

ARIF ABDUL LATHIF

MODERASI (WASATIYAH)

BERAGAMA

MENURUT SAYYID QUTUB DALAM
KITAB TAFSIR FÎ ZHILĀL AL-QUR'AN

(Studi Kritis atas Penafsiran
Surah Al-Baqarah Ayat 143)



STAI SADRA
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM SADRA

Program Studi
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Skripsi

Diajukan untuk memperoleh
gelar sarjana agama



**MODERASI (WASAṬIYAH) BERAGAMA
MENURUT SAYYID QUTUB
DALAM KITAB TAFSIR *FĪ ZILĀL AL-QUR'AN*
(Studi Kritis Atas Penafsiran Surah Al-Baqarah Ayat
143)**

Oleh:

Arif Abdul Lathif

NIM: 16.5.1.111.014

NIMKO: 6972020116014

Pembimbing:

Dr. Muhammad Babul Ulum, M. Ag.

SKRIPSI

Diajukan kepada STAI Sadra sebagai persyaratan untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Satu Agama (S. Ag)

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM (STAI) SADRA
JAKARTA
2021**

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alḥamdulillāhirabbil'ālamīn, segala puji bagi Allah SWT yang telah mencurahkan rahmat dan hidayah-Nya kepada penulis berupa nikmat dan kasih sayang-Nya yang tiada henti. Sehingga penulis masih bisa melakukan berbagai aktivitas, khususnya dalam menggarap Laporan Skripsi ini dengan giat, sekalipun sedang tidak dalam keadaan *ṣiḥḥah wal'āfiyah*. Tak lupa pula *Ṣalawāt* dan salam semoga selalu terlimpah curahkan kepada junjungan besar Nabi Muhammad SAW yang telah menuntun umat manusia ke jalan yang benar atas agama Islam yang dibawa olehnya.

Penulis juga mengucapkan terima kasih sebesar-besarnya kepada semua pihak yang turut andil dalam penyelesaian Laporan Skripsi ini, terlebih khusus bagi:

1. Kedua orang tua penulis, yaitu Bapak Mulyadi S. Pd. I dan Ibu Uuh Miftahurohmah. Penulis ucapkan rasa terima kasih atas doa yang selalu dipanjatkan untuk kemudahan setiap langkah penulis dalam menyelesaikan Studi Strata Satu dari tahap awal hingga penyusunan tugas akhir ini. Tak lupa pula kepada kakak-kakak dan adik-adik penulis tercinta yang tak pernah bosan untuk selalu menyemangati penulis dalam menyelesaikan tugas akhir ini.
2. Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra, yaitu Dr. Kholid Al-Walid. Ucapan terima kasih penulis sampaikan untuk beliau yang senantiasa mengingatkan penulis untuk selalu semangat dalam menyelesaikan segala jenis tugas perkuliahan, terkhusus dalam menyelesaikan tugas akhir perkuliahan ini.
3. Dosen Pawa Penulis, yaitu Indah Suwarni, MM. Ucapan terima kasih patut penulis sampaikan kepada beliau yang penulis anggap sebagai ibu kedua di kampus. Sejak awal perkuliahan beliau selalu memberi perhatian dan semangat kepada penulis untuk selalu fokus dan disiplin dalam proses pembelajaran. Terkhusus di akhir masa perkuliahan, di saat semangat penulis sedang *down* karena sakit parah namun beliau selalu memberikan motivasi dan dorongan untuk selalu pantang menyerah sampai titik darah penghabisan. Sehingga pada akhirnya penulis mampu menyelesaikan tugas akhir

perkuliahan ini. Mudah-mudahan Allah SWT selalu memberikan kesehatan dan keberkahan di sisa umur beliau, Aamiin.

4. Dosen Pembimbing Penulis, yaitu Dr. Muhammad Babul Ulum, M. Ag. Penulis ucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya atas waktu dan pikirannya yang telah diluangkan untuk membimbing dan menyempurnakan penulisan ini menjadi lebih baik. Semoga Allah SWT selalu memberikan keberkahan ilmu dan usianya, Aamiin.
5. Teman-teman terdekat penulis. Penulis ucapkan terima kasih untuk kalian yang sudah memberikan semangat dan selalu mengingatkan penulis untuk selalu giat dalam menyelesaikan Laporan Skripsi ini. Semoga Allah SWT berkahi umur dan ilmu yang kalian dapat di kampus kita tercinta ini.

Dalam penulisan Laporan Skripsi ini, penulis menyadari masih banyak sekali kekurangan, baik dari segi teknis maupun konten. Oleh karena itu, penulis sangat membutuhkan kritik dan saran yang membangun dari para pembaca terkhusus dari penguji Sidang Laporan Skripsi, dengan harapan adanya masukan kritik dan saran tersebut bisa menjadi bahan penyempurna penelitian Skripsi ini. Aamiin.

Kuningan, 11 November 2021



Arif Abdul Lathif

LEMBAR PERSETUJUAN SIDANG LAPORAN SKRIPSI

Laporan Skripsi ini disusun oleh :

Nama : Arif Abdul Lathif

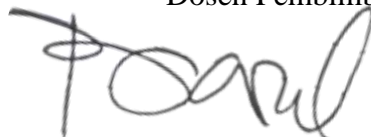
NIM : 16.5.1.111.014

Judul : **“Moderasi (*Wasafiyah*) Beragama menurut Sayyid Quṭub dalam Kitab Tafsir *Fî Zilāl Al-Qur’an* (Studi Kritis atas Penafsiran Surah Al-Baqarah ayat 143)”**

Telah disetujui oleh dosen pembimbing untuk disidangkan pada Sidang Laporan Skripsi. Demikian surat persetujuan ini dibuat agar dipergunakan sebagaimana mestinya.

Kuningan, 11 November 2021

Mengetahui
Dosen Pembimbing



Dr. Muhammad Babul Ulum, M. Ag.

**LEMBAR PENGESAHAN
SIDANG LAPORAN SKRIPSI**

Laporan Skripsi ini disusun oleh:


Nama : Arif Abdul Lathif

NIM : 16.5.1.111.014

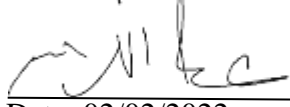
Judul : **“Moderasi (*Wasafiyah*) Beragama menurut Sayyid Quṭub dalam Kitab Tafsir *Fî Zilāl Al-Qur’an* (Studi Kritis atas Penafsiran Surah Al-Baqarah ayat 143)”**

Telah disahkan oleh Dewan Sidang Skripsi:

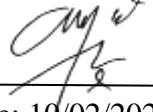
Dr. Kholid Al-Walid
(Ketua Sidang & Penguji 1)


Date: 11/2/2022

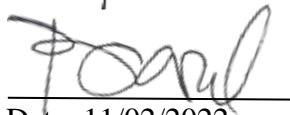
Dr. Cipta Bakti Gama
(Penguji II)


Date: 02/02/2022

Azam Bahtiar, M.S.I
(Penguji III)


Date: 10/02/2022

Dr. Muhammad Babul Ulum, M. Ag.
(Pembimbing)


Date: 11/02/2022

Basrir Hamdani, Ph. D.
(Sekretaris Sidang)


Date: 11/02/2022

LEMBAR BEBAS PLAGIASI

MODERASI (WASAṬIYAH) BERAGAMA MENURUT SAYYID QUṬUB DALAM KITAB TAFSIR *FĪ ZILĀL AL-QUR'AN* (Studi Kritis Atas Penafsiran Surah Al- Baqarah Ayat 143)

Penulis : Arif Abdul Lathif
NIM : 16.5.1.111.014
Pembimbing : Dr. Muhammad Babul Ulum, M. Ag.

LAPORAN SKRIPSI

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Laporan Skripsi ini merupakan kerja murni penulis. Tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam tulisan ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan. Apabila di kemudian hari terbukti adanya plagiasi, maka penulis siap menerima sanksi akademik dalam bentuk pembatalan nilai yang diperoleh.

Kuningan, 11 November 2021



Arif Abdul Lathif

ABSTRAK

Pemahaman moderasi (*Wasatīyah*) beragama yang terkandung dalam Al-Qur'an adalah hal yang penting, terlebih di saat dihadapkan pada situasi yang dianggap jauh dari keadilan dan terkandung nilai-nilai ekstremisme. Dengan situasi tersebut para ulama terkhusus para mufasir memberikan pengertian khusus terhadap ajaran moderasi beragama dengan berpijak pada Al-Qur'an untuk merespon dan menjadi solusi agar tidak terjangkit penyakit ekstremisme tersebut. Namun masalahnya tidak semua tafsir dianggap berorientasi moderat, salah satunya adalah tafsir *Fî Zilāl Al-Qur'an*, bahkan Sayyid Qutūb sebagai pengarangnya dianggap sebagai inspirator utama dari segala tindakan ekstrem yang mengatasnamakan agama Islam.

Tujuan penelitian ini adalah untuk meninjau dan mengkritisi penafsiran terkait moderasi (*Wasatīyah*) beragama dari sisi orang yang dianggap tidak moderat dilihat dari sisi nilai-nilai ekstrem yang terkandung di dalamnya. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif-analitis dengan pendekatan kajian tokoh. Kesimpulan penelitian ini adalah Sayyid Qutūb memahami bahwa moderasi (*Wasatīyah*) beragama merupakan hakikat dari ajaran Islam itu sendiri. Setidaknya terdapat dua aspek utama dalam moderasi (*Wasatīyah*) beragama yang terkandung dalam surah al-Baqarah ayat 143 yaitu aspek akidah dan politik. Menurutnya satu-satunya akidah dan politik yang moderat adalah akidah dan politik Islam yang harus teraplikasi secara merata di muka bumi, adapun selainnya merupakan akidah dan politik jahiliyah yang jauh dari keadilan. Dari adanya pemahaman di atas, ditemukan beberapa nilai ekstrem, di antaranya adalah sikap takfirisme terhadap umat Islam lainnya, sikap memonopoli politik hanya pada satu agama, dan adanya konsep jihad berupa kekerasan demi berlakunya ideologi politik yang diyakininya.

Kata Kunci: *Moderasi Beragama, Wasatīyah, Sayyid Qutūb, Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam tugas ini adalah *Turābiyan* dengan beberapa pengecualian:

A. Konsonan

b	=	ب	z	=	ز	f	=	ف
t	=	ت	s	=	س	q	=	ق
th	=	ث	sh	=	ش	k	=	ك
j	=	ج	ṣ	=	ص	l	=	ل
ḥ	=	ح	ḍ	=	ض	m	=	م
kh	=	خ	ṭ	=	ط	n	=	ن
d	=	د	ẓ	=	ظ	h	=	ه
dh	=	ذ	‘	=	ع	w	=	و
r	=	ر	gh	=	غ	y	=	ي

B. Vokal

Pendek	:	a = َ ; i = ِ ; u = ُ
Panjang	:	ā = ا ; ī = ي ; ū = و
Diftong	:	ay = اي ; aw = او

C. Ta' Marbutah (ة)

Ta' marbutah yang diidafahkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti contoh lafal معرفة الله في *fi ma'rifat Allāh*. Ta' marbutah yang disambung dengan kata lain tapi tidak dengan posisi *mudāf*, maka ditulis “h”, seperti contoh lafal المدينة الفاضلة ditulis *almadīnah al-fāḍilah*.

D. Syaddah

Syaddah atau *tasydīd* ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggunakan dua huruf, seperti lafal عقلية ditulis *'aqliyyah*, فعلية ditulis *fi'liyyah*, dan قوّة ditulis *quwwah*, sedangkan *tasydīd* yang berada di akhir kata, seperti عدوّ maka tidak ditulis dengan menggunakan dua huruf, tetapi hanya satu huruf, yaitu ditulis *'aduw*.

E. Kata Sandang

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf *shamsiyyah* maka ditulis dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf *alqamariyyah*.

F. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa Arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia, seperti lafal سنة الله maka ditulis *sunnatullāh*, dan juga lafal asma` al-husnā, seperti عبد الرحمن maka ditulis ‘*Abdurrahmān* dan جلال الدين maka ditulis *Jalāluddīn*.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	ii
LEMBAR PERSETUJUAN SIDANG LAPORAN SKRIPSI	iv
LEMBAR PENGESAHAN.....	v
SIDANG LAPORAN SKRIPSI.....	v
LEMBAR BEBAS PLAGIASI	vi
ABSTRAK.....	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	ix
DAFTAR ISI	xi
BAB I	1
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi Masalah	12
C. Batasan Masalah.....	13
D. Rumusan Masalah	13
E. Tujuan Penelitian	13
F. Manfaat Penelitian	13
1. Manfaat Teoretis	14
2. Manfaat Praktis	14
G. Kajian Pustaka.....	14
H. Metodologi Penelitian	19
1. Metode dan Jenis Penelitian	19
2. Data dan Sumber Data.....	20
3. Teknik Pengumpulan Data	20
4. Sistematika Penulisan.....	21
BAB II.....	22
TINJAUAN UMUM MODERASI BERAGAMA	22
A. Pengertian Moderasi (<i>Wasaiyah</i>)	22
1. Secara Bahasa dan Istilah	22
2. Moderasi (<i>Wasatīyah</i>) Menurut Para Ulama Tafsir	24
B. Moderasi (<i>Wasatīyah</i>) di dalam Al-Qur'an.....	30
C. Prinsip Dasar Moderasi Beragama.....	36

D. Indikator Moderasi Beragama.....	42
1. Komitmen Kebangsaan	42
2. Toleransi.....	44
3. Anti Radikalisme dan Kekerasan	45
4. Akomodatif terhadap Budaya Lokal	47
E. Moderasi di antara Ekstrem Kiri dan Ekstrem Kanan	48
BAB III	52
SAYYID QUTUB DAN TAFSIR FÎ ZILĀL AL-QUR'AN.....	52
A. Sayyid Qutub.....	52
1. Biografi Sayyid Qutub	52
2. Pemikiran Sayyid Qutub	59
3. Karya-Karya Sayyid Qutub.....	62
B. Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an.....	64
1. Latar Belakang Penulisan.....	64
2. Tujuan Penulisan	65
3. Metode dan Corak penafsiran	66
4. Sistematika Penulisan.....	67
BAB IV	69
ANALISIS MODERASI BERAGAMA DALAM PENAFSIRAN	
SAYYID QUTUB TERHADAP SURAH AL-BAQARAH AYAT	
143	69
A. Pandangan Umum Sayyid Qutub tentang Surah Al-Baqarah ayat	
143.....	69
B. Pemindahan Kiblat dan Mutiara-Mutiara Hikmah di Baliknyaa ..	72
1. Sejarah Singkat Pemindahan Kiblat	72
2. Hikmah-Hikmah di Balik Pemindahan Kiblat terhadap Umat	
Beragama	75
C. Moderasi Beragama Menurut Sayyid Qutub.....	82
1. Aspek Akidah.....	85
2. Aspek Politik.....	94

D. Nilai-Nilai Ekstrem dalam Konsep Moderasi Beragama Menurut Sayyid Qutub.....	110
BAB V	119
PENUTUP	119
A. Kesimpulan	119
B. Saran.....	120
DAFTAR PUSTAKA	122

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Islam adalah agama yang sempurna yang diturunkan oleh Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW sebagai Nabi dan Rasul terakhir dengan membawa risalah Al-Qur'an yang tiada bandingannya sampai saat ini. Hadirnya agama Islam ini tak lain dan tak bukan melainkan untuk menjadi pedoman dan sumber rujukan seluruh umat manusia dalam menjalani kehidupannya di dunia ini agar terciptanya sebuah keadilan yang merata. Dalam artian bahwa, ajaran dalam Islam itu meliputi semua segi kehidupan manusia tanpa memandang suku, ras, bangsa, maupun agama.¹ Sebab ketika berbicara tentang manusia itu sendiri, para sosiolog menyatakan bahwa manusia merupakan makhluk sosial yang tak lepas dengan interaksi antar sesama manusia karena memiliki naluri untuk selalu hidup bersama, yang kemudian terbentuk sebuah perkumpulan-perkumpulan atau yang kemudian dikenal dengan istilah masyarakat.² Sekalipun, misi adanya ajaran Islam di sini tidak terbatas hanya kepada sesama manusia melainkan untuk seluruh alam.

Allah SWT berfirman dalam surah al-Anbiya ayat 107:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Artinya: *Dan tiadalah Kami mengutus kamu (Wahai Muhammad), melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.*

Dengan posisinya sebagai sumber rujukan di tengah-tengah manusia, maka dalam Al-Qur'an Islam telah memberikan solusi dengan menghadirkan petunjuk yang telah tertuang dalam beberapa ayat dan di dalamnya terkandung sebuah ajaran yang berorientasi kepada kebaikan bersama. Di antaranya yaitu petunjuk terkait adanya misi dari agama Islam yaitu sebagai rahmat bagi semesta

¹ Misbāhuddin Jamal, "Konsep Al-Islam dalam Al-Qur'an", dalam *Al-Ulum*, STAIN Manado, Vol. 11, No. 2, hal. 287.

² Muhammad Azhar, *Filsafat Politik: Perbandingan antara Islam dan Barat* (Jakarta: Rajawali Pers, 1997), hal. 32.

alam seperti yang tertuang dalam surah al-Anbiya ayat 107³, adanya karakteristik ajaran Islam yaitu agama yang sesuai dengan kemanusiaan seperti yang tertuang dalam surah al-Rum ayat 30⁴, dan adanya karakteristik umat Islam yaitu menjadi umat yang moderat (al-Baqarah ayat 143)⁵, umat yang berpihak kepada kebenaran (an-Nisa ayat 135)⁶, umat yang menegakkan keadilan (al-Maidah ayat 8)⁷, dan umat yang terbaik (al-Imran ayat 110)⁸.

³ QS. Al-Anbiya [21]: 107

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Artinya: *Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam.*

⁴ QS. Al-Rum [30]: 30

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ إِنَّكَ لَعَلىٰ قَلْبٍ عَمٍ ۗ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Artinya: *Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam); (sesuai) fitrah Allah disebabkan Dia telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.*

⁵ QS. Al-Baqarah [2]: 143

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ

Artinya: *Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu.*

⁶ QS. An-Nisa [4]: 135

وَالْكِتَابِ الِّدِّي الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ مِنْ قَبْلِهِ ۗ مَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ ۖ يَأْتِيهَا الدِّينُ آمِنًا ۗ آمِنًا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ فَكَيْفَ ضَلَّ ضَلَالًا ۗ بَعِيدًا

Artinya: *Wahai orang-orang yang beriman! Tetaplah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya (Muhammad) dan kepada Kitab (Al-Qur'an) yang diturunkan kepada Rasul-Nya, serta kitab yang diturunkan sebelumnya. Barang siapa ingkar kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, dan hari kemudian, maka sungguh, orang itu telah tersesat sangat jauh.*

⁷ QS. Al-Maidah [5]: 8

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا احْكُمُوا قَوَامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاؤُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۗ لِعَدِلُوا ۗ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۗ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

Artinya: *Wahai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu sebagai penegak keadilan karena Allah (ketika) menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah. Karena (adil) itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sungguh, Allah Maha teliti terhadap apa yang kamu kerjakan.*

⁸ QS. Al-Imran [3]: 110

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلَ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا ۗ لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

Dari beberapa ayat di atas menunjukkan bahwa Islam telah menampilkan ajaran yang terbaik dan memerintahkan kepada umat Islam agar menjalani kehidupan yang selalu dihiasi dengan nilai-nilai kebaikan. Salah satunya adalah ajaran untuk bersikap moderat, yang kemudian dengan adanya dasar ayat tersebut, para ulama merumuskannya menjadi sebuah konsep ajaran yang dikenal dengan istilah moderasi (*Wasatīyah*).⁹ Dalam hal ini menurut Yūsuf Al-Qardāwī yang dikutip dari Abu Yazid mengatakan bahwa moderasi (*Wasatīyah*) di sini dimaknai sebagai ajaran agama yang terbaik, menjunjung tinggi keadilan yang di dalamnya mengedepankan pertengahan dalam hal apa pun, tidak ekstrem kanan maupun kiri¹⁰. Ia juga mengatakan, bahwa esensi dari agama Islam itu adalah *al-wasat* (moderat) yaitu sebuah ajaran yang mempertimbangkan antara rohani dan jasmani, duniawi dan ukhrawi. Misalnya, jika dilihat dari segi akidah, Islam tidaklah seperti paham materialisme yang menolak sama sekali segala sesuatu yang gaib (metafisik), sehingga hal ini berdampak pada tidak berimannya para materialis terhadap Tuhan.¹¹

Menurut Quraish Shihab, persoalan kehidupan dalam moderasi (*Wasatīyah*) tidak hanya berkaitan dengan urusan personal semata melainkan juga berkaitan dengan urusan kepentingan setiap kelompok agar terjadinya sebuah keberlangsungan yang merata. Sehingga hal ini menjadi sebuah keniscayaan bahwa konsep moderasi (*Wasatīyah*) harus dijadikan sebuah acuan dalam setiap gerak langkah umat manusia terkhusus umat Islam.¹² Begitu juga sebaliknya, jika ajaran moderasi (*Wasatīyah*) ini tidak tertanam dan tidak ditumbuhkan dalam diri setiap umat atau kelompok maka yang timbul dalam dirinya adalah sikap dan tindakan ekstremisme dan

Artinya: *Kamu (umat Islam) adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia (karena kamu) menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka. Di antara mereka ada yang beriman, namun kebanyakan mereka adalah orang-orang fasik.*

⁹ Masdar Hilmi, "Whither Indonesia's Islamic Moderatism? A Reexamination On The Moderate Vision Of Muhammadiyah And NU", dalam *Jurnal Of Indonesian Islam*, Vol. 2, No. 1, Juni 2013, hal. 26.

¹⁰ Abu Yazid, *Islam Moderat* (Jakarta: Erlangga, 2014), hal. 7.

¹¹ Yūsuf Al-Qardāwī, *Al-Khaṣāiṣ Al-'Ammah fī Al-Islām* (Suriah: Muassasah al-Risālah, 1989), hal. 127-137.

¹² Quraish Shihab, *Wasatīyah* (Tangerang: Pt. Lentera Hati, 2019), hal. x-xi.

radikalisme. Sedangkan Islam itu sendiri sangat menentang ekstremisme dan radikalisme, karena hal itu akan berdampak negatif terhadap setiap individu dan terhadap keberlangsungan hubungan setiap kelompok, bahkan yang paling parah adalah akan terjadinya kehancuran sebuah individu maupun kelompok. Maka, dalam hal ini Islam sangat menekankan moderasi di tengah adanya keberagaman - sebagai potensi terbesar munculnya segala tindakan ekstremisme dan radikalisme-. Adapun seperti yang telah diketahui bahwa salah satu kelompok terbesar di muka bumi yang menyumbang peristiwa tindakan ekstremisme dan radikalisme adalah umat beragama.¹³

Adapun salah satu ayat yang secara gamblang menunjukkan adanya perintah bersikap moderat dan menjadikannya sebagai dasar pijakan adalah terdapat dalam surah al-Baqarah ayat 143, yaitu :

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ

Artinya :

Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu.¹⁴

Dengan adanya dasar pijakan dan perintah dari ayat di atas untuk bersikap moderat, terlebih dalam Moderasi (*wasatīyah*) yang telah dirumuskan oleh para ulama, maka sepatutnya sudah tidak ada alasan bagi umat Islam untuk bersikap tidak moderat dalam kehidupannya. Begitu pula dalam beragama seharusnya tidak ada lagi tindakan ekstremisme dan radikalisme.

Namun, yang disayangkan adalah manakala kita melihat realitas yang terjadi sampai detik ini, dunia masih disibukkan dengan banyaknya tindakan-tindakan ekstremisme dan radikalisme. Tindakan ini tentunya sangat bertolak belakang dengan ajaran moderasi (*wasatīyah*), terlebih lagi salah satu penyumbang terbesar dari setiap tindakan tersebut dilakukan oleh sekelompok orang yang mengatasnamakan agama terkhusus agama Islam.

¹³ Achmad Satori Ismail, Dkk, *Islam Moderat: Menebar Islam Rahmatan Lil'ālamīn* (Jakarta: Pustaka Ikadi, 2012), Cet. 2, hal. 10.

¹⁴ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: Karya Toha Putra, 2002), hal. 22.

Jangan jauh-jauh, mari kita lihat di negara Indonesia tercinta kita ini -sebagai negara dengan warga mayoritas beragama Islam-, dalam laporan tahunan SETARA Institute terkait kondisi kebebasan beragama/berkeyakinan (KBB) pada tahun 2018, menyatakan bahwa telah terjadi 109 peristiwa pelanggaran KBB yang tersebar di 20 provinsi yang mencakup bentuk diskriminasi, intoleransi, pelarangan cadar, pelarangan perayaan valentine dan pengusiran.¹⁵ Kemudian, dalam hasil survei Wahid Institute menunjukkan bahwa tindakan radikalisme dan ekstremisme yang menjurus kepada intoleransi di Indonesia cenderung meningkat dari sebelumnya sekitar 46% dan pada awal tahun 2020 naik menjadi 54%.¹⁶ Terdapat pula sebuah kasus yang terjadi pada tanggal 8 Agustus 2020 yaitu peristiwa penyerangan terhadap rumah penganut Syi'ah di Solo yang sedang mengadakan acara midodareni atau doa bersama sebelum pernikahan oleh laskar-laskar yang mengaku dirinya paling benar. Peristiwa ini hanya gara-gara dugaan atas pelestarian adat dalam tradisi Syi'ah.¹⁷

Sampai di sini kita dapat melihat bahwa betapa merebaknya tindakan ekstremisme dan radikalisme di Indonesia. Sebuah tindakan yang semestinya tidak terjadi di sebuah negara yang sangat menjunjung tinggi nilai-nilai ketuhanan. Mengingat Islam sebagai agama dengan pemeluk terbesar yang di dalamnya sangat menjunjung tinggi nilai-nilai moderat dan toleransi. Seharusnya dengan posisinya seperti itu, Islam mampu menekan tindakan ekstremisme dan radikalisme di tengah-tengah masyarakat bangsa Indonesia ini. Namun rekam jejak sejarah mengatakan bahwa peristiwa-peristiwa tindakan ekstremisme, radikalisme, dan terorisme justru mengatasnamakan agama Islam.

¹⁵ SETARA Institute, *Laporan Tahunan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Minoritas Keagamaan di Indonesia 2018*, dalam <https://setara-institutue.org/laporan-tahunan-kondisi-kebebasan-beragamaberkeyakinan-dan-minoritas-keagamaan-di-indonesia-2018->, diakses pada 9 Desember 2020.

¹⁶ Media Indonesia, *Survei Wahid Institute: Intoleransi-Radikalisme Cenderung Naik*, dalam <https://m.mediaindoneisa.com/read/detail/284269-survei-wahid-institute-intoleransi-radikalisme-cenderung-naik>, diakses pada 9 Desember 2020.

¹⁷ SETARA Institute, *Massa Bubarkan Midodareni Dikira Adat Syiah, Setara Institute: Hukum Harus Tegak*, dalam <https://setara-institutue.org/massa-bubarkan-midodareni-dikira-adat-syiah-setara-institute-hukum-harus-tegak/>, diakses pada 10 Desember 2020.

Sedikit menengok dalam beberapa tahun silam, terdapat sebuah peristiwa memilukan yang mengatasnamakan Islam dan sangat mengguncang dunia yaitu peristiwa pengeboman di Bali yang terjadi pada 12/10/2002 dan 01/10/2015.¹⁸ Dengan adanya peristiwa tersebut menyebabkan terlahirnya stigma buruk terhadap Islam. Stigma buruk itu berbunyi “umat Islam adalah terdakwa atas berbagai peristiwa terorisme”,¹⁹ meskipun menurut Djam’annuri bahwa dalam perkembangannya stigma ini secara khusus dilontarkan untuk Umat Islam Fundamentalists yang menganggap dirinya sebagai pemilik kebenaran yang absolut.²⁰

Jika ditelusuri secara mendalam, peristiwa di atas -tindakan ekstrem dan radikal yang mengatasnamakan agama Islam- nyatanya tidak sekonyong-konyong asal bertindak dengan tanpa ada alasan dan landasan pondasi yang kuat, bagaimana tidak! dalam sebuah buku yang berjudul *Aku Melawan Teroris* karya Imam Samudra menyatakan bahwa adanya tindakan yang dianggap ekstrem dan radikal dalam tubuh umat muslim -yang memiliki tujuan menegakkan syariat Islam- merupakan bentuk jihad yang telah diperintahkan oleh Al-Qur’an. Salah satu contohnya adalah peristiwa pengeboman di Bali.²¹ Artinya bahwa segala tindakan yang mereka perbuat merupakan hasil pemahamannya yang berdasar pada ayat suci Al-Qur’an -sebagai kitab pedoman utama dalam beragama-. Berkenaan dengan ini, maka pantas jika Muhammad Arkoun mengatakan bahwa Al-Qur’an telah digunakan umat Islam untuk mengabsahkan setiap perilakunya, menjustifikasi tindakan peperangan, melandasi berbagai apresiasi, dan menjadi pengukuh bagi identitas kolektif.²² Karena memang pada realitasnya terjadi demikian.

Dari adanya realitas di atas, para ahli sosiolog agama meresponnya dengan membagi kategori agama Islam menjadi dua

¹⁸ Deden Rodin, “Islam dan Radikalisme: Telaah atas Ayat-ayat Kekerasan dalam Al-Qur’an”, dalam *Jurnal Addin*, Vol. 10, No 1, hal. 30.

¹⁹ Rumadi, *Masyarakat Post Teologi Wajah Baru Agama dan Demokratisasi Indonesia* (Bekasi: Gugus Press, 2002), hal. 149.

²⁰ Djam’annuri, *Agama Kita Perspektif Sejarah Agama-agama* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2002), Cet. 2, hal. 25.

²¹ Imam Samudra, *Aku Melawan Teroris* (Solo: Jazera, 2004), Cet. 2, hal. 107-108.

²² Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Al-Qur’an*, diterjemahkan oleh Machasin (Jakarta: INIS, 1997), hal. 9.

kutub, yaitu: Islam Moderat²³ dan Islam Fundamentalisis²⁴. Dalam pendapat yang lain, menyebutkan bahwa terdapat satu kategori lagi selain kedua kategori tersebut, yaitu Islam Liberal.²⁵ Namun, terlepas dari kategori di atas, menurut Leonard Binder²⁶ secara tegas menyatakan bahwa segala tindakan ekstrem dan radikal -seperti yang sudah disebutkan di atas- yang terjadi dalam tubuh umat muslim atau yang mengatasnamakan agama Islam merupakan perbuatan kelompok Islam Fundamentalisis. Sebab menurutnya, Islam Fundamentalisis memiliki gerakan-gerakan ekstrem yang bercita-cita untuk menjalankan hukum Islam secara umum dan menyeluruh dalam tatanan masyarakat. Sekalipun Ismāīl Rājī Al-Fārūqī menolak

²³ Islam Moderat merupakan sebuah ajaran agama yang mengajarkan keseimbangan atau tidak ekstrem kanan maupun kiri, dengan sebuah prinsipnya yaitu *“menjaga tradisi lama yang bagus, dan mengambil inspirasi baru yang lebih bagus. Yang lama dan yang baru tidak ditolak, keduanya diterima sejauh mana kelayakannya untuk kita di masa kini”*. Islam moderat selalu merujuk kepada mereka yang menolak pemberlakuan kekerasan sebagai garis ideologi dan perjuangannya. Lihat Iffati Zamimah, *Moderatisme Islam dalam Konteks Keindonesiaan* (Studi Penafsiran Islam Moderat M. Quraish Shihab), dalam *Al-Manar: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1, No. 1, Juli 2018, hal. 78.

²⁴ Islam Fundamentalisis merupakan sebuah paham yang bercita-cita untuk mengeksistensikan kembali norma-norma dan keyakinan agama tradisional dalam merespons kalangan sekulerisme. Dalam pendapat lain dijelaskan bahwa Fundamentalisme Islam merupakan sebuah gerakan yang memiliki semangat untuk melakukan pembaharuan, kembali kepada kemurnian, merealisasikan kebenaran, dan kesederhanaan zaman Rasulullah. Karakter khas dari gerakan ini adalah skripturalisme yang berciri khusus. Akan tetapi dalam perkembangannya sampai detik ini, Fundamentalisme memiliki konotasi minor dan sangat pejorative, bahkan dianggap pula sebagai kelompok garis keras yang sering bertindak irrasional dan selalu dikaitkan dengan gerakan-gerakan dan revolusi. Lihat R. Garaudy, *Islam fundamentalis dan Fundamentalisis lainnya*, diterjemahkan oleh Afif Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1993), hal. 117.

²⁵ Islam liberal merupakan sebuah paham yang menekankan kebebasan dari struktur sosial-politik yang menindas. terkait penafsiran atas Islam, Islam liberal memiliki beberapa prinsip yaitu: terbukanya pintu ijtihad pada semua dimensi Islam di sepanjang waktu, penekanan pada semangat religio-etik, kepercayaan pada kebenaran relative, terbuka dan plural, pemihakan pada pihak minoritas dan tertindas, keyakinan pada kebebasan beragama, dan pemisahan otoritas keagamaan dan politik. Lihat Abudin Nata, *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1992), hal. 46.

²⁶ Leonard binder merupakan orang yang pertama kali mengintrodusir penggunaan istilah fundamentalisme terhadap gerakan keagamaan umat muslim. Ia merupakan seorang profesor politik science, dan direktur NEC (The Near East Center) di University of California, Los Angeles (UCLA).

penggunaan istilah fundamentalisme dalam gerakan-gerakan kebangkitan Umat Islam, karena menurutnya istilah yang benar dalam menamai gerakan kebangkitan Umat Islam adalah *Nahḍah* (kebangkitan).²⁷

Terlepas dari akar motif munculnya gerakan-gerakan fundamentalisme di dalam Islam dengan perjalanan sejarahnya yang sangat panjang, Ullil Abshar Abdala membagi fundamentalisme dalam Islam menjadi dua model, *yaitu*, Fundamentalisme Rejeksionis dan Eskapiestik²⁸. Namun secara inti kedua model tersebut memiliki karakteristik yang sama. Menurut Azyumardi Azra yang menjadi inti karakteristik kaum fundamentalisme di sini adalah skripturalisme, yaitu keyakinan harfiah terhadap kitab suci sebagai firman Tuhan yang dianggap tanpa ada kesalahan. Sehingga dengan keyakinan itu melahirkan sebuah gagasan dasar yang menyatakan bahwa agama Islam dipegang secara kokoh dalam bentuk literal dan bulat tanpa kompromi, pelunakan, reinterpretasi dan pengurangan. Akan tetapi jika dikaitkan dengan semua tindakan ekstrem dan radikal yang ditujukan pada kelompok fundamentalis, maka jelas tindakan tersebut dikhususkan pada kelompok fundamentalis jenis Rejeksionis sebagai sebuah kelompok yang memiliki gerakan ekstrem dan radikal demi terealisasi semua cita-citanya.²⁹

Menurut Ullil. salah satu tokoh utama Fundamentalisme Islam jenis Rejeksionis ini yang sangat terkenal adalah Sayyid Quṭub seorang revolusioner berkebangsaan Mesir dan sekaligus seorang

²⁷ Ismāil Rājī Al-Fārūqī. *Islamic Renaissance In Contemporary Society*, dalam *Al-Ittihad*, Vol. 15, No. 4, hal. 15-23.

²⁸ *Fundamentalisme Rejeksionis* yaitu fundamentalisme yang menolak secara total warisan modernitas yang bersifat destruktif dan supremaris, dengan cita-cita menggantikan kota manusia dengan kota Tuhan, demi mewujudkan cita-citanya kelompok ini akan melakukan tindakan ekstrem sebagai pilihannya, hal ini seperti yang dikatakan oleh Sayyed Hossein Nasr bahwa kelompok fundamentalis ini sangat identik dengan tindakan ekstrem dan radikalnya dalam mewujudkan cita-citanya. Liat Sayyed Hossein Nasr, *Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan* (Bandung: Mizan, 2003), hal. 127. Adapun *Fundamentalisme Eskapiestik*, yaitu fundamentalisme yang memiliki suatu cara hidup lain yang berbeda dengan cara hidup sekuler, seperti dengan cara menarik diri dari kehidupan umum untuk mencari ketenangan batin dan untuk menghindari dari polusi nilai sekuler yang dianggapnya bertentangan dengan nilai agama.

²⁹ Azyumardi Azra, "Fenomena Fundamentalisme dalam Islam", dalam *'Ulumul Qur'an*, Vol. 4, No. 3, 1993.

mufasir Al-Qur'an, hal ini berkat doktrin-doktrin pemikiran ekstremnya yang dianggap menunjang dan menginspirasi terjadinya tindakan ekstrem dan radikal serta paham yang menuduh kelompok lain sebagai *tāgūt* atau kafir (*takfiri*). Dalam hal ini Nuim Hidayat menegaskan bahwa, Sayyid Qutub memang memiliki pengaruh yang besar dalam hal pemikiran maupun tindakan yang ekstrem dan radikal terhadap generasi semasanya juga setelahnya terkhusus dalam sisi pemikiran keberagamaannya yang menganggap dirinya sebagai pemilik kebenaran yang hakiki.³⁰

Sampai di sini, dapat dilihat bahwa terdapat sosok yang dianggap menjadi tokoh utama Fundamentalisme Islam yang identik dengan sikap maupun tindakan ekstrem dan radikalnya dalam tubuh umat muslim yaitu Sayyid Qutub. Namun pada kesempatan ini, penulis tidak berfokus pada sisi fundamentalismenya lebih jauh, baik dari sejarahnya maupun yang lainnya. Melainkan penulis hanya akan fokus pada diri Sayyid Qutub, baik dari pemikiran maupun tindakannya.

Menurut Bassam Tibi, setidaknya ada dua wacana keagamaan yang digaungi oleh Sayyid Qutub, yaitu: *Pertama*, mengklaim dirinya sebagai pemegang, pemilik dan penganut Syariat Islam yang paling benar dan autentik. Selain itu juga ia melakukan *truth-claim* terhadap apa yang diyakini sebagai kebenaran yang harus diikuti oleh pihak lain. *Kedua*, untuk melancarkan cita-citanya (untuk menegakkan kebenaran menurut pandangannya), ia akan melakukan jihad islamisme berupa tindakan ekstrem dan radikal.³¹ Dalam hal ini Aksin Wijaya menilai bahwa Sayyid Qutub beserta pengikutnya telah memandang dunia secara absolut, menganggap dirinya telah terepresentasi sebagai hamba tuhan yang paling taat terhadap perintah-Nya dan menganggap orang lain sebagai hamba Tuhan yang pembangkang. Mereka tak segan-segan akan melakukan kekerasan sebagai bentuk jihad dan satu-satunya opsi guna mengubah dan mendekatkan kembali para hamba pembangkang kepada Tuhan.³²

³⁰ Nuim Hidayat, *Sayyid Qutub: Biografi dan Kejernihan Pemikirannya* (Jakarta: Perspektif, 2005), hal. 12.

³¹ Bassam Tibi, *Islam dan Islamisme* (Bandung: Mizan, 2016), hal. 176.

³² Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritis atas Nalar Agamisasi Kekerasan* (Bandung: Mizan, 2018), hal. xii.

Menurut Antony Black, ketika berbicara tentang sosok Sayyid Qutub maka yang akan muncul dalam benak adalah sesosok yang anti modernisme dan sesosok yang sangat haus akan gerakan Islamisasi masyarakat.³³ Bagi siapa yang menentang gerakannya maka akan diperlakukan seperti memperlakukan kaum *jahiliyyah* yaitu dengan disandangkannya istilah kafir dan murtad, dan diperbolehkan untuk melakukan kekerasan asal masih dalam ranah jihad.³⁴

Dari beberapa pendapat di atas, dapat dilihat bahwa ajaran Islam yang terdapat dalam benak Sayyid Qutub tidak *multi interpreted* seperti yang telah terjadi sepanjang sejarah Islam. Sebab apa yang Sayyid Qutub anggap benar dalam sebuah *interpreted* terhadap teks agama merupakan sebuah kebenaran yang hakiki. Hal ini tentu berdampak pada sebuah anggapan bahwa pemahaman yang besebrangan dengannya merupakan sebuah pemahaman yang keliru, secara otomatis akan disandangkan kepadanya istilah kafir dan murtad. Kendati demikian, maka jihad akan berlaku untuk mengembalikannya kepada ajaran Islam yang menurutnya paling benar.³⁵

Dari adanya permasalahan di atas, maka yang menjadi pertanyaannya adalah apakah Sayyid Qutub tidak mengakui dan meyakini akan adanya ajaran moderasi (*wasatīyah*) dalam agama Islam? Sehingga menyebabkan adanya penyematan pada dirinya sebagai tokoh yang ekstrem dan radikal dalam konteks keberagamaannya. Padahal moderasi (*wasatīyah*) di sini merupakan sebuah ajaran yang menghendaki umat manusia terkhusus umat Islam untuk berlaku adil, selalu berada di posisi tengah dan menjadi umat yang terbaik. Sebab moderasi (*wasatīyah*) itu sendiri menurut Ibnu ‘Ashūr merupakan ajaran yang sangat menolak ekstremisme dan radikalisme. Jika dalam diri tidak tertanam ajaran moderasi

³³ Antony Black, *Pemikiran Politik dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, diterjemahkan oleh Abdullah Ali Dan Mariana Arisetyawati (Jakarta: Serambi 2006), hal. 578-579.

³⁴ Antony Black, *Pemikiran Politik*, hal. 578.

³⁵ Adib Hasani, Kontradiksi Dalam Konsep Politik Islam Eksklusif Sayyid Sayyid Qutub, dalam *Episeme*, Vol. 11, No 1, Juni 2016.

(*wasatīyah*) maka yang ada hanyalah sikap ekstrem dan radikal yang menguasai dirinya.³⁶

Sejauh penelusuran penulis di dalam kitab *Fî Zilāl Al-Qur'an* sebagai buah karya tafsirnya, ditemukan bahwa Sayyid Quṭub justru mengakui bahwa Islam sangat menghendaki umat Islam untuk berlaku adil sekaligus penegak keadilan dan senantiasa untuk selalu ada di posisi tengah atau menjadi umat pertengahan. Menurutnya, dengan terdapatnya kemajemukan dalam kehidupan manusia yang cenderung ekstrem, umat Islam -dengan keberagamaannya- harus menjadi umat pertengahan. Maksudnya adalah umat Islam diharuskan untuk memiliki dan menjadi penegak keadilan dan keseimbangan di tengah-tengah manusia, agar dapat ditemukannya jalan keluar dan menjadi pemecah dari setiap problem yang terjadi.³⁷

Kemudian pertanyaan selanjutnya adalah bagaimana pandangan Sayyid Quṭub akan moderasi (*wasatīyah*) sebagai fitrahnya ajaran Islam ? dan apakah di dalamnya terdapat unsur ekstremisme dan radikalisme yang kemudian menjadi dasar utama dari setiap tindakan ekstremnya dalam beragama?

Setelah penulis melakukan penelitian terbatas di dalam kitab tafsir *Fî Zilāl Al-Qur'an* terkhusus dalam surah al-Baqarah ayat 143 (sebagai gambaran awal) ditemukan bahwa Sayyid Quṭub memiliki pandangan ajaran moderasi (*wasatīyah*). Hal tersebut terlihat dari penafsirannya yang mengajarkan untuk berlaku adil sekaligus penegak keadilan dan senantiasa untuk selalu ada di posisi tengah atau menjadi umat pertengahan. Menurutnya, ajaran moderasi merupakan fitrahnya umat Islam sebagai umat pilihan Tuhan, bahkan umat Islam itu sendiri merupakan subjek moderat di tengah-tengah umat yang lainnya. Sebab mereka telah dibekali ajaran yang sempurna dan paripurna yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW sebagai nabi dan rasul terakhir. Sehingga antara ajaran dan umat Islam merupakan satu-kesatuan yang tidak bisa dipisahkan. Maksud moderasi di sini adalah ajaran Islam itu sendiri yang di dalamnya terkandung perintah yang mengindahkan untuk menegakkan

³⁶ Ibnu 'Ashūr, *Uṣūl An-Nizām Al-Ijmā'ī Fī Al-Islām* (Tunis: As-Sharikah At-Tūnisiyyah li At-Tauzi', 1979), hal. 17.

³⁷ Sayyid Quṭub, *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an: Di Bawah Naungan Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin dkk. (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), Jil. 1, hal. 158.

keadilan dan keseimbangan di tengah-tengah manusia. Sehingga dengan hal ini, Islam tidak hanya moderat dalam urusan keyakinan beragama secara individual melainkan juga dalam aspek politik - yang di dalamnya dapat mengatur segala hal kehidupan- berkat ajarannya yang sempurna dan paripurna.³⁸ Untuk selanjutnya akan penulis bahas lebih lanjut dalam penelitian ini, akan tetapi penulis akan berkecimpung dan lebih memfokuskan dalam moderasi beragama dalam surah al-Baqarah ayat 143.

Oleh karena itu, penelitian ini akan lebih jauh dan mendalam mengeksplorasi pandangan Sayyid Qutub terkait moderasi beragama (*wasatīyah*). Pemilihan Sayyid Qutub sebagai objek kajian bukanlah tanpa alasan. Setidaknya ada tiga alasan pemilihan tafsir *Fî Zilāl Al-Qur'an* karya Sayyid Qutub, yaitu: *Pertama*, Sayyid Qutub merupakan salah tokoh utama yang menjadi inspirator adanya tindakan ekstrem, sekaligus merupakan seorang mufasir sehingga dianggap otoritatif untuk menjawab persoalan ini saat ditinjau melalui kaca mata tafsir.³⁹ *Kedua*, kitab tafsir *Fî Zilāl Al-Qur'an* merupakan salah satu dari dua sumber utama pemikiran Sayyid Qutub yang dianggap sebagai sumber inspirasi tindakan ekstrem.⁴⁰ *Ketiga*, di samping mengajarkan ajaran moderasi dengan gamblang, dalam Surah Al-Baqarah ayat 143 juga terdapat *role model* yang telah dipilih oleh Allah SWT. Sehingga ayat ini dianggap relevan untuk diteliti.

B. Identifikasi Masalah

Setelah penulis memaparkan latar belakang masalah di atas, terdapat masalah yang harus digaris bawahi yaitu terdapat sesosok tokoh Islam yang telah ditetapkan sebagai salah satu pemilik dan inspirator dari segala tindakan ekstremisme dan radikalisme yang mengatasnamakan agama Islam (sebagai agama yang menjunjung tinggi ajaran moderasi). Adapun tokoh tersebut bernama Sayyid Qutub. Sehingga hal ini menimbulkan sebuah pertanyaan yang besar terkait konsep moderasi (*wasatīyah*) dalam pandangan Sayyid Qutub terkhusus dalam moderasi beragama, mengingat bahwa beliau adalah seorang mufasir Al-Qur'an kontemporer. Seperti yang sudah

³⁸ Sayyid Qutub, *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil.1, hal 153.

³⁹ Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama* (Bandung: Mizan, 2011), hal. 108.

⁴⁰ Nuim Hidayat, *Sayyid Qutub*, hal. 12.

diketahui bahwa dalil naqli terkait moderasi (*wasatīyah*) terdapat di dalam Al-Qur'an. Oleh karenanya perlu adanya pengkajian mendalam terkait konsep moderasi (*wasatīyah*) menurut Sayyid Quṭub dalam kitab tafsirnya yaitu kitab *Fî Zilāl Al-Qur'an* untuk mengetahui bagaimana konsep moderasi (*wasatīyah*) menurut Sayyid Quṭub. Kemudian apakah di dalam konsepnya terdapat nilai-nilai ekstremisme dan radikalisme yang menjadi penunjang terjadinya tindakan ekstrem dan radikal pada dirinya.

C. Batasan Masalah

Berdasarkan identifikasi masalah di atas, penulis hanya akan memfokuskan pada bagaimana konsep moderasi (*wasatīyah*) beragama dalam penafsiran Sayyid Quṭub dan melihat unsur-unsur nilai di dalamnya. Kemudian, penulis hanya mengutip sebuah ayat yang menjadi dalil utama adanya perintah moderasi (*wasatīyah*) yang terdapat di dalam kitab suci Al-Qur'an yaitu dalam surah al-Baqarah ayat 143.

D. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah, identifikasi masalah dan batasan masalah di atas, maka dapat dirumuskan sebuah masalah yang menjadi pokok persoalan dalam penelitian ini, yaitu :

1. Bagaimana pandangan Sayyid Quṭub tentang moderasi beragama dalam tafsir *Fî Zilāl Al-Qur'an* pada surah al-Baqarah ayat 143?
2. Apa saja nilai-nilai ekstrem yang terdapat dalam pandangan Sayyid Quṭub tentang moderasi beragama dalam tafsir *Fî Zilāl Al-Qur'an* pada surah al-Baqarah ayat 143?

E. Tujuan Penelitian

1. Untuk mengetahui dan menjelaskan pandangan Sayyid Quṭub tentang moderasi beragama dalam tafsir *Fî Zilāl Al-Qur'an* pada surah al-Baqarah ayat 143.
2. Untuk mengetahui dan menjelaskan nilai-nilai ekstrem yang terdapat dalam pandangan Sayyid Quṭub tentang moderasi beragama dalam tafsir *Fî Zilāl Al-Qur'an* pada surah al-Baqarah ayat 143

F. Manfaat Penelitian

Beberapa manfaat dalam mengkaji penelitian ini adalah sebagai berikut :

1. Manfaat Teoretis

Manfaat dari penelitian ini adalah untuk memberikan pengetahuan berkenaan dengan konsep moderasi beragama (*Wasatīyah*) menurut Sayyid Qutūb, bahwa seorang tokoh Islam yang dikenal sangat ekstrem pun memiliki konsep moderasi beragama (*wasatīyah*) tersendiri sesuai versinya.

2. Manfaat Praktis

- a. **Peneliti:** Dengan penelitian ini diharapkan dapat menjadi bahan referensi bagi penulis dalam pembahasan terkait konsep moderasi (*wasatīyah*) beragama, terkhusus bagi penulis yang ingin meneliti lebih jauh terkait konsep moderasi (*wasatīyah*) beragama dalam pandangan Sayyid Qutūb.
- b. **STAI Sadra:** Dengan penelitian ini diharapkan dapat menambah khazanah keilmuan kepustakaan terkait konsep moderasi (*wasatīyah*) beragama menurut Sayyid Qutūb di dunia akademisi atau Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) khususnya bagi Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra.
- c. **Masyarakat Umum:** Dengan penelitian ini diharapkan dapat memberi pemahaman dalam melihat problematika di lapangan, terkhusus dalam melihat tindakan ekstrem seseorang agar tidak gegabah dalam bertindak baik dalam bersikap maupun menilai pemikiran. Selain itu juga diharapkan penelitian ini dapat menjadi wedangan renyah untuk segala kalangan guna menambah puing-puing ilmu pengetahuan keislaman.

G. Kajian Pustaka

Dalam sebuah penelitian, kajian terdahulu menjadi sangat penting untuk dibahas. Karena dengannya kita dapat menunjukkan bahwa tema yang akan diteliti telah banyak dibahas dan layak untuk diteliti, memberikan referensi terkait tema yang akan dibahas, dan yang paling penting adalah penulis dapat membandingkan kemudian mencari aspek lain yang baru dan sama sekali belum pernah disentuh oleh peneliti sebelumnya.

Oleh karena itu, dalam penelitian ini penulis melakukan penelusuran berkaitan dengan *wasatīyah* melalui buku, skripsi, thesis dan jurnal. Sejauh penelusuran peneliti, ditemukan beberapa penelitian yang memiliki hubungan dengan penelitian ini yaitu, sebagai berikut:

Pertama, Nasrul Hidayat, dalam sebuah tesisnya yang berjudul *Konsep Wasatīyah dalam Tafsir Ash-Sha'rawi*.⁴¹ Penelitian ini berangkat dari adanya sikap ekstrem yang sangat *over* kanan dan kiri yang menurutnya tidak sejalan dengan prinsip Islam yang moderat (*Wasatīyah*). Dalam penelitiannya Nasrul menggunakan Tafsir Ash-Sha'rawi sebagai sumber primernya, yang diharapkan dapat menjadi solusi dalam menengahi problematika tersebut. Dalam kesimpulannya Nasrul memaparkan bahwa *wasatīyah* dalam Tafsir Ash-Sha'rawi dilihat dari dua sisi, yaitu sisi iman dan akidah. Yang menurutnya dalam segi keimanan dan kepercayaan terdapat dua kubu yang berlawanan baik itu kelompok yang tidak memiliki kepercayaan akan tuhan maupun yang memiliki kepercayaan akan banyak tuhan. Kedua kelompok ini ditolak mentah-mentah oleh Ash-Sha'rawi dengan menggunakan dalil *naqli* dan *aqli*.

Adapun persamaannya dengan penelitian ini adalah sama-sama membahas sebuah tema umum yaitu konsep *wasatīyah* sebagai titik temunya dalam pandangan seorang tokoh mufasir dalam kitab tafsirnya. Namun yang membedakannya adalah penulis lebih memfokuskannya dalam satu pembahasan khusus yaitu moderasi (*wasatīyah*) dalam beragama. Dalam penelitian Nasrul berangkat dari sebuah tujuan utama yaitu untuk menjadikannya sebagai solusi akan adanya sikap ekstrem yang terjadi di realitas. Sedangkan penelitian ini berangkat untuk mengetahui konsep moderasi (*wasatīyah*) dalam beragama dari orang yang dianggap ekstrem. Kemudian perbedaan selanjutnya adalah adanya perbedaan sumber utama penelitian antara Nasrul dan penelitian ini, yang mana Nasrul menggunakan Tafsir Ash-Sha'rawi sedangkan penelitian ini menggunakan *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an*.

Kedua, Mawaddatur Rohmah, dalam sebuah thesis yang berjudul *Moderasi Beragama dalam Al-Qur'an (Studi Pemikiran M. Quraish Shihab dalam Buku Wasatīyah: Wawasan Islam tentang*

⁴¹ Nasrul Hidayat, *Konsep Wasatīyah dalam Tafsir Ash-Sha'rawi* (Thesis, UIN Alauddin Makassar, 2016).

Moderasi Beragama)⁴². Penelitian ini ditulis bermula dari adanya kesadaran pengetahuan Rohmah terkait fungsi Islam sebagai petunjuk bagi manusia untuk menuju kebahagiaan dunia dan akhirat. Namun, manakala melihat realitas yang terjadi saat ini cenderung *over-tekstualis* dan juga *over-rasionalis*. Hal ini menurutnya perlu adanya pembahasan terkait moderasi beragama (*Wasatīyah*) yang bermakna pertengahan atau adil untuk menengahi gejala-gejala seperti itu. Setidaknya terdapat dua hal yang menjadi kesimpulannya, *pertama*, menurut Quraish Shihab moderasi beragama diidentifikasi dengan ilmu pengetahuan, kebajikan dan keseimbangan, memiliki pengetahuan tentang syariat Islam, dan menjadikan teks sebagai tumpuan awal yang dipadukan dengan sisi rasionalitas dan ijtihad. *Kedua*, adapun yang harus dilakukan dalam melakoni moderasi beragama perlu adanya pengetahuan dan pemahaman yang benar, kemampuan dalam mengontrol keseimbangan emosi, dan selalu berhati-hati.

Adapun kesamaan antara penelitian ini dengan penulis adalah sama-sama membahas objek pembahasan yang sama yaitu moderasi beragama. Akan tetapi yang membedakannya adalah dari sisi fokus permasalahan, Rohmah beranjak dari masalah adanya dua pemikiran yang ekstrem sehingga perlu adanya pemikiran yang moderat. Sedangkan penulis beranjak dari masalah adanya sesosok tokoh Islam yang menjadi mufasir Al-Qur'an, namun dianggap tidak moderat. Sehingga perlu adanya penelitian bahwa sesosok yang dianggap tidak moderat pun memiliki pemikiran moderat sesuai versinya. Kemudian perbedaan selanjutnya adalah dari penggunaan sumber dan tokoh yang digunakan, Rohman menggunakan Quraish Shihab dengan sebuah bukunya yang berjudul *Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*, sedangkan penulis menggunakan tokoh Sayyid Quṭub dengan kitab tafsirnya yaitu *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an*.

Ketiga, Andini Nurul Chumairoh, *Penafsiran Ummatan Wasatān Perspektif Sayyid Quṭub dalam Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an*.⁴³ Dalam penelitiannya, Andini mencoba menyuguhkan sebuah

⁴² Mawaddatur Rohmah, *Moderasi Beragama dalam Al-Qur'an (Studi Pemikiran M. Quraish Shuhab dalam Buku Wasatīyah: Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama)* (Thesis, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2020.)

⁴³ Andini Nurul Chumairoh, *Penafsiran Ummatan Wasatān Perspektif Sayyid Quṭub dalam Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an* (Skripsi, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019).

pandangan yang disebabkan dari adanya peristiwa pertikaian antar umat dengan cara mengupas penafsiran dari kalimat *Ummatan Wasaṭan* dalam surah Al-Baqarah ayat 143 dengan pendekatan sosial kemasyarakatan, yang mana ia menggunakan pandangan Sayyid Qutub. Adapun kesimpulan dari tulisannya adalah *Ummatan Wasaṭan* adalah umat pertengahan yang adil. Umat Islam yang seimbang yang bisa dibawa dalam berbagai persepsi, dan patokan umat yang *wasat* adalah adil dalam hati, pemikiran, serta individu dan bermasyarakat.

Adapun persamaan antara penelitian ini dengan tulisan Andini Nurul Chumairoh adalah sama-sama menggunakan objek tokoh dan kitab tafsir yang sama yaitu Sayyid Qutub dengan kitab tafsirnya yaitu Tafsir *Fī Zilāl Al-Qur'an*, dan juga memiliki titik temu atau pembahasan umum yang sama yaitu tentang *Wasatiyyah*. Akan tetapi yang membedakannya adalah dari sisi fokus pembahasannya, penelitian Andini berfokus pada term *Ummatan Wasaṭan* yang terdapat pada surah Al-Baqarah ayat 143, yaitu ciri-ciri umat terbaik yang dicita-citakan oleh Islam untuk menjadi penegak keadilan, sedangkan penulis berfokus pada moderasi (*Wasatiyyah*) beragama dalam aspek akidah dan politik, serta melihat nilai-nilai ekstrem apa saja yang terdapat di dalam pandangannya tentang moderasi beragama.

Keempat, Mohamad Fahri dan Ahmad Zainuri, di dalam jurnalnya yang berjudul "*Moderasi Beragama di Indonesia*"⁴⁴, penelitian ini dilatarbelakangi oleh adanya dua buah tantangan yang sedang dihadapi saat ini yaitu *pertama* kecenderungan umat Islam yang ekstrem dan ketat dalam memahami teks-teks keagamaan, *kedua*, kecenderungan ekstrem dengan bersikap longgar dalam beragama dan tunduk pada pemikiran dan perilaku budaya lain. Sehingga hal ini berdampak pada ketertinggalan pemikiran, terlebih dianggap sebagai generasi yang terlambat lahir, dan yang paling parah hal ini berdampak pada timbulnya radikalisme yang mengatasnamakan agama. Penelitian ini berupaya memosisikan dirinya sebagai solusi dari adanya masalah tersebut dengan meneliti terkait *Moderasi Beragama di Indonesia* dengan harapan dapat menjadi aset penting bagi negara Indonesia dalam upaya

⁴⁴ Mohamad Fahri dan Ahmad Zainuri, *Moderasi Beragama di Indonesia*, dalam *Intizar*, Vol. 25, No. 2, 2019.

mempersatukan rakyat Indonesia. Adapun kesimpulan dari penelitian ini adalah: *Pertama*, radikalisme atas nama agama dapat diberantas melalui pendidikan Islam yang moderat dan inklusif. *Kedua*, *moderasi* beragama dapat diwujudkan melalui sikap *Tawazun* (keseimbangan), *I'tidal* (lurus dan tegas), *tasamuh* (toleransi), *muSAWah* (egaliter), *syura* (musyawarah), *ishlah* (reformasi), *aulawiyah* (mendahulukan yang prioritas), *tathawwur wa iibtikar* (dinamis dan inovatif).

Adapun persamaan penelitian ini dengan penulis adalah sama-sama meneliti term pembahasan yang sama yaitu terkait moderasi beragama. Akan tetapi yang membedakannya adalah dari sisi fokus pembahasan dan tokoh yang digunakan sebagai kajian dan sumber rujukan utama. Dalam penelitian ini berfokus pada konteks wilayah yaitu ke-Indonesiaan sedangkan penulis tidak fokus dalam konteks sebuah wilayah. Kemudian dari sisi penggunaan tokoh, penelitian ini tidak memfokuskan pada satu tokoh sebagai kajian dan sumber rujukan utama, sedangkan penulis memfokuskan pada satu tokoh sebagai kajian dan sumber utama yaitu Sayyid Quṭub di dalam kitab tafsirnya yaitu *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an*.

Kelima, Farhan Triana Rahman dalam skripsinya yang berjudul "*Moderasi Beragama Menurut Sayyid Quṭub (Kajian Sosial Historis Penafsiran Sayyid Quṭub pada Al-Baqarah Ayat: 143 dalam Kitab Fî Zilāl Al-Qur'an*".⁴⁵ Penelitian ini dilatarbelakangi oleh adanya sebuah *trouble spot* yang selalu menghantui masyarakat di sebuah negara yaitu Mesir. Menurutnya negara Mesir selalu dirundung konflik yang berkepanjangan yang meliputi konflik perpolitikan maupun keagamaan yang sangat meresahkan masyarakat. Dengan adanya masalah tersebut, Farhan merasa perlu adanya sebuah solusi atas masalah tersebut dengan menggali kembali term *Ummatan Wasatan* sebagai dalil utama konsep Moderasi Beragama dengan menggunakan sebuah sumber dari anak bangsa Negara Mesir itu sendiri yaitu Sayyid Quṭub di dalam kitab tafsirnya yaitu *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an*.

Adapun persamaan penelitian ini dengan penulis adalah sama-sama membahas tema umum yang sama yaitu moderasi beragama

⁴⁵ Farhan Triana Rahman, *Moderasi Beragama menurut Sayyid Quṭub (Kajian Sosio Historis Penafsiran Sayyid Quṭub pada Q.S Al-Baqarah ayat: 143 Dalam Kitab Fî Zilāl Al-Qur'an* (Skripsi, Universitas Muhammadiyah Surakarta. 2021).

dan menggunakan sumber tokoh dan kitab pembahasan yang sama yaitu Sayyid Qutub di dalam kitab tafsirnya yaitu Tafsir *Fī Zilāl Al-Qur'an*. Adapun perbedaannya adalah dari sisi fokus pembahasannya, Farhan memfokuskan penelitiannya dalam melihat nilai-nilai moderasi beragama yang terdapat dalam surah Al-Baqarah ayat 143 terkhusus dalam sisi kajian sosial historis di negara Mesir. Sedangkan penulis memfokuskan dari sisi konsep Moderasi (*Wasatiyyah*) beragama dalam aspek akidah dan politik dan melihat apa saja nilai-nilai ekstrem yang terkandung di dalam pandangannya tentang moderasi beragama.

H. Metodologi Penelitian

1. Metode dan Jenis Penelitian

Metode penelitian diartikan sebagai cara atau strategi-strategi yang dilakukan para peneliti untuk mengumpulkan dan menganalisis data guna memecahkan persoalan penelitiannya.⁴⁶ Dalam penelitian ini menggunakan metode deskriptif-analitis.⁴⁷ Di mana penulis berupaya mendeskripsikan serta melakukan analisis terhadap objek penelitian. Namun peneliti juga berusaha untuk mengelaborasi objek penelitian tersebut dengan sumber-sumber lain yang mampu menjawab permasalahan yang akan dikaji.⁴⁸ Sedangkan jenis penelitian ini tergolong penelitian kualitatif (*qualitative research*) studi dokumen atau teks (*document study*), yaitu kajian yang menitikberatkan pada analisis mendalam (*in-depth analysis*) terhadap bahan-bahan tulisan berdasarkan konteksnya. Penelitian jenis ini bisa diartikan

⁴⁶ Afrizal, *Metode Penelitian Kualitatif: Sebuah Upaya Mendukung Penggunaan Penelitian Kualitatif dalam Berbagai Disiplin Ilmu* (Depok: Rajawali Pers, 2017), hal. 12.

⁴⁷ Metode deskriptif-analitis berbeda dengan metode *mawḍū'ī*. Dalam penggunaan metode *mawḍū'ī* tidak membahas segala segi permasalahan yang dikandung oleh satu ayat, tapi hanya yang berkaitan dengan pokok bahasan atau judul yang ditetapkan. Sementara metode analisis berusaha untuk menjelaskan segala sesuatu yang ditemukan dalam setiap ayat, seperti arti kosakata, sebab nuzul, munasabah ayat dari segi sistematika perurutan. Lihat: Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, hal. 180-182.

⁴⁸ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, hal. 132.

sebagai menggali pikiran seseorang yang tertuang di dalam buku-buku atau naskah-naskah yang ter-puhblish.⁴⁹

2. Data dan Sumber Data

Berdasarkan Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), data adalah keterangan atau bahan nyata yang dapat dijadikan dasar kajian (analisis atau kesimpulan). Sumber artinya asal atau tempat keluar.⁵⁰ Sehingga sumber data dipahami sebagai tempat paling awal munculnya suatu kenyataan yang bisa dijadikan pedoman suatu penelitian. Dalam penelitian ini, ada dua bentuk data dan sumber data, yaitu sumber primer dan sekunder. Sumber primer merupakan sumber data-data berupa karya tokoh yang sedang diteliti yaitu kitab tafsir *Fi Zilāl Al-Qur'an*. Sedangkan data sekunder ialah data-data atau buku yang mengandung pemikiran tokoh tersebut yang merupakan hasil dari riset peneliti lain, ataupun buku-buku lain yang terkait dengan objek penelitian ini yang sekiranya bisa dipakai untuk menganalisis persoalan yang sedang penulis teliti.⁵¹

3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam penyusunan penelitian ini, mula-mula penulis mendalami persoalan tentang subjek yang akan diteliti, mulai dari membaca segala informasi mengenai kerangka dasar teoretis, metodologi, hingga praktis yang disebut “tinjauan literatur”⁵² atau istilah lainnya, kepustakaan (*library research*). Metode koleksi data yang digunakan dalam penelitian ini adalah kajian dokumen, yaitu sarana pembantu peneliti dalam mengumpulkan data atau informasi dengan cara membaca sekaligus mempelajari bahan-bahan tulisan (dokumen-dokumen), baik berkenaan dengan sumber primer maupun data sekunder berupa literatur-literatur

⁴⁹ Danu Eko Agustinova, *Memahami Metode Penelitian Kualitatif: Teori & Praktik* (Yogyakarta: Calpulis, 2015), hal. 10, 27.

⁵⁰ Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Kelima (KBBI V 0.4.0 Beta (40)): Aplikasi luring resmi Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2016-2020.

⁵¹ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2017), hal. 52.

⁵² Michael H. Walizer dan Paul L. Wienir, *Research Methods and Analysis: Searching for Relationships (Metode dan Analisis Penelitian: Mencari Hubungan)*, diterjemahkan oleh Arief Sukadi Sadiman (Jakarta: Erlangga, 1990), jil. 1, hal. 127-128.

yang masih berkaitan erat dengan topik yang diangkat dalam tulisan ini. Sehingga darinya, peneliti bisa mengenal budaya dan nilai-nilai yang dianut oleh objek yang sedang diteliti. Penggunaan dokumen ini berkaitan dengan apa yang disebut analisis isi. Cara menganalisis isi dokumen ialah dengan memeriksa dokumen secara sistematis bentuk-bentuk komunikasi tertulis dalam suatu dokumen secara objektif.⁵³

4. Sistematika Penulisan

Pada sub bab ini, peneliti akan mendeskripsikan gambaran besar dari penelitian ini agar mempermudah pembaca untuk mengetahui gambaran sistematika dalam pembahasan skripsi ini.

Bab *pertama*, pada bab ini memuat latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, metode penelitian, dan sistematika penelitian.

Bab *kedua*, pada bab ini memuat tentang definisi moderasi (*wasatīyah*) beragama, moderasi (*wasatīyah*) beragama dalam Al-Qur'an, moderasi beragama dalam pandangan mufasir, prinsip dasar moderasi beragama, indikator moderasi beragama, moderasi di antara ekstrem kiri dan kanan.

Bab *ketiga*, pada bab ini peneliti memuat tentang Sayyid Qūṭub, dan tafsir *Fî Zilāl Al-Qur'an*, yang mana di dalamnya terdapat biografi Sayyid Qūṭub, pemikiran, karya, serta tentang tafsir *Fî Zilāl Al-Qur'an*.

Bab *keempat*, pada bab ini berisi pemaparan hasil penelitian tentang moderasi beragama (*wasatīyah*) menurut Sayyid Qūṭub yang bersumber dari tafsiran sebuah ayat yang terkait dari Al-Qur'an yaitu surah al-Baqarah ayat 143. Kemudian penulis melakukan analisa terhadap tafsiran-tafsiran tersebut untuk mengetahui apakah terkandung nilai-nilai ekstrem dalam tafsirannya sehingga menunjang adanya tindakan ekstrem.

Bab *kelima*, pada bab ini merupakan bab penutup yang mencakup kesimpulan dan saran.

⁵³ Jonathan Sarwono, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006), hal. 225-226.

BAB II

TINJAUAN UMUM MODERASI BERAGAMA

A. Pengertian Moderasi (*Wasatīyah*)

1. Secara Bahasa dan Istilah

Sebelum mengkaji lebih jauh terkait istilah moderasi beragama dalam Al-Qur'an, perlu kiranya untuk menelusuri term ini secara definisi.

Secara bahasa, kata moderasi merupakan sebuah istilah yang diambil dari Bahasa Latin yaitu *moderatio*, yang memiliki arti kesedangan atau dalam arti tidak berlebihan dan tidak pula kekurangan. Dalam literatur lain menyatakan bahwa kata ini juga memiliki arti sebagai bentuk penguasaan diri dari sikap berlebihan dan kekurangan. Adapun moderasi dalam Bahasa Inggris adalah *moderation*, kata ini sering kali dimaknai sebagai *average* (rata-rata), *standard* (baku), *core* (inti), dan juga *non-aligned* (tidak berpihak). Sedangkan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), kata moderasi memiliki dua arti, yaitu pengurangan kekerasan dan penghindaran keekstreman. Akan tetapi jika dilihat secara umum kata moderat memiliki arti sebuah sikap mengedepankan keseimbangan dalam segala hal, baik dalam hal keyakinan atau kepercayaan, moral maupun watak.¹

Adapun dalam bahasa Arab, istilah moderasi lebih dikenal dengan istilah *wasatīyah* (الوسطية) yang berasal dari kata *wasat* (الوسط) yang memiliki arti “pilihan terbaik” dan memiliki padanan makna dengan kata *i'tidal* (adil), *tawazun* (berimbang) dan *tawassuṭ* (tengah-tengah).² Adapun orang yang mengamalkan ajaran *wasatīyah* ini maka ia disebut dengan istilah *wasit* (الواسط). Bahkan kata *wasit* di sini sudah menjadi istilah yang diserap secara utuh ke dalam Bahasa Indonesia yaitu wasit yang di dalamnya terkandung tiga pengertian, yaitu: penengah atau perantara, pelera di antara yang berselisih, dan pemimpin di pertandingan.³ Di

¹ Departemen Agama RI, *Moderasi Beragama* (Jakarta: Badan Litbang Dan Diklat Departemen Agama RI, 2019), hal. 10.

² Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Memfungsikan Wahyu Dalam Kehidupan* (Jakarta: Lentera Hati, 2011), Cet. 1, hal. 92.

³ Ash-Shaukānī, *Tafsīr Faṭḥ al-Qadīr*, Juz. 1, hal. 234.

samping adanya pengertian di atas, para ahli pakar bahasa Arab sepakat bahwa kata *wasaf* juga memiliki arti “segala yang baik sesuai dengan objeknya”. Misalnya, kata “dermawan” yang berarti posisinya berada di antara sikap kikir dan boros.⁴

Menurut para ahli pakar bahasa, kata moderasi atau *wasatiyah* merupakan lawan kata dari *tafarruf* yang berarti berlebihan. Sedangkan dalam Bahasa Inggris kata tersebut memiliki lawan kata dengan *extreme*, *radical* dan *excessive*. Hal ini dapat dilihat dalam *Merriam-Webster Dictionary* yang dikutip oleh Tholhatul Choir, bahwa kata moderasi diartikan sebagai sebuah sikap yang menjauhi perilaku dan ungkapan yang ekstrem.⁵ Hal ini menunjukkan bahwa seseorang dapat dikatakan telah bersikap moderasi jika sikap ekstrem telah jauh dari semua perilaku dan ungkapannya. Begitu pula dalam arti lain, bahwa sikap ekstrem merupakan sebuah sikap yang bertolak belakang dengan moderasi, hal ini karena dengan adanya sikap ekstrem tersebut telah menimbulkan sebuah kecondongan terhadap sesuatu dari sesuatu yang lain.

Adapun arti dari ekstrem itu sendiri dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) dimaknai dengan “paling ujung (paling tinggi, paling keras), teguh dan fanatik”. Kata ekstrem juga dapat dimaknai dengan “berbuat keterlaluhan, pergi dari ujung ke ujung, berbalik memutar, mengambil tindakan/jalan yang sebaliknya”. Sekalipun dari sisi kebahasaan terdapat beberapa kata yang semakna dengan kata ekstrem, misalnya yaitu: *Tashaddud* dan *al-Ghuluw*. Namun, makna “berlebihan” di sini jika dilihat dalam konteks praktik beragama maka akan merujuk kepada orang yang bersikap ekstrem yang dalam praktiknya melebihi batas dan keluar dari ketentuan syariat agama yang telah berlaku.⁶

Dari adanya penjelasan definisi di atas maka dapat ditentukan sebuah makna moderasi dari sisi istilah atau terminologi, bahwa kata moderasi merupakan sebuah cara pandang, sikap, dan perilaku yang selalu berada di tengah-tengah

⁴ Departemen Agama RI, *Moderasi Beragama*, hal. 16.

⁵ Tholhatul Choir, Ahwan Fanani, dkk, *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hal. 468.

⁶ Departemen Agama RI, *Moderasi Beragama*, hal. 16.

di saat dihadapkan dengan pilihan-pilihan ekstrem.⁷ Menurut Ibnu ‘Ashūr, jika dilihat dari sisi terminologi kata moderasi dimaknai sebagai nilai-nilai Islam yang dibangun atas dasar pola pikir yang lurus dan berada di posisi tengah, dan juga tidak berlebihan dalam segala sesuatu.⁸

2. Moderasi (*Wasatīyah*) Menurut Para Ulama Tafsir

a. Ulama Klasik

Menurut Abu Abdillah Al-Qurṭubi⁹ di dalam kitab tafsirnya yaitu *Al-Jāmi’ Li Ahkām Alqurān (Tafsir Al-Qurṭubi)*. Kata *wasat* dimaknai dengan sesuatu yang adil dan paling baik karena sesuatu yang paling baik adalah yang adil. Hal ini juga sependapat dengan Jalāluddin As-Suyūṭī¹⁰ dalam kitab tafsirnya yaitu *Tafsir Jalalain* yang menyatakan bahwa kata *wasat* dimaknai sebagai sesuatu yang paling baik di antara sesuatu yang lain. Kemudian menurut Al-Qurṭubi, Allah SWT sebagai Tuhan semesta alam menghendaki umat Islam menjadi umat yang memiliki sikap *wasat* yaitu umat yang moderat, paling adil dan cerdas, selalu pada posisi tengah dan tidak berada pada posisi ekstrem.¹¹

Menurut Imām Al-Ṭabari¹² seperti yang dijelaskan di dalam kitab tafsirnya yaitu *Jāmi’ Al-Bayān Fī Tafsīr Al-Qur’ān*. Dengan

⁷ Departemen Agama RI, *Moderasi Beragama*, hal. 17-18.

⁸ Ibnu ‘Ashūr, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr* (Tunis: ad-Dar At-Tūnisīyah, 1984), Juz. 2, hal. 17-18.

⁹ Al-Qurṭubi, Nama lengkapnya adalah Abū ‘Abdullāh Muhammad bin Aḥmad bin Abū Bakar Al-Anṣārī Al-Qurṭubi, berasal dari Qutub (Cordoba Spanyol), bermadhab Fiqh Maliki. Lahir pada tahun 1214 dan meninggal pada tahun 1273 atau lebih tepatnya pada hari senin 9 Syawal Tahun 671 H.

¹⁰ Jalāluddin As-Suyūṭī, Nama lengkapnya adalah Abdul Rahmān bin al-Kamal bin Abu Bakar bin Muhammad bin Sābiq As-Suyūṭī. sebutan As-Suyūṭī diambil dari nama daerah tempat kelahirannya, Suyūṭ sebuah daerah pedalaman di Mesir. Beliau Lahir pada bulan Rajab tahun 849 H, dan wafat pada malam Jum’at tanggal 19 Jumadil Awal 911 H/1505 M. Dan dimakamkan di Husy Qushum di luar Bab Qurafah, Kairo. Lihat Mani’ al-Asy Abdul Halim Ahmad, *Manhaj Al-Mufasirin*, diterjemahkan oleh Faisal Saleh dan Syahdianor (Jakarta Raja Grafindo Persada, 2006), hal. 126.

¹¹ Al-Qurṭubi, *Al-Jāmi’ Li Ahkām Al-Qur’ān (Tafsir Al-Qurṭubi)*, Vol. 10, hal. 538.

¹² Imām Ibnu Jarīr Al-Ṭabari, nama lengkapnya adalah Abu Ja’far Muhammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kathīr Ibn Ghālib Al-Ṭabari. Beliau adalah ulama

pendekatan yang ia gunakan yaitu Riwayat (*bi al-Riwāyah*), kata *al-wasaf* menurut orang arab bermakna pilihan. Adapun dalam konteks surah al-Baqarah ayat 143, kata *wasaf* dalam kalimat *ummatan wasafan* dimaknai sebagai bagian yang terletak di antara dua sisi. Seperti yang telah difirmankan oleh Allah SWT:

“*Sebagaimana kami tunjukan kepada kalian wahai orang-orang yang beriman kepada Muhammad SAW dan wahyu yang dibawanya dari sisi Allah, maka kami menghususkan untuk menunjuk ke arah kiblat dan agama Ibrahim, dan kami mengutamakan kalian dengan menjadikan umat yang moderat*”.¹³

Adapun maksud dijadikannya umat Islam sebagai *ummatan wasafan* adalah karena mereka (umat Islam) merupakan umat yang seimbang dalam agama, tidak seperti umat Nasrani yang sangat berlebihan dalam agama sesampainya mereka menjadikan Nabi Isa sebagai Tuhan mereka, juga tidak seperti umat Yahudi yang sangat meremehkan agama sesampainya mereka mendustakan, mengingkari, dan bahkan membunuh para Nabi utusan Allah.¹⁴

b. Ulama Kontemporer

Menurut Quraish Shihab¹⁵, setidaknya ada 2 hal yang bisa dipetik dari kata *wasaf*. *Pertama*, kata *wasaf* mengalami perkembangan makna dari arti “yang terbaik” menjadi arti “tengah”. *Kedua*, kata *wasaf* (wasit) bermakna “berada di posisi tengah”, dan maksud posisi tengah di sini adalah berlaku adil, dari sini maka lahirlah makna ketiga dari kata *wasaf*, yaitu “adil”. Hal ini sama pendapatnya dengan Ash-Shaukānī yang memaknai

besar Islam yang menguasai banyak ilmu dan karya besar dalam Islam. Lahir di daerah Amol atau Amuli pada Tahun 838 M/ 224H, dan wafat tahun 923M/ 310 H.

¹³ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kathīr Ibn Ghālib Al-Ṭabari, *Jāmi' Al-Bayān Fī Tafsīr Al-Qur'ān* (Beirut: Dārul Kitāb, 1992), hal. 600.

¹⁴ Ibn Kathīr, *Jāmi' Al-Bayān Fī Tafsīr Al-Qur'ān*, hal. 602.

¹⁵ Quraish Shihab, nama lengkapnya adalah Muhammad Quraish Shihab, lahir di Rappang, Kabupaten Sidenreng Rappang, Sulawesi Selatan, pada tanggal 16 Februari 1944. Beliau adalah anak keempat dari 12 anak dari sepasang suami istri yaitu Abdurrahman Shihab dan Asma Aburisy. Beliau adalah seorang cendekiawan muslim asal Indonesia dalam bidang ilmu-ilmu Al-Qur'an (Mufasir) dan mantan Menteri Agama pada Kabinet Pembangunan VII (1998). Sepanjang hidupnya, ia telah menorehkan beragam karya yang sangat luar biasa terkhusus dalam bidang keagamaan, dan salah satu karya terbesarnya adalah sebuah kitab tafsir yang beliau namakan dengan “Tafsir Al-Misbah”.

kata *wasat* salah satunya dengan makna adil. Sehingga dalam kesimpulannya, Quraish Shihab menyatakan bahwa terdapat tiga makna populer dari kata *wasat* yaitu yang terbaik, tengah, dan adil.¹⁶

Namun, bagi Ash-Shaukānī¹⁷ di samping mengartikan kata *wasat* dengan makna adil, ia juga menambahkan makna lain lagi, yaitu moderat atau tidak ekstrem.¹⁸ Karena menurutnya sikap ekstrem merupakan suatu sikap yang tidak berada dalam posisi tengah, anti moderasi dan tidak memiliki tempat dalam norma dan praktik Islam. Bahkan sikap ekstrem sangat ditentang oleh Islam, sebagaimana dijelaskan dalam surah al-Nisa ayat 171 :

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ

Artinya:

*Wahai Ahli kitab, janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu dan janganlah kamu mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar.*¹⁹

Kemudian dalam surah al-Maidah ayat 77 :

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ

Artinya:

Katakanlah (Muhammad), “wahai ahli kitab, janganlah kamu berlebih-lebihan dengan cara yang tidak benar dalam agamamu. Dan janganlah kamu mengikuti keinginan orang-orang yang telah tersesat dahulu dan

¹⁶ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, hal. 92.

¹⁷ Ash-Shaukānī, nama lengkapnya adalah Muhammad Ash-Shaukānī Ash-Shan'ani Al-Yamani, lahir pada tahun 1759 dan wafat pada tahun 1834 di Yaman. Beliau adalah seorang ulama besar, Qadhi (Hakim), ahli Fikih dan Mujaddid berkebangsaan Yaman. Sepanjang hidupnya beliau telah menorehkan banyak karya yang sangat terkenal, baik dalam bidang Tafsir, Fikih, maupun Hadith. Salah satu karya yang sangat terkenalnya adalah kitab *Tafsīr Faṭḥ al-Qadīr Al-Jāmi' Baina Fann Ar-Riwāyah Wa Ad-Dirāyah Min 'Ilmi At-Tafsīr* yang berjumlah 5 jilid.

¹⁸ Ash-Shaukānī, *Tafsīr Faṭḥ al-Qadīr*, Juz. 1, hal. 234.

¹⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 105.

(telah) menyesatkan banyak (manusia), dan mereka sendiri tersesat dari jalan yang lurus.²⁰

Menurut Ibnu ‘Ashūr²¹ kata *wasat* dimaknai sebagai sesuatu yang posisinya berada di tengah, atau sesuatu yang pada dirinya memiliki dua belah sisi yang ukurannya seimbang.²² Hal yang hampir senada juga disampaikan oleh Rāgib al-‘Aṣfahāni yang memaknai kata *wasat* dengan titik tengah, seimbang tidak terlalu ke kanan dan juga tidak terlalu ke kiri, yang di dalamnya mengandung makna keadilan, kemuliaan, dan persamaan.²³

Adapun Makārim Ash-Shīrāzī²⁴, dalam sebuah karya tafsirnya yaitu *Tafsir Al-Amthāl* dijelaskan bahwa kata *wasat* dimaknai sebagai yang menengahi di antara dua kutub, juga bermakna indah dan mulia. Secara lahiriah kedua makna tersebut merujuk kepada satu hakikat yaitu keseimbangan, karena di dalam keseimbangan terdapat sebuah keindahan dan kemuliaan yang jauh dari berlebihan dan kelemahan. Oleh karena itu, kata *al-Wasat* juga dimaknai keseimbangan. keseimbangan di sini mencakup hal apa pun, misalnya keseimbangan dalam segi akidah yaitu akidah yang tidak melewati jalan berlebihan, kelalaian dan kemusyrikan. kemudian keseimbangan dalam segi keilmuan, yaitu sebuah keilmuan yang tidak menolak kebenaran-kebenaran ilmiah, dan tidak pula menerima semua keilmuan yang ilmiah. Keseimbangan-keseimbangan juga dalam hal lainnya

²⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hal. 121

²¹ Ibnu ‘Ashūr, nama lengkapnya adalah *Muhammad Al-Ṭāhir ibn ‘Ashūr*, lahir di Tunis, Tunisia pada bulan September 1879 dan meninggal di La Marsa, Tunisia pada tanggal 12 Agustus 1973. Beliau adalah lulusan Universitas Ez-Zitouna dan seorang sarjana Islam terkenal, beliau juga dikenal sebagai Hakim dan Shaikh al-Islam pada tahun 1932. Semasa hidupnya beliau telah menyumbangkan beragam karya yang sangat terkenal yang salah satu karya yang paling terkenalnya adalah kitab tafsir *Al-Tahrīr Wa Al-Tanwīr*.

²² Ibnu ‘Ashūr, *Al-Tahrīr Wa Al-Tanwīr*, hal. 17-18.

²³ Rāgib al-‘Aṣfahāni, *Mufradāt Alfāz Al-Qur’an* (Damaskus: Dār al-Qolam, t.th), Jil. 2, hal. 53.

²⁴ Makārim Ash-Shīrāzī, nama lengkapnya adalah Nāṣir Makārim Ash-Shīrāzī, lahir pada tanggal 3 Desember 1924 di Syiraz. Beliau adalah seorang ulama besar sekaligus salah satu Marja Taklid terkemuka Syiah. Sepanjang hidupnya beliau telah memberikan kontribusi yang sangat besar terhadap khazanah keislaman berupa karya Tafsirnya yang sangat terkenal yaitu *Tafsir Al-Amthāl*. Adapun salah satu tokoh yang sangat berpengaruh baginya adalah Moḥammad Ḥosayn Ṭabāṭabā’i.

seperti dalam perilaku moral, pemikiran, peribadatan, dan segala sisi dari semua aspek kehidupan manusia.²⁵

Menurut Wahbah Az-Zuḥaylī²⁶ dalam kitab tafsirnya yaitu Kitab *Tafsīr Al-Munīr*, bahwa kata *al-Wasat* memiliki makna orang-orang berperangai baik, yang dalam dirinya menggabungkan antara ilmu dan amal. Kata *al-Wasat* juga dimaknai sebagai sebuah posisi yang ada di tengah-tengah di antara *ifrat*²⁷ dan *tafrīt*²⁸ yang di dalamnya terkandung nilai-nilai terpuji. Kemudian menurutnya juga, kata *al-Wasat* dimaknai sebagai sebuah posisi situasi yang terbaik dan adil. Adil dalam arti tidak melampaui batas dan tidak pula teledor dalam urusan agama atau dunia. Melainkan menggabungkan antara keduanya yaitu tidak bersikap realistik secara total seperti umat Yahudi, tidak juga bersikap spritualis secara total seperti umat Naṣrani.²⁹

Menurut Ṭabāṭabā'ī³⁰, dalam sebuah karya tafsirnya yaitu *Al-Mizān Fī Tafsīr Al-Qur'ān*, dijelaskan bahwa kata *wasat*

²⁵ Nāṣir Makārim Ash-Shīrāzī, *Tafsīr Al-Amthāl*, diterjemahkan oleh Ahmad Sobandi, Husen Al-Kaf dan Irwan Kurniawan (Muassasah Al-Bi'tsah, Bairut, 1992), Cet. 1, hal. 389-390.

²⁶ Wahbah Az-Zuḥaylī, nama lengkapnya adalah Wahbah bin Musthofa Az-Zuḥaylī, lahir pada tahun 1932 di Dayr Atiyah, Suriah dan wafat pada tanggal 8 Agustus 2015 di Suriah. Beliau adalah seorang profesor dan sarjana Islam Suriah yang berspesialisasi dalam Hukum Islam dan Filsafat Hukum. Semasa hidupnya, beliau telah membaktikan dirinya untuk Islam dengan menyumbangkan berbagai karyanya, baik dalam bidang Fikih, Hukum, maupun dalam bidang Ilmu-ilmu Al-Qur'an. Adapun salah satu karyanya yang sangat terkenal adalah kitab tafsirnya yaitu *Tafsīr Al-Munīr fī Al-'Aqīdah wa ash-Sharī'ah wa Al-Manhaj*.

²⁷ *Ifrat* adalah sikap berlebih-lebihan dalam menjalankan agama. Sebagai contoh, berlebihan melaksanakan ibadah sunnah tetapi kewajiban lainnya dilalaikan.

²⁸ *Tafrīt* adalah sikap yang meremehkan dan menganggap mudah terhadap perkara agama sehingga menimbulkan rasa malas dalam beramal dan beribadah. Lihat Faidurrahman, *Konsep Ummatan Wasatan dalam Al-Qur'an Perspektif Syaikh Wahbah Az-Zuhaili dalam Kitab Tafsīr Al-Munīr*, hal. 70.

²⁹ Wahbah Az-Zuḥaylī, *Tafsīr Al-Munīr fī Al-'Aqīdah wa ash-Sharī'ah wa Al-Manhaj* (Demaskus: Dar Al-Fikr, 1991), hal. 20.

³⁰ Ṭabāṭabā'ī, nama lengkapnya adalah Moḥammad Ḥosayn Ṭabāṭabā'ī, lahir pada tanggal 24 September 1904 di Tabriz, Iran dan wafat pada tanggal 18 November 1981. Beliau dikenal sebagai seorang mufasir, filosof, teolog, ahli ushul juga fikih. Beliau adalah seorang ulama Syiah yang sangat berpengaruh baik dalam pemikiran maupun mazhab. Semasa hidupnya, beliau telah menorehkan beberapa karya yang sangat terkenal baik dalam bidang filsafat maupun Ilmu Al-Qur'an, seperti di antaranya kitab tafsir *Al-Mizān Fī Tafsīr Al-Qur'ān* dan kitab *Bidayah Al-Hikmah*.

dimaknai sebagai “penengah”. Yaitu penengah di antara dua perkara, tidak condong pada satu perkara atau perkara yang lain, umat yang menunjukkan jalan tengah di antara dua pikiran pada mereka.³¹ Menurutny juga, umat yang memiliki sifat *al-Wasaṭ* merupakan umat yang paling sempurna, umat yang menjadi tolok ukur seluruh umat manusia, umat yang menjadi timbangan dalam arti sebuah ukuran kembali bagi umat yang berbuat keburukan, ekstremisme dan radikalisme.³²

Dari berbagai definisi dan pendapat yang telah dipaparkan di atas, secara keseluruhan semuanya mengandung makna tunggal yang sama dan menjadi tumpuan utama dalam pengamalannya, yaitu adil (*I’tidal*), adil dalam makna sebuah sikap yang selalu teguh dalam posisi tengah di antara sesuatu yang ekstrem baik ke kanan maupun ke kiri, maupun adil dalam makna sebuah sikap yang menjadi penengah di antara sebuah persinggungan yang berpotensi terjadinya sebuah perpecahan di antara kedua pihak yang bersebrangan, dan juga adil dalam makna menempatkan sesuatu sesuai kadarnya.³³

Adapun jika istilah moderasi (*wasatīyah*) di atas dikaitkan dengan ranah agama, baik dalam konteks sebagai umat yang beragama maupun dalam sebuah praktik kehidupan beragama yang kemudian dikenal dengan istilah moderasi beragama maka dapat dipahami sebagai sebuah cara pandang, sikap, dan perilaku yang selalu mengambil posisi di tengah-tengah, selalu bertindak adil, dan tidak ekstrem dalam praktik beragama yang berlandaskan pada sumber-sumber yang terpercaya. Seperti teks-teks agama, konstitusi negara, maupun kearifan lokal yang sudah menjadi kesepakatan bersama. Dan para ulama sepakat, bahwa moderasi beragama harus sama-sama dipahami dan ditanamkan dalam diri sebagai sikap beragama yang seimbang mencakup pengamalan dan praktik, bukan hanya seimbang dalam pengamalan agama sendiri tapi juga melakukan penghormatan kepada praktik beragama orang lain yang berbeda keyakinan.

³¹ Moḥammad Ḥosayn Ṭabāṭabā’i, *Al-Mizān Fī Tafsīr Al-Qur’ān* (Beirut: Madrasah al-‘Alami li Al-Maṭbu’at, 1991), Jil. 1, hal. 314-315.

³² Moḥammad Ḥosayn Ṭabāṭabā’i, *Al-Mizān Fī Tafsīr Al-Qur’ān*, hal. 315.

³³ Departemen Agama RI, *Moderasi Beragama*, hal. 16.

Begitu pula jika dilihat dari sisi sebaliknya maka ekstremisme beragama merupakan cara pandang, sikap, dan perilaku yang telah keluar dari batas-batas moderasi beragama, sekaligus telah melanggar ketentuan-ketentuan dari sumber yang telah diakui bersama akan ketinggian kedudukannya. Seperti teks-teks agama, konstitusi negara, maupun kearifan lokal yang sudah menjadi kesepakatan bersama.

B. Moderasi (*Wasatīyah*) di dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam telah banyak memberikan petunjuk berupa perintah-perintah yang pada prinsipnya demi terciptanya kemaslahatan di dalam sebuah kehidupan manusia. Adapun salah satu petunjuknya adalah perintah untuk memiliki sikap moderasi yang pada nantinya dapat diaplikasikan dalam setiap sisi kehidupan, baik yang bersifat duniawi maupun ukhrawi. Menurut para ulama tafsir, terdapat beberapa ayat di dalam Al-Qur'an yang mengisyaratkan kepada umat Islam untuk bersikap moderat, baik isyarat petunjuk tersebut menggunakan istilah akar katanya maupun menggunakan derivasinya.

1. **Dilihat dari akar katanya yaitu (وسط)**, setidaknya terdapat empat jenis kata dengan 5 ayat yang di dalamnya menggunakan akar kata *وسط*, di antaranya yaitu:

Pertama, Kata *وسط* yang terdapat dalam surah al-Baqarah ayat 143

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ

Artinya :

*Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu.*³⁴

³⁴ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: Karya Toha Putra, 2002), hal. 22.

Pada ayat di atas terdapat sebuah kalimat *أُمَّةٌ وَسَطًا* yang terdiri dari dua susunan kata yaitu *أُمَّةٌ* dan *وَسَطًا*. Kata *أُمَّةٌ* dimaknai sebagaimana yang diungkapkan oleh ahli sosiologi yaitu sekelompok atau sekumpulan manusia yang berasal dari berbagai ras, suku, bangsa maupun agama. Adapun kata *وَسَطًا* terdapat berbagai ragam tafsir dari para ulama tafsir, menurut Imām Al-Ṭabari *وَسَطًا* pada ayat di atas bermakna adil, adil dalam makna menempatkan sesuatu pada tempatnya.³⁵ Tafsiran ini sama seperti penafsirannya Abdurrahmān al-Sa'di yang menyatakan bahwa kata *وَسَطًا* bermakna adil juga utama.³⁶

Di samping itu juga kata *وَسَطًا* sering dimaknai dengan posisi yang seimbang atau suatu posisi yang berada di tengah-tengah dari dua kutub ekstrem, sebab sesuatu dikatakan adil jika ia berada di pertengahan dalam dua hal yang bertolak belakang, ia tidak condong ke kiri maupun ke kanan melainkan di tengah-tengah. Seperti yang tertuang dalam hadith *خير الأمور اوسا طها* yang bermakna “*sebaik-baik persoalan adalah jalan tengahnya*”, dan hadith yang berbunyi “*dan sebaik-baik amal perbuatan adalah yang tengah-tengah, dan agama Allah itu berada di antara yang beku dan yang mendidih*.”³⁷ Dalam literatur lain pengertian ini lebih dikenal dengan istilah moderat, baik moderat dalam sisi ucapan dan pemikiran secara umum maupun dalam sisi tindakan secara khusus seperti yang tertuang secara khusus pada hadith kedua.³⁸ Menurut Ibnu Athīr kata *وَسَطًا* yang dimaknai sebagai sikap moderat memiliki arti yaitu jalan tengah atau keseimbangan di antara dua hal yang berbeda atau bertentangan.³⁹

³⁵ Ismā'īl bin al-Kathīr Al-Dimashqī, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azīm*, Jil. 2, Cet. 1 (Kairo: Muassasah Al-Qur'an, 2000), hal 112.

³⁶ Abdurrahmān bin Nashīr as-Sa'di, *Tafsīr Al-Karīm Ar-Rohmān Fī Tafsīr Kalām Al-Minān*, diterjemahkan oleh Muhammad Iqbal, dkk (Jakarta: Darul Haq, 2016), Jil. 1, hal 150.

³⁷ Jalāluddīn 'Abdurrahmān As-Suyūfī, *Jamī' Al-hadīth* (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), hal. 125.

³⁸ Ibnu Al-Athīr, *Jāmi' al-Uṣūl fī al-Ḥādīth al-Rasūl* (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), hal. 318-319.

³⁹ Ibnu Al-Athīr, *Jāmi' al-Uṣūl fī al-Ḥādīth al-Rasūl*, hal 319.

Adapun dalam konteks ayat di atas terkandung bahwa Allah SWT telah menjadikan umat Islam sebagai umat yang adil dan pilihan sebagai bentuk anugerah dari-Nya sebagaimana yang diungkapkan oleh Muhammad Rashid Riḍā bahwa semua ini adalah hidayah yang bersumber dari Allah agar dapat menjadi seorang saksi atas perbuatan manusia dan umat yang menjadi penengah di antara dua sisi yang bersebrangan.⁴⁰ Akan tetapi jika dilihat lebih jauh maka setidaknya ada dua pemahaman, yaitu: Allah memerintahkan umat Islam untuk memiliki sikap adil yang harus ditanamkan dalam diri umat Islam sebagaimana yang sudah diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW. Adapun bagi umat Islam itu sendiri (yang sudah tertanam sikap adil) hendaknya diamalkan dalam kehidupannya yang dapat berdampak positif terhadap orang lain di sekelilingnya.

Kedua, kata الوسطى dalam surah al-Baqarah ayat 238

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

Artinya:

“Peliharalah semua shalat(mu), dan (peliharalah) shalat wuṣṭa. Berdirilah untuk Allah (dalam shalatmu) dengan khusyu”.⁴¹

Pada ayat di atas menjelaskan bahwa Allah SWT memerintahkan umat Islam untuk memelihara shalat wuṣṭa. Menurut Ibnu Jauzi, terkait shalat wuṣṭa di atas maka tidak lepas dari tiga pendapat para mufasir⁴², yaitu:

- a. Maksud shalat wuṣṭa di sini adalah suatu pertengahan shalat dari jumlah rakaat yang dianggap paling *afdhal*, yaitu shalat Maghrib yang berjumlah 3 rakaat, karena jumlah rakaatnya berada di antara jumlah 2 rakaat (ṣubuh) dan 4 rakaat (zūhur, aṣar dan ishā).
- b. Shalat wuṣṭa dalam maksud pertengahan shalat dari segi waktu. Menurut Imām Al-Ṭabari maksud shalat tersebut

⁴⁰ Muhammad Rashid Riḍā, *Tafsīr Al-Manār* (Kairo: Dar Al-Maṭār, 1954), Jil. 1, hal. 165.

⁴¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 39.

⁴² Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah, *Badāi' Al-Fawāid* (Beirut: Dār Al-Kitāb Al-'Arabiy, t.th), hal 120.

adalah shalat ashar, karena berada di antara 2 shalat yang didirikan di siang hari dan 2 sholat malam hari, pendapat ini juga diamini oleh Imām Ibnu Kathīr. Ada pula yang berpendapat bahwa maksud shalat *wuṣṭa* adalah shalat shubuh, seperti pendapatnya Ukramah dengan alasan karena berada di antara malam dan siang. Bahkan ada pula yang berpendapat bahwa maksud dari shalat *wuṣṭa* di atas adalah shalat dhuhur karena berada di tengah siang hari. Dan ada pula yang mengatakan bahwa maksudnya adalah sholat isya karena berada di tengah-tengah sholat malam. Namun jika dilihat dari pendapat yang lebih kuat maka yang dimaksud shalat *wuṣṭa* adalah shalat ashar. Seperti yang terdapat dalam salah satu hadits, bahwa Rasulullah SAW bersabda:

صلاة الوسطى صلاة العصر

Artinya: “*Salat wuṣṭa adalah salat Ashar (H.R At-Tirmidzi)*”.

- c. Dan shalat *wuṣṭa* dalam arti sebagai shalat yang paling utama.⁴³

Akan tetapi, terlepas dari konteks ayat dan beragamnya pendapat di atas, kata *الوسطى* di atas dimaknai dengan pertengahan

Ketiga, kata *أوسط* yang terdapat dalam surah Al-Maidah ayat 89 dan Al-Qolam ayat 28.

- a. kata *أوسط* dalam surah Al-Maidah ayat 89.

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَرْتُمْ ۖ
 إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطٍ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۚ فَمَنْ لَمْ
 يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَلِكَ كَفْرٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ۚ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ
 لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Artinya:

“Allah SWT tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan

⁴³ Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah, *Badāi' Al-Fawā'id*, hal. 121.

sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kaffarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka, atau memerdekakan seorang budak. Barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka kaffaratnya puasa selama tiga hari. Yang demikian itu adalah kaffarat sumpah-sumpahmu apabila kamu bersumpah. Dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah SWT menerangkan hukum-hukum-Nya kepadamu agar kamu bersyukur (kepada-Nya).⁴⁴

Menurut Imām Al-Ṭabari, kata **أَوْسَطٍ** pada ayat di atas bermakna “paling adil”. Adapun dalam konteks ayat di atas maka memiliki makna “makanan yang biasa diberikan kepada keluargamu dalam kadar atau ukuran sedikit ataupun banyak.⁴⁵ Adapun menurut Ibnu Umar kata **أَوْسَطٍ** dalam konteks ayat di atas bermakna “makanan berupa roti, kurma, mentega, minyak, dan yang paling baik yaitu roti dan daging”. Sedangkan menurut Imām al-Zamakhsyari, kata **أَوْسَطٍ** pada ayat di atas bermakna “yang paling sederhana, dengan alasan karena di antara manusia dalam hal memberi makan ada yang berlebih-lebihan ada pula yang pelit.

b. kata **أَوْسَطٍ** dalam surah al-Qolam ayat 28.

قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ

Artinya:

“Berkatalah seorang paling bijak di antara mereka, ”bukankah aku telah mengatakan kepadamu, mengapa kamu tidak bertasbih (kepada tuhanmu).⁴⁶

Menurut Imām Al-Ṭabari, kata **أَوْسَطُهُمْ** pada **أَوْسَطٍ** bermakna “orang yang paling adil dan paham di antara mereka”.⁴⁷ Pendapat ini setidaknya diamini juga oleh Ibnu Kathīr dan Ibnu Qāsim.

⁴⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 122.

⁴⁵ Ibn Kathīr, *Jāmi' Al-Bayān Fî Tafsîr Al-Qur'ān*, Jil. 4, hal 2987.

⁴⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 565.

⁴⁷ Imām Al-Ṭabari, *Jāmi' Al-Bayān Fî Tafsîr Al-Qur'ān*, Jil. 4, hal 2987.

Keempat, kata فوسطن yang terdapat dalam surah Al-‘Adiyat ayat 5.

فَوْسَطْنَ بِهِ جَمْعًا

Artinya:

“Lalu menyerbu ke tengah-tengah kumpulan musuh”.

Pada ayat di atas Allah SWT memerintahkan umat Islam untuk menyerbu di tengah-tengah sebuah perkumpulan musuh. Adapun maksud dari tengah-tengah perkumpulan di sini, menurut Imām al-Ṭabari adalah “berada di tengah-tengah kaum dengan mengendarai kuda”.⁴⁸ Adapun menurut al-Qāsimi maksud dari tengah-tengah perkumpulan adalah “dengan masuk ke tengah-tengah musuh dan menceraikan beraikan, memporak-perandakan kekuatan mereka.

2. Dilihat dari kata derivasinya

Di samping Al-Qur’an menggunakan akar dari sebuah kata dalam proses penyampaian nilai-nilai ajarannya, Al-Qur’an juga sering kali menggunakan kata derivasinya dalam sebuah ayat atau sebuah kata yang memiliki konteks makna yang sama dengan akar kata yang dimaksud. Begitu pula dengan kata وسط yang memiliki beberapa ayat yang secara konteks makna memiliki kesamaan dengan makna dan maksud dari akar kata وسط. Hal ini dapat dilihat dari beberapa ayat berikut:

- a. Makna terkait baiknya sesuatu yang di tengah, yang terdapat dalam surah al-Isrā’ ayat: 29.

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا

Artinya:

*Dan janganlah engkau jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan jangan (pula) engkau terlalu mengulurkannya (sangat pemurah) nanti kamu menjadi tercela dan menyesal.*⁴⁹

⁴⁸ Ibn Kathîr, *Jāmi’ Al-Bayān Fî Tafsîr Alqurān*, hal, 8743.

⁴⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hal. 285.

Kemudian terdapat pula pada ayat 110:

قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ ۗ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ۗ وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ
وَلَا تُخَافُوا مِمَّا وَأَبْتَعُ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا

Artinya:

*Dan janganlah kamu mengeraskan suaramu dalam shalatmu dan janganlah pula merendahnya, dan carilah jalan tengah di antara kedua itu.*⁵⁰

- b. Ayat terkait dianjurkannya untuk tidak bersikap ekstrem atau berlebihan, yang terdapat dalam surah al-Nisa ayat 171 :

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ۗ

Artinya:

*Wahai Ahli kitab, janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu dan janganlah kamu mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar.*⁵¹

Kemudian dalam surah al-Maidah ayat 77 :

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ

Artinya:

*Katakanlah (Muhammad), “wahai ahli kitab, janganlah kamu berlebih-lebihan dengan cara yang tidak benar dalam agamamu. Dan janganlah kamu mengikuti keinginan orang-orang yang telah tersesat dahulu dan (telah) menyesatkan banyak (manusia), dan mereka sendiri tersesat dari jalan yang lurus.*⁵²

C. Prinsip Dasar Moderasi Beragama

Sudah menjadi sebuah keharusan, bahwa dalam setiap upaya mengaktualisasi sebuah konsep perlu adanya penyelaman lebih

⁵⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 293.

⁵¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 105.

⁵² Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 121

mendalam terkait prinsip dasar dari sebuah konsep tersebut. Begitu pula halnya dalam konsep moderasi beragama, sebelum terjun dalam pengamalan maka perlu dipahami terlebih dahulu secara seksama dan ditanamkan secara kokoh dalam diri terkait prinsip dasar dalam moderasi beragama. Sebab dengan hadirnya prinsip dasar moderasi beragama dalam ruang pengetahuan akal kita, maka dalam proses pengamalannya akan terarah dan jelas jalan tujuannya.

Menurut Mohammad Hashim Kamali, terdapat dua prinsip di dalam konsep moderasi beragama dari sisi umat yang beragama, yaitu: prinsip keseimbangan (*balance*) dan prinsip adil (*justice*). Maksudnya adalah ketika dalam proses aktualisasi diri sebagai umat yang beragama maka umat tersebut dituntut untuk selalu mencari titik temu atau titik tengah, dalam arti lain bahwa umat tersebut digiring untuk tidak ekstrem dalam pandangannya.⁵³

Jika dilihat di Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), kata “adil” memiliki beberapa makna: *Pertama*, tidak berat sebelah/tidak memihak. *Kedua*, berpihak kepada kebenaran. *Ketiga*, sepatutnya / tidak sewenang-wenang.⁵⁴ Adapun keseimbangan merupakan sebuah istilah untuk selalu berpihak kepada keadilan, kemanusiaan dan persamaan. Namun perlu dicatat bahwa memilih sikap seimbang di sini merupakan bentuk sikap tegas yang tidak memiliki sisi tendensi terhadap salah satu dari kedua konsep yang ekstrem, selalu mengamalkan aktivitasnya untuk selalu mengerjakan sesuatu dalam kadar secukupnya.⁵⁵

Menurut Ismā’īl Rāji al-Fārūqī, keseimbangan merupakan sebuah sikap yang pada hakikatnya memiliki fungsi sebagai pagar diri agar terhindar dari dua sisi kutub yang ekstrem, sekaligus memosisikan diri untuk selalu berada di titik tengah agar tercapainya keadilan.⁵⁶ Apabila seseorang memiliki sikap tendensi terhadap satu sisi dari kedua sisi yang ada maka pada akhirnya akan memberikan dampak negatif, baik pada diri sendiri maupun diri orang lain.

⁵³ Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path Of Moderation in Islam, the Qur’anic Principle of Wasatīyah* (Oxford: Oxford University Press, 2015), hal. 29.

⁵⁴ KBBI Online

⁵⁵ Khairan Muhammad Arif, Moderasi Islam (Wasatīyah) Perspektif Al-Qur’an, As-Sunah serta Pandangan Para Ulama dan Fuqaha, dalam *Al-Risālah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Jil. 2, Cet. 1, 2020, hal. 30-31.

⁵⁶ Abu Muhammad Iqbal, *Pemikiran Pendidikan Islam (Gagasan-Gagasan Besar Para Ilmuan Muslim)* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hal. 644.

Mungkin bisa jadi diri sendiri merasa diuntungkan, akan tetapi tidak menutup kemungkinan bahwa diri orang lain merasa dirugikan, sehingga dengan situasi seperti itu maka keadilan di dalamnya belum terwujud.⁵⁷

Adapun dalam pendapat Zuhairi Miswari dalam bukunya yang berjudul "*Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme*" menyatakan bahwa terdapat empat prinsip yang menjadi satu kesatuan untuk terwujudnya moderasi terkhusus dalam moderasi beragama dari sisi praktik kehidupan beragama, yaitu: kejujuran, keterbukaan, kasih sayang, dan keluwesan. Bahkan menurutnya, keempat prinsip ini telah menjadi salah satu tema penting dalam sebuah acara konferensi internasional yang diselenggarakan oleh organisasi *Rābiṭah Al-‘Ālam Islāmī* (Liga Muslim Dunia) yang dihadiri oleh 500 orang cendekiawan muslim dari total 66 negara.⁵⁸

Menurutnya, prinsip kejujuran merupakan sebuah sikap diri yang selalu menyampaikan dan mengamalkan sesuatu sesuai apa adanya secara konstitusional tanpa melakukan sebuah penyelewengan sebuah fakta maupun penyimpangan dari sebuah kesepakatan yang dapat berpotensi untuk merugikan pihak lain. Prinsip ini tentu sangat penting, mengingat bahwa dalam kehidupan manusia nyatanya tidak terkumpul dalam satu kelompok maupun terhimpun dengan satu himpunan yang disebabkan dari adanya sebuah kesamaan ras, bangsa, maupun keyakinan. Terkhusus dalam hal keyakinan, secara realitas terdapat keberagaman perkumpulan dalam aktivitas kehidupan manusia yang memiliki potensi adanya ketidakharmonisan berupa tindakan ekstrem dalam upaya mempertahankan keyakinannya. Oleh karenanya, dengan ditanamkannya prinsip kejujuran dalam diri, maka semua ketakutan akan timbulnya ketidakharmonisan dalam berkeyakinan itu tidak akan terjadi. Karena fakta dari isi semua konstitusi keyakinan beragama sama-sama mengajarkan untuk menciptakan sebuah kedamaian, saling menghargai pendapat, dan menjauhi tindakan ekstrem.⁵⁹

⁵⁷ Mohammad Hasyim Kamali, *The Middle Path*, hal. 31.

⁵⁸ Zuhairi Miswari, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme* (Jakarta: Fitrah, 2007), hal 86.

⁵⁹ Zuhairi Miswari, *Al-Qur'an Kitab Toleransi*, hal 86.

Adapun dalam prinsip keterbukaan, memiliki sebuah maksud yaitu menganjurkan seseorang dan sangat menekannya untuk tidak terjebak dalam kondisi terkurung atau terkunci dalam keangkuhan dan keegoisan dirinya, baik dalam hal bersosial maupun keyakinan berpendapat. Al-Qur'an sendiri dalam surah Al-Hujurat ayat 13,⁶⁰ telah memberikan sebuah isyarat terkait sebuah fakta dari kondisi realitas yang mengharuskan manusia untuk melakukan sikap terbuka. Setidaknya ada 3 hal, yaitu: adanya sebuah persamaan, perintah untuk saling mengenal antar komunitas masyarakat, dan adanya sebuah tolok ukur dalam melihat kemuliaan seseorang.⁶¹

Dari ketiga hal tersebut telah membeberkan kepada kita bahwasanya semua keberagaman yang terdapat dalam setiap diri seseorang memiliki sebuah kesamaan yaitu sama-sama memiliki ikatan saudara yang harus saling menjaga karena bersumber dari induk yang sama. Sekalipun dalam realitasnya terdapat sebuah keberagaman, namun hal itu tidaklah menjadi sebuah alasan untuk terjadinya sebuah pengurangan diri dan menolak sesuatu yang berbeda dengan dirinya. Adanya keberagaman ini justru mengharuskan dirinya untuk bersikap terbuka agar saling mengenal satu sama lain tanpa adanya pertikaian, karena yang menentukan kemuliaan seseorang bukanlah dari kedudukan pangkat maupun rasnya yang melebihi yang lainnya melainkan dilihat dari amal baik dan ketakwaannya terhadap Allah SWT.⁶²

Berkenaan dengan prinsip selanjutnya yaitu kasih sayang, dalam surah at-Taubah ayat 128,⁶³ telah mengisyaratkan kepada

⁶⁰ QS. Al-Hujurat [49]: 13.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Artinya: *Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Maha teliti.* Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 517.

⁶¹ Zuhairi Miswari, *Al-Qur'an Kitab Toleransi*, hal. 87

⁶² Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Wasit*, diterjemahkan oleh Muhtadi (Jakarta: Gema Insani, 2012), hal. 493-494.

⁶³ QS. Al-Taubah [9]: 28.

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ

Artinya: *Sungguh telah datang kepadamu seorang Rasul dari kaummu sendiri, berat terasa olehnya penderitaanmu, sangat menginginkan (keimanan dan*

manusia untuk memiliki sikap kasih sayang. Sebuah sikap yang di dalamnya sangat menolak hadirnya pertikaian maupun perselisihan dalam sebuah interaksi maupun pendapat atau pemikiran antar manusia. Dengan sikap ini pula dapat menyatukan sesuatu yang memiliki perbedaan tanpa menodai keyakinannya. Oleh karenanya sikap kasih sayang ini sangat penting untuk dimiliki oleh setiap umat beragama agar terciptanya sebuah keharmonisan.

Kemudian dalam prinsip selanjutnya yang sangat penting adalah keluwesan terhadap sesama, dalam hal apa pun terkhusus dalam hal keyakinan beragama. Keluwesan di sini dalam makna tidak melakukan paksaan terhadap orang lain untuk mengikuti apa yang kita yakini, begitu pula sebaliknya orang lain diharuskan untuk tidak melakukan paksaan kepada kita untuk mengikuti apa yang diyakininya. Dalam arti lain setiap manusia memiliki kebebasan berpendapat terkhusus dalam keyakinan beragama yang tidak bisa diganggu gugat.

Dari adanya keempat prinsip di atas, menunjukkan bahwa untuk terbentuknya moderasi dalam beragama dalam aktivitas kehidupan tidak semudah yang dibayangkan, karena hal ini tidak hanya menyangkut kepentingan diri sendiri melainkan kepentingan dan hak orang lainnya. Oleh karena itu menurut Zuhairi Miswari, jika keempat prinsip di atas dapat ditanamkan dalam diri dan diamalkan dalam aktivitas kehidupannya maka terwujudlah moderasi dalam beragama.

Namun yang jadi permasalahannya adalah sering kali seseorang mengalami kesulitan dalam menanamkan prinsip dasar di atas ke dalam dirinya, dan mempertanyakan terkait bagaimana caranya agar diri seseorang mampu menanamkan prinsip dasar tersebut dengan mudah, kemudian elemen-elemen apa yang harus dipenuhi !

Terkait permasalahan di atas, terdapat sebuah rumusan untuk mempermudah agar tertanamnya prinsip dasar tersebut, yaitu harus memiliki beberapa karakter, di antaranya adalah: kebijaksanaan, ketulusan, dan keberanian. Namun untuk memiliki setiap karakter yang berjumlah tiga tersebut juga harus ditempuh dan terpenuhi syarat-syaratnya. *Pertama*, untuk dapat memiliki karakter

keselamatan) bagimu, amat belas kasihan lagi penyayang terhadap orang-orang mukmin. Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 207.

kebijaksanaan harus ditempuh dengan memiliki pengetahuan agama yang luas sehingga ia mampu bersikap bijak. *kedua*, untuk dapat memiliki karakter ketulusan harus ditempuh dengan ketahanan diri dalam menahan godaan sehingga mampu bersikap tulus tanpa beban. *Ketiga*, untuk dapat memiliki karakter keberanian harus ditempuh dengan menghindari sikap egois akan keyakinan kebenarannya sehingga ia berani mengakui keyakinan kebenaran menurut orang lain.⁶⁴

Di samping adanya rumusan di atas, terdapat pula rumusan lain agar tertanamnya sikap moderasi beragama, yaitu: memiliki ilmu dengan kadar pengetahuan yang luas, memiliki budi pekerti yang baik dengan cara mengendalikan emosi agar tidak melebihi batas, dan selalu sigap untuk selalu berhati-hati dalam menghadapi sesuatu.⁶⁵

Dalam praktiknya, tatkala dihadapi dengan sebuah permasalahan yang pelik dan di dalamnya mengandung isu-isu keagamaan atau dalam artian bahwa permasalahan tersebut menghendaki hadirnya kontribusi agama sebagai respons terhadap permasalahan tersebut, terlebih lagi memiliki kemungkinan akan timbulnya perbedaan pendapat. Maka dengan adanya modal pengetahuan yang memadai dilapisi dengan sikap tidak egois akan membuat dirinya bersikap terbuka dalam menyikapi perbedaan. Terlebih lagi jika dijalankannya dengan tenang dan hati-hati maka dapat dipastikan bahwa kesimpulan yang diambil akan bijaksana. Sudah barang tentu dari kedua dasar moderasi beragama di atas secara otomatis akan terpenuhi.⁶⁶

Hal di atas menandakan bahwa moderasi beragama meniscayakan seseorang terkhusus bagi umat beragama untuk bersikap terbuka (inklusif), mampu mengadaptasikan dirinya dalam bergaul dengan beragamnya lingkungan, serta selalu memetik hikmah pelajaran baik pada saat menghadapi permasalahan maupun pada saat bersinggungan dengan sebuah perbedaan pendapat. Dan pada akhirnya, moderasi beragama ini akan menggiring kita untuk selalu bersikap adil dan seimbang dalam menyikapi keragaman.⁶⁷

⁶⁴ Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, hal. 20.

⁶⁵ Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, hal. 21.

⁶⁶ Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, hal. 21.

⁶⁷ Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, hal 22.

D. Indikator Moderasi Beragama

Seperti yang telah disinggung sebelumnya bahwa sikap keberagamaan setiap jiwa sangat dipengaruhi oleh dua hal, yaitu: akal dan wahyu. Ketika akal mendominasi atau penggunaan akal yang kebablasan dalam bersikap yang kemudian mengabaikan teks, maka yang demikian bisa dianggap sebagai ekstrem kiri. Begitu juga sebaliknya, ketika teks dipahami secara literal dan secara ekstrem hanya menerima kebenaran mutlak sebuah tafsir agama yang kemudian mengakibatkan sikap konservatif, maka yang demikian bisa dianggap sebagai ekstrem kanan.⁶⁸

Adapun seseorang yang bersikap moderat ia akan berusaha memadukan kedua sisi di atas yaitu antara akal dan wahyu. Ia bergerak ke kiri menggunakan potensi akalnya, kemudian berayun ke kanan untuk berpedoman terhadap teks, dengan memahami konteksnya. Seperti halnya bandul jam yang selalu bergerak dari kanan ke kiri dan tidak pernah diam statis. Karena pada dasarnya sikap moderat merupakan keadaan yang dinamis (selalu bergerak) dan selalu bersaing dengan nilai-nilai yang ada di kanan dan kirinya.⁶⁹

Namun, untuk mengetahui apakah sebuah cara pandang, sikap, dan perilaku beragama tertentu itu tergolong moderat atau ekstrem, maka perlu adanya indikator moderasi beragama. Setidaknya ada empat indikator dalam moderasi beragama, terkhusus dalam konteks kehidupan bernegara yang di dalamnya terdapat keberagaman, di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Komitmen Kebangsaan

Dalam konteks berbangsa dan bernegara, adanya komitmen kebangsaan merupakan indikator yang sangat penting. Sebab dengan komitmen kebangsaan ini sangat berpengaruh terhadap sejauh mana cara pandang dan ekspresi keagamaan seseorang atau kelompok tertentu terhadap ideologi kebangsaan. Ketika berbicara tentang Indonesia maka yang muncul ke permukaan adalah ideologi Pancasila. Sebagai

⁶⁸ Edi Junaedi, Telaah Pustaka: Inilah Moderasi Beragama Perspektif Kementerian Agama, dalam *Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Vol. 18, No. 2, hal. 396.

⁶⁹ Edi Junaedi, Telaah Pustaka, hal. 397.

bagian dari komitmen kebangsaan adalah penerimaan terhadap prinsip-prinsip berbangsa yang tertuang dalam konstitusi UUD 1945 dan semua regulasi yang berada di bawahnya.⁷⁰

Pentingnya komitmen kebangsaan dapat terlihat di saat dihadapkan pada persoalan munculnya paham-paham baru keagamaan yang bersifat transnasional yang berorientasi untuk mewujudkan cita-cita pembentukan sistem negara yang tidak lagi mau bertumpu pada konsep *nation-state* (negara yang berbasis bangsa) karena ingin mendirikan sistem kepemimpinan global yang enggan mengakui kedaulatan kebangsaan. Ketika narasi-narasi tersebut bermunculan di tengah-tengah masyarakat, tentu akan mengkhawatirkan bagi keutuhan bangsa. Sehingga semua sistem negara yang lahir dari gerakan dan pemikiran keagamaan seperti *khilafah*, *daulah islamiyah*, maupun imamah yang berseberangan dengan prinsip negara tentu tidak dibenarkan karena tidak sesuai dengan komitmen kebangsaan yang telah disepakati bersama oleh pejuang dan pendiri bangsa.⁷¹

Dengan demikian, karena salah satu indikator dari moderasi beragama dalam konteks berbangsa dan bernegara adalah komitmen kebangsaan yang tidak memonopoli ideologinya pada satu agama. Maka dalam visinya, moderasi beragama tidak secara ekstrem memaksakan satu agama menjadi ideologi negara, juga tidak mencerabut ruh dan nilai-nilai spiritual agama dari ideologi negara. Dari sini kemudian muncul pernyataan yaitu mengamalkan ajaran agama adalah sama dengan menjalankan kewajiban sebagai warga negara, sebagaimana menunaikan kewajiban sebagai warga negara adalah wujud pengamalan ajaran agama.⁷²

2. Toleransi

Istilah toleransi yang kita kenal itu berasal dari bahasa Inggris yaitu *tolerance* atau *tolerantia* dari bahasa latin. Sedangkan dalam bahasa Arab kata toleransi dikenal dengan

⁷⁰ Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, hal. 46.

⁷¹ Said Agil Husin Al-Munawwar, *Fikih Hubungan Antar Agama* (Jakarta: Ciputat Press, 2003), hal. 13.

⁷² Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, hal. 46.

tasamuh, atau *tasahul* yang berarti *to over look, excuse, to tolerate, dan merciful*. Dari pengertian tersebut, maka toleransi merupakan sikap untuk memberi ruang dan tidak mengganggu hak orang lain untuk berkeyakinan, mengekspresikan keyakinannya, dan menyampaikan pendapat, sekalipun semuanya itu jauh berbeda dengan apa yang kita yakini. Dengan demikian, toleransi mengacu pada sikap terbuka, lapang dada, sukarela, dan lembut dalam menerima perbedaan. Sikap seperti ini sangat penting bahkan menjadi titik penting dalam toleransi. Di samping itu, toleransi juga disertai sikap menerima, menghormati orang yang berbeda dengan dirinya, serta selalu *positive thinking*.⁷³

Adapun dalam praktiknya, jika toleransi diterapkan secara seimbang maka akan melahirkan wajah sebuah agama yang inklusif, terbuka dan ramah. Sebab toleransi di sini dapat dikatakan sebagai bentuk pengejawantahan nilai-nilai universal sebuah agama untuk seluruh manusia. Selain itu juga, pengamalan toleransi tentu tidak akan merusak misi suci akidah, melainkan lebih sebagai penegasan akan sebuah sikap di tengah-tengah pluralitas kehidupan beragama. Dengan demikian, hal ini dapat dikatakan bahwa setiap penganut agama lebih menghargai pribadi yang mampu bertanggungjawab secara sosial tanpa harus meninggalkan nilai-nilai primordialnya sebagaimana yang terdapat dalam ajaran agama yang dianut.⁷⁴

Menurut Nurcholis Madjid, adanya pandangan-pandangan inklusivitas sangat diperlukan, terkhusus dalam situasi kehidupan jaman sekarang yang mana perkembangan ilmu pengetahuan dan kemajuan teknologi telah mengantarkan umat manusia untuk hidup dalam sebuah “desa buana”. Dalam desa buana ini, manusia akan lebih jauh mengenal satu sama lain, sekaligus juga lebih mudah terbawa kepada penghadapan dan konfrontasi langsung. Oleh karena itu, adanya sikap saling

⁷³ Said Agil Husin Al-Munawwar, *Fikih Hubungan Antar Agama*, hal. 13.

⁷⁴ Said Agil Husin Al-Munawwar, *Fikih Hubungan Antar Agama*, hal. 13.

mengerti, memahami, dan mencari titik kesamaan sangat diperlukan.⁷⁵

Dalam konteks kehidupan demokrasi, toleransi memiliki peran penting dalam menghadapi berbagai tantangan yang muncul karena adanya perbedaan. Sebab dengan toleransi, masyarakat akan memiliki kepekaan yang tinggi terhadap segala macam perbedaan yang muncul di tengah-tengah kehidupan mereka. Bukan hanya kepekaannya terhadap adanya perbedaan keyakinan beragama, juga terhadap beragamnya suku, ras, jenis kelamin, maupun budaya.⁷⁶

Setiap agama mengajarkan toleransi agar berlangsungnya kehidupan yang damai dan aman sentosa. Salah satu misalnya adalah agama Islam yang selalu menuntun manusia untuk menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia, menghormati hak asasi manusia dan saling tolong-menolong. Ajaran Islam bukan untuk menundukkan kelompok-kelompok lain yang berbeda, namun ia menjadi pelindung bagi peradaban dunia. Namun perlu diketahui bahwa toleransi di sini pada hakikatnya tidak hanya terkait dengan intra-agama dan toleransi antar agama, melainkan juga terkait dengan sesuatu di luar agama. Akan tetapi penulis dalam penelitian ini hanya memfokuskan pada aspek beragama.⁷⁷

Dengan demikian, maka indikator dari moderasi beragama terkait toleransi adalah kemampuan di dalam menunjukkan sikap dan ekspresi keagamaan dengan sesungguhnya untuk menghormati perbedaan yang terjadi di masyarakat, baik dalam lingkup sosial, maupun politik.

3. Anti Radikalisme dan Kekerasan

Dalam konteks moderasi beragama, munculnya radikalisme atau kekerasan di tengah-tengah masyarakat disebabkan oleh pemahaman keagamaan yang sempit, sehingga dengan pemahaman yang sempit ini menyebabkan seakan-akan

⁷⁵ Nurcholis Madjid, "Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No.1, Vol. IV, tahun 1993, hal 16.

⁷⁶ Said Agil Husin Al-Munawwar, *Fikih Hubungan Antar Agama*, hal. 14.

⁷⁷ Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, hal. 47.

tidak ada pilihan lain dalam benaknya kecuali sikap dan tindakan radikalisme atau kekerasan. Dari sini pemahaman radikalisme dan kekerasan berkembang menjadi sebuah ideologi (ide atau gagasan) dan paham yang berkeinginan untuk melakukan sebuah perubahan sistem sosial dan politik dengan menggunakan cara-cara kekerasan atas nama agama. Kekerasan di sini tidak hanya terbatas hanya pada kekerasan fisik, melainkan juga kekerasan verbal dan pikiran. Seperti tindakan menyesatkan orang lain atau bahkan melakukan takfirisme terhadap individu maupun kelompok yang berbeda paham dengan keyakinannya tanpa argumentasi teologis yang kuat dan benar.⁷⁸

Pada umumnya, kelompok radikalisme menginginkan perubahan sistem politik dapat dituntaskan dalam tempo yang sesingkat-singkatnya. Adanya keinginan perubahan sistem politik di sini tentu disebabkan oleh adanya perbedaan sistem politik yang berlaku dengan sistem politik yang dibawa oleh kelompok radikalisme. Namun dalam proses upaya perubahannya, kelompok radikalisme dianggap ekstrem bahkan dikaitkan dengan tindakan terorisme. Hal ini disebabkan oleh tindakannya yang menghalalkan segala cara agar keinginannya dapat terwujud, termasuk meneror pihak yang tidak sepaham dengan mereka.⁷⁹

Adapun awal mula munculnya radikalisme karena adanya persepsi ketidakadilan dan keterancaman yang dialami oleh seseorang atau sekelompok orang, yang kemudian dibumbui oleh rasa benci terhadap kelompok yang dianggap sebagai pelaku ketidakadilan (baik ketidakadilan dalam sisi sosial, ekonomi, politik, maupun yang lainnya) dan pihak-pihak yang mengancam identitasnya. Antara persepsi ketidakadilan dan perasaan terancam bisa saja berbarengan, dan bisa juga terpisah karena keduanya sama-sama dapat memunculkan tindakan radikalisme. Namun, tindakan radikalisme ini bisa saja tidak muncul jika persepsi ini tidak dibarengi oleh rasa benci. Sekalipun dibarengi rasa benci, tindakan radikalisme ini juga

⁷⁸ Nurul Maarif H., *Islam Mengasihi Bukan Membenci* (Bandung: Mizan Pustaka, 2017), hal. 143.

⁷⁹ Nurul Maarif H., *Islam Mengasihi Bukan Membenci*, hal. 144.

tidak akan muncul jika orang tersebut tidak bersedia melakukan tindakan radikal dan teror.⁸⁰

Dari sini menunjukkan bahwa tindakan radikalisme maupun terorisme tidak serta merta muncul dan dilakukan oleh seseorang. Sebab, sekalipun seseorang itu sudah mengalami hal di atas -sebagai sebab munculnya radikalisme- tidak menjadi jaminan akan muncul dalam dirinya tindakan radikalisme, karena yang menjadi penentu akhirnya adalah kebersediaannya dalam melakukan tindakan radikal maupun teror.

4. Akomodatif terhadap Budaya Lokal

Persinggungan antara agama dengan budaya kerap kali melahirkan perdebatan yang cukup panjang dan menyisakan beberapa persoalan. Hal ini disebabkan oleh adanya persepsi yang menyatakan bahwa upaya mempraktikkan tradisi dan budaya dalam beragama dianggap sebagai tindakan yang mengotori kemurnian agama, sehingga dianggap tidak akomodatif terhadap tradisi dan kebudayaan. Pandangan ini merupakan pendapat dari sebagian kelompok ekstrem yang menganggap bahwa keduanya merupakan sesuatu yang terpisah dan tidak bisa dipersatukan.⁸¹

Adapun bagi kelompok moderat, tradisi dan budaya tidaklah sepenuhnya tertolak, melainkan dapat menerimanya dengan ramah sejauh tidak bertentangan dengan pokok-pokok ajaran agama. Sehingga dengan penerimaan ini, praktik dan perilaku beragamanya menjadi akomodatif terhadap budaya lokal, tradisi keberagamaannya pun tidak kaku, ditandai dengan kesediaan untuk menerima praktik dan perilaku beragama yang tidak semata-mata menekankan pada kebenaran yang normatif, melainkan juga paradigma kontekstualis yang positif. Menurut Abdullah Saeed, pemahaman kontekstualis dalam menafsirkan dalil agama merupakan hal yang sangat penting, sebab dengan

⁸⁰ , Irwan Masduqi, *Berislam secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama* (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2011), hal. 36

⁸¹ Ali Muhtarom, dkk, *Moderasi Beragama: Konsep, Nilai, dan Strategi Pengembangannya di Pesantren* (Jakarta: Yayasan Tali Buana Nusantara, 2020), hal. 54.

pemahaman kontekstualis ini akan membawa kepada pemahaman yang sebenarnya.⁸²

Dengan mengakomodasi tradisi dan budaya, maka agama akan dapat diterima dengan baik dan mengakar dengan kuat tanpa harus adanya perselisihan dan perdebatan ataupun persoalan yang lainnya. Seperti halnya yang disampaikan oleh pengamat budaya Melayu yaitu Mahyudin Al-Yudra, bahwa ada beberapa faktor yang menyebabkan Islam begitu kuat mengakar pada jati diri orang melayu. Salah satu sebabnya adalah karena Islam merupakan agama yang inklusif, di mana ia terbuka dalam berbagai hal dan menghargai tradisi yang berkembang di daerah

tersebut selagi tradisi tersebut tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip pokok dalam agama Islam. Sehingga dengan akomodatif inilah, Islam dapat diterima dengan mudah dan cepat bahkan mengakar dengan kuat.⁸³

E. Moderasi di antara Ekstrem Kiri dan Ekstrem Kanan

Ketidakutuhan dalam memahami moderasi beragama merupakan suatu hal yang tidak bisa dipungkiri. Dibuktikan dengan masih ditemukannya sebagian tulisan -tentang moderasi beragama- yang hanya menjadikannya sebagai solusi penengah terhadap pemahaman agama yang ekstrem kanan atau dalam istilah lain disebut dengan ultra-konservatif. Yaitu sebuah cara pandang, sikap, dan perilaku beragama yang cenderung secara ekstrem mengalami kekakuan dalam menafsirkan ajaran agama tanpa mempertimbangkan konteks. Padahal seharusnya di samping menjadi penengah terhadap pemahaman agama yang ekstrem kanan, melainkan juga terhadap pemahaman yang ekstrem kiri atau dalam istilah lain disebut dengan Liberal. Yaitu sebuah cara pandang, sikap, dan perilaku beragama yang cenderung secara ekstrem mendewakan akalunya dalam menafsirkan ajaran agama. Sehingga dengan melihat kedua kutub ekstrem di atas, maka akan tampak jelas posisi moderasi beragama ini, yaitu sebagai penengah dari keduanya, dengan menekankan pentingnya internalisasi ajaran

⁸² Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab (Bandung: Mizan, 2016), hal 38-46.

⁸³ Ali Muhtarom, dkk, *Moderasi Beragama*, hal. 57-58.

agama secara substantif di satu sisi, dan melakukan kontekstualisasi teks agama di sisi lain.⁸⁴

Untuk lebih jelas terkait kedua kutub di atas maka bisa dilihat dalam penjelasan berikut:

Pertama, dari kelompok ekstrem kiri atau liberal terdapat sebuah tafsir yang belum lama ini sempat ramai diperbincangkan oleh para akademisi, yaitu tentang halalnya hubungan seks di luar nikah dengan bersandar pada teks Al-Qur'an tentang *milk al-yamin* (hamba sahaya/budak).⁸⁵ Penafsiran ini dipandang ekstrem, karena dalam penerapannya ketika di lihat dari sisi konteks maka akan terlampau jauh dari maksud teks tersebut. Karena memang secara kultural tradisi perbudakan sudah dihilangkan. Maka dari sini telah tampak bahwa kelompok ekstrem kiri atau liberal telah terjebak oleh akalunya yang terbatas. Mereka tidak mampu menangkap substansi dari teks tersebut untuk diterapkan dalam konteks jaman sekarang.⁸⁶

Kedua, adapun kelompok ekstrem kanan atau ultra-konservatif sering kali terkurung pada sisi pemahaman agama, pandangan, sikap dan perilaku yang bersikukuh merasa benar sendiri dan menolak untuk menerima pandangan orang lain.⁸⁷ Oleh karena itu, kelompok ekstrem kanan ini bisa dideteksi dari ciri-ciri berikut:

1. Memiliki pandangan, sikap dan perilaku fanatik terhadap satu tafsir keagamaan saja.
2. Menolak pandangan lain yang berbeda, meskipun ia mengetahui adanya pandangan tersebut.
3. Melakukan ancaman dan berusaha melenyapkan kehadiran pandangan orang lain yang berbeda.⁸⁸

Dilihat dari sisi konseptual, pandangan, sikap dan praktik beragama, kelompok ekstrem kanan atau ultra-konservatif juga sering kali memunculkan pandangan teosentris yang ekstrem yaitu memaknai ibadah sebagai bentuk upaya “membahagiakan Tuhan”

⁸⁴ Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, hal. 47.

⁸⁵ Edy Sutrisno, Aktualisasi Moderasi Beragama di Lembaga Pendidikan, dalam *Jurnal Bimas Islam*, Vol. 12, No. 2, tahun 2019, hal. 328-329.

⁸⁶ Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, hal. 48.

⁸⁷ Khairuddin Tahmid, Urgensi Madrasah Da'i Wasatiyah MUI, dalam *Buletin Al-Ukhwah* (Lampung: Komisi Dakwah MUI Lampung, 2018), hal. 1.

⁸⁸ Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, hal. 48.

dan “memuaskan hasrat ketuhanan” melalui sejumlah ritual ibadah.⁸⁹ Karena yang tertanam dalam pikiran kelompok ekstrem ini adalah adanya sebuah imajinasi “demi membela Tuhan”. Kemudian, di sisi yang lain kelompok ekstrem kanan ini justru mengabaikan pandangan antroposentrismenya yang memandang agama dari sisi nilai dan fungsinya terhadap kemanusiaan. Karena memang esensi dari adanya agama adalah untuk memelihara harkat dan martabat kemanusiaan.⁹⁰

Meski jumlah kelompok ekstrem di atas adalah minoritas ketimbang kelompok moderat yang mayoritas, tapi realitas di lapangan menunjukkan bahwa mereka (kelompok ekstrem) mampu menarik perhatian publik, terkhusus kelompok ekstrem kanan atau ultra-konservatif yang dikenal “nyaring”. Sedangkan kelompok moderat berbanding terbalik yang cenderung diam (*silent majority*) dan reflektif. Hal ini membuat kelompok ekstrem seakan-akan lebih besar dari kelompok moderat, karena suara dan pandangan keagamaannya sangat bising di ruang publik dan mereka sering kali melakukan aksi-aksi di luar kebiasaan sebagai bentuk cara untuk mencari perhatian dan simpati masyarakat.⁹¹

Meski demikian, suara, pandangan dan perilaku kelompok ekstrem tidak berhasil masuk ke dalam hati sanubari dan pikiran masyarakat. Melainkan hanya berhasil dalam membuat keresahan dan kegaduhan di tengah-tengah masyarakat.⁹² Karena secara realitas, masyarakat menginginkan terpeliharanya harkat dan martabat manusia dan mendapatkan sebuah dakwah yang penuh dengan kasih sayang, seperti yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW.⁹³

Berdasarkan pengalaman di masa lalu menunjukkan bahwa tindakan ekstremisme menjadi momok menakutkan di tengah-tengah masyarakat. Sejumlah tindakan terorisme telah merenggut ratusan nyawa yang tidak bersalah.⁹⁴ Terlebih tindakan tersebut disandarkan

⁸⁹ Abu Yasid, *Membangun Islam Tengah* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010), hal. 37-38.

⁹⁰ Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, hal. 49.

⁹¹ Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, hal. 48-49.

⁹² Amin Abdulllah, *Studi Agama: Normativitas atau Historitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 65-66.

⁹³ Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, hal. 50.

⁹⁴ Abu Yasid, *Membangun Islam Tengah*, hal. 40.

atas nama agama telah melahirkan ketegangan bagi semua kalangan yang pada akhirnya dapat melahirkan gejala saling mencurigai kelompok agama tertentu sebagai sumber kekerasan. Hal ini tentu telah mencederai citra baik dari pesan keagamaan yang sangat mengindahkan kedamaian bagi alam semesta.⁹⁵

Dengan demikian, maka moderasi beragama menjadi sebuah kebutuhan di tengah-tengah masyarakat. Sebab dalam moderasi beragama sangat menekankan pada praktik beragama jalan tengah, alternatif jalan keluar, baik untuk memperkokoh upaya internalisasi nilai-nilai moral spiritual agama, maupun untuk menciptakan kehidupan beragama yang tidak mengandung kekerasan.

Begitu pula dalam konteks berbangsa dan bernegara, dalam visinya, moderasi beragama tidak secara ekstrem memaksakan satu agama menjadi ideologi negara, juga tidak mencerabut ruh dan nilai-nilai spiritual agama dari ideologi negara. Sebab salah satu indikator dari moderasi beragama dalam konteks berbangsaan dan bernegara adalah komitmen kebangsaan yang tidak memonopoli ideologinya pada satu agama.⁹⁶

⁹⁵ Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, hal. 50.

⁹⁶ Tim Penyusun Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, hal. 22.

BAB III

SAYYID QUṬUB DAN TAFSIR *FĪ ZILĀL AL-QUR'AN*

A. Sayyid Quṭub

1. Biografi Sayyid Quṭub

Nama lengkap beliau adalah Sayyid Quṭub Ibrāhīm Ḥusain Shādhilī. Lahir pada tanggal 9 Oktober 1906 M di sebuah kampung bernama Mūshā, kota Asyūṭ, tepat ada di pesisir Mesir.¹ Anak tertua dari lima bersaudara (dua laki-laki dan tiga perempuan) dari pasangan Al-Hajjī Quṭub bin Ibrāhīm Ḥusain Shādhilī dengan Fāṭimah Ḥusain ‘Uthmān.² Ayahnya adalah seorang petani dan juga termasuk orang yang aktif dalam dunia politik sebagai anggota di Partai Nasionalis Muṣṭafa Kāmil sekaligus pengelola majalah al-Liwā.³ Akan tetapi perjalanan hidup ayahnya tidaklah berlangsung lama yang wafat di saat masih menjalani pendidikan di bangku kuliah. Tidak berselang lama setelah wafatnya sang ayah, sesosok ibu yang telah melahirkan dan merawatnya pun wafat menyusul sang ayah yaitu pada tahun 1941. Kepergian kedua orang tuanya ini tentu sangat memilukan hati seorang Sayyid Quṭub, namun dengan situasi seperti itu tidak lantas membuatnya lemah dan tak berdaya, justru dengan situasi seperti itu gairah semangat perjuangan hidupnya semakin membara dan meronta-ronta sehingga terlahirnya pemikiran-pemikiran yang tertuang dalam karya tulisnya.⁴

Sejak kecil, Sayyid Quṭub telah menunjukkan tanda-tanda bakat yang luar biasa. Bahkan sebelum menginjak usia 10 tahun, ia sudah mendapatkan gelar *al-Ḥāfiẓ*, tentu kelebihan ini tidak banyak dimiliki oleh teman-teman seusianya.⁵ Setelah orang

¹ Amirullah Kandu, *Ensiklopedia Dunia Islam dari Masa Nabi Adam a.s sampai dengan Abad Modern* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2010), hal. 670.

² Nuim Hidayat, *Sayyid Quṭub: Biografi dan Kejernihan Pemikirannya* (Jakarta: Perspektif, 2005), hal. 16.

³ Andi Rosa, *Tafsir Kontemporer: Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan Ayat Al-Qur'an* (Serang: Depdikbud Banten Press, 2015), hal. 103.

⁴ Shalah Abdul Fatah Al-Khalidi, *Pengantar Memahami Tafsir Fī Zilāl Al-Qur'an Sayyid Quṭub* (Solo: Era Intermedia, 2001), hal. 23.

⁵ Andi Rosa, *Tafsir Kontemporer*, hal. 103. Dalam literatur yang lain menyebutkan bahwa Sayyid Quṭub telah hafal Al-Qur'an sebelum menginjak usia 10

tuanya sadar akan kelebihan dirinya, ia pun diwajibkan oleh orang tuanya untuk mengenyam pendidikan sekolah guna mempertajam dan memaksimalkan kelebihan yang dimilikinya.⁶

Sehubungan kondisi sosial di Mesir pada saat Sayyid Quṭub masih kecil yaitu sedang terjadi perseteruan antara kekuatan modern dan tradisional. Menurut A. Rizqan Khamami, maka terbentuklah dua tradisi. Dengan adanya dua kubu tersebut berpengaruh juga pada gaya dunia pendidikannya, keduanya memiliki institusi pendidikan masing-masing, kaum tradisional memiliki *Kuttāb* (tempat mengaji) dan kaum modern memiliki lembaga pendidikan yang bernuansa modern. Adapun semasa kecil, Sayyid Quṭub bersekolah di lembaga pendidikan jenis kedua yaitu sekolah yang bersistem modern.⁷

Tepat pada tahun 1918 M ia pun berhasil menyelesaikan pendidikan dasarnya.⁸ Tak berhenti di situ, dengan adanya semangat yang besar dan besarnya dorongan dari orang tua untuk menuntut ilmu, dalam usianya yang ke-13 tahun ia pun pindah ke Helwān yaitu sebuah daerah di pinggiran Kairo untuk melanjutkan pendidikannya. Di tempat itulah ia mendapatkan fasilitas-fasilitas pendidikan lebih tinggi dari sebelumnya. Pada tahun 1921 ia melanjutkan pendidikannya ke bangku sanawiah, kemudian pada tahun 1925 ia masuk ke institusi diklat keguruan selama tiga tahun dan pada tahun 1929 ia berkesempatan mengemban pendidikan bangku kuliah di *Dār al-'Ulūm* (Universitas Kairo), sebuah universitas terkemuka dalam pengkajian Ilmu Islam dan Sastra Arab.⁹ Kemudian tepat pada tahun 1933 ia pun dapat

tahun. Lihat, Sayyid Quṭub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin dkk (Jakarta: Gema Insani Press, 2004), Jil. 1, hal. 318.

⁶ Nuim Hidayat, *Sayyid Quṭub*, hal. 16-17.

⁷ A. Rizqan Khamami, Sayyid Quṭub dan Perubahan Islamisnya, dalam *Jurnal Kontemplasi*, Vol. 7, No. 2, November 2010, hal. 172.

⁸ Shalah Abdul Fatah Al-Khalidi, *Biografi Sayyid Quṭub: Sang Shahid yang Melegenda (Sayyid Quṭub Minal Milād Ilal Istishhād)*, diterjemahkan oleh Misran (Yogyakarta: Pro-U Media, 2016), hal. 66.

⁹ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT. Bachtiar, 1993), hal. 23.

menyelesaikan pendidikan kuliahnya dengan menyabet gelar sarjana pendidikan.¹⁰

Saat di bangku kuliah, ia mulai bersentuhan dengan berbagai nuansa keilmuan baik yang sedang diminati pada saat itu atau ilmu yang memang ia sukai sejak kecil. Di kampus inilah, Ia mulai tekun menggeluti dunia sastra, politik maupun pemikiran sosial. Berkat keseriusan dalam dirinya, ia pun aktif dalam menerbitkan karya-karyanya di berbagai koran dan majalah seperti sajak dan esai, ia juga dikenal aktif dalam mengkritisi baik terhadap dunia sastra itu sendiri maupun kehidupan sosial di masanya. Selain itu juga, di bangku kuliah inilah ia mendapat pengaruh dari kaum nasionalis liberal. Ia mengenal berbagai pemikiran sekuler termasuk sebuah ide pemikiran tentang pemisahan antara agama dan budaya.¹¹ Adapun salah satu tokoh yang memiliki pengaruh kuat terhadap diri Sayyid Quṭub adalah ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād yang dianggap pemikirannya itu cenderung pada pendekatan pembaratan. Dengan situasi pemikiran seperti ini, Sayyid Quṭub sangat berminat terhadap sastra inggris dan mengagumi Barat.¹²

Setelah menyelesaikan pendidikan di bangku kuliah ia pun terjun dalam dunia pekerjaan, mula-mula ia menjadi guru PNS di sekolah yang berada di bawah naungan Kementerian Pendidikan dan Pengajaran, namun berkat kegigihannya ia diterima bekerja untuk menjadi Pengawas Departemen Pendidikan.¹³ Sekalipun setelah itu ia pun sempat mencicipi dunia kerja sebagai seorang pegawai kantor yang dibebani tugas untuk menjadi penilik di Departemen Pendidikan dalam beberapa waktu ke depan. Akan tetapi singgahnya ia dalam pekerjaan ini tidaklah berlangsung lama, ia pun kembali mengabdikan diri dan bekerja di Lembaga Pengawas Pendidikan.¹⁴

Berkat totalitasnya dalam bekerja dan demi memperdalam keilmuannya terlebih lagi untuk meningkatkan kualitas dan

¹⁰ Muhammad Chirzin, *Jihad Menurut Sayyid Quṭub dalam Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur’an* (Solo: Era Intermedia), hal. 31.

¹¹ A. Rizqan Khamami, *Sayyid Quṭub*, hal. 172.

¹² Nuim Hidayat, *Sayyid Quṭub*, hal. 17.

¹³ Shalah Abdul Fatah Al-Khalidi, *Sayyid Quṭub*, hal. 88.

¹⁴ Shalah Abdul Fatah al-Khalidi, *Pengantar Memahami*, hal. 28.

profesionalitas kerjanya, tepat pada tahun 1939 pihak kementerian memerintahkan Sayyid Quṭub untuk melanjutkan *study*-nya ke jenjang yang lebih tinggi untuk menimba ilmu kembali, dalam hal ini ia diperintahkan berangkat ke Amerika Serikat tepatnya di *Wilson's Teachers College* di Washington DC, *Greely College* di Colorado dan *Stanford University* di California. Sekalipun menjalani *study* di tiga tempat yang berbeda, namun ia mampu membagi waktu dengan sebaik-baiknya, sehingga ia dapat menyelesaikannya dalam waktu dua tahun yaitu tepat pada tanggal 18 November 1952.¹⁵

Padahal pada masa-masa tahun 1945-1952 tepat pada masa pasca perang dunia II, pada saat itu Mesir sedang dalam keadaan yang memprihatinkan sebab ketidakmampuannya penguasa dalam mencapai kesepakatan terkait pilihan antara merevisi atau menghapus perjanjian 1936 antara Mesir dengan Inggris. Sehingga menyebabkan terjadinya keributan terhadap rakyat-rakyatnya, banyak terjadinya gerakan demonstrasi di seluruh lini lapisan masyarakat, bahkan banyak terjadinya insiden pembunuhan terhadap para tokoh yang salah satunya adalah Perdana Menteri Aḥmad Māhir dan adanya penjarahan terhadap tempat-tempat umum seperti pengeboman Bioskop Metro (Mei 1947) dan pemukiman Yahudi.¹⁶

Selain itu juga, pada masa-masa Sayyid Quṭub mengenyam pendidikan di Amerika tepat pada saat itu terjadi beberapa peristiwa sejarah yang penting dan krusial yaitu berdirinya negara Israel yang telah disetujui oleh Perserikatan Bangsa-bangsa (PBB), kemudian bertepatan juga terjadinya perang dingin antara Amerika dan Uni Soviet. Pada saat itu pemerintahan Mesir memiliki kecondongan kepada Uni Soviet sehingga pada saat itulah Mesir terpengaruh oleh pemerintahan gaya Uni Soviet.¹⁷

Selama menjalani *study* di Amerika ia tidak hanya fokus dalam proses perkuliahan, akan tetapi ia juga fokus dalam mengamati kehidupan sosial di Amerika yang pada saat itu sangat didewa-dewakan oleh negara-negara lain akan kemajuannya

¹⁵ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, hal. 34.

¹⁶ A. Rizqan Khamami, *Sayyid Quṭub*, hal. 173-174.

¹⁷ John L. Esposito, *Unboly War: Teror atas Nama Islam*, diterjemahkan oleh Shafrudin Hasani (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2003), hal. 69.

termasuk di negaranya sendiri yang sangat menjadikannya sebagai negara percontohan.¹⁸ Akan tetapi, ia merasa sangat terkejut ketika menyaksikan secara langsung kehidupan sosial di sana. Ia menyaksikan begitu banyak problem-problem sosial kemasyarakatan, seperti ketidakadilan dan rasisme yang merajalela, kebebasan *individualistic*, komunikasi dan hubungan yang sangat dangkal. Ia menyaksikan betapa gersangnya moral kehidupan di Barat, meruaknya minum-minuman keras dan seks bebas yang meraja lela, terlebih ia sempat didatangi oleh wanita-wanita penggoda sehingga membuat dirinya semakin muak dengan keadaan di Barat.¹⁹

Tidak hanya itu, Sayyid Quṭub merasa semakin tidak karuan tatkala ia menyaksikan berbagai pelecehan terhadap kaum Muslim bahkan tatkala terjadinya peristiwa hukuman mati terhadap Hassan Al-Bannā (seorang pendiri *Ikhwānul Muslimīn* yang karismatik), ia melihat orang-orang Amerika merasa bahagia kegirangan atas hukuman tersebut. Ia juga melihat bahwa Barat begitu sangat anti Arab, melainkan sebaliknya mereka sangat pro terhadap Yahudi.²⁰

Berdasarkan pengalaman tersebut, ia menyimpulkan bahwa hal tersebut terjadi disebabkan oleh peradaban Barat yang dibangun dari paham materialisme yang sangat gersang akan paham ke-Tuhanan, bahkan untuk menggambarkan keadaan Barat ia menggunakan istilah “Materialisme Jahiliah”.²¹ Sejak saat itulah ia menjadi anti barat dan menjadi penentang bagi orang yang mengatakan dan menganjurkan orang lain untuk harus belajar dari barat. Ia juga semakin yakin bahwa hanya Islamlah sebagai agama yang terbaik yang mampu menjadi penuntun manusia agar tidak terjebak dalam hal materi.²²

Sekembalinya ke Mesir, ia pun kembali melanjutkan tugasnya untuk mengabdikan pada negaranya di Departemen Pendidikan guna memajukan pendidikan bangsanya. Ia ditunjuk

¹⁸ Andi Rosa, *Tafsir Kontemporer*, hal. 105.

¹⁹ Nuim Hidayat, *Sayyid Quṭub*, hal. 42.

²⁰ Nuim Hidayat, *Sayyid Quṭub*, hal. 43.

²¹ Sayyid Quṭub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur’an*, hal. 318.

²² Rashid dkk, *Ensiklopedi Islam di Indonesia 3* (Jakarta: Departemen Agama RI), hal. 1.039.

sebagai Pembantu Inspektorat di kantor Kementerian Pendidikan. Kemudian pada tanggal 22 Oktober 1951 ia dipindahkan ke Dinas Pendidikan Kota Kairo Selatan. Namun tidak sampai genap satu tahun, ia dikembalikan kembali ke kementerian dan menjabat sebagai Asisten Pemilik di bagian Penelitian Teknis dan Proyek.²³

Akan tetapi sejak pasca kepulangan dari Amerika pemikiran Sayyid Qutub tampak berbeda dengan sebelumnya. Sekalipun ia sangat dikenal gigih dalam menjalani pekerjaan, akan tetapi ia juga sering mengajukan pemikirannya yang sering kali bersebrangan dengan negara. Sehingga hal itu menyebabkan dirinya dipersulit dalam bergerak yang pada akhirnya tepat pada tanggal 18 November 1952 ia memantapkan diri untuk memutuskan kemunduran dari pekerjaannya.²⁴ Dengan situasi seperti ini ia lebih memilih untuk fokus dalam dakwah Islam yang diyakininya dan menuangkan pikiran-pikirannya dalam bentuk karya.

Dengan keyakinannya terhadap Islam sebagai ajaran yang harus dijadikan komitmen dalam kehidupan, telah membuat semangat keislaman dirinya semakin membara untuk memperjuangkan Islam. Terlebih lagi ia memiliki kesimpulan bahwa problem-problem yang mencuat di belahan dunia semakin materialis dan sangat jauh dari nilai-nilai agama telah membuat api semangatnya semakin membara.²⁵ Pasca berhenti mengabdikan di pemerintahan, ia pun terjun dan aktif dalam pergerakan dakwah Islam sekaligus mujahid, bisa dilihat dengan bergabungnya ke dalam barisan gerakan Islam dalam *Ikhwānul Muslimīn*. Tidak butuh waktu lama, berkat kegigihan dan keilmuan yang dimilikinya ia dipercaya untuk menjadi ketua Penyebaran Dakwah Dan Pemimpin Redaksi Koran *Ikhwānul Muslimīn*.²⁶

Di kala itu, situasi di negaranya sedang berkecamuk yang luar biasa antar pemerintahan dengan rakyat, gerakan revolusi menjadi sebuah topik utama yang paling gencar dibicarakan untuk

²³ Shalah Abdul Fatah al-Khalidi, *Sayyid Qutub*, hal. 90.

²⁴ Shalah Abdul Fatah al-Khalidi, *Pengantar Memahami*, hal. 28.

²⁵ Nuim Hidayat, *Sayyid Qutub*, hal. 44.

²⁶ K. Salim Bahnasawi, *Butir-Butir Pemikirannya Sayyid Qutub Menuju Pembaruan Gerakan Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), hal. 121.

pelengseran sang raja dan pergantian sistem pemerintahan.²⁷ Dalam situasi ini, Sayyid Quṭub ikut andil dan berpartisipasi secara aktif juga memiliki pengaruh yang sangat besar terhadap para tokoh revolusi, salah satunya adalah Gamāl ‘Abdul Nāṣir sebagai salah satu pemimpin gerakan revolusi. Secara rutin Nāṣir selalu menemui Sayyid Quṭub guna membahas strategi jitu untuk memuluskan gerakan revolusinya. Hingga pada akhirnya gerakan tersebut berjalan mulus sesampainya Nāṣir dipilih menjadi pemimpin pemerintahan.²⁸ Hal ini tentu berdampak positif terhadap nama baik Sayyid Quṭub, ia sangat dihormati oleh orang-orang termasuk oleh tokoh revolusi itu sendiri. Tak jarang ia ditawarkan untuk menduduki jabatan pemerintahan maupun jabatan tinggi yang lainnya. Namun pada kesempatan itu ia lebih memilih untuk menduduki jabatan sebagai penasihat Dewan Komando Revolusi di bidang kebudayaan, kemudian menjadi sekretaris di lembaga penerbitan pers.²⁹

Akan tetapi hubungan baik antara Quṭub dengan Nāṣir tidaklah berlangsung lama. Quṭub sangat kecewa dengan Nāṣir yang tidak mengabdikan ide gagasannya untuk dijadikan sebagai sebuah sistem pemerintahannya yaitu terbentuknya negara Islam dan Nāṣir memilih sistem pemerintahan lain yaitu demokrasi terpimpin sebagai sistem negara yang sedang ia pimpin.³⁰ Pada saat itu Quṭub dan *Ikhwānul Muslimīn* berupaya melengserkan Nāṣir dengan melakukan berbagai tindakan konspirasi. Hingga tepat pada bulan November 1954 Quṭub dan sebagian anggota *Ikhwānul Muslimīn* ditangkap atas tuduhan upaya pembunuhan terhadap Nāṣir dan melakukan kegiatan agitasi anti pemerintahan yang dipimpin oleh Nāṣir.³¹ Atas tindakan itu Quṭub beserta sebagian anggota *Ikhwanul Muslimin* dijebloskan ke dalam penjara selama kurun waktu lima belas tahun, dengan berbagai siksaan kejam yang menimpanya, sekalipun ia kemudian dibebaskan pada saat menginjak masa hukuman 10 tahun atas permintaan presiden asal Irak yaitu ‘Abdul Salām ‘Ārif.³²

²⁷ Nuim Hidayat, *Sayyid Quṭub*, hal. 44.

²⁸ A. Rizqan Khamami, *Sayyid Quṭub*, hal. 174.

²⁹ K. Salim Bahnasawi, *Butir-butir Pemikirannya*, hal. 11.

³⁰ Nuim Hidayat, *Sayyid Quṭub*, hal. 45.

³¹ Shalah Abdul Fatah al-Khalidi, *Sayyid Quṭub*, hal. 231.

³² Andi Rosa, *Tafsir Kontemporer*, hal. 106.

Akan tetapi hembusan angin segar atas kebebasannya tidaklah berlangsung lama, satu tahun kemudian ia ditangkap kembali beserta ketiga saudaranya dengan motif kasus yang sama yaitu tindakan konspirasi dalam upaya pelengseran Nāṣir dari tahtanya, ada pula yang menyatakan motif penangkapan Qūṭub yang kedua kalinya disebabkan karena lahirnya buku *Ma'ālim Fī At-Tarīq* yang dianggap provokatif.³³

Namun yang sangat memprihatinkan, dalam masa penahanan yang kedua beserta ketiga saudaranya (Muhammad Qūṭub, ḥamīdah Qūṭub dan Amīnah Qūṭub) mereka mendapatkan penyiksaan yang sangat hebat dan tak layak dibebani kepada manusia. Ditambah lagi setelah itu Mahkamah Revolusi menjatuhkan hukuman gantung kepada Qūṭub sebagai hukuman terakhirnya.³⁴ Hal ini tentu mendapatkan penentangan hebat dan dibanjiri dengan berbagai tindakan demonstrasi di belahan dunia Islam dalam upaya menolak hukuman yang *ẓalim* itu, belum lagi adanya upaya mediasi yang dilakukan oleh pemimpin Islam untuk meringankan hukuman tersebut seperti permintaannya Raja Faisal bin 'Abdul 'Azīz yang meminta Nāṣir untuk tidak menjatuhkan hukuman gantung kepada Qūṭub. Namun upaya itu tidak membuahkan hasil, Nāṣir tetap mengintruksikan algojonya untuk segera mengeksekusi hukuman gantung kepada Qūṭub.³⁵ Dan tepat pada hari Ahad pagi, 28 Agustus (seminggu setelah dikeluarkannya putusan hukuman tersebut), Qūṭub dinyatakan wafat pasca dieksekusi gantung oleh algojonya pemerintahan Nāṣir.³⁶

2. Pemikiran Sayyid Qūṭub

Menurut Muhammad Taufiq Barakat sebagaimana dijelaskan dalam bukunya yang berjudul "*Sayyid Qūṭub: Khalashah Hayatihi, Manhajuhu Fi Harakah al-Naqd al-Muwajah Ilahi*", menjelaskan bahwa pemikiran Sayyid Qūṭub jika dipetakan maka akan terbagi menjadi tiga tahap pemikiran. *Pertama*, pemikiran sebelum memiliki orientasi pada Islam. *Kedua*, pemikiran yang berorientasi

³³ K. Salim Bahnasawi, *Butir-Butir Pemikirannya*, hal. 12.

³⁴ Shalah Abdul Fatah al-Khalidi, *Pengantar Memahami*, hal. 34.

³⁵ Shalah Abdul Fatah al-Khalidi, *Pengantar Memahami*, hal. 36.

³⁶ Shalah Abdul Fatah al-Khalidi, *Pengantar Memahami*, hal. 36.

pada Islam secara umum. *Ketiga*, pemikiran yang berorientasi pada Islam secara militan.³⁷

Dari ketiga fase pemikiran Sayyid Qutub di atas terdapat satu fase di mana Qutub menaruhkan jiwa raganya hanya untuk Islam yaitu pada fase ketiga. Seperti yang telah di singgung sebelumnya, bahwa semenjak pasca Sayyid Qutub mengetahui secara langsung terkait keadaan kehidupan di barat telah menyebabkan ia merasa muak yang teramat sangat terhadap kebarat-baratan. Bermula dari sebuah kekaguman Qutub terhadap barat dan berakhir pada sikap anti barat, kemudian beralih pada sikap memperjuangkan Islam secara totalitas dan militan sebagai satu-satunya ajaran yang paling agung yang mesti diperjuangkan pengaplikasiannya.³⁸

Di samping itu juga keyakinan tersebut semakin mantap ketika ia merasakan kekecewaan yang amat mendalam terhadap pemerintahan Mesir yang telah menolak mentah-mentah gagasannya yang menginginkan sistem pemerintahan di jalankan dengan sistem Islam. Pada saat itulah Sayyid Qutub gencar untuk menyuarakan tentang hanya ada dua pilihan dalam politik yaitu Islam³⁹ atau Jahiliah⁴⁰. Dalam pernyataan lain bahwa di dunia ini hanya ada dua kutub nilai utama yaitu kebenaran dan kesesatan. Maksud kebenaran di sini adalah Islam itu sendiri dan juga sebaliknya maksud kesesatan di sini adalah jahiliah.⁴¹ Gagasan

³⁷ Muhammad Taufiq Barakat, *Sayyid Qutub: Khalashah Hayātihi, Manhājuhu Fi Ḥarakāh al-Naqd al-Muwajah Ilahi* (Beirut: Dar al-Da'wah, t.th), hal. 9.

³⁸ Nuim Hidayat, *Sayyid Qutub*, hal. 42.

³⁹ Maksud politik Islam menurut Sayyid Qutub adalah sebuah sistem yang berdasar dari sebuah pemikiran yang meyakini akan ketauhidan Tuhan, adapun ia menyebutnya dengan Iman akan ketauhidan Allah. Lihat Nuim Hidayat, *Sayyid Qutub*, hal. 12.

⁴⁰ Adapun maksud dari politik Jahiliah menurut Sayyid Qutub adalah sebuah sistem yang berdasar dari sebuah pemikiran yang cenderung materialistik yang jauh dari ketauhidan. Adapun secara khusus ia menggunakan sebuah istilah “Materialistik jahiliah” yaitu sebuah pemahaman yang memahami dunia harus ditempuh melalui jalan sekuler (memisahkan antara Agama dan Negara). Menurutinya setidaknya ada tiga penyebab kesalahpahaman terhadap orang yang terjangkau penyakit Materialistik Jahiliah, yaitu: pertama, mereka menolak kepercayaan akan adanya Tuhan sebagai satu-satunya sumber kebenaran. Kedua, mereka telah menolak adanya unsur jasmani dan rohani dalam diri manusia. Ketiga, mereka telah menolak dimensi transenden dari alam manusia. Lihat Nuim Hidayat, *Sayyid Qutub*, hal. 12.

⁴¹ Sayyid Qutub, *Ma'ālim Fī At-Ṭarīq: Petunjuk Jalan yang Menggetarkan Iman* (Yogyakarta: Darul Uswah, 2012), hal. 158.

tentang hanya ada dua pilihan politik ini sebenarnya sudah mencuat dalam benaknya ketika masih berada di Amerika pasca melihat realitas kehidupan sesungguhnya di sana. Namun gagasan ini semakin mantap ketika terjadinya peristiwa yang telah melukai hatinya sepulangnyanya dari Amerika.⁴²

Bagi Sayyid Quṭub, ajaran Islam merupakan satu-satunya ajaran yang paling benar dan di dalamnya terkandung aturan yang komprehensif. Satu-satunya ajaran yang *Ṣāliḥ Li Kulli Zamān wa Makān* yaitu relevan untuk diterapkan di setiap tempat dan zaman, Satu-satunya ajaran yang mampu menjadi ruh kehidupan dan mampu menyentuh seluruh sisi kehidupan manusia di muka bumi. Selain itu juga, ajaran Islam merupakan sebuah hukum dan pedoman utama dalam tatanan kehidupan yang mampu menjadi solusi dari setiap permasalahan yang ada baik dalam ranah sosial maupun politik, apa pun masalahnya maka semua solusi pasti ada di dalam Al-Qur'an. Terlebih lagi dengan dijadikannya Nabi Muhammad SAW dan Al-Qur'an sebagai Rasul dan kitab wahyu terakhir menunjukkan bahwa ajaran Islam pada sekarang ini sudah sempurna dan paripurna. Artinya bahwa, Sayyid Quṭub mengharuskan seluruh manusia terkhusus umat Islam untuk kembali kepada Allah dengan cara mengikuti ajaran-ajarannya yang telah tertuang dalam Al-Qur'an agar manusia dapat terhindar dari permasalahan-permasalahan sosial dan politik yang menyelimutinya.⁴³

Adapun dalam pemahamannya terhadap Al-Qur'an dapat dilihat dari kitab tafsirnya yaitu kitab tafsir *Fî Zilāl Al-Qur'an*. Ia mengkritik beberapa kalangan yang hanya menjadikan Al-Qur'an sebagai bentuk kajian akademik saja dan tidak lebih dari itu. Padahal seharusnya adanya pengkajian Al-Qur'an ini untuk menggali petunjuk dari Allah dan kemudian diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Bahkan lebih dari itu, jika digali lebih dalam sebenarnya di dalam Al-Qur'an tidak hanya membahas terkait perihal akidah saja melainkan terdapat juga sebuah motivasi ajaran ke arah pergerakan Islam yaitu gerakan dakwah dalam

⁴² Nuim Hidayat, *Sayyid Quṭub*, hal. 29

⁴³ Munawir Shadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1990), hal. 103.

upaya membumikan ajaran Islam secara menyeluruh termasuk dalam ranah politik.⁴⁴

Sehingga sebagai bentuk militansinya, di samping ia mengharuskan semua manusia untuk bertauhid dan menerapkan ajaran Islam dalam kehidupannya, ia juga mengharuskan umat Islam untuk menguasai kursi pemerintahan guna menjamin kesejahteraan hidup yang merata terhadap seluruh manusia dengan dihadapkannya aturan Islam, dan mengharuskannya untuk diterapkan dalam kehidupannya yang kemudian ia sebut sebagai *Manhaj Rabbāni*. Karena menurutnya, suatu ideologi tidak dapat terealisasikan dalam sebuah kehidupan, kecuali diwujudkan dalam sebuah sistem sosial tertinggi dan dirumuskannya menjadi sebuah undang-undang kehidupan yang diterapkan oleh seorang pemimpin pemerintahan.⁴⁵

3. Karya-Karya Sayyid Quṭub

Sejak menduduki bangku kuliah Quṭub dikenal aktif dalam menulis karya tulis baik dalam bentuk buku maupun di media, mulai dari buku yang hampa akan nilai-nilai agama seperti buku "*Muhimmat Al-Shā'ir Fî Al-Ḥayāh*" sampai pada buku yang tinggi akan nilai-nilai agama seperti buku "*al-'Adālah al-Ijtimā'iyah fî al-Islām*" dan kitab tafsir "*Fî Zilāl Al-Qur'an*".⁴⁶ Sekalipun perjalanan hidupnya relatif singkat, ia mampu melahirkan banyak karya tulis. Terhitung lebih dari 20 buku karya tulisnya yang mencakup buku yang bersifat ilmiah, sastra, sejarah kehidupan Rasulullah SAW, cerita sejarah Islam, cerita pendek, sajak maupun kritik sastra. Di samping melahirkan karya buku, Quṭub juga aktif dalam menulis makalah maupun artikel yang dimuat di surat kabar maupun majalah Mesir, seperti surat kabar *al-Aḥrām*, *Ar-Risālah*, dan *As-Saqāfah*. Quṭub juga menerbitkan majalah *al-'Alām al-'Arabi* dan *al-fikr al-jadīd*.⁴⁷

Sekalipun dalam perjalanan hidupnya terhitung lama dalam menjalani hukuman di balik jeruji penjara sebanyak dua kali, tidak lantas membuat pemikiran Quṭub terkurung juga, ia justru

⁴⁴ Nuim Hidayat, *Sayyid Quṭub*, hal. 40.

⁴⁵ Munawir Shadzali, *Islam dan Tata Negara*, hal. 123.

⁴⁶ Andi Rosa, *Tafsir Kontemporer*, hal. 104.

⁴⁷ Amirullah Kandu, *Ensiklopedia Dunia Islam*, hal. 671.

mendapatkan waktu yang lebih leluasa untuk menuangkan pemikirannya dalam bentuk karya buku tanpa disibukkan dunia luar. Setidaknya dalam masa hukuman penjara pertama ia dapat merevisi tiga belas juz pertama tafsir *Fî Zilāl Al-Qur'an* dan melahirkan beberapa buah buku seperti *al-Mustaqbal Hadhā Dîn* (Masa Depan di Tangan Islam) dan buku *Hadhā a-Dîn* (Inilah Islam). Adapun pada saat menjalani hukuman penjara yang kedua, Quṭub dapat merampungkan penulisan kitab tafsirnya yang bernama *Fî Zilāl Al-Qur'an* sebanyak 30 juz.⁴⁸

Adapun karya-karya hasil buah pikiran Sayyid Quṭub, di antaranya adalah sebagai berikut :

- a) *Muhimmat Al-Shā'ir Fî Al-Ḥayāh* (1933)
- b) *Al-Saṭhi Al-Majhūl* (1935)
- c) *At-Taṣwîr Al-Fannî fî Alqurān* (1954)
- d) *Naqd Kitāb Mustaqbal al-Thaqāfah fî Miṣra* (1939)
- e) *Al-Naqd Al-Adabî: Uṣhūluhu wa Manāhijuhu*
- f) *Al-Aṭyāfu Al-Arba'ah* (1945)
- g) *Ṭilf min Al-Qaryah* (1946)
- h) *Al-Madīnah Al-Maṣhūrah* (1946)
- i) *Kutub Wa Shakhṣiyyāh* (1946)
- j) *Ashwāk* (1947)
- k) *Mashāhid Al-Qiyāmah Fî Alqurān* (1947)
- l) *Al-Qasasu Al-Dîn*
- m) *Al-jadīd fî Al-Lughah Al-'Arābiyyah*
- n) *Al-Jadīd fî Al-Lughah Al-Mahfūzāt*
- o) *Al-'Adālah Al-Ijtimā'iyah fî Al-Islām* (1949)
- p) *Ma'rakah Al-Islām wa Al-Ra'simāliyyah* (1951)
- q) *Ma'rakah Al-Tārîkh, Fikrah wa Manāhij*
- r) *Al-Salām Al-'Ālamî wa Al-Islām* (1951)
- s) *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*
- t) *Dirāsāt Al-Islāmiyyah*
- u) *Al-Mustaqbal li Hadhā Al-Dîn*
- v) *Khaṣāiṣ At-Taṣawwur Al-Islāmî wa Muqawwimātahu*
- w) *Al-Islām wa Mushkilāt Al-Haḍarāh.*
- x) *Hadhā Al-Dîn*

⁴⁸ Nuim Hidayat, *Sayyid Quṭub*, hal. 22.

y) *Ma'ālim Fi Al-ṭarîq*⁴⁹

B. Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an

1. Latar Belakang Penulisan

Perlu dipahami bahwa adanya latar belakang dalam penulisan merupakan sebuah keniscayaan dan perlu diketahui secara seksama oleh para pembacanya. Adanya latar belakang penulisan ini juga akan menjadi sebuah alasan dasar mengapa penulis melakukan penulisannya, dan yang terpenting adalah pembaca dan pengkaji akan mengetahui nilai dan rasa yang dialami penulis dibalik proses penulisannya. Hal ini berlaku juga bagi Sayyid Quṭub dalam upaya melahirkan sebuah karya kitab tafsirnya yang bernama *Fî Zilāl Al-Qur'an*.

Pada dasarnya, sejak kecil Sayyid Quṭub telah merasakan keindahan amat luar biasa terhadap isi yang terkandung di dalam Al-Qur'an. Hal ini menjadi dasar awal adanya penulisan karya tulis yang memiliki unsur nilai agama yang tinggi terkhusus dalam karya agungnya yaitu tafsir *Fî Zilāl Al-Qur'an*, terlebih ketika ia mulai sadar akan kondisi kehidupan lingkungan di negaranya yaitu Mesir yang penuh dengan penindasan dan permainan politik.⁵⁰ Di samping itu, penulisan Tafsir *Fî Zilāl Al-Qur'an* semakin terangsang ketika Sa'id Ramaḍān sebagai pemimpin redaksi majalah *al-Muslimîn* memintanya aktif untuk menyumbangkan tulisannya setiap bulam dengan tema yang bersambung. Dalam hal ini ia memutuskan untuk menuangkan hasil pemikirannya tentang keislaman yang terinspirasi dari Al-Qur'an dengan tema yang membangkitkan semangat pemikiran dan pergerakan yang diberi nama Tafsir *Fî Zilāl Al-Qur'an*.⁵¹

Akan tetapi kerja sama antara Sayyid Quṭub dengan pihak majalah *al-Muslimîn* tidaklah berlangsung lama. Tepat setelah edisi ketujuh, Quṭub memutuskan untuk berhenti menyumbangkan tulisannya ke majalah *al-Muslimîn* yang berakhir pada surah al-Baqarah ayat 103, dengan alasan bahwa ia ingin menafsirkan Al-Qur'an secara utuh dalam sebuah kitab yang tersusun dan

⁴⁹Andi Rosa, *Tafsir Kontemporer*, hal. 108. Dapat dilihat juga di Nuim Hidayat, *Sayyid Quṭub*, hal. 22.

⁵⁰Shalah Abdul Fatah Al-Khalidi, *Pengantar Memahami*, hal. 23.

⁵¹Andi Rosa, *Tafsir Kontemporer*, hal. 32.

bersambung.⁵² Hal ini menjadi kenyataan dimulai dengan lahirnya kitab tafsir juz pertama tepat pada tahun 1952, dan tidak sampai 3 tahun ia mampu menulis sebanyak 16 juz. Namun setelah itu, tepat pada tahun 1954 penulisannya sedikit terkendala ketika ia divonis hukuman untuk berdiam dibalik jeruji penjara sebanyak 2 kali dengan segala siksaan di dalamnya. Akan tetapi hal itu tidak menyurutkan semangatnya untuk melanjutkan karya tafsirnya, hal ini dibuktikan dengan hasil revisinya sebanyak 13 juz pertama saat menjalani hukuman penjara pertama dan pada masa hukuman penjara kedua ia mampu merampungkan karya tafsirnya secara utuh 30 juz.⁵³

Dengan situasi dan kondisi lingkungan Mesir pada saat itu yang penuh dengan penindasan dan permainan politik, terlebih lagi ia mendapatkan berbagai penyiksaan hebat yang sempat membuatnya sakit berat saat menjalani hukuman penjara, telah memantapkan hatinya untuk melakukan perenungan dan mencurahkan perhatiannya terhadap Al-Qur'an sebagai pedoman utamanya. Semua ini menjadi faktor utama terlahirnya karya kitab tafsir *Fî Zilāl Al-Qur'an*.⁵⁴

2. Tujuan Penulisan

Dengan adanya latar belakang di atas maka muncullah semangat pada diri seorang Sayyid Quṭub pada saat itu untuk menuliskan tafsir *Fî Zilāl Al-Qur'an* secara utuh. Namun terlepas dari itu semua, menurut al-Khalidi adanya *i'tiqad* penulisan tafsir ini di dalamnya memiliki beberapa tujuan yang ada pada benak Sayyid Quṭub, di antaranya adalah sebagai berikut:⁵⁵

Pertama, untuk menjembatani kaum muslimin dari tiap-tiap jurang yang telah membuatnya jauh dari Al-Qur'an. Seperti yang dikatakan oleh Sayyid Quṭub:

“Sesungguhnya saya serukan kepada pembaca Zilāl, jangan sampai Zilāl yang menjadi tujuan mereka. Tetapi hendaklah mereka membaca Zilāl agar bisa dekat kepada Al-

⁵² Nuim Hidayat, *Sayyid Quṭub*, hal. 44,

⁵³ Nuim Hidayat, *Sayyid Quṭub*, hal. 43.

⁵⁴ Abu Bakar Adnan Siregar, Analisis Kritis Terhadap Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an karya Sayyid Quṭub, dalam *Ittihad*, UIN Sumatera, 2017, Vol.1, hal. 256.

⁵⁵ Nuim Hidayat, *Sayyid Quṭub*, hal. 28.

Qur'an. Selanjutnya agar mereka mengambil Al-Qur'an secara hakiki dan membuang Zilāl ini''.

Kedua, untuk merangsang kembali fungsi amaliah harakiyah Al-Qur'an kepada kaum muslimin, dengan cara menjelaskan karakternya yang bernuansa jihad, menampilkan Al-Qur'an kepada mereka berupa pergerakan-pergerakan dan jihad untuk melawan kejahiliahan, mengajak mereka untuk menempuh jalan sesuai dengan petunjuk darinya, kemudian menjelaskan terkait jalan lurus tersebut agar dapat menjadi pedomannya.

Ketiga, untuk menjadi bekal bagi kaum Muslimin berupa amaliah-amaliah yang telah tertulis dan menjadikannya sebagai bentuk pendidikan kepada kaum Muslimin agar dapat menggapai kepribadian Islam yang utuh yaitu kepribadian Islam yang Qurani.

Keempat, untuk menjelaskan terkait nilai-nilai ajaran Islam yang terkandung di dalam Al-Qur'an yang menurutnya merupakan nilai-nilai yang tinggi. Berupa menjelaskan asas-asas yang menjadi fondasi dasar masyarakat Islami, menitik gariskan jalan yang bersifat gerakan dan jihad dan membangkitkan hasrat para aktivis untuk meraih tujuan ini yaitu terbentuknya masyarakat Islami seperti yang telah didirikan oleh Rasulullah SAW pada saat itu.

3. Metode dan Corak penafsiran

Jika dilihat secara keseluruhan, Sayyid Qutub menggunakan metode Tahlili sebagai metode penafsiran kitab tafsir *Fî Zilāl Al-Qur'an*, yaitu menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari seluruh aspek secara runtut, sebagaimana yang telah tersusun di dalam mushaf.⁵⁶

Dalam memulai penafsirannya, Sayyid Qutub memulainya dengan menyebutkan potongan ayat kemudian menjelaskan makna ayat beserta hakikat surah secara umum dan menjelaskan maksud dari keduanya kemudian menguraikan kandungannya. Di samping itu juga, Sayyid Qutub mencantumkan *Asbāb an-Nuzūl* dalam awal pembahasannya, dan mencantumkan beberapa hadith yang berkaitan, kemudian mengidentifikasi setiap surah akan ketermasukannya ke dalam surah *Makiyyah* atau *Madaniyyah*, serta

⁵⁶ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Jakarta: Bali Pustaka Pelajar, 1988), hal. 32.

membandingkan keduanya dari segi karakteristik dan topik yang dibahas. Dalam setiap surah, Sayyid Quṭub selalu menyusunnya secara tematis yaitu membaginya ke dalam kelompok tema pembahasan sesuai keterkaitan setiap ayat.⁵⁷

Dengan melihat sumber penafsiran tersebut, maka tafsir *Fî Zilāl Al-Qur'an* ini termasuk tafsir *Bi al-Iqtirān* yaitu tafsir yang mencampurkan dua sumber penafsiran antara *Rirāyah* dan *Riwāyah*. Dalam artian kitab tafsir ini memiliki dua jenis sumber penafsiran, yaitu pertama *bi al-Riwāyah* yaitu karya tafsir yang sumber penafsirannya mengacu kepada Al-Qur'an, hadits, dan juga riwayat-riwayat dari sahabat dan tabi'in. kedua, *bi al-Dirāyah* yaitu penafsiran yang dilakukan dengan cara mengerahkan pemikiran mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat suci Al-Qur'an dengan metode yang telah disepakati oleh para ulama.⁵⁸

Adapun corak penafsiran yang digunakan oleh Sayyid Quṭub dalam kitab tafsirnya adalah corak *al-Adābi al-Ijmā'i* yaitu menafsirkan ayat-ayat suci Al-Qur'an dengan melihat situasi maupun peristiwa yang sedang terjadi pada masa itu. Sayyid Quṭub juga sering menggunakan bahasa-bahasa kiasan maupun perumpamaan dalam penafsirannya.⁵⁹

4. Sistematika Penulisan

Secara keseluruhan, Sayyid Quṭub menggunakan tartib mushafi sebagai sistematika penulisan kitab tafsirnya yaitu *Fî Zilāl Al-Qur'an*, dalam artian bahwa Sayyid Quṭub menafsirkan dan meletakkan hasil tafsirannya secara runtut dan berurutan sesuai susunannya dalam mushaf Al-Qur'an, yang dimulai dari surah al-Fatihah dan diakhiri dengan surah an-Nās.⁶⁰

Adapun dalam upaya menafsirkannya, Sayyid Quṭub merumuskannya dengan beberapa tahapan, di antaranya sebagai berikut:

⁵⁷ Shalah Abdul Fatah Al-Khalidi, *Pengantar Memahami*, hal. 389-390.

⁵⁸ Mahmud Ayub, *Qur'an dan Para Penafsirnya* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992), hal. 171.

⁵⁹ Mahdi Fadullah, *Titik Temu Agama dan Politik Analisa Pemikiran Sayyid Quṭub* (Solo: CV. Ramadhani, 1991), hal. 42.

⁶⁰ K. Salim Bahnasawi, *Butir-Butir Pemikirannya*, hal. 121.

Pertama, setiap awal juz, surah maupun tema ayat Sayyid Quṭub selalu memulainya dengan mukadimah berupa gambaran umum terkait isi kandungan secara keseluruhan, mencakup tujuan dan pokok-pokok pikiran.

Kedua, mengupas makna setiap ayat dari sisi tata bahasa yaitu bahasa Arab.

Ketiga, menafsirkan setiap ayat dengan berpijak pada nash-nash yang dianggap shahih, baik mengutipnya dari Al-Qur'an, As-Sunnah maupun riwayat dari para sahabat dan tabi'in. Dalam pengutipannya terhadap As-Sunnah, ia sering menggunakan riwayat Imām Bukhārî, Muslim, Ahmad, dan Aṣḥābussunnah. Ia juga mengutip kitab-kitab tafsir klasik seperti Al-Ṭabarî, Al-Qurṭubi dan al-Kathîr. Adapun jika berhadapan dengan ayat-ayat hukum maka ia akan menarik kesimpulan dengan berpijak pada beberapa pendapat Imām Mujtahidîn, seperti Imām Abū Ḥanîfah, Imām Mālik, Imām Shāfi'i dan Imām Ahmad ibn Hambal.

Keempat, memberikan sebuah pandangan terkait pemahamannya terhadap ayat-ayat suci Al-Qur'an berupa konsep alternatif yang diselimuti dengan nilai-nilai sastra yang tinggi dan mengaitkannya dengan kehidupan masa kini baik terhadap problematika kehidupan maupun terhadap perkembangan ilmu pengetahuan.⁶¹

⁶¹ Ridlwan Nassir, *Memahami Al-Qur'an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: CV, Indra Media, 2003), hal. 53.

BAB IV

ANALISIS MODERASI BERAGAMA DALAM PENAFSIRAN SAYYID QUṬUB TERHADAP SURAH AL-BAQARAH AYAT 143

A. Pandangan Umum Sayyid Quṭub tentang Surah Al-Baqarah ayat 143

Sebelum penulis paparkan lebih jauh, alangkah lebih baiknya jika penulis cantumkan terlebih dahulu redaksi surah al-Baqarah ayat 143:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ
شَهِيدًا، وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبْ
عَلَى عَقْبَيْهِ، وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ، وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ
إِيمَانَكُمْ، إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ

Artinya:

Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) "umat pertengahan" agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Kami tidak menjadikan kiblat yang (dahulu) kamu (berkiblat) kepadanya melainkan agar Kami mengetahui siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang berbalik ke belakang. Sungguh, (pemindahan kiblat) itu sangat berat, kecuali bagi orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah. Dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sungguh, Allah Maha Pengasih, Maha Penyayang kepada manusia. (Q.S. al-Baqarah ayat 143).¹

Seperti yang telah termaktub di dalam *mushaf uthmani* bahwa surah al-Baqarah ayat 143 di atas merupakan salah satu ayat yang terdapat di juz 2 (mulai dari ayat 142-252), jika demikian maka ayat 143 merupakan ayat permulaan di juz 2 ini.² Kemudian, seperti yang telah dipaparkan di bab 3 bahwa dalam sistematika penulisan kitab tafsir *Fî Zilāl Al-Qur'an* menggunakan tartib mushafi, dalam artian

¹ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: Karya Toha Putra, 2002), hal 22.

² Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 22.

bahwa Sayyid Qutub menafsirkan dan meletakkan hasil tafsirannya secara runtut dan berurutan sesuai susunannya dalam mushaf Al-Qur'an, baik dari susunan setiap surah maupun juz.³ Adapun yang menjadi salah satu ciri khas sistematikanya adalah di setiap permulaan surah, juz dan tema Sayyid Qutub memulainya dengan memberikan mukadimah, hal ini bertujuan untuk memberikan gambaran secara umum kepada pembaca terkait bagaimana alur penafsirannya.⁴

Adapun kaitannya dengan ayat 143 ini, dalam mukadimah juz 2 Sayyid Qutub telah menekankan bahwa dalam permulaan juz 2 ini -salah satunya adalah ayat 143- telah fokus untuk persiapan kaum muslimin dalam mengemban amanah yang agung, yaitu mengemban akidah dan menegakkan *Khilafah* di muka bumi sebagai satu-satunya sistem yang ada di muka bumi. Akidah Islam di sini di samping merupakan sebuah keyakinan yang sempurna yang ada dalam Islam juga merupakan sebuah metode dalam Islam yang harus diterapkan di tengah-tengah kehidupan manusia agar terciptanya keadilan dan keseimbangan.

Amanah yang agung ini merupakan amanah yang khusus dimandatkan kepada umat Islam sebagai umat terpilih, terbaik dan umat yang mandiri yang tidak dicampuri oleh pemikiran yang lain, hal ini menurutnya telah terwujud dari adanya kiblat dan ketentuan hukum *shara'* yang terpercaya kebenaran dan keakuratannya.⁵ Dan menurutnya hal ini berbanding terbalik dengan selain umat Islam yang dalam dirinya penuh dengan kejahiliahan sehingga perlu untuk disirami dengan akidah Islam agar dapat terjauh dari kejahiliahan tersebut. Selain itu, umat Islam merupakan umat yang memiliki keistimewaan ketimbang umat yang lainnya sebagaimana yang terdapat pada materiel akhir di juz 2. Oleh karena adanya amanah inilah maka umat Islam dituntut untuk menyesuaikan perilaku mereka dengan aturan dari Allah yang telah termaktub di dalam Al-Qur'an, dan berkorban secara penuh dengan dakwahnya demi meratanya

³ K. Salim Bahnasawi, *Butir-Butir Pemikirannya Sayyid Qutub Menuju Pembaruan Gerakan Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), hal. 121.

⁴ Ridlwan Nassir, *Memahami Al-Qur'an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: CV, Indra Media, 2003), hal. 53.

⁵ Sayyid Qutub, *Tafsir Fi Zilal Al-Qur'an: Di Bawah Naungan Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin dkk (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), Jil. 1, hal. 149.

akidah Islam di tengah-tengah kehidupan manusia, baik berkorban dari segi harta, jiwa maupun perasaan .⁶

Adapun salah satu ajaran yang terdapat di dalam Al-Qur'an adalah tabiat peperangan. Sebuah tabiat yang dilakukan dengan tujuan untuk membangun peradaban Islam yaitu untuk membangun, menegakkan, dan mengarahkan gambaran yang benar dan memungkinkan tegaknya umat untuk menjadi pemimpin di bumi. Yaitu pemimpin dengan kepemimpinan yang lurus dan benar bagi manusia seluruhnya dan menghilangkan sistem-sistem atau kepemimpinan yang di dalamnya terdapat aturan yang sangat jauh dari keadilan. Menurutnya, peperangan ini juga sangat memungkinkan untuk diiban dalam setiap waktu dan tempat jika terdapat halangan bagi umat Islam untuk berdakwah maupun adanya respons negatif, dengan syarat harus sesuai arahan-arahan dari Al-Qur'an dan dilakukan oleh kaum muslimin yang baik.⁷

Sejauh ini, dari penjelasan di atas, tampak terlihat bagaimana alur penafsiran Sayyid Qutub di dalam permulaan juz 2 ini, yaitu mengindahkan tegaknya kepemimpinan *khilafah* atau penguasa umat Islam di muka bumi. Kepemimpinan ini memiliki misi utama yaitu menyiarkan dan membumikan seluruh ajaran-ajaran dari Allah yang telah tertulis di dalam kitab suci Al-Qur'an di tengah-tengah umat manusia dengan menggunakan Aqidah Islam sebagai metodenya. Dalam pengertian lain yaitu menjalankan semua kehidupan manusia dengan berdasar pada hukum-hukum Islam sebagai hukum yang paripurna, yang di dalamnya tidak terkurung oleh sistem kasta yang membedakan antara satu dengan yang lain secara kedudukan, jabatan dan seluruh yang sifatnya duniawi, melainkan memandang bahwa semua manusia itu sama. Adapun yang membedakannya adalah dilihat dari sisi keimanan dan ketakwaannya kepada Allah SWT. Selain itu juga Islam sangat menghargai keyakinan dan menjamin keamanannya bagi setiap individual. Hal ini juga dapat dilihat dalam salah satu tema pembahasan dari dua tema yang ada di dalam ayat 143 yang akan penulis paparkan di pembahasan berikutnya.

Kemudian, jika dilihat dari pembahasan secara umum, ayat 143 ini termasuk salah satu ayat yang menjelaskan sebuah tema besar

⁶ Sayyid Qutub, *Tafsir Fi Zilal Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 149.

⁷ Nuim Hidayat, *Sayyid Qutub: Biografi dan Kejernihan Pemikirannya* (Jakarta: Perspektif, 2005), hal. 28.

tentang pemindahan kiblat dan masalah-masalah lain yang berkaitan dengan pemindahan kiblat, seperti tipu daya dan perkataan-perkataan yang dilontarkan oleh orang Yahudi kepada barisan kaum muslimin.⁸

Bagi penulis, yang menjadi inti dari pandangan Sayyid Quṭub di atas adalah misi utamanya sebagai sebab dari posisi kedudukan umat Islam di tengah-tengah umat manusia yaitu kebebasan dalam berdakwah dan terealisasinya hukum-hukum Islam di muka bumi. Dengan adanya misi tersebut menyebabkan lahirnya berbagai upaya demi melancarkan misinya, dan upaya ini merupakan sebuah keniscayaan yang harus diemban oleh umat Islam. Adapun salah satu upaya yang memiliki potensi yang sangat besar agar tertanamnya ajaran-ajaran Islam di tengah-tengah umat manusia adalah dengan menjadikan umat Islam sebagai penguasa (*khalifah*) atau tegaknya *khilafah*.

B. Pemindahan Kiblat dan Mutiara-mutiara Hikmah di Balikny

1. Sejarah Singkat Pemindahan Kiblat

Seperti yang telah penulis singgung sebelumnya bahwa secara umum ayat ini turun dalam konteks kasus pemindahan kiblat dari Baitul Maqdis ke Baitul Haram.⁹ Berdasarkan hasil penelusuran penulis, sebelum menafsirkan ayat ini lebih jauh Sayyid Quṭub membuka penafsirannya dengan memaparkan terlebih dahulu sebuah sejarah pemindahan kiblat, sebuah peristiwa yang nantinya akan menjadi pelajaran besar untuk umat Islam.¹⁰ Hal ini sependapat dengan mufasir lain seperti Quraisy Shihab, ia menyatakan bahwa dalam konteks *asbāb an-Nuzul* ayat 143 terkandung peristiwa pemindahan kiblat bagi umat Islam dan di dalamnya terdapat banyak pelajaran yang besar terhadap eksistensi umat Islam.¹¹

Bagi Sayyid Quṭub, pemindahan kiblat ini merupakan sebuah peristiwa yang menyebabkan situasi pada saat itu bergejolak sangat hebat di antara umat Yahudi dengan umat Islam.¹² Peristiwa ini terjadi pasca Hijrah yang berarti terjadi di Madinah, tepatnya setelah

⁸ Sayyid Quṭub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 149.

⁹ Tholhatul Choir, Ahwan Fanani, dkk, *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*, hal. 85.

¹⁰ Sayyid Quṭub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 149.

¹¹ Quraish Shihab, *Wasāṭiyah*, hal. 15.

¹² Sayyid Quṭub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 149.

enam belas atau tujuh belas bulan Hijrah.¹³ Terkait peristiwa ini, ia mengemukakan bahwa tidak menemukannya riwayat yang menjelaskan secara rinci juga tidak didapati riwayat yang pasti. Namun ia menuturkan, jika dilihat dari semua kumpulan riwayat-riwayat yang ia dapati berkaitan dengan peristiwa ini, ia menyimpulkan bahwa secara umum sesungguhnya pada masa awal perintah shalat yaitu 1 tahun sebelum peristiwa Hijrah umat Islam diperintahkan menghadap Ka'bah, sekalipun menurutnya keterangan ini tidak bersumber dari *naṣ* Al-Qur'an. Adapun dijadikannya Baitul Maqdis sebagai kiblat, terjadi ketika setelah berada di Madinah tepatnya pada masa awal-awal Hijrah. Kemudian setelah enam belas atau tujuh belas bulan pasca Hijrah itu datanglah perintah akhir dari Allah sebagai *nasakh* dari perintah sebelumnya, yaitu diperintahkan kembali menghadap Baitul Haram.¹⁴

Peristiwa ini bermula dari adanya pengharapan besar dari umat Islam yang berasal dari Arab. Menurutny, mereka adalah umat Islam yang masih terpengaruh oleh adat Jahiliah dan sangat mengagungkan Baitul Haram sebagai kiblat peninggalan nenek moyangnya. Terlebih, pada saat itu umat Islam merasa sangat tergoyahkan ketika mereka mendengar orang-orang Yahudi membanggakan diri dengan kiblatnya (Baitul Maqdis). mereka semakin sombong dan enggan untuk masuk ke agama Islam, bahkan mereka mengolok-olok dan menghina umat Islam. Mereka menganggap ketika Nabi Muhammad SAW beserta umatnya menghadap Baitul Maqdis sebagai kiblat di dalam shalatnya (kiblatnya orang Yahudi), menunjukkan bahwa kiblat umat mereka adalah benar dan agamanya adalah asli. Bahkan mereka menyatakan, semestinya umat Islamlah yang masuk ke agama orang Yahudi bukan umat Yahudi masuk agama Islam. Hal ini membuat pikiran umat Islam merasa terganggu dan semakin berharap untuk kembali menghadap Baitul Haram.¹⁵

Sehingga dengan kondisi seperti ini, membuat bertambahnya kesulitan yang dihadapi Nabi Muhammad SAW dan umat Islam. Tidak jarang dan sedikit dari umat Islam yang mengadu ke Nabi Muhammad akan kesulitan yang menimpa mereka. Hingga pada akhirnya Nabi Muhammad menengadahkan wajahnya ke langit

¹³ Antony Black, *Pemikiran Politik dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, hal 375.

¹⁴ Amirullah Kandu, *Ensiklopedia Dunia Islam...*, hal 75.

¹⁵ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 152.

untuk menghadap tuhanNya dengan tanpa ada sedikit pun kata yang keluar dari lisannya, sambil menunggu jawaban dari Tuhan terkait arah kiblat kaum muslimin sebagaimana yang dikehendakinya.¹⁶ Menurut para ulama, sikap Nabi di atas merupakan bentuk sopan santun kepada Tuhannya.¹⁷

Kemudian turunlah surah al-Baqarah ayat 144 sebagai jawaban dari doa Nabi Muhammad SAW. Dalam sebuah riwayat, ayat ini turun tepat pada bulan enam belas atau tujuh belas Hijrah. Ketika sudah menyebarnya berita pemindahan kiblat ini, ada sebagian umat Islam sedang mendirikan shalat hingga pada akhirnya mereka berusaha mengarahkan mukanya ke arah Masjidil Haram, dan kemudian mereka menyempurnakan shalatnya dengan menghadap kiblat yang baru.¹⁸

Adapun ayat tersebut adalah:

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ، فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ،
وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ

Artinya:

“Sungguh Kami (sering) melihat wajahmu menengadah ke langit, maka sungguh Kami akan memalingkan kamu ke kiblat yang kamu sukai. Maka, palingkanlah wajahmu ke arah Masjidil Haram. Dan di mana saja kamu berada, palingkanlah wajahmu ke arahnya”. (Q.S al-Baqarah:144).¹⁹

Umat Islam pada saat itu tentu merasa sangat senang, karena sejak dulu (awal masuk agama Islam) mereka sudah mendambakan dan menginginkan Baitul Haram sebagai kiblat mereka.

Namun, adanya pemindahan Kiblat ini tidak membuat kaum Yahudi kendor dalam menebar kebohongan dan kebatilan demi membela agamanya. Bahkan menurut Quraish Shihab, Mereka berusaha menghasut dan melenyapkan argumen-argumen umat

¹⁶ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 153.

¹⁷ Amirullah Kandu, *Ensiklopedia Dunia Islam...*, hal. 77.

¹⁸ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 153.

¹⁹ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal 22.

Islam terkait pemindahan Kiblat.²⁰ Mereka dengan sombong berkata di hadapan umat Islam:

*“Jika menghadap Baitul Muqoddas adalah batil, maka sungguh telah hilang tanpa berpahala shalatmu (shalat kaum Muslimin) selama waktu telah berlalu, dan jika menghadap baitul Maqdis adalah benar, maka apa yang telah kamu (kaum muslimin) lakukan dengan menghadap kiblat baru (ka’bah) adalah batil, dan shalat yang kamu lakukan dengan menghadap kiblat adalah sia-sia tanpa berpahala, maka atas dasar keterangan tadi, nasakh (pembatalan) dan perubahan arah shalat yang dilakukan Muhammad adalah perintah yang bukan dari Allah SWT, dan hal ini juga menunjukkan Muhammad tidak menerima wahyu dari Allah SWT”.*²¹

Bagi Sayyid Qutub, adanya kebohongan dan kebatilan di atas sungguh merupakan bentuk kehebatan tipu daya dari kaum Yahudi sebagai pembawa kesesatan terhadap umat Islam. Mereka selalu mengada-ngada untuk menjatuhkan Islam hanya demi membela agama mereka yang mereka agung-agungkan, terlebih dalam hal peristiwa pemindahan kiblat sebagai bentuk pe-nasakh-an dari Allah SWT. Hingga pada akhirnya Allah berfirman dalam surah al-Baqarah ayat 106:

مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا

Artinya:

*Ayat mana saja yang Kami nasakhkan atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik dari padanya atau yang sebanding dengannya...(Q,S al-Baqarah:106).*²²

2. Hikmah-hikmah di Balik Pemindahan Kiblat terhadap Umat Beragama

Bagi Sayyid Qutub peristiwa pemindahan kiblat yang terdapat dalam konteks ayat ini bukanlah sesuatu yang terjadi begitu saja dengan tanpa adanya hakikat dan tujuan maupun nilai-nilai yang terkandung di balik peristiwa tersebut. Tuhan tidak mungkin

²⁰ Quraish Shihab, *Wasaṭiyah: Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*, (Tangerang: Lentera Hati, 2019), hal. 14.

²¹ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur’an*, Jil. 1, hal. 153.

²² Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hal 17.

membiarkan terjadinya sebuah kesalahan di dalam ajarannya dan tuhan juga tidak mungkin memberikan sebuah petunjuk yang salah terhadap Nabi Muhammad SAW sebagai pembawa petunjuk. Oleh karena itu, peristiwa ini -secara keseluruhan- mengandung hikmah-hikmah, simbol-simbol maupun mutiara-mutiara di balik kejadian tersebut.²³

Selain itu juga, pemindahan kiblat ini merupakan sebuah keniscayaan dilakukan oleh Tuhan. Apa pun yang terbesit dan terlintas di dalam benak umat Yahudi maupun umat Islam itu sendiri di awal-awal masa itu hanyalah bentuk kepentingan, kejahiliahan, dan ke-*ashabiyyah*-annya terhadap apa yang mereka yakini (di luar ajaran Islam).²⁴ Sehingga perlu adanya peristiwa pemindahan kiblat tersebut guna menghancurkan secara keseluruhan semua hal tersebut, yang di dalamnya terdapat simbol-simbol atau hikmah-hikmah yang besar bagi umat beragama terkhusus bagi sikap umat Islam.²⁵ Setidaknya penulis melihat terdapat tiga hikmah menurut Sayyid Qutub, yaitu:

a. Bentuk Pendidikan Dari Allah SWT Untuk Umat Islam

Sebagai bentuk tanggung jawab dan rahmat dari Allah terhadap umat pilihannya (Umat Islam), tidak serta merta memberikan sebuah tugas agung tanpa dengan adanya bimbingan dari-Nya. Akan tetapi Allah membimbing dan mempersiapkan segalanya dengan sangat matang.²⁶ Salah satu bentuk bimbingan-Nya adalah dengan memberikan pendidikan kepada umat Islam melalui peristiwa-peristiwa yang terjadi, dalam hal ini, peristiwa tersebut adalah pemindahan kiblat umat Islam.²⁷ Menurutnya, peristiwa ini merupakan salah satu bentuk pemberian pendidikan kepada umat Islam yang pada saat itu sedang terjangkit penyakit *'Aşabiyyah* atau fanatisme. Karena mereka terlalu memuliakan kaumnya maupun terhadap kebangsaan, yang menurutnya hal tersebut merupakan bentuk kejahiliahan berupa celupan-celupan kesejarahan dan keturunan (tanah air) yang dari semuanya sama

²³ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 153.

²⁴ Quraish Shihab, *Wasatîyah*, hal. 15.

²⁵ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 153.

²⁶ Amirullah Kandu, *Ensiklopedia Dunia Islam...*, hal. 80.

²⁷ Quraish Shihab, *Wasatîyah*, hal. 16.

sekali tidak terpaut dengan Allah, maka sudah barang tentu hal itu bukanlah metode Islam.²⁸

Hal ini dapat terlihat jelas dalam penafsirannya:

Ketika terjadi perubahan arah kiblat menuju Baitul Haram, sungguh telah diselimuti dalam diri bangsa Arab pemikiran lain, selain pemikiran akidah. Dan masih Terdapat dalam diri mereka percampuran akidah nenek moyangnya dengan campuran syirik dan 'aşabiyyah jenis. Ketika itu mereka masih menganggap bahwa Baitullah (Ka'bah) adalah bait al-'Arab al-Muqoddas "tempat ibadahnya bangsa Arab saja" Allah tidak menghendaki adanya pemikiran seperti ini. Tapi, Allah menghendaki Ka'bah adalah sebagai Baitul Muqoddas (tanpa ada tambahan Arabnya) saja. Sehingga, Baitul Muqoddas bisa suci dari noda 'aşabiyyah dan pikiran-pikiran yang salah.²⁹

Sehingga dengan alasan pendidikan, Allah sengaja melakukan ini guna mencabut akar kebanggaan umat Islam kepada Baitul Haram untuk sementara waktu, yang kemudian diganti dengan menghadap kiblat Masjidil Aqsa, untuk melepas diri mereka dari endapan-endapan kejahiliah dan apa-apa yang berkaitan dengan kejahiliah.³⁰ Hingga pada akhirnya akan tampak di antara mereka siapa yang mengikuti Nabi Muhammad. Mengikuti di sini dalam makna taat dan patuh kepada Nabi Muhammad dengan cara memegang ajaran Islam, ridho, dan pasrah terhadap ajaran Islam tanpa dicampuri dari pengaruh lain.³¹ Juga akan tampak secara jelas siapa yang berbelot dari Nabi Muhammad dengan sikap pengagungannya terhadap kejahiliahannya yaitu sikap 'aşabiyyah atau fanatisme. Baik 'aşabiyyah terhadap jenis, keturunan, kaum, tanah air, maupun kesejarahan yang dari semua itu hanyalah sebuah perasaan yang diselimuti ikatan batin kekerabatan dan kedekatan sesamanya.³²

²⁸ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 154.

²⁹ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 154.

³⁰ Amirullah Kandu, *Ensiklopedia Dunia Islam...*, hal. 81.

³¹ Nuim Hidayat, *Sayyid Qutub*, hal, 21.

³² Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 154.

Hal ini seperti yang terdapat dalam Firman-Nya:

وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلٰى عَقْبَيْهِ

Artinya:

“...Dan Kami tidak menjadikan kiblat yang menjadi kiblatmu (sekarang) melainkan agar Kami mengetahui (supaya nyata) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang membelot.....”(Q.S. al-Baqarah: 143).³³

b. Allah Melarang Umat Islam Ber-Tashabbuh dengan Non-Islam

Di samping terdapat nilai pendidikan terhadap umat Islam, bagi Sayyid Qutub peristiwa pemindahan kiblat ini juga mengandung sebuah bentuk pelarangan dari Allah terhadap umat Islam yaitu melarang umat Islam ber-tashabbuh dengan non-Islam. Pelarangan ini disebabkan oleh adanya perbedaan secara mutlak yang tidak memungkinkan untuk adanya sebuah penyatuan di antara keduanya. Di satu sisi umat Islam secara utuh membawa sebuah ajaran murni dari Allah SWT, sedangkan umat non-Islam telah membelot jauh dari ajaran Allah SWT. Hal ini dapat dilihat dari adanya anggapan dari kaum Yahudi maupun Nashrani bahwa malaikat dan Nabi Isa adalah putra-putra Allah SWT yang seakan-akan memiliki hubungan nasab terhadap Allah, bahkan yang lebih parah berhala-berhala dianggap sebagai tuhan sesembahan mereka sekalipun mereka meyakini bahwa Allahlah yang menciptakan dan memelihara alam semesta. Sehingga tidak mungkin terjadi adanya kompromi ataupun basabasi di antara keduanya. Kecuali umat non-Islam secara mutlak kembali kepada agama Islam dan meninggalkan semua kejahiliahan dari agama yang ia anut sebelumnya.³⁴

Adapun adanya peristiwa pemindahan kiblat di atas bukanlah suatu bentuk kelabilan Tuhan akan penentuan kiblat bagi umat Islam, melainkan salah satunya sebagai bentuk pendidikan -seperti yang telah di jelaskan sebelumnya- yang pada intinya akan tampak pengkhususan pada umat Islam di banding umat yang lain atau dalam arti lain akan tampak sebuah

³³ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal 22..

³⁴ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 155.

pembedaan antara umat Islam dan non-Islam.³⁵ Pembedaan di sini bukan hanya pada aspek lahiriah atau indrawi (Ka'bah) sebagai kiblatnya umat Islam yang istimewa yang berada di Baitul Haram. Akan tetapi lebih dari itu, adanya pembedaan ini berlaku juga pada aspek batiniah yaitu di dalamnya terkandung pengkhususan nilai dalam akidah dan peribadatan yang sangat istimewa sebagai persiapan dalam mengemban sebuah amanah yang agung.³⁶

Di samping alasan itu juga, jika dilihat dari sisi fitrah maka secara kealamiahannya manusia sebagai makhluk yang memiliki sisi roh yang gaib ingin mengambil bentuk-bentuk yang *zahir* untuk mengungkapkan apa yang ada pada hati nuraninya. Perasaan nuraninya akan selalu merasa kacau dan tidak tenang ketika hati nurani belum melakukan pengambilan bentuk-bentuk *zahir* (yang nyata) yang bisa dijangkau oleh indra manusia.³⁷ Oleh karena itu, adanya pengkhususan kiblat bagi umat Islam ini sebagai bentuk rahmat Allah SWT dalam memenuhi naluri fitrahnya manusia dengan menegakkan *shiar* (Tanda) peribadatan secara keseluruhan. Sehingga *shiar-shiar* ibadah ini tidak hanya dipengaruhi niat semata (menghadap kiblat) secara *ruhiyyah*. Akan tetapi, penghadapan ini Allah wujudkan dalam bentuk lahir, yakni dengan berdiri menghadap kiblat, takbir, melafalkan bacaan, ruku, sujud di dalam shalat, dan semua jenis-jenis ibadah lainnya. Dengan tujuan untuk melunakkan antara *zahir* jiwa dan *bathin*-nya serta mengatur potensi-potensinya.³⁸

Bagi Sayyid Qutub, adanya pengambilan bentuk *zahir* dalam peribadatan dalam umat Islam merupakan sebuah keniscayaan, karena Allah SWT tahu bahwa pengambilan bentuk-bentuk *zahir* bagi kekuatan-kekuatan tersembunyi memiliki potensi membuat manusia menyimpang dan membelot dari jalan yang lurus. Sedikit melihat sejarah pada jaman dulu, tidak sedikit manusia melakukan kesesatan dengan melakukan pengambilan bentuk-bentuk *zahir* pada seongkah batu, pohon, bintang, bulan, dan matahari sebagai bentuk simbol indrawi dari kekuatan-kekuatan di dalamnya. Semua ini karena sulitnya

³⁵ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 154

³⁶ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 149.

³⁷ Nuim Hidayat, *Sayyid Qutub*, hal. 22.

³⁸ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 155.

mendapatkan arahan yang serasi untuk mengungkapkan yang lahir dari kekuatan-kekuatan yang tersembunyi. Kemudian datanglah Islam sebagai pemberi solusi dari permasalahan tersebut. Islam menyambut dorongan-dorongan yang fitrah itu dengan menghadirkan bentuk-bentuk lahiriah tertentu yang serasi sebagai syiar ibadah.³⁹

Sayyid Qutub menekankan bahwa persoalan ini sangat penting. Jika manusia salah dalam pemilihan bentuk *zahir* maka akan berdampak negatif pada munculnya kekacauan hati nurani. Terkhusus bagi umat Islam sangat diwanti-wanti untuk tidak melakukan hal tersebut atau bahkan meniru umat lain di luar petunjuk Islam jika tidak ingin terjadinya kekacauan hati nurani dalam dirinya. Karena di balik setiap bentuk-bentuk *zahir* baik berupa perkataan, perbuatan maupun pakaian di dalamnya terkandung rasa batin yang membedakan penampilan, metode, jalan, dan perilaku sebuah kelompok. Adapun jika umat manusia terkhusus umat Islam ingin mendapatkan ketenangan hati nurani maka diharuskan untuk mengikuti semua petunjuk dan arahan Islam. Oleh karenanya, dengan adanya beberapa alasan inilah umat Islam dilarang ber-*tashabbuh* (penyerupaan) kepada non-Islam.⁴⁰

Pelarangan ini juga setidaknya dapat dilihat dalam beberapa hadith:

إِنَّ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى لَا يَصْبِغُونَ، فَخَالِفُوهُمْ

“*Bahwasannya orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak bercelup (menyemir rambutnya), maka berbedalah kamu dengan mereka*”. (HR. Imam Malik, Bukhari, Muslim, dan Abu Dawud).⁴¹

Kemudian dalam riwayat lain, Nabi Muhammad SAW pernah keluar dan menemui kelompok, mereka sama berdiri untuk menghormati beliau, lalu beliau bersabda:

لَا تَقُومُوا كَمَا تَقُومُ الْأَعَاجِمُ يُعْظِمُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا

³⁹ Amirullah Kandu, *Ensiklopedia Dunia Islam*, hal. 85.

⁴⁰ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 155.

⁴¹ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 155.

“Janganlah kamu sekalian berdiri seperti itu, sebagaimana orang ajam (non-Arab) sebagiannya berdiri untuk mengagungkan sebagian yang lain. (HR. Abu Dawud dan Ibnu Majah).

Dan Nabi Muhammad SAW bersabda:

لَا تُطْرُقُونِي كَمَا أَطْرَقَتِ النَّصَارَى ابْنَ مَرْيَمَ، إِنَّمَا أَنَا عَبْدٌ فَأُقْتُلُونَ : عَبْدُ اللَّهِ
وَرَسُولُهُ

“Janganlah kamu mengagung-agungkan (mengkultuskan) saya sebagaimana orang-orang Nasrani mengagung-agungkan Isa Ibnu Maryam. Sesungguhnya aku hanyalah hamba Allah, maka ucapkanlah, Abdullah (Hamba Allah) dan rasulnya.” (HR. Imam Bukhari).⁴²

c. Allah Melarang Umat Islam Menerima Metode Selain Dari Allah SWT

Di samping melarang umat Islam untuk ber-*tashabbuh*, Sayyid Qutub juga berpandangan bahwa Allah juga melarang untuk tidak menerima apa-apa yang datang dari selain metode khusus pemberian dari Allah. Adapun maksud metode di sini adalah Akidah Islam sebagai sebuah cara pandang kehidupan yang sempurna baik dalam sisi pemikiran maupun perbuatan. Kesempurnaan ini dapat dilihat dari hakikat dalam sebuah pencapaiannya, yaitu hanya semata-mata untuk mendapatkan ridho dari Allah bukan terhadap manusia lainnya yang cenderung bersekat-sekat. Dengan demikian maka, untuk mencapai semua itu maka instrumen-instrumen yang dipakai dalam berperilaku maupun saat hendak melakukan suatu perbuatan harus bersumber dan sesuai dengan aturan-aturan dari-Nya.⁴³

Dengan kesempurnaan metode inilah umat Islam dilarang menerima metode lain yang cenderung bersifat duniawi dan tendensi terhadap salah satu sisi. Kemudian Islam selalu mengindahkan umat Islam untuk menebarkan metodenya ke semua umat manusia, sebagai satu-satunya metode kehidupan yang paling sempurna dan dapat menciptakan kehidupan yang sempurna juga. Adapun sebaliknya, jika terdapat segelintir umat

⁴² Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 156.

⁴³ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 156.

Islam meniru atau taklid buta kepada metode dan tata cara non-Islam maka yang terjadi adalah sebuah kekalahan dan kemerosotan nilai sebagai umat yang unggul.⁴⁴

Semua ini bukanlah tanpa alasan, sebagai pemilik dan pengatur alam semesta Allah telah menyediakan segalanya agar terealisasinya kehidupan yang paripurna di muka bumi, tentu hal ini merupakan sebuah bentuk kasih sayang terhadap semua makhluk-Nya. Artinya bahwa yang berhak untuk menentukan metode maupun sistem kehidupan adalah Allah, adapun manusia hanyalah sebagai pelaksana dari segala yang telah disediakan oleh-Nya. Maka dari itu, adanya Akidah Islam sebagai sebuah metode kehidupan dari Allah yang dibawa oleh Islam menjadi sebab diciptakan dan dilahirkannya manusia di muka bumi ini. Selain itu juga, dengan sebab adanya metode inilah umat Islam dijadikan sebagai pemimpin di tengah-tengah umat manusia. Tanpa adanya metode ini, maka umat Islam menjadi lemah dan bodoh serta tidak ada perannya di dunia.⁴⁵

Oleh karena itu, Sayyid Qutub sangat menekankan bahwa Akidah Islam merupakan sebuah metode kehidupan yang sempurna dan tidak ada yang sempurna lagi selainnya. Umat Islam wajib untuk mengamalkan dan menerapkannya dalam menjalani kehidupan di dunia. Sebab Islam telah memberikan jaminan kepada umat manusia sebuah ketinggian dan keserasian pandangannya dan juga kelurusan dari metodenya dalam kehidupan. Maka tidak heran, dengan jaminan itu Islam menyeru kepada umat manusia untuk kembali kepada Islam. Dan juga menyeru kepada umat Islam untuk tetap berpegang kokoh pada asas-asas Islam tanpa melakukan *ta'asshub* kepada asas-asas lain. Terlebih lagi menurutnya, umat Islam tidak boleh berjuang selain di bawah panji-panji Islam dan selain itu tidak boleh.⁴⁶

C. Moderasi Beragama Menurut Sayyid Qutub

Secara tertulis penulis memang tidak menemukan penggunaan istilah *Wasatīyah* di dalam surah al-Baqarah ayat 143 dalam kitab tafsir *Fî Zilāl Al-Qur'an* sebagai sebuah terminologi baku dalam tafsirannya atau sebagai sebuah istilah khusus terkait ajaran Islam

⁴⁴ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 156.

⁴⁵ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 156.

⁴⁶ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 157.

yang memerintahkan umat manusia terkhusus umat Islam untuk bersikap adil dan seimbang dalam setiap sikap dan perbuatannya. Karena memang istilah *Wasatīyah* muncul dari pemikiran para ulama sebagai sebuah rumusan dari hakikat ajaran Islam yang menjunjung tinggi sikap moderat yaitu bersikap adil dan seimbang yang telah terkandung di dalam kitab suci Al-Qur'an.⁴⁷ Sehingga ketika seseorang memiliki keyakinan bahwa dalam Islam terkandung ajaran untuk bersikap moderat yaitu bersikap adil dan seimbang, maka secara tidak langsung secara pemikiran ia memiliki pemahaman *Wasatīyah*.

Menurut Sayyid Qutūb, terdapat salah satu ayat yang secara gamblang menunjukkan bahwa Islam mengajarkan ajaran moderat sekaligus telah menjadikan sebuah umat sebagai umat yang moderat yaitu umat Islam sebagai sebuah anugerah dari Allah. Adapun di dalam menjelaskan umat Islam sebagai umat yang adil dan seimbang -sebagai makna moderasi itu sendiri-, dalam tafsirannya Sayyid Qutūb secara khusus menggunakan terminologi *Ummatan Wasatan*. Terminologi ini juga bukanlah hasil pemikiran Sayyid Qutūb secara individu, melainkan telah tertulis dan digunakan di dalam salah satu ayat dari ayat-ayat yang terdapat di dalam kitab suci Al-Qur'an.⁴⁸

Sehingga, jika dilihat dari sisi makna tersirat atau makna dari moderasi itu sendiri, maka akan tampak dari setiap interpretasinya -terkhusus dalam surah al-Baqarah ayat 143 yang digunakan para ulama sebagai dalil utama adanya perintah moderasi- di dalamnya terdapat penjelasan Sayyid Qutūb yang mengindahkan adanya ajaran moderasi.⁴⁹

Oleh karena itu, perlu penulis tekankan bahwa sekalipun Sayyid Qutūb tidak menggunakan terminologi *Wasatīyah* (moderasi) di dalam kitab tafsirnya sebagai istilah khusus yang mensinyalir eksisnya sikap adil dan seimbang, tapi jika dilihat dari alur dan makna esensial penafsirannya maka dapat dilihat bahwa penafsiran Sayyid Qutūb memiliki indikasi berupa maksud yang sama dengan

⁴⁷ Masdar Hilmi, "Whither Indonesia's Islamic Moderatism? A Reexamination On The Moderate Vision Of Muhammadiyah And NU", dalam *Jurnal Of Indonesian Islam*, Vol. 2, No. 1, Juni 2013, hal. 26.

⁴⁸ Sayyid Qutūb, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. hal. 158.

⁴⁹ Afrizal Nur dan Mukhlis Lubis, "Konsep Wasatīyah dalam Al-Qur'an; (Studi Komparatif antara Tafsir Al-Tahrīr wa At-Tanwīr dan Aisar At-Tafāsīr)", dalam *An-Nur*, Vol. 4, No. 2, 2015, hal 206.

penjelasan para ulama saat menjelaskan makna moderasi itu sendiri. Dalam artian, dapat dikatakan bahwa secara tertulis Sayyid Qutub memang tidak menggunakan terminologi *Wasatīyah* akan tetapi jika dilihat secara tersirat maka Sayyid Qutub memilikinya (ajaran *Wasatīyah*).⁵⁰

Namun setidaknya para ulama sepakat bahwa sumber utama adanya perintah untuk bersikap adil dan seimbang sebagai makna utama dari istilah moderasi adalah bersumber dari ayat suci Al-Qur'an yang terdapat pada surah al-Baqarah ayat 143. Dengan hadirnya ayat tersebut menyebabkan lahirnya semangat jiwa untuk menjadi diri yang sempurna dan agung, baik semangat untuk menyukseskan cita-cita terciptanya kedamaian, keserasian, keseimbangan maupun keadilan dalam hal apa pun terkhusus dalam beragama atau berkeyakinan sesuai dengan perspektifnya masing-masing.⁵¹ Hal ini tak terkecuali bagi Sayyid Qutub yang memiliki cita-cita untuk terciptanya kedamaian, keadilan dan keseimbangan dalam sebuah kehidupan terkhusus bagi umat Islam seperti yang terdapat dalam kitab tafsirnya yaitu *Fî Zilāl Al-Qur'an*.

Seperti yang telah penulis singgung sebelumnya bahwa moderasi beragama merupakan istilah turunan (pengkhususan atau pembatasan objek) dari moderasi, karena ketika berbicara tentang moderasi maka cakupan objeknya sangat luas.⁵² Di Negara Indonesia ini, telah hadir sebuah pemikiran terkait moderasi yang masih hangat diperbincangkan oleh para intelektual, yaitu tentang moderasi dalam bernalar atau lebih dikenal dengan nalar moderat yang diusung oleh seorang tokoh intelektual asal Cirebon yaitu Buya Husein Muhammad.⁵³

⁵⁰ Sayyid Qutub, *Tafsīr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 159.

⁵¹ Afrizal Nur dan Mukhlis Lubis, *Konsep Wasatīyah dalam Al-Qur'an*, hal 206.

⁵² Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama* (Jakarta: Badan Litbang Dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019), hal. 20.

⁵³ Terdapat 7 poin Nalar Moderat di dalam pemikiran Buya Husain Muhammad, Yaitu: *Pertama*, nalar moderat yang menghargai pilihan keyakinan dan pandangan hidup seseorang. *Kedua*, nalar moderat yang memberi ruang bagi yang lain untuk berbeda pendapat. *Ketiga*, nalar moderat yang tidak mengabsolutkan kebenaran sendiri dan memutlakan kesalahan pendapat orang lain. *Keempat*, nalar moderat yang menolak pemaksaan tunggal atas suatu teks. *Kelima*, nalar moderat yang tidak pernah membenarkan kekerasan atas nama apa pun. *Keenam*, nalar moderat yang selalu terbuka untuk menerima kritik yang konstruktif. *Ketujuh*, nalar moderat yang selalu mencari pandangan yang adil dan maslahat bagi kehidupan

Namun, dalam sebuah penelitian terkait moderasi beragama menyatakan bahwa, dalam pengaplikasiannya moderasi beragama dapat diterapkan pada berbagai aspek, di antaranya yaitu: Moderasi dalam akidah, ibadah, muamalah, politik (pemerintahan), hukum, penciptaan manusia dan alam semesta.⁵⁴ Adapun dalam kesempatan kali ini, penulis akan berfokus pada moderasi beragama dalam aspek akidah dan politik (pemerintahan) di dalam tafsir *Fî Zilāl Al-Qur'an* karya Sayyid Qutub.⁵⁵

Adapun ayat yang menjadi daya semangat untuk membumikan keadilan dan keseimbangan dalam kehidupan beragama (moderasi beragama) dalam aspek akidah dan politik dapat dilihat dalam salah satu ayat dari kitab suci Al-Qur'an, yaitu surah al-Baqarah ayat 143.

1. Aspek Akidah

Dalam kehidupan, salah satu aspek yang paling terpenting adalah aspek akidah yaitu sebuah keyakinan yang kokoh akan sesuatu tanpa adanya keraguan sebagai cara pandang kehidupannya. Dengan akidah akan menentukan hakikat orientasi dan posisi keberadaannya, dan juga akan berpengaruh terhadap cara pandang berpikirnya. Adapun dalam pandangan Sayyid Qutub itu sendiri, akidah di sini memiliki posisi yang sangat *central*, karena baginya akidah bukan hanya sebatas sebuah keyakinan semata akan tetapi

bersama. lihat di, Fahmina, "7 Nalar Moderat, dalam Seminar Buya Husain Muhammad, Moderasi Islam Dimensi dan Orientasi", diadakan oleh Alumni Al-Azhar. Lombok NTB, Tanggal 19 Oktober 2017.

⁵⁴Muhammad Miftahuddin, dkk, "Moderasi Beragama dalam Situs Tafsirquran.id", dalam *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, Vol. 6, No. 2, Desember 2020, hal. 75.

⁵⁵Penentuan kedua aspek moderasi beragama dalam penelitian ini merupakan hasil rumusan penulis berdasarkan penelusuran yang telah dilakukan dalam penafsiran surah al-Baqarah ayat 143 di dalam *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an*. Alasan penulis hanya menentukan kedua aspek di atas adalah karena penulis melihat bahwa secara garis besar inti dari moderasi beragama yang diusung Sayyid Qutub adalah aspek akidah dan politik. Adapun yang lainnya pada hakikatnya sudah berada di bawah naungan politik, artinya bahwa di dalam politik sudah mencakup segala unsur kehidupan. Karena menurutnya, baik buruknya dan tinggi rendahnya kualitas kehidupan manusia tergantung sistem atau hukum yang diberlakukan oleh pemimpin dalam sebuah kepemimpinannya (hal ini yang dimaksud dengan politik di penelitian ini). Namun penulis hanya akan lebih berfokus pada kedua aspek di atas, adapun yang lainnya hanya akan sedikit disinggung di bawah pembahasan aspek politik.

merupakan satu-satunya metode yang dapat menjalankan roda kehidupan dengan adil dan seimbang secara merata.⁵⁶

Namun, menurut Sayyid Qutub posisi *central* tersebut tidak dapat berlaku untuk semua akidah, melainkan hanya dapat berlaku untuk akidah yang memiliki karakter moderat yang berasal dari pemilik kebenaran, baik moderat dalam hakikatnya maupun orientasinya. Adapun akidah yang pada hakikatnya ekstrem tidak mungkin berorientasi menjadi moderat, karena dalam fondasi dasar akidahnya saja sudah ekstrem. Jadi bagaimana mungkin akidah yang ekstrem dapat menciptakan kehidupan manusia menjadi moderat yang penuh dengan keadilan. Di samping itu juga, ia menekankan bahwa akidah yang ekstrem atau tidak moderat merupakan bentuk kejahiliahan.⁵⁷

Jika melihat pada realitas fakta sejarah pada zaman Rasulullah, maka secara garis besar dapat ditemukan dua jenis akidah yang ekstrem, yaitu: *Pertama*, akidah yang hanya meyakini sesuatu yang imateriel. *Kedua*, akidah yang hanya meyakini kepada sesuatu yang materiel dan mengingkari yang imateriel. Dalam akidah yang pertama, memiliki keyakinan bahwa kebenaran yang hak adalah yang imateriel dan mereka menganggap bahwa sesuatu materiel hanyalah tipu daya terhadap diri. Adapun akidah yang kedua sebaliknya, yaitu sebuah akidah yang memiliki keyakinan bahwa kebenaran yang hak adalah yang materiel dan mereka menganggap bahwa sesuatu yang imateriel hanyalah bentuk khayalan semata.⁵⁸ Oleh karenanya dalam kedua akidah ini, bagi Sayyid Qutub telah terjadi kesalahpahaman pada benak mereka, di antaranya yaitu: *pertama*, mereka menolak kepercayaan akan adanya Tuhan sebagai satu-satunya sumber dan tolok ukur kebenaran. *Kedua*, mereka menolak adanya unsur jasmani dan rohani dalam diri manusia. Dan ketiga, mereka menolak terdapatnya dimensi transenden dari alam manusia. Sehingga dengan ekstremnya akidah inilah berdampak pada keterjebakkan pemikiran dan akan cenderung adanya keberpihakan dalam segala halnya.⁵⁹

⁵⁶ Sayyid Qutub, *Tafsir Fi Zilal Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 149.

⁵⁷ Sayyid Qutub, *Tafsir Fi Zilal Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 153.

⁵⁸ Sihabuddin Afroni, "Makna Ghuluw dalam Islam: Benih Ekstremisme Beragama", dalam *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 1, No. 1, Januari 2016, hal. 75.

⁵⁹ Nuim Hidayat, *Sayyid Qutub*, hal. 45.

Bagi Sayyid Qutub, akidah yang ekstrem hanya akan berdampak pada rendahnya mutu kehidupan manusia. Sebab di dalam akidah yang ekstrem, keyakinan mereka tidak seimbang dan terlalu condong terhadap salah satu sisi dan mengingkari sisi yang lain. Padahal dengan mengingkari salah satu sisi, secara tidak langsung mereka sudah menutup potensi kebaikan di dalam sisi yang mereka ingkari itu dan membuka potensi keburukan akibat pengingkarnya. Karena pada hakikatnya di dalam diri manusia terdapat 2 unsur, yaitu unsur rohani (imateriel) dan jasmani (materiel). Jika manusia hanya menggunakan salah satunya saja, maka yang terjadi hanyalah kepincangan pada dirinya.⁶⁰

Untuk menangani situasi di atas maka perlu adanya keseimbangan (moderasi) dalam akidah yang mampu menjadi penengah di antara dua kutub ekstrem di atas. Akidah ini harus berbeda dari keduanya, yaitu memiliki keyakinan yang tidak tendensi pada satu sisi maupun sisi yang lain. Sebuah akidah yang meyakini bahwa kebenaran yang hak adalah yang imateriel akan tetapi tidak mengingkari yang materiel karena yang materiel merupakan bentuk manifestasi dari yang imateriel.⁶¹

Dengan demikian, maka Sayyid Qutub menganggap bahwa, akidah yang benar adalah akidah yang bersikap moderat. Bukan hanya itu, ia juga berpendapat bahwa akidah yang benar adalah akidah yang bersumber dari sumber yang benar, sumber yang *qath'i*, sumber yang jauh dari keraguan, dan terbebas dari kesalahan. Karena dengan sumber yang benar maka akidahnya pun pasti benar dan sumber yang benar pasti tidak akan membiarkan terjadinya sikap ekstrem melainkan akan menciptakan keadilan dan keseimbangan yang merata di tengah-tengah manusia di atas muka bumi. Adapun satu-satunya sumber akidah yang paling benar, *qath'i*, dan terbebas dari kesalahan adalah yang bersumber dari Allah SWT yaitu akidah Islam.⁶²

Turunnya surah al-Baqarah ayat 143 di samping mengandung sebuah peristiwa pemindahan kiblat, melainkan juga mengandung sebuah perintah, peringatan dan pemberitahuan dari Allah terhadap

⁶⁰ Sayyid Qutub, *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 158-159.

⁶¹ Sayyid Qutub, *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 158.

⁶² Sayyid Qutub, *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 156.

manusia terkait perihal di atas.⁶³ Dalam penggalan ayat yang berbunyi:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

Artinya:

*“Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) ”umat pertengahan” agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu.....” (Q.S al-Baqarah:143).*⁶⁴

Di dalam tafsirannya, dijelaskan bahwa kata (أُمَّةً وَسَطًا) ditafsiri sebagai umat pertengahan atau adil dan pilihan. Dengan demikian, maka dengan turunnya ayat ini Allah SWT telah menentukan dan menjadikan umat Islam sebagai umat yang adil dan pilihan dengan mengemban sebuah tugas yaitu (لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ) “ menjadi saksi atas manusia seluruhnya”. Dalam makna bahwa umat Islam menjadi penegak keadilan di tengah-tengah umat manusia.⁶⁵

Adapun dalam kalimat (وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا), dalam konteks kalimat ini Allah menekankan bahwa dijadikannya umat Islam sebagai penegak keadilan bukanlah hanya sekedar disebabkan oleh status agamanya semata tanpa adanya sebab lain yang lebih mendasar. Melainkan karena terdapatnya fondasi yang sempurna di dalam agamanya yaitu Akidah Islam, belum lagi ditambah dengan adanya konstitusi yang tiada bandingannya yaitu Kitab Suci Al-Qur’an. Oleh karena itu, selain Allah menjadikan umat Islam sebagai saksi atas seluruh umat manusia, Allah juga menjadikan rasul-Nya sebagai saksi atas seluruh umat Islam yaitu sebagai pemberi peringatan dan petunjuk kepada umat Islam di dalam proses mengemban tugas tersebut agar tidak melenceng dari hakikat keislamannya (akidah Islam). Artinya bahwa jika umat Islam selalu berpendirian kokoh terhadap Akidah dan ajarannya maka ia akan menjadi umat terbaik sebagaimana yang dimaksud pada ayat di atas. Sehingga dengan sebab inilah, Allah menjadikannya sebagai umat

⁶³ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur’an*, Jil. 1, hal. 156.

⁶⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hal. 22.

⁶⁵ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur’an*, Jil. 1, hal. 158.

pilihan yaitu umat yang menjadi penegak keadilan di tengah-tengah umat manusia.⁶⁶

Adapun bentuk kesempurnaan dalam akidah Islam ini diwujudkan dengan karakternya yang adil atau tidak ekstrem terhadap salah satu sisi. Dalam orientasinya, akidah Islam ini selalu mengindahkan terciptanya keadilan bukan ke-*zaliman*, selalu menjadi penengah bukan sebagai peningkar dan juga tidak ekstrem kanan maupun kiri.⁶⁷ Selain itu juga akidah ini tidak hanya berpengaruh pada kualitas kehidupan umat Islam melainkan kepada seluruh umat manusia dan target utamanya adalah untuk kemaslahatan bersama. Karena menurut Sayyid Qutub, akidah Islam ini ibarat cahaya yang mampu menyinari dirinya dan sekelilingnya dengan terang benderang pada sebuah hati dan ruhnya. Sehingga dengan cahaya ini dapat menghiasi kehidupan dengan terang benderang, tanpa kesamaran dan kekaburan. Berbeda dengan yang lainnya, ia ibaratkan dengan sebuah kegelapan, sehingga dengan kegelapan itu hanya akan terjadi sebuah kesamaran, kesesatan dan cenderung menimbulkan konflik karena diselimuti oleh hawa dan nafsu.⁶⁸

Maka sejauh ini, dapat penulis simpulkan bahwa dalam pandangan Sayyid Qutub ketika berbicara terkait keseimbangan dalam akidah atau akidah yang moderat maka pada hakikatnya hal itu merujuk kepada akidah Islam. Karena menurutnya tidak ada akidah yang moderat kecuali akidah Islam.

Dalam konteks keseimbangan, akidah Islam memiliki posisi di antara dua kutub akidah yang over tendensi (over materialis dan over imaterialis) yaitu akidah yang meyakini sesuatu yang imateriel dan tidak mengingkari sesuatu yang materiel. Akidah ini tidak over gelut pada sisi rohani (imateriel) melainkan mengompromikannya dengan sisi jasmani (materiel). Akidah ini tidak seperti yang telah terjadi dalam sejarah, yang secara fakta kaum musyrikin terbagi menjadi dua, yaitu kaum musyrikin yang tunduk terhadap *khurafat* maupun mitos, dan kaum musyrikin yang mengingkari segala sesuatu yang berwujud metafisik. Dengan kondisi seperti itu, hadirnya Islam menjadi penengah di antara keduanya sebab akidah

⁶⁶ Sayyid Qutub, *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 158.

⁶⁷ Sayyid Qutub, *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 156-157.

⁶⁸ Sayyid Qutub, *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 343-345.

Islam tidak hanya mengajak manusia untuk mengimani yang imateriel, akan tetapi juga mengajak akal manusia untuk membuktikan ajarannya secara rasional kepada sesuatu yang materiel.⁶⁹

Dalam hal ketuhanan, menurut Sayyid Qutub akidah yang moderat adalah akidah yang tidak seperti *Atheisme* yang menganggap bahwa tidak adanya tuhan dan tidak pula seperti *Poletheisme* yang mempercayai adanya banyak Tuhan. Melainkan akidah yang berada di tengah-tengah di antara keduanya yaitu akidah yang mempercayai adanya Tuhan Yang Maha Esa.⁷⁰ Adapun pandangan ini sama seperti pandangan dari mayoritas ulama yang menyatakan bahwa keyakinan akan keesaan Tuhan merupakan bentuk akidah yang moderat terhadap akidah-akidah lain yang memiliki kecenderungan terhadap satu sisi.

Dalam hal hakikat alam, maka akidah yang moderat tidak seperti akidah yang mempercayai adanya wujud nyata dan tidak pula seperti akidah yang mempercayai bahwa alam ini hanyalah sebuah khayalan yang tidak memiliki hakikat wujud yang sebenarnya. Melainkan akidah yang mempercayai bahwa alam ini merupakan sebuah hakikat yang tidak perlu diragukan lagi.⁷¹

Kemudian dalam hal sumber kebenaran antara akal manusia dan wahyu. Akidah yang moderat adalah akidah yang tidak mempercayai bahwa akal merupakan satu-satunya sumber dan alat untuk menemukan hakikat dari wujud. Dan tidak pula meyakini bahwa wahyu merupakan satu-satunya sumber dan alat untuk menemukan hakikat sebuah wujud. Melainkan merupakan sebuah akidah yang meyakini bahwa akal dan wahyu merupakan sebuah satu-kesatuan yang tidak bisa dipisahkan keberadaannya dalam misi untuk menemukan sebuah hakikat sebuah wujud.⁷²

Oleh karenanya, Sayyid Qutub menyatakan di dalam kitab tafsirnya :

Umat Islam adalah Ummatan Wasaṭan dalam Tashawwur (pandangan, pemikiran, persepsi) dan Akidah

⁶⁹ Sayyid Qutub, *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 158.

⁷⁰ Sayyid Qutub, *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 156.

⁷¹ Sayyid Qutub, *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 157.

⁷² Sayyid Qutub, *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 156-157.

(keyakinan). Umat Islam bukanlah umat yang semata-mata bergelut dan terhanyut dengan ruhiah (rohani) dan juga bukan umat yang semata-mata beraliran materiel (materielisme). Akan tetapi, umat Islam adalah umat yang pemenuhan nalurinya seimbang dan bersesuaian dengan pemenuhan jasmani. Dengan keseimbangan ini akan bisa meningkatkan ketinggian mutu kehidupan.⁷³

Adapun dalam menyikapi hakikat sebuah akidah, Sayyid Qutub membaginya ke dalam dua macam yaitu keimanan (kebenaran) dan kekafiran (kesesatan). Bahkan ia memperjelas dan mempertegas hakikat akidah ini dengan adanya batasan-batasan, yaitu mengategorikan keimanan (kebenaran) sebagai umat yang berpegang teguh pada Allah SWT, dan mengategorikan kekafiran (kesesatan) sebagai umat yang telah berpegang teguh pada *ṭāgut*. Maksud *ṭāgut* (variasi kata dari *tugyān*) di sini adalah segala sesuatu yang melampaui kesadaran, melanggar kebenaran, dan melampaui batas yang telah ditetapkan oleh Allah bagi hamba-hamba-Nya, tidak berpedoman kepada akidah Allah, tidak berpedoman kepada syariat yang ditetapkan Allah. Adapun salah satu yang termasuk dalam kategori *ṭāgut* adalah setiap *manhaj* “tatanan dan sistem” yang tidak berpijak pada peraturan Allah. Begitu juga setiap pandangan, perundang-undangan, peraturan, kesopanan, atau tradisi yang tidak berpijak pada peraturan Allah.⁷⁴ Artinya bahwa segala sesuatu yang mengingkari semua ini dalam segala bentuk dan model maka termasuk dalam kategori *ṭāgut*.⁷⁵

Menurutnya, tidak ada hakikat yang lebih tepat dan lebih jeli daripada pengungkapan iman dengan cahaya (*nur*), dan pengungkapan kekafiran dengan kegelapan. Iman adalah cahaya yang membimbing kepada jalan yang satu, yaitu cahaya yang menyibak jalan menuju undang-undang alam ciptaan Allah, sehingga seorang mukmin senantiasa menyesuaikan gerak langkahnya dengan hukum alam di sekitarnya. Ia berjalan di jalan

⁷³ Sayyid Qutub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 159.

⁷⁴ Sayyid Qutub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 343-344.

⁷⁵ Pemikiran yang terdapat pada benak Sayyid Qutub ini dipengaruhi oleh pemikiran beberapa tokoh, di antaranya yaitu pemikiran Hassan al-Banna, Maulana al-Maududi, Ibn Taimiyah. Lihat, John L. Esposito, *Unholy War: Teror Atas Nama Islam*, diterjemahkan oleh Shafrudin Hasani (Yogyakarta: Ikon Teralotera, 2003), hal. 71.

hidupnya menuju Allah dengan tenang dan lemah lembut, tidak kasar dan tidak berbenturan sana-sini, serta tidak terombang-ambing kesana-sini. Adapun kesesatan kekafiran adalah kegelapan-kegelapan yang bermacam-macam dan beraneka ragam. Di antaranya seperti kegelapan hawa nafsu dan syahwat, kegelapan kebingungan dan keterombang-ambing, kegelapan kesombongan dan melampaui batas, kegelapan kelemahan dan kehinaan, kegelapan ria dan nifak, kegelapan kerakusan dan kegila-gilaan, juga kegelapan keragu-raguan dan ketidakstabilan. Semua kegelapan ini dapat terjadi di saat manusia menyimpang dari jalan Allah, tidak menerima jalan hidup dari Allah, dan berpedoman kepada selain manhaj Allah.⁷⁶

Bahkan lebih dari itu, seseorang yang mengimani Allah dan mengikuti syariat-Nya tidak serta merta mengikuti sesuai dengan apa yang disukai dan kepentingannya saja dan meninggalkan sesuatu yang tidak disukai dan tidak sesuai dengan kepentingannya atau bahkan mencampur-adukkan dengan petunjuk selain dari petunjuk Islam (ber-*ta'asshub* terhadap metode selain dari Islam), melainkan harus mengikuti secara menyeluruh (*kaffah*), suka maupun tidak suka orang tersebut mesti mengikutinya secara sungguh-sungguh.⁷⁷ Bagi Sayyid Qutub, semua ini tentu bukan tanpa alasan, ia menyatakan bahwa dengan diutusnya rasul menandakan bahwa Allah telah menunjukkan jalan kebenaran kepada manusia dan dijadikannya Nabi Muhammad SAW sebagai Nabi dan Rasul terakhir menunjukkan bahwa nilai-nilai kebenaran yang diturunkan oleh Allah melaluinya (Nabi Muhammad SAW) telah sempurna dan paripurna yang tiada bandingannya.⁷⁸ Artinya bahwa sudah tidak ada alasan lagi bagi semua umat manusia untuk memcomot yang lainnya, melainkan harus mau mengikuti petunjuk dari Islam secara menyeluruh tanpa setengah-setengah apalagi membiarkan ajaran lain masuk dalam pikiran dan perbuatannya kemudian mencampur-adukkan dengan petunjuk dari Islam, sungguh semua itu tidak dibenarkan. Adapun orang yang mencampur-adukkan petunjuk dari Islam dengan yang lain maka orang tersebut termasuk kepada golongan orang-orang jahiliah yang

⁷⁶ Sayyid Qutub, *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 345.

⁷⁷ Sayyid Qutub, *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 156.

⁷⁸ Sayyid Qutub, *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 15, hal. 235.

kafir yaitu orang yang sedang berada dalam kesesatan.⁷⁹ Sungguh kebenaran itu hanya satu, tidak berbilang. Sedangkan kesesatan itu bermacam-macam dan beraneka ragam.⁸⁰

Adapun dalam praktiknya Sayyid Qutub menekankan bahwa persoalan akidah (akidah Islam) tidak hanya sebagai bentuk keyakinan/keimanan semata (keyakinan beragama) yang sifatnya masih terbatas, akan tetapi lebih dari itu bahwa persoalan akidah juga adalah persoalan cara pandang (metode) kehidupan secara komprehensif yang pada praktiknya itu tidak hanya berdampak positif terhadap kehidupan sesama umat Islam melainkan juga kehidupan umat yang lainnya, baik umat Yahudi, Nashrani, maupun yang lainnya. Namun, sekalipun akidah Islam memiliki kedudukan yang paling agung dan menganggap yang lainnya adalah sesat dan kafir, dalam dakwahnya akidah ini tidak memaksa dan melakukan tekanan. Tidak seperti umat terakhir sebelumnya yaitu umat Nashrani, seperti yang dilakukan kekaisaran Romawi yang selalu menggunakan api dan besi dalam memaksa rakyatnya untuk memeluk akidah Nashrani.⁸¹ Sebagaimana disampaikan dalam firman Allah SWT.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ

Artinya: “Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam).⁸²”

Dari sini dapat terlihat bahwa Sayyid Qutub mengindahkan kebebasan beragama dan tidak ada paksaan dalam memeluk agama. Sebab menurutnya persoalan akidah yang dibawa oleh Islam adalah persoalan kerelaan hati setelah mendapatkan keterangan dan penjelasan, bukan pemaksaan dan tekanan. Agama Islam datang dan berbicara kepada daya pemahaman manusia dengan segala kekuatan dan kemampuannya. Ia berbicara kepada akal yang berpikir, intuisi yang dapat berbicara dan perasaan yang sensitif. Bahkan ia tidak memaksakan dengan hal-hal luar biasa yang bersifat kebendaan yang kadang-kadang dengan menyaksikan seseorang menjadi tunduk, sedangkan pada kesempatan yang sama akalnya tidak dapat

⁷⁹ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 14, hal. 75.

⁸⁰ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 345.

⁸¹ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 342-343.

⁸² Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 40.

merenungkan dan pikirannya tak dapat memikirkannya karena memang hal itu di jangkauan akalunya.⁸³

Namun menurutnya, dengan adanya kebebasan beragama ini maka secara otomatis harus terjamin juga kebebasan dalam berdakwah, tidak boleh ada yang melarangnya dan dijamin keamanannya dari gangguan dan fitnah. Jika tidak demikian, maka adanya slogan kebebasan beragama hanyalah omong kosong belaka tanpa sebuah pembuktian. Terlebih akidah Islam sebagai satu-satunya akidah yang sempurna dan paripurna yang mampu membawa pemeluknya terjauh dari kesesatan dan kekaburan dalam menjalani kehidupannya, yang pada puncaknya mampu menciptakan sebuah kehidupan yang penuh dengan keadilan di muka bumi ini, maka menurutnya akidah ini wajib didakwahkan kepada semua manusia tanpa terkecuali, adapun urusan diterima atau tidak itu urusan dan hak mereka dalam menentukan jalan keimanannya, namun Allah selalu mengingatkan bahwa ada akibat yang akan diterimanya sebagai hasil dari setiap amal perbuatannya.⁸⁴

2. Aspek Politik

a. Politik sebagai Fitrah Manusia dan Bagian dari Agama

Dalam menjalani sebuah kehidupan, pasti tidak akan jauh dengan yang namanya dunia politik, baik dalam skala kecil berupa sekelompok orang maupun dalam skala besar seperti sebuah negara. Adapun maksud politik di sini yaitu segala sesuatu yang berkaitan dengan penyelenggaraan pemerintahan yang di dalamnya terdapat seorang penguasa atau pemerintah yang memiliki wewenang untuk menjalankan sebuah roda kehidupan di wilayahnya dalam mencapai kebaikan bersama sesuai hukum dan program yang ada.⁸⁵

Di dalam Islam sendiri, Allah SWT sudah menyinggung masalah ini di dalam kitab sucinya, yaitu yang tercantum di dalam surah al-Baqarah ayat 30.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةًۙ

⁸³ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 342.

⁸⁴ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 343.

⁸⁵ Surbakti, *Memahami Ilmu Politik* (Jakarta: PT Grasindo, 1992), hal. 20.

Artinya: “*Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Aku hendak menjadikan khalifah di bumi”.*”⁸⁶

Diturunkannya ayat di atas telah mengajarkan kepada manusia bahwa salah satu fitrah diturunkannya manusia ke bumi adalah menjadi khalifah di muka bumi. Seorang khalifah dalam makna seorang pengatur atau pemimpin yang akan memikul beban amanah untuk mengatur sekelumit kehidupan yang mencakup manusia dan alam sekitar, termasuk dalam konteks sekumpulan manusia dalam sebuah wilayah dalam mencapai kepentingan bersama.⁸⁷

Adanya sesosok pemimpin atau pengatur ini, menurutnya sungguh merupakan sebuah keniscayaan. Sebab seperti yang sudah diketahui bahwa manusia bukanlah makhluk yang dapat hidup sendiri di muka bumi ini, melainkan makhluk yang saling membutuhkan satu sama lain. Antara satu individu dengan individu yang lain memiliki sebuah ikatan dan hubungan, baik secara langsung maupun tidak langsung. Baik menjalin ikatan demi kepentingan sendiri maupun kepentingan bersama. Ada manusia yang memiliki karakter diri yang baik ada juga yang buruk, ada yang berilmu ada juga yang bodoh, ada yang daya nalarnya kuat ada pula yang lemah, ada yang peduli ada pula yang cuek, ada yang kreatif ada juga yang tidak kreatif, ada yang rajin ada juga yang malas dan seterusnya. Sehingga, Sayyid Qutub menekankan bahwa dengan situasi yang kompleks ini jika terjadi interaksi yang di luar kendali, maka situasi ini memiliki potensi yang sangat besar yang menjurus kepada hal negatif berupa benturan-benturan di antara mereka ketika adanya keegoisan yang bersarang pada diri mereka, baik secara fisik maupun non-fisik. Maka dengan hal ini perlu adanya seorang pemimpin guna mengatur segala kehidupan manusia di wilayahnya.⁸⁸

Mengapa demikian? Karena menurutnya yang akan menentukan kualitas nasib kehidupan suatu rakyat dalam sebuah wilayah itu tergantung penguasanya -apakah akan dibawa ke jalan kehidupan yang dihiasi dengan keadilan dan keseimbangan atau

⁸⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 6.

⁸⁷ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 70.

⁸⁸ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 159.

mungkin akan dibawa kepada sebuah ke-*zaliman* yang hanya untuk kepentingan sepihak-. Hal ini menunjukkan bahwa sebegitu hebatnya pengaruh pemerintahan dalam menentukan kondisi kehidupan rakyatnya. Maka dari sini diperlukanlah kehadiran sesosok penguasa atau kepala pemerintahan yang mampu meramu pemerintahannya dengan ramuan yang sudah terjamin dalam menggiring masyarakatnya ke sebuah ritme kehidupan yang adil dan seimbang.⁸⁹

Namun, dengan fitrahnya sebagai manusia yang cenderung serakah demi memenuhi kepentingan diri sendiri maupun kelompok, yang sering kali dalam pemerintahannya membuat sebuah hukum-hukum sesuai dengan hawa nafsunya dan cenderung berorientasi pada hal duniawi saja tanpa menyentuh sisi *rohani*, maka perlu adanya sebuah pemerintahan yang moderat. Sebuah pemerintahan yang tidak hanya berorientasi pada sisi duniawi tapi juga sisi *rohani*, sebuah pemerintah yang memiliki seorang penguasa terbaik yang pada dirinya sudah dibekali pagar-pagar untuk membentengi dan membatasi segala perbuatannya agar tidak melenceng jauh dan selalu ada dalam jalur keadilan dan keseimbangan. Selain itu juga, perlu adanya hukum-hukum yang sempurna, paripurna dan terjamin kebenarannya.⁹⁰ Maka bagi Sayyid Qutub, hadirnya agama (syariat) merupakan sebuah keniscayaan dari Tuhan sebagai bentuk rahmat terhadap hambanya guna menjadi hukum-hukum sekaligus pagar dan benteng bagi manusia agar selalu tegak lurus dalam menggapai kehidupan yang penuh dengan keadilan dan keseimbangan.⁹¹

Oleh karenanya, dalam menjalani roda perpolitikan sebuah pemerintahan mesti menggunakan hukum-hukum yang sempurna dan paripurna dan seorang penguasa harus menghadirkan pagar-pagar tersebut, jangan sampai ia berjalan tanpa pagar yang dapat menyebabkan terjadinya penyimpangan jalur yang semestinya. Dalam arti lain bahwa seorang penguasa tidak boleh memiliki sikap tendensi dalam penentuan hukumnya. Seorang penguasa tidak boleh menggunakan akal manusia secara mutlak dan meninggalkan agama (syariat), akan tetapi seorang penguasa harus

⁸⁹ Bambang Istianto, *Demokratisasi Birokrasi* (Jakarta: Mitra Wacana Media, 2011), Cet. 1, hal. 21-22.

⁹⁰ Bambang Istianto, *Demokratisasi Birokrasi*, hal. 30.

⁹¹ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 235.

menjadikan agama (syariat) sebagai hukum dan menjadikan pemerintahannya sebagai wadah dan institusi yang menjalankannya. Karena menurutnya, roda perpolitikan itu bukanlah sesuatu yang terpisah dengan agama, melainkan politik merupakan bagian dari agama. Wahyu bukanlah sebuah ajaran yang hanya dikhususkan untuk perihal ritual peribadatan semata, melainkan sebuah ajaran yang mencakup semua segi kehidupan manusia.⁹²

b. Politik Islam sebagai Satu-satunya Politik yang Moderat

Seperti yang telah disinggung sebelumnya, bahwa politik dan agama bukanlah sesuatu yang terpisah dengan agama, melainkan politik adalah bagian dari agama. Artinya bahwa agama memiliki peran agung berkat petunjuk ajarannya, ia tidak hanya memberikan petunjuk pada ranah ritual peribadatan semata, melainkan juga mengandung petunjuk ke dalam ranah tatanan kehidupan manusia.

Akan tetapi, Sayyid Quṭub menekankan bahwa tidak semua agama memiliki posisi agung tersebut dan juga tidak semua orang memiliki keistimewaan menjadi penegak keadilan dan keseimbangan di tengah-tengah manusia. Akan tetapi, kedua hal ini harus bersumber dan ditentukan oleh sang pemilik kebenaran, yaitu Allah SWT yang di dalamnya sudah tidak ada lagi keraguan. Adapun satu-satunya agama yang dimaksud adalah agama Islam dan umat Islam sebagai pemegang amanahnya.⁹³ Dengan demikian, maka menurut Sayyid Quṭub bahwa satu-satunya politik yang moderat adalah politik Islam dan umat Islam sebagai pemegang amanahnya.

Hal ini dapat dilihat dalam pandangan Sayyid Quṭub pada saat menafsirkan surah al-Baqarah ayat 143, Sayyid Quṭub menjelaskan bahwa salah satu tujuan diturunkannya ayat ini adalah pemberian mandat dan penganugerahan kepada umat Islam sebagai umat yang memiliki posisi kedudukan paling agung berkat kesempurnaan akidah dan syariatnya, dengan mengemban tugas untuk menjadi saksi bagi umat manusia yang lainnya. Dalam arti lain bahwa Allah telah menentukan sebuah umat terbaik dengan akidah dan syariat yang sempurna untuk menjadi pemimpin dan

⁹² Sayyid Quṭub, *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal 235.

⁹³ Sayyid Quṭub, *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 156.

pengatur kehidupan manusia di muka bumi ini -Sayyid Qutub menggunakannya dengan istilah *khalifah*-.⁹⁴ Adapun makna menjadi saksi di sini adalah seperangkat amanah yang amat besar dari Allah SWT untuk menegakkan sebuah keadilan dan keseimbangan di tengah-tengah kehidupan manusia. Sebagai bentuk rahmat kasih sayang-Nya dan sekaligus untuk memuluskan tugas mereka di muka bumi, Allah menurunkan hukum-hukum terbaik kepada mereka berupa kitab suci Al-Qur'an yang diturunkan melalui Nabi Muhammad SAW.⁹⁵

Pemahaman ini bersumber dari sebuah penggalan ayat yang dianggap memiliki posisi sangat *central* yaitu (أُمَّةً وَسَطًا), -Sayyid Qutub menafsirkannya sebagai umat pertengahan atau adil dan pilihan-. Bahkan ia memaknakan kata *wasat* dengan segala makna yang ada seperti *wisāṭah* yang berarti bagus dan utama, maupun dari kata *wasat* yang berarti adil dan seimbang, atau dari kata *wasat* dalam arti materiel indrawi. Menurutnya, kata umat di sini menunjuk kepada umat Islam sebagai sebuah anugerah yang diberikan oleh Allah.⁹⁶ Sebuah umat yang menduduki posisi sebagai umat pertengahan dalam *Tasawwur* “pandangan, pemikiran, persepsi”,⁹⁷ pemikiran dan perasaan,⁹⁸ peraturan dan

⁹⁴ Sayyid Qutub, *Tafsir Fi Zilal Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 158.

⁹⁵ Sayyid Qutub, *Tafsir Fi Zilal Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 156-157.

⁹⁶ Sayyid Qutub, *Tafsir Fi Zilal Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 158.

⁹⁷ Umat Islam adalah “umat pertengahan” dalam *Tasawwur* “pandangan, pemikiran, persepsi”, artinya bahwa umat Islam bukanlah umat yang semata-mata bergelut dan terhanyut dengan ruhiah (rohani) dan bukan umat yang semata-mata beraliran materiel (materialisme). Akan tetapi, umat Islam adalah umat yang pemenuhan nalurinya seimbang dan bersesuaian dengan pemenuhan jasmani. Sehingga dengan keseimbangan ini akan bisa meningkatkan ketinggian mutu kehidupan. Lihat, Sayyid Qutub, *Tafsir Fi Zilal Al-Qur'an*, hal. 158-159.

⁹⁸ Umat Islam adalah “umat pertengahan” dalam pemikiran dan perasaan. Artinya bahwa umat Islam bukanlah umat yang beku dan stagnan dengan apa yang diketahui. Juga bukan umat yang tertutup terhadap eksperimentasi ilmiah dan pengetahuan-pengetahuan lain. Mereka juga bukan umat yang mudah mengikuti suara-suara yang didengung-dengungkan orang lain dengan taklid buta seperti taklidnya kera yang lucu. Akan tetapi umat Islam adalah umat yang berpegang pada pandangan hidup, manhaj, dan prinsip-prinsipnya. Lihat, Sayyid Qutub, *Tafsir Fi Zilal Al-Qur'an*, hal.159.

keserasian hidup,⁹⁹ ikatan dan hubungan,¹⁰⁰ tempat,¹⁰¹ dan zaman.¹⁰² Sehingga dengan menduduki posisi yang agung ini, secara otomatis kedudukannya itu menjadi sebuah tugas bagi umat Islam yaitu (لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ) “menjadi saksi atas manusia seluruhnya”.¹⁰³

Keotomatisan tugas agung ini tidak hanya terbatas pada satu wilayah saja, melainkan harus di semua wilayah tanpa terkecuali. Karena menurutnya umat Islam adalah umat pertengahan di setiap tempat dan waktu. Maksudnya adalah umat Islam pasti dan harus selalu berada di antara umat manusia yang tidak terbatas oleh ruang (tempat) dan waktu (zaman) tertentu, karena tugas agung ini tidak hanya terbatas pada materiel melainkan juga mencakup non-materiel yang dapat berlaku kapan saja dan di mana saja. Dengan arti bahwa setiap umat Islam pasti berada di setiap tempat dan

⁹⁹ Umat Islam adalah “umat pertengahan” dalam peraturan dan keserasian hidup. Artinya bahwa umat Islam tidak hanya disibukkan kehidupannya dengan perasaan dan hati nurani, juga tidak terhenti dengan adab dan aturan manusia. Melainkan, umat Islam mengangkat hati nurani manusia dengan sebuah aturan yang bersifat menyeluruh yaitu aturan yang berasal dari Allah SWT. Lihat Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur’an*, Jil. 1, hal. 159.

¹⁰⁰ Umat Islam adalah “umat pertengahan” dalam ikatan dan hubungan. Artinya bahwa umat Islam memiliki peran besar di dalam menegakkan keadilan dan keseimbangan di dalam sebuah ikatan dan hubungan di antara manusia, baik individu terhadap individu maupun individu terhadap masyarakat ataupun sebaliknya. Maka umat Islam melarang setiap individu terbuai dalam kenyamanan akan keindividualannya terlebih dalam kepentingannya sendiri, melainkan harus memberikan nilai positif terhadap masyarakat terlebih lagi kepada negara. Begitu pula sebaliknya sebagai masyarakat ataupun negara harus memberikan nilai positif terhadap setiap individunya. Lihat, Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur’an*, Jil. 1, hal. 159.

¹⁰¹ Umat Islam adalah “umat pertengahan” dalam tempat. Yakni, satu tempat di permukaan bumi, di mana umat Islam ada di seluruh pelosoknya baik di barat, utara, timur, maupun selatan. Dengan posisi ini, umat Islam menjadi saksi atas manusia lainnya. lihat Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur’an*, Jil. 1, hal. 159.

¹⁰² Umat Islam adalah “umat pertengahan” dalam zaman. Yakni, mengakhiri masa anak-anak dan menyongsong masa kedewasaan berpikir. Tegak di tengah-tengah mengikis segala khurafat dan takhayul yang melekat karena terbawa dari zaman kebodohan dan kekanak-kanakan yang lalu, dan memelihara kemajuan akal yang dikendalikan oleh hawa nafsu setan. Tegak mempertemukan ajaran-ajaran Nabi berupa risalah Tuhan yang berkenaan dengan kerohanian, dengan bahan-bahan yang ada padanya yang dinamis dan lancar mengikuti akal pikiran. Kemudian menyalurkannya ke jalan taufik dan hidayah serta menghindarkan dari kesesatan. Lihat Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur’an*, Jil. 1, hal. 159.

¹⁰³ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur’an*, Jil. 1, hal. 158.

zaman maka umat Islam harus menjadi penegak di dalamnya dan ini merupakan sebuah keniscayaan. Artinya bahwa sistem Islam mesti diterapkan di setiap zaman dan tempat.¹⁰⁴

Seperti yang dijelaskan di dalam tafsirnya:

*Umat Islam adalah “umat pertengahan” dalam tempat. Yakni, satu tempat di permukaan bumi, di mana umat Islam ada di seluruh pelosoknya baik di barat, utara, timur, maupun selatan. Dengan posisi ini, umat Islam menjadi saksi atas manusia lainnya.*¹⁰⁵

*Umat Islam adalah “umat pertengahan” dalam zaman. Yakni, mengakhiri masa anak-anak dan menyongsong masa kedewasaan berpikir. Tegak di tengah-tengah mengikis segala khurafat dan takhayul yang melekat karena terbawa dari zaman kebodohan dan kekanak-kanakan yang lalu, dan memelihara kemajuan akal yang dikendalikan oleh hawa nafsu setan. Dan tegak mempertemukan ajaran-ajaran Nabi berupa risalah Tuhan yang berkenaan dengan kerohanian, dengan bahan-bahan yang ada padanya yang dinamis dan lancar mengikuti akal pikiran. Kemudian menyalurkannya ke jalan taufik dan hidayah serta menghindarkan dari kesesatan.*¹⁰⁶

Dengan demikian, menurut Sayyid Qutub umat Islam di sini menjadi satu-satunya umat di muka bumi yang menjadi penegak keadilan di tengah-tengah kehidupan manusia. Bukan hanya sekedar mengurus diri sendiri atau masyarakat sekitar yang cakupannya kecil, melainkan lebih dari itu yaitu masuk pada ranah dunia politik. Sebab dengan politik, maka semua ide-idenya dapat diperhitungkan dan pasti memiliki maslahat bagi semuanya, sehingga semua problem dapat diselesaikan dengan bijak dan adil dan akan tampak mana yang hak dan mana yang batil.¹⁰⁷

Seperti yang telah dipaparkan di dalam kitab tafsirnya:

“Umat Islam adalah umat pertengahan” atau adil dan pilihan serta menjadi saksi atas manusia seluruhnya. Maka

¹⁰⁴ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur’an*, Jil. 1, hal. 159.

¹⁰⁵ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur’an*, Jil. 1, hal. 159.

¹⁰⁶ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur’an*, Jil. 1, hal. 159.

¹⁰⁷ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur’an*, Jil. 1, hal. 158.

ketika itu umat Islam menjadi penegak keadilan dan keseimbangan di antara manusia, dan akan tampak dalam diri umat ide-idenya yang standar, dan akan diperhitungkan nilai-nilai, pandangan-pandangan, tradisi-tradisi, dan syiar-syiarinya. Dengan ide tersebut akan diterangkan dan dipecahkan problem-problem yang terjadi. Dari ide-ide ini akan tampak mana perkataan yang hak dan yang batil dengan standar hukum shara', bukan dengan standar hukum buatan manusia baik dari gambaran-gambarannya, tata nilainya, maupun pertimbangan-pertimbangannya.¹⁰⁸

Adapun terkait politik Islam itu sendiri, Sayyid Qutub merumuskannya ke dalam sebuah istilah yang dikenal dengan Supranasional (kesatuan seluruh dunia Islam). Supranasional ini merupakan sebuah konsep politik Islam yang diusung oleh Sayyid Qutub, yaitu sebuah konsep yang menghendaki adanya negara yang menyeluruh, melampaui sekat-sekat geografis, etnis dan bahkan nasionalisme yang berdasar pada ketentuan Islam.¹⁰⁹ Ia sangat meyakini bahwa syariat Islam turun ke muka bumi semata-mata tidak hanya membimbing dari sisi spiritualitas saja, melainkan juga untuk membimbing manusia menegakkan “kerajaan Allah SWT” di bumi. Karena menurutnya antara negara dan agama merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan, sebab dengan adanya agama maka otomatis akan ada negara dan agama pun tidak bisa berdiri tanpa adanya hukum dan sistem.¹¹⁰

Baginya, konsep politik Islam ini sangat berbeda dengan konsep politik lainnya. Di samping di dalamnya terkandung misi persamaan dan pembebasan dari sistem kasta, politik Islam juga memiliki ciri khas yang menjadi pembeda dari yang lainnya yaitu sebuah sistem yang berlandaskan kepada ketundukan sepenuhnya kepada Allah SWT. Berbeda dengan sistem demokrasi, sekalipun terdapat misi persamaan dan pembebasan, akan tetapi sistem ini tidak berdasar dan berakar pada ketundukan sepenuhnya secara total kepada Allah SWT. Sering kali mereka terjebak pada penguasaan hawa nafsu pribadi sehingga menimbulkan sifat keegoisan dan keambisian pada dirinya. Begitu pula teokrasi,

¹⁰⁸ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 158.

¹⁰⁹ Sayyid Qutub, *al-'Adâlah al-Ijtimâ'iyah fî al-Islâm* (Kairo: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1967), Cet. 7, hal. 106.

¹¹⁰ Sayyid Qutub, *al-'Adâlah al-Ijtimâ'iyah fî al-Islâm*, hal. 120.

baginya sistem ini sering dijadikan legitimasi bagi seseorang untuk kepentingan pribadi dengan mengatasnamakan Tuhan.¹¹¹

Selain itu juga, konsep politiknya ini sangat berbeda dengan konsep Imperialisme yang dalam semangatnya didasari oleh sebuah tujuan untuk mengeksploitasi pihak lain. Lain halnya dengan konsep politik Sayyid Qutub, dalam konsep Supranasionalnya ia menjelaskan bahwa kekuasaan Islam selalu berusaha untuk memberikan kebebasan kepada manusia tanpa adanya penindasan. Kekuasaan Islam juga memberikan kelonggaran dan keleluasaan kepada non-Muslim dalam menjalankan aktivitas sesuai akidah yang diimaninya, baik berupa tradisi maupun yang lainnya. Adapun tuntutan mereka terhadap kekuasaan Islam hanya satu yaitu membayar *jizyah*, itu pun untuk kemaslahatan bersama. Karena memang pada dasarnya, kekuasaan Islam memberlakukan kebebasan beragama dan berdakwah. Bagi kaum non-Muslim hanya diwajibkan untuk mematuhi untuk mematuhi tatanan sosial kemasyarakatan, moral, ekonomi, dan pemerintahan yang sesuai dengan ketentuan dalam Islam.¹¹²

Di dalam politik Islamnya, Sayyid Qutub menawarkan tiga asas politik, yaitu:

Pertama, keadilan penguasa yaitu keharusan adanya sikap adil yang tertanam pada diri seorang penguasa dalam menentukan sebuah kebijakan dan ketentuan tanpa pandang bulu, terlepas dari pangkat, nasab, jumlah kekayaan maupun agama. Karena setiap individu memiliki hak untuk mendapatkan keadilan yang merata. Adapun dalam keadilan penguasa ini, juga terdapat tiga asas

¹¹¹ Sayyid Qutub, *Ma'ālim Fī At-Ṭarīq*, hal. 111.

¹¹² Sayyid Qutub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 347.

utama, yaitu: kebebasan jiwa yang mutlak¹¹³, persamaan manusia¹¹⁴, dan jaminan sosial¹¹⁵.

Kedua, ketaatan rakyat kepada penguasa. yaitu sebuah kepatuhan rakyat terhadap kebijakan dan ketentuan yang dibuat oleh sang penguasa. Namun kepatuhan di sini berkaitan erat dengan ketundukannya penguasa terhadap syariat-syariat yang telah diturunkan oleh Allah melalui Rasul-Nya. Jika penguasa tidak menerapkan syariat Islam maka ia tidak perlu ditaati.

Ketiga, permusyawaratan antar penguasa dengan masyarakat, yaitu terjadinya kesepakatan antar penguasa terkait

¹¹³ Kebebasan jiwa yang mutlak (*At-Taharrur al-Wijdāni al-Muṭlaq*), artinya bahwa Islam menjamin akan adanya kebebasan jiwa secara penuh dan menyeluruh yang mencakup dari segi maknawi maupun ekonominya. Dengan kebebasan ini, Islam sangat menolak segala bentuk perbudakan, yang di dalamnya terkandung sebuah pemangkasan hak dalam menentukan kualitas hidup individual, baik dalam hal rezeki maupun kedudukan. Kebebasan ini juga mencakup dalam hal keyakinan berakidah dan berdakwah. Sebab persoalan akidah adalah persoalan kerelaan hati dan Islam sangat menghargai itu. Adapun kebebasan berdakwah merupakan bentuk perwujudan terhadap kebebasan beragama yang akan selalu mendampinginya. Lihat, Sayyid Qūṭub, *Ma'ālim Fī At-Ṭarīq*, hal. 158.

¹¹⁴ Persamaan manusia (*Al-Musawah al-Insāniyyah*), artinya bahwa Islam tidak mengenal dan menolak sistem kasta. Sebuah sistem yang mengotak-ngotakan manusia berdasarkan bangsa maupun kedudukannya. Melainkan, Islam datang dengan memproklamirkan adanya kesatuan jenis manusia yang tak memandang dari sisi bangsa maupun kedudukannya, semua manusia itu memiliki hak dan kewajiban yang sama, adapun yang membedakannya adalah dari sisi ketakwaan kepada Allah SWT. Lihat, Sayyid Qūṭub, *Ma'ālim Fī At-Ṭarīq*, hal. 159.

¹¹⁵ Jaminan sosial (*At-Takaful Al-Ijtimā'i*), artinya bahwa Islam telah menjamin manusia dalam hal sosial dengan menghadirkan sebuah sistem tatanan sosial yang terbaik terhadap manusia yang telah dijamin keadilannya. Sebuah sistem yang menolak keras atau menentang adanya sistem tatanan sepihak, yang hanya menguntungkan satu pihak dan merugikan pihak lain. Dalam Islam, jaminan sosial di sini terbagi menjadi tiga macam, yaitu: *pertama*, jaminan individu dengan dirinya sendiri. Misalnya, dalam ranah meningkatkan kualitas diri, Islam membebani kepada setiap individu untuk selalu mem-*protect* diri dan hawa nafsu, membersihkan diri dari syahwat, menempuh jalan keselamatan dan menjauhi sesuatu yang dapat menyebabkan kehancuran diri. *Kedua*, jaminan antara individu dengan kerabatnya. Islam mengatur sedemikian rupa agar terjadi sebuah keadilan di dalam keluarga. Misalnya dalam hal hak dan kewajiban orang tua ke anak atau sebaliknya, kemudian juga dalam masalah hak waris, dll. *Ketiga*, jaminan antara individu dengan masyarakat. Selain ranah keluarga, Islam juga mengatur sedemikian rupa ketentuan-ketentuan di antara individu dan masyarakat agar terciptanya keadilan dan keharmonisan. Misalnya, Islam memerintahkan kepada setiap individu untuk mengerjakan *Amar Ma'ruf Nahi Munkar* (*al-amr bi al-ma'ruf wa an-nahī 'an al-munkar*). Lihat, Sayyid Qūṭub, *Ma'ālim Fī At-Ṭarīq*, hal. 159.

kerja sama dan perjanjian-perjanjian damai. Juga merupakan sebuah musyawarah antar penguasa dengan masyarakat, dengan tujuan agar penguasa dapat mengetahui apakah keputusan dan kebijakannya sudah sesuai sasaran dan kondisi di lapangan.¹¹⁶

Dari semua penjelasan di atas (pemikiran politik Islam perspektif Sayyid Qutub), secara ringkas dapat dipahami bahwa: Islam membiarkan semua manusia hidup dengan akidahnya masing-masing secara bebas, Islam membiarkan manusia hidup dengan kebebasan dalam berdakwah, akan tetapi Islam mewajibkan semua manusia untuk mematuhi tatanan sosial kemasyarakatan, moral, ekonomi, dan pemerintahan yang sesuai dengan ketentuan dalam Islam.¹¹⁷

Demikianlah pandangan Sayyid Qutub terkait sistem politik Islam yang menurutnya sebuah sistem politik yang terbaik yang mampu menciptakan sebuah keadilan, persamaan dan kebebasan. Sebuah sistem yang sudah disiapkan oleh Allah yang mampu menjadi penengah dan penegak keadilan di tengah-tengah kehidupan umat manusia yang sangat kompleks dan beragam.

c. Kewajiban Umat Islam untuk Melakukan Gerakan Jihad

Seperti yang telah penulis singgung sebelumnya, bahwa diutusnyanya Rasul menunjukkan bahwa Allah tengah memberikan nilai kebenaran yang mencakup segala aspek kepada umat manusia, dan dijadikannya Nabi Muhammad sebagai Nabi dan Rasul terakhir menunjukkan bahwa di samping terkandung maksud petunjuk ini sudah sempurna dan paripurna,¹¹⁸ juga terkandung maksud bahwa umat Islam sebagai pengamal dan pemegang amanah petunjuk ini wajib menerapkan dan mendakwahnya kepada semua umat manusia yang ia sebut sebagai pergerakan-pergerakan jihad.¹¹⁹ Jihad di sini tidak melulu dimaknai sebagai peperangan. Peperangan hanyalah merupakan salah satu konsekuensi dari jihad. Adapun jihad yang sebenarnya adalah usaha untuk membumikan Islam yang benar-benar mengajarkan ketundukan kepada Allah SWT yang Maha Esa sehingga mampu membebaskan umat dari segala belenggu yang

¹¹⁶ Sayyid Qutub, *Ma'ālim Fī At-Ṭarīq*, hal. 158.

¹¹⁷ Sayyid Qutub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 347.

¹¹⁸ Sayyid Qutub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 235.

¹¹⁹ Sayyid Qutub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 159.

dibuat oleh sistem jahiliah (yang keluar dari ketentuan hukum-hukum Allah). Adapun salah satu pergerakan jihad dalam konteks ini yaitu melalui jalan politik (penguasa) sebagai fitrahnya umat Islam.¹²⁰

Akan tetapi tidak menutup kemungkinan tindakan perang ini dapat diambil sebagai cara untuk mengambil kekuasaan dari penguasa jahiliah jika situasinya menghendaki demikian. Sebab bagi Sayyid Qutub, berlakunya sistem terbaik ini (politik Islam) merupakan sebuah keharusan dan keniscayaan. Oleh karenanya, jihad melalui angkat pedang akan menjadi sebuah keharusan demi berlakunya sistem ini dan untuk menghindari adanya percampuran keaslian Islam dengan kejahiliahan manusia. Sebab baginya, orang yang mencampur-adukkan antara keduanya maka secara tidak langsung ia sedang mengekor kepada kejahiliahan.¹²¹

Terkait jihad, Sayyid Qutub memiliki pandangan berkenaan dengan apa yang harus ditempuh dalam melakukan jihad, sebuah jihad yang ia yakini sebagai sebuah cara yang telah ditempuh Rasulullah SAW. Sebagaimana yang telah terekam dalam sejarah bahwa secara umum Rasulullah memulai dakwahnya dengan cara diam-diam kepada sanak keluarganya, kemudian dilakukan secara terang-terangan kepada seluruh masyarakat sekitar, kemudian kepada umat manusia secara keseluruhan.¹²² Menurutnya, apabila misi dakwah telah memasuki pada tahap ketiga, yaitu dakwah kepada seluruh umat manusia maka strategi dakwahnya mesti di-*upgrade*. Sebagaimana yang ia kutip dari Ibnu Qayyim al-Jauziyah, bahwa dakwah Rasulullah dalam misi objeknya kepada seluruh manusia, jika dilihat dari sisi medan maka terdiri dari tiga golongan, yaitu: *Pertama*, orang-orang yang memerangi Rasulullah. Jika terdapat orang yang seperti ini, maka *jihad* pedang harus dilakukan. *Kedua*, orang-orang yang melanggar kesepakatan pada saat berada dalam ikatan perjanjian. Jika terjadi pelanggaran terhadap perjanjian yang telah disepakati maka harus diperangi sebagaimana terhadap golongan pertama. Kemudian *ketiga*, kalangan non-muslim harus tunduk pada kekuasaan Islam. jika terdapat non-muslim tunduk kepada kekuasaan Islam, maka

¹²⁰ Sayyid Qutub, *Ma'ālim Fī At-Ṭarīq: Petunjuk Jalan yang Menggetarkan Iman* (Yogyakarta: Darul Uswah, 2012), hal. 126.

¹²¹ Sayyid Qutub, *Tafsīr Fī Zīlāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 154.

¹²² Sayyid Qutub, *Ma'ālim Fī At-Ṭarīq*, hal. 112.

mereka diberi hak sepenuhnya untuk melaksanakan tradisi dan kegiatan agamanya dengan syarat harus membayar pajak.¹²³ Dari sini tampak terlihat bagaimana perubahan model dakwah Rasulullah ketika memasuki jenjang dakwah yang terdapat perbedaan situasi dan kondisi.

Jika dilihat secara rinci, maka *manhaj jihad* yang diyakini Sayyid Qutub yaitu terdapat empat tahapan. *Pertama*, Allah melarang terjadinya peperangan seperti yang tertuang dalam surah an-Nisa ayat 77.¹²⁴ Menurut Sayyid Qutub, tahapan ini terjadi hanya pada waktu awal-awal dakwah di saat belum ada pihak lain yang meyakini keyakinan kita, maka hal yang harus dilakukan dalam tahap ini adalah melalui jalan dialog antara kedua belah pihak. *Kedua*, Allah mengizinkan berperang, seperti yang tertuang dalam surah Al-Hajj ayat 39.¹²⁵ Izin berperang di atas akan berlaku jika Islam dianiaya dan pada saat yang sama Islam telah memiliki kekuatan dan otoritas kedaulatan, hal ini dapat dilihat pasca umat Islam hijrah ke Madinah. *Ketiga*, Diperintahkan berperang dengan pihak yang mengangkat pedang, seperti yang tertuang pada surah al-Baqarah ayat 190.¹²⁶ Maksudnya adalah di saat terdapat kelompok yang menantang umat Islam untuk berperang, sebagaimana pada saat perang Badar. *Keempat*, diperintahkan berperang terhadap semua orang musyrik, seperti yang tertuang dalam surah at-Taubah ayat 29.¹²⁷ Menurutnnya, umat Islam

¹²³ Sayyid Qutub, *Ma'ālim Fī At-Ṭarīq*, hal. 112.

¹²⁴ QS. An-Nisa [4]: 77

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ

Artinya: *Tidakkah engkau memperhatikan orang-orang yang dikatakan kepada mereka, "Tahanlah tanganmu (dari berperang), laksanakanlah salat dan tunaikanlah zakat!."*

¹²⁵ QS. Al-Hajj [22]: 39

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا ۖ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ

Artinya: *Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu.*

¹²⁶ QS. Al-Baqarah [2]: 190

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

Artinya: *Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, tetapi jangan melampaui batas. Sungguh, Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.*

¹²⁷ At-Taubah [9]: 29

diperbolehkan memerangi orang musyrik jika mereka sudah tidak bisa diajak melalui jalan damai.¹²⁸

Adapun Jihad yang secara khusus berkaitan dengan penelitian ini, yaitu terkait akidah dan politik maka terbagi menjadi 3, yaitu:

Pertama, Islam mensyariatkan jihad untuk membela orang-orang mukmin dari gangguan dan fitnah yang ditimpakan musuh-musuh Islam. Juga untuk memberikan jaminan keamanan atas jiwa, harta, dan akidah kaum muslimin. Terkhusus dalam hal akidah, Maksud fitnah di sini adalah memaksa kaum muslimin agar keluar dari akidahnya dengan melakukan berbagai kekerasan dan permusuhan. Namun hal ini tidak hanya berlaku untuk akidah kaum muslimin saja, namun juga berlaku bagi akidah kaum yang lain. Seperti yang terjadi di andalus, terdapat sebuah pembantaian mengatasnamakan akidah terhadap kaum muslimin dan kristen non-katolik, kemudian dipaksa untuk masuk dan mengimani akidah kristen katolik.¹²⁹

Kedua, Islam mensyariatkan jihad untuk menegakkan kebebasan berdakwah, setelah menetapkan kebebasan berakidah. Adapun di antara bentuk hambatan dan rintangan ini adalah adanya peraturan-peraturan dan perundang-undangan yang zalim dan melampaui batas di muka bumi yang menghalang-halangi manusia untuk mendengarkan petunjuk dan juga memfitnah orang-orang yang sudah mendapat petunjuk. Maka Islam berjihad untuk merobohkan tatanan-tatanan yang zalim ini, dan menggantikannya dengan undang-undang yang adil dan menjamin kebebasan berdakwah kepada jalan kebenaran di semua tempat, serta menjamin kebebasan dan kemerdekaan para juru dakwah.¹³⁰

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ

Artinya: *Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari kemudian, mereka yang tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan Allah dan Rasul-Nya dan mereka yang tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang telah diberikan Kitab, hingga mereka membayar jizyah (pajak) dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk.*

¹²⁸ Sayyid Qutub, *Ma'ālim Fī At-Ṭarīq*, hal. 141.

¹²⁹ Sayyid Qutub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 346.

¹³⁰ Sayyid Qutub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 346-347.

Ketiga, Islam mensyariatkan jihad untuk menegakkan peraturannya yang khusus, memantapkannya, dan melindunginya di muka bumi. Adapun yang dimaksud dalam peraturan ini adalah syariat Islam sebagai hukum yang diturunkan oleh Allah SWT. Sebab yang berhak membuat hukum hanyalah Allah semata sebagai Tuhan pemilik alam semesta, sedangkan manusia tidak memiliki hak sedikit pun untuk membuat hukum, adapun posisi manusia di sini adalah sebagai pelaksana dari hukum-hukum Allah.¹³¹

Dengan adanya *manhaj jihad* yang ia yakini, menunjukkan bahwa umat Islam merupakan pemegang amanah. Di samping ia harus tunduk dan mengikuti semua petunjuk dari Allah SWT secara individual, umat Islam juga memiliki kewajiban untuk mendakwahnya kepada seluruh umat manusia agar termeratanya ketundukan di antara setiap manusia terhadap Allah SWT. Dengan seperti ini maka menurutnya semua yang telah disinggung dan dijanjikan oleh Allah SWT di atas akan terwujud.¹³² Namun, seperti yang telah disampaikan sebelumnya bahwa dalam dakwahnya Islam tidak memaksa manusia untuk mengimannya setelah diberikan penjelasan, karena urusan akidah adalah urusan kerelaan hati.

Sejauh ini, penulis melihat dari pandangan Sayyid Qutub di atas bahwa agar terciptanya keadilan di tengah-tengah manusia dalam sebuah pemerintahan sebagai bentuk kemoderatan itu sendiri maka harus memenuhi dua syarat. *Pertama*, hukum yang dijalankan harus bersumber pada wahyu (syariat Islam) dengan Akidah Islam sebagai metodenya. Seorang penguasa, di dalam membuat sebuah keputusan tidak boleh lepas dan keluar dari koridor yang telah ditentukan oleh Allah SWT. *Kedua*, roda perpolitikan harus dijalani oleh umat yang telah dipilih oleh Tuhan yaitu umat Islam. Umat yang memiliki kedudukannya yang tinggi ketimbang umat manusia yang lainnya baik secara mental maupun peraktiknya. Umat yang secara fungsional menjadi umat pertengahan yang tugasnya menjadi saksi atas umat manusia lainnya. Untuk terwujudnya politik Islam

¹³¹ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zîlâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 347.

¹³² Sayyid Qutub, *Ma'âlim Fî At-Ṭarîq*, hal. 111.

maka umat Islam diharuskan untuk berjihad dan merebut kursi politik dari umat Jahiliah.¹³³

d. Kondisi Umat Islam di Jaman Sekarang

Terlepas dari pandangannya pada pembahasan sebelumnya, berdasarkan pengamatannya -seperti yang dituangkan pada akhir penafsiran surah al-Baqarah ayat 143-, menyatakan bahwa umat Islam pada saat ini telah keluar dari jalur yang semestinya, karena tidak mengambil posisi dan telah kosong dari hukum yang telah diberikan oleh Allah SWT. Posisi di sini dalam arti kepemimpinan Islam, yang berfungsi sebagai saksi dan umat pertengahan atas manusia lainnya dengan sebuah tugas seperti yang telah dipaparkan di poin-poin sebelumnya. Adapun hukum yang dimaksud adalah *manhaj* atau metode yang bersumber dari Islam.¹³⁴

Maka sangat jelas, Sayyid Qutub telah menganggap umat Islam saat ini sudah tidak lagi menggunakan *manhaj* atau metode yang telah dipilihkan untuknya. Umat Islam saat ini dianggap telah menggunakan metode lain yang bukan bersumber dari Allah SWT. Bahkan Sayyid Qutub menyatakan bahwa "*umat Islam telah melakukan celupan yang bukan celupan dari Allah*".¹³⁵ Artinya bahwa umat Islam sekarang ini sedang berada dalam kesesatan kekafiran (*jahiliah*), karena tidak berpedoman kepada *manhaj* atau metode dan hukum-hukum yang sudah ditetapkan oleh Allah SWT melainkan telah berpedoman kepada *tāgut*, sebagaimana yang telah dijelaskan di pembahasan sebelumnya.

Sehingga pada puncaknya, Sayyid Qutub menyimpulkan di akhir penafsirannya yaitu dengan mengajak umat Islam untuk mengemban dan berkorban demi Islam, demi tegaknya Islam tanpa tercampuri yang lainnya. Ia menyatakan dengan tegas bahwa sudah waktunya umat menggunakan kepemimpinan Islam sekaligus taat dan ikhlas dengan kepemimpinan tersebut (Islam).¹³⁶ Dalam arti lain bahwa jihad telah diberlakukan demi menghentikan tatanan perundang-undangan yang zalim dan berpedoman kepada *tāgut*, kemudian digantikan dengan politik yang moderat ini (politik

¹³³ Sayyid Qutub, *Ma'ālim Fī At-Ṭarīq*, hal. 133.

¹³⁴ Sayyid Qutub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 159

¹³⁵ Sayyid Qutub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 159.

¹³⁶ Sayyid Qutub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 159.

Islam) yang mengandung tatanan perundang-undangan yang adil dan berpedoman kepada *manhaj* dan syariat yang telah ditetapkan oleh Allah SWT.

D. Nilai-Nilai Ekstrem dalam Konsep Moderasi Beragama Menurut Sayyid Qutub

Dalam Pembahasan sebelumnya, telah penulis paparkan bahwa di dalam surah al-Baqarah ayat 143 setidaknya secara umum terdapat 2 aspek moderasi beragama yang penulis temukan dalam penafsiran Sayyid Qutub, yaitu: *Pertama*, moderasi beragama dalam aspek akidah. *Kedua*, moderasi beragama dalam aspek politik. Penulis melihat, kedua aspek moderasi beragama ini sangat diperhatikan oleh Sayyid Qutub, di samping dapat diketahui secara seksama terkait jati diri umat Islam sesungguhnya, menurutnya juga terdapat suatu pesan yang sangat agung terkait untuk apa umat Islam dengan agama Islamnya itu ada di muka bumi.¹³⁷ Sehingga antara keduanya adalah sebuah satu kesatuan yang tak bisa dipisahkan.

Terlepas dari pandangan Sayyid Qutub pada kedua aspek moderasi beragama di atas, pada dasarnya sebagai bentuk upayanya dalam melancarkan misi utama ajaran Islam yang ia fahami, yaitu tegaknya ajaran Islam secara menyeluruh agar terciptanya keadilan, keseimbangan, persamaan dan kebebasan melalui peran umat Islam - sebagai umat pertengahan (*Ummatan Wasathan*)-. Namun sejauh pengamatan yang telah dilakukan, penulis melihat terdapat beberapa nilai-nilai ekstrem yang terkandung dalam pandangan Sayyid Qutub yang kemudian berimplikasi pada pemikiran dan tindakannya yang ekstrem:

Dari sisi akidah, penulis menggarisbawahi beberapa pernyataan Sayyid Qutub dalam penafsirannya yang menyinyalir adanya tindakan takfirisme, di antaranya adalah sebagai berikut:

Pertama, Sayyid Qutub membagi hakikat akidah menjadi dua, yaitu keimanan atau keislaman (kebenaran) dan kekafiran atau kejahiliahan (kesesatan). Dalam batasannya, ia membatasi keimanan dengan berpegang teguh pada *manhaj* atau metode dan syariat yang telah ditetapkan oleh Allah SWT. Sedangkan kekafiran adalah

¹³⁷ Sayyid Qutub, *Tafsir Fī Zīlāl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 157.

berpegang teguh kepada *tāgut*, yaitu *manhaj* atau metode dan syariat yang bukan bersumber dari Allah SWT.¹³⁸

Kedua, Sayyid Quṭub menetapkan bahwa seseorang dapat dimasukkan dalam gerbong keimanan yaitu jika mereka tidak mencampur-adukkannya -antara *manhaj* atau metode dan syariat dari Allah dengan yang di luar dari ketetapan Allah (*tāgut*). Artinya, dalam keimanannya, mereka harus meyakini Allah SWT secara menyeluruh tanpa tawar menawar, dibuktikan dengan ketundukan dan kepatuhannya secara menyeluruh kepada *manhaj* atau metode dan syariat yang telah ditetapkan oleh Allah yaitu akidah dan syariat Islam. Mereka harus tegas dan tidak boleh setengah-setengah dalam keimanannya, dan mereka tidak boleh mencampur-adukkannya dengan *manhaj* atau metode dan syariat di luar apa yang telah ditetapkan oleh Allah SWT (*tāgut*). Siapa pun dari mereka yang keluar dari ketentuan itu maka mereka termasuk umat jahiliah yang berada dalam kesesatan kekafiran, baik dalam setiap *manhaj* “tatanan dan sistem”, pandangan, perundang-undangan, peraturan, kesopanan, atau tradisi yang tidak berpijak pada peraturan Allah.¹³⁹

Ketiga, Sayyid Quṭub menyimpulkan dalam pengamatannya terhadap umat Islam di jaman sekarang, bahwa umat Islam saat ini telah keluar dari *manhaj* atau metode dan syariat yang telah ditetapkan oleh Allah. Mereka telah melakukan celupan-celupan di luar dari ketentuan Allah. Ia juga mengajak umat Islam untuk berkorban demi Islam, yaitu demi tegaknya *manhaj* atau metode dan syariat Islam dan tegaknya kepemimpinan Islam.¹⁴⁰

Dari ketiga pernyataan Sayyid Quṭub di atas, ketika dikaitkan dan dikerucutkan ke dalam sebuah kesimpulan, maka dapat disimpulkan bahwa umat Islam di jaman sekarang sedang berada dalam kesesatan kekafiran. Karena dianggap telah melakukan celupan-celupan (mencampur-adukkan) atau bahkan keluar dari *manhaj* atau metode dan syariat yang telah ditetapkan oleh Allah, sekalipun mereka mengaku sebagai umat Islam yang beriman. Sedangkan jika umat Islam melakukan celupan-celupan (mencampur-adukkan) atau bahkan keluar dari *manhaj* atau metode dan syariat yang telah ditetapkan oleh Allah, maka umat Islam tersebut sedang

¹³⁸ Sayyid Quṭub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur’an*, Jil. 1, hal. 343-344.

¹³⁹ Sayyid Quṭub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur’an*, Jil. 1, hal. 343-344.

¹⁴⁰ Sayyid Quṭub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur’an*, Jil. 1, hal. 159.

berada dalam kesesatan kekafiran. Dengan demikian, maka Sayyid Qutub telah melakukan tindakan takfirisme.

Kesimpulan ini juga dapat dilihat dalam pandangan Bassam Tibi, ia menyatakan bahwa Sayyid Qutub telah melakukan takfirisme karena telah menganggap umat Islam di jaman sekarang telah keluar dari Islam, berkat celupan-celupan jahiliahnya.¹⁴¹ Begitu juga dalam jurnal milik Eikmeier bahwa Sayyid Qutub telah menganggap umat Islam pada zaman sekarang ini telah punah, mereka yang mengaku sebagai pemeluk agama Islam atau umat muslim sebenarnya bukanlah muslim, kecuali garda terdepannya Islam Qutub yang dianggap masih mempertahankan Islam secara utuh. Sehingga dengan persepsi ini, ia menganggap bahwa Sayyid Qutub telah mengkafirkan umat muslim lainnya.¹⁴²

Bukan hanya kedua pandangan di atas, kesimpulan ini juga dapat dilihat pada sikap dan pandangan Ismāil Ḥasan Al-Ḥudāibī terhadap Sayyid Qutub, dengan tegas ia menentang pemikiran radikal Sayyid Qutub tentang takfirisme terhadap orang yang besebrangan dengannya. Ia juga menentang sebuah pernyataan yang menyatakan bahwa dunia muslim sebenarnya non-muslim, dan dianggap dalam praktiknya sudah keluar dari ajaran Islam dan itu dianggap sebagai sebuah kemurtadan. Penentangan tersebut diamini juga oleh Yūsuf Al-Qardāwī sebagai seorang tokoh moderat timur tengah sekaligus sebagai ketua Uni Cendekiawan Muslim Internasional.¹⁴³ Sehingga menurut keduanya, pemikiran Sayyid Qutub tersebut tidak mencerminkan ajaran Islam *Ahlussunnah Wa al-Jamā'ah* yang sangat menjunjung tinggi nilai-nilai moderasi dan menolak takfirisme. Sampai-sampai berkat pemikirannya yang ekstrem dan radikal tersebut para ulama Universitas al-Azhar menyematkan istilah sesat kepada Sayyid Qutub (*munḥarif*).¹⁴⁴

Dengan adanya kesimpulan di atas, penulis melihat bahwa Sayyid Qutub cenderung menganggap apa yang diyakininya itu paling benar (*truth-claim*), ia memandang dunia secara absolut,

¹⁴¹ Bassam Tibi, *Islam dan Islamisme* (Bandung: Mizan, 2016), hal. 176.

¹⁴² Dale. C Eikmeier, *Qutbism: An Ideology Of Islamic-Fascism*, dalam *Jurnal The Us Army War College Quarterly; Parameters*, Vol 37, No 1, 2007, hal. 89.

¹⁴³ Abdelwahab Meddeb, *The Malady of Islam* (New York: Basic Book, 2003), hal. 104.

¹⁴⁴ Gilles Kepel, *Jihad: The Trail Of Political Islam* (Harvard University Press, 1986), hal. 58.

menganggap dirinya telah terepresentasi sebagai hamba tuhan yang paling taat terhadap perintah-Nya. Sampai-sampai dalam akhir penafsirannya terhadap surah al-Baqarah ayat 143, ia mengajak umat Islam untuk mengemban dan berkorban demi Islam, demi tegaknya Islam tanpa tercampuri yang lainnya. Ia menyatakan dengan tegas bahwa “*sudah waktunya umat menggunakan kepemimpinan Islam sekaligus taat dan ikhlas dengan kepemimpinan tersebut (Islam) sebagai bentuk keimanan kepada Allah SWT*”.¹⁴⁵

Selain itu juga, penulis melihat jikalau memang umat Islam telah punah sejak berabad-berabad, maka hal ini akan bertentangan dengan sebuah riwayat yang menyatakan bahwa Islam akan tetap eksis hingga hari kiamat. Bukankah terdapat riwayat yang menyatakan “akan terus ada segolongan umatku membela kebenaran, mereka tiada gentar kepada orang yang menentang mereka hingga hari kiamat”. Bahkan Nabi juga mengabarkan bahwa Madinah-Mekah akan selalu menjadi *Dār al-Islām* yang mana Dajal tidak bisa masuk ke dalamnya. Artinya bahwa Islam sudah dijamin keeksistensinya di muka bumi sampai hari kiamat oleh baginda Nabi Muhammad SAW. Oleh karenanya, berkenaan dengan hal ini Abu Bakar Ibnu Arabi¹⁴⁶ mengatakan bahwa ini adalah kabar gembira bagi kaum Muslimin, sebab Islam akan ada sampai hari kiamat.

Sekalipun hal ini ditentang oleh kalangan yang membela Sayyid Qutub, bahwa beliau tidak mengingkari terkait kabar keeksistensian umat Islam sampai hari kiamat yang telah disampaikan oleh Nabi beberapa abad silam. Adanya Sayyid Qutub dan pejuang muslim atau umat Islam (*Ikhwān al-Muslimīn*) yang ikut berjuang untuk menegakkan *manhaj* atau metode dan syariat Islam merupakan bukti bahwa beliau tidak mengingkari riwayat di atas. Jika demikian, maka semakin jelas bahwa umat Islam yang berbeda pandangan dengannya yang dianggap telah keluar dari ketetapan Allah dan yang menentang pejuang Muslim (*Ikhwān al-Muslimīn*), maka dianggap telah kafir. Sehingga dari sini penulis melihat telah tampak akan keekstreman pemikirannya yaitu sikap takfirisme terhadap umat muslim lainnya maupun pemerintahan dimasa kini. Padahal sikap takfirisme sangat diwanti-wanti oleh ulama-ulama salaf karena dampaknya yang begitu

¹⁴⁵ Sayyid Qutub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur’an*, Jil. 1, hal. 159.

¹⁴⁶ Nama aslinya adalah Muhammad bin Abdullah bin Muhammad bin Abdullah bin Ahmad al-Asybili al-Maliki. Lahir pada 22 Sya’ban 468 H, dan wafat pada tahun 543 H. Ia merupakan ulama madzhab Maliki, seorang Hakim, dan pakar hadits senior.

besar, dan tidak bisa ditentukan secara individual atas kekafirannya karena di dalamnya akan banyak perspektif yang harus dipertimbangkan.¹⁴⁷

Adapun dalam aspek politik, penulis menggarisbawahi pandangan Sayyid Qutub tentang keniscayaan kepemimpinan Islam atau tegaknya politik Islam yang dipimpin oleh umat Islam -sebagai umat terbaik (*ummatan wasaṭan*)- dengan berpedoman kepada *manhaj* atau metode dan syariat yang telah ditetapkan oleh Allah -sebagai satu-satunya yang berhak membuat sebuah peraturan di muka bumi-. Seperti yang telah disampaikan di pembahasan sebelumnya, dijelaskan bahwa umat Islam merupakan umat terbaik berkat *manhaj* atau metode dan syariat Islamnya yang sempurna yang telah dianugerahkan oleh Allah kepada mereka. Sehingga dengan sebab itulah, menjadi sebuah keniscayaan dan keotomatisan bagi umat Islam untuk menjadi pemimpin di tengah-tengah manusia. Begitu pula *manhaj* atau metode dan syariat Islam mesti menjadi sebuah sistem atau konstitusi di dalam sebuah kepemimpinan atau pemerintahan. Karena menurutnya, tegaknya kepemimpinan Islam (politik Islam) merupakan sebuah alasan mengapa manusia diciptakan dan diturunkan ke muka bumi¹⁴⁸.

Di samping berdampak pada sisi akidah seperti yang dijelaskan sebelumnya, pandangan di atas juga telah keluar dari indikator moderasi beragama dalam berpolitik dari sisi konteks kebangsaan dan bernegara. Dalam politiknya, Sayyid Qutub mengindahkan sistem politik Islam sebagai satu-satunya sistem politik yang mesti menjadi ideologi negara tanpa adanya sebuah celupan-celupan dari *manhaj* atau metode dan syariat selain dari ketetapan Allah SWT (*tāgūt*). Artinya, sistem ini harus diterapkan secara *kaffah* oleh seorang pemimpin pemerintahan, karena fungsi dari pemerintahan itu sendiri adalah hanya sebagai wadah, adapun pemimpin berfungsi sebagai penegak *manhaj* atau metode dan syariat tersebut terhadap masyarakat bukan sebagai pembuat peraturan atau konstitusi.¹⁴⁹

Sedangkan, salah satu indikator moderasi beragama dalam konteks berbangsa dan bernegara adalah komitmen kebangsaan yang tidak memonopoli ideologinya pada satu agama. Dalam visinya,

¹⁴⁷ Bassam Tibi, *Islam dan Islamisme*, hal. 176.

¹⁴⁸ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 158.

¹⁴⁹ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal 235.

moderasi beragama tidak secara ekstrem memaksakan satu agama menjadi ideologi negara, juga tidak mencerabut ruh dan nilai-nilai spiritual agama dari ideologi negara.

Dengan demikian, maka pandangan Sayyid Qutub tentang moderasi beragama dalam aspek politik - dari sisi konteks berbangsa dan bernegara- termasuk dalam kelompok ekstrem (tidak moderat).

Keekstreman ini juga dapat dilihat dalam indikator moderasi beragama selanjutnya, yaitu anti radikalisme dan kekerasan. Di indikator tersebut dijelaskan bahwa salah satu ciri kelompok ekstrem dalam aspek politik adalah adanya keinginan untuk melakukan sebuah perubahan sistem sosial dan politik karena adanya perbedaan dengan sistem sosial dan politik dengan menggunakan cara-cara kekerasan atas nama agama. Sekalipun kekerasan di sini tidak hanya terbatas hanya pada kekerasan fisik, melainkan juga kekerasan verbal dan pikiran.

Sedangkan jika melihat pemikiran Sayyid Qutub -seperti yang telah dipaparkan di pembahasan sebelumnya-, maka ciri kelompok ekstrem di atas telah ada di dalam pemikirannya. Keinginan tersebut bisa dilihat di akhir penafsiran surah al-Baqarah ayat 143, ia mengajak kepada umat Islam untuk mengemban dan berkorban demi Islam, demi tegaknya Islam tanpa tercampuri yang lainnya. Ia menyatakan dengan tegas bahwa *“sudah waktunya umat menggunakan kepemimpinan Islam sekaligus taat dan ikhlas dengan kepemimpinan tersebut (Islam) sebagai bentuk keimanan kepada Allah SWT”*.¹⁵⁰ Keinginan ini juga bisa dilihat dalam salah satu ketentuan konsep jihadnya, bahwa Islam telah mensyariatkan jihad untuk menegakkan peraturannya yang khusus, memantapkannya, dan melindunginya di muka bumi. Adapun yang dimaksud dalam peraturan ini adalah syariat Islam sebagai hukum yang diturunkan oleh Allah SWT. Sebab yang berhak membuat hukum hanyalah Allah semata sebagai Tuhan pemilik alam semesta, sedangkan manusia tidak memiliki hak sedikit pun untuk membuat hukum, adapun posisi manusia di sini adalah sebagai pelaksana dari hukum-hukum Allah.¹⁵¹

Kemudian, dalam konteks jihad itu sendiri ia meyakini adanya empat tahapan yang dilalui agar diperbolehkannya perang, yaitu: dilarang perang melainkan melalui jalur dialog antara kedua belah

¹⁵⁰ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zîlâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 159.

¹⁵¹ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zîlâl Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 347.

pihak sebab Islam belum berkembang, diperbolehkan sebab Islam sudah memiliki kedaulatan, diperintahkan berperang dengan kelompok yang mengangkat pedang dan diperintahkan perang terhadap kaum musyrik. Terlebih ia memiliki *manhaj jihad* perang khusus yang berkaitan dengan misi tegaknya sistem politik Islam di muka bumi.¹⁵²

Dengan adanya *manhaj* di atas, seakan-akan terkandung sebuah keharusan tindakan perang dalam perjuangan politik Islam. Padahal di dalam *manhaj* tersebut terkandung peran besar dari konteks situasi tempat dan zaman pada masa itu yang seharusnya melalui tahapan kontekstualisasi terlebih dahulu sebelum diterapkan pada masa sekarang. Dalam sejarah menunjukkan bahwa dalam konteks situasi tempat pada masa itu adalah situasi dalam tradisi masyarakat badui yang selalu menempuh jalan perang dalam merebut sebuah kekuasaan, sehingga sudah menjadi hal yang wajar jika peperangan selalu terjadi pada masa itu, karena memang situasi kondisi masyarakat di sekelilingnya seperti itu, belum ada kesadaran secara menyeluruh akan hak setiap individu sebagai manusia atau yang sekarang ini dikenal dengan Hak Asasi Manusia (HAM), persamaan dan mengedepankan rasionalitas kemanusiaan dalam menetapkan sebuah hukum. Tentu hal ini berbeda dengan situasi kondisi zaman sekarang, yang mana selalu mengedepankan HAM sebagai hukum internasional yang diprioritaskan dan setiap manusia memiliki persamaan hak dalam menjalani kehidupannya, dan tindakan perang itu sendiri telah melanggar hukum internasional tersebut.¹⁵³ Oleh karenanya, tahapan *manhaj* yang diyakini Sayyid Qutub di atas sudah tidak lagi relevan untuk diterapkan pada zaman sekarang ini.

Teringat pada sebuah pernyataan Asghar Ali Engineer¹⁵⁴ yang menyatakan bahwa apabila Islam ingin menjadikan agama sebagai instrumen dalam menciptakan keadilan berupa kebebasan dan persamaan maka Islam harus terhindar dari posisi status *quo* dan

¹⁵² Sayyid Qutub, *Tafsir Fi Zilal Al-Qur'an*, Jil. 1, hal. 346-347.

¹⁵³ Muhammad Azhar, *Filsafat politik, Perbandingan Antara Islam dan Barat* (Jakarta: Rajawali Pers, 1997), hal. 43.

¹⁵⁴ Asghar Ali Engineer adalah seorang penulis reformis dan aktivis sosial India, ia juga salah satu tokoh pejuang HAM. Dalam kancah internasional, ia dikenal berkat karyanya tentang teologi pembebasan dalam Islam. Ia lahir pada 10 Maret 1939 di Salumba, Rajasthan, India. Ia lahir dari keluarga Muslim yang taat dan priyayi ortodoks di Bohra.

selalu kritis terhadap segala kemapanan. Artinya bahwa Islam tidak boleh stagnan hanya pada suatu masa tertentu dalam segala halnya, melainkan harus selalu menyesuaikan dengan situasi di setiap tempat dan zamannya.¹⁵⁵

Selain itu juga, adanya jihad perang yang dilancarkan oleh kelompok yang menginginkan pergantian sistem politik yang berlaku dengan sebuah ideologi agama tertentu juga merupakan sebuah tindakan yang sudah terjerumus pada kategori ekstrem, tepatnya ekstrem kanan atau ultra-konservatif. Sebab, di samping mereka merasa pandangannya (politik Islam) paling benar dan menolak pandangan orang lain, mereka juga melakukan upaya berupa tindakan dan ancaman guna menghilangkan pandangan tersebut dan digantikan dengan pandangan mereka (politik Islam). Sehingga dengan adanya upaya tindakan dan ancaman dengan cara kekerasan inilah menyebabkan adanya kegaduhan di tengah-tengah masyarakat.

Padaahal, dalam konsep moderasi beragama telah mengajarkan kepada kita untuk lebih mementingkan kedamaian alam semesta, dan melaknat tindakan kekerasan. Di samping itu, dalam moderasi beragama juga sangat menekankan pada praktik beragama jalan tengah, alternatif jalan keluar, baik untuk memperkuat upaya internalisasi nilai-nilai moral spiritual agama, maupun untuk menciptakan kehidupan beragama yang tidak mengandung kekerasan. Dalam konteks berbangsa dan bernegara, dalam visinya, moderasi beragama tidak secara ekstrem memaksakan satu agama menjadi ideologi negara, juga tidak mencerabut ruh dan nilai-nilai spiritual agama dari ideologi negara. Sebab salah satu indikator dari moderasi beragama dalam konteks berbangsa dan bernegara adalah komitmen kebangsaan yang tidak memonopoli ideologinya pada satu agama.

Kemudian, penggunaan istilah Islam sebagai antonim dari istilah Jahiliah yang digunakan oleh Sayyid Qutub terlihat terlalu berlebihan jika dibawa ke ranah politik. Sedangkan jika dilihat dalam konteks sejarahnya (pada zaman Nabi Muhammad SAW), istilah Jahiliah sering dilabelkan kepada orang yang berbuat dzalim dan tidak memiliki sifat kemanusiaan. Sehingga dengan penggunaan istilah ini, seakan-akan Sayyid Qutub ingin menyatakan bahwa politik Islam

¹⁵⁵ Asghar Ali Engineer, *Devolusi Negara Islam*, diterjemahkan oleh Imam Mutaqin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hal. 329.

merupakan sebuah sistem politik yang eksklusif dan tidak ada peluang untuk terjadinya kompromi dengan pihak lain ¹⁵⁶

¹⁵⁶ Karen Armstrong, *Muhammad Prophet For Our Time*, diterjemahkan oleh Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 2013), hal. 40.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan dan analisis yang telah disampaikan pada bab sebelumnya sesuai dengan masalah yang telah dirumuskan, maka peneliti menarik beberapa kesimpulan, di antaranya sebagai berikut:

1. Dalam penafsiran *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an* terkait surah al-Baqarah ayat 143 diterangkan mengenai keniscayaan moderasi beragama (*Wasatīyah*) dalam aspek akidah dan politik sebagai hakikat diciptakannya manusia ke muka bumi. Di dalam *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an*, Sayyid Quṭub menafsirkan bahwa Allah tidak menciptakan manusia ke muka bumi melainkan untuk terealisasinya moderasi beragama dalam aspek akidah dan politik. Moderasi dalam makna sebagai pemilik kebenaran, berposisi di tengah-tengah dan penegak keadilan agar terciptanya kehidupan yang penuh dengan keadilan.

Menurutnya, tidak ada kebenaran sebuah akidah kecuali akidah Islam karena posisinya di tengah-tengah di antara yang ekstrem dan juga berasal langsung dari Allah SWT. Sedangkan akidah selainnya merupakan sebuah kesesatan kekafiran atau yang ia sebut dengan akidah jahiliah karena posisinya berada pada sisi ekstrem dan juga berasal dari pemikiran manusia atau bukan dari Allah SWT. Kemudian, tidak ada satu pun umat yang berhak menjadi pemimpin di muka bumi kecuali umat Islam berkat akidahnya yang sempurna dan paripurna, juga karena telah dipilih langsung oleh Allah SWT. Artinya bahwa tidak ada kebenaran dalam sebuah politik yang mampu menciptakan keadilan secara menyeluruh kecuali politik Islam karena hukum-hukumnya berasal dari Allah SWT melalui kitab wahyu-Nya. Sedangkan politik selainnya merupakan politik jahiliah (bentuk kesesatan dan kekafiran) karena bersumber dari pemikiran manusia yang tidak mampu menciptakan

keadilan secara menyeluruh berkat kecondongannya. Sehingga demi terealisasinya kedua aspek moderasi beragama di atas secara menyeluruh, Sayyid Qutub mengharuskan gerakan jihad sebagai bentuk keimanannya kepada Allah.

2. Adapun nilai-nilai ekstrem yang terkandung dalam pandangan Sayyid Qutub terkait moderasi beragama adalah sebagai berikut:
 - a. Melakukan takfirisme terhadap umat Islam yang bersebrangan dengan dirinya. yaitu umat yang melakukan celupan-celupan (mencampur-adukkan) atau bahkan keluar dari *manhaj* atau metode dan syariat yang telah ditetapkan oleh Allah.
 - b. Melakukan upaya monopoli terhadap sebuah sistem dalam konteks berbangsa dan bernegara dengan sebuah ideologi agama tertentu.
 - c. Melakukan jihad dengan menggunakan cara-cara kekerasan atas nama agama, demi terwujudnya keinginan untuk menegakkan politik Islam (sebuah sistem dan tatanan yang sesuai dengan *manhaj* atau metode dan syariat Islam yang telah ditetapkan oleh Allah)

B. Saran

Tidak dipungkiri lagi bahwa pembahasan moderasi beragama sangat luas untuk dikaji, namun peneliti menyadari bahwa dalam penelitian ini hanya mengkaji sedikit dari banyaknya kajian yang membahas masalah ini. Penelitian ini secara khusus hanya berkecimpung pada satu perspektif seorang tokoh, bahkan juga hanya sebagian kecil dari pemikiran dari tokoh tersebut. Terlihat dalam penelitian ini dibatasi pada kajian moderasi beragama pada aspek akidah dan politik yang terkandung pada salah satu surah al-Baqarah ayat 143 dalam sudut pandang tokoh yang dianggap tidak moderat (ekstrem).

Oleh karenanya, peneliti menyarankan akan adanya penelitian yang lebih luas baik dalam bentuk pengkajian yang lebih mendalam terhadap tokoh-tokoh yang dianggap ekstrem ataupun dalam bentuk komparasi antara pemikiran tokoh yang

dianggap moderat dengan tokoh yang dianggap ekstrem. Sebab penulis sadar bahwa pembahasan terkait moderasi beragama sangat penting untuk dikaji karena dengan moderasi ini kita akan dihadapkan pada pemikiran yang akan menggiring kita untuk memasuki sebuah situasi kehidupan yang penuh dengan keadilan tanpa adanya sikap dan tindakan ekstrem yang merupakan sebuah situasi yang telah dicita-citakan oleh semua umat manusia.

Kemudian, sebab masih banyak adanya kekurangan dalam penelitian ini maka sudah sepantasnya peneliti memohon kemurahan hati dari para pembaca agar memaklumi dan memaafkan atas semua kesalahan atau kekeliruan yang ada dalam penelitian ini baik dalam segi penulisan, pemaparan materi, pengajuan argumentasi dan penarikan kesimpulan. Kemudian peneliti juga sangat berharap hadirnya butiran-butiran koreksi terhadap penelitian ini agar dapat diperbaiki menjadi sebuah penelitian yang lebih baik.

DAFTAR PUSTAKA

Buku & Jurnal

- ‘Ashūr, Ibnu, *Uṣūl An-Nizām Al-Ijmā’ī Fī Al-Islām*, Tunis: As-Sharikah At-Tūnisiyyah li At-Tauzi’, 1979.
- ‘Ashūr, Ibnu, *Al-Tahrīr Wa Al-Tanwīr*, Tunis: ad-Dar At-Tūnisiyyah, 1984.
- Abdullah, Amin, *Studi Agama: Normativitas atau Historitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Afrizal, *Metode Penelitian Kualitatif: Sebuah Upaya Mendukung Penggunaan Penelitian Kualitatif dalam Berbagai Disiplin Ilmu*, Depok: Rajawali Pers, 2017.
- Afroni, Sihabuddin, “Makna Ghuluw dalam Islam: Benih Ekstremisme Beragama”, dalam *Wawasan: Jurnal ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 1, No. 1, Januari 2016.
- Agustinova, Danu Eko, *Memahami Metode Penelitian Kualitatif: Teori & Praktik*, Yogyakarta: Calpulis, 2015.
- Ahmad, Mani’ Abdul Halim, *Manhaj Al-Mufasssirin*, diterjemahkan oleh Faisal Saleh dan Shahdianor, Jakarta Raja Grafindo Persada, 2006.
- Al-Aṣḥfahāni, Rāgib, *Mufradāt Alfāz Alqurān*, Damaskus: Dār Al-Qalam, t.th.
- Al-Athīr, Ibnu, *Jāmi’ al-Ushūl fī al-Ḥādīth al-Rasūl*, Beirut: Dar al-Fikr, 1987.
- Al-Dimashqi, Ismāīl bin al-Kathīr, *Tafsīr Alqurān al-‘aẓīm*, Kairo: Muassasah Qurṭubah, 2000.
- Al-Fārūqī, Ismāīl Rājī, Islamic Renaissance In Contemporary Society, dalam *Al-Ittihad*, Vol. 15, No. 4.
- Al-Jauziyyah, Ibnu Qayyim, *Badāi’ Al-Fawāid*, Beirut: Dār Al-Kitāb Al-‘Arabiy, t.th.
- Al-Khalidi, Shalah Abdul Fatah, *Pengantar Memahami Tafsir Fī Zilāl Alquran Sayyid Quṭub*, Solo: Era Intermedia, 2001.
- , *Biografi Sayyid Quṭub: Sang Shahid yang Melegenda (Sayyid Quṭub Minal Milād Ilal Istishhād)*, diterjemahkan oleh Misran, Yogyakarta: Pro-U Media, 2016.

- Al-Munawwar, Said Agil Husin, *Fikih Hubungan Antar Agama*, Jakarta: Ciptat Press, 2003.
- Al-Qardāwī, Yūsuf, *al-Khaṣāiṣ al-‘Ammah fī al-Islām*, Suriah: Muassasah al-Risālah, 1989.
- Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi’ Li Ahkām Alqurān (Tafsir Al-Qurṭubī)*, Vol. 10.
- Al-Ṭabari, Abu Ja’far Muhammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kathir Ibn Ghālib, *Jāmi’ Al-Bayān Fī Tafsīr Alqurān*, Beirut: Dārul Kitāb, 1992.
- Arif, Khairan Muhammad, “Moderasi Islam (Wasatīyah) Perspektif Alquran, Al-Sunah Serta Pandangan Para Ulama dan Fuqaha”, dalam *Al-Risalah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Jil. 2, Cet. 1, 2020.
- Arkoun, Mohammed, *Berbagai Pembacaan Alquran*, diterjemahkan oleh Machasin, Jakarta: INIS, 1997.
- Armstrong, Karen, *Muhammad Prophet For Our Time*, diterjemahkan oleh Yuliani Liputo, Bandung: Mizan, 2013.
- As-Sa’di, Abdurrahmān bin Nashīr, *Tafsīr Al-Karīm Ar-Rohmān Fī Tafsīr Kalām Al-Minān*, diterjemahkan oleh Muhammad Iqbal, dkk, Jakarta: Darul Haq, 2016.
- Ash-Shaukānī, *Tafsīr Faṭh al-Qadīr*, Juz. 1.
- As-Suyūṭī, Jalāluddīn ‘Abdurrahmān, *Jamī’ Al-hadīth*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- Ash-Shīrāzī, Nāṣir Makārim, *Tafsir Al-Amthāl*, diterjemahkan oleh Ahmad Sobandi, Husen Al-Kaf dan Irwan Kurniawan, Muassasah Al-Bi’tsah, Bairut, 1992.
- Ayub, Mahmud, *Qur’an dan Para Penafsirnya*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992.
- Azhar, Muhammad, *Filsafat politik: Perbandingan Antara Islam dan Barat*, Jakarta: Rajawali Pers, 1997.
- Azra, Azyumardi, “Fenomena Fundamentalisme dalam Islam”, dalam *‘Ulumul Qur’an*, Vol. 4, No. 3, 1993.
- Az-Zuhaili, Wahbah, *Tafsīr Al-Munīr fī Al-‘Aqīdah wa ash-Sharī’ah wa Al-Manhaj*, Demaskus: Dar Al-Fikr, 1991.

- Az-Zuhaili, Wahbah, *Tafsīr Al-Wasīl*, diterjemahkan oleh Muhtadi, Jakarta: Gema Insani, 2012.
- Bahnasawi, K. Salim, *Butir-Butir Pemikirannya Sayyid Qutub Menuju Pembaruan Gerakan Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2003.
- Baidan, Nashruddin, *Metodologi Penafsiran Alquran*, Jakarta: Bali Pustaka Pelajar, 1988.
- Barakat, Muhammad Taufiq, *Sayyid Qutub: Khalashah Hayātihi, Manhājuhu Fi Ḥarakāh al-Naqd al-Muwajjah Ilahi*, Beirut: Dar al-Da'wah, t.th.
- Black, Antony, *Pemikiran Politik dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, diterjemahkan oleh Abdullah Ali Dan Mariana Arisetyawati, Jakarta: Serambi, 2006.
- Chirzin, Muhammad, *Jihad Menurut Sayyid Qutub dalam Tafsir Fī Zilāl Alquran*, Solo: Era Intermedia, 2001.
- Choir, Tholhatul, Ahwan Fanani, dkk, *Islam Dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Chumairoh, Andini Nurul, “*Penafsiran Ummatan Wasaṭan Perspektif Sayyid Qutub Dalam Tafsir Fī Zilāl Alquran*”, Skripsi, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT. Bachtiar, 1993.
- Djam'annuri, *Agama Kita Prespektif Sejarah Agama-Agama*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2002.
- Eikmeier, Dale. C, Qutbism: An Ideology Of Islamic-Fascism, dalam *Jurnal The Us Army War College Quarterly; Parameters*, Vol 37, No 1, 2007.
- Esposito, John L, *Unboly War: Teror atas Nama Islam*, diterjemahkan oleh Shafrudin Hasani, Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2003.
- Fadullah, Mahdi, *Titik Temu Agama dan Politik Analisa Pemikiran Sayyid Qutub*, Solo: CV. Ramadhani, 1991.
- Fahri, Mohamad dan Ahmad Zainuri, “Moderasi Beragama di Indonesia”, dalam *Intizar*, Vol. 25, No. 2, 2019.

- Fouda, Farag, *Kebenaran yang Hilang: Sisi Kelam Praktik Politik dan Kekuasaan dalam Sejarah Kaum Muslim*, diterjemahkan oleh Novriantoni, Jakarta: Democracy Project, 2012.
- Garaudy, R, *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis lainnya*, diterjemahkan oleh Afif Muhammad, Bandung: Penerbit Pustaka, 1993.
- Gerungan, W. A, *Psikologi Sosial*, Bandung: PT Refika Aditama, 2010.
- H. Nurul Maarif, *Islam Mengasihi Bukan Membenci* (Bandung: Mizan Pustaka, 2017).
- Hasani, Adib, “Kontradiksi Dalam Konsep Politik Islam Eksklusif Sayyid Qutub”, dalam *Episeme*, Vol. 11, No. 1, Juni 2016.
- , “Perbedaan Konsep Rahmatan li al-‘Alamin antara Tafsir Fī Zilāl Alquran dan Tafsir al-Misbah. Analisis Hermeneutik sebab Perbedaan Penafsiran”, Skripsi, STAIN Tulungagung, 2013.
- Hidayat, Nuim, *Sayyid Qutub: Biografi Dan Kejernihan Pemikirannya*, Jakarta: Persfektif, 2005.
- Hidayat, Nasrul, “Konsep Wasaṭiyyah dalam Tafsir Ash-Sha’rawi”, Thesis, UIN Alauddin Makassar, 2016.
- Hilmi, Masdar, “Whither Indonesia’s Islamic Moderatism? A Reexamination On The Moderate Vision Of Muhammadiyah And NU”, dalam *Jurnal Of Indonesian Islam*, Vol. 2, No. 1, Juni 2013.
- Iqbal, Abu Muhammad, *Pemikiran Pendidikan Islam, (Gagasan-Gagasan Besar Para Ilmuan Muslim)*, Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Ismail, Achmad Satori, Dkk. *Islam Moderat: Menebar Islam Rahmatam Lil’ālamīn*, Jakarta: Pustaka Ikadi, 2012.
- Bambang Istianto, *Demokratisasi Birokrasi*, Jakarta: Mitra Wacana Media, 2011.
- Jamal, Misbāhuddin, “Konsep Al-Islam Dalam Alquran”, dalam *Al-Ulum*, Manado: STAIN Manado, Vol.11, No.2.
- Junaedi, Edi, Telaah Pustaka: Inilah Moderasi Beragama Perspektif Kementerian Agama, dalam *Jurnal Multikultural dan MultiReligius*, Vol. 18, No. 2.

- Kamali, Mohammad Hashim, *The Middle Path Of Moderation in Islam, the Qur'anic Principle of Wasatīyah*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Kandu, Amirullah, *Ensiklopedia Dunia Islam Dari Masa Nabi Adam a.s Sampai Dengan Abad Modern*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2010.
- Kementerian Agama RI, *Moderasi Beragama*, Jakarta: Badan Litbang Dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019.
- Kepel, Gilles, *Jihad: The Trail Of Political Islam*, Harvard University Press, 1986.
- Khamami, A. Rizqan, "Sayyid Quṭub dan Perubahan Islamisnya", dalam *Kontemplasi*, Vol. 7, No. 2, November 2010.
- Madjid, Nurcholis, "Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No.1, Vol. IV, thn 1993.
- Masduqi, Irwan, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*, Bandung, Mizan, 2011.
- Meddeb, Abdelwahab, *The Malady of Islam*, New York: Basic Book, 2003.
- Miftahuddin, Muhammad, dkk, "Moderasi Beragama dalam Situs Tafsirquran.id", dalam *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, Vol. 6, No. 2, Desember 2020.
- Miswari, Zuhairi, *Alquran Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme*, Jakarta: Fitrah, 2007.
- Muhtarom, Ali, dkk, *Moderasi Beragama: Konsep, Nilai, dan Strategi Pengembangannya di Pesantren*, Jakarta: Yayasan Talibuana Nusantara, 2020.
- Mustaqimm, Abdul, *Metode Penelitian Alquran dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press, 2017.
- Nassir, Ridlwan, *Memahami Alquran Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*, Surabaya: CV, Indra Media, 2003.
- Nasr, Sayyed Hossein, *Pesan-Pesan Universal Islam Untuk Kemanusiaan*, Bandung: Mizan, 2003.
- Nata, Abudin, *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1992.

- Nur, Afrizal dan Mukhlis Lubis, “Konsep Wasatīyah dalam Alquran; (Studi Komparatif antara Tafsir Al-Tahrīr wa At-Tanwīr dan Aisar At-Tafāsīr)”, dalam *An-Nur*, Vol. 4, No. 2, 2015.
- Quṭub, Sayyid, *Tafsir Fī Zilāl Alquran*, diterjemahkan oleh As’ad Yasin dkk, Jakarta: Gema Insani Press, 2004.
- , *Al-‘Adālah al-Ijtimā’iyyah fī al-Islām*, Kairo: Dar Al-Kitab al-Arabi, 1967.
- , *Ma’ālim Fī At-Ṭarīq: Petunjuk Jalan yang Menggetarkan Iman*, Yogyakarta: Darul Uswah, 2012.
- Rahman, Farhan Triana, *Moderasi Beragama menurut Sayyid Quṭub (Kajian Sosio Historis Penafsiran Sayyid Quṭub pada Q.S Al-Baqarah ayat: 143 Dalam Kitab Fī Zilāl Alquran*, Skripsi, Universitas Muhammadiyah Surakarta. 2021.
- Rashid, dkk, *Ensiklopedi Islam di Indonesia 3*, Jakarta: Departemen Agama RI.
- Riḍā, Muhammad Rashid, *Tafsīr Al-Manār*, Kairo: Dar Al-Manār, 1954.
- Rodin, Deden, “Islam dan Radikalisme: Telaah Atas Ayat-Ayat Kekerasan dalam al-Quran”, Kudus: *Jurnal Addin*, Vol. 10, No 1.
- Rohmah, Mawaddatur, “*Moderasi Beragama Dalam Alquran (Studi Pemikiran M. Quraish Shuhab Dalam Buku Wasatīyah: Wawasan Islam Tentang Moderasi Beragama)*”, Thesis, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2020.
- Rosa, Andi, *Tafsir Kontemporer: Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan Ayat Alquran*, Serang: Depdikbud Banten Press, 2015.
- Rumadi, *Masyarakat Post Teologi Wajah Baru Agama dan Demokratisasi Indonesia*, Bekasi: Gugus Press, 2002.
- Saeed, Abdullah, *Al-Qur’an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab, Bandung: Mizan, 2016.
- Samudra, Imam, *Aku Melawan Teroris*, Solo: Jazera, 2004.
- Sarwono, Jonathan, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006.
- Shihab, Quraish, *Wasatīyah*, Tangerang: Pt. Lentera Hati, 2019.

- , *Membumikan Alquran: Mempungsikan Wahyu Dalam Kehidupan*, Jakarta: Lentera Hati, 2011.
- Siregar, Abu Bakar Adnan, “Analisis Kritis Terhadap Tafsir Fî Zilāl Alquran karya Sayyid Qutub”, dalam *Ittihad*, Medan: UIN Sumatera, Vol.1, 2007.
- Shadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1990.
- Surbakti, *Memahami Ilmu Politik*, Jakarta: PT Grasindo, 1992.
- Sutrisno, Edy, Aktualisasi Moderasi Beragama di Lembaga Pendidikan, dalam *Jurnal Bimas Islam*, Vol. 12, No. 2, tahun 2019.
- Ṭabāṭabā’i, Moḥammad Ḥosayn, *Al-Mizān Fî Tafsîr Alqurān*, Beirut: Madrasah al-‘Alami li Al-Maṭbu’at, 1991.
- Tahmid, Khairuddin, Urgensi Madrasah Da’i Wasatīyah MUI, dalam *Buletin Al-Ukhwah*, Lampung: Komisi Dakwah MUI Lampung, 2018.
- Tibi, Bassam, *Islam dan Islamisme*, Bandung: Mizan, 2016.
- Walizer, Michael H. dan Paul L. Wienir, *Research Methods and Analysis: Searching for Relationships (Metode dan Analisis Penelitian: Mencari Hubungan)*, diterjemahkan oleh Arief Sukadi Sadiman, Jakarta: Erlangga, 1990.
- Wijaya, Aksin, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritis Atas Nalar Agamaisasi Kekerasan*, Bandung: Mizan, 2018.
- Yazid, Abu, *Islam Moderat*, Jakarta: Erlangga, 2014.
- Yasid, Abu, *Membangun Islam Tengah*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010.
- Zamimah, Iffati, “Moderatisme Islam dalam Konteks Keindonesiaan (Studi Penafsiran Islam Moderat M. Quraish Shihab)”, dalam *Al-Manar, Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir*, Vol. 1, No. 1, Juli 2018.
- Zakaria, Abi Husain Ahmad bin Faris, *Mu’jam Muqāyīs fî al-Lughah*, t.t.: Dār al-Fikr, 1979.

Artikel

Media Indonesia, *Survei Wahid Institute: Intoleransi-Radikalisme Cenderung Naik*, dalam <https://m.mediaindonesia.com/read/detail/284269-survei-wahid-institute-intoleransi-radikalisme-cenderung-naik>, diakses pada 9 Desember 2020.

SETARA Institute, *Laporan Tahunan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Minoritas Keagamaan di Indonesia 2018*, dalam <https://setara-institute.org/laporan-tahunan-kondisi-kebebasan-beragamaberkeyakinan-dan-minoritas-keagamaan-di-indonesia-2018->, diakses pada 9 Desember 2020.

-----, *Massa Bubarkan Midodareni Dikira Adat Syiah, Setara Institute: Hukum Harus Tegak*, dalam <https://setara-institute.org/massa-bubarkan-midodareni-dikira-adat-syiah-setara-institute-hukum-harus-tegak/>, diakses pada 10 Desember 2020.

Tujuan penelitian ini adalah untuk meninjau dan mengkritisi penafsiran terkait moderasi (Wasatīyah) beragama dari sisi orang yang dianggap tidak moderat dilihat dari sisi nilai-nilai ekstrem yang terkandung di dalam kitab tafsirnya, yaitu Sayyid Quṭub dalam kitab Tafsir Fī Zhilāl Al-Qur'an. Kesimpulan penelitian ini adalah Sayyid Quṭub memahami bahwa moderasi (Wasatīyah) beragama merupakan hakikat dari ajaran Islam itu sendiri. Setidaknya terdapat dua aspek utama dalam moderasi (Wasatīyah) beragama yang terkandung dalam surah al-Baqarah ayat 143 yaitu aspek akidah dan politik. Menurutnya satu-satunya akidah dan politik yang moderat adalah akidah dan politik Islam yang harus teraplikasi secara merata di muka bumi, adapun selainnya merupakan akidah dan politik jahiliyah yang jauh dari keadilan. Dari adanya pemahaman di atas, ditemukan beberapa nilai ekstrem, di antaranya adalah sikap takfirisme terhadap umat Islam lainnya, sikap memonopoli politik hanya pada satu agama, dan adanya konsep jihad berupa kekerasan demi berlakunya ideologi politik yang diyakininya.

SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM SADRA

Jl. Lebak Bulus II, No. 2, Cilandak, Jakarta Selatan

Phone 021-29446460

Fax 021-29235438

Website www.sadra.ac.id

Email stfisadra@yahoo.com