

MODERASI BERAGAMA MENURUT SAYYID QUṬUB DALAM KITAB TAFSIR FĪ ZILĀL AL-QUR'AN (STUDI KRITIS ATAS PENAFSIRAN SURAH AL-BAQARAH AYAT 143)

Arif Abdul Lathif

Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra Jakarta, Indonesia

Email: Arifabdul442gmail.com

Muhammad Babul Ulum

Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra Jakarta, Indonesia

Email: Ulum.babul@gmail.com

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 Fī Zilāl Al-Qur'an, bahkan Sayyid Quṭub sebagai pengarangnya dianggap sebagai salah satu 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 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.

Kata Kunci: Moderasi Beragama, Wasatīyah, Sayyid Quṭub, Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an

Abstract

The understanding of religious moderation (Wasatīyah) contained in the Qur'an is important, especially when faced with situations that are considered far from justice and contain extremist values. With this situation, the scholars, especially the commentators, gave a special understanding of the teachings of religious moderation by relying on the Qur'an to respond and be a solution so as not to contract the disease of extremism. However, the

problem is that not all interpretations are considered moderately oriented, one of which is the interpretation of Fî Zilāl Al-Qur'an, even Sayyid Quṭub as the author is considered one of the main inspirations of all extreme actions in the name of Islam. The purpose of this study is to review and criticize interpretations related to religious moderation (Wasatīyah) from the side of people who are considered not moderate in terms of the extreme values contained in it. This study uses a descriptive-analytical method with a character study approach. The conclusion of this study is that Sayyid Quṭub understands that religious moderation (Wasatīyah) is the essence of Islamic teaching itself. There are at least two main aspects of religious moderation (Wasatīyah) contained in surah al-Baqarah verse 143, namely aspects of faith and politics. According to him, the only moderate creed and politics is Islamic creed and politics, which must be applied equally on earth, while the rest are jahiliyah beliefs and politics which are far from justice. From the above understanding, several extreme values were found, including the attitude of takfirism towards other Muslims, the attitude of monopolizing politics in only one religion, and the concept of jihad in the form of violence for the sake of the implementation of the political ideology he believed in.

Keywords: Religious Moderation, Wasatīyah, Sayyid Quṭub, Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an

PENDAHULUAN

Al-Qur'an adalah kitab suci umat Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw dan berfungsi sebagai sumber petunjuk utama dalam menjalani kehidupan di muka bumi, agar terciptanya kehidupan yang adil dan seimbang di tengah-tengah manusia yang beragama, tanpa adanya tindakan ekstremisme dan radikalisme.¹ Salah satu dari sekian petunjuknya adalah ajaran untuk bersikap moderat, yang kemudian para ulama merumuskannya menjadi sebuah konsep ajaran yang dikenal dengan istilah moderasi (Wasatīyah).² Dalam hal ini menurut Yūsuf Al-Qarḍāwī, moderasi (Wasatīyah) merupakan esensi dari agama Islam.³ Adapun dari sisi makna sebagaimana yang dikutip dari Abu Yazid bahwa moderasi (Wasatīyah) di sini dimaknai sebagai ajaran agama yang terbaik, menjunjung tinggi keadilan yang di dalamnya mengedepankan pertengahan dalam hal apapun, tidak ekstrem kanan dan kiri.⁴ Sehingga dengan adanya ajaran ini dapat menggiring umat Islam untuk tidak bersikap ekstrem dan radikal dalam hal apapun, termasuk dalam hal beragama.

¹ Quraish Shihab, *Wasatīyah* (Tangerang: Pt. Lentera Hati, 2019), x-xi.

² Masdar Hilmi, "Whither Indonesia's Islamic Moderatism ? A Reexamination on The Moderate Vision of Muhammadiyah and NU", *Jurnal of Indonesian Islam*, Vol. 2, No. 1, Juni 2013: 26.

³ Yūsuf Al-Qarḍāwī, *Al-Khaṣā'ish Al-'Ammah fî Al-Islām* (Suriah: Muassasah al-Risālah, 1989), 127-137.

⁴ Abu Yazid, *Islam Moderat* (Jakarta: Erlangga, 2014), 7.

Adapun salah satu ayat dari Al-Qur'an yang mengandung ajaran moderasi (Wasatīyah) dengan jelas yaitu terdapat pada QS. al-Baqarah [2]: 143:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا⁵

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.⁵

Namun, fakta sejarah menunjukkan realitas yang berbeda, bahwa dunia masih disibukan oleh banyaknya tindakan ekstremisme dan radikalisme. Jangan jauh-jauh, dalam konteks negara Indonesia -sebagai negara dengan warga mayoritas beragama Islam-, dalam laporan tahunan SETARA Institute pada tahun 2018 menyatakan bahwa telah terjadi 109 peristiwa pelanggaran kebebasan beragama/berkeyakinan (KBB) yang tersebar di 20 provinsi yang mencakup bentuk diskriminasi, intoleransi, pelarangan cadar, pelarangan perayaan valentine dan pengusiran.⁶ 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%.⁷ Selain itu juga, terdapat sebuah peristiwa memilukan yang mengatasnamakan Islam dan sangat mengguncang dunia beberapa tahun silam yaitu peristiwa pengeboman di Bali yang terjadi pada 12/10/2002 dan 01/10/2015.⁸

Jika ditelusuri secara mendalam, terjadinya peristiwa di atas bukanlah tanpa alasan. Salah satunya menurut Imam Samudra dalam bukunya yang berjudul *Aku Melawan Teroris* mengungkapkan bahwa adanya tindakan yang dianggap ekstrem dan radikal dalam tubuh umat muslim -yang memiliki tujuan menegakan syariat Islam- merupakan bentuk jihad yang telah diperintahkan oleh Al-Qur'an. Salah satu contohnya adalah peristiwa pengeboman di Bali.⁹ Artinya bahwa segala tindakan yang mereka perbuat merupakan hasil pemahaman dan

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

⁶ SETARA Institute, *Laporan Tahunan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Minoritas Keagamaan di Indonesia 2018*, diakses tanggal 10 Maret 2022, <https://setara-institutue.org/laporan-tahunan-kondisi-kebebasan-beragamaberkeyakinan-dan-minoritas-keagamaan-di-indonesia-2018->.

⁷ Media Indonesia, *Survei Wahid Institute: Intoleransi-Radikalisme Cenderung Naik*, diakses tanggal 10 Maret 2022, <https://m.mediaindonesia.com/read/detail/284269-survei-wahid-institute-intoleransi-radikalisme-cenderung-naik>.

⁸ Deden Rodin, "Islam dan Radikalisme: Telaah atas Ayat-Ayat Kekerasan dalam Al-Qur'an", *Jurnal Addin*, Vol. 10, No 1: 30.

⁹ Imam Samudra, *Aku Melawan Teroris* (Solo: Jazera, 2004), Cet. 2, 107-108.

taklidnya yang berdasar pada ayat suci Al-Qur'an. Berkenaan dengan ini, maka pantas jika Muhammad Arkoun mengatakan bahwa Al-Qur'an telah digunakan umat Islam untuk mengabsahkan, menjustifikasi dan penguah dari setiap perilaku, peperangan dan identitas kolektifnya.¹⁰

Namun menurut Djam'annuri, penisbatan terhadap agama Islam atas segala tindakan ekstrem dan radikal itu tidak berlaku bagi umat Muslim seluruhnya, melainkan secara khusus hanya dilontarkan kepada sebagian kelompok umat Islam yaitu Islam Fundamentalis, yaitu sebuah kelompok yang menganggap dirinya sebagai pemilik kebenaran yang absolut.¹¹ Hal ini juga dikuatkan oleh Leonard Binder,¹² ia mengungkapkan bahwa Islam Fundamentalis memiliki gerakan-gerakan ekstrem yang bercita-cita untuk menjalankan hukum Islam secara menyeluruh dalam tatanan masyarakat. Sekalipun Ismā'īl Rājī Al-Fārūqī menolak penggunaan istilah fundamentalisme dalam setiap gerakan kebangkitan Umat Islam, melainkan ia lebih setuju dengan istilah Nahḍah (kebangkitan).¹³

Menurut Ullil Absar Abdalla, salah satu tokoh utama Islam Fundamentalis yang terkenal ekstrem dan berpengaruh dalam pemikirannya adalah Sayyid Quṭub. Ia adalah seorang revolusioner berkebangsaan Mesir dan sekaligus seorang 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 ṭāgūt atau kafir (takfiri). Dalam hal ini Nuim Hidayat menegaskan bahwa, Sayyid Quṭub 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.¹⁴

Menurut Bassam Tibi, setidaknya ada dua wacana keagamaan yang digaungi oleh Sayyid Quṭub, yaitu: Pertama, mengklaim dirinya sebagai pemegang, pemilik dan penganut syariat Islam yang paling benar dan menganggap orang lain sebagai hamba Tuhan yang

¹⁰ Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Machasin (Jakarta: INIS, 1997), 9.

¹¹ Djam'annuri, *Agama Kita Perspektif Sejarah Agama-agama* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2002), Cet. 2, 25.

¹² Leonard binder adalah orang yang pertama kali mengintroduksi penggunaan istilah fundamentalisme terhadap gerakan keagamaan umat muslim. Ia merupakan seorang professor politik science, dan direktur NEC (The Near East Center) di University of California, Los Angeles.

¹³ Ismā'īl Rājī Al-Fārūqī. *Islamic Renaissance In Contemporary Society*, *Al-Ittihad*, Vol. 15, No. 4: 15-23.

¹⁴ Nuim Hidayat, *Sayyid Quṭub: Biografi dan Kejernihan Pemikirannya* (Jakarta: Perspektif, 2005), 12.

pembangkok. 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 menegakan kebenaran menurut pandangannya), ia akan melakukan jihad Islamisme berupa tindakan ekstrem dan radikal, sekaligus sebagai bentuk perlawanan terhadap modernisme.¹⁵ Setidaknya pandangan ini diamini juga oleh Aksin Wijaya¹⁶ dan Antony Black.¹⁷

Sampai di sini, dapat ditemukan bahwa terdapat sosok yang dianggap sebagai salah satu tokoh utama sekaligus inspirator dari segala pemikiran dan tindakan ekstrem dan radikal dalam tubuh umat muslim yaitu Sayyid Quṭub. Hal ini tentu menjadi sebuah permasalahan, sebab seperti yang sudah disampaikan di awal bahwa Al-Qur'an mengajarkan sikap moderasi dan menentang ekstremisme dan radikalisme. Sedangkan Sayyid Quṭub sendiri merupakan seorang Mufasir Al-Qur'an, maka sudah sepatutnya ajaran moderasi dalam Al-Qur'an dapat menjadi pedoman untuknya agar tidak bersikap ekstrem dan radikal.

Menurut hemat penulis, dari pemaparan permasalahan di atas perlu adanya sebuah kajian terkait konsep moderasi (wasatīyah) beragama perspektif Sayyid Quṭub di dalam kitab tafsirnya yaitu *Fī Zilāl Al-Qur'an*. Penulis melihat kajian ini perlu dilakukan untuk mengetahui bagaimana konsep moderasi (wasatīyah) beragama menurut Sayyid Quṭub, apakah di dalam konsep moderasinya bertentangan dengan sikap dan tindakan ekstremnya atau justru di dalamnya terkandung nilai-nilai ekstrem sehingga menunjang adanya sikap dan tindakan ekstrem dan radikal.

PEMBAHASAN

A. Sekilas tentang Sayyid Quṭub

Nama lengkapnya adalah Sayyid Quṭub Ibrāhīm Ḥusain Shādhilī. Lahir pada tanggal 9 Oktober 1906 M di kampung Mūshā, kota Asyūṭ, pesisir Mesir.¹⁸ Anak tertua dari lima bersaudara dari pasangan Al-Hajjī Quṭub bin Ibrāhīm Ḥusain Shādhilī dengan Fāṭimah Ḥusain

¹⁵ Bassam Tibi, *Islam dan Islamisme* (Bandung: Mizan, 2016), 176.

¹⁶ Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritis atas Nalar Agamaisasi Kekerasan* (Bandung: Mizan, 2018), xii.

¹⁷ Antony Black, *Pemikiran Politik dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, diterjemahkan oleh Abdullah Ali dan Mariana Arisetyawati (Jakarta: Serambi 2006), 578-579.

¹⁸ Amirullah Kandu, *Ensiklopedia Dunia Islam dari Masa Nabi Adam a.s sampai dengan Abad Modern* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2010), 670.

‘Uthmān.¹⁹ Pada tahun 1918 M ia berhasil menyelesaikan pendidikan dasarnya.²⁰ Puncaknya tepat pada tahun 1933 M, ia dapat menyelesaikan pendidikan bangku kuliah di Dār al-‘Ulūm (Universitas Kairo), sebuah universitas terkemuka dalam pengkajian Ilmu Islam dan Sastra Arab. Kemudian pada tahun 1939-1952, ia diberikan kesempatan untuk kuliah kembali di tiga kampus sekaligus secara bersamaan di Amerika Serikat berkat permintaan pihak kementerian saat ia menjabat sebagai Pengawas Departemen Pendidikan, yaitu tepatnya di Wilson’s Teachers College di Washington DC, Greely College di Colorado dan Stanford University di California.²¹

Saat di bangku kuliah inilah, ia mulai mendapat pengaruh dari kaum nasionalis liberal. Ia mengenal berbagai pemikiran sekuler termasuk sebuah ide pemikiran tentang pemisahan antara agama dan budaya. 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. Berkat kekagumannya tersebut, ia berusaha mengamatinnya sebagai bahan percontohan.²²

Namun, ia merasa sangat terkejut di kemudian hari ketika menyaksikan secara langsung kehidupan sosial di barat yang penuh dengan problematika sosial kemasyarakatan, seperti merebaknya ketidakadilan dan rasisme, kebebasan individual, merebaknya minuman keras dan seks bebas. Tidak hanya itu, ia 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 kharismatik). Ia melihat orang-orang Amerika merasa bahagia kegirangan atas hukuman tersebut. Ia juga melihat bahwa Barat begitu sangat anti Arab, dan sangat pro terhadap Yahudi.²³

Berdasarkan pengalaman tersebut, ia menyimpulkan bahwa hal tersebut terjadi disebabkan oleh peradaban Barat yang dibangun dari paham materialisme yang sangat gersang

¹⁹ Andi Rosa, *Tafsir Kontemporer: Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan Ayat Al-Qur’an* (Serang: Depdikbud Banten Press, 2015), 103.

²⁰ 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), 66.

²¹ Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT. Bachtar, 1993), 23-34.

²² Nuim Hidayat, *Sayyid Quṭub*, 17.

²³ Nuim Hidayat, *Sayyid Quṭub*, 42-43.

akan paham ke-Tuhanan, bahkan ia menggambarkan dengan istilah “Materialisme Jahiliyah”.²⁴ 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. Hal inilah yang menyebabkan ia memilih untuk mundur dari kursi pemerintahan, karena dianggap pro terhadap Barat.²⁵

Dengan keyakinannya terhadap Islam -sebagai ajaran yang harus dijadikan komitmen dalam kehidupan-, telah membuat semangat perjuangannya semakin membara. Hal ini dapat dilihat dalam serangkaian gerakan jihadnya yang ia lakukan demi tegaknya Islam. Adapun puncak dari gerakan jihadnya adalah upaya pelengseran pemerintahan Gamāl ‘Abdul Nāṣir yang dianggap tidak memenuhi hasil kesepakatan untuk mendirikan negara bersistem Islam pasca runtuhnya kerajaan. Hingga pada bulan November 1954, ia dan sebagian anggota Ikhwānul Muslimīn ditangkap atas tuduhan upaya pembunuhan terhadap Nāṣir dan agitasi anti pemerintahan yang dipimpin olehnya. Atas tindakan itu merekapun dijebloskan ke dalam penjara untuk pertama kalinya selama lima belas tahun, sekalipun ia kemudian dibebaskan pada saat menginjak masa hukuman 10 tahun atas permintaan presiden asal Irak yaitu ‘Abdul Salām ‘Ārif.²⁶

Namun untuk kali keduanya, satu tahun kemudian ia pun ditangkap kembali dengan motif kasus yang sama yaitu tindakan konspirasi dalam upaya pelengseran Nāṣir, ada pula yang menyatakan motif penangkapan tersebut disebabkan karena lahirnya buku Ma’ālim Fī At-Ṭarīq yang dianggap provokatif.²⁷ Dalam penjara kali ini bukan hanya mengalami penyiksaan, ia juga dijatuhi hukuman gantung oleh Mahkamah Revolusi sebagai hukuman terakhirnya. Tepat pada hari Ahad pagi, 28 Agustus (seminggu setelah dikeluarkannya putusan hukuman tersebut), Qūṭub dinyatakan wafat pasca dieksekusi gantung oleh algojo dari pemerintahan Nāṣir.²⁸

²⁴ Sayyid Qūṭub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur’an*, diterjemahkan oleh As’ad Yasin dkk (Jakarta: Gema Insani Press, 2004), Jil. 1, 318.

²⁵ Rashid dkk, *Ensiklopedi Islam di Indonesia 3* (Jakarta: Departemen Agama RI), 1.039.

²⁶ Shalah Abdul Fatah al-Khalidi, *Biografi Sayyid Qūṭub*, 31.

²⁷ K. Salim Bahnasawi, *Butir-Butir Pemikirannya Sayyid Qūṭub Menuju Pembaruan Gerakan Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), 12.

²⁸ Shalah Abdul Fatah al-Khalidi, *Pengantar Memahami*, 34-36.

B. Sekilas tentang Kitab Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an

Pada dasarnya, bibit semangat penulisan kitab tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an telah tumbuh sejak masih kecil, yaitu berkat kecintaannya terhadap Al-Qur'an yang luar biasa. Semangat penulisannya semakin terangsang ketika ia diminta untuk menyumbangkan tulisannya setiap bulan dengan tema yang bersambung oleh seorang pemimpin redaksi majalah al-Muslimîn bernama Sa'id Ramaḍān. Ditambah lagi dengan situasi dan kondisi lingkungan Mesir pada saat itu yang penuh dengan penindasan dan permainan politik. Dari sinilah 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.²⁹

Akan tetapi tepat setelah edisi ketujuh, ia memutuskan untuk berhenti menyumbangkan tulisannya ke majalah tersebut 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 bersambung. 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, pada tahun 1954 penulisannya sedikit terkendala ketika ia divonis hukuman penjara sebanyak 2 kali. Namun, berkat keseriusan dan daya semangatnya yang tinggi ia berhasil melakukan revisi 13 juz pertama saat menjalani hukuman penjara pertama dan merampungkan 30 juz secara utuh di masa hukuman penjara yang kedua.³⁰

Menurut al-Khalidi, adanya penulisan tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an setidaknya didasari dengan beberapa tujuan, yaitu: Pertama, untuk menjembatani umat Muslim dari jurang-jurang yang menyebabkannya jauh dari Al-Qur'an. Kedua, untuk merangsang kembali nilai pergerakan dalam Al-Qur'an kepada umat Muslim untuk melawan kejahiliahan dan mengajak umat Muslim untuk menempuh jalan sesuai dengan petunjuk darinya. Ketiga, untuk menjadi bekal bagi umat Islam berupa serangkaian amaliyah dan sebagai bentuk pendidikan kepada umat Muslim agar dapat menggapai kepribadian yang Islami. Keempat, untuk menjelaskan nilai-nilai yang tinggi yang terkandung di dalam Al-Qur'an, yaitu dengan cara menjelaskan

²⁹ Andi Rosa, *Tafsir Kontemporer*, 32.

³⁰ Nuim Hidayat, *Sayyid Quṭub*, 43-44.

asas-asas pondasi, membangkitkan hasrat pergerakan dan jihad terhadap para aktivis agar terbentuknya masyarakat Islami.³¹

Kemudian, secara keseluruhan tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an menggunakan metode tahlili, yaitu menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari seluruh aspek secara runtut, sebagaimana yang telah tersusun di dalam mushaf.³² Dalam penafsirannya, dimulai 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, terdapat Asbāb an-Nuzūl dalam awal pembahasannya, mencantumkan beberapa hadith yang berkaitan, mengidentifikasi setiap surah dari sisi Makiyyah atau Madaniyyah, serta membandingkan keduanya dari segi karakteristik dan topik yang dibahas. Kemudian dalam setiap surahnya disusun secara sistematis yaitu membaginya ke dalam kelompok tema pembahasan sesuai keterkaitan setiap ayat.³³

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 Dirāyah dan Riwayah.³⁴ Adapun corak tafsirnya adalah al-Adābi al-Ijmā'i yaitu menafsirkan ayat-ayat suci Al-Qur'an dengan melihat situasi maupun peristiwa yang sedang terjadi pada masa itu. Di dalamnya juga sering menggunakan bahasa-bahasa kiasan maupun perumpamaan dalam penafsirannya.³⁵ Sedangkan dalam sistematika penulisannya menggunakan tartib mushafi, yaitu menafsirkan dan meletakkannya secara runtut sesuai susunan dalam mushaf Al-Qur'an, yaitu dimulai dari surah al-Fatihah dan diakhiri dengan surah an-Nās.³⁶

Adapun tahapannya adalah sebagai berikut:

Pertama, setiap awal juz, surah maupun ayat selalu dimulai dengan muqaddimah berupa gambaran umum mencakup tujuan dan pokok-pokok pikiran.

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

³¹ Nuim Hidayat, *Sayyid Quṭub*, 28.

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

³³ Shalah Abdul Fatah Al-Khalidi, *Pengantar Memahami*, 389-390.

³⁴ Mahmud Ayub, *Qur'an dan Para Penafsirnya* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992), 171.

³⁵ Mahdi Fadullah, *Titik Temu Agama dan Politik Analisa Pemikiran Sayyid Quṭub* (Solo: CV. Ramadhani, 1991), 42.

³⁶ K. Salim Bahnasawi, *Butir-Butir Pemikirannya*, 121.

Ketiga, menafsirkan setiap ayat dengan berpijak pada nash-nash yang dianggap shahih, seperti Al-Qur'an, As-Sunnah, riwayat sahabat dan tabi'in.

Keempat, memberikan pandangan terhadap ayat suci Al-Qur'an berupa konsep alternatif yang dibaluti dengan nilai sastra yang tinggi dan mengaitkannya dengan kehidupan masa kini, khususnya terhadap problematika kehidupan.³⁷

C. Definisi moderasi Beragama

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 Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), kata moderasi memiliki dua arti, yaitu pengurangan kekerasan dan penghindaran keekstreman.³⁸ 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).³⁹

Menurut para pakar bahasa Arab, kata moderasi atau *wasatīyah* merupakan lawan kata dari *taṭarruf* 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.⁴⁰ 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.

Menurut Abu Abdillah Al-Qurṭubī, kata *wasat* dimaknai dengan sesuatu yang adil dan paling baik. Hal ini juga sependapat dengan Jalāluddin As-Suyūṭī yang menyatakan bahwa kata *wasat* dimaknai sebagai sesuatu yang paling baik di antara sesuatu yang lain. Kemudian

³⁷ Ridlwan Nassir, *Memahami Al-Qur'an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: CV, Indra Media, 2003), 53.

³⁸ Departemen Agama RI, *Moderasi Beragama* (Jakarta: Badan Litbang Dan Diklat Departemen Agama RI, 2019), 10.

³⁹ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Mumpungsikan Wahyu Dalam Kehidupan* (Jakarta: Lentera Hati, 2011), Cet. 1, 92.

⁴⁰ Tholhatul Choir, Ahwan Fanani, dkk, *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 468.

menurut Al-Qurṭubī, Allah swt sebagai tuhan semesta alam menghendaki umat Islam menjadi umat yang memiliki sikap wasaṭ yaitu umat yang moderat, paling adil dan cerdas, selalu pada posisi tengah dan tidak berada pada posisi ekstrem.⁴¹ Adapun menurut Ibnu ‘Ashūr kata wasaṭ dimaknai sebagai sesuatu yang posisinya berada di tengah, atau sesuatu yang pada dirinya memiliki dua belah sisi yang ukurannya seimbang.⁴² Hal yang hampir senada juga disampaikan oleh Rāḡib al-‘Aṣfahānī yang memaknai kata wasaṭ dengan titik tengah, seimbang tidak terlalu ke kanan dan juga tidak terlalu ke kiri, yang di dalamnya mengandung makna keadilan, kemuliaan, dan persamaan.⁴³

Adapun jika istilah moderasi (wasaṭiyah) di atas dikaitkan dengan ranah agama, baik dalam konteks umat yang beragama maupun praktek 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 terpercaya, seperti teks-teks agama, konstitusi negara, maupun kearifan lokal yang sudah menjadi kesepakatan bersama.

D. Indikator Moderasi Beragama

Untuk mengetahui moderat atau ekstremnya sebuah cara pandang, sikap, dan perilaku beragama, perlu adanya indikator moderasi beragama. Setidaknya ada empat indikator dalam moderasi beragama, terkhusus dalam konteks kehidupan bernegara, di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Komitmen Kebangsaan

Dalam konteks berbangsa dan bernegara, adanya komitmen kebangsaan merupakan indikator penting. Karena akan berpengaruh pada cara pandang dan ekspresi keagamaan seseorang terhadap ideologi kebangsaan. Dalam konteks Indonesia yang berideologi Pancasila, maka dalam komitmen kebangsaannya adalah penerimaan umat beragama terhadap prinsip-prinsip berbangsa yang tertuang dalam konstitusi UUD 1945 dan semua regulasi yang berada

⁴¹ Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi’ Li Ahkām Al-Qur’ān (Tafsir Al-Qurṭubī)*, Vol. 10, 538.

⁴² Ibnu ‘Ashūr, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr* (Tunis: Dar at-Tūnisiyyah, 1984), Juz. 2, 17-18.

⁴³ Rāḡib al-‘Aṣfahānī, *Mufradāt Alfāz Al-Qur’an* (Damaskus: Dār al-Qolam, t.th), Jil. 2, 53.

di bawahnya.⁴⁴ Adapun semua sistem negara yang lahir dari gerakan dan pemikiran keagamaan seperti khilafah, maupun daulah islamiyah yang berseberangan dengan prinsip negara tentu tidak dibenarkan karena tidak sesuai dengan komitmen kebangsaan yang telah disepakati oleh pejuang dan pendiri bangsa.⁴⁵

Dengan demikian, maka visi moderasi beragama di sini adalah tidak secara ekstrem memaksakan satu agama menjadi ideologi negara, juga tidak menceraabut 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.⁴⁶

2. Toleransi

Toleransi merupakan sikap memberi ruang dan tidak mengganggu hak orang lain untuk berkeyakinan, mengekspresikan keyakinannya, dan menyampaikan pendapat, sekalipun semuanya itu jauh berbeda dengan apa yang diyakini. Di samping itu, toleransi juga disertai sikap menerima, menghormati orang yang berbeda dengan dirinya, serta selalu positive thinking. 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.⁴⁷

3. Anti Radikalisme dan Kekerasan

Dalam konteks moderasi beragama, munculnya radikalisme dan kekerasan di tengah-tengah masyarakat disebabkan oleh pemahaman keagamaan yang sempit. Ditambah lagi, pemahaman tersebut berkembang menjadi sebuah ideologi dan paham yang berkeinginan untuk melakukan perubahan sistem sosial dan politik dengan menggunakan cara-cara kekerasan atas nama agama, baik kekerasan fisik maupun verbal dan pikiran. Pada umumnya,

⁴⁴ Departemen Agama RI, *Moderasi Beragama*, 46.

⁴⁵ Said Agil Husin Al-Munawwar, *Fikih Hubungan Antar Agama* (Jakarta: Ciputat Press, 2003), 13.

⁴⁶ Departemen Agama RI, *Moderasi Beragama*, 46.

⁴⁷ Said Agil Husin Al-Munawwar, *Fikih Hubungan Antar Agama*, 13-14.

kelompok radikalisme menginginkan perubahan sistem politik dapat dituntaskan dalam tempo yang sesingkat-singkatnya. 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.⁴⁸

4. Akomodatif terhadap Budaya Lokal

Sebagian kelompok ekstrem menganggap bahwa upaya mempraktekan tradisi dan budaya dalam beragama adalah sebuah tindakan yang mengotori kemurnian agama, sehingga dianggap tidak akomodatif terhadap tradisi dan kebudayaan, karena keduanya merupakan sesuatu yang terpisah dan tidak bisa dipersatukan.⁴⁹ 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, praktek dan perilaku beragamanya menjadi akomodatif terhadap budaya lokal, tradisi keberagamaannya pun tidak kaku.⁵⁰ Di samping itu juga, agama akan dapat diterima dengan baik dan mengakar dengan kuat tanpa harus adanya perselisihan dan perdebatan ataupun persoalan yang lainnya.⁵¹

E. Moderasi di antara Ekstrem Kiri dan Ekstrem Kanan

Dalam posisinya, moderasi berada di tengah-tengah antara dua sisi ekstrem, yaitu ekstrem kanan dan ekstrem kiri dengan menekankan pentingnya internalisasi ajaran agama secara substantif di satu sisi, dan melakukan kontekstualisasi teks agama di sisi lain.

⁵²Pertama, Ekstrem kiri (Liberal) merupakan sebuah cara pandang, sikap, dan perilaku beragama yang cenderung secara ekstrem mendewakan akalanya dalam menafsirkan ajaran agama. Sebagai contoh: terdapat sebuah penafsiran tentang halalnya hubungan seks di luar nikah dengan bersandar pada teks Al-Qur'an tentang milk al-yamin (hamba sahaya/budak).⁵³

⁴⁸ Nurul Maarif H, *Islam Mengasihi Bukan Membenci*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2017), 143-144.

⁴⁹ Ali Muhtarom, dkk, *Moderasi Beragama: Konsep, Nilai, dan Strategi Pengembangannya di Pesantren* (Jakarta: Yayasan Talibuana Nusantara, 2020), 54.

⁵⁰ Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab (Bandung: Mizan, 2016), 38-46.

⁵¹ Ali Muhtarom, dkk, *Moderasi Beragama*, 57-58.

⁵² Departemen Agama RI, *Moderasi Beragama*, 47.

⁵³ Edy Sutrisno, Aktualisasi Moderasi Beragama di Lembaga Pendidikan, *Jurnal Bimas Islam*, Vol. 12, No. 2 (2019): 328-329.

Penafsiran ini dipandang ekstrem, sebab dalam penerapan konteks tafsirnya terlampau jauh dari maksud teks tersebut. Karena memang secara kultural tradisi perbudakan sudah dihilangkan. Maka dari sini telah nampak 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.⁵⁴

Kedua, Ekstrem kanan (ultra-konservatif) merupakan sebuah cara pandang, sikap, dan perilaku beragama yang cenderung secara ekstrem mengalami kekakuan dalam menafsirkan ajaran agama tanpa mempertimbangkan konteks. Sehingga mereka sering kali terkurung pada sisi pemahaman agama, pandangan, sikap dan perilaku yang bersikukuh merasa benar sendiri dan menolak untuk menerima pandangan lain.⁵⁵ 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.⁵⁶

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” dan “memuaskan hasrat ke-Tuhanan” melalui sejumlah ritual ibadah.⁵⁷ 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, dan menolak tindakan terorisme yang dapat merenggut ratusan nyawa yang tidak bersalah.⁵⁸

⁵⁴ Departemen Agama RI, *Moderasi Beragama*, 48.

⁵⁵ Khairuddin Tahmid, Urgensi Madrasah Da'i Wasatiyah MUI, *Buletin Al-Ukhwah* (Lampung: Komisi Dakwah MUI Lampung, 2018): 1.

⁵⁶ Departemen Agama RI, *Moderasi Beragama*, 48.

⁵⁷ Abu Yasid, *Membangun Islam Tengah* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010), 37-38.

⁵⁸ Departemen Agama RI, *Moderasi Beragama*, 49.

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 memperkuat 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 menceraabut 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.⁵⁹

F. Moderasi (wasatīyah) Beragama Perspektif Sayyid Quṭub

Moderasi beragama merupakan istilah turunan (pengkhususan atau pembatasan objek) dari moderasi, karena ketika berbicara tentang moderasi maka cakupan objeknya sangat luas. Namun, menurut hemat penulis moderasi beragama itu sendiri masih bersifat umum. Dalam penelitian Miftahuddin mengungkapkan bahwa moderasi beragama dapat diterapkan pada berbagai aspek, di antaranya yaitu: Moderasi dalam akidah, ibadah, muamalah, politik (pemerintahan), hukum, penciptaan manusia dan alam semesta.⁶⁰ Oleh karenanya, perlu kiranya terdapat pembatasan dan pengkhususan bahasan yang lebih mengkrucut guna menjawab permasalahan yang telah dipaparkan di atas. 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 Quṭub.

Di samping adanya penekanan batasan di atas, penulis juga hanya akan membatasi kajian pada salah satu ayat yang menjadi sumber utama adanya ajaran dan perintah untuk bersikap moderat. Para ulama sepakat bahwa salah satu ayat yang menjadi sumber utama ajaran tersebut adalah surah al-Baqarah ayat 143.⁶¹ Ayat tersebut telah menjadi pompa semangat bagi jiwa umat Islam untuk menjadi diri yang sempurna dan agung, baik semangat untuk mensukseskan cita-cita terciptanya kedamaian, keserasian, keseimbangan maupun

⁵⁹ Departemen Agama RI, *Moderasi Beragama*, 22.

⁶⁰ Muhammad Miftahuddin, dkk, "Moderasi Beragama dalam Situs Tafsirquran.id", *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, Vol. 6, No. 2 (2020): 75.

⁶¹ Masdar Hilmi, "Whitmasdarher Indonesia's Islamic Moderaism?: 26.

keadilan dalam hal apapun.⁶² Hal ini tak terkecuali bagi Sayyid Quṭub yang memiliki cita-cita untuk terciptanya kedamaian, keadilan dan keseimbangan dalam sebuah kehidupan seperti yang terdapat dalam kitab tafsirnya yaitu *Fî Zilāl Al-Qur'an*.

1. Aspek Akidah

Menurut Sayyid Quṭub, akidah memiliki posisi yang sangat central, karena akidah bukan hanya sebatas sebuah keyakinan, melainkan juga sebagai metode yang dapat menjalankan roda kehidupan dengan adil dan seimbang. Namun, posisi central tersebut tidak dimiliki oleh semua akidah, melainkan hanya dimiliki oleh akidah yang memiliki karakter moderat dan berasal dari pemilik kebenaran. Sedangkan akidah yang ekstrem tidak memiliki posisi central tersebut, melainkan sebagai bentuk kejahiliahan yang akan berdampak pada rendahnya mutu kehidupan manusia.⁶³

Fakta sejarah mengungkapkan bahwa, secara garis besar terdapat dua jenis akidah ekstrem pada zaman Rasulullah, yaitu: Pertama, akidah yang hanya meyakini sesuatu yang imateri. Kedua, akidah yang hanya meyakini sesuatu yang materi. Akidah yang pertama berkeyakinan bahwa kebenaran yang hak adalah yang immateri, dan sesuatu yang materi hanyalah tipu daya terhadap diri. Adapun akidah yang kedua berkeyakinan bahwa kebenaran yang hak adalah yang materi, dan sesuatu yang imateri hanyalah bentuk khalayan semata.⁶⁴ Oleh karena adanya kedua akidah ini, Sayyid Quṭub berspekulasi bahwa telah terjadi kesalahpahaman pada benak mereka, 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. Ketiga, mereka menolak terdapatnya dimensi transenden dari alam manusia. Sehingga dengan ekstremnya akidah inilah berdampak pada keterjebakan dan ketendensian pemikirannya.⁶⁵

Untuk menangani situasi di atas maka perlu adanya keseimbangan 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 salah satu sisi, meyakini bahwa kebenaran yang hak adalah yang imateri dan tidak mengingkari yang materi karena yang

⁶² Afrizal Nur dan Mukhlis Lubis, *Konsep Wasatīyah dalam Al-Qur'an*, 206.

⁶³ Sayyid Quṭub, *Tafsīr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 149-159.

⁶⁴ Sihabuddin Afroni, "Makna Ghuluw dalam Islam: Benih Ekstremisme Beragama", dalam *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 1, No. 1 (2016): 75.

⁶⁵ Nuim Hidayat, *Sayyid Quṭub*, 45.

materi merupakan bentuk manifestasi dari yang imateri. Selain itu juga, akidah ini harus bersumber dari sumber yang benar, sumber yang qath'i, sumber yang jauh dari keraguan, dan terbebas dari kesalahan. Adapun satu-satunya akidah yang moderat, paling benar, qath'i, dan terbebas dari kesalahan adalah yang bersumber dari Allah swt yaitu akidah Islam.⁶⁶ Hal ini dapat dilihat dalam surah al-Baqarah ayat 143 :

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

*“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.....”*⁶⁷

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.⁶⁸

Adapun dalam kalimat (وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا), dalam konteks kalimat ini Allah menekankan bahwa dijadikannya umat Islam sebagai penegak keadilan bukanlah hanya sekedar status agamanya, melainkan juga berkat pondasi agamanya yang sempurna yaitu Akidah Islam, belum lagi *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 pilihan yaitu umat yang menjadi penegak keadilan di tengah-tengah umat manusia.⁶⁹

⁶⁶ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 156-158.

⁶⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 22.

⁶⁸ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 158.

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

Adapun bentuk kesempurnaan dalam akidah Islam ini diwujudkan dengan karakternya yang adil dan tidak ekstrem. Dalam orientasinya, akidah Islam ini selalu mengindahkan terciptanya keadilan bukan kezaliman, selalu menjadi penengah dan tidak ekstrem kanan maupun kiri.⁷⁰ Akidah ini tidak hanya berpengaruh pada kualitas kehidupan umat Islam semata, melainkan seluruh umat manusia demi kemaslahatan bersama. Karena menurut Sayyid Quṭub, 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 terselimuti oleh hawa dan nafsu.⁷¹

Maka sejauh ini, dapat penulis simpulkan bahwa dalam pandangan Sayyid Quṭub 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.

Oleh karenanya, Sayyid Quṭub menyatakan di dalam kitab tafsirnya:

“Umat Islam adalah Ummatan Wasaṭan dalam Tashawwur (pandangan, pemikiran, persepsi) dan Akidah (keyakinan). Umat Islam bukanlah umat yang semata-mata bergelut dan terhanyut dengan ruhiah (rohani) dan juga bukan umat yang semata-mata beraliran materi (materialisme). Akan tetapi, umat Islam adalah umat yang pemenuhan nalurinya seimbang dan bersesuaian dengan pemenuhan jasmani. Dengan keseimbangan ini akan bisa meningkatkan ketinggian mutu kehidupan”.⁷²

Adapun dalam menyikapi hakikat sebuah akidah, Sayyid Quṭub membaginya menjadi dua macam, yaitu keimanan (kebenaran) dan kekafiran (kesesatan). Di antara keduanya terdapat batasan-batasan, yaitu mengkategorikan keimanan (kebenaran) sebagai umat yang berpegang teguh pada Allah swt, sedangkan kekafiran (kesesatan) berpegang teguh pada ṭāḡut. Maksud ṭāḡut (variasi kata dari ṭugyān) di sini adalah segala sesuatu yang melampaui kesadaran, melanggar kebenaran, melampaui batas dan tidak berpedoman kepada akidah dan syariat yang telah ditetapkan oleh Allah. Adapun salah satu yang termasuk dalam kategori

⁷⁰ Sayyid Quṭub, *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 156-157.

⁷¹ Sayyid Quṭub, *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 343-345.

⁷² Sayyid Quṭub, *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 159.

ṭāgūt 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.⁷³ Artinya bahwa segala sesuatu yang mengingkari semua ini dalam segala bentuk dan model maka termasuk dalam kategori ṭāgūt.⁷⁴

Menurutnya, tidak ada hakikat yang lebih jeli daripada pengungkapan iman dengan cahaya, kekafiran dengan kegelapan. Iman adalah cahaya yang membimbing kepada jalan yang satu, yaitu cahaya yang menyibak jalan menuju undang-undang alam ciptaan Allah, sehingga gerak-gerik langkahnya sesuai dengan hukum alam di sekitarnya. Ia berjalan di jalan 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 yang bermacam-macam dan beraneka ragam. Di antaranya seperti kegelapan hawa nafsu, kebingungan, kesombongan, melampaui batas, kelemahan, kehinaan, riya, nifak, kerakusan, kegila-gilaan, keragu-raguan dan ketidakstabilan. Semua kegelapan ini dapat terjadi di saat manusia menyimpang, tidak menerima, dan tidak berpedoman kepada selain manhaj Allah.⁷⁵

Bukan hanya itu, seseorang yang mengimani Allah dan mengikuti syariat-Nya tidak boleh mengikuti sesuai hawa nafsunya, yaitu mengambil yang satu dan meninggalkan yang lain sesuai dengan kesukaan dan kepentingannya, atau bahkan mencampuradukan dengan petunjuk selain dari Islam (ber-ta'asshub terhadap metode selain dari Islam). Melainkan, harus mengikutinya secara menyeluruh dan sungguh-sungguh.⁷⁶ Sebab dengan diutusnya rasul menandakan bahwa Allah telah menunjukkan jalan kebenaran kepada manusia, dan dijadikannya Nabi Muhammad sebagai Nabi dan Rasul terakhir menunjukkan bahwa nilai-nilai kebenaran yang dibawanya telah sempurna dan paripurna yang tiada bandingannya.⁷⁷ Maka sudah tidak ada alasan lagi untuk mencomot dari selain Islam, melainkan harus mau mengikuti petunjuknya secara menyeluruh tanpa setengah-setengah dan mencampuradukannya. Adapun barang siapa yang mencampuradukannya, maka ia termasuk golongan orang-orang jahiliah

⁷³ Sayyid Quṭub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 343-344.

⁷⁴ Pemikiran Sayyid Quṭub ini dipengaruhi oleh beberapa tokoh, 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), 71.

⁷⁵ Sayyid Quṭub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 345.

⁷⁶ Sayyid Quṭub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 156.

⁷⁷ Sayyid Quṭub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 15, 235.

yang kafir yaitu orang yang sedang berada dalam kesesatan.⁷⁸ Sungguh kebenaran itu hanya satu, tidak berbilang, sedangkan kesesatan itu bermacam-macam dan beraneka ragam.⁷⁹

Dengan demikian, penulis melihat di samping Sayyid Qutub berpandangan bahwa satu-satunya akidah moderat yang mesti diimani adalah akidah Islam, ia juga mensyaratkan bahwa dalam keimanannya harus dibarengi dengan menjalankan syariat Islam secara menyeluruh sebagai bukti keimanannya. Jikalau di dalamnya terdapat percampuradukan dengan selain dari Islam maka ia termasuk golongan orang-orang jahiliyah yang kafir yaitu orang yang sedang berada dalam kesesatan (kekafiran). Karena menurutnya kebenaran (keimanan) itu cuma satu dan kesesatan (kekafiran) adalah bermacam-macam dan beraneka ragam.

2. Aspek Politik

Dalam sebuah kehidupan pasti tidak akan jauh dengan dunia politik. Adapun maksud politik di sini yaitu segala sesuatu yang berkaitan dengan penyelenggaraan pemerintahan/kekuasaan yang di dalamnya terdapat seorang penguasa atau pemerintah yang memiliki wewenang untuk menjalankan sebuah roda kehidupan di wilayahnya dalam mencapai kebaikan bersama sesuai konstitusi yang telah ditetapkan.⁸⁰

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

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

“Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat “Aku hendak menjadikan khalifah di bumi”.”⁸¹

Ayat di atas telah mengajarkan kepada manusia bahwa salah satu fitrah diturunkannya manusia ke bumi adalah menjadi khalifah di muka bumi. Khalifah dalam makna seorang pengatur atau pemimpin yang akan memikul beban amanah untuk mengatur sekelumit kehidupan yang mencakup manusia dan alam sekitar.⁸²

Namun, dengan fitrahnya sebagai manusia yang dalam dirinya diselimuti oleh hawa nafsu, sering kali dalam kebijakan peraturan atau konstitusinya cenderung berorientasi pada hal duniawi saja tanpa menyentuh sisi ruhani dan menggunakan akal manusia sebagai sumber

⁷⁸ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 14, 75.

⁷⁹ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 345.

⁸⁰ Bambang Istianto, *Demokratisasi Birokrasi* (Jakarta: Mitra Wacana Media, 2011), Cet. 1, 21-22.

⁸¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 6.

⁸² Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 70.

utamanya. Padahal menurut Sayyid Qutūb, kecondongan kepada duniawi dan akal hanya akan menyebabkan adanya ketidakadilan dan kehancuran. Maka perlu adanya sebuah sistem pemerintahan yang moderat, yaitu yang tidak hanya berorientasi pada sisi duniawi tapi juga sisi ruhani dan memandu seorang penguasa dengan wahyu agar selalu ada dalam jalur keadilan dan keseimbangan. Maka bagi Sayyid Qutūb, hadirnya agama merupakan sebuah keniscayaan dari Tuhan sebagai bentuk rahmat terhadap hambanya guna menjadi sumber konstitusi sekaligus benteng bagi jiwa seorang penguasa agar selalu tegak lurus dalam menggapai kehidupan yang penuh dengan keadilan dan keseimbangan. Artinya bahwa seorang penguasa tidak boleh menggunakan akal secara mutlak dalam penentuan hukumnya. Melainkan, seorang penguasa harus menjadikan agama (syariat) sebagai sumber hukum dan menjadikan pemerintahannya sebagai wadah/institusi yang menjalankannya.⁸³

Akan tetapi, Sayyid Qutūb 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. Sebab keduanya mesti bersumber dan ditentukan oleh sang pemilik kebenaran, yaitu Allah swt.⁸⁴ Turunnya surah al-Baqarah ayat 143 adalah jawaban dari pertanyaan tentang apa dan siapa yang menjadi pemilik peran dan amanah di muka bumi. Dalam tafsirannya, Sayyid Qutūb 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 (agama Islam), dengan mengemban tugas untuk menjadi saksi bagi umat manusia yang lainnya. Adapun makna menjadi saksi di sini adalah seperangkat amanah yang amat besar dari Allah swt untuk menegakan 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.⁸⁵

Pemahaman ini bersumber dari sebuah penggalan ayat yang dianggap memiliki posisi sangat central yaitu (أُمَّةٌ وَسَطًا), Sayyid Qutūb menafsirkannya sebagai umat pertengahan atau adil dan pilihan-. Bahkan ia memaknakan kata wasaṭ dengan segala makna yang ada seperti

⁸³ Sayyid Qutūb, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 235.

⁸⁴ Sayyid Qutūb, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 156.

⁸⁵ Sayyid Qutūb, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 156-158.

wisāṭah yang berarti bagus dan utama, wasaṭ yang berarti adil dan seimbang, atau dari kata wasaṭ dalam arti material indrawi. Menurutnya, kata umat di sini menunjuk kepada umat Islam sebagai sebuah anugrah yang diberikan oleh Allah. Sebuah umat yang menduduki posisi sebagai umat pertengahan dalam Taṣawwur “pandangan, pemikiran, persepsi”,⁸⁶ pemikiran dan perasaan,⁸⁷ peraturan dan keserasian hidup,⁸⁸ ikatan dan hubungan,⁸⁹ tempat,⁹⁰ dan zaman.⁹¹ Sehingga dengan menduduki posisi yang agung ini, secara otomatis kedudukannya itu menjadi sebuah tugas bagi umat Islam yaitu (لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ) “menjadi saksi atas manusia seluruhnya”.

Dengan demikian, menurut Sayyid Quṭub umat Islam di sini menjadi satu-satunya umat yang menjadi penegak keadilan di tengah-tengah manusia. Penegak di sini dalam konteks dunia politik. Sebab dengan politik, maka semua ide-idenya dapat diperhitungkan, sehingga

⁸⁶ Umat Islam adalah “umat pertengahan” dalam Taṣawwur “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 materi (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 Quṭub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur’an*, 158-159.

⁸⁷ 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 lain. Mereka juga bukan umat yang mudah mengikuti suara-suara yang didengungkan 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 Quṭub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur’an*, 159.

⁸⁸ 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 berhenti 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 Quṭub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur’an*, Jil. 1, 159.

⁸⁹ Umat Islam adalah “umat pertengahan” dalam ikatan dan hubungan. Artinya bahwa umat Islam memiliki peran besar di dalam menegakan 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 Quṭub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur’an*, Jil. 1, 159.

⁹⁰ 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 Quṭub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur’an*, Jil. 1, 159.

⁹¹ 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, 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 Quṭub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur’an*, Jil. 1, 159.

semua problem dapat diselesaikan dengan bijak dan adil dan akan nampak mana yang hak dan mana yang batil. Adapun politik yang dimaksud oleh Sayyid Quṭub adalah politik Islam.⁹²

Seperti yang telah dipaparkan di dalam kitab tafsirnya:

“Umat Islam adalah umat pertengahan” atau adil dan pilihan serta menjadi saksi atas manusia seluruhnya. Maka ketika itu umat Islam menjadi penegak keadilan dan keseimbangan di antara manusia, maka akan tampak dalam diri umat ide-idenya yang standar, dan akan diperhitungkan nilai-nilai, pandangan-pandangan, tradisi-tradisi, dan syiar-syairnya. 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.⁹³

Adapun terkait politik Islam itu sendiri, Sayyid Quṭub merumuskannya ke dalam sebuah istilah bernama Supranasional (kesatuan seluruh dunia Islam), yaitu sebuah konsep yang menghendaki adanya negara yang menyeluruh, melampaui sekat-sekat geografis, etnis dan nasionalisme yang berdasar pada ketentuan Islam. 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.⁹⁴

Baginya, konsep politik Islam ini berbeda dengan yang selainnya. Politik Islam bukan hanya menjunjung tinggi persamaan dan pembebasan kasta, melainkan juga harus berlandaskan kepada ketundukan sepenuhnya kepada Allah. Selain itu juga, kekuasaan Islam memberikan kebebasan kepada non-Muslim dalam menjalankan aktivitas sesuai akidahnya. Adapun tuntutan mereka terhadap kekuasaan Islam hanya satu yaitu membayar jizyah, itupun 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.⁹⁵

⁹² Sayyid Quṭub, *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 158.

⁹³ Sayyid Quṭub, *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 158.

⁹⁴ Sayyid Quṭub, *al-'Adālah al-Ijtimā'īyah fî al-Islām*, (Kairo: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1967), Cet. 7, 106-120.

⁹⁵ Sayyid Quṭub, *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 347.

Di dalam politik Islamnya, Sayyid Quṭub menawarkan tiga asas politik, yaitu: *Pertama*, keadilan penguasa. Yaitu seorang penguasa harus adil dalam menentukan sebuah kebijakan tanpa pandang bulu. Karena setiap individu memiliki hak keadilan yang merata. Setidaknya terdapat tiga asas utama keadilan, yaitu: kebebasan jiwa yang mutlak⁹⁶, persamaan manusia⁹⁷, dan jaminan sosial⁹⁸.

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 ditatati.

Ketiga, permusyawaratan antar penguasa dengan masyarakat, yaitu terjadinya kesepakatan antar penguasa terkait kerja sama, perjanjian damai dan untuk memastikan kesesuaian sasaran terkait keputusan dan kebijakan yang dibuat.⁹⁹

Demikianlah pandangan Sayyid Quṭub terkait sistem politik Islam yang menurutnya sebuah sistem politik yang terbaik yang mampu menciptakan sebuah keadilan, persamaan dan

⁹⁶ Kebebasan jiwa yang mutlak, artinya bahwa Islam menjamin adanya kebebasan jiwa secara menyeluruh baik makna maupun ekonominya. Dengan kebebasan ini, Islam sangat menolak segala bentuk perbudakan. 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 Quṭub, *Ma'ālim Fī At-Ṭarīq: Petunjuk Jalan yang Menggetarkan Iman* (Yogyakarta: Darul Uswah, 2012), 158.

⁹⁷ Persamaan manusia, artinya bahwa Islam tidak mengenal dan menolak sistem kasta. Sebuah sistem yang mengkotak-kotakan 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 Quṭub, *Ma'ālim Fī At-Ṭarīq*, 159.

⁹⁸ Jaminan sosial, 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 Quṭub, *Ma'ālim Fī At-Ṭarīq*, 159.

⁹⁹ Sayyid Quṭub, *Ma'ālim Fī At-Ṭarīq*, 158.

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.

Akan tetapi, ia menekankan bahwa dengan statusnya sebagai pemegang amanah dan demi termeratanya di seluruh muka bumi, maka umat Islam wajib mengamalkan, menerapkan dan mendakwahkannya kepada semua umat manusia, yang ia sebut sebagai gerakan jihad.¹⁰⁰ Sebab, jihad di sini tidak hanya 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 sehingga mampu membebaskan umat dari segala belenggu yang dibuat oleh sistem jahiliah (yang keluar dari ketentuan Allah). Adapun salah satu pergerakan jihad dalam konteks ini yaitu melalui jalan politik sebagai fitrahnya umat Islam.¹⁰¹

Namun, tidak menutup kemungkinan tindakan perang ini dapat diambil sebagai cara untuk mengambil kekuasaan dari penguasa jahiliah jika situasinya menghendaki demikian. Mengingat bahwa 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.¹⁰² Setidaknya ada 3 macam disyariatkannya jihad:¹⁰³

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.

¹⁰⁰ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, 159.

¹⁰¹ Sayyid Qutub, *Ma'âlim Fî At-Tarîq*, 126.

¹⁰² Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, 154.

¹⁰³ Sayyid Qutub, *Tafsîr Fî Zilâl Al-Qur'an*, Jil. 1, 346-347.

Kedua, Islam mensyariatkan jihad untuk menegakan 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.

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 sedikitpun untuk membuat hukum, adapun posisi manusia di sini adalah sebagai pelaksana dari hukum-hukum Allah.

Dalam konteks jaman sekarang, 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.¹⁰⁴

Dengan demikian, maka 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. Bahkan di dalam tafsirannya menyatakan bahwa "umat Islam telah melakukan celupan yang bukan celupan dari Allah".¹⁰⁵ Artinya bahwa umat Islam sekarang ini sedang berada dalam kesesatan kekafiran (jahiliyah), karena tidak berpedoman kepada manhaj atau metode dan hukum-hukum yang sudah ditetapkan oleh Allah melainkan telah berpedoman kepada *ṭāgūt*.

¹⁰⁴ Sayyid Qutub, *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 159

¹⁰⁵ Sayyid Qutub, *Tafsir Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 159.

Sehingga pada puncak kesimpulan penafsirannya, Sayyid Quṭub 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)”.¹⁰⁶ Dalam arti lain bahwa jihad telah diberlakukan demi menghentikan tatanan perundang-undangan yang zalim dan berpedoman kepada ṭāgūt, kemudian digantikan dengan politik yang moderat ini (politik Islam) yang mengandung tatanan perundang-undangan yang adil dan berpedoman kepada manhaj dan syariat yang telah ditetapkan oleh Allah swt.

G. Nilai-Nilai Ekstrem dalam Konsep Moderasi Beragama Menurut Sayyid Quṭub

Dalam pembahasan sebelumnya, telah penulis paparkan bahwa setidaknya secara umum terdapat 2 aspek moderasi beragama yang penulis temukan dalam penafsiran Sayyid Quṭub terhadap surah al-Baqarah ayat 143, yaitu: Pertama, moderasi beragama dalam aspek akidah. Kedua, moderasi beragama dalam aspek politik. Namun sejauh pengamatan penulis, terdapat beberapa nilai-nilai ekstrem yang terkandung dalam aspek moderasi tersebut.¹⁰⁷

Dari sisi akidah, penulis menggarisbawahi beberapa pernyataan Sayyid Quṭub dalam penafsirannya yang menyinyalir adanya tindakan takfirisme, di antaranya adalah sebagai berikut:

Pertama, Sayyid Quṭub 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 berpegang teguh kepada ṭāgūt, yaitu manhaj atau metode dan syariat yang bukan bersumber dari Allah swt.¹⁰⁸

Kedua, Sayyid Quṭub menetapkan bahwa seseorang dapat dikategorikan beriman yaitu jika mereka tunduk dan patuh secara menyeluruh dan tidak mencampuradukannya -antara manhaj atau metode dan syariat dari Allah dengan manhaj atau metode yang bukan dari ketetapan Allah (ṭāgūt). Adapun mereka yang keluar dari ketentuan itu maka mereka termasuk umat jahiliyah yang berada dalam kesesatan kekafiran, baik dalam setiap manhaj “tatanan dan

¹⁰⁶ Sayyid Quṭub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 159.

¹⁰⁷ Sayyid Quṭub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 157.

¹⁰⁸ Sayyid Quṭub, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 343-344.

sistem”, pandangan, perundang-undangan, peraturan, kesopanan, atau tradisi yang tidak berpijak pada peraturan Allah.¹⁰⁹

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.¹¹⁰

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 menganggapnya telah melakukan celupan-celupan (mencampuradukan) 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 (mencampuradukan) atau bahkan keluar dari manhaj atau metode dan syariat yang telah ditetapkan oleh Allah, maka umat Islam tersebut sedang berada dalam kesesatan kekafiran. Dengan demikian, maka Sayyid Quṭub telah melakukan tindakan takfirisme.

Dengan adanya kesimpulan di atas, penulis melihat bahwa Sayyid Quṭub cenderung menganggap apa yang diyakininya itu paling benar (truth-claim), ia memandang dunia secara absolut, 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”.¹¹¹

Sehingga menurut hemat penulis, atas dasar argumentasi di atas maka telah nampak dengan jelas akan keekstreman pemikiran Sayyid Quṭub 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 besar, dan tidak bisa ditentukan

¹⁰⁹ Sayyid Quṭub, *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 343-344.

¹¹⁰ Sayyid Quṭub, *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 159.

¹¹¹ Sayyid Quṭub, *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 159.

secara individual atas kekafirannya karena di dalamnya akan banyak perspektif yang harus dipertimbangkan.¹¹²

Adapun dalam aspek politik, penulis menggarisbawahi pandangan Sayyid Qutūb 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 sempurna dan paripurna yang telah ditetapkan oleh Allah -sebagai satu-satunya yang berhak membuat sebuah peraturan di muka bumi-. Karena menurutnya, tegaknya kepemimpinan Islam (politik Islam) merupakan sebuah alasan mengapa manusia diciptakan dan diturunkan ke muka bumi¹¹³.

Menurut hemat penulis, di samping pandangan di atas berdampak pada sisi akidah seperti yang dijelaskan sebelumnya, pandangan tersebut juga telah keluar dari indikator moderasi beragama dalam berpolitik dari sisi konteks kebangsaan dan bernegara. Dalam politiknya, Sayyid Qutūb 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 (ṭāgūt). 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.¹¹⁴

Sedangkan, salah satu indikator moderasi beragama dalam konteks berbangsa dan bernegara adalah komitmen kebangsaan yang tidak memonopoli ideologinya pada satu agama. Dalam visinya, moderasi beragama tidak secara ekstrem memaksakan satu agama menjadi ideologi negara, juga tidak menceraabut ruh dan nilai-nilai spiritual agama dari ideologi negara. Dengan demikian, penulis menilai bahwa pandangan Sayyid Qutūb 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

¹¹² Bassam Tibi, *Islam dan Islamisme*, 176.

¹¹³ Sayyid Qutūb, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 158.

¹¹⁴ Sayyid Qutūb, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 235.

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 Qutūb -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”.¹¹⁵ 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 sedikitpun untuk membuat hukum, adapun posisi manusia di sini adalah sebagai pelaksana dari hukum-hukum Allah.¹¹⁶

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.

¹¹⁵ Sayyid Qutūb, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 159.

¹¹⁶ Sayyid Qutūb, *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'an*, Jil. 1, 347.

Padahal, 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 Jahiliyah 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 Jahiliyah sering dilebelkan kepada orang yang berbuat dzalim dan tidak memiliki sifat kemanusiaan. Sehingga dengan penggunaan istilah ini, seakan-akan Sayyid Qutub ingin menyatakan bahwa politik Islam merupakan sebuah sistem politik yang eksklusif dan tidak ada peluang untuk terjadinya kompromi dengan pihak lain ¹¹⁷

KESIMPULAN

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa penafsiran Sayyid Qutub -atas surah al-Baqarah ayat 143 terkait moderasi (Wasatīyah) beragama- yang menyatakan bahwa akidah dan politik Islam merupakan satu-satunya akidah dan politik yang moderat dan yang selainnya merupakan bentuk akidah dan politik jahiliyah, di dalamnya terkandung nilai-nilai ekstrem yang menunjang munculnya tindakan ekstremisme dan radikalisme dalam dirinya. Setidaknya terdapat tiga nilai ekstrem, yaitu: 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.

¹¹⁷ Karen Armstrong, *Muhammad Prophet For Our Time*, diterjemahkan oleh Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 2013), 40.

Daftar Pustaka

- Afroni, Sihabuddin, "Makna Ghuluw dalam Islam: Benih Ekstremisme Beragama", *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 1, No. 1, Januari 2016.
- Agama RI, Departemen, *Moderasi Beragama*, Jakarta: Badan Litbang Dan Diklat Departemen Agama RI, 2019.
- Agama RI, Departemen. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Semarang: Karya Toha Putra, 2002.
- al-'Aṣṣḥānī, Rāḡib, *Mufradāt Alfāz Al-Qur'an*, Damaskus: Dār al-Qolam, t.th, Jil. 2.
- Al-Fārūqī, Ismāīl Rājī, Islamic Renaissance In Contemporary Society, *Al-Ittihad*, Vol. 15, No. 4.
- Al-Khalidi, Shalah Abdul Fatah, *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: Ciputat Press, 2003.
- Al-Qarḍāwī, Yūsuf, *Al-Khaṣā'ish Al-'Ammah fī Al-Islām*, Suriah: Muassasah al-Risālah, 1989.
- Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li Ahkām Al-Qur'ān (Tafsir Al-Qurṭubī)*, Vol. 10.
- Arkoun, Mohammed, *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Machasin, Jakarta: INIS, 1997.
- Armstrong, Karen, *Muhammad Prophet For Our Time*, diterjemahkan oleh Yuliani Liputo, Bandung: Mizan, 2013.
- 'Ashūr, Ibnu, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*, Tunis: ad-Dar at-Tūnisiyyah, 1984, Juz. 2.
- Ayub, Mahmud, *Qur'an dan Para Penafsirnya*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992.
- Bahnasawi, K. Salim, *Butir-Butir Pemikirannya Sayyid Quṭub Menuju Pembaruan Gerakan Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2003.
- Baidan, Nashruddin, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: Bali Pustaka Pelajar, 1988.
- Black, Antony, *Pemikiran Politik dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, diterjemahkan oleh Abdullah Ali dan Mariana Arisetyawati, Jakarta: Serambi 2006.
- Choir, Tholhatul, Ahwan Fanani, dkk, *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Djam'annuri, *Agama Kita Perspektif Sejarah Agama-agama*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2002, Cet. 1.

- Esposito, John L., *Unholy War: Teror Atas Nama Islam*, diterjemahkan oleh Shafrudin Hasani, Yogyakarta: Ikon Teralotera, 2003.
- Fadullah, Mahdi, *Titik Temu Agama dan Politik Analisa Pemikiran Sayyid Quṭub*, Solo: CV. Ramadhani, 1991.
- Hidayat, Nuim, *Sayyid Quṭub: Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*, Jakarta: Perspektif, 2005.
- Hilmi, Masdar, “Whither Indonesia’s Islamic Moderatism ? A Reexamination on The Moderate Vision of Muhammadiyah and NU”, *Jurnal of Indonesian Islam*, Vol. 2, No. 1, Juni 2013.
- Istianto, Bambang, *Demokratisasi Birokrasi*, Jakarta: Mitra Wacana Media, 2011, Cet. 1.
- Indonesia, Media, Survei Wahid Institute: Intoleransi-Radikalisme Cenderung Naik, dalam <https://m.mediaindoneisa.com/read/detail/284269-survei-wahid-institute-intoleransi-radikalisme-cenderung-naik>, diakses pada 10 Maret 2020.
- Institute, SETARA, 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 10 Maret 2022.
- Kandu, Amirullah, *Ensiklopedia Dunia Islam dari Masa Nabi Adam a.s sampai dengan Abad Modern*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2010.
- Maarif, Nurul, *Islam Mengasihi Bukan Membenci*, Bandung: Mizan Pustaka, 2017.
- Miftahuddin, Muhammad, dkk, “Moderasi Beragama dalam Situs Tafsirquran.id”, *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, Vol. 6, No. 2, Desember 2020.
- Muhtarom, Ali, dkk, *Moderasi Beragama: Konsep, Nilai, dan Strategi Pengembangannya di Pesantren*, Jakarta: Yayasan Talibuana Nusantara, 2020.
- Nassir, Ridlwan, *Memahami Al-Qur'an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*, Surabaya: CV, Indra Media, 2003.
- Quṭub, Sayyid, *Tafsîr Fî Zilāl Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin dkk, Jakarta: Gema Insani Press, 2004, Jil. 1.
- Quṭub, Sayyid, *al-'Adālah al-Ijtimā'iyah fî al-Islām*, Kairo: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1967, Cet. 7.

Qutub, Sayyid, *Ma'ālim Fī At-Taṭīq: Petunjuk Jalan yang Menggetarkan Iman*, Yogyakarta: Darul Uswah, 2012.

Rashid dkk, *Ensiklopedi Islam di Indonesia 3*, Jakarta: Departemen Agama RI.

Redaksi, Dewan, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT. Baktiar, 1993.

Rodin, Deden, "Islam dan Radikalisme: Telaah atas Ayat-Ayat Kekerasan dalam Al-Qur'an", *Jurnal Addin*, Vol. 10, No 1.

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

Saeed, Abdullah, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual, diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab*, Bandung: Mizan, 2016.

Samudra, Imam, *Aku Melawan Teroris*, Solo: Jazera, 2004, Cet. 2.

Shihab, Quraish, *Wasatīyah*, Tangerang: Pt. Lentera Hati, 2019.

Shihab, Quraish, *Membumikan Al-Qur'an: Mempungsikan Wahyu Dalam Kehidupan*, Jakarta: Lentera Hati, 2011, Cet. 1.

Sutrisno, Edy, Aktualisasi Moderasi Beragama di Lembaga Pendidikan, *Jurnal Bimas Islam*, Vol. 12, No. 2, tahun 2019.

Tahmid, Khairuddin, Urgensi Madrasah Da'i Wasatīyah MUI, *Buletin Al-Ukhwah*, Lampung: Komisi Dakwah MUI Lampung, 2018.

Tibi, Bassam, *Islam dan Islamisme*, Bandung: Mizan, 2016.

Wijaya, Aksin, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritis atas Nalar Agamaisasi Kekerasan*, Bandung: Mizan, 2018.

Yasid, Abu, *Membangun Islam Tengah*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010.

Yazid, Abu, *Islam Moderat*, Jakarta: Erlangga, 2014.