

KONSEP PERADABAN DALAM TAFSIR *FÎ ZHILÂL AL-QUR'ÂN*

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:
FAKHRI IQOMUL HAQ
NIM: 202510010

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2023 M./1445 H.

ABSTRAK

Penelitian ini menjelaskan pandangan Sayyid Qutub dalam tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'an* berkaitan dengan konsep peradaban dan relevansinya dengan kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia. Tafsir ini menarik untuk dikaji karena Sayyid Qutub adalah salah satu sarjana yang berpengaruh di dunia Islam dan konsen terhadap masalah peradaban, hal tersebut dapat dilihat dimana ia menulis beberapa buku yang berkaitan dengan peradaban; *Ma'âlim fî al-Thâriq, al-'Adâlah al-ijtimâ'iyah, Nahwu al-Mujtama' al-Islâmî, al-Islâm wa Musykilah al-hadhârah*. Dengan metodologi analisa, deskripsi dan tematik juga pendekatan kualitatif penelitian ini diharapkan dapat menjelaskan pandangan Sayyid tentang konsep peradaban secara utuh dan komperhensif.

Hasil dari penelitian ini adalah; Peradaban menurut Sayyid Qutub adalah implementasi secara komprehensif nilai-nilai akidah, ibadah, akhlak dan undang-undang dalam lingkup masyarakat dan negara baik material dan imaterial, dalam tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'an* terdapat konsep peradaban yang bersifat inklusif dan ada yang bersifat eksklusif dan apabila dilihat secara utuh konsep peradaban Sayyid Qutub tidak relevan untuk kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia.

Konsep peradaban Sayyid Qutub memiliki kesamaan dengan Konsep Peradaban Malik Bennabi dan Muhammad Said Ramdhan al-Buthi, yang menyatakan pentingnya memahami hakikat manusia, kehidupan dan alam semesta yang bersumber dari Al-Qur'an agar manusia mampu membangun peradaban dengan baik.

Kata Kunci: Sayyid Qutub, Peradaban Islam, *Tafsîr Harakî*.

ABSTRACT

This research explains Sayyid Qutub's views in his interpretation of *Fî Zhilâl al-Qur'an* regarding the concept of civilization and its relevance to national and state life in Indonesia. This tafsir is interesting to study because Sayyid Qutub is one of the influential scholars in the Islamic world and is concerned with civilization issues, this can be seen from the fact that he wrote several books related to civilization; *Ma'âlim fî al-Thâriq, al-'Adâlah al-ijtimâ'iyah, Nahwu al-Mujtama' al-Islâmî, al-Islâm wa Musykilah al-hadhârah*. With analysis, description and thematic methodology as well as a qualitative approach, this research is expected to explain Sayyid's views on the concept of civilization in a complete and comprehensive manner.

The results of this research are; According to Sayyid Qutub, civilization is the comprehensive implementation of the values of faith, worship, morals and laws within the scope of society and the state, both material and immaterial. In the tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'an*, there are concepts of civilization that are inclusive and others that are exclusive. and when viewed as a whole, the concept of Sayyid Qutub's civilization is not relevant for the life of the nation and state in Indonesia.

Sayyid Qutub's concept of civilization has similarities with the concept of civilization of Malik Bennabi and Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, who stated the importance of understanding the nature of humans, life and the universe which originates from the Al-Qur'an so that humans are able to build civilization well.

Keywords: Sayyid Qutub, Islamic Civilization, *Tafsîr Harakî*

خلاصة

يشرح هذا البحث آراء سيد قطب في تفسيره في ظلال القرآن فيما يتعلق بمفهوم الحضارة وتناسبها بالحياة الاجتماعية في إندونيسيا. وهذا التفسير مثير للاهتمام للدراسة؛ لأن سيد قطب من العلماء المؤثرين في العالم الإسلامي، والمهتم بقضايا الحضارة، ويتبين ذلك من أنه ألف العديد من الكتب المتعلقة بالحضارة؛ معالم في الطريق، العدالة الاجتماعية، نحو المجتمع الإسلامي، الإسلام ومشكلة الحضارة. ومن خلال التحليل والوصف والمنهجية الموضوعية بالإضافة إلى النهج البحث النوعي، من المتوقع أن يشرح هذا البحث آراء سيد قطب حول مفهوم الحضارة بطريقة شاملة.

نتائج هذا البحث هي؛ الحضارة عند سيد قطب هي التنفيذ الشامل لقيم الإيمان والعبادات والأخلاق والقوانين في نطاق المجتمع والدولة سواء من الجانب المادي وغير المادي. وفي تفسير في ظلال القرآن، هناك مفهوم للحضارة الشاملة وآخر للحضارة الاستثنائية. وعندما نظر إليها ككل، فإن مفهوم الحضارة لسيد قطب غير مناسبة بالحياة الاجتماعية في إندونيسيا.

ويتشابه مفهوم سيد قطب للحضارة مع مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي ومحمد سعيد رمضان البوطي، اللذين ذكرا أهمية فهم طبيعة الإنسان والحياة والكون من القرآن الكريم حتى يتمكن الإنسان من بناء الحضارة بشكل جيد.

الكلمات المفتاحية: سيد قطب، الحضارة الإسلامية، تفسير الحركي

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Fakhri Iqomul Haq
Nomor Induk Mahasiswa : 202510010
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Konsep Peradaban dalam Tafsir *Fi Zhilâl al-Qur'ân*

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Bogor, 13 September 2023
Yang membuat pernyataan,



Fakhri Iqomul Haq

TANDA PERSETUJUAN TESIS

KONSEP PERADABAN DALAM TAFSIR *FĪ ZHILĀL AL-QUR'ĀN*

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
Untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

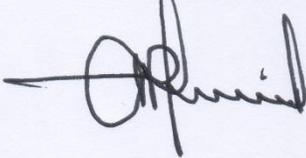
Disusun oleh:
Fakhri Iqomul Haq
NIM: 202510010

telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, 16 November 2023

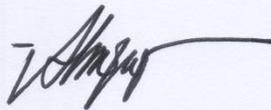
Menyetujui,

Pembimbing I,



Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A.

Pembimbing II,



Dr. Ahmad Kamaluddin, M.Ag.

Mengetahui,
Ketua Program Studi



Dr. Abd. Muid N., M.A.

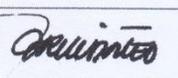
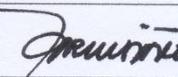
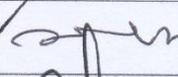
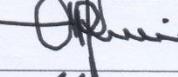
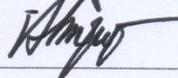
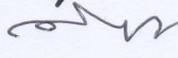
TANDA PENGESAHAN TESIS

KONSEP PERADABAN DALAM TAFSIR *FĪ ZHILĀL AL-QUR'ĀN*

Disusun oleh:

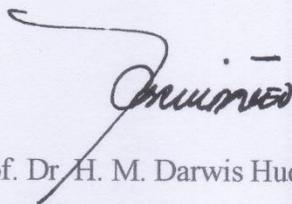
Nama : Fakhri Iqomul Haq
Nomor Induk Mahasiswa : 202510010
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal :
14 Desember 2023

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Penguji II	
4.	Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A.	Pembimbing I	
5.	Dr. Ahmad Kamaluddin, M.Ag.	Pembimbing II	
6.	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 14 Desember 2023

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta



Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ء	`	ز	Z	ق	Q
ب	B	س	S	ك	K
ت	T	ش	Sy	ل	L
ث	Ts	ص	Sh	م	M
ج	J	ض	Dh	ن	N
ح	<u>H</u>	ط	Th	و	W
خ	Kh	ظ	Zh	هـ	H
د	D	ع	'	ي	Y
ذ	Dz	غ	Gh		
ر	R	ف	F		

Catatan:

1. Vokal rangkap atau diftong bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan gabungan huruf sebagai berikut:
 - a. Vokal rangkap (أُو) dilambangkan dengan gabungan huruf *au*, misalnya: قَوْمٌ = *qaum*.
 - b. Vokal rangkap (أَيُّ) dilambangkan dengan gabungan huruf *ai*, misalnya: تَأْيِيسِرٌ = *taisîr*.
2. Vokal panjang dalam bahasa Arab yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf vokal dan tanda *macron* (coretan horisontal) di atasnya, semisal (الْمَنَارُ = *al-manâr*), (أُصُولٌ = *ushûl*), dan (تَفْسِيرٌ = *tafsîr*).
3. Syaddah atau tasydid yang dilambangkan dengan tanda tasydid (ّ), transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf yang sama dengan huruf yang bertanda tasydid, misalnya (الْإِسْلَامِيَّةُ = *al-Islâmiyyah*) dan (حَلٌّ = *halli*).
4. Kata sandang dalam bahasa Arab yang dilambangkan dengan huruf alif-lam (ال), transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf "al" terpisah dari tanda yang diikuti dengan diberi tanda hubung, misalnya (الْإِسْلَامِيَّةُ = *al-Islmiyyah*) dan (الْكِتَابُ = *al-kitâb*).

5. *Tâ` marbûthah* mati atau yang dibaca seperti berharakat *sukûn* (◌ْ), transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf "h", sedangkan *tâ` marbûthah* yang hidup dilambangkan dengan huruf "t", misalnya (الْإِسْلَامِيَّةُ = *al-Islâmiyyah*) dan (تَزْكِيَةُ النَّفْسِ = *tazkiyat al-nafs*).

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji hanya Penulis persembahkan kehadiran Allah SWT yang dengan rahmat, hidayah, serta karunia-Nya penulisan Tesis ini dapat diselesaikan meski menghadapi berbagai hambatan. Begitupun shalawat beserta salam kehormatan dan kemuliaan semoga selalu tercurah kepada Rasulullah SAW. yang menjadi teladan kesempurnaan manusia, juga kepada keluarga, sahabat, dan orang-orang yang senantiasa meneladaninya hingga hari kiamat.

Selanjutnya, Penulis menyadari betul bahwa penulisan Tesis ini tidak akan bisa diselesaikan tanpa adanya dukungan dari berbagai pihak. Banyak kesulitan dan hambatan yang harus dihadapi Penulis untuk bisa menyajikan hasil penelitian Tesis kepada pembaca sekalian. Oleh karena itu Penulis ingin menghaturkan rasa terima kasih yang tak terhingga kepada seluruh pihak yang telah mendukung, membantu, memotivasi, serta membimbing Penulis untuk bisa menyelesaikan karya Tesis ini.

Secara khusus Penulis mengucapkan rasa terima kasih sebesar-besarnya kepada:

1. Prof. Dr. K.H. Nasharuddin Umar, M.A. selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta;
2. Prof. H. M. Darwis Hude, M.Si. sebagai Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta;
3. Dr. Abd. Muid N., M.A. sebagai Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang telah menyediakan waktu, pikiran, dan tenaganya untuk memberi bimbingan dan arahan kepada Penulis;

4. Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A. sebagai Pembimbing I yang juga telah menyediakan waktu, pikiran, dan tenaga memberikan masukan dan perbaikan demi peningkatan kualitas Tesis ini;
5. Dr. Ahmad Kamaluddin, M.Ag. sebagai Pembimbing II yang juga telah menyediakan waktu, pikiran, dan tenaga memberikan masukan dan perbaikan demi peningkatan kualitas Tesis ini;
6. Segenap Civitas Universitas PTIQ Jakarta beserta para dosen yang telah memfasilitasi penyelesaian Tesis ini;
7. Kedua orang tua Penulis, Bapak Sutardjo dan Ibu Miftahussa'adah yang telah mendidik dan membesarkan Penulis dengan penuh kasih sayang. Dan begitu pula kepada seluruh keluarga Penulis yang senantiasa memberi doa terbaiknya untuk Penulis;
8. Istriku tercinta, Ulul Azmi Nada Billah yang telah memberikan dukungan moril dan juga doa dalam proses penulisan Tesis ini;
9. Ustad Muslihin yang telah membantu dan memberikan semangat kepada penulis hingga Tesis ini dapat diselesaikan;
10. Seluruh rekan, kerabat, dan murid Penulis yang senantiasa membantu memberikan dorongan motivasi serta doanya bagi Penulis.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu Penulis menyelesaikan Tesis ini. Akhirnya, kepada Allah SWT jualah Penulis berserah diri, semoga kita semua memperoleh keridaan-Nya sehingga membuat Tesis ini bermanfaat secara luas bagi masyarakat pada umumnya dan juga bagi Penulis secara khusus.

Bogor, 13 September 2023
Penulis,

Fakhri Iqomul Haq

DAFTAR ISI

halaman Judul.....	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Tanda Persetujuan Tesis.....	xi
Tanda Pengesahan Tesis.....	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi Masalah.....	8
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	8
D. Tujuan Penelitian	9
E. Manfaat Penelitian	9
F. Kerangka Teori	9
G. Penelitian Terdahulu yang Relevan	10
H. Metode Penelitian	14
1. Jenis Penelitian.....	14
2. Sumber Data.....	16
3. Pengolahan Data.....	17
4. Analisis Data	17
I. Sistematika Penulisan	17

BAB II	DISKURSUS KONSEP PERADABAN	19
	A. Definisi Peradaban	19
	B. Peradaban Material dan Imaterial	23
	C. Konsep Peradaban Perspektif Barat	25
	1. Auguste Comte	25
	2. Arnold J. Toynbee	36
	3. Oswald Spengler	44
	D. Konsep Peradaban Perspektif Islam	54
	1. Ibnu Khaldun	54
	2. Malik Bennabi	62
	3. Muhammad Sa'id Ramadhan Al Buthi	70
BAB III	PEMIKIRAN TAFSIR SAYYID QUTUB	83
	A. Biografi Sayyid Qutub	83
	B. Kedudukan Sayyid Qutub dan Tafsir <i>Fî Zhîlâl Al-Qur'an</i> dalam Disiplin Ilmu Tafsir Al-Qur'an	93
	C. Seputar Tafsir <i>Fî Zhîlâl al-Qur`ân</i>	96
	1. Latar Belakang dan Tujuan Penulisan Tafsir <i>Fî Zhîlâl</i> <i>al-Qur`ân</i>	96
	2. Metode Penulisan Tafsir	101
BAB IV	KONSEP PERADABAN DALAM TAFSIR <i>FÎ ZHÎLÂL AL-</i> <i>QUR'ÂN</i>	115
	A. Peradaban Menurut Sayyid Qutub.	115
	1. Islam adalah Peradaban	115
	2. Peradaban Material dan Immaterial	117
	B. Inklusifitas Konsep Peradaban Sayyid Qutub	118
	1. Hakikat Manusia dalam Al-Qur'an	119
	2. Hakikat Kehidupan Manusia di Dunia dalam Al-Qur'an	132
	3. Hakikat Alam Semesta dalam Al-Qur'an	140
	4. Pendidikan dalam Al-Qur'an	144
	5. Ekonomi dalam Al-Qur'an	154
	C. Eksklusivitas Konsep Peradaban Sayyid Qutub	160
	1. <i>Hâkimiyyah</i>	160
	2. <i>Jâhiliyyah</i>	166
	3. <i>Jihâd</i>	173
	4. <i>Harakah</i>	180
	D. Relevansi Peradaban Sayyid Qutub dalam Konteks Keindonesiaan	183

BAB V	PENUTUP	187
	A. Kesimpulan	187
	B. Saran.....	187
DAFTAR PUSTAKA		189
LAMPIRAN		
DAFTAR RIWAYAT HIDUP		

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Al-Qur'an adalah kitab suci yang juga pedoman utama bagi umat Islam dalam semua aspek kehidupan. Selain memberikan tuntunan, Al-Qur'an juga berfungsi sebagai sumber inspirasi untuk membangun dan membentuk masyarakat madani. Hal itu bisa dilihat dari banyak negara dan budaya di seluruh dunia yang merasakan dampak dari peradaban Islam dalam berbagai aspek budaya, sosial, politik, ekonomi dan pendidikan. Seperti negara Spanyol, salah satu negara di Eropa yang menjadi bagian dari hasil ekspansi Islam dan berhasil menjadi sebuah peradaban Islam.¹

Hal tersebut adalah bagian dari kesuksesan Nabi Muhammad SAW dalam mendidik para sahabat untuk menyerukan tauhid dan membangun peradaban, sehingga keberlangsungan dakwah Islam tidak bergantung kepada Nabi Muhammad SAW. dan hal itu terbukti ketika Nabi Muhammad SAW. wafat, perjuangannya dilanjutkan oleh para sahabatnya. Setelah 12 tahun wafatnya, Islam telah menyebar ke Suriah, Palestina, Mesir dan seluruh wilayah Persia, termasuk Irak dan juga

¹ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006, hal. 633.

kawasan Barat dan Eropa. Wilayah-wilayah tersebut diatur dengan baik dan sistematis, baik dalam bidang agama, pendidikan, budaya dan politik.²

Islam bukan hanya membangun peradaban di tanah Arab, tetapi juga di tanah Nusantara. Di Indonesia, pada awal kedatangannya, agama Islam dibawa oleh para pedagang dan ulama sekitar abad ke 7-12 Masehi. Pada rentang waktu ini agama Islam terus menyebar hingga terbentuk komunitas-komunitas yang besar pada abad ke-12 dan kemudian terbentuklah kerajaan-kerajaan Islam pada abad 13-16 Masehi. Di Sumatera berdiri kerajaan Samudera Pasai, Indragiri, Jambi, Aceh Darussalam, Palembang, Siak, dan Kampar. Di Jawa berdiri kerajaan Cirebon, Demak, Banten, Pajang dan Mataram. Di Nusa Tenggara, berdiri kerajaan Kesultanan Lombok, Sumbawa dan Bima. Di Maluku berdiri kerajaan Ternate dan Tidore. Di Sulawesi berdiri kerajaan Bone, Wajo dan Gowa-tallo. Di Kalimantan berdiri kerajaan Banjar, Kutai dan Pontianak.³

Seiring berkembangnya zaman, setelah Islam meluas dan keluar dari tanah Arab, maka secara otomatis akan berpengaruh kepada penyesuaian antara budaya dan agama. Di samping itu, terjadilah proses penafsiran yang beragam tentang bagaimana semestinya Islam menyesuaikan diri dengan peradaban atau perubahan iklim politik yang terus berkembang. Salah satunya adalah negara Turki yang sebelumnya merupakan poros dan pusat kerajaan Islam yang disebut dengan khilafah Turki Utsman yang kini menjadi negara republik yang memberikan kebebasan beragama kepada rakyatnya.

Di dalam membangun peradaban Islam, Al-Qur'an memiliki peran penting dalam membentuk peradaban Islam yang maju dan progresif, namun banyak perbedaan pendapat tentang bagaimana mengaplikasikannya dalam bentuk yang kongkret. Oleh karena itu, memahami peradaban Islam melalui Al-Qur'an membutuhkan penelitian mendalam untuk menjawab berbagai pertanyaan penting, seperti bagaimana Al-Qur'an telah memengaruhi perkembangan peradaban Islam, dan bagaimana ia berfungsi sebagai sumber kemajuan peradaban.

Diketahui, Al-Qur'an berbeda dengan kitab samawi sebelumnya yang turun secara langsung. Al-Qur'an diturunkan berangsur-angsur selama 23 tahun. Rasulullah SAW menjelaskan makna dan maksud Al-Qur'an kepada para sahabat, khususnya apabila Al-Qur'an turun untuk menjawab

² M. Al Qautsar dan Budi Sujati, "Kepemimpinan dan Konsep Ketatanegaraan Umar Ibn al-Khattab," dalam *JUSPI: Jurnal Sejarah Peradaban Islam*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2018, hal. 59.

³ Ahmad Hasjmy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Bandung: al-Ma'arif, 1989, hal. 144.

dan menyelesaikan permasalahan yang mereka hadapi⁴ sehingga disamping teks Al-Qur'an, konteks Al-Qur'an juga membantu pembaca dan pengkaji memahami petunjuk Al-Qur'an. Nabi Muhammad SAW mengemban tugas menjelaskan pesan dan nilai-nilai Al-Qur'an kepada manusia. Di antara nilai-nilai tersebut adalah menyadarkan manusia tentang tujuan penciptaan serta tugas apa yang diemban di atas muka bumi ini. Al-Qur'an menjelaskan tugas dan tujuan diciptakannya manusia, yaitu untuk menyembah Allah SWT seraya mentauhidkannya⁵ dan berperan sebagai khalifah untuk memakmurkan bumi⁶.

Selama 23 tahun Rasulullah SAW mengemban tugas untuk menyeru manusia agar menjalankan dua tugas di atas dengan mengingatkan manusia terhadap janji setianya dulu sebelum dilahirkan ke bumi ketika mereka bersaksi Tuhan mereka adalah Allah SWT, menyeru umat manusia agar menjadikan semua amalnya sebagai bentuk ketundukan dan beribadah kepada Allah.⁷ kemudian, Rasulullah SAW mengingatkan manusia akan tugasnya sebagai khalifah, yang memakmurkan bumi, sebagai wakil Allah dalam menjalankan hukum-hukum-Nya di muka bumi.⁸ Semua itu dipraktikkan dalam kehidupan sosial yang mampu menjaga keberlangsungan kedamaian dalam bentuk negara Madinah atau peradaban Madinah.

Pemahaman konsep agama dan negara senantiasa berkembang dari zaman ke zaman. Muatan dan spirit keberagaman agama apa pun yang lahir belasan abad lalu sudah pasti mengalami perkembangan karena zaman senantiasa berubah. Misalnya, dahulu ketika wahyu Al-Qur'an turun langsung terlibat dialog dengan persoalan politik dan sosial secara langsung dalam kurun waktu 23 tahun. Itu pun dipandu langsung oleh Nabi Muhammad SAW yang memperoleh otoritas tunggal dari Tuhan jika muncul perselisihan.⁹ Kini wahyu terputus dan Rasulullah SAW telah wafat, maka, saat ini, yang tersisa adalah teks Al-Qur'an dan al-Hadits serta penafsiran yang beragam atas Al-Qur'an dalam konteks permasalahan sosial politik.

⁴ Mannâ' al-Qattan, *Mabahits fi Ulum al-Qur'an*, kairo: Maktabah Wahbah, 1995, hal. 101-102.

⁵ Ahmad Mushthofa al-Maraghi, *Tafsir al-Marâghi*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah Juz 9, 2015, hal. 229.

⁶ Ahmad Mushthofa al-Maraghi, *Tafsir al-Marâghi...*, hal. 73.

⁷ Abu al-Fida Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah Juz 3, 1419 H, hal. 452.

⁸ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munîr*, Damaskus: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir Juz 1, 1418 H, hal. 125.

⁹ Edi Gunawan, "Agama Dan Negara: Perspektif Pemikiran Islam" dalam *Kuriositas*, Vol. 11 No. 2 Desember 2017, hal. 106.

Dalam realitas sosial politik, berbagai upaya telah dicari untuk menemukan format yang tepat, yaitu bagaimana memosisikan keduanya; keberagamaan dan kebernegeraan. Sebagai salah satu contoh, Indonesia sebagai sebuah negara yang rakyatnya memiliki semangat beragama dan nasionalisme yang tinggi, seringkali digoyang tidak hanya gelombang pasar global, melainkan juga oleh konflik solidaritas dan loyalitas keagamaan yang melampaui sentimen nasionalisme dan kemanusiaan.

Lebih dari itu, ada beberapa kelompok yang ingin mengembalikan era kejayaan Islam di masa itu dengan melakukan gerakan-gerakan politik Islam, di antaranya adalah kelompok Ikhwanul Muslimin yang didirikan oleh Hasan Al-Banna yang kemudian ajaran-ajarannya diimpor ke Indonesia.¹⁰ Gerakan-gerakan yang dilakukan oleh kelompok yang dipimpin oleh Hasan al-Banna ini sangat banyak dipengaruhi oleh konsep-konsep yang ditelurkan oleh Sayyid Qutub. Di antara peran penting Sayyid Qutub terhadap gerakan Ikhwanul Muslimin adalah ia meninggalkan warisan konsep *Tauhîd Hâkimiyah* dan *Takfîr*.¹¹

Gerakan dan pemahaman tentang Qutubiyah benar-benar tertanam di dalam tubuh Ikhwanul Muslimin. Konsep Sayyid Qutub diterima oleh para pemimpin Ikhwanul Muslimin dan berhasil menarik minat masyarakat-masyarakat untuk meniru perjuangannya. Sayyid Qutub salah satu tokoh Islam yang memiliki peran besar dalam mengonsepsikan pemahaman agama dan negara. Ia adalah seorang aktivis pemikiran yang berusaha mencari celah bagaimana Islam mampu mendominasi sebuah negara, bahkan menjadi solusi bagi negara yang bermayoritas Islam.

Di Indonesia sendiri, Sayyid Qutub merupakan salah satu tokoh yang dijadikan sebagai inspirasi di dalam gerakan Islam, konsep-konsep peradaban Sayyid Qutub juga di baca di kampus-kampus yang di dalamnya terdapat organisasi mahasiswa Islam. Hal ini dikuatkan oleh pernyataan mantan ketua umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) Said Aqil Siradj, ia menyebut pegawai negeri sipil atau PNS di kementerian-kementerian dan perusahaan Badan Usaha Milik Negara (BUMN) yang tidak suka sistem pemerintahan Indonesia terinspirasi dari pemikiran Sayyid Qutub, Said Aqil juga menegaskan bahwa PNS yang antinasionalisme terinspirasi oleh Sayyid Qutub.¹² Said Aqil Siradj juga

¹⁰ Muhammad Ishom, "Pemikiran Sayyid Quthub dalam Referensi Gerakan Islam Politik" dalam *al Qisthâs; Jurnal Hukum dan Politik*, Vol. 9 No.1 Januari 2018, hal. 4.

¹¹ Muhammad Ishom, "Pemikiran Sayyid Quthub Dalam Referensi Gerakan Islam Politik" dalam *al Qisthâs; Jurnal Hukum dan Politik*...., hal. 13.

¹² CNN Indonesia, "Said Aqil Sebut PNS Antinasionalisme Terinspirasi Sayyid Qutub" dalam <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20190416160441-32-386860/said-aqil-sebut-pns-antinasionalisme-terinspirasi-sayyid-qutub>. Diakses pada 9 September 2023.

mengatakan tidak ada kampus di Indonesia yang tidak terpapar gerakan tarbiyah kecuali Universitas Nahdlatul Ulama dan Universitas Muhammadiyah.¹³ Hal ini sangat berbahaya bagi gerakan Islam di Indonesia. Jika mereka tidak disuguhkan kajian-kajian yang mampu menyaring pandangan-pandangan yang berasal dari Sayyid Qutub, maka akan berakibat pada maraknya ideologi Islam radikal yang berpengaruh kepada patologi sosial di Indonesia.

Pemikiran Sayyid Qutub sangat dekat dengan gerakan dan politik Islam. Ia sering dibandingkan dengan Abu A'la al-Mawdudi dari Pakistan dan Ali Sariaty dari Iran. Namun, ada yang istimewa dari Sayyid Qutub. Ia menafsirkan Al-Qur'an (*Tafsir fi Zhilal Al-Qur'an*). Karya-karya tafsir merupakan sumber utama bagi para peneliti agama, karena mengacu langsung pada ayat-ayat Al-Qur'an. kitab *Tafsir fi Zhilal Al-Qur'an*, seperti halnya kitab-kitab Sayyid Qutub lainnya, sangat diminati oleh gerakan-gerakan Islam, khususnya yang mendukung tegaknya pemerintahan Islam (*Khilâfah Islâmiyyah*).¹⁴

Salah satu yang menjadi isu penting dari penafsiran Sayyid Qutub dalam Al-Qur'an adalah mengenai peradaban Islam yang harus mengacu kepada syariat Islam. Sayyid Qutub dinilai sebagai salah satu pemikir yang banyak memperhatikan masalah peradaban, dalam bukunya *Ma'âlim Fî al-Tharîq*, bahwa peradaban yang bersifat humanistik atau kemanusiaan hanya bisa diwujudkan bila kehidupan dan tatanan masyarakat dibalut oleh hukum Allah SWT,¹⁵ Peradaban dengan nilai *rabbânî* adalah ketika konsep *al-Hâkimiyah al-Ulyâ* diterapkan di masyarakat, konsep *al-Hâkimiyah al-Ulyâ* adalah konsep yang menyatakan hanya Allah saja yang berhak menetapkan syariat untuk hambanya, dan aturan manusia harus diambil dari aturan Allah SWT dan nilai-nilai harus bersumber dari manhaj Allah SWT.¹⁶ Peradaban yang diinginkan Allah SWT untuk manusia adalah peradaban yang berdiri di atas asas kemuliaan dan kebebasan setiap insan, dan tidak ada kemuliaan disertai penghambaan selain kepada Allah SWT.¹⁷

Sayyid Qutub mengemukakan bahwa peradaban disebut sebagai peradaban apabila ia disandingkan dengan Islam, artinya, ia menafikan

¹³ CNN Indonesia, "Said Aqil: Semua Universitas Terpapar Radikalisme" dalam <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20191210172921-20-455768/said-aqil-semua-universitas-terpapar-radikalisme>. Diakses pada 9 September 2023.

¹⁴ Adib Hasani, "Kontradiksi dalam Konsep Politik Islam Eksklusif Sayyid Quthb," dalam *Epistémé*, Vol. 11 No. 1 Juni 2016, hal 3.

¹⁵ Sayyid Qutub, *Ma'âlim fî ath-Tharîq*, Kairo: Dâr asy-Syuruq, 1979, hal. 105-106.

¹⁶ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur'ân* Juz 1, Kairo: Dâr al-syuruq, 2003, hal. 287.

¹⁷ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur'ân* Juz 3..., hal. 1258.

semua peradaban, baik barat maupun timur, apabila peradaban tersebut tidak menerapkan hukum-hukum Allah SWT. Ia juga menyatakan peradaban Islam adalah peradaban yang di dalamnya ada nilai kemanusiaan, bukan yang yang maju dalam teknologi, ekonomi, ilmu pengetahuan akan tetapi tidak memiliki nilai-nilai kemanusiaan,¹⁸ dan yang dimaksud dengan kemanusiaan oleh Sayyid Qutub adalah peradaban Islam atau yang melaksanakan hukum dan syariat Islam. Pernyataan tersebut jika ditafsirkan secara tekstual, maka konsekuensi logisnya adalah masyarakat bisa jadi tidak memedulikan dan memerhatikan perkembangan teknologi, ekonomi dan ilmu pengetahuan, dengan dalih mendahulukan nilai kemanusiaan versi Sayyid Qutub.

Dalam tafsir dan buku-bukunya, Sayyid Qutub banyak berbicara tentang peradaban, masyarakat madani dan pentingnya peradaban dan kasih sayang dalam membangun peradaban. Sesungguhnya mengesakan Allah SWT dalam ibadah dan beragama, meninggalkan ibadah dan beragama kepada makhluk memiliki pengaruh yang besar dalam kemakmuran bumi, dan kehidupan di dalamnya, karena jika seseorang menjadikan dirinya sebagai sembahsan bagi orang lain maka agar ia ditaati dan dipatuhi ia akan menggerakkan semua kekuatan dan potensi untuk melindungi dirinya, dan membutuhkan ekor-ekor, pengikut dan jaringan untuk menjalankan keinginannya.¹⁹ Kemudian, Sayyid Qutub melihat agar masyarakat Islam mampu menjalankan peran dan tugasnya yang berat maka masyarakat Islam harus dibangun di atas dua pondasi, *pertama*, iman dan taqwa yang menghantarkan seseorang untuk mampu menjalankan hak Allah SWT, *kedua*, perasaudara'an dari keimanan yang lahir karena tali Allah SWT.²⁰

Di sisi lain, Sayyid Qutub mendikotomi masyarakat menjadi dua yaitu masyarakat Islam dan masyarakat jahiliah, di mana hal tersebut sangat berpotensi memecah masyarakat dan merusak kerukunan. Kemudian Sayyid Qutub menyatakan masyarakat Islam adalah masyarakat yang menerapkan Islam dalam akidah, ibadah, syariah, sistem dan akhlak. Sebuah masyarakat tidak disebut sebagai masyarakat islami apabila belum menjalankan hukum dan akhlak yang bersumber dari Islam secara baik, bahkan walaupun mereka melaksanakan salat, puasa atau haji,²¹ sehingga sangat wajar apabila sebagian peneliti mengungkapkan bahwasanya pemikiran Sayyid Qutub yang tertuang dalam kitab *Ma'âlim fi ath-Tharîq*

¹⁸ Sayyid Qutub, *Ma'âlim fi al-Tharîq*, Kairo: Dâr al-Syurûq, t.th, hal. 119.

¹⁹ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur'ân* Juz 4..., hal. 1939.

²⁰ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur'ân* Juz 1..., hal. 442.

²¹ Sayyid Qutub, *Ma'âlim fi ath-Tharîq*..., hal. 105.

dan *al-Âdâlah al-Ijtimâ'iyah* memberikan pengaruh kepada gerakan-gerakan ekstrem dan radikal di Mesir.²²

Dari sini, peneliti meyakini pentingnya melakukan studi kritik terhadap bentuk penafsiran yang tidak sejalan dengan konsep Islam *rahmatan li al-'alamin* yang menjadikan kemanusiaan dan solidaritas sebagai prinsip keberagaman, disamping itu perlu memahami bagaimana konsep peradaban di dalam Al-Qur'an agar peradaban umat menjadi lebih baik khususnya umat Islam di Indonesia. Oleh karena itu, penting dilakukan kajian terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan peradaban sehingga dapat memberikan pemahaman yang jelas.

Alasan dipilihnya tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân* adalah karena beberapa alasan, di antaranya ialah *Pertama*, tafsir ini sering menjadi rujukan gerakan-gerakan Islam dan banyak dijadikan sebagai bahan kajian penelitian, yang artinya, tafsir ini memiliki pengaruh yang luas dan mendalam terhadap pembacanya baik dari kalangan muslim dan non muslim. *Kedua*, penulis menilai Sayyid Qutub adalah pemikir yang banyak memperhatikan dan membahas persoalan sosial, politik dan peradaban, khususnya dalam bukunya yang berjudul *Ma'âlim fî al-Thâriq, al-'Adâlah al-ijtimâ'iyah, Nahwu al-Mujtama' al-Islâmî, al-Islâm wa Musykilah al-hadhârah*. *Ketiga*, banyak peneliti yang menilai kajian sayyid Qutub sarat akan pemikiran eksklusif, ekstrem dan radikal. *Keempat*, Penulis mendapati beberapa kontradiksi dalam pemikiran sayyid Qutub yang berkaitan dengan peradaban.

Dengan berbasis ayat-ayat Al-Qur'an, peneliti akan membahas bagaimana Sayyid Qutub memerhatikan peradaban dan bagaimana membangun peradaban. Kajian ini bermaksud mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan peradaban dari sudut pandang Sayyid Qutub dalam tafsirnya *Fî Zhilâl al-Qur'ân*. Dari hasil kajian tersebut akan dianalisa bagaimana konsep peradaban yang ditawarkan Sayyid Qutub dalam tafsirnya dan apakah konsep peradaban yang di tawarkan oleh Sayyid Qutub mengandung pemikiran radikal atau tidak sehingga nantinya dapat disimpulkan apakah konsep peradaban Sayyid Qutub relevan atau tidak untuk diterapkan di negara yang heterogen seperti Indonesia.

Berdasarkan penjabaran di atas penulis menghimpun beberapa hipotesa; *pertama*, penafsiran sayyid Qutub terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan peradaban sarat akan pemikirin eksklusif, ekstrem dan radikal, *kedua*, penafsiran Sayyid Qutub bertentangan dengan prinsip Islam universal yang menjunjung kedamaian dan perbedaan pendapat,

²² Saiful Umam, "Sayyid Qutub: Pemikiran dan Pengaruhnya terhadap Gerakan-gerakan Radikal di Mesir," dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol.2 No.2 Tahun 2004, hal. 64-67.

ketiga, konsep peradaban Sayyid Qutub tidak relevan untuk diterapkan di Indonesia yang berideologi Pancasila yang berasaskan pada keberagaman suku dan budaya.

Penelitian ini akan ditunjang dengan pendekatan historis analisis dan juga pandangan para sarjana barat seperti Auguste Comte, Arnold J. Toynbee, J. Oswald Spengler dan sarjana Islam seperti Ibnu Khaldun, Malik Bennabi dan Muhammad Sa'id Romadhon Al Buthi tentang konsep peradaban. Kajian ini akan diperkaya dengan padangan para mufasir kontemporer baik dari timur seperti Ibnu 'Asyur, Muhammad Rasyid Ridha, Muhammad Mutawalli al-Sya'rawi, dan Wahbah al-Zuhaili maupun mufassir dari Indonesia seperti Quraish Shihab dan Abdul Malik karim Amrullah dengan harapan dapat disimpulkan apakah konsep peradaban yang ditawarkan oleh Sayyid Qutub relevan atau tidak untuk diaplikasikan pada kondisi saat ini khususnya di negara yang heterogen seperti Indonesia.

Kajian ini diharapkan dapat mengurai dan menggali konsep peradaban dari ayat-ayat Al-Qur'an. Semoga penelitian ini menjadi lentara bagi umat Islam dan bangsa Indonesia khususnya dalam membangun peradaban, menjadi bangsa yang tenteram, damai, sejahtera, berkeadilan *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang permasalahan yang diuraikan di atas, maka dapat diidentifikasi beberapa permasalahan sebagai berikut:

1. Terdapat pengertian peradaban yang disuguhkan oleh Sayyid Qutub yang bertolak belakang dengan prinsip-prinsip peradaban yang berasas pada kemajemukan agama, budaya, bahasa dan suku.
2. Adanya faktor-faktor pendorong bangkitnya peradaban dan faktor-faktor yang menyebabkan runtuhnya peradaban.
3. Terdapat penafsiran Sayyid Qutub yang bersifat tekstual dan tidak berlandaskan prinsip-prinsip yang dikemukakan oleh para sahabat serta para mufasir pada umumnya.
4. Ditemukan penafsiran Sayyid Qutub dalam *Fî Zhilâl al-Qur'ân* yang bersifat ofensif untuk membangun peradaban yang justru akan menimbulkan kemunduran masyarakat dan patologi sosial.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Mengingat luasnya permasalahan terkait konsep peradaban, maka kajian ini membatasi permasalahan pada:

1. Apa yang dimaksud dari peradaban oleh Sayyid Qutub?

2. Bagaimana konsep peradaban menurut Sayyid Qutub dalam tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân*?
3. Apakah konsep peradaban Sayyid Qutub dalam tafsirnya relevan untuk diterapkan di Indonesia?

Berdasarkan pada batasan masalah di atas, maka yang menjadi rumusan masalah pada penelitian ini adalah “Bagaimana Konsep Peradaban Sayyid Qutub dalam Tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân* dan Relevansinya dalam Pembangunan Peradaban Indonesia”

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji dan menganalisis konsep peradaban dari ayat-ayat Al-Qur'an dalam perspektif penafsiran Sayyid Qutub dan mengkaji relevansi penafsiran Sayyid Qutub terhadap pembangunan peradaban Indonesia.

E. Manfaat Penelitian

Dalam sebuah penelitian perlu disebutkan manfaat-manfaat sehingga penelitian tersebut bisa memberikan kontribusi serta faedah bagi pengkaji dan peneliti selanjutnya untuk bisa mengembangkan kajian-kajian dan wacana yang di teliti. Adapun manfaat dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Penelitian ini bisa memberikan sumbangsih bagi para pengkaji kajian-kajian keislaman dan sebagai bentuk partisipasi peneliti dalam pengembangan ilmu pengetahuan dalam Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.
2. Mengetahui, memahami, dan mengenal konsep Peradaban dalam perspektif tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân* karya Sayyid Qutub.
3. Mengetahui dan memahami relevansi penafsiran Sayyid mengenai konsep peradaban dari ayat-ayat Al-Qur'an terhadap pembangunan peradaban Indonesia.
4. Mencoba memberikan kontribusi ilmu pengetahuan tentang konsep peradaban dalam pandangan Sayyid Qutub kepada pembaca di Indonesia secara umum dan untuk mahasiswa PTIQ secara khusus.

F. Kerangka Teori

Kerangka teori merupakan penjabaran mengenai teori-teori yang akan digunakan di dalam menganalisis penelitian. Fungsi dari teori adalah menghubungkan penelitian yang akan dilakukan dengan teori-teori yang sudah ada.

Penelitian ini menggunakan teori dari Muhammad Hussein al-Dzahabi dalam karyanya *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Teori Muhammad Hussein al-Dzahabi digunakan untuk mengetahui bentuk, metodologi dan

corak yang digunakan oleh Sayyid Qutub dalam tafsirnya *Fî Zhilâl al-Qur'ân*. Teori selanjutnya adalah teori Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi dalam bukunya "*Manhaj al-Hadhârah al-Insâniyyah fî al-Qur'an*" menjelaskan bahwasanya peradaban terdiri dari tiga unsur, yaitu:

1. Manusia
2. Kehidupan
3. Alam semesta

Sa'id Ramadhan al-Buthi berpendapat untuk memajukan peradaban maka manusia harus memahami bagaimana Al-Qur'an menjelaskan hakikat tiga unsur di atas dan beramal sesuai hakikat tersebut.²³ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi adalah seorang ulama Islam dari suriah yang dijadikan rujukan oleh sarjana-sarjana senior dalam dunia Islam, Pada tahun 2012 The Royal Islamic Strategic Studies Centre memilihnya sebagai orang ke 27 yang berpengaruh dalam dunia Islam²⁴. Teori peradaban Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi membantu penulis dalam memilih ayat-ayat yang berkaitan dengan peradaban, juga mengkaji dan menganalisa ayat-ayat tersebut sehingga dapat disimpulkan bagaimana konsep peradaban yang ditawarkan oleh Sayyid Qutub dalam tafsirnya *Fî Zhilâl al-Qur'ân*. Teori terakhir yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori sosio-historis dan antropologi, dengan teori tersebut dapat difahami bagaimana Sayyid Qutub mempunyai gagasan konsep peradaban dan bagaimana membangun peradaban.

Tujuan dari kerangka teori di atas adalah membantu penulis dalam memahami bagaimana konsep peradaban Sayyid Qutub dalam tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân* dan menganalisis apakah konsep tersebut relevan untuk konteks Indonesia masa sekarang dan kondisi sosial saat ini.

G. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Dalam sebuah penelitian, penting untuk menyebutkan penelitian terdahulu yang relevan dengan penelitian yang akan diteliti. Penelitian tentang peradaban pernah diteliti oleh para peneliti sebelumnya, maka perlu bagi penulis untuk menyebutkan penelitian sebelumnya guna untuk menemukan kebaruan dalam penelitian yang ditulis sehingga memiliki perbedaan dengan penelitian sebelumnya.

²³ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Manhaj al-Hadhârah al-Insâniyyah fî al-Qur'an*, Suriah: Dârul Fikri al-Mu'âshir, t.th, hal. 33-136.

²⁴ S. Abdallah Schleifer, *et.al.*, *The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims*, 2012 Second Edition, Jordan: The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2012.

1. Buku dengan judul "*Târîkh al-Hadhârah al-Islâmiyyah*"²⁵, buku ini ditulis oleh Abu Zaid Syalbi. Penelitian ini membahas sejarah peradaban Islam, dimulai dari keadaan dunia arab dan peradaban lainnya sebelum datangnya Islam, dasar-dasar peradaban Islam, perkembangan keilmuan Islam, sistem pemerintahan, perkembangan sosial, ekonomi, bangunan hingga pengaruh peradaban Islam terhadap peradaban Eropa. Penelitian di atas berfokus pada sejarah peradaban Islam, unsur-unsur yang menjadi dasar berkembangnya peradaban Islam dan pengaruh peradaban Islam terhadap peradaban lainnya. Berbeda dengan penelitian dalam tesis ini yang berfokus pada peradaban dari sudut pandang ilmu tafsir Al-Qur'an dan epistemologi yang berbeda.
2. Buku dengan judul "*Manhaj al-Hadhârah al-Insâniyyah fî al-Qur'an*"²⁶ buku ini ditulis oleh Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi. Penelitian ini membahas unsur-unsur peradaban dalam Al-Qur'an dan bagaimana Al-Qur'an menerangkan hakikat unsur-unsur tersebut. Penelitian ini mengungkapkan rahasia perkembangan peradaban Islam di tiga generasi emas Islam, zaman Rasulullah SAW, para sahabat dan tabi'in, kemudian ditutup dengan bagaimana membangkitkan kembali peradaban Islam. Kajian pada buku ini adalah pemaparan konsep peradaban dalam Al-Qur'an menurut penulisnya, berbeda dengan penelitian dalam tesis ini yang menjelaskan konsep peradaban dalam Al-Qur'an dari perspektif Sayyid Qutub.
3. Buku dengan judul "*Al-Qur'an al-Karim Bunyâtuhû al-Tasyri'iyyah wa Khashâ'ishû al-Hadhâriyyah*"²⁷. Buku ini ditulis oleh Wahbah az-Zuhaili. Buku ini membahas Al-Qur'an dari dua sisi, *pertama*, syari'at atau hukum dalam Al-Qur'an, *kedua*, asas-asas peradaban seperti sistem ekonomi, sosial, politik dan beberapa hal lainnya dalam Al-Qur'an. Kajian tesis ini berbeda dengan kajian buku "*Al-Qur'an al-Karim Bunyâtuhû al-Tasyri'iyyah wa Khashâ'ishû al-Hadhâriyyah*", dimana tesis ini membahas penafsiran Sayyid Qutub terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan peradaban.

²⁵ Abu Zaid Syalbi, *Târîkh al-Hadhârah al-Islâmiyyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2012.

²⁶ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Manhaj al-Hadhârah al-Insâniyyah fî al-Qur'an* Suriah: Dârul Fikri al-Mu'âshir, t.th.

²⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Qur'an al-Karim Bunyatuhu at-Tasyri'iyyah wa Khasha'ishu al-Hadhariyyah*, Libanon: Dârul fikri, 1430/2009, hal.

4. Buku dengan judul “*Keadilan dan Negara: Pemikiran Sayyid Qutub tentang pemerintahan yang berkeadilan*”²⁸, Buku ini ditulis oleh Muhammad Roy Purwanto. Muhammad menjelaskan pemikiran Sayyid Qutub tentang makna keadilan, keadilan penguasa dalam memerintah, keadilan dalam konsep Syura, tugas pemerintah dalam mewujudkan masyarakat berkeadilan. Buku ini sangat membantu dalam merumuskan konsep peradaban menurut Sayyid Qutub dalam tafsirnya. Penelitian dalam tesis ini berbeda dengan buku yang ditulis oleh Muhammad Roy, dimana Muhammad Roy membahas salah satu hal pendukung majunya peradaban dalam perspektif Sayyid Qutub dan tesis ini membahas konsep peradaban perspektif Sayyid Qutub secara komperhensif.
5. Disertasi dengan judul “*Etika pemerintahan : kontribusi tafsir Fî Zhilâl al-Qur’ân karya Sayyid Qutub*”²⁹. Disertasi ditulis oleh Bukhori Abdul Shomat. Disertasi ini membantah konsep etika pemerintahan yang hanya bertumpu pada sumber nilai budaya masyarakat. Disertasi ini membuktikan bahwa nilai-nilai yang bersumber dari agama dan Al-Qur’an tidak bersifat primordial dan eksklusif. Pendekatan dalam penelitian disertasi ini adalah *maûdu’î* dengan fokus pada tafsir *Fî Zhilâl al-Qur’ân*. Disertasi ini relevan dengan penelitian dalam tesis ini dari sisi politik, dimana politik adalah salah satu unsur yang berpengaruh terhadap maju dan mundurnya sebuah peradaban. Dan Disertasi berbeda dengan tesis ini yang membahas apa kontribusi *Fî Zhilâl al-Qur’ân* dalam konsep peradaban.
6. Disertasi dengan judul “*Penafsiran Politik Sayyid Qutub*”³⁰. Disertasi ini ditulis oleh Ahmad Syukron. Disertasi ini membahas penafsiran Sayyid Qutub terhadap ayat-ayat Al-Qur’an yang berkaitan dengan politik dan dikelompokkan dalam lima katagori: *hâkimiyyah, jihâd/harakah islâmiyyah, Thâghut, Hizubllah wa Hizb asy-Syaithân, Dâr al-Harb wa Dâr al-Islâm, Taqiyyah*. Disertasi ini memiliki kaitan dengan tesis, karena politik adalah salah satu hal yang berpengaruh terhadap tumbuhnya peradaban. Tesis ini berbeda dengan disertasi tersebut, tesis ini membahas penafsiran Sayyid Qutub terhadap ayat-ayat Al-Qur’an yang berkaitan dengan peradaban.

²⁸ Muhammad Roy Purwanto, *Keadilan dan Negara: Pemikiran Sayyid Qutub Tentang Pemerintahan yang Berkeadilan*, Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 2019, hal.

²⁹ Bukhori Abdul Shomat, “Etika pemerintahan : Kontribusi Tafsir Fî Zhilâl al-Qur’an,” *Disertasi*, Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2012, hal.

³⁰ Ahmad Syukron, “Penafsiran Politik Sayyid Qutub,” *Disertasi*, Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2017, hal.

7. Tesis dengan “*Model Pendidikan Berbasis Al-Qur’an Dan Al-Hadits Dalam Meningkatkan Peradaban Islam*”.³¹ Tesis ini ditulis oleh Nur Alam Jurjani, Ia menjelaskan hubungan antara pendidikan dan peradaban, dan membahas pendidikan ideal untuk membangun peradaban Islam, yaitu pendidikan berbasis Al-Qur’an dan Al-Hadits. Penelitian dalam tesis ini berbeda dengan tesis Nur Alam, dimana tesis ini membahas peradaban bukan hanya dari sisi pendidikan, akan tetapi berusaha membahas konsep peradaban perspektif Sayyid Qutub dalam tafsirnya secara komperhensif.
8. Jurnal dengan judul “*Peradaban Perspektif Al-Qur’an*”³². Jurnal ini ditulis oleh Mardan. Dalam jurnal ini Mardan menjelaskan eksistensi peradaban dalam Al-Qur’an: ungkapan-ungkapan yang semakna dengan Al-Qur’an, *iqra* dan semangat berubah sebagai penggerak peradaban. Penelitian ini mengumpulkan beberapa ayat yang berkaitan dengan peradaban dan membahasnya, berbeda dengan penelitian dalam tesis ini yang menjelaskan peradaban perspektif Al-Qur’an dari ayat-ayat yang berkaitan dengan peradaban menurut kacamata dan penafsiran Sayyid Qutub.
9. Jurnal dengan judul “*Membangun Peradaban Islam Menurut Al-Qur’an: Penelitian Surah Al-Kahfi*”.³³ Jurnal ini ditulis oleh Siti Nur Aisyah Mohd Azemi Azman dan Sarinah Yahya. Jurnal membahas bagaimana Al-Qur’an memberikan tuntunan dalam membangun peradaban melalui kisah Dzulqarnain dalam surat Al-Kahfi. Dzulqarnain membangun peradaban tidak hanya memperhatikan unsur material saja, akan tetapi juga dengan nilai-nilai keimanan, syari’ah dan akhlak yang diajarkan oleh Allah. Tesis ini berbeda dengan jurnal ini, tesis meneliti konsep peradaban dari seluruh surat-surat Al-Qur’an dilihat dari perspektif penafsiran Sayyid Qutub.
10. Jurnal dengan judul “*I’jaz Peradaban (hadhari) Dalam Al-Qur’an*”.³⁴ Jurnal ini ditulis oleh Thoriqul Aziz dan Ahmad Zainal Abidin. Jurnal ini membahas ayat-ayat yang membahas bagaimana membangun peradaban Islam, hasil dari penelitian ini didapati ayat-ayat yang

³¹ Nur Alam Jurjani, *Model Pendidikan Berbasis Al-Qur’an dan Al-Hadits dalam Meningkatkan Peradaban Islam*, Tesis, Universitas Muhammadiyah Surabaya, 2018, hal.

³² Mardan, “Peradaban Perspektif Al-Qur’an” dalam *Jurnal Adabiyah* Vol. XIV No.2 Tahun 2014, hal. 135-140.

³³ Siti Nur Aisyah Mohd Azemi Azman dan Sarinah Yahya, “Membangun Peradaban Islam Menurut Al-Qur’an: Penelitian Surah Al-Kahfi,” dalam *Malaysian Journal of Social Sciences and Humanities*, Vol. 4 No.7 Tahun 2019, hal. 184-186.

³⁴ Thoriqul Aziz dan Ahmad Zainal Abidin, “I’jaz Peradaban (hadhari) Dalam Al-Qur’an,” dalam *jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, Vol.1 No. 2 Tahun 2021, hal. 98.

menggerakkan peradaban Islam, yaitu ayat-ayat jihad, ayat-ayat tersebut mendorong umat Islam untuk bersungguh-sungguh dalam beramal. Dengan teks al-Qur'an, umat Islam mampu menciptakan peradaban yang maju. Hal ini senada dengan tesis Nasr Hamid Abu Zaid, bahwa peradaban Islam adalah "peradaban teks". Penilitan dalam tesis ini berbeda dengan jurnal dimana ayat-ayat yang dibahas bukan hanya ayat-ayat jihad, akan tetapi semua ayat yang berkaitan dengan peradaban dan ditafsirkan oleh Sayyid Qutub.

11. Jurnal dengan judul "*Dirasah Tahliliyyah li Awamil al-Nuhûdh wa Ufûl al-Hadhâri fi Dhaw'i al-Qur'an al-Karim*".³⁵ Jurnal ini ditulis oleh Ahmad Subhi Isma'il. Ia menjelaskan hal-hal penyebab maju dan runtuhnya peradaban menurut Al-Qur'an al-Karim. Penelitian ini menjelaskan dua hal yang mendorong majunya peradaban yaitu tauhid dan kebebasan, dua hal yang menyebabkan runtuhnya peradaban yaitu korupsi dan lemahnya penilitan dalam ilmu pengetahuan. Tesis ini berbeda dengan jurnal tersebut, tesis ini membahas Konsep peradaban dalam Al-Qur'an perspektif penafsiran Sayyid Qutub.
12. Jurnal dengan judul "*al-'Aqliyyah al-Ghâ'iyah fi Al-Qur'an wa Sunnah wa Atsâruhâ fi al-Syuhud al-Hadhâri li al-Ummah*".³⁶ Jurnal ini ditulis oleh Mahrus Muhammad Mahrus Basyouni. Hasil penelitian jurnal ini, Al-Qur'an dan Al-Hadits membahas salah satu hal yang mendukung kemajuan peradaban umat islam adalah menghidupkan cara berpikir terencana, bertujuan, sungguh-sungguh dan meninggalkan cara berpikir yang tidak terencana dan mengekor peradaban lain. Tesis ini berbeda dengan jurnal, tesis ini berusaha membahas peradaban secara komprehensif bukan hanya dari cara berpikir.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yang sifatnya deskriptif-analitik. Penelitian kepustakaan ialah penelitian yang semua datanya berasal dari bahan-bahan tertulis berupa buku, naskah, dokumen, foto dan lain-lain, substansi penelitian kepustakaan terletak pada muatannya yang bersifat

³⁵ Muhammad Subhi Isma'il, "Dirasah Tahliliyyah li Awamil an-Nuhûdh wa Ufûl al-Hadhâri fi Dhaw'i Al-Qur'an Al-Karim" dalam *Majallah jami'ah al-Quds al-Maftuhah li al-Abhats wa ad-Dirasat*, Vol. 24 No.2 Tahun 2018, hal. 207.

³⁶ Mahrus Muhammad Mahrus Basyouni, "al-'Aqliyyah al-Ghâ'iyah fi Al-Qur'an wa Sunnah wa Atsâruhâ fi as-Syuhud al-Hadhâri li al-Ummah" dalam *Qur'anica, majallah 'Âlamîyyah libuhûts Al-Qur'an*, Vol.8 No.2 Tahun 2016, hal.130.

teoritis, konseptual, ataupun gagasan-gagasan, ide-ide dan sebagainya.³⁷

Model penelitian ini ialah penelitian kualitatif. Penelitian kualitatif adalah penelitian yang bermaksud untuk memahami fenomena tentang apa yang dialami oleh subjek penelitian, misalnya perilaku, persepsi, motivasi, tindakan, dan lain-lain secara holistik dan dengan cara deskripsi dalam bentuk kata-kata dan bahasa, pada suatu konteks khusus alamiah dan dengan memanfaatkan berbagai metode ilmiah.³⁸

Metode yang digunakan dalam penelitian ini juga menggunakan metode tematik, dengan beberapa alasan, *Pertama*, sedikit sekali usaha yang dilakukan oleh mufasir klasik dalam membahas tema tertentu dengan menggunakan kajian tinjauan tematik, sehingga gagasan Al-Qur'an tentang tema tertentu belum dideskripsikan secara utuh dan komprehensif, *Kedua*, sebagaimana dikatakan oleh Fazlur Rahman, terdapat kesalahan yang umum dalam memahami keterpaduan Al-Qur'an, sehingga seringkali Al-Qur'an dipahami secara atomistik dan parsial.³⁹ Dengan kata lain, metode tematik cukup "menjanjikan" untuk memperoleh pemahaman yang holistik dan komprehensif yang benar-benar deduksi dari Al-Qur'an. *Ketiga*, metode tematik akan mampu mengontrol bias ideologis yang sering dipaksakan dalam penafsiran Al-Qur'an. Sebab dalam metode ini, akurasi sebuah penafsiran Al-Qur'an dapat dilacak dengan mempertimbangkan struktur logis dan hubungan antar ayat-ayat Al-Qur'an yang satu tema yang sedang menjadi objek kajian. Dengan demikian, gagasan non-*Qurani* yang sering muncul akan dapat dipilih sedemikian rupa. Sehingga di sinilah peran penting metode tematik yang ditawarkan Fazlur Rahman dan telah diaplikasikan dalam buku *Major Themes of the Quran*. Bahkan Farid Esack menilai bahwa karya tersebut merupakan sumbangsih yang sangat besar dalam kajian Al-Qur'an secara tematik.⁴⁰

Dengan metode tematik ini penulis mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan peradaban: Tugas dan Tanggung jawab manusia di bumi: al-Baqarah/2:30, Hud/11:61, an-Nur/24:55. Hakikat

³⁷ Nasharudin Baidan, Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2022, hal. 28.

³⁸ Lihat Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif Edisi Revisi*, Cet. 22, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya Offset, 2006, hal. 5.

³⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, Chicago: The University Chicago Press, tth, hal. 2-4.

⁴⁰ Farid Esack, *The Quran: A Short Introduction*, Oxford: Oneworld Publication, 2002, hal. 5.

manusia dalam Al-Qur'an: ath-Thariq/86:5-7, 'Abasa/80:17-20, al-Insan:76, Yasin/36:77, al-Hajj/22:7, al-Isra/17:7, al-Baqarah/2:30-32,34, al-'Alaq/96:5, al-Ahzab/33:72. Hakikat Kehidupan dalam Al-Qur'an: al-Hadid/57:20, al-Khaf/18:45, al-Ankabut/69:64, ali-Imran/3:197, an-Nisa/4:77, al-'Araf/7:24, al-'Ankabut/69:57, an-nahl/16:97, al-Maidah/5:32, al-baqarah/2:195, al-Baqarah/2: 179, al-Qashash/28:77, an-Nisa/4:93, an-Nahl/16:106. Hakikat Alam semesta dalam Al-Qur'an: Yunus/10:11, al-Anbiya/21:30-33, al-An'am:95-97, Luqman/31:20, an-Nahl/16:10-13, al-Isra/17:12, al-Isra/17:12, Yasin/36:71, al-Mulk/67:15, al-A'raf/7:10, an-Nisa/4:78, al-Isra'/17:85, ar-Rum/30:54, Yasin/26:40. Dunia sebagai ujian: Ali-Imran/2:14-15, ali-Imran/2:14-15, al-Khaf/18:16, Asy-Syura/42:26. Pendidikan Peradaban dalam Al-Qur'an, al-Dzariyat/51:56, al-Baqarah/2:30, Al-'Araf/7: 172, al-Jumu'ah/28:2, al- Baqarah/2: 213, al-Isra/17:84. Ekonomi dalam Al-Qur'an: *Hâkimiyah* dan *Jâhiliyyah*: al-Nisa/4:1, al-Ma'idah/5:27-40, Ma'idah/5:41-47, al-An'am/6:19, *Jihâd* dan *Harakah*: al-Anfal/8:39, al-Baqarah/2:190. Ekonomi dalam Al-Qur'an

2. Sumber Data

Dengan menggunakan metode deskriptif analisis, penelitian melakukan pengumpulan data melalui dokumentasi yang relevan dengan tema penelitian. Dokumen merupakan catatan peristiwa yang telah lalu. Dokumen dapat berbentuk tulisan atau gambar.⁴¹ Sedangkan teknik dokumentasi adalah teknik mengumpulkan semua dokumen yang berhubungan dengan penelitian. Dalam pengumpulan data, peneliti menggunakan sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer adalah sumber data yang langsung memberikan data kepada peneliti, sedangkan sumber data sekunder adalah sumber data yang secara tidak langsung memberikan data kepada peneliti.⁴²

Sumber data primer digali melalui sumber pokok, yaitu buku-buku yang berkaitan dengan topik yang dibahas dalam penelitian ini. Adapun data primer dalam penelitian ini adalah Tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân* karya Sayyid Qutub.

Sumber data lainnya adalah sumber data sekunder, yakni tulisan-tulisan dalam bentuk apa pun yang secara eksplisit membahas tentang tema penelitian, serta pokok pikirannya yang mempunyai relevansi

⁴¹ Kaelan, M. S., *Metode Penelitian Kalitatif Bidang Filsafat: Paradigma Bagi Pengembangan Penelitian Interdisipliner Bidang filsafat, Budaya Sosial, Semiotika, Sastra, Hukum dan Seni*, Yogyakarta: Paradigma, 2015, hal. 113.

⁴² Kaelan, M. S., *Metode Penelitian Kalitatif Bidang Filsafat: Paradigma Bagi Pengembangan Penelitian Interdisipliner Bidang filsafat, Budaya Sosial, Semiotika, Sastra, Hukum dan Seni...*, hal. 113.

dengan tema pokok. Adapun sumber sekunder yang digunakan dalam penelitian ini adalah: *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn, al-Islam wa Musylikah al-hadhârah, al-'Adalah al-Ijtimâ'iyah fi al-Islam, Nahwu mujtama' al-Islami, Ma'alim fi al-Thariq, Manhaj al-Hadharah al-Insaniyyah fi al-Qur'an* dan beberapa buku lainnya yang berhubungan dengan penelitian di dalam tesis ini.

3. Pengolahan Data

Sistem yang dilakukan di dalam pengolahan data adalah setelah melakukan pemilihan ayat-ayat yang digunakan di dalam mencari jawaban dari pertanyaan peneliti, maka dilakukan analisa terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan peradaban dan penafsirannya menurut Sayyid Qutub. setelah itu barulah ditambahkan data-data sekunder untuk melengkapi data-data primer yang telah dikumpulkan.

4. Analisis Data

Model dari analisa data yang dilakukan di dalam penelitian ini adalah mengambil makna umum dari data-data primer, yaitu ayat-ayat yang berhubungan dengan peradaban dan pada saat yang sama memberikan uraian pendapat para mufasir lainnya. Kemudian dilakukan sebuah analisa terhadap ayat-ayat tersebut dengan menggunakan terori tafsir *adabî ijtimâ'î* al-Dzahabi, teori peradaban Muhammad Ramadhan al-Buthi dan melihat dari sisi sejarah, sosiologi dan antropologi.

I. Sistematika Penulisan

Di dalam sebuah penelitian perlu adanya sebuah sistematika penulisan guna untuk menjadikan sebuah tulisan tersebut menjadi sistematis-logis serta bisa dipahami oleh pembacanya. Adapun sistematika penulisan di dalam penelitian tesis ini adalah sebagai berikut:

Bab I: Bab Pertama ini berbicara tentang pendahuluan, di mana pendahuluan adalah suatu yang sangat penting di dalam sebuah penelitian tesis. Pada bab ini dibahas tentang latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, penelitian terdahulu yang relevan, metode penelitian yang mencakup pemilihan jenis penelitian, data dan sumber data, teknis analisis data. Terakhir dalam bab ini yaitu disusunnya sistematika penulisan.

Bab II: Pada bab ini yang menjadi pembahasan adalah diskursus tentang peradaban yang dimulai dari definisi peradaban baik secara etimologi dan terminologi. Kemudian bab ini membahas peradaban material dan non-material dan dilanjutkan dengan kajian konsep peradaban perspektif sarjana barat dan Islam. Tujuan daripada bab ini adalah sebagai bahan analisa dari penelitian, di mana dengan

menampilkan pembahasan ini bisa diketahui pandangan umum tentang peradaban.

Bab III: berbicara tentang Biografi Sayyid Qutub penulis dari tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, diantaranya aktivitas akademik dan perkembangan pemikiran Sayyid Qutub, karya-karya Sayyid Qutub dan Kondisi sosial politik ketika Sayyid Qutub hidup. Selain itu juga, bab ini berbicara tentang tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân* berupa autentitas penafsiran, latar belakang penafsiran, metode penafsiran serta sumber penafsiran.

Bab IV: pada bab ini barulah dilakukan analisa ayat-ayat yang berkaitan dengan peradaban di dalam tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân* dengan beberapa pembahasan. *Pertama*, pengertian peradaban menurut Sayyid Qutub. *Kedua*, Inklusifitas konsep peradaban Sayyid Qutub, yaitu penjabaran hakikat manusia, hakikat kehidupan, hakikat alam semesta, pendidikan peradaban dan ekonomi dalam Al-Qur'an. *Ketiga*, Eksklusivitas konsep peradaban Sayyid Qutub; *hâkimiyah*, *jâhiliyyah*, *harakah* dan *jihâd*, membangun pendidikan dan ekonomi dan relevansi konsep peradaban Sayyid Qutub dengan kondisi sekarang khususnya Indonesia. *Keempat*; Relevansi Konsep Peradaban Sayyid Qutub dalam konteks keindonesiaan.

Bab V: bab ini berisi penutup dari pembahasan penelitian, di mana dijelaskan kesimpulan yang menjawab pertanyaan penelitian pada perumusan masalah. Bab ini juga berisi tentang saran dan rekomendasi pada pihak-pihak tertentu setelah ditemukannya jawaban atas persoalan penelitian.

BAB II

DISKURSUS KONSEP PERADABAN

A. Definisi Peradaban

Peradaban adalah kemajuan (kecerdasan, kebudayaan) lahir batin, hal yang menyangkut sopan santun, budi bahasa, dan kebudayaan suatu bangsa¹ Dalam bahasa Arab, peradaban disinonimkan dengan kata *hadhârah* yang berasal dari kata *hadhara* yang artinya tinggal dengan cara menetap, lawan kata dari *badâwah/nomaden*, peradaban adalah tahap perkembangan manusia yang luhur dan manifestasi dari kemajuan ilmu pengetahuan, seni, sastra dan sosial di perkotaan.² Dalam bahasa Inggris disinonimkan dengan kata *civilization*, ia adalah Suatu tahap perkembangan sosial yang ditandai dengan pembentukan komunitas terorganisir, pemukiman permanen, dengan catatan dan sejarah lisan atau tertulis, tradisi, keyakinan agama, hukum, nilai-nilai bersama, adat istiadat, kepercayaan, dan pencapaian artistik.³

Para ahli mendefinisikan peradaban dengan berbagai pengertian diantaranya: Menurut Husein Mu'nis, "Peradaban, dalam pengertian umum,

¹Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Kemdikbud, "per.a.dab.an" dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/peradaban> diakses pada 10 Maret 2023.

²Mujamma' lughah al-Arabiyyah bi al-Qâhirah, *al-Mujam al Wasîth*, Kairo: Dâr Da'wah, t.th, hal. 181.

³Oxford University Press, "Civilization" dalam <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20110803095614798> Diakses pada 10 Maret 2023.

adalah hasil dari setiap upaya manusia untuk memperbaiki kondisi hidupnya, baik upaya tersebut dilakukan secara sadar atau tidak sadar, baik hasil tersebut dalam bentuk materi atau imateri”⁴

Nasih ‘Ulwan mendefinisikan peradaban sebagai berikut, “Produk manusia berupa madani dan sosial dengan berbagai kekhasan pemikiran, spritualitas, intuisi dan etika sebagai jalan untuk mencapai tujuan bangsanya, dan apa saja yang dianggap penting oleh bangsa seperti nilai-nilai, perumpama’an dan prinsip-prinsip”⁵

Yusuf Qardhawi memberikan definisi peradaban dengan definisi yang padat dan singkat, “Peradaban adalah sekumpulan bentuk-bentuk kemajuan baik berbentuk materi, ilmu pengetahuan, seni, sastra ataupun sosial yang ada dalam satu masyarakat”⁶

Menurut Syed Naqib Al-Attas yang dikutip oleh Amir A. Rahman, Peradaban adalah keadaan hidup manusia dalam masyarakat yang telah mencapai tingkat kehalusan adat dan budaya yang luhur dalam semua lapisan masyarakat.⁷

Sarjana-sarjana barat juga banyak yang memberikan penjelasan tentang peradaban, diantaranya: Jared Diamond, ahli geografi dan sejarawan Amerika, ia mengatakan “Peradaban dapat didefinisikan sebagai kompleksitas sosial, politik, dan budaya yang muncul dari pengembangan pertanian dan pertumbuhan kota, yang mengarah pada peningkatan spesialisasi tenaga kerja, stratifikasi sosial, dan pembentukan negara-negara terpusat”⁸

Menurut sejarawan Inggris, Arnold J. Toynbee, peradaban dalam arti yang paling luas, adalah entitas budaya yang mewakili totalitas prestasi manusia dalam domain kehidupan material, intelektual, dan spiritual. Ia mengemukakan teori bahwa peradaban bergerak melalui siklus kebangkitan dan kejatuhan. Menurutnya, peradaban muncul ketika sebuah masyarakat menemukan tantangan dan berhasil mengatasi tantangan tersebut.⁹

⁴ Husein Mu’nis, *‘Ālam al-Ma’rifah: al-Hadhârah, Dirâsah fî Ushul wa ‘Awâmil qiyâmiha wa tathawwurihâ*, Kuwait: Majlis al-Wathâni li al-Tsaqâfah wa al-Funun wa al-Adab, 1978, hal. 13.

⁵ ‘Abdullah Nasih ‘Ulwan, *Ma ‘âlim al-Hadârah fî al-Islâm wa Atsâruhâ fî al-Nahdah al-rûbbiyyah*, Kairo: Dâr al-Salâm, 2003, hal. 4.

⁶ Yusuf al-Qardhawi, *al-Sunnah Mashdar li al-Ma’rifah wa al-Hadhârah wa al-ma’rifah*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2002, hal. 201.

⁷ Amir. A. Rahman, *Pengantar Tamadun Islam*, Kuala Lumpur: DBP, 1990, hal. 3.

⁸ Diamond, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*, New York: W.W. Norton & Company, 1997, hal. 22.

⁹ Arnold J. A Toynbee, *Study of History*, Inggris: Oxford University Press, 1987. Vol.1, hal. 1-23.

Menurut ahli arkeologi dan antropologi Kanada, Bruce G. Trigger, sebuah peradaban adalah masyarakat kompleks yang ditandai dengan perkembangan perkotaan, stratifikasi sosial, bentuk-bentuk komunikasi simbolis (umumnya, sistem tulisan), dan pemisahan dan dominasi yang dirasakan terhadap lingkungan alami.¹⁰

Lewis H. Morgan, seorang antropolog Amerika abad ke-19, menggambarkan peradaban “suatu tahapan sosial yang berkembang dari kehidupan barbar kepada kehidupan sipil dan mengandung peningkatan dalam organisasi sosial, budaya, teknologi, dan pengetahuan”.¹¹

Dengan demikian, kesimpulan umum tentang definisi peradaban adalah sekumpulan bentuk kemajuan hasil dari upaya manusia untuk meningkatkan kondisi hidupnya dalam bentuk material maupun Immaterial dengan melalui tahapan-tahapan tertentu.

Pembahasan tentang peradaban tidak akan terlepas dari pembahasan kebudayaan, dalam bahasa arab kata kebudayaan disinonimkan dengan kata *tsaqâfah*, dan dalam bahasa inggris disonimkan dengan kata *culture*. Banyak sarjana ketika membahas peradaban maka ia akan membahas dan membicarakan tentang kebudayaan, hal tersebut disebabkan karena adanya kaitan antara keduanya. Banyak para ahli antropologi memberikan penjelasan tentang definisi kebudayaan. Penjelasan definisi budaya amat beragam, bahkan menurut Kroeber dan Kluckhohn setidaknya ada 160 definisi tentang kebudayaan,¹² diantaranya:

Ralph Linton, ia berpendapat budaya adalah pembentukan perilaku yang dipelajari dan hasil dari perilaku yang unsur-unsurnya digunakan dan ditularkan oleh anggota masyarakat tertentu.¹³

Sir Edward Burnett Tylor, ia menyatakan Budaya atau Peradaban adalah hal kompleks yang meliputi pengetahuan, kepercayaan, seni, moral, hukum, adat istiadat, dan banyak kemampuan serta kebiasaan lain yang diperoleh manusia sebagai anggota masyarakat.¹⁴

Alfred Kroeber dan Clyde Kluckhohn, antropolog, dalam bukunya yang berjudul “*Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*,” menyatakan bahwa budaya terdiri dari pola perilaku eksplisit dan implisit, dan untuk perilaku itu diperoleh dan ditransmisikan oleh simbol-simbol,

¹⁰ Bruce G. Trigger, *Understanding Early Civilizations: A Comparative Study*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, hal. 20.

¹¹ Lewis H. Morgan, *Ancient Society*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1904, hal. 250-253.

¹² Triyanto, “Pendekatan Kebudayaan dalam Penelitian Pendidikan Seni” dalam *Jurnal Imajinasi* Vol. XII No.1 Tahun 2018, hal, 67.

¹³ Ralph Linton, *The Cultural Background of Personality*, New York: Appleton Century Crofts Inc, 1945, hal. 32.

¹⁴ Sir Edward Tylor, *Primitive Culture*, London: John Murray, 1920, hal. 1.

yang merupakan prestasi khas kelompok manusia, termasuk dalam perwujudan artefak; inti esensial dari budaya terdiri dari ide-ide tradisional dan terutama nilai-nilai yang melekat padanya; sistem budaya pada satu sisi dapat dianggap sebagai produk dari tindakan, di sisi lain sebagai elemen pengkondisian tindakan selanjutnya.¹⁵

Geert Hofstede, psikolog sosial, dalam bukunya yang berjudul “*Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*”, menjelaskan bahwa budaya adalah pemrograman bersama pikiran yang membedakan anggota satu kelompok atau kategori orang dari kelompok atau kategori orang lain.¹⁶

Susan C. Schneider dan Jean-Louis Barsoux, pakar perilaku organisasi, dalam bukunya yang berjudul “*Managing Across Cultures*” diterbitkan oleh Pearson Education, mengungkapkan bahwa budaya adalah makna bersama, nilai, norma, kepercayaan, dan praktik yang mencirikan suatu kelompok sosial. Ia ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikutnya melalui sosialisasi dan pengindoktrinasi budaya, dan memberikan anggota kelompok cara memahami dan menafsirkan dunia sekitar mereka.¹⁷ Dapat disimpulkan bahwa budaya adalah seperangkat pola perilaku eksplisit dan implisit yang diperoleh dan ditransmisikan melalui simbol-simbol, termasuk artefak, dan terdiri dari ide-ide tradisional dan nilai-nilai. Budaya juga dipandang sebagai pemrograman bersama dari pikiran yang membedakan anggota satu kelompok dari kelompok lain, dan mencakup makna bersama, nilai, norma, kepercayaan, dan praktik yang mencirikan suatu kelompok sosial dan ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikutnya melalui sosialisasi dan pengindoktrinasi budaya.

Secara umum para sarjana memiliki beberapa pandangan dalam kaitan peradaban dan budaya, *pertama*, peradaban dan budaya adalah dua hal yang berbeda, seperti De Haan mengatakan peradaban adalah lawan dari kebudayaan. Peradaban adalah seluruh kehidupan sosial, politik, ekonomi, dan teknologi, *kedua*, peradaban dan budaya adalah dua hal yang berbeda akan tetapi memiliki keterikatan yang kuat dan ada kesamaan diantara keduanya, Beals dan Hoiyer berpendapat bahwa peradaban dan budaya adalah dua hal yang sama apabila dipandang dari segi kualitasnya, akan tetapi berbeda dalam kuantitas, isi dan kompleks

¹⁵ Kroeber & Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York: Vintage Books, 1952, hal. 181.

¹⁶ Geert Hofstede, *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*, California: Sage Publications, 1984, hal. 21.

¹⁷ Susan C. Schneider dan Jean-Louis Barsoux, *Managing Across Cultures*, London: Pearson Education, 2003, hal. 6.

pola-polanya.¹⁸ Kemudian menurut Malinowsky peradaban adalah bentuk dari kebudayaan yang lebih maju dan J.Maritin menitikberatkan aspek rasional dan moral pada kebudayaan dan aspek sosial, politik dan institusional pada peradaban.¹⁹

B. Peradaban Material dan Imaterial

Peradaban umumnya dipahami sebagai entitas sosial sangat besar dan komprehensif yang nampak melebihi individu, keluarga, atau bahkan negara.²⁰ Pada dasarnya peradaban mencakup sejarah, bahasa, budaya, tradisi dan agama, dalam pengetahuan yang lebih luas, peradaban melingkupi aspek material dan immaterial, aspek material seperti piramida dan patung Sphinx di Mesir, istana al-Hamra di Spanyol, Masjid al-Haram di Makah, masjid Nabawi di Madinah, masjid al-Aqsha di Palestina, aspek immaterial seperti nilai-nilai yang ada dalam agama Islam, budha, filsafat Yunani, Kapitalisme, Konfuanisme dan sosialisme.

Yusuf Qardawi juga menerangkan bahwa peradaban mirip dengan manusia yang memiliki dua unsur yaitu, jasad dan ruh. Jasad peradaban tampak dalam bentuk kemajuan material seperti bangunan, pabrik-pabrik, alat-alat, dan semua yang memberikan kenyamanan dalam kehidupan dunia. Ruh peradaban terdiri dari pemahaman, pemahaman, nilai-nilai, adab, kebiasaan yang tampak pada perilaku personal dan masyarakat, hubungana antara personal masyarakat, pandangan masyarakat kepada agama, kehidupan, alam semesta, manusia, pribadi dan masyarakat.²¹

Dari paparan diatas, maka dapat difahami, peradaban memiliki dua sisi penting sebagaimana yang di jelaskan oleh ‘Abullah Nasih ‘Ulwan : pertama, sisi kemajuan materi yang meliputi berbagai macam sisi kehidupan seperti industri, perdagangan, pertanian, kerajinan, kesenian, kedua, sisi kemajuan maknawi yang mencakup nilai-nilai spiritualitas, moral, pemikiran dan karya sastra.²² Peradaban selalu memiliki dua sisi penting, yaitu sisi material dan Immaterial. Jika peradaban maju dari sisi materi seperti dalam bidang teknologi, pertanian, industri dan informasi akan tetapi terbelakang dari sisi imateri, minim akhlak, miskin moral dan rasa kemanusiaan maka peradaban tersebut tidak bisa dikatakan sebagai

¹⁸ M.Abdul Karim, *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafinda Persada, 199, hal. 2.

¹⁹ Mudji Sutrisno, *Filsafat Kebudayaan- Ihtiar Sebuah Teks*, Jakarta: Hujan Kabisat, 2008, hlm. 1-3.

²⁰ Nurcholish Madjid, *Agama dan Dialog antar Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 16.

²¹ Yusuf Qardawi, *Islâm Hadhârah al-Ghad*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2006, hal.7.

²² ‘Abdullah Nasih ‘Ulwan, *Ma‘âlim al-Hadârah fî al-Islâm wa Atsaruhâ fî al-Nahdah al-rûbbiyyah...*, hal. 4.

peradaban yang sempurna, bahkan bisa menimbulkan kerusakan dan ketidak seimbangan.

Para sarjana Islam amat memperhatikan urgensi sisi imateri dalam peradaban, Yusuf Qardawi menerangkan bahwasanya peradaban yang diinginkan islam adalah bukan peradaban yang hanya memperhatikan sisi materi, jasad, nafsu biologis manusia dan tidak menempatkan Allah SWT dan akhirat di dalamnya, peradaban yang diinginkan Islam adalah peradaban yang menghubungkan manusia dengan Allah, bumi dengan langit, jasad dan ruh, menyeimbangkan akal dan hati, menyatukan antara ilmu dan iman, dan memperhatikan sisi akhlak sebagaimana sisi materi, peradaban *wasathiyyah*/seimbang yang berdiri di atasnya umat yang *wasathan*/seimbang²³, sebagaimana firman Allah SWT:

وكذلك جعلناكم أمة وسطا....

Dan demikian pula kami telah menjadikan kamu (umat islam) umat pertengahan..... (al-Baqarah/2:183)

Muhammad Abduh juga menerangkan pentingnya sisi imateri di samping sisi materi dalam peradaban, ia amat memperhatikan ilmu sebagai landasan membangun peradaban, istilah yang dipilih oleh Muhammad Abduh untuk memaknai kata peradaban adalah *madaniyyah* karena lebih kental dengan nuansa spiritual, dimana kata *madaniyyah* dekat dengan kata *dîn/agama*,²⁴ dan hal itu nampak jelas ketika memberi judul bukunya *al-Islâm wa al-Nashrâniyyah bayna al-'Ilm wa al-Madaniyyah*, orang yang berperadaban disifati dengan *madanî* dan orang yang beragama disifati dengan *dînî*, berbeda dengan kebanyakan pemikir timur tengah yang memakai kata *hadhârah* seperti Yusuf al-Qardhawi yang memberi judul bukunya *Islâm Hadhârah al-Ghad*.

Menurut Muhammad Abduh *al-madaniyyah*/peradaban dalam Islam memiliki delapan pondasi. *Pertama, al-nazar al-'aqlî li tahshil al-îmân* yaitu rasionalitas untuk mencapai keimanan. *Kedua, taqdîm al-'aqlî 'ala zhahîr al-syarî'ah* yaitu mengutamakan akal atas bentuk lahir teks syariat ketika terjadi kontradiksi. *Ketiga, al-bu'du 'an al-takfîr* yaitu jauh dari sikap kafir-mengafirkan, hal ini terlihat jelas dari toleransi para filsuf dan ahli hikmah Islam. *Keempat, al-'itibâr bi sunanillâh fî al-Khalq* yaitu mengambil hikmah dari sunnah penciptaan Allah pada makhluknya, hal ini seperti mengambil pelajaran dari umat-umat terdahulu. *Kelima, qalbu*

²³ Yusuf Qardawi, *Islâm Hadhârah al-Ghad...*, hal. 204.

²⁴ Muhammad 'Abduh, *al-Islâm wa al-Nashrâniyyah bayna al-'Ilm wa al-Madaniyyah*, Kairo: Dâr al-Hadâtsah, 1988, hal. 1-10.

al-sulthah al-dîniyyah yaitu menghapuskan otoritas keagamaan dan memberikan hak kebebasan dalam beragama. Islam datang untuk mencabut bangunan otoritas tersebut dari akarnya, bahkan fungsi *rasulullâh*/utusan Allah bukan untuk memakasa manusia untuk beriman, fungsi rasulullah adalah sebagai penyeru dan pengingat. *Keenam, himâyat al-da'wah li man'i al-fitnah*, melindungi dakwah agar tidak terjadi fitnah atau kekacauan, agama Islam adalah agama yang mempunyai sikap dasar damai, namun, apabila agama atau seorang muslim dizalimi maka ia memiliki hak untuk membela diri walaupun harus dengan perang dalam menjalankannya. *Ketujuh, mawaddah al-mukhâlifîn fi al-'aqîdah*, menyayangi orang yang berbeda dalam keyakinan, bukti tersebut tampak ketika Islam membolehkan melakukan “perbesanan” dengan non-muslim, di mana seorang muslim boleh mengawini perempuan dari kalangan Ahli Kitab, baik Kristen maupun Yahudi. *Kedelapan, al-jam'u bayna mashâlih al-dunyâ wa al-âkhirah*, yaitu menyatukan kemaslahatan dunia dengan akhirat.²⁵

Oleh karenanya, kaum Muslim sibuk mencari berbagai cabang ilmu, seperti: sastra, ilmu-ilmu kealaman, mendirikan berbagai perpustakaan, dan membangun sekolah-sekolah, di samping itu, Islam memberikan motivasi penganutnya untuk menuntut ilmu dan menghargai para ulama.²⁶

Penjabaran Muhammad Abduh menggambarkan betapa pentingnya keseimbangan sisi material dan Immaterial dari peradaban, khususnya poin kedelapan, dimana peradaban Islam di bangun di atas asas keseimbangan antara dunia dan akhirat, kehidupan dunia begitu diperhatikan dalam Islam, walaupun ajaran Islam menjadikan penganutnya sebagai insan yang tunduk kepada tuhan, akan tetapi Islam tidak mengharamkan pengikutnya untuk menikmati kehidupan dunia, meninggalkan kenikmatan dunia di atas batas wajar atas nama kezuhudan.

C. Konsep Peradaban Perspektif Barat

1. Auguste Comte

a. Riwayat hidup dan Pendidikan Auguste Comte

Utuk mengerti ide-ide Auguste Comte kita harus mengerti lebih dahulu konteks sosial dan intelektual selama ia hidup, keluarganya beragama Katolik dan berdarah bangsawan akan tetapi Comte tidak memperlihatkan perhatian dan kecintaan terhadap agamanya, Auguste Comte lahir di Montpellier, Prancis, 19 Januari

²⁵ Muhammad ‘Abduh, *al-Islâm wa al-Nashrâniyyah bayna al-'Ilm wa al-Madaniyyah*,hal. 62-92.

²⁶ Muhammad ‘Abduh, *al-Islâm wa al-Nashrâniyyah bayna al-'Ilm wa al-Madaniyyah*,hal. 96-116.

1798. Ia mendapatkan pendidikan di Ecole Polytechnique di Paris dan menghabiskan waktu yang cukup lama di sana, di sana ia mengalami suasana pergolakan sosial, intelektual dan politik, Auguste Comte seorang mahasiswa yang keras kepala dan suka memberontak, ia memilih meninggalkan Ecole Polytechnique karena memiliki pandangan politik yang berbeda dengan otoritas Ecole Polytechnique pada saat itu. Meskipun Comte sudah mendapatkan pendidikan dalam matematika perhatiannya yang sebenarnya adalah pada hal-hal yang berkaitan dengan kemanusiaan dan sosial. Perhatian dan minatnya itu mulai berkembang di bawah pengaruh Saint Simon yang mempekerjakan Comte sebagai sekretarisnya. Dengannya Comte menjalin kerjasama yang baik dalam mengembangkan karya awalnya secara sendiri. Tetapi setelah tujuh tahun kerjasama ini pecah karena perdebatan mengenai kepengarangan karya bersama dan Comte menolak pembimbingnya ini.²⁷

Dalam kajian biografis singkat mengenai Comte, Lewis A Coser menjelaskan karya-karya Comte di bawah asuhan dan didikan Saint Simon terlihat sangat baik dan meyakinkan, dia memiliki kecemerlangan intelektual dan ketekunan untuk menjadikan dirinya sebagai seseorang tokoh yang terpendang dan dikenal oleh intelektual cendekiawan Prancis.

Setelah hubungan saint Simon retak, Ia menjadi orang luar akademi, hal ini mungkin disebabkan sifat-sifat tertentu kepribadiannya, dia menderita gejala paranoid yang berat kadang-kadang kegilaannya itu diarahkan kepada teman-teman dan lawan bicaranya dengan secara kasar.

Pada suatu waktu setelah serangkaian kuliah-kuliahnya dalam suatu kursus privat dia menderita gangguan mental yang serius sehingga ia harus dimasukkan ke rumah sakit karena penyakit keranjingan, setelah ia dipulangkan di rumah sakit ia berniat untuk bunuh diri dengan membuang dirinya ke sungai Seine, akan tetapi gagal dan sesudahnya terus dalam keadaan terpuruk dan tidak stabil.²⁸

Kegelisahan pribadinya sangat bertolak belakang dengan keyakinannya yang kuat atas kapasitas intelektualnya. Menurut George Ritzer dan Douglas J. Godman Comte terkenal mempunyai

²⁷Frank E. Manuel, *The Propeth of Paris*, Cambridge: Havard University Press, 1962, hal. 251-260.

²⁸Lewis A. Coser, *Master of Sociological Thought*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, hal. 35-40.

daya ingat yang luar biasa, dengan ingatannya yang seperti fotografi itu dia mampu menceritakan kembali kata-kata yang tertulis di satu halaman buku yang hanya sekali saja membacanya. kemampuan berkonsentrasinya sedemikian rupa sehingga dia mampu mengungkapkan keseluruhan isi buku yang akan ditulisnya tanpa harus menuliskannya, kuliah-kuliahnya disajikan tanpa berbekal catatan, bila duduk untuk menulis buku dia menuliskannya segalanya dari ingatan.²⁹

Hubungan Comte dengan perempuan juga perlu dijelaskan karena relevan untuk memahami evolusi pemikirannya, khususnya peralihan pemikirannya dari positifisme ke cinta, ketika Comte sedang mengembangkan filsafat positifnya yang komprehensif dia menikah dengan seorang bekas pelacur bernama Caroline Massin, setelah Comte keluar dari rumah sakit istrinya dengan sabar merawat dan memenuhi kebutuhannya, walaupun kadang-kadang Massin mendapatkan perlakuan kasar dari Comte ia tetap dengan tulus merawatnya hingga Comte sembuh dari sakit yang diderita, akan tetapi kemudian Comte bercerai dengan istrinya karena sebab yang tidak diketahui.

Tahun 1844, dua tahun setelah dia menyelesaikan enam jilid karya besarnya yang berjudul *Course of Positive Philosophy*, Comte bertemu dengan Clothilde de Vaux, seorang yang mengubah kehidupan Comte. Dia berumur beberapa tahun lebih muda dari Comte. akan tetapi, Clothilde de Vaux tidak terlalu meluap-luap seperti Comte, walau sering berkirim surat cinta beberapa kali, Clothilde menganggap hubungan itu hanyalah persaudaraan saja. Lewat surat-menyurat, Clothilde akhirnya luluh dan menerima jalinan hubungan dengan Comte, akan tetapi hubungan ini tidak berlangsung lama karena Clothilde de Vaux terkena penyakit TBC dan akhirnya meninggal, kehidupan Comte lalu tergoncang dan ia bersumpah untuk membaktikan hidupnya untuk mengenang bidadarinya itu.

Isi tulisan Comte umumnya berubah secara umum setelah menjalin hubungan dengan Clothilde de Vaux. Dia memulai karya bagian kedua yakni *System of Positive Politics*, yang merupakan suatu pernyataan komprehensif tentang bagaimana strategi pelaksanaan praktis pemikirannya mengenai filsafat positif yang telah ia kemukakan dalam buku *Course of Positive Politics*. Buku

²⁹Geogre Ritze dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, diterjemahkan oleh Alimandan dari judul *Modern Sociological Theory*, Jakarta: Prenada Media, 2004, hal. 18.

System of Positive Politics menjadi bentuk perayaan cinta tetapi dengan keinginan besar yang sama yakni membangun sistem menyeluruh seperti yang tercermin dalam karyanya yang terdahulu.

Karena dimaksudkan untuk mengenang “bidadari”-nya, karya Comte dalam politik positif itu berdasarkan pada gagasan bahwa kekuatan sebenarnya yang mendorong orang dalam menjalankan kehidupannya adalah perasaan bukan kecerdasan. Dia mengusulkan sebuah reorganisasi masyarakat yang bertujuan untuk membangkitkan cinta universal yang tidak egois, dengan “kebesaran kemanusiaan” sebagai tujuannya. Reorganisasi ini melibatkan serangkaian tata cara yang dirancang untuk mengembangkan sebuah agama baru yang berfokus pada perasaan manusia, mengubahnya dari cinta diri dan egoisme menjadi altruisme dan cinta. Namun, dalam prosesnya, ia menolak secara intelektual ajaran-ajaran agama tradisional yang bersifat supranaturalistik. Dengan kata lain, agama Humanitas yang diusulkannya harus memenuhi standar intelektual dan persyaratan positivisme.

Agama humanitas merupakan fokus utama penghormatan dalam agama baru. Dalam agama baru, konsep humanitas sulit dipahami oleh orang-orang, terutama masyarakat awam. Untuk mengerti konsep ini dengan baik, wanita atau femininitas dijadikan sebagai simbol kehidupan perasaan dan sebagai manifestasi paling lengkap dari Cinta dan altruisme. Berulang kali, Comte menyatakan bahwa perasaan wanita dan altruisme memiliki nilai sosial yang lebih tinggi daripada intelek dan egoisme pria.

Bagi Comte, sepertinya Clothilde de Vaux menggantikan peran Bunda Maria sebagai “wanita ideal”. Dalam istilah Freud, reaksi emosional Comte terhadap hubungan fisik yang tidak terpenuhi dengan Clothilde de Vaux merupakan sublimasi menuju tingkatan yang lebih tinggi. Hubungan mereka adalah hubungan cinta yang murni tanpa keterlibatan fisik, dan itu menyebabkan Comte merasa frustrasi. Setelah kematian istrinya, Comte mengubah hubungan rohaninya menjadi pengabdian terhadap roh wanita yang dia temukan sangat indah dan sempurna dalam diri Clothilde de Vaux. Comte begitu terpesona oleh pandangannya tentang masyarakat positifis di masa depan sehingga dia membayangkan kemungkinan adanya hubungan pria dan wanita ke suatu titik di

mana hubungan seks tidak perlu ada lagi dan anak akan lahir begitu saja dari wanita.³⁰

Comte hidup pada akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19, Prancis mengalami periode politik yang sangat dinamis dan penuh gejolak. Beberapa peristiwa penting yang memengaruhi kondisi politik di Prancis pada saat itu adalah Revolusi Prancis, Kekaisaran Napoleon Bonaparte, Restorasi Bourbon, dan Revolusi Juli. Revolusi Prancis yang berlangsung dari tahun 1789 hingga 1799 merupakan peristiwa sentral dalam sejarah Prancis. Revolusi Prancis melahirkan perubahan besar dalam sistem politik, sosial, dan ekonomi, serta mengubah tatanan kelas dan struktur kekuasaan di Prancis. Setelah Revolusi Prancis, Napoleon Bonaparte naik ke tampuk kekuasaan dan mendirikan Kekaisaran Prancis pada tahun 1804. Kekaisaran Napoleon membawa stabilitas politik sementara dan menghasilkan serangkaian perubahan hukum yang signifikan, termasuk penyusunan Kode Napoleon yang memengaruhi sistem hukum di banyak negara. Namun, kekuasaan Napoleon berakhir pada tahun 1814 setelah invasi ke Prancis oleh pasukan koalisi Eropa.

Restorasi Bourbon terjadi dengan mengembalikan monarki Bourbon ke tahta Prancis, dengan Louis XVIII menjadi raja. Masa Restorasi ditandai oleh upaya untuk mengembalikan tatanan sosial dan politik yang ada sebelum Revolusi Prancis. Revolusi Juli terjadi pada tahun 1830 dan menggulingkan raja Bourbon Charles X. Revolusi ini membawa Louis Philippe ke tahta sebagai Raja Orleans, dan periode ini dikenal sebagai Monarki Juli. Monarki Juli menghadapi tantangan dari gerakan republikan dan sosialis yang semakin kuat, serta tekanan dari berbagai kelompok politik yang memperjuangkan reformasi sosial dan politik.³¹

Masa dimana Auguste Comte hidup amat berpengaruh terhadap perhatian Comte kepada rekonstruksi masyarakat dan menggagas filsafat positivisme untuk menghantarkan manusia kepada kehidupan yang lebih baik. Auguste Comte wafat pada 5 september 1857.

b. Pengaruh dan Karya Auguste Comte

Dalam sejarah filsafat Barat, abad ke-19 dianggap sebagai “Abad Positivisme”, sebuah abad yang ditandai oleh peran yang

³⁰Bruce Mazlich, “Auguste Comte” dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: The Macmillian Company & Free 1967, Vol. 2, hal. 276-277.

³¹William Doyle, *The French Revolution A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2001, hal. 1-109.

sangat signifikan dari pemikiran ilmiah modern. Kebenaran filsafat diukur berdasarkan nilai-nilai “positif” nya, dengan lebih fokus pada aspek-aspek yang bersifat praktis. Orang tidak lagi menganggap “dunia yang abstrak” sebagai hal yang penting. Terpesona oleh perkembangan masyarakat industri dan rasionalitas ilmiah, Comte kemudian menjadi pendiri positivisme, sebuah doktrin yang berdasarkan empirisme dan kepastian. Untuk mempelajari masyarakat yang sedang muncul, dia bermaksud menciptakan sebuah ilmu pengetahuan sosial yang kemudian akan dia sebut sebagai sosiologi.³² Istilah sosiologi muncul pertama kali pada tahun 1839, pada keterangan sebuah paragraf dalam pelajaran ke-47 dari bukunya *Le Cours de philosophie positive*. Ilmu Sosiologi Comte memungkinkan kita untuk memahami statika sosial serta untuk memahami hukum-hukum organisasi masyarakat dan hukum evolusinya (dinamik sosial). Sosiologi Comte bertujuan mencari solusi atas berbagai masalah sosial. Karena tujuannya adalah untuk mengatasi permasalahan sosial, kita perlu “mengetahui agar kita bisa menguasai” (*Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir*), seperti yang disimpulkan dalam *Cours de philosophie positive*.

Pada tahun-tahun berikutnya, Comte menulis *Système de politique positive* (Sistem Politik Positif) dalam empat jilid (terbit antara tahun 1851 hingga 1854), dengan subjudul *Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité* (Karangan Ilmiah Sosiologi yang Mendirikan Agama Kemanusiaan). Pada tahun 1852, dia juga menyusun *Catéchisme positiviste* (buku ini menjelaskan tata cara dan nilai-nilai yang dianut oleh penganut positivisme).

c. Konsep Peradaban Auguste Comte

Pembahasan konsep peradaban Auguste Comte sangat berkaitan dengan falsafat positivisme yang ia gagas, karenanya sebelum membahas konsep peradaban Auguste Comte akan dibahas falsafat positivisme Auguste Comte, Comte menjelaskan secara eksplisit pengertian “positif” dalam karyanya *A General View of Positivism*.³³ Pengertian “positif” menurutnya memiliki beberapa aspek:

³²Jean Francois Dortier, “Auguste Comte”, dalam Jean Francois Dortier & Philippe Cabin (ed) *Sosiologi; Sejarah dan Berbagai Pemikirannya*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, hal. 7.

³³Auguste Comte, *A General View of Positivism* diterjemahkan oleh J .H. Bridges, M.B dari buku *Discours su l'ensemble du Positivism*, Lowan:Brown Reprints, 1971, hal. 12-26.

pertama, pengertian “positif” diartikan sebagai lawan atau kebalikan dari sesuatu yang negatif. *kedua* “positif” merujuk pada sesuatu yang nyata, sesuai dengan ajaran Comte bahwa filsafat positivisme mengkaji objek-objek yang dapat dijangkau oleh akal, sedangkan hal-hal yang tidak dapat dijangkau oleh akal tidak dijadikan sebagai sarana penelitian, *ketiga* “positif” mencakup sesuatu yang bermanfaat dan berkaitan dengan kemajuan. *keempat* “positif” mengacu pada hal-hal yang pasti, jelas, atau tepat, baik dalam mengamati fenomena yang tampak maupun dalam mengenali apa yang kita butuhkan.

Auguste Comte menggunakan berbagai pengertian tersebut untuk menunjukkan ciri khas dan metode yang sesuai dengan filsafat positivisme, yang berbeda dari pandangan lama yang bersifat teologis dan metafisik. Oleh karena itu, pengertian “positif” menurut Auguste Comte juga tercermin dalam metode yang digunakan olehnya.

Dalam mengklasifikasikan ilmu berdasarkan tingkat kejelasan fenomena, dari yang sederhana, umum, hingga yang kongkrit, Auguste Comte menggunakan *metode pengamatan, percobaan, dan perbandingan*. Namun, dalam menghadapi fenomena dalam fisika sosial yang masih dalam tahap perkembangan yang belum mencapai tingkat positif, Comte menambahkan *metode sejarah*.

Sebagai contoh, dalam ilmu perbintangan (astronomi), Comte menggunakan metode pengamatan yang didasarkan pada dasar-dasar ilmu pasti. Pengamatan astronomi terdiri dari ukuran waktu dan sudut. Untuk memastikan hasil pengamatan tidak menyesatkan, diperlukan alat pengukuran yang akurat, serta pengkajian berdasarkan teori-teori tertentu. Di sisi lain, dalam ilmu alam (fisika), rangkaian fenomena yang dihadapi lebih kompleks, sehingga selain pengamatan, juga diperlukan metode percobaan. Dalam ilmu alam, beberapa indera harus berperan untuk memperoleh hasil yang optimal, dan metode pengamatan harus disertai dengan metode percobaan. Metode percobaan di sini menggambarkan pengamatan terhadap rangkaian fenomena alamiah dengan menggunakan objek-objek buatan yang menyerupai fenomena alamiah yang sedang diselidiki, sehingga memungkinkan penyelidikan yang lebih terarah. Penggunaan metode percobaan ini

didasarkan pada pemilihan kasus yang paling jelas untuk menunjukkan kepada kita apa yang kita cari.³⁴

Auguste Comte menggunakan Filsafat Positivisme untuk memahami tahapan kehidupan manusia baik secara individual maupun secara keseluruhan. Auguste Comte menyimpulkan bahwa jiwa manusia juga sejarah umat manusia, baik secara individual maupun secara keseluruhan, berkembang menurut tiga tahap, yang dalam arti luas begitu juga peradaban, ia berkembang menurut tiga tahap berikut: tahap teologi atau fiktif, tahap metafisik atau abstrak dan tahap positive atau riil.

1) Tahap teologi atau fiktif

Ini adalah tahap awal dari setiap perkembangan jiwa atau masyarakat di mana manusia selalu berusaha mencari dan menemukan penyebab pertama dan tujuan akhir dari segala sesuatu yang ada. Fenomena menarik atau peristiwa yang menarik perhatian selalu dikaitkan dengan sesuatu yang mutlak atau dianggap sebagai bagian darinya. Dalam tahap ini, manusia selalu mencoba mempertanyakan hal-hal yang paling sulit, sejalan dengan tingkah laku dan tindakan mereka, karena mereka menganggap bahwa hal-hal yang paling sulit harus diketahui dan dipahami. Menurut Auguste Comte, tahap teologi ini tidak muncul begitu saja, tetapi harus melalui perkembangan bertahap;

Pertama, Fetisisme, yaitu suatu bentuk kehidupan masyarakat yang didasari pemikiran-pemikiran yang mempunyai anggapan bahwa segala sesuatu yang berada di sekeliling manusia mempunyai kondisi kehidupan yang sama seperti manusia sendiri. Bahkan, setiap “sesuatu” yang ada di sekeliling tadi akan mempunyai pengaruh yang menentukan terhadap kehidupan manusia, sehingga manusia harus menyesuaikan diri dengannya. yang dimaksud dengan “sesuatu” adalah benda apapun seperti gunung, kali, pohon, batu, dan lain-lain, termasuk benda-benda yang dibuat sendiri oleh manusia seperti alat-alat, senjata, patung, cincin, dan lain-lainnya.

Kedua, Politeisme adalah bentuk kehidupan masyarakat yang didasarkan pada pemikiran bahwa pengaruh atau kekuatan penentu bukan berasal dari benda-benda yang terlihat di sekitar manusia, tetapi berasal dari makhluk-makhluk tak terlihat yang ada di sekitar manusia. Oleh karena itu, pikiran, tingkah laku, dan

³⁴ Noeng Muhadjir, *Filsafat ilmu: Positivisme, Postpositivisme, dan Postmodernisme*, Yogyakarta: Rakesarasin, 2001, hal. 69.

perbuatan manusia harus disesuaikan dan dipersembahkan kepada keinginan makhluk-makhluk tak terlihat tersebut. Dalam bentuk kehidupan seperti ini, kepercayaan timbul bahwa setiap benda, gejala, dan peristiwa alam dikuasai dan diatur oleh dewa-dewanya, sehingga manusia harus mengabdikan diri dan menyembah para dewa melalui upacara ritual demi kepentingan dan keselamatan mereka.

Ketiga, Monoteisme adalah bentuk kehidupan masyarakat yang berlandaskan pada keyakinan bahwa pengaruh dan kekuatan penentu berasal dari Tuhan Yang Maha Esa, bukan dari dewa-dewa yang menguasai alam atau gejala alam. Dalam monoteisme, Tuhan merupakan satu-satunya penentu yang menjadi sumber utama dan tujuan akhir segala yang ada. Oleh karena itu, pikiran, tingkah laku, dan tindakan manusia selalu diarahkan kepada Tuhan, sesuai dengan doktrin-doktrin agama yang dianut oleh manusia.

Di sisi lain, dalam masyarakat yang masih terisolasi dan memiliki kepercayaan terhadap kekuatan gaib yang menguasai kehidupan manusia, fetisisme dan politeisme akan berkembang. Dalam konteks ini, masyarakat juga dipengaruhi oleh individu yang dianggap memiliki “kelebihan” karena dapat menjadi perantara dan penerjemah terhadap rahasia-rahasia alam yang dianggap keramat. Masyarakat tersebut juga dipengaruhi oleh mitos-mitos. Dengan kata lain, fetisisme dan politeisme akan tumbuh dan berkembang dalam masyarakat “primitif” yang menggabungkan subjek (manusia) dengan objek (segala sesuatu yang ada), sehingga subjek tidak memiliki identitas tersendiri. Dalam suasana pemikiran yang dipenuhi mitos tersebut, masyarakat dianggap sebagai subjek yang memiliki kekuasaan yang menakjubkan dan diatur oleh berbagai macam mukjizat yang menentukan kehidupan manusia. Dalam bentuk monoteisme, mitos-mitos tersebut menjadi dogma-dogma agama, dan seiring dengan itu, masyarakat berkembang menuju bentuk kehidupan yang diperintah oleh raja-raja yang menyatakan diri sebagai wakil tuhan di dunia, serta peranan rohaniawan sebagai penterjemah dan perantara dengan Tuhan, sesuai dengan ajaran agama.

Dalam bentuk monoteisme ini, tahap teologi atau khayalan akan mencapai titik akhirnya, yang digambarkan oleh Auguste Comte sebagai tahap klasik atau tahap kuno, yang ditandai

dengan masyarakat yang diatur oleh raja-raja dan rohaniawan di atas struktur masyarakat yang bersifat militer.³⁵

2) Tahap Metafisik atau Abstrak

Dalam tahap metafisik atau abstrak, tahap monoteisme mencapai akhirnya dan tahap teologi atau fiktif juga berakhir. Hal ini disebabkan oleh perubahan dalam cara manusia berpikir dan upaya mereka untuk mencari dan menemukan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang terkait dengan gejala-gejala alam. Dogma-dogma agama ditinggalkan dan kemudian berkembang menjadi tahap metafisik. Jadi, kepercayaannya bukan lagi kepada kekuatan dewa-dewa yang spesifik akan tetapi pemikiran manusia terbelenggu oleh konsep filosofis dan metafisis yang ditanamkan oleh filosof maupun orang agamawan secara abstrak dan universal (agen-agen ghaib digantikan dengan kekuatan abstrak), seperti “akal sehat”nya abad pencerahan.

Auguste Comte menggambarkan tahap metafisik sebagai masa remaja dalam perkembangan umat manusia. Tahap ini merupakan periode transisi yang penting, karena tahap metafisik akan membawa perubahan yang sangat mendasar. Tahap ini akan menghasilkan transformasi yang signifikan dalam cara manusia berpikir dan memahami dunia, karena pada tahap ini manusia mulai menggantikan pemikiran teologis dengan penjelasan yang lebih abstrak atau metafisik.

Dalam tahap metafisik, jiwa manusia sering mengalami konflik karena pada satu sisi masih ada pengaruh dan suasana teologis yang dirasakan, sementara di sisi lain kemampuan berabstraksi dianggap sebagai “pembebasan” kekuatan eksternal yang terus berkembang. Dalam perkembangannya lebih lanjut, akal budi menjadi satu-satunya kekuatan yang manusia gunakan untuk menjelaskan segala sesuatu. Berkat kemampuan berabstraksi ini, manusia juga mampu menjelaskan hakikat atau substansi dari segala sesuatu yang ada.³⁶

Auguste Comte menyatakan bahwa dalam penelitian sejarah perkembangan ilmu pengetahuan, seringkali kita hanya memperhatikan tahap politeisme, sehingga banyak yang mengira bahwa tahap metafisik memiliki usia yang sama dengan tahap

³⁵Auguste Comte, *The Positive Philosophy*, diterjemahkan oleh Harried Martineau dari *Cours de Philosophie Positive*, New York: AMN Press Inc, 1974, hal. 541-636 .

³⁶Muhammad Chabibi, “Hukum Tiga Tahap Auguste Comte dan Kontribusinya Terhadap Kajian Sosiologi Dakwah” dalam *Nalar: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam* Vol. 3 No. 1 Tahun 2019, hal. 19.

teologis. Namun, menurut Auguste Comte, dalam sejarah kehidupan umat manusia, tahap metafisik merujuk pada periode pertengahan dan Renaissance.³⁷

Pada tahap teologi, kesatuan keluarga menjadi dasar kehidupan bermasyarakat, sedangkan pada tahap metafisik, negara menjadi dasarnya. Rezim yang sebelumnya berkuasa menjadi mundur karena munculnya kritisisme yang radikal. Dalam tahap metafisik ini, pertanyaan manusia sebagai subjek tidak lagi mengarah pada “keberadaan” suatu hal, tetapi mengarah pada “hakikat” suatu hal. Bukan lagi kekuatan magis yang menentukan, melainkan analisis berpikir untuk menemukan hakikat sehingga ditemukan adanya tingkatan atau urutan dari hal-hal yang “ada”. Dalam tahap ini, dibedakan antara “keberadaan” yang natural dan “keberadaan” yang supranatural, dunia fisik dan metafisik, antara ontologi yang menggambarkan struktur “keberadaan” yang alamiah dan metafisika yang menggambarkan struktur “keberadaan” yang supranatural. Dan seiring dengan itu, apa yang dianggap “ada” (*Etre*) adalah sesuatu yang abstrak, substansial, jauh, dan tersembunyi dari subjek (manusia) yang telah menentukan identitasnya.

3) Tahap positive atau Riil

Pada tahap positif atau riil, yang dijelaskan oleh Auguste Comte, manusia mencapai suatu batas di mana mereka tidak lagi merasa puas dengan hal-hal yang bersifat abstrak. Mereka tidak lagi tertarik pada pertanyaan-pertanyaan tentang sebab pertama atau tujuan akhir, dan lebih tertarik pada hal-hal atau gejala-gejala yang dapat dijelaskan melalui pengamatan berdasarkan hukum-hukum umum yang deskriptif, seperti hukum gravitasi. Pada tahap ini, perkembangan jiwa manusia mencapai puncaknya, yaitu tahap positif atau riil, yang didasarkan pada pandangan ilmiah yang matang. Ini adalah tahap pembebasan sejati di mana manusia tidak lagi dipengaruhi oleh kekuatan atau pemahaman metafisik yang tidak dapat dibuktikan secara abstrak atau oleh sesuatu yang mutlak dan universal. Yang dicari dan diperlukan sekarang adalah pengetahuan riil yang dapat dicapai melalui pengamatan, percobaan, dan perbandingan berdasarkan hukum-hukum umum.

³⁷Auguste Comte, *The Positive Philosophy*, diterjemahkan oleh Harried Martineau dari *Cours de Philosophie Positive...*, hal. 637-738.

Tahap positif merupakan tahap di mana manusia mencapai pengetahuan yang bukan lagi abstrak tetapi pasti, jelas, dan bermanfaat.³⁸ Jika tahap metafisik berkembang dalam susunan masyarakat feodal, tahap positif ini, menurut Auguste Comte, adalah tahap yang harus dia sendiri berusaha untuk membantu mewujudkannya. Pada tahap ini, kehidupan masyarakat akan diatur oleh kaum elit intelektual dan industrialis dengan dasar perikemanusiaan.³⁹

Dalam kata lain, Auguste Comte melihat tahap positif ini sebagai tahap perkembangan masyarakat ketika industrialisasi telah berkembang, dengan peran kaum intelektual dan industrialis yang bekerja sama untuk mengatur masyarakat secara ilmiah. Jika pada tahap teologi, kesatuan keluarga menjadi dasar kehidupan masyarakat, dan pada tahap metafisik, negara menjadi dasar, maka pada tahap positif ini, seluruh umat manusia menjadi dasar itu.

Melalui pemahaman tentang tiga tahap tersebut, tergambar konsep peradaban Auguste Comte yaitu filsafat positivisme yang diambil dari filsafat sejarah, bahwa perkembangan jiwa atau masyarakat manusia bergerak secara linear menuju kemajuan, dan kemajuan tersebut digambarkan sebagai masyarakat tahap positif atau masyarakat industrial. Pandangan Auguste Comte tentang perkembangan ini tidak terlepas dari situasi yang melanda Prancis saat itu, yakni kekacauan sosial, pemberontakan rakyat, dan perubahan politik akibat revolusi, yang memiliki dampak yang luas dalam semua aspek kehidupan. Awalnya, Auguste Comte berharap bahwa revolusi tersebut akan memberikan solusi atas masalah-masalah sosial, namun kemudian dia menjadi tidak setuju dengan revolusi setelah melihat bahwa tatanan sosial menjadi rusak dan bertentangan dengan cita-citanya.

2. Arnold J. Toynbee

a. Riwayat Hidup dan Pendidikan Arnold J. Toynbee

Toynbee merupakan seorang penulis yang produktif, menghasilkan banyak karya tentang agama, sejarah kuno dan modern, peristiwa kontemporer, dan hakikat sejarah. Dia dikenal karena pemikirannya yang luas dan komprehensif, karena dia

³⁸ Auguste Comte, *A General View of Positivism* diterjemahkan oleh J .H. Bridges, M.B dari buku *Discours su l'ensemble du Positivisme...*, hal. 92-93.

³⁹ Auguste Comte, *The Positive Philosophy*, diterjemahkan oleh Harried Martineau dari *Cours de Philosophie Positive...*, hal. 687-738.

berusaha menyatukan berbagai tempat dan masa dalam satu kerangka yang utuh. Kemampuannya dalam menyatukan berbagai aspek sejarah tersebut mengesankan dan meninggalkan kesan yang mendalam bagi para pembaca.

Ia lahir pada tanggal 14 April 1889 di London, Inggris, merupakan anak dari Henry Valpy Toynbee yang awalnya bekerja sebagai pengimpor teh dan kemudian menjadi pekerja sosial, serta Sarah Edith Marshall, sarjana unofficial di bidang sejarah dari Universitas Cambridge. Pendidikan awal Toynbee dilakukan oleh ibunya dan seorang guru privat perempuan. Kemudian, ia melanjutkan pendidikannya di Wotton Court di Kent dan Winchester College. Toynbee sangat berbakat dalam studinya dan memperoleh beasiswa untuk studi sastra Yunani dan Romawi Kuno di Balliol College, Oxford.⁴⁰

Setelah menyelesaikan studinya pada tahun 1912, Toynbee melakukan perjalanan untuk mengunjungi situs-situs sejarah di Yunani dan Italia. Meskipun ia menikmati perjalanan tersebut, ia harus mempersingkat kunjungannya karena masalah kesehatan, yaitu disentri. Setelah keluar dari rumah sakit, ia mulai bekerja sebagai tutor sejarah kuno di Balliol College. Meskipun Toynbee berharap dapat membantu murid-muridnya untuk mengenal keragaman kehidupan dan peradaban, namun tidak ada satu pun dari mereka yang dapat memenuhi harapan guru mereka. Oleh karena itu, ia mengalihkan energinya ke penulisan, yang kemudian menjadi pekerjaan seumur hidupnya. Toynbee memulai menulis sebuah buku tentang sejarah Yunani mulai dari masa prasejarah hingga masa Bizantium, namun sebelum buku tersebut selesai, ia terganggu oleh peristiwa-peristiwa yang terjadi pada zamannya, seperti Perang Balkan pada tahun 1912 dan 1913.

Ketika Perang Dunia I meletus dan banyak teman Toynbee terdaftar dalam militer dan akhirnya meninggal, dia sendiri tidak diwajibkan untuk berdinam militer karena kondisi kesehatannya yang buruk. Mungkin merasa bersalah atau bersyukur karena tidak mengalami nasib yang sama dengan teman-temannya, Toynbee memutuskan untuk berkontribusi dalam mewujudkan perdamaian yang langgeng dengan menyampaikan informasi kepada publik tentang peristiwa masa lalu dan politik perang. Salah satu contohnya adalah dalam bukunya yang berjudul "*Nationality and the War*",

⁴⁰ Marnie Hughes Warrington, S. Margana, *50 Tokoh Penting dalam Sejarah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 615.

Toynbee berusaha mengungkapkan ide dan peristiwa di balik pembunuhan Archduke Franz Ferdinand di Sarajevo, serta menunjukkan bahwa menyelesaikan konflik dengan Jerman yang telah kalah akan menjauhkan orang-orang Eropa dari nasionalisme dan mendekatkan mereka pada kerjasama.⁴¹

b. Pengaruh dan Karya Arnold J. Toynbee

Kontribusi terbesar Toynbee dalam bidang sejarah adalah karyanya yang terdiri dari dua belas volume yang berjudul *A Study of History* (1934-1961), di mana ia meneliti kenaikan dan kejatuhan peradaban sepanjang sejarah. Dalam karyanya ini, Toynbee berpendapat bahwa peradaban naik dan turun karena kombinasi faktor lingkungan, ekonomi, dan budaya, bukan hanya peristiwa politik atau militer saja. Ia juga menekankan pentingnya keyakinan agama dan spiritual dalam membentuk jalannya sejarah. Selain *A Study of History*, Toynbee menulis banyak buku lain tentang sejarah, termasuk *The World and the West* (1953), *The Western Question in Greece and Turkey* (1922), *Acquaintances* (1967), *Experiences* (1969) dan *Civilization on Trial* (1958). Ia sangat dihormati di bidangnya dan menerima banyak penghargaan sepanjang karirnya.⁴²

c. Pandangan Arnold J. Toynbee Mengenai Peradaban

Toynbee berpendapat bahwa peradaban adalah hasil dari respons kreatif manusia terhadap tantangan yang dihadapinya. Tantangan ini bisa berupa masalah ekonomi, sosial, politik, atau bahkan bencana alam. Peradaban muncul ketika manusia secara aktif mencari solusi untuk mengatasi tantangan-tantangan tersebut dan membangun struktur sosial yang lebih kompleks.

Menurut Toynbee, ada dua elemen penting dalam perkembangan peradaban. *Pertama*, adanya kekuatan kreatif yang memungkinkan masyarakat menghadapi tantangan dan menemukan solusi baru. Kekuatan ini bisa berupa inovasi teknologi, perkembangan ilmu pengetahuan, atau perubahan dalam sistem politik dan sosial. *Kedua*, adanya ikatan sosial yang kuat yang menghubungkan individu-individu dalam suatu komunitas dan memungkinkan mereka bekerja sama dalam menghadapi tantangan tersebut.⁴³

⁴¹ Moh. Maiwan, "Kosmologi Sejarah dalam Filsafat Sejarah: Makna, Teori, dan Perkembangan 1994-2001," dalam *Jurnal Sejarah Lontar*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2012, hal. 33.

⁴² Encyclopedia Britannica, "Arnold J. Toynbee" dalam www.britannica.com/biography/Arnold-J-Toynbee. Diakses pada 12 Mei 2023.

⁴³ D. C. Somervell, *A Study of History Arnold J. Toynbee Abridgement of Volumes I-VI by D. C. Somervell*, New York: Dell Publishing, 1974, hal. 81.

Menurut Toynbee, peradaban mengalami empat fase yaitu 1) *The Geneses of Civilizations*, 2) *The Growth of Civilizations*, 3) *The Breakdown of Civilization* 4) *The Disintegration of Civilizations*.

1) *The Geneses of Civilization*

Fase pertama dalam perkembangan peradaban, yang disebut “*The Geneses of Civilizations*” atau tahap awal peradaban menandai titik awal di mana manusia mulai membentuk struktur sosial yang lebih kompleks. Dalam fase ini, transisi dari gaya hidup nomaden ke pemukiman tetap menjadi ciri khas utama. Kelompok manusia mulai mengembangkan sistem pertanian yang berkelanjutan, mengubah lahan menjadi ladang subur, dan menciptakan pola hidup yang lebih teratur. Contohnya, di Mesir Kuno, fase ini ditandai dengan masyarakat yang menetap di sepanjang Sungai Nil. Mereka memanfaatkan banjir tahunan yang kaya akan sedimen untuk mengembangkan sistem irigasi yang efisien, memungkinkan pertanian yang produktif dan kehidupan yang lebih stabil.

Selain itu, dalam fase ini, terjadi pertukaran budaya yang semakin intens, migrasi manusia antar wilayah, dan perkembangan bahasa sebagai sarana komunikasi yang lebih kompleks. Interaksi antara kelompok manusia yang berbeda membawa masuknya ide-ide baru, teknologi, dan praktik-praktik budaya. Hal ini mengarah pada percampuran budaya yang semakin berkembang dan bertukar pengalaman dalam berbagai bidang kehidupan. Di Mesir Kuno, misalnya, interaksi dengan bangsa-bangsa tetangga seperti Sumeria dan Fenisia membawa pengaruh baru dalam hal perdagangan, pertukaran teknologi, dan perkembangan sistem tulisan hieroglif.

Selain itu, fase ini juga melihat pembentukan sistem kepercayaan dan nilai-nilai yang menjadi dasar identitas budaya. Manusia pada saat itu mencoba menjelaskan fenomena alam dan kehidupan dengan menciptakan sistem kepercayaan yang kompleks. Misalnya, di Mesir Kuno, mereka mempercayai adanya dewa-dewa yang mengendalikan berbagai aspek kehidupan, termasuk alam, pertanian, dan kekuasaan politik. Pemujaan terhadap dewa-dewa ini menjadi bagian penting dari kehidupan sehari-hari dan merasuk ke dalam praktik keagamaan dan sistem kepercayaan yang rumit.⁴⁴

⁴⁴ D. C. Somervell, *A Study of History Arnold J. Toynbee Abridgement of Volumes I-VI by D. C. Somervell...*, hal. 67-75.

2) *The Growth of Civilization*

Fase kedua dalam perkembangan peradaban, yang disebut “*The Growth of Civilizations*” atau tahap pertumbuhan peradaban merupakan tahap di mana peradaban mengalami perkembangan dan ekspansi yang signifikan. Pada fase ini, masyarakat manusia berhasil mencapai tingkat kemajuan yang lebih tinggi dalam berbagai aspek kehidupan mereka. Peradaban berkembang dalam bidang politik, ekonomi, sosial, budaya, dan ilmiah.

Dalam aspek politik, terjadi pembentukan negara-negara yang lebih terstruktur dan kompleks. Masyarakat mengalami perluasan wilayah dan pembentukan kerajaan atau imperium yang lebih besar. Sistem pemerintahan berkembang, termasuk pengenalan hukum tertulis, pembentukan birokrasi, dan struktur kekuasaan yang lebih terorganisir. Misalnya, pada periode Romawi Kuno, fase ini ditandai dengan ekspansi wilayah yang luas, pembentukan senat, dan pemerintahan yang efisien di bawah kekuasaan Kekaisaran Romawi.

Dalam bidang ekonomi, terjadi pertumbuhan perdagangan yang pesat. Masyarakat mengembangkan jalur perdagangan yang lebih luas, baik di dalam maupun antara peradaban, yang menghasilkan peningkatan pertukaran barang dan kekayaan. Pertanian dan produksi barang juga berkembang, terutama melalui penggunaan teknologi pertanian yang lebih maju. Di masa ini, masyarakat mulai mengenal mata uang sebagai alat tukar dan sistem keuangan yang lebih terstruktur.

Perkembangan peradaban juga terlihat dalam aspek sosial dan budaya. Terdapat peningkatan kompleksitas struktur sosial, dengan munculnya kelas sosial yang berbeda dan hierarki yang lebih jelas. Masyarakat mengembangkan sistem pendidikan yang lebih formal dan institusi keagamaan yang lebih terorganisir. Kemajuan seni, sastra, dan arsitektur juga menjadi ciri khas fase ini. Contohnya, pada masa Renaisans di Eropa, terjadi perkembangan signifikan dalam seni rupa, sastra, dan ilmu pengetahuan, yang diwarnai oleh karya-karya seperti Mona Lisa dan karya-karya Leonardo da Vinci.

Pada fase pertumbuhan, faktor penting dalam peradaban adalah tantangan dan jawaban. Toynbee mengatakan bahwa jika sebuah masyarakat primitif ingin menjadi peradaban, ia harus terus terkendala dan memecahkan tantangan eksternal seperti iklim dan kondisi daerah. Setiap respon yang berhasil dapat memperkuat peradaban. Namun, jika tantangan tidak diatasi, maka peradaban akan jatuh ke masa kemandekan. Toynbee

menyamakan masyarakat pada masa ini seperti suku Eskimo yang hidup dalam kondisi iklim yang keras.⁴⁵

3) *The Breakdown of Civilization*

Fase ketiga dalam perkembangan peradaban, yang disebut "*The Breakdown of Civilization*" atau penurunan peradaban adalah tahap yang ditandai dengan terjadinya keruntuhan dan kemunduran peradaban yang telah berkembang sebelumnya. Pada fase ini, masyarakat mengalami berbagai tantangan dan krisis yang mengakibatkan kelemahan sistem sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang telah dibangun sebelumnya.

Salah satu faktor yang berkontribusi terhadap breakdown peradaban adalah konflik internal dan eksternal yang intens. Perang, pemberontakan, dan pertempuran antar kelompok masyarakat sering kali menghancurkan struktur sosial dan politik yang ada. Ketidakstabilan politik dan kekacauan sosial dapat menyebabkan kehancuran infrastruktur, ekonomi yang terpuruk, dan ketidakmampuan dalam menjaga keamanan dan keadilan. Sebagai contoh, masa keruntuhan Kekaisaran Romawi adalah periode di mana invasi bangsa barbar, konflik internal, dan krisis ekonomi mengakibatkan kehancuran sistem politik dan kehidupan yang stabil di wilayah tersebut.

Selain itu, terjadi penurunan moral dan nilai-nilai yang mempengaruhi masyarakat secara luas. Ketidakmampuan dalam mempertahankan prinsip-prinsip moral, etika, dan keadilan dapat menyebabkan perpecahan sosial dan ketidakpercayaan antarindividu dan kelompok. Kejatuhan nilai-nilai yang dijunjung tinggi dapat mengarah pada korupsi, keserakahan, dan penurunan kesadaran kolektif. Misalnya, selama masa pembagian Kekaisaran Romawi, moralitas dan nilai-nilai tradisional melemah, yang berdampak negatif pada stabilitas dan kualitas kehidupan masyarakat.

Selain itu, terjadi penurunan dalam kemampuan adaptasi dan inovasi dalam menghadapi tantangan baru. Masyarakat yang mengalami breakdown peradaban sering kali tidak mampu beradaptasi dengan perubahan sosial, politik, dan teknologi yang cepat. Ketidakmampuan berubah dan berevolusi dapat mengakibatkan stagnasi dan kemunduran dalam berbagai aspek kehidupan. Kurangnya inovasi dan perkembangan dalam ilmu

⁴⁵ D. C. Somervell, *A Study of History Arnold J. Toynbee Abridgement of Volumes I-VI by D. C. Somervell...*, hal. 223-235.

pengetahuan, teknologi, dan pemikiran dapat membatasi potensi peradaban. Misalnya, pada masa kemunduran peradaban Bizantium, masyarakat Bizantium kesulitan dalam menghadapi ancaman baru dari luar dan tidak mampu mengadopsi perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dari peradaban lain.

Toynbee mengatakan bahwa kesulitan yang dihadapi peradaban pada masa sukar terjadi akibat problem-problem internal seperti perhatian yang berlebihan pada masa lalu atau masa depan, nasionalisme, peniruan terhadap peradaban lain/mimesis, pengidolaan terhadap tokoh, teknik, atau lembaga, rasa puas diri terhadap prestasi atau capaian masa lalu, dan ketiadaan kreativitas secara umum. Pada fase ini, perang demi perang meletus dan sebuah negeri bersama didirikan oleh “minoritas dominan”. Perdamaian tercapai, begitu pula kesejahteraan jangka-pendek, namun harapan-harapan untuk menjadi peradaban suram. Pendirian sebuah negeri bersama adalah semata-mata tindakan penyelamatan dan selalu terbukti menjadi fase terakhir masyarakat sebelum kehancurannya.

Toynbee mengubah dan memperluas deskripsinya tentang peradaban yang merosot. Dia menjelaskan bahwa proses peradaban yang memburuk melibatkan tiga kelompok orang: minoritas dominan, proletariat internal, dan proletariat eksternal. Toynbee menggunakan istilah proletariat untuk merujuk pada “unsur atau kelompok yang lantaran beberapa kondisi ‘berada dalam’ namun ‘bukan bagian’ masyarakat tertentu pada fase tertentu sejarah masyarakat tersebut”. Toynbee menyatakan bahwa “minoritas dominan” adalah individu yang memperoleh kekuasaan pada “masa pertumbuhan” karena keberhasilan mereka dalam merespons tantangan.

Toynbee berpendapat bahwa dalam tahap masa sukar, minoritas dominan akan berusaha mempertahankan kekuasaan mereka, namun usaha tersebut dapat memicu beberapa individu untuk menarik diri dari masyarakat dan menjadi proletariat internal. Sementara itu, kelompok-kelompok di luar peradaban, yang disebut proletariat eksternal, mulai mengancam dominasi minoritas dominan. Pada akhirnya, proletariat internal akan kembali ke masyarakat dan membujuk mayoritas yang tidak kreatif untuk mengikuti langkah-langkah yang telah mereka tetapkan. Toynbee juga menekankan bahwa dalam kebanyakan

kasus, agama memberikan kontribusi yang signifikan ketika proletariat internal kembali ke masyarakat.⁴⁶

4) *The Disintegration of Civilization*

Fase terakhir dalam perkembangan peradaban, yang disebut "*The Disintegration of Civilization*" atau keruntuhan peradaban adalah tahap di mana peradaban mengalami kehancuran total dan kejatuhan yang tidak dapat dihindari. Pada tahap ini, semua aspek kehidupan peradaban mulai runtuh, dan masyarakat tidak lagi mampu mempertahankan struktur sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang ada.

Salah satu faktor yang menyebabkan disintegrasi peradaban adalah kekacauan sosial dan ketidakstabilan politik yang tak terkendali. Konflik berskala besar, perang saudara, dan kekacauan dalam bentuk pemberontakan melumpuhkan kekuasaan pemerintah dan otoritas yang ada. Hukum dan ketertiban tidak lagi dapat dipertahankan, dan anarki menyelimuti masyarakat. Contohnya, pada masa kejatuhan Kekaisaran Romawi Barat, konflik internal, invasi bangsa barbar, dan korupsi pemerintah yang meluas menyebabkan keruntuhan sistem politik dan kehancuran yang meluas di wilayah tersebut.

Selain itu, terjadi penurunan yang drastis dalam ekonomi dan kehidupan sosial. Sumber daya yang terbatas, inflasi yang tinggi, dan ketidakstabilan ekonomi menyebabkan kemiskinan, kelaparan, dan kehancuran struktur ekonomi yang telah dibangun sebelumnya. Ketidakmampuan untuk mempertahankan produksi dan distribusi yang berkelanjutan mengarah pada kemunduran ekonomi yang parah. Misalnya, selama masa kejatuhan Kekaisaran Romawi Timur (Bizantium), krisis ekonomi yang melanda negara, penurunan produksi pertanian, dan keruntuhan perdagangan menyebabkan kemunduran dalam kesejahteraan masyarakat dan terganggunya hubungan sosial.

Selain itu, terjadi penurunan drastis dalam nilai-nilai dan kehilangan identitas budaya. Masyarakat tidak lagi memegang teguh prinsip-prinsip moral, etika, dan tradisi yang menjadi dasar peradaban mereka. Identitas budaya yang kuat digantikan oleh keragaman dan kekacauan. Warisan budaya yang pernah dihargai dan dijunjung tinggi ditinggalkan, dan masyarakat kehilangan panduan nilai-nilai yang konsisten. Contohnya, selama masa

⁴⁶ D. C. Somervell, *A Study of History Arnold J. Toynbee Abridgement of Volumes I-VI by D. C. Somervell...*, hal. 286-289.

disintegrasikan peradaban Maya Kuno, perlahan-lahan terjadi kehilangan bahasa tulisan, sistem agama yang kuat menjadi lemah, dan struktur sosial yang terorganisir runtuh.⁴⁷

3. Oswald Spengler

a. Riwayat Hidup dan Pendidikan Oswald Spengler

Oswald Spengler adalah seorang filsuf sejarah abad ke-20 asal Jerman yang dikenal karena ide-ide menariknya tentang gerakan sejarah. Spengler lahir di Blankenburg, Jerman, pada tanggal 29 Mei 1880, dan merupakan anak tertua dari empat bersaudara. Ayahnya, Bernhard Spengler, adalah seorang pengusaha sukses, dan ibunya, Pauline, berasal dari keluarga terpandang di daerah tersebut.⁴⁸ Karyanya yang paling terkenal, “*Der Untergang des Abendlandes*” atau “Kehancuran Barat” mendapat popularitas yang cepat dan luas di Jerman dan Amerika karena pandangan pesimistisnya tentang peradaban Barat.⁴⁹

Pemikiran Spengler telah memberikan sumbangan besar bagi perkembangan filsafat sejarah dengan kontribusinya yang mengejutkan bangsa Jerman dan dunia pada saat itu. Ia dianggap sebagai seorang nabi yang mengerikan karena prediksinya tentang masa depan. Spengler meramalkan kemunduran dan keruntuhan kebudayaan Barat seperti kebudayaan sebelumnya. Prinsip-prinsip pemikirannya berasal dari sejarah itu sendiri dan menekankan kesamaan dasar dalam sejarah kebudayaan besar di dunia.⁵⁰

Latar belakang kehidupan Spengler dapat dibagi menjadi dua periode: periode pertama sebelum Perang Dunia I dan periode kedua dari awal Perang Dunia I hingga awal Perang Dunia II, yang merupakan periode yang sangat produktif bagi Spengler. Pada periode pertama, Spengler menjalani pendidikannya di Munich, Berlin, dan Halle hingga ia berhasil meraih gelar doktor dengan menulis disertasi tentang Herakleitos. Kesuksesan ini mungkin terjadi karena kedua orang tuanya berasal dari keluarga yang terdidik.⁵¹

⁴⁷ D. C. Somervell, *A Study of History Arnold J. Toynbee Abridgement of Volumes I-VI by D. C. Somervell...*, hal. 606-623.

⁴⁸ W. H. Dray, “Oswald Spengler,” dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, New York: Macmillan Co & Inc, 1967, hal. 527.

⁴⁹ Ronald H. Nash, *Ideas of History*, Toronto: Clarke, Irwin dan Company Ltd, 1969, hal. 140.

⁵⁰ Ronald H. Nash, *Ideas of History...*, hal. 141.

⁵¹ Purwo Husodo, “Keruntuhan Peradaban Barat Menurut Oswald Spengler,” dalam *Jurnal Analisis Sejarah*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2018, hal. 170.

Perang Dunia I pada tahun 1918 memang sesuai dengan prediksi Spengler. Ia memiliki intuisi yang tepat ketika ia menyatakan bahwa Perang Dunia I hanya merupakan awal dari serangkaian konflik dan munculnya revolusi-revolusi. Perang Dunia I menjadi konsekuensi lanjutan dari perang-perang sebelumnya dan menjadi tanda awal dari keruntuhan dunia Barat.⁵² Spengler adalah seorang nasionalis sayap kanan. Ketika Perang Dunia I terjadi, Spengler mendukung kaum nasionalis dan memperjuangkan kebenaran mereka. Meskipun demikian, ia tidak mempercayai teori ras yang menganggap ras Jerman sebagai yang paling superior, sehingga ia tidak menganggap Hitler sebagai pemimpin yang diharapkan bagi Jerman. Bagi Spengler, semangat nasionalisme Jerman tak terpisahkan dari kehidupannya, tetapi ia menolak menjadi pelopor revolusi sosial di negaranya.

Spengler memiliki kebencian kepada bangsa Perancis dan ia merasa muak terhadap mereka yang terlibat dalam revolusi tahun 1918, yaitu para pendiri Republik Jerman. Spengler mengajak kaum muda untuk membenci Perancis dan para pendiri republik. Bagi Spengler, siapa pun yang tidak mampu membenci mereka dianggap sebagai pengecut. Ia meramalkan keruntuhan demokrasi yang tak terelakkan. Bangsa Jerman sedang menunggu munculnya seorang pemimpin yang akan memimpin rakyatnya. Jika abad ke-18 adalah abad raja-raja dan abad ke-19 membawa kebebasan bagi rakyat, maka Spengler berharap abad ke-20 akan memunculkan kebebasan kepribadian besar dan individualitas. Spengler memiliki batasan-batasan dalam menerima ideologi Sosialisme Nasional bersama dengan sejumlah intelektual lain yang diwujudkan dalam Revolusi Konservatif. Meskipun ada pandangan yang menganggap bahwa Spengler menentang Sosialisme Nasional, ada juga yang melihatnya sebagai pelopor Revolusi Sosialisme Nasional yang mengarah pada pemerintahan diktator kaisarisme, terutama dari kalangan kaum demokrat. Meskipun Spengler membela bangsanya, ia menolak beberapa pandangan dari kaum Sosialisme Nasional. Alasannya adalah keraguan terhadap teori ras yang dikembangkan oleh Hitler. Spengler tidak melihat Hitler sebagai tokoh yang diharapkan oleh bangsa Jerman. Salah satu kekecewaannya terhadap Hitler sudah terjadi sejak lama, yaitu sejak peristiwa *Beer Hall Putsch*⁵³ di

⁵² Arthur Helps (ed)., *Spengler Letters 1931-1936*, London: George Allen & Unwin Ltd, 1966, hal. 16.

⁵³ Beer Hall Putsch, juga disebut Munich Putsch, German Bierkeller Putsch, Münchener Putsch, atau Hitlerputsch, ia adalah upaya gagal dari Adolf Hitler dan Erich

Munich pada tahun 1923. Ketika akan melakukan wawancara dengan Hitler di Bayreuth pada tahun 1933, Spengler merasa tidak suka terhadap diktator Hitler.

Spengler percaya bahwa *coup d'état* (kudeta) adalah upaya yang akan gagal dan menguntungkan pihak Perancis. Kudeta akan melemahkan negara dan merugikan tujuan nasional. Alasan psikologis di balik sikap kritis Spengler terhadap Sosialisme Nasional adalah kebenciannya terhadap kaum proletar. Ia menyebut partai Sosialisme Nasional sebagai organisasi pengangguran yang malas bekerja.⁵⁴

Oswald Spengler meninggal di Munich pada malam tanggal 8 Mei 1936 akibat serangan jantung mendadak. Saat meninggal, ia belum genap berusia 56 tahun. Spengler meninggalkan medan pertikaian politik yang berkepanjangan. Dengan demikian, satu generasi telah berlalu sejak masa hidup Spengler, terutama karena perang yang telah mengubah eksistensi manusia, sebagaimana yang diramalkan oleh Spengler sebagai berikut:

“Dunia mungkin berada di ambang Perang Dunia II, di mana persekutuan kekuatan yang tidak diketahui terbentuk, dan sulit untuk meramalkan sumber daya dan target militer, industri, dan revolusi. Jerman bukanlah sebuah pulau yang terisolasi. Jika orang-orang di Barat tidak menganggap hubungan manusia dengan dunia sebagai permasalahan yang paling penting yang dihadapi, maka takdir yang kejam akan menimpa dunia Barat tanpa ada belas kasihan.”

Sembilan bulan sebelum ramalan ini diungkapkan oleh Spengler, ia menulis sebuah surat dengan nada sedih: “Saya bisa melihat masa depan dengan jelas, tapi saya merasa lebih sendirian daripada sebelumnya. Bukan seperti berada di antara orang-orang buta, tetapi seperti berada di antara orang-orang yang mata mereka terbalut sehingga mereka tidak bisa melihat runtuhnya rumah mereka.”

Sepanjang hidupnya, Spengler merasa tidak dimengerti oleh orang lain. Ia merasa sering disalahpahami dan dibenci oleh banyak orang. Bagi Spengler, agar bisa dipahami oleh orang lain, ia harus menghibur diri sendiri. Ini seperti contoh yang pernah ditunjukkan oleh Alexis de Tocqueville dalam bukunya *L'Ancien Regime et Revolution*, bahwa pepatah “memahami segala sesuatu” tidak berarti

Ludendorff untuk memulai pemberontakan di Jerman melawan Republik Weimar pada tanggal 8–9 November 1923. Michael Ray, *Beer Hall Putsch*, dalam <https://www.britannica.com/event/Beer-Hall-Putsch>. Di akses pada 6 Juni 2023.

⁵⁴ Arthur Helps (ed)., *Spengler Letters 1931-1936...*, hal. 17-18.

“memaafkan segala sesuatu”. Memaafkan adalah sifat yang diberikan oleh Tuhan, sementara memahami adalah tugas yang diperlukan oleh keadilan.⁵⁵

Namun, isi bukunya “*The Decline of the West*” berhasil menarik perhatian sejumlah besar penggemar dan pembaca, terutama mereka yang terpesona dan menderita akibat keganasan perang yang dahsyat. Sementara itu, isi bukunya terus menjadi sorotan tajam dari para intelektual sejarah.

b. Pengaruh dan Karya Oswald Spengler

Dari segi eksternal, Oswald Spengler dalam pemikiran filsafat sejarahnya banyak terpengaruh oleh pemikiran-pemikiran dari Vico, Goethe, dan Nietzsche. Spengler menerima pemikiran Vico terutama mengenai proses sejarah yang bersifat siklikal. Vico membagi seluruh proses sejarah umat manusia ke dalam tiga zaman, yang masing-masing akan mengalami proses seperti lahir, tumbuh, dewasa, dan kemudian mati. Vico merumuskan ketiga zaman tersebut sebagai zaman dewa-dewa (*The Age of Gods*), zaman pahlawan (*The Age of Heroes*), dan zaman manusia (*The Age of Men*).⁵⁶

Setelah melewati ketiga zaman tersebut, dimulailah perjalanan baru yang meskipun berulang, tidak kembali ke titik awal, melainkan naik ke tingkat yang lebih tinggi sehingga menghasilkan kemajuan secara keseluruhan. Pandangan ini, yang disebut gerakan melingkar dalam bentuk spiral, merupakan konsep Vico. Konsep Vico ini dapat dianggap sebagai sintesis dari gerakan melingkar dalam proses sejarah yang bersifat siklus pada zaman Yunani Kuno dengan proses sejarah yang bersifat linier dalam tradisi Kristen pada Abad Pertengahan. Konsep Vico ini diterima oleh Spengler dan kemudian diberi interpretasinya sendiri.

Filsuf lain yang berpengaruh dalam pemikiran Spengler adalah Goethe. Karya Goethe, khususnya “*Faust*”, memberikan inspirasi bagi Spengler dalam mempelajari filsafat sejarah. Goethe juga mempengaruhi metode yang digunakan oleh Spengler dalam filsafat sejarahnya. Metode tersebut berdasarkan konsep fenomena utama dan polaritas utama dalam suatu organisme.

Meskipun Friedrich Nietzsche bukan seorang filsuf sejarah, ia diakui oleh Spengler sebagai sosok yang sangat mempengaruhi pemikirannya, terutama dalam hal pandangan Nietzsche tentang

⁵⁵ Arthur Helps (ed)., *Spengler Letters 1931-1936...*, hal. 10.

⁵⁶ Purwo Husodo, “Keruntuhan Peradaban Barat Menurut Oswald Spengler”, dalam *Jurnal Analisis Sejarah...*, hal. 170.

perulangan abadi (*eternal recurrence*). Pengaruh konsep perulangan abadi dari Nietzsche dianggap sesuai dengan pemikiran-pemikiran Spengler, karena menurut Spengler, proses sejarah berawal dari konsep siklus tersebut. Spengler menerima konsep perulangan abadi sebagai siklus kebudayaan yang berlaku untuk organisme manusia dan alam semesta secara keseluruhan.

Spengler melampaui batasan tiga zaman dalam konsep Vico dan mengadopsi konsep Nietzsche yang tidak memiliki batas akhir melalui pola yang tetap. Namun, dalam hal bentuk pergerakan, Spengler tidak mengikuti konsep Nietzsche, tetapi mengambil konsep spiral dari Vico. Dengan demikian, Spengler menggabungkan elemen-elemen yang berbeda dari kedua filsuf tersebut untuk mengembangkan pemikiran dan teori sejarahnya sendiri.

Karya Oswald Spengler yang terkenal dan dianggap sebagai karyanya yang paling penting adalah "*The Decline of the West*" (Keruntuhan Dunia Barat/Eropa). Buku ini pertama kali ditulis dalam bahasa Jerman dengan judul "*Der Untergang des Abendlandes*" pada tahun 1918-1922, kemudian mengalami revisi pada tahun 1923. Pada tahun 1926-1928, buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris. Buku tersebut mengemukakan pandangan Spengler tentang proses kehancuran yang dialami oleh peradaban Barat dan perbandingannya dengan peradaban lain dalam sejarah.

c. Pandangan Oswald Spengler Mengenai Peradaban

Oswald Spengler memiliki pandangan bahwasanya kebudayaan dan peradaban adalah dua hal yang berbeda namun memiliki keterikatan yang cukup kuat. Dalam bukunya, *The Decline of the West*, tahap peradaban merupakan puncak akhir kebudayaan manusia.

Spengler berpendapat bahwa kehidupan budaya secara keseluruhan mirip dengan kehidupan tumbuhan, binatang, dan manusia. Proses kehidupan organisme-organisme ini juga serupa dengan proses alam semesta yang diatur oleh hukum siklus. Hukum ini mengatur perubahan-perubahan alami yang konsisten sepanjang waktu.⁵⁷

Spengler menyampaikan bahwa setiap kebudayaan mengalami proses kelahiran, perkembangan, dan kematian. Ia menyatakan bahwa setiap kebudayaan mengalami tahap-tahap yang serupa

⁵⁷ Soeri Soeroto, "Filsafat Sejarah Oswald Spengler" dalam *Bacaan Sejarah*, Yogyakarta: Fak. Sastra dan Kebudayaan UGM, 1980, hal. 5.

dengan tahap perkembangan manusia secara individual. Setiap kebudayaan memiliki masa kanak-kanak, masa remaja, masa dewasa, dan masa tua. Spengler juga menggunakan analogi musim-musim seperti musim semi, musim panas, musim gugur, dan musim dingin untuk menggambarkan perubahan dalam kebudayaan-kebudayaan besar.⁵⁸

Musim semi dapat dianggap sebagai tahap kanak-kanak individu manusia atau fase pertumbuhan dalam suatu kebudayaan. Musim panas merupakan tahap muda individu manusia atau fase perkembangan dalam kebudayaan. Sementara itu, musim gugur mengikuti perkembangan kedewasaan individu manusia atau masa kejayaan dalam kebudayaan. Terakhir, musim dingin melambangkan fase terakhir atau kematian dalam kebudayaan, seperti akhir hidup individu manusia.

Menurut Spengler, kebudayaan Barat mengalami tahap-tahap perkembangan yang serupa dengan organisme lainnya. Kebudayaan Barat, menurut pandangan Spengler, mengalami empat tahap perkembangan, yaitu *pertama*, tahap pra-kultur (masa pertumbuhan), *kedua* tahap kultur awal (masa perkembangan), *ketiga* tahap kultur akhir (masa kejayaan), dan *keempat* tahap keruntuhan. Spengler secara rinci menjelaskan keempat tahap perkembangan kebudayaan Barat tersebut.⁵⁹

1) Tahap Pra-Kultur (Masa Pertumbuhan)

Masa pra-kultur dalam kebudayaan Barat terjadi antara tahun 500-900 M, yang terjadi pada masa pemerintahan Meroving-Karoling (kerajaan Franka). Pada masa pra-kultur kebudayaan Barat, terdapat beberapa ciri-ciri yang mencerminkan bentuk ekspresi kehidupan yang masih primitif. Secara ekonomi, kehidupan pada masa ini didasarkan pada kehidupan pedesaan. Secara spiritual, masa ini ditandai dengan adanya imajinasi mitologis yang diekspresikan melalui epos dan legenda. Kemudian, imajinasi tersebut berkembang menjadi bentuk filosofis dan ilmiah.

Pada tahap ini, manusia fokus pada kekuasaan alam dan mereka memuja kekuatan tersebut. Contohnya, mereka menyembah matahari, bulan, angin, dewa, dan kekuatan alam lainnya. Spengler menyebut manusia pada masa ini sebagai

⁵⁸ Sullivan dan John Edward, *Prophets of The West*, New York: Reinhart & Winston Inc, 1970. hal. 171.

⁵⁹ Purwo Husodo, "Keruntuhan Peradaban Barat Menurut Oswald Spengler" dalam *Jurnal Analisis Sejarah*, Volume 7, No. 1 Tahun 2018, hal. 176.

manusia primitif. Manusia primitif berusaha untuk menghormati dan menjaga keseimbangan dengan alam semesta guna mencapai keselamatan dan kesejahteraan. Selain itu, manusia primitif juga merasa takut terhadap dewa-dewa dan kekuatan alam semesta.

Pada tahap pra-kultur ini, manusia menjalani kehidupan dengan pola yang tetap, yaitu lahir, tumbuh besar, bekerja, makan, dan akhirnya mati. Organisasi masyarakat pada masa ini belum mencapai bentuk yang tepat, dan tidak ada perkembangan seni dan ilmu pengetahuan yang cukup untuk membentuk kebudayaan yang maju. Masa ini disebut oleh Spengler sebagai masa masyarakat tak bersejarah (*historyless society*), yang berarti bahwa tidak ada catatan sejarah yang memadai tentang periode ini.⁶⁰ Di bidang ekonomi dan politik, situasinya masih relatif sederhana. Kehidupan sehari-hari masyarakat dan lembaga-lembaga sosial mereka sangat bergantung pada sumber daya alam.

2) Tahap Kultur Awal (Masa Perkembangan)

Dalam kebudayaan barat, tahap kultur awal terjadi di rentang waktu antara 900-1500 M.⁶¹ Pada tahap ini, terjadi pemberontakan terhadap mitologi dan skolatisisme. Hal ini ditandai dengan munculnya sistem politik yang bersifat feodalisme, yang merupakan periode kebudayaan yang didominasi oleh struktur sosial patriarkal dan organisasi berbasis feodal.

Pada tahap ini, tanah menjadi sumber utama produksi. Kaum bangsawan, yang merupakan pemilik dan penguasa tanah, memonopoli kehidupan politik. Mereka adalah orang-orang yang memiliki kedudukan yang lebih terhormat dalam masyarakat, meskipun mereka berasal dari kalangan rakyat biasa.

Golongan bangsawan ini secara tidak sadar mengikuti aturan-aturan yang ditentukan oleh nasib kebudayaan (*destiny of culture*). Mereka memiliki kecerdasan, dedikasi, daya tarik seksual, kepekaan, dan kehidupan keluarga yang penting. Dalam konteks politik, tujuan utama mereka adalah mempertahankan kepentingan dan kekuasaan. Permainan politik menjadi ciri khas golongan bangsawan ini, dan kehidupan mereka adalah permainan politik.⁶²

⁶⁰ Soeri Soeroto, "Filsafat Sejarah Oswald Spengler" dalam *Bacaan Sejarah...*, hal. 6.

⁶¹ Soeri Soeroto, "Filsafat Sejarah Oswald Spengler" dalam *Bacaan Sejarah...*, hal. 6.

⁶² Cairns Grace, *Philosophies Of History*, London: Peter Owen Ltd, 1963, hal. 379.

Tahap kultur awal dalam kebudayaan Barat secara umum mirip dengan proses sejarah kebudayaan besar lainnya. Tahap ini juga dikenal sebagai masa muda atau musim panas. Pada tahap ini, manusia mulai mengalami perubahan dan memiliki kesadaran jiwa yang kritis. Dalam kebudayaan Yunani Klasik, terjadi lahirnya metafisika yang merupakan bentuk filsafat murni dari pemikiran tentang dunia. Pada saat yang sama, muncul pula para filsuf alam dari Ionia dan Elea.

Dalam bidang ekonomi dan politik, terjadi kemunculan kota-kota baru. Meskipun corak perekonomian masih bersifat agraris dan masyarakat masih bergantung pada alam, namun perekonomian agraris tersebut menjadi dasar bagi munculnya kota-kota atau negara kota. Negara kota adalah wilayah yang memiliki pemerintahan yang dipilih atau ditentukan oleh rakyat dan memiliki otonomi.⁶³

3) Tahap Kultur Akhir (Masa Kejayaan)

Masa kultur akhir dalam kebudayaan Barat berlangsung antara tahun 1500-1800.⁶⁴ Pada masa ini, terjadi munculnya kota-kota propinsi di Italia, Perancis, Jerman, dan kota-kota di Eropa Barat. Kota-kota kebudayaan seperti Florence, Nuremberg, Salamanca, Bruges, dan Prag menjadi kota-kota propinsi yang penting pada periode ini.⁶⁵

Pada masa ini, terjadi pertumbuhan dan perkembangan kota-kota. Awal dari masa kultur akhir ini adalah periode transisi yang menentukan di mana kota dan desa berada dalam keseimbangan. Peranan kota-kota sangat penting sehingga Spengler menyatakan bahwa kebudayaan yang besar adalah kebudayaan kota. Lebih lanjut, Spengler mengatakan bahwa sejarah dunia adalah sejarah manusia. Rakyat, negara, politik, agama, seni, dan ilmu pengetahuan semuanya didasarkan pada fenomena utama manusia, yaitu kota.⁶⁶

Pada tahap kultur akhir, jiwa kreatif manusia tercermin dalam jiwa sebuah kota. Hal ini terlihat dari kreativitas yang tinggi dalam bidang seni dan ilmu pengetahuan, yang

⁶³ Purwo Husodo, "Keruntuhan Peradaban Barat Menurut Oswald Spengler," dalam *Jurnal Analisis Sejarah*..., hal. 178.

⁶⁴ Soeri Soeroto, "Filsafat Sejarah Oswald Spengler" dalam *Bacaan Sejarah*..., hal. 7.

⁶⁵ Oswald Spengler, *The Decline of The West Vol. I*, New York: Alfred A. Knopf, 1961. hal. 33.

⁶⁶ Oswald Spengler, *The Decline of the West, Vol. II*, New York: Alfred A. Knopf, 1961, hal. 90.

menghasilkan karya-karya yang mengagumkan. Pada tahap ini, muncul individu-individu yang kreatif. Inilah periode para "*Great Masters*" yang diwakili oleh pelukis-pelukis dari sekolah Belanda dan Italia, komponis-komponis Jerman, kelompok Reformis dan Humanis, serta kaum rasionalis dan empiris pada abad ke-17 dan abad ke-18.⁶⁷

Selain itu, dengan adanya perspektif baru dalam seni, ilmu pengetahuan, dan filsafat, orang menjadi semakin optimis. Hal ini diperkuat dengan penemuan-penemuan dalam ilmu pengetahuan dan eksplorasi wilayah baru (seperti penemuan benua baru), yang menghasilkan gagasan-gagasan baru dalam berbagai aspek kehidupan. Pada masa ini, sumber pengetahuan yang dianggap valid adalah akal (rasio) dan pengalaman (empiri), yang dapat digunakan secara alamiah oleh manusia. Beberapa tokoh yang muncul pada masa ini antara lain: René Descartes (1596-1650), Francis Bacon (1561-1626), dan David Hume (1711-1776).⁶⁸

4) Tahap Keruntuhan

Tahap keruntuhan peradaban barat dimulai dengan munculnya Napoleon dalam perjalanan sejarah setelah berakhirnya kultur akhir. Pemikiran ini ditegaskan oleh Spengler bahwa tahap keruntuhan peradaban dalam kebudayaan Barat dimulai dengan Revolusi Perancis dan kekuasaan Napoleon, sementara musim dingin kebudayaan Barat dimulai pada abad ke-19.⁶⁹

Tahap keruntuhan peradaban adalah zaman imperialisme, di mana terjadi peningkatan tirani politik dan peperangan antara kaisar-kaisar, serta munculnya petualang politik yang berjuang untuk kekaisarannya. Pada tahap ini, terjadi konflik antara kaisar-kaisar yang akhirnya menghasilkan bentuk baru *Caesarisme*. Masa peperangan besar tiba, dengan pertempuran yang lebih banyak melibatkan pemimpin baru, yaitu kaisar-kaisar, daripada pertempuran antar bangsa. Akhirnya, salah satu pengikut *Caesarisme* akan mengalahkan pengikut lainnya dan mendirikan suatu kekaisaran universal.⁷⁰

Pada tahap keruntuhan peradaban, ekonomi didasarkan pada pandangan dunia materialistik. Manusia mengejar nilai

⁶⁷ Soeri Soeroto, "Filsafat Sejarah Oswald Spengler" dalam *Bacaan Sejarah*,..hal. 7.

⁶⁸ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat I*, Yogyakarta, Kanisius, 1980, hal. 11-12.

⁶⁹ Sullivan dan John Edward, *Prophets of The West...*, hal. 175-176.

⁷⁰ Sullivan dan John Edward, *Prophets of The West...*, hal. 355.

materi yang dianggap tinggi, mengabaikan kehidupan rohani. Krisis kerohanian menunjukkan krisis kemanusiaan. Pencapaian nilai materi dianggap sebagai hal terpenting, mengabaikan kebutuhan rohani. Krisis kemanusiaan mengindikasikan perubahan menuju peradaban.⁷¹

Pada tahap keempat kebudayaan Barat, yang disebut juga periode ketuaan atau keruntuhan, kebudayaan mengalami kemerosotan dan kehilangan jiwanya. Masa ini ditandai oleh munculnya Napoleon dalam sejarah Barat, sama halnya dengan Alexander Agung dalam kebudayaan klasik dan kemudian diikuti oleh Julius Caesar yang berkuasa. Tahap ini menunjukkan kemiripan dengan proses sejarah kebudayaan lainnya.⁷²

Tahap keruntuhan peradaban sering dikaitkan dengan keruntuhan kebudayaan. Pada tahap ini, perkembangan kebudayaan menjadi tidak pasti. Kebudayaan mengalami stagnasi dan tidak mengalami perkembangan sejarah yang lebih baik. Tahap keruntuhan peradaban ditandai oleh persaingan antara negara-negara, yang dimulai dengan munculnya Napoleon dan Revolusi Perancis. Namun, perang besar sebenarnya terjadi pada abad ke-20, dengan Perang Dunia I yang merupakan awal dari keruntuhan dunia Barat. Perang tersebut mengakibatkan penderitaan bagi umat manusia.

Kebudayaan Barat mengalami proses keruntuhan yang tidak dapat dihindari, seiring dengan siklus kehidupan organis. Perkembangan sejarah suatu bangsa mengikuti pola siklus, dimulai dari masa permulaan, mencapai puncak perkembangan, dan akhirnya kembali ke titik awal. Menghadapi proses sejarah ini, manusia tidak dapat menolak takdirnya. Satu-satunya pilihan adalah menyadari nasib yang telah ditentukan dan memanfaatkan situasi historis dengan sebaik-baiknya dalam batasan yang masih memungkinkan.⁷³

Spengler memberikan prediksi-prediksi yang sangat pesimistis mengenai proses sejarah umat manusia. Meskipun demikian, prediksi-prediksi ini dapat memberikan gambaran mengenai apa yang mungkin terjadi dan dihadapi oleh umat manusia di masa depan. Hal ini dapat menjadi bahan renungan dan kajian bagi umat manusia di seluruh dunia, termasuk bangsa

⁷¹ Cairns Grace, *Philosopheis Of History...*, hal. 355.

⁷² W. H. Dray, "Oswald Spengler," dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards..., hal. 529.

⁷³ Soeri Soeroto, "Filsafat Sejarah Oswald Spengler" dalam *Bacaan Sejarah...*, hal. 8.

Indonesia, dalam menghadapi perubahan dunia yang cepat di masa depan.

Namun, perlu diingat bahwa prediksi-prediksi Spengler hanyalah pandangan pribadi dan tidak dapat dianggap sebagai kebenaran mutlak. Manusia memiliki kebebasan untuk membentuk masa depannya sendiri melalui tindakan yang bijaksana dan inovatif. Oleh karena itu, penting bagi umat manusia untuk tetap kritis, adaptif, dan terbuka terhadap perubahan, sambil mempelajari dan mengambil pelajaran dari pandangan-pandangan seperti yang dikemukakan oleh Spengler.

D. Konsep Peradaban Perspektif Islam

1. Ibnu Khaldun

a. Riwayat hidup dan Pendidikan Ibnu Khaldun

Nama asli Ibnu Khaldun adalah Abdurrahman ibn Muhammad ibn Muhammad ibn al-Hasan ibn Jabir ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn Abdurrahman bin Khalid ibn Usman ibn Hani al-Khatab ibn Kuraib ibn Ma'dikarib ibn Haris ibn al-Wail ibn Hujr. Nama Ibnu Khaldun menjadi terkenal karena terhubung dengan garis keturunannya melalui kakeknya, yaitu Khalid bin Usman. Kakeknya merupakan orang pertama yang memasuki negara Andalusia. Dalam kebiasaan orang-orang Andalusia, mereka sering menambahkan huruf “*wâw*” (و) dan “*nûn*” (ن) di belakang nama-nama tokoh terkemuka sebagai tanda penghormatan dan ta'dzim. Oleh karena itu, nama Khalid berubah menjadi Khaldun.⁷⁴

Ibnu Khaldun lahir di Tunisia pada tanggal 27 Mei 1331 M dan meninggal pada tanggal 19 Maret 1406 M (25 Ramadhan 808 H). Kelahirannya terjadi pada abad ke-14, sebuah era di mana Barat mulai bangkit sedangkan kejayaan Islam mengalami kemunduran. Pada masa itu, terjadi pembagian yang sangat besar di kalangan umat Islam dan dikenal sebagai periode kegelapan Islam. Selain itu, munculnya kejayaan Barat juga terjadi pada masa tersebut. Ibnu Khaldun menjadi saksi atas situasi di mana pada masa itu umat Islam terpecah-belah secara luar biasa dan gagasan ijtihad dianggap telah tertutup. Artinya, pada abad tersebut, banyak orang berpikir bahwa pengetahuan telah mencapai titik akhir dan mereka hanya perlu memilih untuk mengikuti salah satu mazhab yang ada.

⁷⁴ Badri Yatim, *Ibnu Khaldun: Riwayat dan karyanya*, Jakarta: Grafiti Press, 1990, hal. 5.

Khazanah ilmu pengetahuan saat itu tidak berkembang, yang ada hanya *syarah* (komentar/penjelasan), saking tidak berkembangnya, *syarah* tersebut dikomentari kembali menjadi *hâsiyah* dan *hâsiyah* dikomentari kembali menjadi *ta'liq*.⁷⁵ Hak tersebut bagus dari sisi kreatifitas dan minim dari segi produktifitas, dimana tidak ada hal baru saat itu.

Pada usia 40 tahun, Ibnu Khaldun mulai menulis secara serius. Sebelumnya ia berkarir dalam dunia potilitik, karirnya dimulai dengan bekerja di bawah pemerintahan Abu Muhammad Ibnu Tafrakin pada tahun 751 H/1349 M, pada saat itu ia bertanggung jawab sebagai penulis kata pembuka dalam surat instruksi pemerintah, yaitu basmalah, hamdalah dan syukrulillah, tanggung jawab ini membutuhkan wawasan yang luas, keahlian khusus dalam mengarang dan kematangan dalam bahasa sehingga kata pembuka yaitu basmalah, hamdalah dan syukrulillah menyatu dan selaras dengan surat instruksi tersebut.⁷⁶

Pada abad ke-19, seorang orientalis bernama Franz Rosenthal mengkaji dan menerjemahkan karya "*Muqaddimah*" karya Ibnu Khaldun. Rosenthal menulis bahwa Ibnu Khaldun adalah seorang pemikir yang luar biasa, banyak orang yang menyaksikan sejarah, namun tidak semua dari mereka dapat mengungkapkannya dengan cara seperti yang dilakukan Khaldun dalam menyusun "*Muqaddimah*". Gagasan-gagasannya sangat maju dibandingkan dengan zamannya. Ibnu Khaldun merupakan orang pertama yang mengkritisi sejarah. Oleh karena itu, ia dikenal sebagai bapak historiografi, serta diakui sebagai bapak ekonomi dan sosiologi.⁷⁷

b. Pengaruh dan Karya Ibnu Khaldun

Ibnu Khaldun, seorang tokoh besar pada zaman pertengahan, memiliki kegiatan yang sangat sibuk dalam bidang politik dan pemerintahan selama hidupnya. Meskipun begitu, sebagai seorang yang berbakat, ia juga menghabiskan banyak waktu dalam bidang intelektual. Melalui kecerdasannya dalam memahami sejarah dan sosial, Ibnu Khaldun dapat dianggap bukan hanya sebagai seorang politisi, tetapi juga sebagai seorang ilmuwan. Ia secara umum mencurahkan hidupnya dalam dua bidang tersebut, yakni politik dan pengetahuan ilmiah.

⁷⁵ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah* diterjemahkan oleh Ahmadie Thoha dari judul *Muqaddima*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000, hal. 56.

⁷⁶ Ali Audah, *Ibnu Khaldun: Sebuah Pengantar*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996, hal. 26.

⁷⁷ Ali Audah, *Ibnu Khaldun: Sebuah Pengantar...*, hal. 33.

Sebagai seorang ilmuwan, Ibnu Khaldun telah memberikan banyak kontribusi dalam dunia keilmuan melalui berbagai karya ilmiahnya yang kemudian dibukukan. Salah satu bukunya yang pertama kali diterbitkan adalah “*Lubab Al-Muhashshal*”, yang selesai ditulis ketika Ibnu Khaldun berusia sembilan belas tahun di Tunisia dengan bimbingan dari gurunya yang sangat ia cintai, Al-Abili.⁷⁸ Dari beberapa karyanya, salah satu karya monumental yang akan dikenang selamanya adalah kitab berjudul “*Al-‘Ibar wa Dîwân al-Mubtada’ wa al-Khabar fî Ayyam al-‘Arab wa al-‘Ajam wa al-Barbar wa man ‘Âsarahum min Dzawî al-Sultân al-Akbar*”, yang lebih dikenal dengan nama “*al-‘Ibar*”.

Kitab “*al-‘Ibar*” ini terkenal sebagai karya penting yang mengungkap asal-usul dan peristiwa-peristiwa bangsa Arab, non-Arab dan Barbar, dan tokoh-tokoh sezamannya yang memiliki kekuasaan besar.⁷⁹ Kitab ini umumnya dikenal dengan sebutan “*al-‘Ibar*” saja dan sangat populer di kalangan ilmuwan.

Kitab *al-Ibar* sendiri diawali dengan pendahuluan yang begitu panjang sehingga dipisahkan dari karya utamanya dan menjadi karya tersendiri yang diberi judul *al-Muqaddimah*. *Al-Muqaddimah* ini terbagi menjadi tiga bagian utama, yaitu pembahasan tentang historiografi, ilmu kultur, dan rekaman tentang lembaga-lembaga dan ilmu-ilmu keislaman yang berkembang hingga abad ke-14.⁸⁰ Selain kitab tersebut, Ibnu Khaldun juga memiliki karya lain yang kurang populer, antara lain *al-Ta'rif* dan *al-Syifa al-Sâ'il li Tahzib al-Masâ'il*.

Karena kejeniusannya dan sumbangsuhnya dalam ilmu pengetahuan Ibnu Khaldun dianggap sebagai perintis, pemuka, dan *Mujaddid*/pembaru dalam beberapa bidang utama ilmu pengetahuan. Ia diakui sebagai perintis ilmu *ijtimâ'* (sosiologi), pemuka dan pembaru dalam ilmu sejarah (historologi), ahli dalam ilmu autobiografi, pemuka dan pembaru dalam bidang sastra dan karangan, pemuka dan pembaru dalam pendidikan dan pengajaran, serta ahli dalam ilmu-ilmu hadis dan Fiqih Malik.⁸¹ Selain itu,

⁷⁸ Abderrahmane Lakhsassi, “Ibnu Khaldun” dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.) *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2003, hal. 448.

⁷⁹ Warul Walidin AK, *Konstelasi Pemikiran Ibnu Khaldun Perspektif Pendidikan Modern*, Yogyakarta: Nadiya Fondation, 2003, hal. 40.

⁸⁰ Ahmad Syafii Maarif, *Ibn Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996, hal. 24.

⁸¹ Warul Walidin AK, *Konstelasi Pemikiran Ibnu Khaldun Perspektif Pendidikan Modern...*, hal. 58.

meskipun Ibnu Khaldun sering mengkritik filsafat dan para filsuf, namun sebenarnya ia juga dapat dianggap sebagai seorang filosof yang orisinal dan bebas.

c. Konsep Peradaban Ibnu Khaldun

1) Teori *Ashabiyah*

Ibnu Khaldun banyak menggunakan istilah '*ashabiyah*' dalam menjelaskan perkembangan peradaban manusia. Menurutnya *ashabiyah* adalah faktor penting yang menentukan perkembangan masyarakat, negara dan peradaban manusia. Secara harfiah, kata '*ashabiyah*' berasal dari kata '*ashaba*' yang memiliki arti "mengikat". Secara fungsional, '*ashabiyah*' merujuk pada ikatan sosial budaya yang digunakan untuk membentuk kelompok sosial yang solid. Selain itu, '*ashabiyah*' juga dapat dipahami sebagai solidaritas sosial yang menghasilkan kesadaran, persatuan, dan kesatuan dalam sebuah komunitas.⁸²

Ibnu Khaldun mengklasifikasikan konsep '*ashabiyah*' menjadi dua pengertian. *Pertama*, definisi positif dari '*ashabiyah*' merujuk pada konsep persaudaraan (*brotherhood*) dalam sejarah peradaban Islam. Konsep ini menciptakan solidaritas sosial di antara masyarakat Muslim, di mana mereka saling membantu, mengutamakan kepentingan kolektif, dan memenuhi kewajiban terhadap sesama. Semangat ini memberikan keselarasan sosial dan memberikan kontribusi besar dalam perkembangan dan kemajuan peradaban manusia. *Kedua*, terdapat arti '*ashabiyah*' yang memiliki makna negatif. Hal ini terjadi ketika kesetiaan dan fanatisme buta timbul tanpa dasar kebenaran. Pengertian ini tidak diinginkan dalam sistem pemerintahan Islam karena dapat menyebabkan kekacauan dan melanggar nilai-nilai kebenaran yang dijunjung tinggi dalam prinsip-prinsip agama.⁸³

Ibnu Khaldun menyatakan bahwa kebenaran agama memiliki peran yang sangat penting dalam membentuk persatuan dalam konsep '*ashabiyah*'. Semangat persatuan yang dihasilkan oleh kebenaran agama tidak dapat disaingi oleh semangat persatuan yang timbul dari faktor-faktor lainnya, seperti suku,

⁸² John L. Esposito (ed.), *Ensiklopedia Dunia Islam Modern* Jilid 1, Bandung: Mizan, 2001, hal. 198.

⁸³ Abdillah, "Teori Ashabiyah Ibnu Khaldun Sebagai Model Perkembangan Peradaban Manusia" dalam *Tamaddun: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2020, hal. 26.

ras, kebangsaan, keturunan, atau keluarga.⁸⁴ Keagamaan memiliki peran penting dalam konsep ‘*ashabiyah*. ‘*Ashabiyah* akan memiliki dasar yang kokoh jika perasaan atau semangat tersebut didasarkan pada faktor-faktor keagamaan atau faktor dunia yang sah. Agama memiliki keterkaitan yang erat dengan kemajuan *ashabiyah*. Seperti yang disampaikan oleh Rasulullah, hubungan antara seorang Muslim dengan Muslim lainnya seperti satu tubuh yang sama. Oleh karena itu, ‘*ashabiyah* menciptakan ikatan kekerabatan di antara sesama dan menghasilkan kesadaran sosial. Pada dasarnya, *ashabiyah* bukanlah sesuatu yang konkret atau abstrak tanpa bentuk, dan juga tidak terbatas pada hubungan keluarga darah. *Ashabiyah* merupakan hubungan komunitas yang tidak berhubungan darah, tetapi memiliki tujuan dan ikatan yang sama.⁸⁵

‘*Ashabiyah* adalah penggerak utama dalam perkembangan negara, Menurut Ibnu Khaldun, peran ‘*ashabiyah* (semangat solidaritas kelompok) dalam sebuah negara sangatlah penting. Dalam keadaan sebenarnya, sebuah negara berperadaban terbentuk melalui pembangunan dan penaklukan kota-kota oleh masyarakat yang memiliki ‘*ashabiyah* yang kuat. Tujuan utama pembentukan negara adalah untuk mewujudkan keinginan-keinginan alami manusia dan mengaktualisasikan potensi-potensi serta meningkatkan kualitas hidup manusia. ‘*Ashabiyah* dianggap sebagai faktor yang esensial dalam kemajuan negara. Terbentuknya negara yang besar dan luasnya wilayah, serta kondisi negara yang terjadi, sangatlah bergantung pada kekuatan masyarakatnya. Oleh karena itu, suatu negara tidak dapat didirikan tanpa adanya ‘*ashabiyah*.

Ibnu Khaldun menjelaskan dalam fase awal pendirian sebuah negara, ‘*ashabiyah* yang kuat dalam masyarakat mampu menghancurkan peradaban yang ada sebelumnya. Namun, setelah peradaban lama hancur, masyarakat memasuki fase kedua dengan membangun kembali peradaban baru. Pada fase ini, penguasa sering ingin menciptakan status *quo* dengan mengeluarkan regulasi-regulasi, yang mengakibatkan banyak orang yang terlibat pada fase awal menjadi terpinggirkan dan kehilangan status mereka.

⁸⁴ A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negera: Pemikiran Ibnu Khaldun*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992, hal. 155.

⁸⁵ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah...*, hal. 50.

Pada fase ini, masyarakat membangun dan *ashabiyah* masih kuat, tetapi cenderung melemah karena banyak orang yang terlibat dalam fase awal yang mulai terpinggirkan. Pada fase ketiga, *ashabiyah* semakin luntur karena masyarakat telah mencapai kesuksesan. Orang-orang dalam fase ini saling berkompetisi untuk kepuasan pribadi, timbul persaingan, dan mereka saling menjatuhkan, saling menguasai, dan berusaha untuk unggul, kadang-kadang dengan cara yang tidak adil atau melanggar moral. Pada fase ini, '*ashabiyah*' sudah sangat melemah dan hampir tidak ada, karena persaingan untuk saling menjatuhkan satu sama lain.

Kemudian, ada fase keempat yang disebut fase kemalasan. Pada fase ini, *ashabiyah* hilang karena masyarakatnya cenderung pasif. Negara mulai kacau dan kebutuhan masyarakat tidak terpenuhi dengan baik, sehingga terjadi krisis. Kondisi negara semakin kacau dan tidak terkendali, baik masyarakat maupun negara menjadi malas, dan ini mengarah pada fase kelima, yaitu menghabiskan sumber daya yang ada. Pada fase ini, peradaban mulai runtuh karena masyarakat hanya menghabiskan sumber daya tanpa berpikir kreatif. Hal ini terjadi akibat kemalasan yang terjadi pada masa sebelumnya, di mana masyarakat malas dan produksi tidak dapat diciptakan, sehingga hanya menunggu kehancuran dan kemudian kehancuran tersebut terjadi.⁸⁶

2) Teori Siklus Peradaban

Ibnu Khaldun membagi siklus peradaban menjadi tiga,

a) Fase tradisional (*Al-thaur al-Badawi/Bedouin Culture*)

Ibnu Khaldun mengatakan bahwasanya tabiat fase-fase perkembangan negara-negara yang akhirnya adalah terbentuknya kerajaan dimulai dan didorong oleh '*ashabiyah*' yang memiliki sifat khas keras, dan sifat tersebut ada pada kultur tradisional. Proses terjadinya kerajaan dimulai dari kultur tradisional atau badui kemudian menjadi kerajaan, apabila telah terbentuk kerajaan maka akan diikuti dengan adanya kemakmuran dan kesejahteraan.

b) Fase berperadaban (*Civic Culture*)

Ibnu Khaldun mengatakan, "Ketahuilah bahwasanya sebuah negara melalui fase-fase yang berbeda, dan manusia yang hidup pada fase-fase tersebut memiliki karakter tertentu

⁸⁶Abdillah, "Teori Ashabiyah Ibnu Khaldun Sebagai Model Perkembangan Peradaban Manusia"..., hal. 26.

sesuai dengan fase-fase perubahan negara, karena karakter manusia mengikuti karakter fase negara, Kebanyak negara dalam perkembangannya tidak akan keluar dari fase-fase berikut: *pertama*, fase kemenangan: terjadi ketika sebuah komunitas merebut kekuasaan dari negara dan peradaban sebelumnya, *kedua*, fase otoritarianisme yang dilakukan oleh penguasa terhadap rakyat dan kepemilikan penguasa yang eksklusif atas kekuasaan *ketiga*, fase sejahtera: terjadi ketika masyarakat berobsesi untuk mengumpulkan hasil kekayaan, perwujudan warisan budaya, dan pencapaian ketenaran setelahnya, *keempat*, fase kepuasan diri dan kedemaian, *kelima*, fase pemborosan dan berfoya-foya.

c) Fase kemunduran dan keruntuhan

Fase ini adalah fase pemborosan dan berfoya-foya yang Ibnu Khaldun sebutkan dari fase perkembangan negara. Fase terakhir ini adalah fase terakhir dari siklus peradaban Ibnu Khaldun, dimana ekonomi, politik dan ilmu pengetahuan mengalami kemunduran, masyarakat tidak lagi memiliki daya juang dan inovasi dalam menanggapi perubahan dari dalam peradabannya maupun perubahan dari peradaban lain.

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa fase tradisional digambarkan oleh Ibnu Khaldun dengan kehidupan badui di gurun, barbar di gunung, kaum tatar di lembah. Menurut Ibnu Khaldun mereka tidak tunduk terhadap aturan-aturan madani, mereka hanya tunduk kecuali terhadap kebutuhan dan adat-adat mereka. Fase ber peradaban dari negara mulai berkembang setelah peperangan dan penaklukan, kemudian dilanjutkan dengan kemapaman dalam ilmu pengetahuan, industri. Fase ini didorong dan disatukan oleh *'ashabiyah*. Fase terakhir, yaitu fase kemunduran dan keruntuhan adalah fase dimana manusia tenggelam dalam kesenangan, kemerosotan akhlak, dan foya-foya.⁸⁷

3) Hubungan antara agama dan peradaban

Ibnu Khaldun berpendapat bahwa agama tetap memainkan peran sentral dalam proses perkembangan politik dan pembentukan negara. Dalam konteks bangsa Arab, Ibnu Khaldun menyatakan bahwa persamaan dalam ke-Tuhanan adalah faktor kunci yang memungkinkan mereka berhasil mendirikan dinasti.

⁸⁷ Mahmud al-Uwaisi, *Nazhariyah at-Ta'âqub al-Dauri li al-Hadharât*, t.tp: Alukah, t,th

Menurutnya, bangsa Arab memiliki sifat yang sulit untuk tunduk satu sama lain, bersifat kasar, angkuh, ambisius, dan masing-masing memiliki keinginan untuk menjadi pemimpin.

Ibnu Khaldun menyoroti bahwa *ashabiyah* (solidaritas sosial) yang ada di antara mereka sebelumnya didasarkan pada kesukuan atau kabilah, yang tidak memungkinkan pembentukan dinasti karena sifat kasar mereka. Namun, melalui agama yang dibawa oleh Nabi mereka, mereka akhirnya dapat bersatu dan mengendalikan sifat-sifat mereka. Agama, dalam pandangan Ibnu Khaldun, menjadi perekat sosial yang mengatasi perpecahan internal dan memungkinkan masyarakat Arab untuk bersatu dalam pembentukan dinasti.⁸⁸

peran agama dalam peradaban menurut Ibnu Khaldun ada tiga: *Pertama*, sebagai pemersatu, Ibnu Khaldun mengutarakan peran penting agama, khususnya Islam dalam kehidupan sosial politik, yaitu sebagai faktor pemersatu dan pengutuh masyarakat. Bahkan, jika kekuatan agama bersanding dengan *'ashabiyyah*, akan memberikan kontribusi besar dalam mewujudkan integritas kekuasaan politik. Sebaliknya, jika agama dan *'ashabiyyah* dipertentangkan akan mempercepat munculnya disintegrasi suatu negara. *Kedua*, sebagai pendorong keberhasilan. Menurut Ibnu Khaldun, meskipun kehidupan sosial dapat berlangsung tanpa adanya agama, dan politik dapat tegak tanpa aturan agama, agama tetap berperan penting dalam mendorong perkembangan kemajuan dan menjadikan kehidupan sosial ke arah yang lebih baik. *Ketiga*, peran agama sebagai legitimasi politik. Menurut Ibnu Khaldun negara sebagai konstruksi sosial manusia sebenarnya telah mampu untuk melegitimasi keberadaan dirinya sebagai organisasi sosial-politik yang mempunyai tujuan untuk melindungi kepentingan dan tujuan bersama. Namun negara masih tetap membutuhkan legitimasi dan kontrol tambahan dalam proses sosialisasi yang diambilkan dari agama untuk lebih mendukung eksistensi dan kebenarannya di hadapan masyarakat. Legitimasi agama sangat penting sepanjang berjalanya kekuasaan, mada masa awal agama ia berperan sebagai pemersatu *'Ashabiyah*, sementara pada tahap stabilisasi kekuasaan dan tahap akhir kekuasaan agama adalah sumber moralitas. Ketika semangat dan moralitas agama berdampingan

⁸⁸ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah...*, hal. 119.

dengan semangat *`Ashabiyah* maka akan memberikan kontribusi besar dalam pencapaian kesuksesan kekuasaan. Demikian pula jika agama dan *`Ashabiyah* dipertentangkan maka akan terjadi disintegrasi negara.⁸⁹

2. Malik Bennabi

a. Riwayat hidup Malik Bennabi

Malik Bennabi, yang dilahirkan di Konstantin, Aljazair, pada tanggal 1 Desember 1905 (ada juga yang menyebutkan tanggal 1 Januari), adalah anak laki-laki tunggal dari lima bersaudara. Sebelum masuk ke *Kuttab* (sekolah al-Qur'an), Bennabi kecil sering mendengarkan cerita-cerita fabel dari neneknya, yang pada dasarnya berfungsi sebagai sekolah pertamanya yang membentuk kepribadiannya. Pada masa Perang Dunia I, ketika berusia sekitar sembilan tahun, Bennabi sering mendengar keluhan kakeknya tentang berbagai masalah sosial dan ekonomi di Aljazair. Hal ini juga membantu membentuk gagasan awal Bennabi, termasuk kesimpulannya bahwa struktur ekonomi mempengaruhi struktur budaya dan semua aspek kehidupan⁹⁰ sebuah pemikiran yang sejalan dengan gagasan Karl Marx tentang ekonomi sebagai superstruktur.⁹¹

Pada tahun 1921, Bennabi masuk ke Madrasah Konstantin (Lycee Franco-Musulman), sebuah sekolah yang didirikan untuk melahirkan kelas birokrat. Pengajaran di sekolah ini dilakukan dalam bahasa Arab dan Prancis. Selama periode ini, ia juga bergabung dengan majlis pengajaran di Masjid Agung Konstantin untuk belajar bahasa Arab dari Syeikh Abdul Majid. Sejak saat itu, ia mulai tertarik dengan puisi-puisi Arab klasik dari periode Jahiliah, Umayyah, dan 'Abbasiyah; ia juga mengalami pengalaman menarik saat berkenalan dengan puisi-puisi modern.⁹²

Tahun 1925, Ketika Bennabi berumur 20 tahu, ia pergi ke Prancis dan bekerja di beberapa pekerjaan. Namun, Bennabi tidak lama tinggal di Prancis karena ia kembali ke Aljazair pada tahun 1927 dan bekerja sebagai asisten seorang hakim. Pada tahun 1930, Bennabi memutuskan untuk kembali ke Prancis untuk melanjutkan

⁸⁹ Davit Hardiansyah Putra, "Peran Agama dalam Negara Menurut Ibnu Khaldun," dalam *Jurnal Manthiq* Vol. 3 No. 2 Tahun 2018, hal. 52-59.

⁹⁰ Fawzia Bariun, *Malik Bennabi: Sosiolog Muslim Masa Kini*, Bandung: Pustaka, 1998, hal. 54.

⁹¹ T.Z. Lavine, *Petualangan Filsafat dari Socrates ke Sartre*, diterjemahkan oleh Andi Iswanto dan Deddy Andiran Utaman dari judul *From Socrates to Sartre The Philosophic Quest*, Yogyakarta: Jendela, 2002, hal. 279.

⁹² Fawzia Bariun, *Malik Bennabi: Sosiolog Muslim Masa Kini...*, hal. 56.

pendidikannya. Pada tahun 1931, ia menikahi seorang wanita Prancis yang kemudian memeluk Islam dengan nama Khadijah. Selama periode ini, Bennabi melebarkan pengetahuan dan minatnya yang melampaui batas negaranya. Di Prancis, ia bergabung dengan kelompok mahasiswa Arab dalam mendirikan sebuah asosiasi rahasia.

Selama tahun 1930-an, ia menjalin hubungan langsung dengan sejumlah intelektual dan ulama Aljazair. Bennabi semakin kritis terhadap aktivitas politik yang terjadi di tanah airnya. Ia memberikan sejumlah ceramah di “Klub Budaya” (*al-Nâdi*) dan menulis artikel dalam bahasa Prancis yang menentang fasisme, yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Namun, Bennabi merasa kecewa karena harapannya tidak tercapai. Setelah sekitar dua tahun yang tidak produktif, Bennabi kembali ke Prancis. Ia tinggal di Prancis bersama istrinya dari tahun 1939 hingga 1956, dan berhasil menulis empat buku.

Bennabi terpaksa meninggalkan Prancis dan pergi ke Mesir sebagai pengungsi politik pada tahun 1956. Keputusan ini dipengaruhi oleh keinginannya untuk berada di lingkungan yang mendukung kepentingan nasional negaranya. Dalam surat yang ditujukan kepada para pemimpin revolusi, ia mengakui bahwa kedatangannya di Mesir adalah agar lebih dekat dengan negaranya. Mungkin keputusan yang lebih logis adalah pergi langsung ke Aljazair dan berpartisipasi dalam perang. Namun, pada usia 52 tahun, Bennabi yakin bahwa ia dapat memiliki pengaruh yang lebih besar melalui Kairo. Berperang di front intelektual sama pentingnya dengan berperang di front militer.

Setelah mendapatkan suaka politik di Mesir, Bennabi diangkat oleh Anwar Sadat sebagai Sekretaris Konferensi Islam. Di Mesir, Bennabi melanjutkan aktivitas menulisnya, dan pada tahun 1957 bukunya yang berjudul *al-Najdah li Aljazair* diterbitkan. Selama tinggal di Kairo, Bennabi tetap menunjukkan komitmennya terhadap usaha kemerdekaan negaranya. Namun, keberadaannya di Mesir lebih menunjukkan dirinya sebagai seorang pemikir daripada politikus. Melalui Mesir, ia memiliki kebebasan untuk menyebarkan gagasan-gagasannya tentang peradaban dan perubahan sosial.

Bennabi kembali ke Aljazair pada tahun 1963, satu tahun setelah kemerdekaan negaranya pada tahun 1962. Setelah pulang, Bennabi melanjutkan kegiatan menulis dan memberikan ceramah dalam bahasa Prancis. Ia menulis di surat kabar dan menerjemahkan tulisannya ke dalam bahasa Arab. Di Aljazair, Bennabi fokus pada

analisis berbagai isu tentang kekosongan ideologi setelah mencapai kemerdekaan.

Pada tahun 1965, Bennabi diangkat sebagai Direktur Studi Tinggi di Kementerian Pendidikan Nasional, dan ia memiliki hubungan yang relatif dekat dengan pimpinan Aljazair. Namun, pada tahun 1967, ia dipecat dari jabatannya tanpa alasan yang jelas. Bennabi terus melanjutkan aktivitas menulisnya untuk menyebarkan gagasan-gagasannya di kalangan generasi muda Aljazair. Ia menjadikan rumahnya sebagai tempat pertemuan dan diskusi intelektual untuk bertukar gagasan. Bennabi dilarang untuk bepergian ke luar negeri. Ia meninggal di rumahnya pada tahun 1973, setelah mendapatkan izin untuk menunaikan ibadah haji pada tahun 1971. Hari kematiannya secara resmi dianggap sebagai hari berkabung di Aljazair dan Libya.⁹³

b. Pengaruh dan Karya Tulis Malik Bennabi

Malik Bennabi adalah seorang tokoh pembaharu pemikiran Islam, ia banyak menghasilkan karya yang diterima oleh banyak cendekiawan, sehingga banyak karyanya yang diterjemahkan ke dalam bahasa arab dan bahasa inggris apabila karya tersebut ditulis dalam bahasa perancis, dan karyanya yang berbahasa arab juga diterjemahkan ke bahasa lain, berikut beberapa karya Bennabi yang paling dikenal oleh cendekiawan:

1) *Al-Zhâhirah al-Qur'âniyyah*

al-Zhahirah Al-Qur'aniyah artinya “fenomena Al-Qur’an”, Buku ini bukanlah studi konvensional tentang Al-Qur’an, Buku ini menjelajahi pembentukan psikologis Nabi Muhammad SAW dalam berbagai tahap kehidupannya. Ia membahas wahyu dan karakteristiknya, membedakan wahyu dari fenomena lain dan membedakan antara ilham dan wahyu. Buku ini bertujuan untuk membuktikan bahwa Al-Qur’an adalah wahyu yang diturunkan dan bukan sekadar ucapan manusia. Selain itu, Bennabi membandingkan antara Al-Qur’an dan Injil untuk menunjukkan sumber yang sama di antara keduanya. Ia juga membahas bagaimana Al-Qur’an sesuai dengan pengetahuan ilmiah dalam banyak ayatnya, mengandung deskripsi tentang hal-hal yang tidak diketahui oleh orang Arab, yang mendukung kesimpulan sebelumnya bahwa Al-Qur’an adalah wahyu yang diturunkan oleh Allah.⁹⁴

⁹³ Fawzia Bariun, *Malik Bennabi: Sosiolog Muslim Masa Kini...*, hal. 67-74.

⁹⁴ Malik Bennabi, *al-Zhâhirah al-Qur'âniyyah*, Damaskus: Dâr al Fikrî, 2000, hal. 327-328.

2) *Syurûth an-Nahdhah*

Buku *Syuruth an-Nahdhah* yang artinya “Syarat-Syarat kebangkitan” menghadirkan gambaran tentang ciri-ciri masyarakat sejarah dan hubungan antara mereka. Buku tersebut menyatakan bahwa pikiran yang berpikir, bersama dengan tangan yang bekerja, merupakan kekuatan penggerak utama bagi kemajuan suatu bangsa dan bahwa mengelola dan mengarahkan kekuatan ini ke arah yang benar adalah faktor penting dalam kemajuan dan pembangunan peradaban.

Buku tersebut juga menyoroti hambatan besar dalam membangun peradaban dan mencapai kemajuan, yaitu kondisi kelemahan yang dilakukan oleh penjajah pada masyarakat dan harapan palsu yang diciptakan seputar kondisi tersebut. Kelemahan ini mempengaruhi pikiran individu dalam masyarakat dan adaptasi terhadapnya. Buku tersebut menegaskan bahwa langkah pertama untuk mencapai kemajuan terletak pada pembebasan diri dari kelemahan tersebut.⁹⁵

3) *Musykilah al-Tsaqâfah*

Musykilah al-Tsaqâfah artinya permasalahan budaya, Buku ini dimulai dengan melakukan studi analitis terhadap kata “budaya” dan konsep serta elemen-elemen dasar yang membentuknya. Buku ini juga mengungkapkan berbagai implikasi dari tahapan-tahapan waktu di mana beberapa budaya menjadi tidak relevan kecuali untuk waktu tertentu.

Selanjutnya, buku ini membahas arah globalisasi terhadap budaya dan peran yang dimainkan oleh fenomena globalisasi dalam arah tersebut. Buku ini juga menggarisbawahi pentingnya toleransi dan koeksistensi antara budaya-budaya yang berbeda, sambil mempertahankan budaya masing-masing masyarakat. Selain itu, buku ini membedakan antara peradaban budaya yang dibangun berdasarkan kekuatan militer dengan peradaban budaya yang dibangun berdasarkan toleransi dan pemikiran.⁹⁶

4) *Musykilah al-Afkâr fî ‘Â’lâm al-Islâmî*

Musykilah al-Afkâr fî ‘Â’lâm al-Islâmî artinya masalah pemikiran dalam dunia Islam. Buku ini melanjutkan isu dalam “Masalah Pemikiran di Dunia Islam” yang telah dimulai oleh Ibnu Nabi dalam bukunya “Syarat-syarat Kebangkitan”, di mana

⁹⁵ Malik Bennabi, *Syuruth al-Nahdhah* diterjemahkan oleh Abd al-shabûr Shâhîn dari *les Conditions de la Renaissance*, Damaskus: Dâr al Fikrî, 1986, hal. 143-156.

⁹⁶ Malik Bennabi, *Musykilah al-Tsaqâfah*, Damaskus: Dâr al Fikrî, 2000, hal. 151-152.

ia fokus pada pemikiran dan peranannya dalam membangun peradaban. Buku ini juga menyebutkan masalah yang dihadapi dunia Islam dalam pemisahan diri dan melepaskan akar-akarnya.

Buku ini membahas arah intelektual manusia yang cenderung bergerak ke arah dunia material dan dominasi materi, atau ke arah dunia pemikiran yang memiliki akar etis dan gaib. Masyarakat-masyarakat dibagi secara kronologis menjadi tiga tahap: tahap pra-peradaban yang berpusat pada benda-benda dan berhala, tahap peradaban yang berpusat pada pemikiran, dan tahap pasca-peradaban yang berpusat pada individu-individu.⁹⁷

5) *Shira' al-Fikri fî Bilâd al-Musta'marah*

Shira' al-Fikri fî Bilâd al-Musta'marah artinya “Konflik Pemikiran di Negara-Negara Kolonial”, Buku membahas kolonialisme dan dominasinya terhadap kondisi pemikiran dan budaya di negara-negara jajahan. Buku ini mengungkapkan upaya kolonialisme yang gigih untuk meredam dan memadamkan setiap gagasan baru atau siapa pun yang mencoba membangunkan rakyat dari tidurnya. Kolonialisme juga mencemarkan gagasan inti yang penting dan menggantinya dengan gagasan-gagasan sepele dan tidak bernilai, serta meyakinkan orang bahwa gagasan-gagasan itu lebih benar daripada yang lain.

Bennabi menjelaskan dalam buku ini bahwa kolonialisme beroperasi dalam dunia pemikiran masyarakat-masyarakat yang dijajah, karena mereka menyadari bahwa mereka tidak akan bisa sepenuhnya menguasai negara-negara yang mereka jajah kecuali jika mereka mengendalikan dan memiliki pemikiran rakyatnya. Oleh karena itu, langkah pertama untuk membebaskan diri dari kolonialisme adalah dengan memperoleh kemandirian pemikiran yang terlepas dari pemikiran penjajah.⁹⁸

6) *Milâd al-Mujtama'*

Buku “*Milâd al-Mujtama'*” (Lahirnya Masyarakat) adalah salah satu karya penting yang membentuk pemikiran Malik Bennabi. Buku ini bertujuan untuk mendirikan konsep-konsep yang berkaitan dengan pembangunan masyarakat. Buku ini membahas segala hal yang terkait dengan masyarakat, termasuk konsepnya, asal-usulnya, dan faktor-faktor yang

⁹⁷ Malik Bennabi, *Musykilah al-Afkâr fî Â'lâm al-Islâmî*, Damaskus: Dâr al Fikrî, 2002, hal. 181-182.

⁹⁸ Malik Bennabi, *Shira' al-Fikri fî Bilâd al-Musta'marah*, Damaskus: Dâr al Fikrî, 1981, hal. 125-127.

memengaruhinya. Buku ini juga membedakan antara masyarakat primitif dan masyarakat sejarah.

Buku ini menyatakan bahwa setiap masyarakat tidak dapat melaksanakan kegiatan bersama tanpa adanya jaringan hubungan sosial antara individu-individu dalam masyarakat tersebut. Pentingnya memiliki nilai-nilai etika dan agama dalam jaringan ini diungkapkan dalam buku tersebut, agar jaringan tersebut tidak runtuh, dan dengan demikian, masyarakat tidak kehilangan nilai-nilai historisnya dan tidak hanya menjadi kumpulan manusia tanpa tujuan keberadaannya.⁹⁹

c. Konsep Peradaban Malik Bennabi

1) Konsep Tiga Tahap Peradaban

Malik Bennabi banyak terpengaruh oleh pemikiran Ibnu Khaldun dalam kitabnya *Muqaddimah*, dan dia terinspirasi oleh gagasan-gagasan dalam buku tersebut. Namun, Bennabi mengembangkan perhatiannya terhadap sejarah Islam modern dari perspektif kontemplatifnya sendiri. Dalam karyanya yang berjudul *Syuruth al-Nahdhah*, Bennabi menekankan bahwa setiap peradaban mengalami tiga tahap, yaitu *kelahiran*, *puncak*, dan *keruntuhan*. Seperti Ibn Khaldun, ia meyakini adanya suatu siklus dalam peradaban. Bennabi menyadari bahwa Ibn Khaldun telah memulai konsep siklus ini dalam teorinya tentang tiga generasi. Namun, Bennabi menegaskan bahwa Ibn Khaldun hanya membatasi konsep tersebut pada peristilahan dan proses pemikiran pada zamannya, dan mereduksinya hanya dalam skala negara. Bennabi melihat karya Ibn Khaldun hanya sebagai teori tentang evolusi negara, sementara ia sendiri merasa bahwa konsep tersebut dapat diperluas untuk mencakup semua peradaban secara tepat dan baik.

Bennabi mengambil inspirasi dari Ibn Khaldun dalam usahanya untuk menginterpretasikan sejarah Islam secara umum menggunakan perspektif “teori siklus”. Namun, Bennabi tidak mengadopsi gagasan Ibn Khaldun tentang bagaimana persatuan suku Badui (*‘ashabiyyah*) dapat membawa kepada pembentukan negara yang mapan (*istiqrâr*), kemudian masa kejayaan (*syaraf*), dan akhirnya kehancuran (*inhiyâr*). Sebagai alternatif, Bennabi menjelaskan pemikiran Ibn Khaldun tersebut dan mengembangkan skema tiga tahap peradaban sebagai berikut:

⁹⁹ Malik Bennabi, *Milâd al-Mujtama’*, Damaskus: Dâr al Fikrî, 1986, hal. 127-128.

Pertama, Bennabi menggambarkan tangga spiritual sebagai tahap pertama. Pada tahap ini, manusia diarahkan oleh naluri alamiahnya, yang disebut fithrah. Namun, ketika gagasan spiritual atau agama muncul, naluri alamiah tersebut ditekan dan diarahkan ke dalam “proses bersyarat”. Hal ini tidak berarti bahwa naluri alamiah dihilangkan, tetapi dituntun untuk menjalin hubungan fungsional dengan agama. Orang-orang yang berada dalam situasi ini dibebaskan dari kondisi alamiah mereka, sementara potensi spiritual mereka mengendalikan kehidupan mereka. Dalam konteks sejarah Islam, Bennabi mengidentifikasi periode spiritual ini dimulai dari saat penerimaan pesan Nabi Muhammad SAW, dan berakhir pada Perang Shiffin. Selama periode ini, kerangka pikir dan sikap masyarakat sepenuhnya didasarkan pada dimensi spiritual. Bennabi menggunakan peristiwa sejarah untuk mendukung teorinya, berpendapat bahwa hanya dengan semangat spiritual manusia dapat naik dan maju untuk membentuk peradaban. Ketika semangat itu hilang, peradaban akan runtuh, dan individu yang kehilangan kemampuannya untuk naik akan terjerumus ke dalam keruntuhan.

Kedua, Bennabi menggambarkan tangga rasional sebagai tahap kedua. Pada tahap ini, masyarakat yang terus menjalankan prinsip-prinsip agama dan memperkuat ikatan internalnya akan menyebarkan agama ke seluruh dunia. Bagi Bennabi, “peradaban Islam sebagai kekuatan mendorong, dari kedalaman jiwa, menyebar secara horizontal di dunia, dari pantai Atlantik hingga perbatasan Cina”. Pada tahap kedua ini, muncul kepentingan-kepentingan dan tantangan-tantangan baru yang merangsang kemampuan dan kreativitas masyarakat. Perkembangan ilmu pengetahuan dan seni yang dikendalikan oleh akal akan membawa masyarakat mencapai puncak siklus peradaban. Namun, menurut Bennabi, akal tidak dapat mengarahkan naluri dengan seefektif yang dilakukan oleh semangat pada tahap pertama. Oleh karena itu, naluri mulai mendapatkan kebebasannya sedikit demi sedikit, dan pengaruh masyarakat terhadap individu-individu meningkat.

Bennabi juga mencoba menerapkan tangga ini pada sejarah peradaban Islam. Baginya, masa Bani Umayyah mewakili tahap ini, di mana manusia berhutang budi kepada penemuan-penemuan seperti sistem desimal, penerapan metode eksperimen dalam pengobatan, dan gagasan tentang waktu matematis. Namun, ketika nilai-nilai tradisional berubah dan kehidupan spiritual berakhir, peran akal pun menjadi terbatas.

Tahap ketiga adalah tahap naluri. Pada periode ini, terjadi “lemahnya dan kekacauan”. Kekacauan semacam itu tak terhindarkan karena naluri menjadi bebas. Menurut Bennabi, akal kehilangan fungsi sosialnya karena manusia kehilangan “tensi” keimanannya. Masyarakat akan memasuki “masa gelap sejarah” seiring berakhirnya siklus peradaban.¹⁰⁰

Bennabi menganggap abad ke-14 sebagai titik balik keruntuhan peradaban Islam, yang juga merupakan periode yang bersamaan dengan kehidupan Ibn Khaldun, dimana Ibnu Khaldun hidup satu abad setelah runtuhnya Baghdad dan satu abad sebelum runtuhnya Granada. Selain itu, Bennabi menilai masa al-Muwahhidun sebagai fase terakhir peradaban Islam, dan ia percaya bahwa setelah al-Muwahhidun, orang-orang berada di luar peradaban (*kharij al-hadharah*).¹⁰¹

2) Unsur-unsur Peradaban

Dalam menganalisis unsur-unsur peradaban, Bennabi mengidentifikasi tiga unsur penting, yaitu *insan* (manusia), *turab* (tanah), dan *waqt* (waktu). Dengan sengaja dan hati-hati, Bennabi memilih istilah *turab* sebagai pengganti kata *maddah* (materi). Ia ingin menekankan makna sosio-politik dari tanah sebagai bumi, yang melibatkan konsep kepemilikan, kontrol teknis, serta memberikan jaminan dan keamanan sosial (*al-dhamanah al-ijtimâ'iyah*). Istilah ini tidak hanya terkait dengan alam dan sumber dayanya, tetapi juga mencakup "cinta tanah air" dan aspirasi untuk kesejahteraannya.

Istilah ini juga dapat ditafsirkan dari perspektif Islam sebagai tanah, dunia, atau alam semesta yang Allah ciptakan bagi manusia untuk dijelajahi, dimanfaatkan, dan dikembangkan. Istilah *turab* memiliki konsep yang meluas. Bennabi secara sengaja memilih istilah *turab* dan menghindari penggunaan kata *maddah*/materi karena dalam etika, materi bertentangan dengan “jiwa” atau semangat, dalam ilmu pengetahuan bertentangan dengan “energi”, dan dalam filsafat bertentangan dengan “idealisme”. Secara tegas, ia menolak pandangan materialis bahwa substansi atau materi adalah yang utama dalam dunia ini.

Bennabi dalam teorinya tentang peradaban, menempatkan manusia pada posisi sentral. Ia adalah alat utama masyarakat, jika

¹⁰⁰ Malik Bennabi, *Syuruth al-Nahdhah* diterjemahkan oleh Abd al-shabûr Shâhîn dari *les Conditions de la Renaissance*, Damaskus: Dâr al Fikrî, 1986, hal. 66-67.

¹⁰¹ Malik Bennabi, *Musykilah al-Afkâr fî Â'lâm al-Islâmî*, Damaskus: Dâr al Fikrî, 2002, hal. 32.

ia bergerak, masyarakat dan sejarah juga bergerak, sebaliknya jika ia berhenti, masyarakat dan sejarah juga berhenti. Tantangan besar yang dihadapi oleh kaum muslim dalam konteks ini adalah bagaimana melahirkan orang-orang yang mampu memanfaatkan tanah, waktu, dan kreativitas mereka sendiri untuk mencapai tujuan mereka yang besar dalam sejarah.¹⁰²

3) Agama Salah Satu Faktor Penting Peradaban

Bennabi secara serius mengemukakan gagasan bahwa “agama” memiliki peran penting dalam pembentukan peradaban. Baginya, ideologi keagamaan berperan sebagai “katalisator” peradaban, karena agama dapat membangkitkan semangat untuk mengangkat masyarakat di atas status *quo*. Agama dianggap sebagai salah satu prasyarat untuk semua peradaban, sebuah elemen yang diserap oleh masyarakat sebelum siklus peradaban dimulai. Dengan demikian, agama menjadi syarat untuk kemajuan suatu peradaban.

Agama berperan sebagai “katalisator” yang memberikan tanda dimulainya siklus peradaban kepada manusia, selain waktu dan tempat. Agama menjadi katalisator bagi ketiga elemen tersebut, yaitu manusia, tanah, dan waktu. Agama memiliki kemampuan untuk mengkatalisis nilai-nilai sosial yang diwujudkan dalam gagasan kolektif yang lebih efektif. Namun, ketika agama kehilangan cahaya dan menjadi sebuah keyakinan yang “tumpul”, maka peran sejarahnya di dunia akan berakhir. Agama tidak lagi dapat mendorong kemajuan peradaban karena berubah menjadi sebuah keyakinan yang terisolasi dari kehidupan dan melepaskan tanggung jawab dan kewajibannya.¹⁰³

3. Muhammad Sa'id Ramadhan Al Buthi

a. Riwayat Hidup Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi

Muhammad Sa'id ibn Mula Ramadlan ibn Umar al-Bûthi dilahirkan di desa Jeilka, distrik Buthan (Turki) pada tahun 1929. Keluarganya berasal dari suku Kurdi yang menganut agama Sunni. Mereka adalah keluarga yang pintar dan taat beragama. Ayahnya, Syekh Mula Ramadlan, adalah seorang tokoh ulama terkemuka di Turki dan Suriah. Setelah terjadinya kudeta yang dilakukan oleh Kemal al-Taturk, mereka pindah ke Suriah saat Sa'id berusia empat

¹⁰²Malik Bennabi, *Syuruth al-Nahdhah* diterjemahkan oleh Abd al-shabûr Shâhîn dari *les Conditions de la Renaissance*.....hal. 73-129.

¹⁰³Malik Bennabi, *Syuruth al-Nahdhah* diterjemahkan oleh Abd al-shabûr Shâhîn dari *les Conditions de la Renaissance*..., 61-72.

tahun. Ayahnya sendiri menjadi guru pertamanya, memulai pendidikan yang bernilai dan membimbingnya dengan pengetahuan yang tinggi. Dengan kecerdasannya, Sa'id memiliki kehausan akan ilmu dan memiliki daya ingat yang mengagumkan.¹⁰⁴

Pada usia enam tahun, Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi telah menyelesaikan membaca seluruh Al-Qur'an dalam waktu enam bulan dan menghafal *nazham Alfiyah Ibn Malik* dalam waktu kurang dari setahun. Ia mulai belajar ilmu agama, bahasa Arab, dan matematika di sebuah sekolah swasta setingkat Madrasah Ibtidaiyah yang terletak dekat Siq Sarajah. Setelah menyelesaikan pendidikan ibtidaiyah, ayahnya mendaftarkan Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi di Ma'had at-Taujih al-Islamiy di daerah Maidan Damaskus, di bawah asuhan dua mahaguru, yaitu Syekh Hasan Habannakah dan Syekh Mahmud Maradini. Selama menempuh pendidikan di ma'had yang berdekatan dengan Masjid Jami' Manjak, Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi lebih sering tinggal di ma'had di bawah pengawasan Syekh Mahmud Maradini. Meskipun demikian, al-Buthi selalu meluangkan waktu untuk pulang dan belajar kepada ayahnya setiap Selasa. Ia belajar Nahwu dan Balaghah dari sang ayah, dan berhasil menghafal kitab '*Uqûd al-Jumân* karya as-Suyuthi dengan bimbingan ayahnya.¹⁰⁵

Setelah menyelesaikan pendidikan tingkat Tsanawiyah, Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi melanjutkan studinya di Al-Azhar dengan mengambil jurusan Syariah. Pada tahun 1955, ia berhasil menyelesaikan gelar sarjana di Universitas Al-Azhar di Fakultas Syariah. Kemudian, pada tahun 1956, ia menyelesaikan gelar magister di Fakultas Sastra Arab di universitas yang sama. Setelah menyelesaikan pendidikan di Mesir, ia kembali ke Damaskus dengan ijazah guru syariah dan diploma pendidikan. Kemudian, pada tahun 1961, Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi kembali ke Mesir untuk mengikuti program doktoralnya dalam bidang Usul Fiqh dan Fiqh. Pada tahun 1965, ia berhasil menyelesaikan gelar doktornya di Universitas Al-Azhar dengan predikat *Mumtaz Syaraf 'Ula*. Disertasinya yang berjudul *Dhawabit al-Mashlahah al-Syari'ah al-Islamiyah* mendapatkan rekomendasi

¹⁰⁴ Abdul Basith, *Konsep Istibath Hukum Kontemporer Menurut Said Ramadhan al-Buthi*, Purwokerto: IAIN Purwokerto, 2019, hal. 45.

¹⁰⁵ Muhammad Sa'id Ramadhan Al-Buthi, *Hâdzâ Wâlidî: al-Qisshah al-Kâmilah li Hayâ al-Syekh Mullâ Ramadhân al-Bûthi min Wilâdatih ilâ Wafâtih*, Damaskus; Dâr al-Fikr, 2006, hal. 59.

dari universitas sebagai karya tulis yang pantas diterbitkan dan dipublikasikan.¹⁰⁶

Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi meninggal pada malam Jum'at, 9 Jumadil Awwal 1434 H, atau pada 21 Maret 2013, di Masjid Al-Iman Damaskus dalam peristiwa bom bunuh diri yang tragis. Peristiwa ini terjadi saat dia sedang memberikan pengajian tafsir mingguan di masjid tersebut. Jumlah korban dalam peristiwa ini mencapai 52 orang yang gugur (syahid), termasuk cucu Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi yang bernama Ahmad, serta puluhan orang lainnya yang terluka. Setahun setelah kematiannya, terungkap bahwa kasus bom bunuh diri tersebut dilakukan oleh kelompok ekstremis di Suriah yang mendukung pihak oposisi. Motif pembunuhan ini adalah karena Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi sebagai seorang ulama yang secara gigih menentang upaya revolusi di Suriah dengan cara menggulingkan Presiden Bassar al-Asad. Dengan pengakuan para pelaku, isu yang telah beredar bahwa kematian Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi merupakan konspirasi politik dari al-Asad pun terbantahkan.¹⁰⁷

b. Pengaruh dan Karya Muhammad Said Ramadhan al-Buthi

Sebagai seorang ulama Muslim terkemuka, karya Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi sangat melimpah dan beragam. Ia adalah salah satu ulama kontemporer yang sangat produktif dalam menghasilkan karya-karya ilmiah di berbagai bidang pengetahuan. Menurut Andreas Christmann, tidak mungkin untuk melihat batasan topik dalam karya-karya Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi. Sebagai seorang sarjana Muslim yang memiliki posisi intelektual yang tinggi dalam kehidupan akademis dan publiknya, beliau juga merupakan tokoh agama terkemuka dalam perdebatan intelektual tentang Islam dan kehidupan modern. Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi telah menulis buku tentang semua topik yang relevan dan paling kontroversial saat ini,¹⁰⁸ karya-karya Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi sering dijadikan rujukan oleh sarjana-sarjana senior dalam dunia Islam, pada tahun 2012 The Royal Islamic Strategic Studies Centre memilihnya sebagai orang ke 27 yang

¹⁰⁶ Moh.Mufid, "Kontribusi Muhammad Said Ramadhan al-Buthi dalam Pemikiran Hukum Pidana Islam" dalam *Al-Jinâyah: Jurnal Hukum Pidana Islam*, Vol. 4 No. 1 2018, hal. 28.

¹⁰⁷ Moh.Mufid, "Kontribusi Muhammad Said Ramadhan al-Buthi dalam Pemikiran Hukum Pidana Islam" dalam *Al-Jinâyah: Jurnal Hukum Pidana Islam...*, hal. 30.

¹⁰⁸ Moh.Mufid, Kontribusi Muhammad Said Ramadhan al-Buthi dalam Pemikiran Hukum Pidana Islam dalam *Al-Jinâyah: Jurnal Hukum Pidana Islam...*, hal. 29.

berpengaruh dalam dunia Islam.¹⁰⁹ ia telah menulis lebih dari 60 karya yang mencakup berbagai bidang, termasuk syari'ah, sastra, filsafat, sosial, dan masalah kebudayaan, serta topik lainnya. Beberapa karyanya yang dapat disebutkan di sini antara lain:

- 1) *Fiqh al-Sîrah an-Nabawiyyah*
 - 2) *Kubrâ al-Yaqîniyyât al-Kauniyyah*
 - 3) *Al-Hubb Al-Qur'an wa Dauruhû fî Hayât al-Insân*
 - 4) *La Ya'tîh al-Bâthil*
 - 5) *al-Insân Musayyar am Mukhayyar*
 - 6) *al-Salafiyyah Marhalah Târikiyyah Mubâarakah wa Laisa Madzhaban al-Islâmiyyah*
 - 7) *al-Lâ Madzhabiyyah Akhtharu Bid'atin Tuhaddidu as-Syari'ah al-Islâmiyyah*
 - 8) *Al-Mar'ah baina Thughyân an-Nizhâm al-Gharb wa Lathâif al-Tasyri' al-Islâmy*
 - 9) *Qadhâyâ Fiqhiyyah Mu'ashirah*
 - 10) *al-Jihâd fî al-Islâm Kaifa Nafhamuhû wa Numârisuhû*
 - 11) *Min al-Fikr wa al-Qalb*
 - 12) *al-Hikam al-Athâ'iyyah Syarhu wa al-Tahlil*
- c. Konsep Peradaban Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi

Peradaban menurut Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi adalah hasil dari usaha bersama umat manusia dalam mengambil manfaat dari bumi dan kebaikannya. Peradaban adalah hasil dari usaha manusia untuk berubah dari hidup secara badui/kultur tradisonal kepada hidup dengan cara modern, asas dari usaha tersebut berasal dari pengalaman dan pendidikan yang didapati oleh manusia sebagai unsur masyarakat.¹¹⁰

Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi dalam bukunya *Manhaj Al-Hadharah Al-Insaniyyah fii al-Qur'an* menjelaskan bahwasanya peradaban memiliki tiga unsur, unsur tersebut adalah: Manusia, kehidupan manusia dan alam. Manusia harus memahami hakikat dirinya, kehidupan dan alam agar bisa membangun peradaban yang humanis dan mendatangkan kebaikan untuk manusia.

1) Manusia

Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi menjelaskan, Manusia adalah unsur terpenting dari peradaban, karena manusia

¹⁰⁹ S. Abdallah Schleifer, *et.al.*, *The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims, 2012 Second Edition*, Jordan: The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2012, hal. 85-86.

¹¹⁰ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Manhaj al-Hadhârah al-Insâniyyah fî al-Qur'ân*, t.tp: Dâr al-Fikri al-Mu'âshir, 2011, hal. 14&19.

adalah unsur yang memberikan pengaruh kepada dua unsur yang lain, sedangkan unsur yang lain adalah objek dari setiap tindakan manusia. Menurut Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi Al-Qur'an menjelaskan manusia dalam dua poin penting; tugas manusia dan hakikat manusia

a) Tugas Manusia

Allah SWT menakdirkan manusia hidup di bumi dengan tugas memakmurkan bumi, hal itu mencakup membangun masyarakat dan peradaban humanis yang baik, sehingga manusia menjadi perwujudan keadilan Allah SWT di muka bumi, hal ini dijelaskan Al-Qur'an pada surat Hud/11:61, al-Baqarah/2:30 dan Annur/24:55.

b) Hakikat Manusia

(1) Manusia adalah makhluk yang hina

Al-Qur'an menjelaskan salah satu sisi dari diri manusia; manusia adalah makhluk hina, ber'asal dari tanah, berkembangbiak melalui air mani, apabila umurnya panjang ia akan kembali lemah tidak mengetahui apapun, Hal ini dijelaskan secara berurut dalam Al-Qur'an:

فَاتَا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَعَيْرٍ مُخَلَّقَةٍ لِنَبِّينَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا

Wahai manusia, jika kamu meragukan (hari) kebangkitan, sesungguhnya Kami telah menciptakan (orang tua) kamu (Nabi Adam) dari tanah, kemudian (kamu sebagai keturunannya Kami ciptakan) dari setetes mani, lalu segumpal darah, lalu segumpal daging, baik kejadiannya sempurna maupun tidak sempurna, agar Kami jelaskan kepadamu (tanda kekuasaan Kami dalam penciptaan). Kami tetapkan dalam rahim apa yang Kami kehendaki sampai waktu yang sudah ditentukan. Kemudian, Kami mengeluarkanmu sebagai bayi, lalu (Kami memeliharaku) hingga kamu mencapai usia dewasa. Di antara kamu ada yang diwafatkan dan (ada pula) yang dikembalikan ke umur yang sangat tua sehingga dia tidak mengetahui lagi sesuatu yang pernah diketahuinya (pikun). (al-hajj/22:5)

(2) Manusia adalah makhluk yang mulia

Kemuliaan yang Allah SWT berikan kepada manusia dijelaskan Al-Qur'an; Allah muliakan dan tinggikan derajat manusia diantara makhluk-Nya yang lain (al-isra'/17:70), Allah SWT perintahkan malaikat untuk bersujud kepadanya (al-baqarah/2: 34), Allah SWT amanahkan kepadanya untuk menjadi khalifah di muka bumi; wakil Allah SWT untuk memakmurkan bumi dan menegakkan syariat Allah SWT (al-Baqarah/2;30), kemudian, manusia adalah satu-satunya makhluk yang Allah siapkan dengan akal dan kekuatan agar mampu menjalankan tugasnya sebagai khalifah untuk memakmurkan bumi (al-Ahzah/33:72).

Bagaimana menyatukan dua hakikat dan ayat-ayat di atas yang seolah-olah bertentangan?, Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi menjelaskan bahwa manusia adalah makhluk hina; terbuat dari tanah, berkembang biak melalui air mani kemudian lahir sebagai bayi yang lemah dan akhirnya akan kembali menjadi makhluk tua yang lemah, akan tetapi karena tugas yang Allah SWT embankan padanya yaitu sebagai seorang khalifah, Allah SWT muliakan manusia dengan akal dan kekuatan, dua hal inilah yang Allah SWT maksudkan dari kata amanah dalam Al-Qur'an:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا
وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya.. (al-Ahzah/33:72)

Dengan begitu ketika manusia mencapai keluasaan rezeki, capaian dalam karir, pengaruh politik dan luasnya ilmu pengetahuan, ia tidak akan lupa diri dan bersikap sombong atau berbuat kerusakan, karena ia menyadari bahwa apa yang dia dapatkan adalah karena Allah SWT

muliakan dirinya dengan akal dan kekuatan, tanpa pemberian Allah SWT ia adalah makhluk yang hina.¹¹¹

2) Kehidupan Manusia

Menurut Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, yang dimaksud dengan kehidupan manusia adalah umur yang Allah SWT berikan kepada manusia untuk hidup di muka bumi. Kehidupan manusia yang dimaksud oleh Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi di sini adalah "umur manusia". Tujuan manusia bekerja, mencari rezeki, membangun rumah, memakai pakaian adalah untuk menjaga umur dan hidupnya. Dalam Al-Qur'an dijelaskan dua hakikat kehidupan manusia yang memiliki dua sisi; kehidupan yang tidak bernilai dan kehidupan yang bernilai

a) Kehidupan manusia; kehidupan yang tidak bernilai

Al-Qur'an menjelaskan salah satu sisi dari hakikat kehidupan manusia; kehidupan yang sangat pendek bila di bandingkan dengan kehidupan akhirat (al-Nisa/4:77), hanya senda gurau tanpa arti, manusia lahir kemudian tumbuh berkembang dan akan berakhir seperti berakhirnya umur tumbuhan, hal tersebut dijelaskan oleh Allah SWT dalam Al-Qur'an:

أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي
الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهْبِجُ فَتَرَاهُ
مُضْفَرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا...

Ketahuiilah bahawa kehidupan dunia itu tidak lain hanyalah permainan dan hiburan serta perhiasan juga bermegah-megah di antara serta berlomba-lomba memperbanyak harta benda dan anak pinak; seperti hujan yang menjadikan penanamnya suka kepada kesuburannya, kemudian tanaman itu bergerak segar, selepas itu engkau melihatnya berupa kuning; akhirnya ia menjadi hancur bersepai...(al-Hadid/57:30)

¹¹¹ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Manhaj al-Hadhârah al-Insâniyyah fî al-Qur'ân...*, 2011, hal. 24-45.

b) Kehidupan manusia; kehidupan yang berharga

Al-Qur'an menjelaskan sisi lain dari hakikat kehidupan manusia; kehidupan manusia amat mulia dan berharga, sehingga manusia wajib menjaganya dan mengupayakan segala usaha untuk menjaganya dari bahaya (al-baqarah/2:195), siapa saja yang mengancam kehidupan manusia atau bahkan membunuhnya, walaupun satu orang maka ia seperti membunuh semua manusia, dan siapa saja yang menjaga kehidupan satu orang maka seakan-akan ia telah menjaga kehidupan semua manusia (al-Ma'idah/5:32). Bahkan, Al-Qur'an menjelaskan apabila seseorang dipaksa untuk berkata kufur kepada Allah SWT hingga jiwanya terancam, maka ia diperbolehkan melakukan hal tersebut dengan syarat hatinya tetap beriman (al-Nahl/16:106). Al-Qur'an juga menjanjikan kehidupan yang baik untuk siapa saja yang beriman dan berbuat sebagai ganjaran atas perbuatannya (al-Nahl/16:97),

Muhammad Sa'id Ramadhan Al-Buthi menerangkan bagaimana mengkorelasikan dua hakikat manusia di atas yang sepertinya bertentangan, kehidupan dunia seperti jembatan yang menyambungkan seorang laki-laki melintasi sungai untuk sampai ke desanya, jembatan itu tidak bernilai jika dilihat dari bendanya, pendeknya, akan tetapi jembatan tersebut begitu berharga, karena satu-satunya jalan untuk sampai ke desanya. Kemudian Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi menjelaskan dengan permisalan lain, kehidupan dunia seperti waktu ujian, ia begitu singkat, akan tetapi begitu berharga karena pemanfaatan waktu yang singkat tersebut amat berpengaruh terhadap kehidupannya setelah ujian.¹¹²

3) Alam

Dalam bukunya, Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi menjelaskan manusia harus memahami hakikat alam, dan bagaimana seharusnya manusia memanfaatkan alam untuk membangun peradaban. Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi menjelaskan hakikat alam semesta yang dijelaskan Al-Qur'an dalam beberapa poin berikut:

¹¹² Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Manhaj al-Hadhârah al-Insâniyyah fî al-Qur'an...*, 2011, hal. 60-65.

a) Alam adalah bukti adanya Allah SWT

Alam adalah petunjuk dan bukti adanya Yang Maha pencipta, Allah SWT. petunjuk tersebut bisa diketahui oleh orang yang berilmu maupun awam sehingga mereka mengimani adanya Allah SWT, hal tersebut sebagaimana Al-Qur'an jelaskan:

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا^ط
وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ^ط

Apakah orang-orang kafir tidak mengetahui bahwa langit dan bumi, keduanya, dahulu menyatu, kemudian Kami memisahkan keduanya dan Kami menjadikan segala sesuatu yang hidup berasal dari air? Maka, tidakkah mereka beriman? (al-Anbiya/21:30)

b) Alam ditundukkan untuk manusia

Al-Qur'an menjelaskan bahwasanya alam ditundukkan untuk melayani manusia, menjamin keberlangsungan hidupnya dan kesejahteraannya. Allah SWT berfirman:

أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ^ط
عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً...

Tidaklah kamu perhatikan sesungguhnya Allah telah menundukkan untuk (kepentingan)mu apa yang di langit dan apa yang di bumi dan menyempurnakan untukmu ni'mat-Nya lahir dan batin. (Luqman/31:20)

Dengan ditundukkannya alam, maka manusia mudah menjelajahi alam dan mencari rezeki dan mencukupi kebutuhannya, sebagaimana dijelaskan dalam surat al-Mulk/67:15 dan surat al-baqarah/2:29. Bahkan dalam surat al-Ma'idah/5:87. Allah SWT melarang manusia meninggalkan hal-hal yang baik dan halal dengan menganggap hal tersebut sebagai ibadah, karena pada hakikatnya Allah SWT sediakan hal-hal yang baik dan halal untuk dinikmati manusia dan agar manusia merasakan kemurahan dan karunia Allah SWT.

Uraian diatas menjelaskan bahwa Allah SWT tundukkan alam untuk manusia, akan tetapi, menurut Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi ketundukan alam harus dimaksimalkan dengan pengetahuan dan penilitan agar bisa

memberikan kemudahan dan kesejahteraan kepada umat manusia, syarat ini tidak hanya berlaku bagi manusia yang beriman saja, apabila orang yang tidak beriman menempuh syarat tersebut yaitu ilmu dan penelitian untuk menundukan alam maka Allah SWT bukanlah baginya kebaikan, manfaat dan kesejahteraan dari alam.

c) Alam menipu dan melalaikan manusia

Al-Qur'an memperingatkan bahwasanya alam yang indah ini menipu dan membuat manusia lupa terhadap kehidupan akhirat, kehidupan sebenarnya (ali-Imran/2:14-15). Al-Qur'an mengarahkan manusia agar tidak tertipu oleh gemerlap kehidupan dunia atau condong kepadanya. Allah SWT menjelaskan hal tersebut dalam Al-Qur'an:

وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ ۚ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ

Dan janganlah engkau menunjukan pandangan kedua matamu dengan keinginan kepada apa yang telah Kami berikan kepada beberapa golongan dari mereka yang kafir itu menikmati, yang merupakan keindahan kehidupan dunia ini, untuk Kami menguji mereka padanya; sedang limpah kurnia Tuhanmu di akhirat lebih baik dan lebih kekal. (Taha/20:131).¹¹³

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan apabila manusia memahami hakikat dirinya, kehidupannya, alam di mana ia tinggal maka ia akan sanggup melaksanakan amanah sebagai khalifah, memakmurkan bumi dengan sebaik-baiknya, artinya, Al-Qur'an menjelaskan ilmu pengetahuan tentang hakikat tiga unsur peradaban, ilmu ini berfungsi sebagai penggerak untuk membangun peradaban yang humanis, peradaban yang mendatangkan kebaikan dan kemaslahatan untuk semua umat manusia.¹¹⁴

Dari semua konsep peradaban yang dijelaskan oleh sarjana-sarjana barat dan Islam di atas dapat disimpulkan dalam beberapa poin berikut:

¹¹³Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Manhaj al-Hadhârah al-Insâniyyah fî al-Qur'an...*, hal. 81-96

¹¹⁴Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Manhaj al-Hadhârah al-Insâniyyah fî al-Qur'an...*, hal. 120.

- a. Adanya kesamaan dalam mengonsep siklus peradaban, mereka meyakini adanya fase memulai, naik dan turun dalam peradaban, hanya saja berbeda dalam penyebutan istilah dan pembagiannya, ada yang membagi secara terperinci di fase naik dan ada yang membagi secara terperinci di fase turun.

Auguste Comte membagi siklus peradaban menjadi tiga: *pertama*, tahap teologi atau fiktif, *kedua*, tahap Metafisik atau Abstrak dan *ketiga*, tahap positive atau Riil.

Arnold J. Toynbee membagi Siklus peradaban dalam empat tahap : *pertama*, tahap awal peradaban, *kedua*, tahap pertumbuhan peradaban, *ketiga*, tahap penurunan peradaban dan *keempat*, tahap keruntuhan peradaban.

Oswald Spengler membagi siklus peradaban dalam empat tahap: *pertama*, tahap pra-kultur (masa pertumbuhan), *kedua*, tahap kultur awal (masa perkembangan), *ketiga*, tahap kultur akhir (masa kejayaan), *keempat*, tahap keruntuhan).

Ibnu Khaldun membagi Siklus peradaban dalam tiga fase: *pertama*, fase tradisional (*Al-thaur al-Badawi/Bedouin Culture*), *kedua*, fase berperadaban (*Civic Culture*) dan *ketiga*, fase kemunduran dan keruntuhan.

Malik Bennabi membagi siklus peradaban dalam tiga tingkat tangga: *pertama*, tangga Spiritual, *kedua*, tangga rasional dan *ketiga*, tangga naluri.

Adapun Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi juga menilai adanya siklus peradaban akan tetapi tidak menyebutkan tahapan siklus tersebut secara eksplisit.

- b. Malik Bennabi dalam buku-bukunya secara khusus membahas unsur peradaban, menurutnya unsur peradaban ada tiga yaitu: manusia, tanah dan waktu, mengikuti Malik Bennabi Muhammad Said Ramadhan al-Buthi membagi unsur peradaban menjadi tiga, hanya saja dengan istilah yang berbeda: manusia, waktu atau kehidupan dan alam.
- c. Peradaban bisa terbangun karena adanya faktor pendorong dalam jiwa masyarakat, menurut Ibnu Khaldun, faktor tersebut ada dua: *Pertama*, *'ashabiyah* yaitu ikatan sosial budaya yang digunakan untuk membentuk kelompok sosial yang solid. *Kedua*, agama, agama mendorong lahirnya peradaban karena agama menyatukan masyarakat, memajukan peradaban dan sebagai legitimasi politik.

Menurut Arnold J. Toynbee faktor pendorong tersebut adalah ikatan dan kekuatan kreatif masyarakat dalam menghadapi tantangan yang datang, ketika masyarakat mampu

menghadapai tantangan dari dalam peradabannya dan juga tantangan dari luar peradabannya maka masyarakat akan semakin meningkat peradabannya.

Malik Bennabi berpendapat adanya faktor pendorong masyarakat untuk membangun peradaban ia menyebutnya dengan istilah katalisator, katalisator tersebut adalah agama.

Muhammad Said Ramadhan al-Buthi berpendapat faktor pendorong terbentuknya peradaban adalah pemahaman tentang manusia, kehidupan manusia dan alam yang bersumber dari Al-Qur'an. Apabila hal tersebut difahami dan diamalkan oleh manusia maka akan lahir peradaban yang humanis dan menyebarkan kemaslahatan untuk manusia.

BAB III

PEMIKIRAN TAFSIR SAYYID QUTUB

A. Biografi Sayyid Qutub

Nama lengkap Sayyid Qutub adalah Sayyid Qutub Ibrahim Husain. Lahir pada 9 Oktober 1906 di Kampung Mausyah, sebuah provinsi di dataran tinggi Mesir. Keluarganya sangat memperhatikan ajaran Islam dan memiliki cinta yang mendalam terhadap al-Qur'an. Ia adalah anak ketiga dari lima bersaudara, dengan tiga perempuan dan dua laki-laki. Meskipun sebenarnya ia memiliki tujuh saudara kandung, dua di antaranya meninggal saat masih kecil. Ayahnya bernama al-Haj Qutub bin Ibrahim dan ibunya bernama Sayyidah Nafash Qutub. Ayahnya adalah seorang petani terhormat dan relatif berada, serta menjadi anggota Komirasis Partai Nasionalis di desanya. Rumah mereka menjadi pusat kegiatan politik, serta menjadi tempat untuk mendapatkan informasi nasional dan internasional melalui diskusi para aktivis partai yang sering berkumpul di sana, serta tempat membaca koran.¹

Ayahnya wafat ketika Sayyid Qutub sedang kuliah. Tidak lama setelah itu, ibunya juga meninggal pada tahun 1941. Kehilangan kedua orang yang dicintainya membuatnya merasa sangat kesepian. Namun, di

¹Salim Bahnasawi, *Butir-butir Pemikiran Sayyid Qutub Menuju Pembaruan Gerakan Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2003, hal. 26-27.

sisi lain, keadaan ini justru memberikan pengaruh positif dalam karya tulis dan pemikirannya.²

Sayyid Qutub adalah seorang mujahid dan pemikir Islam terkemuka yang lahir pada abad ke-20. Ia merupakan tokoh monumental yang memiliki kontroversi di sekelilingnya. Pikiran-pikirannya yang tajam dan kritis telah diungkapkan melalui berbagai karya besar yang menjadi rujukan bagi berbagai gerakan Islam.³

Berbeda dengan rekan-rekan sejawatnya, perjalanan Sayyid Qutub ke Amerika ternyata memiliki pengaruh besar dalam memperkuat kesadaran dan semangat Islam yang sejati di dalam dirinya. Hal ini terutama terjadi setelah ia menyaksikan bagaimana bangsa Amerika merayakan dan bersuka cita atas kematian al-Imam Hasan al-Banna pada awal tahun 1949.

Melalui studi dan pengalaman di Amerika Serikat, Sayyid Qutub mendapatkan wawasan yang lebih luas tentang masalah-masalah sosial dan masyarakat yang timbul akibat paham materialisme yang tidak memiliki kepercayaan pada Tuhan. Setelah kembali ke Mesir, keyakinannya semakin kuat bahwa Islam adalah agama yang mampu menyelamatkan manusia dari paham materialisme dan membebaskan mereka dari perbudakan terhadap keinginan materi yang tidak pernah puas.

Setelah kembali, Sayyid Qutub semakin teguh dalam memegang teguh Islam dan keyakinannya yang mendalam akan pentingnya agama ini. Ia menjadi seorang muslim yang aktif dan militan, Sayyid bergabung dengan gerakan *Ikhwanul Muslimin* sebagai seorang tentara yang berkomitmen sepenuhnya pada gerakan ini dan mempercayakan prinsip-prinsip keislamannya sepanjang hidupnya. Ia menduduki posisi sebagai Ketua Penyebaran Dakwah dan Pemimpin Redaksi Koran *Ikhwanul Muslimin*, mengikatkan langkahnya dengan langkah jemaah ini dalam perjuangan dakwah dan pembelaan terhadap Islam.

Sayyid Qutub turut berpartisipasi dalam merancang dan mempersiapkan revolusi, serta memiliki pengaruh yang signifikan dalam tahap awal revolusi. Para pemimpin revolusi, terutama Gamal Abdul Nasser, sering kali mengunjungi rumah Sayyid Qutub untuk mendiskusikan langkah-langkah yang diperlukan untuk keberhasilan revolusi tersebut.

² Nuim Hidayat, *Sayyid Qutub Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*, Jakarta: Gema Insani, 2005, hal. 16-18.

³ Salim Bahnasawi, *Butir-butir Pemikiran Sayyid Qutub Menuju Pembaruan Gerakan Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2003, hal. 1.

Setelah revolusi berhasil, Sayyid Qutub mendapatkan penghormatan dan penghargaan yang besar dari semua tokoh revolusi. Meskipun ia adalah seorang sipil, ia kadang-kadang hadir di pertemuan Majelis *Qiyâdah al-Tsaurah* (Dewan Komando Revolusi). Para tokoh revolusi pernah menawarkan jabatan menteri dan posisi tinggi lainnya kepadanya, tetapi kebanyakan ditolakinya. Dalam waktu yang singkat, ia setuju untuk bekerja sebagai penasihat (*musytasyar*) Dewan Komando Revolusi dalam bidang kebudayaan, serta menjadi sekretaris untuk lembaga penerbitan pers.

Kerja sama antara Jamaah Ikhwanul Muslimin dengan Nasser tidak berlangsung lama. Sayyid Qutub merasa kecewa karena pemerintahan Nasser tidak menerima gagasannya untuk membentuk negara Islam. Dua tahun kemudian, pada bulan November 1954, ia ditangkap oleh Nasser bersama dengan pemimpin-pemimpin Ikhwanul Muslimin dalam penangkapan besar-besaran. Mereka dituduh bersekongkol untuk melakukan pembunuhan, kegiatan agitasi anti-pemerintah, dan tuduhan lainnya, dan kemudian dihukum dengan hukuman lima belas tahun kerja paksa serta menderita berbagai jenis penyiksaan yang kejam.

Selama berada di penjara, Sayyid Qutub merevisi tiga belas juz pertama dari tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân* dan menulis beberapa buku lainnya, termasuk *Hadza al-Dîn* (Inilah Islam) dan *Al-Mustaqbal Hadza al-Dîn* (Masa Depan di Tangan Islam). Setelah sepuluh tahun menjalani hukuman, ia dibebaskan dari penjara oleh Nasser atas campur tangan pribadi Abdul Salam Arif dari Irak. Pengalaman penyiksaan fisik dan mental yang dialami oleh anggota-anggota Ikhwan meninggalkan luka yang mendalam dalam dirinya. Setelah dibebaskan, ia melanjutkan menulis buku *Ma'alim fî al-Thariq* dan kemudian ditangkap kembali pada tahun 1965. Tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân* pun selesai 30 juz sewaktu penahannya yang kali kedua ini.

Menurut Dr. Abdullah Azzam (seorang tokoh mujahidin Afghanistan, sering disebut-sebut sebagai sahabat dan guru Usamah bin Laden) pada tahun 1965, Dinas Intelijen mengirim surat kepada Gamal Abdul Nasser yang menyatakan bahwa meskipun Nasser berpikir bahwa ia telah berhasil menghentikan gelombang kebangkitan Islam di negara-negara Muslim, namun ada gerakan Islam yang masih aktif di bawah permukaan. Buku *Ma'âlim fî al-Tharîq* yang ditulis oleh Sayyid Qutub banyak tersebar di pasaran dan terjual sebanyak 30 ribu eksemplar dalam

waktu singkat, terutama dibeli oleh para militan. Hal ini menjadi bukti bahwa kekuatan gerakan Islam masih tetap ada.⁴

Sayyid Qutub, bersama tiga saudaranya Muhammad Qutub, Hamidah, dan Aminah, ditangkap kembali setahun setelah dibebaskan. Mereka ditahan bersama sekitar 20.000 orang lainnya, termasuk 700 wanita. Mereka mengalami penyiksaan yang mengerikan yang tidak biasa dialami oleh manusia pada umumnya. Akhirnya, Mahkamah Revolusi menghukum gantung Sayyid Qutub dan dua tokoh pergerakan Islam lainnya di Mesir, yaitu Abdul Fattah Ismail dan Muhammad Yusuf Hawwasy. Meskipun ada tekanan dari berbagai demonstrasi di dunia Islam yang menentang hukuman yang tidak adil, serta upaya mediasi oleh beberapa pemimpin dunia Islam untuk meringankan hukuman tersebut, Abdul Nasser tetap memerintahkan para algojo di penjara untuk segera melaksanakan eksekusi terhadap Sayyid Qutub dan saudaranya.

Pada hari Minggu sore, tanggal 28 Agustus, sepekan setelah dijatuhkan hukuman eksekusi, Sekretaris Gamal Abdul Nasser bidang penerangan, Sami Syaraf, menghubungi seluruh pimpinan redaksi media massa dan mengeluarkan berita bahwa pagi itu telah dilaksanakan eksekusi terhadap Sayyid Qutub, Abdul Fattah Ismail, dan Muhammad Yusuf Hammasy.⁵ Setelah penjelasan biografi Sayyid Qutub di atas, penulis melihat perlu adanya penjelasan lebih rinci berkaitan dengan aktivitas akademik dan perkembangan pemikiran Sayyid Qutub, karya-karyanya dan kondisi sosial politik ketika Sayyid Qutub hidup, sehingga hal-hal yang mempengaruhi pemikiran Sayyid Qutub dalam menulis tafsir *Fi Zhilâl al-Qur'ân* lebih tergambar secara komperhensif, berikut uraian hal-hal tersebut:

1. Aktivitas Akademik dan Perkembangan Pemikiran Sayyid Qutub

Sayyid Qutub mendapat pendidikan dasar selama empat tahun di desanya dan berhasil meraih gelar hafizh pada usia sepuluh tahun. Ia juga kerap mengikuti lomba hafalan al-Qur'an di desanya. Kedalaman pengetahuannya tentang al-Qur'an dalam konteks pendidikan agama tampaknya memengaruhi hidupnya secara kuat. Orang tuanya menyadari bakatnya dan pindah bersama keluarganya ke Halwan, pinggiran Kairo. Pada tahun 1929, Sayyid Qutub diberikan kesempatan untuk belajar di Takhiziah Darul Ulum, universitas terkemuka di bidang pengkajian ilmu Islam dan sastra Arab yang juga pernah menjadi

⁴Salim Bahnasawi, *Butir-butir Pemikiran Sayyid Qutub Menuju Pembaruan Gerakan Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2003, hal. 4-13.

⁵Shalah Abd Fatah al-Khalidi, *Pengantar Memahami Tafsir Fi Zilalil Qur'an* diterjemahkan dari judul *Madkhal ilâ Zhilâl al-Qur'an*, Surakarta: Era Intermedia, 2001, hal. 34-37.

tempat belajar al-Imam Hasan al-Banna. Setelah menyelesaikan studinya pada tahun 1933, ia mendapatkan gelar S1 dalam bidang sastra dan diploma dalam bidang tarbiah.⁶

Saat melanjutkan studinya di perguruan tinggi, Sayyid Qutub banyak dipengaruhi oleh pemikiran Abbas Mahmud al-Aqqad, seorang sastrawan ternama yang cenderung pada pendekatan klasik. Karena pengaruhnya, pintu-pintu perpustakaan besar terbuka untuknya, yang membuatnya sering menghabiskan waktu di perpustakaan tersebut untuk mempelajari pemikiran-pemikiran baru dalam bidang sastra, kritik, dan kehidupan.

Saat masih menjadi mahasiswa di Darul Ulum, Sayyid Qutub sudah aktif dalam kegiatan sastra, politik dan pemikiran. Bersama teman-temannya yang memiliki tujuan yang sama, ia menerbitkan sajak-sajak dan esai-esainya di berbagai media massa, serta memberikan ceramah kritis di mimbar fakultas. Selain itu, ia juga mengajukan proposal mengenai metodologi pengajaran kepada kantor fakultas untuk meningkatkan kualitas pengajaran sesuai dengan visi yang diinginkannya.

Setelah menyelesaikan kuliah, Sayyid Qutub bekerja di Departemen Pendidikan sebagai pengajar di sekolah-sekolah yang dimiliki oleh departemen tersebut selama enam tahun. Kemudian, ia pindah ke posisi pegawai kantor di Departemen Pendidikan selama beberapa waktu sebelum akhirnya dipindahkan ke Lembaga Pengawasan Pendidikan Umum, tempat ia bekerja selama delapan tahun. Saat bekerja di lembaga ini, ia diberi kesempatan untuk belajar di Amerika Serikat selama dua tahun untuk memperdalam pengetahuannya di bidang pendidikan.⁷

Saat di Amerika, ia membagi waktu belajarnya antara Wilson's Teacher's College di Washington (sekarang bernama University of the District of Columbia) dan Greeley College di Colorado. Setelah menyelesaikan studinya, ia memperoleh gelar MA di kedua universitas tersebut. Setelah menyelesaikan kuliah, ia mengunjungi Inggris, Swiss, dan Italia.⁸

Pemikiran Sayyid Qutb mengalami perkembangan sejalan dengan perkembangan hidupnya dan fokus perhatiannya. Menurut Shalah Abdul Fatah Al-Khalidi, kehidupan Sayyid Qutb dapat dibagi menjadi empat fase. *Pertama*, fase keislaman dengan sentuhan seni, di mana

⁶ Nuim Hidayat, *Sayyid Qutub Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*, ..., hal. 286.

⁷ Shalah Abd Fatah al- Khalidi, *Pengantar Memahami Tafsir Fi Zilalil Qur'an*..., hal. 27-29.

⁸ Nuim Hidayat, *Sayyid Qutub Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*, ...hal. 41.

Sayyid Qutb mempelajari al-Qur'an untuk merenungkannya dari sudut pandang seni dan menghayati keindahannya. *Kedua*, fase keislaman umum, di mana Sayyid Qutb mempelajari al-Qur'an untuk melakukan studi pemikiran dan pandangan reformasi yang mendalam. *Ketiga*, fase amal Islami yang terorganisir. Dan yang *terakhir*, fase jihad dan gerakan, di mana ia terlibat dalam konflik pemikiran dan praktik nyata.⁹

2. Karya-Karya Sayyid Qutub

Karya-karya Sayyid Qutb tidak hanya tersebar di negara-negara Muslim, tetapi juga tersebar di wilayah Eropa, Afrika, Asia, dan Amerika. Di mana saja terdapat pengikut Ikhwanul Muslimin, hampir dapat dipastikan akan terdapat karya-karya Sayyid Qutb, mengingat ia merupakan salah satu tokoh terkemuka di kalangan Ikhwanul Muslimin. Beberapa buku yang dihasilkan oleh Sayyid Qutb antara lain:

- a. *Muhimmatus Syâ'ir fil al-Hayâh wa Syi'r al-Jail al-Hadhir*, terbit tahun 1933.
- b. *As-Sathi' al-Majhul*, kumpulan sajak Qutub satu- satunya, terbit Februari 1935.
- c. *Naqd Kitab "Mustaqbal ats-Tsaqâfah fî Mishr" li ad Duktur Thâhâ Husain*, terbit tahun 1939.
- d. *At-Tashwîr al-Fanni fil-Qur'an*, buku Islamnya yang pertama, terbit April 1954.
- e. *Al-Athyâf al-Arba'ah*, ditulis bersama- sama saudaranya : Aminah,
- f. *Muhammad wa Hamîdah*, terbit tahun 1945.
- g. *Thilf min al-Qaryah*, berisi tentang gambaran desanya, serta catatan masa kecilnya di desa, terbitan 1946.
- h. *Al-Madînah al-Manshûrah*, sebuah kisah khayalan semisal kisah Seribu Satu Malam, terbit tahun 1946.
- i. *Kutub wa Syakhsyîât*, sebuah studinya terhadap karya- karya pengarang lain, terbit tahun 1946.
- j. *Ashwâk*, terbit tahun 1947.
- k. *Masyâhid al-Qiyâmah fî al-Qur'an*, bagian kedua dari serial Pustaka Baru al-Qur'an terbit pada bulan April 1947.
- l. *Raudhat al-Thifl*, ditulis bersama Aminah as'said dan Yusuf Murad, terbit dua episode.
- m. *Al-Qashash al-Diniy*, ditulis bersama Abdul Hamid Jaudah as-Sahar.

⁹ Mutia Lestari dan Susanti Vera, "Metodologi Tafsir Fi Zhilal al-Qur'an Sayyid Qutb," dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2021, hal. 50.

- n. *Al-Jadîd al-Lughah al-Arabiyyah*, bersama penulis lain.
- o. *Al-Adalah al-Ijtimâ'iyah fil al-Islam*. Buku pertamanya dalam pemikiran Islam, terbit April 1949.
- p. *Ma'rakah al-Islam wa ar-Ra' simaliyah*, terbit Februari 1951.
- q. *As-Salâm al-Islami wa al-Islam*, terbit Oktober 1951.
- r. *Tafsir Fî Zhilâl al-Qur'an*, diterbit dalam tiga masa yang berlainan.
- s. *Dirâsât Islamiyyah*, kumpulan bermacam artikel yang dihimpun oleh Muhibbuddin al-Khatib, terbit 1953.
- t. *Al-Mustaqbal li Hadzâ al-Dîn*, buku yang menyempurnakan *Hadzâ al-Din*.
- u. *Khashâish al-Tashawwur al-Islamî wa Muqawwimatahu*, buku yang mendalam yang dikhususkan untuk membicarakan unsur-unsur akidah dan karakteristiknya.
- v. *Al-Islami wa Musykilat al-Hadharah*.
- w. *Ma'âlim fî al-Tharîq*

Studinya yang berfokus pada gerakan Islam yang matang dan memiliki sifat keislaman yang menjadi alasan ia dieksekusi atau dihukum penjara adalah sebagai berikut:¹⁰

- a. *Ma'âlim fî al-Tharîq*
- b. *Fi-Zhilâl as-Sirah*
- c. *Muqawwimat at-Tashawwur al-Islami*.
- d. *Fi Maukib al-Iman*.
- e. *Nahwu Mujtama' Islami*.
- f. *Hadza al-Qur'an*.
- g. *Awwaliyat li Hadza al-Din*.
- h. *Tashwîbât fî al-Fikri al-Islamî al-Mu'âshir*.

3. Kondisi Sosial dan Politik

Untuk memahami pemikiran dan penafsiran Sayyid Qutb dengan baik, penting bagi kita untuk membahas konteks sosial dan politik Mesir pada saat itu. Dengan kata lain, pemikiran Qutb harus ditempatkan dalam konteks sosial dan politik Mesir pada masa itu. Ada dua hal yang sangat penting untuk dibahas, *pertama*, diskursus intelektual tentang pemikiran politik, *kedua*, kondisi politik Mesir khususnya sikap “tangan besi” rezim Nasser terhadap organisasi-organisasi Islam, terutama Ikhwan al-Muslimin.

a) Diskursus Intelektual Politik

Untuk memahami ini perlu di bahas ide tentang negara Islam yang diungkapkan oleh Rasyid Ridha, Ikhwan al-Muslimin, dan Maududi. Selama dekade-dekade terakhir abad ke-19 dan awal abad

¹⁰ Nuim Hidayat, *Sayyid Qutub Biografi dan Kejernihan Pemikirannya...*, hal. 22-24.

ke-20, dunia Islam mengalami krisis kepemimpinan akibat melemahnya kekhalifahan Utsmani dibandingkan dengan kekuatan Barat. Kondisi ini menyebabkan timbulnya kebutuhan untuk memperbarui konsep tentang negara. Tokoh-tokoh reformis Islam seperti Muhammad Abduh dan gurunya, Jamaluddin al-Afghani, dalam menjawab kelemahan negara Islam, mengajukan konsep tentang perlunya berijtihad. Mereka berpendapat bahwa kelemahan umat Islam disebabkan karena pintu ijtihad (penafsiran hukum Islam) telah ditutup. Oleh karena itu, mereka menyatakan bahwa pintu ijtihad harus dibuka kembali dan umat Islam harus melakukan ijtihad untuk menjawab masalah-masalah kontemporer.

Muhammad Rasyid Ridha, yang juga murid Abduh, memiliki pandangan yang kritis terhadap kepemimpinan dalam konteks negara Islam. Ridha membedakan antara kepemimpinan ideal dan kepemimpinan aktual dalam sejarah Islam. *Tipe pertama* adalah kepemimpinan yang ada pada masa Khulafa al-Rasyidin (empat khalifah yang dianggap ideal), dan beberapa khalifah setelahnya. *Tipe kedua*, yang dialami oleh umat Islam selama periode sejarah yang panjang, dibagi menjadi dua jenis: kepemimpinan yang terpaksa (darurat) dan kepemimpinan yang tercela. Karena tidak ada pilihan lain, umat Islam terpaksa menerima kedua jenis kepemimpinan tersebut dalam situasi darurat, yang artinya hanya bersifat sementara.¹¹

Setelah mempertimbangkan kondisi aktual yang ada dalam dunia Islam saat ini, Ridha sampai pada kesimpulan bahwa membangun kekhalifahan ideal adalah hal yang tidak mungkin tercapai. Oleh karena itu, "lebih baik memikirkan alternatif yang paling dekat dengan yang ideal." Alternatif yang paling dekat adalah membangun pemerintahan Islam. Menurut konsep ini, pemimpin harus dipilih dari mereka yang memiliki kualifikasi yang tepat untuk melakukan ijtihad (penafsiran hukum Islam). Dalam menjalankan pemerintahannya, pemimpin tersebut harus diawasi oleh ahli hukum syariah dan harus menjawab tantangan-tantangan dari zaman modern dengan melaksanakan ijtihad. Ridha menyatakan bahwa kemampuan untuk melakukan ijtihad adalah kualifikasi yang penting bagi seorang pemimpin. Setelah pemimpin tersebut ditetapkan, umat Islam harus tunduk kepadanya selama ia memerintah sesuai dengan hukum syariah.

¹¹ Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Austin: University of Texas Press, 1982, hal. 52-69.

Pada akhir tahun 1930-an, Ikhwanul Muslimin, yang didirikan oleh Hasan al-Banna pada tahun 1928, mengalami perubahan dari kelompok jamaah menjadi organisasi politik, dan mereka menganggap Islam sebagai “ideologi yang komprehensif”. Bayyumi, seorang ideolog Ikhwan pada saat itu, mengungkapkan bahwa perubahan ini didasarkan pada tiga prinsip: *pertama*, Islam adalah sistem yang komprehensif dan sempurna, Islam adalah jalan kehidupan yang paling utama, *kedua*, Islam lahir dari dua sumber, yaitu Al-Qur’an dan Hadits Nabi, *ketiga*, Islam sesuai untuk semua tempat dan waktu. Salah satu tujuan utama organisasi ini adalah mendirikan sebuah pemerintahan Islam yang bebas, menjalankan ajaran Islam, mengemukakan dasar-dasar Islam yang solid dan meneruskan dakwah Islam yang bijak pada semua orang. Dari kutipan di atas, tampak bahwa Ikhwan memiliki misi melahirkan sebuah pemerintahan Islam. Sebagaimana dikatakan oleh Muhammad Rasyid Rida dan Muhammad Ghazali-salah satu pemimpin Ikhwanulmuslimin-, keberadaan pemerintahan Islam adalah prasyarat untuk melaksanakan Syari’ah. Namun, ada perbedaan diantara keduanya, Muhammad Rasyid Ridha menyatakan bahwa agama dan politik adalah dua entitas yang berbeda, sedangkan Muhammad Ghazali menyatakan bahwa keduanya harus sepenuhnya terintegrasi “di bawah perlindungan Syari’ah”.

Teori lain mengenai negara Islam diungkapkan oleh Abu ‘Ala al-Maududi, pendiri Jama’at Islami di Pakistan. Menurutnya, ada 12 alasan utama untuk mendirikan negara Islam, dan semua alasan tersebut dijelaskan dalam Al-Qur’an, yaitu di surat Bani Israil/17: 26-39. Dalam pandangannya, penting untuk menggabungkan moralitas dan hukum. Dengan kata lain, terdapat ketergantungan antara nilai-nilai moral, hukum, dan politik dalam sebuah negara Islam. Bagi Maududi, negara Islam dapat terbentuk ketika terdapat moralitas Islam yang terpupuk dalam masyarakat, dan hal ini hanya dapat terwujud melalui apa yang disebut sebagai “revolusi Islam”. Oleh karena itu, “revolusi Islam” menjadi prasyarat bagi terbentuknya negara Islam. Maududi menjelaskan bahwa revolusi Islam mengharuskan adanya gerakan khusus yang lahir dan diterima oleh individu dengan jenis karakter yang sama; moralitas yang serupa harus dibangun di dalam masyarakat; pelatihan yang serupa

bagi para pemimpin harus dilakukan; dan jenis kepemimpinan yang serupa harus muncul.¹²

b) Kondisi Politik Mesir

Sayyid Qutb dikenal sebagai seseorang yang sangat menentang hegemoni Barat. Masuknya sekularisme dan liberalisme ke dalam pemerintahan Mesir dianggap sebagai bukti bahwa Barat telah menjajah Mesir. Pada tahun 1882, Mesir beralih menjadi bagian dari penguasaan Inggris dan sistem pemerintahannya berubah menjadi monarki konstitusional seperti pemerintahan Inggris. Pemerintahan monarki ini didirikan oleh Muhammad Ali, seorang pejabat militer dari Macedonia yang diakui oleh Inggris sebagai penguasa baru lembah Sungai Nil. Dia berkuasa dari tahun 1805-1848 dan kemudian digantikan oleh keturunannya.¹³

Raja Farouk, keturunan kesepuluh dari dinasti tersebut, memerintah Mesir dari tahun 1936-1952. Pada masa pemerintahannya, negara Mesir cenderung mengadopsi ideologi yang sangat sekuler dan liberal, dengan kecenderungan pemerintah untuk mengikuti gaya Barat yang semakin meluas.

Raja Farouk sendiri dikenal hidup dalam kemewahan yang berlebihan dan sering menghambur-hamburkan kekayaannya. Meskipun memiliki ribuan hektar tanah, puluhan istana, dan ratusan mobil, ia tidak pernah merasa puas dengan kekayaannya. Bahkan, Raja Farouk sering melancong ke Eropa hanya untuk berbelanja.

Gaya hidup Raja Farouk yang sangat mengikuti gaya hidup barat dan kebijakan pemerintahannya yang cenderung sekuler dan liberal menuai kritik pedas dari rakyat Mesir. Berbagai kelompok mulai mengecam pemerintahannya, dan kekalahan Mesir dalam perang Arab-Israel tahun 1948 serta adanya penyimpangan kekuasaan semakin memperburuk situasi.

Pada tanggal 23 Juli 1952, pemerintahan Raja Farouk dijatuhkan melalui kudeta yang dipimpin oleh Muhammad Naguib dan Gamal Abdul Nasser, dengan dukungan dari kelompok Islam, Ikhwanul Muslimin yang saat itu Sayid Qutb aktif di dalamnya. Dengan jatuhnya pemerintahan Raja Farouk, berakhir pula masa kekuasaannya.¹⁴

¹²Saiful Umam, "Sayyid Qutub: Pemikiran dan Pengaruhnya terhadap Gerakan-Gerakan Islam Radikal di Mesir" dalam *Jurnal Tsaqafah* Vol. 2 No.2 Tahun 2004, hal. 62-63.

¹³Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006, hal. 925.

¹⁴Wikipedia Free Encyclopedia, "Raja Farouk dari Mesir", dalam https://id.wikipedia.org/wiki/Farouk_dari_Mesir diakses pada Sabtu, 13 Mei 2023.

Setelah kudeta militer yang dipimpin oleh Gamal Abdul Nasser, kekuasaan di Mesir berpindah ke tangannya. Di bawah kepemimpinannya, terjadi perubahan bentuk pemerintahan dari monarki menjadi republik. Awalnya, Nasser memimpin kudeta dengan tujuan membangun nasionalisme Arab dan menggeser ideologi Barat, yang sejalan dengan pandangan Sayid Qutb dan Ikhwanul Muslimin yang memperjuangkan Pan-Islamisme. Namun, setelah berkuasa, Nasser memulai reformasi politik dan ekonomi dengan mengadopsi ideologi sosialis. Akhirnya, haluan negara di bawah pemerintahan Nasser tidak berbeda jauh dengan masa pemerintahan sebelumnya.¹⁵

Kebijakan politik yang diterapkan oleh Gamal Abdul Nasser menimbulkan kecaman dan reaksi keras dari kalangan Islam, terutama dari para pendukung kudeta 23 Juli 1952 seperti Sayyid Qutub dan Ikhwanul Muslimin. Sebenarnya, Sayyid Qutub telah banyak melakukan kritik terhadap pemerintah sejak pemerintahan sebelum Nasser. Dia mengekspresikan konsep-konsep terkait masalah sosial dan politik, termasuk konsep tentang sistem masyarakat dan negara. Konsep-konsep tersebut merupakan bentuk respon atau kritik Sayid Qutub terhadap sistem sosial dan negara yang telah meninggalkan nilai-nilai Islam. Baik sistem pemerintahan pada masa Raja Farouk maupun masa presiden Gamal Abdul Nasser, keduanya tidak mempedulikan sistem dan peraturan yang telah ditetapkan oleh Allah SWT dalam Al-Qur'an.

Kritiknya terhadap situasi dan kondisi masyarakat yang hidup dalam tradisi dan budaya jauh dari moralitas dan nilai-nilai religius dituangkan ke dalam buku-bukunya yang berisi pemikiran tentang kondisi sosial dan politik pada saat itu. Beberapa buku penting yang ditulis oleh Sayyid Qutub termasuk *Al-'Adâlah al-Ijtimâ'iyah, Ma'rakah al-Islam wa al-Ra's Maliyyah*” dan *“Fî Zhilâl al-Qur'an”*. Salah satu konsep pemikiran penting yang diungkapkan dalam buku-bukunya adalah tentang *“al-Hâkimiyyah”*.

B. Kedudukan Sayyid Qutub dan Tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur'an* dalam Disiplin Ilmu Tafsir Al-Qur'an

Sayyid Qutub adalah seorang mufassir kontemporer yang sangat berpengaruh di dunia Islam, bukan hanya Jazirah Arab, karyanya berpengaruh juga ke negara-negara Asia dan Eropa. Sayyid Qutub melahirkan beberapa teori baru dalam tafsir diantaranya Al-Taswîr Al-

¹⁵ Philip K. Hitti, *History of The Arabs...*, hal. 962.

Fannî fî Al-Qur'an, akan tetapi penafsiran Sayyid Qutub terhadap beberapa ayat Al-Qur'an dianggap sebagai penafsiran yang ekstrem oleh beberapa sarjana dan cendekiawan muslim, berikut beberapa pendapat sarjana dan ulama terhadap Sayyid Qutub dan tafsirnya Fî Zhilâl Al-Qur'an:

Quraish Shihab mengakui penafsiran Sayyid Qutub dalam tafsirnya Fî Zhilâl Al-Qur'an terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, Quraish Shihab menjadikan tafsir Fî Zhilâl Al-Qur'an sebagai salah satu rujukan dalam tafsirnya, dalam Muqaddimah Tafsir al-Misbah ia berkata,

Akhirnya, penulis merasa sangat perlu menyampaikan kepada pembaca bahwa apa yang dihadirkan di sini bukan sepenuhnya ijhtihad penulis. Hasil karya ulama-ulama terdahulu dan kontemporer, serta pandangan-pandangan mereka sungguh banyak penulis nukil, khususnya pandangan pakar tafsir Ibrahim Ibn 'Umar al-Biqā'i (w. 885 H-1480 M) yang karya tafsirnya ketika masih berbentuk manuskrip menjadi bahan disertasi penulis di Universitas al-Azhar, Cairo, dua puluh tahun yang lalu. Demikian juga karya tafsir Pemimpin Tertinggi al-Azhar dewasa ini, Sayyid Muhammad Thanthawi, juga Syekh Mutawalli asy-Sya'rawi, dan tidak ketinggalan Sayyid Quthub, Muhammad Thahir Ibn 'Asyur, Sayyid Muhammad Husein Thabathaba'i, serta beberapa pakar tafsir yang lain.¹⁶

Musthofa Muslim memasukan Sayyid Qutub ke dalam salah satu Mufassir konremporer yang menghadirkan teori baru dalam ilmu tafsir Al-Qur'an yaitu al-Tashawwur al-Fanni atau Representasi Seni dalam Al-Qur'an). Sayyid Qutb memiliki banyak tulisan tentang Al-Qur'an, termasuk tentang struktur, gaya bahasa, dan berbagai aspek yang menunjukkan sifat Ilahi sebagai sumbernya. Dalam tiga bukunya yang berfokus pada Al-Qur'an, yaitu Al-Taswîr Al-Fannî fî Al-Qur'an (Representasi Seni dalam Al-Qur'an), Masyâhid al-Qiyâmah fi Al-Qur'an (Pemandangan Kiamat dalam Al-Qur'an), dan Fî Zhilâl Al-Qur'an (Dalam Bayangan Al-Qur'an). Syeikh Sayyid Qutb secara khusus menekankan pada aspek representasi seni dalam Al-Qur'an, dan namanya terkait erat dengan konsep tersebut. Ia adalah salah satu yang pertama kali menyoroti aspek keindahan seni dalam gaya bahasa Al-Qur'an. Sayyid Qutub membagi marâhil Tadzawwuq al-Jamâl Al-Qur'anî -tahapapan apresiasi keindahan Al-Qur'an- menjadi tiga tahap:

- a. Tahap Pertama: Tahap Merasakan Secara Fitrah. Pada tahap ini, orang Arab yang menerima Al-Qur'an merasakan keindahan seni dalam Al-Qur'an dengan indera artistik mereka. Mereka merasakan pesona keindahannya dan merasakan pengaruh langsungnya pada hati mereka, merasakan keajaiban pada jiwa mereka dengan proses yang sederhana. Bahkan orang-orang kafir yang melancarkan kampanye

¹⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* Jilid 1, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. v.

- propaganda besar-besaran melawan Al-Qur'an menyebutnya sebagai puisi atau sihir, namun mereka harus mengakui ketidakmampuan mereka untuk menghadapinya. Mereka menyadari kehebatan ekspresi bahasanya dan merasakan keindahan seninya seperti dalam keadaan tersihir.
- b. Tahap Kedua: Tahap Mengetahui Aspek-Aspek Keindahan yang Tersebar, Tahap ini dimulai sekitar pertengahan abad kedua Hijriah ketika para ulama, ahli tafsir, sastrawan, dan mutakalimîn mulai memperhatikan Al-Qur'an dengan lebih mendalam. Namun, perhatian mereka terhadap keindahan Al-Qur'an masih dalam bentuk perhatian yang terpisah. Mereka mengeluarkan bahasan yang berkaitan dengan Bahasa, Adab, Balaghah, Ushul, Fiqih, Tasyri', Akidah dan lainnya. Ada juga diantara mereka yang menulis tafsir dan memenuhinya dengan pembahasan nahwu dan balaghah, ada juga yang menulis ulum Al-Qur'an yang mencakup *Qishâsh Al-Qur'an*, *Badî' Al-Qur'an*, *Tasybîhât Al-Qur'an*, *Ma'ânî Al-Qur'an* dan *Ijâz Al-Qur'an*.
 - c. Tahap Ketiga: Tahap Pemahaman Karakteristik Keindahan Umum, Tahap ini muncul kemudian dan hanya terjadi pada zaman modern, ketika penulisan tentang karakteristik keindahan seni Al-Qur'an mulai berkembang dengan ditemukannya Kaidah umum dalam mendefinisikan ekspresi Bahasa Al-Qur'an (*al-Ta'bîr Al-Qur'anî*), Sayyid Qutb menyoroti aspek penting kaidah dasar gaya bahasa Al-Qur'an dalam bukunya yang berjudul "*Al-Taswîr Al-Fannî fîr Al-Qur'an*" (Representasi Seni dalam Al-Qur'an). Ia merupakan salah satu pionir pada tahap ini, ia mengungkapkan prinsip dasar umum dari metode Al-Qur'an dalam menjelaskan makna (*al-Asâlîb al-Bayâniyyah li Al-Qur'an*), Sayyid Qutub mengatakan dalam konteks tersebut: "Saya menemukan suatu pemahaman baru, bahwa representasi dalam Al-Qur'an bukanlah bagian yang terpisah darinya, representasi adalah prinsip dasar ekspresi dalam kitab yang indah ini. Ini adalah prinsip dasar yang diterapkan dalam semua konteks, kecuali yang berkaitan dengan hukum syariat, oleh karena itu, pencarian kita bukanlah gambar-gambar yang diatur atau disusun, tetapi kaidah yang mengungkapkan. Itu adalah pemahaman belum terpikirkan oleh saya sebelumnya, sampai saya bertemu dengannya."¹⁷

¹⁷ Musthofa Muslim, *Mabâhîs fî I'jâz al-Quran*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2005, hal. 106-109

Musthafa Muslim dalam *Tafsîr al-Maudhû'i* juga sering menukil pendapat Sayyid Qutub, diantaranya ketika membahas tema utama dari surat Al-Baqarah, "Surat ini mencakup beberapa tema akan tetapi Tema utama yang menggabungkan tema-tema tersebut adalah dua pembahasan utama yang saling berkaitan. Pertama, membahas tentang sikap Bani Israil terhadap dakwah Islam di Madinah dan sikap konfrontasi mereka terhadap Rasulullah Shallallahu alaihi wasallam dan Jamaah Islam atau masyarakat Islam yang saat itu sedang tumbuh. Kedua, membahas tentang posisi jamaah Islamiyah atau masyarakat Islam ketika baru tumbuh dan Kesiapan Jamaah Islam untuk mengemban amanah dakwah dan juga Khilafah di bumi setelah surat al-Baqarah mengumumkan dicabutnya amanah khilafah dari Bani Israil karena mereka mengingkari perjanjian dengan Allah SWT dan mencabut mereka dari pernasaban kepada Ibrahim AS yang memiliki *Hanafiah al-Ûla* juga mengingatkan jamaah Islam dari kesalahan yang menyebabkan dicabutnya amanah Khilafah dari Bani Israil. Jilid satu.¹⁸

C. Seputar Tafsir *Fî Zhîlâl al-Qur`ân*

1. Latar Belakang dan Tujuan Penulisan Tafsir *Fî Zhîlâl al-Qur`ân*

Dari biografi sayyid Qutub, kondisi sosial politik yang dialami Sayyid Qutub dan perkembangan pemikiran Sayyid Qutub yang telah diterangkan di di atas, dapat disimpulkan Penulisan Tafsir fi Zilal al-Qur'an dilatarbelakangi oleh keadaan sosial dan politik yang dialami oleh Sayyid Qutub pada masanya. Sayyid Qutub hidup pada periode ketika dunia Arab dan Islam sedang mengalami perubahan yang signifikan, termasuk modernisasi, kolonialisasi, dan gerakan-gerakan politik. Sayyid Qutub secara kritis melihat kondisi umat Muslim dan mencoba untuk mengartikan pesan-pesan Al-Qur'an dalam konteks zaman modern. Ia berusaha untuk menghidupkan kembali semangat Islam yang murni dan memperjuangkan keadilan sosial berdasarkan ajaran Al-Qur'an.

Fî Zhîlâl al-Qur`ân merupakan upaya Sayyid Qutub untuk menyampaikan pemahaman Al-Qur'an yang mendalam kepada umat Muslim, serta mengajak mereka untuk berpikir kritis terhadap realitas sosial dan politik yang mereka hadapi. Melalui tafsir ini, Sayyid Qutub juga ingin mengilhami umat Muslim agar bergerak dalam perjuangan menuju masyarakat yang lebih adil dan berlandaskan nilai-nilai Islam.

Dengan demikian, latar belakang penulisan Tafsir *Fî Zhîlâl al-Qur`ân* melibatkan konteks sosial, politik dan pemikiran Sayyid Qutub

¹⁸ Musthafa Muslim, *et.al.*, *al-Tafsîr al-Maudhû'î li Suwar al-Quran al-Karîm* Juz 1, Imarat: Jami'ah Syariqah, 2010, hal. 27.

dalam upaya menginterpretasikan pesan-pesan Al-Qur'an dan menginspirasi perubahan positif dalam masyarakat Muslim. Kemudian, Periode penulisan tafsir *fi Zhilâl al-Qur`ân* melalui fase-fase berikut:

- a. *Pertama*, Sayid Qutub mulai menulis tafsir Al-Qur'an dengan judul *fi Zhilâl al-Qur`ân* (Di Bawah Naungan Al-Qur'an) dalam majalah pemikiran Islam bernama Al-Muslimun. Majalah ini bukan hanya ditulis oleh Sayid Qutub, tetapi juga menerima artikel-artikel dari para pemikir Islam lainnya. Sayid Qutub menggunakan kesempatan ini untuk menyampaikan pemikirannya yang terpendam dalam hati dan menafsirkan Al-Qur'an. Dia mulai dengan menafsirkan Surat Al-Fatihah dan melanjutkan dengan Surat Al-Baqarah dalam episode-episode berikutnya. Sayid Qutub menerbitkan tujuh episode tafsirnya secara berurutan dalam tujuh edisi majalah tersebut.
- b. *Kedua*, menjelang penangkapannya, Sayid Qutub mengumumkan penghentian tulisannya dalam majalah Al-Muslimun. Dia bermaksud untuk menafsirkan Al-Qur'an secara lengkap dalam sebuah kitab tafsir tersendiri yang akan diterbitkan secara berkelanjutan oleh penerbit Dâr Ihya al-Kutub al-Arabiyah. Sementara itu, majalah *al-Muslimun* mengubah tema dan judulnya menjadi "*Nahwa Mujtama' Islami*" (Menuju Masyarakat Islami). Sayid Qutub memenuhi janjinya kepada pembaca dan meluncurkan setiap dua bulan sekali sebuah juz pertama dari tafsir Zhilal. Bahkan, dia lebih cepat dari jadwal yang ditargetkan. Dalam rentang waktu antara Oktober 1952 hingga Januari 1954, Sayid Qutub telah menerbitkan enam belas juz dari tafsir Fi Zhilal. Selama periode ini, dia tidak hanya fokus pada menafsirkan Al-Qur'an, tetapi juga aktif dalam berbagai aktivitas, berpikir, menulis, memberikan ceramah, dan berdialog. Dia memegang tanggung jawab sebagai anggota Ikhwanul Muslimun, ketua seksi penyebaran dakwah, dan pemimpin redaksi koran Al-Ikhwan Al-Muslimun. Sayid Qutub tidak menafsirkan Al-Qur'an secara terpendam dari masyarakat. Tujuannya bukan hanya menyajikan pengetahuan intelektual atau wawasan rasional, melainkan ia ingin berinteraksi secara positif dengan Islam, dakwah Islam, serta memahami dan mengamalkan Al-Qur'an dan tafsirnya sebagai bagian dari praktik dakwah yang hidup dan nyata. Hal ini dimaksudkan untuk mengenalkan dan mengajarkan ide-ide dan pemikiran Qur'ani kepada masyarakat, terutama para pemuda Islam, dalam pemikiran, dakwah, dan gerakan Islam. Sayid Qutub juga mengajak mereka untuk hidup bahagia di bawah naungan Al-Qur'an, mendapatkan inspirasi dan petunjuk darinya, memahami maksud dan petunjuknya, serta memahami metode dan fungsinya dalam pergerakan dan konstruksi Islam.

- c. Menyempurnakan tafsir *fi Zhilâl al-Qur`ân* dalam penjara, Sayyid Qutub berhasil menerbitkan enam belas juz tafsir Zhilal sebelum dia dipenjara. Dia pertama kali masuk penjara dan tinggal di sana selama tiga bulan, dari bulan Januari hingga Maret 1954. Selama di penjara, dia menyelesaikan dua juz tafsirnya, yaitu juz ke-17 dan ke-18. Setelah keluar dari penjara, Sayid Qutub tidak memiliki kesempatan untuk melanjutkan menulis tafsir *fi Zhilâl al-Qur`ân* karena kesibukannya dalam aktivitas dakwah bersama Ikhwanul Muslimin selama tujuh bulan. Namun, dia kemudian masuk penjara lagi bersama dengan puluhan ribu anggota Ikhwanul Muslimun pada bulan November 1954 setelah insiden Al-Mansyiyah di Iskandariyah, di mana kelompok Ikhwan dituduh berencana melakukan pembunuhan terhadap pemimpin Mesir, Jamal Abdu al-Nashir. Saat awal masuk penjara, Sayid Qutub tidak melanjutkan menulis *fi Zhilâl al-Qur`ân*, tetapi dia menghadapi berbagai penyiksaan dari pihak Jamal Abdun Nashir. Penyiksaan ini menyebabkan dia menderita radang paru-paru yang parah, dan pemerintah terpaksa menunda proses pengadilan terhadapnya. Meskipun demikian, algojo penjara masih belum puas, sehingga mereka melepaskan anjing-anjing polisi yang ganas untuk mengusirnya. Sayid Qutub dihadapkan ke pengadilan dan akhirnya dijatuhi hukuman penjara selama lima belas tahun. Setelah itu, penyiksaan berhenti, dan dia tinggal di penjara Liman Thurrah sambil beradaptasi dengan lingkungan yang baru. Sayid Qutub kemudian konsentrasi untuk melanjutkan menulis tafsir *Fî Zhilal* pada juz-juz berikutnya, meskipun aturan penjara melarangnya untuk menulis atau mengarang. Jika ketahuan, penyiksaannya akan semakin berat. Namun, Allah menghendaki agar tafsir *Fi Zhilal* itu ditulis, dan Allah menghilangkan rintangan dan hambatan dalam penulisannya. Bahkan, proses publikasi menjadi lebih mudah. Sebelumnya, Sayid Qutub telah membuat kesepakatan dengan percetakan Dar Ihya & Co untuk menulis tafsir *Fi Zhilal* sebagai sebuah kitab tafsir Al-Qur'an yang lengkap. Ketika pemerintah melarang Sayid untuk menulis di dalam penjara, pihak penerbit mengajukan tuntutan kepada pemerintah untuk mendapatkan ganti rugi sebesar sepuluh ribu pound, karena larangan tersebut menyebabkan kerugian material bagi penerbit. Akhirnya, pemerintah mengizinkan Sayid Qutub untuk menyempurnakan tafsirnya di dalam penjara.¹⁹

¹⁹ Shalah Abd Fatah al- Khalidi, *Madkhal ilâ Zhilal al- Qur'an*, Aman: Dâr Ammar,

Adapun tujuan Sayyid Qutub dalam penulisan tafsirnya, adalah sebagai berikut:²⁰

Pertama, menghilangkan jurang yang dalam antara kaum muslimin sekarang dengan Al-Qur'an. Sayyid Qutub menekankan pentingnya membaca Tafsir *Fi-Zhilal al-Qur'an* sebagai jembatan untuk mendekatkan diri kepada Al-Qur'an. Tujuannya adalah agar pembaca dapat memahami Al-Qur'an secara lebih mendalam dan langsung.

Kedua, mengenalkan kepada kaum muslimin saat ini tentang fungsi 'amalayah harakiyah Al-Qur'an. Tafsir *Fi-Zhilal al-Qur'an* dijelaskan oleh Sayyid Qutub sebagai panduan dalam menghayati karakter al-Qur'an yang hidup dan bernuansa jihad. Tujuannya adalah untuk memperlihatkan kepada kaum muslimin metode yang diajarkan oleh al-Qur'an dalam pergerakan dan jihad melawan kejahiliahan. Tafsir ini juga menggarisbawahi pentingnya mengikuti petunjuk al-Qur'an, menjelaskan jalan yang lurus, dan memberikan mereka akses ke harta karun yang tersembunyi dalam al-Qur'an.

Ketiga, Tafsir *Fi-Zhilal al-Qur'an* juga bertujuan untuk membekali orang muslim saat ini dengan petunjuk tertulis dalam mencapai ciri-ciri kepribadian Islami yang diharapkan. Tafsir ini mengarahkan mereka untuk mengembangkan ciri-ciri Islami yang sesuai dengan ajaran al-Qur'an. Hal ini bertujuan agar orang muslim dapat menjalani kehidupan sesuai dengan nilai-nilai dan prinsip-prinsip Islam yang terkandung dalam al-Qur'an.

Keempat, Tafsir *Fi-Zhilal al-Qur'an* bertujuan untuk mendidik orang muslim melalui pendidikan nilai Al-Qur'an yang komprehensif. Tafsir ini bertujuan untuk membangun kepribadian Islam yang efektif dengan menjelaskan karakteristik dan ciri-cirinya, serta faktor-faktor yang membentuknya. Melalui penjelasan ini, tujuannya adalah untuk mengembangkan pendidikan yang didasarkan pada ajaran Al-Qur'an.

Kelima, tafsir ini juga bertujuan untuk menjelaskan ciri-ciri masyarakat Islami yang dibentuk oleh Al-Qur'an. Tafsir ini memperkenalkan asas-asas yang menjadi pijakan dalam membentuk masyarakat Islami dan menggarisbawahi pentingnya gerakan dan jihad dalam membangunnya. Tujuan dakwah yang murni adalah untuk menegakkannya, membangkitkan semangat para aktivis dalam mencapai tujuan ini, serta menjelaskan secara rinci tentang

2000, hal. 98-127.

²⁰ Mohammad Zaedi, "Karakteristik Tafsir fi Zhilal Al-Qur'an" dalam *Al Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1 No.1 Tahun 2021. hal. 29.

masyarakat Islami pertama yang didirikan oleh Rasulullah SAW. Dalam hal ini, tafsir ini memberikan nash-nash Al-Qur'an, petunjuk dan metodologi yang dapat dijadikan teladan dan contoh bagi para aktivis.

Keenam sampai *Keenam belas*, petunjuk-petunjuk jalan kepada Allah SWT, Menerangkan kesatuan tema dalam Al-Qur'an, menentang konsep matrealisme jahiliah, mengaitkan teks Al-Qur'an dengan konteks modern, Menggambarkan bagaimana praktik pengamalan ayat-ayat Al-Qur'an, Menjelaskan asbâb al-nuzul, menerangkan hikmah-hikmah syaria't, membekali pembaca dengan kacamata dalam melihat aya-ayat Allah, menghubungkan hukum-hukum dan syariat dengan akidah, menghubungkan keharmonian antara manusia dan alam, menampilkan seni penggambaran makna dalam Al-Qur'an.

Kemudian, mengapa Sayyid Qutub memberi nama *Fi-Zhilal al-Qur'an* untuk tafsirnya?. Untuk memahami hal tersebut perlu difahami bahwasanya Sayyid Qutub adalah seorang pemikir yang memiliki latar belakang *adabi*/sastra, gelar sarjana sastra ia dapatkan dari Darul Ulum. Ia dikenal dengan karya-karyanya dalam bidang sastra seperti bukunya yang berjudul *Naqd Adabî*, menurutnya dalam sastra, bukan hanya konsep *al-lafzhu wa al-ma'na* (kata dan makna) saja yang perlu dibahas akan tetapi perlu juga diperhatikan konsep *al-shuwar wa zhilâl* (gambaran dan bayangan/naungan), setiap lafaz tidak hanya menunjukkan makna yang ada di akal, ia juga menunjukkan gambaran, bayangan dan suasana pemiliki lafaz. Hal tersebut ia sampaikan dalam bukunya *an-Naqd al-Adabî*, "setiap alunan lafaz tidak hanya berperan untuk menunjukkan makna, akan tetapi ia juga menggambarkan peristiwa dan perasaan Ketika lafaz itu diucapkan, sehingga setiap lafaz itu diucapkan maka gambaran dan peristiwa itu akan Kembali di rasakan,"²¹

Menurut Sayyid Qutub, Elemen-elemen makna sastra dalam karya sastra meliputi beberapa aspek dan elemen ekspresif yang digunakan untuk menyampaikan makna dan perasaan serta menghantarkan pesan penulis kepada pembaca. Berikut adalah beberapa elemen makna sastra yang mendasar:

- a. Makna linguistik dari kata.
- b. Makna yang dihasilkan dari berkumpulnya lafaz-lafaz dalam susunan tertentu
- c. Irama musik yang dihasilkan dari perpaduan kata

²¹ Sayyid Qutub, *al-Naqd al-Adabî*, Kairo: Dâr al-Syurûq, t.th, hal. 34-35.

- d. *Al-Shuwar wa Zhilal*/Bayangan dan gambaran visual lafaz-lafaz yang tersusun rapih
- e. Metodologi dalam menjelaskan tema dan penjabarannya.

Jika di perhatikan secara seksama pada karya-karya sastra Sayyid Qutub akan didapati teori *Al-Shuwar wa Zhilâl* (bayangan dan gambaran) sebagai teori baru yang selalu menjadi pembahasan utama karya sastranya, menggantikan teori kata dan makna. Kemudian, ia mengalihkan perhatiannya ke alam Al-Qur'an, membawa Al-Qur'an ke dalam dunia nya dan mengungkap harta karun Al-Qur'an yang tersimpan pada gambar dan banyangannya. Besar kemungkinan karena perhatiannya akan sastra, khususnya *Al-Shuwar wa Zhilâl* (bayangan dan gambaran), Sayyid Qutub memberi nama tafsirnya *Fi-Zhilal al-Qur'an* (dalam bayang-bayang Al-Qur'an)²² karenanya dalam muqaddimah tafsirnya ia mengatakan, "hidup di bawah bayangan ini (Al-Qur'an) adalah nikmat, nikmat yang tidak dapat di ketahui kecuali oleh orang yang telah merasakannya, nikmat yang mengkat derajat umur, memberkahinya, dan mensucikannya. Allah telah menganugerahkan kepadaku kehidupan di bawah bayangan Al-Qur'an beberapa waktu, aku merasakan nikmat yang belum pernah aku rasakan dalam hidupku."²³

2. Metode Penulisan Tafsir

Metode tafsir adalah suatu cara atau jalan yang ditempuh mufassir dalam menyajikan penafsirannya. Sayyid Qutub dalam tafsir *Fi-Zhilal al-Qur'an* menempuh metode *Tahlili*²⁴ dan juga *ijmali*. Sayyid Qutub ketika membahas suatu surat ia mulai dengan muqaddimah yang berisi tentang tema umum dari surat yang dibahas, pengenalan isi surat, kemudian membaginya dalam sub-tema beserta penjelasan umum atas sub-tema tersebut, di sini Sayyid Qutub memakai metode *ijmali*. Setelah memberi penjelasan umum kemudian Sayyid Qutub membahas sub-tema tersebut, satu persatu secara *tahlili* (terperinci) khususnya dari sisi *Al-Shuwar wa Zhilal* (bayangan dan gambaran), sehingga pembaca benar-benar merasa hidup bersama Al-Qur'an, di bawah bayangan Al-Qur'an. Teori *Al-Shuwar wa Zhilal* menjadi hal utama dalam menjelaskan gambaran, rasa dan keadaan ketika di turunkannya Al-Qur'an, juga mengaitkannya dengan

²² Shalah Abd Fatah al- Khalidi, *Madkhal ilâ Zhilal al-Qur'an...*, hal. 85-89.

²³ Sayyid Qutub, *fi Zhilâl al-Qur'an* Jilid 1, Kairo: Dâr al-Syuruq, 2003, hal. 11.

²⁴ Mutia Lestari dan Susanti Vera, "Metodologi Tafsir Fi Zhilal al-Qur'an Sayyid Qutb," dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas...*, hal. 51.

kehidupan masyarakat, sehingga masyarakat merasakan bahwasanya Al-Qur'an adalah petunjuk untuk mereka, hidup bersama mereka.

Disamping itu, *Fi-Zhilal al-Qur'an* juga ditulis dengan metode *bi al-matsur* dan *bi arra'yi*, hanya saja metode penafsir *bi arra'yi* lebih dominan dalam tafsirnya, hal tersebut dapat dilihat di muqaddimah tafsir surat *al-Baqarah*, Sayyid Qutub menerangkan tema utama surat al-baqarah, menurutnya tema utama surat al-baqarah ada dua yaitu: *pertama*, sikap Bani Israil terhadap dakwah Islam dan sikap masyarakat Islam dalam awal perkembangannya. *Kedua*, sikap masyarakat Islam pada masa awal perkembangannya, dan persiapan mereka dalam mengemban amanah sebagai khilafah di muka bumi. Kemudian, Sayyid Qutub mengelompokan ayat-ayat surat tersebut, menerangkan nilai-nilai dan makna dari kelompok surat tersebut secara global dan mengaitkannya dengan garis sejarah dakwah Islam dengan cukup panjang, seperti awal dakwah Islam di Madinah dan permusuhan kaum yahudi kepada negara Islam. Di awal pembahasan awal surat al-Baqarah, hanya sedikit ayat dan hadits yang dinukil oleh Sayyid Qutub dalam membahas makna dan tema global yang dibawa oleh surat Al-baqarah.²⁵

a. Sumber Penafsiran dan peran wawasan Sayyid Qutub dalam Menafsirkan Al-Qur'an.

Sumber penafsiran *fi Zhilâl al-Qur`ân* berbeda dengan sumber penafsiran tafsir tafsir lainnya, menurut Sayyid Qutub Al-Qur'an sendiri adalah sumber utama untuk menafsirkan Al-Qur'an, ia mencari ilham dari Al-Qur'an secara langsung -setelah hidup dibawah bayangann Al-Qur'an dalam waktu yang lama- dengan menghadirkan kembali suasana dimana diturunkannya Al-Qur'an dan datang kepada Al-Qur'an dengan tanpa latarbelakang pemikiran yang mendahuluinya (ia tinggalkan hal tersebut, sebelum menafsirkan Al-Qur'an) . ia berpendapat, "Metodologi kami dalam mendatangkan ilham dari Al-Qur'an adalah dengan tidak datang kepada Al-Qur'an dengan anggapan, pemahaman yang mendahuluinya, baik akal maupun perasaan yang bersumber dari budaya yang bisa berakibat ilham penafsiran Al-Qur'an datang dari budaya tersebut bukan dari Al-Qur'an sendiri. Teks Al-Qur'an telah datang dengan gambaran dan pemahamannya sendiri, sehingga gambaran Al-Qur'an menjadi asas kehidupan manusia, manusia berhak mengambil pemahaman Al-Qur'an dan hati mereka telah kosong dari resapan budaya, sehingga gambaran dan pemahaman

²⁵ Said Qutub, *fi Zhilâl al-Qur`ân* Jilid 1..., hal. 25-35.

mereka bersih dari resapan budaya jahiliah baik klasik maupun modern”²⁶

Sayyid Qutub menjelaskan bagaimana ia menafsirkan Al-Qur’an, ia merasa cukup dengan Al-Qur’an dan tidak butuh dengan perkataan manusia, dan apabila ia menghadirkan perkataan mereka ia menghadirkannya sebagai kutipan dan penguat apa yang ia dapat dari Al-Qur’an. Dalam tafsirnya ia berkata: “sesungguhnya tidak terbesit di hatiku untuk mengambil satu kata di luar Al-Qur’an (dalam menafsirkan Al-Qur’an) kecuali perkataan Rasulullah SAW, bahkan perkataan lain selain Al-Qur’an tidak berharga bila dibandingkan apa yang didapati seorang peneliti dari Al-Qur’an, sesungguhnya ini adalah hal yang bisa dihasilkan dengan praktik langsung dan juga berteman lama dengan Al-Qur’an.”²⁷

Dalam menafsirkan Al-Qur’an Sayyid Qutub menumpuh dua tahap:

1) Tahap pertama

Ia tidak merujuk kepada sumber-sumber bacaan kecuali Al-Qur’an, hal tersebut dilakukan dengan membaca satu surat Al-Qur’an berkali-kali, dan hal tersebut terkadang dilakukan berhari-hari hingga Allah berikan petunjuk akan tema dan pembahasan utama dari surat tersebut, dimana sub-sub tema dari surat tersebut Kembali kepada tema utama surat, setelah itu Sayyid Qutub mulai menafsirkan Al-Qur’an.

2) Tahap kedua

Tahapan ini adalah pelengkap dan penyempurna dari tahap pertama apabila terdapat kekurangan, atau menjelaskan pemikiran dan ide-ide dari tahap pertama dengan sumber-sumber lain selain Al-Qur’an. Tahapan ini adalah tahap merujuk kepada kitab-kitab tafsir, *asbâbu al-Nuzul*, kitab-kitab fiqh dan riwayat hadits yang sah.²⁸

Berikut kitab-kitab tafsir yang menjadi rujukan Sayyid Qutub dalam menulis *fi Zhilâl al-Qur’an*:

- a) *Tafsîr al-Qur’an al-‘Azhîm*
- b) *Tafsîr al-Thabarî*
- c) *Tafsîr al-Tsa’labî*
- d) *Tafsîr al-Baghawî*
- e) *Al-dûr al-manshûr li al-Suyûthî*

²⁶ Sayyid Qutub, *Khashâish al-Tashawwur al-Islâmî*, hal. 16-17.

²⁷ Sayyid Qutub, *fi Zhilâl al-Qur’an* Jilid 3, hal. 1423.

²⁸ Shalah Abd Fatah al- Khalidi, *Pengantar Memahami Tafsir Fi Zilalil Qur’an...*, hal.

- f) *Ahkâm al-Qur'an li al-Jashshâsh*
- g) *Tafsîr al-Qurtubhî*
- h) *Ahkâm al-Qur'an li ibn al-'Arabî*
- i) *Al-Kasysyâf li al-Zamakhsyarî*
- j) *Tafsîr Juz 'Amma li Muhammad 'Abduh*
- k) *Tafsîr al-Alûsî*
- l) *Tafsîr al-Manâr li Rasyîd al-Ridhâ*
- m) *Tafsîr al-Hadîts li Muhammad 'Izzah Darrûzah*²⁹

Kemudian, Berikut rujukan-rujukan sirah Nabi Muhammad SAW dalam tafsir *fî Zhilâl al-Qur'an*:

- a) *Al-Sîrah al-Nabawiyah li Ibn Hisyâm*
- b) *Imtâ'ul al-Asmâ li al-Maqrîzî*
- c) *Jawâmi' al-Sîrah li ibn Hisyâm*
- d) *Zâd al-Ma'âd li ibn al-Jauzî*
- e) *Sîratu al-Rasul lidarrûzah*

Selanjutnya, Berikut rujukan-rujukan Hadits Nabi Muhammad SAW dalam tafsir *fî Zhilâl al-Qur'an*:

- a) *Shâhîh al-bukhârî*
- b) *Shâhîh Muslim*
- c) *Sunan Abi daud*
- d) *Sunan al-Tirmidzî*
- e) *Sunan Ibn Mâjah*
- f) *Sunan al-Nasa'i*
- g) *Musnad al-Imâm Ahmad*
- h) *Al-Muwaththa*
- i) *Sunan al-baihaqî*
- j) *Al-thabrânî*
- k) *Musnad al-bazzâr*
- l) *Musnad al-Dârimî*
- m) *Musnad al-Firdaus li al-Dailamî*
- n) *Dalâil al-Nubuwwah li al-Baihaqî*

Selanjutnya, Berikut rujukan-rujukan sejarah dalam tafsir *fî Zhilâl al-Qur'an*:

- a) *Al-Âtsar al-Bâqiyah 'an al-Qurûn mâdhiyah*
- b) *Al-'Ahd al-Qadîm*
- c) *Al-Da'wah ila al-Islam li arnûld*
- d) *Mudânah li Jistiyan*
- e) *Muhâdharât fî al-Nashrâniyyah li Muhammad Abu Zuhrah*

²⁹ Shalah Abd Fatah al- Khalidi, *Pengantar Memahami Tafsir Fi Zilalil Qur'an...*, hal. 300.

- f) *'Abqariyyah al-Masîh li al-'Uqqâd*
- g) *Al-Manâr li Muhammad Rasyîd Ridhâ*
- h) *Madzâ Khâsira al-Âlam bil al-Inhithât al-muslimîn*
- i) *Al-Ashnâm li al-kalbî*
- j) *Al-Hijâb li Abi al-A'ala al-Maudûdî*
- k) *Târîkh al-rusul wa al-Muluk li bin jarîr al-Thabarî*
- l) *Al-Bidâyah wa al-Nihayah li Ibn katsîr*
- m) *Al-Islâm wa al-Qânûn al-Dawlî al-Âm li 'Ali 'Ali Manshûr*
- n) *Hadhârah al-'Arab li Ghustaf lûban*
- o) *Abu Hanîfah bathal al-Tasâmuh*

Terakhir, Berikut rujukan-rujukan bidang ilmiah dalam tafsir *fi Zhilâl al-Qur`an*:

- a) *Allah yatajallâ fi Ashr al-Ilm*
- b) *Al-Ilm yad'û lil îmân*
- c) *Allah wa al-Ilm li 'Abd al-Razzâq Naufal*
- d) *Ma'a Allah fi Assamâ*
- e) *'Aqâ'id al-Mufakkirîn fi al-'Ashr al-'Ishrîn*
- f) *Al-Kaun al-Ghâmid*
- g) *Al-Insân dzâlik al-Majhûl*
- h) *Al-Islâm wa al-Thib al-Hadîts*³⁰

Menurut penulis, Meskipun Sayyid Qutub menyatakan dalam menafsirkan Al-Qur'an ia meninggalkan pre-asumsi, latar belakang budaya dan pemikiran, Sayyid Qutub tidak bisa lepas dari latar belakang kehidupan dan keadaan sosialnya. Begitu juga produk tafsirnya tidak bisa lepas dari pengaruh latarbelakang pendidikan ilmu sastra dan pendidikan yang telah ia tempuh, sehingga tafsirnya kental dengan nuansa sastra dan pendidikan umat, sehingga tafsir *fi Zhilâl al-Qur`an* dikenal sebagai tafsir dengan corak *adabî ijtimâ'î*.

Latar belakang keluarga dan masyarakat yang islami juga keterlibatannya dalam organisasi pergerakan Islam amat berpengaruh terhadap kecintaan dan kepeduliannya terhadap agama dan masyarakat Islam, hal itu nampak sekali dalam penafsirannya yang panjang ketika berkaitan dengan perkembangan masyarakat Islam ketika Al-Qur'an diturunkan, bagaimana Al-Qur'an menjadi petunjuk hidup kebersamaan para sahabat dalam menghadapi tekanan dari orang-orang kafir, dengan harapan penjelasan tersebut menjadi lentera bagi kaum

³⁰ Shalah Abd Fatah al- Khalidi, *Madkhal ilâ Zilalil Qur'an...*, hal. 158-173.

muslimin yang bergerak memperbaiki keadaan umat, sehingga tafsirnya dikenal sebagai tafsir dengan corak *da'wi haraki*,

b. Corak Tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'an*.

Tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'an* adalah tafsir dengan corak *adabi ijtima'i* dan *da'wi haraki*, yaitu tafsir yang mendalami sisi bahasa dan ungkapan Al-Qur'an, di kemas dengan gaya bahasa menarik dengan tujuan agar petunjuk Al-Qur'an dapat diamalkan dan diterapkan di masyarakat, juga mengarahkan pembacanya untuk melakukan gerakan-gerakan pembaruan dan jihad.

Para ahli tafsir dalam menafsirkan Al-Qur'an mempunyai corak tafsir tersendiri dalam menulis tafsir, corak dalam bahasa berasal dari kata *alwân* yang merupakan bentuk plural dari kata *launun* yang berarti warna, dalam *lisân al-'Arab*, Ibnu Manzûr menyebutkan:

ولون كل شيء ما فصل بينه وبين غيره

Warna setiap sesuatu merupakan pembeda antara sesuatu dengan sesuatu yang lain. Jadi menurut Ibnu Manzûr warna adalah sama dengan jenis dan jika dinisbatkan kepada orang seperti Fulân mutalawwin, berarti si Fulan (laki-laki tersebut) memiliki karakter yang berubah-ubah.³¹

Wilson Munawwir menjelaskan kata *laun* dalam al-munawwir Arab-Indonesia sebagai kata tunggal dari bentuk kata jamak *alwan* yang berarti warna, kata *laun* juga bisa berarti an-nau'u wa al-sinfu yang artinya macam dan jenis³²

Corak tafsir secara umum adalah kekhususan suatu tafsir yang merupakan dampak dari kecenderungan seorang mufassir dalam menjelaskan maksud-maksud ayat-ayat Al-Qur'an. Setiap mufassir memiliki kecenderungan, perspektif, atau pendekatan tertentu dalam menafsirkan Al-Qur'an, yang mencerminkan pemahaman mereka terhadap teks suci tersebut, dan sisi dominan dalam keilmuan mereka.³³ Dalam kajian tafsir, penting untuk memahami corak yang ada dalam suatu tafsir untuk menghargai perspektif mufassir dan konteks sosial, sejarah, dan pemikiran mereka. Masyarakat muslim

³¹ Muhammad bin Makram bin Manzûr, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dâr Sadir, t.th, Vol. 13, hal. 393.

³² Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir; Kamus Arab Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif, Cet. Ke-14, 1997, hal. 1299.

³³ Abdul Syukur, "Mengenal Corak Tafsir Al-Qur'an," dalam *Jurnal El-Furqonia* Vol. 1 No .1 Tahun 2015, hal. 85-86.

memiliki beragam corak tafsir yang memberikan variasi dalam interpretasi dan pemahaman Al-Qur'an. Oleh karena itu, dalam mempelajari tafsir, penting untuk melihat dari berbagai sudut penafsiran. Meskipun suatu tafsir dapat memiliki corak dominan, hal ini tidak menutup kemungkinan adanya corak lain dalam tafsir tersebut. Dalam satu tafsir, mungkin terdapat beberapa corak yang saling berdampingan atau tumpang tindih. Sebagai contoh, sebuah tafsir dapat menunjukkan corak ilmi, fiqhi, falsafi dan teologi, seperti *tafsîr al-kabîr* karya fakhruddin al-Razi.

Tafsir Al-Qur'an memiliki beberapa corak, di antaranya adalah corak tafsir fiqhî, ilmî, sûfî, falsafî, berikut beberapa corak tafsir dan produk tafsirnya:

- a. Tafsir dengan corak fiqhî adalah: *Ahkâm al-Qur'an* karya al-Jassâs yang memiliki corak fikih madzhab Hanafi, *Tafsîr al-Kabîr* atau *Mafâtîh al-Ghaîb* karya Fakhruddin al-Râzî yang memiliki corak fikih madzhab Shâfi'î, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* karya Abû Abdullah al-Qurtubî yang memiliki corak fikih madzhab Mâlikî, *Kanzu al-'Irfân fi Fiqh al-Qur'an* karya Miqdâd al-Saiwarî yang memiliki corak fikih madzhab Imâmiyah.
- b. Tafsir dengan corak ilmi, seperti *al-Jawahir fi Tafsîr al-Qur'an al-Karîm* karya Thanthawi jawharî.
- c. Tafsir dengan corak Sufi: *Tafsîr al-Qur'an al-'Âzhim* karya Sahl bin Abullah bin Yunus al-Tastari, *Haqâ'iq al-Tafsîr* karya Abu Abdurrahman Al-Sulami, *'Arâ'is al-Bayan fi Haqâ'iq al-Qur'an* karya Abu Muhammad Ruzbahân bin Abi al-Nadhâr.
- d. Tafsir dengan corak falsafi: *rasâil ikhwân al-Shafâ, Fushûsh al-Hikam* dan *Rasâil Ibnu Sîna*³⁴

Di abad ke 19 hadir corak baru dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, corak tersebut adalah corak *adabî ijtimâî*, corak ini berorentasi pada sastra dan menggali makna Al-Qur'an untuk memberikan petunjuk dan penyelsaian masalah yang dihadapi oleh masyarakat. *Adabî ijtimâ'î* terdiri dari dua kata "*adabî*" dan "*ijtimâ'î*". *Adabî* adalah gaya tafsir yang menggabungkan filologi dan sastra, *ijtimâ'î* adalah adalah gaya tafsir yang berkaitan dengan masyarakat. Kata "*adabî*" dalam hal bentuknya termasuk bentuk masdar (infinitif) dari kata kerja (madi) *aduba*, yang memiliki arti sopan santun, tata karma, dan sastra.³⁵ Kata *ijtimâ'î* berasal dari kata

³⁴ Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn* Jilid 2, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2005, hal. 546-552.

³⁵ Salah Abdul Fatah al-Khalidi, *Ta'rif Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssîrîn*, Damaskus: Dâr al-Qalâm, 2012, hal. 565.

ijtimâ' yang artinya berkumpul dan bertemu.³⁶ Diantara tafsir yang memiliki corak *adabî ijtîmâ'î* adalah *Tafsir al-Manâr* karya Muhammad Rasyid Ridho, *Tafsir al-marâghî* karya Muhammad Muthofa al-Marâghî. Sebagai tafsir yang lahir setelah abad 19, tafsîr *Fî Zhilâl al-Qur'ân* terpengaruh dengan corak tafsir mufassir yang dekat dengan zamannya, sehingga tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân* lekat dengan corak *ijtimâ'î*.

Menurut al-Dzahabi, corak *adabî ijtîmâ'î* adalah corak yang mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an secara mendalam dari sisi bahasa dan ungkapan Al-Qur'an, kemudian menyusun makna yang di maksud dari ayat-ayat Al-Qur'an dengan bahasa yang menarik, dengan tujuan menerapkan makna ayat-ayat Al-Qur'an dalam masyarakat dan peradaban.³⁷

Salah Abdul Fattah al-Khalidi mengatakan, secara umum, corak *adabî ijtîmâ'î* mencakup empat aspek penting. *Pertama*, menitikberatkan pada pemahaman dan kajian terhadap fenomena sosial dan kemasyarakatan. *Kedua*, berupaya melakukan *islah* atau perbaikan keummatan berdasarkan petunjuk Al-Qur'an. *Ketiga*, berusaha untuk menyembuhkan penyakit dan mengatasi permasalahan yang semakin kompleks di masyarakat. *Keempat*, mengajukan metode dan strategi dalam rangka memajukan dan meningkatkan peradaban umat manusia.³⁸

Menurut Manna' Khalil Al-Qathtan, *Adabî Ijtîmâ'î* adalah corak tafsir yang menerangkan makna Al-Qur'an dengan penyampaian yang baik dan indah, memperhatikan permasalahan sosial masyarakat, pemikiran modern, madzhab-madzhab modern. Para mufassir dengan corak ini adalah Muhammad Abduh, Sayyid Muhammad Rasyid Ridho, Muhammad Musthofa al-Maraghi, Sayyid Qutub dan Muhammad Izzah Daruzah.³⁹

selain corak *adabî ijtîmâ'î*, tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân* juga lekat dengan corak *da'wi haraki*, hal tersebut dipengaruhi oleh perjalanan hidup Sayyid Qutub yang aktif dalam dakwah, dan turun ke masyarakat untuk berdakwah dan membenahi keadaan

³⁶ Abdu al-Ghani Abuazm, *Mu'jam al-Mughni; al-Gharîb wa al-Ma'âjim wa Lughatu al-Fiqh*, t.tp: t.p, t.th, hal. 2586.

³⁷ Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn* Jilid 2, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2005, hal. 478.

³⁸ Afrizal Nur, "Konsistensi Sayyid Qutb (1906-1966) dengan Corak Tafsir Al-Adabî wa al-Ijtîmâ'î dan Dakwah wal Harakah," dalam *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan: Tajdid*, Vol. 24 No. 1 Tahun 2021, hal. 4.

³⁹ Manna' bin Khalîl al-Qathtan, *Mabâhîts fî ulûm al-Qur'an*, kairo: Maktabah Wahbah, t.th, hal. 337.

masyarakatnya. Secara bahasa kata *da'wi* (دعوي) berasal dari kata (دعا دعوا و دعوة و دعاء) yang artinya menyeru,

دَعَا اللَّهُ: رَجَا مِنْهُ الْخَيْرَ وَلِفُلَانٍ طَلَبَ الْخَيْرَ لَهُ وَدَعَاهُ إِلَى الدِّينِ وَإِلَى الْمَذْهَبِ حَتَّىٰ
عَلَىٰ اعْتِقَادِهِ

Da'allâha wa da'â li fulân, artinya mengharapkan kebaikan dari Allah, dan mengharapkan bagi fulan kebaikan, *da'âhu ilâ al-dîn wa ilâ al-madzhah*: menyerunya kepada keyakinannya.⁴⁰

Adapun kata *harakah* (حركة) Secara bahasa berasal dari kata (حرك حركا) yang artinya bergerak.

حَرَكَهُ: أَخْرَجَهُ عَنْ سُكُونِهِ وَتَحَرَّكَ: حَرَكَ فِي قُوَّةٍ

Harakahu: mengeluarkannya dari keadaan diam, *taharraka*: bergerak dengan kuat.⁴¹

Istilah “*harakah*” merupakan sebuah konsep yang baru-baru ini muncul, dengan makna secara bahasa berarti bergerak, aktif, beramal, dan melaksanakan. Menurut Hasan Albana, “*harakah*” dapat diartikan sebagai revolusi atau perubahan kondisi menjadi kondisi lain yang terus-menerus, meliputi kapasitas, cara, tempat, atau tema. Dakwah “*harakah*” adalah dakwah pergerakan, sesuai dengan namanya, dakwah ini lebih fokus pada tindakan daripada perbincangan. Mengutip pandangan al-Qaththâni yang menyatakan bahwa dakwah “*harakah*” adalah dakwah yang berorientasi pada pengembangan masyarakat Islam dengan melakukan reformasi dan perbaikan dalam berbagai aspek kehidupan, dimulai dari perbaikan pemerintahan dan negara. Menurut al-Ja'bari, dakwah “*harakah*” adalah dakwah yang menggabungkan dimensi pemikiran dan pergerakan, serta menjadi bagian integral dari gerakan-gerakan kebangkitan Islam yang banyak muncul di negara-negara Islam sejak awal abad yang lampau.⁴²

Adapun Tafsir dengan corak haraki adalah tafsir yang mengarahkan penafsirannya untuk mengobarkan atau

⁴⁰ Mujamma' al-Lughah al-Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Wasith* Jilid 1, Kairo: Dâr Da'wah, t.th, hal. 287.

⁴¹ Mujamma' al-Lughah al-Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Wasith* Jilid 1..., hal. 538.

⁴² Afrizal Nur, “Konsistensi Sayyid Qutb (1906-1966) dengan Corak Tafsir Al-Adabi wa al-Ijtima'i dan Dakwah wal Harakah,” dalam *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan: Tajdid...*, hal. 5.

membangkitkan semangat para pembacanya untuk melakukan gerakan-gerakan baik gerakan pembaruan ataupun jihad.⁴³

Jadi, corak *da'wi haraki* adalah suatu pendekatan interpretasi yang fokus dan berorientasi pada tema-tema dakwah dan pergerakan, atau pendidikan dan tazkiyah (pembinaan diri), atau jihad dan *mujâhadah* (perjuangan fisik atau spiritual). Tujuannya adalah untuk mengajak umat Islam untuk tetap teguh dan menghadapi kaum kafir sesuai dengan petunjuk Al-Qur'an. Pendekatan ini lebih menitikberatkan pada pembahasan tentang dakwah, jihad, dan persiapan atau antisipasi yang diperlukan.⁴⁴

Berikut beberapa penafsiran Sayyid Qutub yang menggambarkan corak *adabî ijtima'î* dan *da'wi haraki* dalam menafsirkan Surat al-Anfal/8 ayat 55-75 yang artinya:

Sayyid Qutub memberikan muqaddimah dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut:

“Pelajaran terakhir dari Surat Al-Anfal ini mencakup banyak prinsip dalam berinteraksi dengan berbagai kelompok dalam keadaan damai dan perang, serta mengatur struktur internal masyarakat Islam dan hubungannya dengan organisasi-organisasi eksternal. Ayat-ayat ini juga menjelaskan pandangan Islam terhadap perjanjian dan kesepakatan dalam berbagai situasi. Dari ayat ini, terdapat beberapa aturan dan hukum, di antaranya adalah aturan yang bersifat final dalam konteksnya, sedangkan beberapa lainnya bersifat tahapan dan situasional yang akhirnya disempurnakan di surat al-Taubah pada periode Madinah.” Kemudian Sayyid Qutub menjelaskan aturan dan hukum tersebut:

- 1) Apabila mereka berjanji setia kepada pasukan Islam, namun kemudian melanggar janji, maka tentara Islam harus menghukum mereka dengan hukuman yang mencerminkan teror yang menakuti mereka dan orang-orang yang berencana untuk melanggar janji atau menyerang pasukan Islam.
- 2) Para pemimpin Islam memiliki hak untuk membatalkan janji setia kepada mereka yang dianggap berpotensi melanggar janji dan mengkhianati perjanjian. Pemimpin Islam dapat mengumumkan

⁴³ Ahmad Syukron, “Penafsiran Politik Sayyid Qutb: Studi Atas Tafsîr al-Adabî al-Harakî dalam Fî Zhilâl al-Qur'an dan Respon Ulama,” *Disertasi*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2017, hal. 58.

⁴⁴ Afrizal Nur, “Konsistensi Sayyid Qutb (1906-1966) dengan Corak Tafsir Al-Adabî wa al-Ijtima'î dan Dakwah wal Harakah,” dalam *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan: Tajdid...*, hal. 4.

- pembatalan janji tersebut, Setelah itu, mereka boleh memerangi, memberi pelajaran, menakut-nakuti kelompok tersebut.
- 3) Tentara Islam harus selalu siap dan memperkuat kekuatan mereka sebanyak mungkin untuk menjadi kekuatan yang mendominasi di bumi yang menakutkan semua kekuatan yang berusaha meruntuhkan Islam yang ada di seluruh dunia, sehingga tidak ada kekuatan yang berani menyerang negara Islam, tidak ada yang berani menghalangi dai yang menyeru kepada Islam ketika memasuki wilayah mereka, dan tidak ada yang berani mencegah orang-orang untuk menyambut dakwah Islam dan tidak ada yang mengaku memiliki hak *hâkimiyyah*-menerapkan syariat/hukum-dan memperbudak manusia, sehingga agama hanya bagi Allah SWT
 - 4) Apabila ada kelompok non muslim meminta perdamaian maka pemimpin Islam menyambut seruan tersebut, apabila mereka menyembunyikan tipuan dan tidak ada bukti atas hal tersebut maka pemimpin muslim menyerahkan hal tersebut kepada Allah SWT karena Allah akan melindungi mereka
 - 5) Jihad adalah kewajiban atas setiap muslim walaupun jumlah musuh mereka lebih banyak dari jumlah mereka, karena mereka memiliki kekuatan selain kekuatan material
 - 6) Pasukan Islam harus memiliki perhatian untuk memulai dalam menghancurkan kekuatan *thâgût* dengan menghancurkan segala sebab yang mendatangkan kekuatan tersebut
 - 7) Kekuatan pengikat masyarakat Islam adalah akidah dan sistem *haraki* atau pergerakan. Karenannya satu kerabat bisa lebih dekat dari kerabat yang lain, hal itu di tentukan oleh terpenuhinya syarat akidah dan syarat sistem haraki atau pergerakan⁴⁵

Penafsiran Sayyid Qutub diatas sangat kental dengan corak *adabî ijtimâ'î* dan *da'wi haraki*, corak *adabî ijtami* tafsir di atas tampak pada penyampaiannya yang baik dan indah, memperhatikan permasalahan sosial masyarakat, pemikiran modern. Berbeda dengan tafsir klasik, penyampaian tafsir Al-Qur'an pada ayat di atas disampaikan dengan penyampaian yang menarik sesuai dengan zaman modern. Sayyid Qutub memulai tafsir dengan cara tematik, menyebutkan judul tafsir, kemudian membahasnya secara umum dalam beberapa poin, dan dilanjutkan dengan pembahasan secara *tahlili* ayat-perayat, metode ini cukup menarik bagi pembaca tafsir

⁴⁵ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur'an* Jilid 3, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1412 H, hal. 1538-1539.

di era modern. Kemudian, permasalahan sosial yang dibahas adalah hubungan internasional antara negara Islam dengan non-Islam dan arahan bagaimana para pemimpin Islam harus bersikap dengan negara non-muslim dalam damai maupun perang.

Adapun corak *da'wi haraki* juga tampak dalam penafsiran ayat-ayat di atas, dimana penafsirannya sarat akan pesan dakwah dan pergerakan, *jihâd* dan *mujâhadah*, menyeru umat Islam untuk berpegang dan menghadapi kaum kafir sesuai tuntunan Al-Qur'an, dimana hal-hal tersebut dilakukan dengan bertahap, tersusun dan terencana dengan baik.

c. Sistematika Penulisan Tafsir *fî Zhilâl al-Qur'an*.

Sistematika penulisan adalah tahapan-tahapan yang di tempuh seorang mufassir dalam menyajikan penafsirannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, berikut sistematika penulisan tafsir *fî Zhilâl al-Qur'an*;

- 1) Membuka muqaddimah surat dengan penjelasan umum surat, ketika Sayyid Qutub menafsirkan suatu surat, ia memulai dengan muqaddimah yang menjelaskan secara umum isi surat tersebut mulai dari tema, *balâghah*, sastra, *manhaj*, *harakî*, sejarah, keadaan masyarakat Islam ketika surat tersebut turun dan lain-lain. Sayyid Qutub dalam muqaddimah surat menerangkan tema umum dari surat tersebut, kemudian, menjelaskan sub-sub tema dari surat secara umum yang diambil dari pengelompokan ayat-ayat -tanpa menyebutkan nomor-nomor ayat-, sehingga terlihat bahwasanya ayat-ayat Al-Qur'an dalam satu surat merupakan satu kesatuan. Seperti surat Al-Baqarah, menurut Sayyid Qutub seluruh ayatnya menjadi satu kesatuan di bawah tema utama yaitu: Sikap Bani Israil terhadap dakwah Islam dan sikap masyarakat Islam dalam mempersiapkan diri untuk mengemban amanah sebagai khalifah.
- 2) Membagi surat menjadi beberapa kelompok berdasarkan sub-sub tema, dimana sub-tema berkaitan antara satu dengan lainnya dan sub-tema tersebut berkaitan dibawah tema umum dari surat tersebut. Seperti ayat-ayat dalam surat Al-Baqarah, dikelompokkan menjadi 21 kelompok ayat.
- 3) Kemudian, Sayyid Qutub menjelaskan ayat-ayat dari masing kelompok secara *tahlili*. Berikut beberapa hal yang dijelaskan: *Pertama*, Keadaan yang melingkupi teks Al-Qur'an seperti: *Asbâbunnuzûl*, Keadaan umum ketika diturunkannya Al-Qur'an, sirah Nabawiyah, bagaimana sikap para sahabat terhadap teks Al-

Qur'an, menceritakan sejarah masyarakat Islam pertama dan pertumbuhannya melalui teks Al-Qur'an.⁴⁶ Seperti dalam surat Ali Imran, "Adalah (surat Ali-imran) seperti bagian dari kehidupan masyarakat muslim di Madinah setelah perang badar di tahun kedua hiriyah sampai setelah perang uhud di tahun ketiga, dan apa-apa yang melingkupi masyarakat pada zaman tersebut, dan juga bagaimana Al-Qur'an bersikap dengan masyarakat Islam saat itu".⁴⁷ *Kedua*, Keterangan rinci mengenai karakteristik Islam dan unsurnya melalui teks Al-Qur'an. Di sini Sayyid Qutub membahas dengan panjang permasalahan akidah dan hakikatnya, keterangan tentang peregerakan nyata lagi positif dalam sejarah manusia, pergerakan ini begitu nya dalam dakwah para Nabi, dan sikap mereka dalam menghadapi kaumnya, dan bagaimana akhirnya mereka bertempur dengan kaum kafir, dan berakhir dengan kemenangan para Nabi dan pengikutnya dan kehancuran bagi orang yang menentangnya, menjabarkan kaitan erat tantara akidah dan syariah. *Ketiga*, Fokus dalam memperbaiki keadaan pergerakan dan metodologi dakwah juga pendidikan. *Keempat*: menentang konsep materialistik jahiliah modern; Sayyid Qutub menjelaskan materialistik jahiliah dan nilai-nilai nya. Ia juga menjelaskan permusuhan dan kedengkian orang-orang kafir terhadap pergerakan Islam modern, juga menjelaskan sebab mengapa orang-orang kafir memusuhi pergerakan Islam dan senjata apa yang mereka gunakan.⁴⁸ Dalam setiap poin di atas terkadang Sayyid Qutub menukil ayat-ayat Al-Qur'an, hadits, perkataan mufassir dan para ulama.

⁴⁶ Shalah Abd Fatah al- Khalidi, *Madkhal ilâ Zilalil Qur'an...*, hal. 282.

⁴⁷ Sayyid Qutub, *ft Zhilâl al-Qur`an* Jilid 1..., hal. 349-357.

⁴⁸ Shalah Abd Fatah al- Khalidi, *Madkhal ilâ Zilalil Qur'an...*, hal. 282-286.

BAB IV

KONSEP PERADABAN DALAM TAFSIR *FÎ ZHÎLÂL AL-QUR'ÂN*

A. Peradaban Menurut Sayyid Qutub.

1. Islam adalah Peradaban

Sayyid Qutub berpendapat dalam bukunya *Ma'âlim fi al-Tharîq*, hanya ada dua masyarakat dimuka bumi ini, yaitu masyarakat Islam dan masyarakat jahiliah. masyarakat Islam adalah masyarakat yang menerapkan Islam baik dalam akidah, ibadah, syari'at atau undang-undang, sistem dan akhlak. Masyarakat jahiliah masyarakat yang tidak menerapkan islam dalam akidah, pola pikir, nilai, sistem, undang-undang dan akhlak. Oleh karena itu Sayyid Qutub memberi judul pada salah satu bab di *Ma'âlim fi al-Tharîq* dengan Islam adalah peradaban.¹

Yang menarik adalah, Sayyid Qutub menyatakan masyarakat jahiliah bisa bermacam-macam bentuknya, bahkan termasuk di dalamnya orang-orang yang menyatakan dirinya Islam, melaksanakan salat, puasa, dan haji akan tetapi tidak menerapkan syariat atau undang-undang di masyarakatnya. Masyarakat jahiliah bisa dalam bentuk masyarakat yang mengingkari adanya Allah SWT, berfaham materialis, menerapkan sistem sosialis dan bisa juga dalam bentuk masyarakat yang mengakui adanya Allah SWT akan tetapi tidak menerapkan syariat atau undang-undang dan nilai-nilai Islam dalam kehidupan masyarakat, membolehkan manusia menyembah Allah SWT

¹ Sayyid Qutub, *Ma'âlim fi al-Tharîq*, Kairo: Dâr al-Syurûq, t.th, hal. 105.

dalam jual beli dan kegiatan di masjid akan tetapi melarang manusia untuk meminta penerapan syariat dalam kehidupan mereka. Menurut Sayyid Qutub hal tersebut adalah bentuk pengingkaran mereka terhadap *ulûhiyyah*² di bumi yang Allah SWT tetapkan di dalam Al-Qur'an:

وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُهُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ

Dan (ingatlah), Allah jualah Tuhan yang berhak disembah di langit, dan Dia lah Tuhan yang berhak disembah di bumi; dan Dia lah jua Yang Maha Bijaksana, lagi Maha Mengetahui. (al-Zukhruf/43:84)

Pada ayat ini Sayyid Qutub menjelaskan bahwa kebanyakan bentuk kesyirikan umat manusia adalah meyakini Allah SWT dalam *hâkimiyyah* (hak mengeluarkan hukum), menurutnya permasalahan utama dari agama Islam adalah menyeru manusia kepada tauhid *hâkimiyyah* agar firman Allah SWT “*Dialah Allah Tuhan yang berhak disembah di langit dan di bumi*” dapat direalisasikan (al-Zukhruf/43:84).³ Hal ini ditegaskan dalam Al-Qur'an:

إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Sebenarnya hukum hanyalah milik Allah. Ia memerintahkan supaya kamu jangan menyembah melainkan Dia, yang demikian itulah agama yang benar, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. (Yusuf/12:40)

Dengan penjabaran di atas maka disimpulkan masyarakat Islam adalah masyarakat berperadaban dan masyarakat jahiliah dengan segala bentuknya adalah masyarakat terbelakang.

Ketika hukum Allah di atas hukum yang lain dan menjadi satu-satunya hukum yang diterapkan di masyarakat, maka inilah “peradaban manusia” yang sebenarnya, ketika manusia terbebas dari perbudakan. Ketika dalam masyarakat sebagian manusia menyusun undang-undang untuk manusia lain pada hakikatnya sebagian masyarakat sedang mengambil peran tuhan dan sebagian yang lain berperan sebagai

² Maksudnya mengesakan Allah SWT dalam menerapkan syari'at di muka bumi, Sayyid Qutub berpendapat salah satu bentuk tauhid adalah menerapkan syari'at atau hukum-hukumnya di bumi dan tidak menerapkan hukum yang lain, ia menyebutnya *hâkimiyyah*, hal ini akan di bahas dalam sub-bab dengan judul *hâkimiyyah dan jâhiliyyah*.

³ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur'an* Jilid 3..., hal.1497.

hamba, dan masyarakat ini disebut dengan masyarakat terbelakang, atau dalam istilah islam disebut sebagai masyarakat jahiliah.⁴

Dari sini dapat disimpulkan, bagi sayyid Qutub peradaban adalah implementasi secara komperhensif nilai-nilai akidah, ibadah, akhlak dan undang-undang dalam lingkup masyarakat dan negara baik material dan immaterial. Menurutnya tidak ada peradaban kecuali peradaban Islam, ketika kumpulan masyarakat maju dalam sisi material atau bahkan material dan Immaterial namun tidak menerapkan nilai-nilai, hukum dan akhlak Islam maka masyarakat tersebut bukan masyarakat berperadaban. Bahkan, sayyid Qutub dalam bukunya *Ma'âlim fi al-Tharîq* memberi judul salah satu bab nya dengan “Islam adalah peradaban”.⁵

Pendapat Sayyid Qutub bisa dikatakan amat berbeda dengan sarjana-sarjana Islam seperti Yusuf qardawi, Ibnu Khaldun, Malik Bennabi dan Muhammad Said Ramadhan Al-Buthi, mereka tidak mensyaratkan nilai-nilai Islam bagi masyarakat untuk disebut sebagai masyarakat berperadaban.

2. Peradaban Material dan Immaterial

Dalam tafsirnya, Sayyid Qutub menilai bahwasanya peradaban harus seimbang dari sisi material dan sisi Immaterial. Islam tidak memisahkan antara nilai-nilai keimanan atas manhaj Allah SWT dan kemajuan tekonologi, penemuan hakikat ilmiah dan hukum alam. cara berfikir ini telah dijelaskan dalam Al-Qur'an:

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ
الَّتِي تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمُ مِنَ الرِّبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ
وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ

Dan sekiranya Ahli Kitab itu beriman dan bertaqwa tentulah Kami akan hapuskan dari mereka kejahatan-kejahatan mereka, dan tentulah Kami akan masukkan mereka ke dalam syurga-syurga yang penuh nikmat. Dan kalau mereka bersungguh-sungguh menegakkan (menjalankan perintah-perintah Allah dalam) Taurat dan Injil dan apa yang diturunkan kepada mereka dari Tuhan mereka (Al-Quran), nescaya mereka akan makan (yang mewah) dari atas mereka (langit) dan dari bawah kaki mereka (bumi) (al-Ma'idah/5:65-66)

⁴ Sayyid Qutub, *Ma'âlim fi al-Tharîq*..., hal. 106-108.

⁵ Sayyid Qutub, *Ma'âlim fi al-Tharîq*..., hal. 105.

Dan cara berfikir secara komperhensif (tidak memisahkan sisi meteriel dan immaterial) dalam peradaban juga disampaikan oleh Nabi Nuh AS:

فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيُمْدِدْكُمْ
بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا

"Sehingga aku berkata (kepada mereka): `Pohonkanlah ampun kepada Tuhan kamu, sesungguhnya adalah Ia Maha Pengampun ."(Sekiranya kamu berbuat demikian), Ia akan menghantarkan hujan lebat mencurah-curah, kepada kamu; "Dan Ia akan memberi kepada kamu dengan banyaknya harta kekayaan serta anak-pinak; dan Ia akan mengadakan bagi kamu kebun-kebun tanaman, serta mengadakan bagi kamu sungai-sungai (yang mengalir di dalamnya). (Nuh/71: 10-12)

Sayyid Qutub memberi permisalan terhadap peradaban barat yang materialis (tidak memperhatikan sisi immaterial) seperti seperti burung yang terbang dengan satu sayap yang kuat sedangkan sayap yang lain lemah, peradaban barat naik dalam sisi material akan tetapi jatuh dalam sisi immaterial, menderita kecemasan, kebingungan, dan berbagai penyakit jiwa dan mental.⁶

Tabel IV.1. Islam adalah Peradaban

Term	Surah dan Ayat	Konsep Peradaban Sayyid Qutub
Peradaban menurut Sayyid Qutub	Al-Zukhruf/43:84 Yusuf/12:40	Implementasi secara komperhensif nilai-nilai akidah, ibadah, akhlak dan undang-undang dalam lingkup masyarakat dan negara baik material dan immaterial.
	al-Ma'idah/5:65-66 Nuh/71: 10-12	Peradaban Islam adalah peradaban yang memerhatikan sisi material dan immaterial.

B. Inklusifitas Konsep Peradaban Sayyid Qutub

Jika merujuk pada KBBI, inklusif artinya termasuk dan terhitung.⁷ Istilah inklusif berasal dari bahasa Inggris, yakni *inclusion* yang berarti

⁶ Sayyid Qutub, *Fi Zhihâl al-Qur`an* Jilid 1..., hal.16-17.

⁷ Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, "in.klu.sif" dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/inklusif>. Di akses pada 14 Juni 2022.

sebuah tindakan mengajak atau mengikutsertakan seseorang atau sesuatu⁸. Kaitannya dengan penelitian ini yang di maksud Inklusifitas konsep peradaban Sayyid Qutub adalah konsep peradaban Sayyid Qutub yang memiliki pendekatan membangun dan terbuka. Mengacu kepada teori Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi tentang peradaban, penelitian ini mengkaji penafsiran Sayyid Qutub terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan, hakikat manusia, kehidupan manusia dan alam. Peneliti juga mengkaji penafsiran Sayyid Qutub terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan pendidikan dan ekonomi, melihat pentingnya pengaruh ekonomi dan pendidikan dalam pembangunan negara dan peradaban,⁹ hal tersebut diamini oleh Ibnu Khaldun, ia berpendapat pembangunan peradaban dipengaruhi oleh faktor-faktor yang saling mempengaruhi; Negara, institusi, sumber daya insani, kekayaan, keadilan dan pembangunan.¹⁰

1. Hakikat Manusia dalam Al-Qur'an

Manusia adalah unsur yang paling penting diantara unsur peradaban, karena manusia adalah unsur yang memberi pengaruh terhadap unsur lainnya, sedangkan unsur lainnya adalah unsur-unsur yang terpengaruh olehnya. Hal ini bisa dilihat pada ayat-ayat Al-Qur'an yang pertamakali turun, ayat-ayatnya tertuju kepada manusia dan menjelaskan asalnya:

أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ

Bacalah (wahai Muhammad) dengan nama Tuhanmu yang menciptakan (semua makhluk), Ia menciptakan manusia dari segumpal darah yang menggantung. (al-'Alaq/96:1-2),

Pada pembahasan tentang manusia akan dibahas kedudukan manusia serta tugas dan tanggung jawab manusia di bumi dalam Al-Qur'an.

a. Kedudukan manusia dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an menjelaskan bahwa manusia adalah makhluk kecil dan lemah yang berasal dari air yang hina dan dari tanah, namun di sisi lain Al-Qur'an juga menjelaskan bahwa manusia adalah

⁸ Oxford Learner's Dictionaries, "inclusion" dalam <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/inclusion?q=inclusion>. Di akses pada 14 Juni 2022.

⁹ Rukiyati, "Peranan Pendidikan bagi Pengembangan Peradaban dalam Pandangan Fukuzawa Yukichi," dalam *Jurnal Kependidikan*, No. 1 Tahun 2000 hal.121.

¹⁰ A. Jajang W. Mahri, *et.al.*, *Ekonomi Pembangunan Islam*, Jakarta: Departemen Ekonomi dan Keuangan Syariah-Bank Indonesia, 2021, hal.119-124.

makhluk yang Allah muliakan, bumi beserta isinya disediakan dan ditundukan untuknya.

1) Makhluk Kecil dan Lemah yang Berasal Air yang Hina dan dari Tanah

Dalam penafsirannya Sayyid Qutub menjelaskan asal manusia yang berasal dari tanah dan berkembang dengan air mani yang dipandang hina oleh manusia, kemudian lahir dalam keadaan lemah, berkembang dan nantinya akan kembali lemah. Manusia, apabila dibandingkan dengan makhluk-makhluk lain yang Allah ciptakan lebih besar darinya seperti langit dan bumi maka akan tampak hakikatnya yang kecil dan lemah. Apabila manusia menyadari hakikat dan kedudukannya maka ia tidak akan sombong jika diberi kelebihan ilmu, harta atau anugerah lainnya dan manusia juga tidak berbuat kerusakan ketika Allah SWT berikan kekuasaan sebagai khalifah di bumi. Hal ini dijelaskan dalam surat al-Sajdah/32:6-8, Surat Ghâfir/40:56, Surat al-Nahl/16:70

a) Surat al-Sajdah/32:6-8

ذٰلِكَ عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزِ الرَّحِيْمِ الَّذِي اَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ
وَبَدَا خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِيْنٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ

Itu adalah (Tuhan) yang mengetahui yang gaib dan yang nyata, Yang Maha Perkasa lagi Maha Penyayang. (Dia juga) yang memperindah segala sesuatu yang Dia ciptakan dan memulai penciptaan manusia dari tanah. Kemudian, Dia menjadikan keturunannya dari sari pati air yang hina (air mani) (al-Sajdah/32:6-8)

Dalam menafsirkan ayat ini Sayyid Qutub menerangkan bahwa Al-Qur'an mengabarkan penciptaan manusia melalui dua tahapan; Tahapan pertama, penciptaan manusia dari tanah. Tahapan kedua, penciptaan manusia dari air yang hina yaitu air mani, kemudian menjadi gumpalan darah, menjadi gumpalan daging, menjadi tulang, menjadi janin yang berbentuk manusia, kemudian Allah SWT tiupkan ruh padanya, hingga lahir menjadi manusia yang memiliki pendengaran, pengelihatannya dan hati nurani. Perkembangan manusia dari air mani hingga menjadi manusia yang begitu kompleks adalah perkembangan yang luar biasa karena

jauhnya perbandingan antara awal bermula dan perkembangan akhirnya.¹¹

b) Surat al-Nahl/16:70

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لَكُمْ لَا يَعْلَمُ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ

Dan Allah yang menciptakan kamu (dari tiada kepada ada); kemudian Ia menyempurnakan tempoh umur kamu; (maka ada di antara kamu yang disegerakan matinya), dan ada pula di antara kamu yang dikembalikannya kepada peringkat umur yang lemah (peringkat tua kebuda-budakan), sehingga menjadilah ia tidak ingat akan sesuatu yang telah diketahuinya; sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Kuasa. (al-Nahl/16:70)

Sasyid Qutub menafsirkan ayat ini dengan “Allah SWT menjelaskan tentang kehidupan dan kematian, hal yang berkaitan dengan setiap manusia dan jiwa, kehidupan adalah hal yang dicintai oleh manusia, dan berfikir tentang kehidupan akan melembutkan hati yang keras, mengerti dan merasakan kekuasaan dan kenikmatan yang Allah SWT berikan, dan khawatir akan kehidupan akan menjadikan manusia bertaqwa dan kembali kepada Allah SWT. Gambaran fase tua ketika manusia melewati masa terlemah dalam hidupnya, lupa atas apa yang telah ia pelajari, Kembali seperti anak kecil yang lemah, bodoh dan polos akan menjadikan manusia berfikir dan merenung terhadap perkembangan kehidupannya, menurunkan kesombongannya, rasa bangga atas dirinya, kekuatan dan ilmunya, kemudian Allah SWT melanjutkan “sesungguhnya Allah SWT maha mengetahui dan maha kuasa” Allah menjelaskan bahwasanya ilmu azali adalah milik Allah SWT, kekuatan mutlak hanya milik Allah SWT, ilmu dan kekuasaan Allah SWT tidak terpengaruh oleh waktu sedangkan ilmu manusia dan kekuasaannya terbatas oleh waktu.”¹²

¹¹ Sayyid Qutub, *fi Zhilâl al-Qur`an* Jilid 5, Kairo: Dâr al-Syuruq, 2003, hal. 2809-2810.

¹² Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 4..., hal. 2182.

c) Surat Ghâfir/40:56

لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Demi sesungguhnya, menciptakan langit dan bumi (dari tiada kepada ada) lebih besar (dan lebih menakjubkan) daripada menciptakan manusia dan menghidupkannya semula (sesudah matinya); akan tetapi kebanyakan manusia (yang mengingkari hari kiamat) tidak mengetahui. (Ghâfir/40:56)

Ayat di atas menjelaskan perbandingan manusia dengan makhluk lainnya, dalam hal ini Sayyid Qutub menafsirkannya dengan; “Perenungan kecil tentang langit dan bumi sudah sangat cukup untuk memahami hakikat ini, Bumi tempat kita tinggal ini adalah planet kecil yang mengililingi matahari, dengan massa tiga per sejuta massa matahari, ukurannya kurang dari sepersejuta ukuran matahari. Matahari ini adalah salah satu dari sekitar seratus juta matahari di galaksi yang dekat dengan kita dan dari mana kita berada. Manusia telah menemukan -hingga hari ini- sekitar seratus juta galaksi ini, tersebar di ruang luas di sekitarnya, hampir hilang di dalamnya.

Yang telah diungkapkan oleh manusia hanyalah sebagian kecil dari konstruksi alam semesta! Ini adalah aspek kecil yang hampir tidak terlihat dari bangunan alam semesta, hal yang membuat kepala berputar ketika mengkhayalkannya. Jarak antara kita dan matahari sekitar sembilan puluh tiga juta mil. Itu adalah kepala keluarga planet kecil kita, Bumi. Bahkan, mungkin itu adalah ibu dari planet kecil ini. Galaksi yang matiharinya termasuk di dalamnya memiliki diameter sekitar seratus miliar tahun cahaya, dan satu tahun cahaya berarti jarak enam ratus juta mil, karena kecepatan cahaya adalah seratus delapan puluh enam ribu mil per detik, galaksi terdekat lainnya dari galaksi kita berjarak sekitar tujuh ratus lima puluh ribu tahun cahaya, ini adalah jarak dan luas yang dapat dijangkau oleh ilmu manusia yang sangat sedikit, dan apa yang telah diungkap oleh manusia adalah bagian kecil dari alam semesta yang luas, Allah berfirman “*Sesungguhnya penciptaan langit dan bumi lebih besar daripada penciptaan*

manusia, akan tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.”
(Ghâfir/40:56)¹³

2) Makhluk yang dimuliakan Allah SWT

Di samping Allah SWT ciptakan manusia sebagai makhluk yang lemah, Allah SWT muliakan manusia dengan memberikan kekuatan dan kemampuan untuk menjadi khalifah di muka bumi, kemampuan tersebut berupa fitrah, sifat-sifat khusus dan akal yang dengannya manusia mampu mengungkap rahasia dan hukum alam yang telah Allah SWT ciptakan sehingga ia mampu menggunakan alam untuk kemudahan kenikmatan hidupnya, mampu mengeluarkan harta-harta yang Allah SWT sediakan di muka bumi atau di dalamnya. Allah SWT juga muliakan manusia dengan menjadikan alam ini tunduk di tangan manusia yang sebenarnya lemah dan tidak memiliki kekuatan yang besar sebagai mana makhluk lainnya. Hal tersebut Sayyid Qutub bahas dalam surat al-Isra/17:70 dan surat Luqman/31:20

a) Surat al-Isra/17:70

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ
وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

Dan sesungguhnya Kami telah memuliakan anak-anak Adam; dan Kami telah beri mereka menggunakan berbagai-bagai kendaraan di darat dan di laut; dan Kami telah memberikan rezeki kepada mereka dari benda-benda yang baik-baik serta Kami telah lebihkan mereka dengan selebih-lebihnya atas banyak makhluk-makhluk yang telah Kami ciptakan .(al-Isra/17:70)

Sayyid Qutub menjelaskan kemuliaan yang dimaksud dari ayat ini; Allah SWT telah muliakan manusia atas makhluk-Nya yang lain dengan menciptakan mereka dalam bentuk yang baik dan menanamkan fitrah yang membuat mereka pantas mendapatkan kepemimpinan di bumi dan mampu mengolah bumi. Allah SWT juga perintahkan malaikat untuk sujud kepada nenek moyang mereka Adam AS, .

Sayyid Qutub juga menjelaskan apa yang dimaksud pengangkutan di bumi dan laut ini terjadi dengan *pertama*,

¹³ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 5..., hal 3090.

hukum alam disesuaikan dengan karakter manusia, jika hukum alam ini tidak sesuai dengan karakter manusia maka kehidupan manusia tidak akan berjalan di muka bumi, karena manusia kecil dan lemah bila dibandingkan dengan kekuatan alam di darat dan laut. *Kedua*, Allah bekal manusia dengan sifat-sifat dan kemampuan yang menjadikan mereka mampu menundukan alam dan menggunakannya.¹⁴

b) Surat Luqman/31:20

أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَهْرًا وَبَاطِنًا وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ

Tidakkah kamu memperhatikan bahwa sesungguhnya Allah telah menundukkan apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi untukmu. Dia (juga) menyempurnakan nikmat-nikmat-Nya yang lahir dan batin untukmu. Akan tetapi, di antara manusia ada yang membantah (keesaan) Allah tanpa (berdasarkan) ilmu, petunjuk, dan kitab suci yang menerangi. (Surat Luqman/31:20)

Sayyid Qutub menafsirkan ayat ini dengan menjelaskan posisi bumi di alam semesta sehingga nampak kemuliaan dan penundukan yang Allah SWT berikan untuk manusia, “Seluruh bumi ini tidak dapat dianggap lebih dari sekedar butiran kecil dalam bangunan alam semesta. Manusia, di atas bumi ini, adalah makhluk kecil, rapuh, dan lemah jika dibandingkan dengan ukuran bumi ini, dan jika dibandingkan dengan kekuatan dan keberadaan makhluk hidup dan mati di dalamnya, manusia tidaklah memiliki peran yang signifikan berdasarkan ukuran, berat, atau kekuatan materinya. Namun, Allah SWT tundukan alam untuk manusia, juga memberikan manusia kemampuan untuk menggunakan berbagai energi dan kekuatan alam semesta ini, serta sumber daya dan kebaikannya. Inilah yang dimaksud dengan *taskhîr* (penundukan) dalam ayat ini; penundukan alam untuk manusia, khalifah di di bumi.”¹⁵

¹⁴ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 4..., hal. 2241.

¹⁵ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 5..., hal 2792.

Kelompok ayat pertama dan kedua beserta penafsiran Sayyid Qutub tampak bertentangan, di mana kelompok ayat pertama menggambarkan manusia sebagai makhluk yang rendah dan lemah, sementara kelompok ayat kedua menyatakan bahwa manusia adalah makhluk mulia yang Allah SWT tundukan baginya alam semesta. Namun, melalui analisis, dapat disimpulkan bahwa kedua kelompok ayat tersebut sebenarnya saling melengkapi. Ayat-ayat yang menjelaskan bahwa manusia terbuat dari air yang hina dan lemah mencerminkan keadaan dasar manusia. Sedangkan, ayat-ayat yang menyatakan bahwa manusia adalah makhluk mulia mencerminkan keadaan manusia setelah diberi kemuliaan oleh Allah SWT dengan hukum alam disesuaikan dengan karakter manusia dan manusia diberi potensi untuk mampu menundukkan alam, menggunakannya dan mengeluarkan kebaikan darinya.

Tabel IV.2. Inklusifitas Konsep Peradaban Sayyid Qutub

Term	Surah dan Ayat	Konsep Peradaban Sayyid Qutub
Kedudukan manusia dalam Al-Qur'an	al-Sajdah/32:6-8 Ghâfir/40:56 al-Nahl/16:70 al-Isra/17:70 Luqman/31:20	Keadaan awal manusia adalah rendah dan lemah, namun Allah SWT mengangkat martabat manusia dengan menyesuaikan hukum alam dengan karakternya dan manusia diberi potensi dan kekuatan untuk mampu menundukkan alam, menggunakannya dan mengeluarkan kebaikan darinya.

b. Tugas dan Tanggung Jawab Manusia di Bumi

Al-Qur'an menjelaskan tujuan dan tugas manusia di bumi, yaitu beribadah dan menjadi khalifah atau wakil Allah SWT untuk memakmurkan bumi.

1) Ibadah

Tugas umum manusia adalah tunduk beribadah kepada Allah SWT. secara etimologi, Ibnu Sîdah menjelaskan arti ibadah nv: kata *'ibâdah* dalam bahasa berarti perendahan, mereka berkata "*Tharîq mu'abbad*" artinya jalan yang direndahkan, dari situ diambil kata "*Abdu*" untuk hamba sehayanya karena ia merendahkan diri kepada tuannya, kata *'ibâdah, khudû'*,

tadzallûl, istikânah berdekatan artinya, dan ibadah adalah bentuk kerendahan dan ketundukan yang tidak berhak diserahkan kecuali kepada yang memberi nikmat-nikmat tertinggi seperti kehidupan, pemahaman, pendengaran dan penglihatan.¹⁶

Secara terminologi Ibnu ‘Âsyur menjelaskan arti ibadah: Ibadah dalam adalah perbuatan yang menjadikan Allah SWT ridho seperti merendahkan diri kepada Allah SWT, menjalan perintahnya dan menjauhi larangannya, atau ia adalah perbuatan seorang mukallaf yang menyelisihi nafsunya karena pengagungan kepada tuhannya.¹⁷

Tugas ini di jelaskan oleh Allah SWT dalam surat al-Dzariyat/51:56-57

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ

Dan (ingatlah) Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan untuk mereka menyembah dan beribadat kepadaKu. Aku tidak sekali-kali menghendaki sebarang rezeki pemberian dari mereka, dan Aku tidak menghendaki supaya mereka memberi makan kepadaKu (al-Dzariyat/51:56-57)

Dalam tafsirnya Sayyid Qutub menjelaskan tafsir ayat ini bahwa tugas utama manusia dan jin di bumi adalah beribadah kepada Allah SWT, barang siapa menjalankannya maka ia telah menjalankan tujuan penciptaannya, dan barang siapa yang lalai maka telah gagal dalam menjalankan tujuan penciptaannya, kehidupannya menjadi kosong tanpa tujuan dan hilang makna.

Kemudian, Sayyid Qutub menjelaskan hakikat ibadah direpresentasikan dalam dua hal utama: *Pertama*: pengukuhan makna penghambaan kepada Allah SWT dalam diri. Artinya, menanamkan perasaan bahwa hanya ada penyembah dan yang disembah, dan hanya ada satu Tuhan, dan semua orang adalah hamba-Nya. *Kedua*: Mengarahkan setiap gerak hati nurani, anggota tubuh, kehidupan kepada Allah SWT dengan penuh ketulusan dan menghilangkan semua perasaan dan makna lain selain makna beribadah kepada Allah. Dengan melakukan ini,

¹⁶ Abu al-Hasan Ali bin Ismai’il bi Sîdah al-Mursi, *Al-mukhashshih* Jilid 4, Beirut: Dâr Ihyâ’ al-Turâst al-‘Arabiy, 1996, hal. 62.

¹⁷ Muhammad Thahir bin ‘Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* Jilid 1, Tunis: Dâr Tûnîsiyyah li al-Nasyr, hal 180.

makna ibadah terwujud pada setiap amal baik menjalankan syiar agama, memakmurkan bumi, jihad, sabar dan ridha dengan takdir Allah SWT. Pada saat itu, manusia akan merasakan keberadaannya di bumi adalah untuk menjalankan tugas yang diperintahkan Allah SWT yaitu beribadah.

Al-Qur'an menguatkan dua nilai dengan melepaskan perasaan kegalauan akan rezeki: *Aku tidak sekali-kali menghendaki sebarang rezeki pemberian dari mereka, dan Aku tidak menghendaki supaya mereka memberi makan kepadaKu* (al-Dzariyat/51: 57)

Jadi, dorongan seorang mukmin dalam beramal, memakmurkan bumi, melaksanakan tugas sebagai khalifah bukan keinginan untuk mendapatkan rezeki, akan tetapi untuk mendapatkan makna ibadah dalam beramal dan bebas dari harapan terhadap hasil amal.¹⁸

Almaraghi sedikit berbeda dalam menafsirkan dua ayat ini, *Dan (ingatlah) Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan untuk mereka menyembah dan beribadah kepadaKu.* Al-Maraghi menafsirkan لا ليعبدون/*kecuali untuk beribadah kepada-Ku* dengan beberapa penafsiran: *Pertama*, tidaklah aku ciptakan mereka kecuali supaya mereka mengetahuiku, karena kalaulah bukan karena aku menciptakan mereka niscaya mereka tidak mengetahui adanya Aku, esanya Aku, sebagaimana hadis qudsi, aku adalah harta yang tersembunyi dan aku ingin diketahui, maka aku ciptakan makhluk sehingga mereka mengetahui dan mengenalku, *kedua*, kecuali untuk aku perintah dan aku larang, sebagaimana pendapat Imam Mujahid, sebagaimana firman Allah SWT, “Dan tidaklah mereka diperintah kecuali untuk menyembah Allah SWT tuhan yang satu, tiada tuhan selainnya, mahasuci Allah SWT dari segalaapa yang mereka sekutukan (al-Tubah/9:31)” *ketiga*, kecuali untuk untuk tunduk dan merendah kepadaku, setiap makhluk tunduk dengan takdir Allah SWT, Allah ciptakan mereka seperti yang Ia mau, memberi rezeki sebagaimana yang Ia mau, hal ini menguatkan untuk perintah di ayat sebelumnya untuk saling memberi peringatan, karena pada dasarnya ketika Allah menciptakan manusia untuk beribadah maka manusia perlu selalu dingatkan akal hal tersebut. Kemudian Allah SWT mengingatkan “ikatan antara Allah SWT dengan hambanya” berbeda dengan

¹⁸ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 6..., hal. 3386-3388.

“ikatan antara tuan dan budaknya”, “*Aku tidak sekali-kali menghendaki sebarang rezeki pemberian dari mereka, dan Aku tidak menghendaki supaya mereka memberi makan kepadaKu.*” (*al-Dzariyat/51:57*). Artinya Allah SWT berfirman, aku tidak bermaksud meminta tolong kepada mereka untuk mendatangkan manfaat atau mencegah keburukan, maka aku tidak memerintahkan mereka untuk menghasilkan rezeki, makanan, sebagaimana yang dilakukan hamba untuk tuannya.¹⁹

2) Sebagai Khalifah

Khalifah berasal dari rumpun kata *خلف/khalafa* dan *istakhlafahu* artinya menjadikannya pemimpin, *خليفة/khalifah* artinya orang yang dijadikan pengganti atau raja yang di agungkan, dan huruf *ك* sebagai bentuk hiperbola.²⁰ Dalam KBBI Khalifah memiliki beberapa arti, *pertama*, wakil /pengganti Nabi Muhammad SAW dalam urusan negara dan agama setelah Nabi wafat dan melaksanakan hukum Islam dalam kehidupan negara, *kedua*, gelar kepala agama dan raja di negara Islam, *ketiga*, penguasa; pengelola.²¹

Menurut HAMKA menerangkan kata khalifah secara bahasa diartikan dalam bahasa Indonesia seba dengan *pengganti*. Menurut para mufasir ada dua makna khalifah; Pertama, pengganti makhluk yang telah musnah yang sebangsa dengan manusia, kedua, khalifah Allah atau pengganti Allah SWT, namun perlu difahami, bukan berarti ketika manusia ditunjuk sebagai pengganti Allah SWT artinya ia memiliki kuasa sebagaimana Allah SWT berkuasa, akan tetapi manusia diangkat menjadi oleh Allah menjadi khalifah atau pengganti-Nya, kekuasaannya di dapat dari Allah SWT bukan murni dari dirinya, dan untuk menghilangkan kebingungan maka kata khalifah tidak perlu diterjemahkan, cukup dengan khalifah Allah SWT.²²

Sayyid Qutub berpendapat tugas manusia di bumi adalah beribadah, mentauhidkan Allah SWT dan menjadi khalifah yang memakmurkan bumi. Hakikat tugas Khalifah ini adalah; *Pertama*, menggunakan kekuatan dan kekuasaan untuk

¹⁹ Ahmad Musthofa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2015, hal. 299-300.

²⁰ Mujamma’ lughah al-Arabiyyah bi al-Qâhirah, *al-Mujam al Wasith* Jilid 1..., hal 251.

²¹ Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, “kha.li.fah” dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/khalifah>. Di akses pada 14 Juni 2022.

²² Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar* Juz 1..., hal. 158-160.

memperbaiki, memakmurkan, membangun dan menegakkan keadilan di bumi. *Kedua*, mengamalkan dan menjalankan *manhaj*/aturan yang telah Allah SWT tetapkan untuk manusia, bukan menggunakan kekuatan untuk membuat kerusakan di muka bumi.²³

Amanah sebagai khalifah bisa dilakukan dengan baik apabila manusia beriman dan beramal dengan baik. Ketika seorang muslim beriman dan beramal dengan baik maka Allah SWT bukan hanya menundukkan baginya bumi tapi Allah SWT berikan kekuasaan padanya atas manusia yang lain. Penafsiran Sayyid Qutub terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan khalifah di jelaskan pada Surat al-Baqarah/2:30, Hud/11:6, Hud/11:6, an-Nur/24:55.

(a) Surat al-Baqarah/2:30 dan Hud/11:6

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada Malaikat; "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di bumi" (al-Baqarah/2:30)

Ketika menafsirkan ayat ini Sayyid Qutub menjelaskan “Di ayat sebelumnya (al-Baqarah/2:29) ditampilkan tempat berlangsungnya kehidupan yaitu bumi dan bumi ditetapkan oleh Allah SWT sebagai anugerah untuk manusia, kemudian Allah SWT menjelaskan kisah pemberian mandat khilafah kepada Nabi Adam AS di bumi dan memberikan Nabi Adam AS ilmu pengetahuan sebagai bekal untuk menjalankan tugas sebagai khalifah. Ilmu pengetahuan yang dimaksud oleh Sayyid Qutub di sini adalah kemampuan memberikan kode dengan nama pada benda-benda, “Disini kita menyaksikan rahasia mengapa Allah serahkan kepada manusia wewenang sebagai khalifah, hal tersebut terletak pada kemampuan memberikan kode dengan nama pada benda-benda. Kemampuan memberikan nama kepada orang-orang dan benda-benda sebagai kode untuk orang-orang dan benda-benda tersebut adalah hal yang amat bernilai dalam menjalankan kehidupannya di muka bumi, kita akan memahami nilainya apabila kita menggambarkan bagaimana keadaan manusia apabila ada dua orang sedang berkomunikasi

²³ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 1..., hal. 2528-2529.

tentang suatu hal maka ia harus mendatangkan hal tersebut di depan mereka, ketika mereka membicarakan pohon kurma maka mereka harus mendatangkan pohon tersebut dan ketika mereka membicarakan seseorang maka mereka harus mendatangkan orang tersebut.²⁴ Hal ini dikuatkan dengan penfasiran Sayyid Qutub dalam surat Hud/11:6, bahwa manusia selain ditugaskan di bumi untuk menyembah dan mentauhidkan Allah SWT ia juga diberi tugas untuk menjadi khalifah yang memakmurkan bumi.²⁵

Penjelasan HAMKA tentang khilafah tidak jauh berbeda dengan Sayyid Qutub, ia menafsir surat al-Baqarah/2:30, “Tuhan telah menyampaikan dengan wahyu kepada utusan-Nya bahwa Tuhan pernah berkata kepada malaikat bahwa tuhan hendak mengangkat seorang khalifah di bumi,”²⁶ akan tetapi ada sedikit perbedaan penafsiran mengenai sebab dipihnya manusia sebagai khalifah, Sayyid Qutub menjelaskan sebab dipilihnya manusia karena kemampuan manusia dalam memberikan nama sebagai simbol dari seseorang atau benda, sedangkan menurut HAMKA sebab dipihnya manusia menjadi khalifah adalah karena manusia diberikannya akal, dengan akalnya manusia mampu mengungkap rahasia-rahasia alam sehingga tampak bagi makhluk-makhluk Allah SWT kekuasaan dan kebesarannya²⁷

(b) an-Nur/24:55

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي
الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ

Allah menjanjikan orang-orang yang beriman dan beramal saleh dari kalangan kamu (wahai umat Muhammad) bahawa Ia akan menjadikan mereka khalifah-khalifah yang memegang kuasa pemerintahan di bumi, sebagaimana Ia telah menjadikan orang-orang yang sebelum mereka: khalifah-khalifah yang berkuasa. (an-Nur/24:55)

²⁴ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 1..., hal.54-57.

²⁵ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 4..., hal 1907.

²⁶ Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar* Juz 1, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1990, hal. 153.

²⁷ Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar* Juz 1..., hal. 157-158

Dalam ayat ini Sayyid Qutub menjelaskan hakikat tugas Khalifah *pertama*, menggunakan kekuatan dan kekuasaan untuk memperbaiki, memakmurkan, membangun dan menegakkan keadilan di bumi, *kedua*, mengamalkan dan menjalankan *manhaj*/aturan yang telah Allah tetapkan untuk manusia, bukan menggunakan kekuatan untuk membuat kerusakan di muka bumi. Dan pada ayat ini Sayyid Qutub menjelaskan janji Allah kepada orang yang beriman dan beramal saleh akan diberi kekuasaan pemerintahan di bumi, menguatkan agamanya dan menggantikan ketakutan dengan rasa aman, artinya agar manusia mampu menjalankan peran sebagai khalifah dengan baik ia harus beriman dan beramal soleh.²⁸

(c) Surat al-Baqarah/2:213

Allah SWT menjelaskan manusia telah diberikan fitrah, kesiapan, kekuatan dan bakat yang beragam pada diri mereka agar mampu menyebar kebaikan dan agar amanah khilafah bisa terlaksana dengan baik, karena amanah kekhilafahan memerlukan beragam peran dan kesiapan dalam berbagai warna untuk saling melengkapi dan berkoordinasi, sehingga semuanya dapat menjalankan peran komunalnya sebagai khalifah dan memakmurkan bumi. Hal tersebut dijelaskan oleh Sayyid Qutub ketika menafsirkan surat al-Baqarah/2:213

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ۗ فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ

Manusia itu (dahulunya) umat yang satu (dalam ketauhidan). (Setelah timbul perselisihan) Allah mengutus para nabi (untuk) menyampaikan kabar gembira dan peringatan. (al-Baqarah/2:213)

Sayyid Qutub berpendapat ayat ini menjelaskan bahwa manusia berasal dari satu asal. Mereka adalah anak-anak dari keluarga pertama: keluarga Adam dan Hawa. Mereka hidup dalam carapandang dan pemahaman yang sama. Namun, seiring dengan waktu, mereka tersebar di tempat yang berbeda dan memiliki pengalaman hidup yang beragam, kemudian Allah SWT yang maha bijaksana tanamkan fitrah, kesiapan dan kekuatan yang beragam pada diri mereka agar mampu

²⁸ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 1..., hal. 2528-2529.

menyebarkan kebaikan. Ketika itu, pandangan dan keyakinan mereka menjadi beragam, maka Allah mengutus para nabi sebagai pembawa kabar gembira dan pemberi peringatan; *“Dan Dia turunkan bersama mereka Kitab yang benar, untuk memutuskan perkara-perkara yang mereka perselisihkan.”*

Menurut Sayyid Qutub manusia diciptakan cenderung berbeda, karena perbedaan ini adalah salah satu dari aspek fitrah penciptaan dengan tujuan agar amanah khilafah bisa terlaksana dengan baik. Amanah kekhilafahan ini memerlukan beragam peran, potensi dan bakat yang beragam dalam berbagai warna untuk saling melengkapi dan berkoordinasi, sehingga semuanya dapat menjalankan peran komunalnya sebagai khalifah dan memakmurkan bumi.²⁹

Dari penjabaran Sayyid Qutub diatas maka dapat disimpulkan bahwa setiap individu manusia, harus menemukan potensi dan bakatnya hingga ia mampu menjalankan peran personalnya. Jika peran personal di jalankan dengan baik maka peran komunal manusia sebagai khalifah akan terlaksana dengan baik.

Tabel IV.3. Inklusifitas Konsep Peradaban Sayyid Qutub

Term	Surah dan Ayat	Konsep Peradaban Sayyid Qutub
Tugas Manusia di Bumi	al-Dzariyat/51:56 al-Baqarah/2:30- Hud/11:61 an-Nur/24:55 al-Baqarah/2:213	Tugas manusia di bumi adalah beribadah dan sebagai khilafah yang memakmurkan bumi. Agar manusia mampu menjalankan tugasnya maka ia harus beriman, beramal saleh sesuai dengan syariat Allah SWT dan menggali potensi dan bakatnya agar mampu menemukan dan menjalankan peran personalnya.

2. Hakikat Kehidupan Manusia di Dunia dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an menjelaskan bahwa kehidupan manusia adalah senda gurau, sangat pendek dan kenikmatannya terbatas, namun, di sisi lain Al-Qur'an juga menjelaskan bahwa kehidupan manusia sangat bernilai,

²⁹ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 1..., hal. 215-216.

harus dijaga, bahkan seseorang boleh mengucapkan kata kufur -dengan syarat hatinya tetap beriman- apabila nyawanya terancam.

a. Kehidupan Manusia di Dunia Tidak Bernilai

1) Surat al-Hadid/57:20 dan surat al-ankabut/69:64

أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ فِيهَا مَتَاعٌ وَتَقَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي
الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرْتَهُ مُضْفَرًا
ثُمَّ يَكُونُ حُطًّا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ.....

Ketahuilah bahwa kehidupan dunia itu hanyalah permainan, kelengahan, perhiasan, dan saling bermegah-megahan di antara kamu serta berlomba-lomba dalam banyaknya harta dan anak keturunan. (Perumpamaannya adalah) seperti hujan yang tanamannya mengagumkan para petani, lalu mengering dan kamu lihat menguning, kemudian hancur. Di akhirat ada azab yang keras serta ampunan dari Allah dan keridaan-Nya... (al-Hadid/57:20)

Menurut Sayyid Qutub, dari ayat ini dapat difahami bahwa Kehidupan dunia, ketika diukur dengan timbangan dunia terlihat besar dan mengagumkan di mata dan indera. Namun, ketika diukur dan ditimbang dengan timbangan akhirat, terlihat kecil dan tidak berarti. Kehidupan dunia hanya permainan, kesenangan, keindahan, kesombongan dan memperbanyak anak dan harta. Inilah kebenaran di balik segala sesuatu nampaknya penting dan dilindungi keseriusan dan perhatian yang mendalam.

Kemudian, diberikan perumpamaan kehidupan dunia yang digambarkan dengan cara yang indah oleh Al-Quran, Perumpamaan hujan yang tanamannya mempesona kaum *kâfir*, yang dimaksud *kâfir* di sini adalah petani. *Kâfir* dalam bahasa berarti petani, yang berarti menutupi biji dengan tanah. Kemudian biji itu bergerak, tumbuh dan menjadi kuning, siap dipanen dan berakhir dengan cepat, menjadi puing-puing.

Sedangkan akhirat memiliki nilai yang berbeda, nilai yang pantas untuk diperjuangkan, diperhatikan, dan dipersiapkan, karena di akhirat ada azab yang keras serta ampunan dari Allah dan keridaan-Nya dan tidak berakhir menjadi puing-puing seperti

tanaman yang mencapai batas umurnya.³⁰ Hal ini juga dikuatkan dengan penafsiran Sayyid Qutub pada surat al-Ankabut/69:64.³¹

Panafsiran Sayyid Qutub dalam ayat ini tidak jauh berbeda dengan penafsiran Quraish Shihab, bahkan ia mengutip penafsiran Sayyid Qutub dalam tafsirnya, “Setelah ayat yang lalu menyinggung bahwa orang-orang kafir tidak berakal yakni tidak paham dan tidak menggunakan pikirannya untuk menjadi penghalang keterjerumusan mereka dalam kesesatan, ayat ini memberi salah satu bukti tentang hal tersebut. Dapat juga dikatakan bahwa setelah ayat yang lalu menyinggung tentang keniscayaan hari Kiamat, di sini disebutkan tentang hakikat kehidupan akhirat. Atau seperti tulis Sayyid Quthub, setelah ayat yang lalu berbicara tentang kehidupan dunia dalam kaitannya dengan kelapangan dan kesempitan rezeki, kini diletakkan dihadapannya tolok ukur yang sangat teliti tentang segala macam nilai yang kemudian ternyata bahwa kehidupan dunia dengan segala rezeki dan kenikmatannya adalah kelengahan dan permainan jika dibandingkan dengan kehidupan di negeri akhirat.³²

b. Kehidupan Manusia di Dunia Bernilai

Al-Qur'an menjelaskan bahwasanya kehidupan manusia amat berharga, manusia dilarang menyakiti dirinya dan orang lain. Al-Qur'an juga menjelaskan langkah preventif agar tidak terjadi pembunuhan dengan hukuman yang membuat jera yaitu kisas, bahkan seorang muslim boleh mengatakan kalimat kufur apabila nyawanya terancam asalkan hatinya tetap beriman, Hal tersebut dapat di lihat dalam penafsiran Sayyid Qutub dari surat al-Nisa/4:29, al-Maidah/5:32, al-Baqarah/2: 179 dan an-Nahl/16:106

1) al-Nisa/4:29 dan al-Maidah/5:32

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ
تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan harta sesamamu dengan cara yang batil (tidak benar), kecuali berupa perniagaan atas dasar suka sama suka di antara kamu.

³⁰ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 6..., hal. 3491.

³¹ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 5..., hal. 2751.

³² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur`an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, Jilid 10, hal, 536-537.

Janganlah kamu membunuh dirimu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu. (al-Nisa/4:29).

Penjelasan ini datang setelah larangan makan harta secara bathil, yang mengisyaratkan tentang dampak-dampak yang merusak yang ditimbulkan oleh konsumsi harta secara bathil dalam kehidupan masyarakat. Ini adalah sebuah proses pembunuhan. Tidaklah di promosikan dalam suatu masyarakat mengkonsumsi harta secara bathil seperti riba, penipuan, perjudian, monopoli, pemalsuan, penyelewengan, penipuan, suap, pencurian, penjualan yang tidak halal seperti menjual harga diri, kehormatan, hati nurani, perilaku, atau agama kecuali masyarakat tersebut akan hancur seperti bunuh diri ke dalam jurang. Allah ingin memberikan rahmat kepada orang-orang yang beriman dengan melarang mereka melakukan hal tersebut.³³ Dalam penafsiran Sayyid Qutub di atas dapat difahami, *pertama*, Memakan Riba adalah haram, *kedua*, bunuh diri adalah perbuatan yang diharamkan, *ketiga*, orang yang makan riba seperti melakukan bunuh diri, ia membunuh dan merusak masyarakatnya sendiri.

2) al-Baqarah/2: 179

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Dan di dalam hukuman Qisas itu ada jaminan hidup bagi kamu, wahai orang-orang yang berakal fikiran, supaya kamu bertaqwa . (al-Baqarah/2: 179)

Ayat ini memaparkan ancaman bagi orang yang merampas kehidupan orang lain, Sayyid Qutub menjelaskan bahwa Kisas bukan untuk balas dendam, bukan untuk memuaskan rasa dengki, akan tetapi untuk menjaga kehidupan. Dengan kisas kehidupan manusia akan terjaga, karena kisas mencegah orang yang berniat berbuat jahat sejak ia akan memulainya, orang yang yakin harga yang dibayar dari membunuh orang adalah nyawanya sendiri tentu akan berfikir dan menimbang-nimbang. Kisas juga menenangkan wali dari yang terbunuh, menyembuhkan hati mereka dari rasa sakit dan keinginan balas dendam. Balas dendam bisa jadi tidak akan berhenti, sebagaimana terjadi di

³³ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 2..., hal. 640.

kabilah arab yang mengalami perang busus selama 40 tahun yang dimulai dengan balas dendam pembunuhan.³⁴

3) an-Nahl/16:106

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ
وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ
عَظِيمٌ

Sesiapa yang kufur kepada Allah sesudah ia beriman (maka baginya kemurkaan dan azab dari Allah), kecuali orang yang dipaksa (melakukan kufur) sedang hatinya tenang tenteram dengan iman; akan tetapi sesiapa yang terbuka hatinya menerima kufur maka atas mereka tertimpa kemurkaan dari Allah, dan mereka pula beroleh azab yang besar .(an-Nahl/16:106)

Menurut Sayyid Qutub teks ini mengutuk kejahatan orang yang murtad setelah beriman. Karena dia telah mengetahui dan merasakan iman, lalu berpaling darinya karena mengutamakan kehidupan dunia daripada akhirat. Namun, terkecuali bagi orang yang terpaksa dan hatinya tenang dengan iman. Artinya, orang yang secara terang-terangan mengucapkan kekafiran dengan lidahnya untuk menyelamatkan nyawanya dari kebinasaan, namun hatinya teguh beriman dan bergantung padanya dengan keyakinan.³⁵ Hal ini menerangkan kepada kita bahwa salah satu tujuan utama syariat agama Islam adalah menjaga kehidupan manusia³⁶

Dari penjabaran di atas dapat disimpulkan, Di dalam Al-Qur'an terdapat dua kelompok ayat yang menjelaskan tentang hakikat kehidupan manusia di dunia, kelompok ayat yang pertama menjelaskan bahwa kehidupan manusia di dunia tidak bernilai, hanya senda gurau, pendek dan sementara, sedangkan kelompok ayat Al-Qur'an yang lain menjelaskan bahwa kehidupan manusia di dunia begitu bernilai dan harus dijaga, tidak boleh dirusak oleh dirinya atau orang lain, bahkan, seseorang

³⁴ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 1..., hal 165.

³⁵ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 4..., hal. 2196.

³⁶ Muhammad Zainuddin Sunarto, *et.al.*, "Kajian Maqashid Al-Shari'ah Terhadap Nilai-Nilai Islami Pada Sebuah Transaksi" dalam *Hakam; Jurnal Kajian Hukum Islam* Vol. 6 No. 1 Tahun 2022, hal. 70.

diperbolehkan mengatakan kata kufur demi mempertahankan hidupnya asal hatinya tetap beriman. Korelasi dari dua kelompok ayat tersebut adalah, secara intrinsik kehidupan manusia dunia tidak bernilai bila dibandingkan dengan kehidupan akhirat akan tetapi ia adalah satu-satunya jalan untuk sampai pada kehidupan akhirat yang baik, karenanya Al-Qur'an memerintahkan manusia untuk beramal sebaik-baiknya di dunia.

Hal tersebut sebagaimana dijelaskan Sayyid Qutub dalam tafsirnya, "Al-Qur'an tidak bermaksud mengajak untuk meninggalkan kenikmatan kehidupan dunia, melarikan diri darinya, dan menjauhkannya, ini bukanlah semangat Islam dan arahnya, yang dimaksud adalah memperhatikan akhirat dalam menikmati dunia ini dan mematuhi batasan-batasan yang ditetapkan oleh Allah. Hal ini juga mencakup mengendalikannya agar jiwa tidak menjadi tawanan dunia, dan siap menerima kewajiban tanpa penentangan."³⁷ Hakikat ini tidak bermaksud untuk mengisolasi diri dari kehidupan di bumi, atau mengabaikan pembangunan dan perawatannya yang menjadi tanggung jawab manusia. Melainkan, maksudnya adalah untuk memposisikan kehidupan dunia di bawah akhirat agar jangan sampai manusia tertipu dengan daya tarik dunia yang sebenarnya fana.³⁸

Allah menciptakan kenikmatan dalam kehidupan dengan tujuan agar manusia menikmatinya dan bekerja di bumi ini untuk memperolehnya, sehingga kehidupan dapat berkembang dan kepemimpinan manusia di dunia ini terwujud. Meskipun demikian, orientasi mereka dalam menikmati kenikmatan ini adalah untuk akhirat, sehingga mereka tidak menyimpang dari jalan kebenaran dan tidak terhambat oleh kesenangan dalam menjalankan tugas-tugas agama. Dengan pendekatan ini, konsep ini menciptakan keseimbangan dan harmoni dalam kehidupan manusia, memungkinkannya mencapai kemajuan spiritual yang berkelanjutan melalui kehidupan yang seimbang, di mana tidak ada penindasan atau pemborosan terhadap sumber-sumber kehidupan alam.³⁹

Tafsir Sayyid Qutub selaras dengan tafsir HAMKA mengenai kehidupan manusia di dunia dalam surat al-Ankabut/29:64. "*Dan sesungguhnya kehidupan akhirat itulah kehidupan yang sejati; jika mereka mengetahui*". Kehidupan

³⁷ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 5..., hal. 2751.

³⁸ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 6..., hal. 3491.

³⁹ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 5..., hal. 2711.

dunia hanyalah permainan dan senda-gurau, yang dalam bahasa Arab disebut “*al-hayûtu al-dunyâ*” atau kehidupan yang rendah. Kehidupan yang sejati adalah kehidupan di akhirat. Namun, untuk mencapai kehidupan yang sejati di akhirat manusia hanya memiliki dunia ini jalannya. Oleh karena itu, seorang muslim tidak boleh mengutuk kehidupannya di dunia, akan tetapi memanfaatkan kehidupannya di dunia untuk mengumpulkan bekal bagi kehidupan sejati di akhirat.

Manfaat hidup di dunia telah ditentukan oleh Tuhan. *Pertama*, kita hidup di dunia ini untuk beribadah: “*Aku tidak menciptakan jin dan manusia kecuali untuk beribadah kepada-Ku*” (QS. Adz-Dzariya/51: 56). *Kedua*, kita hidup sebagai khalifah Allah di bumi: “*Dan ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di bumi*” (QS. Al-Baqarah/2: 30). *Ketiga*, hidup yang baik: “*Barangsiapa yang melakukan amal yang saleh, baik laki-laki maupun perempuan, sedang dia beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik*” (QS. An-Nahl/16: 97). *Keempat*, tujuan sejati adalah akhirat, tetapi jangan melupakan bagian kita di dunia ini: “*Dan usahakanlah (mencari) dengan apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (bahagian) akhirat dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi*” (QS. Al-Qasas/28: 77).

Itulah empat poin penting arahan al-Quran untuk manusia agar hidup dalam keseimbangan. Kita tidak mengutuk hidup di dunia ini, karena hidup di dunia dapat digunakan untuk beribadah, dan itu adalah tugas kita. Dengan ibadah dan amal yang saleh, kita siap menghadapi kehidupan yang sejati, kehidupan yang tidak hanya senda-gurau dan permainan semata di akhirat. Jangan sampai kita terpicat oleh Kehidupan Dunia yang mempesona, karena kita tidak tinggal di sini untuk waktu yang lama. “*Dan usahakanlah pada barang yang diberikan Oleh Allah kepada engkau negeri akhirat, tetapi jangan engkau lupa bahagianmu daripada dunia.*” (al-Qashash/28: 77)⁴⁰

Muhammad Said Ramadhan al-Buthi menerangkan korelasi dua kelompok ayat-ayat di atas, Ia menjelaskan bahwasanya kehidupan dunia seperti jembatan, jembatan yang menghantarkan manusia untuk sampai ke desanya, jembatan yang terbentang di

⁴⁰ Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar* Juz 7..., hal. 5464-5467

atas sungai, jika dilihat pada dzatnya, jembatan tersebut pendek, remeh, akan tetapi jembatan tersebut sangat penting karena ia satu-satunya jalan untuk menghantarkan orang tersebut untuk sampai ke desa dan rumahnya. Said juga menjelaskan kehidupan dunia seperti waktu ujian yang harus di tempuh oleh seorang murid, waktu tersebut remeh jika dilihat dari pendek waktunya, akan tetapi amat begitu penting, karena waktu ujian menentukan nasib dan kehidupan murid kedepannya.⁴¹ Kehidupan dunia adalah kesempatan untuk menjalankan tugas Allah SWT, baik kehidupan itu manis atau pahit, ia adalah wasilah dan sebab untuk mencapai tujuan. Maka, bagi orang yang memahami hakikat ini sama saja apabila dalam menjalani kehidupan dunia ini apakah ia harus menempuh lorong gelap di bawah bumi atau berjalan di jalan yang rata di antara bunga-bunga dan taman. Orang yang memahami konsep peradaban Qur'ani dapat memaksimalkan kehidupannya dengan menempuh jalan terbaik untuk menggapai tujuan kehidupannya-akhirat- tanpa harus masuk dalam perselisihan dan tanpa melewatkan kesempatan dan beramal di dunia, seperti menyendiri di dalam gua. Orang yang memahami konsep peradaban Qur'ani juga tahu kapan ia menjaga hidupnya dan pelit terhadap nyawanya -seperti, ia tidak bunuh diri walaupun kehidupan yang ia hadapi begitu berat- dan ia tahu kapan ia harus berderma dengan hidupnya ketika ia mendapatkan nilai-nilai dan prinsip-prinsip terancam -seperti seseorang yang rela mati demi membela agama Allah dan melawan kezaliman.⁴²

Tabel IV.4. Inklusifitas Konsep Peradaban Sayyid Qutub

Term	Surah dan Ayat	Konsep Peradaban Sayyid Qutub
Kehidupan Manusia di Dunia	al-Hadid/57:20 al-ankabut/69:64 al-Nisa/4:29 al-Maidah/5:32 al-Baqarah/2: 179 al-Nahl/16:106	kehidupan dunia dengan segala rezeki dan kenikmatannya adalah kelengahan dan permainan jika dibandingkan dengan kehidupan di negeri akhirat. Akan tetapi, kehidupan dunia penting sebagai jembatan dan jalan untuk kehidupan yang baik di akhirat.

⁴¹ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Manhaj al-Hadhârah al-Insâniyyah fi al-Qur'an...*, hal. 65.

⁴² Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Manhaj al-Hadhârah al-Insâniyyah fi al-Qur'an...*, hal. 69-70.

3. Hakikat Alam Semesta dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an menjelaskan hakikat alam semesta dengan penjelasan yang gamblang dan jelas. *Pertama*, alam Semesta Adalah Penunjuk Adanya Tuhan yang Esa. *Kedua*, alam semesta Allah tundukan bagi manusia untuk memenuhi kebutuhannya, *Ketiga*, Al-Qur'an mendorong manusia untuk menggunakan dan mengambil manfaat dari alam semesta. *Keempat*, Al-Qur'an mengingatkan manusia terhadap sifat alam semesta yang dapat menipu dan memalingkan manusia dari tugas utamanya yaitu beribadah. Hal ini dapat dilihat pada penafsiran Sayyid Qutub di surat al-Naml/27:60, Luqman/31:20, al-Mulk/67:15 dan ali-Imran/3:14-15.

a. Alam Semesta Adalah Penunjuk Adanya Tuhan yang Esa

أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ
ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا ۗ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بَلٌّ لِّهْمُ قَوْمٍ يَعِدُونَ

Apakah (yang kamu sekutukan itu lebih baik atautakah) Zat yang menciptakan langit dan bumi serta yang menurunkan air dari langit untukmu, lalu Kami menumbuhkan dengan air itu kebun-kebun yang berpemandangan indah (yang) kamu tidak akan mampu menumbuhkan pohon-pohonnya? Apakah ada tuhan (lain) bersama Allah? Sebenarnya mereka adalah orang-orang yang menyimpang (dari kebenaran). (al-Naml/27:60)

Dalam menafsirkan ayat ini Sayyid Qutub berpendapat langit dan bumi adalah realitas yang berdiri tegak, tidak ada yang dapat menyangkal keberadaannya, dan juga tidak ada yang dapat mengklaim bahwa tuhan-tuhan yang dianggap menciptakannya. Hanya dengan mengingat akan keberadaan langit dan bumi, dan berfikir tentang siapa yang menciptakannya, sudah cukup untuk memberikan argumen yang kuat, meniadakan penyekutuan, dan mengalahkan penyembah berhala.

Ayat ini masih relevan sebagai hujah untuk zaman ini, karena penciptaan langit dan bumi terlihat dilakukan melalui perencanaan yang jelas, dan menunjukkan keseimbangan yang mutlak yang tidak mungkin terjadi secara kebetulan semata. Ini menuntut pengakuan akan keberadaan "Pencipta Yang Esa," yang keesaan-Nya jelas terbukti melalui tanda-tanda-Nya. Hal ini menunjukkan bahwa ada satu desain yang koheren untuk alam semesta ini, tidak ada keberagaman dalam sifatnya dan tidak ada keberagaman dalam

tujuannya. Oleh karena itu, harus ada kehendak tunggal yang tidak terbagi, kehendak yang sengaja dalam hal yang besar maupun yang kecil.⁴³

Alam semesta adalah tanda adanya Tuhan, apabila manusia memperhatikan alam semesta maka ia akan mengimani adanya Tuhan dan menjadikannya melaksanakan perintah tuhan dengan penuh ketaatan, karena ia meyakini perintah tersebut datang dari Dzat yang Maha Kuasa dan maha Pencipta yang menciptakan seluruh alam semesta.⁴⁴

- b. Allah SWT tundukan Alam Semesta bagi Manusia untuk Memenuhi Kebutuhannya

أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ
نِعْمَهُ ظَهْرَةً وَبَاطِنَةً

Tidakkah kamu memperhatikan bahawa Allah telah memudahkan untuk kegunaan kamu apa yang ada di langit dan yang ada di bumi, dan telah melimpahkan kepada kami nikmat-nikmatNya yang zahir dan yang batin .(Luqman/31:20)

Penafsiran Sayyid Qutub atas ayat ini menjelaskan bahwa keselarasan antara kebutuhan manusia di bumi dan struktur alam semesta ini tidak bisa terjadi secara kebetulan. Bumi adalah titik kecil dalam struktur alam semesta, manusia di bumi ini adalah makhluk yang kecil, lemah, dan rapuh jika dibandingkan dengan ukuran bumi ini, dan jika dibandingkan dengan kekuatan makhluk hidup dan benda mati yang ada di dalamnya, manusia tidak memiliki arti berdasarkan ukurannya, beratnya, atau kemampuan fisiknya. Namun, Allah berikan kemampuan bagi manusia untuk menggunakan banyak energi dan kekuatan alam semesta ini, serta harta dan kebaikan-Nya. Inilah yang disebut dengan penundukan yang disebutkan dalam ayat di atas.

Allah telah menundukkan bagi makhluk manusia ini apa yang ada di langit, memberinya kemampuan untuk memanfaatkan sinar matahari, cahaya bulan, dan petunjuk bintang, serta hujan, udara, dan burung yang terbang di langit. Allah telah menjadikan manusia khalifah di kerajaan yang luas ini dan memberinya akses ke segala kekayaan yang tersimpan di bumi. Ada yang tampak dan ada yang

⁴³ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 5..., hal. 2656.

⁴⁴ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Manhaj al-Hadhârah al-Insâniyyah fi al-Qur'an...*, hal. 83.

tersembunyi, ada yang manusia ketahui dan ada yang hanya bisa dirasakan dari jejak-jejaknya dan ada pula yang tidak diketahui manusia sama sekali. Pada setiap saat, manusia dikelilingi oleh nikmat yang melimpah dari Allah yang tidak bisa diukur, dan tidak bisa dihitung polanya, namun, ada sekelompok manusia yang tidak bersyukur, tidak mengingat nikmat Allah, “Dan beberapa orang di antara manusia berdebat tentang Allah tanpa pengetahuan, petunjuk, dan Kitab yang memberi cahaya” (QS. Luqman: 20).⁴⁵

- c. Al-Qur’an Mendorong Manusia untuk Menggunakan dan Mengambil Manfaat dari Alam Semesta

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ ۗ وَإِلَيْهِ
النُّشُورُ

Dia lah yang menjadikan bumi bagi kamu: mudah digunakan, maka berjalanlah di merata-rata ceruk rantainya, serta makanlah dari rezeki yang dikurniakan Allah; dan (ingatlah), kepada Allah jualah (tempat kembali kamu sesudah) dibangkitkan hidup semula; (maka hargailah nikmatNya dan takutilah kemurkaanNya). (al-Mulk/67:15)

“Berjalanlah di puncak-puncaknya dan makanlah dari rezeki-Nya”

Menurut Sayyid Qutub kata “puncak-puncak” yang dimaksud dari ayat “Berjalanlah di puncak-puncaknya dan makanlah dari rezeki-Nya” adalah bukit-bukit tinggi atau sisi-sisi tanah yang tinggi. Jika Allah SWT memberikan izin untuk berjalan di puncak-puncak tersebut, maka Allah SWT tentu juga memberikan izin untuk berjalan di dataran rendah dan lerengnya. “Rezeki” yang dimaksud di ayat tersebut lebih luas dari apa yang dipikirkan manusia, rezeki bukan sekedar harta dan hal-hal yang dapat dimanfaatkan secara langsung, melainkan segala sesuatu yang Allah SWT letakan di bumi ini, seperti sebab-sebab rezeki dan berbagai elemen yang ada di bumi. Kemudian Allah SWT berikan kepada manusia ilmu untuk mengolah dan memanfaatkan elemen tersebut.⁴⁶

Hal ini di kuatkan dengan seruan Allah SWT untuk mengambil manfaat dari alam dalam berpakaian, makan dan minum dalam surat Al-‘Araf/7:31-32, Sayyid Qutub menukil penafsiran al-Qurtubi, “dalam tafsir Al-Qurtubi yang berjudul *Ahkam al-Quran*,

⁴⁵ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 5..., hal. 2792.

⁴⁶ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 6..., hal. 3639.

disebutkan: “Dikatakan bahwa suku Arab pada zaman jahiliah tidak makan yang berlemak pada hari-hari haji mereka, mereka puas dengan sedikit makanan, dan mereka melakukan tawaf telanjang. Maka dikatakan kepada mereka: *Ambillah perhiasanmu di setiap masjid, makanlah dan minumlah, dan jangan berlebihan.* Artinya, jangan berlebihan dalam mengharamkan apa yang tidak diharamkan untukmu.”⁴⁷

Penafsiran ayat-ayat di atas senada dengan penafsiran Muhammad Sa’id Ramadhan Al-Buthi dalam surat al-Mulk/65:17, bahwa Allah SWT memerintahkan manusia untuk mengambil manfaat dan kebaikan dari alam semesta menikmati rizki-Nya. Ayat ini mengisyaratkan bahwa manusia dilarang berpaling dari kegiatan mengambil manfaat dari alam semesta. Akan tetapi, Muhammad Sa’id Ramadhan al-Buthi menerangkan bahwasanya perintah dan larangan syariat ini berkaitan dengan masyarakat Islam bukan personal muslim. Allah SWT telah memberikan rukhsah kepada personal muslim untuk berpaling dari dunia dan alam semesta serta menjauh darinya, akan tetapi tidak boleh dijadikan sebagai seruan umum untuk manusia. Ini adalah kaidah syariat, “tidak semua yang dirukhsahkan kepada personal disyariatkan untuk semua masyarakat”.⁴⁸

- d. Al-Qur’an Mengingatkan Manusia Terhadap Sifat Alam yang Dapat Memalingkan Manusia dari Ibadah.

رُزِيَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ التِّسَاءِ وَالْبَيْنِ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ
وَالْفِضَّةِ وَالْحَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ
حُسْنُ الْمَآبِ

Dijadikan indah bagi manusia kecintaan pada aneka kesenangan yang berupa perempuan, anak-anak, harta benda yang bertimbun tak terhingga berupa emas, perak, kuda pilihan, binatang ternak, dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia dan di sisi Allahlah tempat kembali yang baik. (ali-Imran/3:14-15)

Sayyid Qutub menjelaskan dalam tafsirnya bahwa Allah SWT telah menanamkan kecintaan dalam jiwa manusia kepada dunia dan alam semesta: perempuan, anak-anak, harta benda seperti emas,

⁴⁷ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 3..., hal. 1282.

⁴⁸ Muhammad Sa’id Ramadhan al-Buthi, *Manhaj al-Hadhârah al-Insâniyyah fi al-Qur’an...*, hal. 97

perak, kuda pilihan, binatang ternak, dan sawah ladang. Hal tersebut dapat memalingkan manusia dari tugasnya untuk beribadah di bumi serta menjadikan manusia lupa terhadap akhirat. Karenanya, Allah SWT mengingatkan manusia bahwa kehidupan yang sebenarnya adalah kehidupan akhirat dan kehidupan dunia hanya kesenangan sementara sehingga manusia tidak melampaui batas.⁴⁹

Tabel IV.4. Inklusifitas Konsep Peradaban Sayyid Qutub

Term	Surah dan Ayat	Konsep Peradaban Sayyid Qutub
Alam Semesta	al-Naml/27:60 Luqman/31:20 al-Mulk/67:15	Alam semesta adalah tanda dan petunjuk adanya Allah SWT, alam semesta telah ditundukan untuk manusia agar dapat dinikmati dan dikeluarkan kebaikan dan hartanya untuk mendukung tugas manusia dalam memakmurkan bumi, Al-Qur'an juga mengingatkan agar manusia jangan terlena oleh indahnya alam semesta sehingga lupa terhadap tugasnya

4. Pendidikan dalam Al-Qur'an

Maju mundurnya peradaban suatu bangsa tergantung pada potensi sumber daya manusia (SDM) yang mengelolanya. Potensi sumber daya manusia akan mencapai puncaknya ketika didukung oleh perkembangan pendidikan yang baik. Bukan sebuah kesalahan jika kekuatan pendidikan dianggap sebagai landasan utama bagi perkembangan peradaban suatu bangsa. Hubungan antara pendidikan dan peradaban memiliki hubungan yang sejajar. Karena alasan ini, negara yang ingin berkembang dengan baik akan memberikan perhatian khusus terhadap bidang pendidikan. Semakin besar perhatian terhadap pendidikan, maka tingkat peradaban yang dicapai akan semakin tinggi. Di sisi lain, peradaban yang stagnan disebabkan oleh kurangnya perhatian terhadap pendidikan.⁵⁰

⁴⁹ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 1..., hal. 375.

⁵⁰ Chusnul Chotima, "Peran Pendidik dalam Membangun Peradaban Bangsa Melalui Pendidikan Karakter," dalam *Dinamika Penelitian: Media Komunikasi Sosial Keagamaan*, Vol. 16 No. 1, Tahun 2016, hal. 1.

a. Pengertian Pendidikan

Al-Qur'an mengungkapkan makna pendidikan dengan dua kata, yaitu kata *rabba* dengan bentuk masdarnya *tarbiyah* dan kata *'allama* dengan bentuk masdarnya *ta'lim*. Menurut al-Raghib al-Ashfahany kata *tarbiyah* adalah *insyâ'u al-Syâi hâlan fa hâlan ila haddi al-tamâm*; artinya mengembangkan atau menumbuhkan sesuatu setahap demi setahap sampai batas yang sempurna.⁵¹ Sedangkan kata *ta'lim* digunakan secara khusus untuk menunjukkan sesuatu yang dapat diulang dan diperbanyak sehingga menghasilkan bekas atau pengaruh pada diri seseorang.⁵²

Berkaitan dengan hal ini terdapat perbedaan pendapat di kalangan para ahli tentang penggunaan kata "*tarbiyah*" dalam konteks pendidikan, Ahmad Tafsir menukil dari Abdurrahman al-Nahlawi bahwa kata *tarbiyah* lebih tepat digunakan untuk menggambarkan makna pendidikan dalam al-Qur'an. Al-Nahlawi menjelaskan bahwa kata *tarbiyah* memiliki akar kata yang berasal dari tiga kata dalam bahasa Arab: *pertama, rabâ yarbû* (ربا يربو) yang artinya "bertambah" atau "tumbuh". Pandangan ini mengandung gagasan bahwa pendidikan melibatkan proses memberikan pengetahuan kepada anak dan merangsang potensi yang ada pada dirinya agar berkembang. Pendidikan memberikan bekal pengetahuan kepada anak untuk tumbuh dan berkembang secara optimal. *Kedua, rabiya yarbâ* (ربي يربي) artinya menjadi besar karena pendidikan juga mengandung misi untuk membesarkan jiwa dan memperluas wawasan seseorang. Proses pendidikan tidak hanya tentang pengetahuan, tetapi juga tentang membimbing dan merangsang perkembangan yang komprehensif. *Ketiga, rabba yarubbu* (رب يرب) yang artinya memperbaiki, menguasai urusan, menuntun, menjaga, dan memelihara. Pandangan ini menyoroti bahwa pendidikan melibatkan peran dalam memperbaiki dan membimbing individu agar berkembang sesuai dengan potensi dan nilai-nilai yang baik.⁵³

Berbeda dengan pendapat di atas, menurut Abdul Fattah Jalal *ta'lim* lebih komprehensif untuk mewakili istilah pendidikan karena

⁵¹ Al-Râghib al-Ashfahâni, *Mufradât alfâzh al-Quran*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2009, hal. 336.

⁵² Al-Râghib al-Ashfahâni, *Mufradât alfâzh al-Quran...*, 2009, hal 580

⁵³ Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, Bandung: Rosdakarya, 2010, hal. 29.

kata tersebut berhubungan dengan tiga aspek. *Pertama*, menyangkut aspek pemberian bekal pengetahuan, pemahaman, pengertian, tanggung jawab, dan penanaman amanah, hingga penyucian jiwa manusia dari segala kotoran dan menjadikan diri manusia dalam kondisi siap untuk menerima al-hikmah serta mempelajari apa yang bermanfaat baginya dan yang tidak diketahuinya. *Kedua*, menyangkut aspek pengetahuan dan keterampilan yang dibutuhkan seseorang dalam hidup serta pedoman perilaku yang baik. *Ketiga*, merupakan proses yang terus menerus diusahakan semenjak manusia di lahirkan, sebab manusia dilahirkan tidak mengetahui apa-apa, karena ia butuh dibekali dengan berbagai potensi agar siap meraih dan memahami ilmu pengetahuan serta memanfaatkannya dalam kehidupan.⁵⁴ Sementara menurut Abuddin Nata istilah *ta'lim* mengesankan proses pemberian bekal pengetahuan, sedangkan istilah *tarbiyah* mengesankan proses pembinaan dan pengarahan terhadap pembentukan kepribadian dan sikap mental.⁵⁵

Dari penjabaran diatas dapat difahami; Abdurrahman al-Nahlawi mengarah pada pemahaman bahwa *tarbiyah* lebih tepat merepresentasikan pendidikan dalam al-Qur'an karena mencakup proses pertumbuhan, pembesaran, dan pemeliharaan. Namun, Abdul Fattah Jalal menganggap *ta'lim* lebih komprehensif untuk menggambarkan pendidikan karena mencakup aspek pemberian pengetahuan, keterampilan, dan proses berkelanjutan, sementara Abuddin Nata menekankan bahwa *ta'lim* fokus pada pemberian pengetahuan dan *tarbiyah* lebih menekankan pembentukan kepribadian dan sikap mental.

b. Tujuan Pendidikan dalam Al-Quran

Pendidikan amat penting perannya dalam memajukan peradaban, apabila kita mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an maka akan didapati konsep pendidikan yang baik adalah *pendidikan yang menghantarkan manusia mengerti tugas dan perannya di bumi serta menghantarkannya untuk mampu menjalankan tugas dan perannya dengan merawat dan menumbuhkan fitrahnya*. Pendidikan yang membangun peradaban adalah pendidikan yang menghantarkan manusia sadar akan tugas dan tujuan penciptaannya. Allah tidak menciptakan manusia hidup di bumi tanpa tugas dan tujuan, karena jika seperti itu penciptaan manusia adalah hal yang sia-sia tak berarti

⁵⁴ Abdul Fattah Jalal, *Min al-Usuli al-Tarbawiyah fi al-Islam*, Mesir: Darul Kutub Misriyah, 1977, hal. 32.

⁵⁵ Abuddin Nata, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997, hal. 8.

dan tanpa tujuan, Allah SWT berfirman “*Apakah kamu mengira bahwa Kami menciptakan kamu main-main (tanpa ada maksud) dan kamu tidak akan dikembalikan kepada Kami?, Maha Tinggi Allah, Raja yang sebenarnya. Tidak ada tuhan selain Dia, pemilik ‘Arasy yang mulia.*” (al-Muminun/23:115-116).

Sayyid Qutub menjelaskan dalam tafsirnya bahwa tugas dan peran manusia adalah: *Pertama*, ibadah, sebagaimana firman Allah SWT dalam surat (al-Dzariyat/51:56), barang siapa menjalankannya maka ia telah menjalankan tujuan penciptaannya, dan barang siapa yang lalai maka telah gagal dalam menjalankan tujuan penciptaannya, kehidupannya menjadi kosong tanpa tujuan dan hilang makna.⁵⁶ *Kedua*, sebagai khalifah di bumi dan memakmurkannya (al-Baqarah/2:30), Allah SWT wakikan dan tundukkan bumi kepada manusia untuk membentuk, memperindah, menyusun dan mengungkap kekuatan, energi, sumber daya alam, harta dan tambang agar digunakan untuk menjalankan tugasnya sebagai khalifah.⁵⁷ Khalifah disini artinya yang memakmurkan bumi, Allah SWT berfirman: *Dia lah yang menjadikan kamu dari bahan-bahan bumi, serta menghendaki kamu memakmurkannya. Oleh itu mintalah ampun kepada Allah dari perbuatan syirik, kemudian kembalilah kepadaNya dengan taat dan tauhid. Sesungguhnya Tuhanku sentiasa dekat, lagi sentiasa memperkenankan permohonan hambaNya .* (Hud/11:61) Nabi Saleh AS mengingatkan kaumnya akan penciptaan mereka yang berasal dari bumi dan Allah SWT memberikan amanah kepada mereka sebagai khalifah di bumi untuk memakmurkannya.⁵⁸ Agar manusia mampu menjalankan tugas dan perannya dengan baik dibutuhkan pendidikan yang baik, pendidikan yang merawat dan menumbuhkan fitrahnya. Hal ini akan di bahas di metode pendidikan dalam Al-Qur’an.

c. Metode Pendidikan dalam Al-Qur’an

Metode pendidikan disini artinya adalah cara dan tahapan yang menghantarkan manusia untuk sampai pada perannya dan mampu melaksanakan tugasnya dengan baik yaitu beribadah dan menjadi khalifah yang memakmurkan bumi. Agar manusia sampai pada perannya sebagai khalifah, Allah SWT telah meletakkan pada jiwa manusia fitrah keimanan dan bakat, kedua fitrah ini harus

⁵⁶ Sayyid Qutub, *fi Zhilâl al-Qur’an* Jilid 6..., hal. 3387.

⁵⁷ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur’an* Jilid 1..., hal. 54-57.

⁵⁸ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur’An* Jilid 4..., hal 1907.

dirawat dan ditumbuhkan hingga manusia sanggup menjalan tugas dan perannya dengan baik.

1) Fitrah Keimanan dan Petunjuk Merawat dan Menumbuhkannya.

Setiap manusia lahir dengan fitrah dan bekal keimanan pada dirinya yang menghantarkan dia untuk mengenal tuhan. Apabila manusia tumbuh besar dalam keadaan tidak cinta pada tuhan maka fitrah keimanan telah terkubur oleh orang tua atau lingkungan yang menjauhkan dia dari tuhan. Hal ini diterangkan diterangkan oleh Sayyid Qutub ketika menafsirkan surat Al-‘Araf/7: 172

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غٰفِلِينَ

(Ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari tulang punggung anak cucu Adam, keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksiannya terhadap diri mereka sendiri (seraya berfirman), “Bukankah Aku ini Tuhanmu?” Mereka menjawab, “Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi.” (Kami melakukannya) agar pada hari Kiamat kamu (tidak) mengatakan, “Sesungguhnya kami lengah terhadap hal ini,” (Al-‘Araf/7: 172)

Menurut Sayyid Qutub penafsiran para ulama terkait peristiwa pada ayat ini terbagi menjadi dua: *Pertama, tafwīdh*, peristiwa yang dijelaskan dalam ayat di atas “Allah SWT mengambil dari punggung Bani Adam keturunannya dan bertanya seraya meminta bersaksi bahwa Allah SWT adalah tuhan mereka” hakikatnya tidak diketahui manusia, karena manusia tidak mengetahui hakikat dzat Allah SWT maka ia tidak akan mengetahui hakikat perbuatan Allah SWT.

Kedua, ta’wīl, yaitu, bahwasanya Allah SWT telah menanamkan fitrah keimanan pada jiwa manusia, fitrah yang mengakui dan mengimani ketuhanan Allah SWT. Apabila fitrah keimanan manusia menyimpang maka hal tersebut terjadi karena ia karena pengaruh orang lain yang merusaknya. Rasulullah SAW berabada dalam hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah radiyallahu anhu, “Setiap bani Adam dilahirkan dalam keadaan fitrah, sehingga kedua orangtuanya menjadikan ia orang Yahudi atau Nasrani atau Majusi.

Pendapat kedua adalah pendapat Ibnu Katsir dan Hasan al-Bahsri, Ibnu Katsir berkata, banyak yang berkata dari kalangan salaf dan khalaf bahwasanya yang di maksud dari ayat ini adalah

mereka diciptakan dengan fitrah mentauhidkan Allah SWT dan karenanya Allah SWT berfirman, *dan ketika tuhanmu mengambil janji dari keturunan Adam dari punggung mereka bukan mengambil janji dari adam, dari punggung Adam* (Al-‘Araf/7: 172).

Kemudian Sayyid Qutub menutup pembahasan ini dengan; Apapun jenis penafsirannya, dapat diketahui bahwa ada perjanjian dari Allah SWT atas fitrah manusia untuk mentauhidkan Allah SWT, dan hakikat tauhid tersimpan dalam fitrah ini pada diri manusia yang dilahirkan, maka, tidak berpaling darinya kecuali fitrah tersebut dirusak oleh faktor eksternal, faktor yang memanfaatkan kesiapan manusia untuk menerima petunjuk dan kesesatan.⁵⁹

Petunjuk merawat fitrah keimanan ini agar terjaga dan tumbuh dengan baik, tidak melenceng dan tidak dinodai oleh kesesatan dijelaskan oleh Sayyid Qutub ketika menafsirkan surat al-Jumu’ah/28:2,

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَنفَىٰ صَالِلٍ مُّبِينٍ^٧

Dialah yang mengutus seorang Rasul (Nabi Muhammad) kepada kaum yang buta huruf dari (kalangan) mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat-Nya, menyucikan (jiwa) mereka, serta mengajarkan kepada mereka Kitab (Al-Qur’an) dan Hikmah (sunah), meskipun sebelumnya mereka benar-benar dalam kesesatan yang nyata. (al-Jumu’ah/28:2)

dalam menafsirkan ayat ini Sayyid Qutub menjelaskan bahwasanya Nabi Muhammad SAW adalah utusan Allah SWT yang di utus atas doa Nabi Ibrahim *alaihi salam*, di utus untuk *pertama*, menyucikan (jiwa) mereka, menyucikan hati, perasaan, tindakan dan perilaku mereka, penyucian untuk kehidupan pernikahan, dan penyucian untuk kehidupan sosial, mengangkat jiwa dari keyakinan kepada Tuhan-tuhan selain Allah SWT menjadi keyakinan akan keesaan Allah, dari pandangan yang salah menjadi keyakinan yang benar, *kedua*, mengajarkan kepada mereka kitab, sehingga mereka menjadi ahli kitab (orang yang berilmu), *ketiga*, mengajarkan kepada mereka hikmah, sehingga

⁵⁹ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`An* Jilid 3..., hal. 1392-1393

mereka memahami hakikat-hakikat perkara, berperilaku bijaksana, dan jiwa mereka diilhami oleh kebijaksanaan dalam menilai sesuatu dan beramal.⁶⁰

Quraish Shihab dalam menafsirkan ayat ini menjelaskan tugas Rasulullah SAW ada 4, *pertama*, membacakan ayat Allah SWT kedua, *mensucikan ketiga*, mengajarkan al-Kitab dan *keempat*, mengajarkan al-Hikmah. Dalam menerangkan apa yang di maksud dari empat hal tersebut Quraish Shihab menukil pendapat Fakhruddin al-Râzi dan Muhammad Abduh.

Menurut Fakhruddin al-Râzi ketika menjelaskan ayat ini ia mengatakan bahwa Al-Qur'an menghantarkan manusia untuk mencapai kesempurna'an, "kesempurnaan manusia diperoleh dengan mengetahui kebenaran serta kebajikan dan mengamalkan kebenaran dan kebajikan itu. Dengan kata lain, manusia memiliki potensi untuk mengetahui secara teoritis dan mengamalkan secara praktis". Allah SWT menurunkan kitab suci dan mengutus Nabi Muhammad SAW untuk mengantar manusia meraih kedua hal tersebut dengan; *pertama*, *membacakan ayat Allah SWT* yang artinya Nabi Muhammad SAW menyampaikan apa yang beliau terima dari Allah SAW untuk umat manusia, *kedua*, *menyucikan* yang artinya penyempurnaan potensi teoritis dengan memperoleh pengetahuan Ilahiah, *ketiga*, *mengajarkan al-Kitab*, merupakan isyarat tentang pengajaran pengetahuan lahiriah dari syariat dan *keempat*, *mengajarkan al-Hikmah* adalah pengetahuan tentang keindahan, rahasia, motif serta manfaat-manfaat syariat.

Sedangkan Muhammad Abduh berbeda dengan Fakhruddin al-Razi dalam menafsirkan empat tugas Nabi Muhammad SAW, *pertama*, *membacakan ayat Allah SWT*, artinya membacakan ayat-ayat tersebut dalam arti menjelaskannya dan mengarahkan jiwa manusia untuk meraih manfaat, pelajaran darinya, *kedua*, *menyucikan* artinya membersihkan jiwa mereka dari keyakinan-keyakinan yang sesat, kekotoran akhlak dan hal-hal lain yang merajalela pada masa Jahiliah, *ketiga*, *mengajarkan al-Kitab* adalah mengajar tulis-menulis dengan pena, karena sesungguhnya agama (Islam) yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW mengharuskan mereka belajar tulisan dengan pena dan membebaskan mereka dari buta huruf, karena agama tersebut mendorong bangkitnya peradaban, serta pengaturan urusan umat, *Keempat*, *mengajarkan al-Hikmah* yaitu rahasia persoalan-

⁶⁰ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 6..., hal 3564-3565.

persoalan agama, pengetahuan hukum, penjelasan tentang kemaslahatan dan hal lainnya.⁶¹

2) Fitrah Bakat

Untuk melaksanakan tugas kekhilafahan manusia perlu melakukannya secara kolektif, bersama-sama, gotong-royong. Hal tersebut memerlukan berbagai macam peran dan pekerjaan agar tugas memakmurkan bumi dapat dilaksanakan dengan baik oleh manusia. Allah SWT telah menanamkan dalam setiap manusia beragam kesiapan untuk menjalankan peran dan tugas ini, kesiapan ini adalah fitrah bakat. Hal tersebut dijelaskan Sayyid Qutub ketika menafsirkan surat al-Baqarah/2: 213

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ۗ فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۗ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ۗ

Manusia itu (dahulunya) umat yang satu (dalam ketauhidan). (Setelah timbul perselisihan,) lalu Allah mengutus para nabi (untuk) menyampaikan kabar gembira dan peringatan. Allah menurunkan bersama mereka Kitab yang mengandung kebenaran untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan.(al- Baqarah/2: 213)

Sayyid Qutub menjelaskan bahwa Manusia diciptakan cenderung berbeda, karena perbedaan ini adalah salah satu dari aspek fitrah dengan tujuan agar amanah khilafah bisa terlaksana dengan baik. Amanah kekhilafahan ini memerlukan beragam peran untuk saling melengkapi dan berkoordinasi, sehingga semuanya dapat menjalankan peran sebagai khalifah secara komunal. Oleh karena itu Allah SWT keberagaman bakat untuk memenuhi peran tersebut. Oleh karena itu. Al-Quran menyatakan,

Perbedaan dalam peran pada gilirannya akan melahirkan perbedaan dalam pandangan, minat dan manhaj. Namun, Allah menginginkan agar perbedaan ini tetap berada dalam kerangka yang luas yang dapat menampung semuanya ketika mereka diselaraskan dan disusun. Kerangka ini adalah kerangka pandangan iman yang benar, yang dapat mengakomodasi berbagai kesiapan, bakat dan potensi tanpa mematikan atau

⁶¹ M. Quraish Syihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Ciputat: Lentera Hati, 2002, Jilid 14, hal. 220.

menghambatnya, tetapi mengatur, menyelaraskan, dan mengarahkannya menuju kebaikan.

Oleh karena itu, diperlukan keberadaan timbangan yang tetap untuk digunakan oleh orang-orang yang berbeda untuk mencari keadilan, atau sebuah otoritas yang dapat dijadikan tempat aduan oleh para pihak yang bersengketa: “*Allah mengutus nabi-nabi sebagai pembawa kabar gembira dan pemberi peringatan, dan Dia menurunkan bersama mereka Kitab yang benar, untuk memutuskan perkara-perkara yang mereka perselisihkan.*”⁶²

Di sini dapat disimpulkan, bahwa untuk dapat menjalankan amanah khalifah setiap manusia harus memahi kesiapan dan bakat pada dirinya kemudian di rawat dan ditumbuhkan agar ia dapat menjalankan perannya dalam tugas khilafah di bumi yang dilakukan oleh semua manusia secara komunal. Penafsiran Sayyid Qutub dikuatkan oleh HAMKA ketika menafsirkan surat al-Isra/17:84, hanya saja HAMKA memakai istilah “pembawaan” dalam menerangkan fitrah bakat.

قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا

*Katakanlah (Nabi Muhammad), “Setiap orang berbuat sesuai dengan pembawaannya masing-masing.” Maka, Tuhanmu lebih mengetahui siapa yang lebih benar jalannya. (al-Isra/17:84)*⁶³

HAMKA menerjemahkan kata *syaklatihi* dengan pembawaannya. Karena tiap-tiap manusia itu ada pembawaannya masing-masing yang telah di tentukan Tuhan sejak masih dalam rahim ibunya. Setiap individu memiliki pembawaan yang beragam, dengan perbedaan dalam karakter, penampilan, perilaku, dan beragam aspek lainnya, sehingga setiap orang adalah unik dalam caranya sendiri. Berbagai faktor seperti lingkungan tempat kelahiran, kondisi geografis dan budaya tempat seseorang tumbuh besar juga membentuk pembawaannya. Pengaruh orang tua, pendidikan, pengalaman, perantauan dan perjalanan hidup juga berperan dalam membentuk kepribadian seseorang. Tidak ada dua orang yang

⁶² Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 1..., hal. 215-216.

⁶³ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 4..., hal 2248

sama di dunia ini, bahkan suara dan sidik jari mereka pun berbeda.

Maka di dalam ayat ini disuruhlah manusia itu bekerja selama hidup di dunia ini menurut pembawaannya masing-masing. Sudah seharusnya manusia itu mengenal siapa dirinya, supaya mudah dia menempuh jalan yang mudah ditempuh oleh pembawaan dirinya, agar hidupnya tidak gagal dan jiwanya tidak sakit. Semua amal dalam dunia ini adalah baik dan mulia, asal saja dilakukan dalam garis yang ditentukan Tuhan. Itu sebabnya maka lanjutan ayat berbunyi: *“Maka Tuhan kamu lebih tahu siapa dia yang telah lebih mendapat petunjuk perjalanannya.”* Memang Tuhanlah yang lebih mengetahui ke mana jalan yang patut ditempuh dalam kita beramal, yang sesuai dengan pembawaan atau yang disebut juga bakat. Oleh sebab itu maka di dalam mencari siapa sebenarnya diri kita itu menjadi syarat mutlak kita mendekati Tuhan selalu, mencari ridha-Nya, melaksanakan apa yang diperintahkan-Nya dan menghentikan apa yang dilarangnya. Maka dengan kepatuhan kepada Allah, Dia berjanji akan menunjuki kita jalan, *Orang-orang yang berusaha dengan sungguh-sungguh untuk (mencari keridaan) Kami benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami. Sesungguhnya Allah benar-benar bersama orang-orang yang berbuat kebaikan.* (al-Ankabut/29:69)⁶⁴

Tabel IV.5. Inklusifitas Konsep Peradaban Sayyid Qutub

Term	Surah dan Ayat	Konsep Peradaban Sayyid Qutub
Pendidikan dalam Al-Qur'an	al-Dzariyat/51:56 al-Baqarah/2:30 al-'Araf/7: 172 al-Jumu'ah/28:2 al-Baqarah/2: 213 al-Isra/17:84	pendidikan yang baik adalah pendidikan yang menghantarkan manusia mengerti tugas dan perannya di bumi serta menghantarkannya untuk mampu menjalankan tugas dan perannya dengan merawat dan menumbuhkan fitrahnya.

⁶⁴ Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar...*, Jilid 6, hal. 4109.

5. Ekonomi dalam Al-Qur'an

Dalam kamus besar bahasa Indonesia, ekonomi adalah ilmu mengenai asas-asas produksi, distribusi dan pemakaian barang-barang serta kekayaan. Ekonomi dapat juga diartikan dengan pemanfaatan uang, tenaga, waktu dan sebagainya yang dipandang berharga.⁶⁵

Menurut Paul A. Samuelson, ekonomi dapat didefinisikan sebagai kajian tentang perilaku manusia dalam hubungannya dengan pemanfaatan sumber-sumber produktif yang langka untuk memproduksi barang-barang dan jasa serta mendistribusikannya untuk dikonsumsi.⁶⁶

Ekonomi adalah satu hal yang penting dalam membangun peradaban, ini adalah salah satu hal yang wajar dan lazim diusahakan untuk memenuhi kebutuhan akan kesejahteraan hidup masyarakat. tingkat keberhasilan dalam proses pembangunan di suatu wilayah atau negara jika melihat dari pengalaman yang terjadi di negara-negara yang sudah dikatakan maju sangat dipengaruhi oleh dua unsur pokok yaitu, *pertama*, unsur ekonomi yang meliputi pemanfaatan sumberdaya manusia, pembentukan modal dan teknologi, sumber daya alam, *kedua*, unsur non ekonomi seperti aspek sosial, budaya dan politik.⁶⁷

Al-Qur'an diturunkan untuk memberikan kebaikan dan kemaslahatan untuk umat manusia, yaitu untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Kemaslahatan itu dapat diwujudkan jika lima unsur pokok (*ushûl al-khamsah*) dapat diwujudkan dan dipelihara. Kelima unsur pokok itu menurut al-Syatibi, adalah *dîn* (agama), *nafs* (jiwa), *nasl* (keturunan), *mal* (harta), dan *aql* (akal).⁶⁸ Pemeliharaan atas lima hal di atas tidak dapat dilepaskan dari bagaimana menjaga dan menumbuhkan ekonomi di masyarakat. Pada penelitian ini akan dibahas paradigma ekonomi Islam dan pembangunan ekonomi Islam menurut Sayyid Qutub dalam tafsirnya *Fî Zhilâl al-Qur`an*.

Paradigma ekonomi Islam adalah penjelasan yang menyeluruh dan esensial mengenai aspek ekonomi Islam. Tujuannya adalah untuk

⁶⁵Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, (1995), hal.121.

⁶⁶Machnun Husein, *Ekonomi Islam: Telaah Analitik terhadap Fungsi Sistem Ekonomi Islam*, diterjemahkan oleh Monzer Kahf dari judul *Islamic Economy: Analatical of the Functioning of the Islamic Economic System*, Yogyakarta: 1995, hal. 2.

⁶⁷Restu Prana Ilahi, "Hubungan Agama Islam dan Pembangunan Ekonomi dalam Kemajuan Negara: Sebuah Tinjauan Umum" dalam *Muâsarrah: Jurnal Kajian Islam Kontemporer*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2021, hal. 32.

⁶⁸Ibrahim bin Muhammad Syathibi, *Al-Muawafaqat fi Ushul al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah: t.th, hal. 7-8.

menguraikan konsep secara akurat dan cermat, menjadi landasan bagi semua proses perolehan, penggunaan, atau aktivitas manajemen sumber daya.⁶⁹

1) Kegiatan Ekonomi Sebagai Bentuk Ibadah

Al-Qur'an menjelaskan semua kegiatan ekonomi manusia harus menjadi bentuk ketaatan dan ibadah manusia kepada Tuhannya. Sayyid Qutub menjelaskan dua, hakikat ibadah yang Allah SWT sebutkan dalam surat al-Dzariyat/51:57. *Pertama*: pengukuhan makna penghambaan kepada Allah SWT dalam diri. Artinya, menanamkan perasaan bahwa hanya ada penyembah dan yang disembah, dan hanya ada satu Tuhan, dan semua orang adalah hamba-Nya. *Kedua*: Mengarahkan setiap gerak hati nurani, anggota tubuh, untuk Allah SWT dengan penuh ketulusan dan menghilangkan semua perasaan dan makna lain selain makna beribadah kepada Allah. Dengan melakukan ini, makna ibadah terwujud pada setiap amal baik menjalankan syiar agama, memakmurkan bumi, jihad, sabar dan ridha dengan takdir Allah SWT. Pada saat itu, manusia akan merasakan keberadaannya di bumi adalah untuk menjalankan tugas yang diperintahkan Allah SWT yaitu beribadah.⁷⁰

2) Kegiatan Ekonomi dalam Bingkai Syariat

Karena kegiatan ekonomi dalam Islam adalah bentuk ibadah dan ketaatan kepada Allah SWT maka dalam pelaksanaannya harus sesuai dengan syariat dan hukum yang telah ditetapkan oleh Allah SWT. Terdapat berbagai pendekatan dalam menetapkan hukum dalam Islam, yang pada dasarnya dapat diklasifikasikan menjadi metode yang disepakati oleh semua ulama dan metode yang masih diperdebatkan. hal ini dianalisis secara mendalam dalam bidang ilmu ushul fiqh. metode pengambilan hukum yang telah disepakati oleh seluruh ulama, terdiri atas Alquran, hadis dan sunah, ijma, ijtihad, serta Qiyas.⁷¹ Dalam menafsirkan surat al-Nisa/4:59 Sayyid Qutub menjelaskan bahwa bentuk ketuhanan Allah SWT adalah menetapkan syariat, oleh karena itu syariat Allah SWT wajib dijalankan atas orang-orang yang beriman.⁷²

⁶⁹ Azharsyah Ibrahim, *et.al.*, *Pengantar Ekonomi Islam*, Jakarta: Departemen Ekonomi dan Keuangan Syariah - Bank Indonesia, 2021, hal. 42.

⁷⁰ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 6..., hal. 3386-3388.

⁷¹ Hurriah Ali Hasan, "Sumber Hukum Dalam Sistem Ekonomi Islam" *Jurnal Pilar* Vol. 12 No. 2, Tahun 2021, hal. 74.

⁷² Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 2..., hal. 690.

Diantara hukum yang ditetapkan syariat adalah wajib membayar zakat bagi orang yang hartanya telah mencapai nishab dan haramnya transaksi riba. Zakat adalah salah satu kewajiban dalam Islam, zakat dikumpulkan oleh negara yang diperuntukan untuk melayani golongan masyarakat yang lemah.⁷³ Sayyid Qutub menjelaskan riba adalah lawan dari sadaqah, sedekah adalah tindakan memberi tanpa mendapatkan imbalan sedangkan riba adalah pengambilan utang beserta tambahan haram dari usaha debitur atau dari hartanya.⁷⁴

3) Manusia Sebagai Hamba Dan Khalifah Adalah Pelaku Ekonomi Islam

Manusia diberikan peran sebagai hamba dan khalifah di dunia ini. Sebagai hamba, tanggung jawab manusia adalah untuk menyembah Allah SWT. Sebagai khalifah, manusia memiliki tugas sebagai makhluk yang mampu membangun, memakmurkan, menjaga, dan memanfaatkan sumber daya alam yang telah diberikan oleh Allah SWT. Kedua peran ini membentuk hakikat manusia sebagai pelaku ekonomi Islam⁷⁵

ketika menafsirkan surat Hud/11:61, Sayyid Qutub menjelaskan bahwa Nabi Salih memerintahkan kaumnya untuk mentauhidkan Allah SWT dan mengingatkan peran manusia sebagai pemakmur bumi.⁷⁶ Dalam kedudukan manusia sebagai *musta'mir* -pemakmur bumi-, ia wajib mengolah dan mengelola bumi ini dengan sebaik-baiknya. Alam adalah harta kekayaan produktif yang tidak dibenarkan untuk diterlantarkan, manusia harus memberdayakan dan mengelola sumber daya alam yang ada di bumi agar hadir kesejahteraan dalam kehidupan manusia, kegiatan ini bila dilakukan dengan baik maka artinya manusia telah terjadi pergerakan ekonomi dengan baik.

4) sumber daya alam sebagai alat pembangunan ekonomi

Sumber daya alam yang ada di muka bumi ini adalah ciptaan Allah SWT. Allah SWT memberikan amanah dan tanggung jawab kepada manusia untuk merawat serta memanfaatkan sumber daya alam tersebut, karena manusia diangkat sebagai khalifah yang bertugas untuk memakmurkan bumi. Setiap sumber daya alam yang diciptakan berfungsi sebagai sarana untuk pembangunan ekonomi, memenuhi kebutuhan hidup manusia seperti makanan, pakaian, perhiasan, peralatan, tempat tinggal, transportasi, dan lain

⁷³ Sayyid Qutub, *Fî Zhiâl al-Qur`an* Jilid 3..., hal. 1668.

⁷⁴ Sayyid Qutub, *Fî Zhiâl al-Qur`an* Jilid 1..., hal. 319.

⁷⁵ Azharsyah Ibrahim, *et.al., Pengantar Ekonomi Islam...*, hal. 21.

⁷⁶ Sayyid Qutub, *fî Zhiâl al-Qur`an...*, Jilid 4, hal 1907.

sebagainya. Allah SWT telah menciptakan segala sesuatu dalam alam ini agar tunduk kepada manusia, untuk memenuhi kebutuhan hidupnya.⁷⁷

Sayyid Qutub menafsirkan ayat ini dengan menjelaskan bahwa bumi dan alam semesta ditundukan untuk manusia dengan menjadikan bumi dan alam ramah dan sesuai dengan karakter manusia serta memberikan kemampuan untuk mengelola dan mengolah sumber daya alam yang ada di bumi dan alam semesta.⁷⁸

5) keseimbangan antara dunia dan akhirat dan perputaran harta

Islam adalah agama memperhatikan keseimbangan, menghantarkan manusia kepada sebuah keyakinan bahwa segala sesuatu diciptakan Allah dalam keadaan seimbang dan serasi, prinsip ini menuntut manusia untuk hidup seimbang antara kehidupan dunia dan akhirat, serasi dan selaras dengan dirinya sendiri, masyarakat, bahkan dengan alam. Islam mencegah segala bentuk monopoli dan pemusatan ekonomi pada satu individu atau kelompok tertentu, karena itu Al-Qur'an menolak dengan tegas kekayaan yang hanya berkisar pada orang-orang tertentu. Sayyid Qutub menjelaskan keseimbangan antara dunia dan akhirat dalam surat al-Qasas/28:77

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا
أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

Dan, carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (pahala) negeri akhirat, tetapi janganlah kamu lupakan bagianmu di dunia. Berbuatbaiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan ”.(al-Qasas/28:77)

Ayat ini menunjukkan keseimbangan dalam ajaran Islam. Ajaran ini mengajarkan agar hati seseorang selalu terhubung dengan akhirat, tetapi tidak menghalangi seseorang untuk mengambil bagian yang adil dari kenikmatan dunia. Ajaran ini mendorong seseorang untuk menghargai nikmat-nikmat dunia, sehingga manusia tidak hidup dalam kezuhudan yang melalaikan kehidupan dan melemahkannya. Allah SWT menciptakan kenikmatan dalam hidup agar manusia dapat menikmatinya dan bekerja untuk

⁷⁷ Azharsyah Ibrahim, *et.al.*, *Pengantar Ekonomi Islam...*, hal. 21.

⁷⁸ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 5..., hal 2792.

menghasilkannya, sehingga kehidupan berkembang dan kekhilafan bisa terlaksana di bumi. Namun, tujuan akhir manusia tetap harus menjadi akhirat, sehingga mereka tidak tersesat dari jalan menuju akhirat dan tidak terlalu terlibat dalam urusan duniawi yang bisa menghambat mereka dalam memenuhi kewajiban agama. Dengan demikian, ajaran ini menghantarkan manusia kepada keseimbangan dan keharmonian. Ini memungkinkan manusia untuk sampai pada kenaikan spiritual melalui kehidupan sehari-hari yang seimbang.⁷⁹

. Islam mencegah segala bentuk monopoli dan pemusatan ekonomi pada satu individu atau kelompok tertentu, karena itu Al-Qur'an menolak dengan tegas kekayaan yang hanya berkisar pada orang-orang tertentu. Sayyid Qutub membahas ini ketika menafsirkan surat al-Hasyr/59:7

مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ
وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ لَعَلَّ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ...

Apa saja (harta yang diperoleh tanpa peperangan) yang dianugerahkan Allah kepada Rasul-Nya dari penduduk beberapa negeri adalah untuk Allah, Rasul, kerabat (Rasul), anak yatim, orang miskin, dan orang yang dalam perjalanan. (Demikian) agar harta itu tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. (al-Hasyr/59:7)

Tujuan “agar harta itu tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu” adalah salah satu dasar teori ekonomi Islam. Pemilikan pribadi diakui dalam Islam, tetapi dibatasi oleh prinsip ini. Prinsip ini menyatakan bahwa kekayaan pribadi tidak boleh menjadi monopoli orang kaya. Setiap situasi yang mengarah pada monopoli kekayaan hanya oleh orang kaya adalah situasi yang bertentangan dengan teori ekonomi Islam. Semua hubungan dan transaksi dalam masyarakat Islam harus diatur sedemikian rupa sehingga tidak menciptakan atau mempertahankan situasi semacam itu. Islam telah menegakkan sistemnya berdasarkan prinsip ini. Misalnya, kewajiban membayar zakat.⁸⁰ Serta anjuran bersedekah sebagaimana dijelaskan pada surat al-Baqarah/2: 261-263, sistem ekonomi Islam adalah sistem yang saling melengkapi. Sistem ini ada pada perintah zakat yang wajib dan sodaqah yang

⁷⁹ Sayyid Qutub, *ft Zhilâl al-Qur`an* Jilid 5..., hal. 2711.

⁸⁰ Sayyid Qutub, *ft Zhilâl al-Qur`an* Jilid 6..., hal. 3534.

sunnah, bukan sistem riba yang banyak dilakukan di masyarakat jahiliah.⁸¹

Pentingnya keseimbangan ekonomi dan harta ini diamini oleh Quraish Shihab dalam tafsirnya, Kata (دولة) *dûlah* adalah sesuatu yang beredar dan diperoleh secara silih berganti. Firman-Nya: (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم) *Kay lâ yakûna dûlatan bayna al-aghniyâi minkum* artinya, supaya ia tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu, bermaksud menegaskan bahwa harta benda hendaknya jangan hanya menjadi milik dan kekuasaan sekelompok manusia, tetapi ia harus beredar sehingga dinikmati oleh semua anggota masyarakat.

Penggalan ayat ini bukan saja membatalkan tradisi masyarakat Jahiliah, di mana kepala suku mengambil seperempat dari perolehan harta, lalu membagi selebihnya suka hati, juga ia telah menjadi prinsip dasar Islam dalam bidang ekonomi dan keseimbangan peredaran harta bagi segenap anggota masyarakat, walaupun tentunya tidak berarti menghapuskan kepemilikan pribadi atau pembagiannya harus selalu sama. Dengan penggalan ayat ini, Islam menolak segala macam bentuk monopoli, karena sejak semula al-Qur'an menetapkan bahwa harta memiliki fungsi sosial.⁸²

Tabel IV.6. Inklusifitas Konsep Peradaban Sayyid Qutub

Term	Surah dan Ayat	Konsep Peradaban Sayyid Qutub
Ekonomi dalam Al-Qur'an	Hud/11:61 al-Baqarah/2:168 Ali-Imran/3:109 al-Qasas/28:76-77 al-Jumu'ah/69:10 al-Hasyr/59:7	Manusia sebagai hamba dan khalifah adalah pelaku ekonomi, Islam menjadikan kegiatan ekonomi sebagai ibadah dan mengharuskan manusia untuk melakukannya dalam bingkai syariat serta memperhatikan keseimbangan perputaran harta.

⁸¹ Sayyid Qutub, *fi Zhilâl al-Qur'an* Jilid 1..., hal. 304.

⁸² M. Quraish Syihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* Jilid 14..., hal. 113.

C. Eksklusivitas Konsep Peradaban Sayyid Qutub

Jika merujuk pada KBBI, eksklusif artinya terpisah dari yang lain; khusus.⁸³ Istilah eksklusif berasal dari bahasa Inggris “*exclusive*” yaitu sesuatu yang hanya dapat digunakan oleh satu orang atau kelompok tertentu; hanya diberikan kepada satu orang atau kelompok tertentu; Kalimat tersebut menggambarkan seseorang atau kelompok yang tidak terlalu bersedia menerima orang baru sebagai anggota.⁸⁴ Jika dikaitkan dengan pemnikiran, pemikiran eksklusif adalah pemikiran yang menolak pemahaman dan praksis Islam yang berbeda dan doktrin agama lain. Adapun eksklusivitas konsep peradaban Sayyid Qutub adalah konsep peradaban Sayyid Qutub yang memiliki pendekatan tertutup, tidak bisa dimasukan pada kultur dan budaya yang berbeda. Penelitian ini mendapati adanya eksklusivitas dalam konsep peradaban Sayyid Qutub yaitu: *Hâkimiyah, Jâhiliyah, Jihâd dan Harakah.*

1. *Hâkimiyah*

Konsep *Hâkimiyah* pertama kali disampaikan dalam buku Sayyid Qutub yang berjudul *al-'Adâlah al-Ijtimâ'iyah fî al-Islâm*, yang ditulis pada tahun 1948 dan diterbitkan pada tahun 1949. Selanjutnya, konsep ini juga diungkapkan dalam tafsirnya yang berjudul *Fi Zhilâl al-Qur'an*, yang mulai dicetak dan diterbitkan pada tahun 1952. Selain itu, konsep ini juga hadir dalam bukunya yang berjudul *Ma'âlim fî al-Tharîq*, yang diterbitkan pada tahun 1964. Tidak ada perbedaan materi di antara ketiga penjelasan dalam karyanya-karyanya tersebut.⁸⁵

Sayyid Qutub, dalam pandangannya tentang *al-Hâkimiyah*, nampaknya sangat terpengaruh oleh gagasan al-Mawdudi yang juga mengangkat konsep serupa. Al-Mawdudi mengemukakan gagasan *al-Hâkimiyah* yang terbagi menjadi dua, yakni Kedaulatan Ilahi (*al-Hâkimiyah al-Ilâhiyah*) dan Kedaulatan Hukum (*al-Hâkimiyah al-Qanûniyah*).⁸⁶

Kata *Hâkimiyah* berasal dari *Hakama*, *حکم بالأمر* artinya meg hukumi sesuatu, *حکم فلانا* artinya mencegah dari apa yang ia

⁸³Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, “eks.klu.sif” dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/eksklusif>. Di akses pada 14 Juni 2022.

⁸⁴Oxford Learner's Dictionaries, “exclusive” dalam https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/exclusive_1?q=exclusive. Di akses pada 16 Juni 2022.

⁸⁵Ahmad Syukron, “Penafsiran Politik Sayyid Qutub,” *Disertasi*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2017, hal. 127.

⁸⁶Hilmy Bakar al-Mascaty, *Panduan Jihad untuk aktivis gerakan Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hal. 234.

inginkan. *Hâkimiyah* juga berasal dari kata *Hakuma*, yang artinya menjadi hakim atau yang mengeluarkan hukum.⁸⁷

Dalam pandangan Sayyid Qutub *Hâkimiyah* adalah makna dan terjemah dari tauhid *lâilâhaillallâh*, dimana ketika seseorang mengesakan Allah SWT maka ia harus berhukum hanya dengan hukum yang Allah turunkan, karena hak mengelurkan hukum adalah hak mutlak yang hanya dimiliki oleh Allah SWT. Hal tersebut adalah yang difahami oleh orang-orang arab ketika Nabi Muhammad SAW menyeru mereka kepada *lâilâhaillallâh*, tiada yang berhak disembah kecuali Allah SWT, Mereka sudah mengerti makna dari kata-kata dalam bahasa mereka seperti (الله) dan makna dari (لا إله إلا الله), mereka mengetahui bahwa *tauhid Ulûhiyah* -mengesakan Allah SWT- artinya *al-hâkimiyah al-ulyâ* -memberikan kekuasaan tertinggi kepada Allah SWT dalam menentukan hukum-. Mereka faham bahwa arti dari *tauhid Ulûhiyah*, mengesakan Allah SWT artinya mencabut kekuasaan yang dipegang oleh para dukun, pemimpin suku, pangeran, dan penguasa, dan mengembalikannya sepenuhnya kepada Allah SWT, kekuasaan atas hati nurani, kekuasaan atas ritual keagamaan, kekuasaan atas realitas kehidupan, Kekuasaan atas harta, kekuasaan atas hukum, kekuasaan atas jiwa dan tubuh.⁸⁸

Dalam pandangan Sayyid Qutub, berpedoman pada *Hâkimiyah* adalah suatu keharusan karena Allah SWT adalah pencipta manusia yang tentu paham terhadap manusia maka hanya Ia yang berhak menentukan hukum bagi manusia, menerapkan manhaj dan syariat Allah SWT sangat penting untuk membangun peradaban. Apabila suatu negara tidak menerapkan manhaj dan syariat Allah SWT maka menurut Sayyid Qutub negara tersebut masuk ke dalam katagori negara perang menurut kaum muslimin dan negara Islam. Hal tersebut dibahas oleh Sayyid Qutub ketika menafsirkan surat al-Nisa/4:1 dan al-Ma'idah/5:27-40.

a. Surat al-Nisa/4:1

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا
وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۗ إِنَّ اللَّهَ
كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

⁸⁷ Mujamma' al-Lughah al-Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Wasith...*, Jilid 1, hal. 190.

⁸⁸ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur'an* Jilid 2..., hal. 1005.

Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakanmu dari diri yang satu (Adam) dan Dia menciptakan darinya pasangannya (Hawa). Dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu (al-Nisa/4:1)

Sayyid Qutub, dalam menafsirkan ayat ini merangkan beberapa hakikat, yaitu: Allah SWT adalah pencipta manusia, dzat yang paling paham manusia “maka hanya Ia saja yang berhak untuk menentukan hukum bagi mereka,” Semua manusia berasal dari satu kesatuan yang apabila ini disadari maka akan ringan bagi manusia perbedaan yang merusak persaudaraan diantara mereka, Keluarga adalah unsur yang penting dan diperhatikan dalam Islam karena ia adalah unsur dalam sistem Islam dan yang terakhir adalah keberagaman yang ada di antara manusia tidak mampu diciptakan kecuali oleh Allah SWT, apabila hakikat ini disadari maka akan terjadi perubahan besar dalam kehidupan manusia, “perubahan yang membawa mereka dari kehidupan jahiliah kepada keimanan, petunjuk, hidayah dan peradaban yang sesuai dengan kemanusiaan.”⁸⁹

b. Surat al-Ma'idah/5:27-40

Penafsiran Sayyid Qutub atas ayat-ayat ini menjelaskan bahwa dalam pandangan Islam dan bagi seorang muslim penerapan syariat Islam adalah hal yang menentukan apakah sebuah negara dikatakan sebagai negara Islam atau negara perang, karena itu dunia dalam Islam dibagi menjadi dua bagian, yaitu Negara Islam (*Dâr al-Islam*) dan Negara Perang/Musuh (*Dâr al-Harb*). Warga di dalam Negara Islam mendapatkan perlindungan atas darah dan ketertiban umum. *Dâr al-Harb* bukanlah wilayah yang terlindungi, oleh karena itu, nyawa dan harta orang yang di dalamnya dianggap halal dan tidak memiliki perlindungan dalam Islam.

... وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ فَمَنْ تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ

⁸⁹ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 1..., hal. 575.

رَحِيمٌ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Laki-laki maupun perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya sebagai balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan sebagai siksaan dari Allah. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. Maka, siapa yang bertobat setelah melakukan kezaliman dan memperbaiki diri, sesungguhnya Allah menerima tobatnya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang Tidakkah engkau tahu bahwa sesungguhnya milik Allahlah kerajaan langit dan bumi? Dia menyiksa siapa yang Dia kehendaki dan mengampuni siapa yang Dia kehendaki. Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu. (al-Ma'idah/27-40)

Menurut Sayyid Qutub ayat-ayat ini menjelaskan hukum syariat yang mendasar dalam kehidupan manusia. Hukum ini menjaga harta, jiwa dan kehidupan masyarakat Islam. Masyarakat Islam yang dimaksud di sini adalah masyarakat yang menerapkan hukum sesuai dengan manhaj dan syariat Allah SWT. Hukum ini juga menjaga sistem kekuasaan yang berdiri di atas perintah Allah SWT dan syariatnya dan melindunginya dari pemberontakan atasnya,

Semua hukum yang ada pada ayat-ayat di atas -baik dalam hal serangan terhadap diri sendiri, serangan terhadap ketertiban umum, atau serangan terhadap harta- seperti *hudûd*, *qishâsh*, dan *ta'zir*, semuanya hanya berlaku dalam masyarakat muslim dan *Dâr al-Islam*. Karenanya, perlu dijelaskan apa yang dimaksudkan oleh syariat dengan *Dâr al-Islam*, dalam pandangan Islam dan bagi seorang muslim dunia dibagi menjadi dua bagian :

Pertama: Negara Islam (*Dâr al-Islam*), Ia mencakup semua negara yang menerapkan hukum Islam di dalamnya, diatur oleh syariah Islam, baik seluruh penduduknya muslim; atau penduduknya terdiri dari muslim dan dzimmi; Atau penduduknya semuanya dzimmi, tetapi pemerintahnya muslim dan menerapkan hukum Islam di dalamnya; atau mereka semua muslim, atau sebagian muslim dan sebagian lagi dzimmi akan tetapi negara mereka ditaklukkan oleh negara lain, kemudian penduduk negara itu menerapkan hukum Islam dan berperadilan sesuai syariah Islam di antara mereka. Jadi, kriteria utama suatu negara dikategorikan sebagai *Dâr al-Islam* adalah penerapan hukum Islam dan berperadilan sesuai syariah Islam di dalamnya.

Kedua: Negara Perang/Musuh (*Dâr al-Harb*), Ia mencakup semua negara yang tidak menerapkan hukum Islam di dalamnya. Apa pun agama penduduknya, apakah mereka mengaku sebagai muslim, Ahli Kitab, atau kafir.⁹⁰ Kriteria utama suatu negara dikategorikan sebagai *Dâr al-Harb* adalah ketika tidak menerapkan hukum Islam dan tidak diatur oleh syaria Islam. Negara semacam ini dianggap sebagai *Dâr al-Harb* menurut Islam dan masyarakat muslim.

Berdasarkan definisi di atas maka masyarakat muslim adalah masyarakat yang tinggal di dalam *Dâr Islam* Masyarakat ini berdiri di atas manhaj Allah SWT , diatur oleh hukum-Nya, mereka berhak mendapatkan penjagaan atas darah, harta dan ketertiban umum di dalamnya, hukuman dijatuhkan kepada mereka yang mengancam keamanan, menyerang nyawa dan harta di dalam masyarakat Islam dan mereka dihukum dengan hukuman yang dijelaskan oleh syariat Islam. Adapun *Dâr al-Harb* dengan definisi di atas, warganya dan penduduknya tidak dapat menikmati jaminan-jaminan yang disediakan oleh hukum syariat Islam, karena mereka tidak menerapkan hukum Islam dan tidak mengakui otoritas Islam. Bagi kaum muslimin (yang tinggal di *Dâr al-Islam* dan menjalankan syaria Islam dalam kehidupan mereka), *Dâr al-Harb* bukanlah wilayah yang terlindungi. Oleh karena itu, nyawa dan harta di dalamnya dianggap halal dan tidak memiliki perlindungan dalam Islam -kecuali melalui perjanjian antara muslim ketika perjanjian terjadi antara mereka dan *Dâr al-Islam* -, demikian juga syaria menyediakan jaminan-jaminan semacam ini bagi individu-individu yang berasal dari lingkungan perang (yang berasal dari *Dâr al-Harb*) ketika mereka memasuki *Dâr al-Islam* dengan perjanjian aman, yang berlaku selama periode perjanjian tersebut dan dalam batas-batas *Dâr al-Islam* yang termasuk dalam kekuasaan penguasa muslim (penguasa muslim adalah mereka yang menerapkan hukum Islam).⁹¹

Sedangkan menurut Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, Negara Islam (*Dâr al-Islam*) adalah negara dimana kaum muslimin mendapat keamanan, perlindungan dan mampu menjalankan dan menyiarkan syiar-syiar Islam dengan bebas.⁹² Ahmad Thayyib

⁹⁰ الثاني: دار الحرب. وتشمل كل بلد لا تطبق فيه أحكام الإسلام، ولا يحكم بشريعة الإسلام.. كأننا أهله ما كانوا.. سواء قالوا: إنهم مسلمون، أو إنهم أهل كتاب، أو إنهم كفار. فلماذا كله في اعتبار بلد ما ((دار حرب)) هو عدم تطبيقه لأحكام الإسلام وعدم حكمه بشريعة الإسلام، وهو يعتبر ((دار حرب)) بالقياس للمسلم وللجاعة المسلمة. Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 2..., hal. 873.

⁹¹ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 2..., hal. 873-874.

⁹² Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, "Mâ Hiya Dâr al-Islâm," dalam <https://www.youtube.com/watch?v=yHgUC8k8XY4>. Diakses pada 9 September 2023.

menerangkan bawasannya untuk memahami istilah *Dâr al-Islam* dan *Dâr al-Harb* harus difahami perbedaan antara *fiqh al-Nash* dan *fiqh Wâqi'*, pembagian negara menjadi dua. Negara Islam dan negara perang lahir dari *fiqh wâqi'* atau ijtihad fiqih yang lahir pada keadaan tertentu, dimana sebelum abad 20 masehi hubungan antar negara adalah perang, dimana negara yang kuat akan memerangi negara yang lemah, dan setiap negara memantau negara lain untuk dikuasai dan ditaklukkan. Dalam *Fiqh Nash* tidak ada dalil dari al-Quran dan al-Hadits yang memerintahkan kaum muslimin untuk membagi negara menjadi negara Islam dan negara perang. Saat ini hubungan antar negara telah berubah menjadi “damai”, karenanya pembagian negara menjadi negara perang dan negara Islam sudah tidak relevan untuk saat ini.⁹³

Wahbah Zuhaili juga berpendapat *Dâr al-Harb*/negara perang adalah negara yang memerangi negara Islam. Jika ada negara tidak menerapkan syariat Islam akan tetapi tidak memerangi Islam maka tidak disebut sebagai negara perang. Negara perang adalah negara yang dikuasai oleh non-muslim, tidak menerapkah syariat Islam baik dalam agama maupun politik, tidak ada antara penduduknya dan umat muslim perjanjian damai, dan memerangi negara Islam. Penduduk negara tersebut disebut *harbiyyûn*, yaitu orang-orang yang negaranya memerangi dan memusuhi negara Islam, dan tidak ada perjanjian damai antara mereka dan negara Islam.⁹⁴

Tabel IV.7. Eksklusivitas Peradaban Sayyid Qutub

Term	Surah dan Ayat	Konsep Peradaban Sayyid Qutub
<i>Hâkimiyyah</i>	Al-Nisa/4:1 al-Ma'idah/5:27-40	<i>Hâkimiyyah</i> adalah keharusan bagi seseorang yang beriman untuk berhukum hanya dengan hukum Allah SWT, karena <i>Hâkimiyyah</i> adalah keniscayaan bagi seseorang yang bersaksi <i>Lâ ilâha illallâh</i> -tiada tuhan selain Allah SWT-. Negara yang tidak berlandaskan <i>Hâkimiyyah</i>

⁹³ Ahmad Thayyib, “*Mâ Ma'nâ Dâr Islâm wa Dâr al-Harb*,” dalam https://www.youtube.com/watch?v=q9CUQLp_d6g. Diakses pada 9 September 2023.

⁹⁴ Wahbah Zuhaili, *Ahkam al-Mu'âhadât*, Imarat: Majallah Kulliyah al-Syariah wa al-Qanun, t.th, hal.8.

		adalah <i>Dâr al-Harb</i> /negara perang.
--	--	---

2. *Jâhiliyyah*

Jâhiliyyah secara bahasa berasal dari kata *jahila*, *jahlan* dan *jahâlatan* جهالة و جهلا و جهل artinya adalah kebodohan dan lawan dari pengetahuan.⁹⁵

Menurut Sayyid Qutub, *Jâhiliyyah* adalah keadaan dimana ketika masyarakat dan negara tidak menerapkan hukum dan syariat Allah SWT dalam masyarakat dan negara secara menyeluruh, akan tetapi hukum diambil dari nafsu manusia. Jahiliah bukanlah periode sejarah, tetapi merupakan kondisi yang ada setiap kali ada faktor-faktor yang mendukungnya dalam suatu sistem atau tatanan. Inti dari jahiliyyah adalah kembali mengambil hukum dan legislasi dari hawa nafsu manusia, bukan dari aturan Allah SWT, hawa nafsu tersebut bisa berasal dari individu, golongan, bangsa, atau seluruh generasi manusia.⁹⁶

Sayyid Qutub menjelaskan dalam tafsirnya bahwa syariat Islam sebagai unsur penting dalam membina masyarakat dan peradaban. "Hukum Allah SWT atas manusia merupakan bagian dari hukum-Nya secara keseluruhan di alam semesta. Penegakan hukum ini memiliki dampak positif dalam koordinasi antara perilaku manusia dan tatanan alam semesta. Hukum Allah SWT ditetapkan untuk diterapkan dalam masyarakat muslim, dan juga bertujuan untuk berkontribusi dalam membangun masyarakat muslim."⁹⁷

Kata *Jâhiliyyah* telah diterima dan diserap ke dalam bahasa Indonesia dengan jahiliah, untuk selanjutnya pada penelitian ini kata *Jâhiliyyah* akan ditulis jahiliah.

Konsep jahiliah Sayyid Qutub ini oleh para ulama dianggap sebagai hasil dari pemikiran politis yang kontroversial karena menganggap sistem sosial masyarakat dan pemerintahan yang tidak berpedoman pada hukum Tuhan sebagai sebuah kondisi Jahiliah layaknya zaman pra-Islam. Sayyid Qutub, sebagaimana dijelaskan oleh John Calvert (2010) menganggap bahwa etos materialis Barat telah begitu dalam menghujam di dalam tubuh negara-negara muslim seperti Mesir, dan itu bukanlah karakter Islam sejati. Penguasa telah merebut

⁹⁵Muhammad bin Ya'qub Fairuzabadi, *al-Qâmûs al-Muhîth*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2005, hal. 980.

⁹⁶Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 2..., hal. 891.

⁹⁷Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 1..., hal. 17.

hak prerogatif legislatif milik Allah yaitu wewenang untuk membuat undang-undang yang harus diterapkan oleh umat manusia, dan itu yang disebut dengan kondisi masyarakat Jahiliah (ketidaktahuan terhadap mandat Ilahi). Pemahaman istilah jahiliah oleh Sayyid Qutub dipahami secara melebar, meluas dan tampak agak berlebihan. Kata jahiliah awalnya digunakan untuk menggambarkan kondisi masyarakat Arab sebelum kedatangan Islam, Sayyid Qutub memperluasnya untuk mencakup *semua kondisi dalam setiap masyarakat atau pemerintahan di seluruh dunia, tanpa memandang negara mana pun, yang menyimpang dari hukum ilahi*. Berbeda dengan pandangan al-Mawdudi, yang hanya mengaitkan Jahiliah dengan kelompok non-muslim, Sayyid Qutub percaya bahwa *Jahiliah juga ada dalam konteks masyarakat dan pemerintahan Islam*.⁹⁸ Konsep jahiliah dijelaskan oleh Sayyid Qutub pada surat al-Maidah/5: 41-47 dan al-An'am/6:19;

a. Surat Al-Maidah/5: 41-47

ketika menafsirkan surat al-Ma'idah ayat 41-47, Sayyid Qutub menjelaskan: Esensi pembahasan dari al-Ma'idah ayat 41-47 adalah penegasan bawasanya hukum yang diterapkan manusia harus sesuai dengan petunjuk Allah SWT dan otoritas hukum hanya dimiliki oleh Allah SWT. Semua agama yang datang dari Allah SWT mewajibkan manusia untuk menerima hukum yang diturunkan oleh-Nya dan menjalani seluruh kehidupan berdasarkan syariat Allah SWT. Hal ini yang membedakan antara "*iman dan kekafiran, antara Islam dan kejahiliyyahan,*" antara syariat dan hawa nafsu, hal ini berlaku bagi pemerintah dan juga rakyat.

Hukum Allah SWT lebih baik dari hukum lain karena, *pertama*, hukum Allah SWT adalah aturan yang menyeluruh dan komprehensif untuk kehidupan manusia, mengatur, mengarahkan, dan mengembangkan segala aspek kehidupan manusia dalam segala keadaannya, bentuk, dan wujudnya. *Kedua*, hukum Allah SWT didasarkan pada pengetahuan mutlak tentang hakikat manusia, kebutuhan-kebutuhan manusia, hakikat alam semesta tempat manusia hidup, dan sifat hukum yang mengatur alam semesta dan keberadaan manusia. *Ketiga*, hukum Allah SWT berdiri di atas keadilan yang mutlak, karena Allah SWT mengetahui keadilan yang mutlak dan bagaimana keadilan itu bisa terwujud. *Keempat*, Hukum Allah SWT adalah hukum yang sesuai dengan sifat hukum yang mengatur alam semesta. *Kelima*, Hukum Allah SWT adalah satu-

⁹⁸ Ahmad Syukron, "Penafsiran Politik Sayyid Qutub," *Disertasi*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2017, hal. 136

satunya aturan yang membebaskan manusia dari penghambaan manusia ke manusia atau makhluk kepada penghambaan makhluk kepada tuhan mereka, Allah SWT.

Menurut Sayyid Qutub, Jahiliyah bukanlah periode sejarah, tetapi merupakan kondisi yang ada setiap kali ada faktor-faktor yang mendukungnya dalam suatu sistem atau tatanan. Inti dari jahiliyyah adalah kembali mengambil hukum dan legislasi dari hawa nafsu manusia, bukan dari aturan Allah. Berhukum dengan selain hukum Allah akan menimbulkan kerusakan, keburukan dan akhirnya keluar dari batas keimanan menurut ayat Al-Qur'an, *Dan kalaulah kebenaran itu tunduk menurut hawa nafsu mereka, niscaya rusak binasalah langit dan bumi serta segala yang adanya.* (al-Muminun/23: 71)⁹⁹

Kemudian, Sayyid Qutub menegaskan orang yang berhukum selain dari hukum Allah adalah orang kafir, Allah SWT berfirman:

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

Dan barangsiapa yang berhukum dengan selain hukum Allah SWT maka mereka adalah orang-orang kafir (al-Maidah/5:44),

Dengan ketegasan dan kepastian yang tegas ini dan dengan generalisasi yang diisyaratkan oleh kata من الشرطية -kata min untuk syarat- sehingga ini berlaku kapanpun dan dimanapun, dan menjadi hukum umum bagi semua orang yang tidak menghukumi dengan apa yang diturunkan oleh Allah SWT, dalam setiap generasi. Alasan di balik ini adalah bahwa orang yang tidak menghukumi dengan apa yang diturunkan oleh Allah, sebenarnya menolak *ulûhiyyah* -ketuhanan Allah-. Karena konsekuensi dari *ulûhiyyah* adalah hakimiyyah dalam menerapkan syariat Allah SWT.¹⁰⁰

Penafsiran Buya HAMKA berkaitan dengan surat al-Maidah/5:44,46,47 juga menarik untuk dikaji. HAMKA menjelaskan yang dimaksud kafir, zhalim dan fasik pada ketiga ayat di atas bukanlah kafir, zhalim, fasik yang mencapai kesyirikan yang mengeluarkan pelakunya dari lingkaran Islam, hal ini berbeda dengan penafsiran Sayyid Qutub. Pendapat Sayyid Qutub berlandaskan beberapa riwayat berikut:

1) Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwa beliau berkata: “Kafir di sini bukanlah kafir, dan zalim bukanlah mencapai zalim (syirik)

⁹⁹ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 2..., hal. 888-891.

¹⁰⁰ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 2..., hal. 898.

dan fasik bukanlah mencapai fasik, dan ada riwayat Ibnu Abbas juga, bahwa ayat-ayat ini hanya ditujukan untuk orang Yahudi, bukan untuk orang-orang Islam sedikitpun.

- 2) Riwayat dari asy-Sya'bi, bahwa ayat pertama dan kedua mengenai Yahudi dan ayat ketiga mengenai Nasrani.

Menjalankan hukum Allah SWT adalah sebagai bentuk menjalankan 'Uqud (janji), sebagaimana dijelaskan di awal surat al-Ma'idah, selama jasad dikandung badan jangan pernah lepas dari cita-cita menjalankan hukum Allah SWT di negeri tercinta Indonesia. Manusia akan masuk dalam lingkaran kekufuran, kezaliman dan kefasikan jika kita percaya bahwa ada hukum lain yang lebih baik daripada hukum Allah SWT."

Adapun hukum Islam untuk minoritas adalah dengan mewajibkan mereka menjalankan aturan agamanya, mewajibkan mereka menjalankan hukum Taurat bagi ahli Taurat dan Injil bagi ahli Injil. Sumber hukum Islam adalah Allah SWT dan Rasul SAW. Sebab itu, dalam Islam manusia bukanlah pencipta hukum melainkan pelaksana hukum Tuhan. Akan tetapi, manusia diberi kebebasan untuk berijtihad agar hukum Tuhan itu berjalan. Pokok Hukum Tuhan dan Rasul itu disimpulkan dalam bunyi ayat: "*Menghalalkan bagi kamu akan yang baik-baik dan mengharamkan atas kamu barang yang buruk.*" (al-'Araf/7:157), mengambil manfaat dan menolak mudharat. Adapun pelaksanaan hukum yang tersebut dalam al-Quran tidaklah banyak; yang terkenal hanya beberapa buah saja, yaitu hukuman atas gerombolan pengacau, hukuman atas pencuri dan hukuman atas berzina. Dan beberapa hukum lainnya terdapat dalam Sunnah."¹⁰¹

- b. Surat al-An'am/6:19

Dalam menafsirkan ayat ini Sayyid Qutub menjelaskan bahwa keadaan jahiliah yang dihadapi oleh kelompok orang-orang yang beriman pada masa Sayyid Qutub sama dengan kelompok orang-orang beriman di zaman Rasulullah SAW. Sayyid Qutub menganggap banyak orang muslim yang masuk dalam lingkaran jahiliah karena merampas ketuhan Allah SWT yaitu *hâkimiyyah* - otoritas mengeluarkan hukum- baik itu individu, badan legislatif atau bangsa.

¹⁰¹ Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar* Juz 7..., hal. 1749-1751

"لقد استدار الزمان كهيئته يوم جاء هذا الدين إلى البشرية بلا إله إلا الله فقد ارتدت البشرية إلى عبادة العباد، وإلى جور الأديان ونكصت عن لا إله إلا الله، وإن ظل فريق منها يردد على المآذن: ((لا إله إلا الله))"

Keadaan zaman telah berputar, seperti ketika agama ini datang kepada umat manusia, ketika mereka tidak menyembah Allah SWT. Manusia telah kembali menyembah sesama manusia dan berlaku zalim dalam agama dan mereka telah berpaling dari kalimat *lâilâhaillâh* (Tiada Tuhan selain Allah). Meskipun masih ada kelompok yang mengulanginya di atas menara masjid: *lâilâhaillâh*.

Kemudian Sayyid Qutub melanjutkan, hal disebabkan kerana mereka menolak keabsahan *hâkimiyyah* Allah SWT. Mereka mengklaim *hâkimiyyah* untuk diri mereka sendiri baik sebagai individu, badan legislatif, atau sebagai bangsa. Individu, kelompok, dan bangsa bukanlah tuhan, sehingga tidak memiliki hak otoritas *hâkimiyyah*, namun, umat manusia telah kembali kepada zaman jahiliyyah, meninggalkan *lâilâhaillâh*.¹⁰²

Penafisran-penafsiran Sayyid Qutub terhadap ayat-ayat di atas senada dengan apa yang Sayyid Qutub jabarkan dalam bukunya *Ma'âlim fi al-Tharîq* dan *al-Adâlah al-Ijtimâ'iyah* Sayyid Qutub berpendapat bahwa zamannya adalah zaman jahiliah, ia menganggap masyarakat Islam pada saat itu berada dalam kekufuran, "Wujud umat Islam telah terputus dari beberapa abad yang lalu, umat Islam saat ini bukanlah seperti nenek moyang mereka hidup pada zaman tertentu dengan sistem Islam. Umat Islam adalah kumpulan manusia yang hidup dengan cara pandang, sistem, dan nilai yang bersumber dari Islam, umat dengan sifat ini telah terputus keberadaannya sejak terputusnya syariat Allah SWT di atas bumi."¹⁰³

Dari penjabaran di atas dapat disimpulkan bahwa konsep jahiliah Sayyid Qutub adalah "Pembanguna masyarakat dan peradaban manusia harus kembali kepada syariat Islam, karena ketika masyarakat baik pemerintah maupun rakyat tidak menerapkan syariat Islam maka ia kembali kepada kejahiliah dan keluar dari Islam kepada kekafiran, kezhaliman dan kefasikan, dan ketika syariat Islam tidak diterapkan maka akan terjadi banyak kerusakan.

Penafsiran menghukumi orang yang tidak berhukum dengan syariat Allah SWT dengan kekafiran bertentangan dengan penafsiran

¹⁰² Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur'an* Jilid 2..., hal. 1057.

¹⁰³ Sayyid Qutub, *Ma'âlim fi al-Tharîq*..., hal. 8.

Ibnu Katsir pada surat al-Maidah/5:41-47 diantaranya, Berkata Ali Bin Abi Talhah dari Ibnu Abbas “*barangsiapa yang tidak berhukum dengan apa yang Allah turunkan maka mereka adalah orang-orang yang kafir*” (al-Maidah/5:44) Artinya Barang siapa yang ingkar terhadap apa yang Allah turunkan maka ia telah kafir dan barangsiapa yang Mengakuinya akan tetapi tidak berhukum dengan apa yang Allah turunkan maka ia adalah orang yang zalim dan fasik, ini diriwayatkan oleh Ibnu jarir, kemudian Ibnu jarir Memilih Pendapat yang Mengatakan bahwa yang dimaksud dari ayat ini adalah Ahlul kitab, Artinya barang siapa yang ingkar terhadap hukum yang diturunkan oleh Allah SWT dalam kitab. Berkata Ibnu Tawus tidak seperti orang yang kafir kepada Allah SWT, malaikatnya, kitab-kitabnya dan rasul-rasulnya. Berkata Atstsauri dari Ibnu Juraij dari Atha’ bahwasanya ia berkata kafir bukan kafir (yang keluar dari agama), zalim bukan zalim fasik bukan fasik. diriwayatkan oleh Ibnu jarir. Berkata Waki’ dari Sa’id al-Makki dari Thawus *Barangsiapa yang tidak berhukum dengan apa yang Allah turunkan maka mereka adalah orang-orang yang kafir*” (al-Maidah/5:44), Artinya bukan kufur yang mengeluarkan dari agama Islam. Berkata Ibnu Abi Hatim: diceritakan kepada kami oleh Muhammad bin Abdillah bin Yazid Al-Muqri, menceritakan kepada kami Sufyan bin Uyaynah dari Hisyam bin Hujair dari Thawus dari Ibnu Abbas dalam menafsirkan *Barangsiapa yang tidak berhukum dengan apa yang Allah turunkan maka mereka adalah orang-orang yang kafir*” (al-Maidah/5:44) bukan kekufuran yang kalian sangka (kufur yang mengeluarkan dari agama), dan hadis ini diriwayatkan oleh Hakim dalam *mustadrak*-nya dari hadis Sufyan Bin Uyaynah dan ia berkata hadis ini Sahih sesuai syarat Bukhari dan Muslim dan mereka tidak meriwayatkannya,¹⁰⁴

Konsep Jahiliah Sayyid Qutub di kritik oleh Ali Jum’ah, Mufti Mesir tahun 2003-2013, ketika ditanya bagaimana pendapatnya dengan perakataan Sayyid Qutub dalam bukunya, *Ma’âlim fî al-Tharîq*, “Hari ini, seluruh dunia hidup dalam jahiliah (kebodohan) dari sudut pandang prinsip yang menjadi landasan kehidupan dan sistemnya. Kebodohan ini tidak mengurangi manfaat dari kemajuan teknologi dan kreativitas material yang luar biasa, kebodohan ini didasarkan pada tindakan menyatakan diri sebagai penguasa atas tanah Allah dan klaim karakteristik ilahi, yaitu *Hâkimiyah* (otoritas

¹⁰⁴ Abu al-Fida Isma’il bin Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-Azhim* Jilid 2, t.tp, t.p, 1994, hal 77.

peletak hukum). Mereka menyandarkan otoritas kepada manusia, menjadikan beberapa orang sebagai pemilik dan penguasa bagi yang lainnya, bukan dalam bentuk primitif yang sederhana seperti di masa jahiliah awal, tetapi dalam bentuk klaim hak untuk menetapkan pandangan, nilai-nilai, hukum, peraturan, sistem, dan situasi, terlepas dari manhaj Allah SWT untuk kehidupan dan apa yang Allah izinkan. Akibat dari tindakan menyatakan diri sebagai penguasa atas tanah Allah SWT adalah penindasan terhadap hamba-Nya. Penghinaan terhadap manusia secara umum dalam sistem-sistem kolektif dan penindasan terhadap individu dan bangsa dengan dominasi modal dan kolonialisme dalam sistem kapitalisme hanyalah salah satu dari hasil-hasil dari tindakan menyatakan diri sebagai penguasa atas tanah Allah dan penolakan terhadap martabat yang ditentukan Allah SWT bagi manusia.”, Ali Jum’ah menjawab, “Ini adalah perkataan yang pernah dilontarkan oleh kaum khawarij yang telah menyimpangkan agama, dan di dalam golongan ada kelompok yang lebih keras di bandingkan kelompok yang lain, dan perkataan ini adalah perkataan kelompok Ts’labiyyah dari khawarij, yang telah lahir di abad peratama Islam. Sayyid Qutub telah menulis tafsir 30 juz yang diberi nama *Fî Zhilâl Al-Qur’an*, di dalamnya ia menulis, “aku bukan seorang mufassir, dan buku ini bukan tafsir, akan tetapi refleksi keimanan dari seseorang yang mentadabburi Al-Qur’an. Sayyid Qutub menuliskan perkataan yang tadi ditanyakan dalam tafsirnya, kemudian ia tulis di *Ma’âlim fi al-Tharîq*, bahwa Islam telah tidak ada di bumi dari beberapa abad yang lalu, menyelisih petunjuk Nabi Muhammad SAW, “Akan selalu ada kelompok dari umatku yang berdiri di atas kebenaran, mereka tidak terusik dan terpengaruh oleh orang-orang yang menyelisihinya sampai hari kiamat, bawasannya Madinah dan Mekah akan selalu menjadi negeri Islam dan Dajjal tidak bisa masuk kedalamnya.” Maka Abu Bakar Ibn al-‘Arabi berkata, “ini adalah kabar gembira bagi kita semua kaum muslimin, Islam akan selalu ada sampai hari kiamat.”¹⁰⁵

¹⁰⁵ Ali Jum’ah, “Munâqasyah al-‘Ilmiyyah li al-Afkâr Sayyid Qutub; al-Hâkimiyyah, Jâhiliyyat al-Mujtama’ al-Takfir,” dalam <https://www.youtube.com/watch?v=8mxWuMwRCXQ>. Diakses pada 21 September 2023.

Tabel IV.8. Eksklusivitas Peradaban Sayyid Qutub

Term	Surah dan Ayat	Konsep Peradaban Sayyid Qutub
<i>Jâhiliyyah</i>	Al-Maidah/5: 41-47 al-An'am/6:19	<i>Jâhiliyyah</i> adalah keadaan tidak ditegakkannya <i>hâkimiyyah</i> , apabila seseorang tidak berhukum dengan hukum Allah SWT maka ia masuk kedalam lingkaran kejahiliahan, kekafiran, kezaliman dan kefasikan.

3. *Jihâd*

Secara bahasa, jihad berasal dari kata *جَهَدَ* yang artinya *جَدَّ*/sungguh-sungguh, di dalam Al-Qur'an *وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ* dan *جَهَدَ جَهْدًا* artinya mengujinya, *جَهَدَ بِالذَّابَّةِ* artinya memberi beban tunggangan kepada hewan di atas kemampuannya, *جَهَدَ الْمَرَضُ*, artinya sangat lelah dalam sakit, juga berasal dari kata *جَاهَدَ الْعَدُوَّ مُجَاهَدَةً وَجِهَادًا* yang artinya memerangnya¹⁰⁶

Dalam istilah Syar'i, jihad artinya, upaya untuk mendirikan masyarakat Islam, di mana kalimat Allah menjadi yang tertinggi dan hukum Allah diterapkan seluruh dunia. Jihad memiliki beberapa jenis, antara lain: *pertama*, jihad melalui pendidikan, menyebarkan kesadaran Islam, dan menghilangkan keraguan-keraguan pemikiran yang menghalangi iman serta memahami kebenaran-kebenarannya, *kedua*, jihad melalui sumbangan harta untuk memenuhi kebutuhan umat muslim dalam mendirikan masyarakat Islam yang diinginkan, *ketiga*, jihad pertahanan: Ini dilakukan oleh umat muslim ketika mereka berhadapan dengan orang-orang yang ingin merugikan posisi umat muslim dalam agama mereka, *keempat*, jihad serangan: ini dimulai oleh umat muslim ketika mereka membawa dakwah Islam ke bangsa lain di negara mereka, tetapi pemerintahnya mencegah mereka untuk menyampaikan kebenaran kepada penduduknya, *kelima*, mobilisasi umum, yaitu ketika musuh-musuh umat muslim menyerbu tanah mereka, menyerang agama dan tanah mereka, serta kebebasan beragama mereka.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Mujamma' Lughatu al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Wasîth*, Kairo: Maktabah al-Syurûq al-dauliyyah, 2008, hal. 132.

¹⁰⁷ Musthafa al-Khin, *et.al.*, *al-Fiqh al-Manhaji 'alâ al-Madzhah al-Imam asl-Syafi'i* Jilid 8, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1992, hal. 115.

Sayyid Qutub berpendapat penerapan syariat dan menegakkan *hâkimiyyah* adalah jalan untuk membangun peradaban, syariat ini harus diterapkan di seluruh dunia, karenanya harus diperjuangkan dengan jihad atau perang, hal ini di bahas oleh Sayyid Qutub di surat Al-Anfal/8:39 dan Surat al-Baqarah/2:190.

a. Surat Al-Anfal/8:39

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كَلَهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا
يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Perangilah mereka sampai tidak ada lagi fitnah (penganiayaan atau syirik) dan agama seutuhnya hanya bagi Allah. Jika mereka berhenti (dari kekufuran), sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang mereka kerjakan .(Al-Anfal/8:39)

Dalam menafsirkan ayat ini Sayyid Qutub menjelaskan bahwa menetapkan hukum abadi bagi *Harakah Islâmiyyah* dalam menghadapi keadaan jahiliah yang akan terus ada.

Islam datang untuk menjadi pengumuman umum pembebasan manusia di bumi dari penghambaan manusia atas manusia, yaitu dengan mengumumkan *uluhiyyatullâh* -ketuhanan- Allah SWT dan ke-*Rububiah*-Nya bagi seluruh alam semesta. Makna pengumuman ini adalah revolusi dan pemberontakan menyeluruh terhadap *hakimiyyah* -pengeluaran dan penetapan hukum- yang dilakukan oleh manusia apapun bentuk, sistem dan keadaannya di seluruh penjuru bumi. Hal tersebut harus dilakukan dengan dua langkah: *Pertama*, menyingkirkan bahaya dan fitnah dari mereka yang memeluk agama ini, mengumumkan pembebasan mereka dari kedaulatan manusia, mengembalikan penghambaan mereka hanya kepada Allah semata, dan keluar dari penghambaan kepada manusia dalam segala bentuknya. Hal ini tidak mungkin terlaksana kecuali dengan adanya kelompok orang-orang beriman yang terorganisir dalam *harakah* -pergerakan- di bawah pimpinan yang meyakini pengumuman ini -pembebasan manusia dari penghambaan kepada manusia-, kemudian melaksankannya dengan *berjihad* melawan *thâguth* yang memusuhi pemeluk agama ini dan menghalangi orang-orang yang mau mengimani agama ini. *Kedua*, menghancurkan semua kekuatan di bumi yang berdiri di atas penghambaan manusia atas manusia -dalam bentuk hukum yang ditetapkan dan diterapkan oleh manusia-, ini dilakukan untuk menjamin terlaksananya tujuan tersebarnya ketuhanan Allah SWT di seluruh bumi sehingga tidak

ada agama dan hukum kecuali agama dan hukum Allah SWT bukan sekedar keyakinan.¹⁰⁸

b. Surat al-Baqarah/2:190

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

Dan perangilah mereka kerana (menegakkan dan mempertahankan) agama Allah, yaitu orang-orang yang memerangi kamu, dan janganlah kamu melampui batas, kerana sesungguhnya Allah tidak suka kepada orang-orang yang melampui batas (al-Baqarah/2:190)

Sebelum menjelaskan Lebih jauh tentang jihad pada ayat ini Sayyid Qutub memberikan pandangan umum yang harus dipahami oleh para pengkaji Al-Quran Agar dapat memahami konsep jihad dalam Islam dengan baik. “Ajaran ini datang dalam bentuk akhirnya melalui Islam untuk menjadi dasar kehidupan manusia di bumi, menjadi manhaj dan pedoman umum bagi seluruh umat manusia. Umat muslim diharapkan memimpin umat manusia menuju jalan Allah SWT berdasarkan manhaj yang berasal dari pemahaman komprehensif tentang tujuan keberadaan wujud manusia dan alam semesta seperti yang dijelaskan dalam Al-Qur'an.” Umat manusia memiliki hak atas manhaj tersebut dan kaum muslim memiliki kewajiban atas manhaj tersebut, prinsip hak dan kewajiban tersebut dijelaskan dalam beberapa poin berikut:

- 1) Umat manusia berhak untuk menerima dakwah kepada manhaj ilahi yang komprehensif ini. Tidak boleh ada hambatan atau otoritas yang boleh menghalangi penyebaran dakwah ini dalam keadaan apa pun.
- 2) Manusia berhak untuk merdeka dan bebas memilih agama dengan tanpa hambatan-walaupun hambatan itu dari otoritas (negara)-. Jika sebagian dari mereka menolak dakwah Islam, mereka tidak memiliki hak untuk menghentikan penyebaran dakwah ini dan dibuat perjanjian yang menjamin kebebasan dan ketenangan bagi agama ini serta menjamin keamanan umat muslim untuk terus menyebarkan panggilan ini tanpa penindasan.
- 3) Ketika seseorang menerima agama ini atas petunjuk Allah, ia berhak mendapatkan keamanan dari gangguan secara langsung atau tidak langsung.

¹⁰⁸ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 3..., hal. 1509.

- 4) Wajib bagi kaum muslim untuk melindungi orang-orang yang telah menerima dakwah dari segala gangguan demi menjamin kebebasan beragama.
- 5) Wajib bagi kaum muslim untuk menghancurkan segala kekuatan yang menghalangi dakwah Islam untuk sampai kepada umat manusia, menghancurkan segala kekuatan yang mengganggu kebebasan beragama dan wajib bagi kaum muslim untuk terus berjihad hingga gangguan dan fitnah terhadap Islam dan muslim menjadi lemah.

Kemudian Sayyid Qutub menjelaskan tujuan jihad, “Jihad adalah untuk melindungi akidah, manhaj dan syariat Islam dalam kehidupan, jihad juga menetapkan panji-panji Islam di muka bumi sehingga orang-orang yang akan melakukan kezaliman terhadap akidah dan Islam menjadi takut bahkan sebelum ia menyerang Islam dengan begitu orang-orang yang ingin memeluk Islam tidak takut terhadap gangguan apapun. Inilah satu-satunya alasan berjihad yang diperintahkan oleh Islam, orang-orang yang berperang di jalannya disebut Syuhada dan orang-orang yang menanggung bebannya disebut kekasih-kekasih Allah SWT.” sebagaimana firman Allah SWT *Dan perangilah mereka kerana (menegakkan dan mempertahankan) agama Allah, yaitu orang-orang yang memerangi kamu.* (al-Baqarah/2:190).¹⁰⁹

Sebab adanya jihad perang menurut Sayyid Qutub adalah membebaskan mausia dari negara atau kekuasaan yang tidak menerapkan syariat Islam, karena kekuasaan tersebut pasti akan menghalangi dakwah sampai kepada manusia, sedangkan menurut Muhammad Sa’id Ramadhan Al-Buthi sebab jihad adalah membela diri dari serangan musuh baik yang telah terjadi atau akan terjadi, seperti musuh telah merencanakan penyerangan atas negara Islam, “Jihad perang diizinkan ketika kaum muslim telah menetap di madinah, sebagaimana dijelaskan pada ayat yang pertama kali mengizinkan perang, *‘Diizinkan (berperang) kepada orang-orang yang diperangi karena sesungguhnya mereka dizalimi. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuasa membela mereka.’* (al-Hajj/22:37), Jihad diizinkan hanya membela diri dan menjaga tiga anugerah yang telah Allah berikan kepada kaum muslim: tanah air, masyarakat muslim yang tinggal di atas tanah air tersebut dan sistem pemerintahan dan hukum-hukum Allah SWT.¹¹⁰

¹⁰⁹Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 1..., hal.187-188

¹¹⁰Muhammad Sa’id Ramadhan al-Buthi, *al-Jihad: kaifa nafhumuhû wa kaifa numarisuhû*, Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu’âshir, 1993, hal. 85-86.

Penfasiran Sayyid Qutub di atas mendapat kritik dari Yusuf al-Qardhawi. dalam bukunya *Fiqh al-Jihad* Yusuf al-Qardhawi menulis, “Di antara dai yang berpengaruh dalam medan dakwah yang memiliki pendapat jihad ofensif adalah Sayyid Qutub, ia terpengaruh oleh filsafat komunis dan teorinya tentang revolusi dunia yang ingin mengubah dunia dan menggiring dunia untuk menganut prinsip-prinsipnya dalam pandangan tentang alam semesta, manusia, individu, masyarakat, konflik kelas, dan diktator proletar. Dan penyebaran flasafat ini berakhir dengan kegagalan sebagaimana jatuhnya Uni Soviet. Dan bukan berarti Sayyid Qutub menjadi musuh dakwah Islam.”

Pemikiran Sayyid Qutub dalam memerangi dunia terangkum dalam muqaddimah tafsir surat al-Anfal: *Pertama*, Jihad defensif adalah pemikiran yang salah dari orang-orang yang mencampurkan antara manhaj Islam yang tidak boleh memaksakan seseorang untuk memeluk agama Islam dan yang memerintahkan untuk menghancurkan semua kekuatan yang menghalangi manusia dari dakwah Islam dan mencegah mereka untuk menyembah Allah SWT. *Kedua*, agama Islam adalah sebuah pengumuman untuk membebaskan manusia dari penyembahan manusia kepada manusia dan menegakan *ulûhiyyatullah* dan *rubûbuiyyatullah* di dunia, yang artinya pengumuman revolusi menyeluruh atas hakimiyyatul al-Basyar -penerapan hukum manusia- dengan segala bentuknya di dunia. *Ketiga*, tidak mungkin seseorang membebaskan manusia dengan *lisân* dan *bayân* (dakwah) di depan halangan fisik, kekuatan yang berhukum dengan hukum selain hukum Allah, karena itu jihad perang adalah sebuah keharusan. *Keempat*, ketika masyarakat Islam ada maka masyarakat jahiliah secara otamatis akan menyerang masyarakat Islam sehingga masyarakat Islam harus melindungi dirinya dari serangan musuh. *Kelima*, Islam adalah agama yang memulai bergerak kedepan untuk menyelamatkan manusia dari penghambaan kepada manusia dan tidak mungkin berhenti pada batas geografi dan meninggalkan manusia pada keburukan dan penghambaan kepada selain Allah. *Keenam*, Alasan adanya jihad adalah agama Islam adalah manhaj Allah SWT untuk kehidupan manusia.

Yusuf Qardawi mengkritik pemikiran tersebut dalam enam poin. *Pertama*, pemikiran Sayyid Qutub tentang jihad ofensif tidak matang, tidak ada salah satu dari Muhammad bin Abduh, Rasyid Ridha, Syaltut, Darraz, Khallaf, Abi Zuhrah, Hasan al-Banna, al-Siba’i, al-Ghazali, Abdullah bin Zaid al-Mahmud dan setelahnya yang menyatakan bahwasanya Islam adalah sistem yang terbatas

untuk negara tertentu yang berhak untuk membela diri atas serangan yang menyerang area dan batas wilayah mereka. Akan tetapi Islam adalah dakwah Global yang berhak untuk menyampaikan agama seluruh alam, apabila ada halangan atau serangan atas dakwah maka dakwah ini berhak untuk mengumumkan jihad demi mengamankan kebebasan dalam berdakwah dan mencegah fitnah yang mencegah sampainya dakwah dan ini adalah arti dari “Sehingga tidak ada fitnah” surat al-Baqarah/2, :193, al-Anfal/8: 39, sehingga tidak ada yang difitnah atau diuji karena akidahnya akan tetapi setiap manusia harus bebas memilih bagi mereka agama mereka. *Kedua*, Sayyid Qutub mengingkari pemikirannya sendiri, Ia menilai bahwa dakwah Islam adalah dakwah global, membebaskan manusia dari *thâghût*, karenanya tentu akan mengalami perlawanan dan serangan dari masyarakat jahiliah, sehingga masyarakat muslim terpaksa untuk terjun dalam perang atau jihad mempertahankan diri (jihad defensif), *Ketiga*, Menurut sayyid Qutub, dakwah Islam mungkin berjalan dengan apabila dakwah dengan lisan dapat dijalankan dan tidak ada halangan fisik dan politik, pada zaman ini sangat memungkinkan menyampaikan pemikiran ke seluruh dunia melalui radio, tulisan, kartun, dan hal lainnya tanpa harus mengumumkan peperangan atas kekuatan politik manapun. *Keempat*, Sayyid Qutub lupa banyak ayat-ayat dan hadits yang menerangkan peperangan di perintahkan hanya untuk orang-orang yang memerangi Islam, dan masyarakat Islam dilarang untuk berbuat zalim, “Dan perangilah orang-orang yang memerangi kamu dan janganlah berlebih-lebihan atau zalim” al-Baqarah/2:190, “jika mereka membiarkanmu (tidak menggangu), tidak memerangimu, dan menawarkan perdamaian kepadamu (menyerah), Allah tidak memberi jalan bagimu (untuk menawan dan membunuh) mereka.” al-Nisa/4:90 dan ayat lainnya. *Kelima*, Sayyid Qutub dengan pemikirannya akan memusuhi seluruh dunia, baik yang mengulurkan kedamaian ataupun yang memerangi, yang membuat perjanjian atau tidak dan menantang seluruh dunia, ini adalah bahaya yang nyata atas dunia. *Keenam*, Sayyid Qutub sangat keras terhadap orang yang berbeda pendapat darinya, ia mensifati mereka adalah orang yang kalah secara rohani dan mental, dicap sebagai orang yang naif dan bodoh, tidak mengetahui manhaj Islam dan hakikat dakwahnya padahal mereka adalah ulama umat, pemikir besar, ahli fiqih dan dakwah.¹¹¹

¹¹¹Yusuf Qardhawi, *Fiqh al-Jihad: Dirâsah Muqâranah li Ahkâmihî wa Falsafatihî fi Dhaw'i al-Quran wa al-Hadîts*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th, hal. 415-424.

Dalam tafsirnya HAMKA memiliki pemahaman yang berbeda dari Sayyid Qutub dalam bagaimana menerapkan dan memperjuangkan syariat Islam dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia: “Pembagian negara dalam Islam menurut ahli-ahli Fiqh ada tiga macam, yaitu *Dâr al-Islam* (Negara Islam), *Dâr al-Harb* (Negeri tengah berperang dengan orang Islam) dan *Dâr al-Kuffar* (Negara orang Kafir). Ahli Fiqh bersepakat hendaknya dalam negara Islam diterapkan hukum Islam, akan tetapi dalam negara itu bebas memberlakukan ijtihad hukum yang disebut Ta’zir dalam rangka mendidik orang-orang yang melakukan kesalahan. Negara Indonesia adalah negara kesatuan dan negara yang didirikan atas persetujuan atas golongan-golongan terbesar pada bulan Juli 1945 yang dikenal dengan *Jakarta Charter*, yaitu golongan Islam, nasionalis dan kristen. Pemuka yang mengikat perjanjian tersebut memenuhi syarat untuk disebut *ahlu al-Halli wa al-Aqdi*. Isi perjanjian ini adalah akan mendirikan sebuah Negara yang semua golongan terjamin menganut kepercayaannya, bahkan pernah ditegaskan bahwa bagi pemeluk agama Islam agar menjalankan syariat agamanya. Menurut surat al-Maidah/5: 1, “*Wahai orang-orang yang beriman, penuhi serta sempurnakanlah perjanjian-perjanjian.*” Perjanjian harus dipelihara karena tidak mengharamkan yang halal dan tidak menghalalkan yang haram, orang beriman diperintahkan untuk menjaganya sebagaimana perintah Allah, bahkan tanpa perjanjian ini tidak akan didapatkan kemerdekaan.

Para pemikir harus berjuang agar hukum tuhan berjalan dengan teratur dan diterima oleh masyarakat umum melalui kemungkinan yang ada, karena untuk mencapai keinginan dan cita-cita yang luhur wajib mempertimbangkan ruang dan waktu, hal ini harus dilakukan menyesuaikan kemampuan karena menyusun undang-undang yang sesuai hukum Allah di negara yang didirikan dengan kesepakatan banyak golongan dan pernah terjajah bukanlah hal yang mudah, dan Allah SWT tidak akan memberikan beban melebihi kemampuan hambanya.”¹¹²

¹¹² Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar* Juz 3..., hal. 1751

Tabel IV.9. Eksklusivitas Peradaban Sayyid Qutub

Term	Surah dan Ayat	Konsep Peradaban Sayyid Qutub
<i>Jihâd</i>	Al-Anfal/8:39 al-Baqarah/2:190	<i>Jihâd</i> adalah langkah dan perjuangan menegakan syariat Islam dan memerangi segala kekuatan-baik itu masyarakat maupun negara- yang tidak menerapkan <i>hâkimiyyah</i> serta menghalangi sampainya dakwah Islam ke seluruh manusia.

4. *Harakah*.

Kata *harakah* حركة/حرارة berasal dari kata حركة وحركة yang artinya keluar dari diam, dan *harakah* حركة/حرارة adalah berpindahnya badan dari suatu tempat ke tempat yang lain.¹¹³

Menurut Quraish Shihab Kata *harakah* dalam segala bentuknya memiliki beragam makna, antara lain adalah *haraka* yang berarti kebalikan dari keadaan tenang; *harraka* yang mengacu pada tindakan menggerakkan atau menggoyangkan; jika dihubungkan dengan kata-kata seperti *al-'awâthif* atau *al-muhayyij*, bermakna membangkitkan serta mengobarkan semangat.¹¹⁴

Kemudian, term *harakah* juga digunakan untuk berbagai bidang yang bervariasi, misalnya kaum Sufi mendefinisikan *harakah* sebagai mengalir dan bergerak di jalan Allah, sedangkan para mutakallimin mendefinisikan sebagai berpindahnya suatu kejadian dari suatu tempat ke tempat lain.¹¹⁵

Menurut Hasan Albana, "*harakah*" dapat diartikan sebagai revolusi atau perubahan kondisi menjadi kondisi lain yang terus-menerus, meliputi kapasitas, cara, tempat, atau tema. Apabila dikaitkan dengan dakwah maka dapat diartikan dakwah "*harakah*" adalah dakwah pergerakan, sesuai dengan namanya, dakwah ini lebih fokus pada tindakan daripada perbincangan. Ia mengutip pandangan Al-Qaththâni yang menyatakan bahwa dakwah "*harakah*" adalah dakwah yang berorientasi pada pengembangan masyarakat Islam dengan melakukan reformasi dan perbaikan dalam berbagai aspek kehidupan, dimulai dari perbaikan pemerintahan dan negara. Menurut Al-Ja'bari,

¹¹³ Mujamma' al-Lughah al-Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Wasith* Jilid 1..., hal. 168.

¹¹⁴ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 9.

¹¹⁵ Lois Ma'lûf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-Âlam*, Beirut: Dâr al-Mashriq, 1986, hal. 128.

dakwah “*harakah*” adalah dakwah yang menggabungkan dimensi pemikiran dan pergerakan, serta menjadi bagian integral dari gerakan-gerakan kebangkitan Islam yang banyak muncul di negara-negara Islam sejak awal abad yang lampau.¹¹⁶

Sayyid Qutub banyak membahas konsep *harakah* dalam tafsirnya, sehingga tafsirnya di kenal sebagai *tafsîr harakî*, yaitu tafsir yang mengarahkan penafsirannya untuk mengobarkan atau membangkitkan semangat para pembacanya untuk melakukan gerakan-gerakan pembaruan atau jihad. Salah Abdul Fattah al-Khalidi memberikan definisi *tafsîr harakî* sebagai sebuah tren dalam tafsir di mana fokus penafsirannya adalah dakwah dan *harakah*, baik dalam bidang pendidikan, pemurnian agama, jihad dan perjuangan, bahkan juga fokus kepada menyeru kaum muslim untuk senantiasa melandaskan aktifitas kehidupannya dengan al-Qur'an, mengadakan perlawanan terhadap orang-orang kafir, menyampaikan dakwah, jihad dan konfrontasi.¹¹⁷

Sayyid Qutub berpendapat penerapan syariat dan menegakkan *hâkimiyyah* dan menghancurkan kekuatan yang tidak menerapkan *hâkimiyyah* adalah jalan untuk membangun peradaban. Hal ini harus diperjuangkan dengan jihad atau perang, jihad harus dilakukan dengan sebuah pergerakan yang disebut *Harakah Islâmiyyah*.¹¹⁸ Sayyid Qutub menerangkan bahwa *Harakah Islâmiyyah* ini harus memiliki empat karakter, yaitu: *Wâqi'iyah Jiddiyyah, Wâqi'iyah Harakiyyah, Harakah Dâibah wa al-Wasa'il Mutajaddidah, Al-dahbt al-Syar'î fi al-'Alaqah bayna al-Mujtama'*. Hal tersebut dijelaskan oleh Sayyid Qutub pada muqaddimah surat al-Anfal:

- a. *Wâqi'iyah Jiddiyyah* (realistis dan sungguh-sungguh), *harakah* atau gerakan ini menghadapi realitas kemanusiaan, menghadapinya dengan cara-cara yang sesuai dengan eksistensinya. *Harakah Islâmiyyah* ini menghadapi kejahiliahan akidah yang berdiri di atas kekuasaan dan otoritas yang di dukung oleh kekuatan materi, oleh karena itu, *Harakah Islâmiyyah* ini menghadapi seluruh realitas ini dengan pendekatan yang sesuai, Ia menghadapinya dengan dakwah dan penjelasan untuk memperbaiki keyakinan dan pandangan, serta menghadapinya dengan kekuatan dan jihad (perang) untuk

¹¹⁶Afrizal Nur, “Konsistensi Sayyid Qutb (1906-1966) dengan Corak Tafsir Al-Adabî wa al-Ijtima'î dan Dakwah wal Harakah,” dalam *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan: Tajdid...*, hal. 5.

¹¹⁷Ahmad Syukron, “Penafsiran Politik Sayyid Qutub,” *Disertasi*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2017, hal. 58-59.

¹¹⁸Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur`an* Jilid 3..., hal. 1509.

menggulingkan sistem, kekuasaan dan otoritas yang mendukung pandangan-pandangan dan keyakinan yang salah. *Harakah Islâmiyyah* adalah gerakan yang tidak puas hanya dengan penyampaian pandangan kepada penguasa materi (seperti negara). Disamping itu, gerakan ini tidak menggunakan tekanan materi terhadap nurani individu.

- b. *Wâqi'iyah Harakiyyah* (Realistis dalam bergerak), Ia adalah pergerakan yang dalam tahapan-tahapan, setiap tahapan memiliki sarana yang sesuai dengan keadaan dan kebutuhan, setiap tahapan akan dilanjutkan dengan tahapan berikutnya, *Harakah* ini dalam menghadapi keadaan tidak hanya dengan teori saja atau dengan sarana yang kaku.
- c. *Harakah Dâibah wa al-Wasa'il Mutajaddidah* (*Harakah yang konsisten dan sarana yang terbaru*), harakah ini tidak keluar dari tujuan utama dakwah, baik dalam fase dakwah kepada keluarga terdekat, orang-orang arab maupun dunia. Dakwah ini konsisten menyeru untuk memurnikan penghambaan kepada Allah, keluar dari penyembahan manusia kepada penyembahan kepada Allah SWT.
- d. *Al-dahbt al-Syar'î fî al-'Alaqah bayna al-Mujtama'* (Konsisten dengan syariat dalam hubungan antar masyarakat), seperti yang kami kutip dari *Zad al-Ma'ad*. Pengaturan ini didasarkan pada prinsip bahwa Islam milik Allah SWT adalah asas universal yang seluruh umat manusia harus tunduk kepadanya, semua kekuatan politik harus memberi jalan kepada setiap individu untuk memilih atau tidak memilih Islam, tidak boleh ada kekuatan materi yang memerangi Islam, apabila itu terjadi maka Islam akan memerangnya hingga kekuatan itu hancur atau menyerah.¹¹⁹

Tabel IV.10. Eksklusivitas Peradaban Sayyid Qutub

Term	Surah dan Ayat	Konsep Peradaban Sayyid Qutub
<i>Harakah</i>	Al-Anfal/8:1	<i>Harakah</i> adalah gerakan yang konsisten dengan syariat, realistis dan sungguh-sungguh dalam menjalankan <i>Jihâd</i> menegakan hukum Allah SWT.

¹¹⁹ Sayyid Qutub, *Fî Zhilâl al-Qur'an* Jilid 3..., hal 1433

D. Relevansi Peradaban Sayyid Qutub dalam Konteks Keindonesiaan

Islam memandang manusia dan kemanusiaan secara optimis dan positif, Manusia meskipun berbeda suku, bangsa dan negara dengan berbagai budaya dan peradaban berasal dari nenek moyang yang sama, keturunan Adam dan Hawa. Perbedaan tersebut bukan dasar untuk saling berselisih dan bertengkar akan tetapi untuk saling mengenal dan harmoni bukan bersaing satu dengan yang lain. Allah menjelaskan kemuliaan bukan disebabkan karena seseorang berasal dari suku tertentu atau bangsa tertentu akan tetapi kemuliaan seseorang terletak pada ketakwaannya, hal tersebut Allah SWT jelaskan pada surat al-Hujurat/49:13, hal ini menjadi dasar *ukhuwwah insâniyyah* atau persaudaraan atas dasar kemanusiaan bagi kaum muslim.

Prinsip-prinsip kebebasan, hak asasi manusia, dan menghormati perbedaan telah menjadi bagian integral dari praktik Islam sejak zaman Rasulullah SAW. Implementasi prinsip-prinsip ini terlihat jelas dalam Piagam Madinah, yang merupakan konstitusi tertulis pertama di dunia dan membentuk dasar-dasar toleransi, harmoni, serta kebebasan bagi semua penduduk Madinah untuk memperoleh hak-hak dasar mereka. Pembukaan Piagam Madinah secara eksplisit menyebutkan, “Sesungguhnya Yahudi Bani Auf adalah satu umat dengan orang-orang mukmin, bagi orang Yahudi agama mereka dan bagi orang beriman agama mereka, begitu juga perjanjian ini berlaku untuk Yahudi lainnya dan orang-orang mukmin dan Yahudi harus saling tolong menolong dalam mempertahankan diri” Hal ini menunjukkan pengakuan Rasulullah SAW terhadap keberadaan dan keikutsertaan berbagai kelompok dalam komunitas Madinah dan menggambarkan mereka sebagai satu umat. Piagam ini juga menjelaskan Rasulullah SAW mengakui eksistensi kelompok lain, memberikan hak kebebasan beragama, saling menghargai antara penduduk Madinah serta perlindungan terhadap jiwa, harta, dan keyakinan agamanya. Ini menunjukkan komitmen Islam terhadap prinsip-prinsip keadilan, toleransi, dan kebebasan yang berlaku untuk semua warga Madinah, tanpa memandang suku, agama, atau latar belakang mereka.¹²⁰

Dalam konteks Indonesia, sikap toleransi umat Islam dalam menerima keberagaman budaya dapat dilihat dari sikap mereka mengharmonikan hubungan antara Islam dan politik, hal tersebut dimulai sejak didirikannya negara Indonesia, di antaranya penerimaan Pancasila sebagai ideologi bangsa dan satu-satunya asas bernegara.¹²¹ bukti mengenai hal tersebut sudah ada sejak awal berdirinya negara yaitu

¹²⁰ Shofiyyurrahman Mubarakfuri, *al-Rahîq al-Makhtûm*,...hal. 359.

¹²¹ Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, Yogyakarta: LKIS, 1994, hal. 151

dengan diterimanya revisi isi Pancasila oleh golongan Islam meskipun harus menghilangkan tujuh kata pada sila pertama (dengan kewajiban menjalankan Syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya). Kesepakatan ini kemudian dikenal dengan Piagam Jakarta.¹²² Bagi tiap kelompok yang ikut dalam perumusan konstitusi diawal kemerdekaan, tentu ketetapan dasar negara ini menjadi begitu penting. Hal ini karena dasar negara menjadi pijakan utama dalam menentukan arah dan cara penyelenggaraan negara.¹²³ Keputusan yang diambil oleh tokoh-tokoh muslim seperti Muhammad Natsir, Buya Hamka, Kasman Singodimejo, dan Agus Salim dalam perumusan ideologi negara menunjukkan sikap toleransi terhadap eksistensi golongan lain.

Wakil Presiden Ma'ruf Amin mengatakan Indonesia dianggap sebagai negara paling toleran di dunia. Ma'ruf mengatakan, penilaian ini salah satunya disampaikan oleh Majelis Hukama al-Muslimin saat menemuinya beberapa waktu lalu. Utusan Majelis Hukama al-Muslimin itu, kata Ma'ruf, menyampaikan niatnya untuk belajar toleransi yang ada di Indonesia. “Memang kita Indonesia dianggap sebagai negara paling toleran di dunia, belum lama ini utusan dari Majelis Hukama al-Muslimin menemui saya. Kami datang ke Indonesia bukan untuk mengajari orang Indonesia tetapi saya kesini untuk belajar kepada Indonesia tentang bagaimana itu toleransi,” ujar Ma'ruf saat menghadiri peringatan Hari Santri di Kantor Kementerian Koordinator bidang Politik Hukum dan Keamanan, Jakarta.¹²⁴

Di sisi lain masih ada kelompok yang tidak menerima keberagaman dan cenderung bersikap ekstrem dan eksklusif, menganggap pemahaman dan penafsirannya yang paling benar, yang akhirnya lahir gerakan radikal di Indonesia. Gus Dur mengatakan, kemunculan gerakan-gerakan Islam Radikal disebabkan dua faktor. *Pertama*, penganut paham Islam Radikal ini mengalami kekecewaan akan “ketertinggalan” umat muslim atas kemajuan Barat dan masuknya pengaruh budaya mereka terhadap dunia Islam. Ketika kelompok radikal ini tidak mampu membendung pengaruh barat mereka memilih langkah kekerasan sebagai tameng terhadap materialistik budaya Barat. *Kedua*, kelompok-kelompok Islam Radikal ini lahir karena adanya pendangkalan agama di kalangan umat Islam.

¹²² Michel Picard, *The Politics of Religion in Indonesia*, New York: Routledge, 2011, hal. 12.

¹²³ Ahmad Suaedy, *et.al.*, *Islam dan Kaum Minoritas: Tantangan Kontemporer*, Jakarta: the Wahid Institute, 2012, hal. 58.

¹²⁴ Fauziah Mursid, “Wapres: Indonesia Dianggap Negara Paling Toleran di Dunia,” dalam news.republika.co.id/berita/rk39gf370/wapres-indonesia-dianggap-negara-paling-toleran-di-dunia. Di akses pada 10 Oktober 2023.

Kelompok ini mencukupkan diri dengan penafsiran keagamaan yang bersumber dari pemahaman mereka secara literal atau tekstual. Tidak sedikit dari tokoh-tokoh kelompok ini yang memiliki hafalan Al Qur'an dan Hadits dalam jumlah besar dan mengagumkan, akan tetapi pemahaman mereka terhadap substansi ajaran dan nilai-nilai Islam sangat lemah karena tidak mempelajari berbagai penafsiran yang ada, seperti kaidah-kaidah ushul fiqih, maupun variasi penafsiran terhadap teks-teks agama yang ada.¹²⁵

Konsep peradaban Sayyid Qutub yang dijelaskan pada penelitian ini ada yang bersifat inklusif dan penting untuk mengisi kemerdekaan Indonesia dan membangun peradaban yang maju, damai dan sejahtera. Inklusifitas konsep peradaban Sayyid Qutub pada tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'an* terdiri dari beberapa hal. *Pertama*, Hakikat Manusia, dalam tafsirnya Sayyid Qutub menerangkan tugas manusia di bumi adalah beribadah, memakmurkan bumi dan membangun peradaban. Disamping itu, manusia harus menyadari pada dasarnya ia adalah makhluk yang hina, diciptakan dari tanah dan berkembang biak melalui air mani. Kemudian ia dimuliakan oleh Allah SWT dengan akal sebagai bekal untuk memakmurkan bumi, bila manusia menyadari ini ia tidak akan sombong dan berbuat kerusakan di bumi. *Kedua*, kehidupan manusia di dunia, Sayyid Qutub menjelaskan kehidupan dunia dengan segala rezeki dan kenikmatannya adalah kelengahan dan permainan jika dibandingkan dengan kehidupan di negeri akhirat. Akan tetapi, kehidupan dunia penting sebagai jembatan dan jalan untuk kehidupan yang baik di akhirat. *Ketiga*, Alam semesta, dalam Al-Qur'an dijelaskan alam semesta adalah tanda dan petunjuk adanya Allah SWT, alam semesta telah ditundukan untuk manusia agar dapat dinikmati dan dikeluarkan kebaikan dan hartanya untuk mendukung tugas manusia dalam memakmurkan bumi, Al-Qur'an juga mengingatkan agar manusia jangan terlena oleh dunia sehingga lupa terhadap tugasnya. *Keempat*, Pendidikan, pendidikan yang baik adalah pendidikan yang menghantarkan manusia mengerti tugas dan perannya di bumi serta menghantarkannya untuk mampu menjalankan tugas dan perannya dengan merawat dan menumbuhkan fitrahnya. *Kelima*, Ekonomi, Manusia sebagai hamba dan khalifah adalah pelaku ekonomi, Islam menjadikan kegiatan ekonomi sebagai ibadah dan mengharuskan manusia untuk melakukannya dalam bingkai syariat serta memperhatikan keseimbangan perputaran harta.

¹²⁵ Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita*, Jakarta: The Wahid Institute, 2006, hal. xxviii.

Selain mendapati inklusivitas dalam konsep peradaban Sayyid Qutub, penulis juga menemukan adanya unsur eksklusivitas dalam pandangan Sayyid Qutub tentang peradaban. Hal ini disebabkan oleh interpretasi yang berlebihan, cenderung bersandar pada tafsir harfiah dan pemahaman yang terfragmentasi, yang pada gilirannya dapat menghasilkan pandangan yang sangat eksklusif. Eksklusivitas dalam pemahaman dan praktik Islam oleh kelompok, aliran, atau mazhab tertentu, yang sering disertai dengan klaim kebenaran yang mutlak dan penolakan terhadap pemahaman dan praktik Islam yang berbeda atau bahkan terhadap ajaran agama lain, dapat menciptakan ketegangan, konflik dan dalam beberapa kasus menyebabkan konflik bersenjata di antara sesama umat Islam dan/atau dengan kelompok non-muslim.

Eksklusivitas konsep peradaban Sayyid Qutub terdiri dari beberapa hal; *Pertama, hâkimiyyah*, yaitu keharusan bagi seseorang yang beriman untuk berhukum hanya dengan hukum Allah SWT, karena *Hâkimiyyah* adalah keniscayaan bagi seseorang yang bersaksi *Lâ ilâha illallâh*-tiada tuhan selain Allah SWT-. Negara yang tidak berlandaskan *Hâkimiyyah* adalah *Dâr al-Harb*/negara perang. *Kedua, Jâhiliyyah*, *Jâhiliyyah* adalah keadaan tidak ditegakkannya *hâkimiyyah*, apabila seseorang tidak berhukum dengan hukum Allah SWT maka ia masuk kedalam lingkaran kejahiliah, kekafiran, kezaliman dan kefasikan. *Ketiga, Jihâd*, *Jihâd* adalah langkah dan perjuangan menegakan syariat Islam dan memerangi segala kekuatan-baik itu masyarakat maupun negara- yang tidak menerapkan *hâkimiyyah* serta menghalangi sampainya dakwah Islam ke seluruh manusia. *Keempat, Harakah*, yaitu gerakan yang konsisten dengan syariat, realistis dan sungguh-sungguh dalam menjalankan *Jihâd* menegakan hukum Allah SWT.

Menurut hemat penulis konsep peradaban Sayyid Qutub tidak relevan untuk diterapkan di Indonesia karena bisa mengakibatkan perpecahan dan pertentangan dalam masyarakat muslim juga dalam hubungan dengan kelompok non-muslim di Indonesia.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Peradaban menurut Sayyid Qutub adalah implementasi secara komprehensif nilai-nilai akidah, ibadah, akhlak dan undang-undang dalam lingkup masyarakat dan negara baik material dan immaterial.
2. Konsep peradaban Sayyid Qutub terdiri dari konsep yang bersifat inklusif yaitu tugas utama manusia adalah sebagai khalifah yang menjalankan syariat Allah SWT, sedangkan yang bersifat eksklusif adalah keharusan bagi manusia berhukum dengan hukum Allah SWT yang direalisasikan dengan jihad perang melalui gerakan konsisten, realistis dan sungguh-sungguh.
3. Konsep peradaban Sayyid Qutub tidak relevan diterapkan pada pembangunan peradaban Indonesia.

B. Saran

Masih banyak kelompok yang terpengaruh oleh pemikiran dan penafsiran Sayyid Qutub dan mengambil penafsirannya secara total tanpa menyaring mana pemikiran Sayyid Qutub yang inklusif dan mana pemikiran Sayyid Qutub yang eksklusif, ekstrem dan tidak relevan untuk kehidupan berbangsa dan kemajuan peradaban Indonesia. Banyak didapati penafsiran Sayyid Qutub yang hanya fokus pada makna eksetoris, diantaranya bagaimana membangun peradaban suatu bangsa.

Penelitian terhadap penafsiran Sayyid Qutub mendapati adanya konsep peradaban inklusif dan konsep peradaban eksklusif. Hasil

penelitian ini kiranya relevan untuk dijadikan bahan kajian bagi pemerintah, pengkaji dan tokoh masyarakat dalam usaha deradikalisasi pemahaman ekstrem dan eksklusif dalam agama khususnya dalam membangun peradaban Indonesia. kajian ini dilakukan seobyektif mungkin, dimana tidak hanya menampilkan sisi eksklusif saja dari pemikiran Sayyid Qutub, tetapi juga sisi inklusifnya, dengan harapan mudah diterima dan dibaca oleh kelompok yang terpengaruh pemikiran ekstrem Sayyid Qutub. Sebagai sebuah saran, akan lebih baik jika penelitian ini dapat dikembangkan menjadi penelitian tematik yang mengumpulkan seluruh ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan peradaban dan diteruskan dengan studi komparatif penafsiran para mufassir sehingga didapati makna dan konsep peradaban yang lebih komperhensif. Namun demikian tidak ada penelitian yang sempurna, penelitian ini membuka cakrawala baru tentang apa yang hendak diungkap Al-Qur'an tentang konsep peradaban, juga sebagai pintu masuk untuk terus mengkaji lebih baik lagi kaitannya dengan konsep peradaban melalui berbagai carapandang, analisa dan pendekatan yang hasilnya diharapkan akan didapati konsep-konsep bagaimana membangun peradaban yang sesuai dengan adat, kultur dan budaya Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah. "Teori Ashabiyah Ibnu Khaldun Sebagai Model Perkembangan Peradaban Manusia." dalam *Tamaddun: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2020, hal. 22-38.
- Abduh, Muhammad. *al-Islâm wa al-Nashrâniyyah bayna al-'Ilm wa al-Madaniyyah*. Kairo: Dâr al-Hadâtsah, 1988.
- Abuazm, Abdu al-Ghani. *Mu'jam al-Mughni; al-Gharîb wa al-Ma'âjim wa Lughatu al-Fiqh* (t.d)
- Amrullah, Abdul Malik Abdul Karim. *Tafsir al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1990.
- Ashfahâni, Al-Râghib. *Mufradât alfâzh Al-Qur'an*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 2009.
- Audah, Ali. *Ibnu Khaldun: Sebuah Pengantar*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.
- Asyur, Muhammad Thahir. *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Tunisia: Dâr Tûnîsiyyah li al-Nasyr, 1984.
- Aziz, Thoriqul dan Ahmad Zainal Abidin. "I'jaz Peradaban (hadhari) Dalam Al-Qur'an." dalam *jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2021, hal. 97-115.

- Azman, Siti Nur Aisyah Mohd Azemi dan Sarinah Yahya. “Membangun Peradaban Islam Menurut Al-Qur'an: Penelitian Surah Al-Kahfi.” dalam *Malaysian Journal of Social Sciences and Humanities*, Vol. 4 No.7 Tahun 2019.
- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Kemdikbud, “per.a.dab.an.” dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/peradaban>. Diakses pada 10 Maret 2023.
- , “kha.li.fah” dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/khalifah>. Diakses pada 14 Juni 2022.
- Yatim, Badri. *Ibnu Khaldun: Riwayat dan karyanya*. Jakarta: Grafiti Press, 1990.
- Bahnasawi, K. Salim. *Butir- butir Pemikiran Sayyid Quthb Menuju Pembaruan Gerakan Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 2003.
- Baidan, Nasharudin. Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2022.
- Bariun, Fawzia. *Malik Bennabi: Sosiolog Muslim Masa Kini*. Bandung: Pustaka, 1998.
- Basith, Abdul. *Konsep Istinbath Hukum Kontemporer Menurut Said Ramadlan al-Buthi*. Purwokerto: IAIN Purwokerto, 2019.
- Basyouni, Mahrus Muhammad Mahrus. “al-‘Aqliyyah al-Ghâ’iyyah fî Al-Qur’an wa Sunnah wa Atsaruhâ fî as-Syuhud al-Hadhâri li al-Ummah.” dalam *Qur’anica, majallah ‘Âlamiyyah libuhûts Al-Qur’an*, Vol.8 No.2 Tahun 2016, hal. 129-158.
- Bennabi, Malik. *Milâd al-Mujtama’*. Damaskus: Dâr al Fikrî, 1986.
- , *al-Zhâhirah al-Qur’aniyyah*. Damaskus: Dâr al Fikrî, 2000.
- , *Musykilah al-Afkâr fî Â’lâm al-Islâmî*. Damaskus: Dâr al Fikrî, 2002.
- , *Musykilah al-Tsaqafah*. Damaskus: Dâr al Fikrî, 2000.

- , *Shira' al-Fikri fî Bilâd al-Musta'marah*. Damaskus: Dâr al Fikrî, 1981.
- , *Syuruth al-Nahdhah* diterjemahkan oleh Abd al-shabûr Shâhîn dari judul *les Conditions de la Renaissance*. Damaskus: Dâr al Fikrî, 1986.
- Buthi, Muhammad Sa'id Ramadhan. *al-Jihad: kaifa nafhumuhû wa kaifa numarisuhû*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1993.
- , "Mâ Hiya Dâr al-Islâm." dalam <https://www.youtube.com/watch?v=yHgUC8k8XY4>. Diakses pada 9 September 2023.
- , *Manhaj al-Hadhârah al-Insâniyyah fî al-Qur'an*. Suriah: Dârul Fikri al-Mu'âshir, t.th.
- , *Hâdzâ Wâliidi: al-Qisshah al-Kâmilah li Hayâ al-Syekh Mullâ Ramadhân al-Bûthi min Wilâdatih ilâ Wafâtih*. Damaskus; Dâr al-Fikr, 2006.
- Cairns, Grace. *Philosopheis Of History*. London: Peter Owen Ltd, 1963.
- Chabibi, Muhammad. "Hukum Tiga Tahap Auguste Comte dan Kontribusinya Terhadap Kajian Sosiologi Dakwah." dalam *Nalar: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2019, hal. 14-26.
- Chotima, Chusnul. "Peran Pendidik dalam Membangun Peradaban Bangsa Melalui Pendidikan Karakter." dalam *Dinamika Penelitian: Media Komunikasi Sosial Keagamaan*, Vol. 16 No. 1, Tahun 2016, hal 1-30.
- CNN Indonesia. "Said Aqil Sebut PNS Antinasionalisme Terinspirasi Sayyid Qutb." dalam <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20190416160441-32-386860/said-aqil-sebut-pns-antinasionalisme-terinspirasi-sayyid-qutb>. Diakses pada 9 September 2023.
- , "Said Aqil: Semua Universitas Terpapar Radikalisme." dalam <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20191210172921-20-455768/said-aqil-semua-universitas-terpapar-radikalisme>. Diakses pada 9 September 2023.

- Comte, Auguste. *A General View of Positivism*, diterjemahkan oleh J. H. Bridges, M. B. dari buku *Discours su l'ensemble du Positivisme*. Lowan: Brown Reprints, 1971.
- , *The Positive Philosophy*, diterjemahkan oleh Harried Martineau dari *Cours de Philosophie Positive*. New York: AMN Press Inc, 1974.
- Coser, Lewis A. *Master of Sociological Thought*. New York: Harcout Brace Jovanovich, t.th.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1995.
- Diamond, Jared. *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. New York: W.W. Norton & Company, 1997.
- Dortier, Jean Francois. "Auguste Comte," dalam Jean Francois Dortier & Philippe Cabin (ed.) *Sosiologi; Sejarah dan Berbagai Pemikirannya*. Yogyakarta: Kreasi Wacana. t.th.
- Doyle, William. *The French Revolution A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Dray, W.H. "Oswald Spengler," dalam Paul Edwards (ed.) *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan Co & Inc, 1967.
- Encyclopedia Britannica. "Arnold J. Toynbee." dalam www.britannica.com/biography/Arnold-J-Toynbee. Diakses pada 12 Mei 2023.
- Esack, Farid. *The Quran: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld Publication, 2002.
- Esposito, John L. *Ensiklopedia Dunia Islam Modern*. Bandung: Mizan, 2001.
- Fairuzabadi, Muhammad bin Ya'qub. *al-Qâmûs al-Muhîth*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2005.
- Farih, Amin. "Nahdlatul Ulama (NU) dan Kontribusinya dalam Memperjuangkan Kemerdekaan dan Mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI)." dalam *Jurnal Walisongo*, Vol. 24, No. 2 November 2016, hal. 251-284.

- Gunawan, Edi. “Agama dan Negara: Perspektif Pemikiran Islam.” dalam *Kuriositas*, Vol. 11 No. 2 Desember 2017, hal. 105-123.
- Hasan, Hurriah Ali. “Sumber Hukum dalam Sistem Ekonomi Islam.” *Jurnal Pilar* Vol. 12 No. 2, Tahun 2021, hal. 66-78.
- Hidayat, Nuim. *Sayyid Quthb Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*. Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Hofstede, Geert. *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*. California: Sage Publications, 1984.
- Hasani, Adib. “Kontradiksi Dalam Konsep Politik Islam Eksklusif Sayyid Quthb.” dalam *Epistemé*, Vol. 11 No. 1 Juni 2016, hal 1-30.
- Husein, Machnun. *Ekonomi Islam: Telaah Analitik terhadap Fungsi Sistem Ekonomi Islam*, diterjemahkan oleh Monzer Kahf dari judul *Islamic Economy: Analatical of the Functioning of the Islamic Economic System*. Yogyakarta: 1995.
- Husodo, Purwo. “Keruntuhan Peradaban Barat Menurut Oswald Spengler.” dalam *Jurnal Analisis Sejarah*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2018. hal. 169-185.
- Ilahi, Restu Prana. “Hubungan Agama Islam dan Pembangunan Ekonomi dalam Kemajuan Negara: Sebuah Tinjauan Umum.” dalam *Muàsarah: Jurnal Kajian Islam Kontemporer*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2021. hal. 31-32.
- Ishom, Muhammad. “Pemikiran Sayyid Quthub Dalam Referensi Gerakan Islam Politik” dalam *al Qisthâs; Jurnal Hukum dan Politik*, Vol. 9 No.1 Januari 2018, hal. 1-18.
- Isma'il, Muhammad Subhi. “Dirâsah Tahlîliyyah li Awamil an-Nuhûdh wa Ufûl al-Hadhâri fî Dhaw'i Al-Qur'an Al-Karim.” dalam *Majallah jami'ah al-Quds al-Maftuhah li al-Abhats wa ad-Dirasat*, Vol. 24 No.2 Tahun 2018, hal. 205-218.
- Jalal, Abdul Fattah. *Min al-Ushul al-Tarbawiyah fi al-Islam*. Mesir: Darul Kutub Misriyah, 1977.

- Jurjani, Nur Alam. "Model Pendidikan Berbasis Al-Qur'an dan Al-Hadits dalam Meningkatkan Peradaban Islam." *Tesis*. Universitas Muhammadiyah Surabaya, 2018.
- Jum'ah, Ali. "Munâqasyah al-'Ilmiyyah li al-Afkâr Sayyid Qutub; al-Hâkimiyyah, Jâhiliyyat al-Mujtama' al-Takfîr." dalam <https://www.youtube.com/watch?v=8mxWuMwRCX0>. Diakses pada 21 September 2023.
- , *Aqâdah Ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Kairo: Dâr al-Nashr, 2014.
- Hitti, Philip K. *History of The Arabs* diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Ibrahim, Azharsyah, *et al.* *Pengantar Ekonomi Islam*. Jakarta: Departemen Ekonomi dan Keuangan Syariah - Bank Indonesia, 2021.
- Kaelan. *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat: Paradigma Bagi Pengembangan Penelitian Interdisipliner Bidang filsafat, Budaya Sosial, Semiotika, Sastra, Hukum dan Seni*. Yogyakarta: Paradigma, 2015.
- Karim, M. Abdul. *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafinda Persada, 1996.
- Katsir, Abu al-Fida Isma'il Ibnu. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H.
- Khaldun, Ibnu. *Muqaddimah*, diterjemahkan oleh Ahmadie Thoha dari judul *Muqaddima*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Khalidi, Shalah Abd Fatah. *Pengantar Memahami Tafsir Fi Zilalil Qur'an*. Surakarta: Era Intermedia, 2001.
- Khin, Musthafa, *et al.* *al-Fiqh al-Manhaji 'alâ al-Madzhah al-Imam asl-Syafi'i*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1992.
- Kroeber, Alfred, dan C. Kluckhohn. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage Books, 1952.

- Lakhsassi, Abderrahmane. "Ibnu Khaldun," dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.) *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2003.
- Lavine, T. Z. *Petualangan Filsafat dari Socrates ke Sartre*, diterjemahkan oleh Andi Iswanto dan Deddy Andiran Utaman dari judul *From Socrates to Sartre The Philosophic Quest*. Yogyakarta: Jendela, 2002.
- Linton, Ralph. *The Cultural Background of Personality*. New York: Appleton Century Crofts Inc, 1945.
- Ma'lûf, Lois. *al-Munjid fi al-Lughah wa al-Âlam*. Beirut: Dâr al-Mashriq, 1986.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Ibn Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Madjid, Nurcholish. *Agama dan Dialog antar Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Mahfudh, Sahal. *Nuansa Fiqih Sosial*. Yogyakarta: LKIS, 1994.
- Mahri, A. Jajang W., et al. *Ekonomi Pembangunan Islam*. Jakarta: Departemen Ekonomi dan Keuangan Syariah-Bank Indonesia, 2021.
- Maiwan, Moh. "Kosmologi Sejarah dalam Filsafat Sejarah: Makna, Teori, dan Perkembangan 1994-2001." dalam *Jurnal Sejarah Lontar*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2012. hal 22-36.
- Manuel, Frank E. *The Propeth of Paris*. Cambridge: Havard University Press, 1962.
- Maraghi, Ahmad Mushthofa. *Tafsir al-Marâghi*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2015.
- Mardan, "Peradaban Perspektif Al-Qur'an" dalam *Jurnal Adabiyah* Vol. XIV No.2 Tahun 2014.
- Mascaty, Hilmy Bakar. *Panduan Jihad untuk aktivis gerakan Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.

- Mazlich, Bruce. "Auguste Comte" dalam Paul Edwards (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 2. New York: The Macmillan Company & Free 1967.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif Edisi Revisi*, Cet. 22, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya Offset, 2006.
- Morgan, Lewis H. *Ancient Society*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1904.
- Munis, Hasan. *Athlâs Târîkh al-Islâm*. Kairo: al-Zahrâ li al-'Ilâm al-'Arabiy, 1987.
- Mu'nis, Husein. *'Âlam al-Ma'rifah: al-Hadhârah, Dirâsah fî Ushul wa 'Awâmil qiyâmiha wa tathawwurihâ*. Kuwait: Majlis al-Wathanî li al-Tsaqâfah wa al-Funun wa al-Adab, 1978.
- Mubarakfuri, Shofiyurrahman. *al-Rahîq al-Makhtûm*. Saudi Arabia: Dâr al-Salâm, 2004.
- Mufid, Moh. "Kontribusi Muhammad Said Ramadhan al-Buthi dalam Pemikiran Hukum Pidana Islam." dalam *Al-Jinâyah: Jurnal Hukum Pidana Islam*, Vol. 4 No. 1 2018, hal. 25-46.
- Muhadjir, Noeng. *Filsafat ilmu: Positivisme, Postpositivisme, dan Postmodernisme*. Yogyakarta: Rakesarasin, 2001.
- Mujamma' Lughatu al-'Arabiyyah. *al-Mu'jam al-Wasîth*. Kairo: Maktabah al-Syurûq al-dauliyyah, 2008.
- Muliono, Slamet. *Meluruskan Sejarah: Perlawanan Terhadap Belanda Antara Dorongan Nasionalisme dan Islam IC MUST 2017*. Surabaya: UINSA PRESS, 2017.
- Mursi, Abu al-Hasan Ali bin Ismai'il bi Sîdah. *al-Mukhashshih*. Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâst al-'Arabiy, 1996.
- Mursid, Fauziah. "Wapres: Indonesia Dianggap Negara Paling Toleran di Dunia." dalam news.republika.co.id/berita/rk39gf370/wapres-indonesia-dianggap-negara-paling-toleran-di-dunia. Di akses pada 10 Oktober 2023.

Muslim, Musthafa. *et al. al-Tafsîr al-Maudhû'î li Suwar Al-Qur'an al-Karîm*. Imarat: Jami'ah Syariqah, 2010.

-----. *Mabâhîts fi I'jâz Al-Qur'an*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 2005.

Nash, Ronald H. *Ideas of History*. Toronto: Clarke, Irwin and Company Ltd. 1969.

Nata, Abuddin. *Filsafat Pendidikan Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.

Nur, Afrizal. "Konsistensi Sayyid Qutb (1906-1966) dengan Corak Tafsir Al-Adabiy wa al-Ijtimâ'iy dan Dakwah wal Harakah." dalam *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan: Tajdid*, Vol. 24 No. 1 Tahun 2021, hal. 1-22.

Oxford Learner's Dictionaries. "inclusion" dalam <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/inclusion?q=inclusion>. Di akses pada 14 Juni 2022.

Oxford University Press. "Civilization." dalam <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20110803095614798>. Diakses pada 10 Maret 2023.

Picard, Michel. *The Politics of Religion in Indonesia*. New York: Routledge, 2011.

Purwanto, Muhammad Roy. *Keadilan dan Negara: Pemikiran Sayyid Qutub Tentang Pemerintahan yang Berkeadilan*. Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 2019.

Putra, Davit Hardiansyah. "Peran Agama dalam Negara Menurut Ibnu Khaldun." dalam *Jurnal Manthiq* Vol. 3 No. 2 Tahun 2018, hal. 41-60.

Rukiyati. "Peranan Pendidikan Bagi Pengembangan Peradaban Dalam Pandangan Fukuzawa Yukichi." dalam *Jurnal Kependidikan*, No. 1 Tahun 2000 hal. 121-132.

Suaedy, Ahmad, *et al. Islam dan Kaum Minoritas : Tantangan Kontemporer*. Jakarta: the Wahid Institute, 2012.

- Sunarto, Muhammad Zainuddin, *et al.* "Kajian Maqashid Al-Shari'ah Terhadap Nilai-Nilai Islami Pada Sebuah Transaksi." dalam *Hakam; Jurnal Kajian Hukum Islam* Vol. 6 No. 1 Tahun 2022, hal. 71-88.
- Qardawi, Yusuf. *Islâm Hadhârah al-Ghad*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2006.
- , *al-Sunnah Mashdar li al-Ma'rifah wa al-Hadhârah wa al-Ma'rifah*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 2002.
- , *Fiqh al-Jihad: Dirâsah Muqâranah li Ahkâmihi wa Falsafatihî fî Dhaw'i Al-Qur'an wa al-Hadîts*. Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.
- Qattan, Mannâ'. *Mabahîts fî Ulum al-Qur'an*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1995.
- Qautsar, M. dan Budi Sujati. "Kepemimpinan dan Konsep Ketatanegaraan Umar Ibn Al-Khattab." dalam *JUSPI: Jurnal Sejarah Peradaban Islam*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2018, hal. 60-70.
- Qutub, Sayyid. *Fî Zhilâl al-Qur'an*. Kairo: Dâr al-Syuruq, 2003.
- , *Ma'âlim fî al-Tharîq*, Kairo: Dâr al-Syurûq, t.th.
- Rahman, Amir A. *Pengantar Tamadun Islam*. Kuala Lumpur: DBP, 1990.
- Razi, Fakhrudin Muhammad bin Umar bin Husain. *al-Tafsîr al-Kabîr*. Beirut: Dâr Kutûb al-'Ilmiyyah, 1990.
- Ridho, Muhammad Rasyid. *Tafsîr al-Manâr*. Kairo: Dar al-Manâr, 1947.
- Ritze, Geogre, dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, diterjemahkan oleh Alimandan dari judul *Modern Sociological Theory*. Jakarta: Prenada Media, 2004.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*. Chicago: The University Chicago Press, tth.
- Saifudin. "Lahirnya UUD 1945: Suatu Tinjauan Historis Penyusunan dan Penetapan UUD 1945." dalam *Jurnal UNISIA*, Vol. 26 No. 49 Tahun 2003, hal. 296-315.

- Schleifer, S. Abdallah, *et al.* *The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims, 2012 Second Edition*. Jordan: The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2012.
- Schneider, Susan C., dan Jean-Louis Barsoux. *Managing Across Cultures*. London: Pearson Education, 2003.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- , *Tafsir al-Misbâh; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'a.*, Ciputat: Lentera Hati, 2002.
- Shomat, Abdul Bukhori. "Etika pemerintahan : Kontribusi Tafsir Fî Zhilâl al-Qur'an." *Disertasi*. Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2012.
- Soeroto, Soeri. "Filsafat Sejarah Oswald Spengler" dalam *Bacaan Sejarah*. Yogyakarta: Fak. Sastra dan Kebudayaan UGM, 1980.
- Somervell, D. C. *A Study of History Arnold J. Toynbee Abridgement of Volumes I-VI by D. C. Somervell*. New York: Dell Publishing, 1974.
- Spengler, Oswald. *The Decline of The West Vol. I*, diterjemahkan oleh Charles Atkinson dari judul *Der Untergang des Abendlandes*. New York: Alfred A. Knopf, 1961.
- , *The Decline of the West Vol. II*, diterjemahkan oleh Charles Atkinson dari judul *Der Untergang des Abendlandes*. New York: Alfred A. Knopf, 1961.
- Sullivan dan John Edward. *Prophets of The West*. New York: Reinhart & Winston Inc. 1970.
- Sutrisno, Mudji. *Filsafat Kebudayaan-Ihtiar Sebuah Teks*. Jakarta: Hujan Kabisat, 2008.
- Suwarno. "Kejayaan Peradaban Islam dalam Perspektif Ilmu Pengetahuan." dalam *Islamadina, Vol. 20 No. 2* Tahun 2019, hal. 165-175.
- Suwirta, Andi. "Memaknai Peristiwa Sumpah Pemuda dan Revolusi Kemerdekaan Indonesia dalam Perspektif Pendidikan." dalam

- SIPATAHOENAN: South-East Asian Journal for Youth, Sports & Health Education*, Vol. 1 April 2015, hal. 57-68.
- Syalbi, Abu Zaid. *Târîkh al-Hadharah al-Islâmiyyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2012.
- Syathibi, Ibrahim bin Muhammad. *Al-Muawâfaqât fi Ushûl al-Ahkâm*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.
- Syukron, Ahmad. “Penafsiran Politik Sayyid Qutb: Studi Atas Tafsîr al-Adabî al-Harakî dalam Fî Zhilâl al-Qur’an dan Respon Ulama.” *Disertasi*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2017.
- Tafsir, Ahmad. *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*. Bandung: Rosdakarya, 2010.
- Thayyib, Ahmad. “Mâ Ma’nâ Dâr Islâm wa Dâr al-Harb” dalam https://www.youtube.com/watch?v=q9CUQLp_d6g. Diakses pada 9 September 2023.
- Toynbee, Arnold J. A. *Study of History*. Vol. 1. Inggris: Oxford University Press. 1987.
- Trigger, Bruce G. *Understanding Early Civilizations: A Comparative Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Triyanto. “Pendekatan Kebudayaan dalam Penelitian Pendidikan Seni.” dalam *Jurnal Imajinasi* Vol. XII No.1 Tahun 2018, hal, 65-76.
- Tylor, Sir Edward. *Primitive Culture*. London: John Murray, 1920.
- Ulwan, ‘Abdullah Nasih. *Ma’âlim al-Hadârah fi al-Islâm wa Atsaruhâ fi al-Nahdah al-rûbbiyyah*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2003.
- Umam, Saiful. “Sayyid Qutb: Pemikiran dan Pengaruhnya terhadap Gerakan-Gerakan Islam Radikal di Mesir.” dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2004, hal. 60-70.
- Umam, Saiful. “Sayyid Qutub: Pemikiran dan Pengaruhnya terhadap Gerakan-Gerakan Radikal di Mesir.” dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol.2 No.2 Tahun 2004, hal. 60-70.

- Uwaisi, Mahmud. *Nazhariyah al-Ta'âqub al-Daurî li al-Hadharât*. t.tp: Alukah, t.th.
- Wahid, Abdurrahman. *Islamku Islam Anda Islam Kita*. Jakarta :The Wahid Institute, 2006.
- Walidin A. K. , Warul. *Konstelasi Pemikiran Ibnu Khaldun Perspektif Pendidikan Modern*. Yogyakarta: Nadiya Fondation, 2003.
- Warrington, Marnie Hughes. *50 Tokoh Penting dalam Sejarah*, diterjemahkan oleh Abdul Halim dari judul *Fitty key thinkerson history*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Wikipedia Free Encyclopedia. "Raja Farouk dari Mesir." dalam https://id.wikipedia.org/wiki/Farouk_dari_Mesir. Diakses pada Sabtu, 13 Mei 2023.
- Zainuddin, A. Rahman. *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran Ibnu Khaldun*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992.
- Zuhaili, Wahbah. *Al-Qur'an al-Karim Bunyatuhu at-Tasyri'iyah wa Khasha'ishu al-Hadhariyyah*. Libanon: Dârul fikri, 2009.
- . *Tafsîr al-Munîr*. Damaskus: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1418 H.
- . *Ahkam al-Mu'âhadât*. Imarat: Majallah Kulliyah al-Syariah wa al-Qanun, t.th.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Fakhri Iqomul Haq
Tempat, tanggal lahir : Muhajirun, 22 Agustus 1991
Jenis Kelamin : Laki-Laki
Alamat : Jl. Merdeka Kp. Baru, RT 002 RW 008,
Kel. Cikundul, Kec. Lembursitu, Kota Sukabumi,
Jawa Barat
Email : Fakhriiqomulhaq@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. RA Al Fatah
2. MI Alfatah
3. MTs Al Fatah
4. MA Al Fatah
5. University Al-Quran Al-Karim Yemen

Riwayat Pekerjaan

1. Pengajar Sma Alfa Centauri Bandung, Indonesia
2. Konsultan Pusat Tahfidz Ambak Selangor, Malaysia
3. Kepala Lembaga Madrasah Tahfizh Al Fatah, Indonesia
4. Direktur Pesantren Tahfizh Al-Qur'an dan Al-Hadits Chaizarani Thahir An-Nizomiyah, Indonesia