

Akidah Sayyid Qutb (1906-1966) dan Penafsiran Sastrawi terhadap al-Qur'an

Yusuf Rahman

Fakultas Ushuluddin & Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Email: yrahman@hotmail.com

Abstract

This article discusses the ideology of Sayyid Qutb and how this ideology has influenced his approach to the Qur'an. Although, in the beginning of his life he saw the Qur'an as the literary text and hence the literary approach to the Qur'an is the preferred approach, in his later life – when he became Islamist – he revised this approach and treat the Qur'an as a political document. Because of this political interpretation of the Qur'an, his tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* has influenced many radical groups in Egypt and other countries. The primary sources of this article are Sayyid Qutb's works, especially *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān*, *Masyāhid al-Qiyāmah fī al-Qur'ān*, and *Fī Zilāl al-Qur'ān*. These works are read chronologically and historically to see the development of Qutb's thought and the shifting of his ideology. Thus, the knowledge of the social-historical and political context of Egypt is important to determine its influence to Qutb and *vice versa*. Finally, this article concludes that Qutb's literary approach to the Qur'an has been transformed into ideological and political approach. This shifting is due to the changing of Sayyid's Qutb worldview, from a secular Muslim to be an ideological one. Furthermore, at the end of his life, he became a theoretical ideological Islamist.

Tulisan ini mendiskusikan ideologi Sayyid Qutb dan bagaimana ideologinya mempengaruhi penafsirannya terhadap al-Qur'an. Meskipun pada permulaan hidupnya dia melihat al-Qur'an sebagai teks sastra dan kemudian menggunakan pendekatan sastrawi untuk menafsirkan al-Qur'an, pada fase kehidupan berikutnya ketika dia menjadi Islamis dia merevisi pendekatannya dan menjadikan al-Qur'an sebagai pedoman politik. Dengan penafsiran politis

* Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jl. Kertamukti No.5 Pisangan Barat, Ciputat, Tangerang Telp. 021 7401472

terhadap al-Qur'an, tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* telah mempengaruhi kelompok-kelompok radikal di Mesir dan Negara lainnya. Sumber utama dari kajian ini adalah karya Sayyid Qutb terutamanya *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān*, *Masyāhid al-Qiyāmah fī al-Qur'ān*, and *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Karya-karya ini dibaca secara kronologis dan historis untuk dapat melihat perkembangan pemikiran Sayyid Qutb dan pergeseran ideologinya. Dari sini, pengetahuan tentang konteks sejarah sosial dan politik Mesir adalah penting untuk menentukan keterpengaruhannya Sayyid Qutb. Akhirnya, studi ini berkesimpulan bahwa pendekatan sastra Sayyid Qutb terhadap al-Qur'an telah bertransformasi menjadi pendekatan ideologis dan politis. Pergeseran dan perubahan cara pandang terhadap al-Qur'an ini tidak bisa dilepaskan dari perubahan cara pandang Sayyid Qutb dari seorang muslim "sekuler" menjadi seorang muslim "ideologis", bahkan di akhir hidupnya ia merupakan teoritikus ideologis Islamis.

Keywords: *kitāb adabī, wijbah fanniyyah, taṣwīr, kitāb da'wah, manhaj Islāmī, ḥakimiyyah.*

Pendahuluan

Tulisan ini untuk menunjukkan bahwa berbeda dengan karya para sarjana Muslim yang telah menggunakan pendekatan sastra terhadap al-Qur'an, seperti Amin al-Khūlī (1895-1966) dan para penerusnya hingga Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943-2010), yang masih dikecam oleh kebanyakan masyarakat Muslim, karya Sayyid Qutb (1906-1966) justru meraih dukungan dan bahkan ideologi yang dikembangkannya menjadi salah satu yang paling berpengaruh. Tesis yang ingin ditunjukkan dalam tulisan ini adalah bahwa prasupposisi atau praanggapan seseorang terhadap al-Qur'anilah yang mempengaruhi respon dan tanggapan masyarakat Muslim yang berbeda. Walaupun sama-sama menggunakan tafsir sastra, respon masyarakat Muslim terhadap karya-karya Qutb lebih positif dibandingkan dengan mazhab Amin al-Khūlī.

Sebelum mendiskusikan gagasan-gagasan Qutb, perhatian khusus harus diberikan kepada edisi suntingan dan edisi cetakan karya-karya Qutb. Sebagaimana yang telah ditekankan oleh banyak sarjana pengkaji karya Qutb,¹ Qutb sering merevisi buku-bukunya

¹ Banyak sarjana yang mengkaji Qutb biasanya merujuk kepada berbagai perubahan di antara edisi-edisi *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Qutb. Lihat, misalnya, Adnan A. Musallam, "The

dalam cetakan-cetakan selanjutnya dan, konsekuensinya, ide-ide yang dituangkan dalam buku edisi revisi biasanya mengurangi, mengoreksi atau menambah gagasan-gagasan edisi sebelumnya.

Prasupposisi dalam Penafsiran

Dalam artikelnya, "Tafsir from Ṭabarī to Ibn Katsīr," Norman Calder (1950-1998) menulis bahwa kualitas yang membedakan seorang penafsir dengan yang lain bukan terletak pada kesimpulannya sehubungan dengan apa yang al-Qur'ān maksudkan, melainkan pada pengembangan dan penunjukkan teknik-teknik yang menjadi tanda penguasaan mereka atas bidang sastra.² Dengan kata lain, berbagai metode yang digunakan oleh para penafsir bisa dianggap lebih penting ketimbang hasil penafsirannya. Sering juga dikatakan bahwa berbagai kesimpulan berbeda dalam penafsiran utamanya adalah karena variasi metode yang digunakan oleh para penafsir.³

Tetapi, di samping metode-metode tersebut, pra-konsepsi yang diadopsi oleh para penafsir sering jauh lebih berpengaruh dalam memproduksi hasil-hasil yang bervariasi ketimbang perbedaan mereka dalam metode. Para sarjana seringkali berbeda dalam penilaiannya terhadap teks yang sama. Pada kasus al-Qur'ān, misalnya,

Formative Stages of Sayyid Qutb's Intellectual Career and His Emergence as an Islamic Dā'iyyah, 1906-1952" (Disertasi, the University of Michigan, 1983), 231; 'Abdullah 'Awadh al-Khabbāsy, *Sayyid Qutb al-Adīb al-Nāqid* (Yordania: Maktabat al-Manār, t.t. [1983?]), 313; Mhd. Syahnan, "A Study of Sayyid Qutb's Qur'ān Exegesis in Earlier and Later Editions of His *Fi Zilāl al-Qur'ān* With Special Reference to Selected Themes," (Tesis Magister, McGill University, 1997).

Namun, edisi berbeda buku-bukunya yang lain juga memperlihatkan berbagai perubahan dan penambahan. Lihat, misalnya, William E. Shepard yang mengkaji edisi berbeda karya Qutb, *al-'Adālah al-Ijtima'īyyah fī al-Islām*, dalam *Sayyid Qutb and Islamic Activism* (Leiden: E.J. Brill, 1996), h. xviii-ff.; dan Musallam, "The Formative Stages," h. 192. Lihat juga Kristiyān Tsiskā (Christian Szyska), "Ḥawla Maḥmūd 'al-Adab al-Multazim' 'inda Udabā' al-Ḥarakāt al-Islāmiyyah," dalam *al-Karmil (Abḥāṣ fī al-Lughah wa al-Adab)* 20 (1999), h. 36, n. 15.

² Calder, "Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a genre, illustrated with Reference to the Story of Abraham," dalam G.R. Hawting dan Abdul-Kadir A. Shareef (eds.) *Approaches to the Qur'ān* (London dan New York: Routledge, 1993), h. 106.

³ J. Wansbrough menulis dalam karyanya *Quranic Studies* bahwa "setelah semuanya, kesimpulan-kesimpulan lebih banyak bergantung kepada metode dibanding bahan [yang digunakan] (*Results are, after all as much conditioned by method as by material*). Lihat dalam karyanya, *Quranic studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), h. 91.

Asy'ariyyah menekankan kekadimannya, sementara Mu'tazilah yakin akan ke-makhlukan-nya.

Pra-konsepsi ikut terlibat dalam setiap aspek hubungan antara sang penafsir dengan teksnya. Pada umumnya, para sarjana membuat perbedaan antara pra-konsepsi (*presuppositions*) dan prasangka (*prejudice*). Pra-konsepsi adalah titik awal yang bersifat filosofis atau teologis yang digunakan seorang penafsir, sementara prasangka berarti faktor-faktor personal yang mempengaruhi penilaian seorang penafsir.⁴

Tak ada sarjana yang lebih ekspresif dalam penjelasannya mengenai pra-konsepsi dari seorang teolog dan ahli hermeneutika Jerman, Rudolf Bultmann (1884-1967). Dalam karyanya yang berpengaruh, "Is Exegesis Without Presupposition Possible?," Bultmann menyatakan bahwa tak akan ada penafsiran tanpa adanya pra-konsepsi (*there cannot be any such thing as presuppositionless exegesis*),⁵ karena setiap orang terkondisikan oleh individualitas, bias, dan kepentingannya sendiri. Dalam artikelnya yang lain, "The Problem of Hermeneutics," Bultmann berargumen bahwa untuk menuntut sang penafsir menghindari dari subjektivitas dan individualitasnya adalah usaha yang keliru, karena hal itu akan merusak kondisi penafsirannya, yaitu "hubungan yang hidup" antara sang penafsir dan subjeknya.⁶

Namun, Bultmann membuat perbedaan antara pra-konsepsi dan prasangka. Penafsiran, menurutnya, harus tanpa prasangka, dalam arti bahwa prasangka tak boleh lebih dahulu memutuskan bagaimana hasil penafsirannya itu nantinya, atau memanipulasi suatu teks untuk menegaskan sebuah opini tertentu.⁷ Mengomentari akan bahaya prasangka dalam suatu penafsiran, Bultmann memperingatkan: setiap penafsiran yang diatur oleh berbagai prasangka dogmatis

⁴ Graham N. Stanton, "Presuppositions in New Testament Criticism," dalam I. Howard Marshall (ed.), *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods* (Exeter: The Paternoster Press, 1977), h. 61.

⁵ Bultmann, "Is Exegesis without Presuppositions Possible?" diseleksi, diterjemahkan dan diberi kata pendahuluan oleh Schubart M. Ogden, *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, cetakan ke-5 (Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1966), h. 290.

⁶ Bultmann, "The Problem of Hermeneutics," dalam idem, *Essays Philosophical and Theological* (London: SCM Press Ltd., 1955), 255. Lihat juga, h. 241, 242.

⁷ Bultmann, "Exegesis without Presuppositions?," h. 289, dan idem, "The Problem of Hermeneutics," h. 255.

tidak mendengar apa yang teks bicarakan, tapi hanya membiarkan teks berkata apa yang ingin didengarkan prasangka dogmatis itu (*every exegesis that is guided by dogmatic prejudice does not hear what the texts say, but only let the latter say what it wants to hear*).⁸ Pemahaman, di sisi lain, adalah sebuah asumsi terbuka yang akan mendengar sebuah teks berbicara dan siap dikritisi atau dikoreksi olehnya selama perjumpaannya dengan teks tersebut.

Dengan penjelasan seperti di atas, kita akan mengidentifikasi pra-konsepsi Qutb terhadap al-Qur'an. Dan di sini kita akan melihat transformasi dan perubahan pra-konsepsi Qutb terhadap al-Qur'an, sebagaimana yang tercermin dari karya-karyanya.

Perubahan Prasupposisi Sayyid Qutb terhadap al-Qur'an

Dalam karyanya, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān* — edisi pertamanya terbit tahun 1945⁹ — Qutb berargumen bahwa keindahan sastra al-Qur'an harus dikembangkan sebelum lanjut kepada tujuan-tujuan penafsiran yang lain. Qutb menegaskan bahwa dia telah menulis buku tersebut bukan untuk menekankan kesucian religius al-Qur'an ataupun bukan untuk kepentingan dakwah Islam, tapi:

agar kita bisa menemukan keindahan artistik murni [al-Qur'an], elemen yang esensial di dalam dirinya, yang akan kekal di dalam al-Qur'an, yang dipenuhi oleh seni dan lepas dari semua ketertarikan dan tujuan. Tentunya, keindahan ini bisa dinikmati dengan sendirinya [tanpa yang lain] dan cukuplah ia, [tapi saat] ia disandingkan dengan tujuan-tujuan agama, maka nilai[nya] bertambah.¹⁰

Dalam artikelnya "*al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān al-Karīm*" terbit dalam *al-Muqataṭaf* 94, 2 (1 Februari 1939), 206-207, Qutb secara jelas menyatakan bahwa dia akan menafsirkan/memperlakukan al-

⁸ Bultmann, "Exegesis without Presupposition?," h. 290.

⁹ Sayangnya, penulis tidak bisa merujuk kepada edisi pertama ini. Buku ini dikembangkan dari artikel-artikelnya di *al-Muqataṭaf* tahun 1939 dan *al-Risālah* tahun 1944-1945 mengenai subjek yang sama. Lihat Musallam, "The Formative Stages," h. 130-137; Boullata, "Sayyid Qutb's Literary Appreciation," dalam *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān*, dalam Issa J. Boullata (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000), h. 355, 368, nn. 9-10; Sayyid Basyir Ahmad Kasymiri, 'Abqari al-Islām Sayyid Qutb: al-Adīb al-'Imlāq wa al-Mujaddid al-Mulham fī Ḍaw' Aṣārīh wa Injāzātīh al-Adabiyah (Kairo: Dār al-Fadhilah, 1994), h. 280-281.

¹⁰ Qutb, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1994), cetakan kesebelas, h. 23.

Qur'ān sebagai sebuah teks sastra (*kitāb adabī*).¹¹ Di sinilah kita melihat bahwa tafsir sastra, menurut Quṭb, adalah pengkajian al-Qur'ān hanya dari perspektif artistik (*al-wijhah al-fanniyyah al-baḥṭah*). Menurut Quṭb, tujuan utama suatu seni adalah untuk menghasilkan berbagai pengaruh emotif, menyebarkan kepuasan artistik, menimbulkan suatu kehidupan yang tersembunyi di balik pengaruh ini, dan untuk mengisi imajinasi dengan suatu gambaran (*fa-waẓifāt al-fann al-ūlā hiya itsārat al-infi'ālāt al-wijdāniyyah, wa isyā'at al-ladhdhah al-fanniyyah bi-hādhihi al-itsārah, wa ijāsyāt al-ḥayāt al-kāminah bi-hādhihi al-infi'ālāt, wa taghdhiyat al-khayāl bi-al-ṣuwar*).¹² Tujuan artistik ini, lanjut Quṭb, akan ditemukan dalam gaya-gaya berekspresi al-Qur'ān, yang ia sebut dengan istilah *taṣwīr* (penggambaran artistik), *takhyīl* (pembentukan imajinasi) dan *tasykhīṣ* (personifikasi).

Mengomentari editor *al-Muqtaṭaf* yang menyatakan kepadanya bahwa Perjanjian Lama dan Baru telah dikaji secara sastra di Barat, Quṭb menyatakan bahwa al-Qur'ān dengan gayanya yang unik lebih pantas (*awlā*) untuk pendekatan sastra itu.

Dalam mengomentari klaim Quṭb bahwa tak ada seorangpun sebelumnya yang berusaha mengkaji al-Qur'ān berdasarkan suatu pendekatan sastra,¹³ Bint al-Syāṭi' (1913-1998) menulis dalam *al-Ahrām* bahwa metode ini telah diajarkan di Cairo University; sebuah komentar yang ditolak Quṭb seraya menantangnya untuk bisa menyebut sebuah karya yang merekomendasikan pendekatan ini.¹⁴ Namun dalam edisi ketiga bukunya *al-Taṣwīr al-Fannī*, terbit tahun 1953, Quṭb menyadari bahwa hanya beberapa saat—setelah edisi pertama bukunya terbit—Amīn al-Khūlī telah mengajarkan para mahasiswanya aspek-aspek metode sastra (*nawāḥi min hādha al-iitijāh*)¹⁵ di Fakultas Adab Cairo University. Menariknya, penulis tidak

¹¹ Lihat Quṭb, "al-Taṣwīr al-Fannī fi al-Qur'ān al-Karīm" terbit dalam *al-Muqtaṭaf* 94, 2 (1 Februari 1939), h. 206-207, Quṭb secara jelas menyatakan bahwa dia akan menafsirkan/memperlakukan al-Qur'ān sebagai sebuah teks sastra (*kitāb adabī*).

¹² Quṭb, *al-Taṣwīr al-Fannī*, h. 242.

¹³ Lihat, Quṭb, *al-Taṣwīr al-Fannī*, h. 9.

¹⁴ Argumen balik Quṭb diterbitkan dalam artikelnya "Mabāḥiṣ 'an al-Taṣwīr al-Fannī fi al-Qur'ān," *al-Risālah* 620 (21 Mei 1945), h. 529. Lihat juga al-Khabbāsy, *Sayyid Quṭb*, h. 307; Kasymirī, *'Abqārī al-Islām*, h. 298.

¹⁵ Lihat *al-Taṣwīr al-Fannī*, edisi ke-3, t.t. [1953?], 9, n. 1. Karena penulis tidak bisa merujuk kepada edisi yang kedua, penulis tidak yakin jika Quṭb menulis catatan ini untuk edisi tersebut. Penanggalan edisi ketiga tahun 1953 didasarkan pada catatan Quṭb sendiri saat dia menyatakan bahwa edisi kedua *Masyāhid al-Qiyāmah* "muncul pada tahun ini, 1953" (*taṣḍur fi hādha al-'ām*, 1953). Lihat *al-Taṣwīr al-Fannī*, edisi ketiga, h. 113, n. 1.

menjumpai catatan ini dalam edisi-edisi *al-Taṣwīr al-Fannī* selanjutnya.¹⁶

Di dalam *al-Taṣwīr al-Fannī*, Qutb menceritakan pengenalan dan pergaulannya dengan al-Qur'ān sejak kecil hingga akhirnya dia "menemukan" al-Qur'ān (*laqad wajadtu al-Qur'ān*). Di waktu kecil ketika membaca al-Qur'ān dia dapat melihat suatu gambaran (*al-ṣūrah al-sādhijah*) yang tertanam dalam imajinasinya, walaupun dia belum bisa memahami maknanya maupun tujuannya. Dan ketika beranjak dewasa dan membaca karya-karya tafsir, yang dia dapatkan hanyalah al-Qur'ān yang sulit dan kompleks (*'usr mu'aqqad*), di mana dia tidak temukan lagi gambaran yang indah yang dulu pernah ia rasakan. Akhirnya, setelah membaca langsung al-Qur'ān tanpa melalui kitab-kitab tafsir, dia menemukan kembali al-Qur'ān yang menggembirakan dan indah (*al-ladhidh al-jamīl*),¹⁷ yaitu al-Qur'ān yang atraktif dalam gaya pengekspresianya.

Setelah penemuan al-Qur'ān ini dan pada saat yang sama menemukan di dalam dirinya kelahiran kembali al-Qur'ān (*mawlid al-Qur'ān min jadīd*),¹⁸ Qutb berusaha menyebarkan penemuan ini kepada publik melalui berbagai artikel yang dia publikasikan di dalam *al-Muqtaṭaf*¹⁹ dan *al-Risālah*,²⁰ yang akhirnya diterbitkan kembali dalam bentuk buku berjudul *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān* tahun 1945. Dalam karya yang disebut terakhir ini pembahasan Qutb mengenai *taṣwīr* dalam syair pra-Islam, syair masa Islam, syair pada Perjanjian Lama dan syair dalam kesusasteraan Barat yang telas dibahas di majalah *al-Muqtaṭaf* dan *al-Risālah* tidak dimasukkan. Pembahasan tersebut dimasukkan dalam karyanya yang lain *al-Naqd al-Adabī*.²¹

¹⁶ Namun, dalam kata akhir (*postscript*)-nya untuk edisi ke-3 *al-Taṣwīr al-Fannī*, dia memberikan beberapa arahan bahwa beberapa pengkaji al-Qur'ān dan para guru di banyak sekolah (universitas?) mengaplikasikan pendekatan sastrawi terhadap al-Qur'ān juga. Lihat kata akhir yang dicetak dalam edisi ke-14 (1993), h. 254.

¹⁷ Lihat Qutb, *al-Taṣwīr al-Fannī*, h. 7-8.

¹⁸ Qutb, *al-Taṣwīr al-Fannī*, h. 10.

¹⁹ Qutb, "al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān al-Karīm," dalam *al-Muqtaṭaf* 94, h. 2 (1 Februari 1939), h. 206-211; idem, "al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān al-Karīm," *al-Muqtaṭaf* 94, h. 3 (1 Maret 1939), h. 313-318.

²⁰ Qutb, "al-Ma'ānī wa al-Zilāl," *al-Risālah* 581 (21 Agustus 1944), 690-693; "Baqiyyah fī al-Ma'ānī wa al-Zilāl," *al-Risālah* 583 (4 September 1944), 728-731; "al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān," *al-Risālah* 601 (8 Januari 1945), h. 43-45; "al-Tanāsuq al-Fannī fī Taṣwīr al-Qur'ān," *al-Risālah* 611 (19 Maret 1945), h. 278-281.

²¹ Hal-hal ini didiskusikan dalam "al-Ma'ānī wa al-Zilāl" dan "Baqiyyah fī al-Ma'ānī wa al-Zilāl", secara berurutan. Keduanya masuk ke dalam karya Qutb, *al-Naqd al-Adabī: Uṣūluḥ wa Manāhijuh*, edisi ketiga (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1960), h. 22-30.

Selanjutnya, pada tahun 1947, Quṭb mengaplikasikan teori *taṣwīr*-nya dan mengembangkan diskusinya tentang penggambaran al-Qurʾān akan Hari Kiamat yang ada dalam *al-Taṣwīr al-Fannī* menjadi sebuah buku yang terpisah, berjudul *Masyāhid al-Qiyāmah fi al-Qurʾān*.²² Dalam mengimplementasikan teori utamanya, *taṣwīr*, yang Quṭb tegaskan sebagai “instrumen yang lebih unggul dalam gaya pada ayat-ayat Al-Qurʾān,” Quṭb mengumpulkan dalam karyanya ini 150 gambaran (*masyāhid*) mengenai Hari Kebangkitan dari 80 surat (baik surat Makkiyyah ataupun Madaniyyah), dan menyusunnya secara kronologis.²³ Quṭb secara sadar menggunakan istilah *masyhad* lantaran hanya ayat-ayat yang memiliki gambaran personifikasi dan bergerak (*masyhad syākhiṣ aw mutaḥarrik*)²⁴ yang diperhatikan dalam diskusinya, sementara ia mengabaikan ayat-ayat lain yang juga menggambarkan Hari Kiamat.

Sama dengan tujuan penulisan buku pertamanya, tujuan Quṭb dalam menulis *Masyāhid al-Qurʾān* adalah juga murni untuk tujuan sastra (*hadafi hunā hadaf fannī khāliṣ maḥd*).²⁵ Lantaran minatnya yang terlalu berorientasi kepada sastra, ia dikritik oleh Ḥasan al-Bannā (1906-1949), tokoh utama al-Ikhwān al-Muslimūn, lantaran mengabaikan aspek religius al-Qurʾān.²⁶ Ada juga beberapa sarjana yang mengkritik Quṭb karena mengaplikasikan ide-ide sekuler terhadap teks Tuhan, seperti pengaplikasian kriteria syair terhadap al-Qurʾān, seperti *taṣwīr* dan *takhyīl*, atau memperlakukan nabi-nabi yang maksum layaknya orang biasa.²⁷ Penting untuk disebutkan bahwa dalam edisi ketiga bukunya, *al-Taṣwīr al-Fannī* yang terbit tahun 1953, saat menjawab berbagai keberatan atas penggunaan

²² Dalam edisi ketujuh *Masyāhid al-Qiyāmah*, Quṭb menasihati para pembacanya untuk menelaah karyanya, *al-Taṣwīr al-Fannī*, sebelum beranjak kepada *Masyāhid al-Qiyāmah*, karena karya yang pertama menjelaskan kerangka teoritis gaya ekspresi al-Qurʾān, sedangkan buku yang kedua secara ekstensif merujuk ke teori itu. Lihat Quṭb, *Masyāhid al-Qiyāmah* (1981), h. 229. Nasihat ini, yang merupakan kata akhirnya (*kalimah fi al-khitām*), tidak muncul dalam edisi keduanya. Penulis yakin bahwa hal ini ditambahkan oleh Quṭb mulai dengan edisi ketiga atau keempatnya.

²³ Quṭb, *Masyāhid al-Qiyāmah*, h. 10.

²⁴ Quṭb, *Masyāhid al-Qiyāmah*, h. 10.

²⁵ Quṭb, *Masyāhid al-Qiyāmah*, h. 12.

²⁶ Lihat, Musallam, “Formative Stages,” h. 138-139.

²⁷ Lihat review-review Najīb Maḥfūz dan ‘Abdullaṭif al-Subkī mengenai *al-Taṣwīr al-Fannī* dalam *al-Risālah* 616 (23 April 1945), h. 433 dan *al-Risālah* 620 (21 Mei 1945), h. 542, secara berurutan. Lihat juga jawaban Quṭb dalam *al-Risālah* 620 (21 Mei 1945), h. 527 dan *al-Risālah*, h. 620, 621 (28 Mei 1945), h. 569-570.

istilah “seni” (*fannī*) atas al-Qur’ān, Qutb menegaskan bahwa dia tidak bermaksud mengatakan bahwa al-Qur’ān adalah karya fiksi, yang tercipta atau berlandaskan sekadar pada imajinasi (*mulaffaq, al-mukhtara’ aw al-qā’im ‘alā mujarrad al-khayāl*), tapi bahwa istilah seni yang diatributkan kepada al-Qur’ān maksudnya adalah “keindahan” dalam konteks penyampaian, eksekusi, dan efisiensi dalam produksi [makna]” (*jamāl al-‘ard, tansīq al-adā’ wa barā’at al-ikhrāj*).²⁸

Banyak sarjana yang mengklasifikasi kedua karya Qutb ini, *al-Taṣwīr al-Fannī* dan *Masyāhid al-Qiyāmah*, sebagai karya yang masuk dalam fase “pra-Islamis.”²⁹ Christian Szyska mencatat bahwa pemahaman Qutb terhadap seni atau sastra berubah dengan penerbitan karyanya, *al-‘Adālah al-Ijtimā’iyyah fi al-Islām*, tahun 1949.³⁰ Karya yang membicarakan keadilan sosial dalam Islam ini dianggap oleh banyak sarjana³¹ sebagai buku pertama Qutb yang berhaluan Islamis.

Namun, jika kita membandingkan edisi pertama *al-‘Adālah al-Ijtimā’iyyah* dan edisi-edisi selanjutnya, kita menemukan bahwa setidaknya hingga edisinya yang ketiga, yang terbit tahun 1952, pemahaman Qutb akan seni dan perannya dalam masyarakat hampir sama dengan yang telah diekspresikannya dalam buku-buku lain

²⁸ Lihat kata akhir Qutb untuk edisi ketiga yang dicetak ulang dalam edisi *al-Taṣwīr al-Fannī* yang ke-14, h. 255.

²⁹ Sarjana lain menggunakan kategori “Sekularis Muslim” (*Muslim Secularist*) seperti Shepard, *Sayyid Qutb and Islamic Activism*, h. xvi, n. 13; “Pra-Islami” (*pre-Islamic*) seperti Ronald Nettler, “A Modern Islamic Confession of Faith and Conception of Religion: Sayyid Qutb’s Introduction to the *Tafsīr, Fī Zilāl al-Qur’ān*,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 21, 1 (1994), 102; “Sécularisme Neutre” seperti Olivier Carré dalam “‘A L’Ombre du Coran’ Revisitée: Les lendemains possibles de la pensée de Sayyid Qutb et du ‘Qutbisme’,” *Arabica* 48 (2001), 87. Lihat juga Boullata, “Sayyid Qutb’s Literary Appreciation,” dalam *LSRMQ*, 354. Bandingkan dengan Leonard Binder dan John Calvert yang berpendapat bahwa paham Islamisme Qutb telah bermula dari konsepsinya mengenai apresiasi estetika Al-Qur’ān; jadi, dari karyanya, *al-Taṣwīr al-Fannī*. Lihat Binder, *Islamic Liberalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 170-205; dan Calvert, “Qur’ānic Aesthetics in the Thought of Sayyid Qutb,” *Religious Studies and Theology* 15, h. 2-3 (Desember 1996), h. 61-76. Musallam menanggalkan komitmen Qutb kepada Islam tahun 1947, khususnya dengan publikasi jurnal *Islam al-Fikr al-Jadīd*. Lihat Musallam, “Formative Stages,” h. 187-191.

³⁰ Szyska, “Ḥawla Maḥmūd ‘al-Adab al-Multazim,” h. 36-37. Dia mengakui bahwa dia tidak bisa merujuk kepada edisi pertama buku ini namun bergantung kepada edisi selanjutnya, 1980. Menurut Shepard, *al-‘Adālah al-Ijtimā’iyyah* ditulis tahun 1948, namun diterbitkan tahun 1949. Melalui banyak perubahan, karya ini diterbitkan kembali sebanyak lima kali selama masa hidup Qutb.

³¹ Lihat, misalnya, Shepard, *Sayyid Qutb and Islamic Activism*, h. x.

seperti *al-Naqd al-Adabī*. Pada buku yang disebut terakhir itu, Qutb menegaskan bahwa karya sastra adalah ekspresi tentang suatu pengalaman emotif dalam bentuk verbal (*al-ta'bir 'an tajriba syu'uriyyah fi šūrah mūhiyah*),³² yang tujuannya adalah memproduksi efek emosional dalam jiwa-jiwa orang lain (*mutširah li-al-infi'āl al-wijdānī fi nufūs al-ākharīn*).³³ Dalam edisi-edisi awal *al-'Adālah al-Ijtimā'iyah*,³⁴ sang pengarang juga menyatakan bahwa sastra memiliki pengaruh terkuat dalam menciptakan ide emosional kehidupan di dalam diri seseorang, dan ia menambahkan bahwa "karena itu kita harus berhati-hati untuk menyeleksi sastra Barat macam apa yang kita sampaikan kepada generasi muda kita, baik dalam bahasa Arab atau bahasa Eropa."³⁵

Hanya pada edisi-edisi *al-'Adālah al-Ijtimā'iyah* yang selanjutnya kita dapat temukan Qutb mengaplikasikan ideologi Islamis radikalnya ke wilayah kesusasteraan/kesenian.³⁶ Pernyataan yang dikutip di atas diganti dalam edisi selanjutnya dengan "karena itu kita memerlukan sastra yang berasal dari konsepsi Islami dan maka mungkin baik bahwa kita berbicara secara detail mengenai pengembangan sastra Islami." Dari poin ini dan seterusnya, Qutb mendiskusikan konsepsi sastra Islam. Dia berargumen bahwa sastra dan seni-seni yang lain tercipta dari "suatu konsep kehidupan yang spesifik" (*taṣawwur mua'ayyan li-al-ḥayāh*), sementara Islam memiliki sebuah konsepsi hidup yang khusus.³⁷

Dengan demikian, bisa ditarik kesimpulan bahwa baru setelah tahun 1964, karya-karya Qutb mulai kental dengan ideologi Islamis-

³² Qutb, *al-Naqd al-Adabī*, h. 7.

³³ *Ibid.*, h. 8.

³⁴ Menurut Shepard, edisi 1-3. Lihat Shepard, *Sayyid Qutb and Islamic Activism*, 335, no. 182.

³⁵ Lihat Qutb, *al-'Adālah al-Ijtimā'iyah fi al-Islām*, edisi ke-3 (Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, 1952), h. 255. Lihat Shepard, *Sayyid Qutb and Islamic Activism*, 335, no. 182. Cf. Terjemahan John B. Hardie dalam Sayed Kotb, *Social Justice in Islam* (New York: Octagon Books, 1970), h. 257.

³⁶ Menurut kajian Shepard, dalam edisi-edisi *al-'Adālah al-Ijtimā'iyah* yang kelima dan selanjutnya, Qutb menambahkan lebih dari 20 paragraf akan diskusinya mengenai seni/kesusasteraan. Lihat Shepard, *Sayyid Qutb and Islamic Activism*, h. 308-312.

³⁷ Lihat Shepard, *Sayyid Qutb and Islamic Activism*, 310-311, no. 191-197. Dalam *al-Naqd al-Adabī*, Qutb juga mencatat bahwa, setelah terpengaruh oleh konsepsi Islamis, dia tidak sependapat dengan mereka yang mendeskripsikan berbagai kelemahan dalam hidup. Lihat Qutb, *al-Naqd al-Adabī*, 30, n. 1. Karena tujuannya dalam buku selanjutnya adalah untuk menyampaikan teori kritik sastra secara umum, dia tidak secara detail menjelaskan konsepsi Islami mengenai kesusasteraan.

nya. Jika dalam edisi-edisi awal *al-Taṣwīr al-Fannī* dan *Masyāhid al-Qiyāmah*, Qutb memandang al-Qur'ān sebagai teks sastra (*naṣṣ adabī*) dan mengkajinya dari perspektif artistik (*al-wijhah al-fanniyyah*) dan untuk tujuan sastrawi (*hadaf fannī khālīṣ*), maka setelah memasuki fase Islamis, dalam edisi *al-Taṣwīr al-Fannī* yang selanjutnya, al-Qur'ān ditempatkan sebagai *kitab da'wah diniyyah*.³⁸

Fi Zilāl al-Qur'ān adalah karya Qutb yang lain yang secara spesifik berhubungan dengan al-Qur'ān selain *al-Taṣwīr al-Fannī* dan *Masyāhid al-Qiyāmah*. Mulanya karya ini ditulis untuk *al-Muslimūn* milik Sa'īd Ramaḍān, tokoh terkemuka al-Ikhwān al-Muslimūn, dan selama periode di saat Qutb secara konstan menjalin komunikasi dengan al-Ikhwān al-Muslimūn.

Sebagaimana karya Qutb yang pra-Islamis sebelumnya, dalam *Fi Zilāl al-Qur'ān* edisi pertama, Qutb masih menekankan keindahan artistik al-Qur'ān. Sebagaimana yang dicatat oleh Boullata, Qutb masih mengusung topik *taṣwīr*, sering merujuk kepada dua bukunya yang berkaitan dengan masalah keindahan artistik al-Qur'ān, dan bahkan memperkenalkan sebuah konsep sastra yang baru, yaitu kesatuan surat al-Qur'ān yang koheren dan juga al-Qur'ān secara keseluruhan.³⁹ Sebagaimana dalam buku-bukunya yang awal, dalam mukadimahnya pada edisi pertama *Fi Zilāl al-Qur'ān*, Qutb menegaskan bahwa dia berusaha mengekspresikan makna keindahan artistik al-Qur'ān. Demikian juga, ia menekankan bahwa dia tidak ingin terlalu banyak berkutat dengan analisa linguistik, teologi, dan hukum yang bisa “menyembunyikan Al-Qur'ān dari jiwaku dan jiwaku dari al-Qur'ān” (*tahjub al-Qur'ān 'an rūḥī wa tahjub rūḥī 'an al-Qur'ān*).⁴⁰

Namun dalam edisi-edisi *Fi Zilāl al-Qur'ān* selanjutnya, Qutb memperkenalkan tafsirnya dengan menyampaikan deklarasi — “confession” dalam istilah Ronald Nettler⁴¹ — Islamis, sebagai hasil penga-

³⁸ Qutb, *al-Taṣwīr al-Fannī*, h. 119.

³⁹ Lihat Boullata, “Sayyid Qutb’s Literary Appreciation,” 362ff.

⁴⁰ Lihat Qutb, *Fi Zilāl al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabīyyah, 1953), 1:6. Dari sekarang, karya ini akan dirujuk sebagai *Fi Zilāl al-Qur'ān* edisi pertama.

⁴¹ Lihat Nettler, “A Modern Islamic Confession of Faith,” h. 104. Olivier Carré mendiskusikan teologi Qutb seperti yang direpresentasikan dalam *Fi Zilāl al-Qur'ān* dalam karyanya “Éléments de la ‘aḳīda de Sayyid Qutb dans *Fi zilāl al-qur'ān*,” *Studia Islamica* 91 (2000), h. 165-197.

lamannya “hidup” dalam bayang-bayang al-Qur’ān.⁴² Jika di dalam mukadimah *Fi Zilāl al-Qur’ān* edisi pertama, Quṭb mendiskusikan metode yang diadopsi dalam mendekati al-Qur’ān dan menekankan keindahan artistik al-Qur’ān, maka pada edisi *Fi Zilāl al-Qur’ān* yang selanjutnya Quṭb meletakkan pemikiran keagamaan dan gagasan masyarakat Islam yang berlandaskan “sistem Allah” (*manhaj Allāh*) dibandingkan dengan masyarakat *jāhiliyyah*.

Mulai saat itulah, tujuan utama *Fi Zilāl al-Qur’ān* bukanlah lagi untuk kepentingan sastra, tapi untuk tujuan religius, yaitu untuk merevolusionisasikan masyarakat, menangkai masyarakat *jāhiliyyah*, dan untuk dakwah Islam.⁴³

Menarik untuk mengkaji istilah-istilah kunci yang Quṭb gunakan dalam mukadimahnya, dan dari sana ia kemudian mengelaborasikannya dalam penafsirannya secara keseluruhan. Namun, sebelum mendiskusikan istilah-istilah kunci ini, seseorang tak bisa menghindar untuk melihat transisi ekspresi Quṭb dari “Aku telah menemukan al-Qur’ān” (*laqad wajadtu al-Qur’ān*) dalam bukunya *Fi al-Taṣwīr al-Fannī*, menjadi “Aku telah hidup dalam bayang-bayang al-Qur’ān” (*Isyṭu fi Zilāl al-Qur’ān*) dalam mukadimah *Fi Zilāl al-Qur’ān*.⁴⁴ Perubahan ini adalah untuk mengingatkan para pembaca bahwa sang pengarang telah bergerak dari tingkatannya yang awal menuju tingkatan yang selanjutnya yang dia anggap sebagai yang lebih tinggi, tempat “ia mendengar Allah berfirman kepadanya” (*yataḥaddats ilayya*).⁴⁵ Dengan mempresentasikan *maqām* yang baru ini, seakan-akan Quṭb akan membandingkan pengalamannya dengan pengalaman Nabi Muḥammad saat sang Nabi menerima wahyu, dan berbicara dengan Tuhan melalui malaikat Jibril.

⁴² Lihat Quṭb, “Muqaddimah,” *Fi Zilāl al-Qur’ān*, edisi ke-15 (Beirut: Dār al-Syurūq, 1988), 1:11-18. Dari sekarang, karya ini akan dirujuk sebagai *Fi Zilāl al-Qur’ān* edisi ke-15. Untuk kajian detailnya atas *muqaddimah* dari edisi selanjutnya, lihat Nettler, “A Modern Islamic Confession of Faith,” h. 104-114.

⁴³ Untuk kisah penulisan *Fi Zilāl al-Qur’ān* oleh Quṭb, lihat al-Khabbāsy, *Sayyid Quṭb*, 311-313; Kasymīrī, *‘Abqārī al-Islām*, 313-315. Lihat juga Syahnan, “A Study of Sayyid Quṭb’s Qur’ān Exegesis in Earlier and Later Editions of His *Fi Zilāl al-Qur’ān*,” khususnya Bab Tiga.

⁴⁴ Lihat Quṭb, *Fi Zilāl al-Qur’ān* edisi ke-15, 1:11. Dalam *Fi Zilāl al-Qur’ān* edisi pertama, 1:5-7, Quṭb mengkaitkan bagaimana dia menemukan hasrat terpendam (*raghbah khafiyyah*) di dalam dirinya untuk dihidupkan dalam bayang-bayang al-Qur’ān sebelumnya akhirnya dia hidup di dalamnya. Dia juga berharap dengan menulis tafsir ini, orang lain akan mengikuti jejaknya.

⁴⁵ Lihat Quṭb, “Muqaddimah,” *Fi Zilāl al-Qur’ān* edisi ke-15, 1:11.

Setelah hidup dan merasakan nikmatnya hidup di dalam bayang-bayang al-Qur'ān – yang merupakan posisi yang tertinggi, Qutb kemudian melihat ke-*jāhiliyyah*-an masyarakat yang ada di sekelilingnya. Keadaan *jāhiliyyah* itu, menurut keyakinan kuat dan meyakinkan Qutb (*yaqīn jāzim ḥāsīm*),⁴⁶ adalah lantaran manusia berpaling dari Allah dan dari perintah Al-Qur'ān untuk berhukum berdasarkan sistem Allah (*al-ihtikām ilā manhaj Allāh*).⁴⁷

Demikianlah dapat dilihat secara nyata perubahan dan perkembangan tesis Qutb terhadap al-Qur'ān. Jika di dalam karya-karyanya yang awal – masa pra-Islamis –, seperti *al-Taṣwīr al-Fannī*, *Masyāhid al-Qiyāmah*, bahkan *Fi Zilāl al-Qur'ān*, Qutb memandang al-Qur'ān sebagai teks sastra dan dengan demikian pendekatan terhadapnya adalah pendekatan sastra (*wijhah fannīyya*), maka setelah memasuki fase Islamis, al-Qur'ān ditempatkan sebagai teks agama dan kitab dakwah. Bahkan dalam edisi *Tafsīr Fi Zilāl al-Qur'ān* yang selanjutnya, Qutb tidak hanya meletakkan al-Qur'ān sebagai kitab dakwah, tapi melebihi dari itu, yaitu sebagai kitab jalan kehidupan (*manhaj al-hayāh*).⁴⁸

Perubahan ini tentu saja dipengaruhi oleh konteks sosial politik di saat Qutb menulis dan merevisi karya-karyanya yang pra-Islamis. Pembahasan sebelumnya telah menunjukkan bagaimana Ḥasan al-Bannā menegur Qutb yang mengkaji al-Qur'ān hanya dari aspek sastra; komentar beberapa peresensi bukunya yang menyayangkan penggunaan teori sastra sekuler terhadap al-Qur'ān; pergaulannya dengan tokoh-tokoh Ikhwān al-Muslimūn; dan tentu saja pengaruh dari kehidupannya yang beberapa kali dimasukkan ke penjara. Beberapa karyanya, terutama *Fi Zilāl al-Qur'ān*, diselesaikan dan direvisi ketika ia di dalam penjara. Tambahan atas fakta ini adalah kenyataan bahwa pada tahun 1950-an konsep komitmen (*iltizām*) dalam kesusasteraan muncul dalam kajian kritik sastra, sehingga muncullah konsepsi sastra Islāmī.

Hal ini tentu berbeda dengan tesis para pendukung pendekatan sastra dari mazhab Amīn al-Khūlī.⁴⁹ Al-Khūlī misalnya menulis di

⁴⁶ Lihat Qutb, *Fi Zilāl al-Qur'ān* edisi ke-15, 1:15.

⁴⁷ Lihat Qutb, "Muqaddimah...", 1:15.

⁴⁸ Lihat Qutb, *Fi Zilāl al-Qur'ān* edisi ke-15, 1:55. Dalam *Fi Zilāl al-Qur'ān* edisi pertama, 1:28, istilah *manhaj al-hayāh* tidak disebutkan.

⁴⁹ Untuk melihat penafsiran sastra Mazhab al-Khūlī, lihat Yusuf Rahman, "al-Tafsī al-Adabī fi al-Qur'ān: a Study of Amīn al-Khūlī's and Muḥammad Khalaf Allāh's Literary Approach to the Qur'ān," *Mimbar Agama & Budaya*, XIX, 2 (2002), h. 129-151.

Manāhij al-Tajdīd fi al-Nahw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab bahwa al-Qur’ān adalah “karya berbahasa Arab yang paling agung dan paling besar pengaruh sastrawinya” (*kitāb al-‘arabiyyah al-akbar wa atsaruhā al-adabī al-a’zīm*).⁵⁰ Dan sebagai kitab terbesar sastra maka al-Qur’ān harus dikaji dengan perspektif sastrawi sebelum mengkajinya dari perspektif agama. Pendekatan ini mengkritik metode penafsiran M. Abduh (1849-1905) yang menyatakan bahwa tujuan penafsiran adalah untuk mencari petunjuk (*al-ihtidā’*) dan untuk mengambil manfaat (*al-intifā’*) dari kandungan al-Qur’ān.⁵¹ Bagi al-Khūlī, pendekatan sastrawi harus lebih didahulukan dari kepentingan lainnya. Baru setelah terpenuhinya studi sastra, seorang pembaca/penafsir bisa meranjak untuk mendeskripsikan berbagai kesimpulan lain dari al-Qur’ān sesuai dengan kebutuhannya, seperti masalah hukum, teologi, etika dan lain-lain.

Demikian pula dengan pandangan pengikut mazhab al-Khūlī, yaitu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943-2010). Dia menulis di *Maḥmūd al-Naṣṣ* bahwa al-Qur’ān adalah teks kebahasaan (*naṣṣ lughawī*)⁵² yang terkait dengan budaya dan konteks tertentu. Di dalam karyanya yang lain ia menyatakan “teks-teks keagamaan adalah teks-teks kebahasaan yang bentuk-bentuknya adalah sama dengan bentuk teks-teks yang lain dalam suatu kebudayaan” (*anna al-nuṣūṣ al-diniyyah nuṣūṣ lughawīyya sya’nuhā sya’n ayyat nuṣūṣ ukhrā fi al-tsaqāfa*).⁵³

Prasupposisi dan tesis inilah — yang menyamakan al-Qur’ān dengan teks-teks lain⁵⁴ — yang membedakan karya mazhab al-Khūlī dengan karya Quṭb pada masa Islamis. Dan ini pula salah satu yang menyebabkan respon negatif masyarakat Muslim terhadap karya-karya mazhab al-Khūlī.⁵⁵ Berbeda dengan respon negatif yang diterima Mazhab al-Khūlī, karya Quṭb — terutama karya-karyanya

⁵⁰ Al-Khūlī, *Manāhij al-Tajdīd fi al-Nahw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Ammah li al-Kitāb, 1995), h. 229.

⁵¹ Al-Khūlī, *Manāhij al-Tajdīd*, 229. Lihat ‘Abduh, “Muqaddimat al-Tafsīr,” dalam *Tafsīr al-Manār* (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Ammah li al-Kitāb, 1972), Jilid 1, 17.

⁵² Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ : Dirāsah fi ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfi al-‘Arabi, 1998), h. 9, 10, 18, 19, 25, dst.

⁵³ Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Kairo: Sīnā li al-Nasyr, 1992), h. 197.

⁵⁴ Lihat Yusuf Rahman, “Al-Qur’ān sebagai Teks Sastra: Penafsiran Sastrawi terhadap al-Qur’ān,” (dalam proses penerbitan).

⁵⁵ Lihat Yusuf Rahman, “Islamist Thinkers vis a vis Muslim Liberal Thinkers: Responses of Egyptian Islamists to Naṣr Ḥāmid Abū Zayd,” *Jauhar: Jurnal Pemikiran Islam Kontekstual* 3, 1 (2002), h. 52-84.

pada masa Islamis – sangat berpengaruh terhadap beberapa kelompok dan kalangan Islam radikal di dunia Muslim.

Pengaruh Penafsiran Sayyid Qutb

Pengaruh tafsir Qutb yang paling kentara bukan terletak pada penafsiran sastrawinya, namun pada penafsiran *ḥarākī*-nya.

Sebagaimana sudah dijelaskan pada pembahasan di atas, bahwa di dalam mukaddimah tafsir *Fi Zilāl al-Qurʾān* – yang edisi Islamis (edisi ke-15) – Qutb telah menjelaskan akidah Islamisnya secara tegas. Di sana ia menegaskan tentang sistem Islam (*manhaj al-Islam*), konsep Islam (*taṣawwur Islāmī*), dan menyatakan bahwa dunia dan bahkan juga masyarakat Muslim sudah berada dalam ke-*jāhiliyyah*-an karena menyimpang dari sistem Islam tersebut. *Jāhiliyyah* merupakan konsep utama dalam penafsiran *ḥarākī* Qutb.

Di sini, kita tidak hanya melihat tafsir politik Qutb, tapi juga, yang utamanya, pandangannya tentang al-Qurʾān sebagai dokumen politik.⁵⁶ Dengan mengusung al-Qurʾān sebagai dokumen politik, Qutb selalu berusaha menafsirkan berbagai situasi sosio-politik dalam kaitannya dengan kisah-kisah al-Qurʾān dan melihat bahwa solusi satu-satunya atas krisis yang terjadi saat ini adalah kembali kepada al-Qurʾān. James Barr menyebut ajakan kembali kepada kitab suci ini sebagai model teokratik (*theocratic model*),⁵⁷ karena model ini meyakini bahwa kitab suci telah mengungkap jalan hidup ilahi (*manhaj ilāhī*) di mana suatu masyarakat semestinya hidup.

Maka tidak mengejutkan bahwa dalam penafsiran al-Qurʾānnya, Qutb mengaitkan kisah dalam al-Qurʾān dengan situasi masa sekarang.⁵⁸ Misalnya, analisisnya terhadap *jāhiliyyah* pra-Islam, menurutnya, juga muncul dalam masa modern ini. Menurut Qutb, *jāhiliyyah* mengandung arti mengedepankan kekuasaan manusia yang tidak berdasar di atas cara-cara Islami (*al-manhaj al-Islāmī*). Berdasarkan definisi ini, istilah *jāhiliyyah* tidak mengindikasikan

⁵⁶ Penulis meminjam istilah ini dari karya James Barr “The Bible as a Political Document” dalam karyanya, *Explorations in Theology 7: The Scope and Authority of the Bible* (London: SCM Press, 1980), h. 91-110.

⁵⁷ Lihat Barr, “The Bible as a Political Document,” h. 94.

⁵⁸ Clodovis Boff menyebut metode ini “correspondence of relationships” seperti dikutip oleh Tim Gorrige dalam karyanya “Political Readings of Scripture,” dalam *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, h. 74.

suatu masa sejarah yang telah lewat -seperti yang selama ini dipahami, yaitu masa pra Islam-,⁵⁹ tapi sesuatu yang berlanjut muncul kembali di saat suatu masyarakat menyimpang dari cara-cara Islami, baik di masa lalu, masa kini atau masa mendatang. Dalam *Fi Zilāl al-Qur'ān*, Quṭb menulis:

Dan jāhiliyya bukan sebuah periode sejarah; tapi ia adalah suatu keadaan yang muncul kapanpun konstituennya hadir dalam sebuah situasi atau sistem ... inti dari [konstituen] ini adalah pilihan dalam ber hukum dan berlegislasi menurut nafsu manusia, dan bukan menurut jalan Allah dan undang-undang-Nya dalam kehidupan.⁶⁰

“Korespondensi” antara kedua jenis *jāhiliyyah* ini, menurut Quṭb, berarti hidup dalam landasan sistem manusia; dan karena itu, solusi satu-satunya atas situasi ini adalah kembali kepada sistem dan hukum Allah. Penulis menyebut tipe penafsiran ini, mengikuti analisa Tim Gorringe dalam penafsiran Bibel, adalah “penafsiran politik al-Qur'ān.”

Penafsiran politik Quṭb terhadap al-Qur'ān diperkuat lagi dengan konsep *ḥākimiyyah* – yaitu ber hukum berdasarkan sistem Allah –, yang merupakan lawan dari konsep *jāhiliyyah*, ber hukum kepada sistem manusia. Akidah ini didasarkan pada pemahaman Quṭb terhadap ayat al-Qur'ān *wa man lam yaḥkum bi-mā anzala l-Lāhu fa-'ulā'ika humu l-kāfirūn* (Q.S. 5: 44), *wa man lam yaḥkum bi-mā anzala l-Lāhu fa-'ulā'ika humu l-zālimūn* (Q.S. 5: 45), *wa man lam yaḥkum bi-mā anzala l-Lāhu fa-'ulā'ika humu l-fāsiqūn* (Q.S. 5: 47).

Yang menarik adalah Quṭb menafsirkan ayat-ayat ini berarti siapapun yang tidak “memerintah” (*to govern, to rule*) berdasarkan pada apa yang telah diturunkan Allah.⁶¹ Padahal, kalau dilihat konteks dan munasabah ayat serta *asbāb nuzūl*-nya, ayat ini tidak berkaitan dengan pemerintahan.

Terjemahan *Al Qur'an dan Terjemahnya*, misalnya, menerjemahkan ayat ini dengan “Barangsiapa tidak memutuskan perkara

⁵⁹ Lihat diskusi tentang *jāhiliyyah* dan perkembangan maknanya dalam William E. Shepard, “Age of Ignorance,” *Encyclopaedia of the Qur'ān*, volume 1 (Leiden: Brill, 2001), h. 37-40, dan Shepard, “Sayyid Quṭb's Doctrine of Jāhiliyya,” *International Journal of Middle East* 35 (2003), h. 521-545.

⁶⁰ Quṭb, *Fi Zilāl al-Qur'ān* edisi ke-15, 2:891.

⁶¹ Quṭb, *Fi Zilāl al-Qur'ān* edisi ke-15. Lihat juga Shahrugh Akhavi, “Quṭb, Sayyid,” *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1995), vol. 3, h. 402.

menurut apa yang diturunkan Allah ...”⁶² Dengan demikian, ia menerjemahkan kata *yahkumu* dengan “memutuskan” bukan “memerintah” seperti yang ditafsirkan Qutb. Dan terjemahan ini sesuai dengan *asbāb al-nuzūl* ayat ini yang memang mengisahkan tentang bagaimana Nabi Muḥammad memutuskan perkara orang Yahudi yang melakukan zina dengan putusan rajam.⁶³

Namun, tafsiran Qutb terhadap ayat *ḥākimiyyah* ini, dan membawanya ke ranah politik dan pemerintahan, akhirnya telah banyak mempengaruhi kelompok radikal di Mesir dan juga di tempat yang lain. Para pembela pendirian Negara Islam selalu merujuk kepada ayat ini, dan menentang bentuk pemerintahan yang tidak berdasar pada sistem Allah. Bahkan atas dasar pengaruh penafsiran politik ini, Presiden Mesir Anwar Sadat pada tahun 1981 dibunuh kelompok al-Jihād karena dianggap tidak memerintah berdasarkan pada hukum Allah,⁶⁴ padahal Mesir disebut sebagai negara Islam. Qutb dan para pendukungnya berpendapat bahwa sebagai pemimpin dan pemerintah negara Islam, ia harus “memerintah” dengan sistem Islam. Dan ketika pemerintahan Islami itu tidak terwujud, maka ia berhak untuk dihukum.

Penutup

Artikel ini telah berusaha untuk menunjukkan bahwa pendekatan sastrawi terhadap al-Qur’ān yang dilakukan Sayyid Qutb telah mengalami beberapa perkembangan. Jika pada awalnya ia melihat bahwa $\frac{3}{4}$ (*tsalatsat arbā’*) dari al-Qur’ān merupakan karya sastra dan dengan demikian pendekatan sastrawi merupakan pendekatan yang lebih baik untuk memahaminya, maka pada karyanya yang kemudian ia menyatakan al-Qur’ān sebagai *kitāb da’wah* dan pedoman politik, dan semua bentuk penafsiran -termasuk penafsiran sastrawi- ditujukan untuk menerapkan pedoman ini dalam kehidupan riil.

Pergeseran dan perubahan cara pandang terhadap al-Qur’ān ini tidak bisa dilepaskan dari perubahan cara sikap Qutb dari seorang Muslim “sekuleris” menjadi Muslim “ideologis”, dan bahkan di akhir hidupnya ia merupakan seorang teoretikus ideologi Islamis.[]

⁶² Khadim al-Haramain al-Syarifain, *Al Qur’an dan Terjemahnya*, h. 167-168.

⁶³ Al-Wāḥidi al-Nisābūrī, *Asbāb Nuzūl al-Qur’ān* (al-Manṣūrah: Maktabat al-Imān, 1996), h. 133.

⁶⁴ Lihat Akhavi, “Qutb, Sayyid,” h. 403, Shepard, “Sayyid Qutb’s Doctrine of *Jāhiliyya*,” h. 535.

Daftar Pustaka

- ‘Abduh, Muḥammad. *Tafsīr al-Manār*. Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Ammah li al-Kitāb, 1972.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Maḥmūd al-Naṣṣ : Dirāsah fi ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfi al-‘Arabī, 1998.
- _____, *Naqd al-Khiṭāb al-Dini*. Kairo: Sīnā li al-Nasyr, 1992.
- Akhavi, Shahrough. “Qutb, Sayyid.” *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Ed. John L. Esposito/ New York: Oxford University Press, 1995. Vol. 3.
- Barr, James. “The Bible as a Political Document.” Dalam James Barr. *Explorations in Theology 7: The Scope and Authority of the Bible*. London: SCM Press, 1980.
- Binder, Leonard. *Islamic Liberalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Boullata, Issa J. “Sayyid Qutb’s Literary Appreciation.” Dalam *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur’ān*. Dalam Issa J. Boullata. Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000.
- Bultmann, Rudolf. “Is Exegesis without Presuppositions Possible?” Dileksi, diterjemahkan dan diberi kata pendahuluan oleh Schubart M. Ogden. *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*. Cetakan ke-5. Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1966.
- _____, “The Problem of Hermeneutics.” Dalam Bultmann. *Essays Philosophical and Theological*. London: SCM Press Ltd., 1955.
- Calder, Norman. “Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathir: Problems in the Description of a genre, illustrated with Reference to the Story of Abraham.” Dalam G.R. Hawting dan Abdul-Kadir A. Shareef (eds.). *Approaches to the Qur’ān*. London dan New York: Routledge, 1993.
- Calvert, John. “Qur’ānic Aesthetics in the Thought of Sayyid Qutb.” *Religious Studies and Theology* 15, 2-3 (Desember 1996).
- Carré, Olivier. “‘A L’Ombre du Coran’ Revisitée: Les lendemains possibles de la pensée de Sayyid Qutb et du ‘Qutbisme’.” *Arabica* 48 (2001).
- _____, “Eléments de la ‘aḥida de Sayyid Qutb dans *Fī ḥilāl al-*

- qur'ān.*" *Studia Islamica* 91 (2000).
- Gorringe, Tim. "Political Readings of Scripture." Dalam *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, 74.
- Kasymīrī, Sayyid Basyir Ahmad. *'Abqarī al-Islām Sayyid Quṭb: al-Adīb al-Imāq wa al-Mujaddid al-Mulham fi Daw' Atsārih wa Injāzātih al-Adabiyah*. Kairo: Dār al-Fadhilah, 1994.
- Al-Khabbāsy, 'Abdullāh 'Awadh. *Sayyid Quṭb al-Adīb al-Nāqid*. Yordania: Maktabat al-Manār, t.t. [1983?]).
- Al-Khūlī, Amīn. *Manāhij al-Tajdid fi al-Nahw wa al-Balāghah wa al-Tafsir wa al-Adab*. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1995.
- Mahfūz, Najib. "Review terhadap *al-Taṣwīr al-Fannī*." *al-Risālah* 616 (23 April 1945).
- Musallam, Adnan A. "The Formative Stages of Sayyid Quṭb's Intellectual Career and His Emergence as an Islamic Dā'iyyah, 1906-1952." Disertasi, the University of Michigan, 1983.
- Nettler, Ronald. "A Modern Islamic Confession of Faith and Conception of Religion: Sayyid Quṭb's Introduction to the *Tafsir, Fi Zilāl al-Qur'ān*." *British Journal of Middle Eastern Studies* 21, 1 (1994).
- al-Nīsābūrī, Al-Wāhidī. *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān*. al-Manṣūrah: Maktabat al-Imān, 1996.
- Quṭb, Sayyid. "al-Taṣwīr al-Fannī fi al-Qur'ān al-Karīm." *al-Muqataṭaf* 94, 2 (1 Februari 1939), 206-207. *al-Risālah* 620 (21 Mei 1945), 527 dan *al-Risālah* 620, 621 (28 Mei 1945).
- _____, "Mabāhith 'an al-Taṣwīr al-Fannī fi al-Qur'ān." *al-Risālah* 620 (21 Mei 1945).
- _____, *al-'Adālah al-Ijtimā'iyah fi al-Islām*. Edisi ke-3. Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, 1952 John B. Hardie dalam Sayed Kotb, *Social Justice in Islam* (New York: Octagon Books, 1970).
- _____, *Masyāhid al-Qiyāmah* (1981)
- _____, *al-Taṣwīr al-Fannī fi al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1994. Cetakan kesebelas.
- _____, *Fi Zilāl al-Qur'ān*. Edisi ke-15. Beirut: Dār al-Syurūq, 1988. *Fi Zilāl al-Qur'ān* edisi ke-15.

_____, *Fī Zīlāl al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1953. *Fī Zīlāl al-Qur'ān* edisi pertama.

_____, "Baqiyyah fī al-Ma'ānī wa al-Zīlāl." *al-Risālah* 583 (4 September 1944).

_____, "al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān al-Karīm." *al-Muqtaṭaf* 94, 3 (1 Maret 1939).

_____, "al-Ma'ānī wa al-Zīlāl." *al-Risālah* 581 (21 Agustus 1944).

_____, "al-Tanāsuq al-Fannī fī Taṣwīr al-Qur'ān." *al-Risālah* 611 (19 Maret 1945).

_____, "al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān al-Karīm." *al-Muqtaṭaf* 94, 2 (1 Februari 1939).

_____, "al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān," *al-Risālah* 601 (8 Januari 1945).

_____, *al-Naqd al-Adabī: Uṣūluh wa Manāhijuh*. Edisi ketiga. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1960.

Rahman, Yusuf. "Al-Qur'ān sebagai Teks Sastra: Penafsiran Sastrawi terhadap al-Qur'ān." Dalam proses penerbitan.

_____, "al-Tafsī al-Adabī fī al-Qur'ān: a Study of Amīn al-Khūlī's and Muhammad Khalaf Allāh's Literary Approach to the Qur'ān." *Mimbar Agama & Budaya*, XIX, 2 (2002).

_____, "Islamist Thinkers vis a vis Muslim Liberal Thinkers: Responses of Egyptian Islamists to Nashr Ḥamid Abū Zayd." *Jauhar: Jurnal Pemikiran Islam Kontekstual* 3, 1 (2002).

Shepard, William E. "Age of Ignorance." *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Volume 1. Leiden: Brill, 2001.

_____, "Sayyid Quṭb's Doctrine of Jāhiliyya." *International Journal of Middle East* 35 (2003).

_____, *Sayyid Quṭb and Islamic Activism*. Leiden: E.J. Brill, 1996.

Stanton, Graham N. "Presuppositions in New Testament Criticism." Dalam I. Howard Marshall (ed.). *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*. Exeter: The Paternoster Press, 1977.

al-Subkī, 'Abdullaṭif. "Review terhadap *al-Taṣwīr al-Fannī*." *al-Risālah* 620 (21 Mei 1945).