

KONTRADIKSI DALAM KONSEP POLITIK ISLAM EKSKLUSIF SAYYID QUTHB

Adib Hasani

Pascasarjana LAIN Tulungagung
adib.hasani26@gmail.com

Abstrak

Perkembangan kelompok Islam eksklusif yang mengklaim keimanan dan ideologinya paling benar ketimbang yang lainnya semakin merebak dewasa ini. Kelompok itu tidak hanya terwujud dalam gerakan kultural saja, akan tetapi juga mewujudkan dalam gerakan politik. Di Indonesia, gerakan ini digaungkan oleh kelompok-kelompok yang mempropagandakan berlakunya syariat Islam sebagai undang-undang dan khalifah Islamiyah sebagai sistem negara. Artikel ini berusaha untuk membahas tentang pemikiran politik Sayyid Quthb yang dinilai sebagai seorang inspirator para pemikir politik Islam eksklusif setelahnya. Dengan menggunakan metode kritik intern dan ekstern, penulis menyimpulkan bahwa pemikiran Sayyid Quthb sebenarnya sangat dipengaruhi oleh dominasi konteks konflik lokal Mesir maka dari itu masih perlu dipertanyakan tentang keuniversalan konsep-konsepnya. Dalam mengikuti manhaj al-Qur'an dan para salaf al-salih, Sayyid Quthb kurang kritis tentang mengapa manhaj tersebut digunakan sehingga dalam pergerakan politiknya ia menggunakan manhaj yang tidak relevan bila dibawa ke zaman modern.

[The development of Islamic exclusive sect who claim truest faith and ideology than the another is more widespread today. The sect is not only manifested in the cultural movement, but also manifests themselves in political movements. This movement spread by sect that propagate into force of Islamic law as the law and the Islamic khalifah as a state system in Indonesia. This article discusses

about the political thought of Sayyid Quthb considered as an inspiration exclusive Islamic political thinkers thereafter. By using internal and external criticism method, the authors conclude that the thought of Sayyid Quthb in fact strongly influenced by the dominance of the Egyptian context of local conflicts and therefore still need to be questioned about the universality of concept. In following the Qur'an and the manhaj of the Salaf al-salih, Sayyid Quthb less critical about why the manhaj used. So in the political movement, he uses the irrelevant manhaj to applied in the modern era.

Kata kunci: *Sayyid Quthb, Universalitas Politik Islam, Kontradiksi*

Pendahuluan

“Guru para teroris”, begitu gelar yang disematkan oleh beberapa kalangan kepada Sayyid Quthb. Gelar ini muncul akibat dari beberapa karya Sayyid Quthb yang dinilai provokatif untuk membangkitkan terorisme dan fundamentalisme dalam beragama. Di antara karya-karya itu adalah, *Ma'alim fi al-thariq*, *Tashwibat fi al-Fikri al-Islami al-Mu'ashir*, *Hadza al-Qur'an* dan beberapa karya lainnya termasuk tafsir, *Fi Zhalal al-Qur'an*. Di antara karya-karya tersebut yang paling disoroti adalah *Ma'alim fi al-Thariq*.¹ Berkaitan dengan hubungan pemikiran Sayyid Quthb dengan terorisme, Nuim Hidayat dalam buku, *Sayyid Quthb: Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*, tanpa sengaja juga menjelaskan bagaimana genealogi pemikiran Osama bin Laden yang merupakan murid dari Abdullah Azzam, sedangkan Abdullah Azzam banyak terinspirasi dari pemikiran Sayyid Quthb.² Selain itu, Sayid Khatab juga menjelaskan tentang munculnya gerakan militanisme Islam di Mesir pascapenghukuman gantung Sayyid Quthb dan para tokoh Ikhwanul Muslimin yang lainnya. Tak jarang mereka menggunakan kekerasan dalam menghadapi lawan

¹ Nuim Hidayat, *Sayyid Quthb: Biografi dan Kejernihan Pemikirannya* (Jakarta: Perspektif, 2005), h. 24.

² *Ibid*, h. 12.

sehingga sering disebut-sebut sebagai kelompok fundamentalis.³

Pemikiran Sayyid Quthb memang sangat dekat dengan pergerakan Islam dan politik. Ia sering disetarakan dengan Abu A'la al-Mawdudi Pakistan dan Ali Sari'ati, Iran. Namun demikian, ada hal yang lebih istimewa sebenarnya dari Sayyid Quthb. Ia telah menafsirkan al-Qur'an (*Tafsir fi Zbilal al-Qur'an*). Bagaimanapun karya tafsir merupakan sumber primer bagi para pengkaji agama karena karya itu langsung merujuk pada ayat-ayat al-Qur'an. Pada kenyataannya kitab *Tafsir fi Zbilal al-Qur'an* dan juga buku Sayyid Quthb yang lain banyak diminati oleh kaum pergerakan Islam, terutama bagi mereka yang mendukung tegaknya kekuasaan Islam (*khilafah Islamiyah*).

Di Indonesia sendiri, saat ini sedang marak pergerakan Islam transnasional yang membawa ideologi politik Islam. Mereka menggaungkan ideologi tegaknya *khilafah Islamiyah*. Pada intinya, pemikiran mereka sama dengan Sayyid Quthb, yakni berusaha memformalkan syariat Islam dan menjadikannya menyatu dengan negara dan kekuasaan. Bentuk negara seperti Indonesia ini dipandang sekuler dan tidak islami maka dari itu, korupsi terjadi di mana-mana dan kemaksiatan merajalela. Menurut mereka, hanya *khilafah Islamiyah*-lah jalan yang paling lurus dan bisa menjadi solusi atas problematika itu.

Munculnya ideologi *khilafah* tersebut cukup meresahkan bagi masyarakat Islam Indonesia yang sudah lama berideologi Pancasila. Sehingga, konflik horizontal di sana-sini sudah mulai tampak. Bila konflik ini terus berlanjut seiring dengan membesarnya pengikut ideologi *khilafah*, diramalkan akan terjadi perang sesama saudara Islam di negeri ini, kurang lebih seperti peristiwa genosida tahun 1965.

Untuk itu, artikel ini berusaha mengupas hal yang berkaitan dengan konsep politik Islam dengan fokus pada pemikiran seorang inspiratornya: Sayyid Quthb. Secara umum pembahasan artikel ini meliputi, biografi

³ Sayed Khatab, *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Quthb* (New York: Routledge, 2006), h. 175.

Sayyid Quthb, sudut pandang keislaman Sayyid Quthb, gerakan dan konsep politik Sayyid Quthb, kemudian sebelum kesimpulan akan dimunculkan kritik atas pemikiran politik Islamnya.

Perjalanan Intelektual Sayyid Quthb

Nama lengkapnya adalah Sayyid Quthb Ibrahim Husain Syadzili. Ia dilahirkan di kampung Musyah kota Asyut—salah satu daerah di Mesir—pada tanggal 9 Oktober 1906 M.⁴ Ayahnya adalah seorang petani dan Komisaris Partai Nasional namanya al-Haj Quthb bin Ibrâhim.⁵ Ia merupakan anak kedua dari lima bersaudara. Tiga di antaranya perempuan dan dua lainnya laki-laki. Urutan persaudaraan mereka adalah, Nafisah, Sayyid Quthb, Aminah, Hamidah dan Muhammad Quthb. Semua saudara Sayyid Quthb ketika dewasa adalah aktivis pergerakan Islam.

Berdasarkan autobiografi Sayyid Quthb, A. Rizqan Khamami menjelaskan bahwa kondisi sosial di Mesir pada saat Sayyid Quthb kecil tengah terjadi perseteruan antara kekuatan modern dan tradisional. Adanya dua kubu ini menandakan adanya dua tradisi. Keduanya memiliki institusi pendidikan masing-masing, kaum tradisional memiliki *kuttab* (sekolah mengaji) sedangkan kaum modern memiliki lembaga pendidikan yang bersistem modern dan Sayyid Quthb kecil bersekolah dalam model pendidikan yang kedua.⁶

Sayyid Quthb ketika masih berusia 11 tahun sudah menghafalkan al-Qur'an⁷ dan menguasai Bahasa Arab. Pada usia 13 tahun, ia dikirim oleh orang tuanya ke Kairo untuk melanjutkan pendidikan.⁸ Di Kairo, kemudian ia kuliah di Dâr al-Ulûm dengan mengambil jurusan sastra.

⁴ Abdul Mustaqim, *Studi al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), h. 111.

⁵ Hidayat, *Sayyid Quthb...*, h. 16.

⁶ A. Rizqan Khamami, "Sayyid Quthb dan Perubahan Islamisnya", dalam *Jurnal Kontemplasi*, Vol. 7, 2 November 2010, h. 172.

⁷ Hidayat, *Sayyid Quthb...*, h. 16-17. Dalam literatur lain Sayyid Quthb telah hafal al-Qur'an sebelum ia berusia sepuluh tahun. Lihat, Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zbilâl al-Qur'an*, Jilid 1, terj. As'ad Yasin (Jakarta: Gema Insani Press, 2004), h. 318.

⁸ Hidayat, *Sayyid Quthb...*, h. 17.

Di kampus itu ia mendapat pengaruh dari kaum nasionalis liberal, suatu kelompok yang berpengaruh pada kehidupan intelektual Mesir, pada tahun 1920-an. Pada masa ini, Quthb mengenal pemikiran sekuler, termaksud ide tentang pemisahan antara agama dan budaya.⁹ Salah satu tokoh yang memberi pengaruh padanya adalah Abbas Mahmud al-Aqqad yang cenderung pada pendekatan pembaratan. Bersama pemikirannya, Sayyid Quthb sangat berminat dengan sastra Inggris dan mengagumi Barat.¹⁰ Di kampus itu ia juga aktif menulis dan tulisannya mampu menembus majalah *al-Abrâm*, salah satu majalah ternama di Mesir.¹¹

Tahun 1948-1950, Sayyid Quthb mendapat tugas belajar metode pendidikan Barat di Amerika.¹² Di sana ia masuk dua universitas sekaligus, yakni University of Northern Colorado's Teachers College dan Standfort University. Dari kedua universitas tersebut ia meraih gelar MA. Selain ke Amerika, ia juga berkunjung ke Swiss, Inggris dan Italia.¹³ Terlihat pada masa-masa ini Sayyid Quthb masih menjalin keakraban dengan pemerintah. Padahal, masa-masa antara tahun 1945-1952 (Pascaperang dunia II) Mesir dalam keadaan karut-marut disebabkan ketidakmampuan penguasa mencapai kesepakatan tentang pilihan merevisi atau menghapus perjanjian 1936 antara Mesir dengan Inggris. Pada masa itu demonstrasi terjadi di seluruh lapisan masyarakat. Pembunuhan juga marak dilakukan kepada tokoh-tokoh, di antaranya adalah Perdana Menteri Ahmad Mahir (1945), Amin Usman tokoh Wafdi pendukung Inggris (1946), Kepala Kepolisian Kairo Salim Zaki (1948) dan Perdana Menteri Nuqrashi (1949). Penjarahan terhadap tempat-tempat umum pun juga tidak luput jadi sasaran, seperti pengeboman bioskop Metro (Mei 1947), pemukiman

⁹ Khamami, "Sayyid Qutub dan Perubahan Islamisnya...", h. 172.

¹⁰ Hidayat, *Sayyid Quthb...*, h. 17.

¹¹ Muhammad Sayyid al-Wakil, *Pergerakan Islam Terbesar Abad ke 14 H: Studi Analisis terhadap Gerakan Ikhwân al-Muslimin*, terj. Fachrudin (Bandung: Syaamil Press, 2001), h. 220.

¹² *Ibid.*, h. 41.

¹³ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Insani Madani, 2008), h. 183.

Yahudi (1948) dan pusat pembelaan di Kairo (1948).¹⁴

Keberadaan Sayyid Quthb di Amerika bertepatan dengan pendirian negara Israel yang telah disetujui oleh Perserikatan Bangsa Bangsa (PBB). Pada waktu itu juga bersamaan dengan perang dingin antara Amerika dan Uni Soviet. Mesir dengan pemerintahan Nasser lebih condong kepada Uni Soviet dan negara ini semakin terpengaruh dengan pemerintahan gaya sekuler.¹⁵

Sebenarnya, ketika di Barat, Sayyid Quthb menemukan hal-hal yang di luar dugaan. Di Amerika, Sayyid Quthb melihat kegersangan moral. Meruaknya minum-minuman keras dan seks bebas merupakan praktik-praktik yang sering ia temui. Nuim Hidayat menjelaskan lebih lanjut bahwa Sayyid Quthb sendiri pernah ditemui wanita-wanita penggoda ketika berada di kapal Amerika. Pengalaman tersebut memunculkan kesan yang kuat dibenak Sayyid Quthb, hingga memunculkan semacam rasa kecewa terhadap realitas peradaban Barat yang selama ini ia kagumi.¹⁶ Dari pengalamannya itu, ia sampai pada kesimpulan bahwa kenyataan demikian disebabkan peradaban Barat dibangun dari dasar materialisme bukan ketuhanan. Bahkan ia dengan bahasa yang terkesan sinis menyebutnya dengan “materialisme jahiliah”.¹⁷

Tidak cukup itu saja, Sayyid Quthb merasa semakin muak setelah ia menyaksikan berbagai pemberitaan dan juga film yang anti Arab, melecehkan kaum Muslim dan pro-Yahudi.¹⁸ Kemudian, hati

¹⁴ Khamami, “Sayyid Qutub dan Perubahan Islamisnya...”, h. 173-174.

¹⁵ John L. Esposito, *Unholy War: Teror atas Nama Islam*, terj. Syafrudin Hasani (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2003), h. 69.

¹⁶ Tentang Barat, sebagaimana dikutip oleh Nuim Hidayat, Quthb berkesimpulan, “Para penjajah dewasa ini tidak mengalahkan kita dengan senjata dan kekuatan tetapi melalui orang-orang kita yang telah terjajah jiwa dan pikirannya. Kita dikalahkan oleh dampak yang ditinggalkan oleh para imperialis pada departemen pendidikan dan pengajaran, juga di pers serta buku-buku. Kita kalah dengan pena-pena yang tenggelam dalam tinta kehinaan dan jiwa yang kerdil sehingga pena-pena tersebut bangga bila menulis para pembesar Inggris, Prancis dan Amerika”. Lihat, Hidayat, *Sayyid Quthb...*, h. 42.

¹⁷ *Ibid.*, h. 43.

¹⁸ Esposito, *Unholy War...*, h. 69.

Sayyid Quthb semakin membara setelah melihat orang-orang Amerika berbahagia atas dihukum matinya Hasan al-Banna,¹⁹ seorang tokoh pergerakan Islam ternama yang mendirikan Ikhwan al-Muslimin.²⁰

Peristiwa-peristiwa yang disaksikan Sayyid Quthb ketika berada di Barat, telah mengubah arah pemikiran Sayyid Quthb, dari yang awalnya sekuler menjadi seorang yang mati-matian membela Islam melalui pergerakan Ikhwan al-Muslimin. Pada tahun 1951 Sayyid Quthb terpilih menjadi anggota panitia pelaksanaan dan memimpin bagian dakwah. Dengan posisinya itu, ia menghadiri berbagai konferensi Yordania dan Suriah. Dalam konferensi tersebut ia sering berceramah yang isinya menekankan pentingnya akhlak sebagai prasyarat kebangkitan umat.²¹

Selanjutnya, Sayyid Quthb menjadi pimpinan redaksi harian *Ikhwan al-Muslimin* pada tahun 1954. Akan tetapi, setelah dua bulan, harian itu di tutup oleh presiden Gamal Abdul Nasser. Harian itu ditutup karena dianggap mengecam perjanjian Mesir-Inggris.²² Tidak lama setelah harian itu ditutup, organisasi Ikhwan al-Muslimin dilarang oleh Gamal

¹⁹ Hassan al-Banna (1906-1949) adalah tokoh pergerakan dan pembaruan Mesir serta pendiri Ikhwan al-Muslimin. Ia mendirikan Ikhwan al-Muslimin dilatarbelakangi oleh kondisi masyarakat dan pemerintahan Mesir yang menurutnya semakin menjauh dari aturan-aturan Islam. Ia meninggal disinyalir karena ditembak oleh anggota dinas rahasia pemerintah pada 12 Februari 1949. Lihat, Nina M. Armanda (ed.), *Ensiklopedi Islam: Edisi baru: 2005*, Jilid 2 (Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, 2005), h. 314-315.

²⁰ Ikhwan al-Muslimin merupakan organisasi Islam terbesar di dunia yang bergerak di bidang dakwah Islam beraliran Sunni di Mesir dan dunia Arab. Lihat, *Abdul Mun'im al-Hafni, Ensiklopedia: Golongan, Kelompok, Aliran, Mazhab, Partai dan Gerakan Islam*, terj. Muhtarom (Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2006), h. 93. Dalam *khubbat*-nya pada muktamar ke enam, Hasan al-Bana menjelaskan eksistensi Ikhwan al-Muslimin sebagai berikut: "Kalian (para anggota Ikhwan al-Muslimin) adalah *ghurabâ* (orang yang dianggap asing) yang mengadakan perbaikan di tengah kerusakan manusia. Kalian adalah kekuatan baru yang dikehendaki oleh Allah untuk membedakan yang *haq* dan yang *bathil* di saat pembeda di antara keduanya telah kabur. Kalian adalah da'i-da'i Islam, pembawa risalah al-Qur'an, penghubung antara langit dan bumi, pewaris Nabi Muhammad Saw dan para *khalifah* dari generasi sahabat." Lihat, Hasan al-Bana, *Risalah Pergerakan Ikhwan al-Muslimin 2*, terj. Anis Matta, Cet 11 (Solo: Era Intermedia, 2004), h. 86.

²¹ Ihtiar Baru Van Hoeve, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ihtiyar Baru Van Hoeve, t.t.), h. 145.

²² Quthb, *Tafsir fi Zbilâl al-Qur'an*, Jilid 1..., h. 319.

Abdul Nasser. Alasan pelarangan itu karena organisasi tersebut dinilai tidak pro-pemerintah dan berusaha menjatuhkannya. Karena alasan itu pula pada Mei 1955 Sayyid Quthb ditahan. Pada 13 Juli 1955 pengadilan menjatuhkan hukuman kerja berat selama lima belas tahun. Akan tetapi pada tahun 1964 Sayyid Quthb dibebaskan atas permintaan Presiden Irak Abd al-Salâm ‘Ârif yang mengadakan kunjungan *mubibab* ke Mesir.²³

Setahun setelah pembebasannya itu, Sayyid Quthb kembali ditahan bersama tiga saudaranya dan juga sekitar 20.000 orang lainnya.²⁴ Nu’im Hidayat menjelaskan penangkapan Sayyid Quthb tersebut dikarenakan ia menulis buku *Ma’âlim fi al-Thariq*. Sebuah buku yang dinilai provokatif dan membahayakan eksistensi pemerintahan Nasser.²⁵

Hingga akhirnya, pada Senin 29 Agustus 1966, Sayyid Quthb dijatuhi hukuman gantung bersama dua temannya, Abd al-Fattâh Ismâ’il dan Muhammad Yûsuf Hawwasi.²⁶ Beberapa buku karya peninggalan Sayyid Quthb adalah, *al-Adalah al-Ijtimâ’iyah fi al-Islâm* (Keadilan Sosial dalam Islam) pada tahun 1948; *Al-Salâm al-Âlami fi al-Islâm*, terbit 1951; *Ma’rikat al-Islâm wa al-Rasumaliyah*, terbit 1951; *fi Zbilâl al-Qur’ân* (Di Bawah Naungan al-Qur’an) cetakan pertama juz pertama terbit pada tahun 1952 kemudian diselesaikan ketika Quthb di dalam penjara;²⁷ *Dirâsah Islâmiyah*, berisi kumpulan artikel terbit 1953; *Al-Mustaqbal li Hadzâ al-Din; Khashâis al-Tashawur al-Islâmi wa Muqâwimatuhu; Al-Islâm wa Musykilât al-Hadharah; Ma’âlim fi al-Thariq*.²⁸

Sudut Pandang Keislaman Sayyid Quthb

Mengulang sedikit dari apa yang sudah disinggung di atas, kekecewaan yang dialami Sayyid Quthb terhadap peradaban Barat telah menjadi faktor utama dalam revolusi pandangannya tentang keislaman.

²³ Armanda (ed.), *Ensiklopedi Islam...*, h. 23.

²⁴ Quthb, *Tafsir fi Zbilâl al-Qur’ân*, Jilid 1..., h. 319.

²⁵ Hidayat, *Sayyid Quthb...*, h. 45.

²⁶ Quthb, *Tafsir fi Zbilâl al-Qur’ân*, Jilid 1...,h. 319.

²⁷ *Ibid.*, h. 319.

²⁸ Hidayat, *Sayyid Quthb...*, h. 23.

Bahkan saat ia pulang ke Mesir dan sempat bergabung dengan birokrasi negara, ia merasakan kegusaran yang sama. Terlebih setelah gagasannya tentang penggantian sistem pemerintahan dengan sistem Islam ditolak oleh kubu militer, ia semakin mantab untuk meninggalkan posisinya dan memilih fokus di dunia pergerakan sambil menyuarakan tentang hanya ada dua pilihan politik: Islam atau jahiliah.²⁹

Gagasan tentang hanya ada dua pilihan politik tersebut sudah muncul semenjak ia berada di Barat. Sebagai seorang yang beriman dan meyakini kebenaran ajaran Agama Islam, ia tampak begitu terpukul ketika menyaksikan realitas Islam banyak diolok-olok di dunia Barat. Tentunya ia tidak mengabaikan pertimbangan bahwa bisa jadi Barat sedang salah faham terhadap Islam. Akan tetapi, segala realitas yang ia temui di Barat seperti, dekadensi moral, penghinaan terhadap Arab dan umat Islam, diperparah lagi dengan kegembiraan masyarakat atas wafatnya Hasan al-Banna, membuatnya berkesimpulan bahwa di balik kemajuan-kemajuan di Barat terdapat kebobrokan moral dan ancaman serius bagi umat Islam, terutama dalam hal politik.

Dengan modal pengetahuan dan kecerdasannya, ia kemudian mencari akar penyebab dari peradaban Barat yang demikian itu. Sebagai kesimpulan, ia mengungkapkan bahwa yang membedakan peradaban Barat dengan peradaban Islam adalah pada titik dasar pemikiran yang materialistik dengan dasar Tauhid yang membebaskan. Lebih jelas ia menyebut peradaban Barat dibangun dari “materialistik jahiliah” sedangkan peradaban Islam dibangun dari “iman akan ketauhidan Allah”. Alasan dari penyebutan “materialistik jahiliah” ini telah diungkapkan oleh Sayyid Khatab bahwa Sayyid Quthb memahami ada kesalahan pemahaman yang terjadi di antara para pemikir Barat tentang *fitrah* dunia ini, menurut mereka dalam hal memahami dunia harus ditempuh dengan jalan sekuler. Kesalahpahaman ini setidaknya ada tiga penyebab. *Pertama*, mereka menyoak kepercayaan akan adanya Tuhan sebagai satu-

²⁹ *Ibid.*, h. 12.

satunya sumber kebenaran. *Kedua*, mereka menolak adanya unsur jasmani dan rohani dalam diri manusia. *Ketiga*, mereka juga menolak dimensi transenden dari alam manusia.³⁰ Berpijak dari persimpangan inilah pemikiran-pemikiran keislaman Sayyid Quthb dibangun.

Bagi Sayyid Quthb, di dunia ini hanya ada dua kutub nilai utama yaitu kebenaran dan kesesatan, atau dalam bahasanya, keislaman dan kejahiliah. Diutusnya para rasul oleh Allah menandakan bahwa Ia telah menunjukkan jalan kebenaran kepada umat manusia. Sedangkan diutusnya Muhammad Saw sebagai rasul terakhir mengandung maksud, Allah memberikan nilai kebenaran dalam Islam yang bersifat paripurna dan sempurna. Untuk itu, menjadi kewajiban umat Islam sebagai pewaris ajaran rasul terakhir untuk mendakwahkan kebenaran Ilahiah agar mereka terhindar dari kesesatan.³¹ Kebenaran Islam ini tidak boleh dicampuradukkan dengan tradisi lain, ia harus autentik terutama dalam hal teologi tauhidnya.

Tauhid merupakan sentral pemikiran dari Sayyid Quthb. Di dalam tauhid terkandung misi teologi pembebasan. Melalui *syahadat (la ilaha illallah)* menjadikan setiap mualaf mengakui bahwa tidak ada sesembahan, kepatuhan dan tujuan hidup selain Allah. Dari kondisi demikian, semua manusia berada dalam derajat sama: derajat kehambaan kepada Tuhan. Dengan kata lain, tidak dibenarkan penghambaan kepada sesama manusia, kepada materi, bahkan kepada nafsu yang ada pada diri sendiri. Misi Islam tidak hanya membebaskan manusia dari belenggu materi dan sesamanya, akan tetapi juga membebaskannya dari godaan-godaan nafsu dalam diri sendiri. Agama yang benar adalah Islam yang selalu menjaga konsistensi atas ketundukan hanya kepada Allah. “*Al-Dinu kulluhu lillah*; agama itu semata-mata hanya untuk Allah”, begitu Sayyid Quthb mengungkapkan.³²

³⁰ Khatab, *The Power of Sovereignty...*, h. 67.

³¹ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zbilal al-Qur'an*, terj. As'ad Yasin, Jilid 15 (Jakarta: Gema Insani, 2004), h. 235.

³² Sayyid Quthb, *Ma'alim fi at-Thariq: Petunjuk Jalan yang Menggetarkan Iman* (Yogyakarta: Darul Uswah, 2012), h. 158.

Ketundukan kepada Allah tidak sebatas dalam arti tunduk secara mental, akan tetapi juga harus terapkan dalam tindakan. Allah mengajarkan agama tidak hanya berkaitan dengan teologi, Ia juga mewahyukan peraturan-peraturan hidup yang sering dikenal dengan istilah syariat. Bagi mukmin sejati, patuh kepada syariat merupakan kewajiban. Tauhid dan syariat Islam merupakan satu paket kebenaran yang memiliki karakter membebaskan. Maka dari itu, menggali ilmu syariat dari al-Qur'an merupakan usaha utama karena sumber utama syariat adalah al-Qur'an itu sendiri.

Sayyid Quthb merupakan seorang mufasir al-Qur'an. Kitab tafsirnya diberi nama, *Fi Zbilal al-Qur'an*, yang berarti di bawah naungan al-Qur'an. Dengan nama itu, Sayyid Quthb ingin menyampaikan bahwa umat Islam harus tunduk dan berlindung di bawah naungan al-Qur'an. Di dalam bagian *mukadimah*, ia menjelaskan tentang bagaimana dewasa ini umat Islam semakin jauh dari jalan Allah dan sudah saatnya mereka kembali kepada jalan itu melalui al-Qur'an.³³ Adapun terkait dengan cara bagaimana kembali kepada pemahaman al-Qur'an Sayyid Quthb memiliki pandangan yang sedikit berbeda dengan ulama tafsir yang lain. Sayyid Quthb tidak begitu mengindahkan metode-metode ketat yang dirumuskan oleh para ahli tafsir. Menurutnya, di Abad Pertengahan terjadi problem keautentikan atas instrumen-instrumen yang digunakan dalam penafsiran al-Qur'an sebab ada percampuran antara tradisi Islam dengan tradisi asing seperti tradisi filsafat Yunani, Persia, Romawi dan juga *isra'iliyat* (penafsiran dengan merujuk kepada Bibel). Hal ini misalnya seperti yang terjadi pada ilmu *ushul* fikih, ilmu kalam, kaidah fikih, tasawuf dan sebagainya. Ilmu-ilmu tersebut harus dikritik terlebih dahulu sebelum digunakan sebagai instrumen penafsiran al-Qur'an.³⁴ Sumber tafsir al-Qur'an yang paling otoritatif menurut Sayyid Quthb adalah *sunnah* rasul. Selain itu, *blue print* sejarah rasul dan para sahabat

³³ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zbilal, Jilid 1...*, h. 20.

³⁴ Quthb, *Ma'alim fi al-Thariq...*, h. 34.

(khususnya zaman *Khulafa'ur Rasyidin*) merupakan masa terbaik dan harus dijadikan pertimbangan dalam menafsirkan al-Qur'an. Selebihnya Sayyid Quthb mengutip pendapat para tokoh yang sesuai dan menggunakan pengetahuan ilmu sastra dalam mengungkapkan makna ayat al-Qur'an.³⁵

Berkaitan dengan penafsiran al-Qur'an, Sayyid Quthb mengkritik beberapa kalangan yang hanya menjadikan al-Qur'an sebagai kajian akademik saja. Dengan kata lain, al-Qur'an hanya ditelaah atas kepentingan kompetisi intelektual dan mengendap di alam wacana. Seharusnya, al-Qur'an dikaji untuk digali petunjuk dan syariat Allah, kemudian diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari.³⁶ Tidak hanya itu saja, di dalam al-Qur'an sebenarnya juga terkandung motivasi ajaran ke arah pergerakan Islam. Terutama gerakan dakwah dalam rangka membumikan ajaran Islam sebagaimana yang dilakukan oleh Rasulullah dan di dalam kitab tafsir, *Fizhbilal al-Qur'an* terasa sangat kental nuansa pengarahan makna al-Qur'an kepada semangat pergerakan.³⁷

Dari pandangan-pandangan Sayyid Quthb di atas, menunjukkan bahwa baginya Islam bukanlah agama yang berkaitan tentang akidah belaka. Akan tetapi, Islam merupakan juga jalan yang lurus dalam membangun peradaban. Visi utamanya adalah membebaskan manusia dari kejahiliahan dengan tauhid adalah awal sekaligus puncaknya. Dikatakan awal karena perjuangan Islam dimulai dari tauhid itu sendiri dan dikatakan puncak sebab tujuan akhir dari Islam adalah bagaimana tauhid yang sebenarnya menjadi *i'tiqad* para manusia penghuni bumi sebanyak-banyaknya. Hanya dengan bertauhidlah pembebasan hakiki bisa terwujud. Dengan kata lain, Sayyid Quthb berkeyakinan bahwa hanya dengan tegaknya tauhid dan syariat Islam, pembebasan hakiki terhadap kemanusiaan itu bisa terwujud dan perdamaian dengan sendirinya bersemi. Sehingga apa yang disebut

³⁵ Adib Hasani, "Perbedaan Konsep *Rabmatan li al-'Alamin* antara *Tafsir fi Zbilal al-Qur'an* dan *Tafsir al-Mishbab*: Analisis Hermeneutik sebab Perbedaan Penafsiran", *Sekripsi* (Tulungagung: STAIN Tulungagung, 2013), h. 73.

³⁶ Quthb, *Ma'alim fi al-Thariq...*, h. 40.

³⁷ Hidayat, *Sayyid Quthb...*, h. 28.

dengan Islam agama *rahmatan li al-alamin*, hanya akan bisa terwujud bila ajaran agama ini memenangkan arena politik dan menjadi pemimpin peradaban.³⁸

Dengan demikian, bagi Sayyid Quthb akidah benar-benar diposisikan menjadi prioritas utama dalam pemikiran agamanya. Ia menyebut *manhaj* pemikirannya dengan *manhaj rabbani*, maksudnya *manhaj* pemikiran yang berpijak pada kemantaban teologi kemudian berusaha diaplikasikan pada realitas kehidupan manusia.³⁹ Hal inilah yang membedakan dengan beberapa pemikir kontemporer lain yang lebih berusaha mengedepankan realitas kehidupan kemudian berusaha menyikapinya dengan teologi yang sangat mengedepankan rasionalitas. Secara sederhana, bangunan sudut pandang keislaman Sayyid Quthb dapat disekemakan begini: bermula dari teologi kebenaran syariat Islam, kemudian mempelajari ajaran dari syariat tersebut berupa tauhid, kemandirian *manhaj*, serta hukum dan petunjuk dari al-Qur'an dan hadis. Setelah belajar tentang syariat itu cukup, selanjutnya berusaha direalisasikan dalam konteks sosial sebagai solusi dari masalah kemasyarakatan.

Gerakan dan Konsep Politik Sayyid Quthb

Manhaj Pergerakan Rasulullah

Dunia pergerakan Sayyid Quthb sangat dekat dengan apa yang didefinisikannya tentang *jihad*. *Jihad* merupakan perkara penting dalam Islam. Baginya, *jihad* tidak melulu berarti peperangan. Peperangan hanyalah sebagai salah satu konsekuensi dari *jihad*. *Jihad* yang sebenarnya adalah usaha untuk membumikan Islam yang benar-benar mengajarkan ketundukan kepada Allah yang Esa sehingga mampu membebaskan umat dari segala belenggu yang dibuat oleh *thagbut* (sistem jahiliah).⁴⁰ Berkaitan

³⁸ Hasani, *Perbedaan Konsep Rahmatan li al-'Alamin...*, h. 132. Bandingkan dengan, Nuim Hidayat, *Sayyid Quthb...*, h. 37.

³⁹ Hasani, *Perbedaan Konsep Rahmatan li al-'Alamin...*, h. 55.

⁴⁰ Quthb, *Ma'alim fi al-Thariq...*, h. 126.

dengan *jihad* ini, Sayyid Quthb menggunakan cara yang telah ditempuh oleh Rasulullah. Sebagaimana dalam sejarah, pada awalnya Rasulullah memulai dakwah dengan cara diam-diam kepada sanak keluarganya, kemudian secara terang-terangan kepada seluruh masyarakat dan setelah itu baru merambah ke kancah yang lebih luas lagi, yaitu seluruh manusia. Dari sini pergerakan Islam menurut Sayyid Quthb harus mengenal tahapan atau proses dengan tetap memperhatikan fasilitas yang relevan dan juga kepentingan kontemporer.⁴¹

Apabila tahap pergerakan telah mencapai tahap dakwah kepada seluruh umat manusia maka sebagaimana yang dilakukan oleh Rasulullah, strategi dakwah juga harus ditingkatkan. Mengutip dari Ibnu Qayyim al-Jauziyah, Sayyid Quthb menjelaskan bahwa pada tahap ini medan dakwah Rasulullah kepada kaum kafir dapat digolongkan menjadi tiga: orang-orang yang memerangnya, kalangan yang berada dalam perjanjian damai (*abl al-'ahdi*) dan mereka yang bersedia tunduk dalam kekuasaan Islam (*abl al-Dzimmah*). Terhadap orang-orang yang memerangi Rasulullah, tentu *jihad* dengan pedang perlu dilakukan, kemudian menyikapi kelompok yang bersedia mengadakan perjanjian damai, tetap berusaha menjaga perjanjian itu dan apabila ternyata mereka melanggar perjanjian maka mereka bisa diperangi dan terhadap pihak non-Muslim yang tunduk pada kekuasaan Islam, mereka diberi hak sepenuhnya untuk melaksanakan tradisi dan kegiatan agamanya dengan syarat mau membayar pajak (*ji_zyah*).⁴²

Pergerakan dalam konteks ini jelaslah merupakan pergerakan politik. Sayyid Quthb sangat mengidamkan Islam menjadi pergerakan politik yang kuat sebagaimana zaman Rasulullah dan para sahabat. Islam tidak boleh tidur atau bangkit hanya dalam berwacana saja, akan tetapi tidak diiringi dengan kerja konkret. Dengan menggunakan strategi Rasulullah, pergerakan Islam harus bangkit menjadi kekuatan yang mampu merebut kekuasaan jahiliah, tidak justru malah mencampuradukkan keaslian Islam

⁴¹ *Ibid.*, h. 112.

⁴² *Ibid.*

dengan kejahiliahan sehingga pada hakikatnya justru Islam hanya menjadi pihak yang mengekor kepada kejahiliahan.⁴³

Perdamaian itu memang harus diusahakan, akan tetapi menurut Sayyid Quthb kebebasan manusia sebagai hamba Allah lebih utama. Sedangkan tidak ada sistem yang membebaskan kecuali yang berlandaskan pada tauhid Islam yang diajarkan oleh Rasulullah Saw. Untuk itu, demi berlakunya sistem terbaik ini, maka *jihad* dengan pedang untuk merebutkan kekuasaan bukanlah perkara yang tabu. Perebutan kekuasaan di dalam dunia ini menurut Sayyid Quthb merupakan suatu keniscayaan.⁴⁴

Ia berargumentasi dengan dalil:

Artinya: "Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah, benar-benar Mahakuasa menolong mereka itu. (Yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali mereka berkata: 'Tuhan kami banyalah Allah' dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentu telah dirobokkan biara-biara (Kaum Nasrani), gereja-gereja, rumah-rumah ibadah (kaum Yahudi) dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah." (QS. Al-Hajj [22]: 39-40).

Manhaj jihad yang diikuti oleh Sayyid Quthb adalah *manhaj* yang diinformasikan oleh al-Qur'an. Juga terdapat tahapan di dalam *manhaj* itu. *Pertama* pada awalnya Allah melarang terjadinya peperangan (QS. An-Nisa' [4]: 77). Pelarangan ini berada di awal masa dakwah dan merupakan hal yang wajar, menurut Sayyid Quthb pada fase permulaan dakwah diperlukan terjadinya dialog terlebih dahulu antara kebenaran ajaran Islam dengan hati dan pikiran masyarakat, andaikan dakwah langsung bersifat frontal maka tentu akan mengganggu proses tersebut.⁴⁵ *Kedua*, Allah mengizinkan berperang (QS. Al-Hajj [22]: 39-41). Izin ini diberikan setelah Islam memiliki kekuatan dan otoritas kedaulatan. Sebagaimana kondisi Islam di Madinah pasca *hijrah*, atas dasar ayat itu Rasulullah mengiriskan pasukan ekspedisi kecil untuk melakukan operasi kepada kaum kafir

⁴³ Quthb, *Tafsir fi Zbilal al-Qur'an, Jilid 14...*, h. 75.

⁴⁴ Quthb, *Ma'alim fi al-Thariq...*, h. 133.

⁴⁵ *Ibid.*, h. 134.

Quraisy yang menganiaya umat Islam.⁴⁶ *Ketiga*, diperintahkan berperang dengan pihak yang mengangkat pedang (Al-Baqarah [2]: 190). Tahap ini dilaksanakan apabila ada tantangan berperang dari musuh. Sebagaimana *asbab al-nuzul* dari ayat tersebut, perintah ini seiring dengan munculnya tantangan dari kelompok kafir untuk berperang di Badar. *Keempat*, barulah setelah itu diperintahkan perang terhadap semua orang musyrik (QS. Al-Taubah [9]: 29). Meskipun memerangi kaum musyrik diperbolehkan bukan berarti tanpa prosedur, sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, aturan main *jihad* Rasulullah tetap berusaha untuk mengajak pihak di luar Islam untuk mengadakan perjanjian damai terlebih dahulu.

Universalitas Islam dalam Konsep Negara Supra Nasional

Konsep negara yang diusung oleh Sayyid Quthb dikenal dengan supra nasional. Sebuah konsep yang menghendaki adanya negara yang menyeluruh, melampaui sekat-sekat geografis, etnis dan bahkan nasionalisme, dasar dari konsep ini adalah teologi Islam.⁴⁷ Quthb sangat yakin bahwa diwahyukannya syariat Islam oleh Allah di dunia semata-mata tidak hanya untuk membimbing sepiritualitas saja, akan tetapi juga membimbing manusia untuk menegakkan “kerajaan Allah” di bumi.⁴⁸ Sebagaimana sudah disinggung sebelumnya, kebenaran Islam adalah kebenaran legitimasi dari Allah langsung. Keberadaan Islam dimaksudkan menggeser segala kekuasaan selain kekuasaan Allah.

Semangat politik Islam tidak bisa disamakan dengan semangat politik di luarnya. Dalam demokrasi memang terdapat misi persamaan dan pembebasan, akan tetapi konsep pembebasan ini sama sekali tidak menyentuh akarnya, yakni kebebasan dari belenggu nafsu pribadi, justru seringkali demokrasi terjebak dalam dominasi nafsu sehingga memunculkan egoisme dan kemenangan orang-orang ambisius.

⁴⁶ *Ibid.*, h. 141.

⁴⁷ Sayyid Quthb, *al-Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*, Cet 7 (Kairo: Darul Kitab al-Arabi, 1967), h. 106.

⁴⁸ Quthb, *Ma'alim fi al-Thariq...*, h. 120.

Sedangkan apa yang sering disebut teokrasi pun juga belum tentu memberikan kemaslahatan, teokrasi juga sering dijadikan legitimasi bagi seseorang untuk kepentingan pribadi dengan mengatasnamakan Tuhan. Menurut Sayyid Quthb, politik yang benar-benar berorientasi membebaskan harus berlandaskan pada ketundukan sepenuhnya kepada Allah. Dalam hal ini, Islam dengan konsep tauhidnya menempati tempat yang paling unggul. Tauhid mengajarkan kepada manusia bahwa hanya ada satu superioritas: Allah. Maka dari itu, penindasan dan eksploitasi berupa ketundukan atau penuhunan terhadap materi maupun manusia dan juga dirinya sendiri secara otomatis akan tergeser dan kalau perlu disingkirkan adanya.⁴⁹

Sayyid Quthb memahami bahwa sudah menjadi *sunnatullah* bila dunia ini bersifat hitam-putih atau benar-salah. Begitu juga dengan sistem politik, ada sistem yang benar dan ada sistem yang salah, dan satu-satunya sistem yang benar adalah sistem Islam. Dalam, *Ma'âlim fi al-Thariq* Quthb berpandangan bahwa *manhaj* (sistem) selain *manhaj* Islam adalah *manhaj* jahiliah. *Manhaj* Islam adalah *manhaj* utuh dan yang paling unggul. *Manhaj* Islam adalah *manhaj* Islam, tidak bisa dicampurkan dengan *manhaj* non-Islam (jahiliah). Dengan demikian, sistem pemerintahan yang tidak berdasarkan *manhaj* Islam adalah sistem jahiliah.⁵⁰ Maka dari itu, perlu adanya transformasi secara masif, bukan sekadar pada taraf bagian kecil dari berbagai sistem dan aturan main.⁵¹

Dualitas antara klaim Islam dan jahiliah ini merupakan sentral dari politik universalitas Islam Sayyid Quthb. Sayed Khatab dari penelitiannya tentang penggunaan term jahiliah oleh Sayyid Quthb menjelaskan bahwa term ini digunakan oleh Quthb untuk menyebut beberapa maksud

⁴⁹ *Ibid.*, h. 111.

⁵⁰ Pemikiran Sayyid Quthb ini selain terpengaruh oleh pemikiran Hassan al-Banna juga terpengaruh oleh pemikiran Maulana Maududi dan sesuai dengan pemikiran Ibn Taimiyah. Lihat, Esposito, *Unboly War...*, h. 71.

⁵¹ Quthb, *Ma'âlim fi al-Thariq...*, h. 290-295.

politisnya, mulai dari pihak di luar akidah Islam,⁵² kondisi sosial yang buruk,⁵³ setiap orang yang meninggalkan syariat Islam,⁵⁴ menyebut hukum selain hukum Islam atau hukum yang dibuat oleh manusia bukan Tuhan⁵⁵ dan segala hal selain dari sistem Islam.⁵⁶ Dalam konteks politik, maksud dari antonimisasi antara Islam dan jahiliah terdapat dalam arti jahiliah yang ketiga sampai yang kelima. Jelas sekali bahwa dalam arti tersebut Sayyid Quthb ingin menunjukkan universalitas politik Islam yang menurutnya lebih berhak menjadi pemimpin dunia. Sistem Islam harus ditegakkan, bahkan di dalam *Ma'alim fi al-Thariq* Sayyid Quthb menjelaskan bahwa siapa pun—meskipun ia seorang Muslim—apabila mengikuti sistem di luar “kerajaan Allah” (supra nasional) ia sama dengan beribadah kepada selain Allah dan jika ia beribadah kepada selain Allah berarti sama dengan keluar dari agama Allah.⁵⁷

Konsep supra nasional ini menurut pandangan Quthb tentu sangat berbeda dengan konsep imperialisme. Imperialisme didasari pada semangat untuk mengeksploitasi atas yang lain, sedangkan supra nasional berusaha untuk membebaskan dari segala belenggu penindasan dan memberi otonomi baik kepada pihak *dzimmi* maupun pihak yang berada di daerah-daerah. Otonomi yang diberikan kepada *dzimmi* ini sudah diterapkan semenjak awal kekuasaan Islam. Sebagaimana yang diakui oleh Bernard Lewis bahwa di dalam kekuasaan Islam kelompok non-Muslim diberikan keleluasaan untuk menjalankan tradisi dan hukum-hukum agama mereka, sedangkan terhadap penguasa, mereka hanya dituntut untuk membayar *jizyah*.⁵⁸ Bagi pihak-pihak yang berada di

⁵² Sayed Khatib, *The Political Thought of Sayyid Quthb: The Theory of Jahiliyah* (London: New York, 2006), h. 162.

⁵³ *Ibid.*, h. 161.

⁵⁴ *Ibid.*, h. 156.

⁵⁵ *Ibid.*, h. 162.

⁵⁶ *Ibid.*, h. 164.

⁵⁷ Quthb, *Ma'alim fi al-Thariq*..., h. 122.

⁵⁸ Bernard Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror* (New York: Modern Library, 2003), h. 45.

daerah, juga diberikan otonomi untuk mengolah wilayahnya, kemudian bila ada kelebihan diserahkan kepada bait *al-mal* untuk digunakan demi kemaslahatan umum.

Adanya otonomi terhadap *dzimmi* tersebut menandakan bahwa Islam tidak memiliki maksud untuk menyerang teologi. Urusan agama adalah urusan pilihan pribadi dan Islam sendiri justru melarang terjadi pemaksaan terhadap agama. Sedangkan misi pergerakan dan *jihad* Islam itu sebenarnya lebih kepada kritik dan berusaha mewujudkan kebenaran firman Allah dengan menerapkan sistem pemerintahan dan politik yang berasaskan supremasi Tuhan.⁵⁹

Sayyid Quthb juga mencoba menawarkan ideal-ideal pemerintahan supra nasional (Islam). Menurutny suatu pemerintahan harus mendasarkan pada tiga asas politik: keadilan penguasa, ketaatan rakyat dan permusyawaratan antara penguasa. Dimaksud dengan keadilan penguasa di sini adalah pribadi para penguasa harus adil dalam kebijakan dan keputusan tanpa pandang bulu. Ketaatan rakyat pada penguasa berkaitan erat dengan ketaatan kepada Allah dan rasul-Nya. Ketaatan dengan nuansa teologis ini bisa terjadi sebagai konsekuensi penerapan syariat Allah dan rasul-Nya.⁶⁰ Jika penguasa tidak menerapkan syariat maka ia tidak perlu ditaati. Adapun tentang permusyawaratan antarpenguasa ini sudah dicontohkan di awal tentang kerja sama dan juga perjanjian-perjanjian damai.

Dengan demikian, konsep supra nasional yang diusung oleh Sayyid Quthb identik dengan konsep teodemokrasi yang diusung oleh Abu al-A'la al-Maududi. Teodemokrasi berusaha mengajukan konsep pemerintahan Islam yang bersumber pada syariat dengan tetap menggunakan musyawarah sebagai cara dalam memutuskan kebijakan. Kemiripan ini pun juga diakui oleh al-Mawdudi sendiri ketika ia selesai membaca buku *Ma'alim fi al-Thariq*. Sebagaimana dipaparkan dalam

⁵⁹ Quthb, *Ma'alim fi al-Thariq*..., h. 158.

⁶⁰ Sayyid Quthb, *al-Adalah al-Ijtima'iyah*..., h. 101.

bukunya Herry Mohammad, al-Maududi berkomentar, “Sepertinya saya sendiri yang menulis buku ini.”⁶¹

Terlepas dari adanya persamaan di antara kedua tokoh tersebut, yang jelas mereka menggunakan pendekatan yang sama dalam mengembangkan pemikirannya yaitu, pendekatan teologis. Hal ini dapat dirasakan ketika membaca buku-buku Sayyid Quthb. Salah satu contohnya adalah ketika ia menafsirkan QS. al-Hajj: 71, ia mengatakan bahwa segala ideologi tidak akan memiliki kekuatan apa pun kecuali yang bersumber dari Allah (berdasarkan syariat). Karena Allah sendiri telah menutup kekuatan-Nya untuk orang-orang yang tidak merujuk dari-Nya.⁶² Dengan penafsiran yang demikian ini seolah Quthb ingin memantapkan setiap orang untuk menerapkan syariat dalam sistem berpolitik. Dan dengan argumentasi itu juga ia menolak keafsahan politik agama-agama lain selain Islam.

Kontradiksi dalam Konsep Universalitas Islam Sayyid Quthb

Apabila ditilik dari dasar pemikirannya, bangunan pemikiran Sayyid Quthb bernuansa teologis-rasionalis, yakni mengedepankan keimanan kemudian merasionalisasikannya. Ia menggunakan relasi kausalitas dalam menalar keislamannya, misalnya ketika menjelaskan tentang kewajiban penerapan syariat Islam dalam undang-undang negara alasan utamanya lantaran itu merupakan konsekuensi bagi sekumpulan Muslim yang beriman untuk mematuhi undang-undang yang ditetapkan oleh Tuhannya. Dengan corak berpikir yang seperti itu, seringkali Sayyid Quthb terjebak dalam situasi “buru-buru percaya” terhadap informasi dan sumber-sumber Islam, terutama berkaitan dengan apa yang dipercayainya sebagai sumber utama, yaitu segala sumber yang berada pada zaman Rasulullah dan juga *khulafa' al-rasyidin*. Ketika Sayyid Quthb mengemukakan *manhaj* islami berupa: *manhaj* al-Qur'an, *manhaj* rasul dan *manhaj* sahabat, ia percaya begitu saja dengan *manhaj-manhaj* tersebut

⁶¹ Herry Mohammad, dkk, *Tokoh-Tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*, Cet. I (Jakarta: Gema Insani, 2006), 299.

⁶² Quthb, *Tafsir fi Zbilal al-Qur'an*, Jilid 15..., h. 228.

seolah tanpa mengedepankan kritik sejarah. Padahal, sudah barang tentu suatu *manhaj* sangat tergantung dengan situasi sosial yang ada sehingga tahapan-tahapan *manhaji* dalam konteks kehidupan Rasulullah sekalipun belum tentu tepat digunakan untuk konteks saat ini. Misalnya dalam tiga tahapan pembolehan perang pada zaman Rasulullah yang telah disinggung di awal, Sayyid Quthb memahami ada tiga tahapan yaitu, dilarang sebab Islam belum berkembang, diperbolehkan sebab Islam sudah memiliki kedaulatan, diperintahkan berperang dengan pihak yang mengangkat pedang dan diperintahkan memerangi kaum musyrik.

Dari tahapan *manhaj* itu, seolah dipahami bahwa berperang merupakan tahapan yang harus dilakukan dalam perjuangan politik Islam, padahal fase itu sebenarnya sangat tergantung pada situasi sosial yang melingkupi zaman. Zaman itu merupakan era di mana manusia masih dalam kekuasaan tradisi Badui dan kerajaan tradisional yang peperangan menjadi hal yang sangat wajar dalam merebutkan kekuasaan. Sampai sekarang pun peperangan memang masih terjadi dalam kancah perpolitikan, akan tetapi situasinya sudah sangat berbeda. Ukuran perbedaan itu adalah pada kesadaran manusia tentang hak asasi manusia; kesetaraan, persamaan hak dan mengedepankan rasionalitas kemanusiaan dalam penetapan hukum. Dengan perubahan situasi yang demikian ini tentunya tahapan berperang pada masa rasul tersebut sudah tidak relevan lagi karena peluang berdakwah dengan jalan berdamai sudah terbuka sangat lebar.

Terkait gagasan Sayyid Quthb tentang universalitas politik Islam menurut penulis juga terdapat kontradiktif. Kontradiksi ini sangat terlihat terutama dalam konsep teologi pembebasan. Quthb berpendapat bahwa Islam membawa misi pembebasan terhadap seluruh umat manusia. Kunci utama dari pembebasan tersebut adalah tauhid, yaitu dengan mengakui bahwa hanya ada satu sesembahan yang patut dipertuhankan: Allah semata. Oleh karena itu, tidak dibenarkan adanya penuhanan terhadap materi maupun manusia yang berbuah pada penindasan dan eksploitasi

atas yang lain. Sampai di sini penulis masih sependapat. Hanya saja, ketika Sayyid Quthb memunculkan syarat tegaknya politik Islam untuk menggapai pembebasan yang sempurna, penulis menemukan suatu gagasan yang kontradiktif. Pertanyaannya adalah bagaimana Islam bisa menjamin adanya pembebasan kalau Islam itu sendiri disyaratkan mewujud sebagai *status quo*? Bukankan Islam dari sudut pandang kemanusiaan hanyalah satu dari bentuk agama yang ada di bumi? Kalau Islam menjadi superior, bukankan itu akan menginferiorkan pihak lain atau bahkan mengeksploitasi pihak lain?

Menerapkan dan juga memperjuangkan Islam sebagai agama yang berpolitik menurut penulis sama sekali tidak menjamin terwujudnya pembebasan umat manusia. Pengalaman sejarah sudah cukup untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut. Selama zaman *khilafah Islamiyah* yang dalam hukumnya menerapkan syariat, tidak ada di antara dinasti-dinasti yang benar-benar konsisten dalam misi pembebasan. Pasti ada eksploitasi di balik kedok syariat Islam tersebut. Di zaman Umayyah sejarah mencatat terjadi penindasan terhadap cucu Rasulullah Hasan dan Husein, di zaman Abasiyah juga terjadi penindasan misalnya pada peristiwa *al-Mibnah*, di masa *khilafah* Sunni seperti Bani Saljuk hingga Turki Usmani juga terjadi penindasan kepada kelompok Syiah. Pada intinya kebanyakan hanya menjadikan agama untuk melegitimasi kekuasaan. Dalam hal ini, penulis sepakat dengan pandangan Asghar Ali Engineer bahwa apabila Islam ingin menjadi agama yang membebaskan maka Islam harus menghindari posisi *status quo* dan selalu kritis terhadap segala kemapanan.⁶³

Penulis juga sepakat dengan pandangan seorang analis sejarah Islam, Faragh Fouda, menurutnya dari sejarah politik Islam, terutama di zaman *khilafah* ternyata hanya segelintir *khilafah* saja yang dinilai memiliki integritas yang tinggi. Bahkan ketika zaman *khilafah al-rasyidin*, di antara

⁶³ Asghar Ali Engineer, *Devolusi Negara Islam*, terj. Imam Mutaqin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 329.

empat *kehalifah* (Abu Bakar, Umar, Usman dan Ali) hanya satu *kehalifah* saja yang wafat dengan cara tidak dibunuh yaitu Khalifah Abu Bakar al-Shiddiq. Hal ini menandakan bahwa betapapun adilnya ketiga *kehalifah* selanjutnya, ternyata masih saja ada pihak yang merasa dirugikan sehingga pihak tersebut perlu membunuh sang *kehalifah*.⁶⁴

Lebih jelas lagi, di masa pemerintahan *Khalifah* Ali ditemukan bagaimana sosok seadil dan bijaksana Sahabat Ali bin Abi Thalib justru sering terjadi perang saudara, mulai perang Jamal, Perang Shiffin hingga konflik antara *kehalifah* dengan kelompok Khawarij.⁶⁵ Padahal, masa ini merupakan masa kurang dari tiga puluh tahun setelah Rasulullah wafat. Seharusnya, bila autentisitas ilmu keislaman dan juga kualitas teologi dan penerapan syariat menjadi syarat terwujudnya negara Islam yang adil damai dan membebaskan, masa ini tentu merupakan masa yang sangat memenuhi syarat. Bahkan apabila ditelisik secara lebih mendalam, perebutan posisi kekuasaan sebenarnya sudah terjadi setelah Rasulullah wafat bahkan pada saat ia belum dimakamkan sekalipun. Hal ini mengindikasikan bahwa di zaman Islam yang masih sangat *origin* pun politik dengan gaya ambisi kekuasaan sudah menyembul. Realitas sejarah ini tentunya jauh dari apa yang dibayangkan oleh Sayyid Quthb.

Dengan demikian, perlu dicatatkan bahwa perkara politik merupakan perkara ambisi kekuasaan sedangkan perkara agama adalah perkara ketundukan. Dengan kata lain, dua hal tersebut merupakan perkara yang saling bertolak belakang. Seorang politikus-ambisius, akan melakukan segala macam cara untuk mendapatkan posisi yang diinginkan. Sedangkan seorang politikus-religius yang berpola pikir hitam-putih, ia akan berpolitik dengan jalan putihnya. Apabila keduanya saling berkompetisi tentu secara rasional yang akan menjadi pemenang dalam hal ini adalah yang pertama. Dengan demikian politik putih yang berusaha dibangun oleh Sayyid Quthb masih sangat lemah. Konsep negara Islam

⁶⁴ Farag Fouda, *Kebenaran yang Hilang: Sisi Kelam Praktik Politik dan Kekuasaan dalam Sejarah Kaum Muslim*, terj. Novriantoni (Jakarta: Democracy Project, 2012), h. 243.

⁶⁵ *Ibid.*, h. 244.

Sayyid Quthb sebenarnya tidak lebih sekadar utopia belaka.

Di samping itu, konsep antonimisasi antara Islam dan jahiliah dalam pandangan Sayyid Quthb agaknya juga terlalu jauh bila dibawa ke ranah oposisi politik. Dalam sejarahnya (*manhaj* Rasulullah), term jahiliah lebih digunakan untuk menyebut pihak yang zalim dan tidak memiliki sifat kemanusiaan.⁶⁶ Pelurusan antonimisasi ini perlu dilakukan karena dengan menggunakan term itu dalam ranah oposisi politik menjadikan politik Islam sebagai politik yang eksklusif dan seolah tidak mau berkompromi dengan pihak lain.

Sayyid Quthb dalam pergerakan politik banyak mengadopsi dari *manhaj* Rasulullah. Disinggung di atas, mulai dari tahapan-tahapannya hingga pola peperangan. Dari pengadopsian ini ada hal yang dilupakan oleh Sayyid Quthb, bahwa otoritas Rasulullah tidaklah seperti otoritas para *khalifah* dan umatnya. Kesuksesan Rasulullah di bidang politik sangat dipengaruhi oleh otoritasnya sebagai seorang rasul. Rasulullah merupakan sumber rujukan dari seluruh umatnya dan tidak mungkin di antara umat Islam berusaha mengukudeta posisinya sebagai rasul. Kemudian, bila dibandingkan tentu tidak ada di zaman setelah Rasulullah memiliki otoritas sederajat rasul. Di kalangan sahabat misalnya, secara emosi mereka akan merasa nemiliki derajat yang sama sehingga akan ada peristiwa pembelotan, pemberontakan dan tuduhan-tuduhan tertentu kepada sosok *khalifah*. Dalam hal ini juga akan berlaku kompetisi politik di antara mereka.

Akhirnya, atas kontradiksi-kontradiksi di atas, mau tidak mau pemikiran politik Sayyid Quthb masih perlu ditimbang-timbang lagi secara kritis sebelum diikuti. Akan tetapi, pendekatan teologis dan *tashwir* Sayyid Quthb agaknya telah mampu memengaruhi umat Islam untuk turut serta dalam pergerakannya. Di Indonesia sendiri saat ini juga marak pergerakan mengambil inspirasi dari pemikiran Sayyid Quthb tersebut.

⁶⁶ Karen Armstrong, *Mubammad Prophet for Our Time*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 2013), h. 40.

Padahal apabila dilihat dari sudut pandang konteks eksternal, pemikiran Sayyid Quthb sangat dipengaruhi konteks zamannya.

Konsep politik Sayyid Quthb merupakan suatu bentukan dari konteks hidup yang menggiring kegelisahan pemikirannya. Sayyid Quthb hidup di masa di mana terjadi pertarungan ideologi. Setidaknya di kancah global ada dua kekuatan yang saling berebut pengaruh, yaitu kapitalisme dan sosialisme. Pengaruh itu pun mau tidak mau juga terjadi di Mesir. Di bawah kekuasaan Gamal Abdul Nasser, Mesir cenderung lebih dekat kepada negeri sosialis Soviet daripada kapitalis Amerika.

Sebelum Gamal Abdul Nasser berkuasa, Mesir dipimpin oleh Raja Farouk seorang raja yang dinilai mengecewakan rakyat. Oleh sebab itu, akhirnya ia berhasil dikudeta oleh pihak militer yang dipimpin oleh Gamal Abdul Nasser bersinergi dengan kelompok Ikhwanul Muslimin yang salah satu pemukanya adalah Sayyid Quthb. Dalam kondisi revolusi seperti ini, Mesir mengalami krisis ideologi. Dalam nuansa seperti inilah Sayyid Quthb sebagai tokoh utama pergerakan besar Ikhwan al-Muslimin mendapatkan tantangan untuk mengungkapkan gagasan ideologi yang selama ini sudah banyak dikaji di Ikhwan al-Muslimin. Akhirnya, ia berusaha menawarkan kepada Nasser untuk menerapkan sistem Islam dalam pemerintahan baru. Akan tetapi, tawaran itu ditolak oleh pihak militer. Bahkan kemudian pihak Ikhwan al-Muslimin dianggap sebagai pihak yang berusaha menentang pemerintahan Nasser hingga berujung pada eksekusi mati kepada Sayyid Quthb.⁶⁷

Dengan demikian, gagasan politik universalitas Islam dalam konsep supra nasional yang diusung oleh Sayyid Quthb kurang lebih muncul dari duduk perkara sejarah yang demikian. Tentu hal ini tidak bisa dinafikan tentang faktor kekecewaannya terhadap Barat. Akan tetapi menurut hemat penulis, pengalamannya di Barat itu tidak lebih dari faktor yang mendukung berubahnya pemikiran Quthb dari sekuler menjadi islamis. Adapun konteks sosial-politik lokal Mesirlah yang dapat dikatakan lebih

⁶⁷ Hidayat, *Sayyid Quthb...*, h. 12.

mendominasi kesadaran pemikiran Sayyid Quthb daripada pengaruh pengetahuannya tentang konteks dunia global. Hal ini dapat ditemukan relevansinya dengan kondisi Mesir pada saat itu yang sedang mengalami keguncangan berupa krisis identitas ideologi pascatumbuhnya Raja Farouk atau bahkan sebelum itu, ketika Mesir masih di bawah tekanan imperialis Inggris. Maka dari itu, dari segi konteks kemunculannya, pemikiran politik Sayyid Quthb merupakan pemikiran yang bersifat universal dari pengaruh dominasi konflik ideologi lokal Mesir. Sehingga pemikiran Sayyid Quthb dari sudut pandang konteks historisnya dan terlepas dari kontradiksi yang ada, belum tentu relevan diterapkan di belahan bumi lain termasuk di Indonesia.

Kesimpulan

Mengakhiri tulisan ini ada beberapa hal yang dapat disimpulkan. *Pertama*, Sayyid Quthb adalah orang Mesir yang hidup dalam konteks masyarakat yang sedang mengalami konflik ideologi. *Kedua*, sketsa sudut pandang keislaman Sayyid Quthb bersumber pada keyakinannya tentang kebenaran syariat Islam, kemudian berusaha mempelajari syariat tersebut berupa tauhid, kemandirian *manhaj*, serta hukum dan petunjuk dari al-Qur'an dan hadis, setelah belajar tentang syariat itu cukup, selanjutnya berusaha direalisasikan dalam konteks sosial sebagai solusi dari masalah kemasyarakatan.

Ketiga, konsep politik Sayyid Quthb sering disebut dengan konsep supra nasional, suatu konsep politik yang berusaha menghilangkan batas-batas geografis, perbedaan etnis, budaya dengan tunduk pada satu naungan, yaitu tauhid. *Keempat*, pemikiran Sayyid Quthb sebenarnya sangat dipengaruhi oleh dominasi konteks konflik lokal Mesir. Maka dari itu masih perlu dipertanyakan tentang keuniversalan konsep-konsepnya. Dalam mengikuti *manhaj* al-Qur'an dan para *salaf al-salib*, Sayyid Quthb kurang kritis tentang mengapa *manhaj* tersebut digunakan sehingga dalam pergerakan politiknya ia menggunakan *manhaj* yang tidak relevan

bila dibawa ke zaman modern. Gagasan universalitas politik Islam Sayyid Quthb sebenarnya kontradiktif dengan gagasannya sendiri yang mengatakan bahwa Islam merupakan agama yang membebaskan.

Di samping itu, Sayyid Quthb tampak tidak setia dengan *manhaj* Rasulullah yang menurutnya sebagai *manhaj* utama. Hal ini terjadi pada konsep oposisi politiknya islamiah (*hukumiah*) dan jahiliah padahal dalam pengertian Rasulullah, jahiliah lebih dimaknai sebagai perilaku suatu kaum yang zalim dan tidak memiliki perikemanusiaan.

Daftar Pustaka

- Armanda, Nina M. (ed.), *Ensiklopedi Islam: Edisi baru: 2005*, Jilid 2, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.
- Armstrong, Karen, *Muhammad Prophet for Our Time*, terj. Yuliani Liputo, Bandung: Mizan, 2013.
- al-Bana, Hasan, *Risalah Pergerakan Ikhwan al-Muslimin 2*, terj. Anis Matta Cet 11, Solo: Era Intermedia, 2004.
- Engineer, Asghar Ali, *Devolusi Negara Islam*, terj. Imam Mutaqin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Esposito, John L., *Unholy War: Teror atas Nama Islam*. terj. Syafrudin Hasani, Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2003.
- Fouda, Farag, *Kebenaran yang Hilang: Sisi Kelam Praktik Politik dan Kekuasaan dalam Sejarah Kaum Muslim*, terj. Novriantoni, Jakarta: Democracy Project, 2012.
- Ghofur, Saiful Amin, *Profil Para Mufasir al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insani Madani, 2008.
- Hasani, Adib, "Perbedaan Konsep Rahmatan li al-'Alamin antara Tafsir fi Zhilal al-Qur'an dan Tafsir al-Mishbah: Analisis Hermeneutik Sebab Perbedaan Penafsiran", *Skripsi*, Tulungagung: STAIN Tulungagung, 2013.
- Hidayat, Nuim, *Sayyid Quthb: Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*, Jakarta: Perspektif, 2005.
- Khamami, A. Rizqan, "Sayyid Qutub dan Perubahan Islamisnya", dalam *Jurnal Kontemplasi*, Vol. 7, No. 2, November 2010.
- Khatab, Sayed, *The Political Thought of Sayyid Quthb: The Theory of Jabiliyah*, London: New York, 2006.
- _____, *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Quthb*, New York: Routledge, 2006.
- Lewis, Bernard, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, New York: Modern Library, 2003.
- Mohammad, Hery, dkk, *Tokoh-Tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*, Jakarta: Gema Insani, 2006.

- Mustaqim, Abdul, *Studi al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002.
- Quthb, Sayyid, *al-Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*, Cet 7, Kairo: Darul Kitab al-'Arabi, 1967
- _____, *Ma'âlim fi al-Thariq; Petunjuk Jalan yang Menggetarkan Iman*, terj. Mahmud Harun Muchtarom, Yogyakarta: Darul Uswah, 2009.
- _____, *Tafsir fi Zbilal al-Qur'an*, Jilid 1, terj. As'ad Yasin, Jakarta: Gema Insani, 2004.
- _____, *Tafsir fi Zbilal al-Qur'an*, terj. As'ad Yasin, Jilid 15, Jakarta: Gema Insani, 2004.
- Wakil, Muhammad Sayyid, *Pergerakan Islam Terbesar Abad ke 14 H: Studi Analisis terhadap Gerakan Ikhwan al-Muslimin*, terj. Fachrudin, Bandung: Syaamil Press, 2001.

Adib Hasani: *Kontradiksi dalam Konsep Politik*.....