

RELEVANSI PEMIKIRAN SAYYID QUTB TENTANG TAFSIR JAHILYAH BAGI DAKWAH DAN PENGEMBANGAN MASYARAKAT ISLAM KONTEMPORER

M. Fajrul Munawir

*Dosen Jurusan Pengembangan Masyarakat Islam
Fakultas Dakwah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*

ABSTRAK

Term jahiliyah dalam Al-Qur'an menempati posisi sentral dalam bingkai keberagaman al-Qur'an (Islam) di samping term penting lainnya seperti kufr, hilm, sabar, islam. Tulisan ini menginformasikan bahwa proses penafsiran jahiliyah yang dilakukan Sayyid Qutb dilalui dua periode dan situasi, yaitu sebelum di penjara dan saat di penjara. Dua situasi tersebut berpengaruh pada hasil penafsiran tentang jahiliyah meskipun tidak signifikan. Sedangkan yang terkait dengan karakteristik jahiliyah, maka hal itu terbagi menjadi tiga, pertama, jahiliyah dalam pengertian kebodohan yang menggejala pada semua orang, kedua, jahiliyah yang

mendarah daging yang susah dihilangkan, dan ketiga, jahiliyah yang kadarnya rendah sehingga mudah dihilangkan. Pandangan yang menonjol yang dikedepankan oleh Sayyid Qutb terhadap isu dan kasus serta term jahiliyah ini, selain deskripsi di atas, terdapat tiga hal yang merupakan suatu penemuan dan kontribusi keilmuan yang dihasilkan dari studi ini. Pertama, perspektifnya tentang sejarah dan pribadi Rasulullah yang a historis dan tak tersentuh oleh noda dan salah walaupun bersifat sementara. Sehingga 'memaksa' Qutb untuk mengalihkan tafsir jahiliyah yang seharusnya dikenakan kepada Rasulullah, justru dikenakan kepada para budak muslim yang dalam konteks ayat justru yang harus diberi penghormatan karena ketaqwaannya. Kedua, Qutb memberikan pandangan yang menegaskan tentang term jahiliyah yang tidak mengenal dimensi ruang dan waktu. Penegasan ini sekaligus memberikan sanggahan terhadap pendapat sebelumnya yang mengatakan bahwa jahiliyah itu hanya terbatas dan terjadi pada masyarakat Arab pra-Islam atau terjadi dan dikenakan kepada komunitas non muslim seperti yang dinyatakan Abu al-A'la al-Mawdudi. Ketiga, secara keseluruhan dapat disimpulkan bahwa pandangan Qutb tentang jahiliyah dalam kasus-kasus tertentu sangat mencerminkan pandangan yang normatif-tekstualis yang oleh sebagian kalangan dimasukkan dalam model penafsiran yang radikal. (kasus tafsir QS. Al-Ahzab 33:33 tentang perempuan yang marginal dan subordinat dalam perspektif kritik para feminis terhadap beberapa tafsir).

A. Pendahuluan

Salah satu problem dakwah dan para juru dakwah¹(الدعاة) yang paling mendasar adalah bagaimana ia dituntut untuk melakukan

¹ Istilah da'i/du'at dan dakwah mengakomodir salah satu Hadis Nabi saw: مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيَعْبِرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِيَمِينِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ: Rasulullah pernah bersabda: "Barangsiapa yang melihat kemungkaran, maka cegahlah dengan tanganmu, apabila belum bisa, maka cegahlah dengan mulutmu, apabila belum bisa, cegahlah dengan hatimu, dan mencegah kemungkaran

pembacaan yang terus menerus terhadap diri, lingkungan, dan masyarakat dimana ia berada (QS. Al-Alaq 96:1-5), dalam upaya meningkatkan kualitas kehidupan yang lebih baik dan memperoleh kinerja dakwah yang tepat pada sasaran dakwah (مدعو). Di antara model pembacaan tersebut adalah melihat kembali teks al-Qur'an tentang apa sesungguhnya pesan moral yang dikandungnya; dalam konteks apa al-Qur'an diturunkan; bagaimana ayat-ayat tersebut dihadapkan dan dikontekstualisasikan dengan realitas sosial.

Pembacaan yang terus-menerus terhadap al-Qur'an adalah sesuatu yang niscaya, sebab al-Qur'an ibarat mata air yang tidak pernah kering; ia akan terus dan selalu memberikan kesejukan yang inovatif dan mencerahkan pada setiap pembacanya dan terlebih para da'i sebagai agen perubahan dan transformasi nilai-nilai keislaman dan kemanusiaan. Ini yang sering disebut oleh para mufasir sebagai bentuk dari i'jaz al-Qur'an. Hal itu sebagaimana dikemukakan oleh Abdullah Darraz sebagaimana dikutip M. Quraish Shihab²:

“...Apabila anda membaca al-Qur'an, maknanya akan jelas di hadapan anda. Tetapi bila anda membacanya sekali lagi, akan anda temukan pula makna-makna lain yang berbeda dengan makna-makna sebelumnya. Demikian seterusnya, sampai-sampai anda (dapat) menemukan kalimat atau kata yang mempunyai arti bermacam-macam, semuanya benar atau mungkin benar. (Ayat-ayat al-Qur'an) bagaikan intan: setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpencar dari sudut-sudut lain. Dan tidak mustahil, jika anda mempersilahkan orang lain memandangnya, maka ia akan melihat lebih banyak ketimbang apa yang anda lihat....”

Berbagai upaya dilakukan oleh para sarjana dan komunitas da'wah (الدعاة) untuk melakukan penafsiran terhadap al-Qur'an dengan berbagai macam metode dan pendekatan, mulai dari model

dengan hati adalah pertanda selemah-lemah iman” (Riwayat Imam Muslim), yaitu melakukan upaya amar ma'ruf nahi mungkar dengan cara menyampaikan lewat media lidah dengan berceramah, belajar, diskusi, berdebat, kepenyiaran (broadcasting) dsb.

² M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), hlm. 16.

pendekatan klasik secara tartil³ hingga pendekatan modern seperti yang dilakukan oleh Aisyah Abdurrahman Bintusy Syathi'⁴ dengan karyanya *al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim* yang melakukan penafsiran al-Qur'an dengan pendekatan kebahasaan dan sastra⁵. Juga penafsiran al-Qur'an dengan pijakan linguistik dan memperkaya pendekatannya dengan sains telah diperkenalkan oleh Muhammad Shahrur dalam *al-Kitab wa al-Qur'an*.⁶ Tetapi sayangnya, metode modern yang ditawarkan oleh keduanya belum teraplikasikan ke dalam karya tafsir al-Qur'an secara utuh 30 juz seperti para mufasir lainnya, sehingga para pengkaji al-Qur'an masih terbatas pada satu tema tertentu yang kebetulan menjadi concern keduanya sehingga sidang pembaca belum bisa melakukan window shopping secara luas terhadap tema yang diinginkan.⁷ Dalam kerangka tersebut, tulisan

³ Tafsir al-Qur'an, mulai dari karya paling pertama pada abad ke-9 hingga sebagian besar karya-karya yang ditulis belakangan pada abad ke-20 M ini kebanyakan mengikuti pola suatu penafsiran al-Qur'an secara tartil. Al-Qur'an diuarikan secara berurutan ayat demi ayat, dan sang mufasir menyajikan terlebih dahulu sebuah ayat atau bagian ayat itu dan kemudian tafsirnya atas ayat tersebut, lihat Issa J. Boullata, "Modern Qur'anic Exegesis: A Study of Bint al-Shati's Method", terj. Ihsan Ali-Fauzi dari *The Muslim World*, Vol. LXIV (1974), No 4, hlm. 103-113., "Tafsir al-Qur'an Modern: Studi atas Metode Bintusy-Syathi'" dalam Abdi M. Soeherman dkk (ed.), *Al-Hikmah, Jurnal Studi-Studi Islam No. 3.*, (Bandung: Yayasan Muthahhari, Juli-Oktober 1991), hlm. 10.

⁴ Lihat metode modern yang diterapkan Bintusy Syathi' dalam menafsirkan al-Qur'an pada surat-surat pendek seperti al-Duha dalam Aisyah Abdurrahman Bintusy-Syathi', *Al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim*, Juz I., (Cet. III; Kairo: Dar al-Ma'arif, 1968), hlm. 23-55.

⁵ Lihat ikhtisar empat prinsip metode penafsiran Bintusy Syati dengan mengutip pendapat Ustadz al-Imam Amin al-Khuliy yang diuraikan Bintusy Syathi' dalam Pendahuluan Cetakan ke tiga buku tersebut dalam, Aisyah Abdurrahman Bintusy-Syathi', *Al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim*, Juz I., hlm.10

⁶ Tulisan tersebut dalam muqaddimahya sebagaimana diungkap oleh Sahrur memang tidak didesain sebagai sebuah karya tafsir, fiqih atau kitab aqidah, tetapi sebagai sebuah pembacaan modern terhadap al-Qur'an yang sama sekali berbeda dan unik. Lihat, Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an, Qiro'ah Mu'asirah*, (tt:tp, th), hlm 45.

⁷ Aisyah Abdurrahman Bintusy-Syathi' masih terhenti pada penafsiran surat pendek yaitu al-Duha, al-Syarh, al-Zalزالah, al-Nazi'at, al-Adiyat, al-Balad, al-Takatsur, al-Alaq, al-Qalam, al-Asr, al-Layl, al-Fajr, al-Humazah, dan al-Maun.

ini mencoba melakukan pembacaan runtut terhadap salah satu kitab tafsir populer Abad 20 yaitu *Tafsir Fi Zilal al-Qur'an* karya Sayyid Qutb dengan memfokuskan pada term "jahiliyah".

Dakwah dalam kaitannya dengan Pengembangan Masyarakat Islam adalah upaya melakukan kinerja pemberdayaan masyarakat dari masyarakat yang tidak dan kurang berdaya menjadi masyarakat yang berdaya dan mengetahui potensi yang dimilikinya untuk difungsikan secara maksimal dalam mewujudkan masyarakat yang dinamis, progresif, menuju kepada yang lebih baik. Salah satu upaya tersebut adalah melakukan pembedahan terhadap kajian teks al-Qur'an yang dilakukan oleh Sayyid Qutb yang terkait dengan tafsir jahiliyah atau melihat gambaran masyarakat jahiliyah dalam al-Qur'an dalam perspektif Sayyid Qutb.

Dalam tafsir ayat-ayat jahiliyah tersebut, Qutb ingin memberikan gambaran yang tegas tentang masyarakat jahiliyah dan masyarakat Islam dalam perspektif teks (*naql*), konteks (nalar), dan kontekstualisasi (falsafah dakwah). Perspektif teks adalah melihat ayat-ayat al-Qur'an yang terkait dengan masyarakat jahiliyah, perspektif konteks adalah dengan mengkaitkan ayat-ayat jahiliyah dalam praktek kejahiliah yang terjadi di Mesir dimana Qutb berada di tengah-tengahnya, dan perspektif kontekstualisasi adalah dengan melakukan analisis tajam tentang ide jahiliyah yang dimaksudkan oleh al-Qur'an. Dari sini akan diperoleh suatu kontribusi yang berharga bagi desain dakwah dan pengembangan masyarakat Islam ke depan kepada dakwah dan pengembangan masyarakat yang memiliki orientasi yang jelas tentang merubah masyarakat yang kurang berkembang dan kurang berdaya atau dalam bahasa al-Qur'an adalah masyarakat jahiliyah yang jauh dari kebenaran

Lihat Aisyah Abdurrahman Bintusy-Syathi', *Al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim*, Juz I (Cet. III; Kairo: Dar al-Ma'arif, 1968), hlm. 224 dan *Al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim*, Juz II., (Cet. V; Kairo: Dar al-Ma'arif, 1977), hlm. 193. Sedangkan Muhammad Shahrur baru mengkritisi isu-isu yang menurut pandangannya sangat perlu untuk diluruskan, di antaranya adalah tesisnya tentang keunikan setiap kata dalam al-Qur'an yang selama ini ditafsiri oleh para mufassir sebelumnya sebagai sesuatu yang sinonim dan muradif dibantah dengan argumennya sebagai sesuatu yang tidak bisa disamakan begitu saja seperti antara al-Kitab, al-Qur'an, al-Furqan, dan al-Dzikr, juga al-wahy, al-tanzil dan al-inzal dst.

al-Qur'an menuju masyarakat yang berkembang dan berdaya atau masyarakat Islam yang linier dengan al-Qur'an.

B. Signifikansi Sayyid Qutb dengan Tafsir Jahiliyah

Kata "jahiliyah" sangat relevan ditafsiri oleh seorang Qutb yang pada masanya ia sedang berhadapan langsung dengan soal sekularisasi⁸ masyarakat Mesir yang menurutnya adalah praktek jahiliyah modern. Dengan situasi yang terjadi di sekitarnya saat ia menyelesaikan tafsirnya yang diberi nama "Fi Zilal al-Qur'an"⁹, akan diperoleh model penafsiran jahiliyah yang proporsional karena konteks dan semangat masanya juga mendukung. Dengan membaca karya tafsirnya yang utuh dan orisinal yaitu kitab Tafsir Fi Zilal al-Qur'an, 30 juz, akan diketahui metode berpikir dan perspektif penafsiran yang dibangun; karya tersebut dan karya-karya lainnya sebagaimana ditegaskan oleh Esposito¹⁰ mencerminkan suatu visi revolusioner yang sama sekali baru yang lahir dari pengalaman pahitnya selama di penjara.

Selain itu, Sayyid Qutb adalah representasi dari tokoh mufasir di zamannya yang berhaluan radikal-fundamental (tafsir fundamental)¹¹. Bahkan di saat menyusun tafsir Zilal-nya yang

⁸ Sekularisasi berasal dari bahasa Inggris *secular* adj. *not religious or spiritual*, Martin H. Manser et.al. , *Oxford Learner's Pocket Dictionary* (Cet. V; New York: Oxford University Press, 1995), hlm. 372. Dalam kamus Inggris-Indonesia susunan John M. Echols dan Hassan Shadily, *secular*, ks, berarti sekuler, duniawi. Sedangkan *secularize*, kkt, berarti menerapkan pendidikan kepada hal-hal duniawi (bukan keagamaan), lihat John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia, An English – Indonesian Dictionary* (Cet. XIX; Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1993), hlm. 509.

⁹ Sebelum dipenjara, Qutb telah menulis tafsir Zilal sebanyak 16 juz. Sedangkan sisanya, 14 juz, diselesaikannya di penjara dalam situasi yang sangat tertekan (1945), Lihat, Solah Abd. Al-Fattah al-Khalidi, *Sayyid Qutb al-Adib al-Naqid wa al-Da'iyah al-Mujahid wa al-Mufakkir alMufasssir al-Raid*, (Cet. I; Damaskus: Dar al-Qalam, 2000), hlm. 440.

¹⁰ John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (Cet. II; New York: Oxford University Press, 1995), hlm. 128.

¹¹ Di antara tokoh gerakan Ikhwan al-Muslimin, baik pendirinya Hassan al-Banna (1906-1949) maupun sesudah Qutb, yaitu Omar Tilmassani (1970-1991),

monumental yang memperlihatkan pengetahuan spiritualnya tentang yang gaib, pada waktu bersamaan pula ia sedang menyusun ideologi fundamentalis baru¹². Ia memiliki alur pemikiran yang jelas dan lebih maju terhadap term “jahiliyah” dibandingkan dengan tokoh sebelumnya Abu al-A’la al-Maududi; jika al-Maududi hanya melihat jahiliyah di dalam dunia non-muslim, Qutb meyakini bahwa apa yang disebut dunia muslim juga penuh dengan nilai-nilai busuk dan kebengisan jahiliyah.¹³ Menurutnya, istilah jahiliyah tidak hanya merujuk pada periode pra-Islam di Jazirah Arab, sebagaimana yang terjadi pada penulisan sejarah muslim konvensional. Di dalam bukunya “Ma’alim fi al-Thariq”¹⁴ ia menegaskan bahwa jahiliyah bukan masa tertentu, ia adalah kondisi yang berulang-ulang setiap kali masyarakat menyeleweng dari jalan Islam, baik di masa lampau, sekarang, atau masa depan. Setiap usaha untuk menolak realitas dan kedaulatan Tuhan adalah jahili. Di antara manifestasi dari jahiliyah adalah; 1) Nasionalisme (yang menganggap negara sebagai nilai tertinggi. 2). Komunisme (yang atheis), 3). Demokrasi (di mana manusia merampas kedaulatan Tuhan). Menurutnya, jahiliyah modern, baik di Mesir maupun di Barat jauh lebih buruk daripada jahiliyah di masa Nabi, karena sifat itu tidak didasarkan pada “kebodohan” melainkan pada pemberontakan terhadap Tuhan.¹⁵

Dalam pandangan Armstrong, Qutb memiliki pemikiran sangat kritis. Sebagai seorang novelis dan kritikus sastra, ia melihat sejarah secara mitis (mythically), tidak melakukan pendekatan terhadap kehidupan Nabi seperti sejarawan ilmiah modern lainnya yang melihat peristiwa sejarah secara khusus dan terjadi di masa silam yang jauh. Riwayat

dalam pandangan Esposito, Sayyid Qutb (1906-1966), adalah tokoh yang paling radikal (arsitek Islam radikal), paling berpengaruh, dan paling konfrontatif-sporadis (perang suci bersenjata, jihad) terhadap rezim dibanding yang lainnya, lihat John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality*, hlm. 129.

¹² Karen Armstrong, *The Battle for God, A History of Fundamentalism* (Cet. I; New York: The Ballantine Publishing Group, 2001), hlm. 240.

¹³ *Ibid*, hlm 240.

¹⁴ Sayyid Qutb, *Ma’alim fi al-Tariq* (t.t:t.p, t.th), hlm. 105-122.

¹⁵ Karen Armstrong, *The Battle for God, A History of Fundamentalism*, hlm. 241.

hidup Muhammad baginya tetap merupakan teladan orisinal, saat ketika agama dan manusia bersatu dan bertindak bersama-sama. Riwayat ini dalam pengertian yang paling dalam adalah simbol yang menghubungkan masalah keduniaan dengan ketuhanan. Jadi, kehidupan Muhammad mewakili kehidupan ideal di luar jangkauan sejarah, waktu, dan tempat (a historis). Kehidupannya membekali umat manusia dengan “pertemuan konstan” dengan Realitas Tertinggi (ultimate Reality)¹⁶.

Lebih jauh, Sayyid Qutb memiliki sikap yang keras soal hegemoni Barat. Ia anti Barat karena Barat menurutnya adalah biang keroknya segala kebobrokan¹⁷ yang menimpa sistem pemerintahan, para pemimpin dan masyarakat Mesir secara keseluruhan. Masyarakat Mesir saat itu ia gambarkan sebagai masyarakat jelmaan dari masyarakat Arab pra-Islam (jahiliyah) karena tak Islami dan anti Islam, menggantikan prinsip Tuhan-sentris dalam Islam dengan manusia-sentris¹⁸. Dari Barat muncul berbagai hal negatif: antara lain berupa ancaman politis dan religio-kultural, sekularisme¹⁹,

¹⁶ Karen Amstrong, *The Battle for God, A History of Fundamentalism*, hlm. 240.

¹⁷ Solah Abd al-Fattah al-Khalidi, *Sayyid Qutb al-Syahid al-Hayy* (Al-Ardan: Maktabah al-Aqsa: 1980), hal. 129.

¹⁸ John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, hlm. 128.

¹⁹ Di Barat, sekularisasi dirasakan sebagai proses yang membebaskan; bahkan pada masa-masa awal, dianggap sebagai cara yang lebih maju dan lebih baik dalam beragama. Sekularisasi di sana adalah perkembangan positif yang pada bagian terbesarnya, membawa kepada toleransi yang lebih besar. Tapi di Timur Tengah, sekularisasi dirasakan sebagai serangan yang bengis dan penuh paksaan. Ketika kemudian pengikut fundamentalis muslim menuduh bahwa sekularisasi sama artinya dengan penghancuran Islam, mereka sering menunjuk Atatürk sebagai model. Dampak negatif terhadap Islam dan nilai-nilai kemanusiaan dengan adanya sekularisme dari Barat dengan apa yang terjadi di Timur adalah apa yang dilakukan oleh Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938) ketika di bawah kepemimpinannya, Turki berhasil membendung masuknya Eropa ke Turki serta membentuk sebuah pemerintahan yang berdaulat, yang dijalankan dengan cara Eropa modern. Tetapi sayangnya, bahwa pencapaian itu dimulai dengan tindakan pembersihan etnis; mengeluarkan, mendeportasi, atau membunuh secara besar-besaran warga Yunani dan Armenia di Anatolia, yang meliputi 90 persen kaum borjuis. Pembantaian satu juta warga Armenia itu dinilai adalah tindakan genosid pertama di abad ke-20. Proses sekularisasi di Turki oleh Atatürk begitu agresif.

atheisme, neokolonialisme, nasionalisme modern, dst.²⁰ Lebih jauh Qutb berupaya mencegah timbulnya pemisahan antara agama dan masyarakat di satu sisi dan atheisme di sisi lain dan mengajukan konsepsi bertemakan “Sosialisme Islam”.²¹ Selain itu, menurutnya krisis yang menimpa masyarakat Mesir disebabkan oleh adanya imperialisme Eropa dan para pemimpin kaum Muslim yang telah terbaratkan.²²

C. Sekilas Profil Sayyid Qutb

Sayyid Qutb memiliki nama lengkap Sayyid Qutb Ibrahim Husain Syadzili. Ia dilahirkan di sebuah desa yang subur bernama Mausyah, salah satu desa di wilayah Provinsi Asyuth, di dataran

la bertekad “membaratkan” Islam dan mengecilkannya menjadi pernyataan iman yang bersifat pribadi, tanpa pengaruh hukum, politik, atau ekonomi. Agama haruslah ditempatkan lebih rendah dari negara. Orde sufi ditiadakan; semua madrasah dan perguruan al-Qur’an ditutup; berpakaian secara Barat diwajibkan oleh hukum, wanita dilarang mengenakan cadar dan laki-laki dilarang memakai kopiah (tarbus). Seorang tokoh reformis Mesir terkenal, yaitu Rasyid Ridha (1865-1935), meski ia bukan seorang fundamentalis; ia masih berusaha untuk mengawinkan dan bukan membuat polemik (seperti Atatürk), antara Islam dengan peradaban Barat modern, yang usahanya itu dinilai sebagai cikal bakal yang akan mempengaruhi kaum fundamentalis di masa depan. Menurutnya, sekularisme bukanlah jawaban, ia merasa ngeri dengan kekejaman Atatürk. Lihat, Karen Armstrong, *The Battle for God, A History of Fundamentalism*, hlm. 191-94

²⁰ John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, hlm.133-143,

²¹ Sosialisme Islam yang dimaksud di sini adalah perhatian Islam terhadap semua manusia dan makhluk hidup lainnya dengan cara menunaikan zakat dan sedekah. Sosialisme Islam yang dimaksudkan di sini adalah sebuah konsep tentang keadilan sosial dalam Islam yang dicoba dibedakan dengan tradisi Kristen yang berkuat pada kebutuhan ruhani saja dan komunisme yang materialisme oriented. Pada posisi ini, Islam memposisikan berada di antara keduanya, lihat, Sayyid Qutb, *Al-‘Adalah al-‘Ijtima’iyyah fi al-Islam* (Beirut: Dar al-Katib al-Arabiy, t.th.), hlm. 30-31.

²² Pada intinya, Qutb ingin memberikan pembedaan yang signifikan antara Komunisme, Kristen, dan Islam. *Ibid.*, hlm. 140-141. Tentang kritisi Qutb dan komparasinya dengan Kristen, lihat juga dalam ‘Alija ‘Ali Izetbegovic, *Islam between East and West* (Indiana: American Trust Publications, 1984), terutama statement Qutb pada hlm. 153.

tinggi Mesir pada tanggal 9 Oktober 1906²³. Dilihat dari silsilah jalur ayahnya, dalam dirinya mengalir darah India karena kakek buyutnya yang keenam (jadduh al-sadis) yang bernama al-faqir²⁴ Abdullah memang berasal dari India yang menetap di dataran Mesir saat setelah menunaikan ibadah haji.²⁵

Ayahnya, al-hajj Qutb Ibrahim dikenal sebagai pemuka desa dan politisi yang bergabung dalam anggota Partai Nasionalis (al-Hizb al-Wathani) yang dideklarasikan oleh Musthafa Kamil.²⁶

Ia memiliki lima saudara dari enam putra ayah ibunya. Ia sendiri anak ke lima. Saudara pertama bernama Nafisah, ia lebih tua tiga tahun dari Sayyid. Saudara kedua dan ketiga Sayyid meninggal ketika sebelum usia dua tahun dan ketika masih kecil, Saudara keempat bernama Aminah, seorang penulis dalam bidang kesusastraan. Ia pernah menulis buku sastra yang diterbitkan yaitu: "Fi Tayyar al-Hayah" (Dalam Arus Kehidupan), dan "Fi Thariq" (Di jalan). Lalu putra kelima ia sendiri, dan keenam adiknya yang bernama Muhammad (Qutb); seorang sarjana sastra Universitas Kairo yang juga penulis sajak, esai, refleksi, dan cerpen hingga studi keislaman. Salah satu karyanya adalah "Jahiliyah al-Qarn al-'Isyirin" yang edisi Indonesia telah diterbitkan dengan judul "Jahiliyah Masa Kini" diterj. Afif Muhammad, *Jahiliyah Masa Kini*, Cet. II ;Bandung: Pustaka: 1994.

²³ Solah Abd al-Fatah al-Khalidi, *Sayyid Qutb al-Adib al-Naqid wa Da'iyah al-Mujahid wa al-Mufakkir al-Mufassir al-Raid*, (Cet. I; Damaskus: Dar al-Qalam, 2000), hal. 49. Bandingkan kutipan al-Khalidi tentang bulan kelahiran Sayyid Qutb yang berbeda dari kebanyakan data yang ada [Oktober] dan bukan September seperti yang tercantum dalam bukunya "Sayyid Qutb al-Syahid al-Hayy" yang dalam catatan kaki ia jelaskan bahwa data tersebut diambil dari saudara Sayyid Qutb, yaitu Muhammad Qutb, lihat, Solah Abd al-Fatah al-Khalidi, *Sayyid Qutb al-Syahid al-Hayy*, (Al-Ardun: al-Aqsha, 1980), hal. 51.

²⁴ Sebutan al-faqir yang dilekatkan sebelum nama Abdullah sengaja diberikan oleh orang-orang di desa tersebut sebagai bentuk kecintaan dan pemulyaan kepadanya karena kesalehan dan ketaqwaannya, dan bukan karena kekafirannya dalam harta benda. *Ibid*, hlm. 49.

²⁵ Shalah Abdul Fattah al-Khalidi, *Sayyid Qutb al-Adib al-Naqid wa Da'iyah al-Mujahid wa al-Mufakkir al-Mufassir al-Raid* ", hlm. 50.

²⁶ Syahrugh Akhavi, "Sayyid Qutb", dalam John L. Esposito (editor in chief), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vo.3., (New York: Oxford University Press, 1995), hlm. 400.

Lalu adiknya yang bungsu, Hamidah, seorang aktifis pergerakan dan juga pernah menulis buku bersama saudara-saudaranya berjudul "*Al-Athyaf al-Arba'ah*".

Pendidikannya dimulai dengan Sekolah Dasar di desanya. Dalam usia 10 tahun ia telah menghafalkan al-Qur'an 30 juz. Selama hidup di desanya, ia mengikuti sekolah agama (kuttab). Lalu, ia pindah ke sekolah pemerintah, dan lulus pada tahun 1918. Setelah terjadi Revolusi Rakyat Mesir pada tahun 1919 melawan pendudukan Inggris, ia berangkat dari desanya menuju Kairo untuk melanjutkan studi di Al-Hulwan (di pinggir kota Kairo). Di Kairo, ia tinggal di rumah pamannya dari pihak ibu bernama Ahmad Husain Ustman, seorang wartawan, mulai tahun 1921 hingga tahun 1925. Dari pamannya tersebut ia berkenalan dengan seorang sastrawan terkenal bernama Abbas Mahmud Aqqad²⁷. Di sini ia memperoleh pelajaran berharga dalam bidang sastra, kritik, dan kehidupan lewat Aqqad dan perpustakaan pribadinya. Melalui Aqqad pula ia dapat berkenalan dengan Partai Wafd²⁸ sekaligus menjadi aktivis. Dari kesibukan di partai tersebut, ia mulai menulis sajak-sajak, esai-esai sastra, politik dan sebagainya. Di antara artikel yang diterbitkan di dalam Koran adalah "*Turuq al-Tadris*" (metode pengajaran) di Koran al-Balagh yang merupakan koran harian milik Partai Wafd. (1921)

Pada tahun 1925, Sayyid Qutb mengikuti pendidikan keguruan, dan lulus pada tahun 1928. lalu ia mengikuti kuliah secara informal

²⁷ Ia dikenal sebagai seorang jurnalis, kritikus, dan sastrawan kenamaan yang lahir di Aswan, Mesir pada tanggal 28 Juni 1889, dan wafat di Cairo, Mesir, pada tanggal 12 Maret 1964. Lihat detail biografinya pada, Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, jilid I, (Cet. IV; Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 1997), hlm. 2.

²⁸ Partai ini adalah merupakan salah satu partai yang ada di Mesir semasa Qutb, yang berideologi sekuler. Dalam sejarah, partai tersebut tercatat pernah mengalami bentrok fisik dengan Ikhwanul Muslimin dimana Qutb di kemudian hari bergabung dengan jama'ah ini. Partai tersebut dibubarkan oleh Pemerintah Kerajaan Mesir pada tahun 1944. Setelah 39 tahun vakum, tepatnya tahun 1983, partai tersebut menjeaa kembali dengan nama baru, "The Neo Wafd" yang saat ini diketuai oleh Mr. Mohammad Fouad Seraguldin dengan media massa, "Al-Wafd". Lihat Dewan Redaksi *Ensiklopedi Islam*, Jilid 2., hal. 196. Lihat juga dalam web: Atdikbud KBRI Cairo, Official Site, Partai Politik, hal. 1, di download pada hari Selasa, jam 11.15, tanggal 1 Juli 2008.

di tingkat tsanawiyah (menengah) pada tahun 1928 hingga tahun 1929 di Tajhiziyah Dar al-Ulum. Pada tahun 1930, ia kuliah secara formal di Institut Darul Ulum atau Kulliyat Dar al-Ulum (didirikan tahun 1872 sebagai universitas Mesir modern model Barat) dan lulus pada tahun 1933 dengan gelar sarjana muda (Lc) dalam bidang sastra dan diploma dalam bidang pendidikan. Sebagai pengakuan atas prestasinya, ia ditunjuk sebagai dosen di aamaternya. Sejak 1933 ia bekerja di Departemen Pendidikan dengan tugas sebagai tenaga pengajar di sekolah-sekolah milik Departemen Pendidikan selama enam tahun; setahun di Suwaif, setahun di Dimyat, dua tahun di Kairo, dua tahun di Madrasah Ibtidaiyyah Halwan. Setelah bekerja sebagai tenaga pengajar, ia kemudian pindah kerja sebagai pegawai kantor di Departemen Pendidikan sebagai penilik. Lalu pindah tugas di Lembaga Pengawasan Pendidikan Umum selama 8 tahun, sampai akhirnya kementerian mengirimnya ke Amerika untuk belajar pada tahun 1948. Setelah selesai studi dari Amerika, ia kembali ke Mesir pada tahun 1950. Di Amerika Serikat, ia belajar tentang pendidikan di Wilson's Teachers Collage (kini bernama Universitas Columbia) di lingkungan Universitas Northern Colorado dan Universitas Stanford dan meraih gelar MA pada tahun 1950. Dalam perjalanan pulang ke Mesir tahun 1951, ia mengunjungi Inggris, Swiss, dan Italia. Perjalanan ke Amerika ini adalah saat yang menentukan baginya, menandai perpindahan dari minat terhadap sastra dan pendidikan menjadi komitmen yang kuat terhadap agama. Meskipun dia mengakui prestasi ekonomi dan ilmu pengetahuan masyarakat Amerika, ia terperanjat melihat rasisme, kebebasan seksual, dan pro zionisme.²⁹

Sekembali dari studinya di Amerika, ia mengajukan surat pengunduran diri dari pekerjaannya, menolak promosi menjadi penasehat Kementerian Pendidikan dan kemudian mencurahkan seluruh waktunya untuk dakwah, pergerakan, serta untuk studi dan mengarang. Ia juga mulai menulis artikel untuk berbagai surat kabar dengan tema sosial dan politik.

Pada awal karir politik, Sayyid Qutb berafiliasi pada Partai

²⁹Syahrough Akhavi, "Sayyid Qutb", dalam John L. Esposito, hlm. 400-401.

Wafd hingga tahun 1942. ia keluar dari partai ini karena partai tersebut berkhianat demi kepentingan Inggris. Setelah itu ia bergabung dengan Partai Sa'diyyin selama 2 tahun lalu keluar. Setelah itu ia meninggalkan partai-partai politik secara total. Ketika ia kemudian bergabung dengan Jama'ah Ikhwan al-Muslimin, ia menjadi anggota aktif; mengikuti kegiatan jama'ah, menulis artikel keislaman di dalam koran, majalah dan sebagainya. Sayyid pada proses selanjutnya menjadi salah satu anggota Maktab Irsyad 'Am dan juga menjadi ketua seksi penyebaran dakwah.

Menurut Syahrugh Akhavi, Sayyid Qutb adalah seorang kritikus sastra, novelis, pujangga, pemikir Islam Mesir paling masyhur pada abad ke dua puluh yang kemasyhurannya melebihi pendiri Ikhwan al-Muslimin, Hasan al-Banna' (1906-1949). Dalam keseluruhan pendiriannya sebagai pemikir dan aktivis Islam, dia bisa dibandingkan dengan Bediuzzaman Said Nursi di Turki (1873-1960), Abu al-A'la Mawdudi di Pakistan (1903-1979), Ali Syari'ati (1933-1977) dan Ayatullah Ruhullah Al-Musavi Khomeini (1902-1989) di Iran.³⁰ Selain itu ia adalah penulis produktif yang tulisannya banyak diterbitkan di berbagai majalah, surat kabar dan buku. Seperti majalah "al-Risaalah", "al-Tsaqafah". Ia sering melakukan perang sastra melawan kelompok-kelompok yang berseberangan seperti kelompok Apollo dalam majalah "al-Ushbu'", kelompok Rafi'i dan Rafi'iyyin, serta melawan Dr Muhammad Mandur dan Shalah Dzihni dalam majalah "al-Risalah.". Sayyid Qutb adalah murid Abas al-Aqqad dalam bidang sastra, meskipun pada akhirnya ia menjauhi paham al-Aqqad (pertengahan tahun 1940) karena alasan yang bersifat sastra, pemikiran, maupun ilmiah.

Pada pertengahan tahun 1940-an Sayyid Qutb mulai mengkaji al-Qur'an dengan pendekatan sastra serta meresapi dengan sentuhan keindahannya. Ia menulis sebuah buku tentang ilustrasi artistik dalam al-Qur'an "al-Taswir al-Fanni fi al-Qur'an"³¹ Setelah itu, ia mengkaji al-Qur'an dengan pendekatan pemikiran, lalu menelurkan pemikirannya mengenai keadilan sosial dalam Islam atau "Al-Adalah

³⁰ *Ibid*, hlm. 400.

³¹ Lihat, Sayyid Qutb, *al-Taswir al-Fanniy fi al-Qur'an*, (Cet. XVII; Kairo: Dar al-Syuruq, 2004).

al-Ijtima'iyah fi al-Islam".³² Sesudah itu ia beralih dari sastra, kritik, sajak, dan narasi menuju pemikiran islami dan amal islami, dakwah kepada reformasi, memerangi kerusakan dengan pijakan Islam. Akhirnya ia dengan tegas dan berani memerangi indikasi-indikasi kerusakan politik dan sosial serta melontarkan dakwaan-dakwaan terhadap kelompok-kelompok destruktif.

Di antara kelompok-kelompok destruktif yang secara langsung terpukul oleh kritikan Sayyid Qutb adalah raja dan orang-orang di sekitarnya serta para pembesar yang bertanggung jawab terhadap Negara Mesir. Akhirnya mereka mengirim Sayyid ke Amerika dengan alasan tugas ilmiah dan belajar tentang metode pengajaran dan sarana-sarannya. Sesungguhnya bahwa tugas ke Amerika itu memiliki tujuan ganda: pertama, para penguasa Mesir ingin melepaskan diri dari Sayyid. Kedua, harapan kembalinya dari Amerika, Sayyid Qutb menjadi seorang murid Amerika yang tercetak dengan peradaban Amerika

Saat Mesir di bawah kepemimpinan Gamal Abdel Naser³³ dalam masa menghadapi revolusi, Sayyid Qutb ikut berpartisipasi di dalam memproyeksikan revolusi serta ikut berpartisipasi aktif dan berpengaruh besar pada pendahuluan revolusi. Hubungan Qutb dengan pemerintahan Naser cukup dekat terlebih saat revolusi berhasil dilakukan. Ia begitu sangat dihormati oleh para tokoh revolusi atas jasa-jasanya yang begitu penting dan berpengaruh. Bahkan mereka menawarkan jabatan menteri serta kedudukan tinggi lainnya namun ditolaknyanya.

Tetapi tatkala Ikhwan pertama kali berlawanan dengan pemerintah Revolusi pada awal tahun 1954, maka Sayyid Qutb

³² Lihat, Sayyid Qutb, *Al-'Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*, (T.tp: Dar al-Katib al-Arabiyy, t.th.).

³³ Ia adalah presiden Mesir yang lahir di Iskandaria pada tanggal 15 Januari 1918 dan wafat di Kairo pada tanggal 28 September 1970. Semasa kepemimpinannya, ia berseteru dengan Ikhwanul Muslimin termasuk Qutb. Ia juga dikenal sebagai presiden Republik Persatuan Arab (RPA); tokoh penting gerakan Asia Afrika dan Negara-negara Non Blok, peletak dasar bagi penerapan sosialisme Arab. Untuk lebih detailnya, lihat, Harun Nasution dkk., *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, (Jakarta: Depag RI, 1993), hlm. 303-205.

merupakan orang terdepan yang tercatat dalam daftar yang ditangkap bersama puluhan ribu anggota Ikhwan dengan tuduhan percobaan pembunuhan atas diri Nasher. Ia diganjar 15 tahun penjara oleh Mahkamah Revolusi, lalu ia dipindah ke penjara Liman Thurrah, lalu saat kesehatan Sayyid memburuk, ia dipindah ke rumah sakit penjara. Di penjara ini ia berkesempatan menulis sejumlah kajiian keislaman yang bernuansa pergerakan yang matang termasuk menyempurnakan tafsir *Fi Zilal*-nya.

Setelah Sayyid menjalani hukuman penjara selama sepuluh tahun, pada tahun 1964, berkat intervensi Presiden Irak, Abdus Salam Arif yang berkunjung ke Mesir, Qutb dibebaskan. Namun tak lama kemudian, Sayyid kembali lagi ke penjara dengan tuduhan baru. Hal itu terjadi pada tahun 1965, ketika Nasher -dari Moskow- mengumumkan tersingkapnya konspirasi yang dikoordinasi oleh Ikhwanul Muslimin di bawah komando Sayyid Qutb untuk menjatuhkan kekuasaannya serta merobohkan negeri Mesir. Maka setelah dilakukan penyiksaan secara sadis, Mahkamah Revolusi menjatuhkan hukuman mati pada 21 Agustus 1966 terhadap Sayyid Qutb dan dua tokoh pergerakan Islam di Mesir, yaitu Abd al-Fatah Ismail dan mantan teman satu sel Muhammad Yusuf Hawwash.³⁴

Pada Ahad Sore, 28 Agustus 1966, seminggu setelah dikeluarkannya putusan hukuman eksekusi, seluruh pimpinan redaksi media massa dihubungi melalui sambungan telepon Dari Kantor Sami Syaraf, Sekretaris Abdun Nasher untuk bidang penerangan, lalu mereka didekte untuk mempublikasikan berita pada halaman pertama di kantor-kantor mereka yang diterbitkan pada Senin pagi, 29 Agustus 1966. Teks berita yang didektekan itu adalah sebagai berikut: "Pagi ini telah selesai pelaksanaan eksekusi terhadap Sayyid Qutb, Abdul Fatah Ismail, dan Muhammad Yusuf Hawwasy!"³⁵

Sayyid Qutb banyak meninggalkan warisan keilmuan yang

³⁴ Charles Tripp, "Sayyid Qutb: The Political Vision" dalam Ali Rahnama (ed), *Pioneers of Islamic Revival*, (Cet. I; New Jersey: Zed Books Ltd, 1994), hlm. 165.

³⁵ Sholah Abd. al-Fattah al-Khalidi, *Madkhal ila Zilal al-Qur'an*, (Cet. III; Al-Ardun: Dar Ammar, 2000), hal. 28. Lihat, Charles Tripp, "Sayyid Qutb: The Political Vision", hlm. 50.

tertuang dalam bentuk tulisan. Tulisan-tulisannya terkait dalam berbagai bidang, di antaranya adalah tafsir al-Qur'an, sastra, politik, dan kajian keislaman. Karya – karya tersebut banyak yang diterbitkan dan diterjemahkan dari bahasa Arab ke dalam berbagai bahasa; Persia³⁶, Turki, Urdu, Inggris dan Indonesia. Salah satu karya yang monumental adalah Tafsir al-Qur'an 30 juz "Fi Zilal al-Qur'an" yang saat ini menjadi obyek kajian tulisan ini terutama panfsiran tentang "Jahiliyah" atau "Masyarakat Jahiliyah".

D. Argumen Tafsir Jahiliyah dalam Wacana

Term Jahiliyah dalam khazanah ilmu tafsir mengalami atmosfir perdebatan makna dan keberagaman tafsir. Hal tersebut menjadi daya tarik tersendiri dan merupakan pertanyaan penting mengapa hal itu terjadi. Paling tidak terdapat dua kelompok penafsiran tentang jahiliyah yang berseberangan; Pertama, term jahiliyah diartikan dengan kebodohan, lawan dari 'ilm, kondisi masyarakat Arab pra-Islam yang bodoh, tidak bermoral, barbarisme, ketika bangsa Arab tidak memiliki aturan hukum, nabi dan kitab suci, tidak memiliki pemikiran; masa yang penuh dengan kekejaman dan kekerasan³⁷. Dalam Kamus Bahasa bahwa الجاهلية yang berarti halah al-jahl: al-watsaniyah fi bilad al-Arab qabl al-Islam yang terjemahan Indonesianya berarti dalam keadaan bodoh, atau atau dalam istilah

³⁶ Di Iran, Ali Khamene'i seorang pemimpin revolusi pengganti Khomeini menerjemahkan beberapa bagian dari tafsir Fi Zilal al-Qur'an dalam bahasa Persia, *Ibid*, hlm. 50.

³⁷ Agus Halimi, dalam Nina M. Armando, editor bahasa (et.al), *Ensiklopedi Islam* Jilid III., (Jakarta: Ichtihar Baru van Hoeve, 2005), hlm. 271. Pada tataran praksis, selanjutnya Islam merespon adat jahiliyah tersebut dalam tiga sikap. 1). Islam tidak menghapus hukum jahiliyah yang mengandung kemaslahatan dan secara prinsip tidak bertentangan dengan Islam (contoh: diat, jual beli barter, asabat). 2). Islam memperbaiki hukum jahiliyah yang pada dasarnya tidak mengandung mudarat, tetapi pelaksanaannya menimbulkan mudarat (contoh: al-ila', zihar, adopsi, amalan haji, qisas, poligami). 3). Islam menghapus seluruh adat jahiliyah yang mengandung mudarat dan tidak ada atau sedikit unsur maslahat dari segi prinsip dan pelaksanaannya (contoh: maisir [judi], minum khamar, nikah mut'ah, nikah syigar, nikah istibda' nikah akhdan, nikah bughaya, iddah, rujuk, perbudakan, riba, dst.). Abdul Aziz Dahlan [et. al.], *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid III., (Cet. I; Jakarta: Ichtihar Baru Van Hoeve,1996), hlm. 799-801.

lainnya: suatu bangsa yang menyembah berhala di negeri Arab sebelum Islam. Istilah Arab al-Jahiliyah itu sendiri berasal dari kata dasar *جَهْلٌ - بَجْهَلٌ - جَهْلًا - وَجَهَالَةٌ جَهْلًا : وَعِلْمٌ ضِدُّهُ* yang berarti lawan kata dari “mengetahui” yaitu “tidak mengetahui” atau bodoh, atau *أَعْلَمُ* “*نَقِيضُ*” yaitu kebalikan dari mengetahui. Sedangkan al-jahalah diartikan dengan “an taf’ala fi’lan bi gairi al-’ilm” berbuat sesuatu tanpa didasari pengetahuan³⁸. Dalam perspektif Shalih bin Fauzan bin Abdullah al-Fauzan, Jahiliyah diartikan sebagai masa vakumnya dari seorang Rasul dan Kitab suci. Masa sebelum diutusnya Rasul (QS. Al-Ahzab: 33). Atau masa sebelum Nabi saw sebagai Rasul. Karena sebelum beliau diutus sebagai Rasul, dunia sudah terbawa gelombang kesesatan, kekufuran dan atheisme; karena sisa ajaran para rasul sebelum beliau sudah punah. Orang-orang Yahudi telah mengubah kitab Taurat dengan ajaran kufur, sesat dan riwayat palsu. Sedangkan kaum Nasrani telah mengubah Kitab Injil. Menurutnya, masa jahiliyah “secara umum” berakhir dengan diutusnya Rasulullah saw. Tetapi praktek jahiliyah “secara spesifik-parsial” di beberapa negeri hingga saat ini menurutnya tetap saja tidak dapat hilang bahkan semakin banyak.³⁹ Kedua, jahiliyah diperlawankan dengan hilm, dan bukan ’ilm. Sementara al-Maududi⁴⁰ di India, pada tahun 1939 merumuskan konsep “jahiliyah modern” dengan “barbarisme baru” yang menggabungkan tata nilai, gaya hidup, teori politik, dan sistem pemerintahan yang menurutnya, secara mendasar tidak sesuai dan tidak selaras dengan Islam.. Ignaz Goldziher⁴¹ sebagaimana dikutip oleh Izutsu setelah melakukan penelitian terhadap konsep

³⁸Louis Ma’luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A’lam*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), hlm. 108. Lihat juga, Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, (Cet. VIII; Jakarta: Hidakarya Agung, 1990), hlm. 93. Lihat juga, Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, Jilid ., (Cairo: Dar al-Ma’arif, 1119), hlm. 713.

³⁹Shalih bin Fauzan bin Abdullah al-Fauzan, “Syarh Masail al-Jahiliyyah”, terj. Abu Umar al-Maidani dan Abu Ihsan al-Atsari, *128 Tabi’at dan Perangai Jahiliyah*, (Cet. I; Solo: Al-Tibyan, 2003), hlm. 19-24.

⁴⁰Lihat, Eleanor Abdella Duomato, “Jahiliyah” dalam John L. Esposito (editor in chief), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vo. 2., (New York: Oxford University Press, 1995) hlm. 353.

⁴¹Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur’an*, (Montreal: McGill University Press, 1966), hlm. 28.

“jahil” memberikan kesimpulan bahwa pendapat tradisional yang selama ini dipegang bahwa jahiliyah sebagai lawan kata ‘ilm adalah keliru. Jahl, menurut kesimpulannya bukanlah sebagai lawan kata ilm ; menurut pengertian primer, kata ini berlawanan dengan hilm, yang menunjukkan ‘kelayakan moral bagi orang yang beradab’, yang secara garis besar mencakup watak-watak seperti kesabaran, pengekangan nafsu, pemaaf, dan terbebas dari nafsu buta. Sepakat dengan pendapat Toshihiko Izutsu⁴² yang menyatakan bahwa kata jahiliyah atau jahl merupakan salah satu istilah kunci yang paling penting di dalam al-Qur’an. Tanpa pemahaman yang benar terhadap konsep ini, maka mustahil konsepsi agama baru, Islam, akan dapat ditempatkan di tempat yang benar dalam sejarah pemikiran religius orang-orang Arab.

Oleh karena itu, terdapat hubungan krusial dan signifikan untuk dilihat lebih mendalam tentang keterkaitan term jahiliyah dengan term-term lainnya yang semakna seperti kufr dan hilm dikaitkan dengan konteks kesejarahan Arab pra-Islam yang menurut Izutsu⁴³ bahwa di dalam Islam (baca: al-Qur’an), jahiliyah merupakan istilah religius dengan pengertian negatif, karena merupakan landasan tempat kata kufr berasal. Menurutnya, semangat kebebasan, kesombongan dan perasaan mulia yang menolak untuk tunduk di hadapan penguasa manapun, baik manusia maupun Tuhan itulah yang mendorong orang-orang kafir untuk menentang agama baru, Islam. Ia menyimpulkan bahwa ke-jahil-an adalah akar dan sumber kufr. Pada masa-masa pra Islam, kata tersebut sama sekali tidak mempunyai konotasi religius. Jahl semata-mata hanyalah sifat pribadi manusia, hanya saja sangat khas. Sifat tersebut sesungguhnya merupakan ciri khas Arab pra-Islam. Pada puisi pra-Islam, bersama dengan pasangannya hilm, salah satu konsep tersebut dapat ditemui di hampir semua tempat. Ketidaktahuan tentang makna persis pasangan kata ini, yakni jahl dan hilm, dipastikan tidak akan diketahui pula bangunan psikologis Arab kuno, sehingga berakibat

⁴² Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, (Reprint Edition; New Hampshire: Ayer Company Publishers Inc., 1987), hlm. 216.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 227.

bahwa dalam beberapa kasus tidak pula dapat dipahami mengapa mereka bertindak dan bereaksi sebagaimana yang mereka lakukan, karena di situ tidak akan terlihat pula motif pendorong pola perilaku khas yang mendasari tindakan mereka.

E. Sayyid Qutb dan Proses Tafsir Jahiliyah dalam *Kitab Fi Zilal al-Qur'an*

Pada akhir tahun 1940, tepatnya di Mesir adalah seorang Sayyid Qutb untuk pertama kali menjelaskan konsep jahiliyah modern dalam Kitab karyanya *Fi Zilal al-Qur'an*, yang menurutnya adalah suatu keadaan yang lebih ditandai oleh dominasi manusia atas manusia daripada ketundukpatuhan manusia kepada Tuhan. Jahiliyah menurutnya ditunjukkan dengan adanya suatu sistem pemerintahan yang didasarkan atas nilai-nilai dan pranata-pranata buatan manusia, seperti demokrasi, monarkhi, atau kediktatoran; termasuk juga materialisme, komunisme, atau sistem filsafat lainnya yang tidak memberi tempat bagi Tuhan

Tafsir *Fi Zilal al-Qur'an* ditulis oleh Sayyid Qutb (9/10/1906–28/8/1966) dalam tiga kondisi dan usia yang berbeda, pertama 3 tahun sebelum dipenjara, tahun 1951-1954 (usia 45-48), kedua, 10 tahun saat di penjara, tahun 1954-1964 (usia 48-58 tahun), ketiga, ½ tahun di luar penjara, tahun 1964-1965 (usia 58-59 tahun). Pada akhir tahun 1951 sampai awal tahun 1954 saat sebelum masuk penjara, Sayyid Qutb mulai menulis tafsir *Fi Zilal* mulai juz 1 hingga juz 16. Selama 3 tahun lebih itu ia mampu menulis 16 juz. Pada periode tersebut, ia menulis tafsir secara cepat tanpa halangan yang berarti. Kemudian juz 17 hingga juz 27 ia selesaikan di dalam penjara Liman Thurrah Mesir, mulai Januari 1954 hingga akhir tahun 1964 dikurangi pembebasan sesaat di antara waktu tersebut. Dalam 10 tahun, ia menyelesaikan 11 juz. Sedangkan juz 28- juz 30 ia tulis di luar penjara pada akhir tahun 1964 hingga pertengahan tahun 1965. Dari segi kualitas ia menyatakan bahwa saat di dalam penjara ia menulis tafsir pada kondisi yang lebih baik yang sarat dengan dakwah dan perjuangan, penuh penghayatan, perenungan mendalam dan mental keimanan dibanding sebelum dan sesudahnya. Hal itu bisa

dipahami bahwa di dalam penjara, dinamika kehidupannya terbatas oleh ruang dan waktu, sering mendapat siksaan fisik, hari-hari yang terisi oleh kejenuhan dan keterkekangan. Maka situasi seperti itu sangat berpengaruh dan mendukung pada produk tafsirnya.

Dengan demikian dapat dikategorikan bahwa dari 24 ayat-ayat jahiliyah dalam al-Qur'an, baik yang secara harfiah menunjukkan arti jahiliyah atau yang dideskripsikan dalam bentuk kata jadinya tetapi juga masih dalam pengertian jahiliyah, sebanyak 15 ayat diselesaikan sebelum masuk penjara⁴⁴. Sedangkan sisanya sebanyak 9 ayat ditulis di dalam penjara⁴⁵. Meskipun demikian, penulis melihat bahwa hasil tafsir khususnya terhadap ke 24 ayat-ayat jahiliyah dalam Fi Zilal al-Qur'an antara yang ditulis sebelum di penjara dan yang ditulis saat di penjara tidak ada perbedaan dari sisi kualitas.

Hampir semua penafsirannya merupakan refleksi yang memberikan penjabaran teks-konteks-kontekstualisasi secara proporsional; dikombinasikan dengan ayat yang lain yang relevan, riwayat hadis, atau pendapat ulama. Kadangkala ia memberikan penafsiran terhadap sebuah ayat secara panjang lebar, tetapi juga sering hanya memberikan sepatah dua patah kata terhadap suatu ayat.

Misalnya ketika menafsirkan al-Qur'an surat Al-Maidah 5: 50 tentang hukm al-jahiliyyah atau hukum produk hawa nafsu dan pemikiran manusia yang dipertahankan Bani Israel dan menolak hukum Allah yang dipopulerkan oleh Nabi Musa, Qutb secara panjang lebar memberikan penjelasan⁴⁶ dan memberi penegasan bahwa makna jahiliyah telah ditentukan batasannya oleh nash ini.

Tetapi ketika ia menafsirkan QS. Al-Ahqaf 46:23 misalnya

⁴⁴ Ke lima belas ayat tersebut adalah Juz 1: Al-Baqarah 2:67, Juz 3: Al-Baqarah 2: 273, Juz 4: Al-Nisa'4:17 & Ali Imran 3:154, juz 6: Al-Maidah 5: 50, juz 7: al-An'am 6:35 & Al-An'am 6: 54, juz 8: Al-An'am 6:111, juz 9: al-A'raf 7: 138 & Al-A'raf 7: 199, juz 12: Hud 11:29 & Hud11: 46 & Yusuf 12:33, juz 13: Yusuf 12: 89, juz 14: Al-Nahl: 16: 119.

⁴⁵ Juz 19: Al-Naml 27: 55 & Al-Furqan 25: 63, juz 20: al-Qasas 28: 55, juz 22: al-Ahzab 33:72 & al-Ahzab 33:33, juz 24: al-Zumar 39:64, juz 26: al-Hujurat: 49:6 & Al-Ahqaf 46: 23 & Al-Fath 48:26.

⁴⁶ Lihat, Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an* Jilid II, hlm. 751-753.

tentang kebodohan kaum Aad berupa penolakan atas ajaran rasulnya dan akibat yang diterimanya berupa kebinasaan mereka, Qutb hanya mengulang uraian ayat-ayatnya dan memberi komentar singkat seperti: "untaian perdebatan panjang yang ini di antara Hud dan kaumnya disuguhkan guna mencapai tujuan utama yaitu agar mereka tidak menentang Hud dan tidak meminta disegerakan azab". Oleh karena itu, apabila pembaca Tafsir Fi Zilal tidak menelaah uraian sebelumnya atau kitab tafsir lainnya, akan sulit ditemukan konteks persoalan.

Jadi, dalam banyak fakta yang ada menunjukkan bahwa tidak ada perbedaan kualitas antara ayat jahiliyah yang ditafsirkan sebelum di penjara dengan ketika berada di dalam penjara. Kenyataannya adalah, bahwa panjang pendeknya sebuah tafsir ayat-ayat jahiliyah sangat tergantung pada substansi ayat yang dikandungnya serta situasi dan kondisi sang penafsir dan lingkungan penafsir dimana ia berada dan dalam kondisi yang seperti bagaimana, pengalaman apa yang baru saja dan paling mutakhir ia rasakan dan alami, pencerahan pendidikan apa yang baru dan atau sedang ia geluti, dan seterusnya.. Meskipun demikian, penulis melihat bahwa perbedaan kualitas antara yang ditulis di luar penjara dan saat di penjara tentu saja ada meski tidak signifikan.

Aspek tipisnya perbedaan kualitas antara tafsir yang ditulis sebelum di penjara, saat di penjara, menurut hemat penulis adalah dikarenakan tafsir Fi Zilal al-Qur'an (karena sudah dijanjikan akan diterbitkan) telah banyak mengalami revisi sebelum naik cetak, baik yang dilakukan oleh Sayyid Qutb sendiri maupun yang dilakukan oleh orang lain. Contohnya adalah ketika ia menafsirkan surat al-Buruj terutama saat memberikan penjabaran tentang ashab al-ukhdud (orang-orang yang membuat parit, QS. Al-Buruj 85:4), Qutb juga menyertakan gambaran tentang penyiksaan atas dirinya saat berada di penjara, maka hal itu oleh Syekh Muhammad al-Ghazali selaku Pengawas Agama pemerintahan Mesir direvisi untuk tidak dicantumkan⁴⁷. Meski tujuan revisi tersebut adalah dalam

⁴⁷ Soleh Abd al-Fatah al-Khalidi, *Sayyid Qutb al-Adib al-Naqid*, hlm 442. Surat ini adalah termasuk dalam juz 30 yang ditafsirkan Sayyid Qutb setelah bebas dari penjara. Meski penulis tidak mendapatkan deskripsi tafsir dalam bentuk yang

rangka untuk mensensor terhadap tulisan yang medeskreditkan pemerintahan Mesir, tetapi ke depan, upaya al-Ghazali tersebut justru memiliki implikasi positif bagi produk tafsir *Fi Zilal* itu sendiri yaitu berupa keterhindaran dari aspek subyektifitas yang berlebihan yang tentu saja akan berdampak terhadap kualitas tafsir itu sendiri terkait dengan universalitas makna yang dikandung. Ayat-ayat jahiliyah yang ditafsirkan Qutb (juga ayat-ayat lain secara keseluruhan dalam *Zilal*) yang telah hadir dan beredar di masyarakat adalah bentuk tafsir yang sudah direvisi sehingga aspek konsistensinya dapat dipelihara meski tidak semuanya secara sempurna.

F. Simpulan Tafsir Jahiliyah dalam *Fi Zilal al-Qur'an*

Proses penafsiran ayat jahiliyah dalam *fi Zilal al-Qur'an* ditafsirkan Sayyid Quthb dalam dua periode dan situasi yang berbeda; periode pertama ditafsirkan sebelum masuk penjara selama 3 tahun mulai juz 1 hingga juz 16 sebanyak lima belas ayat. Sedangkan periode kedua ditafsirkan saat di dalam penjara selama 10 tahun mulai juz 17 hingga juz 27 sebanyak 9 ayat. Sedangkan 3 juz terakhir yang diselesaikan di luar penjara secara kebetulan tidak terdapat ayat jahiliyah. Proses penafsiran ayat jahiliyah periode pertama dijalannya dengan rasa aman, tenang, dan tanpa hambatan apapun, sehingga mampu diselesaikan secara cepat dan menghasilkan banyak juz. Sedangkan ayat jahiliyah periode kedua dijalani dan ditulis dalam situasi yang kurang nyaman, tertekan, dan penuh hambatan, sehingga hanya mampu diselesaikan sebanyak 10 juz dalam sepuluh tahun. Meski ayat-ayat jahiliyah ditafsirkan dalam dua situasi dan periode yang sangat berbeda, diperkuat oleh pernyataan Quthb bahwa tafsir yang ditulis di dalam penjara lebih berkualitas, namun dalam pembacaan penulis, hal itu tidak dapat dibuktikan. Tidak ada perbedaan yang signifikan secara kualitas

belum direvisi oleh pihak pemerintah Mesir (Syekh Muhammad al-Ghazali) namun dilihat dari isi surat tersebut terutama ayat 4-10 yang berpotensi dan konteks dengan situasi yang terjadi antara dirinya dan anggota Ikhwan al-Muslimin yang mendapat siksa di penjara dengan sang penguasa pemerintah Mesir saat itu Gamal Abdel Nasher. Meski ayat tersebut berbicara dalam konteks para pembesar Najran di Yaman dahulu.

antara tafsir, khususnya ayat-ayat jahiliyah, yang ditulis sebelum masuk penjara dan yang ditulis saat di dalam penjara.

Penafsiran Qutb terhadap ayat-ayat jahiliyah secara keseluruhan merupakan tafsir yang mencoba menggabungkan antara tafsir bi al-ra'y (refleksi) dengan tafsir bi al-ma'tsur (ayat dan riwayat) dengan tampilan yang singkat dan tidak bertele-tele. Tetapi sayangnya tidak terjadi keseimbangan yang proporsional antara penafsiran ayat jahiliyah yang satu dengan ayat jahiliyah yang lainnya. Di satu tempat sangat panjang lebar, tetapi di tempat lainnya sangat pendek. Namun demikian, dari sisi model penafsirannya, ia sangat konsisten dalam hal itu; selalu melakukan bayan dan penjabaran ayat lebih luas, mengkaitkan dengan ayat lain dan al-hadis, lalu melakukan kontekstualisasi dan relevansi dengan kejadian kontemporer. Konsistensi lainnya dari proses penafsiran jahiliyah adalah ia tetap mempertahankan model penafsiran jahiliyah yang sederhana tanpa analisis kebahasaan yang panjang lebar, apalagi perhatian soal perubahan bentuk kata, maka itu sama sekali tidak diperhatikan. Ia ingin linier dengan cita-citanya untuk menghadirkan cara pembacaan al-Qur'an yang mudah, indah, dan sederhana, sebagaimana ia dapat menikmati keindahannya saat membaca di waktu kecil atau "Qur'an al-Tufulah" yang akhirnya tidak saja hanya dibaca dan dikaji tetapi untuk diamalkan dalam kehidupan sehari-hari (living qur'an). Warna penafsiran yang dikedepankan oleh Qutb yang artistik dan penuh sentuhan sastra tersebut mampu mengiringi proses penafsiran ayat-ayat jahiliyah sebanyak 24 ayat. Dengan warna sastra pula, hal itu mampu memetakan dan menjelaskan karakteristik jahiliyah dengan bahasa yang indah, mendayu-dayu, serta lugas, sehingga sisi i'jaz-nya seringkali mencuat ke permukaan.

Terkait dengan karakteristik jahiliyah dalam tafsir Fi Zilal, maka dengan menggunakan bantuan pendekatan perubahan bentuk kata (*isytiqaq*) dalam melakukan analisis terhadap penafsiran ayat-ayat jahiliyah sebanyak 24 tempat dan model tersebut, maka ke dua puluh empat ayat tersebut dalam perspektif penafsiran Sayyid Quthb memberikan informasi bahwa jahiliyah mengandung karakteristik yang negatif yang ada pada orang-orang musyrik, kafir, muslim, mukmin, dan bahkan muhsin. Dalam penafsiran ayat-ayat jahiliyah

perspektif Qutb, maka karakter jahiliyah yang dideskripsikan dalam 24 ayat-ayatnya dalam al-Qur'an, maka hal itu terbagi menjadi tiga kelompok: Pertama, jahiliyah yang berarti bodoh atas kekuatannya sendiri, tidak memiliki perasaan sensitif dan mata hati terbuka yang menjadi sifat dasar dan bawaan manusia secara umum. Kedua, jahiliyah yang berarti sifat sombong, menolak kebenaran, melakukan fitnah, tipu daya, pembicaraan kosong, kebodohan mutlak yang bersifat permanen dan susah untuk diobati. Ketiga, jahiliyah yang berarti tindakan maksiat yang kadarnya sangat rendah dan tidak ada unsur kesengajaan serta mudah untuk dihilangkan dan disesali (dengan melakukan pertaubatan). Jahiliyah model pertama banyak terjadi pada hampir semua orang. Jahiliyah model kedua menjangkit semua umat para Nabi (Nuh, Hud, Luth, Yusuf, Musa, Muhammad), dan jahiliyah model ketiga menimpa para Nabi, Ahlu Bayt, Ahli Kitab, para budak sahabat Nabi, dan orang-orang mu'min lainnya. Tetapi Qutb dalam hal ini tidak sepekat bahwa Nabi Muhammad pernah terjangkit jahiliyah walaupun model yang ketiga atau jahiliyah yang paling rendah kadarnya. Bagi Qutb, Nabi Muhammad adalah seorang Rasulullah yang ideal dan a historis sehingga sejarah kehidupannya suci dan terjaga dari dosa. Di antara 24 ayat-ayat jahiliyah yang terdapat dalam al-Qur'an dengan berbagai bentuk perubahan katanya, maka dalam perspektif Qutb, pengertian jahiliyah yang merupakan sifat negatif dan buruk manusia yang tidak mengenal dimensi ruang dan waktu adalah term ayat yang menggunakan redaksi "al-jahiliyah" (terdapat dalam empat tempat). Pada tempat-tempat itulah, Qutb menegaskan bahwa al-jahiliyah tidak terbatas bagi sifat negatif yang ada pada masa tertentu seperti yang selama ini diartikan oleh sebagian pakar (jahiliyah masyarakat Arab Pra-Islam).

Bentuk dan model penafsiran ayat-ayat jahiliyah yang dituangkan Sayyid Qutb dalam tafsir fi Zilal al-Qar'an yang artistik, reflektif, tekstualis, kontekstualis adalah produk penafsiran yang tidak pernah lepas dari pengaruh di luar dirinya. Pengaruh itu penulis identifikasi paling tidak berasal dari tiga hal. Pertama, pengaruh lingkungan dimana ia berada saat menuangkan tafsir ayat-ayat jahiliyah, kedua, pengaruh model pendidikan dan tempaan

mental yang ia pernah peroleh sebelum menuangkan gagasan tafsir jahiliyahnya. Ketiga, sosio-kultur masyarakat secara umum dan bersifat makro dimana Qutb selama itu berada, baik sosio-kultur yang melingkunginya jauh sebelum penulisan Zilal, maupun yang mendekati saat penulisan Zilal, atau sosio-kultur yang tengah berlangsung. Penulisan tafsir yang dituangkan di luar penjara dan saat di penjara nyata-nyata memberikan pengaruh yang luar biasa yang berbeda sama sekali dari sisi kualitas dan kuantitas, meski hasil akhir penafsirannya sudah tidak lagi tampak perbedaannya karena sudah mengalami revisi di sana sini. Saat di penjara, ia terjangkit dalam bias penafsiran dengan memasukkan unsur pengalaman pribadinya saat mendapat siksaan di penjara. Situasi politik Mesir yang bergejolak dan tekanan pemerintah terhadap keberadaan dan eksistensi organisasi dakwah-politik Ikhwanul Muslimin yang langsung mendapatkan imbasnya dimana Qutb aktif di dalamnya, hal itu jelas sangat berpengaruh pada produk penafsiran jahiliyahnya. Hal itu terbukti melahirkan sebuah tafsir yang berkobar, menyala, dan bersemangat walaupun dibalut dengan nuansa sastra yang artistik sekalipun. Kebersamaan Qutb yang aktif dalam organisasi Ikhwanul Muslimin dengan pergaulan para tokoh dan pemikirinya yang dikenal memiliki haluan pergerakan kebangkitan dan kemajuan rakyat Mesir melalui penggalian nilai-nilai universalitas-tekstual al-Qur'an dan al-Hadis serta menolak peradaban Barat, sangat memberikan pengaruh yang luar biasa pada warna tafsir yang dituangkannya. Warna tafsir yang demikian, oleh beberapa kalangan tertentu dikategorikan sebagai tafsir berhaluan radikal, meski hal itu tidak sepenuhnya dapat dipertanggungjawabkan, tetapi istilah dan predikat tersebut seringkali dialamatkan kepada model pemikiran dan pandangan ala Qutb. Hal itu misalnya dapat dilihat dalam penafsiran salah satu ayat jahiliyah; betapa Qutb begitu tegas dan kukuh dalam menyatakan keberadaan dan posisi marginal wanita di dalam rumah tangga saat menafsirkan QS. Al-Ahzab 33:33. Pendidikan yang ia tempuh sebelum penulisan tafsir ayat-ayat jahiliyah juga tidak kalah hebatnya dalam hal pengaruh mempengaruhi model penafsirannya. Gelar sarjana muda bidang sastra yang ia kantongi ternyata menjadi pilihan warna tafsirnya yang kental dengan corak

sastra. Hal itu ditambah dengan perkenalannya selama beberapa tahun dengan seorang Abbas Mahmud Aqqad yang merupakan sastrawan Mesir kenamaan. Satu hal yang tidak boleh terlewatkan adalah soal keberadaan negeri dimana ia tinggal yaitu Mesir, yang juga sangat luar biasa pengaruhnya terhadap pembentukan karakter jiwa sastra Qutb. Karena memang Mesir adalah khazanah besar dan gudangnya sastra Arab serta tempatnya kebangkitan sastra Arab itu sendiri. Mesir seolah selalu siap melahirkan sastrawan-sastrawan handal di bidangnya masing-masing termasuk kajian tafsir yang Qutb geluti. Saat Qutb menuangkan tafsirnya, ia dikelilingi oleh khazanah karya-karya monumental para pujangga sastra Mesir. Miliu sastranya sangat terasa sekali termasuk pada era penulisan dan penafsiran ayat-ayat jahiliyah ketika dituangkan oleh penulisnya. Tafsir Tafsir Fi Zilal al-Qur'an yang tampil dengan gaya yang simpel, vulgar, dan menyala-nyala mendapat inspirasi dari beberapa tokoh seperti Abu al-A'la al-Mawdudi, Abu al-Hasan al-Nadwi, Abbas Muahmud Al-Aqqad dan Abdul Qadir Audah, masing-masing memiliki pengaruh yang berbeda satu sama lain dan bersifat parsial. Sementara Zilal mampu memberikan pengaruh pada sejumlah kelompok Ikhwanul Muslimin muda (Qutbhis) untuk menjadi komunitas yang memerangi aksi jahiliyah dengan cara aksi jihad. Di luar Mesir, seperti Aljazair, Tunisia, Sudan dan bahkan Iran, pengaruh pemikiran Qutb dalam menciptakan semangat kebangkitan Islam cukup besar. Di Indonesia satu organisasi Islam yang dinilai merefleksikan pandangan Qutb dan mengakomodir total tafsir Fi Zilal al-Qur'an adalah Jama'ah Islamiyah atau Majelis Mujahidin Indonesia yang oleh pihak tertentu disebut sebagai Islam Radikal.

G. Penutup

Kajian tentang jahiliyah dalam tafsir fi Zilal al-Qur'an yang penulis lakukan ini adalah masih terbatas pada ayat-ayat yang secara langsung menunjukkan term jahiliyah. Sedangkan jahiliyah dengan sifatnya yang negatif sangat mungkin juga melekat pada term-term lainnya. Oleh karena itu, ke depan, kajian tentang jahiliyah secara lebih komprehensif perlu dilakukan untuk menemukan pengertian jahiliyah yang lebih utuh.

Kajian jahiliyah dalam perspektif pemahaman Sayyid Qutb dalam studi ini masih murni hanya terkait dengan soal-soal yang terjadi di sekitar sejarah penulisan tafsir itu sendiri dan karakteristik jahiliyah yang dikedepankannya. Padahal soal jahiliyah yang dikedepankan Qutb selalu terkait dengan masyarakat sekitar sebagai obyek dakwahnya. Oleh karena itu, perlu juga mengkaitkan kajian ini dengan sosiologis masyarakat jahiliyah yang ada di Indonesia sekaligus sebagai sebuah bentuk kontribusi langsung dan nyata dalam proses dakwah bil lisan ke depan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdi M. Soeherman dkk (ed.), "Tafsir al-Qur'an Modern: Studi atas Metode Bintusy-Syathi'" dalam *Al-Hikmah, Jurnal Studi-Studi Islam* No. 3, Bandung: Yayasan Muthahhari, Juli-Oktober 1991
- Abdul Aziz Dahlan [et. al.], *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid III, Cet. I; Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996.
- Agus Halimi, dalam Nina M. Armando, editor bahasa (et.al), *Ensiklopedi Islam* Jilid III, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2005.
- 'Alija 'Ali Izetbegovic, *Islam between East and West*, Indiana: American Trust Publications, 1984.
- Aisyah Abdurrahman Bintusy-Syathi', *Al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim*, Juz I Cet. III; Kairo: Dar al-Ma'arif, 1968.
- , *Al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim*, Juz II, Cet. V; Kairo: Dar al-Ma'arif, 1977.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, jilid I Cet. IV; Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 1997.
- Eleanor Abdella Duomato, "Jahiliyah" dalam John L. Esposito (editor in chief), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vo. 2, New York: Oxford University Press, 1995.
- Boullata, Issa J., "Modern Qur'anic Exegesis: A Study of Bint al-Shati's Method", terj. Ihsan Ali-Fauzi dari *The Muslim World*, Vol. LXIV (1974), No 4. "Tafsir al-Qur'an Modern: Studi atas Metode Bintusy-Syathi'" dalam Abdi M. Soeherman dkk (ed.), *Al-Hikmah, Jurnal Studi-Studi Islam* No. 3, Bandung: Yayasan Muthahhari, Juli-Oktober 1991.
- John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Cet. II; New York: Oxford University Press, 1995.
- John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia, An English – Indonesian Dictionary*, Cet. XIX; Jakarta: PT Gramedia

Pustaka Utama, 1993.

Harun Nasution dkk., *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, Jakarta: Depag RI, 1993.

Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, Jilid I, Cairo: Dar al-Ma'arif, 1119.

Karen Armstrong, *The Battle for God, A History of Fundamentalism*, Cet. I; New York: The Ballantine Publishing Group, 2001.

Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1986.

Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, Cet. VIII; Jakarta: Hidakarya Agung, 1990.

Martin H. Manser et.al., *Oxford Learner's Pocket Dictionary*, Cet. V; New York: Oxford University Press, 1995.

Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an, Qiro'ah Mu'asirah*, tt:tp, th.

M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1997.

Shalih bin Fauzan bin Abdullah al-Fauzan, "Syarh Masail al-Jahiliyyah", diterj. Abu Umar al-Maidani dan Abu Ihsan al-Atsari, *128 Tabi'at dan Perangai Jahiliyah*, Cet. I; Solo: Al-Tibyan, 2003.

Sayyid Qutb, *Al-'Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*, Beirut: Dar al-Katib al-Arabiy, t.th.

Solah Abd. Al-Fattah al-Khalidi, *Sayyid Qutb al-Adib al-Naqid wa al-Da'iyah al-Mujahid wa al-Mufakkir alMufassir al-Raid*, Cet. I; Damaskus: Dar al-Qalam, 2000.

Solah Abd al-Fattah al-Khalidi, *Sayyid Qutb al-Syahid al-Hayy*, Al-Ardan: Maktabah al-Aqsa: 1980.

Syahrough Akhavi, "Sayyid Qutb", dalam John L. Esposito (editor in

M. Fajrul Munawir: Sayyid Qutb dan Tafsir Jahiliyah

chief), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*,
Vo.3, New York: Oxford University Press, 1995.

Tripp, Charles, "Sayyid Qutb: The Political Vision" dalam Ali Rahnema
(ed), *Pioneers of Islamic Revival* Cet. I; New Jersey: Zed Books
Ltd, 1994.

Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal:
McGill University Press, 1966 .

----, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic
Weltanschauung*, Reprint Edition; New Hampshire: Ayer
Company Publishers Inc.