

## KRITIK NALAR TERORISME; STUDIS KRITIS PENAFSIRAN AYAT *QITÁL* SAYYID QUTHB

Mukhlis Yusuf Arbi  
Institut PTIQ Jakarta  
Email: [bang\\_arbi@yahoo.com](mailto:bang_arbi@yahoo.com)

Received: 09-11-2022

Revised: 30-12-2022

Accepted: 04-01-2023

### *Abstrak*

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh pembacaan kritis terhadap buku atau tafsir *Fî Zhilâl al-Qur`ân* yang ditulis oleh Sayyid Quthb. Tafsir atau buku ini diduga oleh sebagian pihak telah menjadi inspirasi gerakan terorisme, khususnya penafsiran-penafsirannya terhadap ayat-ayat perang. Menggunakan kajian pustaka dengan pendekatan morfologi dan tematik dalam teori Mahmud Syaltut, penelitian ini berupaya memverifikasi apakah penafsiran Sayyid Quthb dapat memicu terorisme? Dan, dengan pendekatan kritik wacana, penelitian ini juga akan mengkritisi penafsiran Sayyid Quthb terhadap ayat-ayat *qitâl*. Kesimpulan dari penelitian ini menyatakan, Sayyid Quthb sudah ekstrem sejak awal. Bahkan sikap ekstrem inilah yang menjadi kecenderungannya. Adapun penafsiran Sayyid Quthb yang dapat memicu aksi terorisme dibuktikan dalam tulisan-tulisannya dalam delapan indikasi, yaitu: jihad ofensif, memerangi anak-anak, wanita dan manula Ahli Kitab, memerangi kekufuran, perang melawan riba, amar makruf akbar-nahi mungkar akbar, *dâr al-islâm* dan *dâr al-harb*, ketentuan final ayat *al-qitâl* dan *takfîrîy*; dan sebagai buktinya ide pemikiran itu diadopsi oleh organisasi-organisasi terorisme, dari Ikhwanul Muslimin sampai yang sekarang ini ISIS. Penafsiran Sayyid Quthb terhadap ayat-ayat *qitâl* juga bercorak *harakîy* yang tidak mengindahkan prinsip, kaidah, fikih dan teori fikih yang telah baku dalam penafsiran Al-Qur`an yang justru mengakibatkan penafsiran yang salah.

Kata kunci: Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur`ân*, *Qitâl*, Terorisme, ayat perang.

### PENDAHULUAN

Imam Samudra, dalam buku *Jika Masih Ada yang Mempertanyakan Jihadku*, menyatakan, negara yang tidak ber hukum kepada hukum Allah adalah kafir dan wajib diperangi. Baginya, pemimpin negara, anggota parlemen, bahkan masyarakat yang melaksanakan hukum kafir (bukan hukum Allah) adalah kafir.<sup>1</sup> Ia berkesimpulan seperti itu setelah membaca *Maqfûm al-Hâkimîyah fî Fîkîr ‘Abdullâh ‘Azzâm* (Pemikiran Hâkimîyah Abdullah Azzam).<sup>2</sup> Akibat pemikiran seperti ini, Imam Samudra pergi ke Sukoharjo menemui Dulmatin dan mengajaknya melakukan aksi Bom Bali I (12 Oktober 2002).<sup>3</sup>

Al-Qur`an sebagaimana yang diyakini oleh semua umat Islam adalah kitab suci yang mutlak kebenarannya. Ia adalah wahyu Ilahi yang tidak terbantahkan. Hanya saja, ketika wahyu itu dipahami oleh manusia, maka hakikat kebenarannya terbatas. Dengan kata lain, antara al-Qur`an dan penafsirannya—sebagai olah pikir manusia untuk memahami wahyu—merupakan dua hal yang berbeda. Sebagai wahyu Ilahi, al-Qur`an tetap suci, tetapi penafsiran al-Qur`an,

<sup>1</sup> Dalam mengafirkan orang-orang yang tidak ber hukum dengan hukum Allah Imam Samudra bersandar pada surah al-Mâ`idah/5:57 dan al-An`âm/6:57. Kemudian, untuk memerangi semua orang yang dianggap kafir, Imam Samudra menggunakan surah al-Taubah/9:5 sebagai ayat pungkasan yang menasakh surah al-Baqarah/2:90.<sup>1</sup> Maka, berpedoman keyakinan atau ideologi itu jadilah Imam Samudra seorang teroris. Imam Samudra, *Jika Masih Ada yang Mempertanyakan Jihadku...*, hal. 38 dan 123.

<sup>2</sup> Imam Samudra, *Jika Masih Ada yang Mempertanyakan Jihadku*, Surabaya: Kafilah Syuhada Media Centre, 2009, hal. 35.

<sup>3</sup> Obsatar Sinaga, *et.al.*, *Terorisme Kanan Indonesia, Dinamika dan Penanggulangannya*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2018. hal. 143-146.

sebagai hasil pemikiran manusia, rentan terhadap penyimpangan dari maksud dan tujuan diturunkannya al-Qur'an.<sup>4</sup>

Salah satu tafsir yang sangat besar pengaruhnya adalah *Fî Zbilâl al-Qur`ân*. Ia ditulis oleh Sayyid Quthb, seorang jurnalis Mesir sekaligus anggota Ikhwanul Muslimin yang ditahan dan dihukum mati akibat aksi makar. Tafsir inilah yang dituduh oleh sebagian pihak menjadi inspirasi gerakan terorisme, khususnya penafsiran-penafsirannya terhadap ayat-ayat perang.<sup>5</sup> Namun, ungkapan yang tegas bahwa *Fî Zbilâl al-Qur`ân* adalah tafsir teror justru datang dari al-Qaradhawi, tokoh senior Ikhwanul Muslimin. Menurutnya, buku *Fî Zbilâl al-Qur`ân* merupakan buku induk bagi seluruh gerakan *takfîrîy*, bahkan *Ma`âlim fî Al-Tharîq* dan *al-'Adâlah al-Ijtimâ'îyyah* dapat ditemukan dalam tafsir tersebut.<sup>6</sup>

Di sisi lain, ide Sayyid Quthb mendapatkan banyak dukungan, terutama dari mereka yang terinspirasi oleh pemikiran Sayyid Quthb. Salah Abdul al-Fattah al-Khalidi merupakan satu di antara mereka. Dalam bukunya yang berjudul *Sayyid Quthb al-Adîb al-Nâqid wa al-Dâ'iyah al-Mujâhid wa al-Mufakkir al-Mufassir al-Râ'id*, ia memberi alasan mengapa Sayyid Quthb bersikap seperti itu khususnya dalam *Fî Zbilâl al-Qur`ân* dan *Ma`âlim fî al-Tharîq*. Ia menyatakan, Sayyid Quthb tidak mengafirkan orang-orang. Apa yang ia sampaikan hanya melihat kondisi yang melingkupi dirinya dan masyarakatnya saat itu. Intinya, ia ingin mengembalikan akidah yang benar dan menerapkannya dalam ranah kehidupan.<sup>8</sup> Ini hanya soal *barakah* dan tarbiyah, bukan mengafirkan.

Dapat dilihat bahwa para pemikir Muslim tidak sepakat dalam menilai Sayyid Quthb dan pemikirannya. Ada yang pro, ada juga yang kontra. Pada kelanjutannya, pro dan kontra ini menimbulkan satu pertanyaan, "Benarkah penafsiran Sayyid Quthb terhadap ayat-ayat *qitâl* dapat memicu terorisme?"

## METODE PENELITIAN

Penelitian ini dibatasi pada ayat-ayat *qitâl* yang ditafsirkan oleh Sayyid Quthb.<sup>9</sup> Ayat-ayat *qitâl* yang dimaksud adalah ayat-ayat yang bertemakan perang, baik sesama kaum Muslimin ataupun kaum Muslimin dengan non-Muslim. Penafsiran-penafsiran itu, utamanya,

---

<sup>4</sup> Ali Syu'aibi dan Gills Kibil, *Meluruskan Radikalisme*, diterjemahkan oleh Muhtarom, Ciputat: Pustaka Azhary, 2004, hal. 147.

<sup>5</sup> Umumnya, para ulama dan tokoh yang mengkritisi konsep jihad Sayyid Quthb telah melakukan studi mendalam terhadap karya-karyanya. Mereka yang secara terang-terangan menyebut Sayyid Quthb sebagai inspirator aksi terorisme antara lain; Usamah al-Sayyid Mahmud al-Azhari dengan bukunya *al-Haqq al-Mubîn fî al-Radd 'alâ Man Talâ'aba bi al-Dîn*, Abdus Salam 'Abd al-Munshif Ali Lasyin al-Azhari dengan bukunya *Dâ'iyah wa Akhawatuhâ*, Ali Syu'aibi dengan dua bukunya *Meluruskan Radikalisme Islam* dan *Sayyid Quthb Inilah Biangnya Terorisme, Pengkafiran dan Pertumpahan Darah*, Muhammad al-Baz dengan bukunya *al-Mudballilân*, dan sejumlah ulama dan tokoh lainnya. Bahkan, Mantan Mufti Mesir, Syekh Ali Jum'ah secara tegas memperingatkan bahayanya pemikiran Sayyid Quthb dalam bukunya *Hikâyah al-Irhâb*, dan juga dalam kanal Youtube-nya hingga 30-an episode lebih.

<sup>6</sup> Yusuf al-Qaradhawi, *Ibn al-Qaryah wa al-Kitâb*, Kairo: Dar El-Shoruq, 2008, hal. 3 dan 69.

<sup>7</sup> Buku setebal 600-an halaman ini berisikan pembelaan terhadap Sayyid Quthb dari awal sampai ia dieksekusi mati. Dalam buku ini pula, tuduhan-tuduhan miring terkait pemikiran Sayyid Quthb mendapatkan pembelaan.

<sup>8</sup> Senada dengan itu juga, Shalah juga mengutip pembelaan Umar al-Tilmisani, *Mursyid 'Amm* (Pimpinan Tertinggi) ke-3 Ikhwanul Muslimin terhadap Sayyid Quthb. Ia menyatakan, Sayyid Quthb tak bermaksud mengafirkan atau men-*jâbilyah*-kan orang. Itu hanya untuk mengungkapkan betapa ingkarnya Sayyid Quthb terhadap kezaliman yang menyimpannya dan orang-orang yang meragukan konsepnya. *Usûb* (cara pengungkapan) seperti itu sudah lazim dalam penggunaan bahasa Arab. Shalah Abdul Fattah al-Khalidi, *Sayyid Quthb al-Adîb al-Nâqid wa al-Dâ'iyah al-Mujâhid wa al-Mufakkir al-Mufassir al-Râ'id*, Damaskus: Dar al-Qalam, hal. 475-480.

<sup>9</sup> Baik yang secara langsung menggunakan diksi "qa-ta-la" atau derivatnya, atau kata-kata yang sinonim dengannya, seperti *jihâd*, *irhâb*, *harb*.

merujuk pada tafsir *Fî Zbilâl al-Qur`ân* sebagai karya ensiklopedia yang memuat hampir seluruh pemikiran Sayyid Quthb. Meskipun demikian, beberapa karya Sayyid Quthb juga ditelaah untuk mendapatkan kejelasan pemikirannya. Karenanya, penelitian ini bersifat kepustakaan (*library research*). Semua data-data yang dihimpun berupa sumber kepustakaan, utamanya tafsir *Fî Zbilâl al-Qur`ân*, dan buku Sayyid Quthb lainnya, berikut buku-buku lain yang membahas tema jihad.

Teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori Mahmud Syaltut (1893- 1963), Syekh al-Azhar (Imam Besar al-Azhar) dalam bukunya *al-Qur`ân wa al-Qitâl* yang terbit 1955. Buku ini merupakan aplikasi tafsir tematik terhadap ayat-ayat *qitâl*.<sup>10</sup> Mahmud Syaltut menyatakan, al-Qur`ân adalah kitab terbuka untuk ditafsirkan. Dengan kata lain, meskipun al-Qur`ân Kitab yang sakral, tetapi penafsirannya justru subjektif mengikuti kecenderungan mufasir. Bagi Syaltut, seorang mufasir dituntut lepas dari kecenderungan apapun dalam menafsirkan al-Qur`ân. Ia harus fokus pada penafsirannya dan tunduk pada metode penafsiran berikut instrumen-instrumen keilmuan Islam dalam menafsirkan al-Qur`ân.<sup>11</sup> Cara penafsiran yang ditawarkan oleh Syaltut inilah yang akan dijadikan sebagai batu uji terhadap penafsiran Sayyid Quthb terhadap ayat-ayat *qitâl*. Hanya saja, Syaltut tidak memberikan definisi yang tegas terkait ayat *qitâl* itu sendiri. Ia langsung mengutip ayat-ayat al-Qur`ân yang ada kaitannya dengan peperangan<sup>12</sup> dan menjabarkannya dalam beberapa subtema. Inilah yang di kemudian hari dilengkapi oleh Yusuf al-Qaradhawi dalam bukunya *Fiqh al-Jihâd*. Ia merincikan dengan detail term-term *jihâd* (jihad), *qitâl* (perang), *harb* (perang), *unf* (kekerasan) dan *irbâb* (teror).<sup>13</sup> Maka dari itu, untuk melakukan pelacakan ayat-ayat *qitâl*, maka term-term tersebut dianalisis dengan pendekatan morfologi.

Analisis lain yang digunakan dalam penelitian ini adalah *content analysis* (analisis isi atau analisis wacana). Analisis ini digunakan untuk meneliti lebih dalam penafsiran Sayyid Quthb terhadap ayat-ayat *qitâl* dalam tafsirnya. Selain itu, data yang sudah diolah juga akan dianalisis dengan analisis wacana kritis (*critical discourse analysis/CDA*). Ia hampir sama dengan analisis wacana, bedanya dalam analisis kritik adalah suatu konteks dihubungkan terutama untuk mengetahui alasan apa yang mendasari suatu pemikiran dalam membentuk wacana.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Sayyid Quthb, Dari Sastrawan Hingga Teroris

Menelusuri rekam jejak kehidupan Sayyid Quthb dan pemikirannya akan membawa pada dua kutub yang berbeda. Peneliti yang diliputi kekaguman kepada sosok Sayyid Quthb akan berupaya membelanya habis-habisan. Bahkan, ketika sosok yang ia kagumi seorang *takfirîy* maka ia akan mencari alasan pembenaran terhadap sikapnya. Di sisi sebaliknya, para peneliti yang memandang dengan kebencian maka kebaikan apa pun justru menjadi buruk.<sup>14</sup> Jika kita membaca *Fî Zbilâl al-Qur`ân* secara cermat maka kita akan mendapatkan sosok Sayyid Quthb yang ekstrem. Akan tetapi, itu berbeda dengan *al-`Adâlah al-Ijtimâ'iyah*. Di situ akan

---

<sup>10</sup> Muhammad Rafi, "Biografi Mahmud Syaltut: Tokoh Perintis Penerapan Tafsir Tematis" dalam <https://tafsiralquran.id/biografi-mahmud-syaltut-tokoh-perintis-penerapan-tafsir-tematis/>. Diakses pada 15 November 2021.

<sup>11</sup> Syaltut, *al-Qur`ân wa al-Qitâl*..., hal. 5-6.

<sup>12</sup> Syaltut, *al-Qur`ân wa al-Qitâl*..., hal. 25, 26, 38, dan 41-58.

<sup>13</sup> Buku *Fiqh al-Jihâd* karya Yusuf al-Qaradhawi terbit tahun 2009 oleh Maktabah Wahbah, Kairo.

<sup>14</sup> Inilah yang disebut oleh Kuntowijoyo sebagai kesalahan dikotomi sejarah. Kesalahan ini dipicu oleh seorang sejarawan yang berpikir hitam-putih. Misalnya, pertanyaan "Diponegoro; Pemberontak atau Pejuang?". Pastinya, jawaban pertanyaan ini hendak menyudutkan Diponegoro. Mereka yang berpihak pada raja akan menilai Diponegoro pemberontak, sementara mereka yang berada di pihak Diponegoro pasti akan menilainya pejuang. Kenapa demikian? Karena tugas sejarawan bukan mengadili. Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2001, hal. 165.

didapat kesan bahwa Sayyid Quthb adalah sosok yang toleran, moderat dan humanis. Dua kesan yang inilah yang membawa penelitian ini pada suatu kesimpulan bahwa Sayyid Quthb mengalami transformasi pemikiran.<sup>15</sup> Maka dari itu, berikut ini akan dipaparkan rekam jejak Sayyid Quthb yang sebenarnya.

### Anak Kampung

Sayyid Quthb Ibrahim Husain Syadzili<sup>16</sup>, demikian nama lengkapnya. Ia lahir di Desa Musya, Provinsi Asyuth, 9 September 1906.<sup>17</sup> Ia masuk SD di desanya tahun 1912, dan selesai tahun 1918. Sehubungan Revolusi Mesir 1919<sup>18</sup>, pendidikannya pada tingkat lanjutan sempat terhenti selama 2 tahun. Baru kemudian, tahun 1920, ia hijrah ke Kairo. Akan tetapi, ia baru masuk Madrasah Mu'alimin Awwaliyah (setingkat SD) tahun 1922 untuk mendapatkan ijazah SD. Di tahun 1925 ia masuk Madrasah Muallimin (setingkat SMP dan SMA) selama 5 tahun pada lembaga yang dinaungi oleh Universitas Darul Ulum, dan lulus tahun 1929. Tahun 1933, Sayyid Quthb lulus S1, Fakultas Adab, Universitas Darul Ulum (Universitas Kairo sekarang).<sup>19</sup>

Sayyid Quthb mengisahkan masa kecilnya dalam sebuah buku yang berjudul *Thifl min al-Qaryah* (Anak Kampung).<sup>20</sup> Ia merupakan autobiografi yang ditulisnya sendiri saat usianya 39 tahun. Sayyid Quthb mencantumkan bahwa buku itu selesai ditulis 1 Juli 1945. Sayyid Quthb mendedikasikan autobiografinya ini kepada Thaha Husein, Sastrawan Besar Mesir.<sup>21</sup>

Hal menarik dari buku ini, Sayyid Quthb mengklaim pemerintah Mesir sebagai pemerintah kafir dan sesat karena menghentikan materi hapalan al-Qur'an.<sup>22</sup> Diksi *dbalâl* (sesat) dan *kufr* (kafir) sudah muncul justru pada autobiografinya. Seolah ia mengisahkan bahwa Sayyid Quthb memang sudah ekstrem dan *takfirîy* jauh sebelum ke Amerika. Hal ini seolah membenarkan kesimpulan Hilmi al-Namnam, seperti yang dinyatakan oleh Muwaffiq Malkawi dalam resensinya terhadap buku al-Namnam yang berjudul *Sayyid Quthb Sirah al-Tahammulât* (Biografi Transformasi Sayyid Quthb). "Terus terang, buku ini justru anti-mainstream, atau bahkan menentang arus pikiran kebanyakan orang bahwa Sayyid Quthb menjadi ekstrem dan *takfirîy* akibat bertahun-tahun dipenjara." Bahkan, sebaliknya dalam buku itu, sikap ekstrimis dan pengafiran sudah muncul sejak sebelum ia dipenjara, tepatnya dalam

---

<sup>15</sup> Inilah yang membawa penelitian ini pada periodisasi kehidupan Sayyid Quthb. Karenanya, pemaparannya memerlukan generalisasi, baik secara periodik maupun secara konseptual. Generalisasi adalah penyimpulan dari yang khusus kepada yang umum. Selanjutnya, generalisasi periodik digunakan untuk memetakan fase-fase kehidupan yang dilalui oleh Sayyid Quthb. Sementara, generalisasi secara tematik digunakan untuk memotret pemikiran radikalisme yang dibawakan oleh Sayyid Quthb. Cara seperti inilah yang dianjurkan oleh Kuntowijoyo. Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, hal. 146, 152 dan 154.

<sup>16</sup> Ali Jum'ah, *Hikayat al-Irbâb...*, hal. 131.

<sup>17</sup> Sebuah kota pertanian yang berjarak 479 kilometer dari Kota Kairo.

<sup>18</sup> Pada tahun 1919 pecah pemberontakan besar melawan Inggris, nama Saad Zaghlul sebagai pemimpin pemberontakan tersebut sangat populer di kalangan rakyat Mesir. Pemberontakan ini berjalan cukup lama tetapi akhirnya berhasil dipadamkan. Para pemimpinnya antara lain Saad Zaghlul dan Abdul Aziz Fahmi ditangkap dan diasingkan ke luar negeri. Afif Muhammad, *Dari Teologi ke Ideologi; Telaah Atas Metode Dan Pemikiran Teologi Sayyid Quthb*, Bandung: Pena Merah, 2004, hal. 42.

<sup>19</sup> Abdullah al-'Aqil, "الأديب الشهيد سيد قطب", dalam *ikhwanwiki.com/index*. Diakses 13 Januari 2022.

<sup>20</sup> Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh John Calvert and William Shepard dengan judul *A Child from the Village* tahun 2004.

<sup>21</sup> Sayyid Quthb, *Thifl min al-Qaryah*, Jeddah: Dar al-Su'udiyah, tt, hal. 7-8.

<sup>22</sup> Akibat pemberhentian itu Sayyid Ahmad mendendam kepada sekolah. Ia akhirnya gencar mempromosikan tempat mengajinya dan menyatakan bahwa ia akan kembali mengajar di tempat mengaji miliknya. Akibatnya, sebagian besar murid meninggalkan sekolah setelah mendapatkan agitasi Sayyid Ahmad. Di sinilah, Sayyid Quthb menyatakan, "Kepergian mereka dari sekolah demi menghindari sekolah mereka yang "kafir" dan "sesat" akibat ulah pemerintah Mesir yang telah merampas agama murid-murid." Sayyid Quthb, *Thifl min al-Qaryah...*, hal. 37.

buku *al-‘Adâlah al-Ijtimâ‘iyah fî al-Islâm* (Keadilan Sosial dalam Islam).<sup>23</sup> Akan tetapi, yang tak terbantahkan penyesatan dan pengafirannya terhadap pemerintah sudah dimulai sejak tahun 1945 berdasarkan tanggal rampungnya novel atau autobiografi yang ia tulis sendiri.<sup>24</sup>

### Pergulatan Sayyid Quthb dengan al-‘Aqqad

Tahun 1921, Sayyid Quthb pindah ke Kairo. Oleh ibunya Sayyid Quthb dititipkan di rumah pamannya Ahmad Husain Ustman atau dijuluki juga dengan Ahmad al-Musyî. Pamannya ini adalah teman akrab Abbas al-‘Aqqad, salah satu sastrawan Muslim besar saat itu. Seperti yang diungkapkan oleh saudaranya, Muhammad Quthb, dari pertemanan pamannya itulah Sayyid Quthb sering mondar-mandir ke rumah al-‘Aqqad untuk menimba ilmu. Lama kelamaan bakat Sayyid Quthb terasah, sementara di sisi lain al-‘Aqqad juga menyadari bahwa Sayyid Quthb adalah seorang berbakat dan bukan anak-anak remaja pada umumnya.<sup>25</sup> Pamannya adalah seorang guru sekolah. Lain dari itu, ia juga kerja sampingan sebagai editor penyelaras untuk beberapa koran dan majalah lokal.<sup>26</sup> Karenanya, sangat wajar jika pamannya ini kenal dengan penulis besar semisal al-‘Aqqad.<sup>27</sup>

Memasuki pertengahan tahun ‘40-an, seperti yang dinyatakan oleh Syarif Yunus, hubungan Sayyid Quthb dengan al-‘Aqqad mengalami keretakan.<sup>28</sup> Pada tahun-tahun ini, antara Sayyid Quthb dengan al-‘Aqqad terlibat perang opini di media massa. Tahun 1947, Sayyid Quthb menulis artikel yang berjudul “*Syuyûkh al-Adab*” (Para Begawan Sastra) dan menuduh al-‘Aqqad sebagai agen penjajah Barat demi mendapatkan harta.<sup>29</sup> Sebenarnya, apa

---

<sup>23</sup> Muwaffiq Malkawi, “سيرة قطب: سيرة التحولات”, dalam <https://alghad.com>. Diakses 19 Januari 2022.

<sup>24</sup> Dalam autobiografinya itu, Sayyid Quthb juga berbicara tentang rasa bersalah yang dia rasakan ketika dia menyadari bahwa ada orang-orang di lingkungan terdekatnya yang sangat miskin dan menjalani kehidupan yang mengerikan.

<sup>25</sup> Al-Sayyid Quthb, “بصوت أخيه محمد قطب حياة سيد قطب”, dalam <https://www.youtube.com/watch?v=SapCEKv93Kw&t=264s>. Diakses 20 Januari 2022.

<sup>26</sup> Sejak tahun 1924, Sayyid Quthb sudah menjadi guru SD, di samping juga menjadi editor penyelaras mengikuti jejak pamannya. Pada masa-masa itulah, di tengah kesibukannya sebagai guru, editor penyelaras dan di tahun berikutnya ia mengambil kuliah di Darul Ulum, Sayyid Quthb masih menyempatkan hadir di ruang diskusi yang diasuh oleh al-‘Aqqad setiap hari Jumat di Jalan Butras Gali, Mishr Gedidah.<sup>26</sup> Hilmi al-Namnam, *Sayyid Quthb Sirah al-Tahannulât...*, hal. 12.

<sup>27</sup> Memang, al-‘Aqqad pada saat itu sudah menjadi sastrawan besar. Ia mendirikan suatu lembaga yang banyak menelorkan sejumlah sastrawan seperti Abdul Qadir al-Mazini, Abdur Rahman Syukri, dan Sayyid Quthb sendiri. Diakui, saat bersama al-‘Aqqad, Sayyid Quthb merupakan murid yang rajin dan setia kepada al-‘Aqqad. Bahkan, atas rekomendasi al-‘Aqqad, Sayyid Quthb dapat memasukkan beberapa tulisannya secara mandiri di beberapa harian, seperti: *al-Balâgh*, *al-Hayâh al-Jadîdah*, *Kawkab al-Syarq*, *al-Wâdîy*, dan *al-Mushannwar*. Huda Muhammad Qaza’, “أثر عباس محمود العقاد في سيد قطب ومنهجه”, dalam <https://www.dimanalarab.com>; dan Thariq Abu al-Sa’d, “تحويلات سيد قطب.. كيف ولماذا؟”, dalam <https://www.bafryat.com/ar/blog/>. Diakses pada 20 Januari 2022.

<sup>28</sup> Debut awal Sayyid Quthb sebagai seorang penulis mulai terlihat saat tulisannya muncul di majalah *al-Muqtathaf* dengan judul “*al-Tashwîr al-Fannîy fî al-Qur’an*” (Potret Artistik al-Qur’an). Selanjutnya, ia bermaksud menggunakan judul itu untuk dikembangkan menjadi buku berseri. Semuanya dikemas sebagai buku sastra, bukan sebagai tafsir. Akan tetapi, itu pun masih menjadi sebuah rancangan dan tidak pernah terbit. Kemudian, ia diundang lagi sebagai pemateri dalam suatu seminar tahun 1932 di Darul Ulum dengan judul “*Mubimmah al-Syâ‘ir fî al-Hayâh wa Syi‘r al-Jail al-Hâdhir*” (Misi Penyair dan Syair dalam Kehidupan di Masa Kini). Dalam kesempatan itu, ia menyampaikan pemikirannya yang tertuang dalam tulisannya “*al-Tashwîr al-Fannîy*”, dan mendapatkan sambutan dari para hadirin hingga dicetaklah makalah itu dalam bentuk buku saku. Dua tahun setelah itu, tahun 1935, ia juga menerbitkan ontologi puisinya yang berjudul *al-Syâthi‘ al-Majhûl*. Abdul Aziz al-Babthîn, “سيد قطب”, dalam <https://www.almoajam.org/lists/inner/2991>. Diakses pada 7 April 2022.

<sup>29</sup> Syarif Yunus, *Sayyid Quthb wa al-Ushûlîyah al-Islâmîyah*, Kairo: Dar al-Thayyibah, 1995, hal. 44.

diinginkan oleh Sayyid Quthb dengan ulahnya itu bukan lain adalah pengakuan dari al-'Aqqad. Ia sudah menunggu lama mendapatkan pengakuan gurunya atas karya-karyanya.<sup>30</sup>

### **Bergabung dengan Freemasonry**

Tahun 1943, Sayyid Quthb menulis di majalah *al-Taj al-Mashrîy* tulisan yang berjudul "*Limâdzâ Shirtu Mâsûniyan*" (Mengapa Aku Menjadi Anggota Freemasonry). Majalah tersebut dikelola secara langsung oleh petinggi Freemason. Tulisannya itu muncul di halaman pertama. Memang pada saat itu Sayyid Quthb adalah penulis pembuka pada majalah itu. Ini artinya, Sayyid Quthb telah menjadi pembesar Freemasonry.<sup>31</sup> Dalam tulisannya itu, Sayyid Quthb menyatakan bahwa pertanyaan yang diajukannya dalam judul adalah pertanyaan mudah dan dijawab dengan hati. "Mengapa aku menjadi Freemasonry? Karena Freemasonry adalah balsem yang membalur luka-luka humanisme", kata Sayyid Quthb. Bagi Quthb, Freemasonry-lah yang dapat mengobati lapar dan dahaganya akan filsafat dan hikmah. Bahkan, untuk tujuan anggota ini, ia siap bekerja sama dengan anggota-anggota yang lain.<sup>32</sup>

Akibat tulisannya ini, bermacam-macam tuduhan dilayangkan kepada Sayyid Quthb. Tak heran jika Muhammad Ismail menuduh Sayyid Quthb sebagai pemikir yang ekstrem dalam setiap transformasinya, dari ujung yang paling kanan menjadi ujung yang paling kiri. Dari sini pula, pengakuannya secara terbuka sebagai anggota Freemasonry justru menunjukkan adanya hubungan perselingkuhan antara Ikhwanul Muslimin dengan Freemasonry.<sup>33</sup>

### **Penugasan Ke Amerika dan Berubah Haluan**

Tahun 1948, Sayyid Quthb pergi ke Amerika Serikat dalam rombongan delegasi pendidikan untuk studi banding. Delegasi ini, seperti yang dinyatakan al-Namnam, masih menjadi kontroversi di banyak kalangan. Saat itu, usia Sayyid Quthb belum genap 42 tahun, dan untuk tugas negara seperti itu usianya belum memenuhi syarat. Berdasarkan dokumen Kementerian Pendidikan Mesir, delegasi itu bukanlah studi banding dalam bidang pendidikan. Akan tetapi, secara resmi dinyatakan dalam dokumen itu sebagai "*Mubimmah Mîzânîyah*" (Misi Anggaran Negara).<sup>34</sup>

Yang jelas, kepergian Quthb ke Amerika, pada akhirnya menambah keresahan dalam jiwanya dan justru membuat semakin kuat ideologi dan semangatnya untuk menyerukan agenda pemurnian Islam. Phobia bangsa Barat terhadap Islam selama di Amerika, perang Arab dan Israel hingga berakhir kemenangan Israel, dan sorak-sorai Amerika terhadap kematian Hasan al-Banna semakin menunjukkan kepada Quthb bahwa Barat membenci Islam, dan

---

<sup>30</sup> Hal tersebut terbukti ketika Sayyid Quthb mengaku sendiri dalam surat terbukanya yang ditujukan kepada Ahmad Amin. Dalam suratnya itu, Sayyid Quthb merasa sebagai murid dari para begawan sastra yang semasa dengan Ahmad Amin, dan semua pasti tahu itu siapa yang dimaksud. Meskipun demikian, ia tidak mendapatkan dukungan dari para guru dan seniornya dengan terbitnya beberapa karyanya yang terbit sejak tahun 1945. Intinya, Sayyid Quthb butuh pengakuan itu. Ujung-ujungnya, Sayyid Quthb mengaku bahwa kekecewaannya itu disebabkan karena al-'Aqqad tak mau memberikan pengantar pada bukunya, *al-Tashwîr al-Fannîy*. Syarif Yunus, *Sayyid Quthb wa al-Ushûliyah al-Islâmiyah*, Kairo: Dar al-Thayyibah, 1995, hal. 44-45; dan Muhammad Fayid Haikal, "سید قطب بین العقاد والإخوان؟" dalam <https://gate.abram.org.eg/daily/NewsPrint/242327.aspx>. Diakses 24 Januari 2022.

<sup>31</sup> Hilmi al-Namnam, *Sayyid Quthb Sirâh al-Tahawwulât...*, hal. 15.

<sup>32</sup> Sayyid Quthb, "Limâdzâ Shirtu Mâsûniyan", *Majalah Al-Taj Al-Mashrîy*, Vol. 787, 23 April 1943, hal. 1.

<sup>33</sup> Muhammad Ismail, "لماذا صرت ماسونياً؟ قصة مقال غامض للإخواني سيد قطب", dalam <https://www.youm7.com/story/2019/8/28/>. Diakses 24 Januari 2022.

<sup>34</sup> Hilmi al-Namnam, *Sayyid Quthb Sirâh al-Tahawwulât...*, hal. 15.

mereka bekerja sama untuk menghancurkan Islam.<sup>35</sup> Entah mengapa secara tiba-tiba Sayyid Quthb mengambil suatu keputusan yang drastis. Al-Namnam melaporkan, Sayyid Quthb membuat keputusan yang mengejutkan. Ia berhenti jadi kritikus sastra dan menjauhi dunia sastra.<sup>36</sup>

Sebenarnya, ‘banting setir’ pindah haluan dari sosok Sayyid Quthb ini justru menimbulkan pertanyaan besar dari orang-orang yang mengamati sosoknya. Menurut Connor Kopchick, diakui Quthb selalu konservatif dalam setiap pilihannya. Transformasinya menjadi ekstrem-Islam terjadi selama menjadi salah satu delegasi studi banding di Amerika Serikat dari tahun 1948 hingga 1950. Selama waktu ini, Quthb mengalami “kejutan budaya”. Ia mengeluhkan tentang segala hal mulai dari makanan baru hingga pakaian baru. Akan tetapi, hal lebih berkesan dari seorang Quthb adalah kebenciannya terhadap materialisme, rasisme, dan kebebasan seks yang ia saksikan. Dengan kata lain, keasingan budaya yang ia saksikan telah menempatkan Quthb pada ruang yang mendorongnya pada ekstremisme.<sup>37</sup>

Seorang sastrawan Mesir, Ali Syalasy, melakukan riset mendalam terhadap fenomena yang dialami oleh Sayyid Quthb dalam bukunya *al-Tamarrud ‘alâ al-Adab* (Pemberontakan terhadap Sastra). Dari telahnya terhadap perjalanan hidup Sayyid Quthb, ia memberikan beberapa kesimpulan; *pertama*, masa lalu Sayyid Quthb yang kental dengan keagamaan dan pesona al-Qur’an yang ia rasakan sejak kecil masih tetap terkenang, bahkan ketika ia beralih sebagai seorang liberal. Terlebih lagi para sastrawan, seperti al-’Aqqad, Thaha Husain dan Husain Haikal berduyun-duyun menulis tema keislaman sejak tahun ’30-an. Terbukti pada saat itu ia mulai menulis *al-Tashwîr al-Fannîy fî al-Qur`an* sebuah tafsir yang bercorak *adabîy-bayâni*. *Kedua*, tidak mendapatkan pengakuan dari gurunya atau sastrawan yang lain. Barang kali hal inilah yang paling parah dampaknya terhadap Sayyid Quthb. Pasalnya, al-’Aqqad justru memberikan pengakuannya kepada Abdullah al-Qashimi, dan Thaha Husain juga memberikan pengakuannya kepada beberapa pemuda. inilah yang membuat Quthb putus asa dan banting setir.<sup>38</sup>

### Sayyid Quthb dan Revolusi Juli ‘52

Pada 23 Juli 1952, Perwira Bebas sepakat melakukan revolusi, dan revolusi itu pun terjadi. Saat itu, Sayyid Quthb belum menjadi anggota partai atau organisasi yang manapun. Satu bulan dari terjadinya Revolusi 23 Juli 1952, Sayyid Quthb bertemu dengan Gamal Abdul Nasir yang bergabung secara resmi dengan Ikhwanul muslimin sejak tahun 1944. Dalam hitungan Gamal, Sayyid Quthb merupakan seorang yang dapat diandalkan dan mempunyai semangat yang tak pernah padam, kecuali oleh kematian. Gamal Abdul Nasser bersama para

---

<sup>35</sup> Mhd. Syahnan, *A Study of Sayyid Quthb’s Qur’an Exegesis in Earlier and Later Editions of His Fî Zilâl al-Qur’an*, Tesis Pascasarjana Mc Gill University, 1997, hal. 10.

<sup>36</sup> Hal itu ia sampaikan kepada sahabat karibnya, Anwar al-Ma’dawi, melalui sepucuk surat. Ia menyatakan hanya akan menulis artikel-artikel politik dan kemasyarakatan, dan dari sini pula ia mulai mengafirkan. Hal tersebut tampak dalam bukunya *Ma’rakab al-Islâm wa al-Ra’samâlîyah*, buku yang berisikan kumpulan artikel-artikelnya. Akan tetapi, seperti yang dinyatakan oleh al-Namnam, judul buku tersebut tidak jelas. Pasalnya, dalam buku itu Quthb justru menyerang komunisme dan para penganutnya, sementara di sisi lain ia secara samar terkagum-kagum dengan prototipe negara kapitalis, yaitu Amerika yang ia sampaikan dalam beberapa kritiknya. Tahun 1948, terbitlah buku lain karya Sayyid Quthb dengan judul *al-’Adâlab al-Ijtimâ’îyah fî al-Islâm* dan mendapatkan sambutan yang hangat dari anggota Ikhwanul Muslimin. Setelah itu, tepatnya tahun 1950, Sayyid Quthb menjadi anggota organisasi itu dan ia memproklamirkannya secara umum dalam artikelnya pada koran *al-Masbrîy*. Hilmi al-Namnam, *Sayyid Quthb Strâb al-Tahawwulât...*, hal. 17.

<sup>37</sup> Connor Kopchick, “The Evolution of Sayyid Quthb: Radicalization on a Spectrum”, dalam <https://chargedaffairs.org/the-evolution-of-sayyid-quthb-radicalization-on-a-spectrum/>. Diakses 25 Januari 2022.

<sup>38</sup> Ali Syalasy, *al-Tamarrud ‘alâ al-Adab; Dirâsab fî Tajribati Sayyid Quthb*, Kairo: Dar El-Shoruoq, 1944, hal. 162-163.

perwira yang lain sering berdiskusi dengan Sayyid Quthb yang sering berakhir dengan foto bersama. Bahkan, menurut Sulaiman Fayadh, dalam Adil Hamudah, Sayyid Quthb memberikan kesaksian, ia mengatakan, “Di sinilah, di bawah pohon ini para *“al-Dhubbâth al-Ahrâr”* (Perwira Bebas) berdiskusi denganku tentang berbagai hal sebagai permulaan Revolusi Juli 1952.”<sup>39</sup>

Namun, hubungan ini tidak bertahan lama. Menurut sumber Ikhwanul Muslimin, Sayyid Quthb mulai menjauhi Dewan Revolusi, majelis revolusi tertinggi yang diisi oleh para Perwira Bebas, setelah pembentukan *Hai`ah Tahrîr* (Badan Pers Nasional). Pasalnya, badan atau institusi ini tidak sesuai dengan Islam. Bahkan, Sayyid Quthb menolak tawaran Gamal Abdul Nasser untuk menjabat menteri pendidikan, dan ia lebih memilih posisinya yang telah diduduki.<sup>40</sup> Akan tetapi, hal ini justru diluruskan oleh Muhammad al-Ghazali, aktivis senior Ikhwanul Muslimin. Seperti yang dikutip oleh Syarif Yunus, menurut al-Ghazali, yang ditawarkan kepada Sayyid Quthb hanyalah wakil menteri, bukan menteri.<sup>41</sup> Bahkan menurut al-Ghazali, dalam Abbas Khidhr, posisi menteri pendidikan memang tidak diberikan kepada Sayyid Quthb, tetapi kepada Sayyid Yusuf yang masih ada hubungan kerabat dengan Gamal Abdul Naser. Hal inilah yang membuat Sayyid Quthb kecewa terhadap kondisi yang tengah terjadi dan sekaligus menambah kebenciannya terhadap Gamal Abdul Naser.<sup>42</sup> Buktinya, sejak tanggal 18 Oktober 1952, Sayyid Quthb mengundurkan diri dari pegawai negeri sipil di Kementerian Pendidikan Mesir sebagai Pengawas Pembantu pada Badan Riset di Kementerian itu.<sup>43</sup>

### Akhir dari Sayyid Quthb

Peristiwa Mansiyah<sup>44</sup> merupakan titik tolak yang Sayyid Quthb benar-benar menjadi pemikir ideologis kaum teroris. Akibat peristiwa itu banyak sekali anggota IM yang ditangkap. Sayyid Quthb merupakan satu di antara buronan yang dicari. Ia lari ke Bani Suwaif dan dapat ditangkap pada 18 November 1954. Alasan ia ditangkap adalah tulisannya pada selebaran rahasia yang dinilai telah memprovokasi anggota IM melakukan serangan kepada Dewan Revolusi. Hal ini terbukti dalam interogasi bahwa ditemukan selebaran khusus pada IM, bahkan bukan selebaran lagi, tetapi satu naskah yang berjudul *“al-Ikhwân fî al-Ma`rakah”* (Ikhwan dalam Peperangan).<sup>45</sup>

Akhirnya, pengadilan memutuskan Sayyid Quthb bersalah, dan dihukum 15 tahun penjara.<sup>46</sup> Pada bulan Mei 1964 Sayyid Quthb bebas, dengan grasi presiden karena alasan

---

<sup>39</sup> Adil Hamudah, *Sayyid Quthb min al-Qaryah ilâ al-Mansyaqah; Sîrah al-Ab al-Râbî li Jamâ`at al-'Unf*, Kairo: Dar al-Khayal, 1966, hal. 112.

<sup>40</sup> Shalah Syadi, *al-Syabîdâni; Hasan al-Banna wa Sayyid Quthb*, Kairo: Dâr al-Wafâ`, 1994, hal. 55-56.

<sup>41</sup> Syarif Yunus, *Sayyid Quthb wa al-Ushûlîyah al-Islâmîyah...*, hal. 104.

<sup>42</sup> Abbas Khidhr, *Hâ`ulâ i 'Araftuhum*, hal. 58.

<sup>43</sup> Hilmi al-Namnam, *Sayyid Quthb wa Tsaurah Yûliyâ...*, hal. 115.

<sup>44</sup> Peristiwa penembakan Presiden Gamal Abdul Nasser menyampaikan pidatonya di alun-alun Mansiyah (Iskandariyah). Hal itu ia sampaikan sebagai sambutan kenegaraan dalam rangka peringatan atas keberhasilan Gamal bersama teman-temannya dalam perundingan yang membuat Inggris angkat kaki dari Mesir atau yang lebih dikenal dengan *Ittifâqiyah al-Jalâ`*. Dalam laporan Abdur Rahman al-Rafi'i, orang yang melakukan tembakan itu bernama Mahmud Abdul Lathif, asal Ambabah dan berprofesi sebagai pengerajin aluminium untuk peralatan dapur. Abdur Rahman al-Rafi'i, *Tsaurah 23 Yûliyâ 1952...*, hal. 155-157.

<sup>45</sup> Keterlibatan Sayyid Quthb sebagai penulis selebaran itu kemudian terungkap dalam kesaksian di persidangan saat Yusuf Thal'at mengaku bahwa yang menulis adalah Sayyid Quthb. Al-Farghali juga memberikan pengakuan yang sama pada Jamal Salim (Hakim Persidangan) bahwa yang menulis adalah Sayyid Quthb. Lihat, Hilmi al-Namnam, *Sayyid Quthb wa Tsaurah Yûliyâ...*, hal. 120-121.

<sup>46</sup> Diakui atau tidak, hukuman yang dijatuhkan kepada Sayyid Quthb sungguh sangat zalim. Pasalnya, Ia hanyalah seorang pemikir yang menuliskan pendapatnya yang kontra terhadap Dewan Revolusi. Tegasnya,

kesehatan. Hal tersebut tidak lepas dari peran Presiden Iraq Abdus Salam Arif, di samping bahwa pada saat itu opini umum yang berkembang adalah file para tahanan Ikhwanul Muslimin sudah ditutup sejak tahun 1954.<sup>47</sup> Akan tetapi, setelah keluar penjara, tahun 1965, dan ketika *Limâdzâ A'damîni* ditulis, Sayyid Quthb masih tetap menolak tuduhan keterlibatannya dalam Peristiwa Mansiyah.<sup>48</sup> Setelah bebas, Sayyid Quthb membentuk sayap baru untuk melancarkan serangkaian serangan balasan. Akan tetapi serangan ini gagal hingga akhirnya pada 9 Agustus 1965 Sayyid Quthb ditangkap. Investigasi dilakukan sejak tanggal 19 Desember 1965 dan hanya berlangsung 3 hari. Pengadilan dilakukan tanggal 12 April 1966. Mahkamah yang menangani kasusnya adalah mahkamah militer dengan hakim Muhammad Fuad al-Dajawi yang berakhir dengan putusan hukuman mati pada tanggal 21 Agustus 1966. Hukuman itu kemudian disetujui oleh presiden, dan dilaksanakan pada tanggal 29 Agustus 1966.<sup>49</sup>

### Siapakah Sayyid Quthb?

Dari serangkaian peristiwa yang dialami Sayyid Quthb, timbul suatu pertanyaan apakah penjara telah mengubah sosok Sayyid Quthb dari yang awalnya toleran kemudian menjadi sosok yang radikal? Inilah inti pokok masalah yang diperdebatkan oleh para ahli. Menanggapi masalah ini, al-Namnam buru-buru membantahnya. Menurutnya, tidak benar jika Sayyid Quthb orang yang toleran, kemudian akibat dipenjarakan ia malah menjadi *takfirîy* dan antisosial. Hal yang sebenarnya terjadi adalah sosok dan pribadi Sayyid Quthb tetap seperti sedia kala. Pemikirannya sama seperti sebelum ia dipenjarakan. Akan tetapi, yang membedakannya adalah ketajaman dalam berpaling dari pemikiran ke pemikiran lain. Sayyid Quthb, dalam transformasi pemikirannya, sama-sama radikal.<sup>50</sup> Akan tetapi, hal yang paling fatal dilakukan oleh Sayyid Quthb adalah ia masuk dalam pemikiran Islam tanpa ada kesiapan bekal dari sisi keilmuan dan fikih seperti yang telah disebutkan. Dengan pemikiran Islam itu pula Sayyid Quthb mengafirkan semua orang yang tak sepaham dengannya. Pernyataannya dalam bukunya *al-'Adâlah al-Ijtimâ'iyah* sangat jelas, ia menyatakan bahwa Islam sudah tak ada lagi eksistensinya. Bahkan, Khawarij yang paling ekstrem sekalipun tidak mengatakan seperti itu.<sup>51</sup>

Upaya untuk memahami pribadi Sayyid Quthb juga dilakukan oleh Ali Jum'ah. Ia pernah melakukan wawancara dengan Samir Naji, petugas investigator untuk kasus Ikhwanul Muslimin dan kelompok sosialis. Tokoh yang ia temui adalah Munir Dullah. Munir Dullah memberikan pengakuan bahwa IM-lah yang melakukan aksi teror atau yang dikenal dengan *Tanzhîm '65*.<sup>52</sup> Sedangkan alasan mengapa Sayyid Quthb menjadi ekstrimis, Ali Jum'ah memberikan komentar, kondisi Sayyid Quthb yang seperti itu telah mengundang simpati banyak pihak. Simpati itulah yang telah membutuhkan siapakah sosok Sayyid Quthb yang sebenarnya. Ia menjadi ekstrimis karena telah kehilangan kebebasannya dalam berpikir. Mestinya, orang yang bebas berpikir akan menerima jika ide dan pemikirannya dikritik atau dipuji, diluruskan atau dibantai. Hal lainnya, Sayyid Quthb sudah mengidap penyakit sebelum

---

separah apa pun ia berbeda dengan Dewan Revolusi, ia tak seharusnya dihukum 15 tahun penjara. Mestinya, pendapatnya harus tetap dihormati. Hilmi al-Namnam, *Sayyid Quthb wa Tsaurah Yûliyâ...*, hal. 120-121.

<sup>47</sup> Hilmi al-Namnam, *Sayyid Quthb wa Tsaurah Yûliyâ...*, hal. 121.

<sup>48</sup> Sayyid Quthb menulis, "Aku dituduh menjadi anggota sayap rahasia yang sekaligus menjabat sebagai Ketua Divisi Penerangan IM walau tak satu pun dari tujuan itu benar. Perlu diingat bahwa aku tidak bermaksud cuci tangan dari sebuah tindakan yang menjadi alasan dijebloskannya aku ke penjara selama 10 tahun. Sebab, itu semua sudah tak ada gunanya lagi saat ini". Sayyid Quthb, *Limâdzâ A'damîni...*, hal. 27-28.

<sup>49</sup> Hilmi al-Namnam, *Sayyid Quthb wa Tsaurah Yûliyâ...*, hal. 127.

<sup>50</sup> Hilmi al-Namnam, *Sayyid Quthb Sîrah al-Tahawwulât...*, hal. 127.

<sup>51</sup> Hilmi al-Namnam, *Sayyid Quthb Sîrah al-Tahawwulât...*, hal. 142.

<sup>52</sup> Ali Jum'ah, *Hikayât al-Irbâb...*, hal. 157-158.

masuk penjara. Hal inilah yang mengakibatkan ia banyak menghadapi kesulitan, utamanya adalah kehilangan fokus dan kejernihan berpikir dalam setiap apa yang ia ungkapkan baik secara lisan atau tulisan. Jadi, faktor dipenjaranya Sayyid Quthb sekali-kali bukanlah penyebab yang menjadikannya sosok radikal dan ekstrem, sebab ia justru banyak mendapatkan kesempatan menulis dan mendapatkan referensi saat di penjara.<sup>53</sup> Itulah Sayyid Quthb.

### Kritik Nalar Kaum Teroris

Dari hasil pelacakan ayat-ayat *qitâl* dalam penafsiran Sayyid Quthb yang dapat memicu terorisme, maka ditemukanlah delapan indikasi yang dapat memicu aksi terorisme. Selain memaparkan sisi-sisi ekstrem penafsiran Sayyid Quthb yang dapat memicu terorisme, pemaparan berikut langsung diiringi dengan kritik wacana, sebab dengan penyajian seperti itu kritik dapat langsung diarahkan pada poin-poin pemicu terorisme.

#### 1. Penafsiran Jumhur Ulama dan Tafsir *Harâkîy*

Subjudul tersebut, pada penggalan pertama, bermaksud membandingkan penafsiran Sayyid Quthb dengan jumhur mufasir. Kemudian, pada penggalan kedua, ia bermaksud mengkritisi corak *harâkîy* penafsirannya. Karenanya, paparan berikut ini diawali dengan komparasi penafsiran Sayyid Quthb dengan jumhur mufasir, dan setelah itu dilanjutkan dengan kritik corak *harâkîy* penafsiran Sayyid Quthb.

Terkait jihad ofensif, Sayyid Quthb berpandangan, jihad yang dilakukan oleh umat Islam adalah jihad ofensif. Hal tersebut ia sandarkan pada surah al-Taubah/9:123. Sayyid Quthb mengklaim ayat itulah yang menjadi garis pergerakan dan lingkup jihad umat Islam.<sup>54</sup> Berdasarkan kilasan sejarah, Sayyid Quthb hendak menyatakan, Islam mencapai kekuasaan sedemikian besar dan luas justru karena memerangi orang-orang kafir di sekitaran.<sup>55</sup> Sayyid Quthb menegaskan, sejak turunnya ayat ini maka jihad bukan lagi *mujarrad al-difâ'* (sekadar mempertahankan diri), tetapi justru menjadi *al-inthilâq* (titik tolak). Artinya, jihad yang awalnya defensif sudah tidak berlaku lagi. Ia diganti dengan jihad ofensif, yaitu memerangi (menyerang) orang-orang kafir di sekitaran.<sup>56</sup>

Sayyid Quthb keliru memahami penafsiran Ibnu Katsir terkait ayat ini. Ibnu Katsir memaparkan, Rasulullah Saw. diperintahkan memerangi kaum musyrik yang terdekat hingga semua penduduk jazirah Arab masuk Islam. Kemudian dilanjutkan dengan Perang Tabuk melawan Imperium Romawi. Ibnu Katsir tidak menyatakan bahwa ayat ini sebagai justifikasi jihad ofensif atau ekspansif. Ibnu Katsir hanya menjelaskan perjalanan sejarah perang kaum Muslimin melawan Romawi dan Persia.<sup>57</sup> Bahkan sebaliknya, saat menafsirkan surah al-Mumtahanah/60:8, ia malah menafsirkan, "Allah tidak melarang kamu berbuat kepada orang-orang kafir yang tidak memerangi kamu dalam urusan agama".<sup>58</sup> Tidak ditemukan dalam pernyataan Ibnu Katsir yang menunjukkan bahwa ayat ini dinasakh oleh al-Taubah/9:123 atau ayat-ayat *qitâl* lainnya. Sejalan dengan pengertian tersebut, al-Qurthubi justru menyatakan

---

<sup>53</sup> Ali Jum'ah, *Hikayât al-Irhâb...*, hal. 158.

<sup>54</sup> Quthb, *Fî Zbilâl al-Qur`ân...*, juz 3, 1579.

<sup>55</sup> Sayyid Quthb, *Fî Zbilâl al-Qur`ân...*, juz 3, hal. 1737.

<sup>56</sup> Jihad ofensif yang dipahami Sayyid Quthb, seperti yang dikutip oleh al-Ghunusi dari al-Qaradhawi, adalah jihad yang benar-benar harus menyerang orang-orang kafir meskipun mereka tidak menyerang. Pokoknya, kekafiran mereka sudah cukup dijadikan sebagai alasan untuk diserang. Paham jihad ofensif ini, kata al-Qaradhawi diadopsi oleh Sayyid Quthb, al-Maududi dan al-Nabhani. Rasyid al-Ghunusi, "الجهد بين الدفع والطلب" dalam <https://www.aljazeera.net/opinions/2009/9/19/>. Diakses 19 Maret 2022.

<sup>57</sup> Ismail bin Umar, Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1914 H, juz 4, hal. 208-209.

<sup>58</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm...*, juz 8, hal. 118.

bahwa surah al-Mumtahanah/60:8 *muhkamah* (berlaku sebagai hukum), bahkan inilah yang menjadi pendapat *jumbur mufassir*.<sup>59</sup> Hal yang sama juga dinyatakan oleh al-Razi<sup>60</sup>, Ibnu Asyur<sup>61</sup>, al-Maraghi<sup>62</sup>, dan bahkan Wahbah al-Zuhaili membolehkan seorang anak Muslim memberi nafkah kepada ayahnya yang kafir<sup>63</sup>. Ini artinya, Sayyid Quthb terkesan memaksakan penafsiran tersebut untuk menjustifikasi jihad ofensif tanpa mengaitkannya dengan ayat-ayat yang lain. Hal tersebut terlihat jelas dalam penafsirannya, “Ayat tersebut tidak mengatakan bahwa orang-orang kafir itu memusuhi kaum Muslimin dan negeri mereka”.<sup>64</sup>

Dalam rangka memerangi Ahli Kitab, Sayyid Quthb menjadikan surah al-Taubah/9:29 sebagai justifikasi untuk menyerang mereka, termasuk para biarawan, manula, wanita dan anak-anak. Argumen yang diketengahkan adalah kekafiran mereka justru merupakan penyerangan. Maksudnya, penyerangan terhadap ketuhanan Allah dan penyerangan kepada manusia agar mereka menyembah selain Allah.<sup>65</sup> Menafsirkan ayat ini, al-Qurthubi justru jauh berbeda dengan Sayyid Quthb. Betul Ahli Kitab harus diperangi karena berbagai sifat mereka yang menunjukkan kekafiran, tetapi perang itu hanya ditujukan sebatas kepada mereka yang mengangkat senjata. Menurut al-Qurthubi, para ulama menyatakan, lafaz “*Wa qâtîlul ladzîna*” (Dan perangilah orang-orang) berkonsekuensi bahwa musuh yang diperangi juga mampu, cakap dan layak melakukan peperangan. Dengan kata lain, Ahli Kitab yang mampu melakukan peperangan yang harus diperangi hingga mereka tunduk membayar jizyah. Sedangkan mereka yang tak mampu berperang, seperti rahib, manula, wanita dan anak-anak tidak boleh diperangi, dan tidak boleh dikenakan jizyah. Bahkan, budak yang mampu berperang sekalipun tidak boleh dikenakan jizyah, karena memang ia tak punya hartanya sendiri. Inilah yang menjadi ijmak ulama.<sup>66</sup> Pernyataan al-Qurthubi inilah yang dikutip oleh Wahbah al-Zuhaili dalam tafsirnya<sup>67</sup>, disetujui oleh al-Razi<sup>68</sup>, Ibnu Katsir<sup>69</sup>, Ibnu ‘Asyur<sup>70</sup> dan al-Maraghi<sup>71</sup>.

<sup>59</sup> Bahkan, al-Qurthubi memberikan bukti-bukti akan berlakunya ayat tersebut. Di antaranya, riwayat al-Bukhari dan Muslim yang mengisahkan Asma` binti Abu Bakar yang dibolehkan Nabi Saw. berbuat baik dengan ibunya yang musyrik. Demikian pula, Nabi Saw. membiarkan bani Khuza'ah dan bani Abdu Manat bin Kinanah. Kemudian, al-Qurthubi menutupnya dengan pernyataan prinsipil bahwa keadilan harus tetap ditegakkan, baik terhadap mereka yang memerangi ataupun yang tidak memerangi. Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mashriyah, 1384 H, juz 18, hal. 59.

<sup>60</sup> Meskipun ia juga menyebutkan riwayat Qatadah, yang menyatakan ayat tersebut dinasakh oleh ayat *qitâl*, tetapi ia segera menyebutkan bahwa yang menjadi pendapat jumbur mufasir adalah kaum Muslimin boleh berbuat baik kepada kaum musyrik. Muhammad bin Umar al-Razi, *Mafâtîh al-Ghaib*, Beirut: Dar Ihyâ` al-Turats al-'Arabi, 1420 H, juz 29, hal. 521.

<sup>61</sup> Ibnu ‘Asyur justru menjelaskan metodologi *ushûliyyah* dalam memahami ayat tersebut. Menurutnya, al-Mumtahanah/60:8 men-*takhsîsh* (mengecualikan) ayat-ayat sebelumnya di surah yang sama. Hal tersebut dengan memerhatikan bahwa sifat yang disebut dalam awal ayat hingga 7 ayat sebelumnya mencirikan musuh agama yang garis besarnya adalah mereka ingkar terhadap kebenaran yang dibawa oleh Nabi Saw., al-Mumtahanah/60:1. Maka, inti dari al-Mumtahanah/60:8 adalah *takhsîsh* (pengecualian) hanya untuk musuh-musuh yang tidak memerangi dan mengusir kaum Muslimin. Bahkan, Ibnu ‘Asyur menyangkal kalau ayat ini dinasakh oleh ayat *qitâl* (termasuk surah al-Taubah/9:123). Muhammad al-Thahir bin ‘Asyur, Ibnu ‘Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tannîr*, Tunis: al-Dar al-Tunisiyah li al-Nasyr, 1984, juz 28, hal. 27-28.

<sup>62</sup> Ahmad bin Mushthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Maraghîy*, Kairo: Syirkah al-Bab al-Halabi, 1946, juz 28, hal. 70.

<sup>63</sup> Al-Zuhaili menyampaikan pendapat itu setelah ia mengutip dari al-Qurthubi seperti yang telah disebut (lihat catatan kaki no. 165), yaitu pendapat yang menyatakan bahwa surah al-Mumtahanah/60:8 adalah *muhkamah* (tetap berlaku alias tidak *mansûkh*). Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr*, Beirut-Damaskus: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1991, juz 28, hal. 137.

<sup>64</sup> Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur`ân...*, juz 3, hal. 1737.

<sup>65</sup> Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur`ân...*, juz 3, hal. 1632.

<sup>66</sup> Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*, juz 8, hal. 112.

<sup>67</sup> Bahkan al-Zuhaili menambahkan, sebagaimana halnya perang diwajibkan kepada orang-orang musyrik yang menyerang maka demikian pula perang juga harus dilakukan kepada Ahli Kitab jika terdapat sebab-

Problematika lainnya terlihat ketika Sayyid Quthb berbicara faktor yang menyebabkan perang. Ia menempatkan ayat-ayat *qitâl* sesuai temurunnnya al-Qur'an. Awalnya, kaum Muslimin dilarang melakukan perang, tepatnya pada awal permulaan Hijrah, surah al-Nisâ`/4: 77. Kemudian perang ini diizinkan kepada mereka, surah al-Hajj/22:39-42. Selanjutnya, *qitâl* justru diperintahkan kepada kaum Muslimin hanya apabila mereka diperangi, surah al-Baqarah/2:190-193. Terakhir, *qitâl* diperintahkan kepada seluruh kaum musyrik, surah al-Taubah/9:29 dan 36.<sup>72</sup> Hal tersebut berbeda dengan penafsiran jumhur ulama. Al-Qurthubi, misalnya, surah al-Taubah/9:5 tidak menasakh ayat-ayat *qitâl* yang turun sebelumnya, yaitu surah al-Baqarah/2:190-193 dan surah Muḥammad/47:4. Pasalnya, penawanan dan pembebasan baik dengan tebusan maupun tidak justru dilakukan dalam semua perang yang dilakukan Rasulullah Saw.<sup>73</sup> Hal senada juga dinyatakan oleh al-Razi<sup>74</sup>, Ibnu Katsir<sup>75</sup>, al-Maraghi<sup>76</sup> dan Ibnu Asyur<sup>77</sup>.

Fenomena menarik lainnya adalah memerangi riba. Sayyid Quthb menjadikan surah al-Baqarah/2:278-279 sebagai legalisasi perang melawan riba. Menurutny, keimanan orang-orang Mukmin bergantung dengan perilaku meninggalkan sisa riba. Dengan demikian, bukanlah seorang Mukmin, melainkan ia meninggalkan sisa riba. Bahkan, ia bukan Mukmin meskipun ia memproklamirkan keimanan, sebab tidak ada iman tanpa ketaatan, ketundukan, dan kepatuhan terhadap perintah Allah. Imam (kepala negara) diwajibkan, bila masyarakat Islam sudah berdiri, memerangi orang-orang yang masih terus memberlakukan sistem riba dan menentang perintah Allah, bahkan meski mereka memproklamirkan keislaman mereka. Hal tersebut seperti Abu Bakar r.a. memerangi para pembangkang zakat, padahal mereka bersaksi

sebabnya, seperti: penyerangan terhadap kaum Muslimin, penjajahan tanah kaum Muslimin, penodaan kehormatan mereka, memfitnah, mengancam keselamatan atau melakukan tekanan dalam urusan agama. Bahkan, ini pula yang menjadi alasan mengapa Rasulullah Saw. melancarkan serangan di Tabuk. Al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr...*, juz 10, hal. 175 dan 177.

<sup>68</sup> Tidak ditemukan ayat yang mencegah perang terhadap Ahli Kitab pada penjelasan ayat ini dalam tafsirnya. Akan tetapi, keterangan mengenai larangan memerangi, baik kaum musyrik maupun Ahli Kitab, dapat ditemukan saat menafsirkan surah al-Baqarah/2:190. Ia menafsirkan, “janganlah kamu melampaui batas dengan memerangi orang-orang yang antara kamu dan mereka terdapat ... atau memerangi wanita, anak-anak dan manula. Al-Razi, *Mafâtîh al-Ghaib...*, juz 5, hal. 288.

<sup>69</sup> Ibnu Katsir juga menolak jika surah al-Baqarah/2:190 dinasakh oleh surah al-Taubah/9:5 yang intinya selama mereka memerangi kamu maka perangilah mereka. Ibnu Katsir menafsirkan “Dan janganlah kamu melampaui batas” dengan menyebutkan larangan-larangan dalam berperang, yaitu: jangan melanggar larangan, jangan membunuh wanita, anak-anak, manula, para biarawan, membakar pohon, membunuh hewan tanpa ada masalah. Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur`ân al-`Azhîm...*, juz 1, hal. 387.

<sup>70</sup> Ibnu ‘Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr...*, juz 2, hal. 200-2001.

<sup>71</sup> Dalam pandangan al-Maraghi, tidak semua Ahli Kitab harus diperangi. Dengan demikian, tidak termasuk yang diperangi adalah para biarawan, manula, wanita dan anak-anak. Al-Maraghi memberikan batasan bahwa Ahli Kitab yang boleh diperangi hanyalah mereka yang melakukan penyerangan terhadap diri dan wilayah kaum Muslimin. Al-Maraghi, *Tafsîr al-Maraghîy*, juz 10, hal. 95.

<sup>72</sup> Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur`ân*, juz 3, hal. 1437.

<sup>73</sup> Al-Qurthubi, *al-Jâmi` li Ahkâm al-Qur`ân*, juz 8, hal. 74.

<sup>74</sup> Al-Razi mengutip beberapa pendapat ahli tafsir bahwa ayat ini tidak menasakh ayat-ayat sebelumnya. Ia menyampaikan pendapat mereka saat menafsirkan surah al-Anfâl/8:61. Katanya, “Ayat ini tidak dinasakh oleh al-Taubah/9:5, dan dengan demikian ayat ini tetap berlaku. Kaum Muslimin tetap boleh melakukan perjanjian dengan orang-orang kafir selama ada maslahatnya. Al-Razi, *Mafâtîh al-Ghaib...*, juz 15, hal. 500.

<sup>75</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur`ân al-`Azhîm...*, juz 8, hal. 118.

<sup>76</sup> Al-Maraghi menafsirkan bahwa orang-orang kafir selama mereka tidak memusuhi tidak boleh dibunuh atau diperangi. Bahkan, mereka harus dijamin kebebasannya dan harus disampaikan pada tempatnya yang aman. Al-Maraghi, *Tafsîr al-Maraghîy*, juz 10, hal. 61.

<sup>77</sup> Dalam kaitannya memerangi orang-orang kafir, surah al-Taubah merupakan nâsikh dari ayat-ayat *qitâl* sebelumnya dan ayat itu berlaku secara umum. Hanya saja, apabila ada ayat atau hadits yang men-*takhsîsh* (mengecualikan) ayat ini, maka itulah yang berlaku. Ibnu ‘Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr...*, juz 10, hal. 115.

bahwa tidak ada Tuhan yang berhak disembah, kecuali Allah, dan bahwa Muhammad sebagai utusan Allah, bahkan meskipun mereka menegakkan shalat.<sup>78</sup> Al-Qurthubi menafsirkan surah al-Baqarah/2:279 bahwa pemerintah antara boleh dan harus memerangi pelaku riba, tetapi ia juga memberikan riwayat lain bahwa yang dimaksud hanyalah memproklamirkan peperangan kepada Allah dan Rasul-Nya.<sup>79</sup> Hal yang sama juga dinyatakan oleh al-Maraghi<sup>80</sup>, al-Zuhaili<sup>81</sup>, Ibnu Katsir<sup>82</sup>, al-Razi<sup>83</sup> dan Ibnu ‘Asyur<sup>84</sup>. Dalam kaitan ini, penafsiran Sayyid Quthb tidak berbeda dengan mayoritas ulama. Titik tolak perbedaannya adalah Sayyid Quthb menggunakan ayat ini untuk memerangi secara fisik aktivitas kapitalisme, perbankan dan sistem-sistem non syariah lainnya.

Terkait “amar makruf akbar dan nahi mungkar akbar”. Dalam surah al-Taubah terdapat beberapa ayat yang memotivasi umat Islam melakukan jihad. Di antara ayat tersebut ada yang menyatakan bahwa jihad adalah transaksi antara Allah Swt. dengan hamba-Nya dalam surah al-Taubah/9:111-112. Jelas dinyatakan bahwa satu di antara sifat mujahid adalah orang yang melakukan amar makruf-nahi mungkar. Akan tetapi, amar makruf-nahi mungkar tidak dapat dilakukan, kecuali ada negara Islam. Oleh karena itu, jihad diarahkan pada “amar makruf kubra-nahi mungkar kubra”. Istilah ini digunakan oleh Sayyid Quthb untuk mendirikan negara Islam. Dalam pandangan Sayyid Quthb, amar makruf-nahi mungkar tidak akan optimal selama negara Islam tidak didirikan.<sup>85</sup>

Berkenaan dengan surah al-Taubah/9:112, Ibnu ‘Asyur menafsirkan bahwa orang-orang yang melakukan amar makruf-nahi mungkar adalah mereka yang menyeru pada petunjuk dan mencegah dari perbuatan yang diingkari syariat.<sup>86</sup> Sedangkan al-Razi mengarahkan pembahasan tersendiri terkait amar makruf-nahi mungkar. Menurutnya, jihad itu sendiri masuk dalam kerangka amar makruf dan nahi mungkar.<sup>87</sup> Al-Maraghi menafsirkan ayat yang sama dengan orang-orang yang menyeru pada iman dan kebaikan dan mencegah dari syirik dan kejahatan.<sup>88</sup> Penafsiran yang sama juga dinyatakan oleh al-Qurthubi<sup>89</sup> al-Zuhaili<sup>90</sup> dan Ibnu Katsir<sup>91</sup>.

Kaitannya tafsir Sayyid Quthb dengan corak *harakêy*, maka hal tersebut justru muncul dari pengagumnya, yaitu al-Khlaidi. Dalam bukunya, al-Khalidi mengutip ungkapan Sayyid Quthb dalam *Fî Zbilâl al-Qur`ân*:

Al-Qur`ân ini turun di hati Rasulullah Saw. untuk membentuk, mendirikan negara, membangun masyarakat, mendidik hati, akhlak akal, mengatur hubungan antaranggota masyarakat, dan hubungan antarnegara. Hal tersebut didasarkan pada akidah tertentu, konsep tertentu dalam bentuk bangunan baru. Inti utamanya adalah mengesakan Allah dalam ketuhanan-Nya dan kekuasaan-Nya.<sup>92</sup>

Dalam kesempatan lain, al-Khalidi memberikan definisi terkait metode *harakêy* Sayyid Quthb dalam *Fî Zbilâl al-Qur`ân*. Kata “*al-harakêy*” berarti gerak. Kata ini dinyatakan untuk

<sup>78</sup> Sayyid Quthb, *Fî Zbilâl al-Qur`ân...*, juz 1, hal. 330.

<sup>79</sup> Al-Qurthubi, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur`ân*, juz 3, hal. 364.

<sup>80</sup> Al-Maraghi, *Tafsîr al-Maraghîy*, juz 3, hal. 67.

<sup>81</sup> Al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr*, juz 3, hal. 93.

<sup>82</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur`ân al-‘Azhîm...*, juz 1, hal. 553-554.

<sup>83</sup> Al-Razi, *Mafâtîh al-Ghaib...*, juz 7, hal. 83.

<sup>84</sup> Ibnu ‘Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr...*, juz 3, hal. 94.

<sup>85</sup> Sayyid Quthb, *Fî Zbilâl al-Qur`ân...*, juz 3, hal. 1720.

<sup>86</sup> Ibnu ‘Asyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr...*, juz 11, hal. 41.

<sup>87</sup> Al-Razi, *Mafâtîh al-Ghaib...*, juz 16, hal. 154.

<sup>88</sup> Al-Maraghi, *Tafsîr al-Maraghîy*, juz 11, hal. 34.

<sup>89</sup> Al-Qurthubi, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur`ân*, juz 8, hal. 270.

<sup>90</sup> Al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr*, juz 11, hal. 54.

<sup>91</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur`ân al-‘Azhîm...*, juz 4, hal. 192.

<sup>92</sup> Shalah Abdul Fattah al-Khalidi, *al-Manhaj al-Harakêy fî Zbilâl al-Qur`ân*, Amman: Dar ‘Ammâr, 2000, hal. 33; Sayyid Quthb, *Fî Zbilâl al-Qur`ân*, juz 3, hal. 825.

menunjukkan gerak dengan al-Qur'an. Jadi, tafsir *ḥarākīy* adalah memerhatikan ayat-ayat al-Qur'an, maknanya dan kandungannya dalam segala segi kehidupan yang sudah rusak ini untuk dikembalikan lagi menjadi baik dan agar sejalan dengan hukum Allah. Dalam aplikasinya, tafsir *ḥarākīy* adalah ajakan untuk mengamalkan dan memfungsikan ayat-ayat al-Qur'an, khususnya surah-surah Madaniyah, untuk perbaikan dan pembaruan masyarakat dalam konteks kekinian.<sup>93</sup> Dengan demikian, tafsir *ḥarākīy* adalah upaya penafsiran yang mengajak pada penerapan al-Qur'an dalam realitas.

Namun, jika mengacu *Fī Zbilāl al-Qur`ān*, corak *ḥarākīy* ini dinyatakan sebagai berikut:

*Pertama*, menuntut pengamalan. Tafsir *ḥarākīy* bukan hanya berisikan tentang penjelasan makna dan kandungan ayat, tetapi lebih dari itu ia menuntut penafsir dan pembacanya mengamalkan penafsiran itu.

*Kedua*, berisikan propaganda. Sisi ini sangat terlihat dalam *Fī Zbilāl al-Qur`ān*. Hal ini wajar, memang sejatinya corak tafsir *ḥarākīy* ini digunakan Sayyid Quthb untuk mempropagandakan gerakan Ikhwanul Muslimin dan menjustifikasi aktivitasnya melalui ayat-ayat al-Qur'an yang ia tafsirkan.<sup>94</sup>

*Ketiga*, mengabaikan sisi historis ayat. Karena tafsir *ḥarākīy* memang ditujukan untuk kepentingan pergerakan, maka yang terpenting adalah mengusung ayat al-Qur'an demi kepentingan gerakan. Padahal, ketika menafsirkan al-Qur'an, maka teks dan konteks perlu diselaraskan.<sup>95</sup>

<sup>93</sup> Misalnya, perang melawan riba yang disebut dalam surah al-Baqarah/2:279, bukan hanya mengharamkan riba, tetapi juga melakukan perang ekonomi di mana umat Islam sekarang ini telah terjerat riba. Demikian pula sosok Firaun, ia bukan saja Firaun di zaman Musa, tetapi sosok itu diterapkan kepada semua pemerintah yang zalim. Demikian pula dengan seruan setan yang mengobrol aurat terdapat dalam surah al-Anfāl/8:27 bukan hanya terbatas pada saat ayat ini turun, tetapi ini akan terus ada sampai sekarang. Al-Batul Bilmoden, “التفسير الحركي للقرآن وأثره في علاج القضايا المعاصرة” محاضرة د. صلاح عبد الفتاح الخالدي (تقرير), dalam <https://www.islamanaar.com/kinetic-interpretation-of-the-quran>. Diakses pada 27 Mei 2022.

<sup>94</sup> Tidak lama setelah Sayyid Quthb wafat, propaganda Sayyid Quthb ini berhasil menginspirasi Shalih Sirriyah. Pemikiran jihadnya tertuang dalam satu buku, *Risālah al-Īmān*. Menurut Shalih, masyarakat telah melakukan kekafiran baru karena berhukum bukan pada al-Qur'an dan Sunnah yang harus diterapkan secara riil bukan hanya dibaca dan dipelajari. Dan, untuk mencapai itu semua tidak ada jalan lain untuk keluar dari kekafiran itu, melainkan mati syahid, sebab kesyahidan adalah satu-satunya jalan ke surga. Ia juga menyampaikan bahwa semua pemerintahan sekarang ini kafir, sementara masyarakatnya telah menjadi *jāhiliyyah* kembali. Mahmud al-Warwarīy, “صالح سرية وسالم رحال وفكرة الجهاد العالمي”, dalam <https://al-ain.com/article/saleb-secret-saleem-rabal-global-jihad>. Diakses pada 20 Februari 2022.

<sup>95</sup> Hal tersebut dapat dibuktikan pada penafsiran Sayyid Quthb terhadap surah al-Taubah/9:112. Ayat itu hanya menyebutkan sifat orang-orang yang berjihad di jalan Allah. Sayyid Quthb memang menyebut latar belakang turunnya ayat. Menurutnya, surah al-Taubah secara umum turun pada tahun ke-9 H meskipun tidak turun sekaligus. Sayyid Quthb tidak berani memastikan waktu-waktu turunnya ayat per ayat surah al-Taubah, tetapi ia cenderung mengatakan bahwa surah ini turun dalam tiga tahap. Tahap pertama turun sebelum Perang Tabuk pada bulan Rajab tahun ke-9 H. Tahap kedua turun saat persiapan menghadapi Perang Tabuk serta di tengah kancah perang. Tahap ketiga turun setelah kembali dari Perang Tabuk (*Fī Zbilāl al-Qur`ān...*, juz 3, hal. 1579-1560). Hampir dapat dipastikan, berdasarkan penunjukkan makna ayat, maka al-Taubah/9:112 turun sebelum atau dalam rangka persiapan Perang Tabuk. Yang jelas, kemungkinannya turun setelah Perang Tabuk terlalu jauh. Ini artinya, kaum Muslimin saat itu sudah memiliki negara, sebab Perang Tabuk terjadi setelah Fathu Makkah, dan kaum Muslimin sangat kuat. Jadi sebenarnya, tidak perlu mendirikan negara lagi, dan tidak perlu amar makruf akbar seperti yang disebut oleh Sayyid Quthb. Intinya, ayat itu hanya menyebutkan para mujahid Tabuk yang salah satu sifatnya adalah “menyuruh berbuat makruf dan mencegah berbuat munkar”, yang dalam Periode Makkah pun kaum Muslimin sudah diperintahkan. Akan tetapi, sisi ini oleh Sayyid Quthb dipolitisir dengan menyebut amar makruf akbar alias mendirikan negara dan memerangi tagut. Akhirnya, jadilah ayat itu berkesan *ḥarākīy* yang jauh dari sosio-historis ayat.

*Keempat*, memperkosa ayat. Untuk kepentingan gerakan, maka dalam tafsir *ḥarâkîy* ini tidak ragu-ragu untuk melakukan pemerkosan ayat sesuai dengan nafsu pergerakannya.<sup>96</sup>

Berdasarkan paparan tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa semakin kental corak *ḥarâkîy* dalam suatu tafsir maka semakin radikal dan semakin banyak penyimpangan dari kaidah penafsiran sehingga semakin jauh dari kebenaran.

## 2. Islam dan Tujuan Perang

Para ulama kontemporer menempatkan perang sebagai gerakan ofensif dan membela diri. Syaltut, misalnya, menurutnya, tidak ada satu pun ayat *qitâl* itu yang menunjukkan bahwa tujuan perang agar orang-orang masuk Islam.<sup>97</sup> Demikian pula dengan Sa'îd Ramadhan al-Buthî, ia memandang, tujuan perang adalah demi melindungi dakwah, bukan *ḥarâkab*. *Da'wah* (ajakan) tidak akan terealisasi, melainkan adanya *dâ'i* (dai) dan *mad'û* (orang yang diajak atau diseru). Dakwah meniscayakan adanya dai yang memberi bimbingan, mengajak dan menyeru, dan *mad'û* yang menuntut menginginkan ada orang yang membimbingnya pada kebenaran. Sementara *ḥarâkab*, ia adalah gerakan yang dilakukan oleh kebanyakan *jamâ'ât al-islâmîyah* (ormas Islam) yang hanya searah. Dimulai dari menyoal isu-isu yang menyudutkan kaum Muslimin, mengkritisi kebijakan pemerintah, lalu mencari solusi perubahan, menyusun kekuatan hingga mencapai tampuk kekuasaan dengan cara yang beragam.<sup>98</sup> Tak beda jauh dengan al-Zuhaili, perang tidak dibenarkan untuk alasan dakwah, sebab jalan dakwah adalah hujah, logika dan teladan, dan karena itu ia harus dilakukan dengan jalan yang damai.<sup>99</sup> Bahkan, Lajnah Pentashih al-Qur'an berpandangan, makna jihad bukan hanya perang mengangkat senjata. Jihad lebih luas daripada sekadar angkat senjata. Intinya, segala upaya optimal untuk menggapai tujuan yang baik adalah jihad.<sup>100</sup>

Berdasarkan komparasi penafsiran antara para ulama kontemporer dengan Sayyid Quthb, maka berikut ini beberapa catatan kritis terkait penafsiran Sayyid Quthb terkait tujuan perang dan jihad:

- a. Jihad yang diusung oleh Sayyid Quthb hanyalah jihad *qitâl* (perang angkat senjata). Padahal makna jihad itu sendiri lebih luas daripada *qitâl*. Dengan kata lain, *qitâl* hanyalah satu di antara cakupan jihad. Bahkan, jihad ini sudah disyariatkan saat di

---

<sup>96</sup> Misalnya, menafsirkan al-Taubah/9:29. Menurut Sayyid Quthb, para biarawan, manula, wanita dan anak-anak Ahli Kitab tetap harus diserang, sebab "Penyerangan itu ada sejak awal. Ia bukan lain penyerangan terhadap ketuhanan Allah dan penyerangan kepada manusia agar mereka menyembah selain Allah..." (*Fî Zhilâl al-Qur`ân...*, juz 3, hal. 1632). Umumnya, para mufasir klasik, seperti al-Qurthubi, membatasi ayat tersebut bahwa Ahli Kitab hanya boleh diserang jika mereka mampu menyerang. Lafaz "*Wa qâtîlul ladzîna*" (Dan perangilah orang-orang) berkonsekuensi bahwa musuh yang diperangi juga layak untuk melakukan peperangan. Dengan kata lain, Ahli Kitab yang mampu melakukan peperangan itulah yang harus diperangi hingga mereka tunduk membayar jizyah. Inilah yang menjadi ijmak ulama. Sebab, lafaz "*qâtîlû*" berasal dari "*qâtala*" yang menunjukkan arti *musyarakah*, yaitu arti saling atau berbalas, (*al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*, juz 8, hal. 112). Teori ilmu saraf sederhana ini mestinya sudah dikuasai oleh seorang penafsir. Akan tetapi, di tangan Sayyid Quthb, lafaz tersebut malah diperkosa untuk aksi kekerasan. Dengan ungkapan "penyerangan terhadap ketuhanan Allah", maka konsekuensi maknanya adalah para biarawan, manula, wanita dan anak-anak Ahli Kitab tetap harus diserang. Mestinya, sebagai seorang sastrawan, Sayyid Quthb lebih paham masalah kebahasaan. Akan tetapi, karena kecenderungan terhadap pergerakan Islam-politik, ia malah terjebak dalam retorika semu dan mengabaikan pondasi-pondasi yang kuat dalam kajian ilmu-ilmu al-Qur'an.

<sup>97</sup> Syaltut, *al-Qur`ân wa al-Qitâl...*, hal. 35-36.

<sup>98</sup> Inti nasihat itu bukan lain bekerja sama untuk mencapai kebajikan dan ketakwaan, al-Mâ'idah/5:2. Al-Buthi, *al-Jihâd fî al-Islâm...*, hal. 43-50.

<sup>99</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Ahkâm al-Harb fî al-Islâm wa Khashâ'ishubâ al-Insânîyah*, Damaskus, Dar al-Maktabi, 2000, hal. 7-15.

<sup>100</sup> Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Jihad...*, hal. 47-57.

- Mekkah, seperti yang tertuang dalam al-Nahl/16:110<sup>101</sup> dan al-Furqân/25:52<sup>102</sup>. Lalu, jihad apakah yang dilakukan di Mekkah kalau bukan jihad dakwah?<sup>103</sup>
- b. Sayyid Quthb menjadikan surah al-Taubah/9:5 sebagai legalitas jihad ofensif dan sekaligus ketentuan akhir ayat *qitâl* khususnya terhadap kaum musyrik.<sup>104</sup> Penafsiran seperti ini jelas salah, sebab lanjutan ayat tersebut, al-Taubah/9:6, justru memerintahkan agar melindungi seorang musyrik supaya dapat mendengar firman Allah. Jika motif perang dalam Islam hanya untuk memerangi orang-orang musyrik atau kafir maka jelas ayat 5 bertentangan dengan ayat 6 dari surah al-Taubah. Ini jelas tidak mungkin dalam Kalamullah. Yang benar, perintah memerangi orang-orang musyrik itu hanya terbatas kepada mereka yang menyerang atau memerangi kaum Muslimin.<sup>105</sup>
  - c. Ketentuan akhir ayat *qitâl*. Konsep ketentuan akhir ayat *qitâl* telah dijabarkan. Maksud Sayyid Quthb dengan konsep ini untuk melegalisasi penyerangan kepada kaum kafir atau musyrik di saat ia berkuasa.<sup>106</sup> Dengan kata lain, seandainya Sayyid Quthb dan kelompoknya berkuasa, maka ia tak segan-segan membasmi siapa saja yang ia anggap kafir, bahkan mereka yang bersyahadat sekali pun. Inilah maksud tersembunyi Sayyid Quthb dengan konsep tersebut. Ini jelas salah. Mengapa? Memahami ayat-ayat al-Qur'an, terlebih ayat-ayat *qitâl*, tidak boleh sepotong-sepotong, tetapi ayat-ayat itu dikumpulkan, dipahami secara komprehensif, untuk kemudian disejalkan dengan *al-maqâshid al-syari'ah al-'ammah* (tujuan umum syariat Islam). Maka, dengan analisis seperti itu akan ditemukan bahwa jihad, atau dalam artian yang lebih khusus *qitâl*, adalah defensif, bela negara, melindungi diri dari fitnah, dan membela kaum lemah.<sup>107</sup>
  - d. Metode penafsiran yang salah. Masih berkaitan dengan ketentuan akhir ayat *qitâl*. Konsekuensi logis dari metode ini mencakup tiga hal, yaitu: jihad ofensif melawan semua orang kafir, menolak perjanjian damai dengan semua orang kafir atau yang dikafirkan, dan memerangi Ahli Kitab hingga masuk Islam atau bayar jizyah. Untuk

<sup>101</sup> Saat Sayyid Quthb menafsirkan ayat ini, ia justru menghilangkan kesan atau memanipulasi bahwa ayat itu turun di Mekkah atau surah Makiyah. Padahal, di Mekkah belum ada perintah untuk berperang (*qitâl*). Lalu, jika ayat tersebut menyebut jihad maka jihad apakah yang dimaksud, kalau bukan jihad dakwah? Akan tetapi, Sayyid Quthb malah memanipulasi ayat tersebut dengan cara mengaburkan maknanya sehingga jihad yang dimaksud ayat tersebut adalah jihad perang. Sayyid Quthb menyatakan, “Dulunya, mereka adalah orang-orang Arab yang lemah dan disiksa oleh pembesar kaum musyrik yang zalim. Kemudian, mereka hijrah setelah mendapatkan kesempatan, lalu mereka berjihad di jalan Allah dengan sabar memikul beban dakwah”. Sayyid Quthb, *Fî Zbilâl al-Qur`ân*, juz 4, hal. 2197.

<sup>102</sup> Demikian pula pada ayat ini. Sayyid Quthb justru memanipulasi ayat tersebut sebagai jihad dengan kekuatan (senjata). Ia menyatakan, “Nabi Saw. berjihad melawan mereka (kaum musyrik) hanya dengan kekuatan (senjata) sehingga beliau tidak dihentikan oleh kekuatan manusia yang manapun dan tak ada lagi yang membantah atau manafikan.” Sayyid Quthb, *Fî Zbilâl al-Qur`ân*, juz 5, hal. 2575.

<sup>103</sup> Mukhtar Jum'ah, *Dhalâlât al-Irbâbiyin...*, hal. 8.

<sup>104</sup> Bahkan, dalam sambutannya pada suatu seminar, seperti yang diberitakan oleh situs [rosaelyoussef.com](http://rosaelyoussef.com), Mukhtar Jum'ah menegaskan, negara kebangsaan merupakan hal yang tak perlu diperdebatkan lagi. Sebab, akar dan asalnya berasal dari negara Madinah yang Nabi Saw. memberikan kesamaan hak baik kepada Muslim maupun non-Muslim secara sama. Bentuk penyerangan kepada non-Muslim hanya karena mereka non-Muslim bukanlah ajaran Islam. [Rosaelyoussef.com](http://rosaelyoussef.com), “مختار جمعة: أية جماعة تدعو إلى القتل أو العنف لا تنتمي لأي دين”, dalam <https://www.rosaelyoussef.com>. Diakses 23 Maret 2022.

<sup>105</sup> Mukhtar Jum'ah, *Dhalâlât al-Irbâbiyin...*, hal. 10-11.

<sup>106</sup> Bahkan, dalam memahami ilat al-Hajj/22:39, Mukhtar Jum'ah menyatakan, seperti yang dilansir oleh Sa'id Hijazi dalam berita *online*-nya, bahwa ilat tersebut adalah diperangi atau dianiaya. Inilah yang dipahami oleh para Sahabat setelah Nabi Saw. wafat. Karenanya, mereka tak pernah menyerang duluan dalam setiap peperangan yang mereka alami. Sa'id Hijazi, “نصوص قرآنية «منزوعة من السياق» يستغلها الإرهابيون لسفك الدماء 8”, dalam <https://www.elwatannews.com/news/details/2844378>. Diakses 23 Maret 2022.

<sup>107</sup> Mukhtar Jum'ah, *Dhalâlât al-Irbâbiyin...*, hal. 12.

mencapai kesimpulan yang seperti itu, umumnya para ulama menasakh ayat-ayat *qitâl* yang turun sebelum surah al-Taubah sehingga surah al-Taubah-lah yang menjadi hukum dan harus diterapkan. Dengan kata lain, tujuan perang adalah membasmi orang-orang kafir.<sup>108</sup> Berbeda dengan Sayyid Quthb, ia menyatakan surah al-Taubah sebagai ketentuan akhir, tetapi ia juga tidak mau menyatakan bahwa surah tersebut menasakh ayat-ayat *qitâl* yang lainnya. Sayyid Quthb malah menjadikan surah al-Taubah sebagai ketentuan akhir jika kondisinya memang memungkinkan. Inilah yang kemudian, di sisi lain memberikan peluang untuk *taqyiah* (cari selamat). Satu hal yang tidak dinyatakan oleh seorang pun dari para ulama Ahlu Sunnah.

- e. Sa'îd Ramadhan al-Buthi juga memberikan kritik terhadap orang-orang yang menjadikan kekafiran sebagai tujuan perang. Ia mengajukan tiga argumen untuk membantah mereka; *pertama*, surah al-Taubah/9:5 tidak berdiri sendiri, tetapi terdapat tiga ayat selanjutnya yang justru menunjukkan kebalikannya. Intinya, orang kafir yang meminta perlindungan tidak boleh diperangi ketika mereka meminta perlindungan, mendapatkan keamanan, mendengar ajaran Islam. *Kedua*, dalam al-Taubah/9:29 dinyatakan bahwa tujuan dari peperangan pada ayat tersebut adalah jizyah, bukan masuk Islam. Dengan kata lain, mereka tetap boleh kafir asal bayar jizyah. Andai kaum Muslimin diperintahkan memerangi kekafiran, kenapa masih ada jizyah? *Ketiga*, perbedaan *qatl* dengan *qitâl*. "*Qatl*" diartikan sebagai upaya untuk membunuh atau inisiatif untuk membunuh yang menjadi kandungan utama dari makna kata itu. Sedangkan *qitâl* berarti upaya pembelaan dari *qatl*. Dengan demikian, antara *qatl* dan *qitâl* memiliki perbedaan makna yang signifikan.<sup>109</sup>
- f. Tidak ada lagi perjanjian dengan orang-orang kafir. Masih berkaitan dengan ketentuan akhir ayat *qitâl*. Menurut Sayyid Quthb, sudah tidak ada lagi perjanjian antara kaum Muslimin dengan kaum musyrik. Padahal, ayat selanjutnya, yaitu al-Taubah/9:12-13, justru menyebutkan bahwa orang-orang kafir harus diperangi apabila mereka melanggar perjanjian, mencerca agama dan mengusir Rasul dan kaum Mukmin. Ini artinya, kaum Muslimin harus menepati perjanjian selama orang-orang kafir masih menepati perjanjian. Bahkan, hal ini terus berlaku meski Rasulullah Saw. sudah wafat yang diteruskan oleh Khulafaur Rasyidin.<sup>110</sup> Akan tetapi, Sayyid Quthb justru melakukan manipulasi dalam menafsiri ayat al-Taubah/9:12-13. Ia menafsirkan ayat tersebut, "Adapun jika mereka melanggar baiat keimanan, setelah mereka masuk di dalamnya, dan menodai Islam, maka mereka adalah pemimpin kaum kafir yang tidak ada perjanjian dengan mereka".<sup>111</sup> Dengan penafsiran seperti ini seolah-olah orang-orang kafir itu diposisikan sebagai murtad, dan karena itu mereka diperangi. Ini jelas logika yang ruwet. Padahal, maksud dua ayat tersebut cukup mudah. Kaum musyrik diberi dua pilihan; pilihan pertama, jika kaum musyrik itu bertaubat alias masuk Islam maka mereka saudara seagama dengan kaum Muslimin. Pilihan kedua, jika mereka melanggar perjanjian dengan kaum Muslimin maka pemimpin mereka wajib diperangi.
- g. Konsep jihad yang diusung oleh Sayyid Quthb justru menjadikan seluruh dunia sebagai musuh. Kritikan ini justru datang dari rekan sesama anggota Ikhwanul Muslimin, yaitu Yusuf al-Qaradhawi. Ia mengaku:

Demikian pula aku pernah mendebatnya dalam masalah-masalah ijthadiyah. Saat itu yang aku debat masalah jihad. Dan benar, ia (Sayyid Quthb) memang mengadopsi pendapat yang ekstrem dalam fikih Islam. Hal ini tentu saja berseberangan dengan para pembesar ahli fikih

<sup>108</sup> Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh al-Jihâd*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2009, juz 1, hal. 263.

<sup>109</sup> Al-Buthi, *al-Jihâd fî al-Islâm...*, hal. 99-101.

<sup>110</sup> Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh al-Jihâd*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2009, juz 1, hal. 767.

<sup>111</sup> Sayyid Quthb, *Fî Zbilâl al-Qur`ân*, juz 3, hal. 1606.

dan dai kontemporer. Tegasnya, ia mengajak seluruh kaum Muslimin agar mempersiapkan diri untuk memerangi penduduk dunia hingga mereka masuk Islam atau jizyah.<sup>112</sup>

### 3. Negara Islam dan Negara Kafir

Sayyid Quthb menjadikan penerapan syariat Islam sebagai tolok ukur apakah suatu negara disebut *Dâr al-Islâm* ataukah *Dâr al-Harb*. Jika di situ diterapkan syariat Islam maka negara itu disebut *Dâr al-Islâm*, sebaliknya jika syariat Islam tidak diterapkan maka ia disebut *Dâr al-Harb*.<sup>113</sup> Tegasnya, Sayyid Quthb menggunakan penerapan syariat Islam sebagai tolok ukur dan sekaligus pembeda antara *Dâr al-Islâm* dengan *Dâr al-Harb*. Sebenarnya, ada rahasia apakah dengan penggunaan tolok ukur seperti itu?

Abdus Salam menjawab, kelompok-kelompok ekstrem dan radikal menggunakan konsep *Dâr al-Islâm* - *Dâr al-Harb*, dengan tolak ukur penerapan syariat Islam, untuk mengafirkan umat Islam. Bahkan, penerapan syariat Islam versi mereka merupakan prinsip penting dalam mengafirkan umat Islam. Padahal penerapan syariat Islam bukanlah tolok ukur dalam menilai suatu negara sebagai *Dâr al-Islâm* atau *Dâr al-Harb*. Akan tetapi, ada dua tolok ukur yang diajukan oleh para ulama dalam menilai suatu negara, yaitu: jaminan keamanan dan kekuasaan di tangan kaum Muslimin.<sup>114</sup>

Namun, Menurut Abdus Salam, *Dâr al-Islâm* dan *Dâr al-Kufr* sekarang ini sudah tak ada lagi. Pasalnya, hubungan internasional yang ada sekarang ini tidak lagi tunduk pada pemetaan fikih seperti yang dikatakan para ulama klasik. Sekarang ini, hubungan tersebut diatur oleh Undang-Undang Internasional yang dibuat manusia dalam kerangka mengatur hubungan atas dasar perdamaian. Inilah yang sejalan dengan nilai-nilai Islam.<sup>115</sup>

### 4. Ideologi *Takfiriy* dan Inspirasi Gerakan Teror atas Nama Agama

Kata *takfir* dalam bahasa Arab tersusun dari materi kaf, fa dan ra. Kata dengan susunan huruf seperti ini, menurut Ibnu Faris, berarti menutup dan menghalangi. Dalam perubahannya menjadi *takfir*, kata ini mengikuti wazan “*kaffara*” dengan mentasydid huruf fa-nya, yaitu: *kaffara-yukaffirru- takfir*.<sup>116</sup> Kata tersebut juga berarti lawan dari iman, dan ini yang dimaksud dalam pembahasan ini. Dalam contoh penggunaannya disebutkan, “*Kaffaral mar`u ghairahu*” (Ia mengafirkan orang lain), dalam arti ia menyandarkan kekafiran kepadanya. Al-Ashfihani memberikan contoh penggunaannya dengan lafaz, “*Kafara fulânun*” (Fulan kafir), yaitu apabila seseorang meyakini kekafiran. Bahkan kata tersebut juga diungkapkan untuk orang yang

---

<sup>112</sup> Yusuf al-Qaradhawi, *Ibnu al-Qaryah wa al-Kitab, Malâmih Sirah wa Masârah*, Kairo: Dar El-Shorouq, 2008, juz 3, hal. 95.

<sup>113</sup> Sayyid Quthb menyatakan, dalam pandangan Islam dan penilaian orang Muslim, dunia hanya terbagi menjadi dua, tidak ada yang ketiga. *Pertama*, *Dâr al-Islâm* (Negara Islam). Ini meliputi semua negara yang memberlakukan hukum Islam dan diatur dengan syariat Islam, baik semua warga negaranya terdiri dari orang-orang muslim maupun terdiri dari orang muslim dan orang kafir *dzimmi*. Atau, seluruh warga negaranya kafir *dzimmi*, tetapi pemerintahnya muslim dan melaksanakan hukum Islam serta mengatur pemerintahannya dengan syariat Islam. Atau, seluruh warga negaranya muslim, atau muslim dan dzimmi, tetapi negaranya dikuasai oleh golongan kafir harbi. Namun, penduduk negara tersebut dapat melaksanakan hukum-hukum Islam dan segala sesuatu yang terjadi di antara mereka diputuskan menurut syariat Islam. Maka, yang menjadi tolok ukur suatu negara disebut sebagai “*Dâr al-Islâm*” adalah dengan melihat pelaksanaan hukum Islam dan diaturnya negara tersebut dengan syariat Islam. *Kedua*, *Dâr al-Harb*. Ia mencakup semua negara yang tidak memberlakukan hukum Islam dan tidak diatur oleh syariat Islam bagaimanapun keadaan penduduknya, baik mereka menyatakan dirinya sebagai kaum Muslimin, Ahli Kitab, maupun sebagai orang-orang kafir. Jadi, yang menjadi tolok ukur suatu negara disebut “*Dâr al-Harb*” terletak pada tidak diberlakukannya hukum Islam dan tidak diaturnya negara tersebut dengan syariat Islam. Sayyid Quthb, *Fi Zbilâl al-Qur`ân...*, juz 2, hal. 873-874.

<sup>114</sup> Abdus Salam, *Dâ'isy wa Akhwâtuhâ...*, hal. 221-222.

<sup>115</sup> Abdus Salam, *Dâ'isy wa Akhwâtuhâ...*, hal. 227.

<sup>116</sup> Ahmad bin Faris (Ibnu Faris), *Mu`jam Maqâyis al-Lughah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1979, juz 5, hal. 192.

mempertontonkan kekafiran meskipun ia tidak menyakininya, seperti dalam surah al-Nahl/16:106.<sup>117</sup> Dengan demikian jika makna “*ka-fa-ra*” adalah menutup maka perpindahan maknanya menjadi “*takfir*” berfungsi menjadikan kata tersebut sebagai *muta’addiy* (kata kerja transitif).<sup>118</sup> Lazimnya dalam bahasa Indonesia digunakanlah sufiks *-kan* untuk kata kerja, sementara untuk kata benda diberi sufiks *-an*.<sup>119</sup> Makna menyandarkan kekafiran itulah yang dinyatakan sebagai istilah *takfir*. Dengan demikian, maksud “*takfir*” secara istilah berarti menyandarkan kekafiran kepada seorang Muslim. Sedangkan penggunaan ya nisbah pada lafaz *takfiriy* difungsikan untuk menyandarkan perbuatan itu kepada seseorang. Jadi maksud *takfiriy* adalah orang yang mengafirkan.<sup>120</sup>

Dalam kaitan kafir-mengafirkan, Hatim al-‘Auni, seorang pemikir Saudi, memberikan rumusannya. Berdasarkan kajiannya ia sampai pada kesimpulan bahwa seorang Muslim atau Mukmin yang mengucapkan dua kalimat syahadat dengan penuh keyakinan dan tahu betul akan konsekuensinya maka ia adalah seorang Muslim dan sekaligus Mukmin. Hal inilah yang ditegaskan oleh dalil al-Qur’an, Sunnah dan ijmak. Meskipun demikian, pengucapan dua kalimat syahadat yang menjadikan seseorang Mukmin tidak berlaku untuk selamanya. Akan tetapi, ada beberapa hal yang mengakibatkan syahadatnya rusak, dan sebagai konsekuensinya ia menjadi kafir. Adapun bentuk pelanggaran terhadap larangan agama, seperti maksiat atau dosa besar dan dosa kecil, bukanlah merusak syahadat, dalam arti ia tetap dinyatakan sebagai Mukmin. Inilah yang disepakati oleh para ulama, khususnya semua aliran Ahlu Sunnah wal Jamaah. Bahkan, paham inilah yang membedakan akidah Ahlu Sunnah wal Jamaah dengan akidah Khawarij dan sekte-sekte sejenis.<sup>121</sup>

Maka dari itu, melihat betapa besarnya bahaya pengafiran ini, Nabi Saw. sangat ingkar ketika Usamah bin Zaid r.a. membunuh orang yang telah mengucapkan syahadat. Sampai-sampai Rasulullah Saw. bersabda, “*Apa kamu membelah dadanya hingga kamu tahu hatinya, apakah hatinya itu mengucapkan syahadat apa tidak?*”<sup>122</sup> Ini artinya, cukuplah dengan dua kalimat syahadat nyawa seorang Muslim dijamin.

Dalam pandangan Sayyid Quthb, surah al-Taubah merupakan ketentuan akhir dari pergerakan Islam. Berdasarkan konsep ini, jihad dalam arti peperangan dinyatakan sebagai jihad ofensif untuk memerangi orang-orang kafir. Siapakah yang dicap kafir oleh Sayyid Quthb? Tentu, kita akan kembali pada konsep *hâkimiyah* dan *jâbilyah*. Dengan konsep *hâkimiyah*, siapa saja yang tidak berhukum dengan hukum Allah secara total maka ia kafir, sementara dengan dengan konsep *jâbilyah* Sayyid Quthb mengafirkan kondisi masyarakat saat ini, karena sudah tidak sesuai dengan ajaran Islam. Dalam lingkup itulah jihad dalam arti *qitâl* harus dilakukan. Jadi, jihad ofensif, terkait dengan paham *takfiriy*-nya, merupakan aplikasi nyata. Bahkan, faktanya Sayyid Quthb sendiri yang memimpin gerakan teror dalam aksi *Tanzhîm* ‘65. Pada gilirannya, aksi ini menginspirasi munculnya gerakan-gerakan terorisme, baik di Mesir maupun di luar Mesir.

---

<sup>117</sup> Al-Hasan bin Muhammad al-Raghib al-Ashfihani, *Mufradât fi Ghariib al-Qur`ân*, Damaskus-Beirut: Dar al-Qalam, 1412 H, hal, 714-715.

<sup>118</sup> Muhammad Ma’shum bin Ali, *al-Amsilah al-Tasbriyyah*, Surabaya: Maktabah wa Mathba’ah Salim Nabhan, t.th, hal. 14-15.

<sup>119</sup> Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, “*-kan dan -an*” dalam <https://kebbi.kemdikbud.go.id>. Diakses 1 Juni 2022.

<sup>120</sup> Abdus Salam, *Dâ’isy wa Akhwâtuhâ...*, hal. 135.

<sup>121</sup> Al-‘Auni, *Takfir Ahli al-Syadadain Mawâni’ubu wa Manâthubu...*, hal. 11, 29-30.

<sup>122</sup> Muslim bin al-Hajaj, *Shahîh Muslim*, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-‘Arabi, 1955, juz 1, hal. 96, no. hadits 96.

Satu di antara penerus Sayyid Quthb adalah Syukri Mushthafa (1942-1978), pendiri jemaah *Takfir wa al-Hijrah*.<sup>123</sup> Dulunya, ia dipenjara bersama Sayyid Quthb. Menurutnya, tujuan jihad adalah memerangi orang-orang kafir secara mutlak. Aksi terorisme yang dilakukan olehnya adalah penyanderaan dan pembunuhan terhadap Menteri Wakaf Mesir, Husain al-Dzahabi.<sup>124</sup>

Ide *takfiriy* ini juga mengilhami Shalih Abdullah Sirriyah atau yang dikenal Shalih Sirriyah (1936-1976). Ia masuk ke Mesir tahun 1971 dan bertemu dengan Pimpinan Pusat IM, Hasan al-Hudhaibi, melalui perantara Zainab al-Ghazali. Shalih mengajukan sebuah agenda atau proposal penggulingan pemerintahan yang kemudian menjadi buku *Risalah al-Iman*.<sup>125</sup> Pada tahun 1974, pria berkebangsaan Jordan ini merancang pembunuhan terhadap Presiden Anwar Sadat atau yang dikenal dengan "*Tanzhim Kulliyah al-Fanniyah al-Askariyah*" (Gerakan Akademi Militer). Shalih menjadi perancang dan sekaligus pimpinan operasi pembunuhan ini. Upaya pemberontakan ini dapat digagalkan. Tercatat 17 orang meninggal pada peristiwa ini, dan 65 orang lainnya luka-luka. Shalih Sirriyah akhirnya dijatuhi hukuman mati dalam persidangan tahun 1974.<sup>126</sup>

Ide *takfiriy* Sayyid Quthb juga diadopsi oleh Abdus Salam Faraj dalam bukunya *al-Jihad al-Faridhab al-Ghâ'ibah* (Jihad, Kewajiban yang Telah Hilang). Dalam kaitan ini, Abdus Salam Faraj menyatakan jihad untuk melawan orang kafir. Ia menyatakan:

"Bahkan, Islam pun tersebar dengan pedang, tetapi itu kepada para pemimpin kafir yang menghalangi Islam dari manusia. Setelah itu, seorang pun tak boleh dipaksa. Maka, sudah menjadi kewajiban bagi setiap Muslim untuk mengacungkan pedang kepada setiap pemimpin yang menutupi kebenaran dan menampakkkan kebatilan. Jika tidak demikian maka kebenaran tak akan sampai kepada manusia".<sup>127</sup>

Abdus Salam Faraj juga menyatakan, semua pemerintahan umat Islam saat ini adalah murtad. Sebab, mereka hidup di balik bayang-bayang penjajah, baik yang Salibis, Ateis atau Zionis.<sup>128</sup>

Selanjutnya, ide *takfiriy* Sayyid Quthb diadopsi dengan baik oleh Abdullah Azzam (1941-1989). Baginya, kondisi yang membuat murtad manusia, keruntuhan yang menjatuhkan fitrah manusia serta kerusakan yang terjadi di bumi dan lautan, semua itu disebabkan oleh karena manusia telah keluar dari ber hukum kepada Kitabullah. Berangkat dari pemikiran tersebut, Azzam menyatakan, perang disyariatkan untuk menyebarkan dakwah Islam dan menyelamatkan manusia dari kekafiran. Jika dakwah terhalang oleh pemerintah maka pemerintah itu pula yang harus ditumbangkan. Selanjutnya, pemikiran inilah yang juga diamini

<sup>123</sup> Ideologi yang dianut oleh jemaah ini antara lain: *pertama*, tidak membedakan antara dosa kecil dan dosa besar, bahkan semua dosa dipukul rata sebagai kekafiran yang membuat pelakunya murtad. *Kedua*, hijrah dari *dâr al-kufr* (negara yang tidak ber hukum dengan syariat Islam) hukumnya wajib. *Ketiga*, orang yang tak sejalan dengan pemikiran jemaah kafir. *Keempat*, negara yang ber hukum dengan hukum konvensional adalah kafir dan harus diserang. *Kelima*, orang yang telah tahu akan keberadaan jemaah ini tapi tak mau bergabung maka ia kafir meskipun ia melaksanakan kewajiban agama lainnya. Abdul Mun'im Munib, *Dalil al-Harakât al-Islâmîyyah al-Masbrîyyah*, Kairo: Maktabah Madbûlîy, 2010, hal. 117-118.

<sup>124</sup> Sa'id al-Syahhat, "ذات يوم.. بدء محاكمة 54 من «التكفير والهجرة» في قضية مقتل الشيخ الذهبي", dalam <https://www.youm7.com/story/2016/8/>. Diakses pada 12 November 2021.

<sup>125</sup> Ia menyatakan, seperti yang dikutip oleh Usamah, "Jihad untuk menggulingkan pemerintahan kafir dan mendirikan negara Islam adalah sebuah fardu ain bagi setiap Muslim dan Muslimah. Jihad ini juga terus wajib dilakukan hingga Hari Kiamat. Karena tujuan utama jihad adalah menentang kekufuran, selagi masih ada kekufuran, hukum jihad seharusnya tidak diperdebatkan lagi. Jihad bagi kaum Muslimin adalah amalan wajib yang paling utama dan puncak dari agama Islam." Usamah Sayyid Al-Azhari, *Al-Haqqu Mubin*, hal. 105

<sup>126</sup> Abduh Zaki, "حقيقة فكر الإخوان "الحلقة الخامسة" .. أبناء البنا تورطوا في مذبحه الفنية العسكرية عكس ما يزعمون..", dalam "صالح سرية ومعاونيه بايعوا الهضيبي وحصلوا على موافقته على العنف ووعده بإنكار صلتهم بالجماعة حال مثلهم للتحقيق", dalam <https://www.youm7.com/story/2020/10/18/>. Diakses pada 12 November 2021.

<sup>127</sup> Muhammad Abdus Salam Faraj, *al-Jihad al-Faridhab al-Ghâ'ibah*, Kairo: t.tp, 1981, hal. 28-29.

<sup>128</sup> Abdus Salam Faraj, *al-Jihad al-Faridhab al-Ghâ'ibah...*, hal. 12.

oleh Osamah bin Laden (1957-2011) dan Aiman al-Zhawahiri (1951-2001). Mereka ini adalah tokoh jihadis tiga serangkai, pendiri Al-Qaeda.

Selanjutnya, ide *takfirîy* ini juga diadopsi oleh Thaha Shubhi Fallahah, alias Abu Muhammad al-Adnani, alias Yasir Khalaf Nazal al-Rawi. Ia lahir di Suriah tahun 1977. Dalam struktur ISIS, ia menjabat pimpinan ISIS untuk wilayah Syam dan sekaligus jubah resmi ISIS. Tahun 2000, ia menjadi anggota Al-Qaeda dan membaiai Abu Mush'ab al-Zarqawi. Selanjutnya, ia ditahan sebanyak 3 kali oleh pemerintah Suriah. Tahun 2011 ia bergabung dengan ISIS secara rahasia dan melakukan beberapa konfrontasi militer dengan pemerintah Suriah. Pihak ISIS, melalui kantor berita A'maq, mengumumkan kematiannya pada 30 Agustus 2016, setelah hilang akibat serangan dalam sebuah operasi militer di Aleppo.<sup>129</sup> Ia menyatakan, semua pemerintahan di atas bumi adalah kafir, dan karenanya mereka harus diserang.<sup>130</sup>

Di Indonesia, ide *takfirîy* diadopsi oleh NII. Dalam satu wawancara, Mantan Kepala BNPT (2010-2014), Ansyad Mbai, menyatakan, sejak Pakistan membuka negaranya untuk para *fighthers* (jihadis) dari seluruh dunia Islam, termasuk dari Indonesia, yang saat itu masih NII (Negara Islam Indonesia) dibawa Abdullah Ba'asyir dan Abdullah Sungkar. Sejak saat itu terjadilah gerakan trans-nasional. Dari dua tokoh inilah lahir para jihadis yang melakukan aksi-aksi terorisme.<sup>131</sup>

Ideologi *takfirîy* Sayyid Quthb diadopsi oleh pelaku Bom Bali, Imam Samudra (1970-2008). Menurutnya, negara yang tidak melaksanakan syariat Islam hukumnya kafir.<sup>132</sup> Secara rinci, ideologi dan konsep jihad berdasarkan ideologi *takfirîy* ini dijelaskan dan dijalankan oleh Aman Abdur Rahman.

Aman Abdur Rahman lahir pada 1972 di Sumedang, Jawa Barat. Aman divonis 9 tahun penjara pada 2010 oleh PN Jakarta Barat karena terlibat pelatihan militer di Aceh.<sup>133</sup> Dia dijebloskan ke Lapas Nusakambangan.<sup>134</sup> Dalam laporan yang diturunkan oleh *Kompas.com*, terdapat 10 fakta persidangan yang memberatkannya.<sup>135</sup> Berangkat dari konsep tagut, Aman menggunakannya untuk menghukumi kafir, murtad atau musyrik, baik kepada individu maupun institusi, dan semua harus diperangi. Berdasarkan konsep ini, kekafiran adalah sebab atau faktor mengapa individu atau institusi harus diperangi. Itu bukan lain berangkat dari

---

<sup>129</sup> Al-Jazîrah, "أبو محمد العذناني," dalam <https://www.aljazeera>. Diakses pada 12 November 2021.

<sup>130</sup> Turki bin Mubarak, *al-Lafz al-Sânîy fî Tarjamah al-'Adnânîy*, tk, tp, 2014 hal. 12-13. Turki bin Mubarak, *al-Lafz al-Sânîy fî Tarjamah al-'Adnânîy*, tk, tp, 2014, hal. 12-13.

<sup>131</sup> Kilat TV, "NII (Negara Islam Indonesia) Dibawa Abu Bakar Ba'asyir dan Abdullah Sungkar!," dalam <https://www.youtube.com/watch?v=TPgnu4UZJlg>. Diakses 20 Februari 2022.

<sup>132</sup> Imam Samudra, *Jika Masib Ada yang Mempertanyakan Jihadku*, Surabaya: Kafilah Syuhada Media Centre, t.th, hal. 38 dan 123.

<sup>133</sup> Tahun 2004, Aman dijatuhi hukuman tujuh tahun penjara karena mengorganisasi pelatihan pembuatan bom di Cimanggis, Jawa Barat, tetapi ia dibebaskan setelah empat tahun karena berperilaku baik. Pada tahun 2010, ia membantu mendanai kemah pelatihan teroris di Aceh. Karena itu, ia dijatuhi hukuman sembilan tahun penjara. Ia berusia 46 tahun, menikah, dan memiliki empat orang anak. Rep/ABC, "Apakah Aman Abdurrahman Orang Paling Berbahaya di Indonesia?," dalam <https://republika.co.id>. Diakses 14 Februari 2022.

<sup>134</sup> Bagus Prihantoro Nugroho, "Aman Abdurrahman, Sosok Terkait ISIS yang Ditahan di Mako Brimob," dalam <https://news.detik.com>. Diakses 14 Februari 2022.

<sup>135</sup> Satu di antara fakta tersebut adalah Jaksa menyebut salah satu aksi teror yang digerakkan Aman yakni peledakan bom di Jalan MH Thamrin, Jakarta Pusat, pada 14 Januari 2016. Serangan itu disebut telah terinspirasi oleh serangan terorisme di Paris, Perancis, pada 2015. Selain itu, para saksi yang dihadirkan adalah para aktivis jihadis. Syawaluddin Pakpahan, misalnya, dia mengaku pernah membaca tulisan Aman lewat Telegram soal jihad dan *thogut* setelah dia kembali dari Suriah untuk berjihad. Menurut dia, tulisan Aman sama dengan pemahamannya. Nursita Sari, "10 Fakta Perjalanan Sidang Aman Abdurrahman" dalam <https://megapolitan.kompas.com>. Diakses 14 Februari 2022.

ideologi *takfirîy* yang dibangun dalam pondasi teori *hâkimîyah* dan *jâbilîyah* yang dipopulerkan oleh Sayyid Quthb.<sup>136</sup>

## KESIMPULAN

Menjawab pertanyaan, apakah penafsiran Sayyid Quthb terhadap ayat-ayat *qitâl* dapat memicu terorisme? Maka berdasarkan hasil penelitian ini menyatakan, penafsiran Sayyid Quthb memang dapat memicu aksi terorisme. Hal tersebut dapat dibuktikan sebagai berikut:

*Pertama*, Sayyid Quthb adalah seorang yang ekstrem sejak awal. Diksi “kafir” dan “sesat” sudah ada dalam tulisannya, bahkan sebelum ke Amerika ataupun dipenjara. Inilah kecenderungan Sayyid Quthb. Selain itu, penyakit yang diidapnya, kekurangan bekal ilmu dan metodologi tafsir, kekecewaan yang berulang kali justru menambah sikapnya semakin ekstrem dalam semua transformasinya.

Kedua, tulisan-tulisannya Sayyid Quthb yang dapat memicu terorisme terdapat dalam delapan indikasi, yaitu: jihad ofensif, memerangi anak-anak, wanita dan manula Ahli Kitab, memerangi kekufuran, perang melawan riba, amar makruf akbar-nahi mungkar akbar, *dâr al-islâm* dan *dâr al-harb*, ketentuan final ayat al-*qitâl* dan *takfirîy*; dan sebagai buktinya ide pemikiran itu diadopsi oleh organisasi-organisasi terorisme, dari Ikhwanul Muslimin sampai yang sekarang ini ISIS.

*Ketiga*, penafsiran Sayyid Quthb terhadap ayat-ayat *qitâl* bercorak *harakîy* yang tidak mengindahkan prinsip, kaidah, fikih dan teori fikih yang telah baku dalam penafsiran Al-Qur'an sehingga mengakibatkan penafsiran yang salah.

## DAFTAR PUSTAKA

- Al-‘Auni, Al-Syarif Hatim bin ‘Arif, *Takfir Abli al-Syhadatain Mawâni’uhû wa Manâthubû*, Riyad: Markaz al-Nama`, 2016.
- Al-Ashfihani, Al-Hasan bin Muhammad al-Raghib, *Mufradât fî Gharîb al-Qur`ân*, Damaskus-Beirut: Dar al-Qalam, 1412 H.
- Al-Buthi, Muhammad Sa’id Ramadhan, *al-Jihâd fî al-Islâm: Kaifa Nashamuhû wa Kaifa Numârisuhû*, Beirut, Dar al-Fikr al-Mu’ashir, 1992.
- Al-Farahidi, Ahmad bin Faris, *Mu’jam Maqâyîs al-Lughah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1979.
- Ali Lasyin, Abdus Salam Abdul Munshif, *Da’isy wa Akhwâtuhâ*, Oman: Dâr al-Nûr al-Mubîn, 2020, hal. 9-10.
- Ali Lasyin, Abdus Salam Abdul Munshif, *Da’iy wa Akhwâtuhâ*, Oman: Dar al-Nur al-Mubin, 2020.
- Al-Khalidi, Shalah Abdul Fattah, *al-Manhaj al-Harakîy fî Zbilâl al-Qur`ân*, Amman: Dar ‘Ammâr, 2000, hal. 33; Sayyid Quthb, *Fî Zbilâl al-Qur`ân*, juz 3, hal. 825.
- \_\_\_\_\_, *Sayyid Quthb al-Adîb al-Nâqid wa al-Dâ’iyah al-Mujâhid wa al-Mufakkir al-Mufassir al-Râ`id*, Damaskus: Dar al-Qalam, hal. 475-480.
- Al-Maraghi, Ahmad bin Mushthafa, *Tafsîr al-Maraghîy*, Kairo: Syirkah al-Bab al-Halabi, 1946.
- Al-Namnam, Hilmi, *Sayyid Quthb wa Tsaurah Yûliyû*, Kairo: Syirkah Mîrîts, 1999.
- Al-Qurthubi, Muhammad bin Ahmad, *al-Jâmi’ li Abkâm al-Qur`ân*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mashriyah, 1384 H, juz 18, hal. 59.
- Al-Rafi’, Abdur Rahman, *Tsaurah 23 Yûliyû 1952, Târikhînâ al-Qaumîy fî Sab’ Sanawât (1952-1959)*, Kairo: Dar al-Ma’arif, 1989, hal. 66.

---

<sup>136</sup> Adnan A. Musallam, “From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism...,” hal. 778.

- al-Razi, Muhammad bin Umar, *Mafâthih al-Ghaib*, Beirut: Dar Ihya` al-Turats al-'Arabi, 1420 H, juz 29, hal. 521.
- al-Sayyid, Usamah, *Al-Haqq al-Mubîn fî al-Radd 'alâ Man Talâ'aba bi al-Dîn; al-Tayyârât al-Mutatharrifîn min Ikhwân al-Muslimîn ilâ Dâ'isy fî Mîzân al-'Ilm*, Abu Dhabi: Dar al-Faqih, 2015.
- Al-Zuhaili, Wahbah, *Abkâm al-Harb fî al-Islâm wa Khashâ'ishubâ al-Insânîyyah*, Damaskus, Dar al-Maktabi, 2000.
- \_\_\_\_\_, *al-Tafsîr al-Munîr*, Beirut-Damaskus: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1991.
- Faraj, Muhammad Abdus Salam, *al-Jihâd al-Farîdbah al-Ghâ'ibah*, Kairo: t.tp, 1981.
- Hamudah, Adil, *Sayyid Quthb min al-Qaryah ilâ al-Mansyaqah; Sîrah al-Ab al-Rûhîy li Jamâ'ât al-'Unf*, Kairo: Dar al-Khayal, 1966.
- Ibnu 'Asyur, Muhammad al-Thahir bin 'Asyur, *al-Tabrîr wa al-Tamwîr*, Tunis: al-Dar al-Tunisiyah li al-Nasyr, 1984, juz 28, hal. 27-28.
- Ibnu Katsir, Ismail bin Umar, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1914 H.
- Ibnu Mubarak, Turki bin Mubarak, *al-Lafzih al-Sânîy fî Tarjamah al-'Adnânîy*, t.tp, t.p, 2014.
- Jum'ah, Ali, *Hikâyah al-Irbâb*, Kairo: Dar al-Nahar, 2017.
- Jum'ah, Muhammad Mukhtar, *Dhalâlât al-Irhabîyîn wa Tafnîduhâ*, Kairo: Wizarah al-Auqaf, 2017.
- Khidhr, Abbas, *Hâ'ulâ'i 'Araftubum*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1983.
- Kibils, Ali Syu'aibi dan Gills, *Meluruskan Radikalisme*, diterjemahkan oleh Muhtarom, Ciputat: Pustaka Azhary, 2004.
- Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2001.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Jihad; Makena dan Implementasinya*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2012.
- Ma'shum, Muhammad, *al-Amsilah al-Tashrifîyah*, Surabaya: Maktabah wa Mathba'ah Salim Nabhan, t.th.
- Mhd. Syahnan, *A Study of Sayyid Quthb's Qur'an Exegesis in Earlier and Later Editions of His Fî Zilâl al-Qur'an*, Tesis, Pascasarjana Mc Gill University, 1997.
- Muhammad, Afif, *Dari Teologi ke Ideologi; Telaah Atas Metode Dan Pemikiran Teologi Sayyid Quthb*, Bandung: Pena Merah, 2004.
- Munib, Abdul Mun'im, *Dalîl al-Harakât al-Islâmîyyah al-Mashrîyyah*, Kairo: Maktabah Madbûlîy, 2010.
- Musallam, Adnan A., *From secularism to Jihad : Sayyid Quthb and the foundations of radical Islamism*, Westport: Greenwood Publishing Group, 2005.
- Muslim bin al-Hajjaj, *Shabîh Muslim*, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, 1955.
- Obsatar Sinaga, et.al., *Terorisme Kanan Indonesia, Dinamika dan Penanggulangannya*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2018. hal. 143-146.
- Quthb, Sayyid, "Limâdzâ Shirtu Mâsûniyan", *Majalah Al-Tâj Al-Mashrîy*, Vol. 787, 23 April 1943.
- Quthb, Sayyid, *Fî Zbilâl al-Qur`ân*, Kairo: Dar El-Shouruq, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Thifl min al-Qaryah*, Jeddah: Dar al-Su'udiyah, t.th, hal. 7-8.
- Samudra, Imam, *Jika Masih Ada yang Mempertanyakan Jihadku*, Surabaya: Kafilah Syuhada Media Centre, 2009.
- Syadi, Shalah, *al-Syabîdâni; Hasan al-Banna wa Sayyid Quthb*, Kairo: Dar al-Wafa`, 1994.
- Syalasy, Ali, *al-Tamarrud 'alâ al-Adab; Dirâsah fî Tajribati Sayyid Quthb*, Kairo: Dar El-Shoruoq, 1944.
- Syaltut, Mahmud, *al-Qur`ân wa al-Qitâl*, Kairo: Maktabah Dar al-Kitab Al-'Arabi, 1951.
- Yunus, Syarif, *Sayyid Quthb wa al-Ushûlîyah al-Islâmîyah*, Kairo: Dar al-Thayyibah, 1995.

Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh al-Jibād*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2009.

\_\_\_\_\_, *Ibn al-Qaryah wa al-Kitāb*, Kairo: Dar El-Shoruq, 2008.

**Website:**

- Abdulah Zaki, "حقيقة فكر الإخوان "الحلقة الخامسة".. أبناء البنا تورطوا في مذبحه الفنية العسكرية عكس ما " يزعمون.. صالح سرية ومعاونيه بايعوا الهضيبي وحصلوا على موافقته على العنف ووعده بإنكار صلتهم بالجماعة حال مثولهم للتحقيق", dalam <https://www.youm7.com/story/2020/10/18/>.
- Abdul Aziz al-Babthin, "سيد قطب", dalam <https://www.almoajam.org/lists/inner/2991>.
- Abdullah al-'Aqil, "الأديب الشهيد سيد قطب", dalam [ikhwannwiki.com/index](http://ikhwannwiki.com/index).
- Al-Batul Bilmoden, "التفسير الحركي للقرآن وأثره في علاج القضايا المعاصرة" محاضرة د. صلاح عبد الفتاح " (الخالدي تقرير)", dalam <https://www.islamanaar.com/kinetic-interpretation-of-the-quran>.
- Al-Jazeera, "أبو محمد العدناني", dalam <https://www.aljazeera>.
- Al-Sayyid Quthb, "قصة حياة سيد قطب بصوت أخيه محمد قطب", dalam <https://www.youtube.com/watch?v=SapCEKv93Kw&t=264s>.
- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, "-kan dan -an" dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id>.
- Bagus Prihantoro Nugroho, "Aman Abdurrahman, Sosok Terkait ISIS yang Ditahan di Mako Brimob", dalam <https://news.detik.com>.
- Connor Kopchick, "The Evolution of Sayyid Qutb: Radicalization on a Spectrum", dalam <https://chargedaffairs.org/the-evolution-of-sayyid-qutb-radicalization-on-a-spectrum/>.
- Huda Muhammad Qaza', "أثر عباس محمود العقاد في سيد قطب ومنهجه", dalam <https://www.diwanalarab.com>; dan Thariq Abu al-Sa'd, "تحولات سيد قطب.. كيف ولماذا؟", dalam <https://www.bafryat.com/ar/blog/>.
- Kilat TV, "NII (Negara Islam Indonesia) Dibawa Abu Bakar Ba'asyir dan Abdullah Sungkar!?", dalam <https://www.youtube.com/watch?v=TPgnu4UZfIg>.
- Mahmud al-Warwarīy, "صالح سرية وسالم رحال وفكرة الجهاد العالمي", dalam <https://al-ain.com/article/saleb-secret-salem-rahah-global-jihad>.
- Muhammad Fayid Haikal, "سيد قطب بين العقاد والإخوان؟", dalam <https://gate.abram.org.eg/daily/NewsPrint/242327.aspx>.
- Muhammad Ismail, "لماذا صرت ماسونيا؟ قصة مقال غامض للإخواني سيد قطب", dalam <https://www.youm7.com/story/2019/8/28/>. Diakses 24 Januari 2022.
- Muhammad Rafi, "Biografi Mahmud Syaltut: Tokoh Perintis Penerapan Tafsir Tematis" dalam <https://tafsiralquran.id/biografi-mahmud-syaltut-tokoh-perintis-penerapan-tafsir-tematis>.
- Muwaffiq Malkawi, "سيد قطب: سيرة التحولات", dalam <https://alghad.com>.
- Nursita Sari, "10 Fakta Perjalanan Sidang Aman Abdurrahman" dalam <https://megapolitan.kompas.com>.
- Rasyid al-Ghunusi, "الجهاد بين الدفع والطلب", dalam <https://www.aljazeera.net/opinions/2009/9/19/>.
- Rosaelyoussef.com, "مختار جمعة: أية جماعة تدعو إلى القتل أو العنف لا تنتمي لأي دين", dalam <https://www.rosaelyoussef.com>.
- Sa'id al-Syahhat, "ذات يوم.. بدء محاكمة 54 من «التكفير والهجرة» في قضية مقتل الشيخ الذهبي", dalam <https://www.youm7.com/story/2016/8/>.
- Sa'id Hijazi, "نصوص قرآنية «منزوعة من السياق» يستغلها الإرهابيون لسفك الدماء 8", dalam <https://www.ehvatannews.com/news/details/2844378>.