

KONSEP JĀHILIYYAH DALAM PANDANGAN SAYYID QUTB

Achmad Resa

Universitas Gadjah Mada

achmadresa@mail.ugm.ac.id

Abstract

Jāhiliyyah is commonly understood as a period before the prophecy of Prophet Muhammad. The sending of Prophet Muhammad is the sign that the jāhiliyyah period has ended. Sayyid Qutb, an ulama and writer from Egypt, offered another view of jāhiliyyah. According to him, jāhiliyyah is not mere a period occurred in the past, but it is a condition that occurs now, and will occur in the future. This view consequences the division of the society into Islamic Society and Jāhiliyyah Society. The division of these societies cannot be compromised. The Islamic Society is a society that its law is based on Islamic based law as its law, while the jāhiliyyah society is based on the law that determined by man. Islamic Society and jāhiliyyah society also cannot be gathered in one society. Choosing one of them is denying the other. These two societies will exist along human history. Therefore, jihad is cosmic necessity. The understanding about Islamic Society and jāhiliyyah society is related to Sayyid Qutb's understanding of Islam. Qutb considers Islam as a liberation to man acknowledgment towards the ulūhiyyah of Allah that starts from 'Aqidah as its base, and syari'at as its implementation of the acknowledgement. Therefore, Islam must change the societal construction through the law implemented in it. The writer will explain and analyse the concept of jāhiliyyah in view of Sayyid Qutb. The writer uses library research in this research.

Keywords

Jāhiliyyah, Islam, Law, Democration

Abstrak

Jāhiliyyah secara umum dipahami sebagai suatu periode sebelum diutusnya Nabi Muhammad. Diutusnya Nabi Muhammad menjadi suatu penanda bahwa zaman jāhiliyyah telah berakhir. Sayyid Qutb, ulama' dan sastrawan asal Mesir, memiliki pandangan lain terhadap konsep ini. Menurutnya, jāhiliyyah adalah suatu kondisi tidak hanya ada pada masa lalu, melainkan juga masa kini, hingga masa yang akan datang. Konsekuensi dari pandangan ini adalah pembagian masyarakat menjadi Masyarakat Islami dan Masyarakat Jāhiliyyah. Perbedaan utama antara kedua masyarakat ini adalah perbedaan hitam putih yang non-kompromistis. Masyarakat Islami adalah masyarakat yang menjadikan hukum Islam sebagai landasan hukumnya, sedangkan masyarakat Jāhiliyyah adalah masyarakat yang menjadikan hukum rekaan manusia sebagai panduan hidup. Masyarakat Islami dan Masyarakat Jāhiliyyah tidak dapat berkumpul menjadi satu. Keberadaan kedua masyarakat yang saling bertentangan ini akan selalu ada. Oleh karenanya, jihad menjadi suatu keniscayaan kosmik. Pemahaman terkait Masyarakat Islami dan Masyarakat Jāhiliyyah ini integral dengan pemahaman Sayyid Qutb tentang Islam. Islam merupakan suatu pembebasan manusia menuju pengakuan terhadap ulūhiyyah Allah yang dimulai dari aqidah sebagai landasannya, dan syariat sebagai implementasi dari pengakuan tersebut. Maka, Islam seharusnya dapat mengubah konstruksi masyarakat melalui hukum yang diterapkan di dalamnya. Melalui tulisan ini, penulis akan memaparkan dan menganalisis konsep jāhiliyyah dalam pandangan Sayyid Qutb. Untuk mencapai tujuan tersebut, penulis menerapkan library research dalam penelitian ini.

Kata Kunci

Jāhiliyyah, Islam, Hukum, Demokrasi

Pendahuluan

Dalam periodisasi peradaban Islam, dikenal sebuah *jāhiliyyah*. Secara literal kata ini berarti kebodohan. Sebagai sebuah definisi umum, kata *jāhiliyyah* merujuk pada suatu periode sebelum kedatangan Nabi Muhammad *ṣalla‘Llāhu ‘alayhi wasallam*. Selain merujuk pada kondisi sebelum kenabian, istilah ini juga secara eksplisit disebutkan dalam al-Qur‘an, paling tidak empat kali. Dalam berbagai leksikon bahasa Arab, istilah *jāhiliyyah* berarti sebuah kondisi sebelum masa kenabian, atau masa sebelum Nabi Muhammad diutus. Dengan diutusnya Nabi Muhammad dan turunnya Al-Qur‘an di jazirah Arab, masa *jāhiliyyah* dapat dikatakan telah berakhir. Namun, salah seorang cendekiawan Muslim abad kedua puluh ternama asal Mesir, Sayyid Qutb berpendapat bahwa kendati Nabi Muhammad telah ditus, apa yang dinamakan *jāhiliyyah* tetap ada, bahkan di zaman yang disebut dengan zaman modern seperti saat ini.

Cendekiawan yang juga sastrawan ini menginterpretasikan ulang dan lebih lanjut makna *jāhiliyyah* tidak hanya merupakan suatu periode yang telah terjadi di masa lampau, melainkan ia juga adalah suatu kondisi intelektual, spiritual, dan sosial yang bisa saja terus terjadi di masa kini dan masa depan. Penafsiran ulang Qutb atas kata *jāhiliyyah* dijumpai pada karyanya *Fī Zilāl al-Qur‘ān*. Secara jelas Ia menafsirkan ayat-ayat yang mengandung kata *jāhiliyyah* pada karya yang tertulis di atas empat ribu halaman lebih itu. Dari keempat ayat yang mengandung kata *jāhiliyyah*, Qutb memberikan penekanan lebih pada penafsiran surah al-Maidah ayat 50. Kemudian Qutb meradikalkan penafsirannya atas kata *jāhiliyyah* pada bukunya yang di tulis pada tahun 1964, *Ma‘ālim fī al-Ṭarīq*.

Pembacaan Sayyid Qutb atas fenomena yang diamatinya cukup memberikan gambaran bagaimana pergolakan pemikiran sekitar tahun 1950an hingga 1960an, tidak hanya di Mesir, melainkan di belahan bumi lainnya, khususnya dalam kaitannya dengan Islam. Masa tersebut menjadi salah satu persimpangan sejarah yang dihadapi oleh umat Islam. Kondisi negara-negara Islam pascakolonial menunjukkan suatu kebingungan umat Islam dalam mengidentifikasi identitasnya.¹ Sayyid Qutb mengambil bagian cukup penting dalam pergolakan tersebut. Hal ini dibuktikan akan pengaruhnya pada

¹ Elizabeth Suzanne Kassab, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective* (New York: Columbia University Press, 2010), 1-2.

Ikhwanul Muslimin. Meski telah berlalu setengah abad lalu, tulisan-tulisan Qutb tetap menemukan relevansinya dengan abad kedua puluh satu. Namun, pada beberapa titik, buah pikirannya perlu ditinjau ulang dengan lebih kritis.

Biografi Sayyid Qutb

Sayyid Qutb Ibrahim Husayn Shadhili atau lebih dikenal dengan Sayyid Qutb dilahirkan pada 9 Oktober 1906 di desa Musha, provinsi Asyut, Mesir. Qutb dilahirkan di tengah gejolak masyarakat Mesir pada waktu itu. Tahun kelahirannya merupakan masa yang melahirkan gerakan anti Inggris. Berbagai organisasi politik, sosial dan keagamaan didirikan pada masa tersebut dalam upaya untuk melawan kolonialisme Inggris. Pada masa kecilnya, Qutb menyaksikan bagaimana pendidikan Inggris atas Mesir kala itu. Ayahnya merupakan seorang pemimpin Partai Nasional di Provinsi Asyut, sekaligus sponsor dari *al-Liwa'*, koran dari Partai Nasional. Rumahnya menjadi pusat politik dimana simpatisan Partai Nasional datang untuk membaca surat kabar dan berdiskusi.²

Pada 1912, Qutb memasuki sekolah dasar di desanya. Pada usia yang masih cukup belia, Qutb menyaksikan ketegangan antara tradisionalisme dan modernisme. Syaikh Ahmad, guru al-Qur'an di sekolahnya, keluar dari sekolah karena merasa tidak sesuai dengan pola pendidikan modern. Selain itu, keputusannya keluar dari sekolah modern juga disebabkan oleh pemerintah yang ingin menghapuskan pelajaran al-Qur'an dari sekolah. Syaikh Ahmad juga menganjurkan para murid untuk mengikutinya ke sekolah tradisional. Qutb pun pindah ke kuttab (sekolah tradisional) milik Syaikh Ahmad. Qutb kemudian memperjuangkan keinginannya untuk tetap mengenyam pendidikan melalui pendidikan modern. Keresahannya pada pendidikan ditunjukkan melalui usahanya untuk mendamaikan antara pendidikan al-Qur'an dan ilmu-ilmu modern.

Pada usia 14 (1920) tahun Qutb pergi ke Kairo untuk melanjutkan pendidikannya. Ia melanjutkan pendidikan di Darul 'Ulum sebagai persiapan untuk menuju pendidikan tingkat universitas. Empat tahun dihabiskan oleh Qutb untuk memperoleh landasan pendidikan umum pada sains terapan, sejarah, humaniora, bahasa Arab, dan Studi Islam. Qutb juga memiliki ketertarikan pada sastra. Sebelum kelulusannya dari Darul 'Ulum, pada tahun 1932 Qutb menyampaikan kuliah umum yang berjudul "Tugas Sastrawan dan

² Sayed Khatab, *The Political Thought of Sayyid Qutb: The theory of jahiliyyah* (Oxon: Routledge, 2006), 44–45.

Puisi pada Generasi Kini". Pada tahun berikutnya, 1933, Qutb bertugas di Kementerian Pendidikan.³

3 November 1948, Qutb dikirim oleh pemerintah mesir untuk menjalankan tugas di Amerika Serikat selama dua tahun. Selama dua tahun di Amerika Qutb banyak mengamati modernitas, khususnya di Amerika. Pengalaman tugas di Amerika kemudian memberi inspirasi bagi Qutb untuk menuliskan karya-karyanya. *Magnum Opus* karya Qutb *Fī Zilāl al-Qur'ān* dan *Ma'ālim fī al-Ṭarīq* tidak lepas dari pengamatannya atas kehidupan modern masyarakat Amerika. Sepulang dari Amerika Qutb kemudian bergabung dengan Ikhwanul Muslimin. Pada 1954, Qutb dan ribuan anggota Ikhwan lainnya dimasukkan ke penjara. Selama lima belas tahun di penjara, Qutb berhasil menamatkan penulisan *Fī Zilāl al-Qur'ān*.⁴ Agustus 1965, Qutb kembali mendekam di sel tahanan hingga kemudian dijatuhi hukuman mati pada tahun 1966.⁵

Makna Kata Jāhiliyyah dalam al-Qur'an

Kata *jāhiliyyah* merupakan bentuk nominal dari kata Arab yang berakar dari kata *jahila*, artinya lawan dari kata *'alima* yang berarti mengetahui.⁶ Kata *jahlun*, bentuk derivasi lain dari *jahila*, secara sederhana dapat diartikan sebagai ketidaktahuan atau kebodohan. Secara literal kata *jāhiliyyah* juga dapat diartikan sama seperti *jahlun*, yaitu kebodohan. Jika kata *jāhiliyyah* dinisbahkan kepada kata lain seperti zaman sehingga menjadi zaman *jāhiliyyah*, maka artinya adalah zaman atau masa kebodohan. Ibnu Manzhur mendefinisikan kata *jāhiliyyah* sebagai suatu masa sebelum Nabi Muhammad diutus.⁷ Para ulama Akademi Bahasa Arab di Mesir sepakat bahwa kata *jāhiliyyah* mengandung makna di muka sebagaimana yang disampaikan oleh Ibnu Manzhur.⁸

Setidaknya kata *jāhiliyyah* disebutkan sebanyak empat kali dalam al-Qur'an, dalam surah Ali 'Imran ayat 154, surah al-Mā'idah ayat 50, surah al-Aḥzāb ayat 33, dan surah al-Fatḥ ayat 26. Dalam surah Ali 'Imran ayat 154 kata *jāhiliyyah* disandingkan dengan kata *ẓann* (*ẓann al-jāhiliyyah*). Ayat ini diturunkan pada saat perang Uhud. Ayat ini diturunkan untuk memberi kabar

³ Khatab, 49.

⁴ Sayyid Qutb, *Milestones*, ed. oleh A. B. Al-Mehri (Birmingham: Maktabah Booksellers and Publishers, 2006), 10-11.

⁵ Qutb, 12-13.

⁶ Ibn Manzhur, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dar al-Marref, 2016), 713.

⁷ Manzhur, 714.

⁸ Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *Mu'jam Alfāẓh al-Qur'an al-Karīm* (Kairo: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 1989), 272.

akan kemenangan Nabi pada peperangan tersebut. Akan tetapi kaum Muslimin terbagi menjadi dua, yakni yang mempercayai dan mengimani kebenaran ayat tersebut dan yang tidak mempercayai ayat tersebut. *Zann* berarti prasangka. Pada tafsir Jalālayn *zann al-Jāhiliyyah* diinterpretasikan secara alegoris untuk menunjuk kelompok yang tidak akan kebenaran wahyu Tuhan bahwasanya Nabi akan menang pada perang tersebut.⁹ Ibnu Katsir dalam kitabnya *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* menafsirkan kata istilah tersebut sebagai kecurigaan keraguan, prasangka kurang baik, atau prasangka buruk terhadap Allah subhānahu wata'ālā.¹⁰ Sayyid Qutb dalam tafsirnya *Fī Zilāl al-Qur'an* menginterpretasikan istilah ini dengan sebuah prasangka yang dimiliki oleh orang-orang yang hanya mementingkan dirinya sendiri dan hawa nafsunya, tidak berserah diri sepenuhnya kepada Allah. Mereka inilah orang-orang yang tidak memiliki ketenangan pada dirinya.

Pada surah al-Mā'idah ayat 50 kata *jāhiliyyah* disematkan pada kata *ḥukm* (*ḥukm al-jāhiliyyah*). *Ḥukm al-Jāhiliyyah* berarti hukum atau aturan yang bertentangan dengan hukum yang diturunkan oleh Allah subhānahu wata'ālā sebagaimana hukum yang digunakan oleh orang-orang pada masa *jāhiliyyah*, masa sebelum kenabian, yang didasarkan pada kesesatan dan hawa nafsu.¹¹ Hukum *jāhiliyyah* dimaknai oleh Sayyid Qutb sebagai hukum hasil rekaan manusia. Hukum ini adalah hukum yang bertentangan dengan hukum yang diturunkan oleh Allah. Ia bersifat hitam putih. Memilih salah satu berarti mengabaikan satu yang lainnya.¹²

Kata *jāhiliyyah* lainnya terdapat pada surah al-Aḥzāb ayat 33, *tabarruj al-Jāhiliyyah*. *Tabarruj* berarti berhias menunjukkan perhiasan.¹³ Ayat ini turun sebagai perintah kepada istri-istri Nabi untuk tidak sering keluar dari rumah dengan berhias diri sebagaimana yang dilakukan wanita-wanita *jāhiliyyah* yang tidak memiliki ilmu tentang agama.¹⁴ *Tabarruj al-jāhiliyyah* berarti berhias diri, berdandan, dan bersolek seperti wanita-wanita pada masa *jāhiliyyah*. Wanita-

⁹ Jalaluddin al-Mahally dan Jalaluddin al-Suyuthy, *Tafsīr al-Jalālayn* (Manshurah: Maktabatul Iman, t.t.), 95.

¹⁰ Ismail bin Umar, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* (Riyadh: Dār al-Ṭayyibah li al-Nasyri wa al-Tawzī', 1999), 145.

¹¹ Ismail bin Umar, 131; Jalaluddin al-Mahally dan Jalaluddin al-Suyuthy, *Tafsīr al-Jalālayn*, 143; Abdurrahman bin Nashir al-Sa'diy, *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fi Tafsīri Kalām al-Mannān* (Beirut: Resalah Publisher, t.t.), 235.

¹² Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, 32 ed. (Beirut: Dār al-Mashriq, 2003), 904.

¹³ Manzhur, *Lisān al-'Arab*, 243; Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *Mu'jam al-Wasīṭ* (Kairo: Maktabah Syurq ad-Dawliyyah, 2003), 47.

¹⁴ Abdurrahman bin Nashir al-Sa'diy, *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fi Tafsīri Kalām al-Mannān*, 664.

wanita pada masa *jāhiliyyah* apabila keluar dari rumahnya, mereka bersolek dan menampak-nampakkan kecantikannya kepada khalayak umum.¹⁵

Kata *jāhiliyyah* yang terakhir terdapat pada surah al-Fatḥ ayat 26. Pada surah ini kata *jāhiliyyah* disebutkan berpasangan dengan kata *hamiyyah*, artinya kesombongan, fanatisme atau kebanggaan atas diri atau kaum. Ayat ini diturunkan saat perjanjian Hudaibiyah. Disebutkan bahwa saat itu utusan kaum kafir Quraisy menolak untuk menulis lafal *bismi' Llāh al-Rahmān al-Rahīm* pada perjanjian Hudaibiyah karena kesombongannya dan keengganannya.¹⁶ Kesombongan merupakan salah satu sifat *jāhiliyyah*. Kesombongan ini menyebabkan fanatisme sehingga sulit untuk menerima kebenaran yang dibawa oleh Nabi.¹⁷ Keempat ayat yang telah disebutkan, selain merujuk kondisi pada masa sebelum kenabian, juga menggambarkan karakteristik *jāhiliyyah* yang utama, yaitu menolak atau tidak sesuai dengan hukum yang telah diturunkan oleh Allah.

Jāhiliyyah sebagai Kondisi Berulang

Sebelumnya telah disebutkan bahwa *jāhiliyyah* merupakan sebuah periode sebelum Nabi Muhammad diutus. Sayyid Qutb kemudian memperluas tafsiran kata *jāhiliyyah* tidak terbatas pada masa sebelum kenabian, melainkan juga pada masa saat Ia menuliskan tafsirnya *Fī Zilāl al-Qur'ān*, bahkan pada masa mendatang. Sebelum Qutb, Abul A'la Al-Maududdi telah menggunakan definisi *jāhiliyyah* melampaui makna asalnya. Al-Maududdi mendefinisikan kata tersebut sebagai seluruh pola pikir, perbuatan, dan moralitas yang berkebalikan dari Islam.¹⁸ Al-Maududi tidak melihat perbedaan hitam putih antara Islam dan *jāhiliyyah*. Ia melihat kondisi pada masa *al-Khulafā' al-Rashidūn* sebagai percampuran antara Islam dan *jāhiliyyah*.¹⁹ Saudara Qutb, Muhammad Qutb, pada tahun 1964 menerbitkan buku yang berjudul *Jāhiliyyat al-Qarn al-'Isyrīn (Jāhiliyyah Abad Keduapuluh)*. Buku ini berisikan tentang penjelasan terkait bentuk-bentuk *jāhiliyyāt* pada zaman modern.²⁰ Dari sini nampak bahwa Qutb bukanlah orang pertama yang menggunakan istilah *jāhiliyyah* melampaui makna asalnya. Bukan berarti Qutb tidak memberikan

¹⁵ Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, 2860.

¹⁶ Qutb, 3329. Ismail bin Umar, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 345.

¹⁷ Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, 3329; Suhariyanto dan Rofi Atina Maghfiroh, "Jāhiliyyah dalam Penafsiran Ibnu Kasir," *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies*, 1, no. 1 (2022), <https://doi.org/10.23917/qist.v1i1.522>.

¹⁸ Abul A'la Maududi, *The Meaning of The Quran* (Lahore: Islamic Publications, 1967), 1737.

¹⁹ William E. Shepard, "Sayyid Qutb's Doctrine of Jāhiliyya," *International Journal of Middle East Studies* 35 (2003): 521–45, [https://doi.org/10.1017.S0020743803000229](https://doi.org/10.1017/S0020743803000229).

²⁰ *Jāhiliyyat* merupakan bentuk plural dari *jāhiliyyah*.

sumbangan apapun terhadap perkembangan makna *jāhiliyyah*. Qutb memberikan makna yang lebih radikal dan ketat pada istilah di muka.

Interpretasi ulang dan lanjutan atas terma *jāhiliyyah* tidak dapat dilepaskan dari pengalamannya selama dua tahun di Amerika Serikat saat ditugaskan oleh pemerintah Mesir. Selama masa penugasannya tersebut Ia memperhatikan kesenjangan antara posisi Amerika Serikat sebagai penganjur utama demokrasi dan kondisi warga Amerika yang dijumpainya saat itu.²¹ Dalam sebuah artikel yang ditulis oleh Qutb berdasarkan pengamatannya pada masyarakat Amerika saat itu, *The America that I Have Seen*, Qutb melihat bahwa manusia di Amerika hanya berorientasi pada lapangan kerja dan produksi²², kepuasan seksual²³, dan kesenangan sementara yang menanggalkan agama.²⁴ Berdasarkan pengamatannya yang dilakukan pada tahun 1950an itu, Qutb melihat keunggulan fundamental yang dimiliki Islam atas non-Islam (selanjutnya istilah non-Islam- akan digunakan secara bergantian dengan istilah Barat), yaitu nilai nonmaterialistik. Bagi Qutb peradaban di luar Islam sangatlah materialistik. Perbedaan ini adalah perbedaan yang tidak dapat dibandingkan. Keduanya, Islam dan non-Islam, karena perbedaan landasan ini akan melahirkan manusia yang berbeda pula. Dalam pemikirannya, Qutb menilai manusia-manusia Barat adalah manusia yang buas, imoral, tidak manusiawi, tidak beketuhanan, dan materialistik.²⁵

Kendati Qutb memiliki tafsiran yang berbeda dari apa yang telah ditafsirkan pada ulama tafsir sebelumnya, penafsiran lebih lanjut terkait *jāhiliyyah* tidak dapat dilepaskan dari akarnya, yaitu teks al-Qur'an, terkhusus empat ayat dan empat terma terkait istilah *jāhiliyyah* yang telah disebutkan di muka. Dari keempat ayat yang mengandung kata *jāhiliyyah*, penekanan Qutb lebih jelas dan tegas pada surah al-Ma'idah ayat 50 melalui tafsirnya *Fī Zilāl al-Qur'ān*:

إن معنى الجاهلية يتحدد بهذا النص. فالجاهلية - كما يصفها الله وحددها قرآنه - هي حكم البشر للبشر، لأنها هي عبودية البشر للبشر، والخروج من عبودية الله، ورفض ألوهية الله، والاعتراف في مقابل هذا الرفض بألوهية البشر وبالعبودية لهم من دون الله. إن الجاهلية - في ضوء هذا النص - ليست فترة من الزمن، ولكنها وضع من الأوضاع. هذا الوضع يوجد بالأمس، ويوجد اليوم، ويوجد غدا، فيأخذ صفة الجاهلية

²¹ Matthew L. N. Wilkonson, *The Genealogy of Terror: How to distinguish between Islam, Islamism and Islamist Extremism* (Oxon: Routledge, 2019), 216.

²² Sayyid Quthb, *The America I Have Seen* (Kashful Shubuhah Publications, 1951), 4.

²³ Quthb, 16.

²⁴ Quthb, 11.

²⁵ Wilkonson, *The Genealogy of Terror: How to distinguish between Islam, Islamism and Islamist Extremism*, 165.

، المقابلة للإسلام ، والمناقضة للإسلام . والناس - في أي زمان وفي أي مكان - إما أنهم يحكمون بشريعة الله - دون فتنة عن بعض منها - ويقبلونها ويسلمون بها تسليماً، فهم إذن في دين الله. وإما أنهم يحكمون بشريعة من صنع البشر - في أي صورة من الصور - ويقبلون بها فهم إذن في الجاهلية، وهم في دين من يحكمون بشريعته ن وليسوا بحال من دين الله. والذي لا يتبغي حكم الله يتبغي حكم الجاهلية، والذي يرفض شريعة الله يقبل شريعة الجاهلية، ويعيش في الجاهلية.²⁶

Secara substantif, paragraf di atas berisi tentang makna *jāhiliyyah*. *Jāhiliyyah*, menurut Qutb, secara definitif terkandung pada surah al-Ma'idah ayat 50. Ayat tersebut secara eksplisit menyebutkan *ḥukm al-jāhiliyyah* dimana Qutb menekankan aspek hukum terkait kata *jāhiliyyah*. Pertama, karakteristik *jāhiliyyah* adalah menolak otoritas Tuhan untuk kemudian tunduk pada otoritas manusia. *Jāhiliyyah* berarti hukum yang dibuat manusia oleh manusia. Subjek yang mentaati suatu hukum secara otomatis melakukan penghambaan kepada pembuat hukum. Dengan kata lain, ketika seseorang patuh dan taat pada hukum buatan manusia, ia menghamba kepada manusia lainnya dan keluar dari penghambaan kepada Allah. Dengan demikian, seorang manusia telah menolak dan menampik *ulūhiyyah*-Nya.²⁷

Karakteristik kedua dari *jāhiliyyah* adalah ketaklekgannya oleh waktu. Sebagai konsekuensi dari karakteristik pertama, *jāhiliyyah* bukan hanya berarti suatu masa di masa lampau, melainkan juga suatu kondisi sosial dan spiritual yang bisa terus berulang di masa sekarang bahkan di masa depan manakala seseorang atau masyarakat tidak mendasarkan kehidupannya pada hukum yang diciptakan oleh Allah, namun pada hukum buatan manusia. Dalam sejarahnya, tatanan buatan manusia adalah suatu hal yang selalu ada, bahkan pada zaman Nabi sekalipun.

Ketiga, Sayyid Qutb menggambarkan hubungan hukum Islam dan hukum *jāhiliyyah* pada hubungan hitam dan putih yang tidak dapat dikompromikan. Memilih salah satu sama dengan menolak yang lainnya. Hal ini karena, menurut Qutb, Islam menggambarkan suatu visi yang total, tidak dapat dipisahkan. Islam dimulai dengan syahadat yang berkembang menjadi teori. Dari teori atau pandangan yang utuh kemudian harus diimplementasikan dalam sebuah tindakan atau perbuatan yang dalam hal ini dimaknai sebagai

²⁶ Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, 904.

²⁷ Dalam pembahasan Akidah, ketuhanan disebut *rubūbiyyah* dan *ulūhiyyah*. *Rubūbiyyah* digunakan untuk menunjuk ketuhanan dalam konteks penciptaan, sedangkan *ulūhiyyah* merujuk kepada Tuhan dalam konteks peribadatan atau penghambaan. *Ulūhiyyah* merupakan konsekuensi dari *rubūbiyyah*. Lihat Abdullah bin Abdil Hamid al-Athari, *Al-Wajiz fi 'Aqidah al-Salaf al-Ṣāliḥ: Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Istanbul: Guraba, 2014), 50-51.

sebuah hukum.²⁸ Oleh karenanya, Islam merupakan suatu totalitas yang secara konseptual tidak dapat berkoeksistensi dengan ideologi lainnya. Suatu kebenaran adalah kebenaran, dan suatu kesalahan adalah kesalahan. Islam tidak mengenal setengah Islam ataupun setengah *jāhiliyyah*.²⁹ Jika Islam dominan, maka Islam akan bertahan. Jika *jāhiliyyah* lebih dominan, maka yang *jāhiliyyah* yang akan menjadi anutan. Mengakui kekuasaan Tuhan berarti menentang kekuasaan selain Tuhan.³⁰ Seseorang, secara teoritis, bisa saja merupakan Muslim. Akan tetapi karena ia hidup di lingkungan yang di dalamnya diterapkan hukum-hukum dan aturan-aturan *jāhiliyyah*, maka mau tidak mau ia akan bertindak sebagaimana orang-orang *jāhiliyyah* bertindak. Padahal seorang Muslim harus merealisasikan apa yang ada di dalam keimanannya ke dalam tataran sosial.

Pada beberapa titik, ada pertemuan atau kesamaan antara hukum antara Islam dan *jāhiliyyah*. Kesamaan-kesamaan antara kedua hal tersebut dalam pandangan Qutb tetap tidak dapat dibenarkan. Jikalau ada sesuatu dari *jāhiliyyah* yang nampak bersesuaian dengan Islam, hal tersebut hanyalah sebuah kebetulan. Secara fundamental, akar atau landasan dari kedua ideologi sama sekali berbeda, sehingga jika seorang Muslim melaksanakan suatu hukum *jāhiliyyah* yang seakan-akan sama dengan Islam, ia tetap dianggap mengikuti *jāhiliyyah* karena motif di balik perbuatannya bukanlah kesadaran akan keislaman.³¹ Seharusnya, seseorang mematuhi hukum tersebut karena keimannya, dan hukum itu juga dibentuk atas landasan agama Islam.

Kendati saat ini, menurut Qutb, seluruh dunia berada dalam tatanan *jāhiliyyah*, akan tetapi sistem-sistem *jāhiliyyah* tersebut sejatinya telah gagal. Qutb menyoroti kapitalisme, marxisme, dan ideologi-ideologi lainnya sebagai ideologi *jāhiliyyah* karena semuanya tidak berdasarkan pada syari'at yang diturunkan oleh Allah. Perbedaan *jāhiliyyah* di masa lampau dan *jāhiliyyah* modern terletak pada kompleksitasnya. *Jāhiliyyah* hari ini lebih rumit dan kompleks dibandingkan *jāhiliyyah* pada masa sebelum kenabian. Ideologi-ideologi *jāhiliyyah* modern yang berkembang saat ini dianggap telah gagal karena tidak lagi memiliki nilai-nilai kemanusiaan. Nilai kemanusiaan tertinggi yang dimaksud Qutb adalah akidah. Manakala akidah tidak lagi dijadikan orientasi suatu individu atau masyarakat, maka tidak lagi ada kemanusiaan

²⁸ Sayyid Qutb, *Ma'ālim fī al-Tharīq* (Beirut: Dār al-Shurūq, 1973), 48-49.

²⁹ Qutb, 149-50.

³⁰ Kiki Muhammad Hakiki, "Islam dan Demokrasi: Pandangan Intelektual Muslim dan Penerapannya di Indonesia," *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 1, no. 1 (Januari 2016), <https://doi.org/10.15575/jw.v1i1.583>.

³¹ Qutb, *Ma'ālim fī al-Tharīq*, 151.

pada individu atau masyarakat tersebut. Imperium Romawi, Kerajaan Inggris, dan kerajaan-kerajaan lainnya hanyalah suatu perkumpulan kesukuan yang eksploitatif terhadap manusia lainnya. Adapun marxisme, ia hanyalah suatu ideologi yang didasarkan pada kecurigaan pada kelas-kelas manusia lainnya. Berbeda halnya dengan Islam yang persatuannya melampaui kesukuan. Persatuan dalam Islam didasarkan pada satu nilai kemanusiaan yang mulia, yakni akidah Islam.³²

Dalam pandangan Sayyid Qutb, Islam adalah sebuah dakwah yang bertujuan untuk membebaskan manusia dari menyembah sesama manusia menuju penyembahan kepada Tuhan para hamba (manusia) dengan cara mengeluarkan manusia dari *ḥakimiyyah*³³ manusia menuju *ḥakimiyyah* Allah.³⁴ Oleh karenanya misi kenabian yang dibawa oleh Nabi Muhammad adalah untuk membebaskan manusia dari *ḥakimiyyah* sesama manusia menuju *ḥakimiyyatu'Llāh* sebagaimana yang dilakukan oleh para nabi sebelum Nabi Muhammad. Konsekuensinya, dakwah menjadi suatu perintah yang pelaksanaannya tidak memiliki batasan waktu, karena hal yang menuntut dakwah tersebut selalu ada.

Jihad: Konsekuensi Pergumulan Islām dan Jāhiliyyah

Jāhiliyyah dalam pandangan Sayyid Qutb menjadi suatu kondisi yang terus menerus ada. Ia tidak lagi terbatas pada suatu masa tertentu dalam lintasan sejarah. Oleh karenanya, Islam akan terus berkonfrontasi dengan yang *jāhiliyyah*. Konfrontasi ini menjadi suatu keniscayaan kosmik yang harus dihadapi oleh umat Islam. Islam sebagai suatu agama tidak hanya sebuah konsep, melainkan ia adalah suatu realitas yang harus diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari. Maka dari itu, jihad menjadi konsekuensi dari keadaan *jāhiliyyah* yang terus menerus ada dan Islam sebagai agama itu sendiri.

Islam yang awalnya hanya dianut oleh minoritas di jazirah Arab, tidak lepas dari peran jihad Nabi Muhammad. Jihad itu sendiri dicontohkan oleh Nabi Muhammad. Jihad harus memperhatikan konteks masyarakat dan pendakwah yang hendak menyebarkan Islam. Implementasi dari jihad pun

³² Qutb, 53–54.

³³ *Ḥakimiyyah* merupakan *maṣḍar ṣinā'ī* dari kata *ḥ-k-m* yang artinya mencegah demi memperbaiki sesuatu, mengetahui, memahami, atau mengadili. Lihat Manzhur, *Lisān al-'Arab*, 951–54; *Ḥakimiyyah* adalah istilah yang digunakan oleh al-Maududi untuk menunjuk "Kedaulatan". Lihat Sharough Akhavi, "The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi," *International Journal of Middle East Studies* 29, no. 3 (Agustus 1997): 377–401, <https://doi.org/10.1017/S0020743800064825>.

³⁴ Qutb, *Ma'ālim fi al-Tharīq*, 46.

bertahap. Mulai dari secara sembunyi-sembunyi, terang-terangan, hingga menggunakan pedang. Berdasarkan gradasi implementasi jihad ini, Sayyid Qutb membagi tahapan dalam melakukan jihad untuk melakukan transformasi masyarakat dari *jāhiliyyah* menuju masyarakat Islam. Pertama, jihad harus dilakukan dengan cara dakwah, negosiasi, dan persuasi. Pada tahap ini, sebuah pergerakan harus dilakukan secara halus, tanpa kekerasan. Namun, manakala cara damai ini dihalangi dan umat Islam mengalami represi oleh pihak tertentu, maka proses transformasi masyarakat dengan senjata adalah sesuatu yang tak terhindarkan, mau tidak mau harus dilaksanakan.³⁵

Jāhiliyyah, Pluralitas dan Demokrasi

Pandangan Sayyid Qutb yang berangkat dari pengalamannya dalam melihat dunia Barat, khususnya Amerika, memberikan suatu evaluasi kritis terhadap masyarakat secara umum, dan muslim secara khusus. Konsekuensi dari pandangan Sayyid Qutb bahwa saat ini umat Islam berada dalam kondisi *jāhiliyyah* adalah keluar dari kondisi tersebut dengan membentuk konstitusi yang berdasarkan pada syariat Islam. Jika tidak, maka umat Islam akan tetap berada kondisi sebelum datangnya Islam kendati telah memeluk Islam. Namun, proses pengislaman masyarakat, politik, dan konstitusi bukanlah suatu hal yang sederhana untuk masa sekarang, mengingat umat Islam harus berkoeksistensi dengan penganut agama lain, bahkan yang sekuler sekalipun. Pada akhirnya, dalam suatu negara umat Islam harus mampu berdialog dengan masyarakat lainnya. Setiap individu, bahkan kelompok dalam suatu masyarakat dalam suatu negara memiliki kepentingan dan opininya masing-masing. Oleh karenanya diperlukan dialog yang memungkinkan kesepakatan dari berbagai kepentingan yang berkaitan. Jürgen Habermas mendefinisikan kondisi ini sebagai ruang publik (*public shpere*).³⁶

Ruang publik terjadi karena individu-individu secara privat berkumpul untuk mengartikulasikan kepentingannya.³⁷ Dalam suatu masyarakat yang majemuk, pluralitas kepentingan menjadi suatu hal yang tak terhindarkan. Terdapat tiga kondisi dalam ruang publik sebagaimana yang disampaikan oleh Habermas. *Pertama*, setiap warga memiliki hak yang sama untuk berkomunikasi dalam ruang publik. *Kedua*, masing-masing mendapatkan kesempatan untuk menyampaikan opininya secara otonom dan tidak diperlakukan oleh subjek lain sebagai alat untuk mencapai kepentingan

³⁵ Qutb, 57.

³⁶ Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: an Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge: MIT Press, 1991), 27.

³⁷ Habermas, 176.

tertentu. *Ketiga*, ada aturan bersama yang dapat mengatur semuanya agar dapat menyampaikan pendapatnya dengan baik dan bebas dari diskriminasi. Kondisi ketiga akan menjamin penerimaan terhadap argumen yang lebih baik.³⁸ Dari kondisi ini, dapat dilihat bahwa ruang publik memungkinkan setiap warga negara untuk menyampaikan pendapatnya. Dengan adanya ruang publik, kepentingan-kepentingan partikular dan negara dapat dijembatani.³⁹ Dengan terciptanya ruang publik, idealnya tidak ada pihak yang merepresi pihak lain dan juga pihak yang terdiskriminasi. Juga, aspirasi dari suatu golongan, selama argumentatif dan dapat dipertanggungjawabkan, dapat mengambil bagian dari ruang publik.

Pandangan Sayyid Qutb terhadap negara masih sangat teosentris. Menerima pandangannya terkait *jāhiliyyah*, tidak memungkinkan adanya ruang publik. Memaksakan hukum Islam pada suatu negara dengan penduduk yang beraneka ragam cenderung bersifat represif dan koersif. Oleh karenanya, pandangan ini perlu ditinjau ulang. Negara dalam perspektif Islam tidaklah sekular sepenuhnya dan tidak pula teokratis. Selama undang-undang dan aturan-aturan suatu negara tidak bertentangan dengan hukum Islam, hal ini dapat dibenarkan.⁴⁰ Pada intinya, selama seorang warga negara dapat menjalankan kewajibannya sebagai Muslim dalam sebuah negara, maka tidak ada masalah baginya. Selain itu, negara bukanlah tujuan, melainkan ia sarana untuk mengakomodasi kepentingan masyarakat.⁴¹ Yusuf al-Qaradhawy dalam bukunya *Fiqh al-Dawlah* juga memberikan keterangan bahwa seorang Muslim dapat terlibat dalam pemerintahan yang bersifat 'non-Islami' atau sekuler dapat disahkan untuk beberapa alasan. *Pertama*, untuk mengurangi kelaliman. *Kedua*, menghindari bahaya yang lebih besar.⁴² Juga, dalam pemerintahan negara sekuler terdapat nilai-nilai yang juga bersesuaian dengan ajaran Islam.

Kesimpulan

Berbeda dengan pemahaman umum *jāhiliyyah* yang merupakan suatu periode dalam sejarah sebelum Nabi Muhammad diutus, Sayyid Qutb

³⁸ Habermas, 36–37.

³⁹ Irfan Noor, "Identitas Agama, Ruang Publik dan Post-Sekularisme: Perspektif Diskursus Jürgen Habermas," *Ilmu Ushuluddin* 11, no. 1 (Januari 2012): 61–87.

⁴⁰ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to The Metaphysics of Islam; an Exposition to The Fundamental Elements of Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 29.

⁴¹ Rashda Diana, "Al-Mawardi dan Konsep Kenegaraan dalam Islam," *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam* 13, no. 1 (Mei 2017), <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v13i1.981>.

⁴² Yusuf Al-Qaradhawy, *Fiqh al-Dawlah fī al-Islām: Makānatuhā, Ma'ālimuhā, Ṭabī'atuhā, Mawqifuhā min al-Dīmuqrāṭiyyah wa al-Ta'addudiyyah wa al-Mar'ah wa Gayruhā min al-Muslimīn* (Kairo: Dar al-Syuruq, 2001), 180.

menyatakan bahwa *jāhiliyyah* adalah suatu kondisi yang tidak terikat pada suatu masa. Ia akan ada sepanjang perjalanan umat manusia di muka bumi. Lawan dari *jāhiliyyah* adalah Islam. Diferensiasi antara Islam dan *jāhiliyyah* dalam pandangan Qutb adalah pemisahan hitam putih, non-kompromistis. Oleh karenanya, sesuatu tidak dapat dikatakan setengah Islam dan setengah *jāhiliyyah*, karena kedua hal yang bertentangan tidak dapat berkumpul menjadi saatu. Konsekuensi dari pandangan Qutb tentang *jāhiliyyah* adalah pemisahan antara masyarakat antara masyarakat Islami dan *jāhiliyyah*. Masyarakat Islami bukan semata-mata suatu masyarakat yang terdiri dari sekumpulan orang-orang Muslim. Masyarakat yang dimikian, jika hukum yang dijadikan acuan adalah hukum buatan manusia, maka masyarakat tersebut tetaplah masyarakat *jāhiliyyah*. Masyarakat Islami adalah masyarakat yang tiap individunya menyembah Allah dan hukum yang dijadikan acuan hidup didasarkan pada syariat. Pelaksanaan hukum tersebut juga harus didasarkan pada keimanan kepada Allah. Adapun masyarakat *jāhiliyyah* adalah masyarakat yang tidak menyembah Allah dan hukumnya adalah hasil rekaan manusia sendiri. Pelaksanaan suatu hukum, menurut Qutb, adalah konsekuensi dari keimanan seseorang. Orang yang patuh dan taat pada suatu hukum tertentu, secara tidak langsung sedang menghambakan dirinya dari pembuat hukum. Oleh karena itu, meskipun seseorang menyembah Allah, namun apabila ia mengikuti hukum buatan manusia, maka sejatinya ia telah menghambakan dirinya kepada manusia. Pandangan Qutb tentang hukum ini didasarkan pada pemahamannya tentang Islam. Islam menurut Qutb adalah suatu pembebasan, pembebasan manusia dari penyembahan manusia kepada manusia menuju penyembahan manusia kepada Tuhan. Penyembahan ini tidak hanya berhenti pada tatarah aqidah, melainkan juga harus diimplementasikan menjadi hukum yang dapat mentransformasikan tatanan masyarakat. Konsekuensinya, seorang muslim harus memperjuangkan Islam menjadi aturan masyarakat. Pandangan Qutb tentang Islam tampaknya lebih menekankan kepada aspek sosial. Segregasi antara masyarakat Islami dan masyarakat *jāhiliyyah* juga perlu ditinjau ulang, karena pada saat ini seluruh umat manusia hidup dalam pluralitas. Alih-alih membaca persatuan, pemaksaan suatu landasan tertentu hanya akan membawa kepada pertikaian. Oleh karenanya, dalam suatu masyarakat yang plural, yang paling utama adalah setiap orang mendapatkan hak-haknya, khususnya dalam hak menjalankan agama. Selama kebebasan beragama masih terjamin, seseorang tetap dapat berislam secara penuh, terlepas dari bentuk negara.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah bin Abdil Hamid al-Athari. *Al-Wajīz fī 'Aqīdah al-Salaf al-Ṣāliḥ: Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Istanbul: Guraba, 2014.
- Abdurrahman bin Nashir al-Sa'diy. *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīri Kalām al-Mannān*. Beirut: Resalah Publisher, t.t.
- Akhavi, Sharough. "The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi." *International Journal of Middle East Studies* 29, no. 3 (Agustus 1997): 377–401. <https://doi.org/10.1017/S0020743800064825>.
- Al-Qaradhawy, Yusuf. *Fiqh al-Dawlah fī al-Islām: Makānatuhā, Ma'ālimuhā, Ṭabī'atuhā, Mawqifuhā min al-Dīmuqrāṭiyyah wa al-Ta'addudiyyah wa al-Mar'ah wa Gayruhā min al-Muslimīn*. Kairo: Dar al-Syuruq, 2001.
- Attas, Syed Muhammad Naquib al-. *Prolegomena to The Metaphysics of Islam; an Exposition to The Fundamental Elements of Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.
- Diana, Rashda. "Al-Mawardi dan Konsep Kenegaraan dalam Islam." *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam* 13, no. 1 (Mei 2017). <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v13i1.981>.
- Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: an Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: MIT Press, 1991.
- Hakiki, Kiki Muhammad. "Islam dan Demokrasi: Pandangan Intelektual Muslim dan Penerapannya di Indonesia." *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 1, no. 1 (Januari 2016). <https://doi.org/10.15575/jw.v1i1.583>.
- Ismail bin Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Riyadh: Dār al-Ṭayyibah li al-Nasyri wa al-Tawzī', 1999.
- Jalaluddin al-Mahally dan Jalaluddin al-Suyuthy. *Tafsīr al-Jalālayn*. Manshurah: Maktabatul Iman, t.t.
- Kassab, Elizabeth Suzanne. *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Khatab, Sayed. *The Political Thought of Sayyid Qutb: The theory of jahiliyyah*. Oxon: Routledge, 2006.
- Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah. *Mu'jam Alfāzh al-Qur'an al-Karīm*. Kairo: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 1989.
- — —. *Mu'jam al-Wasīṭ*. Kairo: Maktabah Syurq ad-Dawliyyah, 2003.
- Manzhur, Ibn. *Lisān al-'Arab*. Kairo: Dar al-Marref, 2016.
- Maududi, Abul A'la. *The Meaning of The Quran*. Lahore: Islamic Publications, 1967.

- Noor, Irfan. "Identitas Agama, Ruang Publik dan Post-Sekularisme: Perspektif Diskursus Jurgen Habermas." *Ilmu Ushuluddin* 11, no. 1 (Januari 2012): 61–87.
- Qutb, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur'ān*. 32 ed. Beirut: Dār al-Mashriq, 2003.
- — —. *Ma'ālim fī al-Tharīq*. Beirut: Dār al-Shurūq, 1973.
- — —. *Milestones*. Disunting oleh A. B. Al-Mehri. Birmingham: Maktabah Booksellers and Publishers, 2006.
- Quthb, Sayyid. *The America I Have Seen*. Kashful Shubuhah Publications, 1951.
- Shepard, William E. "Sayyid Qutb's Doctrine of Jāhiliyya." *International Journal of Middle East Studies* 35 (2003): 521–45.
<https://doi.org/10.1017.S0020743803000229>.
- Suharjiyanto, dan Rofi Atina Maghfiroh. "Jāhiliyyah dalam Penafsiran Ibnu Kasir." *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies*, 1, no. 1 (2022).
<https://doi.org/10.23917/qist.v1i1.522>.
- Wilkinson, Matthew L. N. *The Genealogy of Terror: How to distinguish between Islam, Islamism and Islamist Extremism*. Oxon: Routledge, 2019.