjemah Rofik Suhud (Bandung: Mizan, 1998), 55 dan Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, vol 2, 81.

<sup>49</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, vol 2, 681-682.

Berangkat dari kata *al-ṭāghūt* inilah, konsep kedaulatan Tuhan dalam penafsiran Quṭb diartikan kepada aspek pemerintahan, sehingga penafsiran tersebut cenderung ideologis. Lebih jelasnya, konteks ayat Q.S. al-Nisā (4): 51 bertemakan tauhid sehingga konsep kedaulatan Tuhan dalam ayat tersebut seharusnya memiliki aspek akidah. Namun konsep kedaulatan Tuhan dalam ayat tersebut, lebih mengarah kepada aspek *siyāsiyyah*. Hal ini, menjadi bukti kuat bahwa penafsirannya bersifat ahistoris dan ideologis.<sup>50</sup>

Bukti lain akan hal tersebut terlihat ketika Quṭb menjadikan apa yang dilakukan Yahudi masa kini, tidak berbeda dengan apa yang dilakukan pendahulunya, yakni menjadikan orang kafir sebagai sekutu untuk sama-sama menjatuhkan Islam. Quṭb mengatakan bahwa pada masa kini, Yahudi semakin cerdas dalam menjatuhkan Islam. Mereka menggunakan media massa untuk menjatuhkan gerakan-gerakan Islam yang dinilai berhasil dalam mengajak manusia kepada syariat-Nya.<sup>51</sup>

Jika ditelisik lebih jauh mengenai apa yang dialami oleh Quṭb pada masanya, penafsiran Quṭb tersebut dipengaruhi dengan apa yang ia alami pasca revolusi. Pasca revolusi 1952 terjadi, pemerintahan republik Mesir saat itu, tidak menginginkan syariat Islam menjadi sistem negara sebagaimana yang diusulkan gerakan *ikhwān al-muslimūn*. Akan tetapi pemerintah terpilih justru menjadikan Yahudi—yakni Israel dan Amerika—sebagai sekutu. Terlebih lagi setelah adanya penolakan Nājib dan Nasser atas saran dari gerakan *ikhwān al-muslimūn*. Selain itu, pemerintahan republik yang merasa terancam dengan eksistensi IM khususnya pasca percobaan pembunuhan akan Nasser, pemerintah memenjarakan banyak anggota IM serta memboikot gerakan mereka sehingga gerakan ini tidak diperbolehkan lagi beroperasi. Pemerintah juga menggunakan media massa untuk mendukung setiap gerakan mereka.<sup>52</sup>

Gambaran dari kejadian ini, sangat terlihat dalam penafsiran Quṭb. Meskipun ia tidak menyebutkan secara detil peristiwa tersebut, namun apa yang dituangkan ke dalam tafsirnya cukup mewakili apa yang dialami. Bahkan, menurut beberapa peneliti konsep kedaulatan tersebut didominasi oleh peristiwa

---

<sup>50</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qurʿān*, vol 2, 682 dan Hishām Jaʿfar, *al-Abʿād al-Siyāsiyyah li Maḥūm al-Ḥākimiyyah*, 74.

<sup>51</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qurʿān*, vol 2, 682

<sup>52</sup> Bandingkan dengan John Calvert, *Sayyid Quṭb and the Origin of Radicalism*, 202-203, R. Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution Fundamentalism in The Arab World*, 91-92 dan Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (London: Yale University Pres), 40-41.

yang ia alami, yakni, kognisi sosial Qutb merupakan sumber primer dan bukan pengaruh al-Mawdūdī (1903-1979 M).<sup>53</sup>

Adapun dalam segi struktur penafsiran, terlihat bahwa Qutb mengawali penafsirannya dengan menjelaskan makna *ṭāghūt* tidak dengan *al-jibt*, berbeda dengan ulama lainnya yang menjelaskan kedua kosa kata tersebut bahkan menjelaskan perbedaan pendapat dalam mengartikan keduanya. Ini membuktikan, bahwa Qutb terlihat menekankan kata *ṭāghūt*, selain dari keenggannya menuliskan perdebatan dalam penafsirannya. Meskipun demikian, Qutb terlihat sesekali menyebutkan bahwa orang yang mengikuti *ṭāghūt* serta “beriman” kepadanya, itulah yang disebut kafir. Namun yang penulis sayangkan di sini, hal tersebut tidak dilakukan secara merata, sehingga efek yang ditimbulkan adalah hanya penekanan pada makna *ṭāghūt*, yakni yang tidak menjalankan shariat Allah secara umum. Hal ini, dapat menjadikan legitimasi bagi gerakan-gerakan radikal.<sup>54</sup>

Berdasarkan struktur penafsiran, detail dan latar yang digunakan, penulis menyimpulkan bahwa penafsiran Qutb kali ini selain ahistoris, juga ideologis. Dalam penafsiran tersebut, terlihat pula ketidaksukaan Qutb terhadap pemerintah yang menjadikan Yahudi sekutu. Selain itu, ia juga menyebut pemerintahan tersebut dengan sebutan *ṭāghūt*. Hal ini menandakan bahwa penafsirannya bersifat politis.<sup>55</sup> Kendati demikian, penulis belum menemukan leksikon yang mengindikasikan kepada pengkafiran atau seruan untuk memboikot pemerintahan tersebut, sehingga, menurut penulis penafsiran terhadap ayat di atas bersifat ahistoris dan ideologis, namun belum mencapai tingkat radikal.

Contoh di atas adalah penafsiran Qutb yang ahistoris namun bukan pada ayat yang terdapat kata *ḥ-k-m* di dalamnya. Berikut ini, akan penulis paparkan contoh lain yang terdapat kata *ḥ-k-m*, yaitu pada rangkaian ayat al-Mā'idah (5): 41-50. Lebih jelasnya, sebagaimana metode Qutb dalam menafsirkan ayat, ia

---

<sup>53</sup>Bandingkan dengan John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origin of Radicalism*, 215.

<sup>54</sup>Salah satunya adalah gerakan radikal yang timbul setelahnya seperti *al-Takfir wa al-Hijrah*, *jamā'at al-Jihād* dan al-Qaeda. Bandingkan dengan Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, vol. 2, 682, R. Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution Fundamentalism in The Arab World*, 94 dan Jon Armajani, *Modern Islamist Movement*, 62-65.

<sup>55</sup>Qutb sering menyebut pemerintahan yang tirani dengan kata *ṭāghūt*. Dengan kata lain, ia telah menggeser makna *ṭāghūt*, dari penyembah berhala ke pemimpin yang tirani. Dan salah satu contoh pemerintahan tirani menurut Qutb adalah pemerintahan Fir'aun. Lihat James Piscatori, *Ekspresi Politik Islam*, penerjemah Rofik Suhud (Bandung: Mizan, 1998), 81.

selalu memberikan penjelasan umum untuk setiap rangkaian ayat, begitu juga pada ayat-ayat al-Mā'idah ini. Namun ada beberapa hal yang berbeda dengan penafsirannya yang lain. Pertama, dalam pengantarnya tersebut Quṭb menjelaskan bahwa rangkaian ayat-ayat ini menceritakan perkara yang sangat penting, yaitu hal-hal yang menyangkut dengan akidah. Dari konsep ini terdapat sistem yang mengatur kehidupan manusia yaitu syariat Islam. Maka, syariat yang mengatur kehidupan manusia berangkat dan berasal dari konsep akidah. Dengan kata lain, menurut Quṭb, sudah sepantasnya jika segala peraturan yang mengatur kehidupan manusia berdasarkan syariat Allah dan bukan yang berlawanan dengan syariat-Nya, karena kedaulatan mutlak hanya pada Allah.<sup>56</sup>

Penafsiran Quṭb di atas, menggambarkan bahwa Quṭb menekankan pada konsep kedaulatan Tuhan. Untuk menjelaskannya, Quṭb pada penafsiran sebelumnya memulainya dengan konsep akidah dalam Islam serta karakteristiknya yang *shumūl* (komprehensif), maka segala peraturan dan hukum yang mengatur perilaku manusia sudah sepantasnya berdasarkan syariat Allah. Hal ini, kemudian diperjelas oleh Quṭb dengan pengkategorian muslim atau kafir. Yakni, Quṭb setelah menerangkan hubungan antara akidah dengan syariah, ia menjelaskan bahwa karena islam itu mencakup segala aspek, maka penerapan konsep kedaulatan Tuhan di Bumi—dengan menjalankan syariat-Nya—berhubungan dengan kafir atau muslimnya seseorang.<sup>57</sup>

Tujuan Quṭb tersebut makin terlihat tatkala ia menjelaskan lebih dalam konsep kedaulatan tersebut. Quṭb menerangkan apa yang ia tulis mengenai pengkategorian antara Islam dengan kafir, Islam dengan jahiliyah, syariat dan hawa nafsu manusia. Menurutnya, muslim adalah mereka yang menjalankan syariat Islam dan hukum-hukumnya, sedangkan kafir, fasik dan zalim adalah mereka yang tidak menjalankannya. Kategori kedua ini terbagi menjadi dua kategori. Pertama, para hakim dan kedua rakyat sipil yang berada di bawah

---

<sup>56</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, vol. 2, 682.

<sup>57</sup> Konsep kedaulatan Tuhan dalam teori Quṭb, adalah perluasan dari konsep akidah. Yang jika diperinci, merupakan kelanjutan dari konsep *ulūhiyah* yang diartikan dengan kedaulatan, *rubūbiyah*, *rabbānīyah* yang diartikan dengan ketuhanan dan kekuasaan. Hal ini sebenarnya bukan masalah selama Quṭb tidak mencampuradukkan konsep akidah tersebut dengan pelaksanaan syariat. Sehingga semua yang tidak menjalankan hukum Allah dianggap seperti menolak kedaulatan-nya. Akibat dari konsep kedaulatan Tuhan ini, adalah pengkategorian manusia menjadi kafir, muslim, Islam dan jahiliyah, syariat atau hawa nafsu. Bandingkan dengan R. Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution Fundamentalism in The Arab World*, 91, John Calvert, *Sayyid Quṭb and the Origin of Radicalism*, 207-209 dan Roxanne L. Euben, *Musuh dalam Cermin*, penerjemah Satrio Wahono (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002), 119-120.

kuasa mereka. Bagi Quṭb, baik hakim maupun masyarakatnya yang tidak menjalankan syariat dan hukum Allah, serta masyarakat yang tidak menerima keputusan hakim yang berdasarkan syariat Allah masuk dalam golongan kafir, fasik dan zalim. Sedangkan para hakim yang menjalankannya, begitu juga rakyat mereka yang menerima keputusan hakim yang memutuskan berdasarkan syariat, maka mereka masuk dalam kategori muslim.<sup>58</sup>

Berdasarkan penjelasan di atas, penulis menyimpulkan bahwa tema yang diusung Quṭb dalam rangkaian ayat Q.S. al-Māidah (5): 41-50 adalah konsep kedaulatan Tuhan. Dari apa yang ditulis Quṭb tersebut, terlihat pengaruh dari keadaan sosial politik yang ia rasakan. Lebih jelasnya, Quṭb yang berjuang bersama anggota IM untuk menjadikan syariat Islam sebagai sistem politik Mesir saat itu, harus berbenturan dengan pemerintahan baru Republik Mesir yang dahulu mereka bantu dalam melakukan revolusi penggulingan pemerintahan monarki saat itu. Pemerintah dengan tegasnya menolak saran yang diberikan Quṭb dan IM. Mereka lebih memilih mengadopsi sistem sekular daripada syariat Islam. Ditambah lagi, siksaan yang diterima Quṭb dan anggota IM lainnya pasca perbedaan pendapat antara kedua kekuatan tersebut, membuat Quṭb yakin bahwa Nasser beserta rezim pemerintahan saat itu berada dalam lembah jahiliyah modern lantaran telah menolak kedaulatan Tuhan yang absolut. Sesuai dengan bunyi Q.S. al-Mā'idah (5): 44, mereka adalah kafir.<sup>59</sup>

Quṭb memberikan banyak detail dalam penafsiran ini. Hal tersebut dimulai dengan kekuasaan Allah yang mutlak, dilanjutkan dengan keutamaan syariat Islam. Kemudian, penjelasan tersebut dihubungkan kepada konsep *ḥākimiyyah*, karena konsep kedaulatan Tuhan tersebut hanya bisa diterapkan

---

<sup>58</sup> Akibat dari konsep kedaulatan Tuhan ini, adalah pengkategorian manusia menjadi kafir, muslim, Islam dan jahiliyah, syariat atau hawa nafsu. Karena menurut Quṭb, pengkategorian berdasarkan ras sebagaimana yang timbul dari “nasionalisme” serta Pan Arabisme” hanya mengkotak-kotakkan muslim dan menceraiberaikannya. Sedangkan Allah dan Muhammad menyeru kepada kesatuan umat tanpa perbedaan, karena yang membedakan hanya takwa. Bandingkan dengan John Calvert, *Sayyid Quṭb and the Origin of Radicalism*, 207-209. Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, vol. 2, 367.

<sup>59</sup> Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, vol. 2, 888, Hishām Ja’far, “Manhaj al-Nazar ilā Maḥūmayy al-Ḥākimiyyah wa al-Jāhiliyyah,” *onislam* (10 Agustus 2010), <http://www.onislam.net/arabic/madarik/concepts/90810-2010-08-09-071215.html> (diakses pada 6 April 2014) John Calvert, *Sayyid Quṭb and the Origin of Radicalism*, 203, AB. Rahman, Nooraihan Ali dan Wan Ibrahim, “The Influence of al-Aqqād and *Dīwān* School of Poetry on Sayyid Quṭb’s Writings” *International Journal of Humanities and Social Science* 8, vol. 1 (Juli 2008): 158, [www.ijhssnet.com/journals/Vol.1No.8;July2011/18.pdf](http://www.ijhssnet.com/journals/Vol.1No.8;July2011/18.pdf) (diakses pada 15 Januari 2014)

jika syariat Islam telah diaktualisasikan. Jika membandingkan hal ini dengan penafsiran yang sebelumnya, terlihat adanya perbedaan. Pasalnya, pada penafsiran sebelumnya Quṭb tidak memberikan detail begitu banyak hanya untuk menerangkan konsep *ḥākimiyyah*, berbeda dengan penafsirannya kali ini. Hal ini menandakan bahwa ayat al-Mā'idah adalah ayat utama dalam menafsirkan konsep *ḥākimiyyah*. Di dalamnya, Quṭb dengan panjang lebar menjelaskan konsep kedaulatan Tuhan tersebut mulai dari konsep dasar, yakni konsep tauhid hingga berlanjut kepada tata-tatan praktik. Tidak hanya itu, ia juga menjelaskan makna dari "jahiliyah modern" yang kini banyak mewabah di dunia modern, bahkan di negara yang mayoritas warganya muslim.<sup>60</sup>

Lebih jelasnya mengenai detail yang diberikan, terlihat ketika Quṭb menjelaskan konsep kedaulatan Tuhan dalam penafsiran umumnya terhadap Q.S. al-Mā'idah (5): 41-50 ini. Ia menjelaskan bahwa syariat Islam bersifat komprehensif. Selain itu, ia juga memiliki karakteristik berupa *ulūhiyyah*, *rubūbiyyah* dan *rabbāniyyah*. Maka ketika syariat Islam ini ada dalam setiap lini kehidupan, maka ia adalah seorang muslim sejati. Begitu juga sebaliknya, jika tidak menjalani syariat Islam secara komprehensif, maka hal ini berarti penolakan terhadap syariat-Nya, baik datangnya dari perbuatan, atau hanya dengan lisannya.<sup>61</sup>

Apa yang dikatakan Quṭb di atas, terlihat mengambang. Generalisasi yang ia lakukan tatkala menjelaskan definisi dari penolakan terhadap syariat Islam, yang tidak lain adalah penolakan terhadap kedaulatan Tuhan, dapat membuat kesalahpahaman dalam memahami kedaulatan Tuhan. Hal ini, karena terdapat banyak alasan ketika seorang muslim tidak menjalani syariat Islam.

---

<sup>60</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, vol. 2, 888-889. Adapun mengenai konsep jahiliyah modern, sangat berhubungan dengan konsep kedaulatan Tuhan. Karena selama sebuah komunitas atau individu belum menjalankan totalitas dalam syariat Allah, maka mereka berada dalam sebuah kejahiliyahan modern, yang bahkan lebih buruk dari jahiliyah pra-Islam. Tidak hanya itu, menurut Quṭb, jahiliyah modern tersebut selain disematkan bagi sebuah negara atau sistem yang berseberangan dengan syariat Allah dan lebih memilih sistem buatan manusia, kata tersebut juga disematkan untuk ahli kitab, Yahudi dan Nasrani, dan terakhir disematkan kepada masyarakat komunis. Konsep jahiliyah modern maupun kedaulatan Tuhan, menurut beberapa peneliti berkembang sejak Quṭb berada di Amerika, kemudian semakin berkembang saat ia dipenjara. Bandingkan dengan Ahmad S. Moussalli, *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights* (Florida: university Press of Florida, 2003), 64-65, John L. Esposito, *The Islamic Threat: Meat or Reality*, 137 Tauseef Ahmad Parray, "Operational Concept of Islamic Democracy: Khilāfah, Shūra, Ijma' and Ijtihad," *Journal of Humanity and Islam* vol. 1, no. 1 (2011): 22-23, [http://www.hgpub.com/index\\_files/jhi/pdf2011/jhi.2231-7252.2011.0101.1127.2.pdf](http://www.hgpub.com/index_files/jhi/pdf2011/jhi.2231-7252.2011.0101.1127.2.pdf) (diakses pada 05 Maret 2014).

<sup>61</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, vol. 2, 889

Oleh karena itu, sebagian peneliti mengatakan bahwa membaca penafsiran Quṭb terhadap konsep kedaulatan Tuhan, diperlukan kajian yang lebih lanjut mengenai kognisi sosial yang ia hadapi. Hal ini karena apa yang ia tulis, jika ditelisik lebih jauh merupakan buah dari kekerasan dan siksaan yang ia terima dari pemerintah yang berkuasa.<sup>62</sup>

Generalisasi yang ia lakukan akan terlihat lebih jelas ketika Quṭb masuk ke dalam penafsiran terperinci terhadap ayat Q.S. al-Mā'idah (5): 44. 45. 47. Lebih jelasnya, tatkala Quṭb menerangkan Q.S. al-Mā'idah (5): 44, ia menafsirkan bahwa kata "kāfir" tersebut disematkan bagi semua yang tidak menjalankan hukum dan syariat Allah. Adapun penyebabnya, masih menurut Quṭb, adalah tidak dilaksanakannya hukum Allah sama saja dengan menolak ketuhanan Allah.<sup>63</sup>

Pada penafsiran Quṭb di atas, terlihat bahwa ia menggeneralisir definisi orang yang kafir dalam ayat tersebut. Ia tidak menjelaskan lebih lanjut penolakan yang bagaimana yang menjadikan ia kafir, karena konsep kedaulatan Tuhan itu sendiri memiliki dua aspek, teori dan praktik. Namun Quṭb dalam menjelaskan hal tersebut tidak menjelaskannya lebih detil. Ia menggeneralisir hal tersebut sehingga implikasinya adalah, pemahaman bahwa setiap yang tidak menjalankan hukum Allah adalah kafir.<sup>64</sup>

Lebih jelasnya mengenai generalisasi tersebut, terlihat ketika dikomparasikannya penafsiran Quṭb dengan penafsir lainnya. Pertama,

---

<sup>62</sup> Di antaranya adalah Ḥassan Ḥanafī (l. 1935 M). Menurutnya, konsep kedaulatan Tuhan Quṭb bukanlah *khiṭāb dīnī*, melainkan *siyāsī*. Karena di dalam konsep kedaulatan Tuhan tersebut, telah banyak dipengaruhi oleh kondisi sosial politik Quṭb saat itu. Oleh karenanya, dalam memahami konsep ini pun, diperlukan tidak cukup hanya dengan analisis teks semata, melainkan diperlukan pula analisis terhadap kondisi sosial politik yang terjadi saat itu. Tidak berbeda dengan Hanafi, abū Zayd (1943-2010) juga mengatakan hal yang sama. Menurutnya, apa yang ia alami pada tahun 50-an dan 60-an telah mewarnai pemikirannya, khususnya mengenai konsep kedaulatan Tuhan ini. Bandingkan dengan Naṣr Ḥāmid abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 2007), 126 dan Ḥassan Ḥanafī, *Ḥīwār al-Ajyāl* (Dār al-Qubā': 1998), 474, [http://books.google.co.id/books?id=327lhnhJI6kC&dq=%D8%AD%D8%B3%D9%86+%D8%AD%D9%86%D9%81%D9%8A+%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%A7%D9%83%D9%85%D9%8A%D8%A9+%D9%82%D8%B7%D8%A8&hl=id&source=gbs\\_navlinks](http://books.google.co.id/books?id=327lhnhJI6kC&dq=%D8%AD%D8%B3%D9%86+%D8%AD%D9%86%D9%81%D9%8A+%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%A7%D9%83%D9%85%D9%8A%D8%A9+%D9%82%D8%B7%D8%A8&hl=id&source=gbs_navlinks) (diakses pada 6 April 2014).

<sup>63</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'an*, vol. 2, 896-900.

<sup>64</sup> Bandingkan dengan Hishām Ja'far, *al-Ab'ād al-Siyāsīyah li Maḥmūd al-Ḥākimiyyah*, 55 dan Hishām Ja'far, "Manhaj al-Nazar ilā Maḥmūd al-Ḥākimiyyah wa al-Jāhiliyyah," *onislam* (10 Agustus 2010), <http://www.onislam.net/arabic/madarik/concepts/90810-2010-08-09-071215.html> (diakses pada 6 April 2014).

mengenai sebab turunnya ayat. Mengutip perkataan ibn Jarīr, bahwa ayat tersebut diturunkan pada saat beberapa Yahudi bertanya kepada Nabi Muhammad tentang hukuman orang yang berzina yang telah menikah. Nabi menjawab bahwa hukumannya adalah rajam, namun pemuka agama Yahudi tersebut menolak dan mengatakan bahwa dalam Taurat hukuman bagi pezina yang telah menikah adalah dihentikan mukanya dan diarak. Padahal, hukuman sebenarnya adalah rajam, sama dengan apa yang diberitahukan Muhammad. Oleh karena itu, Yahudi tersebut dinyatakan telah kafir lantaran mengganti hukum Allah dengan yang lainnya.<sup>65</sup>

Signifikansi yang dapat diambil, bahwa ayat tersebut meskipun diturunkan kepada Yahudi, namun jika menggunakan kaidah *al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafz*, maka individu dalam ayat tersebut dapat diperluas dengan menjaga sebabnya, yaitu menolak hukum Allah serta menggantinya dengan yang lain, dengan alasan ingkar.<sup>66</sup> Hal ini semakin diperjelas dengan penafsiran al-Ālūsī (1802 M-1854 M) terhadap kata “al-kāfirūn.”

Al-Ālūsī dalam tafsirnya *Rūḥ al-Ma‘ānī* menjelaskan bahwa ayat tersebut digunakan kelompok khawarij untuk mengkafirkan semua yang tidak menjalankan hukum Allah. Hal ini menurutnya adalah sebuah kesalahpahaman, karena meskipun lafaz “ḥukm” mencakup semua amalan baik amalan hati atau perbuatan, akan tetapi yang dimaksud di sini adalah amalan hati. Begitu juga dengan lafaz “man,” meskipun ia bersifat umum namun keumuman tersebut dikhususkan dengan sebab turunnya ayat. Maka, kategori kafir dalam ayat tersebut, diperuntukan bagi mereka yang menolak hukum Allah dengan hati, atau dengan kata lain ingkar terhadap syariat-Nya.<sup>67</sup>

Adapun Quṭb, ia menggunakan lafaz “man” sebagai dalil untuk mengumumkan kategori kafir kepada semua yang tidak menjalankan hukum Allah. Padahal, penafsir lainnya memberikan detail yang lebih lanjut mengenai kategorisasi kafir dalam ayat Q.S. al-Mā‘idah (5): 44. Seperti al-Ālūsī, ibn ‘Āshūr (1879 M-1973 M) dalam tafsirnya *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, juga menjelaskan bahwa ayat tersebut tak bisa diartikan secara umum, yakni dengan menggeneralisir semua yang tidak menjalankan hukum Allah adalah kafir, seperti yang dilakukan *khawārij*, karena terdapat banyak alasan ketika seorang

<sup>65</sup> Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl Āyi al-Qur’ān*, vol. 10, 345.

<sup>66</sup> Lihat Qaṣabī Maḥmūd Zallāṭ, *‘Ulūm al-Qur’ān* (Dubai: Dār al-Qalam, 1987), 52 dan Hishām Ja’far, “Manhaj al-Nazar ilā Mafhūmayy al-Ḥakimiyah wa al-Jāhiliyah,” *onislam* (10 Agustus 2010), <http://www.onislam.net/arabic/madarik/concepts/90810-2010-08-09-071215.html> (diakses pada 6 April 2014).

<sup>67</sup> Bandingkan dengan al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, vol. 4, 500.

Muslim tidak menjalankan hukum Allah. Oleh karenanya, makna ayat tersebut dikembalikan kepada sebab turunnya ayat, yakni penolakan yang dilakukan Yahudi atas penerapan hukum Allah. Maka, dengan ini mereka yang disebut kafir oleh ayat ini adalah yang menolak hukum Allah dengan hati, atau dengan kata lain mengingkari hukum dan syariat Allah sebagaimana yang dilakukan Yahudi.<sup>68</sup>

Apa yang dipaparkan al-Ālūsī dan ibn ‘Āshūr adalah contoh penafsir yang memberikan detail untuk menjelaskan siapa yang termasuk kafir dalam Q.S. al-Mā’idah (5): 44 tersebut. Namun Quṭb tidak memberikan detail tersebut sehingga menimbulkan kerancuan dalam memahami ayat tersebut. Generalisasi itu pun kembali terlihat dalam penafsiran ayat selanjutnya. Pada Q.S. al-Mā’idah (5): 45, Quṭb mengatakan bahwa predikat zalim di dalamnya adalah sifat tambahan selain sifat kafir. Lebih jelasnya, mereka disebut kafir karena telah meninggalkan hukum Allah, dan disebut zalim karena mereka mengajak manusia lainnya kepada hukum manusia.<sup>69</sup>

Penafsiran Quṭb di atas jika dikomparasikan dengan penafsir lainnya terdapat kejanggalan. Al-Ālūsī misalnya, meskipun ia menyebutkan pendapat lain yang berbunyi, bahwa ketiga sifat tersebut—kafir, zalim dan fasik—ada yang menyematkannya pada satu golongan saja, yakni mereka yang dianggap kafir dalam Q.S. al-Mā’idah (5): 44, namun ada sedikit perbedaan dengan apa yang disampaikan Quṭb. Yakni, yang dimaksudkan kafir, fasik dan zalim adalah mereka yang meninggalkan hukum Allah yang disertai dengan pengingkaran. Hal itu menurut al-Ālūsī, karena selain mereka tidak mengingkari hukum Allah, mereka juga mengajak manusia lainnya untuk meninggalkan hukum Allah, sehingga disebut dengan orang yang fasik dan zalim.<sup>70</sup> Namun Quṭb, masih menggeneralisir sifat zalim tersebut sama ketika ia menggeneralisir kata kafir. Dan hal ini masih berlanjut sampai Quṭb menjelaskan sifat ketiga, yaitu fasik dalam Q.S. al-Mā’idah (5): 47.<sup>71</sup>

Berdasarkan uraian di atas, penulis menyimpulkan bahwa penafsiran Quṭb terhadap ayat Q.S. al-Mā’idah (5): 44, 45 dan 47 bersifat ahistoris. Pasalnya, Quṭb menjelaskan konsep kedaulatan Tuhan tidak sesuai dengan sebab turunnya ayat. Penafsiran tersebut juga bersifat ahistoris, karena ayat tersebut memiliki konsep kedaulatan Tuhan bermakna akidah, namun Quṭb

---

<sup>68</sup> Lihat ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunisia: Dār al-Ṣaḥnūn, 1965), vol. 4, 207.

<sup>69</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, vol. 2, 897.

<sup>70</sup> Al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī*, vol.4, 500.

<sup>71</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, vol. 2, 375.

mengartikannya dengan maknanya yang *siyāsī*. Selain itu, penafsirannya kali ini mengindikasikan kepada pemikiran yang radikal. Karena di dalam tulisannya tersebut, Quṭb menyatakan setiap yang tidak menjalankan hukum Allah adalah kafir. Penafsirannya ini, menjadi legitimasi atas tindakan radikal yang timbul setelahnya.<sup>72</sup>

Kesimpulan tersebut didukung dengan kosa kata (leksikon) yang digunakan. Dalam menjelaskan konsep *ḥākimiyyah* kali ini, ia banyak menggunakan kata-kata yang kontras, seperti *īmān-kufī*, *Islām-jāhiliyyah*, *shar'un-hawā*. Sedangkan pada penjelasan sebelumnya, ia tidak memakai kata tersebut saat menerangkan konsep *ḥākimiyyah*. Efek dari penggunaan kata-kata yang kontras ini, dapat membuat pembaca kepada pengkafiran satu sama lain, apalagi jika tidak membacanya dengan teliti dari segi historisitas ayatnya.<sup>73</sup>

Adapun mengenai struktur penafsirannya, Quṭb sebelum menjelaskan ayat al-Mā'idah (5): 41-50 secara terperinci ia mengatakan bahwa ayat-ayat tersebut memiliki esensi yang sama, yaitu menjelaskan konsep kedaulatan Tuhan. Konsep kedaulatan Tuhan ini tidak lain berasal dari konsep tauhid. Oleh karenanya, siapa saja yang tidak menjalankan hukum Allah berarti kafir, juga fasik dan zalim, tanpa memberikan detail yang lebih mengenai hal tersebut. Melihat struktur penafsiran, detail dan leksikon yang digunakan, terlihat bahwa Quṭb menjadikan konsep kedaulatan Tuhan sebagai tema sentral dari ayat-ayat tersebut.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Konsep kedaulatan Tuhan ini adalah dasar ideologi gerakan Islam radikal. Implikasi dari hal ini, adalah penolakan terhadap negara sekular serta gerakan jihad untuk menumbangkan negara jahiliyah, dan menggantinya dengan negara Islam. Bandingkan dengan David Sagiv, *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt 1973-1993* (London: Frank Cass and CO. LTD, 1995), 50-51, Husain Haqqani, "Islamists and Democracy: Cautions from Pakistan," *Journal of Democracy* vol. 24, no. 2 (April 2013): 11-13, <http://www.journalofdemocracy.org/sites/default/files/Haqqani-24-2.pdf> (diakses pada 5 Maret 2014) dan Khaled Abou el-Fadl, "Islam and Challenge of Democratic Commitment," *Fordham International Law Journal* vol. 27 no. 1 (2003): 13-14, <http://ir.lawnet.fordham.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1911&context=ilj> (diakses pada 5 Maret 2014).

<sup>73</sup> Menurut van Dijk, dibalik pemilihan suatu leksikon, terdapat ideologisasi penulisnya. Oleh karena itu, dengan melihat pilihan kata yang digunakan, ideologisasi dapat diungkapkan. Teun van Dijk, *Ideology and Discourse*, 55, <http://www.discourses.org> (diakses pada 12 Desember 2013).

<sup>74</sup> Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, vol. 2, 375

## Penutup

Berdasarkan uraian-uraian di atas, terlihat bahwa penafsiran ayat-ayat tersebut tidak semuanya bersifat ahistoris dan radikal. Namun dalam tulisan ini, penulis hanya menjelaskan beberapa contoh saja sebagai representasi dari kategori penafsiran ayat historis, ahistoris-tidak radikal dan ahistoris-radikal. Adapun kesimpulan penulis secara keseluruhan dalam tulisan adalah sebagai berikut; pertama, penafsiran ketujuh belas ayat tersebut tidak semuanya bersifat ahistoris dan radikal. Penafsiran dua ayat tidak ideologis atau historis, karena yang dilakukan oleh Quṭb hanya menjelaskan konsep *ḥākimiyyah aṣliyyah*, dan sesuai dengan makna dasar atau kontek yang melatarbelakangi ayat tersebut. Sedangkan penafsiran terhadap lima belas ayat lainnya bersifat ahistoris atau ideologis, karena penjelasan Quṭb terhadap konsep *ḥākimiyyah* tidak sesuai dengan historisitas ayat atau makna dasarnya, juga terdapat kerancuan dalam menafsirkan *ḥākimiyyah tashrī'iyah* kepada *siyāsiyyah*. Dan dari penafsiran ayat-ayat ahistoris tersebut terdapat penafsiran dua belas ayat yang bersifat radikal, karena selain penafsirannya tidak sesuai dengan historisitas ayat, kata-kata yang digunakan mengindikasikan kepada *takfīr*.

Adapun kesimpulan kedua, terlihat bahwa penafsiran Quṭb yang ahistoris atau ideologis, tidak hanya dari ayat-ayat akidah atau yang berlandaskan ibadah, tapi juga dari ayat-ayat yang menjelaskan hukum-hukum Islam. Hal ini membuktikan kebenaran penelitian 'Abdu al-Fattāḥ al-Khālīdī, bahwa Quṭb dalam menafsirkan tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān*, memang memiliki orientasi untuk membuktikan kesatuan antara aspek akidah dan syariah.<sup>75</sup> Namun, yang menjadikan penafsirannya ideologis adalah caranya memasukkan konsep *ḥākimiyyah* serta seberapa besar proporsi yang digunakan. Hal ini diperkeruh dengan kata-kata, detil, generalisasi, struktur kalimat dan lainnya, yang hal tersebut menunjukkan benih radikal di dalamnya.

Mendukung kesimpulan di atas, konsep *ḥākimiyyah* ini berasal dari konsep *tawhīd*. Tawhīd ini, bagi Quṭb terbagi menjadi dua; *ulūhiyyah* dan *rubūbiyyah*. Adapun *ulūhiyyah* adalah kekuasaan Allah dalam perkara-perkara yang bersifat *ijbārī*, seperti pergantian malam dan siang dan lain-lain. Sedangkan *rubūbiyyah*, adalah kekuasaan Allah dalam perkara-perkara *ikhtiyāriyyah*. Oleh karenanya, dalam *tawhīd ulūhiyyah* terdapat ayat-ayat beraspek akidah, dan dalam *tawhīd ikhtiyāriyyah*, terdapat ayat-ayat beraspek syar'iyah. Dan konsep *ḥākimiyyah* adalah tujuan dari konsep *tawhīd*. Maka,

---

<sup>75</sup> Bandingkan dengan Ṣalāḥ 'Abdu al-Fattāḥ, *Fī Zilāl al-Qur'ān fī al-Mizān*, 56.

tidak heran jika dalam ayat-ayat akidah maupun syar'iyah, Quṭb menjelaskan konsep *ḥākimiyyah*.<sup>76</sup>

Kesimpulan ketiga, dari penafsiran-penafsiran Quṭb di atas, terlihat keterpengaruhannya dengan pengalaman-pengalaman yang ia alami terutama dalam pengalaman politiknya. Hal ini terlihat ketika Quṭb mengartikan konsep kedaulatan Tuhan dengan makna pemerintahan. Keadaan ini dimulai sejak ia melihat gaya hidup Amerika, sehingga ia merubah cara pandangannya dari pandangan liberalis menjadi seorang Islamis. Hal ini diperkeruh dengan hubungan yang menjadi buruk antara Quṭb, IM dengan pemerintahan Nasser, sehingga berujung kepada pembantaian dan dipenjaranya anggota IM. Oleh karena itu, tidak heran jika Quṭb menggunakan leksikon, detil atau struktur penafsiran yang mengindikasikan kepada penafsirannya yang politis.

Kesimpulan di atas diperkuat dengan revisi yang ia lakukan terhadap konsep *ḥākimiyyah*. Hal ini karena tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* sendiri mengalami tiga tahap penulisan. Pertama, penulisan awal saat karyanya itu ditulis dalam sebuah artikel di jurnal *al-muslimūn*. Hanya saja, sebelum ia menyelesaikan penafsirannya pada seluruh ayat, Quṭb kemudian dipenjara tahun 1954 atas tuduhan merencanakan pemberontakan terhadap pemerintahan saat itu. Namun, pihak penerbit saat itu meminta pemerintah untuk mengizinkan Quṭb meneruskan tulisannya di balik jeruji penjara, hingga akhirnya ia menyelesaikan tafsirnya tersebut tahun 1959. Cetakan inilah yang dinamakan cetakan kedua. Hanya saja, karena penulisannya tersebut dibawah pengawasan ketat pemerintahan, ia berkeinginan untuk merevisi penulisan tafsir tersebut agar lebih sesuai dengan apa yang ia rasakan. Oleh karena itu, pasca penulisan tahun 1959, ia membuat revisi dari cetakan kedua itu. Hanya saja, ia berhasil merevisi sampai surah ke-15 (*al-Hijr*). Adapun setelah itu, adalah penafsirannya yang sama dengan cetakan-cetakan sebelumnya yang ada di jurnal *al-muslimūn*.<sup>77</sup> Melihat uraian di atas, nampaknya sesuai dengan penelitian penulis yang menemukan, bahwa konsep kedaulatan Tuhan ini ditemukan tidak melebihi surah 15, yakni hanya sampai pada Q.S. Ibrahim (14).

Kesimpulan keempat, konsep *ḥākimiyyah* ini berhubungan erat dengan konsep *jāhiliyyah*. Hal ini terbukti dengan dijadikannya masa *jāhiliyyah*

---

<sup>76</sup>Ṣalāḥ 'Abdu al-Fattāḥ, *Fī Zilāl al-Qur'ān fī al-Mizān*, 56-58 dan Thameem Ushama, "Extremism in the Discourse of Sayyid Quṭb: Myth and Reality," *Intellectual Discourse* (2007), 167-168.

<sup>77</sup> Bandingkan dengan Ṣalāḥ 'Abdu al-Fattāḥ, *Madkhal ilā Fī Zilāl al-Qur'ān al-Qur'ān* (Oman: Dār al-'Amār, 2000), 43-44, dan John Calvert, *Sayyid Quṭb and the Origin of Radicalism*, 205.

tersebut sebagai latar untuk melihat masa kini. Dengan itu pula, Quṭb menyebut muslim yang tidak menjalankan syariat Islam dengan musyrik, sama seperti masyarakat *jāhiliyyah* yang menyekutukan Allah dalam segi ibadah. Perbedaannya, Muslim masa kini menyekutukan Allah di luar sektor ibadah, terutama dalam pemerintahan.<sup>78</sup> Selain itu, keterkaitan antara *ḥākimiyyah-jāhiliyyah* beserta penafsiran politisnya membuktikan, bahwa kedua konsep ini adalah bukti kuat atas ideologisasi radikalisme Quṭb dalam tafsirnya.<sup>79</sup> Kesimpulan keempat ini, berbeda dengan pendapat al-Khālīdī, yang mengatakan bahwa konsep *jāhiliyyah* tersebut tidak mengindikasikan kepada pengkafiran muslim, karena yang dimaksud dengan masyarakat jahiliyah adalah suatu komunitas yang sesat, dan hal itu tidak selamanya mengindikasikan kepada keluarnya seorang muslim dari Islam. Alasan al-Khālīdī, kata *j-h-l* itu sendiri dalam al-Qur’ān kembali kepada tiga macam; pertama tidak mengetahui (dan ini adalah arti dasar) kedua, meyakini sesuatu yang salah, dan ketiga melakukan sesuatu tidak benar, namun keyakinannya menolak hal tersebut.<sup>80</sup> Kendati demikian, apa yang ada dalam tafsir *Fī Zilāl al-Qur’ān* menunjukkan hal berbeda. Pasalnya, Quṭb dengan terang-terangan mengatakan bahwa masyarakat *jāhiliyyah* adalah musyrik, begitu juga *jāhiliyyah* modern. Hal tersebut didukung dengan leksikon, kata-kata yang kontras serta detail yang diberikan saat menjelaskan “komunitas jahiliyah” dan “komunitas Islami.” Oleh karena itu, penulis menyimpulkan bahwa kedua konsep tersebut—konsep kedaulatan Tuhan dan manusia—telah direinterpretasikan oleh Quṭb dengan maknanya yang *siyāsī*, sehingga penafsirannya terhadap kedua konsep tersebut bersifat ideologis, ahistoris dan beberapa darinya bahkan radikal.<sup>81</sup> Meskipun demikian, tidak semua penjelasan dari tafsirnya bersifat ahistoris dan radikal, hingga harus

---

<sup>78</sup> Di antaranya adalah penafsiran Quṭb terhadap Q.S. al-An’ām (6): 62, Q.S. al-Anfāl (8): 27 dan Q.S. Yūsuf (12): 55.

<sup>79</sup> Bandingkan dengan Thameem Ushama, “Extremism in the Discourse of Sayyid Quṭb: Myth and Reality,” *Intellectual Discourse* (2007): 167-168, AB. Rahman, Nooraihan Ali dan Wan Ibrahim, “The Influence of al-Aqqād and *Dīwān* School of Poetry on Sayyid Quṭb’s Writings” *International Journal of Humanities and Social Science* 8, vol. 1 (Juli 2008): 158, [www.ijhssnet.com/journals/Vol.1No.8;July2011/18.pdf](http://www.ijhssnet.com/journals/Vol.1No.8;July2011/18.pdf) (diakses pada 15 Januari 2014), dan Hishām Ja’far, “Manhaj al-Nazar ilā Maḥūmayy al-Ḥākimiyyah wa al-Jāhiliyyah,” *onislam* (10 Agustus 2010), <http://www.onislam.net/arabic/madarik/concepts/90810-2010-08-09-071215.html> (diakses pada 6 April 2014).

<sup>80</sup> Bandingkan dengan Ṣalāḥ ‘Abdu al-Fattāḥ, *Fī Zilāl al-Qur’ān fī al-Mizān*, 196.

<sup>81</sup> Untuk lebih jelasnya, silahkan merujuk kepada tesis penulis “Ahistorisitas Penafsiran dan Radikalisme Islam: Kajian terhadap Konsep Kedaulatan Tuhan dan Kedaulatan Manusia dalam Tafsir *Fī Zilāl al-Qur’ān*.”

dihindari secara keseluruhan, karena bagaimanapun karyanya yang satu ini masih memiliki kelebihan lainnya seperti pada kata-katanya yang mencerminkan nilai sastra penulisnya serta ungkapannya yang khas. Maka, penulis menyarankan ketika merujuk kepada penafsiran Quṭb yang terdapat di dalamnya konsep kedaulatan Tuhan dan kedaulatan manusia, hendaknya tidak menerimanya secara literal, karena kognisi sosial Quṭb banyak mewarnai penafsirannya mengenai konsep-konsep tersebut, sehingga penafsirannya terhadap kedua konsep tersebut bersifat politis. Oleh karena itu, pembaca hendaknya didampingi dengan pengetahuan yang cukup mengenai kondisi sosial-politik di masa Quṭb tersebut.

### Daftar Pustaka

- Abduh, Muhammad. *Tafsīr al-Manār*. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah, 1990.
- Abdul Mustaqim. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Jogjakarta: LKiS, 2010.
- Abou el-Fadl, Khaled Muhammad. *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. Penerjemah R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi, 2004.
- al-Alūsī, Rūḥ al-Ma'ānī. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2005.
- Calvert, John. *Sayyid Quṭb and the Origin of Radical Islamism*. New York: Columbia University Press, 2010. <http://www.amazon.ca/Sayyid-Quṭb-Origins-Radical-Islamism/dp/0231701047> (diakses pada 1 September 2013).
- . "Sayyid Quṭb and the Origin of Radical Islamism." *The Middle East Quarterly* vol 18, no 2: (2011): 13, <http://www.meforum.org/2945/sayyid-quṭb-and-the-origins-of-radical-islamism> (diakses pada 1 September 2013).
- Van Dijk, Teun A. *Ideology and Discourse* . <http://www.discourses.org> (diakses pada 12 Desember 2013).
- Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika al-Qur'ān: Tema-Tema Kontroversial*. Jogjakarta: Elsaq press, 2005.
- Ḥanafī, Hassan. *Ḥiwār al-Ajyal*. Kairo: Dār al-Qubā, 1998.
- Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*. Kairo: Dār al-'Āthār, 2009.
- Ibn, 'Ashūr. *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: al-Dār al-Tūnisīyyah, 1984.
- Ibn Manẓur. *Lisān al-'Arab*. Mesir: dār al-Ma'ārif, t.th.
- al-Khālīdī, Ṣalāḥ 'Abdu al-Fattāh. *Fī Zilāl al-Qur'ān fī al-Mizān*. Oman: Dār 'Ammār, 2000.

- , *Madkhal ilā Zilāl al-Qur'ān*. Oman: Dār 'Ammār, 2000.
- Khatāb, Sayed. *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jāhiliyyah*. New York: Routledge, 2006.
- , *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*. New York: Routledge, 2006.
- Mubarak, Ahmad Zaki. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'ān Kontemporer "ala" M. Shaḥrūr*. Jogjakarta: ELSAQ Press, 2007.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. "Qaḍiyyah al-Ḥākimiyyah wa Āthāruhu min Jadāl, dan al-Dawlah al-Madaniyyah Marji'iyatuhā Islām...kayfa?" *Mawqī' al-Qaraḍāwī*, 12 Desember 2009, <http://www.qaradawi.net/articles/86-2009-12-12-10-35-10/5029-2011-09-25-11-44-39.html>, (diakses pada 25 April 2012).
- al-Qurṭubī. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Kairo: Maktbah al-Īmān, tth.
- Qutb, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2003.
- , *Ma'ālim fī al-Ṭarīq*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1979.
- , *Al-Islām wa Mushkilāt al-Ḥaḍārah*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1992.
- Rahman, AB, Nooraihan Ali dan Wan Ibrahim. "The Influence of al-Aqqād and *Dīwān* School of Poetry on Sayyid Qutb's Writings" *International Journal of Humanities and Social Science* 8, vol. 1 (Juli 2008): 158, [www.ijhssnet.com/journals/Vol.1No.8;July2011/18.pdf](http://www.ijhssnet.com/journals/Vol.1No.8;July2011/18.pdf) (diakses pada 15 Januari 2014).
- Rahman, Fazlur. "Pendekatan Terhadap Islam dalam Studi Agama." dalam *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Islam*, ed. Richard C. Martin. Penerjemah Zakiyuddin Baidhawi. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002.
- Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan*. Jakarta: Teraju, 2002.
- al-Ṭabarī. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl 'Āyi al-Qur'ān*. Kairo: Al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, 2003.
- Ushama, Thameem. "Extremism in the Discourse of Sayyid Qutb: Myth and Reality." *Intellectual Discourse* (2007): 167-168, <http://www.iiu.edu.my/intdiscourse/index.php/islam/article/view/49> (diakses pada 18 Januari 2014).