PENAFSIRAN IDEOLOGIS SAYYID QUTB
PERSPEKTIF HERMENEUTIKA KRITIS JURGEN HABERMAS

Oleh:

Fiqih Kurniawan

NIM: 18200010173

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

TESIS

Diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk Memenuhi

Salah Satu Syarat guna Memperoleh Gelar Magister dalam Program

Pascasarjana Interdiscplinary Islamic Studies Konsentrasi

Hermeneutika Al-Qur'an

YOGYAKARTA

2022

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA
Jl. Marsda Adisucipto Telp. (0274) 519709 Fax. (0274) 557978 Yogyakarta 55281

PENGESAHAN TUGAS AKHIR

Nomor : B-1289/Un.02/DPPs/PP.00.9/12/2022

Tugas Akhir dengan judul : Penafsiran Ideologis Sayyid Qutb Perspektif Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas

yang dipersiapkan dan disusun oleh:

Nama : FIQIH KURNIAWAN, S.Ag.
Nomor Induk Mahasiswa : 18200010173
Telah diujikan pada : Kamis, 15 Desember 2022
Nilai ujian Tugas Akhir : A

dinyatakan telah diterima oleh Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

TIM UJIAN TUGAS AKHIR

Ketua Sidang/Penguji I

Dr. Moh. Mufid
SIGNED

Valid ID: 63aa69229dd4c

Penguji II

Dr. Subi Nur Isnaini
SIGNED

Valid ID: 63a9537e0a657

Penguji III

Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A.
SIGNED

Valid ID: 63a938f5bb014

Yogyakarta, 15 Desember 2022
UIN Sunan Kalijaga
Direktur Pascasarjana

Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag.
SIGNED

Valid ID: 63ad3cf82ebc0

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama	: Fiqih Kurniawan
NIM	: 18200010173
Jenjang	: Magister
Program Studi	: Interdisciplinary Islamic Studies
Konsentrasi	: Hermeneutika Al-Quran

Menyatakan bahwa naskah tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yogyakarta, 28 November 2022

Saya yang menyatakan,

METERAI TEMPEL

31BAKX131936787

Fiqih Kurniawan, S.Ag.

NIM : 18200010173

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama	: Fiqih Kurniawan
NIM	: 18200010173
Jenjang	: Magister (S2)
Program Studi	: Interdisciplinary Islamic Studies
Konsentrasi	: Hermeneutika Al-Quran

Menyatakan bahwa naskah tesis ini secara keseluruhan adalah bebas dari plagiasi. Jika dikemudian hari terbukti melakukan plagiasi, maka saya siap ditindak sesuai ketentuan hukum yang berlaku.

Yogyakarta, 28 November 2022

Saya yang menyatakan,

METERAI TEMPEL

517AKX131936786

Fiqih Kurniawan, S.Ag.

NIM : 18200010173

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

NOTA DINAS PEMBIMBIMG

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. Wb.

Setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan tesis yang berjudul:

"Penafsiran Ideologis Sayyid Qutb Perspektif Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas"

Yang ditulis oleh :

Nama	: Fiqih Kurniawan
NIM	: 18200010173
Jenjang	: Magister (S2)
Program Studi	: Interdisciplinary Islamic Studies
Konsentrasi	: Hermeneutika Al-Quran

Saya berpendapat bahwa tesis tersebut telah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam rangka memperoleh gelar Master of Art (MA).

Wassalamu'alaikum wr. Wb.

Yogyakarta, 28 November 2022
Pembimbing

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Dr. Subi Nur Isnaini, Lc, M.A

ABSTRAK

Di era dewasa sekarang, kajian mengenai Sayyid Qutb merupakan topik yang cukup banyak diminati dengan berbagai perspektif. Hal ini tidak terlepas dari sejarah pribadi Qutb dan sosio-kultur yang mengitarinya. Selain seorang sastrawan dan mufassir, ia juga seorang ideolog gerakan Islam. Dengan latar belakang seperti itu, teks Alquran tidak jarang dijadikan sarana perlawanan yang politis dalam rangka membangun ideologinya. Titik kulminasinya, Qutb tidak hanya memperlakukan teks Alquran yang ditafsirkannya sebagai kepentingan untuk membebaskan proses dakwah Islam, tetapi dijadikan alat untuk mengabsahkan jihad dan menegakkan syariat Islam secara menyeluruh (*kāffah*).

Penelitian ini bertujuan mengetahui dan mengungkap penafsiran ideologis Sayyid Qutb dalam menafsirkan QS. [2]: 256, QS. [2]: 190, QS. [5]: 44, QS. [2]: 208. Fokus penelitian ini berusaha menjawab tiga persoalan. *Pertama,* faktor yang melatarbelakangi penafsiran Qutb kenapa ideologis. *Kedua,* sejauh mana hermeneutika kritis mampu menyingkap penafsiran ideologis Qutb. *Ketiga,* bagaimana cara membendung ideologisasi terhadap teks Alquran. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) yang bersifat kualitatif dengan metode deksriptif-analitis di mana penyajian datanya berupa data-data tertulis. Adapun secara teoritis, penulis menggunakan hermeneutika kritis yang digagas Jurgen Habermas. Dengan teori ini, penulis berupaya menganalisis pergeseran pemikiran Qutb, faktor yang menyebabkan penafsiran Qutb ideologis dan memberikan kritik terhadap implikasi penafsiran dan pemikiran ideologisnya.

Temuan dari penelitian ini memperlihatkan, Sayyid Qutb memahami QS [2]: 256 secara ambigu: pada satu sisi ia mendukung kebebasan beragama, pada sisi yang lain ia menolak adanya kebebasab di dalam penentuan sistem atau tatanan masyarakat. Karena Qutb berkeyakinan bahwa pemilihan atas keyakinan masing-masing harus setelah adanya jihad sistemik QS [2]: 190: menegakkan syariat Islam. Qutb juga memberi penekanan bahwa kebebasan beragama itu hanya dapat terealisasi di dalam Islam ketika diterapkan sebagai undang-undang kehidupan. Di samping itu, penafsirannya terhadap QS. [2]: 208 juga sarat ideologis. Qutb mendikotomisasi yang menurutnya hanya ada dua arah, memasuki Islam secara *kāffah* (menyeluruh) atau mengikuti sistem jahiliah yang berdampak pada kekafiran QS [5]: 44. Dari ayat-ayat yang disajikan, mencirikan karakteristik penafsiran Qutb yang tidak bebas dari kepentingan. Ditambah, Qutb mengabaikan aspek historisitas (*asbāb al-nuzūl*) saat kedua ayat itu diturunkan sehingga penafsirannya dengan demikian, di samping ideologis juga ahistoris.

Kata Kunci: *Sayyid Qutb, Kebebasan Beragama, Jihad, Islam Kāffah*

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

MOTTO

"Hendaknya masing-masing dari kita harus terbiasa "*di-imami*" oleh orang lain. Sudah berapa banyak konflik batin yang bermula dari keberadaan *liyan* (*al-akhar/the other*) yang dianggap telah meng-imami diri kita di dalam bidang apa apa pun.

Maka, biasakanlah…"

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB - LATIN

KEPUTUSAN BERSAMA
MENTERI AGAMA DAN MENTERI PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
REPUBLIK INDONESIA

Nomor: 158 Tahun 1987
Nomor: 0543b//U/1987

Transliterasi dimaksudkan sebagai pengalih-hurufan dari abjad yang satu ke abjad yang lain. Transliterasi Arab-Latin di sini ialah penyalinan huruf-huruf Arab dengan huruf-huruf Latin beserta perangkatnya.

A. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf. Dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lagi dilambangkan dengan huruf dan tanda sekaligus.

Berikut ini daftar huruf Arab yang dimaksud dan transliterasinya dengan huruf latin:

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Tabel 0.1: Tabel Transliterasi Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ṡa	ṡ	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	ka dan ha

د	Dal	d	De
ذ	Żal	ż	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	r	er
ز	Zai	z	zet
س	Sin	s	es
ش	Syin	sy	es dan ye
ص	Ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	`ain	`	koma terbalik (di atas)
غ	Gain	g	ge
ف	Fa	f	ef
ق	Qaf	q	ki
ك	Kaf	k	ka
ل	Lam	l	el
م	Mim	m	em
ن	Nun	n	en
و	Wau	w	we
ه	Ha	h	ha
ء	Hamzah	‘	apostrof
ي	Ya	y	ye

B. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau *monoftong* dan vokal rangkap atau *diftong*.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

1. **Vokal Tunggal**

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tabel 0.2: Tabel Transliterasi Vokal Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
َ	Fathah	a	a
ِ	Kasrah	i	i
ُ	Dammah	u	u

2. **Vokal Rangkap**

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf sebagai berikut:

Tabel 0.3: Tabel Transliterasi Vokal Rangkap

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
...يْ...َ	Fathah dan ya	ai	a dan u
...وْ...َ	Fathah dan wau	au	a dan u

Contoh:

- كَتَبَ kataba
- فَعَلَ fa`ala
- سُئِلَ suila
- كَيْفَ kaifa
- حَوْلَ haula

C. ***Maddah***

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda sebagai berikut:

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Tabel 0.4: Tabel Transliterasi *Maddah*

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
اَ...ىَ...	Fathah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
ى...	Kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
وُ...	Dammah dan wau	ū	u dan garis di atas

Contoh:

- قَالَ qāla
- رَمَى ramā
- قِيْلَ qīla
- يَقُوْلُ yaqūlu

D. Ta' Marbutah

Transliterasi untuk ta' marbutah ada dua, yaitu:

1. Ta' marbutah hidup

   Ta' marbutah hidup atau yang mendapat harakat fathah, kasrah, dan dammah, transliterasinya adalah "t".

2. Ta' marbutah mati

   Ta' marbutah mati atau yang mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah "h".

3. Kalau pada kata terakhir dengan ta' marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta' marbutah itu ditransliterasikan dengan "h".

Contoh:

- رَوْضَةُ الأَطْفَالِ raudah al-atfāl/raudahtul atfāl
- الْمَدِيْنَةُ الْمُنَوَّرَةُ al-madīnah al-munawwarah/al-madīnatul munawwarah
- طَلْحَةْ talhah

E. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tanda tasydid, ditransliterasikan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh:

- نَزَّلَ nazzala
- البِرُّ al-birr

F. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas:

1. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiyah

   Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf "l" diganti dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

2. Kata sandang yang diikuti huruf qamariryah

   Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan dengan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Baik diikuti oleh huruf syamsiYyah maupun qamarRiyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanpa sempang.

Contoh:

- الرَّجُلُ ar-rajulu
- الْقَلَمُ al-qalamu

- الشَّمْسُ asy-syamsu
- الْجَلاَلُ al-jalālu

G. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan sebagai apostrof. Namun hal itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Sementara hamzah yang terletak di awal kata dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

- تَأْخُذُ ta'khużu
- شَيئٌ syai'un
- النَّوْءُ an-nau'u
- إِنَّ inna

H. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fail, isim maupun huruf ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harkat yang dihilangkan, maka penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

- وَ إِنَّ اللهَ فَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِيْنَ Wa innallāha lahuwa khair ar-rāziqīn/ Wa innallāha lahuwa khairurrāziqīn
- بِسْمِ اللهِ مَجْرَاهَا وَ مُرْسَاهَا Bismillāhi majrehā wa mursāhā

I. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bilamana nama diri itu didahului oleh

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh:

- الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ — Alhamdu lillāhi rabbi al-`ālamīn/ Alhamdu lillāhi rabbil `ālamīn
- الرَّحْمنِ الرَّحِيْمِ — Ar-rahmānir rahīm/Ar-rahmān ar-rahīm

Penggunaan huruf awal kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh:

- اللهُ غَفُوْرٌ رَحِيْمٌ — Allaāhu gafūrun rahīm
- لِلّهِ الأُمُوْرُ جَمِيْعًا — Lillāhi al-amru jamī`an/Lillāhil-amru jamī`an

J. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan Ilmu Tajwid. Karena itu peresmian pedoman transliterasi ini perlu disertai dengan pedoman tajwid.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

KATA PENGANTAR

Iżā tamma al-amru bada'a naqṣuhu

Hamdalah, penulis sadar betul, karya tulis ini dapat dirampungkan semata-mata atas karunia serta pertolongan Allah SWT. Salawat serta salam senantiasa kami curahkan kepada Nabi Muhammad saw yang telah memberikan prototipe insan yang sempurna untuk tetap menebarkan benih-benih kasih sayang kepada khalayak manusia. Ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada kedua orang tua yang senantiasa mendoakan dan memberikan dukungan yang tiada henti. Juga teruntuk istri saya, ketika pikiran mulai terlihat jenuh dan bosan, ia datang menyegarkan *bak oase* di tengah padang pasir yang kering dan tandus. Begitu pula, kepada segenap keluarga yang telah mendukung dari awal hingga akhir, semoga rahmat dan karunia Allah senantiasa membersamai.

Dalam melaksanakan studi di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga kami ucapkan beribu terima kasih atas ilmu yang telah disampaikan oleh para dosen yang pemikiran-pemikirannya mencerahkan dengan selalu menekankan kami pada asas kejujuran ilmiah serta menginspirasi kami untuk menjelajahi literatur luar secara luas dan mendalam. Terkhusus kepada Ibu Subi Nur Isnaini yang telah membimbing penulis dalam menyusun tesis ini dengan sabar dan telaten. Di tengah kesibukannya yang padat, beliau selalu menyempatkan waktunya untuk mendiskusikan tesis ini, meskipun seringnya sebatas lewat daring. Karenanya, penulis mengucapkan terima kasih kepada beliau atas arahan, bimbingan serta koreksi dari segi teknis dalam tulisan yang penulis anggap penting. Semoga, kesehatan dan keberakahan senantiasa membersamai Ibu Subi dan keluarga. Tidak

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

lupa juga, penulis mengucapkan terima kasih kepada beberapa pihak yang telah memberikan dukungan dan bantuannya, khususnya kepada:

1. Bapak Prof. Dr. Phil Al-Makin, S.Ag., M.A., selaku Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Bapak Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag., selaku Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
3. Ibu Dr. Nina Mariani Noor, SS., M.A., selaku Kaprodi Pascasarjana (Program S2) dan Bapak Najib Kailani, S.Fil.I., M.A., Ph.D., selaku sekretaris Pascasarjana (Program S2) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
4. Peneliti juga mengucapkan terima kasih kepada seluruh guru besar, dosen, dan staf Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
5. Penulis juga mengucapkan terima kasih yang tak terhingga kepada paman Mukti Ali Qusyairi, yang selalu membersamai penulis dalam rentang waktu yang cukup lama dalam proses belajar, mengkader agar menjadi pembaca dan penulis yang kritis diskusi-diskusi hangat tentang khazanah Islam klasik hingga kontemporer melibatkan penulis di dalam komunitas akademik, dan koleksi kitab-kitabnya yang sedia di rumah pusaka, sangat membantu di dalam membersamai penulis ketika studi di Yogyakarta, terutama dalam menyelesaikan karya tesis ini. Juga, kepada mas Aguk Irawan, dari awal kuliah sudah menyambut dengan hangat kedatangan penulis. Pribadinya yang ramah dan koperatif, memberi pelajaran yang mendalam, di samping diskusi-

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

diskusinya yang selalu bernas ketika berjumpa. Semoga Allah senantiasa memberikan kesehatan dan keberkahan kepada keduanya.

6. Ucapan terakhir, terkhusus kepada komunitas alumni pesantren penulis yang berada di Yogyakarta, tanpa menyebutkan satu per satu, keberadaan mereka menumbuhkan semangat penulis selama studi di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR ISI

Halaman Judul……..i

Halaman Pengesahan...……ii

Pernyataan Keaslian.....…….iii

Pernyataan Bebas Plagiasi……..iv

Nota Persetujuan Pembimbing……v

Abstrak…….vi

Motto....……vii

Pedoman Transliterasi……..viii

Kata Pengantar……...xv

Daftar Isi…….....xviii

BAB I

PENDAHULUAN……1

- **A. Latar Belakang……1**
- **B. Rumusan Masalah……..13**
- **C. Tujuan Penelitian……...13**
- **D. Manfaat dan Signifikansi Penelitian……13**
- **E. Tinjauan Pustaka……...14**
- **F. Kerangka Teoritis……..17**
- **G. Metodologi Penelitian……21**
- **H. Sistematika Pembahasan……..23**

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB II

JALINAN IDEOLOGI DENGAN PENDEKATAN TAFSIR……26

A. Ideologi dan Cakupannya…….……..26

B. Relasi Ideologi dan Hermeneutika Kritis dalam Pendekatan Tafsir……....31

1. Tekstualis Lunak (*Soft-Textualism*)…….……32

2. Tekstualis Keras (*Hard-Textualism*)……33

3. Posisi Hermeneutika Kritis……..……34

BAB III

MENYINGKAP SOSOK, PERGESERAN MANHAJ DAN CORAK PENAFSIRAN SAYYID QUTB……38

A. Profil dan Kehidupan Sayyid Qutb di Mausya…….…..39

B. Perjalanan Pendidikan, Karir dan Politik……...41

C. Pergeseran Corak Pemikiran……51

1. Periode 1930 – 1940……..……52

2. Periode 1940 – 1949……..53

3. Periode 1949 – 1959……..55

D. Corak Penafsiran……...61

BAB IV

KONSTRUKSI IDEOLOGIS PENAFSIRAN SAYYID QUTB……64

A. Penafsiran Ideologis Sayyid Qutb……64

B. Tidak Ada Paksaan dalam Agama: QS. al-Baqarah [2]: 256……....65

C. Jihad adalah Aksi Prioritas: QS. al-Baqarah [2]: 190….……...78

D. Islam *Kāffah:* QS. al-Baqarah [2]: 208…..……...82

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

E. Jahiliah: QS. al-Maidah [5]: 44…….…….…..91

F. Benang Merah Penafsiran……..…….….94

BAB V

KRITIK TERHADAP PENAFSIRAN IDEOLOGIS SAYYID QUTB……...96

A. Kritik Indoktrinasi Teks……...96

1. Superioritas Islam sebagai *Manhaj* (Sistem)……98

2. Dua Pilihan: Islam atau Jahiliah……..108

B. Deideologisasi: Dari Tafsir Ideologis Menuju Tafsir Rasional-Komunikatif……..120

BAB VI

PENUTUP……124

A. Kesimpulan……...124

B. Saran……127

DAFTAR PUSTAKA……...129

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Teks Alquran—meminjam pengertian Eco, sebuah semesta terbuka (*an open-ended universe*) di mana penafsir dapat menemukan interkoneksi yang tak terhingga.[1] Karenanya, siapa pun berhak menafsiri Alquran meski pada saat yang sama seseorang atau kelompok tertentu menafsirinya dengan maksud memapankan keyakinan atau ideologi dan (bahkan) untuk hajat politik yang bersifat tentatif.[2] Dari sini, penafsiran yang ideologis dapat diterjemahkan sebagai bentuk penafsiran yang dipaksa tunduk pada subyektivitas pribadi atau mazhab atas dasar kepentingan tertentu. Aktivitas menafsiri Alquran dengan demikian tidak lagi bertujuan untuk mencari kebenaran dan kemuliaan, melainkan sekadar pembenaran.[3]

Ideologi di ranah Alquran dan tafsir sebetulnya merupakan sesuatu yang lazim terjadi dalam sejarah umat Islam. Keadaan ini terus-menerus muncul dalam bentuk yang beragam. Galibnya, ideologi dalam penafsiran dikaitkan dengan permasalahan teologi (Ilmu Kalam), politik, dan gerakan Islam. Doktrin sekte Khawarij yang dilegitimasi dari ayat, *in al-ḥukmu illā lillah* (QS. Yusuf [12]: 40, semata-mata dilihat dari segi ideologis, ditemukan bahwa doktrin tersebut untuk

---

[1] Umberto Eco, *Interpretation and Overinterpretation,* (New York: Cambridge University Press, 1992), 39.

[2] Penelitian menarik menyangkut ini bisa baca Nurul H. Maarif, "Pembacaan Al-Qur'an Berbasis Kepentingan Politik", *Tashwirul Afkar*, *Filologi Nusantara,* No. 34 (2014): 92.

[3] Kritik terhadap orientasi penafsiran semacam ini ditulis oleh M. Quraish Shihab di dalam *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an* (Ciputat: Lentera Hati, 2013), 368. Bandingkan dengan Abd al-Mujīb 'Abd al-Salām al-Muḥtasib, *Ittijāhāt al-Tafsīr fi 'Aṣr al-Rāhin,* (Ammān: Maktabah al-Nahḍah al-Islāmiyyah, 1982), 125.

menghukumi Ali bin Abi Ṭālib dan Muawiyyah bin Abi Sufyan yang berbeda pandangan secara politis.[4] Konflik isu *khalqiyyah al-Qur'ān* di masa al-Ma'mūn (w. 218/833H), dipandang dari sisi ideologis, tidak lebih sekadar ekspresi politik antara sekte Mu'tazilah sebagai mazhab negara dengan banyak pihak, khususnya Ahmad ibn Hambal.[5] Penafsiran Imam Ja'far atas ayat-ayat tertentu, juga dikatakan ideologis karena melegitimasi konsep Imamah dalam Syi'ah.[6] Begitu pula, tafsir-tafsir yang bernada dikotomis seperti yang dikatakan Sayyid Qutb dalam tafsirnya pada abad modern, yaitu, antara Islam dan jahiliah, hukum Allah dan hukum setan, juga akibat dari berfikir ideologis.

Dari gambaran contoh tersebut dapat dipahami, keberadaan tafsir tidak lepas dari ruang sosial, di mana dan oleh siapa tafsir itu ditulis. Diakui atau tidak, ruang sosial ini, dengan banyak isu dan dinamikanya, akan selalu memengaruhi interpretasi dan sekaligus merepresentasikan kepentingan dan ideologi yang ada.[7] Ideologi yang dimaksud penulis dalam penelitian ini dalam pengertiannya yang negatif, *peyoratif,*

---

[4] 'Abd al-Raḥman bin Ṣālih bin Sulaimān, *al-Aqwāl al-Syāżżah fi al-Tafsīr: Nasy'atuhā wa Asbābuhā wa Atsāruhā,* (Manchester: Al-Bukhary Islamic Center, 2004), 338. Uraian tentang Khawarij lihat Harun Nasution, *Islam ditinjau dari berbagai aspeknya,* (Jakarta: UI Press, 1985), 59. Bandingkan dengan Muhammad al-Khuḍarī Bek, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmiy,* (Jakarta: Dār al-Kutūb al-Islāmī, 2007), 88. Abd al-Qāhir bin Ṭāhir bin Muhammad al-Baghdādi, *al-Farqu Baina al-Firaq,* (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, t.th), 51.

[5] Abdul Shabur Syahin, *Saat Al-Qur'an Butuh Pembelaan,* terj. Khairul Amru Harapan & Akhmad Faozan (Jakarta: Erlangga, 2005), 358. Bandingkan dengan Arrazy Hasyim, *Teologi Muslim Puritan: Genealogi dan Ajaran Salafi,* (Ciputat: Yayasan Wakaf Darus-Sunnah, 2017), 2.

[6] Di antara tafsir ideologis Imam Ja'far seperti yang dilansir Bruce Lawren, "jalan yang lurus menjadi jalan yang ditunjukkan oleh Para Imam" (QS al-Fatihah [1]: 6, dan juga QS al-An'am [6]: 153, QS. Al-Hijr [15]: 41, QS. Al-Nahl [16]: 76, QS. Thaha [20]: 135, QS. Al-Zukhruf [43]: 43. "Nikmat Allah (QS. Ibrahim [14]: 28-29) adalah Para Imam dan mereka juga merupakan Tali Allah" (QS. Ali Imran [3]: 103) dan juga Buhul (ikatan; simpul) yang amat kuat (QS. Al-Baqarah [2]: 256). Selengkapnya lihat Bruce Lawrence, *The Quran A Biography,* terj. Aditya Hadi Pratama, (Bandung: Semesta Inspirasi, 2008), 61. Di antara karya tafsir Syi'ah yang cukup otoritatif, yakni, tafsir *al-Qummi* ditulis oleh Ibrahim al-Qummi (w. 939) merupakan otoritas klasik Syi'ah yang terkemuka. Taufik Adnan Kamal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Quran,* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2013), 403.

[7] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi,* (Yogyakarta: LKiS, 2013), 319. Lihat juga Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis,* (Yogyakarta: LKiS, 2011), 15.

bukan ideologi yang netral.[8] Sebagai konsekuensi, apabila ideologi negatif itu mendominasi teks tafsir, besar kemungkinan tafsir yang ideologis tersebut mempunyai karakter desktruktif. Karakter itu misalnya sebagaimana dilansir Zuhairi Misrawi, hanya mengedepankan kemaslahatan kelompoknya dan menafikan kepentingan kelompok lain.[9] Di samping itu, ideologi sering diartikan sebagai sistem keyakinan atau kepercayaan. Dengan pengertian tersebut, ideologi yang terselubung di dalam teks tafsir dapat diperalat sebagai senjata politik (*political weapon*), yakni sebuah piranti untuk mengkritik dan mengutuki perangkat ide atau sistem keyakinan pihak lawannya.[10]

Yang menjadi inti persoalan adalah, ideologi itu melekat pada penafsiran-penafsiran yang disandarkan pada teks suci. Dominasi ideologisasi, keagamaan, dan pemikiran menciptakan teks yang meyakinkan. Teks ini dibaca dan dialami sebagai kekuasaan yang memerintah dan melarang.[11] Bahkan seringkali penafsiran semacam ini dimaksudkan untuk membela pendirian atau maksud-maksud tertentu.[12] Dengan adanya kecenderungan itu, dorongan atau keinginan kuat untuk menguasai, melampaui dan mendominasi menjadi semakin sulit dihindari dari sang penafsir. Maka, suatu hal yang wajar apabila dalam proses memahami, pembaca atau analis

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

[8] Dalam kajian ideologi ada yang disebut dengan konsepsi netral ideologi. Konsepsi netral adalah konsepsi yang tugas pokoknya mengkarakterisasikan fenomena sebagai ideologi atau bersifat ideologis tanpa secara langsung menyatakan bahwa fenomena tersebut menyesatkan, ilusif dan sarat dengan kepentingan kelompok tertentu. Uraian lebih detail lihat John B. Thompson, *Ideologi and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication,* (California: Stanford University Press, 1990), 53.

[9] Zuhairi Misrawi, *Al-Quran Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme,* (Jakarta: FITRAH, 2007), 165.

[10] Andrew Heywood, *Political Ideologies: an Introduction,* (UK: Palgrave Macmillan, 2012), 5.

[11] Adonis, *Arkeologi Sejarah – Pemikiran Arab – Islam,* terj. Khoiron Nahdiyyin, (Yogyakarta: LKiS, 2012), Vol. 3, 207.

[12] Fahruddin Faiz, *Teks, Konteks, Kontekstualisasi (Hermeneutika Moderen dalam Ilmu Tafsir Al-Qur'an Kontemporer)* dalam M. Amin Abdullah dkk, *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multi Kultural,* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2002), 55.

mencurigai akan adanya berbagai kepentingan di balik teks. Dari prasuposisi itu, sikap yang kemudian timbul adalah pembacaan kritis, bukan dialogis. Dari situ memunculkan pertanyaan mendasar, apakah sebuah penafsiran sedang merepresentasikan teks suci atau hanya merepresentasikan kekuasaan?[13]

Penafsiran yang ideologis dengan tendensi negatif tentu saja tidak sepenuhnya diterima oleh mayoritas umat Islam.[14] Pada titik ini, sekiranya perlu mendudukkan kembali teks dan pengarang dalam rangka memahami proses penafsiran yang sekiranya dapat mendekatkannya pada nilai obyektifitas. Jika teks yang dikaji adalah abnormal atau bertentangan dengan nilai-nilai universal Alquran, maka perlu melakukan upaya kritik-obyektif yang ditujukan kepada penafsiran teks itu sendiri sebagai refleksi diri (*self-reflection*): dari ketidaksadaran menuju kesadaran; dari wacana tafsir yang mengandung indoktrinasi ideologis menuju tafsir yang emansipatoris; dari wacana tafsir yang terdistorsi dan represif menuju tafsir yang komunikatif. Jadi, kata Budi Hardiman, ada dua faktor penting di sini: ketidaksadaran penulis dan kekacauan teksnya.[15]

Di sinilah, ideologi memanifestasikan dirinya sebagai "pandangan" yang memberi manusia standar tentang benar dan salah, ganjaran dan siksaan, dan apa yang diperbolehkan dan dilarang.[16] Dengan tesis seperti itu, menggugat berbagai penafsiran Alquran yang telah mapan dan menjadi ideologi perlu didiskusikan

[13] Zuhairi Misrawi, *Al-Quran Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme*, 123.
[14] Di dalam studi Islam ada studi yang secara khusus memperhatikan kekeliruan atau penyimpangan di dalam tafsir sebagaimana diteliti Ibrahim Khalīfah dalam, *al-Dakhīl fi al-Tafsīr,* (Kairo: Maktabah al-Imān, 2018), Muhammad Ṭāhir Maḥmud Ya'qūb, *Asbāb al-Khaṭā' fi al-Tafsīr* (Beirut: Dār Ibn al-Jawzī, 2004), Abdulllah al-Ghamari, *Bida'u al-Tafāsīr,* (Maroko: Dār al-Rasyād al-Hadītsah, 1986).
[15] F. Budi Hardiman, *Seni Memahami,* 227.
[16] Uraian tentang ideologi bisa baca Nasr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Ekletisisme, Arabisme,* terj. Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta: LKiS, 1997), 110-111.

kembali. Sebab, pemahaman seorang penafsir tidak lepas dari sejumlah jaringan kekuasaan yang melibatkannya dalam konteks sosial yang lebih luas.[17] Untuk itu, menunjukkan sikap skeptisisme terhadap suatu tafsir tidak berarti tidak percaya sepenuhnya terhadap wahyu Alquran.[18] Semata-mata dilandaskan pada sebuah prinsip bahwa konstruksi makna yang dihasilkan pembaca atau penafsir, barangkali sejalan dengan makna yang dimaksudkan pengarang teks, tetapi bisa juga bertentangan.[19]

Untuk mengukur benar atau keliru, moral atau amoral pada sebuah tafsir memang relatif. Akan tetapi, pendapat pakar tafsir Indonesia Quraish Shihab soal ini patut dipertimbangkan. Mengutip pendapat Quraish Shihab bahwa apabila seseorang berdiri untuk mengemukakan pendapat-pendapatnya dalam bidang tafsir, maka apa yang dilakukannya tidak dapat direstui, karena besar kemungkinan ia akan terjerumus ke dalam kesalahan-kesalahan yang menyesatkan.[20] Kesalahan yang tidak "direstui" pada diri penafsir bisa saja dipicu akibat adanya keinginan kuat untuk mengutuk sistem atau pemikiran yang dianggap bersebarangan, sehingga makna yang diproduksi tidak lain selain digunakan untuk tujuan kekuasaan (*meaning in the service of power*).[21] Sementara di dalam dominasi kekuasaan tersebut, Alquran kerap

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

[17] F. Budi Hardiman, *Seni Memahami,* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), 215.
[18] Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan,* (Jakarta: Teraju, 2003), 151.
[19] Khaled M. Abou el Fadl, *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses,* (New York: University Press of Amerika, 2001), 83.
[20] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Menghidupi Masyarakat,* (Bandung: Mizan, 1996), 79.
[21] John B. Thompson, *Ideologi and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*, 7.

kali "dikuliti" lapisan-lapisannya menjadi sarana kepentingan yang bersifat tentatif hanya untuk membela penafsir dan penguasa.[22]

Pada tataran praktis horizontal, tafsir yang tidak direstui diasumsikan sebagai benih yang dapat melahirkan doktrin-doktrin kekerasan dan intoleransi.[23] Dengan asumsi demikian, dapat dikatakan cakupan makna yang masuk dalam penafsiran ideologis mengalami—apa yang Budi Hardiman istilahkan dengan "kerusakan dari dalam". Dari segi penggunaan simbol-simbol bahasa, penafsiran ideologis terlihat memakai aturan-aturan yang keluar dari tata bahasa. Sedangkan penafsir yang terdistorsi kelihatan dari kekakuan dan repetisi kompulsif.[24] Akan tetapi, yang penting dicatat menurut pandangan Nasr Hamid Abu Zayd, satu-satunya cara kuasa "tekstual" ini bisa menjadi kekuatan kultural-sosiologis adalah jika beberapa kelompok mengambil teks dan mengubahnya menjadi kerangka ideologi.[25]

Dengan tesis Abu Zayd tadi, membongkar kekuasaan yang terselubung pada teks tafsir sekiranya perlu ditinjau sejauh mana keterlibatan tafsir-tafsir yang disusupi "ideologi" dalam pranata praktis-sosiologis. Dengan mengungkap keterlibatan teks di dalam dimensi praktis, paling tidak saat memperhatikan aspek

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

[22] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer,* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 46. Bandingkan dengan Aḥmad Amīn, *Fajr al-Islām,* (Cairo: Hindawi, 2011), 220. Lihat juga, Yūsuf al-Qarḍāwi, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm,* (Mesir: Dār al-Syurūq, 2000), Cet. III, 256.
[23] Dalam diskursus teori kritis Habermas, untuk memvalidasi klaim benar atau keliru ada yang disebut logika diskursus teoritis dan logika diskursus praktis. Diskursus teoritis membahas struktur dan syarat mengenai suatu klaim: apakah dapat diterima atau ditolak secara argumentative. Logika diskursus praktis membahas tentang diskursus tentang moralitas, sebagaimana nyata dalam kehidupan sehari-hari. Apa yang benar (praksis moral) dapat dipertanggungjawabkan secara argumentatif (*diskursus teoretis*). Hukum universal sebagai prinsip rasional harus merefleksikan apa yang nyata sebagai pengalaman moral. Diskusi lebih lanjut, T.M. Soerjanto Poespowardojo & Alexander Seran, *Diskursus Teori-teori Kritis: Kritik atas Kapitalisme Klasik, Modern, dan Kontemporer,* (Jakarta: Kompas, 2016), 168.
[24] F. Budi Hardiman, *Seni Memahami,* 226.
[25] Nasr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Ekletisisme, Arabisme,* 116-117.

psikologis si penulis akan tersingkap bahwa ia mengalami resistensi akibat konflik dengan pihak penguasa. Sehingga pada akhirnya, penafsiran-penafsiran yang dimunculkan bersifat distorsif.

Narasi tafsir yang mengideologi itu, pada abad modern muncul di dalam kultur sosiologis yang mengalami banyak masalah, khususnya yang mengalami krisis identitas yang aktual maupun imajiner.[26] Krisis itu sendiri, dalam pandangan Jurgen Habermas, akan muncul ketika struktur sistem sosial tidak dapat mengatasi masalah yang sedang terjadi.[27] Berangkat dari permasalahan krisis; moral atau iman, eksistensi teks tafsir mewujud menjadi otoriter karena diberlakukan oleh mufasir sebagai kerangka ideologi—atau dalam konteks politk, sebagai senjata politik untuk merobohkan sistem politik yang telah menjadi *status-quo.* Pada akhirnya, narasi tafsir yang muncul semacam menawarkan alternatif lain yang dapat menjadi solusi terbaik. Dikatakan oleh sebagian kelompok Islam, solusi itu ialah syariat Islam dan sistem pemerintahan Islam.[28] Syariat Islam dengan ini diandaikan dapat menggeser sistem atau tatanan politik yang mengalami kegagalan dalam memenuhi ekspetasi umat Islam.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Bagi pemeluk yang taat, perpecahan politik dan kemorosotan ekonomi dan sosial pasti merupakan bukti penyimpangan dari jalan lurus Islam (*be evidence of a departure from the straight path of Islam*).[29] Salah seorang sarjana Muslim modern,

---

[26] Abd al-Mujīb ‘Abd al-Salām al-Muḥtasib, *Ittijāhāt al-Tafsīr fi ‘Aṣr al-Rāhin*, 38. Lihat juga Andrew Heywood, *Political Ideologies: an Introduction,* 282.
[27] Jurgen Habermas, *Legitimation Crisis,* trans. Thomas McCarthy, (Boston: Beacon Press, 1975), 2.
[28] Haedar Nashir, *Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia,* (Bandung: Mizan, 2013), 504.
[29] John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the name of Islam,* (New York: Oxford University Press, 2002), 44.

merefleksikan problematika tersebut dalam sebuah karya tafsir. Tafsir tersebut adalah *Fi Ẓilāl al-Qur'ān,* dianggit oleh aktivis polititik, yakni Sayyid Qutb (1906–66). Tafsir ini, kata Dawam Rahardjo, dijadikan landasan ideologi gerakan Islam.[30] Sehingga tepat bila Stefan Wild menyebutnya sebagai "tafsir aktivis".[31] Misalnya, Qutb menengok ke kehidupan dan karir Nabi untuk menciptakan ideologi yang dapat memobilisasi laskar yang berdedikasi dalam jihad untuk membalikkan gelombang sekularisme dan memaksa masyarakat kembali ke nilai-nilai Islam.[32]

Dilihat dari sisi psikologis yang melatarbelakangi penulisan karya itu, tafsir ini ditulis dengan tinta pahit dari rasa sakit dan penderitaan yang ditimbulkan oleh penindasan dan kekuatan zalim pada saat itu.[33] Pada 1960-an, Qutb percaya bahwa apa yang disebut dunia Muslim saat itu juga dicabik oleh nilai-nilai jahat dan kekejaman jahiliah.[34] Sayyid Qutb akhirnya dihukum mati pada 1966, tetapi karya-karyanya terus dikaji dan disebarkan di kalangan Islamis radikal hingga kini.[35]

---

[30] M. Dawam Rahardjo, *Kritik Nalar Islamisme dan Kebangkitan Islam,* (Jakarta: Freedom Institute, 2012), 182.

[31] Stefan Wild, *Political Interpretation of the Qur'an,* dalam Jane Dammen Auclife (ed.), *The Cambridge Companion to the Qur'an,* (New York: Cambridge University Press, 2007), 282. Sebelum ditahan, Sayyid Quṭb awalnya menunjukkan kecenderungan gaya *adabi ijtima'i*, yaitu gaya yang dipopulerkan oleh Muhammad Abduh. Selain itu, beliau pernah menulis buku berjudul *al-Taṣwīr al-Fanni fi al-Qur'an.* Sebelum diedit ulang, pendekatan ini tampak lebih menonjol dalam penafsirannya. Apresiasi Sayyid Quṭb terhadap Alquran, Islam, kehidupan, dan perjuangannya tumbuh setelah tafsir *al-Ẓilāl* direvisi dan setelah dia dipenjara dalam jangka waktu yang lebih lama. Hal ini berdampak pada gaya penafsirannya, tidak lagi hanya bernuansa *adabi ijima'i*, tetapi ia menambahkan corak penafsirannya yang lain, yaitu corak perjuangan (*haraki*) dan gaya *tarbawi*. Lihat Ṣalāḥ Abdul Fattāḥ al-Khālidi, *Ta'rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufasirīn,* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2002), 605-606. Beberapa corak penafsiran Quṭb dibahas cukup detail dalam tulisan Lihat Ṣalāḥ Abdul Fattāḥ al-Khālidi, *al-Manhaj al-Ḥarakī fi Ẓilāl al-Qur'ān,* (Ammān: Dār 'Imār, 2000).

[32] Karen Amstrong, *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi,* terj. T. Hermaya, (Bandung: Mizan, 2013), 369.

[33] Mutia Lestari, Susanti Vera, "Metodologi Tafsir Fi Zhilal al-Qur'an Sayyid Quṭb ", *Jurnal Iman dan Spiritualitas* Vol. 1, no. 1 (2021): 50.

[34] Karen Amstrong, *Berperang Demi Tuhan,* 369.

[35] Asma Afsaruddin, *Striving in the Path God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought,* (New York: Oxford University Press, 2013), 212.

Fase-fase Qutb di dalam penjara merupakan paling memilukan yang kemudian menentukan bukan hanya corak pemikiran bahkan pada corak tafsir Qutb itu sendiri. Semula *adabi al-ijtimā'i,* lalu bergeser pada corak pergerakan (*ḥaraki*). Selama di penjara Qutb menulis dua dari karya-karya terpentingnya: risalah revolusioner berjudul, *Ma'ālim fi al-Ṭarīq* dan tafsirnya *Fi Ẓilāl al-Qur'ān* di mana dia menjabarkan visinya mengenai masyarakat Islam yang sempurna.[36] Melalui visinya itu, Qutb mengingatkan kaum Muslimin bahwa Alquran memberikan mandat untuk melaksanakan perang bilamana musuh-musuh Allah mencegah pembentukan pemerintahan Islam.

Bagi Qutb, tidak ada petunjuk kehidupan melainkan dua saja, yaitu masuk Islam secara keseluruhan (*al-dukhūl fi al-silm kāffah*) atau mengikuti langkah-langkah setan (*ittibā' khuṭuwāt al-syaiṭān*), petunjuk atau kesesatan (*hudan wa immā ḍalālun*), Islam atau jahiliah (*Islāmun wa immā jāhiliyyatun*), jalan Allah atau jalan setan (*ṭarīqullah wa immā ṭarīq al-syaiṭān*), petunjuk Allah atau penyimpangan setan (*hudallah wa immā ghawāyah al-syaiṭān*).[37] Selain itu, Alquran sendiri kata Qutb telah memberikan dua ketetapan demikian. *Pertama,* ketetapan seluruh agama yang datang dari sisi Allah mewajibkan berhukum dengan apa yang diturunkan Allah (*taḥtīm al-ḥukm bimā anzalahu Allah*), menegakkan seluruh kehidupan atas syariat Allah (*iqāmah al-ḥayāh kullihā 'ala syarīatillah*), dan menjadikan persoalan ini sebagai persimpangan jalan antara iman dan kufur (*mifraq al-ṭarīq baina al-imān wa al-kufr*), antara Islam dan jahiliah, antara *syara'* dan hawa nafsu (*baina al-syar' wa*

[36] Asma Afsaruddin, *Striving in the Path God: Jihad and Martyrdom in Islamic,* 212.
[37] Sayyid Quṭb, *Fi Ẓilāl al-Qur'ān,* (Cairo: Dār al-Syurūq, 2003), Jil I, Cet. 32, 211.

al-hawā).[38] *Kedua,* kepastian keutamaan syariat Allah atas syariat buatan manusia seperti yang diisyaratkan QS al-Maidah [5]: 50.[39]

Sebagaimana banyak tertuang di dalam buku dan kitab tafsirnya, konsep jahiliah Qutb merupakan di antara doktrin *elan vital* yang secara tegas menegasikan sistem-sistem buatan manusia—dalam hal ini, katakanlah sistem demokrasi. Bagi Qutb, jahiliah adalah suatu tatanan, suatu aturan, suatu sistem, yang dapat dijumpai kemaren, hari ini, atau hari esok. Yang menjadi tolak ukur adalah kejahiliahannya sebagai kebalikan dari Islam dan bertentangan dengan Islam. Dengan pengertian sederhana, setiap sistem hidup di mana manusia memperhambakan diri kepada manusia (*yata'abbadu al-nāsu fīhā al-nās*) dinamakan sistem jahiliah.[40] Untuk itu, Qutb secara keras mengkritik model masyarakat jahiliah tersebut. Sebab kata Qutb, tidak ada tujuan lain yang dikehendaki sistem jahiliah kecuali mengasingkan syariat Allah (*al-nabż syarī'atillah*) dan mengekalkan perhambaan antar sesama manusia (*istibqā' al-'ubūdiyyah al-basyar li al-basyar*).[41]

Melihat deskripsi penafsiran Qutb seperti yang telah dipaparkan, tampak jelas Qutb berupaya melegitimasi penafsirannya dengan mengubah menjadi kerangka ideologi *otoritarianisme teks* (*al-hakimiyyah*) sebagai refleksi penolakan atas sistem aturan yang bersifat kultural-sosiologis. Dalam persepsi Qutb, masyarakat yang tidak menerapkan syariat Islam yang didasarkan pada kedaulatan hukum Allah dikatakan sebagai masyarakat jahiliah (*tajhīl al-mujtama'*). Sebuah konsep syariat Islam yang

[38] Sayyid Quṭb, *Fi Ẓilāl al-Qur'ān,* Jil. II, 888.
[39] Sayyid Quṭb, *Fi Ẓilāl al-Qur'ān,* Jil. II, 889.
[40] Sayyid Quṭb, *al-Mustaqbal li Hażā al-Dīn,* (Cairo: Dār al-Syurūq, 1993), 9-10.
[41] Sayyid Quṭb, *Ma'ālim fi al-Ṭarīq,*(Cairo: Dār al-Syurūq, 1979), Cet. XI, 45.

sama sekali baru serta tidak ada pijakan pada generasi pramodern. Bagaimana syariat Islam yang memiliki dimensi cukup luas tersebut kemudian dipersempit dan bahkan menjadi istilah yang dipertentangkan terhadap aturan atau hukum dalam suatu negara yang dihasilkan atas dasar konsensus bersama.

Namun, seperti yang disinyalir Faraj Fauda, bahwa sebetulnya ada motif lain dibalik wacana penerapan syariat (*taṭbīq al-syarī'ah*) itu. Bagi Fauda, wacana itu sejatinya merupakan sebuah instrumen yang bertujuan untuk mendirikan sebuah negara Islam (*Daulah al-Islāmiyyah*). Kata Fauda, disitulah letak kontroversi dan titik perdebatannya.[42] Senada dengan Fauda, Abu Zayd juga menyatakan hal sama bahwa di dalam dimensi sosial-politik, letak penafsiran ideologis Qutb tadi sebetulnya ingin meneguhkan tekad dalam menegakkan pemerintahan Islam, atau negara agama.[43]

Berdasarkan deskripsi di atas, menggunakan hermeneutika kritis yang digagas Jurgen Habermas pada penafsiran Qutb menjadi penting dikedepankan. Habermas, dalam hermeneutika kritisnya, menawarkan kritik ideologi dalam studi hermeneutika. Ini penting dan relevan mengingat teks yang dihadapi adalah tafsir yang diasumsikan tersusupi ideologi. Bagi Habermas, memahami bukan sekadar melibatkan dimensi kognitif manusia, melainkan juga keseluruhan dimensi praktisnya, khususnya dimensi sosialnya.[44] Paling tidak, hermeneutika kritis melibatkan tiga aspek: psikologi Qutb, teks tafsirnya, yakni *Fi Ẓilāl al-Qur'ān,* dan

[42] Faraj Fauda, *al-Ḥaqīqah al-Ghaibah,* (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 14.
[43] Nasr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Ekletisisme, Arabisme,* 118.
[44] F. Budi Hardiman, *Seni Memahami,* 224.

kondisi sosial-politik. Selain itu semua, fokus utama yang dibidik hermeneutika kritis adalah menyingkap dimensi yang tak terkatakan di balik penafsiran Qutb.

Begitu pula, dengan hermeneutika, penafsiran yang harus dicermati tidak hanya yang berkaitan dengan kesalahan dalam penafsiran (*mis-understanding*), melainkan juga mengembangkan teori ideologi yang diantara tugasnya yaitu memahami sistem yang dapat mendistorsi komunikasi, karena adanya kekuasaan di balik sebuah penafsiran. Kesalahan yang dimaksud, misalnya, penafsiran Qutb itu bersifat destruktif, sehingga bertentangan dengan nilai-nilai universal Alquran yang sejatinya mengedepankan moralitas di satu sisi. Sedangkan di lain tempat, pada tataran realitas sosial penafsiran Qutb mengalami pertentangan dengan kondisi, budaya, kultur, agama, yang pada saat sekarang begitu beragam. Dengan demikian, hermeneutika kritis dapat dioperasikan sebagai pisau analisis untuk mengukur apakah sebuah penafsiran sedang merepresentasikan teks suci atau hanya merepresentasikan kekuasaan.[45]

Dengan demikian, tulisan ini bermaksud meneliti penafsiran ideologis Sayyid Qutb yang terdapat di dalam karya tafsirnya, *Fi Ẓilāl al-Qur'ān.* Fokus utamanya adalah menyingkap dan mengungkap intertekstualitas ayat-ayat yang diteliti dengan mengambil pemikiran dan penafsiran Sayyid Qutb dalam tafsirnya. Modus *operandi* ideologi, legitimasi maupun fragmentasi pada penafsiran Qutb semisal, klaim jahiliah, jihad offensif, Islam *kāffah,* dan kedaulatan Tuhan. Berangkat dari sini, tesis ini berpendapat bahwa narasi tafsir yang dikemukakan Qutb memiliki bentuk ideologis.

[45] Zuhairi Misrawi, *Al-Quran Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme*, 123.

B. Rumusan Masalah

Latar belakang di atas secara mendasar memunculkan tiga pertanyaan yang hendak diselidiki dalam penelitian ini. *Pertama,* mengapa Qutb mengkonstruksi teks tafsir pada masanya dengan nuansa ideologi yang amat kental? *Kedua,* sejauh mana hermeneutika kritis mampu menyingkap ideologi yang terselubung dalam penafsiran Qutb? *Ketiga,* bagaimana cara membendung arus ideologisasi terhadap teks Alquran?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini dilakukan dengan tujuan: *pertama,* untuk mengetahui genesis lahirnya ideologi dan perkembangannya dalam sebuah tafsir. *Kedua,* ingin mengungkap benang merah terkait ideologi dalam tafsir Sayyid Qutb. *Ketiga,* memberikan alternatif terhadap upaya penafsiran dengan mengedepankan aspek rasionalitas yang bisa dipertanggungjawabkan.

D. Manfaat dan Signifikansi Penelitian

Penelitian ini akan bermanfaat dan signifikan paling tidak: *pertama,* memperluas wawasan menyangkut penafsiran Alquran. Selama ini, kajian tafsir Alquran berkutat soal mengumpulkan ayat-ayat secara tematis, tidak sampai menelisik relasi kekuasaan yang terdapat pada sisi eksternal ayat. Maka menelisik ideologi dalam tafsir menjadi penting. *Kedua,* melalui kajian ini, diharapkan dapat menjadi sumbangsih ilmiah dalam disiplin ilmu yang berkaitan dengan Alquran. Kajian ini tidak hanya menyasar aspek teks sebagaimana yang telah disuguhkan di dalam ilmu-ilmu Alquran. Melainkan juga menaruh perhatian secara kritis pada

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

sesuatu yang ada dibalik sang mufasir terutama dari sudut sosio-kultural. *Terakhir,* melalui kajian ini Alquran bisa disterilkan dari berbagai penafsiran-penafsiran keliru. Dan agar ke depannya, penafsiran semacam ini bisa diminimalisir—jika memang tidak bisa dihilangkan sama sekali. Karena Alquran sebagaimana diyakini umat Islam merupakan kitab suci yang transenden, sehingga perlu dijauhkan dari penafsiran yang buruk atau tercela.

E. Kajian Pustaka

Cukup banyak yang mendiskusikan Qutb dalam ranah ideologi atau pemikiran politik keagamaannya. Hal sama juga berlaku pada kitab tafsirnya. Penafsiran Qutb yang tersaji dalam *Fi Ẓilāl al-Qur'ān* oleh sebagian kalangan ditempatkan sebagai tafsir yang cenderung radikal, artinya, dalam ayat tertentu cenderung mengarah pada kekerasan. Ini terlihat ketika Qutb menafsirkan ayat yang berbicara tentang jihad. Walhasil, ideologinya sedikit banyak memberikan pengaruh terhadap hasil penafsirannya. Di antara karya-karya tulis tersebut:

Pertama, artikel yang ditulis oleh Muhsin Mahfudz yang berjudul "Fi Dzilal Al-Qur'an: Tafsir Gerakan Sayyid Quthub" [46] dan Yusuf Rahman dalam "Akidah Sayyid Qutb (1906-1966) dan Penafsiran Sastrawi terhadap al-Qur'an".[47] Rahman dan Mahfudz sama-sama mencoba mengulas perkembangan sosial politik yang mempengaruhi karya-karya Qutb. Bila Mahfudz hanya mengkaji satu kitab, sedangkan Rahman menganlisis lebih mendalam dengan mengurai tiga kitab, yaitu,

[46] Muhsin Mahfudz, "Fi Dzilal Al-Qur'an: Tafsir Gerakan Sayyid Quthub," *Tafsere,* Vol. 1, No. 1 (2013).
[47] Yusuf Rahman, "Akidah Sayyid Qutb (1906-1966) dan Penafsiran Sastrawi terhadap al-Qur'an," Jurnal *Tsaqafah,* Vol. 7, No. 1, (April 2011).

al-Taṣwīr al-Fanni fi al-Qur'ān, Masyāhid Qiyāmah fi al-Qur'ān, dan *Fi Ẓilāl al-Qur'ān.*

Kedua, Kajian atas Qutb lainnya ditulis secara kolektif oleh Asyraf Hj Ab Rahman, Wan Ibrahim Wan Ahmad, Nooraihan Ali & Daud Ismail yang berjudul, "Quranic Literary Study: Sayyid Qutb's Thought and Orientation."[48] Dibandingkan Mahfudz, artikel ini menjelaskan bahwa kemunduran dunia Muslim pada abad 20 juga cukup berpengaruh bagi perkembangan pemikiran Qutb, terutama di Mesir. Artikel ini meneliti tiga kitab karya Qutb, yaitu, *al-Taṣwīr al-Fanni fi al-Qur'ān, al-'Adālah al-Ijtimāiyyah fi al-Islām,* dan *Fi Ẓilāl al-Qur'ān.* Hasil temuan dari artikel ini berdasarkan perbandingan dan analisis atas ketiga kitab tersebut adalah, dari ketiga kitab itu, tafsir *Ẓilāl* memuat isu-isu yang lebih detil terkait masyarakat, ekonomi dan politik dengan berbasis al-Qur'an.

Ketiga, peneliti yang secara khusus memaparkan konsep *hakimiyyah*-nya Qutb salah satunya adalah Sayed Khatab dan Ibrahim 'Abd Allah al Banna dan Noor Amali bin Mohd Daud. Khatab menulis artikel berjudul "*Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb*",[49] sedangkan Ibrahim dan Noor menulis tentang "*Tahlil Mafhum al-Ḥākimiyyah fi Fikr Sayyid Qutb.*"[50] Di dalam kedua artikel ini, konsep *hakimiyyah* dianalisis secara mendalam. Sementara keduanya hanya fokus meneliti apa itu *hakimiyyah* dan *jahiliyyah* menurut Qutb. Bedanya, Khatab

[48] Asyraf Hj Ab Rahman dkk, "Quranic Literary Study: Sayyid Qutb's Thought and Orientation," *Asian Social Science,* Vol. 11, No. 1 (2015).
[49] Sayed Khatab, "Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb," *Middle Eastern Studies,* Vol. 38, No. 3, (Juli 2002).
[50] Ibrahim 'Abd Allah al Banna dan Noor Amali bin Mohd Daud, "Tahlil Mafhum al-Hakimiyyah fi Fikr Sayyid Qutb," *Al-Itqan,* Vol. No. 2, Issue No. 2 (Juni 2018).

mengurai persoalan itu dengan menggunakan perspektif agama dan sosial-politik, lebih tepatnya antara agama dan negara.

Keempat, kontribusi penting mengenai Qutb dalam bentuk buku diteliti oleh Sayed Khatab dalam *"The Power of Sovereignty: The Political and ideological philosophy of Sayyid Qutb"*.[51] Di dalam buku ini dijelaskan bagaimana Qutb menggunakan istilah *hakimiyyah* sebagai teori tentang masyarakat. Khatab juga menyajikan post-Qutbian, kelompok Islam jihadis yang memiliki keterkaitan dengan butir-butir pemikiran Qutb. Serupa dengan Khatab, John Calvert juga menyajikan secara detil di dalam karyanya *"Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism"*.[52] Buku ini secara khusus menyoroti awal mula munculnya tindakan radikalisme melalui tokoh-tokoh Islam radikal yang dianggap terpengaruh oleh pemikiran-pemikiran Qutb. Sebut saja misalnya, Abdullah Azam dan lain-lain. Namun sayangnya, buku ini hanya memaparkan kedudukan Qutb dalam perspektif radikalisme.

Kelima, tulisan lain yang mengkaji Qutb ditulis oleh Alifah Ritajuddiroyah tentang "*Toleransi Beragama dalam Al-Qur'an Menurut Penafsiran Sayyid Qutb"*.[53] Tesis ini berhasil menemukan, bahwa konsep toleransi yang disuguhkan Qutb mempunyai batasan-batasan yang ketat. Salah satu batasan tersebut adalah, Qutb tidak menghendaki entitas kaum Muslim dipimpin oleh non-Muslim (Ahl al-Kitab). Singkatnya, tesis itu sekedar mengkaji ayat-ayat yang berbicara soal toleransi.

---

[51] Sayed Khatab, *The Power of Sovereignty: The Political and ideological philosophy of Sayyid Qutb,* (London: Routledge, 2006).
[52] John Calvert, *Sayyid Qutb and the Originis of Radicalism,* (New York: Oxford University Press, 2013).
[53] Alifah Ritajuddiroyah, "Toleransi Beragama dalam Al-Qur'an Menurut Penafsiran Sayyid Qutb," (Yogyakarta: Uin Sunan Kalijaga, 2015).

Dari semua karya tulis yang telah dikaji oleh para ilmuan, menyangkut konsep pemikiran maupun penafsiran yang dilakukan oleh Sayyid Qutb, setelah diamati tidak ada yang melakukan penelitian dalam bentuk kritik terhadap penafsiran-penafsiran Qutb yang berkaitan dengan tema kebebasan beragama dan jihad, Islam *kāffah* dan jahiliah, dengan menggunakan teori hermeneutika kritis Jurgen Habermas. Tulisan ini tidak hanya hendak memahami isi penafsiran Qutb, tetapi juga menganalisis secara kebahasaan dan yang terpenting di sini adalah, berupaya untuk "mengungkap dimensi tak terkatakan" yang berkaitan dengan pemikiran dan wacana Alqurannya yang oleh penulis ditempatkan sebagai topik pembahasan. Misalnya, apakah ia memahami Alquran secara toleran atau tidak, bijaksana atau bersikap despotis, kompulsif atau tidak, dan ideologis atau komunikatif.

Tidak hanya sekadar melakukan kritik, dalam tulisan ini peneliti juga di akhir pembahas mencoba menawarkan pandangan-pandangan yang relevan perihal upaya membendung arus ideologisasi terhadap Alquran dengan kacamata rasionalitas komunikatif Habermas. Jika pun memang ada kemiripan dengan studi sebelumnya, penulis tidak hanya sekedar menyajikan pokok permasalahan yang serupa dengan kajian yang penulis akan teliti. Tentu saja, ada aspek tertentu yang menjadikannya berbeda dengan beberapa penelitian yang sudah disinggung di atas.

F. Kerangka Teoritis

Karena objek penelitian ini adalah teks tafsir yang terselubungi ideologi, maka teori yang akan digunakan penulis adalah hermeneutika kritis yang digagas Jurgen Habermas. Bahasa, bagi Habermas, tidak terlepas dari dimensi kehidupan

sosial, suatu dimensi di mana bahasa, kerap berubah bentuk sebagai pelaksana kekuasaan. Sebab, kata Habermas, membayangkan bahasa berarti membayangkan sebuah bentuk kehidupan (*imagine a language is to imagine a form of life*).[54] Dengan begitu, konsentrasi dari teori hermeneutika kritis adalah, berusaha menyingkap distorsi ideologis yang berangkat dari bahasa percakapan sehari-hari dengan membebaskan komunikasi yang tanpa paksaan.[55]

Dalam *On the Logic of the Social Sciences,* Habermas menyatakan:

> "Language is *also* a medium of domination and social power. It serves to legitimate relationships of organized force. Insofar as the legitimations do not articualte the power relationship whose institutionalization they make possible, insofar as that relationship is merely manifested in the legitimations, language is *also* ideological. In that case it is not so much a matter of deceptions in language as of deception with language as such. Hermeneutic experience, encountering this dependence of symbolic context on actual relationships, become a critique of ideology."[56]

Secara teoritis, hermeneutika kritis yang digagas Habermas menawarkan dua alat pisau analisis: psikoanalisis Sigmen Freud dan kritik ideologi Karl Marx. Psikoanalisis berhadapan dengan teks yang memuat pengalaman seseorang menghasilkan respons emosional yang sangat kuat sehingga tidak bisa diungkapkan secara terbuka, yang membuatnya tertekan atau ditekan masuk ke alam bawah sadar dan keluar dari jangkauan pandangan mental. Pikiran dan emosi orang yang tertekan dapat menjelma perilaku irasional.[57] Ringkasnya, psikoanalisis bermaksud menembus makna simbolis yang ada di permukaan, yang tidak dicurigai oleh

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

[54] Jurgen Habermas, *On the Logic of the Social Sciences,* trans. Shierry Weber Nicholsen and Jerry A. Stark, (United States: The MIT Press, 1988), 135.
[55] Diskusi mengenai ini, bisa baca John B. Thompson, *Critical Hermeneutics: A Study in the thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas,* (UK: Cambridge University Press, 1981), 3.
[56] Jurgen Habermas, *On the Logic of the Social Sciences,* 172. Lihat juga, Kata Pengantar Eduardo Mendieta dalam Jurgen Habermas, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity,* (UK: Polity Press, 2002), 16.
[57] Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion: Tujuh Teori Agama Paling Berpengaruh,* terj. Inyiak Ridwan Muzin & M. Syukri, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 103-104.

hermeneutika biasa, hingga menemukan motif tak sadar dari subjek. Sedangkan kritik ideologi berlaku atas cara pandang (teori) dan perilaku (praksis) yang sudah sedemikian rupa sehingga tidak lagi terbuka untuk pembaruan melalui kritik yang membantu inovasi dalam mendorong transformasi sosial.[58]

Dua analisis di atas, yang kemudian membedakan sasaran hermeneutika kritis dengan hermeneutika pada umumnya. Bagi hermeneutik kritis, memahami bukanlah sekadar mereproduksi makna yang dimaksud penulis, seperti pada Schleiermacher dan Dilthey, dan juga bukan sekadar memproduksi makna baru yang terarah ke masa depan, seperti pada Heidegger dan Gadamer, melainkan membebaskan penulis dari komunikasi yang terdistorsi secara sistematis yang telah menghasilkan teksnya.[59] Begitu pula dalam penafsiran yang harus dicermati, tidak hanya yang berkaitan dengan kesalahan dalam penafsiran (*mis-understanding*), melainkan juga mengembangkan teori ideologi yang diantara tugasnya yaitu memahami sistem yang dapat mendistorsi komunikasi, karena adanya kekuasaan di balik sebuah penafsiran. Dengan demikian, hermeneutika kritis mampu ditempatkan sebagai salah satu cara untuk melihat apakah sebuah penafsiran sedang merepresentasikan teks suci atau hanya merepresentasikan kekuasaan.[60]

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Berdasarkan uraian di atas, jika dicermati, cara kerja hermeneutika kritis Habermas setidaknya melibatkan tiga faktor. *Pertama,* teks atau bahasa yang dikategorikan abnormal. Pembaca atau analis berasumsi bahwa teks tafsir yang dikaji

[58] T.M. Soerjanto Poespowardojo & Alexander Seran, *Diskursus Teori-teori Kritis: Kritik atas Kapitalisme Klasik, Modern, dan Kontemporer,* 172.
[59] F. Budi Hardiman, *Seni Memahami,* 224.
[60] Zuhairi Misrawi, *Al-Quran Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme,* 123.

dari sudut pandang aturan-aturan bahasa bermasalah atau "mengalami kerusakan dari dalam" atau dalam kajian psikoanalisis "mengidap penyakit". *Kedua,* psikologi pengarang teks. Tujuannya adalah menyingkap motif yang tidak disadari pengarang sehingga penafsirannya cenderung pada ideologis. Inilah yang dimaksud dimensi tak terkatakan teks atau unsur tak sadar dan terselubung itu.[61] *Ketiga,* kondisi sosial yang membentuk teks. Memahami, bagi Habermas, bukan sekadar melibatkan dimensi kognitif manusia, melainkan juga keseluruhan dimensi praktisnya, khususnya dimensi sosialnya.

Pada bagian ini, sebagaimana perbedaannya dengan cara kerja hermeneutika umum, Habermas memberi penekanan kepada bahasa sebagai medium komunikasi, memiliki keterlibatan yang aktif dengan tindakan yang bersifat sosial. Menurutnya, tata bahasa menghubungkan simbol, tindakan, dan ekspresi. Ini, lanjutnya, menetapkan skema dunia interpretasi dan interaksi.[62] Sebagaimana juga pengakuannya yang lain, proses interpretasi akan lebih mudah dipahami dalam mencari makna obyektif ketika interpretasi tidak hanya berkaitan dengan dimensi bahasa, tetapi juga secara transverbal pada tataran tindakan (*not only in the dimension of language but also tranverbally at the level of action*).[63] Dengan demikian, keinginan Habermas adalah, meminjam istilah Thomas McCarthy—*"get behind*", membawa bahasa ke dalam kondisi riil.[64] Di sini, ketika bahasa itu ternyata menyimpang dalam tataran realitas, maka hermeneutika kritis—seperti yang

[61] F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermas,* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), 192.
[62] Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interest,* trans. Jeremy J. Shapiro, (Boston: Beacon Press, 1972), 192.
[63] Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interest,* 165.
[64] Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jurgen Habermas,* (London: The MIT Press, 1985), 190.

diidealkan Habermas, memiliki tugas membebaskan penulis teks dari kondisi komunikasi yang terdistorsi secara sistematis. Begitu pun secara sadar agar penulis memahami teks yang ditulisnya sendiri.

Dengan hermeneutika kritis, penulis juga berupaya mengungkap sisi psikologis Qutb, mengapa Sayyid Qutb dalam mengkonsepsikan tema jihad, kebebasan beragama, Islam *kāffah* dan jahiliah yang berangkat dari QS. Al-Baqarah [2]: 256, QS. Al-Baqarah [2]: 190, QS. Al-Baqarah [2]: 208, QS. Al-Maidah [5]: 44-50 dalam *Fi Ẓilāl al-Qur'ān* cenderung pada penafsiran yang ideologis. Teori ini diperlukan tidak sebatas hendak menelisik ideologi dibalik kepentingan teks dan penafsir. Melainkan juga berkontribusi sebagai terapi yang tugasnya "menyadarkan" sang mufasir dari pemahaman-pemahaman yang terdistorsi akibat pengaruh atau tekanan yang dapat melahirkan teks-teks yang abnormal dengan cara *refleksi-diri*. Di samping itu semua, yang terpenting melalui teori ini diharapkan mampu memberikan kontribusi di dalam khazanah pembacaan dan pemahaman terhadap teks Alquran.

G. Metode Penelitian

Penelitian yang akan penulis kaji merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) yang bersifat kualitatif. Penelitian kualitatif berkebalikan dengan penelitian kuantitatif. Kualitatif tidak menggunakan statistik, tetapi melalui pengumpulan data, analisis, kemudian diinterpretasikan.[65] Oleh sebab itu, sumber data yang digunakan adalah tafsir *Fi Ẓilāl al-Qur'ān,* maka buku, dan kitab-kitab lainnya yang membahas

[65] Albi Anggito, Johan Setiawan, *Metode Penelitian Kualitatif,* (t.tp: CV Jejak (Jejak Publisher), 2018), 9.

tentang penafsiran Sayyid Qutb yang merupakan karya orang lain akan dielaborasi serta diinterpretasi.

Adapun data-data yang akan diteliti terdiri dari data primer dan sekunder. *Pertama,* Sumber primer adalah tempat atau gudang penyimpan orisinal dari data sejarah.[66] Sumber data primer ini mencakup karya-karya Sayyid Qutb, yaitu, *Tafsir Fi Ẓilāl al-Qur'ān, Ma'ālim fi al-Ṭarīq, al-Taṣwīr al-Fanni fī al-Qur'ān, al-'Adālah al-Ijtimā'iyyah fi al-Islām, al-Mustaqbal li Hażā al-Dīn* dan karya lainnya yang berkaitan dengan tema yang sedang dibahas. *Kedua,* sumber sekunder adalah catatan-catan yang "jaraknya" telah jauh dari sumber orisinil.[67] Data sekunder merupakan data pendukung, biasanya sudah tersusun dalam dokumen-dokumen,[68] buku-buku, kitab tafsir, kitab hadis, kamus, artikel di majalah dan internet, maupun media informasi lainnya yang bisa dipertanggungjawabkan kebenaran datanya yang berkaitan dengan pokok pada permasalahan ini dan dianggap penting untuk dikutip. Ringkasnya, data sekunder adalah data yang bukan karya Sayyid Qutb, melainkan karya orang lain, baik berupa kitab, buku, artikel atau karya ilmiah yang dapat memberikan informasi secara mendalam mengenai penafsiran Sayyid Qutb terutama menyangkut penafsiran ideologis yang dikembangkan oleh Qutb.

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan metode deskriptif-analisis dan kritis. Metode deskriptif-analisis diterapkan dalam usaha untuk mendeskripsikan konstruksi konsep, misalnya; kebebasan beragama, jahiliah, jihad, Islam *kāffah* perspektif Sayyid Qutb dan menganalisisnya untuk memperjelas bagaimana ia

[66] Moh, Nazir, *Metode Penelitian,* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2011), 50.
[67] Moh, Nazir, *Metode Penelitian,* 50.
[68] Sumardi Surya Brata, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Grafindo Persada, 1998), 85.

mengkonstruksi ayat-ayat yang berbicara tentang hal tersebut sebagai ayat yang memerintahkan untuk menerapkan hukum Allah dan syariat-Nya. Sementara metode kritis disediakan untuk menganalisis sejauh mana kecenderungan pengarang terutama menyangkut sosio-politik dan ideologi dalam penafsiran Qutb terkait ayat itu.

H. Sistematika Pembahasan

Bab I dari penelitian ini hendak menjelaskan fenomena ideologi dalam tafsir secara ringkas. Pertautan ideologi itu tepat sasaran ketika yang akan dikaji adalah Sayyid Qutb. Di sini secara sederhana penulis menjelaskan contoh awal penafsiran ideologis Qutb, misalnya dalam menyoal konsep jahiliah. Dikemukakan juga soal signifikansi dan relevansinya, kerangka teoritis apa yang dipakai, tinjauan pustaka yang sudah ada, dan beberapa unsur penting lainnya. Bab II, penulis mencoba mendiskusikan soal tafsir dan ideologi secara umum. Di sini akan dijelaskan bagaimana ideologi dari beberapa literatur. Begitu juga memaparkan tipologi penafsiran dan mencari relasinya dengan ideologi. Di bab ini, penulis mencoba memberi ruang hermeneutika kritis dalam hal fungsinya sebagai kritik terhadap tafsir dengan pendekatan tekstualis-rasionalis, karena keduanya tidak lepas dari ideologi.

Bab III merupakan pemaparan terkait studi tokoh, pergeseran pemikiran, dan corak tafsir. *Pertama,* memperkenalkan siapa Sayyid Qutb, meliputi perjalanan karir, peninggalan karya sekaligus menjabarkan pergeseran pemikirannya. Begitu pun terkait corak penafsirannya, karena melalui pintu ini, setidaknya dari sini ada sedikit gambaran untuk mengantarkan pada bentuk konstruksi ideologis penafsiran Qutb pada bab berikutnya. Pada Bab IV, penulis mencoba menghadirkan konsep

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

penafsiran Sayyid Qutb yang menjelaskan tentang kebebasan beragama, jihad, Islam *kāffah* dan jahiliah. Di bab ini, mencermati bentuk ideologisasi yang dilakukan Qutb menjadi penting disuguhkan. Tetapi, penulis membatasi diri dengan tidak terlalu terlibat dalam upaya mengkritisi tafsir yang sedang dibahas.

Bab selanjutnya, yakni bab V, di mana hasil penafsiran Qutb pada bab sebelumnya akan dijelaskan ulang dan dianalisis secara kritis pada bab ini. Predikat ideolog dan faktor-faktor yang telah dipaparkan sebelumnya, sedikit banyak cukup memengaruhi hasil penafsiran Qutb menyangkut ayat yang akan dianalisis. Dalam bab ini penulis fokus melakukan kritik secara tajam dengan menghadirkan analisis kebahasaan dengan mengelaborasi pendapat sarjana tafsir lainnya, dan juga berupaya menyingkap gejala-gejala lain yang menyebabkan penafsiran dan pemikiran Qutb perlu dikritisi. Pada penafsirannya atas QS. [2]: 208, QS: [5]: 44-50, jalinan pemikiran Qutb mempertemukan konsep jahiliah, syariat Islam dan kedaulatan hukum Tuhan. Begitu pula konsep kebebasan beragama yang diadaptasikan dari QS. Al-Baqarah [2]: 256, Qutb pertemukan dengan konsep jihad yang menurut penilaiannya tidak bisa dikatakan sebagai Tindakan defensif hanya karena ada larangan melakukan pemaksaan dalam soal agama QS. [2]: 256.

Dengan analisis hermeneutika kritis Habermas, teks atau penafsiran Qutb yang mendikotomisasi itu dari aspek psikologi tampak memiliki masalah yang tidak didasari penulisnya. Qutb dalam kondisi ketidaksadaran ini, kerap menyusupi atau melakukan indoktrinasi ideologi Islamisnya di dalam penafsirannya sehingga melahirkan narasi tafsir yang cenderung literalis, distorsif dan secara implisit hendak memapankan kepentingan pribadi atau organisasi Islamnya belaka. Oleh karena itu,

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

pada akhir bab ini penulis mencoba membendung arus ideologisasi ini dengan menawarkan wacana penafsiran yang lebih relevan dan memadai, yakni dari penafsiran ideologis menuju penafsiran yang komunikatif.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB VI
KESIMPULAN

A. Kesimpulan

Pengalaman Sayyid Qutb selama masa hidupnya mendominasi arah gerak pemikirannya. Pengamat biografi Qutb, mencatat pergeseran pemikirannya yang signifikan. Berawal dari seorang sastrawan, menjadi seorang ideolog yang kritis dan eksklusif. Di dalam penafsirannya atas QS. [2]: 256, Qutb menunjukkan, sistem yang Islami yang ditawarkannya itu lebih superioritas dibanding ideologi-ideologi asing yang mencengkram negara-negara Islam, khususnya Mesir. Kekejaman yang menimpanya selama berada di balik jeruji penjara, segera ia membuat kesimpulan mendasar bahwa, hanyalah Islam, satu-satunya sistem yang benar-benar memberikan hak kebebasan kepada Muslim maupun non-Muslim, terutama pada level praktis, yakni kebebasan berdakwah. Alur penafsiran semacam ini semakin mencerminkan ideologinya yang hanya mengakui satu *manhaj*, yaitu sistem Islami.

Level penekanannya semakin meningkat ketika ada pendapat yang menyatakan bahwa narasi kebebasan beragama yang luhur ini (QS. [2]: 256), sesuatu yang kontradiktif saat dihadapkan dengan ayat jihad QS. [2]: 190, yang melarang melampaui batas atas tindakan jihad tersebut. Di sini, irisan ideologi Qutb diarahkan mula-mula untuk menepis pandangan seperti itu. Sebagai seorang ideolog gerakan, jihad adalah tindakan penting yang tidak mungkin dapat dipudarkan semata-mata karena ada ayat yang membatasi soal pemaksaan QS. [2]: 256. Jelasnya, ideologi Qutb dalam menyoal jihad, dapat disinyalir dengan penolakannya atas konsep jihad defensif (*al-ḥarb al-difā'iyyah*). Nuansa tafsir yang mengideologi ini dipungkasi

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

dengan kenyataan sikap paradoks Qutb. Semula ia mengafirmasi kebebasan secara mutlak. Sebab, Qutb meyakini kebebasan itu titik tekannya ada pada hati. Namun, tujuan Qutb yang berkeinginan agar semua umat manusia terutama Islam, hanya menyembah kepada Allah semata, tidak menghambah kepada manusia dalam soal penetapan hukum atau aturan yang dibuat olehnya, dapat disimpulkan bahwa kebebasan yang diwacanakan Qutb tampak membatasi pada pemilihan seseorang atas jalan hidup dan sistem yang diikuti di dalam realita kehidupan sosial maupun politik.

Qutb melihat krisis yang diamatinya itu sebagai jahiliah. Sementara keadaan jahiliah ini tidak dapat mengantarkan masyarakat pada kondisi yang adil dan damai. Penafsirannya pada QS. [2]: 208, mengemukakan ideologi yang terselubung di dalamnya, dengan memaksa umat manusia berada pada dua arah yang tidak bisa ditawar, *udkhulū fi al-silm kāffah* masuk dan merealisasikan syariat Islam secara universal, atau *ittibā' khuṭuwāt al-syaiṭān,* mengikuti sistem jahiliah. Konseptualisasi terhadap kondisi dan keadaan yang dipandangnya sebagai jahiliah ini, menemukan momentumnya saat Qutb memahami QS. [5]: 44. Pada titik ini, suguhan penafsiran yang ideologis mencapai titik kulminasinya. Aktor sekaligus suksesor dalam mengemban hukum Allah yang Qutb sematkan pada orang mukmin QS. [2]: 208, tampak semakin sesuai peranannya, ketika orang mukmin ini dibedakan secara tegas dengan orang kafir di dalam urusan memberlakukan hukum Allah sesuai QS. [5]: 44.

Dengan teori hermeneutika kritis yang digagas Jurgen Habermas, yang memberi penekanan pada aspek kebahasaan dan psikologi, maka penafsiran Qutb yang bernuansa ideologi sebagaimana yang telah disinggung sekiranya perlu dikritik dengan beberapa catatan. *Pertama,* kata *ikrāha,* dalam *Lā Ikrāha fi al-Dīn* QS. [2]:

256, merupakan *isim nakirah* di dalam rangkaian kalimat *nafi* (*al-nakirāt fi al-siyāq al-nafyi*). Dari sini, seseorang tidak dibatasi atas pemilihan keyakinannya, dan juga pilihan aturan hidup lainnya yang berkaitan dengan agama baik bersifat individual maupun komunal. Ideologinya yang menyelimuti kata *al-dīn* di sana, sekiranya tidak ditarik untuk kepentingan-kepentingan politik yang pada hakikatnya malah mengaburkan makna teks yang terkandung di dalamnya. Apalagi yang dipaksa tunduk kepada kepentingan adalah teks suci. Dengan demikian, penafsiran ideologinya ini, selain mendestruksi makna, juga dapat menghilangkan aspek sakralitas Alquran.

Kedua, secara psikologi, Qutb merasa terganggu dengan pendapat yang dianggapnya tidak sesuai dalam memahami ayat tertentu. Dari sini, psikisnya terdorong untuk menarasikan tafsir perlawanan semata-mata untuk membenarkan pendapatnya, sebagaimana pemahaman Qutb atas jihad QS. [2]: 190. *Ketiga,* dari aspek kebahasaan, perhatian Qutb atas QS. [2]: 208, menanggalkan dua hal pokok, yakni keragaman makna yang terkandung di dalam kata *al-silm* dan aspek historisitas turunnya ayat tersebut. Pemahaman Qutb yang dipilih di sana, dengan melakukan dikotomisasi Islam sebagai sistem yang ia pertentangkan dengan sistem jahiliah, tampak berlawanan dengan konteks sejarah turunnya ayat itu yang sama sekali tidak turun untuk menegaskan pilihan seseorang antara menjalankan sistem Islam dan larangan mengikuti sistem jahiliah. Di sini, upaya Qutb dalam mengadaptasikan fakta realita yang dipaksa tunduk sesuai dengan bunyi teks Alquran tampak gagal, sebagaimana juga penafsirannya pada QS. [5]: 44.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Qutb memberi penekanan seraya melegitimasi teks, bahwa praktik-praktik jahiliah modern itu bisa dilakukan oleh siapa saja, tidak memandang kapan dan di mana, selama tolak ukurnya adalah tidak memberlakukan hukum Allah, maka keadaan seperti ini dapat disebut sebagai jahiliah. Pemahaman eksklusif demikian, Qutb tarik dari pelafalan kata "*man*" di awal QS. [5]: 44, karena menurutnya di sana memberikan faedah yang umum. Penekanan pada aspek kebahasaan yang dilakukan Qutb itu, tanpa disadari oleh penulisnya bahwa penafsirannya ini terkesan apologetis dan legitimatis. Di sini Qutb mengabaikan kaidah bahwa setiap ada lafadz yang umum, mestinya terbesit ada dalil yang mengkhususkannya, baik dalil itu berupa dalil *naqli* maupun akal.

Secara realitas, dalil pengkhusus ini dapat ditemukan ketika umat Islam tidak merealisasikan syariat Islam dan memberlakukan hukum Allah sebagai dasar pedoman utama, bukan berarti mereka otomatis menjadi kafir, apalagi dianggap menentang kekuasaan Tuhan. Dari sini, pemahaman Qutb atas ayat ini dengan cara menekankan keumuman pada kata "*man*", tampak kontradiktif pada tataran realitas. Namun yang jelas, pemahaman Qutb atas teks tersebut harus senafas dengan ideologi pemikirannya. Untuk itu, menjadi maklum ketika kabut ideologi mendominasi penafsirannya di situ, tanpa disadari hanya akan menyelimuti kebenaran-kebenaran lain yang dapat dipahami dari QS. [5]: 44.

B. Saran

Penulis menyadari, dalam tulisan ini belum mampu memaparkan permasalah penafsiran ideologis Sayyid Qutb secara detail dan mendalam. Begitu juga dalam soal mengoperasionalkan teori Jurgen Habermas, ada beberapa titik

persoalan yang mungkin perlu dikembangkan kembali. Di samping itu, karakter teori ini juga perlu disesuaikan dengan karakter teks serta pengalaman penafsirnya yang amat kompleks, terutama di dalam konteks sosial dan politik. Tujuan teori ini ialah melancarkan kritik terhadap ideologi-ideologi yang terselubung di balik teks. Pada titik ini, menempatkan peneliti semula mencurigai dan meneliti kepentingan di dalamnya, hingga kemudian melibatkan diri dalam upaya penyuguhan kritik. Keadaan seperti ini, memungkinkan hasil penelitian yang dikaji akan melahirkan sesuatu yang beragam berdasarkan pemahaman peneliti yang disadur dari informasi bacaan yang didapat.

Hal menarik lainnya yang perlu dikembangkan kembali adalah, teori hermeneutika kritis ini tidak sekadar memberikan kritik yang tajam terhadap teks, tetapi juga berusaha mengeluarkan penafsir dan teks tafsirnya dari jeratan ideologi itu dengan menawarkan terapi penyembuhan, yakni berupaya merekonstruksi penafsiran yang lebih relevan dan bisa diterima di tengah-tengah keadaan sosial masyarakat yang begitu heterogen. Untuk itu, beberapa titik kekurangan yang ada di dalam penelitian ini, baik dari segi penyajian obyek teks tafsir dan penafsirnya maupun operasional teori hermeneutika kritis, akan menjadi bahan pertimbangan yang penting bagi peneliti berikutnya di kemudian hari.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR PUSTAKA

Abduh, Muhammad. *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm al-masyhur bi al-Tafsīr al-Manār,* Jil. II. Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 1999.

Abu Zayd, Nasr Hamid. *Imam Syafi'i: Moderatisme, Ekletisisme, Arabisme,* terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS, 1997.

Adnan Kamal, Taufik. *Rekonstruksi Sejarah Al-Quran.* Jakarta: Pustaka Alvabet, 2013.

Adonis. *Arkeologi Sejarah – Pemikiran Arab – Islam,* terj. Khoiron Nahdiyyin. Vol. 3. Yogyakarta: LKiS, 2012.

Afsaruddin, Asma. *Striving in the Path God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought.* New York: Oxford University Press, 2013.

'Āsyūr, Muhammad Ṭāhir Ibn. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Juz 3. Ṭūnis: al-Dār al-Ṭūnisiyyah, 1984.

_____, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Juz 10. Ṭūnis: al-Dār al-Ṭūnisiyyah, 1984.

al-'Aẓm, Yūsuf. *Rā'id al-Fikr al-Islāmiy al-Syahīd Sayyid Qutb: Hayātuhu wa Madrasatuhu wa Atsāruhu.* Beirut: Dār al-Qalam, 1980.

al-Azharīy, Usāmah al-Sayyid Mahmūd. *al-Ḥaq al-Mubīn fi al-Rad 'ala Man Talā'aba bi al-Dīn.* Abu Dabi: Dār al-Faqīh, 2015.

al-Baghdādi, Imām al-Alūsi. *Rūh al-Ma'āni: fi al-Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab'u al-Matsānī.* Juz II. Beirut: Dār Ihyā' al-Turats al-'Arabī, t.th.

Al Banna dan Noor Amali bin Mohd Daud, Ibrahim 'Abd Allah. "Tahlil Mafhum al-Hakimiyyah fi Fikr Sayyid Qutb." *Al-Itqan 2*, no. 2 (Juni 2018).

al-Dimasyqī, Abī al-Fidā' Ismā'īl Ibn Katsīr. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Juz II. Cairo: Mu'assasah Qurṭūbah, 2000.

al-Fadānī, Muhammad Yasīn. *Bughyah al-Musytāq fi Syarḥ al-Lumā' li Abī Ishāq.* Beirut: Dār al-Ibn Katsīr, 2021.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muhammad bin Muhammad. *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl.* Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 2020.

al-Ghazālī, Muhammad. *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān.* Cairo: Nahḍah Miṣr, 2005.

al-Ḥalalī, Abd al-Raḥman. *Ḥurriyah al-I'tiqād fi al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah fi Isykāliyyāt al-Riddah wa al-Jihād wa al-Jizyah.* Beirut: al-Markaz al-Tsaqafī al-'Arabīy, 2001.

al-Khuḍarī Bek, Muhammad. *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmiy.* Jakarta: Dār al-Kutūb al-Islāmī, 2007.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

al-Khūli, Amīn. *al-Tafsīr: Ma'ālim Ḥayātihi, Manhājuhu al-Yaum.* Mesir: Maktabah al-Usrah, 2003.

al-Marāghi, Ahmad Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāghi.* Juz 3. Mesir: Maktabah al-Bābī al-Ḥalabī, 1945.

Al-Maududi, Abul A'la. *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam,* terj. Asep Hikmat. Bandung: Mizan, 1998.

al-Nadwī, Abū al-Ḥasān. *Mużakarāt Sāih fi al-Syarq al-'Arabīy.* Beirut: Muassasah al-Risālah, 1975.

al-Qāḍi, Abd Al-Fattaḥ 'Abd al-Ghanī. *Asbāb al-Nuzūl 'an al-Ṣaḥābah wa al-Mufassirīn.* Cairo: Dār al-Salām, 2007.

Al-Qarḍāwi, Yūsuf. *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm.* Mesir: Dār al-Syurūq, 2000.

al-Qaṭṭān, Mannā'. *Mabāhits fi 'Ulūm al-Qur'ān.* Beirut: Muassasah al-Risālah, 1991.

al-Qurṭūbī, Abī Bakr. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān,* Juz III. Beirūt: Mu'assasah al-Risālah, 2006.

al-Rāzi, Fakhr al-Dīn. *Tafsīr al-Kabīr.* Juz VII. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.

_____, Fakhr al-Dīn. *al-Tafsīr al-Kabīr*, Juz V. Beirūt: Dār al-Fikr, 1994.

al-Salām al-Muḥtasib, Abd al-Mujīb 'Abd. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī 'Aṣr al-Rāhin.* Ammān: Maktabah al-Nahdhah al-Islamiyyah, 1982.

al-Sujā'ī, Aḥmad bin Aḥmad. *Ḥāsyiah al-Sujā'ī 'ala Syarḥ Qaṭr al-Nadā wa Bāli al-Ṣadā.* Jakarta: Dār al-Kutūb al-Islāmiyyah, 2017.

al-Suyūṭi, Jalāl al-Dīn. *Asbāb al-Nuzūl al-musamma Lubāb al-Nuqūl fi Asbāb al-Nuzūl.* Cairo: Muassasah al-Kutūb al-Tsaqafiyyah, 2002.

_____, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān.* Jil. I. Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 2007.

_____, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān.* Jil. II. Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 2007.

al-Ṭabarī, Ibnu Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān*. Jil. II. Beirūt: Dār al-Fikr, 2005.

_____, *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīl al-Qur'ān*, *taḥqīq* Mahmūd Muhammad Syākir. Juz IV. Cairo: Maktabah Ibn Taimiyyah, t.th.

al-Ṭayyār, Musā'id bin Sulaimān. *Fuṣūlun fi Uṣūl al-Tafsīr.* Riyaḍ: Dār al-Nasyr al-Daulī, 1993.

al-Tirmiżī. Al-Ḥāfiẓ Abī 'Isa Muhammad bin 'Isa *al-Jāmi' al-Kabīr.* Jil. V. Beirut: Dar al-Gharb al-Islamīy, 1996.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

al-Wāḥidi, Imām. *Asbāb al-Nuzūl.* Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 1991.

_____, *al-Dur al-Mantsūr fi Tafsīr bi al-Ma'tsūr.* Juz I. Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 1990.

al-Żahabī, Muhammad Ḥuseīn. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn.* Jil. I. Cairo: Dār al-Hadīts, 2000.

al-Zuhailī, Wahbah. *al-Wajīz fi Ushūl al-Fiqh.* Damaskus: Dār al-Fikr, 2019.

Ali Engineer, Asghar. *Islam dan Teologi Pembebasan,* terj. Agung Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Anggito, Johan Setiawan, Albi. *Metode Penelitian Kualitatif.* t.tp: CV Jejak Publisher 2018.

Amīn, Aḥmad. *Fajr al-Islām.* Cairo: Hindawi, 2011.

Amstrong, Karen. *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi,* terj. T. Hermaya. Bandung: Mizan, 2013.

_____, *Fields of Blood: Religion and The History of Violence.* New York: Anchor Books, 2014.

Bahnasawi, K. Salim. *Butir-butir Pemikiran Sayyid Qutb: Menuju Pembaruan Gerakan Islam,* terj. Abdul Hayyie al-Kattani, Taqiyuddin Muhammad, Ahmad Ikhwani. Jakarta: Gema Insani Press, 2003.

Baidhāwī, Muhammad 'Alī. *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr ibn 'Abbās.* Beirūt: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 2000.

Boullata, Issa J. *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought.* New York: State University of New York Press, 1990.

Calvert, John. *Sayyid Qutb and the Originis of Radicalism.* New York: Oxford University Press, 2013.

Chirzin, Muhammad. *Jihad Menurut Sayid Qutub dalam Tafsir Zhilal.* Solo: Era Intermedia, 2001.

_____, *Kamus Pintar al-Qur'an.* Jogjakarta: Lazuardi, 2003.

Eco, Umberto. *Interpretation and Overinterpretation.* New York: Cambridge University Press, 1992.

El Fadl, Khaled M. Abou. *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses.* New York: University Press of Amerika, 2001.

_____, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women.* London: Oneworld Publications, 2014.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Esposito, John L. *Unholy War: Terror in the name of Islam.* New York: Oxford University Press, 2002.

_____, *Islam dan Politik,* terj. H.M. Joesoef Sou'yb. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.

Faiz, Fahruddin. *Teks, Konteks, Kontekstualisasi (Hermeneutika Moderen dalam Ilmu Tafsir Al-Qur'an Kontemporer).* Dalam M. Amin Abdullah dkk, *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multi Kultural.* Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2002.

Fauda, Faraj. *al-Ḥaqīqah al-Ghaibah.* Beirut: Dār al-Fikr, 1988.

Fattāḥ al-Khālidi, Ṣalāḥ Abdul. *Ta'rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufassirīn.* Damaskus: Dār al-Qalam, 2002.

_____, *al-Manhaj al-Ḥarakī fi Ẓilāl al-Qur'ān.* Aman: Dar 'Imar, 2000.

_____, *Sayyid Quṭb: Min al-Milād ila al-Istisyhād.* Damaskus: Dar al-Qalam, 2010.

_____, *Sayyid Quṭb: al-Syahīd al-Ḥayyi*. Ammān: Maktabah al-Aqṣā, 1981.

Foucault, Michel. *Arkeologi Pengetahuan,* terj. Inyiak Ridwan Muzir. Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.

Freeden, Michael. *Ideology: A Very Short Introduction.* New York: Oxford University Press, 2003.

Ghazali, Abd. Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an.* Depok: KataKita, 2009.

Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi.* Yogyakarta: LKiS, 2013.

Habermas, Jurgen. *Legitimation Crisis,* trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1975.

_____, *On the Logic of the Social Sciences,* trans. Shierry Weber Nicholsen and Jerry A. Stark. United States: The MIT Press, 1988.

_____, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity.* UK: Polity Press, 2002.

_____, *Knowledge and Human Interest,* trans. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1972.

Hadi, Abd. *Metodologi Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer.* Salatiga: Griya Media, 2020.

Haddad, Yvonne Y. *Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival.,* dalam John L. Esposito (ed.), *Voice of Resurgent Islam.* New York: Oxford University Press, 1983.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Hanafi, Hassan. *al-Ushūliyyah wa al-'Aṣr.,* dalam Hassan Hanafi dan Muhammad Abid al-Jabiri, *Ḥiwār al-Masyriq wa al-Maghrib: talīhi silsilah al-Rudūd wa al-Munāqasyāt.* Cairo: Maktabah Madbauli, 1995.

Ḥarb, 'Ali. *Naqd al-Naṣ.* Beirut: al-Markaz al-Tsaqafī al-'Arabi, 2005.

Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami.* Yogyakarta: Kanisius, 2015.

_____, *Kritik Ideologi: Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermasm.* Yogyakarta: Kanisius, 2009.

Haryono, M. Yudhie. *Melawan dengan Teks.* Yogyakarta: Resist Book, 2005.

Hasan, Noorhaidi. *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru.* Jakarta: LP3ES, 2008.

Hasyim, Arrazy. *Teologi Muslim Puritan: Genealogi dan Ajaran Salafi.* Ciputat: Yayasan Wakaf Darus-Sunnah, 2017.

Hawkes, David. *Ideology.* London: Routledge, 2003.

Heywood, Andrew. *Political Ideologies: an Introduction.* UK: Palgrave Macmillan, 2012.

Hidayat, Komaruddin. *Menafsirkan Kehendak Tuhan.* Jakarta: Teraju, 2003.

_____, *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi: Doktrin dan Peradaban Islam di Panggung Sejarah.* Jakarta: Paramadina, 2003.

Hourani, Albert. *Arabic Thought in The Liberal Age 1798 – 1939.* UK: Cambridge University Press, 2013.

Irfani, Ahlan. "Ahistorisitas Penafsiran dan Radikalisme Islam: Kajian Terhadap Konsep Kedaulatan Tuhan dan Kedaulatan Manusia dalam Fi Dzilal al-Qur'an." Ciputat: Sps UIN Syarif Hidayatullah, 2014.

Iqbal, Muhammad. *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam,* terj. Hawasi dan Musa Kazhim. Bandung: Mizan, 2016.

Iqbal & Amin Husein Nasution, Muhammad. *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Klasik Hingga Indonesia Kontemporer.* Jakarta: Kencana, 2015.

Izzan, Ahmad. *Ulumul Qur'an: Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas Al-Qur'an.* Bandung: Tafakur, 2011.

Jansen, J.J.G. *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern,* terj. Hairussalim, Syarif Hidayatullah. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Khatab, Sayed. "Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb." *Middle Eastern Studies 38*, no. 3, (Juli 2002).

_____, *The Power of Sovereignty: The Political and ideological philosophy of Sayyid Qutb.* London: Routledge, 2006.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

_____, *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah.* New York: Routledge, 2006.

Kurniawan, Fiqih. "Penafsiran Ideologis Perspektif *Asbāb al-Khaṭā' fi al-Tafsīr*." *Diya al-Afkar: Jurnal Studi al-Qur'an dan al-Hadis 8*, no. 02 (Desember 2020): 144.

Larrain, Jorge. *Konsep Ideologi,* terj. Ryadi Gunawan. Yogyakarta: LKPSM, 1996.

Lawrence, Bruce. *The Quran A Biography,* terj. Aditya Hadi Pratama. Bandung: Semesta Inspirasi, 2008.

Lestari, Susanti Vera, Mutia. "Metodologi Tafsir Fi Zhilal al-Qur'an Sayyid Quṭb. " *Jurnal Iman dan Spiritualitas 1,* no. 1 (2021): 50.

_____, *Messages to The World the Statements of Osama Bin Laden.* London: Verso, 2005.

Maarif, Nurul H. "Pembacaan Al-Qur'an Berbasis Kepentingan Politik"*, Tashwirul Afkar*, *Filologi Nusantara,* no. 34 (2014): 92.

Machasin. *Islam Dinamis Islam Harmonis.* Yogyakarta: LKiS, 2011.

Mahfudz, Muhsin. "Fi Dzilal Al-Qur'an: Tafsir Gerakan Sayyid Quthub.*" Tafsere 1*, no. 1 (2013).

Misrawi, Zuhairi. *Al-Quran Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme.* Jakarta: FITRAH, 2007.

Muhammad Ya'qūb, Ṭāhir Maḥmūd. *Asbāb al-Khaṭā' fi al-Tafsīr* Juz I. Beirut: Dar Ibn al-Jawzi, 2004.

Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997.

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer.* Yogyakarta: LKiS, 2012.

Nadia, Zunly. *Konsep Jihad dan Perang dalam Tafsir al-Misbah Karya Muhammad Quraish Shihab,* dalam Hilman Lathief dan Zezen Zaenal Mutaqin (ed.), *Islam dan Urusan Kemanusiaan: Konflik, Perdamaian, dan Filantropi*. Jakarta: Serambi, 2015.

Nashir, Haedar. *Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia.* Bandung: Mizan, 2013.

Nasution, Harun. *Islam ditinjau dari berbagai aspeknya.* Jakarta: UI Press, 1985.

Nazir, Moh. *Metode Penelitian.* Bogor: Ghalia Indonesia, 2011.

Osman, Amr. *The Zahiri Madhhab (3rd/9th-10th/16 Century): A Textualist Theory of Islamic Law.* Leiden: Brill, 2014.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Pals, Daniel L. *Seven Theories of Religion: Tujuh Teori Agama Paling Berpengaruh,* terj. Inyiak Ridwan Muzin & M. Syukri. Yogyakarta: IRCiSoD, 2018.

Piliang, Yasraf Amir. *Bayang-bayang Tuhan: Agama dan Imajinasi.* Bandung: Mizan, 2011.

Poespowardojo & Alexander Seran, T.M. Soerjanto. *Diskursus Teori-teori Kritis: Kritik atas Kapitalisme Klasik, Modern, dan Kontemporer.* Jakarta: Kompas, 2016.

Qadafy, Mu'ammar Zayn. *Sababun Nuzul: Dari Mikro Hingga Makro.* Yogyakarta: In Azna Books, 2015.

Qutb, Sayyid. *Fi Ẓilāl al-Qur'ān,* Jil. I. Cairo: Dār al-Syurūq, 2003.

_____, *Fi Ẓilāl al-Qur'ān*. Jil. II. Cairo: Dār al-Syurūq, 2003.

_____, *Fi Ẓilāl al-Qur'ān,* Jil. III. Cairo: Dār al-Syurūq, 2003.

_____, *al-'Adālah al-Ijtimā'iyyah fi al-Islām.* Cairo: Dār al-Syurūq, 1995.

_____, *al-Mustaqbal li Hażā al-Dīn.* Cairo: Dār al-Syurūq, 1993.

_____, *al-Salām al-'Ālamī wa al-Islām.* Cairo: Dār al-Syurūq, 2006.

_____, *Ma'ālim fi al-Ṭarīq.* Cairo: Dār al-Syurūq, 1979.

_____, *Dirāsāt al-Islāmiyyah.* Cairo: Dār al-Syurūq, 2006.

_____, *al-Taṣwīr al-Fanni fi al-Qur'ān.* Cairo: Dār al-Syurūq, 2004.

_____, *Masyāhid al-Qiyāmah fi al-Qur'ān.* Cairo: Dār al-Syurūq, 2006.

_____, *Ma'rakah al-Islām wa al-Ra'sūmāliyyah.* Cairo: Dār al-Syurūq, 1993.

Rahardjo, M. Dawam. *Kritik Nalar Islamisme dan Kebangkitan Islam.* Jakarta: Freedom Institute, 2012.

Rahman, Yusuf. "Akidah Sayyid Qutb (1906-1966) dan Penafsiran Sastrawi terhadap al-Qur'an." *Jurnal Tsaqafah 7*, no. 1, (April 2011): 75.

Rahman dkk, Asyraf Hj Ab. "Quranic Literary Study: Sayyid Qutb's Thought and Orientation." *Asian Social Science 11*, no. 1 (2015).

Rahman, Fazlur. *Islam.* New York: Holt, Rinehart & Winston, t.th.

Ricouer, Paul. *Ideology and Utopia.* New York: Columbia University Press, 1986.

Ritajuddiroyah, Alifah. "Toleransi Beragama dalam Al-Qur'an Menurut Penafsiran Sayyid Qutb." Yogyakarta: Uin Sunan Kalijaga, 2015.

Rogan, Eugene. *The Fall of The Khilafah: Perang Besar yang Meruntuhkan Khilafah Utsmaniyah dan Mengubah Selamanya Wajah Timur Tengah,* terj. Fahmi Yamani. Jakarta: Serambi, 2015.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Sa'īd, Jawdat. *Lā Ikrāha fi al-Dīn.* Damaskus: al-'Ilm wa al-Salām li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 1997.

Sabaseviciute, Giedre. *Sayyid Qutb: An Intellectual Biography.* New York: Syracuse University Press, 2021.

Saeed, Abdullah. *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual,* terj. Ervan Nurtawab. Bandung: Mizan, 2016.

_____, *Pengantar Studi Al-Qur'an,* terj. Sulkhah & Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Baitul Kilmah Press, 2016.

Sagiv, David. *Islam Otentisitas Liberalisme,* terj. Yudian W. Asmin. Yogyakarta: LKiS, 1995.

Ṣālih bin Sulaimān, Abd al-Raḥman bin. *al-Aqwāl al-Syāżżah fi al-Tafsīr: Nasy'atuhā wa Asbābuhā wa Atsāruhā.* Manchester: Al-Bukhary Islamic Center, 2004.

Sardar, Ziauddin. *Reading the Qur'an: The Contamporary Relevance of the Sacred Text of Islam.* New York: Oxford University Press, 2011.

Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an.* Ciputat: Lentera Hati, 2013.

_____, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Menghidupi Masyarakat.* Bandung: Mizan, 1996.

_____, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an.* Vol. 1. Ciputat: Lentera Hati, 2006.

Schwarzmantel, John. *Ideology and Politic.* London: Sage, 2008.

Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran.* Jakarta: UI Press, 1993.

Surya Brata, Sumardi. *Metode Penelitian*. Jakarta: Grafindo Persada, 1998.

Syahin, Abdul Shabur. *Saat Al-Qur'an Butuh Pembelaan,* terj. Khairul Amru Harapan & Akhmad Faozan. Jakarta: Erlangga, 2005.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an.* Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.

Ṭāhir bin Muhammad al-Baghdādī, Abd al-Qāhir bin. *al-Farqu Baina al-Firaq.* Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, t.th.

Thompson, John B. *Ideologi and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication.* California: Stanford University Press, 1990.

_____, John B. Thompson, *Critical Hermeneutics: A Study in the thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas,* UK: Cambridge University Press, 1981.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Wijaya, Aksin. *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik atas Nalar Agamaisasi Kekerasan.* Bandung: Mizan, 2018.

Wild, Stefan. *Political Interpretation of the Qur'an.,* dalam Jane Dammen Auclife (ed.), *The Cambridge Companion to the Qur'an.* New York: Cambridge University Press, 2007.

Zizek, Slavoj (ed.). *Mapping Ideology.* London: Verso, 1994.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA