

PENAFSIRAN SAYYID QUṬB TERHADAP *AMṬHÂL AL-QUR'ÂN* DALAM *TAFSÎR FÎ ZILÂL AL-QUR'ÂN*

Putri Alfia Halida

Institute Dirosat Islamiyah al-Amien Prenduan Sumenep, Madura
deyen@gmail.com

Abstract: In conveying messages of teachings, the Koran uses a variety of ways. One of the ways in which the Koran is using *amṭhâl*. *Amṭhâl al-Qur'ân* is the message of the Koran are delivered with parables, which likens abstract things with concrete, with the aim that the messages easier to understand. This article will specifically dissect the interpretation of Sayyid Quṭb against *amṭhâl al-muṣarraḥah* in *Fî Zilâl al-Qur'ân* using thematically, as judged able to know fully and comprehensively the purpose of a theme discussed. The purpose of the *amṭhâl al-muṣarraḥah* is a parable in which is described by the word *mithâl* or something that shows *tashbîḥ*. In the Koran, the verses relating to *amṭhâl al-muṣarraḥah* found 22 verses are included in the classification *amṭhâl al-makkeyyah* and 20 verses *amṭhâl muṣarraḥah* included in the classification *amṭhâl al-madaniyyah*. However, this article will only discuss the interpretation of Sayyid Quṭb in QS. al-Rûm [30]: 27, QS. al-Ra'd [13]: 17 and 35, QS. al-Nûr [24]: 35, and QS. Muḥammad [47]: 1-3 and 15.

Keywords: *Amṭhâl al-muṣarraḥah*, *tashbîḥ*, *Fî Zilâl al-Qur'ân*.

Pendahuluan

Dalam menyampaikan pesan-pesan ajaran yang dikandungnya, al-Qur'an menggunakan berbagai macam cara. Salah satu cara yang dipakai ialah dengan menggunakan bentuk *amṭhâl* (perumpamaan). Bahkan dalam konteks ini, Allah sendiri menjelaskan bahwa Ia membuat sejumlah *amṭhâl* di dalam al-Qur'an, seperti firman-Nya dalam QS. al-Ḥashr [59]: 21, QS. al-'Ankabût [29]: 43, dan QS. al-Zumar [39]: 27. Allah juga memerintahkan manusia untuk memerhatikan *tamṭhâl-tamṭhâl* yang ada di

dalam al-Qur'an,¹ sebab dengan begitu seseorang akan menemukan kebenaran yang hakiki mengenai Allah dengan segala kekuasaan-Nya, di samping sebagai sarana untuk memahami dan memaknai segala peristiwa yang terjadi di sekitarnya.

Dalam perspektif *'Ulûm al-Qur'ân*, *Amthâl al-Qur'ân* adalah pesan-pesan al-Qur'an yang disampaikan dengan perumpamaan-perumpamaan, yakni mengumpamakan hal-hal abstrak dengan yang konkret agar pesan-pesannya lebih mudah dipahami.² Ini berarti pesan-pesan agung yang dikandung al-Qur'an akan mudah dipahami dengan melalui pemaknaan terhadap perumpamaan-perumpamaan yang dikemukakannya, sebab perumpamaan-perumpamaan dalam al-Qur'an mencakup berbagai aspek kehidupan yang meliputi syariat, akidah, akhlak, dan muamalah. Dengan kata lain, ia meliputi masalah-masalah kehidupan dunia dan akhirat, hubungan manusia dengan sesama dan lingkungannya serta hubungan manusia dengan penciptaannya.³ Hakikat-hakikat makna dan tujuannya dikemukakan oleh al-Qur'an dalam bentuk perumpamaan atau analog dengan sesuatu yang telah diketahui secara yakin, agar lebih mengena dan lebih mudah dipahami oleh pembacanya. Demikian banyak makna yang baik menjadi lebih indah dan menarik karena diungkapkan melalui *tamthîl*, yang karenanya lebih mendorong jiwa untuk menerima makna yang dimaksudkan dan membuat akal merasa puas dengannya.⁴

Banyak sekali *amthâl* dengan berbagai bentuk dan jenisnya di dalam al-Qur'an. Para pengkaji studi al-Qur'an umumnya mengelompokkan menjadi tiga macam, yaitu *amthâl al-muṣarraḥah*, *amthâl al-kâminah*, dan *amthâl al-mursalah*.⁵ Mengingat demikian banyaknya bentuk *amthâl* dalam al-Qur'an, maka tulisan ini hanya difokuskan pada jenis *amthâl muṣarraḥah*, yaitu bentuk *amthâl* yang redaksinya menggunakan lafal *mathâl* atau sesuatu yang menunjukkan *tashbîh* dalam perspektif Sayyid Quṭb.

¹al-Qur'ân, 22 (al-Hajj): 73; 29 (al-Ankabût): 43; 39 (al-Zumar): 27; 30 (al-Rûm): 58; 17 (al-Isrâ'): 89; 18 (al-Kahf): 54; 59 (al-Ḥashr): 21.

²Mannâ' Khalîl al-Qaṭṭân, *Mabâḥith fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Riyad: Manṣûrah al-'Aṣr al-Ḥadîth, 1973), 281.

³Muḥammad Jâbir al-Fayâḍ, *al-Amthâl fî al-Qur'an* (Fîrginia: al-Dâr al-'Âlamîyah li al-Kitâb al-Islâmî, 1993), 438.

⁴al-Qaṭṭân, *Mabâḥith fî 'Ulûm*, 281.

⁵Lihat Ibid., 284.

Pengertian *Amthâl al-Qur'ân*

Dalam khazanah *‘Ulûm al-Qur’ân*, tokoh yang pertama kali membahas permasalahan *Amthâl al-Qur’ân* ialah Muḥammad b. Ḥusayn al-Naysâbûrî (w. 406 H). Pada tahap selanjutnya, langkah al-Naysâbûrî juga diikuti oleh ‘Abd al-Ḥasan ‘Alî b. Muḥammad al-Mawardî (w. 450 H) dan Ibn al-Qayyim al-Jawzîyah (w. 754 H) juga ikut menyemarakkan kajian seputar *amthâl al-Qur’ân*.⁶

Kata *amthâl* yang merupakan bentuk plural dari *mathal* serta kata *mithil* dan *mathîl*, menurut Abdul Jalal adalah sama dengan kata *shabah*, *shibih*, dan *shabîh* baik dalam kata maupun dalam maknanya.⁷ Sementara Quraish Shihab membedakan antara *mathal* dan *mithil*, menurutnya *mithil* adalah kesamaan, sedang *mathal* adalah keserupaan.⁸ Lebih lanjut Jalal menyatakan bahwa secara garis besar etimologi kata *amthâl* ada tiga macam. *Pertama*, perumpamaan, gambaran atau perserupaan. *Kedua*, kisah atau cerita, jika keadannya sangat asing atau aneh. *Ketiga*, sifat, keadaan atau tingkah laku yang mengherankan.⁹

Dalam pemakaian sehari-hari dikalangan masyarakat Indonesia, kata ini mempunyai makna perumpamaan, bandingan, contoh dan lain-lain, sementara Kamus Besar Bahasa Indonesia mengartikan kata misal dengan “sesuatu yang menggambarkan sebagian dari keseluruhan”.¹⁰

Secara terminologi, definisi *amthâl* dapat ditemukan dalam berbagai pendapat. Sarjana *‘Ilm al-Adab* biasa mendefinisikan *amthâl* dengan menyerupakan sesuatu (seseorang; keadaan) dengan apa yang terkandung dalam perkataan itu. Orang pertama yang mendefinisikan *mathal* seperti ini adalah al-Ḥakam b. Yagus al-Naghri. Contohnya ungkapan *rubh ramyah min ghayr râm* (Betapa banyak lemparan panah yang mengenai tanpa sengaja) yang berarti bahwa banyak musibah yang terjadi dari orang yang salah langkah.¹¹ Ungkapan ini menggambarkan bahwa orang yang salah itu kadang-kadang menderita musibah, karena itu haruslah ada

⁶Abdul Jalal, *Ulumul Qur’an* (Surabaya: Dunia Ilmu, 2000), 314.

⁷Ibid., 309.

⁸M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 263.

⁹Jalal, *Ulum al-Qur’an*, 309.

¹⁰Pusat Bahasa Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1998), 587.

¹¹al-Qaṭṭân, *Mabâhith fî ‘Ulûm*, 291.

persamaan antara arti yang diserupakan dengan asal ungkapan ini sebagai asal ceritanya, yakni banyak kejadian atau musibah yang terjadi tanpa sengaja.¹²

Lain halnya dengan sarjana *ʿIlm al-Bayān* yang mendefinisikan *amthal* dengan suatu bentuk rangkaian *majāz murakkab* yang konteksnya merupakan persamaan.¹³ Maksudnya, *amthāl* adalah ungkapan kiasan majmuk, di mana kaitan antara yang disamakan dengan asalnya adalah karena adanya persamaan atau keserupaan. *Amthāl* dalam konteks ini adalah bentuk *istiʿārah tamthīliyah* (kiasan yang menyerupai). Contohnya seperti ucapan yang ditujukan bagi orang yang ragu-ragu mengerjakan suatu perbuatan dengan kata-kata; *Mā lī arāka taqaddam rijl wa taʿakkar ukbrā* (Mengapa aku lihat kamu melangkahakan satu kaki dan mengundurkan kaki yang lain?).¹⁴

Menurut al-Suyūṭī, *amthāl* mendeskripsikan makna yang abstrak dengan gambaran yang konkret agar lebih memberi kesan dalam hati, seperti menyerupakan yang samar dengan yang tampak, yang gaib dengan yang hadir.¹⁵ Bagi al-Qaṭṭān, definisi *Amthāl al-Qurʾān* yang tepat ialah mengungkapkan suatu makna dalam bentuk kalimat indah, padat, dan akurat serta terasa meresap di dalam jiwa, baik kalimat itu dalam bentuk *tashbīb* (penyerupaan) atau *qamḥ mursal* (ungkapan bebas). Lebih lanjut al-Qaṭṭān mengkritik definisi sarjana *ʿIlm al-Bayān*, karena menurutnya di antara *Amthāl al-Qurʾān* ada yang bukan *istiʿārah* dan penggunaannya tidak populer di masyarakat.¹⁶

Quraish Shihab juga menyayangkan sikap sebagian ulama yang karena sangat terpengaruh dengan bahasan susastra lantas menguraikan *Amthāl al-Qurʾān* serupa dengan bahasan sastra tentang *mathal* dalam arti “peribahasa”. Dalam pandangan Shihab, *mathal* seperti ini tidak dapat dipahami dalam konteks tafsir kecuali sesuai dengan arti lafal-lafal itu ketika terucap pertama kali, yakni sebelum ia menjadi “peribahasa”. Karena itu pula, penamaannya sebagai *Amthāl al-Qurʾān* bukan tinjauan Qurʾāni, tetapi tinjauan sastra. *Mathal* dalam perspektif sastra

¹²Ibid.

¹³Ibid., 292.

¹⁴Ibid. Lihat juga Jalal, *Ulum al-Qurʾān*, 311.

¹⁵Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ʿUlūm al-Qurʾān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1951), 131.

¹⁶al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī ʿUlūm*, 292.

sifatnya singkat, indah, mengandung makna yang dalam, dan populer dalam masyarakat karena sering diucapkan, sedangkan *Amthâl al-Qur'ân* tidak sepenuhnya demikian. *Amthâl al-Qur'ân* yang merupakan tujuan al-Qur'an menahdirkannya bersifat panjang dan tidak selalu populer dalam masyarakat.¹⁷

Bentuk-bentuk *Amthâl al-Qur'ân*

Dikalangan ulama terdapat perbedaan tentang macam-macam *Amthâl al-Qur'ân*. Perbedaan tersebut disebabkan beragamnya *amthâl* dalam al-Qur'an, baik yang secara eksplisit menggunakan kata *mathal* atau yang tidak menggunakannya. Al-Qaṭṭān membagi *Amthâl al-Qur'ân* menjadi tiga macam, yaitu *amthâl al-muṣarraḥah*, *amthâl al-kâminah*, dan *amthâl al-mursalah*.

1. *Amthâl al-muṣarraḥah*, yaitu *amthâl* yang di dalamnya terdapat atau dijelaskan kata *mathal* atau sesuatu yang menunjukkan *tashbîh* (kata yang menunjukkan kepada persamaan atau perumpamaan).¹⁸ *Amthâl* seperti ini banyak terdapat dalam al-Qur'an, seperti dalam QS. al-Baqarah [2]: 17-20.

صُمُّ بُكْمٍ عُمِّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ * أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعُهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ * يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

Perumpamaan mereka seperti orang yang menyalakan api, maka setelah api itu menerangi sekelilingnya Allah hilangkan cahaya (yang menyinari) mereka, dan membiarkan mereka dalam kegelapan, tidak dapat melihat.¹⁹

2. *Amthâl al-kâminah* yaitu yang di dalamnya tidak disebutkan dengan jelas kata *tamthîl* (pemisalan), tetapi ia menunjukkan makna-makna yang indah, menarik dalam kepadatan redaksinya dan mempunyai pengaruh tersendiri bila dipindahkan kepada yang serupa dengannya.²⁰

¹⁷Shihab, *Kaidah Tafsir*, 264-265.

¹⁸al-Qaṭṭān, *Mabâḥith fî 'Ulûm*, 93.

¹⁹Departemen Agama RI, *al-Quran dan Terjemahnya* (Jakarta: Darus Sunnah, 2010), 6.

²⁰al-Qaṭṭān, *Mabâḥith fî 'Ulûm*, 295. al-Suyûṭî, *al-Itqân fî 'Ulûm*, 30.

Contoh *amthâl al-kâminah* dalam al-Qur'an seperti ayat-ayat yang senada dengan perkataan *khayr al-umûr awsatuhâ* (sebaik-baik urusan adalah pertengahannya), yaitu:

- a. Firman Allah mengenai sapi betina dalam QS. al-Baqarah [2]: 68.

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ.

Sapi betina itu adalah sapi betina yang tidak tua dan tidak muda; pertengahan di antara itu.²¹

- b. Firman-Nya tentang nafkah dalam QS. al-Furqân [25]: 67.

وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا.

Dan orang-orang yang apabila membelanjakan (harta), mereka tidak berlebihan, dan tidak (pula) kikir, dan adalah (pembelanjaan itu) di tengah-tengah antara yang demikian.²²

3. *Amthâl al-mursalah*, yaitu kalimat-kalimat bebas yang tidak menggunakan kata *tashbîh* secara jelas, tapi kalimat-kalimat tersebut berlaku sebagai *mathal* dalam al-Qur'an. Contohnya firman Allah dalam QS. al-Baqarah [2]: 216, QS. al-Hashr [59]: 14, dan QS. al-Baqarah [2]: 249:

وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ.

Boleh Jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu.²³

Fungsi *Amthâl al-Qur'ân*

Muhammad Jâbir al-Fayâd mengemukakan bahwa *Amthâl al-Qur'ân* ibarat media pembelajaran (*wasâ'il al-îdâh*) yang dibuat Allah untuk menjelaskan ajaran-ajaran-Nya kepada manusia. Ia merupakan tuntutan dan keharusan dari risalah kenabian.²⁴ Oleh sebab itu sebagai media pembelajaran, *Amthâl al-Qur'ân* mengandung banyak fungsi, di antaranya:

1. Mengungkapkan pengertian abstrak dengan bentuk konkrit yang dapat dirasakan indera manusia, sehingga akal mudah menerimanya. Ini mengingat pengertian abstrak tidak mudah diresap akal, kecuali

²¹Departemen Agama RI, *al-Quran dan Terjemahnya*, 16.

²²Ibid., 559.

²³Ibid., 47.

²⁴al-Fayâd, *al-Amthâl fî al-Qur'ân*, 438.

setelah digambarkan dengan hal-hal yang konkret sehingga mudah dicernanya. Misalnya Allah membuat *mathal* bagi keadaan orang yang menafkahkan harta dengan *riyâ'*, di mana ia tidak akan mendapatkan pahala sedikit pun dari perbuatannya itu (QS. al-Baqarah [2]: 264).

2. Menyingkapkan hakikat-hakikat dan mengemukakan sesuatu yang tidak tampak seakan-akan merupakan sesuatu yang tampak. Misalnya Allah mengumpamakan orang-orang yang makan riba lantaran mengikuti hawa nafsunya semata, diserupakan dengan orang yang sempoyongan karena kesurupan setan (QS. al-Baqarah [2]: 275).
3. Mengumpulkan makna indah yang menarik dalam ungkapan yang singkat padat, seperti halnya dalam *amthâl al-kâminah*, *amthâl al-mursalah* dan sebagainya (QS. al-Mu'minûn [23]: 53).
4. Mendorong orang giat beramal. Misalnya Allah mengumpamakan orang-orang yang membelanjakan harta mereka di jalan Allah akan memperoleh keuntungan yang berlipat ganda (QS. al-Baqarah [2]: 261).
5. Menjauhkan orang dari perbuatan tercela yang dijadikan perumpamaan dalam al-Qur'an, setelah dipahami kejelekan perbuatan tersebut, seperti dalam QS. al-Hujurât [49]: 12, yang bisa menjauhkan orang dari menggunjing orang lain.
6. Memuji sesuatu yang dicontohkan (*al-mumaththalah*), seperti pujian Allah bagi para sahabat Rasul Allah dalam QS. al-Fath [48]:29.
7. Menggambarkan sesuatu yang mempunyai sifat yang dipandang buruk oleh orang banyak. Misalnya perumpamaan tentang keadaan orang yang dikaruniai *Kitâb Allâh*, tetapi ia tersesat jalan hingga tidak mengamalkannya (QS. al-A'râf [7]: 175-176).
8. *Amtâl* lebih berpengaruh pada jiwa, lebih efektif dalam memberikan nasehat, lebih kuat dalam memberikan peringatan, dan lebih dapat memuaskan hati. Allah banyak menyebut *amthâl* dalam al-Qur'an untuk tujuan memberikan peringatan dan pelajaran. Sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Zumar [39]: 27.²⁵

²⁵Ibid. Bandingkan dengan al-Qaṭṭân, *Mabâhiṭh fî 'Ulûm*, 297-299. Samih 'Âṭif al-Zayn, *Mu'jam al-Amthâl fî al-Qur'ân al-Karîm* (Kairo: Dâr al-Kitâb al-Miṣrî, 2000), 29-33. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Ilmu-ilmu al-Qur'an, Media-media Pokok dalam Menafsirkan al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1972), 175.

Biografi dan Perjuangan Sayyid Quṭb

Sayyid b. Quṭb b. Ibrâhîm dilahirkan di Maushah, salah satu wilayah propinsi Ashuth pada tanggal 9 Oktober 1906.²⁶ Ayahnya, Quṭb b. Ibrâhîm, adalah seorang nasionalis yang memiliki kesadaran politik dan semangat nasional yang tinggi dan merupakan aktivis Partai Nasional pimpinan Muṣṭafâ Kâmil. Aktivitas ayahnya sebagai pengurus partai tentu memberikan bekas mendalam bagi Sayyid Quṭb kecil dan membuatnya sedikit banyak mengerti tentang keadaan politik yang terjadi di Mesir.²⁷

Walaupun ayahnya aktivis partai, ia adalah seorang yang taat beragama dan mendidik anak-anaknya dalam bidang agama dengan penuh perhatian. Quṭb sering mengadakan khataman al-Qur'an di rumahnya dengan mengundang para *qâri'*,²⁸ kegiatan yang memberikan pengaruh pada diri Sayyid Quṭb untuk mendalami dan menyelami al-Qur'an pada masa-masa berikutnya. Namun, pengaruh yang besar untuk mencintai al-Qur'an datang dari ibunya, wanita yang sangat senang membaca dan mendengarkan al-Qur'an. Sayyid Quṭb mampu hafal al-Qur'an dalam usia sepuluh tahun. Quṭb menempuh pendidikan formalnya yang pertama di desanya.

Pada usia tiga belas tahun, sesudah terjadinya revolusi rakyat Mesir, Sayyid Quṭb berangkat menuju Kairo untuk melanjutkan studi. Di sana, ia tinggal bersama pamannya, Aḥmad Ḥusayn 'Uṭhmân, seorang wartawan. Berkat pamannya ia berkenalan dengan seorang sastrawan besar yang dikemudian hari menjadi panutan dan banyak memengaruhi pemikirannya juga membawanya memasuki dunia politik dengan

²⁶Ṣâlah 'Abd al-Fattâḥ al-Khalidî, *Pengantar Memahami Tafsir Fi Zbilal al-Qur'an*, terj. Salafudin Abu Sayyid (Solo: Era Intermedia, 2001), 23.

²⁷Hal ini dapat dilihat dari ungkapan Quṭb sendiri tentang apa yang dirasakannya menjelang pecahnya pemberontakan yang dipimpin Sa'd Zaghul tahun 1919 ketika di rumahnya terjadi kesibukan. Dia bisa merasakan, ketika melihat orang-orang itu, sesuatu bakal terjadi, tetapi entah apa, dan bagaimana hal itu akan terjadi dia pun tak tahu. Yang jelas, dia merasakan bahwa sesuatu akan terjadi. Lihat dalam Afif Muhammad, *Dari Teologi ke Ideologi: Telaah atas Metode dan Pemikiran Teologi Sayyid Quṭb* (Bandung: Pena Merah, 2004), 48.

²⁸Ibid.

bergabung dalam Partai Wafd, ‘Abbâs Maḥmûd al-‘Aqqâd.²⁹ Pada tahun 1930 Sayyid Quṭb masuk sebagai mahasiswa Institut Dâr al-‘Ulûm setelah sebelumnya menyelesaikan tingkat Thanawîyah di Tajhizîyah Dâr al-‘Ulûm. Sayyid Quṭb lulus dari perguruan tersebut pada tahun 1933 dengan meraih Lc. dalam bidang sastra dan Diploma dalam bidang Tarbiyah. Minat Sayyid Quṭb terhadap sastra nampaknya merupakan pilihan tepat, karena lewat bidang inilah namanya mulai diperhitungkan sebagai penulis dan kritikus sastra. Bahkan, semasa duduk di bangku kuliah, ia banyak menulis puisi dan artikel di berbagai surat kabar. Bukunya yang pertama, *Muhimmah al-Shâ‘ir fî al-Ḥayâh*, mulanya adalah hasil ceramahnya semasa menjadi mahasiswa tingkat tiga.³⁰

Kecenderungan Sayyid Quṭb untuk mengkaji al-Qur’an lebih dalam mulai tampak pada tahun empat puluhan. Mulanya Sayyid Quṭb memberikan perhatian dengan menggunakan keahliannya di bidang sastra untuk mengetahui dan mengungkapkan keindahan bahasa al-Qur’an. Hasil kajiannya itu kemudian diterbitkan dalam dua bukunya *al-Taṣwîr al-Fannî fî al-Qur’ân* dan *Mashâhid al-Qiyâmah fî al-Qur’ân*. Dengan terbitnya dua buku ini, dapat dikatakan Quṭb mulai melakukan pergeseran pemikiran dari yang semula pemikir bebas (hasil pengaruh al-‘Aqqâd) menjadi pemikir yang cenderung pada bidang keagamaan. Ini merupakan langkah awalnya dalam menggeluti al-Qur’an dan Islam secara intensif.³¹

Kritikan-kritikan yang dilontarkan Sayyid Quṭb dalam tulisannya dibeberapa buku dan artikelnya yang ditulis di koran tentu membuat

²⁹al-Khalidî, *Pengantar Memahami*, 27.

³⁰Muhammad, *Dari Teologi*, 52.

³¹Charles Tripp, “Sayyid Quthb: Visi Politik”, dalam Ali Rahnema (ed), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1995), 157. Dua buku tersebut, walaupun mengkaji al-Qur’an dari sisi sastra, namun di dalamnya tidak terlepas dari pesan-pesan al-Qur’an. Lihat dalam al-Khalidî, *Pengantar Memahami*, 51. Ini merupakan gaya Quṭb dalam menuangkan ide-idenya yang tidak hanya menggunakan pikirannya tetapi juga perasaannya. Gaya inilah, menurut Afif Muhammad, yang membuat orang susah untuk menangkap apa yang dimaksud oleh Sayyid Quṭb dalam tulisan-tulisannya. Dua buku itu sendiri sulit untuk diidentifikasi secara pasti, apakah termasuk buku sastra atau pemikiran karena memang mencakup dua hal tersebut. Lihat dalam Muhammad, *Dari Teologi*, 64.

gerah pihak pemerintah. Merasa tidak nyaman dengan keberadaan Quṭb dan tulisan-tulisannya yang penuh dengan kritikan, akhirnya mereka mengirim Quṭb ke Amerika sebagai utusan kebudayaan untuk mempelajari sistem pendidikan di sana. Pengiriman Sayyid Quṭb ke Amerika ini, menurut al-Khalidī, mempunyai tujuan ganda: melepaskan diri dari pengaruh Quṭb serta merusak dan menyesatkannya dengan harapan sekembalinya dari Amerika ia akan menjadi manusia baru yang mengikuti sistem dan pemikiran Barat.³²

Sekembalinya dari Amerika, Quṭb justru semakin kokoh membela Islam dan mengkritik pemerintah dan sistem Barat. Dengan mengamati langsung kehidupan di Amerika, Sayyid Quṭb semakin meyakini Islam sebagai solusi dan ajaran terbaik. Di sisi lain, ia juga semakin mengetahui betapa ajaran dan sistem yang berasal dari Barat tidak dapat memberikan ketenangan, bahkan menyesatkan.³³

Hasil perjalanannya selama dua tahun di Amerika membawa perubahan besar pada dirinya.³⁴ Ia mulai memasuki medan perjuangan sebagai seorang aktivis yang mengisi seminar dan ceramah disamping tetap melanjutkan keahliannya sebagai seorang penulis. Saat itu, Sayyid Quṭb memandang al-Ikhwân al-Muslimûn merupakan wadah yang tepat untuk memuluskan jalan menuju apa yang ia cita-citakan. Quṭb berharap, bergabungnya ia bersama al-Ikhwân al-Muslimûn dapat mewujudkan keinginannya, yaitu suatu visi Islam sejati yang dipadu dengan niat dan kemampuan untuk membuat visi itu menjadi realitas praktis di Dunia.³⁵

Krisis politik yang terjadi di Mesir dan kekuasaan Inggris yang mencengkram, membuat tulisan dan ceramah Quṭb lebih lantang dalam

³²al-Khalidī, *Pengantar Memahami*, 30.

³³John L. Esposito, *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas?*, terj. Alwiyyah Abdurrahman dan MISSI (Bandung: Mizan, 1996), 141.

³⁴Satu hal yang membuatnya sadar akan apa yang terjadi di Mesir menyangkut kebebasan rakyat Mesir adalah perkenalannya dengan John Houritz Dunn, seorang intelijen Inggris yang tinggal di Amerika. Dari Dunn inilah Quṭb memperoleh dokumen-dokumen tentang rencana-rencana Inggris dan Amerika di Mesir, khususnya sikap mereka terhadap al-Ikhwân al-Muslimûn. Ia juga mengetahui dari dokumen itu bahwa jika Inggris keluar dari Mesir maka Amerika akan menggantikan posisinya. Muhammad, *Dari Teologi*, 73.

³⁵Tripp, *Sayyid Quthb*, 158.

mengkritik dan lebih keras menyerukan slogan “Mesir untuk orang Mesir” yang telah dimulai sejak 1880 sebagai tanda perlawanan untuk menentang pihak luar, yaitu Eropa.³⁶ Walaupun ia tidak menduduki posisi puncak organisasi itu, tugasnya sebagai Penanggung Jawab Seksi Dakwah dan Penerbitan al-Ikhwân al-Muslimûn merupakan bidang yang tepat, karena penting bagi al-Ikhwân al-Muslimûn untuk memiliki orang seperti Quṭb yang memiliki bakat luar biasa atas daerah penting aktivitas mereka.³⁷ Disela-sela kesibukannya itulah ia mulai menulis kitab tafsir *Fî Zilâl al-Qur’ân*.

Menjelang Revolusi 1952, hubungan Sayyid Quṭb dengan para pemimpin pergerakan semisal Gamal ‘Abd al-Nasser dan Muḥammad Najib semakin erat. Nampaknya, kedudukan Sayyid Quṭb di mata rakyat Mesir membuatnya menjadi orang yang diperhitungkan. Bahkan, rumahnya di al-Halwan menjadi tempat pertemuan para pemimpin pergerakan.³⁸ Sesudah terjadinya Revolusi 1952, Sayyid Quṭb menjadi orang yang sangat dihormati lantaran pengaruh dan perannya yang cukup signifikan dalam menyukseskan terjadinya revolusi. Muḥammad Najib, pemimpin tertinggi Dewan Revolusi, menyebutnya sebagai Pencetus Revolusi, Pemimpin dari para Pemimpinnya, dan Ketua dari para Ketuanya. Quṭb sendiri, dalam pemerintahan yang baru itu, menjabat sebagai Sekertaris Jenderal Liga Pembebasan sesudah menolak diberi jabatan sebagai Menteri Pendidikan dan Direktur Utama Penerangan.³⁹

Namun, hubungan baik Sayyid Quṭb dengan pemerintahan Dewan Revolusi tidak berlangsung lama karena perbedaan pandangan. Quṭb menginginkan agar Mesir menjadi negara yang berlandaskan pada syari’at Islam, sedangkan Nasser lebih berorientasi pada paham sekular. Pertentangan ini semakin parah ketika Pemerintah menyetujui kerjasama dengan Inggris yang membuat al-Ikhwân al-Muslimûn mengerahkan ribuan massa untuk turun ke jalan memaksa pemerintah mundur dari perjanjian tersebut. Akan tetapi, pemerintah kemudian menekan al-Ikhwân al-Muslimûn ketika salah seorang anggotanya, Muḥammad ‘Abd

³⁶Ibid., 156.

³⁷Ibid., 159.

³⁸Muhammad, *Dari Teologi*, 75.

³⁹Ibid., 78.

al-Laṭîf gagal melakukan pembunuhan terhadap Nasser.⁴⁰ Ini memberi peluang pada Nasser bukan saja untuk langsung menghancurkan organisasi dan kekuatan al-Ikhwân al-Muslimûn namun juga melibatkan musuh politik lainnya yang diduga bersekongkol melawan Nasser dan Mesir. Enam orang diadili dan digantung sementara ribuan orang lainnya ditahan, termasuk Quṭb. Pada tahun 1955 Quṭb dituduh melakukan aktivitas subversif, berbentuk kegiatan agitasi anti pemerintah dan dijatuhi hukuman lima belas tahun.⁴¹

Sayyid Quṭb menginginkan pemahaman terhadap Islam dapat melahirkan gerakan yang berarti menginginkan Islam sebagai ideologi; yakni himpunan nilai, ide, norma, kepercayaan dan keyakinan yang dimiliki seseorang atau sekelompok orang yang menjadi dasar dalam menentukan sikap terhadap kejadian dan problem politik yang dihadapinya dan yang menentukan tingkah laku politiknya.⁴² Islam sebagai ideologi berarti menjadikan ajarannya menjadi landasan dalam kehidupan pribadi dan sosial, menjadi pegangan dalam menentukan sikap, dan menjadi rujukan dalam menghadapi persoalan. Islam sebagai ideologi adalah Islam yang terwujud dalam gerakan dan perbuatan, bukan Islam yang terpenjara dalam pikiran dan wacana. Selama dalam penjara, Sayyid Quṭb tetap aktif menulis. Di tempat inilah ia menyelesaikan penulisan *Fî Zilâl al-Qur'ân* yang sempat tertunda. Tentu saja, keadaan yang dialaminya selama dalam penjara turut mewarnai tafsirnya itu. Bahkan, pengalaman dalam penjara itulah yang membuatnya berpikir untuk merevisi tafsir tersebut.

Pada tahun 1964, setelah sepuluh tahun di dalam penjara, Sayyid Quṭb dibebaskan dari hukuman atas permintaan Pemimpin Irak, 'Abd al-Salâm 'Ârif, ketika mengadakan kunjungan ke Mesir.⁴³ Tetapi udara kebebasan yang dihirup Quṭb tidak berlangsung lama karena pada tahun berikutnya ia kembali ditahan dengan tuduhan adanya konspirasi yang dikoordinasi al-Ikhwân al-Muslimûn untuk menjatuhkan kekuasaan Nasser dan pemerintahannya. Tuduhan yang ditimpakan padanya

⁴⁰Ibid.,

⁴¹Tripp, *Sayyid Quthb*, 160.

⁴²Muhammad, *Dari Teologi*, 97.

⁴³al-Khalidî, *Pengantar Memahami Tafsir*, 33.

sebagian besar berdasar pada bukunya yang terakhir, *Ma'âlim fi al-Ṭarîq*. Ironisnya, buku yang menjadi dasar tuduhan terhadap Quṭb ini dibolehkan terbit oleh pihak berwenang dan mengalami cetak ulang lima kali.⁴⁴

Di tangan Jaksa, nasihat, desakan, peringatan, dan polemik dipakai untuk memberatkan dakwaan terhadap Sayyid Quṭb. Quṭb diadili oleh Pengadilan Militer dan pada 21 Agustus 1966. Sayyid Quṭb bersama 'Abd al-Fattâh Ismâ'il dan Muḥammad Yûsuf Ḥawwâsh dinyatakan bersalah dan dijatuhi hukuman mati. Pelaksanaan hukuman ini berlangsung pada 29 Agustus 1966.⁴⁵

Latar Belakang Penulisan *Fî Zilâl al-Qur'ân*

Pada awalnya, tahun 1952, Sayyid Quṭb ditawari Sa'îd Ramaḍân, pemilik majalah al-Muslimûn, untuk menulis artikel bulanan yang ditulis dalam sebuah serial atau rubrik tetap. Quṭb menerima tawaran itu dan menulis dalam sebuah rubrik dengan judul *Fî Zilâl al-Qur'ân* yang isinya mengupas tafsir al-Qur'an. Pada episode ketujuh, ketika membahas ayat 103 dari QS. al-Baqarah, ia memutuskan pemberhentian rubrik tafsir al-Qur'an karena akan menafsirkan al-Qur'an secara utuh dalam satu kitab tersendiri seraya berjanji akan menerbitkannya dua bulan sekali setiap juznya. Quṭb sendiri akan tetap mengisi rubrik dalam majalah tersebut dengan tema lain yang berjudul *Naḥw Mujtama' Islâmî*,⁴⁶ karena baginya rubrik ini merupakan suatu wadah bagi gejolak ide dan dakwahnya untuk hidup di bawah naungan al-Qur'an.⁴⁷

Quṭb memenuhi janjinya, pada Oktober 1952 ia meluncurkan satu volume dari *Fî Zilâl al-Qur'ân* dan volume-volume selanjutnya yang terbit setiap dua bulan sampai akhirnya ia dijejloskan ke penjara pada November 1954. Selama kurun waktu dua tahun, sejak penulisan pertama sampai ia ditahan, Sayyid Quṭb telah menyelesaikan 16 volume

⁴⁴Tripp, *Sayyid Quthb*, 160.

⁴⁵Ibid., 165.

⁴⁶al-Khalidî, *Pengantar Memahami Tafsir*, 55; dan Muhammad, *Dari Teologi*, 66.

⁴⁷Şâlah 'Abd al-Fattâh al-Khâlîdî, *Tafsir Metodologi Pergerakan*, terj. Asmuni Solihan Zamakhsyari (Jakarta: Yayasan Bunga Karang, 1995), 18.

Fî Zilâl al-Qur'ân dan diterbitkan secara berkala oleh penerbit Dâr Iḥyâ' al-Kutub al-'Arabîyah.

Setelah berinteraksi dengan al-Qur'an dalam jangka waktu yang lama dan penulisan tafsir *Fî Zilâl al-Qur'ân* sudah sampai pada volume 27, Quṭb baru mendapat jawaban atas hikmah di balik penahanan dirinya dan kawan-kawannya. Mengapa masyarakat menjadi bodoh dan mereka siap melaksanakan instruksi pemimpin-pemimpin dengan gigih dan giat? Mengapa mereka tidak menyenangi orang-orang yang benar dan ikhlas? Selama di dalam penjara, Quṭb melihat semangat kawan-kawannya membentuk masyarakat Islami serta ketabahan dan ketegaran mereka dalam menerima segala bentuk penyiksaan dan cobaan selama dipenjara.

Ketika Sayyid Quṭb melihat kembali volume-volume pertama dari *Fî Zilâl al-Qur'ân* yang ia tulis dengan *Manhaj Fikr al-Islâmî* dan melihat kurang adanya pembekalan dari sisi pergerakan dan tarbiyah yang dibutuhkan dalam kehidupan, timbul keinginan pada dirinya untuk merevisi dan membenahi volume-volume sebelumnya. Ia pun mulai melakukan revisi tafsirnya itu. Namun, keinginannya untuk melakukan revisi hingga volume 27 tidak terlaksana karena ketika revisi itu baru sampai volume 13 pemerintah telah menjatuhkan hukuman mati kepadanya.⁴⁸

Tafsir *Fî Zilâl al-Qur'ân* dan revisinya hingga volume 13 telah dicetak pada tahun 1965. Meskipun sebelumnya, pemerintah telah mengangkat Muḥammad al-Ghazâlî sebagai Pengawas Agama yang bertugas memeriksa tafsir tersebut. Al-Ghazâlî pun mengizinkan *Fî Zilâl al-Qur'ân* untuk dicetak dan tidak menghapus tulisan Quṭb kecuali sebuah anotasi dalam penafsiran QS. al-Burûj yang menunjukkan penyiksaan yang dialaminya selama di dalam penjara. Anotasi ini kemudian dijadikan salah satu bab dalam buku *Ma'âlim fî al-Tarîq* dengan judul *Hâdhâ Huw al-Tarîq* dengan sedikit perubahan dan pengungkapan.⁴⁹ Buku ini sendiri ditulis sesudah Quṭb bebas dari penjara pada 1965 dan dijadikan bukti tuntutan kepadanya. Setelah kematian Sayyid Quṭb, Muḥammad Quṭb, sang adik, mengadakan kontrak dengan penerbit Dâr al-Shurûq untuk mencetak buku-buku karangan Sayyid Quṭb, termasuk *Fî Zilâl al-Qur'ân*,

⁴⁸al-Khalidî, *Pengantar Memahami*, 69.

⁴⁹Ibid., 60.

setelah sebelumnya diterbitkan oleh penerbit Dâr al-‘Arabîyah dan Dâr al-Kutub al-‘Arabîyah.⁵⁰

Sistematika Penulisan *Fî Zilâl al-Qur’ân*

Langkah-langkah metodis yang dilakukan Quṭb dalam menulis *Fî Zilâl al-Qur’ân* adalah; *Pertama*, mengenalkan atau memberi pengantar terhadap surat yang akan ditafsirkan. Dengan kata lain, sebelum masuk pada penafsiran surat, Sayyid Quṭb memberikan ilustrasi kepada pembaca mengenai surat yang akan dibahas secara global, menyeluruh, dan singkat. Dalam konteks ini, ia biasanya menjelaskan status surat (*makkîyah-madanîyah*), *munâsabab* dengan surat sebelumnya, menjelaskan tema pokok surat, suasana ketika diturunkan, kondisi umum umat Islam saat itu, maksud dan tujuan surat serta metode penjelasan materinya.⁵¹

Kedua, membagi surat-surat panjang menjadi beberapa sub tema.⁵² Di sini ayat-ayat dalam surat yang akan dibahas dikelompokkan oleh Sayyid Quṭb menjadi beberapa bagian secara tematik. Surat al-Baqarah misalnya, sub tema yang pertama dimulai dari ayat 1 sampai 29, sub tema kedua dari ayat 30 sampai 39, sub tema ketiga dari ayat 40 sampai 74, dan seterusnya.

Ketiga, menafsirkan ayat-ayat yang dikelompokkan dalam sub tema secara *ijmâlî* (global). Penafsiran ini menuturkan secara ringkas tentang kandungan yang terdapat dalam sub tema tersebut.

⁵⁰Ibid., 70.

⁵¹Salâh ‘Abd al-Fattâh al-Khâlidi, *al-Tafsîr al-Mawdu‘î bayn al-Nazârîyah wa al-Taṭbîq* (Jordan: Dâr al-Nafâ’is, 1997), 1.

⁵²Pembagian surat yang panjang menjadi beberapa sub tema ini kemudian diikuti oleh Sa‘îd Ḥawwâ dalam menulis *al-Asâs fî al-Tafsîr*. Afif Muhammad bahkan menyetarakan Sa‘îd Ḥawwâ dengan Rashîd Riḍâ dalam hal mengikuti penulisan tafsir. Jika Riḍâ menyebutkan *Qâl al-Ustâth al-Imâm* ketika mengutip pendapat Muḥammad ‘Abduh, Ḥawwâ menggunakan redaksi *Qâl Ṣâhib al-Zilâl* ketika mengutip pendapat Sayyid Quṭb. Lebih jauh, Afif menyatakan bahwa Sa‘îd Ḥawwâ telah melapangkan jalan bagi diterimanya tafsir Sayyid Quṭb dengan menyertakan hadis Nabi dan pendapat *tâbi‘în* seperti halnya yang dilakukan Rashîd Riḍâ atas tafsir Muḥammad ‘Abduh. Lihat dalam Afif Muhammad, *Dari Teologi*, 81. Namun, pernyataan ini perlu dipertanyakan mengingat penafsiran Quṭb tidaklah sekontroversi penafsiran ‘Abduh yang rasionalistik dan Quṭb juga tidak meninggalkan hadis Nabi dalam tafsirnya.

Keempat, menafsirkan ayat demi ayat secara rinci. Penafsiran secara rinci ini bertujuan untuk mengajak pembaca berinteraksi langsung dengan al-Qur'an dan hidup dalam suasana ketika al-Qur'an diturunkan serta mengambil pesan-pesan yang terkandung di dalamnya.⁵³ Untuk itu, Sayyid Qutb:

- a. Tidak membicarakan secara panjang lebar tentang kisah-kisah dalam al-Qur'an.⁵⁴ Bahkan ia tidak menyebut hamba yang saleh dalam kisah Nabi Mûsâ yang terdapat dalam QS. al-Kahf dengan Nabi Khidîr, karena menurutnya, "Sepanjang usaha untuk mengetahui nama orang, tempat dan waktu kejadian tidak memberi pemahaman yang lebih baik kepada kita, tidak ada gunanya melibatkan diri dalam perbincangan seperti itu".⁵⁵
- b. Tidak memperluas permasalahan fikih.⁵⁶ Qutb hanya mencukupkan diri dengan teks ayat tanpa menyebutkan berbagai perbedaan pendapat para ahli fikih.⁵⁷
- c. Tidak menakwilkan ayat-ayat *mutashâbihât*. Dalam pandangannya, ayat-ayat *mutashâbihât* adalah ayat-ayat yang harus diimani kebenarannya tanpa harus menguraikannya lebih jauh. Bagi Sayyid Qutb, Zat Allah dan perbuatan-Nya bukan merupakan wilayah yang dapat dijangkau akal manusia.⁵⁸
- d. Tidak terjebak dalam perdebatan teologis. Permasalahan teologis seperti melihat Tuhan yang terdapat dalam QS. al-Qiyâmah [75]: 22-

⁵³al-Khalidî, *Tafsîr Metodologi Pergerakan*, 55.

⁵⁴Sayyid Qutb, *Fî Zilâl al-Qur'ân*, Vol. 4 (Beirut: Dâr al-Shurûq, 1992), 2261. Bandingkan misalnya dengan Ibn Kathîr yang menyebutkan kisah *Ashâb al-Kahf* cukup luas sejak pertama kali mereka bertemu, jumlah mereka, nama-nama mereka, termasuk nama anjing yang menyertai mereka. Lihat dalam Ismâ'îl b. Kathîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Aẓîm*, Vol. 3 (Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1993), 71-77.

⁵⁵Bahkan untuk menyebut hamba yang saleh dengan Nabi Khidîr pun tidak. Karena menurutnya, "Sepanjang usaha untuk mengetahui nama orang, tempat dan waktu kejadian tidak memberi pemahaman yang lebih baik kepada kita, tidak ada gunanya melibatkan diri dalam perbincangan seperti itu." Lihat Qutb, *Fî Zilâl*, Vol. 16, 2276.

⁵⁶Lihat misalnya dalam 'Alî b. Muḥammad al-Khâzin, *Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'ân al-Tanzîl*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), 433-477 dan Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Aẓîm*, Vol. 2, 21-29.

⁵⁷Lihat Qutb, *Fî Zilâl*, Vol. 5, 850.

⁵⁸Ibid., Vol. 8, 1296.

23 ditafsirkan sebagaimana bunyi ayat. Artinya, Quṭb meyakini bahwa Tuhan akan dapat dilihat di Akhirat entah dengan cara bagaimana. Namun, ini tidak berarti Quṭb memihak *Ahl al-Sunnah* dan menolak Mu'tazilah. Ia bahkan mencela kedua golongan itu yang membicarakan tentang Zat Tuhan dengan pertimbangan akal manusia.⁵⁹

- e. Tidak menafsirkan ayat dengan tafsir *'ilmī*. Jika dalam hal fikih dan teologi Quṭb tidak membahas lebih lanjut, terlebih lagi dalam hal ilmu pengetahuan dan teknologi. Seperti penafsiran Quṭb atas QS. al-Baqarah [2]: 189 tentang bulan (*abillāh*). Quṭb tidak menjelaskan dan mengaitkannya dengan teori ilmu pengetahuan modern. Ini lantaran menurutnya penafsiran dengan pendekatan ilmu dan pengetahuan merupakan pemaksaan terhadap ayat dan menjauhkan pembacanya dari suasana al-Qur'an.⁶⁰

Dalam menulis *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Quṭb tidak semata-mata mendasarkan pada pikiran sendiri tanpa menggunakan referensi, akan tetapi referensi yang digunakannya bersifat sekunder. Artinya, referensi tersebut digunakan Quṭb untuk menguatkan penafsirannya atas suatu ayat. Referensi itu mencakup materi tafsir,⁶¹ *śīrah*,⁶² hadis,⁶³ sejarah kaum Muslim dan dunia Islam masa kini,⁶⁴ dan materi ilmiah.⁶⁵ Dengan dasar

⁵⁹Ibid., Vol. 28, 3771.

⁶⁰Ibid., Vol. 1, 606. Ini tidak berarti Quṭb tidak mengutip teori ilmiah dalam tafsirnya, namun ia hanya menjadikannya sebagai bukti penguat dan tidak menggunakan ayat untuk membenarkan teori tersebut. Seperti penafsirannya dalam QS. al-Raḥmān [55]: 14, Quṭb mengutip teori tentang komposisi tubuh manusia yang terdiri dari unsur-unsur yang ada di tanah seperti karbon, fosfor, kalsium, dan lain sebagainya sambil menggariskan bahwa apa yang ditemukan oleh ilmu pengetahuan tidak boleh dijadikan penafsiran yang mutlak atau baku atas ayat tersebut. Lihat dalam Ibid., Vol. 27, 3451.

⁶¹Kitab tafsir yang dijadikan referensi di antaranya adalah *Tafsīr al-Ṭabarī*, *Tafsīr Ibn Kathīr*, *Tafsīr al-Baghāwī*, *Tafsīr al-Qurṭubī*, *Tafsīr al-Kaṣṣhāf*, dan *Tafsīr al-Manār*. Lihat lebih lengkap dalam al-Khalidī, *Pengantar Memahami*, 178-215.

⁶²Seperti *Śīrah Ibn Hishām* dan *Jawāmi' al-Śīrah*. Ibid., 214-220.

⁶³Seperti *al-Kuṭub al-Sittah*, *Muwaffa' Mālik*, *Musnad Ahmad*. Ibid., 223-224.

⁶⁴Di antaranya adalah *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk* karya al-Ṭabarī, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* karangan Ibn Kathīr, dan *Haḍarrah al-'Arab* karya Gustave Lebonn. Ibid., 228-229.

dan sumber penafsiran yang bermacam-macam ini, terutama sumber *al-rivâyah* dan *al-ra'y* yang hampir sepadan, dan pertimbangan dari cara penjelasannya maka tafsir *Fî Zilâl al-Qur'ân* ini bisa kita kategorikan sebagai *al-tafsîr bi al-iqtirân*. Dengan adanya referensi ini, cukup kiranya untuk membuktikan bahwa tafsir yang ditulis Sayyid Quṭb ini tidaklah seperti yang dituduhkan Tripp bahwa penulisan tafsir ini tidak merujuk kepada otoritas lain yang sudah mapan dan hanya sekadar reaksi dan refleksi pemikiran Quṭb semata⁶⁶ atau seperti yang dikatakan Jansen bahwa tafsir ini hanya sekadar kumpulan Khutbah.⁶⁷

Fî Zilâl al-Qur'ân ini masuk dalam kategori *al-tafsîr al-tafsîlî*, karena ketika menafsirkan suatu ayat atau surat dari al-Qur'ân Quṭb menjelaskannya dengan panjang lebar.⁶⁸ Dia memulai penafsiran suatu surat dengan memberikan gambaran ringkas dari kandungan surat yang akan dikaji secara rinci dengan sistematika urutannya sesuai dengan tertib ayat dan surat dalam *muṣḥaf al-Qur'ân*.

Beberapa pendapat menyatakan bahwa *Fî Zilâl al-Qur'ân* masuk dalam kategori tafsir yang beraliran *al-adabî al-ijtimâ'î*, sebab tafsir ini membahas dan menunjukkan problem-problem sosial-kemasyarakatan yang dihadapi umat Islam dan mencoba untuk memberikan solusi yang benar sesuai dengan apa yang ada di dalam al-Qur'ân.⁶⁹ Pendapat lain menyatakan bahwa dari penjelasan Quṭb dalam tafsirnya maka terlihat lebih banyak mengarah kepada sebuah konsep *ḥarakah* untuk memperbaiki keadaan masyarakat *jâhiliyah* modern, sehingga bisa dikatakan bahwa tafsirnya membawa aliran baru dari aliran-aliran tafsir sebelumnya, yaitu aliran *ḥarakî* (aliran pergerakan). Adapun aliran-aliran

⁶⁵Buku-buku referensi dalam bidang materi ilmiah di antaranya adalah *Allâh Yatajallâ fî 'Ayr al-'Ilm* yang disusun oleh ilmuwan Amerika dan diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh 'Abd al-Majîd Sarḥân. Ibid., 233.

⁶⁶Menurutnya, penulis yang dijadikan rujukan oleh Sayyid adalah tokoh abad kedua puluh seperti Abû al-A'lâ al-Mawdûdî dan 'Abbâs Maḥmûd al-'Aqqâd dan tidak mengutip pendapat ulama klasik. Lihat Tripp, *Sayyid Quṭb*, 160.

⁶⁷JJG. Jansen, *Diskursus Tafsîr al-Qur'an Modern* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 128.

⁶⁸Muhammad, "Perbandingan antara Penafsiran Muhammad Rashîd Riḍâ dan Sayyid Quṭb", 173.

⁶⁹Zâhir b. 'Iwâḍ al-Alma'î, *Dirâsât fî al-Tafsîr al-Mawdû'î li al-Qur'ân al-Karîm* (t.tp.: t.p., 1405), 20.

tafsir yang berkembang sebelumnya adalah aliran *lughawî*, *fiqhî*, *şûfî*, *i'tiqâdî*, *falsafî*, *'aşrî*, *ijtimâ'î*, dan lain-lain.⁷⁰

Penafsiran Sayyid Quṭb terhadap *Amthâl al-Muṣarraḥah*

Di dalam al-Qur'an terdapat 22 ayat yang mengambil bentuk *amthâl al-muṣarraḥah* dalam klasifikasi *amthâl al-makkeyyah* dan 20 ayat *amthâl al-muṣarraḥah* dalam klasifikasi *amthâl al-madanîyah*. Jika ayat *amthâl al-muṣarraḥah al-makkeyyah* diklasifikasikan, maka didapati sejumlah tema pokok, yaitu 1 ayat tentang kekuasaan Allah, 1 ayat tentang surga, 1 ayat tentang 'Isâ, 1 ayat tentang yang hak dan yang batil, 3 ayat tentang kehidupan dunia yang fana, 3 ayat tentang perbedaan orang-orang kafir dan Mukmin, dan 12 ayat tentang orang kafir atau musyrik Quraysh penyembah berhala.

Sementara klasifikasi *amthâl al-muṣarraḥah al-madanîyah* ialah 1 ayat tentang Allah, 1 ayat tentang surga, 1 ayat tentang Nabi Muḥammad, 1 ayat tentang 'Isâ, 2 ayat tentang orang-orang Mukmin, 2 ayat tentang orang-orang Yahudi, 3 ayat tentang orang-orang munafik, 4 ayat tentang orang-orang kafir dan 5 ayat tentang infak. Berikut beberapa contoh penafsiran *amthâl al-muṣarraḥah al-makkeyyah* dan *al-madanîyah* menurut Sayyid Quṭb.

1. Penafsiran Sayyid Quṭb terhadap *amthâl al-muṣarraḥah al-makkeyyah*

a. Tentang kekuasaan Allah dalam QS. al-Rûm [30]: 27

وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

Dalam ayat ini, Allah telah menjelaskan tentang permulaan penciptaan dan pengulangan ciptaan, kemudian ditambahkan penjelasan baru bahwa menghidupkan kembali ciptaan-Nya jauh lebih mudah bagi-Nya. Pada hakikatnya, tidak ada sesuatu yang lebih mudah atau lebih sulit bagi Allah sebagaimana yang tertera dalam QS. Yâsîn [36]: 82. Menurut Sayyid Quṭb, pada ayat ini Allah sedang berbicara kepada manusia sesuai dengan kadar pemahaman mereka, karena dalam penilaian manusia,

⁷⁰Mohammad Bukhori, "Jahiliyah dalam al-Qur'ân: Studi Komparatif Interpretasi Sayyid Quṭb dalam *Tafsîr fî Zilâl al-Qur'ân* dan Hamka dalam *Tafsîr al-Aẓḥâr*" (Tesis--IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2008), 52-53.

memulai penciptaan itu lebih sulit dari pada mengulanginya. Lantas mengapa mereka kemudian menganggap pengulangan penciptaan manusia itu sulit bagi Allah, padahal mengulang itu pada tabiatnya adalah lebih mudah dan lebih ringan. Ini merupakan konsekwensi logis mengingat sesungguhnya Allah tidak ada yang menyerupai-Nya di langit maupun di bumi, dan tidak ada sesuatu yang sama dengan-Nya. Dia Maha Esa dan tempat meminta, Maha Perkasa yang melakukan apa yang Dia Kehendaki dan Maha Bijaksana yang mengatur makhluk-Nya dengan penuh kecermatan dan ketepatan.⁷¹ Dengan demikian, tidak ada suatu perbuatan pun yang sulit bagi Allah.

b. Tentang surga dalam QS. al-Ra'd [13]: 35

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ.

Menurut Sayyid Qutb, ayat ini menjelaskan bahwa orang-orang yang bertakwa berada dalam kondisi yang berlawanan dengan keadaan orang-orang musyrik (kafir). Bagi orang-orang musyrik, tidak ada seorang pun dari mereka yang tidak mendapatkan azab dari Allah. Sedangkan bagi orang-orang bertakwa yang selalu menjaga dan melindungi keimanannya dan selalu mengerjakan amal saleh, maka mereka berada dalam keadaan yang aman dari azab. Bahkan lebih dari itu, mereka akan mendapatkan surga yang dijanjikan oleh Allah, di mana surga yang dijanjikan itu diumpamakan seperti taman atau pemandangan yang berupa naungan abadi yang di dalamnya terdapat buah-buahan yang terus menerus ada tiada henti serta merupakan pemandangan yang menentramkan dan menyenangkan hati. Gambaran fenomena ini merupakan kebalikan dari kesengsaraan dan penderitaan yang akan diterima oleh ahli neraka. Bagi Qutb, pemandangan yang kontradiktif ini, di mana yang kafir akan mendapatkan azab di neraka, sedang yang bertakwa akan mendapatkan kenikmatan di surga merupakan akibat yang pantas diterima oleh masing-masing penghuninya.⁷²

⁷¹Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Vol. 9, terj. As'ad Yasin dkk. (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), 141.

⁷²Ibid., Vol. 7, 55-56.

c. Tentang yang hak dan yang bathil dalam QS. al-Ra'd [13]: 17

أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلِيٍّ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ.

Pada ayat ini Allah membuat sebuah perumpamaan bagi kebenaran dan kebatilan dengan pemandangan alam secara umum yang melambangkan kekuasaan-Nya. Di mana ada air yang turun dari langit, lalu mengalir ke lembah-lembah. Dalam perjalanannya itu timbullah buih yang mengapung ke permukaan yang kadang-kadang menutupi sebagian air. Buih itu berhamburan, bertambah besar, dan menggelembung. Meski demikian ia tetaplah buih, sedang air di bawahnya tetap mengalir dengan tenang, yaitu air yang membawa kebaikan dan kehidupan. Demikian pula yang terjadi pada logam-logam tambang yang dilebur untuk dibuat perhiasan seperti emas dan perak, atau dibuat bejana dan perkakas yang sangat berguna bagi kehidupan manusia seperti timah dan besi. Kotoran peleburan itu akan mengapung ke permukaan dan kadang-kadang menutupi logam tambang yang asli. Meskipun demikian ia tetaplah kotoran yang tidak berguna, sedangkan logam tambang tetap dalam kemurniannya.

Menurut Sayyid Qutb, gambaran ini merupakan perumpamaan atas kebenaran dan kebatilan yang ada di dalam kehidupan ini. Dalam sistem sosial masyarakat, kebatilan itu tampak mengapung, menggelembung, dan mengembang di permukaan. Meski demikian ia tampak sebagai benda yang rapuh dan terapung-rapung. Dia ibarat buih di atas air atau kotoran dari logam tambang yang sedang dilebur yang tidak lama lagi akan hilang melayang, tidak ada hakikatnya, dan tidak dapat dipegang. Sementara kebenaran akan tetap tenang dan mantap, sekalipun kadang-kadang oleh sebagian orang ia disangka telah hilang, sirna, lenyap, atau bahkan mati. Kebenaran masih akan tetap ada di dalam bumi seperti air yang membawa kehidupan atau seperti logam tambang yang murni. Ia senantiasa memberi kebaikan dan kemanfaatan bagi manusia.⁷³

⁷³Ibid., 42-43.

2. Penafsiran Sayyid Quṭb terhadap *amthâl al-muṣarraḥab al-madanîyah*

a. Tentang Allah QS. al-Nûr [24]: 35

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Menurut Sayyid Quṭb ayat di atas merupakan perumpamaan yang mendekatkan kepada pemahaman manusia yang terbatas, dengan gambaran yang tidak terbatas. Ia menggambarkan alat bantu yang kecil yang dapat direnungkan oleh indra ketika tidak mampu memikirkan materi aslinya, yaitu cahaya Allah diumpamakan seperti sebuah lubang yang tidak tembus yang di dalamnya ada pelita besar. Cahaya itu terpancar dengan kuatnya di dalam kaca. Kaca itu menjaga pelita dari tiupan angin dan kaca itu membuat cahayanya semakin terang dan gemerlap. Kaca itu sendiri bening murni dan bercahaya. Di sini dikaitkan antara perumpamaan dengan hakikat wujud asli, antara contoh salah satu cabang dan bagian dengan pokoknya, ketika paparan beralih dari kaca yang kecil naik menuju bintang yang besar. Hal ini dimaksudkan agar renungan tidak hanya terbatas pada contoh kaca yang kecil itu, di mana perumpamaan dengannya hanya untuk mendekatkan pengertian hakiki dari suatu pokok yang sangat besar. Setelah selipan isyarat itu, redaksi mengarah kembali kepada contoh yang di paparkan, yaitu lampu yang dinyalakan dengan minyak zaitun. Dipilihnya zaitun sebagai contoh dalam ayat ini karena cahaya minyak zaitun merupakan cahaya yang paling bening, bersih, dan bercahaya di antara cahaya yang dikenal oleh mayoritas orang. Lebih dari itu, minyak zaitun berasal dari pohon yang penuh berkah (pohon zaitun) yang berada dalam naungan yang suci, yaitu naungan lembah Ṭûr dan tempat yang paling dekat dari Jazirah Arab. Pohon zaitun adalah pohon yang rindang, di mana setiap bagiannya bermanfaat bagi manusia baik itu minyaknya, batang pohonnya, daunnya, dan buahnya. Pohon zaitun yang disebut dalam ayat ini bukanlah pohon tertentu yang terletak di tempat yang terukur dan di suatu arah. Ia hanya hadir sebagai contoh yang di paparkan.

Itulah sejatinya bening, dan itulah sejatinya cahaya, sehingga menyinari dan menerangi walaupun tidak disentuh. Cahaya di atas cahaya

itu merupakan cahaya Allah yang menyinari segala kegelapan di langit-langit dan di bumi. Cahaya yang tidak seorang pun dari kita mengetahui hakekat dan jangkauannya. Orang-orang yang di kehendaki Allah adalah orang-orang yang dibukakan hatinya bagi cahaya-Nya sehingga dapat melihatnya. Cahaya itu tersebar di langit-langit dan di bumi, tidak pernah putus, tidak terhalang, dan tidak tertutup, sehingga jika hati-hati manusia menuju kepadanya pasti ia akan mendapatkannya. Apabila seseorang yang sedang bingung serta tersesat berusaha mencarinya, pasti ia memberi petunjuk, dan ketika orang yang bingung itu mendapatkan cahaya tersebut pasti dia akan menemukan Allah sebagai Tuhannya. Perumpamaan yang digambarkan oleh Allah ini, menurut Sayyid Quṭb merupakan cara pendekatan kepada pengetahuan manusia, karena Dia Maha Mengetahui tentang kemampuan akal manusia.⁷⁴

b. Tentang surga dalam QS. Muḥammad [47]: 15

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءُهُمْ.

Sayyid Quṭb mengatakan bahwa ayat ini membuat gambaran konkret tentang nikmat dan azab yang disuguhkan dalam al-Qur'an pada berbagai tempat. Kadang-kadang gambaran itu disertai dengan gambaran *maknawīyah* atau gambaran yang abstrak. Allah yang menciptakan manusia lebih mengetahui apa yang telah diciptakan-Nya, lebih mengetahui apa yang memengaruhi kalbunya, apa yang selaras bagi pendidikannya, dan apa yang tepat bagi kenikmatan dan azab mereka. Manusia itu berjenis-jenis, jiwa mereka beragam, dan tabiat mereka berlainan yang semuanya bertaut pada fitrahnya. Fitrah itu juga berbeda-beda dan beragam selaras dengan individu manusia. Oleh karena itu, Allah memilah aneka jenis nikmat dan azab serta aneka jenis kesenangan dan kepedihan selaras dengan pengetahuan-Nya yang mutlak bagi para hamba-hamba-Nya. Bagi aneka warna jiwa, rasa, dan watak itu ada nikmat, azab, dan aneka balasan yang diberikan Allah selaras dengan pendidikannya di bumi.

⁷⁴Ibid., Vol. 8, 242-243.

Pada umumnya aneka gambaran nikmat dan azab yang kita lihat itu berjenjang dan berperingkat seperti peringkat orang-orang yang menjalani pendidikan dan pembinaan selama masa turunnya al-Qur'an. Ini selaras dengan keragaman orang yang disapa, dan selaras dengan aneka keadaan yang diisyaratkan dengan berbagai ayat. Itulah kasus dan model yang terjadi berulang-ulang di kalangan manusia sepanjang masa. Oleh sebab itu, dalam ayat ini dijelaskan dua balasan, balasan bagi orang-orang yang bertakwa, yaitu surga yang di dalamnya diumpamakan ada sungai-sungai berikut segala macam buah-buahan disertai *maghfirah* dari Allah. Sedang balasan bagi orang kafir, maka ia kekal dalam neraka dan diberi minuman dengan air yang mendidih sehingga memotong ususnya. Itulah gambaran azab yang konkret dan keras selaras dengan apa yang telah mereka perbuat di dunia.⁷⁵

c. Tentang orang-orang Mukmin dalam QS. Muḥammad [47]: 1-3

الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَاهُمْ ﴿١﴾ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ ﴿٢﴾ ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ

Sayyid Qutb mengatakan bahwa ayat ini menggambarkan hilangnya aneka amal yang dialami orang-orang kafir dan yang menghalang-halangi dari jalan Allah, baik menghalang-halangi dirinya sendiri maupun orang lain dengan serangan tanpa pendahuluan dan pengantar. Namun, makna ini tergambar dalam sebuah dinamika, di mana tiba-tiba kita melihat aneka amal itu telah sirna dan lenyap, dan kita mengetahui akibat dari hilang dan lenyapnya amal itu. Amal itu musnah dan sia-sia. Itulah gerakan yang mencopot payung kehidupan atas amal, seolah-olah amal itu sosok yang hidup, lalu lenyap dan sirna. Maknanya pun menjadi semakin dalam dan cakupannya menyatu, yaitu cakupan pergulatan yang menggesur amal dari suatu kaum dan menggesur suatu kaum dari amalnya hingga berakhir pada kesesatan dan kebinasaan. Mungkin yang dimaksud dengan amal-amal yang musnah tersebut ialah aneka amal yang mereka harapkan kelak akan membuahkan kebaikan, amal yang lahiriahnya tampak sebagai amal saleh, namun amal saleh itu tidaklah

⁷⁵Ibid., Vol. 10, 355-356.

bernilai tanpa keimanan, sebab kesalehan mereka itu hanya bersifat permukaan, sedang di baliknya tidak ada substansi apa pun. Oleh karena itu amal memerlukan keimanan guna mengaitkan jiwa dengan pangkal yang akan menjadi sumber segala pandangannya dan yang akan memengaruhi segala tindak tanduknya. Pada saat itulah amal saleh menjadi bermakna, bertujuan, dan memiliki daya dorong serta pengaruh selaras dengan *manhaj ilāhīyah* yang mengikat berbagai unsur alam ini ke dalam satu prinsip.

Lebih lanjut Sayyid Qutb menyatakan bahwa kata *imān* yang pertama sebenarnya telah meliputi keimanan kepada apa yang diturunkan kepada Muḥammad. Meski demikian, redaksi ayat menonjolkan dan menjelaskan keimanan kedua yang bertujuan untuk menguatkan dan menegaskan makna iman. Selain itu, di samping keimanan yang terpendam dalam kalbu, ada pula amal yang tampak pada kehidupan. Amal inilah buah keimanan yang sekaligus menunjukkan keberadaan, kehidupan, dan dorongan iman. Ini adalah gambaran orang-orang Mukmin, di mana Allah menghapus kesalahan-kesalahan mereka sebagai kebalikan dari terhapusnya amal orang-orang kafir, walaupun bentuk dan penampilannya merupakan amal saleh. Dengan kata lain, di samping menghapus amal saleh orang kafir karena mengikuti kebatilan, Allah malah mengampuni kesalahan orang Mukmin bahkan memperbaiki keadaan mereka karena mereka mengikuti kebenaran. Itulah kontradiksi yang sempurna dan mutlak yang menonjolkan nilai keimanan dan kadarnya dalam pandangan Allah dalam hakikat kehidupan.

Kebatilan tidak memiliki akal yang menghujam ke dalam alam wujud ini, karena itu kebatilan akan sirna dan lenyap serta setiap orang yang mengikutinya dan setiap perkara yang bersumber dari kebatilan juga akan sirna. Tatkala kaum kafir mengikuti kebatilan, amal mereka pun benar-benar sirna dan tidak tersisa sedikitpun manfaatnya. Sedangkan kebenaran itu kokoh. Langit dan bumi bertumpu pada kebenaran itu, sedang akar-akarnya menghunjam ke dalam alam semesta ini. Oleh karena itu setiap perkara yang bertaut dan bertumpu pada kebenaran, maka ia akan kekal. Tatkala orang-orang yang beriman mengikuti kebenaran dari Tuhannya, pastilah Dia mengampuni aneka kesalahan mereka dan memperbaiki keadaannya. Demikianlah Allah menetapkan kaidah bagi mereka untuk menilai dirinya dan amalnya, lalu mereka

memahami perumpamaan yang dijadikan tolak ukur dan timbangan, selama mereka tidak menyalahi timbangan dan ukuran tersebut.⁷⁶

Kesimpulan

Amthâl al-Qur'ân ibarat media pembelajaran (*wasâ'il al-îdâh*) yang dibuat Allah untuk menjelaskan ajaran-ajaran-Nya kepada manusia agar lebih berpengaruh pada jiwa, lebih efektif dalam memberikan nasehat, lebih kuat dalam memberikan peringatan, dan lebih dapat memuaskan hati, sebab kemampuan akal dan pemahaman manusia itu terbatas. Oleh sebab itu, di antara fungsi *Amthâl al-Qur'ân* adalah mengungkapkan pengertian abstrak dengan bentuk konkrit yang dapat dirasakan indera manusia, menyingkap hakikat-hakikat dan mengemukakan sesuatu yang tidak tampak seakan-akan merupakan sesuatu yang tampak, mengumpulkan makna indah yang menarik dalam ungkapan yang singkat padat, mendorong manusia untuk giat beramal dan menjauhkan diri dari perbuatan tercela yang dijadikan perumpamaan dalam al-Qur'ân. Inilah sebabnya Allah banyak menyebut *amthâl* dalam al-Qur'ân.

Penafsiran Sayyid Qutb terhadap ayat-ayat *amthâl al-muṣarraḥah* dilakukan dengan menggunakan perumpamaan yang digambarkan dengan pemandangan alam secara umum yang melambangkan kekuasaan Allah yang Maha Esa dan Maha Perkasa, juga perumpamaan tersebut digambarkan dalam fenomena fisik yang bergerak yang dapat ditangkap oleh mata dan hati bagi setiap pendengaran dan penglihatan. Tujuan dari penafsirannya itu adalah agar perumpamaan yang digambarkan oleh al-Qur'ân tersebut dapat dengan mudah direnungkan oleh indra ketika akal manusia tidak mampu memikirkan hakekat aslinya.

Daftar Rujukan

- Alma'î (al), Zâhir b. 'Iwâḍ. *Dirâsât fî al-Tafsîr al-Mawḍû'î li al-Qur'ân al-Karîm*. t.tp.: t.p., 1405.
- Ash-Shiddieqiy, Hasbi. *Ilmu-ilmu al-Qur'an, Media-media Pokok dalam Menafsirkan al-Qur'an*. Jakarta: Bulan Bintang, 1972.

⁷⁶Ibid., Vol. 10, 343-345.

- Bukhori, Mohammad. “Jahiliyah dalam al-Qur’ân: Studi Komparatif Interpretasi Sayyid Quṭb dalam *Tafsîr fî Zilâl al-Qur’ân* dan Hamka dalam *Tafsîr al-Azhâr*”. Tesis--IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2008.
- Departemen Agama RI. *Al-Quran dan Terjemahnya*. Jakarta: Darus Sunnah, 2010.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*, Vol. 4. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994.
- Esposito, John L. *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas?* terj. Alwiyyah Abdurrahman dan MISSI. Bandung: Mizan, 1996.
- Fayâd (al), Muḥammad Jâbir. *Al-Amthâl fî al-Qur’ân*. Firginia: al-Ma’had al-Alami li Fikr al-Islâmî, 1993.
- Jalal, Abdul. *Ulumul Qur’an*. Surabaya: Dunia Ilmu, 2000.
- Jansen, JJG. *Diskursus Tafsir al-Qur’an Modern*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Khâzin (al), ‘Alî b. Muḥammad. *Lubâb al-Ta’wîl fî Ma’ânî al-Tanzîl*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Khâlîdî (al), Ṣalâh ‘Abd al-Fattâh. *Al-Tafsîr al-Mawdû’î bayn al-Naẓariyah wa al-Taṭbîq*. Jordan: Dâr al-Nafâis, 1997.
- _____. *Tafsîr Metodologi Pergerakan*, terj. Asmuni Solihan Zamakhsyari. Jakarta: Yayasan Bunga Karang, 1995.
- _____. *Pengantar Memahami Tafsîr Fi Zbilal al-Qur’an*, terj. Salafudin Abu Sayyid. Solo: Era Intermedia, 2001.
- Muhammad, Afif. *Dari Teologi ke Ideologi: Telaah atas Metode dan Pemikiran Teologi Sayyid Quthb*. Bandung: Pena Merah, 2004.
- Muhammad, “Perbandingan antara Penafsiran Muhammad Rashîd Riḍâ dan Sayyid Quṭb tentang Jihad dalam al-Qur’ân dan Relevansinya dengan Masyarakat Indonesia”. Disertasi--IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2002.
- Qaṭṭân (al), Mannâ’ Khalîl. *Mabâhith fî ‘Ulûm al-Qur’ân*. Riyad: Manṣûrah al-‘Aṣr al-Ḥadîth, 1973.
- Quṭb, Sayyid. *Fi Zilâl al-Qur’ân*. Vol. 1, 4, 5, 8, 16, 28. Kairo: Dâr al-Shurûq, 1992.
- _____. *Tafsîr fî Zilâl al-Qur’ân*, terj. As’ad Yasin dkk. Vol. 1, 7, 8, 9, 10, 11. Jakarta: Gema Insani, 2000.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsîr*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.

- Suyûṭî (al), Jalâl al-Dîn. *Al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1951.
- Pusat Bahasa Depdiknas. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1998.
- Tripp, Charles. “Sayyid Quthb: Visi Politik” dalam Ali Rahnema (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 1995.
- Zayn (al), Samîḥ ‘Âṭif. *Mu’jam al-Amthâl fî al-Qur’ân al-Karîm*. Kairo: Dâr al-Kitâb al-Miṣrî, 2000.