

ASH-SHAHĪD DAN NUANSA HARAKĪ FĪ ZILĀL AL-QUR'ĀN

Dr. Nurul Huda, M.A.¹

Abstrak

Fī Zilāl al-Qur'ān, karya tafsir yang bernuansa *ḥarakī* (pergerakan) ini ditulis di dalam pengapnya jeruji besi kurun 1952-1965, dengan semangat pembebasan atas ketertindasan dari rezim dan peradaban jahiliah. Ash-Shahid Sayid Qutb, penulisnya, karenanya sangat bersemangat menguraikan persoalan *ulū al-amr*, penegakan hukum Allāh, keadilan dan kezaliman, *taghūt* sebagai musuh bersama yang niscaya diperangi, juga penegakan jihad. Baginya, *ulū al-amr* adalah mukmin yang taat pada Allāh dan Rasūl-Nya. Ketaatan wajib diberikan kepadanya selagi dia taat pada keduanya, Allah dan Rasul-Nya. Siapapun yang enggan atau bahkan abai menegakkan hukum Allāh, berarti kafir, zalim dan fasik. Segala keputusan, semestinya hanya didasarkan pada *manhaj* dan ajaran Allāh. Karenanya, ia menyerukan penegakan dan pengobaran jihad *qitāl* guna meninggikan kalimah Allāh (*li i'lā' kalimah Allāh*).

Kata kunci: Qutb, Zilal, Haraki

A. MUKADDIMAH

Melalui Qs. al-Kahf: 109, Allāh SWT menegaskan bahwa firman-Nya – baik yang *qawl* maupun *kawn* – tidak akan pernah berhenti ditulis dan ditafsir oleh para hamba-Nya. Jikapun lautan dijadikan tinta untuk mendokumentasikan makna firman-Nya itu, niscaya kekayaan mutiara maknanya tetap tidak akan habis hingga lautan tinta itu kering kerontang. Inilah makna ketidakberujung

¹ Dosen Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir (IAT) Fakultas Ushuluddin, Dakwah dan Adab (FUADA) IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Serang Banten dan Penulis buku *Penafsiran Politik: Studi atas Tafsir al-Huda Karya Kolonel Bakri Syahid* (Pustaka Qi Falah, 2014).

tafsir atas firman-Nya, sebagaimana ketidakberujungan Allāh SWT itu sendiri. Lautan tafsir atas firman-Nya memang tiada bertepi.

Itu sebabnya, sepanjang sejarah Islam, proses penafsiran tak pernah berhenti dan stagnan. Daur ulang penafsiran terus terjadi di berbagai belahan dunia, plus berbagai model keragaman metodologi, corak, dan kecenderungannya. Inilah upaya manusia (lebih spesifik manusia penafsir) “membunyikan” Alqur’an yang, oleh ‘Alī bin Abī Ṭālib, disebut “Mushaf yang tidak berbicara dan manusialah yang mengucapkannya.”² Penafsiran, karenanya, berarti upaya menjembatani maksud pemilik teks dengan kebutuhan konteks, yang akan terus bergulir sepanjang zaman.

Diantara ribuan kitab tafsir yang berupaya membunyikan kebisuan teks Alqur’an itu, adalah *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur’ān* – selanjutnya ditulis *Fī Zilāl* – karya Sayid Qutb, yang acap dijuluki Ash-Shahīd, tersebut kematiannya di tiang gantungan pada 1966. Dengan keterbatasan dan keterkekangan fisiknya di dalam jeruji besi, karena gesekannya dengan pemerintah dinilai *subversive*, penafsirannya yang dinamis dan gagasannya yang bebas tidak lantas turut terkebiri. Ide-idenya yang meluap-luap tak lantas pengap dan sempit, sepegap dan sesempit sel penjara yang mengurungnya. Melalui *Fī Zilāl*, barangkali Ash-Shahīd ingin menegaskan: “Inilah hidup nikmat di bawah naungan al-Qur’ān”.

Itu sebabnya, sebagian aktivis pergerakan menjuluki *Fī Zilāl* sebagai “teks suci menembus jeruji besi”,³ yang gagasan di dalamnya tak mampu dibendung oleh tebalnya tembok penjara. Apa dan bagaimana sesungguhnya *Fī Zilāl* – yang menurut Adnan Zuzur ditulis dalam dua tahap; menggunakan tinta seorang cendekia dan

² Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Teks, Otoritas, Kebenaran* (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 159.

³ Sebagian aktivis yang mengagungkan karya ini mengatakan: “*Ḥurūf al-Qur’ān nūr... wa dimā’ al-shuhadā’ nūr... wa (Fī Zilāl al-Qur’ān) nūr ‘alā nūr*”. Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālīdī, *Ta’rīf al-Dārisīn bi Manāḥij al-Mufasssīrīn* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1423 H/2002 M), h. 617.

darah seorang martir⁴ – penelitian ini berupaya mencari jawabnya. Dalam hal ini, penulis menganalisisnya melalui dua sisi: sisi internal dan sisi eksternal tafsir – dalam istilah Amīn al-Khūfī *al-naqd al-dākhilī* dan *al-naqd al-khārijī*. Internal meliputi metode, sumber, juga corak penafsiran. Sedang eksternal meliputi pergerakan, latar sosial dan sebagainya.

B. ASH-SHAHĪD DAN TRAGEDI TIANG GANTUNGAN

Sayid Quṭb, atau Ash-Shahīd, terlahir di Desa Musya, Propinsi Asyut, pada 1906, dari keluarga taat beragama. Sayid bin Ibrāhīm, ayahnya, seorang politisi tulen yang tergabung dalam Partai Nasional pimpinan Mustafa Kamal. Sebaliknya, Ibunya berasal dari keluarga kaya dan berpendidikan tinggi. Bahkan tiga saudara Ibunya alumnus al-Azhar University – sering disebut *azhāriyyīn*.⁵ Ash-Shahīd, mulanya mengenyam pendidikan dasar di desanya, lalu melanjutkan ke Dār al-‘Ulūm. Gelar *License* Bidang Sastra dan Diploma Bidang Pendidikan, diraihinya di sana.⁶

Menilik latar belakang kedua orang tuanya, tak heran jika Ash-Shahīd kecil telah bersinggungan dengan *ḥarakah* atau aktivisme, baik aktivisme politik maupun akademik. Aktivitas ayahnya di ranah politik, secara tak langsung membentuk *sense* dan karakter kuat Ash-Shahīd di kancah sosial-kemasyarakatan. Sedang aktivitas Ibunya di ranah akademik, membentuk jiwa intelektualismenya yang kritis. Dua kekuatan aktivisme – politik dan akademik, ditambah realitas keberagaman kedua orang tuanya yang kokoh – inilah yang berkelindan dalam diri Ash-Shahīd, membentuk kekuatan baru yang padu. Inilah sejatinya, ruh pergerakan Ash-Shahīd yang kelak melahirkan karya-karya bernuansa ideologis-harakis.

⁴ Ṣalāh ‘Abd al-Fattāh al-Khālīdī, *Ta’rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufasssīrīn*, h. 617.

⁵ al-Khālīdī, *Sayyid Quṭb, Ash-Shahīd, al-Ḥayy* (Beyrūt: Muassasah Risālah, 1980), h. 59. Achmad Sudjai, *Konsep Khilafah dalam Tafsir Sayyid Quṭb dan Tafsir Hamka*, disertasi di UIN Jakarta, 1421 H/2000 M, h. 8.

⁶ al-Khālīdī, *Sayyid Quṭb, Ash-Shahīd, al-Ḥayy*, h. 88.

Kendati dalam dirinya telah mengalir darah politisi dan akademisi, mulanya Ash-Shahīd memilih karir sebagai guru sekolah. Pada 1948, ia didaulat sebagai penilik – sebuah prestasi kependidikan yang terhormat kala itu – pada Kementerian Pendidikan. Sebagai penilik, Ash-Shahīd berhasil menulis karya bertitel *al-‘Adālah al-Ijtimā’iyyah fī al-Islām*,⁷ hingga akhirnya mengundurkan diri pada 1953. Pengunduran ini, ada indikasi karena faktor kemerosotan moral orang-orang di sekelilingnya. Ash-Shahīd lantas mendesak mereka agar lebih menyadari norma kehidupan yang sejati.⁸

Pada perkembangan selanjutnya, Ash-Shahīd mengalami titik balik yang tajam terkait pandangannya pada kehidupan ini, tepatnya setelah ia mengalami kontak langsung dengan kehidupan materialistis di Amerika Serikat⁹ selama tiga tahun (1948-1950), guna mempelajari sistem dan organisasi pendidikan.¹⁰ Sepulangnya dari Uncle Sam itu, ia mengalami perubahan paradigma, yang menghantarkannya menjadi politikus – seiring aliran darah ayahnya – dan penulis yang produktif –

⁷ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1990), h. 147.

⁸ Ali Rahmena (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, h. 155-156. Entahlah, faktor apa persisnya, yang membuat orang-orang di sekeliling Ash-Shahīd mengalami kemerosotan moral yang membuatnya prihatin dan lantas mengundurkan diri dari jabatan kepenilikannya.

⁹ Tinggal di Amerika Serikat, membuat pikirannya terbuka, bahwa peradaban materialistik ala Barat tidak mengandung nilai-nilai dasar kemanusiaan dan justru membawa manusia pada kerusakan spiritual, sosial dan ekonomi. MM Siddiqui, “An Outline of Sayyed Qutb’s Life”, dalam Sayyid Quthb, *Islam and Universal Peace* (Indianapolis: AT Publications, 1993), h. ix.

¹⁰ Menurut Roxanne L. Euben, pendidikan yang ditempuh Ash-Shahīd di AS awalnya dimaksudkan oleh pemerintah – dalam hal ini Raja Fārūq – sebagai pembuangan baginya, karena ide-idenya dinilai mengganggu stabilitas nasional. Motif terselubung lain dari pembuangan ini adalah untuk menceburkannya pada daya tarik kehidupan modern. Namun bukannya menjadi Amerika, ia malah kembali ke Mesir dan bergabung dengan Ikhwan al-Muslimin. Roxanne L. Euben, *Musuh dalam Cermin* (Jakarta: Serambi, 2002), h. 117-118.

sealur aliran darah ibunya. Tak kurang 24 buku dikarangnya¹¹ dan berbagai artikel keislaman dan pendidikan digubahnya.

Pada awalnya, memang, Ash-Shahīd tertarik dan bahkan salut pada peradaban Barat, yang identik dengan kemajuan dan keunggulan. Namun, Ash-Shahīd akhirnya malah anti dan bahkan sangat memusuhi Barat, tepatnya setelah mereka terlibat pendirian Negara Israel di bumi Palestina.¹² Inilah penjajahan manusia atas manusia, yang memantik “kemarahan”nya. Desiran darahnya berdenyut kencang, seiring tekadnya untuk melawan ketidakadilan. Ash-Shahīd lantas bergabung dengan kelompok Ikhwān al-Muslimīn pimpinan Ḥasan al-Bannā, yang dinilainya masih setia mengawal keadilan dan keislaman yang penuh kemanusiaan, pada 1952, dan diangkat menjadi penanggungjawab seksi Dakwah dan Penerbitan Ikhwān al-Muslimīn.¹³ Pilihan ini kian membentuk dan mematangkan jiwa pergerakannya.

Atas pilihannya ini pula, Ash-Shahīd menerima konsekuensi hidup yang tak ringan. Pada November 1954, ia ditangkap sebagai bagian dari penangkapan besar-besaran mentor-mentor Ikhwān al-Muslimīn, kendati ia diadili secara terpisah (entah atas pertimbangan apa). Pada 1955, Ash-Shahīd dituduh melakukan gerakan *subversive* dan karenanya dijatuhi hukuman 15 tahun. Belum tuntas masa tahanannya, pada 1964 ia dibebaskan. Ketika di sel penjara yang pengap dan penuh ketidakadilan plus kekejamannya itu, ia berhasil menulis karya *ḥarakī* berjudul *Ma’ālim fī al-Ṭarīq* (1964) dan *Fī Zilāl al-Qur’ān* (1965).¹⁴ Inilah dua karya monumental yang melambungkan

¹¹ Diantaranya *al-Madīnah al-Mashūrah*, *Kutub wa al-Shakhshiyah*, *Ṭifl Min al-Qaryah*, *Ashwāk*, *Mashāhid al-Qiyāmah fī al-Qur’ān*, *al-Tashwīr al-Fannī fī al-Qur’ān*, dll. [Achmad Sudjai, *Konsep Khilafah dalam Tafsir Sayyid Quthb dan Tafsir Hamka*, h. 18]. Termasuk juga, tentu saja, dua karya monumentalnya, *Fī Zilāl al-Qur’ān* dan *Ma’ālim fī al-Ṭarīq*, yang mengantarnya menemui Kekasihnya melalui tiang gantungan.

¹² Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, h. 148.

¹³ Ali Rahmena (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, h. 158.

¹⁴ Ali Rahmena (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, h. 167.

nama dan mengharumkan pikirannya, sekaligus mengantarnya ke tiang gantungan sebagai martir.

Tak lama mengenyam udara segar di luar penjara, pada 1965, Ash-Shahīd kembali ditahan,¹⁵ atas dakwaan persekongkolan jahat yang konon diotaki sayap rahasia Ikhwān al-Muslimīn untuk membunuh Presiden Jamal Abdul Nasser, mencipta kekacauan dan hendak mengkudeta kekuasaan.¹⁶ Dan, yang menjadi dasar penahanan dan pengadilannya adalah *Ma'ālim fī al-Ṭarīq*, yang di dalamnya memuat kekecewaan dan penentangan atas Ideologi Nasserisme¹⁷ dan peletakan dasar persatuan umat Islam (*wahdah al-ummah*) dengan bendera *tawhīd*¹⁸ sebagai tali pengikatnya.¹⁹

Pada 21 Agustus 1966, bersama 'Abd al-Fattāh 'Ismā'īl dan mantan teman satu selnya, Muḥammad Yūsuf Ḥawwās, ia dinyatakan bersalah dan divonis mati. Maka pada 29 Agustus 1966, Ash-Shahīd

¹⁵ Sebab apa sesungguhnya yang membuat Ash-Shahīd bolak-balik ke tahanan, hanya Pemerintah saat itu yang mengerti. Namun, banyak kejanggalan yang terjadi di sana; bahkan ada kesan semua itu pesanan dan rekayasa pihak tertentu, sebagaimana diungkapkan secara jujur oleh dua sipir penjara yang menjaga selnya. Lebih detailnya, baca pengantar bertajuk “Telunjuk yang Bersyahadat” dalam Sayyid Quthb, *Ma'ālim fī at-Ṭarīq; Petunjuk Jalan yang Menggetarkan Iman*, terj. M.H. Muchtarom (Yogyakarta: Uswah, 2010), h. 7-12.

¹⁶ Ali Rahmena (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, h. 169.

¹⁷ Nasserisme adalah bentuk sosialisme Arab yang berkembang di Mesir dan dimotori Gamal Abdel Nasser. Nasserisme menyimbolkan kemerdekaan, transformasi sosial, kekuasaan penduduk atas sumber-sumber daya yang mereka miliki dan demokratisasi kekuatan penduduk. John O. Voll, *Politik Islam: Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), h. 222.

¹⁸ Bagi Ash-Shahīd, *tawhīd* adalah pembebasan manusia dari bentuk ikatan apapun dengan meleburkan diri ke dalam rengkuhan hakikat tertinggi, yaitu Allah, karena Dialah hakikat sebenarnya. Keberadaan hakikat-hakikat selain-Nya hanyalah semu dan sangat tergantung pada hakikat-Nya. Sayyid Qūṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, jilid vi, h. 4002-4004.

¹⁹ Baca, misalnya, tulisannya yang bertitel “Lā Ilāha illa Allāh adalah Manhaj Kehidupan” dalam Sayyid Quthb, *Ma'ālim fī ath-Ṭarīq; Petunjuk Jalan yang Menggetarkan Iman*, h. 162-187.

dan dua temannya dieksekusi gantung.²⁰ Di tengah badai protes kaum muslim dari berbagai penjuru dunia itu, tali kematian tetap menjerat leher mulianya. *Innā li Allāh wa innā ilayh rāji’ūn*. Ia meninggal membela *lā ilāha illā Allāh*,²¹ dengan aneka kontroversi yang menyelimutinya. Sejak itulah, gelar *ash-shahīd* disematkan padanya, sebagai bentuk penghormatan umat Islam yang bersimpati atas perjuangannya menegakkan keadilan di muka bumi ini.

C. *FĪ ZILĀL*: KARYA TAFSIR ATAU (SEKEDAR) REFLEKSI?

Dalam kesempatan diskusi tentang *Fī Zilāl al-Qur’ān*, Senin, 21 Maret 2011, pada Mata Kuliah “Metodologi Tafsir Timur Tengah Kontemporer” di SPs UIN Jakarta, Prof. Dr. Yunan Yusuf melontarkan pernyataan yang tak terduga tentang posisi karya ini. Katanya dalam nada bertanya (dan barangkali juga menggugat): “Sesungguhnya, *Fī Zilāl al-Qur’ān* itu tafsir atau refleksi?”²² Baginya, keduanya memiliki

²⁰ Ali Rahmena (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, h. 164-165.

²¹ Konon menjelang eksekusi, beliau mengatakan kalimat terakhir: “Ketahuilah, kami mati dan mengorbankan diri demi membela dan meninggikan kalimat *lā ilāha illā Allāh*, sementara engkau mencari makan dengan *lā ilāha illā Allāh*.” Pengantar dalam Sayyid Quthb, *Ma’ālim fī ath-Thariq; Petunjuk Jalan yang Menggetarkan Iman*, h. 9.

²² Dalam kaitan upaya pemahaman ayat Alqur’an, menurut Mamat S. Burhanuddin, ada beberapa istilah yang mengemuka: *tafsīr*, *ta’wīl* dan *bayān*. *Tafsīr* adalah upaya menemukan makna Alqur’an yang hanya bisa diperoleh melalui pelaporan (*al-naql*) dari sumber otoritatif seperti Hadis atau *sabab al-nuzūl*. *Ta’wīl* adalah upaya memahami makna al-Qur’an yang dapat diperoleh melalui analisa kaidah-kaidah bahasa dan itu terkait kognisi (*dirayāh*). Sedangkan *bayān* adalah usaha menjelaskan makna yang diperoleh melalui *tafsīr* dan *ta’wīl* itu. Tafsir hanya dapat dilakukan oleh pihak otoritatif, yakni Allah Rasul-Nya karena menyangkut hakikat makna Alqur’an. *Ta’wīl* dapat dilakukan oleh ulama yang mengerti betul seluk-beluk ilmu yang dibutuhkan dalam memahami ayat Alqur’an, karena di sana dituntut melakukan analisa bahasa dan ketekunan yang tinggi. *Tabyīn* dapat dilakukan oleh siapa saja karena hanya melakukan pemahaman setelah mendapatkan informasi dari *tafsīr* dan *ta’wīl*. Mamat S. Burhanudin, *Hermeneutika al-Qur’an di Indonesia: Suatu Kajian terhadap Kitab Marah Labid Karya KH. Nawawi Banten*, disertasi di UIN Jakarta, 2003, h. 212-213.

makna, implikasi langkah dan konsekuensi akademis yang berbeda. Tafsir adalah proses pemahaman Alqur'an dengan menggunakan langkah-langkah klasik yang telah disepakati oleh (sebagian) para ulama: berawal dari kosa kata, *naḥw*, dan seterusnya. Sedangkan refleksi semata renungan bebas, yang keluar dari pakem tafsir klasik itu. Dan *Fī Zilāl al-Qur'ān*, baginya, lebih pas dikategorikan sebagai refleksi semata, yang tidak bersandar pada langkah-langkah bertafsir sesuai tradisi yang telah ada.

Pertanyaannya: benarkah *Fī Zilāl* tak lebih sebagai refleksi? Yang jelas, kenyataan perbedaan penempatan posisi *Fī Zilāl* ini menunjukkan bahwa ia masih dipandang beragam oleh banyak akademisi tafsir. Itulah konsekuensi logis jika sebuah karya dinilai oleh banyak orang dengan keragaman latar belakang, asumsi, dan (bisa jadi) kepentingannya. Siapa yang benar? Bisa saja semua benar, sesuai latar ukuran yang digunakan untuk menilainya. Baik tafsir maupun refleksi sejatinya memiliki kesamaan tujuan: menjelaskan maksud ayat-ayat Alqur'an (dan itulah tafsir). Dari sisi tujuan ini, keduanya tiada perbedaan sama sekali. Perbedaan hanya terjadi pada langkah dan metode pencapaian tujuan itu.

Menurut penulis, untuk menyatakan sebuah karya sebagai tafsir atau bukan, maka perlu dilihat beberapa hal: pengakuan penulis, pengakuan pembaca/peneliti dan metodologi. *Pertama*, pengakuan pengarang. Di pembuka karyanya, Ash-Syahid memang tidak secara gamblang menyebutkan karyanya sebagai tafsir. Beliau seringnya mengatakan, *fī zilāl al-qur'ān* saja. Hidup di bawah "*zilāl al-Qur'ān*" adalah dan seterusnya. Namun asumsinya, di bagian judul yang tertulis jelas *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān*, kendati misalnya penamaan itu tidak diberikan penulisnya, setidaknya menunjukkan ia menyetujui penamaan karyanya sebagai tafsir. Jika tidak menyetujui, niscaya peristilahan tafsir itu tidak akan ada, karena penerbit yang profesional tidak akan gegabah mencatatkan judul pada karya tertentu.

Kedua, pengakuan pembaca/peneliti. Kitab ini telah dibaca oleh ribuan orang, dari berbagai latar belakang, baik kepentingan, strata sosial, maupun agamanya. Juga telah dibaca dalam posisinya

untuk diikuti, dikaji, dikritik dan sebagainya. Dan secara umum, para pembacanya menempatkan karya ini sebagai kajian tafsir. Karenanya, jika dilihat dalam banyak kajian Alqur’an, tak jarang karya ini menjadi bagian yang wajib diurai. Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālīdī, Mannā’ Khafīl al-Qaṭṭān, dan banyak lagi, diantara yang menjadikan karya ini sebagai okeyk kajian tafsir. Bahkan di berbagai kampus Islam, banyak sekali peneliti atau sarjana yang mengkaji kitab ini sebagai obyek kajian tafsir.

Ketiga, metodologi. Secara metodologis, karya ini juga telah melalui jalur-jalur penafsiran sebagaimana mestinya. Jika menggunakan pendekatan ‘Abd al-Ḥayy al-Farmāwī misalnya, maka karya ini bisa dikategorikan pada metode *taḥlīlī*, kendati ada juga yang mengatakan lebih tepat *mawzūī*. Baik *taḥlīlī* maupun *mawzūī*, keduanya sama saja metode menafsirkan al-Qur’ān. Karenanya, apapun metode yang disandingkan pada karya ini, ia tetap saja karya tafsir.

D. DI BALIK PENULISAN *FĪ ZILĀL*

Beriringan dengan perkembangan krisis politik di Mesir, kaitannya dengan kudeta militer pada Juli 1952²³ – ini tahun Ash-Shahīd resmi menjadi bagian Ikhwān – tulisan-tulisannya kian diwarnai kritik sosial dan polemik politik. Diantaranya *Fī Zilāl al-Qur’ān*, yang ditulis pada 1952-1965 dalam jeruji besi. Diantara point pokok karya ini, adalah penegasan bahwa Islam memiliki kelengkapan – dalam istilah populer barangkali Islam *kāffah* atau *Islam shālīḥ li kulli zamān wa makān*, Islam *up to date* di tiap situasi dan kondisi – untuk menjawab aneka problem sosial dan ketersumbatan politik. Islam juga menyadarkan kemungkinan mencipta masyarakat yang harmonis dan padu.²⁴

²³ Tentang detail-detail hal ini, telaah lebih serius Abdul Muid Nawawi, *Teologi Pembebasan Islam Sayyid Quthb*, tesis di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005, h. 48-66, di sub judul “Situasi Sosial Politik Mesir pada Masa Sayyid Quthb”.

²⁴ Ali Rahmena (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, h. 158.

Penting disinggung juga kiranya, pada awalnya, tafsir berjilid-jilid ini tidak diniatkan sebagai buku induk tafsir harakis yang utuh, karena semata tulisan berseri di Majalah al-Muslimīn (penerbitan bulanan Ikhwān al-Muslimīn) – sebuah majalah ideologis yang terbit sejak 1951, yang memuat pandangan para penulis muslim tentang kondisi sosial-politik kala itu. Sebagai pimpinan majalah, Saʿīd Ramaḍān meminta Ash-Shahīd menorehkan pandangan keislamannya secara berkala, sebulan sekali, di bawah rubrik tetap *Fī Zilāl al-Qurʿān*.

Tulisan perdananya tentang *Tafsīr Sūrah al-Fātiḥah*, dimuat pada Edisi ke-3 Februari 1952. Lalu muncul tulisan berikutnya, *Tafsīr Sūrah al-Baqarah*. Pada bagian ketujuh akhir tulisannya, Ash-Shahīd menghentikannya, dengan pertimbangan akan lebih spesifik menyusun tafsir tersendiri yang utuh dengan titel *Fī Zilāl al-Qurʿān*, sesuai rubrik yang diasuhnya di Majalah al-Muslimīn, yang akan diterbitkan 30 juz berturut-turut. Tiap juznya akan muncul dalam dwibulanan, terhitung Desember 1952, yang diterbitkan oleh Penerbit ʿIsā al-Ḥalabī wa al-Syirkah.²⁵ Dan dalam rentang waktu Oktober 1952-Januari 1954, setahun setengah, Ash-Shahīd berhasil merampungkan 16 juz.²⁶ Selama dalam tahanan Januari-Maret 1954, Ash-Shahīd berhasil menyelesaikan dua juz berikutnya, juz 17 dan 18. Sisanya diselesaikan pada akhir-akhir masa penahanannya.²⁷

Dengan *Fī Zilāl*-nya ini, yang disusun selama 13 tahun dan terdiri puluhan jilid besar, Ash-Shahīd ingin menegaskan keyakinannya bahwa Islam sebagai ajaran Ilahi, yang harus merebut kekuasaan agar bisa mengatur segala aspek kehidupan.²⁸ Islam, selain sebagai *dīn*, juga sekaligus *dawlah*. Islam seharusnya mengatur dua sisi kehidupan manusia; agama dan kekuasaan. Itu sebabnya, nuansa haraki (pergerakan atau aktivisme), begitu kental menyemburat dari tafsir ini, tafsir yang oleh sebagian kalangan kiri dinilai sebagai bernuansa

²⁵ Afif Muhammad, *Studi Tentang Corak Pemikiran Sayyid Quthb* (Bandung: Mizan, 1996), h. 84.

²⁶ al-Khālidi, *Sayyid Qutb, Ash-Shahīd, al-Ḥayy*, h. 240-241.

²⁷ al-Khālidi, *Sayyid Qutb, Ash-Shahīd, al-Ḥayy*, h. 242.

²⁸ Depag RI, *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Depag, 1992), h. 1040.

ideologis dan bahkan radikal; mencerminkan keislaman garang yang membuat takut banyak kalangan. Inilah kekhasan tafsir a la Sayid Qutb.

E. IDENTIFIKASI METODOLOGIS FĪ ZILĀL

Untuk memberikan kejelasan perihal apa dan bagaimana *Fī Zilāl*, maka penulis melakukan identifikasi metodologis karya ini, meliputi:

a. Alasan Penamaan

Selain karena faktor rubrikasi di *Majalah al-Muslimīn*, menurut Mannā’ Khafil al-Qaṭṭān, penamaan *Fī Zilāl al-Qur’an* itu karena penulisnya *yatazawwaq ḥalāwah al-Qur’an* (mencicipi manisnya Alqur’an) dan interaksinya yang mendalam dengannya.²⁹ Melaluinya, Ash-Shahīd ingin menegaskan bahwa kehidupan yang tidak dikembalikan pada Allāh tidak memiliki nilai apapun. Dan menurut al-Qaṭṭān, proses kembali kepada Allāh itu menampak melalui *Fī Zilāl (yatajallā fī Zilāl al-Qur’an)*.³⁰

Ash-Shahīd sendiri menyatakan pada paragraf awal *mukaddimah* tafsirnya:

الحياة في ظلال القرآن . إلا ذاقها.
العمر وتباركه وتزك

*Hidup “Di Bawah Naungan al-Qur’ān” adalah kenikmatan, yang tidak dimengerti kecuali oleh pencicipnya. Kenikmatan yang meninggikan, memberkahkan, dan membersihkan umur.*³¹

²⁹ Mannā’ Khafil al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Ttp.: Tth.), h. 373.

³⁰ Mannā’ Khafil al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 373.

³¹ Sayyid Qutb, *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur’ān* (Jakarta: GIP, Tth.), I/13.

Ash-Shahīd juga menyatakan; “Dari waktu ke waktu, aku mendapati di dalam diriku kecintaan tersembunyi untuk hidup di bawah naungan al-Qur’ān. Aku bisa rileks di bawahnya, kerilekan yang tidak aku dapati jika bernaung pada selain al-Qur’ān.”³² Inilah obsesi Ash-Shahīd; hidup bergelimang cahaya al-Qur’ān, dalam setiap gerakannya. Inilah yang oleh Muḥammad Qutb disebut: “Sebuah kitab yang penulisnya hidup bersamanya, dengan ruhnya, pikirannya, perasaannya, dan seluruh eksistensinya. Ia hidup bersamanya dari masa ke masa, gagasan demi gagasan, kata demi kata.”³³

b. Model Penulisan Tafsir

Sebagaimana penulisan kitab tafsir pada umumnya, Ash-Shahīd memulai interaksinya dengan al-Qur’ān melalui penulisan *mukaddimah*, yang cukup panjang. Di dalamnya, ia banyak menguraikan pokok gagasannya tentang al-Qur’ān, kaitannya dengan kenyamanan berlindung “di bawah naungan al-Qur’ān” yang menjadi denyut nadi kehidupannya. Di sini, dengan mengutip ayat-ayat al-Qur’ān, Ash-Shahīd mengulas perihal “Keteraturan, Keserasian dan Keharmonisan” penciptaan alam raya, yang menurutnya tak ada kejadian yang kebetulan atau tiba-tiba. Lalu, Ash-Shahīd juga mengulas perihal “Kembali Kepada Allāh, Manhaj dan Aplikasinya,” dan seterusnya. Dari sini tergambar jelas, betapa visi misi Ash-Shahīd tak beranjak dari Allāh dan al-Qur’ān. Inilah semangat penulisan *Fī Zilāl*, sejatinya.

Ash-Shahīd kemudian mulai menguraikan pembacaannya atas al-Qur’ān ayat demi ayat, kadang beberapa ayat sekaligus, sesuai kebutuhan. Untuk Sūrah al-Fātiḥah, misalnya, beliau tafsirkan ayat demi ayat, kecuali ayat ke-6 dan ke-7 yang digabungkannya. Hadis-hadis Nabi Muḥammad SAW dikutip untuk mendukung gagasannya, juga ayat-ayat lainnya. Terkadang, Ash-Shahīd memberikan

³² Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālidi, *Ta’rīf al-Dārisīn bi Manāḥij al-Mufasssīrīn*, h. 608.

³³ Pengantar Muḥammad Qutb, dalam *Tafsīr Fī Zhilalil Qur’ān*, 1/7.

pernyataan pendahuluan sebelum mengurai surat demi surat. Lantas menjelaskan tema pokok surat dikaitkan dengan konteks sejarahnya. Misalnya, ketika menjelaskan Qs. al-Baqarah, ia menguraikan peristiwa hijrah hingga panjang lebar. Bahkan ia membuat sub judul “Golongan Muslim, Kafir dan Munafik,” “Siapakah Setan-setan Kaum Munafik Itu?”, dan “Membangun Jama’ah Islamiah dan Mempersiapkannya untuk Mengemban Amanah Allāh.”

Usai memberikan pendahuluan – berisi gambaran umum isi surah – Ash-Shahīd mulai menguraikan ayat demi ayatnya, dengan diklasifikasi secara tematis. Misalnya, menguraikan Qs. al-Baqarah ayat 1-2, ia memberikan judul tafsirannya dengan “Keunikan Alqur’an”, ayat 4 dengan “Ciri-Ciri Golongan Muttaqīn”, ayat 6-7 “Golongan Kāfirīn”, ayat 9-16 “Golongan Munafik”, dan begitu seterusnya. Ini barangkali, yang memunculkan dugaan bahwa tafsir ini ditulis secara *mauzū’ī* – yang sebetulnya kurang tepat penobatannya jika dikaitkan dengan konsep ‘Abd al-Ḥayy al-Farmāwī. Dan masih banyak gaya penulisan tafsirnya yang menarik didiskusikan.

c. Sumber Penafsiran

Dalam konteks ini, pembacaan Ash-Shahīd – oleh Achmad Sudjai – disebut sebagai bersifat subyektif-intuitif³⁴ (tentu saja pengklaiman inipun masih debatable). Itu pula sebabnya, jauh sebelumnya, Fahd al-Rūmī menyebutnya sebagai *al-‘ilmī al-dzauqī*.³⁵ Dalam karyanya yang lain, Fahd al-Rūmī menceritakan, Ash-Shahīd meyakini ada sesuatu spesial yang dirasakan semua orang yang pertama kali berhadapan dengan al-Qur’ān, bahkan sebelum mencari unsur-unsur mukjizat yang ada di dalamnya. Di balik makna-makna

³⁴ Achmad Sudjai, *Konsep Khilafah dalam Tafsir Sayyid Quthb dan Tafsir Hamka*, h. 32.

³⁵ Fahd bin ‘Abd al-Raḥmān bin Sulaymān al-Rūmī, *Manḥāj al-Madrasah al-‘Aqliyyah al-Ḥadīthah fī al-Tafsīr* (Riyād: Muassasah al-Risālah, 1401 H/1981 M), h. 214.

kandungannya yang bisa dicapai lewat akal, ada “sesuatu” yang bisa dicapai melalui *tadabbur*.³⁶

Menurut Achmad Sudjai, penulisan *Fī Zilāl* tidak menggunakan gaul tafsir tradisional, metode yang selalu menunjuk ulasan sebelumnya yang sudah diterima dan merujuk ke otoritas lain yang mapan. Ash-Shahīd mengemukakan reaksi pribadi dan spontannya terhadap ayat-ayat al-Qur’ān.³⁷ Ia hendak mengajak para pembacanya turut merasakan penyelamannya atas samudera ayat-ayat Tuhan itu. Dengan demikian, sumber penafsirannya adalah *ra’y* yang dibarengi kekuatan intuisi.

d. Metode Penafsiran

Penulis lebih cenderung memasukkan metode penulisan karya ini sebagai *tahfīf*³⁸ – jika menggunakan kategorisasi ‘Abd al-Ḥayy al-Farmāwī. Ukuran paling simpelnya, karya tafsir ini ditulis secara runut dari surat ke surat dan dari ayat ke ayat, sejak al-Fātiḥah hingga an-Nās. Di dalam proses penafsirannya, apa saja bisa menjadi pengayaannya; kosa kata, *sabab al-nuzūl*, riwayat, dan seterusnya.

Menurut Achmad Sudjai, metode Ash-Shahīd adalah *mauzū’ī*, karena menggunakan tema-tema tertentu dalam setiap penafsirannya. Benar belaka, Ash-Shahīd menggunakan gaya tematis dalam uraiannya. Namun, tematik yang diurai di dalamnya berbeda dengan ketentuan tematik sebagai model tafsir, yang mengisyaratkan pengumpulan seluruh ayat tentang tema tertentu, dianalisis, lalu disimpulkan. Tematik di *Fī Zilāl* tak lebih hanya sebagai pemudahan pembahasan ayat, sebetuk sistematisasi pembahasan belaka, yang tidak ada preseden pengumpulan seluruh ayat tentang tema pokok tertentu; dan tafsirannya tetap runut sesuai alur surah yang ada.

³⁶ Fahd bin ‘Abd al-Raḥmān bin Sulaymān al-Rūmi, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi’ Ashar* (Ttp.: al-Maktabah al-Tijāriyah, Tth.), h. 1005.

³⁷ Achmad Sudjai, *Konsep Khilafah dalam Tafsir Sayyid Quthb dan Tafsir Hamka*, h. 31.

³⁸ Baca lebih jauh Nurul Huda, *Konsep Kufr dalam Tafsir Ibn ‘Araby*, tesis di UIN Syarif Hidayatullah, 2008, h. 32-35.

Dalam menyelami sejarah ayat, Ash-Shahīd juga konsen dengan *sabab al-nuzūl*, sebuah konsep mengenai hubungan antara ayat-ayat al-Qur’ān dengan realitas nyata masyarakat saat al-Qurān diturunkan. Dalam hal ini, Ash-Shahīd menawarkan cara baca yang berbeda dengan para pendahulunya. Baginya, memahami al-Qur’ān tidak bisa dilakukan tanpa melibatkan diri secara situasional dalam kondisi-kondisi yang ada pada saat al-Qur’ān pertama kali menyentuh bumi. Dengan ini, ia menggiring pembaca untuk menembus lorong waktu kala al-Qur’ān turun, berbaur dengan kondisi psikologis, emosional, situasional dan kognitif manusia-manusia yang menjadi obyek turunnya. Namun, Ash-Shahīd meluaskan pemahaman *sabab al-nuzūl* pada seluruh kondisi dan situasi sosial budaya, termasuk kondisi kepercayaan masyarakat Arab saat itu.³⁹ Dengan demikian, Ash-Shahīd ingin mengatakan bahwa semua ayat Alqur’an memiliki *sabab al-nuzūl* untuk konteksnya sendiri. Meski demikian, tidak berarti ia mengingkari adanya sebab-sebab khusus turunnya satu atau beberapa ayat.⁴⁰

Mengenai proses pemahaman atau cara tafsir atas ayat, yang menurut Fahd al-Rūmī melalui sumber *al-‘ilm al-dzawqī*, Abdul Muid Nawawi mengaitkannya dengan cara tafsir teologi Gutierrez, yang menyebutkan tiga langkah menafsir: 1) kegiatan pertama: praksis (saat diam di hadapan Allāh), 2) kegiatan kedua: berteologi (saat berbicara tentang Allāh), dan 3) sebuah bahasa tentang Allāh.⁴¹

Terkait dengan hal ini, ‘Adnān Zurzūr menyatakan, proses penafsiran yang dijalani Ash-Shahīd meliputi dua tahap; *pertama*, pembacaannya pada surah al-Qur’ān secara utuh beberapa kali, lalu direnung-renungkan beberapa hari, sehingga Allāh memberikan petunjuk makna pokoknya dan informasi di seputar surah itu. Ketika tafsiran itu sudah nyata di hadapannya, maka ia menuliskannya (jika

³⁹ Afif Muhammad, *Dari Teologi ke Ideologi: Telaah Atas Metode dan Pemikiran Teologi Sayyid Quthb* (Bandung: Pena Merah, 2004), h. 88.

⁴⁰ Abdul Muid Nawawi, *Teologi Pembebasan Islam Sayyid Quthb*, h. 102.

⁴¹ Abdul Muid Nawawi, *Teologi Pembebasan Islam Sayyid Quthb*, h. 103.

mungkin) seketika itu juga. *Kedua*, usai menyelesaikan proses penafsirannya atas surah atau ayat, Ash-Shahīd mengkroscek karya tafsir terdahulu, untuk mencari tahu *sabab al-nuzūl*, serpihan-serpihan diskusi fikih, hadis atau riwayat yang sahih, untuk mencari penguatan informasi. Kenyataan ini, menurut Zurzūr, menunjukkan Ash-Shahīd tidak keluar dari riwayat yang sahih dalam proses penafsiran *bi al-ma'thūr*.⁴²

Dalam uraiannya, misalnya perihal keutamaan al-Fātiḥah, beliau menukil Hadis riwayat al-Bukhārī dan Muslim dari ‘Ubādah bin Ṣāmit: *lā ṣalāta liman lam yaqra’ bi fātiḥah al-kitāb*.⁴³ Menjelaskan ayat pertama al-Fātiḥah, Ash-Shahīd mengutip Qs. al-Ḥijr ayat 87 dan bahkan memunculkan perdebatan perihal posisi *basmalah* dalam surah-surah al-Qur’ān. Hanya saja, beliau tidak memberikan elaborasi detail perihal perbedaan pandangan itu. Ia sendiri memilih yang lebih kuat, bahwa *basmalah* disepakati sebagai ayat al-Fātiḥah saja bukan selainnya.

Ketika menjelaskan ayat kedua, Ash-Shahīd mengutip Ḥadis Ibn Mājah dari ‘Umar bin al-Khaṭṭāb, dan seterusnya. Ayat-ayat lain juga tak jarang digunakannya untuk memperjelas konteks. Misalnya, menafsiri ayat kedua al-Fātiḥah, Ash-Shahīd menukil Qs. Az-Zumar ayat 3 dan al-Tawbah ayat 31. Bahkan juga mengutip pandangan Aristoteles yang mengatakan, Tuhan menciptakan alam lalu acuh tak acuh. Pendapat ini dikutipnya, sejatinya, untuk dibandingkan dengan pendapat yang menurutnya sahih dan untuk dikritiknya. Dan masih banyak lagi cara penafsirannya yang bisa digali dari detail-detail tafsirnya yang berjilid-jilid tebal itu.

Ini menunjukkan, kendati baru analisis awal dan sangat dini, gaya atau cara tafsirnya, sejatinya tidak keluar dari pakem yang ada – kecuali substansi dan semangat tafsirnya yang memang berbeda. Kenyataan ini sekaligus membantah beberapa komentar, misalnya

⁴² Ṣalāh ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālidi, *Ta’rīf al-Dārisīn bi Manāḥij al-Mufasssīrīn*, h. 614.

⁴³ Sayyid Quthb, *Tafsīr Fī Zhilalil Qur’ān*, 1/25.

Abdul Muid Nawawi, yang meyakini tafsir Ash-Shahīd sebagai otonom, tidak terikat oleh pandangan-pandangan penulis sebelumnya dan karenanya berdiri sendiri. Dalam kenyataannya, ternyata beliau sangat menghargai penjelasan baik dari ayat maupun Ḥadis Nabi.

e. Corak Penafsiran

Menurut Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālīdī, dalam menulis tafsirnya, Ash-Shahīd menggunakan corak yang relative baru – disebutnya sebagai *lawn jadīd fī al-tafsīr* – yaitu *al-tafsīr al-ḥarakī al-da’awī al-tarbawī*.⁴⁴ Menurut al-Khālīdī, sisi *manhaj ḥarakī Fī Zilāl*, karena penulisnya mengajak atau menyeru kaum muslim untuk terus melakukan perbaikan pemahaman dan perenungan al-Qur’ān, lalu melakukan gerakan implementatif dalam realitas kekinian, dan tidak cukup mengkajinya dengan kajian teoritis-akademis *an sich*.

Manhaj da’awī, kata al-Khālīdī, tergambar dari ajakan Ash-Shahīd kepada kita – kaum muslim – untuk menjadikan al-Qur’ān sebagai landasan pacu dakwah kepada Allāh dan memahami hakikat konsep dakwah al-Qur’ān, dan caranya berkonfrontasi dengan para seteru. Sedang *manhaj tarbawī*-nya tergambar dari harapannya pada kaum muslim untuk menyuntikkan ruh pendidikan al-Qur’ān dalam dirinya, berakhlak dengan akhlak al-Qur’ān dan terus-menerus berpegang padanya. Ia juga ingin mendidik komunitas muslim dengan ruh al-Qur’ān, sehingga kitab suci ini akan menjadi penuntun dalam setiap sendi kehidupannya.⁴⁵ Itu alasannya, al-Khālīdī mencoraki tafsir ini dengan *ḥarakī da’awī tarbawī*.

Dalam tafsirnya, konsentrasi atau fokus bahasan yang dimunculkannya, antara lain, pandangan perihal universalitas al-Qur’ān, penguatan atas orientasi dasar al-Qur’ān, penjelasan perihal urgensi implementasi praktis al-Qur’ān, menghindari ketele-telean

⁴⁴ Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālīdī, *Ta’rīf al-Dārisīn bi Manāḥij al-Mufasssīrīn*, h. 617.

⁴⁵ Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālīdī, *Ta’rīf al-Dārisīn bi Manāḥij al-Mufasssīrīn*, h. 606.

yang menutup kran cahaya al-Qur'ān, elaborasi urgensi ketauhidan dan efeknya, kesatuan tema al-Qur'ān, elaborasi hikmah pensyariaan Islam dan alasan penetapan hukum, dan pemeliharaan keluasan cakrawala al-Qur'ān.⁴⁶

f. Pengutipan Sumber

Dalam analisisnya tentang teologi pembebasan Sayid Qutb, Abdul Muid Nawawi menuliskan bahwa ia adalah intelektual tradisional, karena memiliki otonomi intelektual dan merdeka dari kelompok dominan, terutama terkait interaksinya dengan ayat-ayat al-Qur'ān. Dalam *Fī Zilāl*, ia bukan hanya otonom dalam menuangkan pemikirannya, tapi juga mencoba otonom dari pakem tafsir-tafsir klasik yang sering tenggelam dalam kubangan tafsir fikih dan teologi.⁴⁷

Namun menurut al-Khālidi, kendati di dalam penjara, Ash-Shahīd tetap bisa mengakses kitab-kitab rujukan yang *mu'tabar*, karena pihak pemerintah memberikan toleransi dalam hal ini. Itu sebabnya, diantara kitab yang dirujuknya, adalah, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān*, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, *al-Kashshāf*, *Rūḥ al-Ma'ānī*, *Tafsīr al-Manār*, *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, *Aḥkām al-Qur'ān*, juga beberapa kitab sejarah semisal *al-Sīrah al-Nabawīyyah*, *Imtinā' al-Asmā'*, *Jawāmi' al-Sīrah*, *Zād al-Ma'ād*, dan sebagainya.⁴⁸ Hanya saja, penulis belum melacak lebih jauh dan dalam, seberapa besar penafsiran Ash-Shahīd terwarnai oleh kitab-kitab yang dibacanya itu – mungkin perlu ada kajian lebih spesifik untuk ini.

F. BEBERAPA ISU KRUSIAL DALAM FĪ ZILĀ L

Sejatinya banyak isu krusial yang bisa dielaborasi lebih jauh dan detail terkait tafsiran Ash-Shahīd dalam *Fī Zilāl*-nya. Misalnya

⁴⁶ Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālidi, *Ta'rīf al-Dārisīn bi Manāḥij al-Mufasssīrīn*, h. 609.

⁴⁷ Abdul Muid Nawawi, *Teologi Pembebasan Islam Sayyid Quthb*, h. 99.

⁴⁸ Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālidi, *Ta'rīf al-Dārisīn bi Manāḥij al-Mufasssīrīn*, h. 613.

saja, tentang hubungan muslim non-muslim, kebebasan beragama, *dār al-Islām*, manhaj Islam, jihad, keadilan sosial, amar makruf nahi mungkar, khalifah, kejahiliahan modern, *ulū al amr*, ketauhidan – yang merupakan denyut nadi pergerakannya – dan sebagainya. Point pokoknya, gagasan-gagasan Ash-Shahīd senantiasa meruncing pada titik pengabdian total kepada Allāh SWT dengan meninggalkan tuhan-tuhan lain yang semu. Dalam penelitian sederhana ini, penulis hanya menukil beberapa saja dari tafsirannya yang menunjukkan keteguhan dan semangat tauhidnya yang berkobar. Semoga nukilan ini mewakili semangat Ash-Shahīd yang *ḥarakī da’awī tarbawī* itu.

1. Siapa *Ulū al-Amr* Itu?

Menafsiri *ulū al-amr*, dalam Qs. an-Nisā’: 59, Ash-Shahīd menyatakan, sesungguhnya kedaulatan hukum itu milik Allāh, bagi kehidupan manusia, dalam urusan yang besar maupun yang kecil. Untuk semua itu, Allāh telah membuat syariat yang dituangkan-Nya dalam al-Qur’ān dan diutusNya Rasūl. Karenanya, Allāh wajib ditaati, yang diantara hak prerogatif *ulūhiyyah*-Nya adalah membuat syariat. Dan orang beriman wajib menaati Allāh dan Rasūl-Nya yang mengemban *risālah* ini.⁴⁹

Ulū al-amr, dalam keyakinan Ash-Shahīd adalah kelompok mukmin itu sendiri (berdasarkan redaksi *minkum*), yang telah memenuhi syarat iman dan batasan Islam, yaitu yang taat kepada Allāh dan Rasūl-Nya. Juga, *ulū al-amr* adalah mereka yang menegaskan Allāh SWT sebagai pemilik kedaulatan hukum dan hak membuat syariat bagi seluruh manusia, menerima hukum dari-Nya, serta mengembalikan kepada-Nya segala urusan yang diperselisihkan akal pikiran. Bagi Ash-Shahīd ketaatan pada Allāh dan Rasūl-Nya adalah mutlak. Namun ketaatan pada *ulū al amr minkum* hanya selama mereka mengikuti ketaatan pada Allāh dan Rasūl-Nya.⁵⁰ Ketaatan pada *ulū al-amr* ini ada “kail”nya.

⁴⁹ Sayyid Quthb, *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur’ān*, II/399.

⁵⁰ Sayyid Quthb, *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur’ān*, II/399.

Ketaatan ini, menurutnya, dalam hal-hal yang tidak diharamkan oleh syariat. Ia mengutip Hadis al-Bukhārī dan Muslim dari al-A'masy; *innama al-tā'ah fī al-ma'rūf* (sesungguhnya ketaatan itu hanyalah dalam hal yang positif). Ash-Shahīd juga mengutip Hadis *Ṣaḥīḥayn* dari Yaḥyā al-Qaṭṭān; *Wajib atas orang muslim untuk mendengar dan taat terhadap apa yang ia sukai atau tidak ia sukai, asalkan tidak diperintah berbuat maksiat. Apabila diperintah maksiat, maka tidak boleh mendengar dan menaatinya sama sekali.*⁵¹

Pemahaman *ulū al-amr* yang demikian, dengan batasan hanya ketaatan pada Allāh dan Rasūl-Nya (berarti menutup peluang pemimpin non-muslim), ini barangkali menancap begitu kuat dalam hati, pikiran dan gerakannya, sehingga dengan jiwa *ḥarakī*-nya, Ash-Shahīd sedia berhadapan langsung dengan pemerintah atau penguasa yang dinilainya telah keluar dari batas-batas ketaatan pada Allāh dan Rasūl-Nya, lebih-lebih pemerintah yang mengabdikan pada *taghūt-taghūt*. Pemerintah yang demikian, dalam kategorisasi Ash-Shahīd, adalah pemerintah yang bukan *minikum*, yang ketaatan tidak harus diberikan kepadanya. Inilah, mungkin saja, yang menjadi titik balik perseteruannya dengan *ulū al-amr* yang bukan *minikum* itu, yang dipandang tidak sesuai norma Islam.

2. Penegakan Hukum Allāh

Terkait penafsirannya pada Qs. al-Mā'idah: 44-45, tentang orang yang tidak menghukumi dengan hukum Allāh (mereka itu kafir dan zalim), Ash-Shahīd menuliskan, kehidupan manusia tidak akan menjadi lurus kecuali jika akidah, syiar, dan syariat sama-sama bersumber dari sumber yang satu, yang memiliki kekuasaan terhadap hati dan nurani. Jika kekuasaan itu terbagi-bagi dan sumbernya tidak hanya satu – kekuasaan Allāh hanya ditaruh di hati, sedangkan kekuasaan membuat peraturan dan syariat dimandatkan kepada selain Allāh; kekuasaan memberikan balasan di akhirat diserahkan kepada Allāh, sedangkan kekuasaan memberikan hukuman di dunia diberikan

⁵¹ Sayyid Quthb, *Tafsīr Fī Zhilalil Qur'ān*, II/399-400.

kepada selain-Nya, maka pada saat itu jiwa manusia terpecah menjadi dua kekuasaan, karena arah dan *manhaj* yang berbeda. Ini membuat rusaknya kehidupan manusia.⁵²

Memang benar, tidak secara langsung Ash-Shahīd merujukkan statemennya itu pada model atau sistem kenegaraan tertentu. Ungkapannya begitu halus dan santun, lagi menyentuh. Namun jika dicermati seksama, ada nuansa kritikan yang tajam pada model kenegaraan sekuler, yang menseparasi hukum agama dan dunia; akhirat dan dunia, dan seterusnya. Model pembagian kekuasaan yang demikian, Allāh di satu sisi dan manusia di sisi lain, dinilainya sebagai *wa man lam yafikum bimā anzala Allāh*, tiada berhukum dengan hukum-Nya. Inilah, menurutnya, yang membuat tatanan dunia ini rusak dan kebobrokan moral terjadi di mana-mana. Semangat hukum Tuhan telah digantikan oleh semangat dan kepentingan yang material.

Itu sebabnya, umat manusia harus kembali kepada hukum Allāh, sebagai satu-satunya *manhaj* kehidupan. Kitab Taurat, di dalamnya juga berisi petunjuk Tuhan untuk orang-orang Banī Isrā’īl. Ia datang dengan membawa akidah tauhid, syiar *ta’abbudiyah*, dan juga syariat. Dengan Taurat ini, para nabi memutuskan perkara orang-orang Yahudi. Dengan demikian, syariat Taurat ini khusus untuk orang Yahudi.⁵³ Demikian juga Injil, di dalamnya berisi *manhaj* kehidupan bagi pemeluknya. Namun, ketika al-Qur’ān diturunkan, maka seluruh umat manusia harus mengacu padanya, karena tidak ada acuan selainnya. Dan, hukum Alqur’an berlaku *rahmah li al-‘alamīn*.

Untuk itu, siapa saja yang tidak mengacu pada hukum Allāh – dalam versi Ash-Shahīd tentu saja hukum Alqur’an, karena substansi Taurat dan Injil telah melebur di dalamnya – dinilai kafir karena menolak *ulūhiyyah* Allāh dengan hak prerogatifnya untuk mengkriya syariat dan peraturan bagi hamba-hamba-Nya. Sebaliknya, orang yang mengaku memiliki hak *ulūhiyyah* untuk membuat syariat juga disebut *zālim*, karena ia membawa manusia pada syariat selain syariat-Nya.

⁵² Sayyid Quthb, *Tafsīr Fī Zhilalil Qur’ān*, III/235.

⁵³ Sayyid Quthb, *Tafsīr Fī Zhilalil Qur’ān*, III/235-236.

Mereka juga menzalimi diri sendiri dengan mencampakkannya dalam kebinasaan, menyediakannya untuk disiksa karena kekufurannya, dan menjerumuskan kehidupan manusia kepada kerusakan.⁵⁴

Tentang orang yang tidak menghukumi dengan hukum Allāh, yang dicap *kāfirūn* dan *zālimūn* (Qs. al-Mā'idah: 44-45), atau *fāsiqūn* (Qs. al-Mā'idah: 47), Ash-Shahīd menuliskan, kufur karena menolak *ulūhiyyah* Allāh tercermin dalam penolakan syariat-Nya. Zalim karena membawa manusia pada selain syariat-Nya dan menyebarkan kerusakan dalam kehidupan mereka. Fasik karena keluar dari manhaj Allāh dan mengikuti selain jalan-Nya. Seluruh sifat ini kembali padanya dan tidak terpisah-pisah.⁵⁵ Dengan pernyataan seperti ini, kita bisa memahami ke mana arah tafsiran Ash-Shahīd terkait ayat-ayat di atas.

3. Keadilan dan Kezaliman

Tentang semangat keadilan Ash-Shahīd, bisa ditemukan dalam tafsirannya atas Qs. an-Nisā': 135. Ia menuliskan, keadilan adalah amanat agung yang diserahkan kepada orang-orang beriman, yaitu amanah kepemimpinan atas semua manusia dan memutuskan hukum diantara manusia dengan adil. Karena itu, seruan dengan menyebutkan ciri-ciri keimanan mereka ini memiliki nilai dan makna sendiri, "*Hai orang-orang yang beriman....!*". Disebutkannya sifat ini, karena adanya tugas mengemban amanah yang besar. Ini sentuhan *manhaj tarbawī* yang bijaksana, yang mendahului penegasan yang sukar lagi berat.⁵⁶

Ayat di atas, dalam pandangan Ash-Shahīd mendorong umat Islam untuk menjadi penegak keadilan, dengan melakukan perhitungan karena Allāh, bergaul langsung dengan-Nya, bukan karena memperhitungkan seseorang dari kesaksian-Nya, dan bukan pula karena kepentingan pribadi, kelompok atau umat, juga tidak

⁵⁴ Sayyid Quthb, *Tafsīr Fī Zhilalil Qur'ān*, III/239-240.

⁵⁵ Sayyid Quthb, *Tafsīr Fī Zhilalil Qur'ān*, III/241.

⁵⁶ Sayyid Quthb, *Tafsīr Fī Zhilalil Qur'ān*, III/99.

terpengaruh oleh kondisi yang meliputi unsur-unsur peradilan. Akan tetapi, mereka memberikan kesaksian karena Allāh, ber-*muā’alah* dengan-Nya, lepas dari segala kecenderungan, keinginan, kepentingan dan anggapan.⁵⁷

Keadilan, dalam ayat itu, juga harus ditegakkan kepada anak, bapak atau kerabat, dan orang-orang terdekat. Pelajaran yang dapat dipetik, menurutnya, *pertama*: menghadapi dirinya dan perasaannya sendiri. *Kedua*, menghadapi orang tua dan kerabatnya. Ini tindakan yang sangat berat, jauh lebih berat dari sekedar bicara dengan lisan dan memikirkan makna dan materi petunjuknya dengan akal fikiran. Sesungguhnya, mengaplikasikannya dalam praktik itu berbeda dengan sekedar memikirkannya.⁵⁸

Inilah tugas kaum muslim sekaligus akhlak mereka, yaitu menunaikan amanat kepada yang berhak menerimanya dan memutuskan hukum dengan adil diantara manusia, sesuai *manhaj* dan ajaran Allāh.⁵⁹ Demikian pernyataan Ash-Shahīd tatkala menafsiri Qs. an-Nisā’: 58. Itulah keadilan, amanat agung yang harus ditunaikan umat Islam. Itu berarti, kezaliman adalah kebalikan dari apa yang telah disampaikan Ash-Shahīd di atas. Dan itulah yang senantiasa menjadi musuh untuk terus dilawan dan dihancurkan.

4. *Ṭaghūt* sebagai *the Big Enemy*

Perihal wacana *ṭaghūt* ini, bisa dilihat pada tafsirannya tentang Qs. al-Baqarah: 256. *Ṭaghūt*, menurutnya, adalah variasi bentuk dari *tughyān*, yang berarti segala sesuatu yang melampaui kesadaran, melanggar kebenaran, dan melampaui batas yang telah ditetapkan Allāh bagi hamba-hamba-Nya, tidak berpedoman pada akidah dan syariat Allāh. Dan yang masuk dalam kategori *ṭaghūt* adalah setiap *manhaj* – tatanan/sistem – yang tidak berpijak pada peraturan Allāh. Begitu juga setiap pandangan, perundangan, peraturan, kesopanan,

⁵⁷ Sayyid Quthb, *Tafsīr Fī Zhilalil Qur’ān*, III/99.

⁵⁸ Sayyid Quthb, *Tafsīr Fī Zhilalil Qur’ān*, III/99.

⁵⁹ Sayyid Quthb, *Tafsīr Fī Zhilalil Qur’ān*, III/396.

atau tradisi yang tidak berpijak pada peraturan dan syariat Allāh. Karena itu, siapa mengingkari semua ini dalam segala bentuk dan modelnya, beriman pada Allāh dan berpijak pada peraturan-Nya, niscaya dia akan selamat.⁶⁰

Dengan tafsiran demikian, sudah terbayang sistem atau *manhaj* kehidupan seperti apa yang olehnya dicap sebagai *taghūt* itu. Lagi-lagi, dengan tafsirannya ini, Ash-Shahīd ingin mengembalikan segalanya kepada *manhaj rabbani* sebagai satu-satunya yang direkomendasikan, menuntun ke jalan keselamatan dan menggiring manusia kepada kebaikan di dunia dan akhirat. Inilah diantara nuansa ideologis-islamisme yang kental itu, yang menjadikan *taghūt*, pemimpin yang mengabaikan hukum Allāh, sebagai *the big enemy* yang niscaya diperangi.

5. Konteks Jihad Modern

Dalam salah satu sub bab tafsirnya, Ash-Shahīd membuat judul “Kebebasan Beragama dan Kewajiban Jihad dalam Islam”. Dalam tafsirannya atas Qs. al-Baqarah: 256 tentang *lā ikrāha fī al-dīn* ini, ia menuliskan, sebagian musuh Islam yang jengkel kepada Islam menuduh ayat ini kontradiktif. Mereka mencap Islam memerintah penyebaran agamanya dengan pedang, tetapi pada waktu yang sama mengatakan tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam). Sebagian musuh Islam lainnya, berpura-pura membela Islam dari tuduhan ini. Tetapi, mereka berusaha melakukan tindakan busuk dengan hendak memadamkan ruh jihad dalam jiwa kaum muslim dan mengecilkan peranannya dalam sejarah Islam. Ash-Shahīd juga menulis, mereka mencoba memberikan pengarahan kepada kaum muslim dengan cara licik, menyenangkan, tapi penuh tipu daya; bahwa mulai sekarang dan seterusnya sudah tidak perlu lagi menggunakan sarana jihad. Semua ini, dikemas dalam bentuk seakan membela Islam dari tuduhan yang menyakitkan itu.⁶¹

⁶⁰ Sayyid Quthb, *Tafsīr Fī Zhilalil Qurʾān*, 1/344.

⁶¹ Sayyid Quthb, *Tafsīr Fī Zhilalil Qurʾān*, 1/345.

Kedua golongan manusia ini, adalah dari kalangan orientalis yang bekerja untuk memerangi Islam, mengubah *manhaj*-nya, dan mematikan petunjuk-petunjuknya supaya semangat jihadnya tidak bangkit. Mereka melakukan itu karena mereka tidak dapat menghentikannya dalam medan perjuangan. Mereka merasa aman dan tenang sejak berhasil mengendurkan dan membelenggunya dengan berbagai cara, lalu mereka keroyok dengan pukulan bertubi-tubi di semua lini. Mereka meninabobokkan kaum muslim dengan pernyataan bahwa peperangan antara penjajah dan negara mereka bukanlah perang akidah yang memerlukan jihad. Perang itu semata karena rebutan pasar, bahan mentah, hasil tambang, dan kekuasaan. Karena itu, tidak perlu jihad.⁶²

Islam menghunus pedang, tulisnya, membela, dan berjihad dalam sejarahnya yang panjang, bukan untuk memaksa seseorang memeluk Islam. Tetapi, untuk menjamin tercapainya sasaran dan tujuan yang memerlukan jihad. *Pertama*, Islam mensyariatkan jihad untuk membela orang-orang mukmin dari gangguan dan fitnah, yang ditimpakan musuh-musuh Islam. Juga untuk memberikan jaminan keamanan atas jiwa, harta, dan akidah kaum muslim. *Kedua*, Islam mensyariatkan jihad untuk menegakkan kebebasan berdakwah, setelah menetapkan kebebasan akidah. *Ketiga*, Islam mensyariatkan jihad untuk menegakkan peraturan yang khusus, memantapkannya, dan melindunginya di muka bumi. Hanya Islam saja peraturan yang memberikan kebebasan pada manusia terhadap saudaranya sesama manusia dengan menetapkan bahwa hanya ada satu ‘*ubūdiyah* dan penghambaan diri.⁶³

Nyata sekali, jihad dalam tafsiran dominan Ash-Shahīd adalah jihad *qitāl* (peperangan), penyebaran Islam dengan “lumuran” darah dan “hunusan” pedang. Terserah apakah kita sepakat atau tidak atas pemaknaan jihadnya, Ash-Shahīd telah memilih makna peperangan sebagai satu diantara sekian makna jihad itu, dengan argumen dan

⁶² Sayyid Quthb, *Tafsīr Fī Zhilalil Qur’ān*, 1/345-346.

⁶³ Sayyid Quthb, *Tafsīr Fī Zhilalil Qur’ān*, 1/346-347.

tujuan-tujuan yang telah dijelaskannya. Dan menurutnya, untuk menegakkan kalimah Allāh, jihad model ini harus terus-menerus ditegakkan dalam kondisi apapun dan di manapun. Api jihad tak boleh berhenti atas alasan apapun.

G. BEBERAPA CATATAN SEDERHANA DAN SUBYEKTIF

Dengan pembacaan sepintas ini, tak elok dan tak pantas rasanya penulis memberi catatan kritis pada *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Namun, sekedar sebagai catatan sederhana dan subyektif, barangkali ada perlunya hal ini dilakukan – tanpa menafikan kelebihan-kelebihannya yang telah diuraikan di atas. Catatan itu, antara lain: *Pertama*, Ash-Shahīd seringkali merujuk Hadis Nabi Muḥammad SAW atau kitab sejarah, untuk melengkapi sekaligus memperkuat penafsirannya atas ayat al-Qur'ān. Tentu saja, kenyataan ini sangat baik, karena akan kian memperkaya nuansa dan warna penafsirannya. Hanya saja, jika pengutipan itu tidak diiringi dengan perujukan kitab secara lebih detail, halaman, bab dan seterusnya, maka ini dirasa kurang akademis.

Kedua, semangatnya yang *ḥarakī da'awī tarbawī*, dengan kekentalan nuansa ideologisnya yang mewarnai seujur tubuh *Fī Zilāl al-Qur'ān*, menjadikan kitab ini hanya cocok dibaca oleh kalangan tertentu, tepatnya kalangan aktivis pergerakan Islam (seringkali dikaitkan dengan kelompok garis keras). Ini karena di dalamnya dikobarkan semangat *in group feeling out group feeling* – ini kelompokku dan itu bukan kelompokku – yang membuatnya dicap makar oleh pemerintah Mesir. Semangat hitam putih semacam ini, dalam konteks hubungan universal di dunia global, dengan keragaman latar belakang dan kepentingannya, akan menjadi hambatan serius bagi terjalannya silaturahmi antar berbagai kalangan, termasuk dalam konteks masyarakat multikultur Indonesia. Dalam konteks masyarakat seperti ini, tentu saja yang dihajatkan adalah penafsiran yang luwes, bernuansa silaturahmi, mengayomi, saling menghargai, juga toleran.

Ketiga, dari sisi substansi, bahasan yang diangkat cukup serius dan berbobot, karena kental nuansa *ḥarakī*-nya. Lagi-lagi, pemilihan

tema yang seperti ini akan membuat sekat bagi pembacanya yang dari kalangan non-akademis, dan padahal mayoritas umat Islam ada dalam ranah ini. Pada gilirannya, karya ini hanya akan menjadi sumber telaahan ilmiah belaka, tanpa banyak berpengaruh pada kehidupan riil masyarakat. Ibarat makanan, menu yang disuguhkan di dalamnya *high class*, yang tidak bisa dinikmati oleh banyak orang dari keragaman lapisannya. *Keempat*, penafsirannya yang cenderung keluar pakem klasik, dinilai terlalu liar oleh banyak kalangan. Ash-Shahīd tidak begitu hirau pada kosa kata, *naḥw*, *munāsabah*, *taqḍīm ta’khīr*, atau *fiqh*, yang lumrahnya dijadikan proyek utama penafsiran klasik. Bisa saja, kecenderungan ini akan dinilai sebagai keluar rel yang seharusnya dititi. Tapi itulah pilihan bertafsir Ash-Shahīd, dengan alasannya sendiri, yang patut dihormati dan diapresiasi.

Di atas semua itu, kelebihan-kelebihan yang muncul dari balik karya tafsir ini tidak bisa diremehkan. Kalaupun ada dugaan kelemahan, bisa jadi itu subyektif penilaian seseorang, bisa jadi juga itu justru kelebihan menurut orang lain. Yang pasti, kelebihan atau kelemahan yang ada, itu muncul dari konsekuensi logis pemilihan gaya penafsirannya yang otonom. Dan pemilihan gaya ini tidak mengharuskannya mengekor kaku pada pakem yang kadung dianggap mapan. Itulah keberanian Ash-Shahīd, yang karya tafsirnya dinilai bermacam-macam dan subyektif oleh orang yang juga beragam, termasuk oleh penulis sendiri.

H. KHĀTIMAH

Itulah Ash-Shahīd, sosok muslim-cendekia yang terus menggiring umat manusia untuk memegang erat-erat buhul agama Allāh, tauhid, dan menghindari *taghūt*, melalui *Fī Zilāl al-Qur’ān* ini, karya agung yang tampaknya ditulis dengan bayangan di hadapannya berdiri musuh-musuh Allāh atau *taghūt-taghūt* yang harus dilibas. Dan inilah pembacaan subyektif penulis atas *Fī Zilāl*, pembacaan yang dangkal dan sangat sederhana. Banyak pembacaan lain, yang lebih komprehensif dan obyektif, yang patut dibaca untuk melengkapi informasi tentangnya. Semoga, yang dangkal dan sederhana ini tetap

ada maknanya. “*Laisa ‘alā fi’lī mazīd wa lākin li kulli zamān tajdīd,*” tulis Syeikh Nawawī Banten dalam *Marāḥ-Labīd*-nya.⁶⁴ *Wa Allāh a’lam.* []

⁶⁴ Muḥammad Nawawī al-Bantānī al-Jāwī, *Marāḥ Labīd li Kashf Ma’nā Qur’ān Majīd* (Ttp.: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Tth.), 1/2.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Qur’ān al-Karīm
 Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Teks, Otoritas, Kebenaran*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Al-Bāqī, Fu’ād ‘Abd. *Al-Mu’jam al-Mufāhras li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*. Beyrūt: Dār al-Fikr, 1401 H/1981 M.
- Depag RI. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Depag, 1992.
- Euben, Roxanne L. *Musuh dalam Cermin*, Jakarta: Serambi, 2002.
- Huda, Nurul. *Konsep Kufr dalam Tafsir Ibn ‘Araby*. Tesis di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.
- al-Jāwī, Muḥammad Nawawī al-Bantānī. *Marāḥ Labīd li Kashf Ma’nā Qur’ān Majīd*. Ttp.: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Tth.
- al-Khālidi. *Sayyid Quthb, Ash-Shahīd, al-Ḥayy*. Beyrūt: Muassasah Risālah, 1980.
- al-Khālidi, Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ. *Ta’rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufasssīrīn*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1423 H/2002 M.
- MM Siddiqui, “An Outline of Sayyed Quthb’s Life”, dalam Sayyid Quthb. *Islam and Universal Peace*. Indianapolis: AT Publications, 1993.
- Muhammad, Afif. *Dari Teologi ke Ideologi: Telaah Atas Metode dan Pemikiran Teologi Sayyid Quthb*. Bandung: Pena Merah, 2004.
- Muhammad, Afif. *Studi Tentang Corak Pemikiran Sayyid Quthb*. Bandung: Mizan, 1996.
- Nawawi, Abdul Muid. *Teologi Pembebasan Islam Sayyid Quthb*. Tesis di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005.
- al-Qaṭṭān, Mannā’ Khalīl. *Mabāhith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Ttp.: Tth.
- Quthb, Sayid. *Keadilan Sosial dalam Islam*. Terj. Afif Muhammad. Jakarta: Pustaka, 1404 H/1989 M.
- Quthb, Sayyid. *Ma’ālim fī aṭ-Tharīq; Petunjuk Jalan yang Menggetarkan Iman*. Terj. M.H. Muchtarom. Yogyakarta: Uswah, 2010.
- Quthb, Sayyid. *Tafsīr Fī Zhilālil Qur’ān*. Jakarta: GIP, Tth.

- Rahmena, Ali (ed.). *Para Perintis Zaman Baru Islam*. Ttp. Tth.
al-Rūmī, Fahd bin ‘Abd al-Raḥmān bin Sulaymān. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi’ Ashar*. Ttp.: al-Maktabah al-Tijāriyah, Tth.
al-Rūmī, Fahd bin ‘Abd al-Raḥmān bin Sulaymān. *Manhāj al-Madrasah al-‘Aqliyyah al-Ḥadīthah fī al-Tafsīr*. Riyād: Muassasah al-Risālah, 1401 H/1981 M.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press, 1990.
- Sudjai, Achmad. *Konsep Khilafah dalam Tafsir Sayyid Quthb dan Tafsir Hamka*. Disertasi di UIN Jakarta, 1421 H/2000 M.
- Voll, John O. *Politik Islam: Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.i