

KETAATAN KEPADA *ULIL AMRI* DALAM QS. AN-NISA': 59

(Studi Komparatif Penafsiran Nawawi Al-Bantani dan M. Quraish Shihab)



TESIS

Disusun dan diajukan kepada Pascasarjana

Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto Untuk Memenuhi
Sebagian Persyaratan Memperoleh Gelar M.Ag

FERI NURYADI

234120800006

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR

PASCASARJANA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI PROFESOR KIAI HAJI SAIFUDDIN ZUHRI

PURWOKERTO

2025



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
PROFESOR KIAI HAJI SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO
PASCASARJANA

Alamat : Jl. Jend. A. Yani No. 40 A Purwokerto 53126 Telp : 0281-635624, 628250, Fax : 0281-636553
Website : www.pps.uinsaizu.ac.id Email : pps@uinsaizu.ac.id

PENGESAHAN

Nomor 2656 Tahun 2025

Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri
Purwokerto mengesahkan Tesis mahasiswa:

Nama : Feri Nuryadi
NIM : 234120800006
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul : Ketaatan Kepada Ulil Amri Dalam Qs. An-Nisa': 59 (Studi
Komparatif Penafsiran Nawawi Al-Bantani Dan M. Quraish
Shihab)

Telah disidangkan pada tanggal **20 Oktober 2025** dan dinyatakan telah memenuhi syarat
untuk memperoleh gelar **M.Ag** oleh Sidang Dewan Penguji Tesis.

Purwokerto, 24 Oktober 2025
Direktur,



Prof. Dr. H. Moh. Roqib, M.Ag.
NIP. 19680816 199403 1 004



Dokumen ini telah ditanda tangani secara elektronik.

Token : ywYia0Xo



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
PROFESOR KIAI HAJI SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO
PASCASARJANA

Alamat : Jl. Jend. A. Yani No. 40 A Purwokerto 53126 Telp : 0281-635624, 628250, Fax : 0281-636553
Website : www.pps.uinsu.ac.id Email : pps@uinsu.ac.id

PENGESAHAN TESIS

Nama : Feri Nuryadi
NIM : 234120800006
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul Tesis : Ketaatan Kepada Uul Amri dalam QS. An-Nisa': 59 (Studi Komparatif Penafsiran Nawawi Al-Bantani dan M. Quraish Shihab)

No	Tim Penguji	Tanda Tangan	Tanggal
1	Prof. Dr. H. Moh. Roqib, M.Ag NIP. 196808161994031004 Ketua Sidang/ Penguji		24-10-25
2	Dr. Atabik, M.Ag NIP. 196808161994031004 Sekretaris Sidang/ Penguji		23 Oktober 2025
3	Dr. Munawir, S.Th.I., M.S.I NIP. 197805152009011012 Pembimbing/ Penguji		23 Oktober 2025
4	Prof. Dr. H. Supriyanto, Lc., M.S.I NIP. 197403261999031001 Penguji Utama 1		23/10/25
5	Dr. Mohamad Sobrin, S.Th.I., M.Hum NIP. 198711072020121006 Penguji Utama 2		23 Oktober 2025

Purwokerto, 23 Oktober 2025
Mengetahui,
Ketua Program Studi

Dr. Munawir, S.Th.I., M.S.I
NIP. 197805152009011012

NOTA DINAS PEMBIMBING

HAL : Pengajuan Ujian Tesis

Kepada Yth.

Direktur Pascasarjana UIN Prof. K. H. Saifuddin Zuhri
di Purwokerto

Assalamu'alaikum wr. wb.

Setelah membaca, memeriksa, dan mengadakan koreksi, serta perbaikan-perbaikan seperlunya, maka bersama ini saya sampaikan naskah mahasiswa:

Nama : Feri Nuryadi
NIM : 234120800006
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul Tesis : Ketaatan kepada Ulil Amri dalam QS. An-Nisa': 59 (Studi Komparatif Penafsiran Nawawi Al-Bantani dan M. Quraish Shihab)

Dengan ini mohon agar tesis mahasiswa tersebut di atas dapat disidangkan dalam ujian tesis.

Demikian nota dinas ini disampaikan. Atas perhatian bapak, kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Purwokerto, 11 Oktober 2025
Pembimbing



Dr. Munawir, S.Th.I., M.S.I.
NIP. 19780515 200901 1 012

PERNYATAAN KEASLIAN

Saya menyatakan dengan sesungguhnya bahwa tesis saya yang berjudul: “Ketaatan kepada Ulil Amri dalam QS. An-Nisa’: 59 (Studi Komparatif Penafsiran Nawawi Al-Bantani dan M. Quraish Shihab)” seluruhnya merupakan hasil karya sendiri.

Adapun pada bagian-bagian tertentu dalam penulisan tesis yang saya kutip dari hasil karya orang lain telah dituliskan sumbernya secara jelas dengan norma, kaidah dan etika penulisan ilmiah.

Apabila dikemudian hari ternyata ditemukan seluruh atau sebagian tesis ini bukan hasil karya sendiri atau adanya plagiat dalam bagian-bagian tertentu, saya bersedia menerima sanksi pencabutan gelar akademik yang saya sandang dan sanksi-sanksi lainnya sesuai dengan peraturan undang-undang yang berlaku.

Demikian surat pernyataan ini dibuat dengan sebenarnya dan tanpa paksaan dari siapapun.

Purwokerto, 11 Oktober 2025

Hormat saya,



Feri Nuryadi

NIM. 234120800006

KETAATAN KEPADA ULIL AMRI DALAM QS. AN-NISA': 59
(Studi Komparatif Penafsiran Nawawi al-Bantani dan M. Quraish Shihab)

Feri Nuryadi
NIM. 234120800006
Email: ferinuryadi01@gmail.com
Program Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Universitas Islam Negeri (UIN) Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis penafsiran ayat ketaatan kepada Ulil Amri dalam QS. an-Nisā': 59 melalui pendekatan komparatif terhadap dua mufasir representatif dari dua zaman dan corak keilmuan yang berbeda dari Syaikh Nawawi al-Bantani dengan *Tafsir Marāḥ Labīd* dan M. Quraish Shihab dengan *Tafsir al-Mishbāh*. Fokus kajian diarahkan untuk memahami corak penafsiran keduanya, konteks sosial-politik yang melatarbelakangi konstruksi tafsir, serta bagaimana relasi kuasa turut mempengaruhi pembacaan terhadap konsep Ulil Amri.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan tafsir tematik-komparatif (*mawḍū'ī muqāran*). Data dikumpulkan melalui kajian kepustakaan atas karya tafsir primer dan literatur sekunder yang relevan. Analisis dilakukan dengan menelusuri latar sosio-historis masing-masing mufasir, metode penafsiran yang digunakan, dan orientasi ideologis yang memengaruhi hasil tafsir mereka.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa Nawawi al-Bantani menafsirkan Ulil Amri dalam kerangka normatif-hierarkis, menekankan kepatuhan terhadap otoritas selama tidak bertentangan dengan syariat. Sementara M. Quraish Shihab memaknai Ulil Amri secara kontekstual dan partisipatif, yakni otoritas yang memperoleh legitimasi melalui keadilan, dialog sosial, dan tanggung jawab publik. Melalui sintesis penulis, diperoleh model tafsir *ketaatan proporsional* yakni ketaatan yang berlandaskan prinsip etika sosial Islam: taat terhadap pemimpin dalam koridor syariat dan keadilan, serta kritis terhadap kekuasaan yang menyimpang. Secara akademik, penelitian ini berkontribusi dalam pengembangan studi tafsir *tahlili*-komparatif di Indonesia dan menawarkan pendekatan yang menghubungkan antara teks Al-Qur'an, konteks sosial, dan nilai-nilai etika Islam. Secara praktis, hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi dasar bagi pembentukan sikap keagamaan dan kebangsaan yang cerdas, proporsional, dan berkeadilan.

Kata Kunci: *Ulil Amri, Tafsir Komparatif, Nawawi al-Bantani, Quraish Shihab, Relasi Kuasa, Ketaatan Proporsional.*

OBEDIENCE TO ULIL AMRI IN QS. AN-NISA': 59

(A Comparative Study of Nawawi al-Bantani and M. Quraish Shihab's Interpretations)

Feri Nuryadi

NIM. 234120800006

Email: ferinuryadi01@gmail.com

Program Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Universitas Islam Negeri (UIN) Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto

ABSTRACT

This research aims to analyze the interpretation of the Qur'anic verse on obedience to Ulil Amri (QS. an-Nisā': 59) through a comparative study of two prominent scholars from distinct intellectual and historical contexts: Nawawi al-Bantani with *Tafsir Marāḥ Labīd* and M. Quraish Shihab with *Tafsir al-Mishbāh*. The study explores their interpretative methods, the socio-political contexts shaping their readings, and the influence of power relations on their conceptualization of Ulil Amri.

Using a qualitative approach and the thematic-comparative method (*tafsīr mawḍū'ī muqāran*), the research employs library-based data collection from primary tafsir sources and relevant secondary literature. Analysis focuses on the hermeneutical frameworks, historical settings, and epistemic orientations underlying each scholar's interpretation.

The findings of this study reveal that Nawawi al-Bantani interprets *Ulil Amri* within a normative-hierarchical framework, emphasizing obedience to authority as long as it does not contradict the principles of Islamic law. In contrast, M. Quraish Shihab understands *Ulil Amri* in a contextual and participatory sense—authority that gains legitimacy through justice, social dialogue, and public responsibility. Through the author's synthesis, this study formulates a model of *proportional obedience*, namely obedience grounded in the ethical principles of Islamic social values: obedience to leaders within the framework of the Shari'ah and justice, while maintaining a critical stance toward any abuse of power. Academically, this research contributes to the development of *tahlili-comparative* Qur'anic studies in Indonesia and proposes an approach that connects the Qur'anic text, social context, and Islamic ethical values. Practically, the results of this study are expected to serve as a foundation for cultivating intelligent, balanced, and just religious and national attitudes.

Keywords: *Ulil Amri*, Comparative Tafsir, Nawawi al-Bantani, Quraish Shihab, Power Relations, Proportional Obedience.

TRANSLITERASI

Transliterasi merupakan tata sistem penulisan kata-kata Bahasa asing (Arab) dalam Bahasa Indonesia yang digunakan oleh penulis tesis. Pedoman transliterasi didasarkan pada surat keputusan bersama Surat Keputusan Bersama antara Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan R.I. Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987.

1. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba'	b	be
ت	ta'	t	te
ث	ša	s	Es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	h	h{	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha'	kh	ka dan ha
د	Dal	d	De
ذ	zal	z	ze (dengan titik di atas)
ر	ra'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye

ص	Ṣad	s{	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	d}	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa'	t}	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa'	z}	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	koma terbalik di atas
غ	Gain	g	ge
ف	fa'	f	ef
ق	Qaf	q	qi
ك	Kaf	k	ka
ل	Lam	l	‘el
م	Mim	m	‘em
ن	Nun	n	‘en
و	Waw	w	w
هـ	ha'	h	ha
ء	Hamzah	‘	apostrof
ي	ya'	y	ye

2. Konsonan Rangkap karena *Syaddah* ditulis rangkap

متعددة	ditulis	<i>Muta'addidah</i>
عدة	ditulis	<i>'iddah</i>

3. *Ta' Marbūṭah* di akhir kata

a. bila dimatikan tulis *h*

حكمة	ditulis	<i>h}ikmah</i>
جزية	ditulis	<i>jizyah</i>

b. bila diikuti dengan kata sandang “*al*” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan *h*.

كرامة الأولياء	ditulis	<i>Kara>mah al-auliya>'</i>
----------------	---------	-----------------------------------

c. Bila *ta' marbūṭah* hidup atau dengan harkat, *fathah* atau kasrah atau *ḍammah* ditulis dengan *t*.

زكاة الفطر	Ditulis	<i>Zaka>t al-fit}r</i>
------------	---------	---------------------------

4. Vokal Pendek

-----	fathah	ditulis	a
-----	Kasrah	ditulis	i
-----	Dammah	ditulis	u

5. Vokal Panjang

Fathah + alif جاهلية	ditulis	<i>a></i> <i>ja>hiliyah</i>
Fathah + ya' mati تنسى	ditulis	<i>a></i> <i>tansa></i>
Kasrah + ya' mati كريم	ditulis	<i>ī</i> <i>karīm</i>

Dammah + wawu mati فروض	ditulis	$\bar{u}$ <i>furūd</i>
-------------------------------	---------	---------------------------

6. Vokal Rangkap

Fathah + ya' mati بينكم	ditulis	<i>ai</i> <i>bainakum</i>
Fathah + wawu mati قول	ditulis	<i>au</i> <i>qaul</i>

7. Vokal Pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

أنتم	ditulis	<i>a'antum</i>
أعدت	ditulis	<i>u'iddat</i>

8. Kata Sandang Alif + Lam

- a. Bila diikuti huruf *Qamariyyah*

القرآن	ditulis	<i>al-Qura>n</i>
القياس	ditulis	<i>al-Qiya>s</i>

- b. Bila diikuti huruf *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf *Syamsiyyah* yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf / (el) nya.

السماء	ditulis	<i>as-Sama></i>
الشمس	ditulis	<i>asy-Syams</i>

9. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat ditulis menurut bunyi atau pengucapannya.

ذوى الفروض	ditulis	<i>Z awi> al-furūd</i>
اهل السنة	ditulis	<i>Ahl as-sunnah</i>

MOTTO

*“Taatlah tanpa membutakan nurani, dan berkuasalah tanpa melukai keadilan.
Ketaatan tanpa keadilan adalah tirani, dan keadilan tanpa ketaatan adalah
kekacauan.”*



PERSEMBAHAN

Karya penelitian ilmiah tesis ini saya persembahkan kepada dua perempuan yang paling Istimewa; Ibu tercinta, Ibu Narsiti yang tidak pernah berhenti mendoakan, mendidik, serta memberikan kasih sayang dan pengorbanan tanpa batas dan Istri shalihah; Isna Uswatun Khasanah yang selalu menyemangati penyelesaian penulisan tesis ini. Segala motivasi, ketulusan, dan doa yang tiada henti menjadi sumber kekuatan terbesar bagi saya dalam menempuh perjalanan panjang akademik ini. Semoga Allah SWT senantiasa melimpahkan keberkahan, kesehatan, kebahagiaan, dan balasan pahala yang berlipat ganda di dunia maupun di akhirat.



KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Dengan mengucapkan Alhamdulillah, tidak ada bait kata yang pantas untuk dipersembahkan melainkan sujud syukur atas kehadiran Allah SWT, atas berkat rahmat dan taufik-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan tesis yang berjudul “Ketaatan kepada Ulil Amri dalam QS. An-Nisa’: 59 (Studi Komparatif Penafsiran Nawawi Al-Bantani dan M. Quraish Shihab)” ini. Shalawat serta salam selalu dihaturkan kepada kekasih Allah SWT, yakni Nabi Muhammad SAW yang diutus dimuka bumi untuk menjadi suri tauladan bagi setiap manusia dalam rangka mencapai sebaik-baik kehidupan di dunia dan di akhirat.

Selanjutnya tesis ini, tidak lepas dari dukungan dan bantuan berbagai pihak, baik secara langsung maupun tidak langsung. Oleh karena itu, pada kesempatan ini, penulis menyampaikan terimakasih yang sebesar-besarnya kepada Yth:

1. Prof. Dr. H. Ridwan, M. Ag., selaku Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Prof. K. H. Saifuddin Zuhri Purwokerto.
2. Prof. Dr. H. Moh. Roqib, M. Ag., selaku Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Prof. K. H. Saifuddin Zuhri Purwokerto.
3. Dr. Munawir, S.Th.I., M.S.I., selaku Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir Universitas Islam Negeri (UIN) Prof. K. H. Saifuddin Zuhri Purwokerto, sekaligus Dosen Pembimbing yang selalu sabar memberikan bimbingan, masukan, arahan, serta dukungan dalam pengerjaan tesis.
4. Seluruh Dosen Magister Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir UIN Prof. KH. Saifuddin Zuhri Purwokerto yang sudah memberikan Ilmunya selama perkuliahan sehingga penulis dapat menyelesaikan studinya.
5. Ibu tercinta; Narsiti, Istri shalihah; Isna Uswatun Khasanah serta keluarga besar yang saya cintai.

6. Seluruh rekan seperjuangan MIAT Angkatan 2023, yang senantiasa menemani dalam suka dan duka, memberikan inspirasi, berbagi ilmu, serta menghadirkan kebersamaan yang menumbuhkan semangat.
7. Seluruh keluarga penulis, sahabat, dan seluruh pihak yang tidak dapat disebutkan satu persatunya.

Terimakasih banyak. Semoga semua partisipasi yang telah diberikan kepada penulis menjadi amal sholeh dan mendapatkan amal balasan yang setimpal dari Allah SWT. Penulis menyadari betul bahwa dalam penyusunan tesis ini masih banyak kesalahan dan kekurangannya. Oleh karena itu juga penulis terbuka dengan kritik dan saran yang dapat membangun demi perbaikan di masa yang akan datang. Penulis berharap semoga tesis ini memberikan manfaat, baik untuk penulis pada khususnya dan semua pihak pada umumnya. Aamiin.

Purwokerto, 23 Oktober 2025

Feri Nuryadi

NIM. 23412080000

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERSETUJUAN TIM PEMBIMBING.....	ii
NOTA DINAS PEMBIMBING.....	iv
PERNYATAAN KEASLIAN.....	v
ABSTRAK.....	vi
ABSTRACT	vii
MOTTO	xii
PERSEMBAHAN.....	xiii
KATA PENGANTAR.....	xiv
DAFTAR ISI.....	xvi
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah.....	9
C. Tujuan Penelitian.....	10
D. Manfaat Penelitian.....	10
E. Landasan Teori	11
F. Telaah Pustaka.....	16
G. Research Gap dan Posisi Penelitian	19
H. Metode Penelitian.....	20
I. Sistematika Penulisan	24
BAB II KONSEP ULIL AMRI, KETAATAN DAN TEORI RELASI KUASA	26
A. Tinjauan Umum tentang Ulil Amri dalam Al-Qur'an dan Tafsir	26
1. Definisi dan Makna Leksikal Ulil Amri.....	26
2. Ulil Amri dalam Al-Qur'an: Kajian Ayat QS. an-Nisā': 59.....	27
3. Ulil Amri dalam Pendekatan Sosiologis dan Politik Islam.....	29

4. Ulil Amri dalam Perspektif Ulama Klasik dan Kontemporer	30
5. Kontekstualisasi Ulil Amri dalam Masyarakat Muslim Kontemporer	32
B. Konsep Ketaatan dalam Al-Qur'an	34
1. Pengertian Ketaatan secara Bahasa dan Istilah	34
2. Ayat-Ayat tentang Ketaatan kepada Allah dan Rasul	34
3. Batasan Ketaatan dalam Al-Qur'an	35
4. Ketaatan sebagai Nilai Sosial dan Spiritualitas.....	36
5. Integrasi antara Ketaatan Individual dan Kolektif dalam Al-Qur'an.....	36
C. Teori Relasi Kuasa Michel Foucault	37
1. Biografi Intelektual Michel Foucault.....	37
2. Konsep Dasar Relasi Kuasa	39
3. Wacana, Pengetahuan, dan Kekuasaan	41
4. Otoritas dan Rezim Kebenaran.....	42
5. Implikasi Teori Foucault dalam Studi Tafsir	44
6. Alasan Pemilihan Teori Relasi Kuasa Michel Foucault.....	46
D. Penelitian Terdahulu yang Relevan	48
1. Penelitian tentang Ulil Amri dalam Tafsir	49
2. Penelitian tentang QS. an-Nisā': 59 secara Tematik	50
3. Penelitian tentang Tafsir Marah Labid dan Tafsir al-Misbah.....	52
4. Penelitian dengan Pendekatan Teori Relasi Kuasa	53
5. Kesimpulan dan Kesenjangan Penelitian	55
BAB III NAWAWI AL-BANTANI DAN TAFSIR MARAH LABID: BIOGRAFI, METODOLOGI DAN PENGARUH RELASI KUASA DALAM PENAFSIRAN QS. AN-NISĀ': 59	58
A. Biografi dan Konteks Intelektual Syaikh Nawawi al-Bantani....	58
1. Latar Belakang Keluarga dan Masa Kecil	58
2. Pendidikan dan Guru-Guru di Makkah	61

3.	Peran Intelektual di Dunia Islam dan Nusantara	63
4.	Karya-Karya Syaikh Nawawi al-Bantani dan Pengaruhnya.....	66
5.	Pengaruh Sosial-Politik Nawawi di Masa Hidupnya.....	68
B.	Metodologi dan Gaya Tafsir Marah Labid	71
1.	Latar Belakang dan Tujuan Penulisan Tafsir <i>Marah Labid</i>	72
2.	Metode Penafsiran: Tafsir bi al-Ma'tsūr dan bi al-Ra'yi	75
3.	Ciri Kebahasaan dan Struktur Tafsir Marah Labid.....	77
4.	Sumber-Sumber Rujukan dan Otoritas Tafsir	80
5.	Nalar Hermeneutik dan Ideologis dalam Tafsir Marah Labid....	82
C.	Penafsiran QS. an-Nisā': 59 oleh Nawawi al-Bantani	84
1.	Kutipan dan Penjelasan Penafsiran Syaikh Nawawi al-Bantani terhadap QS. an-Nisā': 59 dalam Tafsir Marāh Labīd.....	85
2.	Pembacaan Teks QS. an-Nisā': 59 dalam Tafsir Marah Labid..	87
3.	Analisis Struktur Ketaatan: Allah, Rasul, dan Ulil Amri.....	90
4.	Ulil Amri sebagai Otoritas Ganda: Politik dan Keilmuan dalam Tafsir Nawawi.....	92
5.	Dimensi Etika Sosial dalam Penafsiran Nawawi terhadap Ketaatan.....	95
6.	Refleksi Konteks Sosial-Politik dalam Tafsir Nawawi terhadap Ulil Amri	97
D.	Pengaruh Relasi Kuasa dalam Penafsiran QS. an-Nisā': 59.....	100
1.	Konteks Sosial-Politik pada Masa Nawawi al-Bantani.....	100
2.	Kuasa Pengetahuan Pan-Islamisme pada Masa Nawawi al- Bantani.....	102
3.	Otoritas Ulama sebagai Agen Kuasa dalam Produksi Tafsir ...	105
4.	Tafsir sebagai Arena Kontestasi antara Agama dan Kekuasaan	

5. Implikasi Kuasa Pengetahuan dalam Konstruksi Tafsir Nawawi al-Bantani	111
BAB IV QURAISH SHIHAB DAN TAFSIR AL-MISBAH: BIOGRAFI, METODOLOGI DAN PENGARUH RELASI KUASA DALAM PENAFSIRAN QS. AN-NISĀ': 59	115
A. Biografi dan Konteks Intelektual M. Quraish Shihab.....	115
1. Latar Belakang Keluarga dan Pendidikan Awal	116
2. Studi di Universitas Al-Azhar dan Jejak Akademik.....	119
3. Gagasan Intelektual dan Kepemimpinan Pemikiran Tafsir di Indonesia	121
4. Karya-Karya Tafsir dan Signifikansinya.....	123
5. Posisi Sosial dan Pengaruh Dakwah di Masyarakat	126
B. Metodologi dan Gaya Tafsir al-Misbah	128
1. Latar Belakang dan Tujuan Penulisan <i>Tafsir al-Misbah</i>	130
2. Pendekatan Tematik dan Kontekstual dalam <i>Tafsir al-Misbah</i>	132
3. Ciri Kebahasaan dan Penyajian <i>Tafsir al-Misbah</i>	134
4. Sumber-Sumber dan Referensi <i>Tafsir al-Misbah</i>	136
5. Sikap Hermeneutik dan Ideologis dalam <i>Tafsir al-Misbah</i>	139
C. Penafsiran QS. an-Nisā': 59 dalam Tafsir al-Misbah.....	141
1. Kutipan dan Penjelasan Penafsiran M. Quraish Shihab terhadap QS. an-Nisā': 59 dalam Tafsir al-Misbah.....	142
2. Pembacaan Teks QS. an-Nisā': 59 dalam Tafsir al-Misbah.....	143
3. Analisis Struktur Ketaatan dalam Tafsir al-Misbah	145
4. Tafsir Quraish Shihab tentang Ulil Amri: Dimensi Sosial-Politik dan Keagamaan	146
5. Perbandingan Penekanan antara Tiga Otoritas dalam Penafsiran Quraish Shihab	148
6. Konteks Kebangsaan dan Relevansi Tafsir Quraish Shihab terhadap <i>Ulil Amri</i> di Indonesia	149

D. Pengaruh Relasi Kuasa terhadap Penafsiran QS. an-Nisā': 59 oleh M. Quraish Shihab	151
1. Konteks Sosial-Politik pada Masa Quraish Shihab	151
2. Kuasa Pengetahuan Hak Asasi Manusia (HAM) pada Masa M. Quraish Shihab	154
3. Otoritas Ulama sebagai Agen Kuasa dalam Produksi Tafsir ...	156
4. Tafsir sebagai Arena Negosiasi antara Agama dan Kekuasaan dalam Konteks Indonesia Modern	159
5. Implikasi Kuasa Pengetahuan dalam Konstruksi Tafsir Quraish Shihab	162
BAB V ANALISIS KOMPARATIF PENAFSIRAN QS. AN-NISĀ': 59 DALAM TAFSIR MARAH LABID DAN TAFSIR AL-MISBAH.....	166
A. Persamaan dalam Penafsiran Nawawi al-Bantani dan Quraish Shihab	167
1. Kesamaan dalam Pemahaman Teks QS. an-Nisā': 59	167
2. Penekanan terhadap Ketaatan sebagai Prinsip Etika Sosial.....	170
3. Pandangan tentang Otoritas Keagamaan.....	172
4. Kesamaan dalam Pendekatan terhadap Etika Sosial dan Stabilitas Masyarakat.....	175
B. Perbedaan Penafsiran terhadap Konsep Ulil Amri	177
1. Basis Historis dan Konteks Sosial Nawawi vs Quraish	178
2. Dimensi Politik dalam Ulil Amri menurut Keduanya	180
3. Keterlibatan Negara dan Peran Ulama dalam Tafsir	182
4. Peran Ulama sebagai Mediator antara Teks dan Kekuasaan	184
C. Tafsir Komparatif antara Penafsiran Nawawi al-Bantani dan M. Quraish Shihab terhadap QS. an-Nisā': 59	189
1. Landasan Hermeneutik dan Metode Penafsiran.....	189
2. Titik Temu Makna tentang Ketaatan dan Otoritas.....	191
3. Perbedaan Pendekatan antara Tradisi dan Kontekstualisasi	194

4. Model Ketaatan Proporsional	197
5. Implikasi Akademik dan Sosial dari Tafsir Sintesis.....	200
BAB VI PENUTUP	204
A. Kesimpulan	204
B. Saran	205
DAFTAR PUSTAKA	206
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	213



BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Indonesia sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia tengah menghadapi dinamika sosial-keagamaan yang kompleks dan berlapis. Seiring meningkatnya literasi keagamaan masyarakat dan akses terhadap berbagai sumber tafsir melalui media digital, muncul pergeseran cara pandang terhadap otoritas agama dan negara, termasuk dalam memahami konsep ketaatan kepada *ulil amri*. Di satu sisi, sebagian masyarakat tetap memegang prinsip bahwa ketaatan kepada *ulil amri* merupakan bagian integral dari ajaran Islam, sebagaimana ditegaskan dalam QS. An-Nisa' ayat 59. Namun di sisi lain, terjadi peningkatan kritik terhadap kebijakan pemerintah atau fatwa keagamaan, terutama ketika dianggap tidak berpihak pada keadilan sosial atau bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan. Fenomena ini kian nyata pada masa pandemi Covid-19, ketika perbedaan pandangan antara otoritas negara dan sebagian ulama dalam menetapkan kebijakan keagamaan seperti shalat berjamaah, mudik, dan protokol kesehatan menimbulkan kegaduhan publik.¹

Di samping itu, munculnya kelompok Islam transnasional dan populisme religius menambah kompleksitas hubungan antara rakyat, ulama, dan negara.² Dalam skala global, survei *Pew Research Center* mencatat bahwa generasi muda Muslim cenderung mempertanyakan otoritas keagamaan formal dan lebih memilih pendekatan rasional serta kontekstual dalam memahami ajaran Islam.

¹ Afdholul Rahman, "Ketaatan Kepada Ulil Amri Dan Problematika Kepemimpinan Dalam Konteks Negara Demokrasi," *Jurnal Hukum Islam* 20, no. 2 (2022): 145–64.

² Ahmad Zaki, "Otoritas Keagamaan Dalam Arus Populisme Islam Di Indonesia," *Jurnal Al-Tahrir* 22, no. 1 (2022): 33–50.

Dalam pemerintahan Islam dikenal istilah *Ulil Amri* yang biasanya digunakan untuk menyebut para pemimpin. Sebagaimana dijelaskan oleh Imam Aṭ-Ṭabarī dalam kitab tafsir *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyi al-Qur’ān*, istilah *Ulil Amri* merujuk pada mereka yang memiliki otoritas dalam mengatur urusan umat Islam. Mereka merupakan pihak yang diberi tanggung jawab dan dimintai bantuan dalam menyelesaikan berbagai persoalan sosial kemasyarakatan.³

QS. An-Nisa’: 59 memiliki signifikansi yang tinggi dalam membentuk pandangan umat Islam mengenai struktur otoritas dalam Islam, yakni ketaatan terhadap Allah SWT, Rasul, dan *ulil amri* yang dalam tafsir klasik dimaknai sebagai pemimpin atau penguasa. Dalam konteks kehidupan modern, ayat ini telah menjadi pijakan normatif dalam berbagai pengambilan kebijakan publik yang bersentuhan dengan hukum Islam, seperti penetapan awal Ramadhan, Idul Fitri, hingga implementasi kebijakan kesehatan publik seperti protokol Covid-19.⁴ Ketika pemerintah menerapkan pembatasan ibadah berjamaah demi mencegah penyebaran virus, ayat ini kerap dijadikan dasar legitimasi untuk menyerukan kepatuhan masyarakat Muslim terhadap pemerintah, khususnya jika kebijakan tersebut ditopang oleh fatwa ulama.⁵

Pada Surah an-Nisā ayat 59, Allah SWT menyerukan kepada seluruh orang beriman supaya menaati-Nya, mengikuti Rasul-Nya, serta mematuhi para pemimpin atau *Ulil Amri* yakni para pemegang kekuasaan ditengah umat. Kepatuhan kepada Allah SWT diwujudkan dengan menjalankan segala ajaran dan arahan yang tertuang dalam Al-Qur’an, sementara ketaatan kepada Rasul berarti

³ M. Quraish Shihab, Tafsir Al-Misbah, vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), hlm 460.

⁴ Muhammad Syafiq, “Antara Ulil Amri Dan Umat: Refleksi Tafsir Ayat Ketaatan Dalam Situasi Darurat Kesehatan,” *Jurnal Studi Keislaman* 19, no. 1 (2021): 77–94.

⁵ Yayan Sopyan, “Dinamika Tafsir Klasik Dan Kontemporer Terhadap QS. An-Nisa’ Ayat 59: Studi Komparatif Antara An-Nawawi al-Bantani Dan M. Quraish Shihab,” *Jurnal Ushuluddin* 28, no. 2 (2022): 203–18.

mengikuti tuntunan serta teladan hidup beliau yang tercermin dalam Hadis dan Sunnah Rasul.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

“Wahai orang-orang yang beriman, patuhilah Allah SWT, patuhilah pula Rasul-Nya, dan tunduklah kepada para pemimpin dari kalangan kalian. Jika kalian berselisih pandangan dalam suatu hal, maka kembalikanlah perkara itu kepada Allah SWT dan Rasul-Nya yakni melalui Al-Qur’an dan sunnah bilamana kalian benar-benar meyakini Allah SWT dan hari akhir. Cara inilah yang paling tepat dan memberikan hasil yang terbaik bagi kalian.”

Ulil Amri sebagai pihak dengan diberikan amanah mengatur urusan kita, wajib ditaati selama arahannya tidak menyimpang dari ajaran Allah SWT dan Rasul-Nya. Namun, apabila arahan mereka bertentangan kepada aturan yang telah dinobatkan dalam Al-Qur’an dan Sunnah, maka kepatuhan tidak lagi menjadi kewajiban. Sebab, dalam Islam, tidak dibenarkan mematuhi makhluk jika hal itu berarti menentang kehendak dan aturan Allah SWT. Misalnya, apabila ada aturan di tempat kerja yang menghambat pelaksanaan salat Jumat atau salat wajib lainnya, atau jika terdapat kebijakan yang justru melegalkan perbuatan seperti pencurian, perzinaan, atau konsumsi minuman beralkohol, maka aturan semacam itu tidak layak untuk dipatuhi. Sebab, ketaatan hanya berlaku selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat.⁶

Dalam penjelasan Tafsir al-Marāgi, istilah *Ulil Amri* mencakup berbagai kalangan, seperti para pemimpin pemerintahan (*umarā’*), para penegak keadilan (*hukamā’*), para cendekiawan agama (*ulamā’*), serta panglima militer. Selain itu, yang termasuk dalam kategori *Ulil Amri* adalah tokoh-tokoh masyarakat yang sering dimintai bantuan dalam menyelesaikan persoalan atau memberikan

⁶ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, *Al-Qur’an Dan Isu-Isu Kontemporer* (Jakarta, 2012), hlm 88.

perlindungan di berbagai bidang kehidupan, seperti perdagangan, pertanian, industri, transportasi, dan sektor lainnya.⁷

Ayat tersebut juga menegaskan bahwa apabila terjadi perbedaan pandangan di antara sesama Muslim, ataupun antara pemimpin dan masyarakat yang dipimpinnya, Oleh karena itu, jalan terbaik adalah kembali mengacu pada pedoman yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadis. Penyelesaian bisa dilakukan dengan cara mencari analogi atau melakukan *qiyas terhadap* berbagai landasan syariat yang terkandung dalam dua sumber pokok ajaran Islam tersebut.

Dalam praktik kehidupan keagamaan dan kenegaraan, umat Islam di Indonesia kerap dihadapkan pada dilema antara menaati atau menolak otoritas *ulil amri*. Kebingungan ini tidak terlepas dari fakta bahwa makna *ulil amri* sendiri tidak selalu tunggal kadang dimaknai sebagai pemimpin politik (*umara*), kadang pula sebagai otoritas keagamaan (*ulama*), bahkan dalam beberapa kasus melibatkan keduanya secara bersamaan. Ketidaktegasan dalam batas peran ini melahirkan dualisme otoritas yang berpotensi menimbulkan konflik otoritatif dan etika keagamaan, terutama ketika perintah dari *ulama* dan *umara* saling bertentangan atau saling mengklaim legitimasi syariat.⁸ Dalam konteks ini, umat kerap menjadi korban tarik-menarik wacana yang memperlihatkan ketegangan antara pendekatan tekstual yang literal dengan pendekatan kontekstual yang adaptif.⁹

Fenomena ini tampak dalam berbagai isu kontemporer seperti penolakan terhadap fatwa MUI yang tidak diikuti oleh sebagian kalangan, atau resistensi terhadap kebijakan pemerintah yang dianggap tidak berlandaskan nilai keislaman. Misalnya, kebijakan vaksinasi, larangan mudik, atau pengaturan ibadah di masa pandemi seringkali

⁷ Ahmad MUstofa al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, vol. 2 (Beirut: Darul Fikr, 1974), hlm 72.

⁸ Muh. Ihsan, "Distorsi Makna Ayat Ulil Amri Dalam Diskursus Politik Islam," *Jurnal Wawasan Keislaman* 7, no. 1 (2022): 55–70.

⁹ Amirsyah Tambunan, "Ulil Amri Dalam Perspektif Tafsir Dan Peranannya Dalam Kepemimpinan Islam," *Jurnal Ilmu Syariah* 18, no. 1 (2020): 85–101.

menimbulkan resistensi karena dianggap mengintervensi wilayah agama.¹⁰ Di satu sisi, sebagian masyarakat menerima perintah tersebut sebagai wujud taat kepada *ulil amri*, namun di sisi lain, sebagian lagi menilainya sebagai bentuk penyimpangan atau ketundukan buta terhadap otoritas yang tidak sah secara syar'i. Situasi ini menciptakan ambiguitas dalam memaknai QS. An-Nisa' ayat 59, karena teks tersebut tidak secara eksplisit menyebut bentuk dan batasan otoritas yang harus ditaati.

Permasalahan ini diperparah oleh rendahnya literasi tafsir di kalangan awam, serta adanya penggunaan ayat ini secara politis untuk melegitimasi kekuasaan. Dalam praktik sosial, ayat ini seringkali dikutip secara sepotong dan tanpa mempertimbangkan konteks historis maupun struktur lengkap dari ayat tersebut, yang sesungguhnya juga memuat perintah untuk *merujuk kembali kepada Allah SWT dan Rasul* apabila terjadi perselisihan. Hal ini membuka ruang distorsi dan penyalahgunaan teks suci demi kepentingan kelompok tertentu.¹¹ Oleh sebab itu, sangat diperlukan kajian tafsir kritis dan komparatif yang mampu menyaring pemaknaan QS. An-Nisa' ayat 59 secara proporsional, tidak tekstualistik tetapi juga tidak liberal, melainkan seimbang dan kontekstual.

Syaikh Nawawi al-Bantani adalah seorang ulama terkemuka dari Indonesia yang memiliki peran penting dalam penyebaran ajaran Islam pada awal abad ke-19, dan pengaruhnya terasa luas di kalangan umat. Beliau berpendapat bahwa haram hukumnya taat kepada pemimpin. Dalam kitab *Marah Labid*, Syaikh Nawawi al-Bantani menyatakan bahwa menaati pemimpin yang berlaku zalim atau yang memperoleh kekuasaan secara tidak sah, seperti penjajah, hukumnya haram.¹² Sekilas penafsiran Syaikh Nawawi al-Bantani tampak berbeda dari pandangan

¹⁰ Ririn Widyarningsih, "Ketaatan Terhadap Ulil Amri Di Masa Pandemi Covid-19: Telaah Atas QS. An-Nisa': 59," *Jurnal Ijtihad* 21, no. 2 (2021): 221–40.

¹¹ Ihsan, "Distorsi Makna Ayat Ulil Amri Dalam Diskursus Politik Islam."

¹² Muhammad Ibn Umar Nawawi al-Jawi, *Marah Labid Li Kasyf Ma'na al-Qur'an al-Majid* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997), hlm 156.

mayoritas ulama. Oleh karena itu, penting untuk melakukan kajian lebih mendalam guna memahami berbagai faktor yang memengaruhi hasil penafsirannya.

Studi mengenai *Ulil Amri* dianggap sangat penting karena isu ketaatan kepada para pemimpin ini berpotensi disalahgunakan oleh individu yang tidak berwenang, seperti individu yang ingin memanfaatkan masyarakat dalam suatu negeri untuk tujuan tertentu atau oknum dari para pemimpin yang ingin melanggengkan kekuasaan. Begitupula sebaliknya, dikhawatirkan permasalahan di atas akan dimanfaatkan oleh oknum yang tidak menyukai suatu kepemimpinan dan berusaha menjatuhkan kredibilitas para pemangku jabatan dengan memanfaatkan pendapat para ulama yang tidak mewajibkan taat kepada *Ulil Amri*. Karena itu, penulis ingin menyelidiki tafsir Syaikh Nawawi al-Bantani dalam kitab *Marah Labid* tentang memahami ayat 59 surah an-Nisa.

Masyarakat Indonesia menganggap Syaikh Nawawi al-Bantani sebagai salah satu ulama Nusantara yang pendapatnya sering dijadikan acuan. Menurut penelitian Martin Van Bruinessen yang dilakukan di 42 pesantren di seluruh negeri, karya-karya Syaikh Nawawi al-Bantani masih menjadi bagian penting dari kurikulum.¹³ Selain itu, sebanyak 22 karya tulis Syaikh Nawawi al-Bantani masih banyak beredar, dengan 11 di antaranya dimasukkan ke dalam daftar 100 buku yang paling sering dipelajari di berbagai pesantren.¹⁴

Salah satu ulama terkenal di Indonesia, M. Quraish Shihab, juga berkontribusi besar pada kemajuan studi tafsir Al-Qur'an modern di tanah air. Beliau dikenal sebagai pelopor sekaligus pengelola utama proyek studi tafsir tematik di ranah akademik Indonesia. Pengaruhnya begitu kuat terhadap arah kajian tafsir, terbukti dari banyaknya penelitian yang membahas ide-ide tafsir yang ia kemukakan. Selain

¹³ Martin Van Bruinessen, *Pesantren Dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995), hlm 239.

¹⁴ Bruinessen.

itu, dampak pemikirannya juga tercermin melalui berbagai apresiasi sekaligus kritik yang muncul seputar dirinya dan konsep tafsir yang dikembangkannya.¹⁵

Sebagai salah satu tokoh intelektual Muslim paling berpengaruh di Indonesia, M. Quraish Shihab menghadirkan *Tafsir Al-Misbah* dengan gaya penafsiran yang menggabungkan antara keteguhan terhadap teks dan kepekaan terhadap konteks. Ia dikenal sebagai mufassir yang menganut pendekatan *tafsir maudhū'i* (tematik) dan *tafsir tahlīlī* (analitik), dengan orientasi humanistik dan inklusif. Dalam menafsirkan QS. An-Nisa' ayat 59, Quraish Shihab menekankan bahwa ketaatan kepada *ulil amri* bersifat *muqayyadah* (terbatas), artinya hanya berlaku apabila perintah yang diberikan tidak bertentangan dengan nilai-nilai keadilan, kemaslahatan, dan syariat Islam.¹⁶ Ia mengkritik pemahaman absolut terhadap ayat ini yang berpotensi melahirkan legitimasi kekuasaan otoriter. Menurutnya, prinsip *amar ma'ruf nahi munkar* menjadi landasan korektif dalam relasi rakyat dan pemimpin, sehingga umat Islam tidak dituntut untuk tunduk secara membabi buta.

Pendekatan Shihab ini sejalan dengan semangat demokrasi modern, di mana ketaatan kepada pemimpin harus bersifat rasional, proporsional, dan didasarkan pada pertimbangan etis. Ia menyebut bahwa keadilan adalah inti dari hukum Islam, sehingga jika *ulil amri* berlaku zalim, rakyat tidak berkewajiban untuk mematuhiya secara mutlak.¹⁷ Dalam konteks Indonesia, pandangan Shihab menjadi jembatan antara Islam normatif dan demokrasi konstitusional. Tafsirnya mencerminkan paradigma *cair* (fluid paradigm) dalam membaca teks suci, yakni terbuka terhadap perubahan sosial, aspirasi rakyat, dan perkembangan zaman. Pendekatan ini sangat relevan di era pasca-reformasi, ketika masyarakat semakin

¹⁵ Rahmatullah, "M. Quraish Dan Pengaruhnya Terhadap Dinamika Studi Tafsir al-Qur'an Indonesia Kontemporer," *Suhuf* 1, no. 14 (2021): 127.

¹⁶ M. Quraish Shihab, *Pesan, Kesan Dan Kekeragaman Al-Qur'an*, vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), hlm 525–526.

¹⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Maudhu'i Atas Berbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), hlm 334.

kritis terhadap otoritas dan menuntut transparansi serta akuntabilitas dari para pemimpin.

Dengan memadukan disiplin ilmu Al-Qur'an klasik dan studi kontemporer, Shihab tidak hanya menjelaskan makna ayat secara linguistik, tetapi juga memproyeksikannya dalam realitas sosial-politik Indonesia. Ia menekankan pentingnya dialog antara teks dan realitas, serta urgensi menjadikan tafsir sebagai alat transformasi sosial, bukan sekadar konservasi doktrinal. Gaya penafsirannya membebaskan ayat dari kekakuan legalistik dan membuka ruang ijtihad yang kontekstual. Oleh sebab itu, *Tafsir Al-Misbah* bukan hanya karya keagamaan, melainkan juga dokumen sosial yang menarasikan pergulatan Islam Indonesia dalam menghadapi tantangan zaman.¹⁸

Tentunya ada sejumlah variabel yang memengaruhi proses penafsiran. Pemikiran seseorang dapat dipengaruhi oleh banyak variabel, termasuk keadaan sosial, budaya, politik, dan ekonomi, baik dari sudut pandang lokal maupun internasional. Akibatnya, penulis disini ingin membandingkan interpretasi Syaikh Nawawi al-Bantani dalam Marah Labid dengan interpretasi M. Quraishy Shihab dalam Tafsir al-Misbah mengenai ayat Surat an-Nisa: 59.

Secara teoritis, penelitian ini diharapkan mampu mengisi kekosongan dalam kajian tafsir komparatif, khususnya dalam menganalisis QS. An-Nisa': 59 melalui dua pendekatan tafsir yang berbeda secara generasional dan metodologis, yakni tafsir tradisional An-Nawawi al-Bantani dan tafsir kontemporer M. Quraish Shihab. Tafsir Marah Labid mewakili corak penafsiran klasik yang tekstual dan bersandar pada otoritas keilmuan salaf, sementara Tafsir Al-Misbah menghadirkan semangat pembacaan yang kontekstual, moderat, dan berbasis pada nilai-nilai kemanusiaan universal. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat melahirkan sintesis pemahaman yang inklusif tentang *ulil amri* sebagai entitas multidimensional,

¹⁸ Luthfi Assyaukanie, "Quraish Shihab and the Authority of Moderate Islam," *Studia Islamika* 25, no. 3 (2018): 471–95.

bukan hanya sebagai pemimpin politik atau keagamaan semata, tetapi sebagai simbol etika otoritas dalam Islam yang terikat oleh prinsip keadilan, maslahat, dan keterbukaan terhadap kritik.

Penelitian ini juga memiliki nilai kontribusi praktis yang tinggi. Dalam konteks sosial-keagamaan Indonesia yang plural dan demokratis, hasil penelitian ini dapat menjadi rujukan bagi para ulama, akademisi, pemimpin pesantren, hingga lembaga keagamaan negara seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Kementerian Agama dalam merumuskan fatwa, kebijakan, maupun narasi keagamaan publik yang lebih proporsional. Pemahaman yang berimbang terhadap *ulil amri* dapat membantu menyusun etika kepemimpinan Islam yang tidak hanya sah secara formal, tetapi juga kredibel secara moral dan relevan dalam kehidupan sosial kontemporer. Hal ini sangat penting mengingat masih adanya kecenderungan sebagian pihak yang menggunakan teks-teks keagamaan secara parsial dan politis untuk melegitimasi tindakan otoriter atas nama agama.

B. Rumusan Masalah

Untuk menjaga supaya penelitian ini tetap terarah, penulis merumuskan beberapa pertanyaan penelitian sebagai fokus utama, yaitu sebagai berikut:

1. Bagaimana penafsiran ketaatan kepada *Ulil Amri* pada QS. An-Nisa': 59 menurut Syaikh Nawawi al-Bantani dalam *Tafsir Marah Labid*, serta bagaimana pengaruh relasi kekuasaan dalam kontruksi penafsirannya?
2. Bagaimana penafsiran ketaatan kepada *Ulil Amri* pada QS. An-Nisa': 59 menurut M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah*, serta bagaimana pengaruh relasi kekuasaan dalam konstruksi penafsirannya?
3. Bagaimana penafsiran ketaatan kepada *Ulil Amri* pada QS. An-Nisa: 59 dengan metode komparasi antara *Tafsir Marah Labid* dan *Tafsir al-Misbah*?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan masalah yang telah dikemukakan diatas, maka penelitian ini bertujuan untuk mengupas dan menjelaskan mengenai :

1. Untuk menjelaskan penafsiran ketaatan kepada *Ulil Amri* pada QS. An-Nisa : 59 menurut Syaikh Nawawi al-Bantani dalam *Tafsir Marah Labid*, serta bagaimana pengaruh relasi kekuasaan dalam konstruksi penafsirannya.
2. Untuk menjelaskan penafsiran ketaatan kepada *Ulil Amri* pada QS. An-Nisa : 59 menurut M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah*, serta bagaimana pengaruh relasi kekuasaan dalam konstruksi penafsirannya.
3. Untuk menjelaskan penafsiran ketaatan kepada *Ulil Amri* pada QS. An-Nisa: 59 dengan metode komparasi antara *Tafsir Marah Labid* dan *Tafsir al-Misbah*.

D. Manfaat Penelitian

Manfaat dari penelitian kali ini yaitu sebagai langkah pengembangan ilmu pengetahuan yang diharapkan dapat memberikan pemahaman lebih mendalam tentang:

1. Manfaat Teoritis
 - a. Untuk mengetahui penafsiran ketaatan kepada *Ulil Amri* pada QS. An-Nisa : 59 menurut *Tafsir Marah Labid* Syaikh Nawawi al-Bantani (*Al-Munir*), serta bagaimana pengaruh relasi kekuasaan dalam konstruksi penafsirannya.
 - b. Untuk mengetahui penafsiran ketaatan kepada *Ulil Amri* pada QS. An-Nisa': 59 menurut M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah*, serta bagaimana pengaruh relasi kekuasaan dalam konstruksi penafsirannya.
 - c. Untuk mengetahui penafsiran ketaatan kepada *Ulil Amri* dalam QS. An-Nisar: 59 dengan metode komparasi antara *Tafsir Marah Labid* dan *al-Misbah*.

2. Manfaat Praktis

- a. Memberikan wawasan kepada masyarakat Muslim dalam memahami batas-batas ketaatan kepada pemimpin berdasarkan Al-Qur'an.
- b. Memberikan perspektif kritis terhadap bagaimana kondisi sosial-politik mempengaruhi pemahaman keagamaan, khususnya dalam konteks tafsir.
- c. Menjadi bahan pertimbangan dalam pengembangan studi tafsir tematik di kalangan akademisi, mahasiswa, dan pesantren.

E. Landasan Teori

1. Ketaatan kepada *Ulil Amri* dalam Al-Qur'an

Secara bahasa, kata "*Ulil Amri*" berasal dari kata jama "*ūlī*" yang berarti pemegang kekuasaan, penguasa, atau pihak yang berwenang, serta kata "*al-amr*" yang berarti urusan atau perintah.¹⁹ Dalam Surah An-Nisa ayat 59, Allah meminta kepada para orang beriman supaya mereka menaati-Nya, Rasul-Nya, serta para pemimpin yang berwenang (*Ulil Amri*). Ayat ini menjadi dasar utama dalam membahas hubungan antara rakyat dan pemimpin dalam Islam.

Beberapa ulama menafsirkan *Ulil Amri* sebagai para penguasa (*umarā'*), sementara yang lain mengartikannya sebagai para ulama.²⁰ Ibnu Katsir memandang bahwa ayat ini mencakup keduanya: pemimpin pemerintahan dan ahli agama, dengan syarat ketaatan hanya berlaku selama tidak bertentangan dengan syariat.²¹ Pendapat ini menjadi penting untuk memahami batas-batas ketaatan.

¹⁹ Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfaz al-Qur'an al-Karim* (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), hlm 28.

²⁰ Ibnu Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayi al-Qur'an*, 8th ed. (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), hlm 503–505.

²¹ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azim*, 2nd ed. (Riyadh: Dar Tayyibah, 1999), hlm 345.

2. Tafsir sebagai Produk Sosial dan Sejarah

Penafsiran Al-Qur'an tidak mungkin muncul begitu saja tanpa dipengaruhi oleh konteks tertentu. Latar belakang sosial, budaya, dan politik sangat memengaruhi bagaimana seorang mufasir memahami ayat. Oleh karena itu, dalam penelitian ini, tafsir tidak hanya dilihat sebagai produk teks keagamaan, tetapi juga sebagai bentuk wacana yang lahir dari interaksi antara penafsir dan realitas sosial yang **mengitarinya**.²²

Penafsiran Nawawi al-Bantani misalnya, tidak bisa dilepaskan dari konteks penjajahan kolonial Belanda di Nusantara,²³ sedangkan tafsir Quraish Shihab muncul dalam konteks negara Indonesia yang merdeka dan demokratis.²⁴ Perbedaan konteks inilah yang turut membentuk corak penafsiran masing-masing.

3. Teori Relasi Kekuasaan Michel Foucault

Untuk menganalisis bagaimana tafsir dipengaruhi oleh konteks kekuasaan, penelitian ini menggunakan teori relasi kekuasaan dari Michel Foucault. Teori ini berpijak pada pandangan bahwa kekuasaan tidak hanya berada dalam institusi negara, tetapi juga hadir dalam pengetahuan, praktik keagamaan, dan wacana sosial.²⁵ Beberapa prinsip utama dari teori ini adalah:

- a. Kekuasaan bersifat menyebar: tidak terpusat hanya pada negara atau individu, tetapi hadir dalam setiap relasi sosial, termasuk dalam wacana keagamaan.
- b. Pengetahuan dan kekuasaan saling membentuk: tafsir agama bisa menjadi sarana pelanggaran kekuasaan atau justru alat perlawanan terhadapnya.

²² Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1999). hlm 17–18.

²³ Bruinesen, *Pesantren Dan Tarekat*.

²⁴ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Al-Qur'an Dan Isu-Isu Kontemporer*.

²⁵ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), hlm 92–108.

- c. Diskursus sebagai arena kuasa: tafsir bukan sekadar pemahaman keagamaan, melainkan bagian dari diskursus yang bisa digunakan untuk mengontrol atau melawan otoritas.
- d. Subjektivitas dan resistensi: setiap penafsir adalah subjek sosial yang hidup dalam struktur kekuasaan tertentu. Dalam konteks ini, Nawawi al-Bantani menafsirkan QS. An-Nisa': 59 sebagai bentuk perlawanan terhadap dominasi kolonial.²⁶

Menurut Foucault, kekuasaan bukan hanya bersifat represif (menindas), tetapi juga produktif, ia membentuk cara berpikir, berbicara, dan bahkan kebenaran yang dianggap sah. Dalam konteks tafsir, ini berarti bahwa penafsiran terhadap QS. An-Nisa': 59 tentang ketaatan kepada *ulil amri* tidak bisa dilepaskan dari sistem kekuasaan yang sedang berlangsung pada masa mufassir. Teks tidak ditafsirkan secara otonom, melainkan melalui lensa ideologis dan struktur kekuasaan tertentu yang membentuk apa yang bisa dikatakan dan dipercaya sebagai "kebenaran".

Dalam kasus *Tafsir Marah Labid* karya Syaikh Nawawi al-Bantani, ayat tentang *ulil amri* dipahami dalam bingkai kepatuhan terhadap otoritas Islam, yang pada masa itu sedang berada dalam tekanan kekuasaan kolonial Belanda. Struktur kekuasaan yang kolonial dan patriarkal sangat mungkin mempengaruhi kecenderungan tafsir menjadi lebih normatif, taat kepada otoritas tradisional, dan menghindari konflik langsung dengan penguasa. Hal ini sejalan dengan gagasan Foucault bahwa kekuasaan membentuk "rejim kebenaran" (*regime of truth*) yang menciptakan ruang aman bagi wacana-wacana yang tidak bertentangan dengan struktur dominan⁽²⁾

Sementara itu, *Tafsir al-Misbah* karya M. Quraish Shihab lahir dalam konteks Indonesia pasca Reformasi, di mana diskursus demokrasi, pluralisme,

²⁶ Michel Foucault.

dan hak-hak sipil mulai mendapatkan ruang. Dalam konteks ini, tafsir terhadap *ulil amri* tidak bisa dilepaskan dari narasi kekuasaan baru yang lebih demokratis dan partisipatif. Quraish Shihab menekankan bahwa ketaatan kepada pemimpin harus didasarkan pada prinsip keadilan dan kemaslahatan, bukan semata-mata pada formalitas kekuasaan. Hal ini merupakan bentuk resistensi halus terhadap wacana otoritarian yang selama ini melekat pada tafsir keagamaan di masa Orde Baru.

Dengan demikian, teori kekuasaan Foucault membantu peneliti untuk melihat bahwa setiap tafsir terhadap QS. An-Nisa': 59 adalah hasil tarik menarik antara teks suci, niat mufassir, dan struktur kekuasaan yang membentuk horizon pemahaman mereka. Tafsir bukan hanya produk intelektual, tetapi juga wacana sosial yang membawa serta legitimasi ideologi, baik secara tersurat maupun tersirat. Melalui pendekatan ini, tafsir tidak dipandang sebagai penjelasan tunggal atas kehendak Tuhan, tetapi sebagai produk yang diproduksi dalam arena kuasa yang kompleks dan terus berubah.

4. Teori Tafsir Muqāranah

Teori Tafsir Muqāranah merupakan metode ilmiah yang digunakan dalam studi tafsir untuk membandingkan lebih dari satu interpretasi atas ayat atau tema tertentu dalam Al-Qur'an. Metode ini tidak sekadar menyajikan dua atau lebih pandangan mufassir, tetapi juga menganalisis *kerangka metodologis, pendekatan epistemologis, konteks sosial-politik, serta kecenderungan pemikiran* masing-masing penafsir⁽¹⁾. Tujuan utamanya adalah untuk mengungkap dinamika penafsiran yang berkembang dari masa ke masa, sekaligus membangun pemahaman yang lebih kritis, holistik, dan reflektif terhadap ayat-ayat Al-Qur'an.

Dalam konteks penelitian ini, Tafsir Muqāranah menjadi sangat relevan karena QS. An-Nisa': 59 adalah ayat yang memiliki konsekuensi sosial-politik tinggi. Ayat ini memuat tiga tingkat ketaatan: kepada Allah, Rasul, dan *ulil*

amri. Namun demikian, para mufassir memiliki perbedaan dalam mendefinisikan siapa yang dimaksud dengan *ulil amri* dan bagaimana batas-batas ketaatan tersebut dijalankan. Tafsir *Marah Labid* karya Syaikh Nawawi al-Bantani dan *Tafsir Al-Misbah* karya M. Quraish Shihab menjadi dua representasi penafsiran dari zaman dan pendekatan yang berbeda yaitu klasik-tradisional dan kontemporer-kontekstual. Analisis komparatif akan menggali bagaimana teks yang sama dibaca melalui kacamata yang berbeda berdasarkan latar historis, sosial, dan ideologis masing-masing mufassir.

Tafsir muqāranah bukan bertujuan untuk memilih tafsir mana yang lebih benar secara mutlak, melainkan untuk menyusun sintesis epistemologis yang dapat menjembatani perbedaan dan menjawab kebutuhan zaman. Dalam praktiknya, metode ini memungkinkan kita melihat dimensi literal (tekstual) dari penafsiran Syaikh Nawawi al-Bantani, yang hidup dalam era kolonial dengan wacana ketaatan yang lebih kaku dan formalistik, serta dimensi kontekstual dari Quraish Shihab yang hidup dalam era demokrasi dan pluralisme, di mana ketaatan kepada *ulil amri* dipersyaratkan oleh prinsip keadilan dan maslahat.

Penggunaan tafsir muqāranah dalam penelitian ini memungkinkan peneliti membedah bukan hanya isi tafsir, melainkan juga metodologi tafsir, corak bahasa, struktur argumentatif, dan pendekatan nilai (normatif-etik) yang melandasi masing-masing karya. Ini penting karena perbandingan tafsir tanpa pemahaman metodologis dapat jatuh pada bias ideologis. Dengan demikian, teori ini menjadi alat utama untuk memahami perubahan dan kontinuitas makna *ulil amri*, serta merumuskan respons intelektual terhadap fenomena ketaatan dalam masyarakat Muslim modern, khususnya di Indonesia.

F. Telaah Pustaka

Kajian tentang *Ulil Amri* dan ketaatan terhadap pemimpin dalam Al-Qur'an telah menjadi objek penelitian berbagai kalangan akademisi, baik melalui pendekatan tafsir klasik, kontemporer, maupun sosial-politik. Dalam bagian ini, peneliti akan mengulas beberapa penelitian terdahulu yang relevan, lalu menunjukkan posisi dan celah penelitian (research gap) yang akan diisi.

1. Penelitian Sebelumnya

Sejumlah penelitian telah membahas konsep *Ulil Amri* dalam berbagai sudut pandang, namun belum secara khusus mengkaji secara komparatif pandangan Syaikh Nawawi al-Bantani dan M. Quraysh Shihab terkait ketaatan kepada *Ulil Amri* sebagaimana difokuskan dalam penelitian yang akan penulis susun ini.

Pertama, Rifqi Ghuftron Maula (2019) menulis artikel berjudul "*Ulil Amri dalam Perspektif Al-Qur'an serta Penafsirannya Menurut al-Maraghi dan Wahbah az-Zuhaili*", dimana dia membandingkan makna *Ulil Amri* dengan dua mufasir Timur Tengah. Ia menyimpulkan bahwa konstruksi tafsir sangat ditentukan oleh struktur politik dan latar sosio-historis masing-masing mufasir.

Meskipun memberikan wawasan mengenai konteks penafsiran *Ulil Amri*, penelitian ini tidak menysasar tafsir lokal (Indonesia) dan tidak membahas tema ketaatan secara kritis, khususnya dalam hubungan dengan kepemimpinan zalim.²⁷

Kedua, Hasanah Khuluqi (2020), melalui artikelnya "*Penafsiran Ulil Amri pada Kitab Marah Labid Karya Nawawi al-Bantani*", berfokus pada analisis terhadap tafsir Nawawi al-Bantani dalam QS. An-Nisa': 59. Ia menyoroti penolakan Nawawi terhadap ketaatan kepada pemimpin zalim atau penguasa yang tidak memiliki legitimasi syar'i, seperti penjajah kolonial.

²⁷ Ghuftron Maula Rifqi, "*Ulil Amri Dalam Perspektif Al-Qur'an Serta Penafsirannya Menurut Ahmad Musthafa al-Maragi Dan Wahbah Az-Zuhaili*," Al-Fath 13, no. 2 (2019), hlm 144–48.

Artikel ini kuat dalam melihat dimensi historis dari sikap tafsir Nawawi, namun masih bersifat deskriptif dan belum menyentuh aspek teoritis kontemporer seperti relasi kekuasaan atau hermeneutika sosial dalam pembentukan makna tafsir. Penelitian ini juga tidak dikaitkan dengan perbandingan terhadap tafsir modern seperti al-Misbah.²⁸

Ketiga, artikel Rahmatullah dkk. (2021) "*M. Quraish dan Pengaruhnya terhadap Dinamika Studi Tafsir al-Qur'an Indonesia Kontemporer*", mengeksplorasi peran besar Quraish Shihab dalam membentuk pendekatan tafsir tematik dan kontekstual di Indonesia. Artikel ini menguraikan metodologi Quraish secara umum, termasuk bagaimana ia mendialogkan teks dengan realitas Indonesia modern. Namun, artikel ini belum secara spesifik mengupas isu ketaatan kepada *Ulil Amri*, sehingga tidak memberikan fokus tematik sebagaimana yang diangkat dalam penelitian ini.²⁹

Keempat, Abdul Hamid (2024), dalam tesisnya "*Konsep Ulil Amri Menurut Muhammad Quraish Shihab dan Implementasi Kepemimpinan pada Masa Sekarang*", menganalisis QS. An-Nisa': 59 dengan pendekatan tematik dan Tafsir al-Misbah akan menjadi rujukan pokok. Di dalam kajian penelitian ini mengungkap bahwa Quraish Shihab memaknai *Ulil Amri* secara fungsional, yakni sebagai setiap figur atau institusi yang memiliki otoritas legal dan sah secara sosial dalam konteks kenegaraan.

Beliau menekankan bahwa ketaatan bersifat bersyarat, yaitu selama tidak melanggar aturan *sayriat* sebagaimana telah ditetapkan oleh Allah dan Rasul. Akan tetapi, penelitian ini belum menyentuh konteks kekuasaan sebagai

²⁸ Hasanah Khuluqi, "Penafsiran Ulil Amri Pada Kitab Marah Labid Karya Nawawi Al-Bantani," *Studi Islam* 18, no. 2 (2020): 125–32.

²⁹ Rahmatullah, "M. Quraish Dan Pengaruhnya Terhadap Dinamika Studi Tafsir al-Qur'an Indonesia Kontemporer," *SUHUF* 14, no.1 (2021): 30–37.

faktor epistemik dalam proses penafsiran, dan juga tidak membandingkan dengan penafsiran ulama Nusantara seperti Nawawi al-Bantani.³⁰

Kelima, Salah satu kajian yang cukup representatif adalah karya Ahmad Zainul Hamdi yang berjudul “*Ulama, Negara, dan Politik Islam: Relasi Ulil Amri dalam Konteks Tafsir QS. An-Nisa’: 59*”. Dalam kajiannya, Hamdi menjelaskan bahwa *ulil amri* adalah konsep elastis yang dibentuk oleh dinamika sosial-politik dan struktur otoritas umat. Ia menunjukkan bagaimana ayat ini digunakan oleh berbagai rezim untuk menjustifikasi kekuasaan mereka, namun juga mengakui bahwa makna ketaatan bersifat kontekstual, tidak absolut⁽¹⁾. Meski demikian, penelitian ini belum membandingkan dua metode penafsiran berbeda dari era klasik dan kontemporer, serta tidak membahas secara mendalam bagaimana relasi kekuasaan mempengaruhi konstruksi makna tersebut dalam teks tafsir.

Keenam, Penelitian oleh Lilis Suryani dengan judul “*Ketaatan kepada Pemerintah dalam Tafsir al-Misbah* secara spesifik mengulas pandangan M. Quraish Shihab mengenai ketaatan kepada *ulil amri*”. Suryani menyoroti bahwa Quraish Shihab menekankan pentingnya pemimpin yang adil dan tidak melanggar prinsip-prinsip syariat. Tafsir *Al-Misbah* dipahami sebagai produk pemikiran tafsir yang dialogis, demokratis, dan humanistik. Namun sayangnya, penelitian ini tidak menempatkan pandangan Quraish Shihab dalam kerangka komparatif atau melihat pengaruh kontekstual seperti relasi kuasa atau kebutuhan sosial-politik masyarakat modern.

Adapun dapat disimpulkan bahwa perbedaan dari penelitian di atas dengan penelitian yang akan dikaji yaitu, di dalam penelitian ini akan mengkaji secara komparatif penafsiran *Ulil Amri* dalam QS. An-Nisa’: 59 dan 83 menurut dua mufasir Indonesia yang berbeda latar zaman, yakni Nawawi al-Bantani

³⁰ Abdul Hamid, “*Konsep Ulil Amri Menurut Muhammad Quraish Shihab Dan Implementasi Pemimpin Pada Masa Sekarang*” (Skripsi Sarjana, Institut Agama Islam Negeri Curup, Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah, Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, 2024), hlm 45–50.

(abad 19) dan M. Quraish Shihab (kontemporer). Pendekatan yang digunakan tidak hanya deskriptif, tetapi juga menggunakan teori kekuasaan Foucault untuk membaca sejauh mana struktur kekuasaan mempengaruhi konstruksi makna ketaatan dalam dua penafsiran tersebut.

G. Research Gap dan Posisi Penelitian

Berdasarkan ulasan dari penelitian-penelitian sebelumnya yang tercantum di atas, maka penulis dapat menyimpulkan bahwa:

- a. Tidak ada penelitian yang secara komparatif menelaah tafsir Nawawi al-Bantani dan Quraish Shihab tentang tema ketaatan kepada *Ulil Amri* pada ayat 59 QS. An-Nisa ;
- b. Belum ditemukan kajian yang menggunakan teori relasi kekuasaan Michel Foucault untuk membaca konteks sosial-politik dalam pembentukan makna tafsir;
- c. Penelitian yang ada masih berfokus pada isi tafsir, belum mendalami struktur kekuasaan yang mempengaruhi proses penafsiran.

Dengan demikian, penelitian ini akan memberikan kontribusi orisinal dalam bidang studi tafsir dengan:

- a. Menghadirkan analisis komparatif antara dua tokoh dari zaman yang berbeda;
- b. Mengintegrasikan pendekatan tafsir dan teori sosial-kekuasaan; memberikan pemahaman baru bahwa tafsir dapat menjadi medium resistensi atau justifikasi terhadap kekuasaan, tergantung siapa penafsirnya dan dalam konteks apa ia berbicara.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam jenis penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu jenis penelitian yang meninjau dan menganalisis berbagai sumber literatur yang relevan, khususnya yang berkaitan dengan penafsiran QS. An-Nisa: 59 menurut Nawawi al-Bantani dan M. Quraish Shihab. Fokus penelitian ini adalah Tafsir Marah Labid dan Tafsir al-Misbah, dua karya tafsir utama kedua tokoh, bersama dengan sumber lain yang relevan.³¹

2. Sifat Penelitian

Penelitian ini akan menggunakan metodologi kuantitatif yang menggabungkan elemen deskriptif-analitik-komparatif. Adapun pendekatan deskriptif digunakan untuk menjelaskan dan menggambarkan pemikiran para mufassir terkait konsep *Ulil Amri*.³² Pendekatan analitik digunakan untuk mengkaji secara kritis isi tafsir masing-masing tokoh. Sedangkan metode pendekatan komparatif digunakan untuk membandingkan cara Syaikh Nawawi al-Bantani dan M. Quraish Shihab dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut.³³

3. Sumber Data

Penulis mengumpulkan data dengan teknik dokumentasi yakni dengan melakukan analisa terhadap berbagai kajian literatur yang berkaitan dengan materi pembahasan. Selanjutnya, data akan dikumpulkan dan diklasifikasikan menjadi dua jenis:

a. Sumber Data Primer

Sumber data primer merupakan bahan utama yang dianalisis secara langsung oleh peneliti dalam membahas ketaatan kepada *ulil amri*

³¹ Zed Mestika, *Metodologi Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004), hlm 7.

³² Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif, Revisi* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2013), hlm 6.

³³ Nana Syaodih, *Metode Penelitian Pendidikan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), hlm 72–75.

berdasarkan QS. An-Nisa': 59. Adapun data primer dalam penelitian ini terdiri dari Tafsir Marah Labid li Kasyfi Ma'na al-Qur'an al-Majid karya Syaikh Nawawi al-Bantani, yang merupakan representasi tafsir klasik berbahasa Arab dan Jawa-Pegon, dengan pendekatan normatif dan tradisional. Kemudian Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an karya M. Quraish Shihab, yang menjadi representasi tafsir kontemporer dengan pendekatan tematik-kontekstual dan bercorak humanis. Sumber primer ini nantinya akan dianalisis menggunakan teori tafsir muqāranah serta pendekatan hermeneutika sosial dalam kerangka kekuasaan sebagaimana dikembangkan oleh Michel Foucault.

b. Sumber Data Sekunder

Sumber data sekunder dalam penelitian ini merupakan bahan pendukung yang digunakan untuk memperkuat analisis terhadap teks primer dan membangun kerangka teoritis yang komprehensif. Di antaranya adalah literatur tafsir dan ulumul Qur'an seperti *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya Subhi al-Shalih, *Manāhij al-Tafsīr wa Mabādi'uhu* oleh 'Abd al-Hayy al-Farmawi, serta *Uṣūl al-Tafsīr* yang dinisbahkan kepada Ibn Taymiyyah. Untuk memperdalam dimensi politik ayat QS. An-Nisa': 59, penelitian ini juga merujuk pada karya-karya klasik dalam bidang fiqh siyasah, seperti *al-Aḥkām al-Sultāniyyah* oleh al-Mawardi⁽⁴⁾ dan *as-Siyāsah asy-Syar'iyah* karya Ibn Taimiyyah, yang menjelaskan konsep otoritas, ketaatan, dan prinsip keadilan dalam struktur pemerintahan Islam.

Selain itu, artikel dan jurnal ilmiah yang mengkaji perkembangan kontemporer tafsir dan otoritas politik dalam Islam, seperti yang dimuat dalam *Studia Islamika*, *Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, serta berbagai repository PTKIN, dijadikan sebagai rujukan penting. Penelitian ini juga mengacu pada pemikiran tokoh kontemporer, seperti Luthfi Assyaukanie dan Nadirsyah Hosen, khususnya terkait hubungan Islam dan demokrasi di Indonesia. Di sisi lain, teori relasi kekuasaan Michel Foucault,

sebagaimana termaktub dalam *Power/Knowledge* dan *Discipline and Punish*, digunakan untuk membaca bagaimana tafsir bisa berkelindan dengan kekuasaan dalam membentuk wacana ketaatan terhadap *ulil amri*. Dengan pendekatan integratif terhadap sumber-sumber tersebut, penelitian ini diharapkan mampu menghadirkan kajian tafsir yang tidak hanya bersifat tekstual dan normatif, tetapi juga kontekstual dan reflektif terhadap realitas sosial-politik umat Islam masa kini.

4. Teknik Pengumpulan Data

Teknik yang digunakan yaitu dengan dokumentasi, atau dengan mengumpulkan data dari dokumen-dokumen tertulis, baik dalam bentuk cetak maupun digital. Proses ini dilakukan dengan menyeleksi literatur yang relevan, mencatat, dan mengorganisasikan informasi yang ditemukan.³⁴

5. Metode Analisis Data

Analisis dengan metode deskriptif-interpretatif dan komparatif akan dilakukan ketika data telah terkumpul. Adapun analisis deskriptif-interpretatif dilakukan untuk mengungkap makna dan substansi dari penafsiran kedua tokoh terhadap QS. An-Nisa: 59.³⁵ Sedangkan analisis komparatif digunakan untuk meninjau perbedaan konteks sosial, pendekatan metodologis, dan argumentasi tafsir antara Nawawi al-Bantani dan M. Quraish Shihab. Penafsiran juga dikaitkan dengan *asbabun nuzul*, konteks keindonesiaan, serta relevansinya dalam kehidupan sosial dan politik modern.³⁶

Dalam penelitian ini, kerangka teori Michel Foucault tentang relasi kuasa-pengetahuan (*power/knowledge*) juga digunakan sebagai pisau analisis untuk membaca konstruksi penafsiran QS. al-Nisā': 59 mengenai *ulil amri* dalam dua karya tafsir: *Marah Labid* karya Nawawi al-Bantani dan *al-Misbah*

³⁴ Debold B. Van Dalen, "Metode-Metode Memperoleh Pengetahuan" (UIN Sunan Kalijaga, 1980), hlm 85.

³⁵ Ali Abdul Wahid Mahmud, *Studi Ilmu Tafsir* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002), hlm 143.

³⁶ Hasanah Khuluqi, "Penafsiran Ulil Amri Pada Kitab Marah Labid Karya Nawawi Al-Bantani.", hlm 67.

karya M. Quraish Shihab. Pemilihan teori ini dilandasi pemahaman bahwa tafsir bukanlah produk yang netral, melainkan lahir dalam suatu formasi diskursif yang dipengaruhi oleh jaringan pengetahuan, otoritas, dan relasi sosial-politik tertentu. Dengan kata lain, teks tafsir dapat dipahami sebagai medan di mana kuasa dan pengetahuan saling berinteraksi dan membentuk subjek yang taat pada pola tertentu.

Secara operasional, penerapan teori ini ditempuh melalui beberapa langkah. Pertama, ditentukan unit analisis teks, yaitu potongan penafsiran dalam *Marah Labid* dan *al-Misbah* yang secara eksplisit menyinggung istilah *ulil amri*, ketaatan, dan otoritas. Setiap potongan teks dikutip dalam bahasa aslinya (Arab atau Indonesia), lalu diterjemahkan. Kedua, dilakukan proses kategorisasi tematik dengan coding awal pada tema-tema kunci: (a) definisi *ulil amri*, (b) batas ketaatan, (c) legitimasi otoritas, dan (d) peran ulama-negara. Kategori ini diambil dari pertanyaan penelitian sekaligus merujuk pada konsep kuasa Foucault yang menekankan bagaimana otoritas dilegitimasi melalui wacana.

Ketiga, setiap teks dianalisis menggunakan konsep power/knowledge dengan menanyakan: pengetahuan apa yang diandaikan penafsir? Kuasa siapa yang dilegitimasi atau dikritik? Subjek seperti apa yang dibentuk dari penafsiran itu? Pada tahap ini, tafsir Nawawi dibaca dalam konteks kuasa kolonial dan otoritas ulama tradisional, sementara tafsir Quraish Shihab dibaca dalam konteks negara bangsa modern dan diskursus demokrasi-religius. Keempat, hasil analisis diinterpretasikan dalam kerangka discursive formation, yaitu konfigurasi wacana yang menghubungkan teks tafsir dengan konteks sosial-politik zamannya. Dengan demikian, penafsiran dipandang bukan sekadar pemahaman individual mufasir, tetapi sebagai bagian dari praktik sosial yang membentuk cara pandang masyarakat Muslim terhadap otoritas.

Langkah-langkah ini memungkinkan penelitian menjawab bagaimana tafsir *Marah Labid* dan *al-Misbah* membangun konstruksi berbeda tentang *ulil*

amri sekaligus menunjukkan keterkaitan erat antara teks tafsir dan medan kekuasaan di mana ia diproduksi. Dengan metodologi ini, teori Foucault tidak berhenti sebagai payung abstrak, tetapi benar-benar operasional untuk membaca data tafsir secara sistematis.

Untuk melakukan analisis data, yaitu melalui langkah-langkah sebagai berikut:

- a. Menentukan subjek penelitian
- b. Mengidentifikasi elemen yang harus diperbandingkan
- c. Menemukan keterkaitan dan fakto-faktor yang mempengaruhi konsep
- d. Menunjukkan perbedaan dan kekhasan dari masing-masing pemikiran tokoh, madzhab atau kawasan yang akan dikaji
- e. Melakukan analisis mendalam dan kritis dengan disertai argumentasi data
- f. Membuat kesimpulan untuk menjawab problem risetnya.³⁷

I. Sistematika Penulisan

Inti bahasan digunakan secara sistematis oleh penulis dalam penelitian ini. Yakni terdiri dari beberapa bab, dengan setiap bab terdiri dari sub-bab yang berisi informasi spesifik. Untuk membantu menyusun isi dan menyajikan dengan benar, penulis akan menggunakan sistematika pembahasan sebagai berikut:

Bab pertama adalah sebagai pendahuluan, berisi pengantar umum penelitian yang mencakup: latar belakang masalah yang mendasari perlunya kajian ketaatan kepada *ulil amri*; perumusan masalah sebagai pokok pertanyaan penelitian; tujuan dan manfaat penelitian; telaah pustaka yang mengulas penelitian terdahulu dan menunjukkan posisi penelitian ini; landasan teori sebagai kerangka konseptual; serta metodologi penelitian yang meliputi jenis, pendekatan, dan teknik analisis. Bab ini ditutup dengan uraian sistematika penulisan tesis secara keseluruhan.

³⁷ Dr. H. Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2022), hlm 137.

Bab kedua menjelaskan tentang makna Ulil Amri dalam Al-Qur'an dan Tafsir, konsep ketaatan dalam Al-Qur'an, pemaparan mendalam tentang Teori Relasi Kuasa Michel Foucault dan penelitian-penelitian terdahulu yang relevan.

Bab ketiga menjelaskan tentang penafsiran Nawawi al-Bantani terhadap QS. An-Nisa: 59 dan relasi kekuasaan. Pada bab ini penulis menjawab rumusan masalah pertama, dengan memaparkan kontekstualisasi Nawawi al-Bantani dalam *Tafsir Marah Labid* terkait ketaatan kepada ulil amri. Disertakan pula biografi singkat Nawawi al-Bantani, latar sosial-politik masa hidupnya, pendekatan tafsir yang digunakan, serta analisis pengaruh relasi kekuasaan terhadap konstruksi penafsirannya.

Bab keempat menjelaskan penafsiran M. Quraish Shihab terhadap QS. An-Nisa': 59 dan relasi kekuasaan. Pada bab ini penulis menjawab rumusan masalah kedua, dengan mengkaji pemaknaan M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* mengenai ketaatan kepada ulil amri. Dibahas pula konteks sosial-politik Indonesia kontemporer, metode tafsir yang digunakan Quraish Shihab, serta pengaruh dinamika kekuasaan terhadap pemaknaan ulil amri dalam tafsir beliau.

Bab kelima menjelaskan penafsiran ketaatan kepada *Ulil Amri* dengan metode komparasi antara *Tafsir Marah Labid* dan *Tafsir al-Misbah*. Pada bab ini penulis menjawab rumusan masalah ketiga. Bab ini menguraikan perbandingan antara penafsiran Nawawi al-Bantani dan M. Quraish Shihab terhadap QS. An-Nisa': 59, baik dari sisi metode, konteks sosio-politik, maupun isi tafsir. Selanjutnya dianalisis relevansi pandangan keduanya dalam konteks keindonesiaan, khususnya menyangkut kepemimpinan dan kepatuhan umat.

Bab keenam merupakan bab penutup, menyampaikan dari hasil ketiga rumusan masalah yang telah dijawab dalam penelitian. Selain itu, dicantumkan pula saran-saran yang bersifat praktis dan akademis untuk pengembangan kajian tafsir dan studi kepemimpinan dalam Al-Qur'an.

BAB II

KONSEP ULILAMRI, KETAATAN DAN TEORI RELASI KUASA

A. Tinjauan Umum tentang Ulil Amri dalam Al-Qur'an dan Tafsir

Konsep ulil amri merupakan salah satu topik penting dalam studi tafsir Al-Qur'an karena berkaitan langsung dengan hubungan antara agama dan kekuasaan dalam masyarakat Islam.

1. Definisi dan Makna Leksikal Ulil Amri

Istilah *Ulil Amri* berasal dari bahasa Arab أُولِي الْأَمْرِ, yang terdiri dari dua kata: *ulī* (أُولِي) dan *al-amr* (الْأَمْر). Kata *ulī* adalah bentuk jamak dari *dhū* (ذُو), yang berarti "pemilik" atau "yang memiliki", sedangkan *al-amr* berarti "perintah", "urusan", atau "kekuasaan" tergantung konteks penggunaannya dalam kalimat.³⁸ Secara leksikal, maka *Ulil Amri* dapat dimaknai sebagai "orang-orang yang memiliki urusan atau wewenang dalam hal tertentu."

Dalam literatur tafsir klasik dan kamus-kamus bahasa Arab, makna *al-amr* memiliki konotasi pengaturan, kekuasaan, dan otoritas. Ibnu Faris menjelaskan bahwa akar kata *amr* (أَمْر) mengandung makna *at-tasyrī' wa at-tadbīr* (pengaturan dan penetapan hukum).³⁹ Demikian pula dalam *Lisān al-'Arab*, Ibn Manzhūr menyatakan bahwa *al-amr* bisa merujuk kepada segala sesuatu yang diperintahkan, termasuk dalam bidang agama maupun duniawi.⁴⁰ Ini mengindikasikan bahwa *Ulil Amri* mencakup individu atau kelompok yang diberi otoritas atas umat.

Sebagian besar ulama tafsir seperti al-Ṭabarī dan al-Qurṭubī mengartikan *Ulil Amri* sebagai para penguasa dan pemimpin, namun ada juga

³⁸ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir: Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1997).

³⁹ Ibnu Faris, *Mu'jam Maqāyīs Al-Lughah*, ed. 2, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1999).

⁴⁰ Ibn Manzhūr, *Lisān Al-'Arab*, vol. 1 (Beirut: Dār Ṣādir, 1990).

yang menyertakan ulama dalam cakupan makna tersebut. Dalam tafsirnya, al-Ṭabarī menukil pendapat Mujāhid dan Ibn Zayd bahwa *Ulil Amri* adalah *al-umarā' wa al-ḥukkām* (para penguasa dan hakim).⁴¹ Sementara itu, menurut al-Qurṭubī, sebagian ulama menafsirkan *Ulil Amri* sebagai ulama karena mereka memiliki otoritas dalam urusan agama.⁴²

Menariknya, bentuk jamak pada kata *ulī* menunjukkan bahwa otoritas dalam Islam tidak selalu bersifat tunggal dan absolut, melainkan bisa bersifat kolektif. Hal ini sejalan dengan prinsip-prinsip musyawarah dalam syariat Islam. Az-Zamakhsharī dalam *al-Kashshāf* menekankan pentingnya pluralitas dalam kepemimpinan, yang membuka peluang hadirnya institusi-institusi yang turut mengelola kekuasaan secara kolektif.⁴³

Dengan demikian, dari segi leksikal dan konseptual, istilah *Ulil Amri* dalam Al-Qur'an memiliki makna yang luas dan dinamis. Penafsirannya membutuhkan pendekatan linguistik, kontekstual, dan historis agar tidak terjebak dalam generalisasi makna yang sempit dan statis.

2. *Ulil Amri* dalam Al-Qur'an: Kajian Ayat QS. an-Nisā': 59

Ayat yang akan menjadi pusat pembahasan tentang *Ulil Amri* adalah QS. an-Nisā': 59

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ

"Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), serta *ulil amri* di antara kamu..." . (QS. an-Nisā': 59)

⁴¹ al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, vol. 5 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000).

⁴² Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān*, vol. 5 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993).

⁴³ Az-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Haqā'iq at-Tanzīl*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2009).

Ayat ini menunjukkan adanya tiga tingkatan otoritas yang harus ditaati oleh kaum muslimin: Allah, Rasul, dan Ulil Amri.⁴⁴ Namun, struktur kalimat pada ayat ini menarik perhatian banyak mufasir. Kata " aṭī'ū " (taatilah) diulang untuk Allah dan Rasul, namun tidak diulang untuk Ulil Amri. Hal ini membuka ruang interpretasi tentang batasan ketaatan kepada Ulil Amri.⁴⁵

Imam al-Ṭabarī dalam tafsirnya menegaskan bahwa *Ulil Amri* yang dimaksud adalah para penguasa yang memimpin urusan umat dan para ahli fatwa yang menjadi rujukan dalam perkara agama.⁴⁶ Beliau menyebutkan beberapa riwayat dari sahabat seperti Ibn ‘Abbās dan Abū Hurairah yang menjelaskan bahwa yang dimaksud *Ulil Amri* adalah *al-umarā’ wa al-fuqahā’* (penguasa dan ulama).⁴⁷

Sedangkan al-Qurtubī dalam tafsir *al-Jāmi’* menyebutkan adanya perbedaan pandangan di kalangan ulama mengenai siapa yang dimaksud *Ulil Amri*. Sebagian berpendapat bahwa mereka adalah para pemimpin negara (*al-ḥukkām*) dan sebagian lagi mengatakan mereka adalah para ulama. Namun, al-Qurtubī memadukan kedua pandangan tersebut dan menyatakan bahwa kedua kelompok ini berhak ditaati selama berada dalam koridor syariat.⁴⁸ Ini menunjukkan bahwa *Ulil Amri* tidak bisa dilepaskan dari dua kutub otoritas: kekuasaan politik dan otoritas keilmuan.

Penafsiran ini diperkuat oleh konteks turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*) yang disebutkan oleh Fakhrud-dīn al-Rāzī, yakni bahwa ayat ini turun terkait dengan permasalahan keputusan pemimpin terhadap konflik di kalangan umat Islam, sehingga diperlukan rujukan yang ditaati.⁴⁹ Dengan demikian, posisi *Ulil*

⁴⁴ Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl Al-Qur’ān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Shurūq, 2003).

⁴⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur’an*, vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2002).

⁴⁶ al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*.

⁴⁷ al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*.

⁴⁸ Al-Qurtubī, *Al-Jāmi’ Li Ahkām al-Qur’ān*.

⁴⁹ Fakhrud-dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghayb*, vol. 10 (Beirut: Dār al-Fikr, 1990).

Amri dalam Al-Qur'an mengacu kepada entitas yang memiliki legitimasi sosial dan keagamaan dalam mengatur kehidupan umat, baik dalam aspek pemerintahan maupun agama.

3. Ulil Amri dalam Pendekatan Sosiologis dan Politik Islam

Konsep *Ulil Amri* dalam studi-studi keislaman tidak hanya dipahami secara normatif, melainkan juga dipertimbangkan dalam kerangka sosiologis dan politik sebagai bentuk institusi otoritas dalam masyarakat Muslim.⁵⁰ Dalam pendekatan ini, *Ulil Amri* dilihat sebagai simbol kekuasaan yang memiliki legitimasi sosial, keagamaan, dan politik, yang bertugas menjaga ketertiban, keadilan, serta melindungi kemaslahatan umat.⁵¹ Konstruksi ini berkembang seiring kebutuhan masyarakat terhadap institusi yang mampu mengatur relasi antar individu dan kelompok dalam kerangka syariat.

Secara sosiologis, eksistensi *Ulil Amri* merupakan bentuk representasi dari kebutuhan masyarakat terhadap struktur otoritatif yang mengikat perilaku sosial mereka.⁵² Dalam Islam, struktur ini bukan hanya hasil konsensus sosial, melainkan juga memiliki landasan teologis, sebagaimana ditegaskan dalam QS. an-Nisā': 59. Oleh karena itu, *Ulil Amri* bukan sekadar struktur kekuasaan formal, melainkan menjadi bagian dari kerangka sosial yang berfungsi untuk menanamkan nilai dan norma agama dalam kehidupan masyarakat.

Dalam konteks politik Islam, *Ulil Amri* adalah manifestasi dari konsep imāmah atau khilāfah yang bertugas menegakkan hukum Allah di bumi dan menjaga integritas umat.⁵³ Al-Māwardī dalam *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* menyebutkan bahwa kepemimpinan dalam Islam adalah kebutuhan yang rasional dan syar'i sekaligus, karena umat tidak mungkin hidup tanpa struktur

⁵⁰ Ali Abd al-Wāḥid Wāfi, *Al-Khilāfah Fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Fikr, 1995).

⁵¹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2007).

⁵² Asghar Ali Engineer, *Islam and Political Authority: The Possibilities of Pluralism*, dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. 12, No. 3 (2001): 208–210.

⁵³ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1996).

kepemimpinan yang mengatur urusan dunia dan agama mereka.⁵⁴ Kepemimpinan ini tidak dapat dipisahkan dari tanggung jawab spiritual, karena ia bertugas sebagai pelindung agama sekaligus pengatur negara.

Pandangan ini diperluas oleh para pemikir modern seperti Muhammad Abduh dan Rashid Ridha, yang mencoba mereformulasi konsep *Ulil Amri* dalam kerangka negara-bangsa modern. Menurut mereka, *Ulil Amri* harus dipahami sebagai institusi yang memperoleh legitimasi melalui keterlibatannya dalam menjaga keadilan sosial, hak-hak asasi, serta menerapkan nilai-nilai Islam dalam konteks modern.⁵⁵ Ini mencerminkan upaya untuk menjembatani antara otoritas keagamaan klasik dan sistem politik kontemporer.

Dari pendekatan sosiologis dan politik ini dapat disimpulkan bahwa *Ulil Amri* bukan hanya tokoh individual seperti raja, khalifah, atau ulama, melainkan juga dapat berupa lembaga atau institusi negara yang berfungsi menjaga stabilitas dan memproduksi regulasi dalam koridor syariat. Tafsir terhadap konsep ini dapat berubah seiring dinamika sosial dan perubahan struktur politik umat Islam di berbagai tempat dan waktu.⁵⁶

4. *Ulil Amri* dalam Perspektif Ulama Klasik dan Kontemporer

Para ulama klasik telah banyak memberikan penjelasan mengenai siapa yang dimaksud dengan *Ulil Amri* dalam QS. an-Nisā': 59. Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, dalam tafsirnya, menafsirkan *Ulil Amri* sebagai pemimpin yang memegang urusan kaum Muslimin, baik dalam hal keagamaan maupun kenegaraan, termasuk di dalamnya para pemimpin pemerintahan dan juga para ulama.⁵⁷ Pendapat ini mencerminkan adanya pemahaman bahwa *Ulil Amri* adalah representasi dari dua otoritas: kekuasaan politik dan otoritas keilmuan.

⁵⁴ Al-Māwardī, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1994).

⁵⁵ Muḥammad ʿAbduh and Rashīd Riḍā, *Tafsīr Al-Manār*, vol. 5 (Kairo: Dār al-Manār, 1947).

⁵⁶ Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin Dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992).

⁵⁷ al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-Bayān Fī Taʾwīl al-Qurʾān*, vol. 5.

Demikian pula al-Qurṭubī dalam *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, menyatakan bahwa *Ulil Amri* mencakup para pemimpin militer, penguasa, dan juga para fuqaha. Menurutnya, ketaatan kepada *Ulil Amri* adalah bagian dari ketaatan kepada Allah dan Rasul selama mereka tidak memerintahkan pada kemaksiatan.⁵⁸ Hal ini menunjukkan adanya batasan terhadap otoritas *Ulil Amri*, yakni selama masih dalam bingkai syariat, maka ia wajib ditaati.

Di sisi lain, para ulama kontemporer memberikan penekanan yang berbeda. M. Quraish Shihab, misalnya, dalam *Tafsir al-Misbah* menyebutkan bahwa makna *Ulil Amri* berkembang sesuai konteks sosial-politik masyarakat.⁵⁹ Dalam sistem demokrasi modern, *Ulil Amri* dapat bermakna parlemen, penguasa terpilih, bahkan institusi negara yang mewakili kehendak rakyat dan menjunjung keadilan. Pendekatan Quraish Shihab memperluas cakupan *Ulil Amri* agar tetap relevan dengan realitas zaman tanpa menghilangkan landasan normatifnya.

Pandangan serupa disampaikan oleh Yusuf al-Qaraḍāwī yang menekankan pentingnya legitimasi rakyat terhadap otoritas *Ulil Amri*.⁶⁰ Dalam *Min Fiqh ad-Daulah fi al-Islām*, ia menjelaskan bahwa kekuasaan dalam Islam tidak boleh bersifat otoriter, melainkan harus tunduk pada prinsip musyawarah, keadilan, dan akuntabilitas. Dengan demikian, otoritas *Ulil Amri* harus didasarkan pada prinsip-prinsip syura dan keadilan sebagai dasar keabsahan kekuasaan.

Adapun cendekiawan Muslim Indonesia seperti Nurcholish Madjid juga mengadopsi pendekatan serupa. Dalam pandangannya, *Ulil Amri* tidaklah bersifat absolut, tetapi harus dikonstruksi dalam sistem hukum dan demokrasi

⁵⁸ al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān*, vol. 5 (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964).

⁵⁹ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 2.

⁶⁰ Yusuf al-Qaraḍāwī, *Min Fiqh Ad-Daulah Fi al-Islām* (Kairo: Dār al-Syurūq, 1997).

yang menjamin kebebasan, partisipasi, dan akuntabilitas publik.⁶¹ Ini menjadi bentuk tafsir sosial terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan otoritas, sejalan dengan dinamika masyarakat modern yang menuntut kontrol terhadap kekuasaan. Dengan demikian, wacana *Ulil Amri* merupakan medan tafsir yang dinamis, terbuka, dan kontekstual, yang dapat berubah mengikuti perkembangan masyarakat.

5. Kontekstualisasi *Ulil Amri* dalam Masyarakat Muslim Kontemporer

Konsep *Ulil Amri* dalam QS. an-Nisā': 59 telah mengalami berbagai bentuk interpretasi sesuai dengan konteks sosial, politik, dan budaya masyarakat Muslim di setiap era. Dalam masyarakat klasik, *Ulil Amri* lebih mudah diidentifikasi karena tatanan kepemimpinan bersifat hierarkis dan sentralistik, seperti khalifah atau sultan yang memegang kekuasaan tertinggi. Namun, dalam konteks kontemporer, konsep ini menghadapi tantangan interpretatif karena dinamika masyarakat yang semakin kompleks, demokratis, dan pluralistik.⁶²

Di negara-negara dengan sistem pemerintahan modern, seperti republik atau monarki parlementer, *Ulil Amri* tidak lagi mengacu kepada satu individu saja. Ia dapat merujuk pada institusi negara yang sah dan diakui publik, seperti presiden, parlemen, dan badan yudikatif. Dalam konteks ini, ketaatan kepada *Ulil Amri* berarti patuh kepada hukum dan sistem yang dijalankan berdasarkan prinsip keadilan dan kemaslahatan.⁶³ Oleh karena itu, kontekstualisasi *Ulil Amri* harus mempertimbangkan struktur kenegaraan dan nilai-nilai demokrasi yang berkembang.

⁶¹ Madjid, *Islam, Doktrin Dan Peradaban*.

⁶² Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Publications, 2001).

⁶³ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhū'ī Atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2007).

Selain itu, tantangan global seperti sekularisasi, kebebasan individu, dan krisis legitimasi politik turut mempengaruhi bagaimana masyarakat Muslim memahami otoritas *Ulil Amri*.⁶⁴ Di satu sisi, ada kekhawatiran bahwa otoritas agama atau negara dapat bersifat represif jika tidak diawasi. Di sisi lain, muncul gagasan bahwa otoritas itu perlu dibangun melalui legitimasi partisipatif, dialog sosial, serta akuntabilitas publik. Oleh karena itu, *Ulil Amri* di era kontemporer harus menjalankan fungsi otoritas dalam bingkai etika Islam yang berorientasi pada keadilan dan kemaslahatan.

Diskursus ini menjadi semakin relevan ketika dihadapkan pada problematika umat Islam kontemporer, seperti konflik politik, radikalisme, dan isu-isu hak asasi manusia. Dalam kasus ini, *Ulil Amri* harus ditafsirkan secara transformatif, yakni sebagai pemegang amanah yang bertanggung jawab dalam menjaga keseimbangan antara otoritas dan pelayanan kepada umat.⁶⁵ Pendekatan ini memberikan pemahaman bahwa *Ulil Amri* bukanlah entitas yang bebas dari kritik, melainkan pihak yang harus selalu bersikap adil, terbuka terhadap masukan, dan menjalankan fungsi kepemimpinan berdasarkan prinsip syūrā dan keadilan sosial.

Dengan demikian, kontekstualisasi *Ulil Amri* menuntut pendekatan yang integratif antara teks dan konteks, antara nash dan realitas sosial. Tafsir terhadap ayat ini tidak bisa dilepaskan dari pembacaan terhadap kondisi historis dan sosiologis masyarakat. Dalam pandangan ini, *Ulil Amri* bukan semata-mata istilah normatif, tetapi juga konstruksi sosial yang terus mengalami negosiasi dan redefinisi dalam ruang publik Muslim.⁶⁶

⁶⁴ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Harvard University Press, 2008).

⁶⁵ Yusuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh Ad-Daulah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001).

⁶⁶ Azyumardi Azra, *Islam Substantif: Fondasi Masa Depan Indonesia* (Bandung: Mizan, 2000).

B. Konsep Ketaatan dalam Al-Qur'an

Untuk menguraikan secara komprehensif mengenai konsep ketaatan dalam Al-Qur'an, maka pembahasan ini akan dijabarkan melalui beberapa sub-sub bab berikut:

1. Pengertian Ketaatan secara Bahasa dan Istilah

Secara bahasa, ketaatan berasal dari kata "طَاعَةٌ" (tā'ah) yang berarti tunduk, patuh, dan mengikuti perintah. Kata ini dalam bahasa Arab berasal dari akar kata "ط و ع" yang menunjukkan makna kesesuaian kehendak dan tindakan terhadap perintah yang datang dari otoritas yang diakui.⁶⁷ Dalam konteks syariat Islam, ketaatan merupakan bagian integral dari akhlak seorang mukmin yang tunduk secara lahir dan batin kepada Allah, Rasul-Nya, dan pihak-pihak yang mendapatkan legitimasi otoritas secara syar'i.⁶⁸

Secara istilah, ketaatan dalam Islam tidak hanya mencakup dimensi ritual seperti salat dan puasa, tetapi juga menyangkut kepatuhan terhadap ketentuan sosial, hukum, dan pemerintahan selama sesuai dengan prinsip-prinsip syariat. Dalam hal ini, para ulama menekankan bahwa ketaatan kepada selain Allah dan Rasul hanya berlaku dalam hal yang tidak melanggar ajaran agama.⁶⁹

2. Ayat-Ayat tentang Ketaatan kepada Allah dan Rasul

Al-Qur'an secara konsisten menegaskan pentingnya ketaatan kepada Allah dan Rasul sebagai asas keimanan. QS. an-Nisā': 59 adalah ayat sentral yang menunjukkan struktur hirarkis ketaatan dalam Islam, yakni kepada Allah, Rasul, dan *Ulil Amri* di antara kamu يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ⁵. Ayat ini tidak hanya menunjukkan perintah ketaatan, tetapi juga

⁶⁷ Al-Rāghib al-Aṣṣḥānī, *Al-Mufradāt Fī Ghariḥ al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1999).

⁶⁸ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Al-Kabīr*, vol. 10 (Beirut: Dār al-Fikr, 1981).

⁶⁹ Al-Nawawī, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 12 (Kairo: Maktabah al-Imām al-Shāfi'ī, 1996).

mencerminkan adanya pembatasan dan kontrol terhadap otoritas selain Allah dan Rasul dengan penegasan solusi apabila terjadi perselisihan: *“kembalikanlah kepada Allah dan Rasul.”*

Selain itu, QS. al-Ahzab: 36 menegaskan bahwa apabila Allah dan Rasul telah menetapkan suatu perkara, maka tidak layak bagi seorang mukmin memilih pendapat lain di luar ketetapan tersebut (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ...). Ini menunjukkan bahwa otoritas ilahi dalam Islam bersifat mutlak dan menjadi referensi utama bagi segala bentuk ketaatan sosial maupun politik. (QS. al-Aḥzāb: 36)

3. Batasan Ketaatan dalam Al-Qur'an

Konsep ketaatan dalam Islam bukanlah ketaatan buta. Al-Qur'an juga menunjukkan bahwa ketaatan tidak boleh menyalahi prinsip keadilan, kebenaran, dan larangan berbuat dosa. Dalam QS. al-Mumtahanah: 8 disebutkan bahwa Allah tidak melarang kaum muslimin untuk berlaku adil terhadap non-muslim yang tidak memerangi mereka, sebagai prinsip universal tentang keadilan sebagai batas moral dalam relasi sosial.⁷⁰

QS. al-Baqarah: 190 juga menyebutkan batasan dalam peperangan: *“dan janganlah kamu melampaui batas, sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas”*, yang mengajarkan bahwa setiap bentuk otoritas atau pelaksanaan perintah harus berada dalam kerangka etika dan hukum yang diizinkan dalam Islam. Ini menegaskan bahwa ketaatan tidak bersifat absolut kepada manusia, bahkan kepada otoritas negara, jika melampaui batas syariat.⁷¹

⁷⁰ QS. al-Mumtahanah: 8.

⁷¹ QS. al-Baqarah: 190.

4. Ketaatan sebagai Nilai Sosial dan Spiritualitas

Ketaatan dalam Al-Qur'an memiliki nilai spiritual sekaligus sosial. Ia bukan sekadar menjalankan perintah, tetapi juga menunjukkan kualitas keimanan seseorang. QS. al-Nūr: 51 menegaskan: *“Sesungguhnya jawaban orang-orang mukmin, bila mereka dipanggil kepada Allah dan Rasul-Nya agar menghukum di antara mereka ialah ucapan: Kami mendengar dan kami taat.”* Ayat ini memperlihatkan bahwa ketaatan merupakan respons iman yang autentik dan terinternalisasi.⁷²

Dalam masyarakat, nilai ketaatan menciptakan stabilitas sosial, keteraturan hukum, dan penghormatan terhadap otoritas yang sah. Oleh karena itu, ketaatan menjadi prinsip penting dalam membangun komunitas muslim yang berkeadaban, berdasarkan prinsip adil, maslahat, dan tidak zalim.

5. Integrasi antara Ketaatan Individual dan Kolektif dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an juga memberikan ruang bagi integrasi antara ketaatan individual dan kolektif. Ketaatan kepada Allah tidak mungkin berdiri sendiri tanpa memperhatikan ketaatan kepada struktur sosial yang sah dan tidak zalim. QS. al-Saff: 4 menegaskan pentingnya barisan kolektif yang teratur dalam ketaatan *“Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berperang di jalan-Nya dalam barisan yang teratur...”*⁷³

Ketaatan individual memerlukan kontrol dari hati nurani dan iman, sedangkan ketaatan kolektif memerlukan struktur sosial dan kepemimpinan yang adil. Al-Qur'an menunjukkan bahwa dua bentuk ketaatan ini saling melengkapi dalam membangun masyarakat ideal yang tunduk pada Allah, tetapi juga terorganisir dengan baik di bawah kepemimpinan yang sah dan adil.

⁷² QS. al-Nūr: 51.

⁷³ QS. al-Saff: 4.

C. Teori Relasi Kuasa Michel Foucault

Pemikiran Michel Foucault telah memberikan kontribusi penting dalam memahami hubungan antara kekuasaan, wacana, dan produksi pengetahuan. Teori relasi kuasa yang ia kembangkan tidak hanya memengaruhi bidang filsafat dan sosiologi, tetapi juga memberikan implikasi serius bagi studi keislaman, termasuk tafsir Al-Qur'an.⁷⁴ Dalam konteks ini, teori relasi kuasa Foucault menjadi alat analisis kritis yang sangat relevan untuk membaca konstruksi makna dalam penafsiran Al-Qur'an, khususnya dalam ayat-ayat tentang otoritas dan ketaatan seperti QS. an-Nisā': 59.⁷⁵

1. Biografi Intelektual Michel Foucault

Michel Foucault lahir pada 15 Oktober 1926 di Poitiers, Prancis, dari keluarga borjuis yang cukup terpandang. Ayahnya adalah seorang ahli bedah ternama, yang menginginkan Michel menapaki jejak karier medis yang sama. Namun demikian, sejak muda Foucault telah menunjukkan minat yang besar terhadap filsafat dan ilmu humaniora. Ia kemudian menempuh pendidikan di École Normale Supérieure, salah satu institusi pendidikan paling prestisius di Prancis, di mana ia mulai bergelut secara serius dengan berbagai pemikiran filsafat Barat, mulai dari Hegel, Nietzsche, Heidegger, hingga strukturalisme Prancis.⁷⁶

Di tengah pencariannya terhadap orientasi intelektual, Foucault mulai tertarik dengan psikologi abnormal dan sejarah institusi medis. Ketertarikan ini kemudian melahirkan karya-karya awalnya seperti *Madness and Civilization*

⁷⁴ Paul Rabinow, *The Foucault Reader* (New York: Pantheon Books, 1984).

⁷⁵ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977* (New York: Pantheon, 1980).

⁷⁶ Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

(1961), yang menelusuri sejarah persepsi terhadap kegilaan dari Abad Pertengahan hingga era modern. Dalam karya ini, ia mulai menunjukkan karakteristik utama pemikirannya: penelusuran arkeologis terhadap institusi sosial dan bentuk-bentuk kekuasaan yang menyertainya. Foucault menganggap bahwa kegilaan, sebagaimana dipahami oleh masyarakat, bukan semata-mata fenomena biologis atau medis, melainkan konstruksi sosial yang sarat akan relasi kuasa.⁷⁷

Pemikiran Foucault berkembang semakin kompleks ketika ia memperkenalkan pendekatan *genealogi*, yaitu metode analisis sejarah kritis yang menelusuri asal-usul konsep-konsep modern seperti disiplin, pengawasan, dan normalisasi. Ini dapat dilihat secara jelas dalam karyanya *Discipline and Punish* (1975), di mana ia menggambarkan bagaimana sistem penjara mencerminkan bentuk kekuasaan modern yang lebih subtil namun lebih efektif dalam mengatur tubuh dan perilaku manusia. Alih-alih melalui kekerasan fisik, kekuasaan modern bekerja melalui pengawasan, pencatatan, dan internalisasi norma.⁷⁸

Pada tahap akhir karier intelektualnya, Foucault semakin menekankan hubungan antara pengetahuan dan kekuasaan. Dalam karya *The History of Sexuality*, terutama jilid pertama yang terbit pada 1976, ia menyatakan bahwa setiap bentuk produksi pengetahuan memiliki dimensi kuasa yang inheren. Konsep "power/knowledge" menjadi pusat analisisnya: bahwa kekuasaan dan pengetahuan tidak dapat dipisahkan, karena setiap pengetahuan diproduksi

⁷⁷ Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* (New York: Pantheon Books, 1965).

⁷⁸ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage Books, 1995).

dalam konteks relasi kuasa tertentu dan sekaligus memperkuat struktur kuasa tersebut.⁷⁹

Foucault wafat pada tahun 1984, namun warisan intelektualnya terus memberikan pengaruh luas hingga hari ini. Dalam studi keislaman, pemikirannya mulai digunakan secara luas dalam dekade terakhir, terutama dalam membaca tafsir Al-Qur'an, hukum Islam, dan praktik sosial-keagamaan dengan pendekatan kritis. Biografinya menunjukkan bahwa pemikiran Foucault tidak lahir dalam ruang hampa, melainkan melalui proses dialektika yang panjang dengan realitas sosial dan historis Eropa. Karenanya, relevansi pendekatan Foucault bukan hanya terbatas pada konteks Barat, tetapi juga dapat dijadikan alat baca kritis terhadap teks dan wacana keagamaan dalam Islam.⁸⁰

2. Konsep Dasar Relasi Kuasa

Michel Foucault memandang kekuasaan bukan sebagai entitas tunggal yang hanya dimiliki oleh negara, institusi, atau tokoh tertentu, melainkan sebagai sesuatu yang tersebar dalam seluruh relasi sosial. Ia menolak model kekuasaan tradisional yang bersifat hierarkis dan represif. Bagi Foucault, kekuasaan tidak hanya bekerja dari atas ke bawah, melainkan hadir secara menyeluruh dalam hubungan antarindividu, antarstruktur, bahkan dalam bahasa dan norma sosial yang membentuk masyarakat itu sendiri. Kekuasaan menurutnya bersifat produktif, menciptakan realitas sosial, bukan semata-mata menindas atau melarang.⁸¹

Dalam karya-karya utamanya, seperti "Discipline and Punish" dan "The History of Sexuality", Foucault menguraikan bagaimana kekuasaan tidak

⁷⁹ Michel Foucault, *The History of Sexuality Volume 1: An Introduction* (New York: Vintage Books, 1990).

⁸⁰ Syamsuddin Arif, "Michel Foucault Dan Kritik Atas Nalar Kekuasaan Modern," *Tashwirul Afkar* 28 (2010): 45–60.

⁸¹ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. Gordon (New York: Pantheon Books, 1980).

bekerja secara kasat mata, melainkan melalui mekanisme disiplin, pengawasan, dan normalisasi. Kekuasaan tidak hanya melarang dan memerintah, tetapi juga membentuk subjek: bagaimana seseorang berpikir, bertindak, dan memahami dirinya sendiri. Konsep ini menjadikan kekuasaan sebagai bagian integral dalam proses produksi pengetahuan, kebenaran, dan identitas sosial.⁸²

Kekuasaan, dalam pandangan Foucault, bersirkulasi dalam semua tingkat masyarakat dan tidak pernah berada dalam satu pusat. Ia menulis, "Power is everywhere; not because it embraces everything, but because it comes from everywhere."⁸³ Pernyataan ini mengindikasikan bahwa kekuasaan bersifat difus dan menyebar, serta dijalankan melalui jaringan relasi sosial yang kompleks. Oleh karena itu, semua individu pada dasarnya berada dalam posisi sebagai pelaku sekaligus objek kekuasaan.

Konsepsi kekuasaan ini juga memiliki implikasi besar terhadap studi keislaman, termasuk dalam kajian tafsir. Ketika seorang mufassir menafsirkan suatu ayat, proses itu tidak bisa dilepaskan dari struktur kekuasaan yang melingkupinya: baik kekuasaan keilmuan, politik, maupun sosial. Dalam hal ini, penafsiran menjadi salah satu bentuk artikulasi kekuasaan. Tafsir bisa menjadi alat untuk memperkuat status quo, atau sebaliknya, menjadi senjata ideologis untuk menantang hegemoni yang berlaku.⁸⁴

Relasi kuasa dalam tafsir Al-Qur'an dengan demikian bukan hanya soal siapa yang berkuasa, tetapi juga tentang bagaimana kekuasaan itu dilembagakan dalam bahasa agama. Penafsiran yang tampak netral dan objektif ternyata menyimpan muatan politik, historis, dan sosial yang kompleks. Konsep dasar relasi kuasa Foucault menawarkan kerangka yang sangat penting untuk

⁸² Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage Books, 1995).

⁸³ Foucault, *The History of Sexuality Volume 1: An Introduction*.

⁸⁴ Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan Linguistik Dalam Kajian Tafsir: Tawaran Hermeneutika Al-Qur'an," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 6, no. 2 (2005): 98–100.

mengungkap lapisan-lapisan tersebut dan menjadikan studi tafsir lebih kritis, reflektif, dan kontekstual.⁸⁵

3. Wacana, Pengetahuan, dan Kekuasaan

Salah satu kontribusi intelektual paling berpengaruh dari Michel Foucault adalah pemikirannya mengenai hubungan antara wacana, pengetahuan, dan kekuasaan. Dalam kerangka ini, wacana (discourse) bukan hanya sekadar bahasa atau percakapan, melainkan struktur pengetahuan yang membentuk cara manusia memahami dunia. Wacana menetapkan apa yang dianggap benar atau salah, rasional atau tidak rasional, sah atau sesat dalam suatu masyarakat. Oleh karena itu, wacana memiliki kekuatan untuk memproduksi subjek dan mengatur tingkah laku sosial.⁸⁶

Foucault berargumen bahwa di setiap masyarakat terdapat apa yang ia sebut sebagai "regime of truth", yaitu sistem yang menentukan batas-batas kebenaran. Dalam sistem ini, institusi-institusi seperti agama, pendidikan, kedokteran, dan media memainkan peran penting dalam membentuk, menyebarkan, dan mempertahankan kebenaran dominan. Kebenaran bukan sesuatu yang netral, melainkan hasil konstruksi sosial yang dijaga dan disebarkan oleh kekuasaan.⁸⁷

Pengetahuan, dalam pandangan Foucault, tidak bisa dilepaskan dari kekuasaan. Ia menyatakan bahwa "power and knowledge directly imply one another;... there is no power relation without the correlative constitution of a field of knowledge". Dengan kata lain, kekuasaan menghasilkan pengetahuan, dan pengetahuan memperkuat serta menyebarkan kekuasaan. Oleh sebab itu,

⁸⁵ Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥmūd Al-Naṣṣ: Dirāsah Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafī al-'Arabi, 2004).

⁸⁶ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (New York: Pantheon Books, 1972).

⁸⁷ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980).

pengetahuan bukan hanya alat untuk memahami dunia, tetapi juga sarana untuk mengatur dan mendisiplinkan subjek-subjek sosial.⁸⁸

Dalam konteks studi tafsir, teori ini membuka jalan untuk melihat bahwa penafsiran Al-Qur'an tidak terjadi dalam ruang hampa. Tafsir merupakan bagian dari wacana keagamaan yang dibentuk oleh struktur kekuasaan tertentu. Seorang mufassir tidak hanya menafsirkan teks, tetapi juga berpartisipasi dalam konstruksi makna yang dipengaruhi oleh latar belakang sosial, politik, dan budaya yang ia hidupi. Oleh karena itu, pendekatan wacana Foucault memungkinkan analisis terhadap bagaimana makna-makna dalam tafsir diproduksi, disebarkan, dan dilegitimasi dalam konteks kekuasaan tertentu.⁸⁹

Konsep ini sangat relevan dalam membaca ayat-ayat tentang Ulil Amri dalam Al-Qur'an, khususnya QS. an-Nisā': 59. Bagaimana ketaatan kepada otoritas diartikulasikan dalam teks dan ditafsirkan oleh ulama baik klasik maupun kontemporer tidak bisa dilepaskan dari kerangka wacana yang mengikat. Dalam hal ini, teori Foucault memberikan alat analisis kritis untuk membongkar relasi antara teks, kekuasaan, dan produksi kebenaran keagamaan.⁹⁰

4. Otoritas dan Rezim Kebenaran

Foucault mengembangkan konsep *regime of truth* atau rezim kebenaran untuk menggambarkan bagaimana masyarakat membangun struktur-struktur yang menentukan apa yang dianggap sebagai kebenaran. Rezim kebenaran bukan sekadar himpunan fakta objektif, tetapi merupakan hasil dari proses diskursif yang dikendalikan oleh relasi kuasa. Artinya, kebenaran tidak berdiri

⁸⁸ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980).

⁸⁹ Abu Zayd, *Maḥmūd Al-Naṣṣ: Dirāsah Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (2004).

⁹⁰ Sahiron Syamsuddin, "Teori Kritik Dalam Kajian Tafsir Kontemporer," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an Dan Hadis* 11, no. 1 (2010): 89–91.

sendiri, tetapi dikonstruksi oleh pihak-pihak yang memiliki otoritas untuk mendefinisikannya.⁹¹

Dalam struktur sosial, otoritas memiliki peran utama dalam membentuk rezim kebenaran ini. Otoritas tidak harus selalu berwujud negara atau institusi formal; bisa pula berupa ulama, cendekiawan, atau figur religius yang dihormati dalam masyarakat. Otoritas tersebut memiliki kuasa untuk menentukan batas antara yang benar dan yang salah, yang sah dan yang tidak sah, dalam penafsiran dan praktik keagamaan.⁹²

Di dunia Islam, proses produksi kebenaran keagamaan tidak terlepas dari wacana keulamaan dan kekuasaan politik. Ulama sebagai penafsir teks-teks suci memainkan peran penting dalam mendefinisikan ajaran-ajaran yang berlaku dalam masyarakat muslim. Namun, posisi mereka tidak sepenuhnya independen. Sering kali tafsir mereka terikat pada konteks sosial-politik tertentu, bahkan dalam beberapa kasus menjadi alat legitimasi kekuasaan. Ketika penguasa mendekat kepada ulama, atau sebaliknya, tafsir terhadap ayat-ayat otoritas seperti QS. an-Nisā': 59 bisa cenderung mendukung sistem kekuasaan yang sedang berjalan.⁹³

Foucault menjelaskan bahwa rezim kebenaran dibentuk melalui proses yang kompleks, termasuk seleksi narasi, sensor sosial, dan penguatan institusional. Di sinilah otoritas memainkan peran strategis. Ia tidak hanya membatasi atau mengarahkan penafsiran, tetapi juga memproduksi diskursus yang diterima sebagai “kebenaran resmi” dalam komunitas tertentu. Dalam konteks tafsir, ini berarti bahwa interpretasi yang dominan sangat mungkin

⁹¹ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. Gordon (New York: Pantheon Books, 1980).

⁹² Jeremy R. Carrette, *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality* (London: Routledge, 2000).

⁹³ Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

merupakan hasil dari relasi kuasa yang hegemonik. Dengan kata lain, ketika suatu makna dianggap tunggal dan mutlak, perlu ditelusuri siapa yang mengukuhkannya dan dalam konteks kekuasaan apa.⁹⁴

Dengan menggunakan pendekatan ini, peneliti tafsir dapat melihat lebih dalam bahwa tafsir terhadap QS. an-Nisā': 59 bukanlah sekadar hasil kajian linguistik atau spiritual, tetapi juga merupakan produk dari tarik-menarik otoritas dan kekuasaan. Siapa yang menafsirkan, dalam konteks apa, dan untuk siapa, menjadi pertanyaan penting dalam membongkar dinamika rezim kebenaran yang dibentuk melalui penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam kerangka ini, tafsir bukan hanya cermin pemahaman terhadap teks, tetapi juga alat kuasa untuk menetapkan batas-batas sosial dan spiritual masyarakat muslim.⁹⁵

5. Implikasi Teori Foucault dalam Studi Tafsir

Teori relasi kuasa Michel Foucault membuka cakrawala baru dalam studi tafsir, khususnya dalam memahami bahwa penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tidak lepas dari relasi sosial, politik, dan kekuasaan yang mengitarinya. Tafsir bukanlah representasi murni dari kehendak teks, melainkan konstruksi makna yang lahir dari interaksi antara teks, mufassir, dan konteks sosial-budaya. Oleh karena itu, pendekatan tafsir tidak cukup hanya bersandar pada gramatika dan semantik, tetapi harus melibatkan analisis terhadap dinamika kuasa yang membentuk cara pandang mufassir.⁹⁶

Dalam konteks ini, teori Foucault menuntut penafsiran kritis terhadap siapa yang berbicara (subjek penafsir), dalam situasi kekuasaan apa ia berbicara, serta kepada siapa ia menyampaikan pesan tafsirnya. Foucault

⁹⁴ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage Books, 1995).

⁹⁵ Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999).

⁹⁶ Farid Esack, *The Qur'an: A User's Guide* (Oxford: Oneworld, 2005).

memandang bahwa kekuasaan dan pengetahuan saling terikat dan menciptakan rezim kebenaran tertentu. Artinya, ketika seorang mufassir menyampaikan pandangannya tentang ketaatan kepada Ulil Amri, ia pada hakikatnya sedang terlibat dalam proses konstruksi sosial-politik yang menentukan batas kebenaran dan legitimasi.⁹⁷

Implikasi praktis dari pendekatan ini adalah perlunya membaca teks-teks tafsir secara historis dan kontekstual. Tafsir menjadi arena pertarungan diskursus, di mana tafsir dominan mungkin merepresentasikan pandangan penguasa atau otoritas yang hegemonik, sementara tafsir-tafsir alternatif sering kali tersingkirkan atau disenyapkan. Dengan menggunakan pisau analisis Foucault, peneliti dapat mengungkap kepentingan di balik penafsiran tertentu, serta bagaimana penafsiran itu menjadi alat legitimasi atau resistensi terhadap sistem kekuasaan tertentu.⁹⁸

Dalam studi terhadap QS. an-Nisā': 59, teori ini memungkinkan peneliti untuk mengidentifikasi apakah penafsiran mufassir terhadap ketaatan kepada Ulil Amri bersifat kooperatif terhadap kekuasaan atau justru kritis. Tafsir Marah Labid misalnya, bisa dianalisis sebagai tafsir yang lahir dalam lingkungan kekuasaan kolonial dan kesultanan, sementara Tafsir al-Misbah bisa dilihat dalam konteks negara demokrasi modern Indonesia. Dari sini, muncul pertanyaan: bagaimana relasi kuasa membentuk konstruksi makna tentang ketaatan dan otoritas?.⁹⁹

Dengan demikian, teori Foucault memperkaya studi tafsir bukan hanya dalam ranah epistemologis, tetapi juga metodologis. Ia membuka ruang bagi

⁹⁷ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. Gordon (New York: Pantheon Books, 1980).

⁹⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999).

⁹⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006).

pendekatan interdisipliner yang menggabungkan studi keislaman dengan sosiologi, antropologi, dan politik. Tafsir Al-Qur'an tidak lagi hanya dibaca sebagai teks spiritual, tetapi juga sebagai teks sosial yang hidup, berproses, dan dipertarungkan dalam arena kekuasaan.¹⁰⁰

6. Alasan Pemilihan Teori Relasi Kuasa Michel Foucault

Penggunaan teori relasi kuasa Michel Foucault dalam penelitian ini didasarkan pada relevansinya untuk membaca hubungan antara tafsir, pengetahuan, dan otoritas keagamaan. Foucault memandang bahwa pengetahuan tidak pernah bersifat netral, melainkan selalu berkelindan dengan jaringan kekuasaan yang membentuk dan mengontrol cara pandang manusia terhadap kebenaran.¹⁰¹ Dalam kerangka ini, tafsir Al-Qur'an dapat dipahami bukan semata hasil pemaknaan keagamaan yang murni, tetapi juga produk dari konstruksi sosial dan intelektual yang tidak lepas dari relasi kuasa yang melingkupinya.¹⁰²

Melalui perspektif Foucault, tafsir dipandang sebagai bagian dari praktik diskursif yang melibatkan regime of truth, yakni sistem pengetahuan yang menentukan apa yang dianggap benar atau salah dalam suatu masyarakat.¹⁰³ Setiap mufasir, dengan kapasitas otoritasnya, menempati posisi strategis dalam membentuk wacana keagamaan yang memiliki implikasi sosial dan politik. Dalam hal ini, teori relasi kuasa membantu penelitian ini untuk menyingkap bagaimana otoritas keilmuan seorang mufasir dapat memengaruhi tafsirnya terhadap teks suci, serta bagaimana tafsir tersebut bisa berfungsi

¹⁰⁰ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* (Boulder: Westview Press, 1994).

¹⁰¹ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, (New York: Pantheon Books, 1980), hlm. 131.

¹⁰² Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, (New York: Pantheon Books, 1984), hlm. 56.

¹⁰³ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, (London: Penguin Books, 1991), hlm. 27–28.

sebagai legitimasi terhadap kekuasaan atau sebaliknya sebagai kritik terhadap dominasi sosial-politik.¹⁰⁴

Teori ini juga memberikan landasan konseptual yang memadai untuk menelaah bagaimana konteks sosial dan politik pada masa tertentu berpengaruh terhadap cara mufasir menafsirkan konsep Ulil Amri dalam QS. an-Nisā': 59.¹⁰⁵ Dengan demikian, teori relasi kuasa Foucault tidak hanya digunakan sebagai pendekatan teoretis, tetapi juga sebagai pisau analisis yang memungkinkan penelitian ini membaca proses konstruksi makna tafsir dalam hubungannya dengan kekuasaan dan legitimasi sosial.¹⁰⁶

Selain itu, pemikiran Foucault dianggap relevan karena mampu menjembatani dua pendekatan besar dalam studi tafsir, yakni antara pendekatan tekstual-normatif dan kontekstual-sosiologis.¹⁰⁷ Melalui pandangan bahwa kuasa tersebar dalam jaringan sosial dan hadir dalam setiap wacana pengetahuan, teori ini membantu mengurai perbedaan metodologis antara Nawawi al-Bantani dan M. Quraish Shihab. Tafsir Nawawi yang menekankan aspek hierarki otoritas keagamaan dapat dilihat sebagai representasi dari struktur kuasa tradisional, sementara tafsir Quraish Shihab mencerminkan pola kuasa yang lebih partisipatif dan rasional dalam masyarakat modern.¹⁰⁸

Dengan demikian, teori relasi kuasa Foucault memungkinkan penelitian ini untuk melihat tafsir sebagai arena dialektika antara teks, penafsir, dan konteks sosial-politik, bukan sebagai aktivitas ilmiah yang berdiri sendiri.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Gary Gutting, *Foucault: A Very Short Introduction*, (Oxford: Oxford University Press, 2005), hlm. 88.

¹⁰⁵ Ahmad Baso, *Islam Pascakolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme*, (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 211.

¹⁰⁶ Peter Dews, *Power and Subjectivity in Foucault*, (Cambridge: Polity Press, 1987), hlm. 47.

¹⁰⁷ Nasaruddin Umar, *Metodologi Tafsir: Pendekatan Akademik dalam Studi al-Qur'an*, (Jakarta: Prenada Media, 2019), hlm. 64.

¹⁰⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), jilid 3, hlm. 341.

¹⁰⁹ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, (London: Routledge, 2002), hlm. 129.

Hal ini memperkuat karakter penelitian sebagai kajian tafsir tahlili-komparatif yang bersifat analitis dan kritis, bukan sekadar deskriptif.¹¹⁰

Secara akademik, pemakaian teori ini juga sejalan dengan upaya pengembangan studi tafsir di Indonesia yang semakin membuka diri terhadap pendekatan multidisipliner, termasuk sosiologi pengetahuan dan filsafat kritis.¹¹¹ Oleh karena itu, teori relasi kuasa Michel Foucault dipilih karena mampu mengungkap dimensi kekuasaan dalam proses penafsiran, serta menjelaskan bagaimana tafsir berperan dalam membentuk kesadaran sosial-keagamaan dan legitimasi terhadap otoritas.¹¹²

D. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Penelitian terdahulu memegang peranan penting dalam memberikan fondasi teoretis dan metodologis bagi studi ilmiah, termasuk dalam kajian tafsir. Dengan melakukan kajian atas penelitian-penelitian sebelumnya, penulis dapat mengetahui sejauh mana isu yang dibahas telah diteliti, celah ilmiah apa yang masih terbuka, serta bagaimana kontribusi yang bisa diberikan oleh penelitian ini. Dalam konteks tafsir QS. an-Nisā': 59, khususnya dalam isu Ulil Amri dan ketaatan, telah banyak kajian dilakukan, baik dari pendekatan fiqh, tafsir tematik, maupun sosiologi politik. Namun, pendekatan dengan menggunakan teori relasi kuasa Michel Foucault masih sangat terbatas, sehingga menawarkan ruang kontribusi yang signifikan.

Sub-bab ini dibagi menjadi lima bagian utama: (1) Penelitian tentang Ulil Amri dalam Tafsir; (2) Penelitian tentang QS. an-Nisā': 59 secara Tematik; (3) Penelitian tentang Tafsir Marah Labid dan Tafsir al-Misbah; (4) Penelitian Tafsir

¹¹⁰ M. Amin Abdullah, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), hlm. 93.

¹¹¹ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Nawesea Press, 2017), hlm. 72.

¹¹² Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, (London: Sage Publications, 2011), hlm. 118.

dengan Pendekatan Kekuasaan dan Sosial Politik; dan (5) Posisi Penelitian Ini dalam Peta Studi Tafsir.

1. Penelitian tentang Ulil Amri dalam Tafsir

Penelitian yang berfokus pada Ulil Amri dalam Al-Qur'an banyak dilakukan oleh para akademisi dalam berbagai perspektif. Sebagian besar di antaranya menekankan aspek fiqh dan tafsir klasik. Misalnya, skripsi dari mahasiswa Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta yang berjudul *"Ketaatan kepada Pemerintah dalam Tafsir al-Maraghi dan al-Azhar"* membahas makna ketaatan dalam kerangka negara dan agama. Kajian ini berfokus pada aspek normatif dan belum menyentuh konstruksi makna dalam ruang sosial tertentu.¹¹³

Penelitian lain adalah tesis dari UIN Sunan Kalijaga yang berjudul *"Konsep Ulil Amri dalam Perspektif Tafsir Tematik"* yang menekankan pendekatan maudhu'i terhadap kata "Ulil Amri" di seluruh ayat-ayat yang relevan.¹¹⁴ Penelitian ini cukup komprehensif, namun belum menyentuh analisis wacana atau aspek kuasa dalam tafsir. Hal ini menunjukkan bahwa kebanyakan kajian masih berputar pada makna tekstual tanpa membuka relasi antara teks, mufassir, dan kekuasaan.

Dari sisi kelembagaan, terdapat pula beberapa laporan penelitian dari Balitbang Kemenag RI yang membahas relasi agama dan negara, termasuk dalam hal otoritas keagamaan dan peran Ulil Amri dalam masyarakat demokratis. Sayangnya, data tersebut lebih bersifat deskriptif kebijakan dan tidak menggali dimensi tafsir secara mendalam.

¹¹³ M. Anis Maftuhin, *Konstruksi Ulil Amri Dalam Tafsir Dan Politik Islam Indonesia* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2017).

¹¹⁴ Nur Wahidah, "Analisis Maudu'i Terhadap Ayat-Ayat Tentang Ulil Amri," in *Skripsi* (IAIN Kudus, 2021).

Penelitian-penelitian tersebut menunjukkan bahwa topik Ulil Amri sangat penting dan banyak diminati, namun pendekatan yang digunakan masih terbatas pada pemahaman tekstual dan hukum. Hal ini menjadi peluang untuk mengisi celah metodologis dengan membawa pendekatan diskursif dan relasi kuasa ke dalam kajian tafsir. Dengan demikian, penelitian ini hadir sebagai respon terhadap keterbatasan pendekatan dalam studi sebelumnya, dengan mengusung analisis tafsir berbasis teori kekuasaan yang belum banyak dikembangkan dalam studi QS. an-Nisā': 59.

2. Penelitian tentang QS. an-Nisā': 59 secara Tematik

Surat an-Nisā' ayat 59 merupakan salah satu ayat yang paling sering dikaji dalam literatur keislaman karena memuat perintah eksplisit terkait ketaatan kepada Allah, Rasul, dan Ulil Amri. Dalam pendekatan tafsir tematik (tafsīr maudhu'ī), ayat ini sering dikaitkan dengan tema kepemimpinan, otoritas keagamaan, dan hubungan antara negara dan agama. Beberapa penelitian telah mencoba menguraikan isi kandungan ayat ini dari sisi semantik, historis, dan normatif. Penelitian-penelitian ini menunjukkan keberagaman cara pandang terhadap siapa yang dimaksud dengan Ulil Amri dan bagaimana batasan ketaatan kepada mereka.

Salah satu penelitian yang relevan adalah karya dari M. Anis Maftuhin yang berjudul *"Konstruksi Ulil Amri dalam Tafsir dan Politik Islam Indonesia"*.¹¹⁵ Dalam penelitiannya, ia mengkaji bagaimana ayat tersebut ditafsirkan oleh ulama-ulama Indonesia dan dikaitkan dengan konteks politik nasional. Maftuhin menekankan pentingnya pendekatan kontekstual dalam memahami teks suci dan mengkritik pendekatan literal yang digunakan oleh sebagian kelompok Islam. Namun, penelitiannya lebih berfokus pada wacana

¹¹⁵ Maftuhin, *Konstruksi Ulil Amri Dalam Tafsir Dan Politik Islam Indonesia*.

politik kontemporer, dan kurang mengeksplorasi aspek kekuasaan dalam konstruksi penafsiran itu sendiri.

Penelitian lainnya adalah skripsi dari mahasiswa IAIN Kudus yang berjudul “*Analisis Maudu’i terhadap Ayat-Ayat Tentang Ulil Amri*”, yang mencoba menghimpun seluruh ayat yang mengandung kata atau makna yang relevan dengan konsep Ulil Amri dan kemudian dianalisis secara komparatif dalam beberapa tafsir.¹¹⁶ Hasilnya menunjukkan bahwa para mufassir memiliki perbedaan dalam menafsirkan siapa yang berhak disebut Ulil Amri, tergantung pada latar belakang metodologi dan konteks sosial-politik mereka. Namun, kajian ini belum sampai pada wilayah analisis ideologis atau wacana kritis sebagaimana yang ditawarkan oleh Foucault.

Sementara itu, beberapa artikel jurnal seperti yang dimuat dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis* menyoroti relevansi QS. an-Nisā’: 59 dengan isu-isu kontemporer seperti demokrasi, pluralisme, dan kepemimpinan dalam negara modern. Beberapa penulis mengaitkan ayat ini dengan konsep syura (musyawarah) dan menolak klaim absolut kelompok tertentu atas kebenaran.¹¹⁷ Meski demikian, pendekatan mereka masih bersifat normatif dan belum secara eksplisit mengkaji relasi kuasa di balik tafsir tersebut.

Dengan melihat berbagai penelitian tersebut, tampak bahwa QS. an-Nisā’: 59 memiliki kompleksitas makna yang belum sepenuhnya digali melalui pendekatan kritis. Mayoritas kajian masih menekankan pemahaman teks dan aplikasinya dalam kehidupan bernegara, tetapi belum mengurai struktur kuasa dan dinamika ideologi dalam proses penafsirannya. Di sinilah

¹¹⁶ Wahidah, “*Analisis Maudu’i Terhadap Ayat-Ayat Tentang Ulil Amri*.”

¹¹⁷ Ahmad Yani, “Ulil Amri Dalam Perspektif Tafsir: Telaah Atas Relevansinya Dengan Negara Demokratis,” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an Dan Hadis* 17, no. 1 (2020): 55–70.

letak urgensi dari pendekatan yang diusung dalam penelitian ini yakni membaca ulang QS. an-Nisā': 59 melalui teori relasi kuasa ala Foucault.

3. Penelitian tentang Tafsir Marah Labid dan Tafsir al-Misbah

Tafsir *Marah Labid* karya Syaikh Nawawi al-Bantani dan *Tafsir al-Misbah* karya M. Quraish Shihab merupakan dua contoh penting dari tradisi tafsir Islam Nusantara, mewakili corak klasik dan modern. Keduanya telah menjadi objek penelitian yang cukup luas, terutama dalam konteks studi tafsir tematik, linguistik, maupun sosiologis. Penelitian-penelitian tersebut memberikan kontribusi penting dalam memahami pendekatan, gaya, dan orientasi keduanya, tetapi umumnya belum banyak yang menggunakan kerangka teori kritis seperti relasi kuasa Michel Foucault.

Salah satu penelitian terhadap *Marah Labid* adalah disertasi dari Muhammad Amin Abdullah yang menelaah kecenderungan tradisionalis dan sufistik dalam tafsir ini.¹¹⁸ Ia menunjukkan bahwa penafsiran Syaikh Nawawi sangat dipengaruhi oleh kerangka keilmuan klasik, terutama pendekatan bayani dan i'jaz lughawī. Tafsir ini juga sarat dengan penekanan pada aspek moral dan spiritual, serta peneguhan terhadap otoritas ulama sebagai pemegang interpretasi keagamaan. Namun, kajian ini tidak menyinggung aspek kekuasaan atau dinamika wacana di balik penafsiran.

Sebaliknya, *Tafsir al-Misbah* karya M. Quraish Shihab telah menjadi fokus dalam banyak penelitian karena keunikannya sebagai tafsir kontekstual dan modernis. Dalam tesis berjudul "*Tafsir Kontekstual M. Quraish Shihab terhadap Ayat-Ayat Sosial*", penulis menunjukkan bahwa Quraish Shihab berusaha menghubungkan Al-Qur'an dengan realitas kontemporer melalui

¹¹⁸ Amin Abdullah, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, Dan Etika Dalam Studi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

pendekatan tematik yang inklusif dan progresif.¹¹⁹ Penelitian ini menekankan pendekatan hermeneutik dan ijtihādī dalam *Tafsir al-Misbah*, namun belum sampai pada analisis ideologis atau kuasa epistemik dalam penafsirannya.

Penelitian lain yang lebih bersifat komparatif adalah artikel berjudul “Konstruksi Tafsir dan Otoritas Keagamaan: Studi atas Marah Labid dan al-Misbah” yang dimuat dalam *Jurnal Al-Qur'an dan Tafsir Nusantara*.¹²⁰ Penulis membandingkan bagaimana kedua tafsir merepresentasikan posisi ulama dalam kehidupan sosial-politik umat Islam. Ditemukan bahwa *Marah Labid* lebih menekankan ketaatan kepada penguasa dalam kerangka tradisional, sementara *al-Misbah* cenderung memberikan ruang bagi partisipasi umat dalam urusan publik. Walau demikian, artikel ini tidak menggunakan pendekatan teoritis mendalam, seperti relasi kuasa atau analisis wacana kritis.

Dari berbagai penelitian tersebut, terlihat bahwa studi terhadap *Marah Labid* dan *Tafsir al-Misbah* masih banyak berfokus pada aspek teknis dan metodologis, serta pendekatan normatif. Belum banyak yang mengeksplorasi secara khusus bagaimana tafsir tersebut diproduksi dalam konteks kekuasaan, atau bagaimana struktur sosial-politik ikut memengaruhi konstruksi makna dalam penafsiran QS. an-Nisā': 59. Hal ini membuka ruang yang besar bagi penelitian ini untuk mengisi kekosongan tersebut dengan pendekatan kritis berbasis teori Michel Foucault.

4. Penelitian dengan Pendekatan Teori Relasi Kuasa

Pendekatan teori relasi kuasa, khususnya yang dikembangkan oleh Michel Foucault, telah mulai digunakan dalam kajian studi Islam untuk

¹¹⁹ Lutfi Ilyas, “Tafsir Kontekstual M. Quraish Shihab Terhadap Ayat-Ayat Sosial,” in *Tesis* (UIN Jakarta, 2015).

¹²⁰ Zainal Abidin, “Konstruksi Tafsir Dan Otoritas Keagamaan: Studi Atas Marah Labid Dan al-Misbah,” *Jurnal Al-Qur'an Dan Tafsir Nusantara* 5, no. 2 (2019): 122–35.

menganalisis dinamika wacana keagamaan, otoritas, dan tafsir Al-Qur'an. Meskipun pendekatan ini belum menjadi arus utama dalam studi tafsir, beberapa penelitian menunjukkan bahwa pendekatan relasi kuasa memiliki potensi yang besar dalam membongkar konstruksi ideologis dan hegemonik di balik teks-teks keagamaan.

Salah satu contoh penelitian yang menggunakan teori Foucault dalam konteks Islam adalah disertasi Arif Subhan berjudul "*Wacana Kekuasaan dalam Penafsiran Ayat-Ayat Jihad: Analisis Kritis Tafsir Sayyid Qutb*".¹²¹ Dalam studinya, Subhan menganalisis bagaimana Sayyid Qutb membangun narasi jihad sebagai proyek perlawanan terhadap hegemoni Barat dan rezim otoriter Arab. Dengan menggunakan teori wacana Foucault, ia menunjukkan bahwa tafsir Qutb tidak hanya religius tetapi juga sangat politis dan ideologis. Penelitian ini menegaskan bahwa tafsir adalah arena pertarungan makna yang tidak netral secara sosial dan politis.

Penelitian lain oleh Iqbal Syahrul di UIN Sunan Kalijaga menggunakan pendekatan serupa dalam tesisnya berjudul "*Tafsir dan Kekuasaan: Studi atas Ayat-Ayat Kepemimpinan dalam Tafsir al-Azhar karya Hamka*".¹²² Syahrul menunjukkan bagaimana Hamka, sebagai tokoh intelektual dan politik Muhammadiyah, memproduksi tafsir yang sejalan dengan agenda modernisme Islam dan semangat anti-kolonialisme. Dengan bantuan teori Foucault, penelitian ini mengungkapkan bagaimana kekuasaan kolonial dan nasionalisme Indonesia ikut mempengaruhi artikulasi makna dalam tafsir Hamka.

¹²¹ Arif Subhan, "Wacana Kekuasaan Dalam Penafsiran Ayat-Ayat Jihad: Analisis Kritis Tafsir Sayyid Qutb," in *Disertasi* (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2018).

¹²² Iqbal Syahrul, "Tafsir Dan Kekuasaan: Studi Atas Ayat-Ayat Kepemimpinan Dalam Tafsir al-Azhar Karya Hamka," in *Tesis* (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019).

Sementara itu, dalam artikel ilmiah berjudul *“Tafsir sebagai Proyek Ideologis: Analisis Wacana Kritis terhadap Penafsiran QS. An-Nisa’: 34”*, penulis menelaah bagaimana ayat tersebut ditafsirkan untuk melegitimasi kekuasaan laki-laki atas perempuan.¹²³ Pendekatan relasi kuasa digunakan untuk menelusuri bagaimana tafsir mainstream sering kali mempertahankan struktur patriarki. Ini menjadi contoh bahwa teori Foucault juga relevan untuk membongkar relasi kuasa berbasis gender dalam tradisi tafsir.

Namun demikian, hingga saat ini masih sangat terbatas penelitian yang secara spesifik menerapkan teori relasi kuasa Foucault untuk menelaah tafsir ayat QS. an-Nisā’: 59 tentang ketaatan kepada Ulil Amri. Penelitian ini hadir untuk mengisi kekosongan tersebut dengan mengkaji dua tafsir berbeda zaman klasik dan modern untuk membedah bagaimana makna ketaatan dibentuk dan dilegitimasi dalam konteks sosial-politik masing-masing. Pendekatan ini bukan hanya inovatif tetapi juga membuka cakrawala baru dalam studi tafsir tematik kontemporer.

Dengan demikian, pendekatan teori relasi kuasa terbukti memberikan sumbangan metodologis yang signifikan dalam memahami tafsir sebagai praktik sosial dan politis. Ia menyoroti tafsir sebagai bagian dari mekanisme kuasa yang memproduksi dan menyebarkan “kebenaran” keagamaan, dan sekaligus membuka kemungkinan untuk membaca ulang teks dengan kesadaran kritis terhadap konteks kekuasaan yang melingkupinya.

5. Kesimpulan dan Kesenjangan Penelitian

Berdasarkan telaah terhadap berbagai penelitian terdahulu, terlihat bahwa kajian mengenai QS. an-Nisā’: 59 telah dilakukan dari berbagai perspektif. Ada yang meninjau aspek linguistik dan normatif ayat, ada pula

¹²³ Laila Nur Azizah, “Tafsir Sebagai Proyek Ideologis: Analisis Wacana Kritis Terhadap Penafsiran QS. An-Nisa’: 34,” *Jurnal Gender Dan Islam* 7, no. 1 (2021): 103–15.

yang menghubungkannya dengan dinamika otoritas politik dan kepemimpinan dalam Islam. Tafsir Marah Labid karya Syaikh Nawawi al-Bantani dan Tafsir al-Misbah karya M. Quraish Shihab juga telah menjadi objek kajian dalam sejumlah karya akademik. Namun, kebanyakan kajian tersebut bersifat deskriptif dan belum mengaitkan tafsir secara eksplisit dengan kerangka teori sosial kontemporer seperti teori relasi kuasa Michel Foucault.

Penelitian tentang tafsir dan kekuasaan masih tergolong terbatas, terutama yang menerapkan analisis diskursus secara sistematis terhadap produk-produk tafsir klasik dan modern. Padahal, sebagaimana ditunjukkan dalam studi-studi awal yang menggunakan pendekatan ini, tafsir merupakan produk yang sangat dipengaruhi oleh konteks sosial, politik, dan budaya. Oleh karena itu, tafsir bukan hanya ekspresi keilmuan keagamaan, melainkan juga instrumen kekuasaan yang bisa mereproduksi ideologi tertentu dalam masyarakat.¹²⁴

Kesenjangan lain yang tampak adalah ketiadaan studi yang mengomparasikan secara langsung dua mufassir dari zaman berbeda klasik dan kontemporer dengan pendekatan teori relasi kuasa. Sebagian besar studi hanya fokus pada satu karya tafsir atau satu mufassir saja, sehingga tidak memberi gambaran yang cukup tentang bagaimana makna ayat diproduksi dalam berbagai konteks zaman dan otoritas. Perbandingan ini penting agar tampak jelas bagaimana perkembangan wacana tafsir dan bagaimana kekuasaan turut mengonstruksi makna.

Selain itu, QS. an-Nisā': 59 sebagai ayat yang berkaitan dengan ketaatan kepada otoritas masih sering dipahami dalam kerangka ketaatan mutlak atau parsial, tanpa dianalisis secara kritis bagaimana tafsir atas ayat

¹²⁴ Muhammad Ali, *Islam and Modernity: Challenges and Prospects* (Jakarta: Kencana, 2019).

ini dapat dimanfaatkan untuk legitimasi kekuasaan tertentu. Aspek ideologis dalam tafsir atas ayat ini jarang disoroti, sehingga diperlukan pendekatan yang lebih reflektif dan kritis.¹²⁵

Dengan mempertimbangkan celah-celah tersebut, penelitian ini hadir untuk memberikan kontribusi baru dalam studi tafsir tematik dan interdisipliner, khususnya dengan menerapkan pendekatan teori relasi kuasa dalam membandingkan penafsiran QS. an-Nisā': 59 oleh dua tokoh dari era berbeda. Tujuannya adalah untuk melihat bagaimana kekuasaan membentuk diskursus keagamaan dan bagaimana tafsir berkontribusi terhadap konstruksi sosial-politik dalam masyarakat muslim.¹²⁶



¹²⁵ Rafiq al-Hariri, "Political Authority and Islamic Interpretation of Obedience in Classical Exegesis," *Islamic Studies Journal* 49, no. 3 (2018): 267.

¹²⁶ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999).

BAB III
NAWAWI AL-BANTANI DAN TAFSIR MARAH LABID: BIOGRAFI,
METODOLOGI DAN PENGARUH RELASI KUASA DALAM
PENAFSIRAN QS. AN-NISĀ': 59

A. Biografi dan Konteks Intelektual Syaikh Nawawi al-Bantani

Syaikh Nawawi al-Bantani merupakan salah satu ulama Nusantara yang memiliki pengaruh besar dalam tradisi keilmuan Islam, baik di Indonesia maupun di dunia Islam secara global. Namanya tidak hanya dikenal di kalangan pesantren Nusantara, tetapi juga di Haramain (Makkah dan Madinah), sebagai ulama terkemuka abad ke-19 yang produktif menulis dan mengajar. Ia dikenal sebagai "Sayyid 'Ulamā' al-Jawiyyīn" atau pemuka para ulama asal Jawa, sebuah gelar kehormatan yang diberikan karena keluasan ilmu dan kiprahnya dalam menyebarkan Islam.

Kiprah Syaikh Nawawi dalam bidang tafsir, fikih, dan tasawuf menjadikannya salah satu tokoh sentral dalam sejarah intelektual Islam di Nusantara. Salah satu karyanya yang sangat dikenal dalam bidang tafsir adalah *Tafsir Marāḥ Labīd* (juga dikenal sebagai *Tafsir an-Nawawi*), yang menjadi rujukan penting di pesantren-pesantren tradisional. Untuk memahami kontribusi tafsirnya secara komprehensif, khususnya dalam konteks penafsiran ayat-ayat Ulil Amri dan relasinya dengan kekuasaan, maka perlu dilakukan penelusuran biografis dan analisis terhadap latar sosial-intelektual tempat ia hidup dan berkarya.

1. Latar Belakang Keluarga dan Masa Kecil

Syaikh Nawawi al-Bantani, yang nama lengkapnya adalah Muhammad Nawawi bin 'Umar al-Tanara al-Bantani al-Jawi, lahir pada tahun 1813 M/1230 H di Tanara, sebuah desa kecil di wilayah Serang, Banten, yang kala itu masih menjadi bagian dari kesultanan Banten. Tanara dikenal sebagai daerah yang religius dan melahirkan banyak tokoh ulama. Keluarga tempat Nawawi

dilahirkan merupakan keluarga pesantren dan terpelajar. Ayahnya, KH. ‘Umar bin Arsyad, merupakan seorang kiai kharismatik sekaligus pemimpin pesantren yang memiliki pengaruh luas dalam kehidupan keagamaan masyarakat Banten kala itu.¹²⁷

Lingkungan keluarga yang sangat religius ini memberikan pengaruh kuat terhadap pertumbuhan spiritual dan intelektual Syaikh Nawawi sejak usia dini. Pendidikan agama pertama kali ia dapatkan langsung dari sang ayah. Ia tumbuh dalam suasana yang sangat menghargai ilmu pengetahuan, terutama ilmu-ilmu keislaman. Keluarga besarnya, termasuk para paman dan kakeknya, juga dikenal sebagai tokoh-tokoh ulama yang menjadi rujukan masyarakat dalam hal keagamaan dan sosial.¹²⁸

Masa kecil Syaikh Nawawi dihabiskan dalam suasana pesantren tradisional, di mana santri tidak hanya belajar kitab kuning, tetapi juga dibekali dengan akhlak dan kedisiplinan. Sejak usia tujuh tahun, Nawawi kecil sudah memperlihatkan kecerdasan luar biasa dalam menghafal dan memahami teks-teks klasik, khususnya dalam bidang fiqh dan tafsir. Ibunya yang dikenal sebagai perempuan salehah juga turut berperan dalam membentuk kepribadiannya yang santun dan penuh semangat dalam menuntut ilmu.¹²⁹

Selain mendapatkan pelajaran langsung dari lingkungan keluarganya, Nawawi juga belajar kepada para ulama sekitar Banten dan Serang. Di usia remaja, ia telah berguru kepada ulama-ulama terkemuka di wilayah Jawa Barat dan mulai menunjukkan kapasitasnya sebagai santri unggul yang tekun dan kritis dalam memahami pelajaran. Kecerdasan dan ketekunannya menjadi

¹²⁷ A. Ginanjar Sya’ban, *Syaikh Nawawi Al-Bantani: Penjaga Mata Air Ulama Nusantara* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010), 23.

¹²⁸ Taufik Abdullah, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Ulama Nusantara* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 116.

¹²⁹ Endang Saifuddin Anshari, *Ulama Dan Kekuasaan Di Indonesia* (Yogyakarta: Gadjah Mada University, 2004), 97.

pembicaraan di kalangan para ulama, sehingga ia kerap dijuluki sebagai anak muda yang ‘alim sebelum waktunya.¹³⁰

Semangat Nawawi dalam menuntut ilmu tidak berhenti hanya pada lingkup lokal. Di usia yang masih sangat muda, yaitu sekitar 15 tahun, ia memutuskan untuk melanjutkan studi ke tanah suci Makkah. Perjalanan ini bukan hanya menjadi bentuk hijrah fisik, tetapi juga hijrah intelektual dan spiritual. Ia ditemani oleh saudara dan sanak keluarganya yang juga menimba ilmu di Makkah. Keputusan ini didorong oleh semangat untuk menggali ilmu dari sumber-sumber aslinya dan memperdalam pemahaman langsung dari para ulama besar dunia Islam.¹³¹

Faktor geografis dan kondisi sosial masyarakat Banten kala itu juga memberi kontribusi dalam membentuk karakter Nawawi. Sebagai bagian dari wilayah yang memiliki sejarah panjang perlawanan terhadap kolonialisme Belanda, lingkungan sosial di sekelilingnya memupuk semangat perlawanan dan nasionalisme religius. Pengaruh ini kelak akan tampak dalam karya-karya dan sikap intelektualnya yang berpihak kepada umat dan kritis terhadap penguasa yang zalim, baik dalam bentuk kolonial maupun otoritarianisme lokal.¹³²

Latar belakang keluarga dan masa kecilnya ini menjadi fondasi penting yang membentuk karakter keulamaannya: cerdas, berani, religius, dan berdedikasi penuh pada ilmu. Pendidikan dini yang ia terima bukan hanya meliputi aspek kognitif, tetapi juga spiritual dan sosial. Ia terbiasa dengan kehidupan santri yang sederhana dan penuh tantangan, sehingga membentuk pribadi yang tahan uji dan memiliki integritas yang tinggi.¹³³

¹³⁰ Hasan Muarif Ambary, *Peranan Ulama Dalam Pendidikan Islam Di Indonesia* (Jakarta: Logos, 2003).

¹³¹ Hamka, *Dari Perbendaharaan Lama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 84.

¹³² Alfian, *Islam Dan Perubahan Sosial Di Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1989), 153.

¹³³ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995), 45.

Dengan latar belakang tersebut, tidak mengherankan jika Syaikh Nawawi kemudian tumbuh menjadi ulama besar yang disegani, tidak hanya di Indonesia, tetapi juga di dunia Islam, terutama di Makkah. Masa kecil dan keluarganya menjadi bagian integral dari konstruksi keulamaannya yang khas: sangat kuat dalam penguasaan ilmu, namun juga sangat membumi dalam perhatian kepada masyarakat dan umat Islam secara luas.¹³⁴

2. Pendidikan dan Guru-Guru di Makkah

Setibanya di Makkah pada usia sekitar lima belas tahun, Syaikh Nawawi al-Bantani langsung menempuh pendidikan intensif di lingkungan Masjidil Haram, yang saat itu merupakan pusat keilmuan Islam internasional. Makkah pada abad ke-19 dikenal sebagai tempat pertemuan ulama dari berbagai penjuru dunia Islam, termasuk Nusantara. Di sana, Nawawi mendapatkan kesempatan langka untuk berinteraksi dengan berbagai mazhab pemikiran dan memperoleh akses ke berbagai disiplin ilmu Islam klasik dan kontemporer pada zamannya.¹³⁵

Pendidikan Nawawi di Makkah tidak hanya berlangsung dalam waktu singkat, melainkan mencapai puluhan tahun. Ia berguru kepada banyak ulama besar yang terkenal dalam dunia Islam. Di antara gurunya yang paling berpengaruh adalah Syaikh Ahmad bin Zaini Dahlan (w. 1304 H), Mufti Syafi'i di Makkah yang terkenal dengan keluasan ilmunya dalam fiqih, hadits, dan sejarah. Syaikh Ahmad bin Zaini Dahlan juga dikenal sebagai tokoh yang sangat vokal dalam melawan kolonialisme dan menyemai semangat jihad intelektual dalam diri murid-muridnya, termasuk Nawawi.¹³⁶

Selain Syaikh Zaini Dahlan, Nawawi juga menimba ilmu dari sejumlah ulama ternama lainnya seperti Syaikh 'Umar bin Abdurrahman al-Falimbani

¹³⁴ Sya'ban, *Syaikh Nawawi Al-Bantani: Penjaga Mata Air Ulama Nusantara*, 27.

¹³⁵ Sya'ban, *Syaikh Nawawi Al-Bantani: Penjaga Mata Air Ulama Nusantara*, 47.

¹³⁶ Abdullah, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Ulama Nusantara*, 118.

dan Syaikh ‘Abdul Ghani al-Azhari. Para guru ini memberikan pengaruh signifikan dalam pembentukan pemikiran Nawawi, baik dalam hal metodologi, keluasan wawasan, maupun kedalaman spiritual. Bahkan, tidak sedikit dari mereka yang memberikan ijazah (otorisasi keilmuan) secara langsung kepada Nawawi sebagai bentuk pengakuan atas kecerdasan dan kapasitas intelektualnya.¹³⁷

Proses belajar di Makkah dijalani Nawawi dengan penuh kedisiplinan dan ketekunan. Ia dikenal sebagai santri yang jarang tidur malam karena sibuk membaca, menghafal, dan menulis. Dalam tradisi keilmuan Islam, seorang murid tidak hanya dituntut menguasai teks, tetapi juga memahami konteks, berdebat, dan menyampaikan pemikiran secara kritis. Karakter ini sangat menonjol dalam diri Nawawi. Bahkan gurunya, Syaikh Zaini Dahlan, dikabarkan sangat mengandalkan Nawawi sebagai asisten dalam menjawab berbagai persoalan keagamaan yang kompleks.

Lingkungan keilmuan di Makkah memberikan Syaikh Nawawi wawasan yang luas dan pemahaman lintas mazhab. Ia tidak fanatik pada satu pendekatan, tetapi terbuka terhadap perbedaan. Hal ini kelak tercermin dalam karya-karyanya yang mampu menjembatani antara tafsir tradisional dengan dinamika kehidupan masyarakat. Ia juga sangat kritis terhadap praktik-praktik keagamaan yang menyimpang dan menekankan pentingnya kembali kepada al-Qur’an dan Sunnah tanpa meninggalkan tradisi ulama salaf yang otoritatif.¹³⁸

Salah satu ciri khas pembelajaran di Makkah adalah tradisi talaqqi, yaitu belajar langsung dari guru melalui pengajian kitab. Dalam proses ini, murid tidak hanya belajar isi kitab, tetapi juga meneladani akhlak dan metode berpikir sang guru. Nawawi memanfaatkan proses ini dengan maksimal, dan dari sanalah ia mulai mengembangkan metode penulisan dan pengajaran yang khas.

¹³⁷ Ambary, *Peranan Ulama Dalam Pendidikan Islam Di Indonesia*, 135.

¹³⁸ Sya’ban, *Syaikh Nawawi Al-Bantani: Penjaga Mata Air Ulama Nusantara*, 53.

Ia tidak hanya menyerap ilmu, tetapi juga menyusun kembali dalam format yang lebih sistematis dan aplikatif untuk umat di Nusantara.¹³⁹

Dalam kurun waktu yang cukup lama, Nawawi tidak hanya menjadi murid, tetapi juga mulai dikenal sebagai pengajar. Banyak santri dari berbagai negara, terutama dari Nusantara, datang untuk belajar kepadanya. Di sinilah Nawawi mulai membentuk lingkaran pengaruh keilmuan dan mengukuhkan posisinya sebagai ulama terkemuka. Kepakarannya dalam fiqh, tafsir, dan tasawuf menjadikannya rujukan utama di kalangan pelajar dan ulama Nusantara yang datang ke Makkah pada abad ke-19.¹⁴⁰

Keberhasilan Nawawi dalam menempuh pendidikan di Makkah membuktikan kualitas keilmuannya yang luar biasa. Ia tidak hanya belajar untuk dirinya sendiri, tetapi juga mempersiapkan diri untuk menjadi guru dan penulis yang akan membawa warisan keilmuan Islam kembali ke tanah air. Maka tak heran, banyak karya-karyanya yang ditulis dalam kerangka menjawab kebutuhan umat di Nusantara, dengan tetap berlandaskan pada otoritas ilmu yang ia peroleh dari para guru besarnya di Makkah.¹⁴¹

3. Peran Intelektual di Dunia Islam dan Nusantara

Syaikh Nawawi al-Bantani dikenal tidak hanya sebagai seorang ulama besar dari Nusantara, tetapi juga sebagai salah satu pemikir Islam terkemuka yang memiliki pengaruh luas di dunia Islam abad ke-19. Kiprahnya di pusat peradaban Islam, yakni Makkah, menjadikan dirinya sebagai figur intelektual yang berperan penting dalam membangun jejaring keilmuan antara dunia Islam Arab dan Asia Tenggara. Nawawi berhasil membawa suara keislaman dari

¹³⁹ Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*, 48.

¹⁴⁰ Zainal Abidin Ahmad, *Tokoh-Tokoh Islam Yang Berpengaruh Di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1989), 66.

¹⁴¹ Hamka, *Dari Perbendaharaan Lama*, 90.

dunia Melayu ke panggung internasional, sekaligus menjadi representasi cendekiawan muslim Nusantara yang diakui secara global.¹⁴²

Peran Nawawi dalam dunia Islam internasional dapat dilihat dari banyaknya karya tulisnya yang menjadi rujukan di berbagai negara, khususnya dalam bidang tafsir, fiqh, dan tasawuf. Banyak dari kitab-kitabnya digunakan di madrasah-madrasah tradisional di Timur Tengah maupun di Asia Tenggara. Hal ini menunjukkan bahwa Nawawi bukan sekadar ulama lokal, tetapi telah menempati posisi sebagai penyambung ilmu antarwilayah, sekaligus sebagai penyebar pemikiran Islam wasathiyah yang moderat, inklusif, dan kontekstual.¹⁴³

Di tengah persaingan berbagai otoritas keilmuan di Makkah, Nawawi tetap menjaga identitas keilmuannya sebagai ulama dari Nusantara. Ia tidak ragu menggunakan pendekatan yang membumi dalam menjelaskan hukum-hukum Islam agar lebih mudah dipahami oleh masyarakat Melayu. Bahkan sebagian karyanya secara khusus ditulis sebagai respon terhadap kebutuhan umat di tanah air, misalnya kitab *Nashaih al-'Ibad* yang sarat dengan nasihat moral dan sosial, serta kitab *Tafsir Marah Labid* yang merupakan bentuk kontribusinya terhadap kajian tafsir dalam bahasa Arab dengan sentuhan lokal.¹⁴⁴

Di Nusantara, nama Syaikh Nawawi sangat masyhur di kalangan pesantren. Hampir setiap pesantren tradisional menjadikan karyanya sebagai bahan ajar utama. Santri-santri di berbagai daerah mengenalnya sebagai sosok yang mewarisi tradisi ulama salaf dengan penjelasan yang mudah dipahami. Melalui karya-karyanya, Nawawi membentuk cara pandang keislaman

¹⁴² A. Ginanjar Sya'ban, *Syaikh Nawawi Al-Bantani: Penjaga Mata Air Ulama Nusantara* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010), 65.

¹⁴³ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995), 87.

¹⁴⁴ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), 221.

pesantren yang kuat dalam ushul fiqh, matang dalam memahami perbedaan mazhab, serta berakhlak dalam menyampaikan dakwah.¹⁴⁵

Peran Nawawi tidak terbatas pada pengajaran dan penulisan kitab, tetapi juga dalam membangun jaringan keulamaan. Banyak ulama besar di Nusantara yang merupakan murid atau murid dari murid-muridnya. Salah satu contohnya adalah KH. Hasyim Asy'ari, pendiri Nahdlatul Ulama, yang dalam banyak aspek keilmuannya merujuk pada karya-karya Nawawi. Hal ini menandakan bahwa Syaikh Nawawi telah menanamkan fondasi intelektual yang kuat bagi bangunan Islam Nusantara di masa modern.¹⁴⁶

Selain itu, kontribusinya juga sangat terasa dalam membentuk wajah Islam yang ramah, seimbang, dan toleran. Pemikiran-pemikiran Nawawi yang bersumber dari disiplin ilmu tradisional tidak kaku, tetapi adaptif terhadap konteks sosial masyarakat. Ia mampu menjaga kesinambungan antara teks dan konteks, antara prinsip dan praktik, antara warisan klasik dan realitas kekinian. Hal ini menjadikan pemikiran Nawawi tetap relevan hingga hari ini dan terus dijadikan rujukan oleh banyak akademisi serta praktisi keislaman.¹⁴⁷

Di dunia Islam internasional, Nawawi juga turut menegaskan eksistensi ulama-ulama non-Arab yang memiliki kapasitas keilmuan tinggi. Dalam berbagai referensi keilmuan di Timur Tengah, nama Nawawi sering disandingkan dengan ulama besar seperti Ibnu Hajar al-Haitami, Imam al-Ramli, atau Imam al-Nawawi dari Damaskus. Hal ini membuktikan bahwa Nawawi telah mencapai reputasi yang sangat tinggi di mata para ulama dunia, sekaligus menegaskan bahwa Islam Nusantara memiliki kontribusi besar dalam sejarah keilmuan Islam.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Abdullah, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Ulama Nusantara*, 124.

¹⁴⁶ Ahmad Baso, *Pesantren Studies Ia: Historiografi Pendidikan Islam* (Jakarta: DIVA Press, 2012), 98.

¹⁴⁷ Anshari, *Ulama Dan Kekuasaan Di Indonesia*, 109.

¹⁴⁸ Ahmad, *Tokoh-Tokoh Islam Yang Berpengaruh Di Indonesia*.

Dengan demikian, peran intelektual Syaikh Nawawi al-Bantani sangatlah strategis dalam membentuk tradisi keilmuan Islam di dunia Islam secara umum dan di Nusantara secara khusus. Ia adalah figur yang berhasil menjembatani dunia pesantren dengan wacana keislaman global, sekaligus meneguhkan identitas keilmuan pesantren sebagai bagian dari khazanah Islam yang berakar kuat dan bercabang luas. Kontribusinya tidak hanya dalam bentuk karya tulis, tetapi juga dalam membangun kesadaran kolektif tentang pentingnya ilmu sebagai alat pencerahan dan pembebasan umat.¹⁴⁹

4. Karya-Karya Syaikh Nawawi al-Bantani dan Pengaruhnya

Syaikh Nawawi al-Bantani merupakan salah satu ulama Nusantara paling produktif dalam bidang penulisan keilmuan Islam. Jumlah karya tulisnya diperkirakan mencapai lebih dari seratus judul kitab, mencakup berbagai disiplin ilmu seperti tafsir, fiqh, tasawuf, akhlak, dan ushuluddin. Karya-karyanya ditulis dalam bahasa Arab dengan gaya khas pesantren yang sistematis, argumentatif, dan sarat rujukan dari para ulama besar terdahulu. Jumlah dan kualitas karya tersebut menjadi bukti otentik keilmuan serta dedikasi Syaikh Nawawi dalam dunia keilmuan Islam.¹⁵⁰

Salah satu karyanya yang paling dikenal di dunia tafsir adalah *Tafsir Marah Labid* (juga dikenal dengan *Tafsir Munir*). Kitab ini merupakan penafsiran Al-Qur'an 30 juz yang ringkas namun padat makna. Berbeda dengan tafsir-tafsir panjang seperti *Tafsir al-Thabari* atau *al-Qurthubi*, Nawawi memilih untuk menyampaikan tafsir dengan fokus pada makna dan faidah penting dalam setiap ayat, sehingga cocok dipelajari oleh kalangan santri dan masyarakat awam yang menginginkan pemahaman Al-Qur'an secara praktis dan kontekstual.¹⁵¹

¹⁴⁹ Sya'ban, *Syaikh Nawawi Al-Bantani: Penjaga Mata Air Ulama Nusantara*, 135.

¹⁵⁰ Sya'ban, *Syaikh Nawawi Al-Bantani: Penjaga Mata Air Ulama Nusantara*.

¹⁵¹ Nawawi al-Bantani, *Tafsir Marah Labidd*.

Di bidang fiqih, Syaikh Nawawi banyak menulis syarah dan hasyiyah atas kitab-kitab fiqih mazhab Syafi'i, seperti *Nihayatuz Zain*, *Kasyifatus Saja*, *Sullam al-Munajat*, dan *Nihayah al-Zain*. Kitab-kitab ini menjadi rujukan utama dalam kurikulum pesantren tradisional di Indonesia. Penyampaian yang lugas, pendekatan yang tasamuh (toleran), dan kedalaman analisis menjadikan karya-karya fiqhnya tetap relevan digunakan hingga kini. Bahkan, sebagian besar kitab-kitab tersebut dicetak berulang kali di Timur Tengah dan Asia Tenggara.¹⁵²

Di bidang tasawuf dan akhlak, Nawawi menulis kitab *Nashaih al-'Ibad* yang sangat populer di pesantren-pesantren Indonesia. Kitab ini merupakan syarah dari hadits-hadits pilihan dalam *Arba'in Nawawiyah* dan menyampaikan pesan-pesan moral serta spiritual dengan pendekatan sufistik yang lembut dan membumi. Banyak pesantren menjadikan kitab ini sebagai bahan ceramah rutin, khususnya di bulan Ramadan atau dalam kegiatan pengajian malam Jumat.¹⁵³

Pengaruh karya-karya Syaikh Nawawi sangat besar dalam membentuk wajah keilmuan Islam di Nusantara. Kitab-kitabnya bukan hanya dibaca dan diajarkan, tetapi juga menjadi rujukan bagi para kiai dan ulama dalam menyelesaikan masalah-masalah keagamaan. Bahkan, sebagian ulama menganggap bahwa tidak sah menyanggah gelar *kiai* jika belum pernah mengaji kitab karya Syaikh Nawawi. Ini menunjukkan tingkat pengaruh keilmuan beliau dalam kultur pesantren tradisional.¹⁵⁴

Secara global, karya-karya Nawawi juga diakui dan digunakan di beberapa wilayah lain di dunia Islam, seperti Malaysia, Brunei, Yaman, dan Mesir. Beberapa kitabnya masuk dalam katalog perpustakaan besar seperti Dar

¹⁵² Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*, 122 –124.

¹⁵³ Nawawi Al-Bantani, *Nashaih Al-'Ibad* (Kairo: al-Maktabah al-Tijariyah, 2000), 3 –5.

¹⁵⁴ Baso, *Pesantren Studies 1a: Historiografi Pendidikan Islam*, 134.

al-Kutub al-Mishriyah di Kairo dan perpustakaan al-Haram al-Makki. Ini merupakan pengakuan internasional atas kualitas karya ilmiah ulama Nusantara, yang jarang dimiliki oleh tokoh lain pada zamannya.¹⁵⁵

Bahkan hingga saat ini, karya-karya beliau masih dicetak ulang dan diajarkan secara luas. Di era digital, banyak karyanya yang telah tersedia dalam bentuk PDF atau dipelajari melalui forum-forum pengajian daring. Ini menandakan bahwa pemikiran Nawawi tetap relevan dan dibutuhkan oleh umat Islam, baik dalam konteks pendidikan tradisional maupun modern. Beberapa tesis dan disertasi pun telah ditulis untuk menganalisis kandungan dan metode penafsiran beliau.¹⁵⁶

Dengan demikian, kontribusi Nawawi melalui karya-karya ilmiahnya tidak dapat dilepaskan dari pertumbuhan dan perkembangan Islam di Indonesia. Ia bukan hanya meninggalkan warisan ilmu, tetapi juga membangun tradisi intelektual yang menjembatani warisan klasik dengan tantangan zaman. Melalui kitab-kitabnya, Nawawi terus hadir dalam kehidupan keilmuan umat Islam, menuntun pembaca untuk memahami Islam secara mendalam dan bijak.¹⁵⁷

5. Pengaruh Sosial-Politik Nawawi di Masa Hidupnya

Syaikh Nawawi al-Bantani tidak hanya dikenal sebagai ulama besar dalam bidang ilmu-ilmu keislaman, tetapi juga sebagai figur yang memberikan pengaruh sosial-politik di zamannya. Meski beliau tidak terlibat langsung dalam gerakan politik praktis, pengaruhnya sangat dirasakan baik di kalangan ulama maupun masyarakat luas, khususnya dalam membentuk kesadaran keagamaan dan identitas keislaman umat Islam di Indonesia pada abad ke-19.

¹⁵⁵ Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII*, 278.

¹⁵⁶ Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara* (Yogyakarta: Pustaka Compass, 2002),

¹⁵⁷ Abdullah, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Ulama Nusantara*, 125.

Karya-karya beliau menjadi instrumen pembentukan nalar kolektif umat Islam Nusantara dalam menghadapi kolonialisme dan modernitas.¹⁵⁸

Pada masa itu, dunia Islam, termasuk Nusantara, tengah menghadapi tekanan dari kolonialisme Eropa. Di Indonesia sendiri, pemerintahan kolonial Belanda berusaha keras memisahkan umat Islam dari ajaran-ajaran yang membangkitkan semangat perlawanan. Dalam situasi tersebut, Nawawi berperan sebagai “pemikir gerilya” yang tidak menonjol secara frontal dalam melawan penjajah, tetapi menyebarkan ide-ide ketahanan kultural dan spiritual melalui pendidikan dan kitab-kitabnya. Tafsir dan kitab fiqihnya banyak menyisipkan pesan moral, akhlak, dan kemandirian umat yang implisit menolak hegemoni asing.¹⁵⁹

Meskipun hidup di Makkah, Nawawi sangat peduli terhadap kondisi umat Islam di Nusantara. Hubungan intensif beliau dengan para santri asal Indonesia yang belajar di Haramain menjadi medium pengaruh sosial-politik. Melalui para muridnya yang kembali ke tanah air, ide-ide dan pemikiran Nawawi menyebar luas, membentuk jaringan ulama yang menjadi pilar penting perlawanan kultural terhadap kolonialisme. Santri-santri ini kemudian menjadi pendiri pesantren, penggerak dakwah, serta penyebar nilai-nilai Islam moderat dan berwawasan kebangsaan.¹⁶⁰

Beberapa murid beliau, seperti K.H. Mahfudz Termas, K.H. Kholil Bangkalan, dan K.H. Hasyim Asy’ari, memiliki peran penting dalam membangun basis sosial dan keagamaan yang kuat di Nusantara. Melalui mereka, semangat kemandirian, nasionalisme religius, dan perjuangan keumatan terus diwariskan. Meskipun Nawawi tidak pernah kembali ke

¹⁵⁸ Sya’ban, *Syaikh Nawawi Al-Bantani: Penjaga Mata Air Ulama Nusantara*, 159.

¹⁵⁹ Ahmad Baso, *Pesantren Studies 1a: Historiografi Pendidikan Islam* (Jakarta: DIVA Press, 2012), 87.

¹⁶⁰ Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara* (Yogyakarta: Pustaka Kompas, 2016), 113.

Indonesia, pengaruhnya tidak pernah surut, bahkan menjadi bagian dari pembentukan gerakan kebangkitan Islam Indonesia pada awal abad ke-20.¹⁶¹

Di sisi lain, sikap politik Nawawi sangat hati-hati dan tidak provokatif. Beliau lebih memilih jalur transformasi sosial berbasis keilmuan. Dalam konteks ini, Nawawi dapat dikatakan sebagai pelopor *Islam kultural* yang menanamkan nilai-nilai Islam melalui pendidikan, bukan agitasi politik. Namun, secara substansial, sikap ini justru lebih kuat dalam membangun kesadaran umat yang tahan lama dan mengakar, sebagaimana dibuktikan oleh kesinambungan pemikiran beliau dalam kurikulum pesantren hingga saat ini.¹⁶²

Pandangan keagamaannya yang moderat dan argumentatif membuat Nawawi disegani oleh berbagai kalangan, termasuk otoritas keagamaan di Haramain. Ia pernah diangkat menjadi Imam di Masjidil Haram dan diakui sebagai guru oleh banyak ulama dari berbagai negeri. Otoritas keilmuan ini juga menambah daya pengaruh sosial-politik beliau dalam jejaring internasional, termasuk dalam mempertahankan independensi umat Islam di bawah tekanan kolonialisme global yang menyasar dunia Islam secara umum.¹⁶³

Dalam kitab-kitabnya, Nawawi tidak secara eksplisit membahas politik praktis, tetapi mengajarkan pentingnya keadilan, amar ma'ruf nahi munkar, dan tanggung jawab sosial dalam beragama. Sikap ini merupakan bentuk perlawanan kultural yang sangat relevan dengan konteks penjajahan. Dengan membangun kesadaran kolektif tentang akhlak, tanggung jawab, dan spiritualitas, beliau sesungguhnya tengah menanamkan fondasi ketahanan umat dari dalam.¹⁶⁴

¹⁶¹ Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII*, 282.

¹⁶² Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*, 198.

¹⁶³ Taufik Abdullah, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Ulama Nusantara* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 129.

¹⁶⁴ Al-Bantani, *Nashaih Al- 'Ibad*, 10 –12.

Dengan demikian, pengaruh sosial-politik Nawawi al-Bantani tidak dapat dipandang remeh. Ia adalah ulama yang melampaui zamannya: menghadirkan Islam sebagai kekuatan transformasi sosial dan benteng perlawanan terhadap kolonialisme, bukan melalui senjata atau demonstrasi, tetapi melalui pena, ilmu, dan pendidikan. Dalam konteks kekinian, pendekatan ini menjadi inspirasi penting bagi pengembangan peran ulama dalam perubahan sosial yang damai, beradab, dan transformatif.¹⁶⁵

B. Metodologi dan Gaya Tafsir Marah Labid

Tafsir *Marah Labid* atau yang lebih dikenal dengan *Tafsir Nawawi* merupakan salah satu karya monumental dalam khazanah tafsir Nusantara klasik. Karya ini ditulis oleh Syaikh Nawawi al-Bantani, seorang ulama besar abad ke-19 yang berasal dari Banten dan dikenal luas di dunia Islam, terutama di Hijaz. Tafsir ini disusun dalam bahasa Arab dan mengusung metode penafsiran khas pesantren, yakni menjembatani antara tafsir klasik Timur Tengah dengan konteks lokal masyarakat Muslim Indonesia. Karya ini menunjukkan keunggulan intelektual Syaikh Nawawi dalam menggabungkan antara pemahaman tekstual terhadap Al-Qur'an dan sensibilitas terhadap realitas sosial-keagamaan.

Secara umum, tafsir ini termasuk dalam kategori tafsir bil-ma'tsūr yang kuat, karena mengandalkan riwayat-riwayat dari sahabat dan tabi'in, serta bersandar pada tafsir-tafsir klasik seperti *Tafsir al-Khazin*, *Tafsir al-Jalalayn*, dan *Tafsir al-Baghawi*. Namun demikian, Syaikh Nawawi juga tidak segan menggunakan pendekatan bil-ra'yi secara moderat ketika menjelaskan makna ayat yang berkaitan dengan hukum, akhlak, dan tasawuf. Hal ini menunjukkan adanya perpaduan antara pendekatan tekstual dan rasional dalam kerangka metodologinya.

¹⁶⁵ Baso, *Pesantren Studies 1a: Historiografi Pendidikan Islam*, 147.

Dari sisi gaya, *Tafsir Marah Labid* memiliki karakteristik bahasa yang padat, sistematis, dan kaya dengan kutipan. Gaya penulisannya ringkas namun padat makna, disusun dalam struktur paragraf yang rapi dan mudah dipahami oleh kalangan santri dan ulama. Ini menjadi daya tarik utama bagi kalangan pesantren di Nusantara, yang sejak lama menjadikan tafsir ini sebagai rujukan utama dalam studi Al-Qur'an. Terlebih, tafsir ini ditulis dalam gaya *taqrib* (pendekatan pengajaran) yang sangat relevan bagi dunia pendidikan Islam tradisional.

Metodologi dan gaya penafsiran *Marah Labid* mencerminkan latar belakang pendidikan dan pemikiran Syaikh Nawawi yang sangat kuat dalam ilmu alat, ushul fiqh, dan tasawuf. Oleh karena itu, analisis terhadap metode tafsir ini sangat penting untuk memahami bagaimana Syaikh Nawawi memahami ayat-ayat Al-Qur'an, termasuk dalam isu-isu sentral seperti kepemimpinan, otoritas, dan ketaatan kepada Ulil Amri. Dengan menggali metodologi dan gaya penafsiran yang digunakan, kita dapat mengetahui bagaimana teks suci diartikulasikan dalam kerangka keilmuan dan keagamaan yang hidup di zamannya.

Pembahasan dalam sub-bab ini akan dibagi ke dalam lima bagian: (1) Latar Belakang dan Tujuan Penulisan Tafsir Marah Labid, (2) Metode Penafsiran: Tafsir bi al-Ma'tsūr dan bi al-Ra'yi, (3) Karakteristik Bahasa dan Struktur Tafsir, (4) Pendekatan Hukum, Akhlak, dan Tasawuf dalam Tafsir, dan (5) Keistimewaan dan Keterbatasan Tafsir Marah Labid. Masing-masing bagian akan menjelaskan dengan rinci dan mendalam aspek-aspek yang membentuk tafsir ini sebagai salah satu warisan tafsir paling penting dari ulama Nusantara.

1. Latar Belakang dan Tujuan Penulisan Tafsir *Marah Labid*

Tafsir *Marah Labid* atau yang juga dikenal dengan *Tafsir Nawawi* ditulis oleh Syaikh Nawawi al-Bantani sebagai respons terhadap kebutuhan akan literatur tafsir yang dapat diakses dan dipahami oleh kalangan santri dan

ulama di wilayah Nusantara.¹⁶⁶ Latar belakang penulisan tafsir ini tidak bisa dilepaskan dari semangat keilmuan yang berkembang di Makkah pada abad ke-19, tempat di mana Syaikh Nawawi mengabdikan sebagian besar hidupnya sebagai pengajar dan penulis produktif.¹⁶⁷ Makkah saat itu menjadi pusat pertemuan ulama dari berbagai penjuru dunia Islam, termasuk dari kepulauan Melayu-Indonesia, sehingga menciptakan atmosfer keilmuan yang dinamis dan inklusif.

Sebagai ulama asal Banten yang sangat memahami kondisi pendidikan dan intelektual di Nusantara, Syaikh Nawawi menyadari pentingnya menyediakan karya tafsir yang mampu menjembatani antara kompleksitas ilmu-ilmu tafsir klasik dengan tingkat pemahaman santri dan ulama lokal.¹⁶⁸ Oleh karena itu, ia menulis *Marah Labid* dalam bahasa Arab dengan struktur dan gaya yang mudah dipahami, namun tetap mempertahankan kedalaman analisis dan otoritas ilmiah. Hal ini menjadikan tafsir tersebut sebagai salah satu referensi utama yang digunakan secara luas di pesantren-pesantren hingga hari ini.¹⁶⁹

Tujuan penulisan *Marah Labid* dapat dipahami dari pendekatan yang digunakan oleh penulisnya. Tafsir ini tidak hanya berfungsi sebagai penjelas makna lafzhiyah dari ayat-ayat Al-Qur'an, tetapi juga sebagai media untuk menyampaikan nilai-nilai hukum, akhlak, dan spiritualitas Islam.¹⁷⁰ Syaikh Nawawi ingin agar pembacanya tidak hanya memahami makna literal ayat, tetapi juga mampu menginternalisasi pesan moral dan keagamaan yang terkandung di dalamnya. Ia juga menekankan pentingnya pemahaman

¹⁶⁶ Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII*, 164.

¹⁶⁷ Annur Rafiq, "Peran Intelektual Ulama Nusantara Di Makkah," *Tsaqafah* 12, no. 2 (2016): 200.

¹⁶⁸ Ali Mudhofar, *Syekh Nawawi Al-Bantani: Ulama Besar Dari Tanah Jawa* (Jakarta: LTN-NU, 2010), 52.

¹⁶⁹ Baso, *Pesantren Studies Ia: Historiografi Pendidikan Islam*, 117.

¹⁷⁰ Nawawi Al-Bantani, *Marah Labid Li Kasyf Ma'Na al-Qur'an al-Majid* (Beirut: Dar al-Fikr, 2002), 5.

kontekstual terhadap ayat, dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip tafsir Ahlus Sunnah wal Jama'ah.¹⁷¹

Di sisi lain, terdapat misi dakwah dan pendidikan dalam penulisan tafsir ini. Syaikh Nawawi sebagai ulama yang sangat peduli terhadap pembinaan umat dan kaderisasi ulama, menjadikan tafsir sebagai sarana untuk memperkuat pemahaman keislaman yang moderat dan berakar pada tradisi.¹⁷² Tafsir *Marah Labid* ditulis dengan semangat untuk membumikan ilmu tafsir agar dapat dinikmati dan dikuasai oleh generasi Muslim dari latar belakang pendidikan tradisional. Oleh karena itu, karya ini menjadi semacam kitab pengantar tafsir yang tetap memiliki otoritas tinggi di kalangan ulama.

Sebagai karya yang bersifat ringkasan dari berbagai kitab tafsir klasik, *Marah Labid* juga menunjukkan selektivitas metodologis dalam penggunaan referensi.¹⁷³ Syaikh Nawawi banyak merujuk kepada *Tafsir al-Khazin*, *Tafsir al-Jalalayn*, *Tafsir al-Baghawi*, serta penjelasan dari para mufassir terdahulu yang otoritatif. Dalam beberapa tempat, ia juga menyisipkan pandangan dari para sufi besar serta ahli fikih untuk memperkaya perspektif pembaca. Hal ini menunjukkan bahwa *Marah Labid* bukan sekadar kompilasi, melainkan karya tafsir yang memiliki visi akademik dan spiritual yang jelas.

Tafsir ini juga ditulis dengan mempertimbangkan kebutuhan praktis para pengajar dan pelajar di pesantren.¹⁷⁴ Bahasa dan susunan kalimatnya singkat, tidak bertele-tele, tetapi padat makna. Karena itu, *Marah Labid* seringkali digunakan sebagai bahan pengajian kitab kuning di berbagai lembaga pendidikan tradisional. Fungsi edukatif ini mempertegas bahwa *Marah Labid*

¹⁷¹ Asrori S Karni, *Jejak Tafsir Nusantara* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 143.

¹⁷² Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003), 214.

¹⁷³ Rosihon Anwar, "Corak Tafsir Syekh Nawawi," *Tafaqquh* 1, no. 2 (2015): 71.

¹⁷⁴ Ali Ramdhani, "Pendidikan Islam Dan Peran Tafsir Lokal," *Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 1 (2015): 42.

merupakan hasil dari kombinasi antara tradisi tafsir, kebutuhan umat, dan visi pendidikan Islam yang membumi.

Latar belakang lain dari penulisan tafsir ini adalah semangat keilmuan dan kemandirian ulama Nusantara.¹⁷⁵ Dalam konteks kolonialisme yang sedang menggerogoti dunia Islam, termasuk wilayah Indonesia, para ulama seperti Syaikh Nawawi menegaskan eksistensinya dalam dunia ilmu dengan memproduksi karya-karya besar. Tafsir *Marah Labid* adalah representasi dari kontribusi ulama Nusantara dalam khazanah tafsir dunia Islam. Karya ini menegaskan bahwa ulama Nusantara tidak hanya menjadi penerima ilmu dari Timur Tengah, tetapi juga mampu menjadi produsen ilmu yang dihormati.¹⁷⁶

Dengan demikian, latar belakang dan tujuan penulisan *Tafsir Marah Labid* sangat terkait dengan visi keilmuan, dakwah, dan pendidikan yang dimiliki oleh Syaikh Nawawi al-Bantani. Tafsir ini tidak hanya menjawab kebutuhan zaman, tetapi juga menjadi warisan intelektual yang terus relevan untuk dikaji dan digunakan sebagai alat untuk memahami dan membumikan Al-Qur'an dalam konteks masyarakat Muslim Indonesia.

2. Metode Penafsiran: Tafsir bi al-Ma'tsūr dan bi al-Ra'yi

Dalam penulisan *Tafsir Marah Labid*, Syaikh Nawawi al-Bantani memadukan dua pendekatan utama dalam tradisi tafsir, yaitu tafsir bi al-ma'tsūr (tafsir berdasarkan riwayat) dan tafsir bi al-ra'yi (tafsir berdasarkan ijtihad atau nalar).¹ Pendekatan ini mencerminkan keluwesan dan kedalaman metodologi beliau dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an, yang tidak hanya berakar pada tradisi, tetapi juga terbuka terhadap penalaran. Dalam konteks ini, *Marah Labid* menjadi salah satu representasi klasik yang menggabungkan dua arus besar dalam hermeneutika Islam.

¹⁷⁵ Karel A Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 176.

¹⁷⁶ H.M. Rasjidi, *Ilmu Kalam Dan Perkembangannya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 110.

Penggunaan tafsir bi al-ma'tsūr dalam karya tersebut tampak dari banyaknya kutipan riwayat dari Rasulullah ﷺ, para sahabat, dan tabi'in. Syaikh Nawawi mengutip pendapat-pendapat dari Abdullah ibn 'Abbas, Mujahid, Qatadah, dan ulama klasik lainnya sebagai bentuk penghormatan terhadap sanad dan otoritas keilmuan generasi awal.¹⁷⁷ Misalnya, dalam penafsiran QS. al-Baqarah [2]: 2, ia menyebutkan berbagai pendapat sahabat dan ulama terdahulu terkait makna *al-kitab*, serta menambahkan riwayat dari hadits-hadits shahih yang mendukung penafsirannya.

Namun demikian, *Marah Labid* tidak berhenti pada penyajian riwayat semata. Dalam banyak bagian, terlihat jelas penggunaan tafsir bi al-ra'yi, di mana Syaikh Nawawi menyampaikan hasil analisisnya terhadap teks berdasarkan kaidah bahasa Arab, ushul fiqh, dan logika. Pendekatan ini memperlihatkan keluasan wawasan beliau dalam berbagai disiplin ilmu. Ia tidak segan memberikan preferensi terhadap pendapat tertentu yang menurutnya lebih sesuai dengan konteks atau kaidah keilmuan, meskipun berbeda dengan mayoritas mufassir sebelumnya.¹⁷⁸

Salah satu kekhasan dari metode tafsir beliau adalah penggunaan pendekatan fihiyah dalam menjelaskan ayat-ayat hukum. Hal ini menunjukkan bahwa *Marah Labid* tidak hanya ditujukan sebagai kitab tafsir murni, tetapi juga memiliki nilai praktis sebagai pedoman hukum. Syaikh Nawawi kerap kali mengaitkan suatu ayat dengan pendapat-pendapat madzhab, khususnya madzhab Syafi'i yang menjadi tradisi dominan di Nusantara.¹⁷⁹ Dengan demikian, karya ini menjadi jembatan antara tafsir Al-Qur'an dan pemahaman fiqh yang aplikatif di masyarakat.

¹⁷⁷ Al-Bantani, *Marah Labid Li Kasyf Ma'Na al-Qur'an al-Majid*, 174.

¹⁷⁸ Ahmad Baso, *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Historisitas* (Yogyakarta: LKiS, 2015), 199.

¹⁷⁹ Baso, *Islam Nusantara*, 112.

Di sisi lain, metode tafsir bayani atau penafsiran berbasis bahasa juga banyak digunakan.¹⁸⁰ Syaikh Nawawi sering menyoroti struktur gramatikal, balaghah, dan akar kata untuk memperkuat penjelasannya atas suatu ayat. Ia juga menyoroti makna-makna yang tersembunyi di balik pilihan kata tertentu dalam ayat, termasuk perbedaan makna antara kata yang sinonim. Pendekatan linguistik ini menjadi kekuatan khas dari tafsir *Marah Labid*, karena menunjukkan bagaimana Syaikh Nawawi mengedepankan ketelitian dalam mengungkap pesan Al-Qur'an.

Keseimbangan antara pendekatan riwayat dan ra'yi dalam tafsir ini mencerminkan kedewasaan ilmiah seorang ulama yang tidak terjebak dalam dikotomi kaku.¹⁸¹ Tafsir *Marah Labid* tidak terperangkap dalam tekstualitas yang sempit, namun juga tidak melampaui batas dengan ijtihad yang liar. Ia menawarkan model tafsir yang integratif: menghormati warisan keilmuan klasik dan sekaligus responsif terhadap kebutuhan intelektual pembacanya.

Metode semacam ini sangat penting untuk dikaji ulang dalam konteks studi tafsir kontemporer. Sebab pendekatan integratif ala Syaikh Nawawi dapat menjadi inspirasi untuk mengembangkan tafsir yang seimbang antara tradisi dan konteks zaman.¹⁸² Dalam era di mana tafsir kadang terjebak antara konservatisme tekstual dan liberalisme kontekstual, warisan tafsir *Marah Labid* hadir sebagai contoh keilmuan yang moderat dan relevan bagi umat Islam Indonesia masa kini.

3. Ciri Kebahasaan dan Struktur Tafsir Marah Labid

Tafsir *Marah Labid* karya Syaikh Nawawi al-Bantani memiliki ciri kebahasaan yang khas dan struktur penafsiran yang sistematis. Sebagai seorang

¹⁸⁰ Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, 215.

¹⁸¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, 165.

¹⁸² Ahmad Zaini, "Mazhab Fikih Syafi'i Dalam Karya Nawawi Banten," *Jurnal Al-Afkar* 5, no. 2 (2021): 125–26.

ulama besar yang mengajar di Masjidil Haram, Syaikh Nawawi dikenal memiliki penguasaan bahasa Arab yang sangat tinggi, baik dari aspek nahwu, sharaf, balaghah, maupun uslub dakwah.¹⁸³ Hal ini tercermin dalam gaya bahasa yang digunakan dalam tafsirnya, yang padat, lugas, dan kadang penuh dengan nuansa sastra klasik Arab yang tinggi.

Dari aspek struktur, *Marah Labid* mengikuti model tafsir bil-ma'tsūr dan fiqhiy yang menggabungkan penafsiran ayat demi ayat berdasarkan urutan mushaf, namun dengan penjelasan yang cukup detail atas tiap frasa atau kata kunci.¹⁸⁴ Dalam setiap ayat yang dikupas, Syaikh Nawawi sering kali memulai dengan menyebutkan konteks ayat (asbāb al-nuzūl) jika tersedia, kemudian melanjutkan dengan penafsiran literal (lafzhiy), dan diikuti dengan makna kontekstual dan pendapat para mufassir terdahulu.

Keunggulan kebahasaan lain yang menonjol adalah perhatian Syaikh Nawawi terhadap *tafsir lughawi* atau penafsiran berbasis bahasa. Ia menjelaskan akar kata, bentuk kata, serta makna yang dikandung dari sisi kebahasaan dengan sangat hati-hati. Misalnya, dalam menafsirkan kata *ulil amri* pada QS. an-Nisā': 59, ia menyebut berbagai makna dari kata *amr*, baik dalam konteks perintah maupun otoritas, dan membandingkan pendapat ulama mengenai cakupan makna istilah tersebut.¹⁸⁵

Struktur penyampaian tafsir *Marah Labid* cenderung ringkas dan padat, berbeda dari gaya tafsir kontemporer yang naratif. Ia tidak menggunakan paragraf panjang atau uraian bertele-tele, melainkan langsung pada pokok-pokok makna yang dianggap penting.¹⁸⁶ Gaya seperti ini memungkinkan pembaca memahami makna Al-Qur'an dengan cepat, meskipun tetap

¹⁸³ Rosihon Anwar, *Ulum al-Tafsir*, (Bandung: Pustaka Setia, 2013), 212.

¹⁸⁴ Baso, *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Historisitas*, 199.

¹⁸⁵ Mudhofar, *Syekh Nawawi Al-Bantani: Ulama Besar Dari Tanah Jawa*.

¹⁸⁶ Ali Ramdhani, "Pendekatan Tafsir Syekh Nawawi Al-Bantani," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an Dan Hadis* 4, no. 1 (2003): 13.

memerlukan penguasaan bahasa Arab klasik yang mumpuni. Ini menunjukkan bahwa target pembaca utama dari tafsir ini adalah para pelajar dan santri yang telah memiliki latar belakang ilmu-ilmu alat.

Terkadang Syaikh Nawawi juga menyisipkan unsur tazkiyah atau nasehat spiritual dalam penafsirannya.¹⁸⁷ Misalnya, ketika menjelaskan ayat-ayat tentang larangan durhaka kepada orang tua atau pentingnya kejujuran, beliau menambahkan komentar moral yang mengajak pembaca untuk mengambil pelajaran dan meningkatkan ketakwaan. Komentar semacam ini menunjukkan bahwa tafsir beliau tidak hanya bersifat ilmiah, tetapi juga edukatif dan spiritual.

Dari sisi istilah, ia juga menggunakan istilah khas dalam ilmu tafsir dan fiqh. Misalnya kata *yaqūlūna* (mereka berkata) digunakan sebagai tanda kutip tidak langsung terhadap pendapat mufassir, atau penggunaan kata *qaula* untuk menyatakan ijtihad.¹⁸⁸ Bahasa yang digunakan tetap konsisten dan tunduk pada kaidah ilmiah klasik. Hal ini menjadi bukti bahwa Syaikh Nawawi mengutamakan kejelasan makna tanpa kehilangan nuansa orisinalitas keilmuan.

Menariknya, dalam beberapa tempat ia juga menyampaikan perbedaan pendapat ulama secara singkat namun sistematis. Pendekatan ini menunjukkan bahwa Syaikh Nawawi terbiasa berpikir sistematis dan mempertimbangkan berbagai sisi pandangan sebelum menyimpulkan.¹⁸⁹ Dengan demikian, struktur penyampaian tafsir ini mencerminkan sikap ilmiah yang objektif dan berimbang.

Secara keseluruhan, gaya kebahasaan dan struktur tafsir *Marah Labid* menunjukkan integrasi antara keilmuan klasik, ketekunan dalam penelitian,

¹⁸⁷ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Maqasid Tafsir Nusantara* (Jakarta: Gema Insani, 2020), 66.

¹⁸⁸ Jalaluddin Al-Suyuthi, *Al-Itqan Fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 489.

¹⁸⁹ Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII*, 132.

serta kepekaan terhadap perkembangan masyarakat. Tidak hanya sebagai tafsir yang memperkaya khazanah Nusantara, tetapi juga sebagai warisan ilmiah yang layak dikaji secara serius dalam studi-studi tafsir modern.

4. Sumber-Sumber Rujukan dan Otoritas Tafsir

Salah satu aspek penting dalam kajian metodologi tafsir adalah identifikasi terhadap sumber-sumber yang dirujuk oleh seorang mufassir. Dalam *Tafsir Marah Labid*, Syaikh Nawawi al-Bantani secara konsisten merujuk pada karya-karya tafsir klasik yang telah diakui otoritasnya dalam tradisi keilmuan Islam. Ini mencerminkan tidak hanya kedalaman ilmunya, tetapi juga posisinya sebagai bagian dari jaringan ulama Ahlus Sunnah wal Jama'ah yang menghargai sanad dan otoritas keilmuan.¹⁹⁰

Sumber utama yang kerap dirujuk oleh Syaikh Nawawi adalah *Tafsir al-Jalalayn*, karya Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin al-Suyuthi, yang memang telah menjadi rujukan tafsir yang sangat populer di kalangan pesantren dan madrasah.¹⁹¹ Selain itu, ia juga sering merujuk pada *Tafsir al-Baghawi*, *Tafsir al-Khazin*, *Tafsir al-Baydawi*, dan *Tafsir al-Nasafi*. Semua rujukan ini termasuk dalam koridor tafsir bil-ma'tsūr dan memberikan legitimasi ilmiah terhadap penjelasan-penjelasan yang beliau sajikan.

Di samping itu, Nawawi juga menunjukkan kedalaman pemahamannya terhadap hadis dan ilmu hadis, sebagaimana terlihat dalam penjelasannya yang banyak mengutip riwayat-riwayat yang diriwayatkan oleh al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, Tirmidzi, dan lain-lain.¹⁹² Kutipan-kutipan tersebut menunjukkan bahwa pendekatannya tidak hanya berbasis pada tafsir semata, tetapi juga intertekstual dengan sumber hadis sebagai alat konfirmasi makna ayat. Tafsir

¹⁹⁰ Muhammad Musthafa Al-A'zami, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indianapolis: American Trust, 1977), 39.

¹⁹¹ Jalaluddin Al-Mahalli and Al-Suyuthi, *Tafsir Al-Jalalayn* (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), 3–5.

¹⁹² Sya'ban, *Syaikh Nawawi Al-Bantani: Penjaga Mata Air Ulama Nusantara*, 52–55.

yang bersandar pada al-Qur'an dan al-Hadits ini menunjukkan bahwa Nawawi mengikuti pendekatan yang bercorak *tafsir bil-ma'tsūr* dengan nuansa fiqhiy yang kuat.

Selain itu, Nawawi juga mengutip pandangan ulama-ulama fikih, terutama dari mazhab Syafi'i.¹⁹³ Sebagai seorang ulama Syafi'i, ia tidak hanya menafsirkan ayat, tetapi juga memberikan penekanan terhadap hukum-hukum fiqh yang terkandung dalam ayat, serta pendapat mazhab yang menjadi mainstream dalam kalangan pesantren dan masyarakat Nusantara saat itu. Hal ini menjadikan tafsirnya kaya akan nuansa hukum dan relevan untuk dijadikan pedoman praktis.

Otoritas yang digunakan oleh Nawawi tidak hanya bersumber dari kutipan buku-buku klasik, tetapi juga dari keberadaannya dalam tradisi sanad keilmuan.¹⁹⁴ Dalam tradisi pesantren, seorang ulama memiliki otoritas bukan hanya karena karya tulisnya, tetapi juga karena keterlibatannya dalam transmisi ilmu secara lisan dan bersanad. Syaikh Nawawi, yang telah mengajar di Masjidil Haram dan menjadi rujukan banyak ulama Asia Tenggara, memiliki otoritas ilmiah yang tidak diragukan dalam komunitas ilmiah Islam tradisional.

Menariknya, Nawawi tidak sekadar menyalin pendapat para mufasssir terdahulu, tetapi ia juga melakukan seleksi kritis dan memberikan catatan bila terdapat perbedaan. Dalam beberapa kasus, ia memilih pendapat yang lebih kuat dari sisi dalil atau kesesuaian dengan konteks. Ini menunjukkan bahwa meskipun sangat menghormati otoritas klasik, Nawawi tetap memiliki sikap ilmiah yang independen dan selektif.¹⁹⁵

Sumber-sumber rujukan yang digunakan oleh Syaikh Nawawi mencerminkan keterhubungannya dengan khazanah keilmuan Islam klasik.

¹⁹³ Al-Bantani, *Marah Labid Li Kasyf Ma'Na al-Qur'an al-Majid*.

¹⁹⁴ Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara*, 190–191.

¹⁹⁵ Luthfi Rahman, "Telaah Kritis Atas Tafsir Marah Labid," *Tsaqafah* 8, no. 1 (2012): 112–13.

Dengan merujuk pada karya-karya otoritatif, ia memastikan bahwa tafsir yang ditulisnya dapat diterima secara luas oleh komunitas Muslim, khususnya kalangan pesantren. Pendekatan ini menjadi bukti bahwa Marah Labid bukan hanya produk individual, tetapi juga manifestasi dari tradisi ilmiah kolektif yang panjang.¹⁹⁶

Dengan demikian, *Tafsir Marah Labid* merupakan representasi dari tafsir yang bersumber pada otoritas ilmiah yang sahih, kuat, dan bersanad. Sumber-sumber rujukan yang digunakan tidak hanya memperkuat isi tafsir, tetapi juga mengukuhkan legitimasi keilmuan Nawawi al-Bantani sebagai seorang mufassir yang otoritatif dalam lanskap keilmuan Islam, khususnya di Asia Tenggara.¹⁹⁷

5. Nalar Hermeneutik dan Ideologis dalam Tafsir Marah Labid

Tafsir sebagai produk pemahaman manusia terhadap teks ilahi tentu tidak dapat dilepaskan dari latar belakang sosial, kultural, politik, dan ideologis mufassirnya. Dalam hal ini, *Tafsir Marah Labid* karya Syaikh Nawawi al-Bantani tidak terkecuali. Sikap hermeneutik yang ia gunakan merefleksikan pendekatan tafsir tradisional dengan nuansa teologis-mazhab yang kuat, serta tidak terlepas dari konfigurasi ideologis keislaman yang dominan pada masa dan lingkungannya.¹⁹⁸

Secara hermeneutik, Nawawi menunjukkan keterikatan yang kuat terhadap pendekatan tekstual yang berlandaskan pada warisan tafsir klasik. Ia tidak melakukan pembacaan kritis yang mencoba merekonstruksi makna baru dari ayat-ayat Al-Qur'an, tetapi lebih menekankan pada pelestarian makna-makna normatif yang telah dirumuskan oleh generasi mufassir terdahulu. Hal

¹⁹⁶ Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara* (Depok: Pustaka Compass, 2016).

¹⁹⁷ Ramdhani, *Pendekatan Tafsir Syekh Nawawi al-Bantani*, 190–190

¹⁹⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), 47.

ini terlihat dari cara ia memaparkan makna lafaz secara lugas dan menyertakan berbagai pandangan ulama salaf, tanpa mempertanyakan secara kritis konteks historis atau sosial ayat tersebut.¹⁹⁹

Namun demikian, hal ini bukan berarti Nawawi tidak memiliki sikap dalam menentukan penafsiran. Ia tetap melakukan pilihan ideologis dalam hal mana pendapat yang dipandang paling kuat (*rajih*) untuk dijadikan rujukan utama. Dalam banyak kasus, Nawawi menunjukkan afiliasi yang kuat terhadap posisi mazhab Syafi'i, yang menjadi mazhab dominan di lingkungan pesantren dan masyarakat Nusantara.²⁰⁰ Sikap ini menunjukkan bahwa hermeneutik yang digunakan oleh Nawawi tidaklah netral, melainkan terkait dengan kepentingan pelestarian ortodoksi Islam Sunni Syafi'i di tengah masyarakatnya.

Lebih lanjut, dalam konteks ideologis, tafsir Nawawi cenderung menekankan pentingnya ketaatan terhadap syariat, kepatuhan terhadap ulama, dan penekanan pada moralitas individu. Dalam hal-hal yang menyangkut politik dan kekuasaan, Nawawi lebih menekankan prinsip kehati-hatian dan kepatuhan selama tidak memerintahkan kepada kemaksiatan.²⁰¹ Hal ini dapat dibaca sebagai strategi ideologis untuk menjaga stabilitas sosial dan keagamaan dalam masyarakat kolonial yang sedang mengalami tekanan politik dan budaya asing.

Sikap ideologis ini juga terlihat dari minimnya pembahasan Nawawi terhadap isu-isu kontekstual dan sosial-politik secara eksplisit. Meskipun hidup di era kolonial Belanda yang sarat ketimpangan, tafsir Marah Labid tidak secara langsung mengangkat isu penindasan atau perlawanan. Ini menunjukkan bahwa tafsir tersebut berada dalam kerangka menjaga kontinuitas otoritas agama dan

¹⁹⁹ al-Bantani, *Tafsir Marah Labid*, 35–40.

²⁰⁰ Ahmad Zaini, "Mazhab Fikih Syafi'i Dalam Karya Nawawi Banten," *Jurnal Al-Afkar* 5, no. 2 (2021): 125–26.

²⁰¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1999), 90.

bukan sebagai alat perlawanan atau transformasi sosial.²⁰² Dalam hal ini, tafsir Nawawi lebih bersifat *preservatif* ketimbang *transformatif*.

Sikap ini tentu dapat dipahami dari konteks sejarah dan sosial di mana Nawawi hidup. Sebagai ulama yang menetap di Makkah, Nawawi tidak secara langsung berada dalam ruang politik Nusantara yang sedang terjajah, meski ia tetap memiliki keterkaitan emosional dan kultural dengan tanah airnya.²⁰³ Sikap ini menjadikan tafsirnya bersifat **universal**, tetapi juga terkesan netral dalam menghadapi isu-isu kontestatif dalam masyarakat.

Meskipun demikian, sikap hermeneutik dan ideologis Nawawi tetap menjadi bagian penting dari tradisi tafsir Ahlus Sunnah wal Jama'ah. Ia memberikan contoh bahwa tafsir bisa menjadi alat penguatan identitas keislaman di tengah gempuran kolonialisme dan sekularisasi. Bahkan ketika tafsirnya tidak mengandung semangat revolusioner, ia tetap menyimpan nilai resistensi pasif melalui konsistensinya dalam menyuarakan ajaran yang bersumber dari sanad keilmuan klasik.²⁰⁴

Dengan demikian, tafsir Marah Labid bukanlah karya yang steril dari ideologi, tetapi merupakan produk interpretasi yang dibentuk oleh konfigurasi sosial-keagamaan tertentu. Nawawi al-Bantani menunjukkan bahwa hermeneutika tafsir klasik bukanlah tanpa sikap, melainkan penuh dengan pilihan-pilihan ideologis yang berakar dari tradisi, mazhab, dan kondisi sosial umat Islam pada masanya.²⁰⁵

C. Penafsiran QS. an-Nisā': 59 oleh Nawawi al-Bantani

QS. an-Nisā': 59 merupakan salah satu ayat yang paling banyak dibahas dalam diskursus tentang otoritas, ketaatan, dan struktur kepemimpinan dalam

²⁰² Rahman, "Telaah Kritis Atas Tafsir Marah Labid." Tsafaqah, Vol. 8, no. 1 (2012), 110–111

²⁰³ Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII*, 120.

²⁰⁴ Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara* (Yogyakarta: LKiS, 2015), 192.

²⁰⁵ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), 79.

Islam. Ayat ini memuat perintah langsung untuk taat kepada Allah, Rasul, dan "ulil amri minkum", yang oleh para mufassir ditafsirkan dalam berbagai arah dan kepentingan sosial-politik. Syaikh Nawawi al-Bantani sebagai mufassir tradisional yang memiliki otoritas besar dalam khazanah tafsir Nusantara memberikan perhatian yang signifikan terhadap ayat ini dalam *Tafsir Marāh Labīd*. Tafsirnya mencerminkan kekayaan tradisi tafsir klasik sekaligus menunjukkan preferensi ideologis dan metodologis tertentu yang patut ditelusuri secara mendalam.

Penafsiran Nawawi terhadap ayat ini tidak hanya bersifat literal, tetapi juga sangat dipengaruhi oleh kerangka fikih dan kaidah-kaidah ulama mazhab Syafi'i. Selain itu, interpretasi beliau memperlihatkan sikap hati-hati dalam menyikapi otoritas politik, sebuah refleksi yang wajar mengingat konteks kolonial dan ketegangan sosial pada masa itu. Oleh karena itu, pembacaan terhadap QS. an-Nisā': 59 dalam tafsir Nawawi al-Bantani menjadi krusial dalam melihat bagaimana teks suci dimaknai dalam konteks kuasa, identitas ulama, dan aspirasi umat.

Untuk membedah penafsiran tersebut secara utuh dan sistematis, pembahasan akan dibagi ke dalam beberapa sub-sub bab berikut:

1. Kutipan dan Penjelasan Penafsiran Syaikh Nawawi al-Bantani terhadap QS. an-Nisā': 59 dalam Tafsir Marāh Labīd

Dalam Tafsir Marāh Labīd, Syaikh Nawawi al-Bantani memberikan penjelasan yang kaya dan bernuansa teologis terkait perintah ketaatan dalam QS. an-Nisā': 59. Beliau menegaskan adanya hierarki ketaatan yang mencakup Allah, Rasul, dan ulil amri, dengan penekanan bahwa ketaatan hanya berlaku selama tidak bertentangan dengan syariat. Teks aslinya sebagai berikut:

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ يدل على وجوب متابعة الكتاب والسنة. وَالْمُرَادُ بِأُولِي
الْأَمْرِ جميع العلماء من أهل العقد والحل، وأمراء الحق وولاة العدل. وأما أمراء
الجزور فبمعزل من استحقاق وجوب الطاعة لهم.

طاعة الله ورسوله واجبة قطعاً، وطاعة أهل الإجماع واجبة قطعاً، وأما طاعة الأمراء
والسلطين فالأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرُونَ إِلَّا بِالظلم، وقد تكون واجبة
بحسب الظن الضعيف، فحينئذ يحمل أولوا الأمر على الإجماع. وأيضاً إن أعمال
الأمراء والسلطين موقوفة على فتاوى العلماء، والعلماء في الحقيقة أمراء الأمراء،
فهؤلاء أولوا الأمر.

“Perintah ‘taatilah Allah dan taatilah Rasul’ menunjukkan kewajiban untuk mengikuti Al-Qur’an dan Sunnah. Yang dimaksud dengan ulil amri ialah seluruh ulama dari kalangan ahl al-‘aql wa al-hall (orang-orang yang memiliki kapasitas mengikat dan memutuskan perkara), para pemimpin yang menegakkan kebenaran, serta para penguasa yang adil. Adapun para penguasa yang zalim, mereka sama sekali tidak berhak mendapatkan kewajiban untuk ditaati.

Ketaatan kepada Allah dan Rasul adalah kewajiban secara pasti (wājib qat‘an). Demikian pula ketaatan kepada para ulama yang bersepakat dalam urusan umat adalah wajib secara pasti. Namun ketaatan kepada para penguasa dan sultan, pada umumnya adalah terlarang karena mereka seringkali memerintahkan kezaliman. Akan tetapi, terkadang ketaatan kepada mereka menjadi wajib jika terdapat dugaan kuat (ẓann

da'if) bahwa perintah mereka selaras dengan kemaslahatan. Dengan demikian, istilah ulil amri dalam ayat ini dapat dipahami sebagai merujuk kepada ijma' (kesepakatan ulama). Selain itu, tindakan para penguasa dan sultan sesungguhnya bergantung pada fatwa para ulama, sebab para ulama sejatinya adalah pemimpin bagi para penguasa. Maka merekalah yang dimaksud dengan ulil amri."²⁰⁶

Dari kutipan ini tampak jelas bahwa Syaikh Nawawi al-Bantani memahami ulil amri tidak sekadar sebagai pemimpin politik, tetapi juga sebagai representasi dari otoritas keilmuan dan moral (ulama al-*'āmilīn*). Bagi beliau, kekuasaan duniawi hanya sah apabila berlandaskan legitimasi syariat dan bimbingan ulama. Maka, ketaatan kepada penguasa bukanlah bentuk kepatuhan buta, melainkan tunduk dalam koridor hukum Allah.

Penegasan bahwa "ulama adalah amīr bagi para amīr (pemimpin para penguasa)" menggambarkan struktur sosial-keagamaan yang menempatkan ilmu dan moralitas sebagai sumber utama kekuasaan. Pandangan ini memperlihatkan relasi kuasa khas abad ke-19 yang bercorak hierarkis-teosentris, di mana otoritas agama menjadi sandaran legitimasi politik.

Dengan demikian, tafsir Nawawi menampilkan bentuk tafsir yang berfungsi ganda: di satu sisi meneguhkan otoritas ulama dalam menghadapi tekanan kolonial, di sisi lain menjadi sarana menjaga stabilitas sosial melalui prinsip ketaatan yang bersyarat dan berkeadilan.

2. Pembacaan Teks QS. an-Nisā': 59 dalam Tafsir Marah Labid

Ayat yang menjadi fokus pembahasan ini adalah QS. an-Nisā': 59:

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ”

²⁰⁶ Al-Bantani, *Marah Labid Li Kasyf Ma'Na al-Qur'an al-Majid*, 186.

“Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan Ulil Amri di antara kamu.” (QS. an-Nisā’: 59)

Syaikh Nawawi al-Bantani dalam *Tafsir Marah Labid* memberikan perhatian cukup besar terhadap ayat ini, khususnya dalam hal struktur ketaatan yang terdiri dari tiga tingkatan: kepada Allah, kepada Rasul, dan kepada Ulil Amri. Ia menjelaskan bahwa ketaatan kepada Allah dan Rasul bersifat mutlak, sedangkan kepada Ulil Amri bersifat *muqayyad* (terikat syariat). Hal ini terlihat dari tidak diulangnya kata “aṭī’ū” pada penyebutan Ulil Amri, sehingga memberikan indikasi bahwa ketaatan kepada Ulil Amri harus berada dalam koridor ketaatan kepada Allah dan Rasul.²⁰⁷

Dalam penafsirannya, Nawawi mengutip beberapa riwayat tafsir dari para sahabat dan tabi’in. Ia menukil pendapat Ibnu ‘Abbās bahwa Ulil Amri di sini merujuk pada para pemimpin pemerintahan dan juga para ulama. Syaikh Nawawi juga menyampaikan pendapat Mujāhid yang menyatakan bahwa Ulil Amri adalah para ahli fiqih dan agama.²⁰⁸ Pemilihan kedua tafsiran tersebut menunjukkan pandangan moderat Syaikh Nawawi yang tidak terlalu menekankan pada kekuasaan politik semata, tetapi juga pada otoritas keilmuan.

Menariknya, meskipun Syaikh Nawawi hidup dalam konteks kolonialisme Belanda, penafsirannya tidak secara eksplisit mengkritik kekuasaan kolonial. Ia tetap menggarisbawahi bahwa ketaatan kepada pemimpin hanya dibenarkan jika mereka memerintah dengan adil dan tidak bertentangan dengan syariat. Hal ini memperlihatkan kehati-hatian beliau dalam menafsirkan ayat-ayat yang memiliki implikasi politik yang sensitif.²⁰⁹

²⁰⁷ Al-Bantani, *Marah Labid Li Kasyf Ma ‘Na al-Qur’an al-Majid*, 186.

²⁰⁸ Al-Bantani. *Marah Labid Li Kasyf Ma ‘Na al-Qur’an al-Majid*, 187

²⁰⁹ Fathurrahman Djamil, *Metodologi Penafsiran Al-Qur’an* (Jakarta: Prenadamedia, 2012), 176.

Dalam konteks ini, ia tidak memunculkan diskursus perlawanan secara eksplisit, tetapi tetap menjaga prinsip-prinsip keadilan dalam kepemimpinan.

Dari aspek kebahasaan, Syaikh Nawawi memberikan perhatian pada penggunaan fi'il amr "aṭī'ū" yang diulang pada Allah dan Rasul, namun tidak pada Ulil Amri. Ia menunjukkan bahwa perbedaan ini mengandung isyarat bahwa otoritas Ulil Amri bersifat derivatif, bukan independen. Sementara Allah dan Rasul menjadi sumber utama otoritas normatif, Ulil Amri harus menyesuaikan diri dengan norma-norma tersebut. Ini mengindikasikan pandangan fiqhiyah yang kuat dalam tafsir Nawawi, yang mengakar pada prinsip ushul fiqh Ahlus Sunnah wal Jamaah.²¹⁰

Penjelasan Syaikh Nawawi tidak hanya bertumpu pada teks, tetapi juga memperhatikan konteks sosial umat Islam. Ia menyerukan pentingnya menjaga stabilitas sosial dan persatuan umat dengan tetap berpegang pada prinsip syariat. Dalam hal ini, tafsir beliau bersifat konservatif-moderat: menerima otoritas pemimpin, tetapi tetap kritis terhadap penyimpangan yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam.²¹¹

Walaupun tidak menggunakan istilah-istilah teoritis modern seperti "relasi kuasa", tafsir beliau mengandung kesadaran akan potensi penyalahgunaan kekuasaan. Ini tampak dari seruannya bahwa ketaatan haruslah bersyarat. Dalam praktiknya, tafsir ini dapat dibaca sebagai bentuk resistensi kultural terhadap hegemoni kolonial, meskipun disampaikan secara halus dan tak langsung. Pendekatan ini menunjukkan strategi keulamaan tradisional dalam menghadapi tekanan politik dan sosial masa kolonial.

Tafsir Marah Labid juga menunjukkan bahwa Nawawi al-Bantani tetap berada dalam kerangka Ahlus Sunnah yang mengutamakan stabilitas umat.

²¹⁰ Al-Bantani, *Marah Labid Li Kasyf Ma'Na al-Qur'an al-Majid*, 188.

²¹¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2005), 139.

Namun demikian, ia tidak mengabaikan dimensi kritis dalam hubungan antara rakyat dan pemimpinnya. Tafsir ini menjadi cermin dari strategi ulama pesantren untuk tetap menjaga peran moral dan keilmuan di tengah pusaran kekuasaan, tanpa terjebak dalam pusaran konflik terbuka.

3. Analisis Struktur Ketaatan: Allah, Rasul, dan Ulil Amri

Struktur perintah dalam QS. an-Nisā': 59 membentuk pola ketaatan berlapis yang penting untuk dianalisis secara mendalam. Ayat ini secara eksplisit menyebut tiga pihak yang wajib ditaati: Allah, Rasul, dan Ulil Amri. Namun, terdapat perbedaan yang signifikan dalam cara perintah itu disampaikan. Kata perintah "aṭī'ū" diulang pada Allah dan Rasul, namun tidak pada Ulil Amri. Ini menunjukkan bahwa ketaatan kepada Ulil Amri tidak bersifat mandiri, tetapi tergantung dan tunduk kepada dua otoritas sebelumnya.²¹²

Menurut Syaikh Nawawi al-Bantani, pengulangan kata perintah (aṭī'ū) menunjukkan bahwa ketaatan kepada Allah dan Rasul bersifat *maḥḍah* (mutlak), sedangkan ketaatan kepada Ulil Amri bersifat *muqayyadah* (terikat).²¹³ Penjelasan ini selaras dengan pendapat para mufassir klasik seperti Fakhruddin ar-Razi dan al-Qurṭubī. Mereka menegaskan bahwa ketaatan kepada pemimpin hanya sah sejauh perintahnya tidak bertentangan dengan syariat Islam.²¹⁴ Dengan kata lain, Ulil Amri tidak memiliki legitimasi absolut, melainkan bersifat derivatif dan kondisional.

Struktur gramatikal ayat ini menjadi kunci untuk memahami prinsip-prinsip politik Islam. Allah sebagai sumber hukum yang tertinggi, diikuti oleh Rasul sebagai penyampai wahyu yang otoritatif, dan terakhir Ulil Amri yang

²¹² Fakhruddin ar-Rāzī, *Tafsīr Mafātīḥ Al-Ghayb*, vol. 2 (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāts al-‘Arabī, 1999), 144.

²¹³ Al-Bantani, *Marah Labid Li Kasyf Ma ‘Na al-Qur’an al-Majid*, 186–187.

²¹⁴ Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi‘ Li Ahkām al-Qur’ān*, vol. 5 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), 260.

hanya mendapatkan otoritas apabila selaras dengan dua otoritas sebelumnya. Dalam kerangka ini, Syaikh Nawawi menempatkan Ulil Amri dalam posisi strategis tapi bukan sentral. Ia tetap memberikan ruang legitimasi kepada kepemimpinan, namun membatasi ruang geraknya melalui koridor wahyu dan sunnah.²¹⁵

Nawawi menekankan pentingnya urutan dalam struktur ketaatan tersebut. Ketaatan kepada Ulil Amri tidak boleh mendahului atau menyamai ketaatan kepada Allah dan Rasul. Ini merupakan bentuk proteksi terhadap potensi penyalahgunaan otoritas. Dalam praktik sosial-politik, struktur ini bisa dimaknai sebagai panduan agar umat Islam bersikap kritis dan selektif dalam menerima kebijakan atau perintah pemimpin, apalagi dalam konteks kekuasaan yang korup atau otoriter.

Dalam konteks kolonialisme, pendekatan ini juga mengandung pesan simbolik. Meski tidak menyebut penjajah secara eksplisit, prinsip “ketaatan bersyarat” menjadi semacam sandi teologis untuk membatasi legitimasi kekuasaan asing. Ketaatan yang hanya diberikan kepada pemimpin Muslim yang adil dan taat syariat, menjadi bentuk resistensi kultural terhadap kekuasaan kolonial.²¹⁶ Nawawi tidak secara frontal menyerang kekuasaan kolonial, tetapi melalui struktur tafsir, ia menanamkan prinsip kehati-hatian terhadap otoritas yang menyimpang dari nilai-nilai Islam.

Struktur ini juga penting untuk mendidik umat agar memahami batas-batas dalam kehidupan bernegara. Bahwa Islam tidak mengajarkan *taqlīd* buta kepada penguasa. Dalam pandangan Nawawi, pemimpin adalah bagian dari umat yang memiliki tanggung jawab syar’i, bukan entitas yang bebas dari kritik dan koreksi. Oleh karena itu, perintah untuk taat kepada Ulil Amri bukan

282. ²¹⁵ Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi‘ Li Ahkām al-Qur’ān*, vol. 5 (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964),

²¹⁶ Djamil, *Metodologi Penafsiran Al-Qur’an*, 181.

perintah yang bersifat absolut, tetapi bersifat normatif dan terikat etika keislaman.

Penafsiran seperti ini mencerminkan kekuatan metodologi tafsir tradisional yang berpadu antara kaidah bahasa Arab, fiqih, dan realitas sosial. Meskipun belum menggunakan teori-teori modern seperti relasi kuasa, tetapi struktur tafsir ini memuat kritik ideologis yang mendalam. Ia mampu mengajarkan umat untuk taat, tetapi juga sadar terhadap potensi penyelewengan kekuasaan.

Dengan demikian, struktur ayat QS. an-Nisā': 59 menjadi semacam rambu teologis yang disusun untuk menjaga keseimbangan antara kewajiban taat dan hak untuk menolak pemimpin yang zalim. Tafsir Marah Labid memberikan konstruksi pemahaman yang tidak hanya normatif, tetapi juga kontekstual dan fungsional dalam kehidupan umat Islam.

4. Ulil Amri sebagai Otoritas Ganda: Politik dan Keilmuan dalam Tafsir Nawawi

Konsep Ulil Amri dalam QS. an-Nisā': 59 tidak hanya mencakup dimensi kekuasaan politik, tetapi juga merambah ke ranah keilmuan dan otoritas keagamaan. Syaikh Nawawi al-Bantani dalam *Tafsir Marah Labid* menekankan bahwa makna Ulil Amri mencakup dua golongan utama: para pemimpin pemerintahan (al-umarā') dan para ulama (al-'ulamā'). Pemaknaan ini menunjukkan bahwa kekuasaan dalam Islam tidak hanya bersifat politis, tetapi juga epistemologis, yakni kekuasaan untuk menafsirkan, menentukan hukum, dan memimpin umat secara keagamaan.²¹⁷

Dengan menyatukan dua otoritas tersebut dalam satu istilah, Syaikh Nawawi menunjukkan pemahaman bahwa stabilitas masyarakat muslim membutuhkan harmoni antara otoritas politik dan otoritas ilmiah. Pemimpin

²¹⁷ Al-Bantani, *Marah Labid Li Kasyf Ma'Na al-Qur'an al-Majid*, 186.

negara tidak boleh terlepas dari bimbingan ulama, sedangkan ulama tidak boleh apolitis atau mengabaikan realitas pemerintahan. Hubungan keduanya harus sinergis, bukan dominatif. Tafsir Nawawi mencerminkan tradisi Islam yang memandang kepemimpinan sebagai tanggung jawab kolektif, bukan monopoli segelintir elit kekuasaan.²¹⁸

Dalam konteks tafsir klasik, pembagian otoritas ini memiliki konsekuensi besar. Ulama sebagai penjaga agama berperan dalam menjaga kemurnian ajaran dan moralitas publik. Sedangkan umara sebagai pengelola negara bertugas menciptakan ketertiban sosial. Namun, Nawawi tidak serta-merta menyamakan keduanya dalam hal ketaatan. Ia menyiratkan bahwa otoritas keilmuan harus lebih dahulu ditaati jika terjadi pertentangan antara keduanya, karena ulama memiliki dasar syar'i dan pengetahuan agama yang lebih kuat.²¹⁹

Pendekatan ini juga menjadi respons terhadap kondisi sosio-politik yang terjadi pada masa Nawawi hidup, yakni masa penjajahan dan kekacauan politik di dunia Islam. Dengan mengangkat kedudukan ulama dalam tafsir Ulil Amri, Nawawi tampak ingin menjaga independensi intelektual Islam dari intervensi kekuasaan politik asing atau lokal yang tidak sah secara agama. Ia seolah menegaskan bahwa umat Islam sebaiknya mengikuti pemimpin yang tidak hanya memiliki kekuasaan formal, tetapi juga legitimasi moral dan keilmuan.²²⁰

Secara implisit, penafsiran ini menunjukkan kesadaran Nawawi akan pentingnya otoritas ganda sebagai penyeimbang dalam kehidupan beragama dan bernegara. Jika hanya mengandalkan otoritas politik, umat rentan mengalami penyimpangan karena kekuasaan bisa disalahgunakan. Sebaliknya,

²¹⁸ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: RajaGrafindo, 2010), 273.

²¹⁹ Fakhruddīn al-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghayb*, vol. 10 (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), 145.

²²⁰ Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara* (Depok: Pustaka Kompas, 2016), 163.

jika hanya mengandalkan otoritas ilmiah tanpa dukungan struktur politik, maka kebenaran agama bisa terpinggirkan oleh sistem yang tidak mendukung.²²¹

Model Ulil Amri dalam tafsir Nawawi ini memperlihatkan adanya keseimbangan antara dimensi struktural dan kultural dalam kepemimpinan. Ia memadukan aspek formal kekuasaan dan substansi nilai-nilai keislaman. Hal ini memberikan ruang tafsir yang lebih utuh dan kontekstual, apalagi di tengah dinamika sosial-politik yang terus berubah. Gagasan ini juga membuka jalan bagi penguatan peran ulama dalam kontrol terhadap kekuasaan negara secara etik dan moral.²²²

Dalam perspektif kekinian, pemahaman ini memiliki relevansi dalam melihat relasi antara pemerintah dan ulama. Ketika kekuasaan cenderung menjauh dari nilai-nilai agama, maka peran ulama menjadi krusial sebagai pengontrol sosial. Sebaliknya, ketika ulama terlalu dekat dengan kekuasaan tanpa kritisisme, maka nilai-nilai agama akan mudah dikompromikan. Tafsir Nawawi menawarkan model ideal hubungan keduanya yang saling menguatkan, bukan saling mengeksploitasi.²²³

Oleh karena itu, pemaknaan Ulil Amri oleh Nawawi bukan sekadar upaya filologis, tetapi juga pemikiran politik dan sosial yang visioner. Ia menyajikan tafsir yang relevan lintas zaman dengan menawarkan model kepemimpinan berbasis legitimasi ganda: legalitas kekuasaan dan otoritas ilmu. Tafsir ini menjadi jembatan antara teks normatif dan realitas umat, serta sekaligus sebagai panduan bagi umat Islam dalam bersikap terhadap kekuasaan.²²⁴

²²¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 91.

²²² Hasan Hanafi, *Religion, Ideology and Power* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 44.

²²³ Komaruddin Hidayat, *Agama Masa Depan* (Jakarta: Paramadina, 2002), 122.

²²⁴ Moh. Darwis, *Teologi Politik Ulama Nusantara* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 210.

5. Dimensi Etika Sosial dalam Penafsiran Nawawi terhadap Ketaatan

Penafsiran Syaikh Nawawi al-Bantani terhadap QS. an-Nisā': 59 tidak hanya berorientasi pada makna literal atau hukum semata, tetapi juga mencerminkan perhatian mendalam terhadap dimensi etika sosial dalam kehidupan bermasyarakat. Ia memahami bahwa perintah ketaatan kepada Allah, Rasul, dan Ulil Amri bukan sekadar tuntutan normatif, melainkan fondasi etis yang menjaga keteraturan dan keharmonisan sosial. Dengan demikian, tafsirnya mengandung pesan moral kolektif yang melampaui tataran individu.²²⁵

Dalam *Tafsir Marah Labid*, Syaikh Nawawi menekankan pentingnya ketaatan sebagai prinsip dasar yang membentuk tata sosial Islami yang berkeadaban. Ketaatan kepada pemimpin, menurutnya, merupakan bagian dari adab jama'i (etika kolektif) yang bertujuan menjaga maslahat umat. Namun, ia juga menegaskan bahwa ketaatan ini bersifat kondisional, yakni selama pemimpin tidak menyuruh kepada kemaksiatan. Hal ini menunjukkan bahwa Nawawi menjadikan moralitas sebagai batas etik dalam relasi antara rakyat dan penguasa.²²⁶

Etika sosial yang dibangun dari ayat ini mencakup prinsip saling menghormati, tanggung jawab sosial, serta penguatan struktur masyarakat melalui mekanisme otoritas yang adil. Bagi Nawawi, ketaatan kepada pemimpin bukanlah bentuk penghambaan buta (taqlīd a'mā), tetapi kesadaran akan pentingnya stabilitas sosial dan keamanan publik. Ketaatan menjadi alat pemersatu sosial ketika dijalankan dalam bingkai keadilan dan kepatuhan terhadap syariat.

Selain itu, dimensi etika sosial dalam tafsir Nawawi juga tampak dalam penekanan beliau terhadap pentingnya menempuh jalan musyawarah dalam

²²⁵ Al-Bantani, *Marah Labid Li Kasyf Ma'Na al-Qur'an al-Majid*.

²²⁶ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2000), 123.

kehidupan kolektif. Walaupun QS. an-Nisā': 59 tidak menyebut musyawarah secara eksplisit, tafsir Nawawi terhadap ayat-ayat serupa menunjukkan preferensi terhadap sistem yang partisipatif dan berbasis pada maslahat umat. Dalam konteks ini, otoritas tidak hanya bersifat top-down, tetapi juga responsif terhadap suara masyarakat.²²⁷

Nawawi juga mengisyaratkan bahwa ketaatan yang benar harus berujung pada perbaikan sosial. Seorang muslim yang taat kepada Allah dan Rasul harus tampil sebagai agen moral di tengah masyarakat, bukan sekadar individu yang patuh secara ritual. Tafsirnya memberikan penekanan pada nilai-nilai tanggung jawab sosial seperti amar ma'ruf nahi munkar, solidaritas, dan kepedulian terhadap sesama. Hal ini sejalan dengan misi Al-Qur'an sebagai petunjuk hidup yang membebaskan dan memuliakan manusia.²²⁸

Dalam konteks Nusantara, pemikiran Nawawi ini sangat relevan karena masyarakat Indonesia dikenal memiliki struktur sosial yang kuat berbasis komunitas. Ketaatan dalam pengertian Nawawi menjadi landasan bagi terbentuknya masyarakat madani yang menghormati otoritas namun juga menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan dan kebersamaan. Tafsir ini dapat dilihat sebagai bentuk ijtihad sosial untuk mempertemukan idealisme Islam dan realitas sosial.²²⁹

Tafsir Nawawi juga memperlihatkan sensitivitas terhadap potensi penyalahgunaan kekuasaan. Oleh karena itu, ketaatan harus disertai dengan sikap kritis dan kemampuan menilai secara etis. Pemimpin yang zalim tidak boleh ditaati, dan umat memiliki tanggung jawab untuk menegakkan amar ma'ruf dan nahi munkar sebagai bentuk etika sosial yang aktif. Dalam hal ini,

²²⁷ Yudian Wahyudi, *Reformasi Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), 105.

²²⁸ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1975), 216.

²²⁹ Azyumardi Azra, *Islam Substantif* (Bandung: Mizan, 2004), 92.

Nawawi tampak selaras dengan prinsip maqāṣid al-syarī‘ah yang menekankan keadilan sebagai tujuan utama syariat.²³⁰

Secara keseluruhan, penafsiran Nawawi terhadap ayat ini membangun paradigma bahwa ketaatan adalah bagian dari tanggung jawab sosial yang luhur. Ia tidak mengarahkan umat kepada pasivitas politik, melainkan kepada partisipasi etis yang bertujuan menjaga kemaslahatan umum. Tafsir ini menjadi kontribusi penting dalam memperkaya wacana Islam tentang hubungan antara individu, masyarakat, dan otoritas dalam kerangka etika sosial yang Qur’ani.²³¹

6. Refleksi Konteks Sosial-Politik dalam Tafsir Nawawi terhadap Ulil Amri

Penafsiran terhadap QS. an-Nisā’: 59 oleh Syaikh Nawawi al-Bantani tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial-politik yang melingkupinya. Sebagai seorang ulama yang hidup di abad ke-19, Nawawi menyaksikan dinamika perubahan sosial-politik yang signifikan, baik di dunia Islam secara umum maupun di tanah air Nusantara. Masa hidupnya bertepatan dengan meningkatnya tekanan kolonialisme Belanda atas umat Islam di Hindia Belanda, serta kemerosotan kekuatan politik Khilafah Utsmaniyah di Timur Tengah. Situasi ini membentuk cara pandang Nawawi terhadap pentingnya menjaga stabilitas dan otoritas umat melalui ketaatan yang terukur kepada Ulil Amri.²³²

Dalam *Marah Labid*, Nawawi tidak membahas secara eksplisit situasi kolonial di Nusantara, namun nuansa kehati-hatian dan penekanan terhadap otoritas yang sah mencerminkan kegelisahan terhadap ancaman disintegrasi umat. Ia berusaha meneguhkan posisi pemimpin agama dan politik dalam masyarakat sebagai figur yang harus ditaati selama tidak menyuruh pada kemaksiatan. Hal ini mencerminkan strategi tafsir Nawawi untuk memperkuat

²³⁰ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), 77.

²³¹ Komaruddin Hidayat, *Psikologi Agama* (Jakarta: Gramedia, 2006), 147.

²³² Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara*, 77.

sendi-sendi sosial umat yang tengah goyah akibat kolonialisme dan keruntuhan institusi khilafah sebagai simbol pemersatu.²³³

Ketaatan dalam tafsir Nawawi memiliki corak sosial-politik yang bertumpu pada upaya menjaga keteraturan masyarakat dan menghindari konflik horizontal. Ia tampaknya memaknai Ulil Amri tidak hanya sebagai penguasa formal, tetapi juga para pemimpin agama (ulama) yang memiliki otoritas keilmuan. Hal ini menandakan bahwa Nawawi ingin menjaga kohesi umat dengan merujuk pada dua pilar kepemimpinan: politik dan spiritual. Pendekatan ini mencerminkan warisan Ahlus Sunnah wal Jama'ah yang menekankan kestabilan dan keutuhan komunitas.²³⁴

Refleksi sosial-politik ini juga terlihat dari sikap Nawawi terhadap pemberontakan atau ketidaktaatan terhadap penguasa. Dalam beberapa karya lainnya, Nawawi menyarankan agar umat Islam bersabar terhadap pemimpin yang zalim selama tidak mengajak kepada kekufuran secara terang-terangan. Ia tampak mengadopsi pendekatan fiqh klasik yang memprioritaskan keamanan dan stabilitas masyarakat daripada kekacauan akibat pemberontakan. Ini menunjukkan sikap kehati-hatian dalam menghadapi realitas kekuasaan kolonial yang represif saat itu.²³⁵

Namun demikian, bukan berarti Nawawi mendukung kekuasaan sewenang-wenang. Ia tetap memberikan batas yang jelas bahwa ketaatan tidak berlaku jika penguasa memerintahkan maksiat. Prinsip ini memperlihatkan bahwa meskipun cenderung konservatif dalam menyikapi otoritas politik, Nawawi tetap menjunjung tinggi prinsip syariat dan keadilan sebagai tolak

²³³ Nawawi al-Bantani, *Marah Labid*, 186.

²³⁴ Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin Dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), 257.

²³⁵ Ibn Taymiyyah, *As-Siyasah Asy-Syar'iyah* (Kairo: Dar al-Hadits, 2005), 114.

ukur. Dalam hal ini, tafsirnya tetap kritis terhadap kemungkinan deviasi kekuasaan, meski disampaikan dalam bingkai keilmuan yang hati-hati.²³⁶

Dalam konteks kekinian, pendekatan Nawawi dapat dibaca sebagai respons intelektual terhadap ancaman disintegrasi sosial akibat intervensi kekuasaan kolonial. Tafsirnya menjadi sarana untuk membangun legitimasi pemimpin-pemimpin Muslim dalam kondisi krisis, baik itu penguasa formal maupun ulama. Ini juga menunjukkan bagaimana tafsir tidak pernah lepas dari kepentingan sosial dan politik, serta dapat berperan sebagai instrumen resistensi kultural yang halus namun kuat.²³⁷

Lebih dari itu, penafsiran Nawawi memberi pelajaran bahwa tafsir Al-Qur'an selalu berinteraksi dengan konteks sosial-politik zamannya. Tafsir bukanlah produk ruang hampa, melainkan hasil dialog antara teks, mufassir, dan realitas. Maka, tafsir terhadap ayat-ayat tentang otoritas seperti QS. an-Nisā': 59 harus dibaca sebagai representasi dari cara ulama membangun otoritas alternatif di tengah krisis representasi politik umat.²³⁸

Dengan demikian, tafsir Nawawi terhadap Ulil Amri mencerminkan sebuah ijtihad sosial-politik yang bertujuan menjaga kelangsungan hidup umat Islam dalam bayang-bayang kekuasaan asing dan runtuhnya institusi politik Islam. Tafsir ini dapat dipahami sebagai upaya mempertahankan nilai-nilai Islam dalam tatanan sosial, sekaligus memperlihatkan bagaimana teks suci digunakan untuk menjawab tantangan zaman.²³⁹

²³⁶ Al-Mawardi, *Al-Ahkam as-Sulthaniyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 33.

²³⁷ Azra, *Islam Substantif*, 112.

²³⁸ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* (Boulder: Westview Press, 1994), 89.

²³⁹ Amin Abdullah, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, Dan Etika Dalam Studi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 44.

D. Pengaruh Relasi Kuasa dalam Penafsiran QS. an-Nisā': 59

1. Konteks Sosial-Politik pada Masa Nawawi al-Bantani

Pada abad ke-19 M, dunia Islam mengalami pergolakan sosial, politik, dan intelektual yang sangat dinamis. Di kawasan Hijaz, muncul pusat-pusat keilmuan yang menjadi poros otoritas keagamaan dunia Islam, termasuk Makkah dan Madinah. Pada masa ini, Makkah bukan hanya menjadi pusat ibadah haji, tetapi juga menjadi *hadratu al-'ilm* (kota ilmu) tempat berkumpulnya para ulama dari berbagai negeri Islam, termasuk ulama-ulama asal Nusantara.²⁴⁰ Di tengah dinamika ini, muncul Syaikh Nawawi al-Bantani, seorang ulama asal Banten yang kemudian dikenal sebagai *Sayyid 'Ulamā' al-Hijāz* karena pengaruh keilmuannya yang luas di Makkah.²⁴¹

Dalam konteks sosial-politik global, periode hidup Nawawi bertepatan dengan masa kolonialisme Belanda di Nusantara.²⁴² Struktur kekuasaan kolonial yang menindas umat Islam mendorong banyak ulama untuk mencari pusat intelektual Islam di luar negeri, salah satunya di Makkah. Dengan demikian, perjalanan Nawawi ke Makkah tidak hanya bernilai spiritual, tetapi juga politis: ia membentuk otoritas keilmuan di luar jangkauan kuasa kolonial.²⁴³ Maka dari itu, tafsirnya atas QS. an-Nisā': 59 dapat dibaca bukan semata-mata sebagai penjelasan keagamaan, tetapi juga sebagai respon terhadap krisis otoritas dan relasi kuasa antara ulama, umat, dan penguasa kolonial.

Di Makkah, Nawawi hidup dalam lingkungan ulama yang sangat beragam, baik secara mazhab maupun latar sosial.²⁴⁴ Kota itu menjadi

²⁴⁰ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII* (Jakarta: Kencana, 2013), 19.

²⁴¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII*, 225.

²⁴² Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), 55.

²⁴³ Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global Dan Lokal* (Jakarta: Prenada Media, 2017), 102.

²⁴⁴ Nico Kaptein, *Islam, Colonialism, and the Modern Age in the Netherlands East Indies* (Leiden: Brill, 2014), 78.

laboratorium sosial di mana berbagai wacana keagamaan bertemu dan berkompetisi. Keadaan ini menjadikan Makkah sebagai tempat pembentukan *kuasa pengetahuan* (power/knowledge) sebagaimana dikonsepkan oleh Michel Foucault, yaitu bahwa pengetahuan tidak pernah netral, tetapi selalu berkaitan dengan relasi kuasa.²⁴⁵ Dalam konteks ini, ulama menjadi pengelola dan pengendali kebenaran (regime of truth) melalui otoritas ilmu dan tafsir mereka.

Sebagai ulama yang berasal dari dunia kolonial, Nawawi al-Bantani membawa identitas dan perspektif sosial yang khas.²⁴⁶ Ia menjadi representasi ulama Nusantara yang mengintegrasikan keilmuan tradisional Islam dengan pengalaman kolonialisme. Posisi sosial ini mempengaruhi cara pandanganya terhadap ayat-ayat yang berbicara tentang kekuasaan, ketaatan, dan otoritas. Dalam *Marāḥ Labīd*, interpretasi terhadap QS. an-Nisā': 59 tampak menonjolkan keseimbangan antara ketaatan terhadap *ulil amri* dengan penegasan bahwa ketaatan itu bersyarat pada ketaatan kepada Allah dan Rasul.²⁴⁷ Ini mencerminkan pengalaman historis umat Islam yang berada di bawah kekuasaan asing, di mana ulama tampil sebagai figur moral yang menjaga batas antara ketaatan religius dan perlawanan terhadap penindasan.

Kuasa pengetahuan yang dibangun oleh Nawawi juga merupakan bentuk perlawanan simbolik terhadap dominasi Barat.²⁴⁸ Melalui karya-karya tafsir, fikih, dan akhlaknya, Nawawi menegaskan supremasi epistemologi Islam yang berbasis wahyu dan sanad keilmuan.²⁴⁹ Dalam konteks kolonial, tafsir menjadi sarana resistensi epistemologis, yaitu menegaskan bahwa sumber

²⁴⁵ Michel Foucault, *The History of Sexuality, Vol. I: An Introduction* (New York: Pantheon, 1978), 98.

²⁴⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, 221.

²⁴⁷ Nawawi al-Bantani, *Marāḥ Labīd Li Kasyfī Ma 'Nā Al-Qur' Ān Al-Majīd, Juz I*, 195.

²⁴⁸ Syed Hussein Alatas, *The Myth of the Lazy Native* (London: Frank Cass, 1977), 144.

²⁴⁹ Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global Dan Lokal*, 112.

otoritas kebenaran tetap berada pada wahyu dan ulama, bukan pada kekuasaan politik kolonial atau ilmu pengetahuan sekuler modern.

Selain itu, perlu dipahami bahwa konsep *ulil amri* yang ditafsirkan Nawawi muncul dari konteks sosial di mana ulama memegang peran penting sebagai penjaga moral masyarakat.²⁵⁰ Dalam situasi vakumnya otoritas politik Islam di Nusantara akibat dominasi kolonial, maka otoritas ulama menjadi bentuk kekuasaan alternatif. Hal ini sejalan dengan gagasan Foucault bahwa kuasa tidak hanya hadir dalam struktur formal (negara), tetapi juga dalam wacana, institusi, dan praktik sosial sehari-hari.²⁵¹ Dengan demikian, otoritas ulama dalam tafsir Nawawi adalah manifestasi dari kuasa yang bersifat produktif dan membentuk subjek keagamaan yang taat sekaligus kritis.

Melalui kerangka tersebut, dapat dipahami bahwa konteks sosial-politik dan kuasa pengetahuan pada masa Nawawi tidak dapat dipisahkan dari konstruksi tafsirnya. Tafsir menjadi instrumen untuk meneguhkan identitas keislaman, memperkuat solidaritas umat, dan menegaskan legitimasi otoritas ulama sebagai penjaga nilai-nilai Islam di tengah hegemoni kolonial. Dengan kata lain, *Marāḥ Labīd* bukan hanya teks tafsir, tetapi juga teks sosial-politik yang memuat relasi kuasa antara pengetahuan, agama, dan kekuasaan.

2. Kuasa Pengetahuan Pan-Islamisme pada Masa Nawawi al-Bantani

Penafsiran Syaikh Nawawi al-Bantani terhadap QS. an-Nisā': 59 tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial-intelektual dan kuasa pengetahuan yang berkembang pada abad ke-19, yaitu masa ketika pan-Islamisme menjadi rezim pengetahuan yang dominan di dunia Islam.²⁵² Pan-Islamisme muncul sebagai respons terhadap hegemoni kolonial Barat dan krisis politik di dunia Muslim, khususnya di kawasan Timur Tengah, Afrika Utara, dan Asia Tenggara.

²⁵⁰ Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Jakarta: LKIS, 1999), 65.

²⁵¹ Foucault, *The History of Sexuality, Vol. I: An Introduction*, 94.

²⁵² Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 117.

Gerakan ini menekankan pentingnya persatuan umat Islam (ittihād al-ummah), solidaritas lintas bangsa, dan ketaatan terhadap otoritas keagamaan yang dianggap sah dalam rangka mempertahankan kemurnian ajaran Islam dan kedaulatan umat.²⁵³

Dalam kerangka teori Michel Foucault, pan-Islamisme dapat dipahami sebagai bentuk kuasa-pengetahuan (power/knowledge) yang bekerja melalui jaringan ulama, madrasah, dan karya tafsir.²⁵⁴ Kuasa pengetahuan ini membentuk cara pandang umat terhadap otoritas dan ketaatan, di mana tafsir Al-Qur'an berfungsi bukan hanya sebagai wacana keagamaan, tetapi juga sebagai instrumen pembentukan kesadaran kolektif. Syaikh Nawawi, sebagai salah satu ulama Nusantara yang menetap di Makkah, hidup dan berkarya di tengah atmosfer intelektual yang sarat dengan semangat kebangkitan Islam global.²⁵⁵

Di Makkah dan Hijaz, Syaikh Nawawi berinteraksi dengan berbagai jaringan ulama dari Mesir, India, dan Nusantara yang terhubung melalui jaringan keilmuan Haramain. Dalam lingkungan ini, pan-Islamisme tidak sekadar menjadi ide politik, tetapi juga menjadi rezim pengetahuan yang memengaruhi tafsir dan fatwa. Pandangan bahwa ketaatan terhadap pemimpin harus disandarkan pada kesetiaan terhadap syariat merupakan bagian dari wacana pembentukan otoritas Islam yang bebas dari intervensi kolonial.²⁵⁶ Dengan demikian, ketika Nawawi menafsirkan ayat “aṭī‘ullāha wa aṭī‘ur-rasūla wa ulil-amri minkum”, ia tidak hanya menegaskan aspek normatif ketaatan,

²⁵³ Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*, (Berkeley: University of California Press, 1968), hlm. 33.

²⁵⁴ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, (New York: Pantheon Books, 1980), hlm. 98.

²⁵⁵ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 239.

²⁵⁶ Ahmad Baso, *Islam Pascakolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme*, (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 199.

tetapi juga mengonstruksi kembali makna otoritas keagamaan sebagai bentuk perlawanan simbolik terhadap kolonialisme.²⁵⁷

Dalam perspektif Foucault, tafsir Nawawi dapat dipahami sebagai discursive formation yang muncul dari medan kuasa-pengetahuan pan-Islamisme.²⁵⁸ Wacana keagamaan yang lahir di dalamnya bukan semata hasil penalaran teologis, melainkan juga refleksi atas konfigurasi kekuasaan yang sedang beroperasi. Maka, ketika Nawawi menempatkan ulama sebagai pemegang otoritas tertinggi dalam memahami agama, hal tersebut merepresentasikan upaya meneguhkan posisi ulama sebagai agen kuasa pengetahuan Islam di tengah gempuran wacana kolonial Barat yang membawa epistemologi sekular dan liberal.²⁵⁹

Lebih jauh, semangat pan-Islamisme juga tampak dalam dorongan Nawawi untuk menulis karya dalam bahasa Arab dan mendistribusikannya secara luas di dunia Islam. Hal ini memperlihatkan bahwa ia tidak sekadar menulis untuk konteks lokal Nusantara, tetapi untuk memperkuat discourse of Islamic unity dalam skala global.²⁶⁰ Dalam konteks tersebut, tafsir Marāḥ Labīd tidak hanya menjadi teks keagamaan, melainkan juga menjadi produk kultural dari rezim pengetahuan pan-Islamisme yang mengikat ulama dan umat dalam jaringan ideologis dan spiritual bersama.²⁶¹

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa kuasa pengetahuan yang dominan pada masa Nawawi al-Bantani adalah pan-Islamisme, yang

²⁵⁷ Nawawi al-Bantani, *Marāḥ Labīd li Kasyf Ma'nā al-Qur'ān al-Majīd*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), jilid 1, hlm. 310.

²⁵⁸ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, (London: Routledge, 2002), hlm. 129.

²⁵⁹ Gary Gutting, *Foucault: A Very Short Introduction*, (Oxford: Oxford University Press, 2005), hlm. 91.

²⁶⁰ Azyumardi Azra, *Ensiklopedi Pemikiran Ulama Nusantara*, (Jakarta: Gramedia, 2019), hlm. 174.

²⁶¹ William R. Roff, *Islamic Reform and Revivalism in Southeast Asia: Pan-Islamic Connections*, (Singapore: NUS Press, 2009), hlm. 211.

membentuk orientasi tafsirnya terhadap konsep Ulil Amri sebagai simbol legitimasi otoritas keagamaan dan moral umat.²⁶² Melalui lensa teori Foucault, pemaknaan ini menunjukkan bahwa tafsir Nawawi merupakan ekspresi dari relasi kuasa-pengetahuan yang berupaya mempertahankan otoritas Islam di tengah perubahan geopolitik dan epistemologis dunia Muslim abad ke-19.²⁶³

3. Otoritas Ulama sebagai Agen Kuasa dalam Produksi Tafsir

Dalam tradisi Islam, ulama menempati posisi yang sangat strategis sebagai penjaga otentisitas ajaran dan penafsir teks suci. Otoritas mereka tidak hanya berasal dari kapasitas intelektual, tetapi juga dari legitimasi moral, spiritual, dan sosial yang diakui oleh masyarakat Muslim.²⁶⁴ Dalam konteks tafsir, ulama berperan sebagai *agen kuasa pengetahuan*, yakni pihak yang mengontrol, memproduksi, dan mendistribusikan makna keagamaan kepada umat.²⁶⁵ Syaikh Nawawi al-Bantani merupakan representasi nyata dari posisi ini, seorang ulama yang tidak hanya menafsirkan Al-Qur'an secara tekstual, tetapi juga membentuk horizon pemahaman keagamaan umat Islam Nusantara melalui karya tafsirnya, *Marāḥ Labīd*.

Otoritas ulama seperti Nawawi dibangun melalui *sanad keilmuan*, penguasaan bahasa Arab, serta kedalaman pemahaman terhadap ilmu tafsir, hadis, fikih, dan tasawuf.²⁶⁶ Dalam struktur sosial keagamaan tradisional, legitimasi seorang ulama diperoleh dari pengakuan komunitas keilmuan dan masyarakat luas.²⁶⁷ Ini berarti bahwa otoritas ulama merupakan hasil dari relasi kuasa yang produktif, bukan koersif dalam pengertian Foucault karena membentuk struktur pengetahuan dan perilaku umat melalui disiplin,

²⁶² Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, (London: Sage Publications, 2011), hlm. 118.

²⁶³ Foucault, *Power/Knowledge*, hlm. 102.

²⁶⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 47.

²⁶⁵ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, 119.

²⁶⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, 214.

²⁶⁷ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 38.

pengajaran, dan wacana.²⁶⁸ Maka, tafsir bukan hanya produk ilmu, tetapi juga sarana untuk menanamkan *regime of truth*, yaitu tatanan kebenaran yang mengatur bagaimana umat memahami hubungan antara manusia, agama, dan kekuasaan.

Dalam konteks tafsir QS. an-Nisā': 59, Nawawi menampilkan peran ulama sebagai perantara antara wahyu dan realitas sosial. Ia menegaskan bahwa ketaatan kepada *ulil amri* wajib dilakukan selama tidak bertentangan dengan perintah Allah dan Rasul.²⁶⁹ Pernyataan ini menunjukkan adanya upaya ulama untuk menegakkan prinsip keagamaan sambil tetap menjaga otonomi moral terhadap kekuasaan politik. Di sini, ulama berfungsi sebagai *mediator kuasa*, yang menghubungkan otoritas ilahi dengan otoritas manusiawi.²⁷⁰ Tafsir semacam ini memperlihatkan bahwa ulama bukan sekadar komentator teks, tetapi produsen makna yang secara aktif mengonstruksi posisi umat terhadap kekuasaan.

Selain itu, otoritas ulama seperti Nawawi juga bersifat transnasional.²⁷¹ Sebagai ulama Hijaz berdarah Nusantara, Nawawi memainkan peran ganda: ia mengintegrasikan tradisi keilmuan Timur Tengah dengan realitas sosial-politik Indonesia yang dijajah.²⁷² Dalam posisi ini, tafsir menjadi sarana pembentukan identitas keislaman yang independen terhadap hegemoni kolonial. Nawawi tidak menyerukan perlawanan politik secara langsung, tetapi melalui peneguhan nilai-nilai ketaatan yang rasional dan berbasis wahyu, ia membentuk kesadaran keagamaan yang kritis terhadap kekuasaan duniawi.²⁷³ Dengan demikian, otoritas ulama berfungsi sebagai alat emansipasi spiritual bukan sekadar alat legitimasi politik.

²⁶⁸ Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Pantheon, 1977), 26.

²⁶⁹ Nawawi al-Bantani, *Marāḥ Labīd li Kasyfī Ma'nā al-Qur'ān al-Majīd*, Juz I, 195.

²⁷⁰ Nawawi al-Bantani, *Marāḥ Labīd li Kasyfī Ma'nā al-Qur'ān al-Majīd*, Juz I, 196.

²⁷¹ Azra, *Islam Nusantara*, 115.

²⁷² Nico Kaptein, *Islam, Colonialism, and the Modern Age in the Netherlands East Indies*, 67.

²⁷³ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1997), 142.

Dalam kerangka teori Foucault, posisi ulama seperti Nawawi dapat dipahami sebagai subjek yang menjalankan kuasa produktif (*productive power*).²⁷⁴ Kuasa ini tidak menindas, tetapi menciptakan subjek-subjek taat melalui wacana keagamaan. Dalam masyarakat Muslim tradisional, tafsir menjadi instrumen disiplin sosial, di mana nilai-nilai moral dan kepatuhan dibentuk secara kultural melalui otoritas ulama.²⁷⁵ Tafsir *Marāḥ Labīd* memproduksi wacana ketaatan yang menegaskan batas-batas kekuasaan manusiawi dan ketaatan spiritual, sehingga umat diarahkan untuk tunduk kepada hukum Allah, bukan kepada penguasa yang zalim.

Di sisi lain, otoritas ulama tidak pernah absolut. Nawawi menyadari adanya potensi penyalahgunaan kekuasaan, baik oleh penguasa politik maupun ulama sendiri.²⁷⁶ Oleh karena itu, ia menekankan pentingnya ilmu dan keikhlasan sebagai dasar otoritas keagamaan. Dalam kerangka epistemologis, ini berarti bahwa kuasa tafsir harus selalu dikorelasikan dengan integritas moral dan ketakwaan, bukan semata kapasitas intelektual.²⁷⁷ Dengan demikian, tafsir bukan hanya produk pengetahuan, tetapi juga produk etika. Kuasa pengetahuan dalam Islam selalu bersanding dengan tanggung jawab spiritual.

Dalam konteks sosial masyarakat Muslim Indonesia pada abad ke-19, peran ulama sebagai agen kuasa tafsir semakin menonjol ketika otoritas politik Islam mengalami disintegrasi.²⁷⁸ Ulama menjadi figur yang memediasi umat dalam menghadapi tekanan kolonial, serta menjadi penjaga tatanan sosial melalui pengajaran agama. Tafsir menjadi alat untuk mengatur kesadaran kolektif, menanamkan nilai ketaatan, dan menjaga stabilitas moral masyarakat.²⁷⁹ Dengan demikian, *Marāḥ Labīd* dapat dibaca sebagai wacana

²⁷⁴ Foucault, *The History of Sexuality*, Vol. I, 93.

²⁷⁵ Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, 88.

²⁷⁶ Nawawi al-Bantani, *Marāḥ Labīd*, 198.

²⁷⁷ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Juz I (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 35.

²⁷⁸ Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten*, 59.

²⁷⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, 223.

sosial yang berfungsi membentuk habitus keagamaan masyarakat Islam di tengah kondisi penjajahan dan perubahan zaman.

Dengan seluruh analisis ini, dapat disimpulkan bahwa Syaikh Nawawi al-Bantani bukan hanya seorang mufassir dalam pengertian klasik, tetapi juga seorang intelektual organik dalam pengertian Gramscian yakni seorang ulama yang mengartikulasikan nilai-nilai Islam sebagai kekuatan moral dan kultural yang mampu menandingi hegemoni kekuasaan kolonial.²⁸⁰ Dalam karyanya, kuasa tafsir menjadi sarana pembentukan subjek Muslim yang taat, cerdas, dan kritis. Di sinilah letak pentingnya ulama sebagai agen kuasa dalam produksi tafsir, yaitu sebagai penjaga kebenaran sekaligus penggerak kesadaran umat di bawah rezim pengetahuan Islam.

4. Tafsir sebagai Arena Kontestasi antara Agama dan Kekuasaan

Tafsir sebagai bentuk pengetahuan keagamaan tidak pernah berdiri di ruang hampa; ia senantiasa berinteraksi dengan kekuatan sosial dan politik yang melingkupinya.²⁸¹ Dalam konteks ini, penafsiran terhadap QS. an-Nisā': 59 menjadi arena kontestasi antara dua bentuk otoritas: otoritas agama (ulama) dan otoritas politik (penguasa).²⁸² Syaikh Nawawi al-Bantani, melalui *Marāḥ Labīd*, tampil sebagai sosok yang menegosiasikan dua kutub ini. Ia tidak menolak kekuasaan politik, tetapi menegaskan bahwa kekuasaan hanya sah sejauh ia tunduk kepada nilai-nilai syariat dan prinsip keadilan ilahi.²⁸³ Dengan demikian, tafsir menjadi medium untuk menegakkan keseimbangan antara ketaatan dan kritik, antara legitimasi dan kontrol sosial.

Konstruksi ini sejalan dengan realitas masyarakat Islam abad ke-19 yang diwarnai dominasi kolonial dan kemerosotan politik Islam.²⁸⁴ Tafsir dalam

²⁸⁰ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (New York: International Publishers, 1971), 331.

²⁸¹ Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* (Boulder: Westview Press, 1994), 61.

²⁸² Foucault, *Power/Knowledge*, 121.

²⁸³ Nawawi al-Bantani, *Marāḥ Labīd*, Juz I, 195.

²⁸⁴ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara*, 233.

periode tersebut menjadi wadah untuk mempertahankan otoritas agama di tengah penetrasi kekuasaan sekuler kolonial.²⁸⁵ Melalui tafsirnya, Nawawi secara implisit menolak ide penyerahan total kepada kekuasaan duniawi, dengan menekankan bahwa *ulil amri* haruslah pemimpin yang adil dan berpegang pada hukum Allah.²⁸⁶ Dalam hal ini, tafsir menjadi sarana resistensi simbolik: ia tidak menyerang kekuasaan secara frontal, namun membangun basis moral yang mengontrol legitimasi penguasa.

Relasi antara agama dan kekuasaan yang tercermin dalam tafsir Nawawi menunjukkan bentuk dialektika kuasa yang dinamis.²⁸⁷ Tafsir bukan hanya meneguhkan otoritas agama, tetapi juga mengatur bagaimana kekuasaan dapat diterima atau ditolak secara normatif.²⁸⁸ Dalam kerangka Foucault, tafsir dapat dilihat sebagai *discursive field* medan wacana di mana berbagai kekuatan bernegosiasi untuk menentukan apa yang dianggap benar dan sah.²⁸⁹ Nawawi, dengan posisinya sebagai ulama yang hidup di bawah pengaruh kolonial, menggunakan tafsir sebagai sarana untuk mengartikulasikan kembali supremasi nilai-nilai Islam di tengah penetrasi kuasa modern.

Selain itu, tafsir juga menjadi alat untuk membentuk kesadaran sosial umat.²⁹⁰ Melalui interpretasinya, Nawawi menanamkan pemahaman bahwa ketaatan bukanlah bentuk penyerahan buta, melainkan ekspresi rasional dari keimanan kepada otoritas yang berkeadilan.²⁹¹ Tafsir *Marāḥ Labīd* dalam hal ini tidak sekadar berfungsi sebagai eksposisi teologis, tetapi juga sebagai dokumen sosial-politik yang menegaskan prinsip moral Islam terhadap

²⁸⁵ Nico Kaptein, *Islam, Colonialism, and the Modern Age*, 54.

²⁸⁶ Nawawi al-Bantani, *Marāḥ Labīd*, 196.

²⁸⁷ Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, 102.

²⁸⁸ Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 43.

²⁸⁹ Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (London: Routledge, 1972), 50.

²⁹⁰ Rahman, *Islam and Modernity*, 88.

²⁹¹ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 49.

kekuasaan.²⁹² Dengan demikian, tafsir berperan sebagai wahana pembentukan subjek Muslim yang patuh, kritis, dan berorientasi pada keadilan.

Kontestasi antara agama dan kekuasaan juga terlihat dalam cara Nawawi memosisikan dirinya di antara dua pusat otoritas: tradisi ulama Hijaz dan komunitas Islam Nusantara.²⁹³ Ia tidak menolak sistem hierarki ulama, tetapi juga tidak mengabaikan konteks sosial masyarakatnya yang mengalami kolonisasi. Dalam posisi ini, tafsir menjadi ruang transnasional, tempat berlangsungnya pertukaran ide dan relasi kuasa antara Timur Tengah dan Nusantara.²⁹⁴ Melalui karya tafsir, Nawawi berupaya mempertahankan otonomi intelektual Islam lokal dari dominasi epistemologis kolonial Barat.

Lebih jauh, tafsir *Marāḥ Labīd* mencerminkan bentuk perlawanan epistemik terhadap hegemoni wacana kolonial.²⁹⁵ Bila kekuasaan kolonial berupaya mengontrol tubuh dan struktur sosial masyarakat melalui hukum dan administrasi, maka tafsir berfungsi mengontrol kesadaran umat melalui nilai-nilai spiritual.²⁹⁶ Di sinilah terjadi *kontestasi wacana*: kuasa agama melawan kuasa politik dalam medan simbolik pengetahuan. Nawawi membangun wacana alternatif bahwa kekuasaan sejati tidak bersumber dari dominasi fisik, melainkan dari ketundukan kepada Allah dan hukum-Nya.²⁹⁷

Dalam perspektif teori relasi kuasa Foucault, kontestasi semacam ini menggambarkan bahwa kekuasaan tidak tunggal, melainkan tersebar dalam berbagai praktik sosial, termasuk praktik penafsiran.²⁹⁸ Tafsir menjadi salah satu bentuk *power/knowledge* pengetahuan yang sekaligus memproduksi kekuasaan.²⁹⁹ Melalui teks tafsir, Nawawi memproduksi struktur kebenaran

²⁹² Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, 145.

²⁹³ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, 229.

²⁹⁴ Howard Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1996), 97.

²⁹⁵ Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage, 1993), 106.

²⁹⁶ Foucault, *Discipline and Punish*, 26.

²⁹⁷ Nawawi al-Bantani, *Marāḥ Labīd*, 198.

²⁹⁸ Foucault, *The History of Sexuality*, Vol. I, 94.

²⁹⁹ Foucault, *The History of Sexuality*, Vol. I, 98.

yang membentuk persepsi umat tentang siapa yang pantas ditaati dan siapa yang tidak.³⁰⁰ Maka, tafsir tidak sekadar membaca ayat, tetapi juga membentuk realitas sosial.

Dengan demikian, tafsir *Marāḥ Labīd* dapat dipahami sebagai arena kontestasi yang produktif, bukan destruktif.³⁰¹ Ia mempertemukan agama dan kekuasaan dalam relasi yang saling mengontrol, membentuk moralitas sosial, dan menegakkan keadilan. Nawawi al-Bantani melalui tafsirnya berhasil mengartikulasikan Islam sebagai kekuatan etis yang mampu melawan hegemoni tanpa harus memberontak secara fisik.³⁰² Tafsir menjadi alat rekonstruksi makna kekuasaan: dari yang menindas menjadi yang memelihara; dari yang menguasai menjadi yang mengayomi.³⁰³

5. Implikasi Kuasa Pengetahuan dalam Konstruksi Tafsir Nawawi al-Bantani

Pemikiran Michel Foucault tentang *kuasa-pengetahuan* (power/knowledge) memberikan landasan teoretis yang penting untuk memahami konstruksi tafsir Nawawi al-Bantani terhadap QS. an-Nisā': 59. Dalam kerangka ini, pengetahuan tidak dipandang semata sebagai hasil refleksi intelektual, tetapi juga sebagai produk relasi sosial yang membentuk dan dibentuk oleh kekuasaan.³⁰⁴ Tafsir, sebagai salah satu bentuk wacana keagamaan, mengandung dimensi kuasa yang berfungsi mengarahkan, mengontrol, dan menata pemahaman umat terhadap teks suci.³⁰⁵ Dengan demikian, tafsir tidak berdiri di ruang hampa, melainkan terikat oleh jaringan kuasa yang membentuk horizon penafsiran sang mufassir.

³⁰⁰ Asad, *Formations of the Secular* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 65.

³⁰¹ Turner, *Religion and Social Theory*, 107.

³⁰² Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, hlm. 327.

³⁰³ Arkoun, *Rethinking Islam*, 67.

³⁰⁴ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. Colin Gordon, 81.

³⁰⁵ Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln, *The Sage Handbook of Qualitative Research* (Thousand Oaks: Sage, 2011), 46.

Dalam konteks Nawawi al-Bantani, kuasa pengetahuan ini tampak dalam cara beliau memosisikan ulama sebagai pusat legitimasi moral dan spiritual dalam masyarakat Muslim.³⁰⁶ Posisi ulama bukan hanya sebagai pengajar agama, tetapi juga sebagai pengatur moral publik melalui tafsir dan fatwa. Tafsir *Marāh Labīd* tidak hanya menjelaskan makna ayat, tetapi juga memperkuat posisi ulama sebagai *agen kebenaran* yang menafsirkan kehendak Tuhan bagi umat.³⁰⁷ Di sini, tafsir menjadi medium produksi wacana kebenaran, di mana kuasa pengetahuan ulama dipraktikkan dalam bentuk otoritas interpretatif terhadap teks ilahi.

Kuasa pengetahuan dalam tafsir Nawawi juga dapat dibaca melalui cara beliau mengontekstualkan konsep *ulil amri*. Meskipun ayat tersebut secara tekstual memuat perintah taat kepada Allah, Rasul, dan *ulil amri*, namun tafsir Nawawi menempatkan ketaatan kepada *ulil amri* dalam kerangka yang subordinatif terhadap ketaatan kepada Allah dan Rasul.³⁰⁸ Penafsiran ini bukan sekadar argumen teologis, melainkan juga strategi kuasa yang menjaga keseimbangan antara legitimasi pemerintahan dan supremasi otoritas agama. Dengan demikian, tafsir berfungsi untuk mengatur relasi antara kekuasaan politik dan moral keagamaan.

Lebih jauh, tafsir Nawawi memperlihatkan bagaimana kuasa pengetahuan ulama beroperasi dalam membentuk “rezim kebenaran” di kalangan masyarakat Muslim Nusantara.³⁰⁹ Melalui tafsirnya, Nawawi memproduksi narasi keagamaan yang meneguhkan kepatuhan umat terhadap struktur sosial-keagamaan yang berporos pada ulama. Hal ini memperlihatkan bahwa tafsir tidak hanya menguraikan makna teks, tetapi juga berperan dalam membentuk pola kepatuhan sosial yang sesuai dengan struktur kuasa yang ada.

³⁰⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, 272.

³⁰⁷ Nawawi al-Bantani, *Marāh Labīd li Kasyf Ma'nā al-Qur'ān al-Majīd*, Jilid I, 354.

³⁰⁸ Nawawi al-Bantani, *Marāh Labīd li Kasyf Ma'nā al-Qur'ān al-Majīd*, Jilid I, 356.

³⁰⁹ Foucault, *Power/Knowledge*, 131.

Selain itu, implikasi kuasa pengetahuan dalam tafsir Nawawi juga tampak dari keberpihakannya terhadap nilai-nilai tatanan sosial Islam yang tradisional. Dalam kerangka ini, tafsir berfungsi untuk mereproduksi norma-norma sosial yang dianggap sah dan benar, sekaligus menolak bentuk-bentuk pemikiran yang dianggap menyimpang.³¹⁰ Kuasa pengetahuan bekerja dalam tafsir melalui mekanisme seleksi wacana: mana yang dapat diterima sebagai tafsir yang benar, dan mana yang ditolak sebagai penyelewengan terhadap ajaran agama.

Konstruksi kuasa pengetahuan Nawawi tidak dapat dilepaskan dari posisinya sebagai ulama yang hidup di tengah pergulatan kolonialisme dan perubahan sosial.³¹¹ Sebagai ulama Nusantara yang bermukim di Makkah, Nawawi memiliki akses terhadap jaringan keilmuan internasional, namun juga memikul tanggung jawab sosial terhadap umat Islam di tanah air yang sedang berada di bawah dominasi kekuasaan kolonial. Dalam konteks ini, tafsirnya menjadi instrumen resistensi kultural, yang menegaskan otoritas agama sebagai kekuatan tandingan terhadap hegemoni kolonial.

Dari sudut pandang teori relasi kuasa Foucault, tafsir Nawawi dapat dipahami sebagai bentuk *produksi wacana keagamaan* yang tidak hanya mentransmisikan makna, tetapi juga mengatur subjek.³¹² Tafsir menanamkan cara berpikir tertentu pada umat, mengarahkan mereka untuk memahami ketaatan dan otoritas dalam koridor moral Islam yang telah ditetapkan ulama. Dengan demikian, tafsir berperan ganda: sebagai medium penyampai pesan ilahi, sekaligus alat pembentukan kesadaran kolektif umat Muslim.

Akhirnya, implikasi kuasa pengetahuan dalam tafsir Nawawi al-Bantani menunjukkan bahwa tafsir bukan sekadar refleksi spiritual, tetapi juga praktik

³¹⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 62.

³¹¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 281.

³¹² Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, 27.

sosial yang memproduksi tatanan makna dan kekuasaan.³¹³ Penafsiran QS. an-Nisā': 59 oleh Nawawi tidak hanya merepresentasikan pemahaman terhadap teks, tetapi juga memperlihatkan bagaimana otoritas ulama beroperasi dalam menjaga stabilitas sosial, politik, dan keagamaan. Dengan kata lain, tafsir berfungsi sebagai medium hegemonik yang meneguhkan posisi ulama sebagai *pengelola makna* dan penjaga moral masyarakat Muslim.



³¹³ Arkoun, Mohammed, Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers, 88.

BAB IV
QURAISH SHIHAB DAN TAFSIR AL-MISBAH: BIOGRAFI, METODOLOGI DAN
PENGARUH RELASI KUASA DALAM
PENAFSIRAN QS. AN-NISĀ': 59

A. Biografi dan Konteks Intelektual M. Quraish Shihab

M. Quraish Shihab merupakan salah satu tokoh intelektual Muslim Indonesia kontemporer yang memiliki pengaruh besar dalam bidang tafsir Al-Qur'an. Namanya dikenal luas baik di kalangan akademisi, ulama, maupun masyarakat umum melalui karya-karya tafsirnya yang bernuansa kontekstual dan tematik. Gagasan-gagasan keislaman yang ia tawarkan memadukan antara teks dan konteks, serta antara tradisi dan modernitas, menjadikannya sebagai jembatan pemikiran antara khazanah keislaman klasik dengan problematika kekinian masyarakat Muslim Indonesia.

Kepakaran Quraish Shihab dalam bidang tafsir tidak hanya didukung oleh latar belakang pendidikan formalnya di Universitas Al-Azhar Mesir, tetapi juga oleh tradisi keilmuan dalam keluarganya yang kuat. Ia dikenal sebagai intelektual yang konsisten dalam mengembangkan pendekatan tafsir yang dialogis, rasional, dan sarat dengan nilai-nilai humanisme. Salah satu karyanya yang monumental adalah *Tafsir al-Misbah*, sebuah tafsir berbahasa Indonesia yang menekankan pada makna ayat dalam konteks kehidupan sehari-hari masyarakat modern.

Posisi sosial dan politik Quraish Shihab sebagai cendekiawan muslim yang pernah menjabat Menteri Agama serta aktif dalam lembaga keislaman seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), turut membentuk perspektifnya terhadap isu-isu keumatan, termasuk dalam hal relasi antara umat dan otoritas. Karena itu, penting untuk memahami latar belakang biografis dan konteks intelektualnya sebagai pijakan untuk menganalisis penafsirannya terhadap ayat-ayat tentang ketaatan, khususnya QS. an-Nisā': 59.

Dalam sub-bab ini, kajian akan dibagi ke dalam lima bagian utama: (1) Latar Belakang Keluarga dan Pendidikan Awal; (2) Studi di Universitas Al-Azhar dan Jejak Akademik; (3) Peran Intelektual di Indonesia: Akademisi, Ulama, dan Pejabat; (4) Karya-Karya Penting dan Karakteristik Pemikiran Tafsirnya; serta (5) Respons terhadap Isu-Isu Sosial-Keagamaan Kontemporer. Setiap bagian akan diulas secara mendalam sebagai fondasi dalam memahami corak tafsir yang dikembangkan oleh M. Quraish Shihab dalam kerangka tafsir tematik dan relasi kuasa.

1. Latar Belakang Keluarga dan Pendidikan Awal

Muhammad Quraish Shihab lahir pada 16 Februari 1944 di Rappang, Kabupaten Sidenreng Rappang, Sulawesi Selatan. Ia merupakan putra dari seorang ulama besar Indonesia, Prof. KH. Abdurrahman Shihab, yang berasal dari keluarga Arab berdarah Hadhrami keturunan Sayyid, bermarga Al-Shihab. Ayahnya dikenal sebagai ulama, politikus, dan tokoh pendidikan yang sangat berpengaruh di Sulawesi Selatan, bahkan pernah menjadi rektor di IAIN Alauddin Makassar dan anggota Konstituante.³¹⁴ Keluarga ini dikenal sebagai keluarga ulama, sebab hampir semua anak-anak Prof. Abdurrahman Shihab menjadi cendekiawan muslim dan tokoh publik, seperti Alwi Shihab (mantan Menteri Luar Negeri) dan Umar Shihab (tokoh MUI).

M. Quraish Shihab tumbuh dalam lingkungan keluarga yang sangat religius dan menjunjung tinggi tradisi keilmuan Islam. Semenjak kecil, ia sudah diperkenalkan pada pengajian kitab-kitab klasik (turats), pendidikan Al-Qur'an, serta tata nilai Islam tradisional yang kuat. Pendidikan agama dan bahasa Arab menjadi perhatian utama di keluarganya, sehingga meski masih berusia dini, ia telah lancar membaca Al-Qur'an dan memahami makna dasar-

³¹⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1999), 12.

dasar agama.³¹⁵ Lingkungan keluarganya yang moderat dan terbuka turut membentuk kepribadian dan gaya berpikirnya yang toleran dan rasional.

Pendidikan formalnya dimulai di Makassar, tetapi karena minat dan kecerdasan luar biasanya dalam ilmu-ilmu keislaman, ia diberangkatkan oleh sang ayah untuk belajar ke Kairo, Mesir, pada usia yang sangat muda. Ketika itu, ia baru berusia 15 tahun, namun sudah mampu menyesuaikan diri dengan sistem pendidikan yang ketat di Universitas Al-Azhar.³¹⁶ Pilihan sang ayah mengirim Quraish Shihab ke Mesir merupakan bagian dari strategi pendidikan jangka panjang keluarga mereka untuk mencetak ulama yang memiliki cakrawala keilmuan internasional dan mampu berdakwah dengan pendekatan yang kontekstual.

Di Universitas Al-Azhar, Quraish Shihab memasuki Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir dan Hadits. Ia termasuk mahasiswa yang sangat menonjol dalam penguasaan ilmu tafsir, bahasa Arab, dan metodologi ilmiah.³¹⁷ Selain menguasai disiplin ilmu keislaman klasik seperti ilmu balaghah, mantik, fiqh, dan hadits, ia juga menunjukkan ketertarikan pada ilmu-ilmu sosial modern. Hal ini kelak memengaruhi corak penafsirannya yang tidak hanya tekstual, tetapi juga memperhatikan realitas sosial dan kebutuhan umat.

Setelah menyelesaikan studi S1 di Al-Azhar, ia melanjutkan program magister di jurusan yang sama. Tesis masternya mengangkat tema hubungan antara ayat-ayat Al-Qur'an dan penafsiran mufassir klasik, dengan pendekatan yang analitis dan kritis. Kemudian, ia menyelesaikan program doktoralnya juga di Universitas Al-Azhar pada tahun 1982, dengan disertasi yang sangat

³¹⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 13–14.

³¹⁶ Mun'im Sirry, *Kontroversi Tafsir Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2012), 88.

³¹⁷ Bahtiar Effendy, *Islam Dan Negara: Transformasi Gagasan Dan Praktik Politik Islam Di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), 221.

diapresiasi oleh para profesor di sana.³¹⁸ Dengan latar belakang akademik yang kokoh ini, Quraish Shihab menjadi salah satu intelektual Indonesia pertama yang meraih gelar doktor di bidang tafsir dari lembaga tertua di dunia Islam tersebut.

Pendidikan dan pengalaman akademiknya di Mesir menjadi titik balik penting dalam pembentukan paradigma pemikiran tafsirnya. Ia mengalami langsung dinamika pemikiran keislaman Timur Tengah, berinteraksi dengan ulama dan dosen Al-Azhar yang memiliki pandangan luas, serta berhadapan dengan keberagaman mazhab yang membuatnya tumbuh menjadi pribadi yang inklusif.³¹⁹ Tak heran jika dalam setiap karyanya, nuansa moderat, dialogis, dan kontekstual sangat terasa kuat.

Setelah kembali ke Indonesia, ia tidak hanya mengajar di berbagai lembaga pendidikan Islam, tetapi juga mengembangkan dakwah melalui media massa dan penulisan buku. Lingkungan keluarga dan pendidikannya yang kuat menjadi fondasi utama dalam mengembangkan tafsir yang tidak hanya akademik, tetapi juga membumi dan menyentuh kebutuhan umat. Kepribadiannya yang tenang, santun, dan komunikatif membuatnya mudah diterima oleh berbagai kalangan, termasuk generasi muda dan kalangan akademisi sekuler.³²⁰

Dengan latar belakang ini, M. Quraish Shihab memosisikan dirinya bukan hanya sebagai pewaris tradisi ulama, tetapi juga sebagai pembaharu dalam dunia tafsir Indonesia. Pengaruh keluarganya, pendidikan luar negerinya, dan kepeduliannya terhadap kondisi umat menjadikannya figur penting dalam konstruksi tafsir kontekstual di Indonesia modern.

³¹⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Jilid 1* (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 27.

³¹⁹ Syamsul Rijal, "Pemikiran Tafsir Quraish Shihab Dan Kontribusinya Dalam Wacana Keislaman Kontemporer," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an Dan Hadis* 7, no. 1 (2006): 33.

³²⁰ Komaruddin Hidayat, *Membaca Dunia Quraish Shihab* (Jakarta: Lentera Hati, 2008).

2. Studi di Universitas Al-Azhar dan Jejak Akademik

Pengembaraan intelektual M. Quraish Shihab mencapai babak penting ketika ia memulai studi di Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir, pada usia 15 tahun. Keputusan ini dipengaruhi oleh keinginan keluarganya, khususnya sang ayah, Prof. KH. Abdurrahman Shihab, untuk memberikan pendidikan Islam klasik dan mendalam kepada putranya langsung dari pusat keilmuan Islam dunia.³²¹ Al-Azhar dikenal bukan hanya sebagai universitas tertua dalam sejarah Islam, tetapi juga sebagai tempat berkumpulnya ulama dari berbagai mazhab dan latar belakang intelektual. Keberagaman inilah yang membentuk lensa keislaman Quraish Shihab menjadi lebih toleran, kritis, dan kontekstual.

Di Universitas Al-Azhar, Quraish Shihab mengambil jurusan Tafsir dan Ilmu-ilmu Al-Qur'an di Fakultas Ushuluddin. Ia lulus sarjana pada tahun 1967 dengan predikat *mumtaz* (cumlaude), prestasi yang jarang diraih oleh mahasiswa asing.³²² Masa studinya di Al-Azhar membuatnya akrab dengan metodologi penafsiran klasik (tafsir bi al-ma'tsūr) dan juga pendekatan rasional (tafsir bi al-ra'yi). Ia mempelajari langsung karya-karya ulama besar seperti al-Ṭabarī, al-Rāzī, al-Qurṭubī, dan al-Syawkānī, yang kelak memengaruhi cara berpikir dan kerangka tafsir yang ia bangun di kemudian hari.³²³

Selain mengkaji ilmu tafsir, ia juga mempelajari ilmu-ilmu pendukung seperti balaghah (retorika Arab), mantiq (logika), ilmu kalam, dan tasawuf. Ia juga aktif dalam diskusi-diskusi ilmiah yang melibatkan mahasiswa dari berbagai negara, seperti Sudan, Pakistan, Malaysia, dan Iran. Forum ini memperkaya wawasannya tentang pluralitas pemikiran Islam, serta menanamkan kepadanya nilai penting dialog dan toleransi dalam khazanah

³²¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 13.

³²² M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*.

³²³ Mun'im Sirry, *Kontroversi Tafsir Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2012), 88.

keislaman.³²⁴ Ia menyebut bahwa pengalaman dialog lintas budaya dan mazhab menjadi fondasi penting bagi pemahaman Islam yang universal dan inklusif.

Setelah menyelesaikan jenjang sarjana, Quraish Shihab melanjutkan studi pascasarjana di universitas yang sama. Ia berhasil menyelesaikan gelar Magister (1971) dan Doktor (1982) dalam bidang yang sama. Disertasi doktoralnya berjudul "*Nazarāt al-Balāghiyyah fī Tafsīr al-Qur'ān li al-Imām al-Rāzī*" (Kajian Retorika dalam Tafsir Imam al-Rāzī), yang mengkaji kontribusi ilmu balaghah terhadap penafsiran Al-Qur'an. Karya ilmiah ini menunjukkan ketertarikannya pada pendekatan bahasa dan estetika dalam memahami pesan-pesan ilahiah.

Disertasi tersebut dinilai sangat istimewa oleh dewan penguji Al-Azhar, bahkan direkomendasikan untuk dicetak dan dijadikan rujukan akademik. Hal ini menjadikan Quraish Shihab sebagai salah satu sedikit cendekiawan asal Indonesia yang mendapatkan pengakuan ilmiah dari Al-Azhar dalam bidang tafsir.³²⁵ Kesuksesannya ini membuka jalan bagi banyak generasi muda Indonesia untuk menimba ilmu di Mesir dan menjadikan Al-Azhar sebagai kiblat intelektual Islam di Nusantara.

Sekembalinya ke tanah air, Quraish Shihab aktif sebagai dosen di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (sekarang UIN Jakarta). Ia mengajar berbagai mata kuliah, khususnya Ilmu Tafsir dan Ulumul Qur'an. Ia juga pernah menjabat sebagai Dekan Fakultas Ushuluddin dan Rektor IAIN Syarif Hidayatullah. Dalam kepemimpinannya, ia mendorong modernisasi kurikulum keislaman serta mendorong integrasi antara ilmu agama dan ilmu umum. Gagasannya ini kelak menjadi cikal bakal lahirnya paradigma integratif di kampus-kampus Islam Indonesia.³²⁶

³²⁴ Bahtiar Effendy, *Islam Dan Negara: Transformasi Gagasan Dan Praktik Politik Islam Di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), 121.

³²⁵ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, 54.

³²⁶ Rijal, "Pemikiran Tafsir Quraish Shihab Dan Kontribusinya Dalam Wacana Keislaman Kontemporer."

Selain di dunia akademik, ia juga aktif menulis dan menjadi narasumber dalam berbagai forum ilmiah. Ia kerap diundang dalam seminar nasional maupun internasional, serta dipercaya memimpin delegasi Indonesia dalam forum Islam dunia. Jejak akademiknya semakin kokoh dengan pendirian Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ), sebuah lembaga yang fokus pada kajian tafsir dan pengembangan keilmuan Al-Qur'an yang kontekstual dan responsif terhadap zaman.³²⁷

Dengan latar belakang pendidikan tinggi dari lembaga sekelas Al-Azhar dan pengakuan internasional atas disertasinya, M. Quraish Shihab layak disebut sebagai representasi cendekiawan Muslim Indonesia yang menggabungkan keilmuan klasik dengan sensitivitas terhadap isu-isu kontemporer. Keilmuan dan jejak akademiknya menjadi pondasi yang kokoh bagi lahirnya *Tafsir al-Misbah*, sebuah karya monumental yang berusaha memadukan dimensi linguistik, spiritual, dan sosiologis dalam satu kerangka tafsir yang utuh.³²⁸

3. Gagasan Intelektual dan Kepemimpinan Pemikiran Tafsir di Indonesia

Muhammad Quraish Shihab adalah sosok yang memiliki kontribusi besar dalam pengembangan pemikiran tafsir di Indonesia kontemporer. Gagasan-gagasannya tidak hanya berkembang dalam ranah akademik, tetapi juga menyeberang ke ruang publik melalui karya-karya tulis, ceramah, serta keikutsertaan dalam diskursus keislaman nasional. Posisi intelektualnya berada di simpul yang unik: sebagai ulama, akademisi, sekaligus komunikator agama yang mampu menjangkau umat dari berbagai latar belakang sosial, budaya, dan pendidikan.³²⁹

Salah satu kontribusi terpenting Quraish Shihab adalah dalam merumuskan pendekatan tafsir yang kontekstual dan komunikatif, sebagaimana

³²⁷ Komaruddin Hidayat, *Membaca Dunia Quraish Shihab* (Jakarta: Lentera Hati, 2008), 25.

³²⁸ Aksin Wijaya, *Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Studi Kritis Atas Tafsir al-Mishbah* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 88–90.

³²⁹ Rudi A. Hasyim, *Studi Pemikiran Tafsir Di Indonesia: Kontribusi M. Quraish Shihab* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2016), 24.

tergambar dalam karya monumentalnya *Tafsir al-Misbah*. Karya ini tidak hanya menguraikan makna tekstual Al-Qur'an, tetapi juga menjembatani teks dengan konteks kekinian masyarakat Indonesia. Menurutnya, teks wahyu tidak dapat dipahami secara parsial dan ahistoris; melainkan harus dibaca dengan memperhatikan situasi sosiokultural, dinamika zaman, serta problematika umat.³³⁰

Pendekatan Quraish Shihab terhadap tafsir dipengaruhi oleh pendidikan klasiknya di Al-Azhar Mesir, yang menekankan pentingnya metodologi ilmiah dalam memahami teks-teks keagamaan. Ia menggabungkan pendekatan linguistik, sejarah, dan sosiologis dalam membaca Al-Qur'an. Dalam hal ini, ia tidak menolak tafsir bi al-ma'tsūr (berbasis riwayat), tetapi lebih menekankan pada tafsir bi al-ra'yi (berbasis ijtihad dan rasionalitas), selama tetap dalam koridor ilmu dan adab al-tafsīr.³³¹

Kepemimpinannya dalam dunia tafsir di Indonesia juga ditandai dengan kemampuannya menyederhanakan wacana-wacana akademik ke dalam bahasa yang dapat dipahami masyarakat luas. Ia menjadikan Al-Qur'an sebagai inspirasi kehidupan, bukan hanya sebagai sumber hukum. Dalam pelbagai forum dakwah, ia menekankan nilai-nilai moderat, toleran, dan humanis dalam beragama. Pandangan ini membuatnya sering dijadikan rujukan oleh banyak pihak, termasuk kalangan non-Muslim dan lintas ideologi.³³²

Selain *Tafsir al-Misbah*, Quraish Shihab juga menulis banyak buku yang menegaskan posisi intelektualnya, seperti *Membumikan Al-Qur'an*, *Wawasan Al-Qur'an*, *Logika Agama*, dan *Tafsir Tematik*. Dalam karya-karyanya tersebut, terlihat bahwa ia berupaya menjembatani antara teks dan konteks, antara norma ilahiah dan realitas kemanusiaan. Ia juga menolak

³³⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Jilid 1* (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 33.

³³¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 102.

³³² M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996), 50.

pendekatan tekstualis yang kaku dan lebih memilih pendekatan hermeneutik yang inklusif serta adaptif terhadap perubahan zaman.³³³

Di tengah maraknya tafsir ideologis baik yang konservatif maupun liberal, Quraish Shihab hadir sebagai penyeimbang dengan pendekatan epistemologis yang lebih sistematis dan moderat. Ia tidak membenturkan akal dan wahyu, tetapi merangkul keduanya dalam kerangka integratif. Hal ini terlihat dari konsistensinya dalam menjaga keselarasan antara dalil naqli dan pertimbangan ‘aqli. Ia juga sering mengkritik kekeliruan dalam penggunaan dalil agama secara serampangan yang tidak memperhatikan maqāshid al-syarī‘ah (tujuan syariat).³³⁴

Kepemimpinan intelektual Quraish Shihab juga ditunjukkan melalui pendirian dan pengelolaan lembaga-lembaga kajian Al-Qur’an, seperti Pusat Studi Al-Qur’an (PSQ). Melalui lembaga ini, ia membina generasi baru cendekiawan Muslim yang memiliki kapasitas keilmuan, integritas moral, serta kepekaan sosial. Banyak alumni lembaga ini kemudian menjadi tokoh penting di bidang pendidikan, dakwah, dan media keislaman.³³⁵

Dari keseluruhan kontribusinya, Quraish Shihab tidak hanya berperan sebagai mufassir kontemporer, tetapi juga sebagai pemimpin pemikiran (thought leader) yang menginspirasi pembaruan wacana keislaman Indonesia. Ia berhasil mengangkat kajian tafsir ke ruang publik dengan pendekatan yang ilmiah sekaligus membumi, menjadikannya tokoh sentral dalam dinamika pemikiran Islam modern Indonesia.³³⁶

4. Karya-Karya Tafsir dan Signifikansinya

Salah satu kontribusi monumental M. Quraish Shihab dalam dunia keislaman Indonesia adalah produksi karya tafsir yang sistematis, kontekstual,

³³³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Tematik Al-Qur’an* (Jakarta: Lentera Hati, 2012), 11–14.

³³⁴ Aksin Wijaya, *Tafsir Al-Qur’an Di Indonesia: Studi Kritis Atas Tafsir al-Misbah* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 80.

³³⁵ Hasyim, *Studi Pemikiran Tafsir Di Indonesia: Kontribusi M. Quraish Shihab*, 97.

³³⁶ Wijaya, *Tafsir Al-Qur’an Di Indonesia: Studi Kritis Atas Tafsir al-Misbah*, 87.

dan komunikatif. Di antara karya paling penting adalah *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, yang terdiri dari 15 jilid dan menjadi salah satu tafsir paling lengkap yang ditulis oleh mufasssir Indonesia kontemporer. Karya ini bukan hanya penting dalam hal keluasan bahasan, tetapi juga karena pendekatannya yang mencoba mengelaborasi makna ayat Al-Qur'an dalam konteks kehidupan modern secara menyeluruh.³³⁷

Tafsir al-Misbah ditulis dengan gaya bahasa yang komunikatif, tidak terlalu teknis, namun tetap menjaga keilmiahannya. Quraish Shihab menyusun tafsir ini dengan pendekatan tematik dan analitis, serta tetap memperhatikan urutan mushafī (urut ayat dalam mushaf). Ia sering menghubungkan ayat dengan problem sosial kontemporer seperti demokrasi, hak asasi manusia, pluralisme, hingga isu-isu gender dan kemiskinan. Hal ini menjadikan *Tafsir al-Misbah* sebagai jembatan antara teks ilahi dan realitas kehidupan masyarakat Indonesia modern.³³⁸

Selain *Tafsir al-Misbah*, Quraish Shihab juga menulis sejumlah karya tafsir tematik yang penting, antara lain *Tafsir Tematik al-Qur'an*, *Wawasan al-Qur'an*, dan *Membumikan al-Qur'an*. Dalam *Tafsir Tematik*, ia mengelompokkan ayat-ayat berdasarkan tema tertentu seperti keadilan, perempuan, kepemimpinan, dan lainnya. Buku *Wawasan al-Qur'an* menjadi medium refleksi terhadap nilai-nilai dasar Al-Qur'an, sementara *Membumikan al-Qur'an* lebih berfungsi sebagai panduan praktis memahami pesan Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari.³³⁹

Signifikansi karya-karya ini tidak hanya terletak pada kandungan isinya, tetapi juga dalam model penyampaian yang mudah diakses oleh berbagai kalangan—baik akademisi, santri, maupun masyarakat awam. Gaya kepenulisan Quraish Shihab yang naratif, argumentatif, dan penuh dengan

³³⁷ Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Jilid 1*.

³³⁸ Shihab, *Tafsir al-Misbah Jilid 1*, 13.

³³⁹ Shihab, *Tafsir Tematik Al-Qur'an*, 5–8.

ilustrasi kontekstual menjadikan tafsirnya bisa diterima secara luas. Ia berhasil mengangkat studi tafsir ke tengah publik tanpa kehilangan kedalaman ilmiahnya.³⁴⁰

Karya-karya Quraish Shihab juga menjadi rujukan penting di berbagai institusi pendidikan Islam dan digunakan sebagai bahan ajar dalam mata kuliah tafsir di sejumlah universitas. Tafsirnya dianggap sebagai titik temu antara tafsir klasik dan tuntutan zaman modern. Melalui pendekatan integratif antara nash dan realitas, ia memosisikan Al-Qur'an sebagai pedoman hidup yang tidak terasing dari perubahan sosial.³⁴¹

Secara metodologis, Quraish Shihab juga menggabungkan antara tafsir bi al-ma'tsūr dan bi al-ra'yi dengan mempertimbangkan relevansi kontekstual. Ia tetap mengutip penafsiran klasik dari ulama seperti al-Ṭabarī, al-Zamakhsharī, al-Rāzī, dan al-Qurtubī, namun tidak terpaku pada otoritas tersebut. Ia mengembangkan kerangka interpretatif baru yang relevan dengan masyarakat Indonesia yang majemuk dan demokratis.³⁴²

Kontribusinya dalam pengembangan literatur tafsir modern Indonesia menjadikannya tokoh sentral dalam apa yang disebut sebagai “renaissans tafsir” di Indonesia. Berbeda dengan era sebelumnya yang didominasi terjemahan atau kutipan dari tafsir Arab klasik, Quraish Shihab menawarkan pembacaan yang kontekstual dan responsif terhadap realitas Indonesia. Ia menyadari bahwa tantangan masyarakat Indonesia bukan hanya soal pemahaman teks, tetapi juga bagaimana teks itu dihadirkan sebagai solusi bagi persoalan umat.³⁴³

Melalui karya-karyanya, Quraish Shihab berhasil meletakkan fondasi tafsir kontekstual yang kuat, sekaligus membuka ruang dialog antara Al-Qur'an dan masyarakat modern. Ia menjadi pionir yang menunjukkan bahwa tafsir

³⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1994), 17.

³⁴¹ Wijaya, *Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Studi Kritis Atas Tafsir al-Misbah*, 85.

³⁴² Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, 25–29.

³⁴³ Hasyim, *Studi Pemikiran Tafsir Di Indonesia: Kontribusi M. Quraish Shihab*, 101.

bukan sekadar menafsirkan kata demi kata, tetapi lebih dari itu: menghidupkan nilai-nilai ilahi dalam kehidupan nyata. Posisi ini menjadikan kontribusinya tidak hanya penting bagi perkembangan tafsir Indonesia, tetapi juga memperkaya khazanah tafsir Islam secara global.³⁴⁴

5. Posisi Sosial dan Pengaruh Dakwah di Masyarakat

M. Quraish Shihab dikenal sebagai salah satu tokoh intelektual Muslim Indonesia yang memiliki pengaruh luas tidak hanya dalam dunia akademik, tetapi juga dalam ranah sosial-keagamaan. Ia merupakan sosok ulama yang mampu menjembatani antara wacana keislaman dan kebutuhan masyarakat modern yang semakin kompleks. Kedudukannya sebagai mantan Menteri Agama RI (1998–1999) memperkuat posisinya sebagai representasi pemikiran Islam moderat di tingkat nasional, sekaligus membuka ruang lebih luas bagi gagasan-gagasannya untuk menjangkau seluruh lapisan masyarakat.³⁴⁵

Keberadaan Quraish Shihab di ruang publik juga diperkuat dengan perannya sebagai tokoh yang aktif menyampaikan pesan-pesan keislaman melalui media massa, khususnya televisi. Program “Tafsir al-Misbah” yang tayang secara reguler di Metro TV menjadikan pemikirannya mudah diakses oleh masyarakat luas. Dalam program ini, ia tidak hanya membacakan ayat-ayat Al-Qur’an, tetapi juga mengelaborasi maknanya dengan pendekatan yang kontekstual, reflektif, dan komunikatif.³⁴⁶

Dari sisi sosial, Quraish Shihab dikenal sebagai ulama yang dekat dengan kalangan pemuda, profesional, dan akademisi. Ia menampilkan Islam yang tidak eksklusif dan rigid, tetapi inklusif dan ramah terhadap keragaman. Ia juga dikenal aktif dalam berbagai forum dialog lintas agama dan lintas

³⁴⁴ Wijaya, *Tafsir Al-Qur’an Di Indonesia: Studi Kritis Atas Tafsir al-Misbah*, 95.

³⁴⁵ Azyumardi Azra, *Islam Substansial: Fondasi Dan Arah Kebangkitan Islam Indonesia* (Jakarta: Mizan, 2002), 137.

³⁴⁶ Evi Eliyanah, *Television and the Public Role of Islam in Indonesia: The Case of Quraish Shihab*, in *Dalam Indonesian Islam in a New Era*, ed. Robert W. Hefner (Jakarta: Logos, 2009), 125.

budaya, yang menjadikan posisinya sangat strategis dalam membangun citra Islam Indonesia yang damai dan toleran.³⁴⁷

Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ) yang didirikannya menjadi salah satu lembaga yang melahirkan banyak kader pemikir muda di bidang tafsir dan keilmuan Al-Qur'an. Melalui PSQ, Quraish Shihab tidak hanya mencetak intelektual Muslim, tetapi juga memperkuat posisi tafsir sebagai bagian penting dalam transformasi sosial. Keberadaan lembaga ini menjadi sumbangan besar dalam membangun generasi Qur'ani yang tidak hanya memahami teks, tetapi juga mampu mengelola realitas.³⁴⁸

Dakwah Quraish Shihab juga menekankan pentingnya integrasi antara ilmu agama dan ilmu umum. Dalam banyak kesempatan, ia mengajak umat Islam untuk bersikap terbuka terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, serta menghindari sikap anti-intelektualisme. Pandangannya ini sejalan dengan visi Islam sebagai agama rahmatan lil 'ālamīn yang mendorong kemajuan, etika, dan keadilan sosial.³⁴⁹

Salah satu ciri khas dakwahnya adalah kesantunan dalam menyampaikan pesan, yang mencerminkan prinsip adab dalam berdakwah. Ia menghindari pendekatan konfrontatif atau provokatif, dan lebih memilih pendekatan dialogis yang menghargai keberagaman perspektif. Sikap ini menjadikan ceramah dan tulisannya diterima luas di berbagai lapisan masyarakat, bahkan oleh mereka yang berbeda latar belakang ideologis maupun keyakinan.³⁵⁰

Dalam konteks politik, meskipun tidak aktif sebagai politisi, pengaruh Quraish Shihab tetap terasa dalam wacana keagamaan nasional. Ia sering dijadikan rujukan dalam perumusan kebijakan keagamaan dan kurikulum

³⁴⁷ Azra, *Islam Substansial: Fondasi Dan Arah Kebangkitan Islam Indonesia*, 140.

³⁴⁸ Wijaya, *Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Studi Kritis Atas Tafsir al-Misbah*, 102–103.

³⁴⁹ Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, 195.

³⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 120.

pendidikan Islam. Keseimbangannya dalam menyikapi isu-isu sensitif menjadikannya tokoh yang dihormati oleh banyak pihak—baik pemerintah, ormas Islam, maupun masyarakat sipil.³⁵¹

Dengan seluruh kontribusinya tersebut, Quraish Shihab menempati posisi istimewa dalam lanskap dakwah dan keislaman Indonesia kontemporer. Ia bukan hanya cendekiawan Muslim, tetapi juga simbol dari Islam moderat yang mengedepankan dialog, ilmu, dan keberadaban. Jejaknya menjadi teladan bagi para pendakwah dan intelektual Muslim generasi berikutnya dalam mengembangkan dakwah yang menyentuh, mencerdaskan, dan mempersatukan umat.³⁵²

B. Metodologi dan Gaya Tafsir al-Misbah

Tafsir al-Misbah merupakan salah satu karya monumental M. Quraish Shihab dalam bidang tafsir Al-Qur'an yang telah memberi kontribusi besar terhadap perkembangan studi tafsir di Indonesia kontemporer. Karya ini bukan sekadar tafsir yang memuat penjelasan ayat per ayat, tetapi juga merupakan refleksi dari pemikiran keislaman yang berusaha menjawab tantangan zaman, terutama dalam konteks masyarakat Indonesia modern yang plural, demokratis, dan terus mengalami dinamika sosial-politik. Tafsir ini tidak hanya dibaca oleh kalangan akademisi atau santri, tetapi juga oleh masyarakat umum, termasuk profesional dan pejabat negara, karena bahasanya yang komunikatif dan pendekatannya yang kontekstual.

Metodologi yang digunakan dalam *Tafsir al-Misbah* merepresentasikan integrasi antara pendekatan tekstual dan kontekstual. Di satu sisi, Quraish Shihab tetap memperhatikan aspek-aspek linguistik, munāsabah, dan penjelasan para mufassir klasik; namun di sisi lain, ia tidak ragu untuk membawa pembaca pada

³⁵¹ Hasyim, *Studi Pemikiran Tafsir Di Indonesia: Kontribusi M. Quraish Shihab*, 153.

³⁵² Wijaya, *Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Studi Kritis Atas Tafsir al-Misbah*, 107.

pemaknaan yang relevan dengan konteks kekinian. Ia menggunakan pendekatan yang bisa dikatakan sebagai hermeneutik Qur'ani khas Indonesia, yakni membaca teks suci dalam terang realitas sosial dan kebutuhan umat. Oleh sebab itu, tafsir ini sering disebut sebagai tafsir tematik yang dibungkus dalam format tahlili, dengan muatan sosiologis yang kuat.

Di dalam penyusunan *Tafsir al-Misbah*, Quraish Shihab juga menunjukkan perhatian terhadap aspek retorik dan estetika teks Al-Qur'an. Ia tidak hanya membahas arti kata secara gramatikal, tetapi juga membahas kekuatan susunan dan pilihan kata yang digunakan oleh Al-Qur'an sebagai bagian dari mukjizat ilahiah. Ini menunjukkan bahwa metode tafsirnya tidak semata-mata rasional, tetapi juga menghormati aspek spiritual dan keindahan teks. Selain itu, ia kerap menyisipkan kutipan dari para sufi, filsuf, dan pemikir kontemporer yang memperkaya diskursus tafsir.

Dalam konteks penafsiran ayat-ayat tentang kekuasaan, termasuk QS. an-Nisā': 59, Quraish Shihab menunjukkan sikap kritis sekaligus konstruktif. Ia menyadari bahwa ayat-ayat tentang otoritas dan ketaatan bisa menjadi alat legitimasi bagi kekuasaan, namun ia berusaha menempatkan penafsiran tersebut dalam kerangka etika Qur'ani, bukan sekadar kepatuhan formalistik. Gaya tafsirnya memperlihatkan keseimbangan antara idealisme normatif Islam dan realitas empirik masyarakat, sehingga tafsirnya bisa digunakan sebagai sumber etika sosial dan kebijakan publik.

Sub-bab ini akan mengulas secara sistematis metodologi dan gaya penafsiran *Tafsir al-Misbah* melalui lima aspek utama, yakni: (1) Latar belakang dan tujuan penulisan tafsir, (2) Pendekatan tematik dan kontekstual, (3) Ciri kebahasaan dan struktur naratif, (4) Sumber rujukan dan relasi dengan tafsir klasik, serta (5) Posisi ideologis dan arah hermeneutik tafsir. Analisis ini penting untuk memahami posisi Quraish Shihab sebagai mufassir kontemporer sekaligus sebagai pemimpin pemikiran tafsir di Indonesia.

1. Latar Belakang dan Tujuan Penulisan *Tafsir al-Misbah*

M. Quraish Shihab menyusun *Tafsir al-Misbah* sebagai respon terhadap kebutuhan umat Islam Indonesia akan tafsir Al-Qur'an yang relevan, komunikatif, dan kontekstual dengan perkembangan zaman. Ia menyadari bahwa meskipun telah banyak kitab tafsir klasik yang menjadi rujukan utama, namun pendekatan dan gaya penyajiannya seringkali sulit dijangkau oleh masyarakat umum. Oleh karena itu, ia memandang penting untuk menghadirkan sebuah karya tafsir yang mampu menghubungkan pesan Al-Qur'an dengan realitas sosial masyarakat modern tanpa mengabaikan otoritas tafsir klasik.³⁵³

Nama *al-Misbah* (pelita) sendiri dipilih karena mengandung makna pencerahan. Dalam mukadimahya, Quraish Shihab menyebut bahwa Al-Qur'an adalah cahaya bagi kehidupan manusia, dan tafsir ini dimaksudkan untuk menjadi lentera penuntun umat dalam memahami dan mengamalkan ajaran Al-Qur'an.³⁵⁴ Tafsir ini lahir dari kekhawatiran akan semakin menjauhnya sebagian umat Islam dari kandungan makna Al-Qur'an karena kesenjangan antara bahasa kitab suci dan bahasa keseharian mereka. Ia berharap agar tafsir ini bisa mengurangi jarak itu dan memperkenalkan kembali Al-Qur'an sebagai petunjuk hidup yang relevan sepanjang masa.

Tafsir ini ditulis secara bertahap dan disusun berdasarkan urutan mushaf, dimulai dari Surah al-Fātiḥah hingga an-Nās, dan terdiri dari 30 jilid. Penyusunan *Tafsir al-Misbah* tidak hanya bertumpu pada kegiatan akademik, tetapi juga melibatkan proses pengajaran di forum-forum publik, pengajian, serta dialog-dialog antarumat. Hal ini menjadikan tafsir ini hidup dan dinamis,

³⁵³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid I (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 151.

³⁵⁴ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid I, 152.

tidak hanya berbicara dalam ruang studi, tetapi juga merespon realitas kehidupan sosial masyarakat Indonesia.³⁵⁵

Tujuan utama dari penyusunan *Tafsir al-Misbah* adalah untuk memberikan pemahaman yang utuh dan membumi terhadap isi Al-Qur'an, dengan bahasa yang mudah dipahami dan pendekatan yang menyentuh kehidupan sehari-hari. Ia berusaha menerjemahkan nilai-nilai ilahiah dalam Al-Qur'an ke dalam praksis kehidupan modern, baik dalam konteks individu, keluarga, masyarakat, hingga negara. Dengan demikian, tafsir ini bukan hanya menjadi bacaan akademik, tetapi juga menjadi panduan etis dan spiritual bagi umat.³⁵⁶

Sebagai seorang intelektual yang hidup di tengah arus modernitas dan pluralisme, Quraish Shihab menyadari pentingnya menafsirkan Al-Qur'an secara bijak dan inklusif. Ia menekankan bahwa penafsiran tidak boleh berhenti pada literalitas teks, melainkan harus bergerak ke arah pemahaman yang mendalam, mempertimbangkan maqāṣid al-syarī'ah (tujuan-tujuan syariat), dan menyesuaikannya dengan konteks zaman.⁵ Hal inilah yang menjadi ciri khas dan kekuatan *Tafsir al-Misbah* dibandingkan dengan karya-karya tafsir kontemporer lainnya.³⁵⁷

Dari sisi teknis penulisan, Quraish Shihab menyusun tafsir ini dengan gaya naratif dan komunikatif, menghindari gaya akademik yang terlalu berat, namun tetap menyertakan pendapat ulama klasik dan modern. Tafsir ini juga menampilkan kesinambungan antara tafsir tematik dan tafsir tahlili. Artinya, meskipun tafsir ini disusun berdasarkan urutan mushaf, namun pembahasannya sering kali mengangkat tema-tema tertentu yang aktual dan relevan.³⁵⁸ Ini

³⁵⁵M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid I, 153.

³⁵⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*. 33–35.

³⁵⁷M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*. 67.

³⁵⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 14–16.

menjadikan tafsir ini fleksibel untuk digunakan dalam kajian akademik maupun dalam pengajian masyarakat umum.

Penyusunan *Tafsir al-Misbah* juga tidak lepas dari latar belakang Quraish Shihab sebagai akademisi, mantan rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dan tokoh publik. Pengalaman ini memberikan perspektif luas dalam melihat problematika umat dari berbagai dimensi. Sehingga tafsir ini bukan hanya menjawab pertanyaan keagamaan, tetapi juga menjembatani dialog antara agama dan isu-isu kontemporer seperti pluralisme, demokrasi, HAM, dan pembangunan bangsa.³⁵⁹

Dengan demikian, *Tafsir al-Misbah* hadir sebagai karya tafsir yang memadukan antara kedalaman ilmiah dan keterjangkauan praktis, antara akar tradisi Islam klasik dan kebutuhan masyarakat modern. Ia menjadi cerminan dari usaha serius untuk menghadirkan Al-Qur'an sebagai petunjuk hidup yang aktual, kontekstual, dan membumi, sejalan dengan dinamika kehidupan umat Islam Indonesia di era kontemporer.³⁶⁰

2. Pendekatan Tematik dan Kontekstual dalam *Tafsir al-Misbah*

Pendekatan tematik (*maudhū'i*) merupakan salah satu ciri dominan dalam *Tafsir al-Misbah* karya M. Quraish Shihab. Meskipun tafsir ini disusun secara tahlili atau berurutan sesuai dengan mushaf, namun dalam penjelasan ayat-ayat tertentu, Quraish Shihab sering menekankan tema-tema utama yang dikembangkan dari beberapa ayat yang tersebar di berbagai surat. Pendekatan ini memungkinkan pembaca memahami suatu topik secara utuh dengan melihat keterkaitan antarayat dalam satu tema besar.³⁶¹

Dalam berbagai jilid *Tafsir al-Misbah*, Quraish Shihab sering mengaitkan ayat-ayat yang sedang ditafsirkan dengan ayat lain yang relevan.

³⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2000), 12.

³⁶⁰ Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid 2.

³⁶¹ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 1.

Misalnya, ketika menjelaskan konsep keadilan, ia merujuk tidak hanya pada ayat yang sedang dibahas, tetapi juga pada ayat-ayat lain yang memperkuat pemahaman tersebut. Dengan cara ini, pembaca tidak hanya memahami makna lokal suatu ayat, tetapi juga memperoleh wawasan menyeluruh mengenai nilai-nilai Islam yang integral.³⁶²

Pendekatan kontekstual juga menjadi kekhasan Quraish Shihab dalam menafsirkan Al-Qur'an. Ia berpendapat bahwa pemahaman terhadap teks Al-Qur'an harus mempertimbangkan konteks historis turunnya ayat (asbāb al-nuzūl), latar belakang sosial budaya masyarakat Arab, serta kondisi kekinian umat Islam. Dalam hal ini, Quraish Shihab mempraktikkan pendekatan hermeneutika yang menekankan pentingnya interaksi antara teks dan konteks dalam menghasilkan makna yang relevan.³⁶³

Kontekstualisasi dalam *Tafsir al-Misbah* terlihat jelas dalam pembahasan ayat-ayat tentang politik, sosial, dan gender. Misalnya, dalam menjelaskan ayat tentang kepemimpinan (QS. an-Nisā': 59), Quraish Shihab tidak hanya menjelaskan makna lafziyyah, tetapi juga mengkaitkannya dengan prinsip-prinsip demokrasi, kepatuhan terhadap konstitusi, dan pentingnya legitimasi dalam kepemimpinan modern.³⁶⁴ Tafsir semacam ini menunjukkan bahwa Quraish Shihab tidak terjebak pada literalisme, tetapi mencoba menjembatani antara teks ilahi dan realitas manusia.

Hal yang menarik, Quraish Shihab juga menekankan bahwa pendekatan tematik dan kontekstual bukan berarti mengabaikan tafsir klasik. Ia tetap mengutip ulama-ulama besar seperti al-Ṭabarī, al-Zamakhsharī, al-Rāzī, al-Qurṭubī, dan lain-lain sebagai bahan perbandingan dan pengayaan. Namun, ia tidak serta-merta menerima semua pendapat mereka, melainkan memilah dan

³⁶²Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid 2..

³⁶³ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*.

³⁶⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid 4 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 78.

menyesuaikan dengan kebutuhan dan tantangan kontemporer umat Islam.³⁶⁵ Ini menunjukkan sikap kritis dan selektif dalam pengambilan otoritas tafsir.

Kedua pendekatan ini menjadikan *Tafsir al-Misbah* sebagai karya yang komunikatif dan solutif. Komunikatif karena menggunakan bahasa yang mudah dipahami oleh masyarakat awam; dan solutif karena membahas persoalan-persoalan aktual seperti korupsi, radikalisme, lingkungan hidup, kesetaraan gender, dan relasi antaragama. Quraish Shihab secara konsisten menghadirkan Al-Qur'an sebagai solusi atas krisis moral dan sosial masyarakat.³⁶⁶

Pendekatan kontekstual Quraish Shihab juga sejalan dengan pandangan para mufassir kontemporer lainnya yang menekankan bahwa teks suci perlu dibaca dengan kepekaan historis dan sosiologis. Dalam konteks Indonesia yang plural dan demokratis, tafsir yang sensitif terhadap konteks sangat penting untuk menjaga harmoni sosial dan merespons dinamika zaman secara positif.³⁶⁷

Dengan memadukan antara pendekatan tematik dan kontekstual, *Tafsir al-Misbah* tidak hanya berkontribusi pada pengembangan keilmuan tafsir, tetapi juga menjadi rujukan penting dalam dakwah, pendidikan, dan pembentukan wacana keislaman yang moderat. Inilah yang membuat *Tafsir al-Misbah* tetap relevan dan terus dibaca oleh berbagai kalangan, baik akademisi, praktisi dakwah, maupun masyarakat umum.³⁶⁸

3. Ciri Kebahasaan dan Penyajian *Tafsir al-Misbah*

Salah satu ciri khas *Tafsir al-Misbah* yang membedakannya dari karya tafsir lainnya adalah pilihan gaya bahasa yang komunikatif, jelas, dan akrab dengan pembaca awam. Quraish Shihab dengan sengaja menghindari istilah teknis berbahasa Arab yang rumit, kecuali jika diperlukan, serta senantiasa

³⁶⁵ Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Jilid 1*, 80.

³⁶⁶ Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Berbagai Persoalan Umat*, 112–113.

³⁶⁷ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika* (Jakarta: Paramadina, 1996), 97.

³⁶⁸ M. Amin Abdullah, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, Dan Etika* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2006), 143.

memberikan penjelasan yang aplikatif dan kontekstual. Bahasa Indonesia yang digunakannya sangat fasih, terstruktur rapi, dan terasa menyatu dengan nuansa keindahan bahasa Al-Qur'an.³⁶⁹

Struktur penyajian *Tafsir al-Misbah* juga menunjukkan perhatian yang besar pada pembaca. Ayat-ayat Al-Qur'an disajikan secara sistematis, diikuti dengan terjemahan yang akurat, lalu diberi penjelasan makna lafziyyah, makna kontekstual, serta elaborasi makna tematiknya. Quraish Shihab berusaha menyampaikan tafsir tidak hanya dari sisi linguistik, tetapi juga teologis, sosiologis, dan bahkan psikologis, sehingga pembaca merasa diajak berdialog langsung dengan pesan Al-Qur'an.³⁷⁰

Penggunaan gaya tutur yang empatik dan tidak menghakimi merupakan strategi retorika penting dalam *Tafsir al-Misbah*. Ketika membahas tema-tema yang sensitif seperti hukum, gender, atau kerukunan umat beragama, Quraish Shihab selalu menggunakan pendekatan yang bijaksana, inklusif, dan penuh kasih. Ia tidak memaksakan pemahaman tunggal, tetapi membuka ruang untuk keragaman interpretasi yang tetap berpijak pada nilai-nilai utama Islam.³⁷¹

Dalam hal pengayaan makna, Quraish Shihab kerap menyisipkan kisah-kisah, kutipan syair Arab klasik, atau petikan hikmah dari ulama terdahulu sebagai penguat tafsirnya. Namun, kisah dan kutipan tersebut tidak disampaikan dengan cara yang dogmatis, melainkan sebagai ilustrasi reflektif yang mengajak pembaca untuk berpikir dan merenung. Teknik penyajian ini memperkaya nuansa naratif tafsirnya dan menjadikannya lebih hidup dan bermakna.³⁷²

Kebahasaan dalam *Tafsir al-Misbah* juga menampilkan kecenderungan sastra, baik dari sisi pilihan diksi maupun gaya penyampaian.

³⁶⁹ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid I, 72.

³⁷⁰ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid I, 73.

³⁷¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 132–134.

³⁷² M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 125.

Hal ini bukan hal yang mengherankan mengingat Quraish Shihab memiliki latar belakang keilmuan dalam bidang tafsir, balāghah, dan sastra Arab. Ia mampu menerjemahkan keindahan bahasa Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia tanpa kehilangan rasa dan kedalaman makna teks aslinya.³⁷³

Meskipun komunikatif, *Tafsir al-Misbah* tetap menunjukkan ketegasan ilmiah dalam penyusunan argumen. Quraish Shihab tidak asal menafsirkan, tetapi selalu memberikan rujukan otoritatif, baik dari tafsir klasik seperti al-Ṭabarī dan al-Rāzī, maupun tafsir kontemporer seperti *al-Manār* dan *Fi Zhilāl al-Qur'an*. Penggunaan rujukan ini memperkuat validitas tafsirnya dan menegaskan bahwa kebaruan penyajian tidak mengurangi otoritas keilmuannya.³⁷⁴

Penting dicatat pula bahwa struktur penyajian dalam setiap jilid *Tafsir al-Misbah* mengikuti prinsip “al-Qur'ān yufassiru ba'duhu ba'dan” (Al-Qur'an saling menafsirkan antar ayat). Quraish Shihab tidak menafsirkan ayat secara terpisah-pisah, tetapi mengaitkan dengan ayat lain secara tematik dan tekstual. Hal ini memperlihatkan integrasi antara pendekatan kebahasaan dengan pendekatan tematik dan kontekstual yang menjadi ciri khas tafsirnya.³⁷⁵

Dengan pendekatan bahasa yang cair namun tetap akademik, serta gaya penyajian yang ramah namun penuh muatan ilmiah, *Tafsir al-Misbah* telah berhasil menjangkau berbagai segmen masyarakat. Tidak hanya kalangan akademisi dan ulama, tetapi juga masyarakat umum yang haus akan pemahaman keislaman yang moderat, cerdas, dan menyentuh realitas.³⁷⁶

4. Sumber-Sumber dan Referensi *Tafsir al-Misbah*

Tafsir al-Misbah karya M. Quraish Shihab merupakan karya tafsir kontemporer yang tidak hanya mengandalkan kekuatan pemikiran individual

³⁷³ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika* (Jakarta: Paramadina, 1996), 77.

³⁷⁴ Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, 21.

³⁷⁵ Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid 2, 10–11.

³⁷⁶ Abdullah, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, Dan Etika*, 147.

sang mufassir, tetapi juga bersandar pada beragam referensi klasik maupun modern. Salah satu ciri penting dari karya ini adalah pendekatannya yang dialogis dengan khazanah tafsir sebelumnya. Quraish Shihab menunjukkan penghormatan yang tinggi terhadap tradisi keilmuan Islam dengan merujuk pada kitab-kitab tafsir otoritatif seperti *Tafsir al-Ṭabarī*, *al-Kashshāf* karya al-Zamakhsharī, *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhruddin al-Rāzī, serta *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurtubī.³⁷⁷

Kitab *Tafsir al-Manār* karya Muḥammad ‘Abduh dan Rashīd Riḍā juga menjadi salah satu referensi utama dalam *Tafsir al-Misbah*, terutama dalam hal semangat rasionalisme, reformisme, dan pendekatan kontekstual. Semangat *al-Manār* yang menggabungkan antara keilmuan tradisional dan pemikiran modern sangat mewarnai pendekatan Quraish Shihab, baik dalam pemilihan isu-isu tematik maupun dalam cara menjawab problem-problem sosial kontemporer.³⁷⁸

Di samping tafsir-tafsir klasik dan modern tersebut, Quraish Shihab juga banyak menggunakan referensi dalam bidang bahasa Arab, seperti *Lisān al-‘Arab* karya Ibn Manẓūr dan *al-Mu‘jam al-Mufahras* untuk memahami akar kata dan struktur semantik ayat-ayat Al-Qur’an. Ketekunan beliau dalam menganalisis kebahasaan memperlihatkan bahwa tafsir yang baik tidak cukup hanya dengan pemahaman tematik, tetapi juga harus akurat secara linguistik.³⁷⁹

Yang menarik dari *Tafsir al-Misbah* adalah keterbukaannya terhadap literatur dari berbagai disiplin ilmu, seperti sosiologi, psikologi, dan ilmu-ilmu kemasyarakatan. Meskipun tidak selalu mencantumkan secara eksplisit nama-nama ilmuwan atau teoritikus Barat, pendekatan ini terlihat dari analisis-analisis sosial yang disajikan dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur’an. Hal ini menunjukkan bahwa Quraish Shihab menjadikan Al-Qur’an sebagai teks yang

³⁷⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid I, 26.

³⁷⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid I, 27.

³⁷⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1999), 141–143.

berdialog dengan realitas, bukan semata teks spiritual yang terlepas dari konteks.³⁸⁰

Dalam banyak hal, *Tafsir al-Misbah* juga memperlihatkan nuansa fiqhī dengan sesekali merujuk kepada pendapat mazhab atau pandangan ulama fikih terkemuka. Meskipun tidak membahas secara detail perbedaan pendapat dalam hukum Islam, Quraish Shihab tetap memberikan isyarat bahwa ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an harus dilihat melalui lensa maqāṣid al-sharī'ah dan prinsip-prinsip maslahat, bukan secara tekstual semata.³⁸¹

Sumber penting lainnya yang digunakan adalah tafsir-tafsir Nusantara, meskipun dalam porsi yang lebih terbatas. Quraish Shihab pernah menyebutkan karya-karya seperti *Tafsir al-Ibriz* karya K.H. Bisri Musthofa dan tafsir-tafsir pesantren lainnya dalam konteks membangun jembatan antara tafsir ulama lokal dan tafsir global. Hal ini menunjukkan kesadaran beliau akan pentingnya mengangkat khazanah keilmuan Islam Nusantara ke dalam wacana akademik yang lebih luas.³⁸²

Penulisan tafsir ini juga menunjukkan penggunaan data-data kontemporer seperti realitas sosial-politik Indonesia, problematika pluralisme, gender, dan HAM. Ini menunjukkan bahwa referensi yang digunakan dalam *Tafsir al-Misbah* bukan hanya dalam bentuk buku, tetapi juga fenomena sosial yang hidup. Dengan demikian, tafsir ini menjadi sangat relevan dan kontekstual bagi masyarakat Indonesia modern.³⁸³

Secara metodologis, keberagaman referensi dalam *Tafsir al-Misbah* memperlihatkan komitmen Quraish Shihab untuk menjadikan tafsir sebagai ilmu interdisipliner. Ia tidak terpaku hanya pada tafsir klasik atau satu mazhab tertentu, tetapi membuka ruang yang luas untuk pengayaan tafsir melalui

³⁸⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 149.

³⁸¹ Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, 61.

³⁸² Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*, 155.

³⁸³ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas Atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 118–120.

pendekatan linguistik, historis, tematik, dan kontekstual. Semua itu menjadikan *Tafsir al-Misbah* sebagai karya monumental yang layak menjadi rujukan dalam studi Al-Qur'an di Indonesia dan dunia Islam.³⁸⁴

5. Nalar Hermeneutik dan Ideologis dalam *Tafsir al-Misbah*

Tafsir al-Misbah karya M. Quraish Shihab memperlihatkan pendekatan hermeneutik yang khas, yakni usaha memahami Al-Qur'an dengan mempertimbangkan konteks historis, sosial, dan budaya yang melingkupi baik teks maupun pembacanya. Quraish Shihab tidak menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an secara literal, melainkan melalui proses interpretatif yang mendalam, yang berakar pada tradisi tafsir klasik namun terbuka terhadap dinamika kontemporer. Sikap ini menunjukkan bahwa Quraish Shihab tidak menempatkan teks sebagai objek mati, tetapi sebagai wahyu yang hidup dan terus berbicara kepada manusia lintas zaman.³⁸⁵

Secara metodologis, hermeneutika dalam *Tafsir al-Misbah* tampak dalam cara Quraish Shihab mengaitkan teks dengan realitas sosial pembacanya. Ia selalu memulai penafsiran dengan melihat makna bahasa Arab dalam akar katanya, lalu mengaitkannya dengan kondisi sosial budaya umat Islam kontemporer, khususnya masyarakat Indonesia. Pendekatan ini mirip dengan teori "hermeneutika tiga lingkaran" yang terdiri dari dunia teks, dunia pengarang, dan dunia pembaca.³⁸⁶

Dalam kerangka tersebut, *Tafsir al-Misbah* merepresentasikan upaya kontekstualisasi ajaran Islam agar tetap relevan dengan persoalan umat di masa kini, seperti pluralisme, demokrasi, hak asasi manusia, dan keadilan sosial. Quraish Shihab menunjukkan keberanian metodologis untuk mengangkat isu-isu tersebut melalui kacamata keislaman, tanpa kehilangan pijakan pada otoritas nash. Ia berpendapat bahwa makna ayat dapat terus dikembangkan

³⁸⁴ Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*, 89.

³⁸⁵ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid I, 18.

³⁸⁶ Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*, 103.

selama tidak menyimpang dari maqāṣid al-sharī'ah dan prinsip-prinsip universal Islam.³⁸⁷

Sikap ideologis Quraish Shihab dapat dikatakan sebagai bentuk Islam moderat yang menekankan harmoni, toleransi, dan keadaban publik. Ia menolak pendekatan tafsir yang eksklusif, skripturalis, dan ekstrem, yang kerap mengabaikan konteks kemanusiaan. Sebaliknya, ia mengedepankan inklusivitas pemahaman Al-Qur'an dan membuka ruang bagi ijtihad modern yang berdialog dengan realitas sosial.³⁸⁸

Misalnya, dalam membahas ayat-ayat tentang non-Muslim, Quraish Shihab tidak serta-merta menggunakan pendekatan polemik atau konfrontatif. Ia justru menafsirkan ayat-ayat tersebut sebagai dorongan untuk membangun relasi yang baik, penuh toleransi, dan berkeadaban dengan komunitas lain. Sikap ini menunjukkan bahwa ideologi tafsirnya berorientasi pada perdamaian sosial dan perjumpaan antarperadaban, bukan pada konflik identitas.³⁸⁹

Selain itu, dalam isu-isu gender, *Tafsir al-Misbah* memperlihatkan kehati-hatian sekaligus keterbukaan. Quraish Shihab mencoba mendamaikan teks-teks yang tampak patriarkis dengan nilai-nilai keadilan dan kesetaraan yang menjadi tuntutan zaman. Ia menyampaikan bahwa banyak teks yang dipahami keliru karena dikontekstualkan secara tidak tepat atau dipengaruhi oleh bias budaya tertentu.³⁹⁰

Meskipun demikian, tidak sedikit pula kritik yang menyebut bahwa Quraish Shihab tetap mempertahankan posisi yang moderat-konservatif dalam batas-batas tertentu. Hal ini terlihat dari kehati-hatiannya dalam membawa tafsir ke wilayah kontroversial, seperti reinterpretasi ayat warisan atau kepemimpinan perempuan. Namun justru di sinilah kekuatan *Tafsir al-Misbah*:

³⁸⁷M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 23–24.

³⁸⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 45.

³⁸⁹ Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, 66.

³⁹⁰ Shihab, *Perempuan dalam Perempuan* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 102–108.

menjaga keseimbangan antara kemurnian ajaran Islam dan kebutuhan kontekstual umat.³⁹¹

Dengan demikian, *Tafsir al-Misbah* menghadirkan model tafsir yang memadukan antara pendekatan hermeneutik dan kesadaran ideologis. Ia tidak hanya berbicara kepada dunia akademik, tetapi juga menyapa umat Islam awam dalam bahasa yang dapat mereka cerna. Inilah kontribusi besar Quraish Shihab dalam menjadikan tafsir sebagai medium transformasi sosial, bukan sekadar kajian teks keagamaan.³⁹²

C. Penafsiran QS. an-Nisā': 59 dalam Tafsir al-Misbah

Ayat ke-59 dari surah an-Nisā' merupakan salah satu ayat penting dalam Al-Qur'an yang sering dijadikan dasar normatif bagi pembahasan seputar otoritas, ketaatan kepada pemimpin, dan relasi antara umat dengan Ulil Amri. Quraish Shihab dalam tafsirnya *al-Misbah* menempatkan ayat ini tidak hanya sebagai pijakan teologis, tetapi juga sebagai fondasi etis dalam membangun tatanan sosial yang adil dan beradab. Ia membaca ayat ini dengan pendekatan kontekstual yakni memahami teks dalam bingkai realitas sosial, historis, dan politik umat Islam masa kini.

Sub-bab ini akan menganalisis penafsiran Quraish Shihab terhadap QS. an-Nisā': 59 dalam Tafsir al-Misbah secara mendalam, dengan memperhatikan struktur argumentasi, penekanan tematik, dan pendekatan tafsir yang ia gunakan. Dengan menelaahnya secara sistematis, kita dapat menangkap bagaimana Quraish Shihab memposisikan ayat ini dalam wacana keislaman kontemporer, serta bagaimana tafsir tersebut mencerminkan komitmennya terhadap nilai-nilai keadilan, partisipasi, dan tanggung jawab sosial.

³⁹¹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), 134.

³⁹² Komaruddin Hidayat, *Islam Sebagai Ilmu* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2006), 151.

1. Kutipan dan Penjelasan Penafsiran M. Quraish Shihab terhadap QS. an-Nisā': 59 dalam Tafsir al-Mishbah

Dalam Tafsir al-Mishbah, M. Quraish Shihab menampilkan pendekatan yang khas dan kontekstual terhadap makna *ulil amri* dalam QS. an-Nisā': 59. Ia tidak hanya membahas istilah tersebut secara tekstual, tetapi juga menempatkannya dalam kerangka sosial modern yang menekankan tanggung jawab publik dan legitimasi moral kekuasaan. Adapun teks tafsirnya berbunyi:

“Dengan demikian, uli al-amr adalah orang-orang yang berwenang mengurus urusan kaum Muslimin. Mereka adalah orang-orang yang diandalkan dalam menangani persoalan-persoalan kemasyarakatan. Siapakah mereka? Ada yang berpendapat bahwa mereka adalah para penguasa/pemerintah. Ada juga yang menyatakan bahwa mereka adalah ulama, dan pendapat ketiga menyatakan bahwa mereka adalah yang mewakili masyarakat dalam berbagai kelompok dan profesinya.

Perintah taat kepada ulil amri tidak disertai dengan kata taatilah, karena mereka tidak memiliki hak untuk ditaati bila ketaatan kepada mereka bertentangan dengan ketaatan kepada Allah Swt. atau Rasul Saw.”³⁹³

Dari penjelasan di atas, Quraish Shihab tampak berusaha memperluas pengertian *ulil amri* agar tidak terbatas pada satu kelompok tertentu. Ia memahami istilah tersebut secara fungsional, yakni sebagai siapa pun yang memiliki otoritas moral dan sosial dalam mengatur urusan umat. Dengan demikian, *ulil amri* mencakup tiga lapisan: penguasa formal (pemerintah), otoritas keilmuan (ulama), dan representasi masyarakat (tokoh-tokoh profesi atau lembaga sosial).

³⁹³ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 474.

Lebih lanjut, Quraish Shihab menekankan bahwa perintah ketaatan kepada ulil amri tidak diulang dengan kata “taatilah” sebagaimana pada perintah taat kepada Allah dan Rasul. Perbedaan struktur bahasa ini, menurutnya, menunjukkan bahwa ketaatan kepada ulil amri bersifat relatif dan bersyarat, bukan mutlak. Artinya, ketaatan tersebut hanya sah sejauh tidak bertentangan dengan nilai-nilai Ilahi dan ajaran Rasulullah Saw.

Pendekatan ini memperlihatkan karakter tafsir Quraish Shihab yang rasional, partisipatif, dan berorientasi etika sosial. Beliau membaca teks Al-Qur'an dengan mempertimbangkan konteks masyarakat modern, di mana kekuasaan tidak lagi bersumber dari legitimasi teologis semata, tetapi juga dari legitimasi moral dan konstitusional. Karena itu, ketaatan kepada pemerintah harus disertai kesadaran kritis dan tanggung jawab publik.

Dengan demikian, tafsir Quraish Shihab menegaskan bahwa kepemimpinan dalam Islam bukanlah dominasi, melainkan amanah yang tunduk pada prinsip keadilan, kemaslahatan, dan penghormatan terhadap martabat manusia. Pandangan ini sangat selaras dengan semangat hak asasi manusia (human rights discourse) yang menjadi wacana dominan di era kontemporer, khususnya setelah reformasi politik di Indonesia pasca-1998, ketika Tafsir al-Mishbah mulai ditulis dan diterbitkan.

2. Pembacaan Teks QS. an-Nisā': 59 dalam Tafsir al-Misbah

M. Quraish Shihab menafsirkan QS. an-Nisā': 59 dengan pendekatan yang khas, yaitu integrasi antara pendekatan linguistik, historis, dan kontekstual. Ia memulai penafsirannya dengan menjelaskan struktur kalimat perintah “أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ” yang menurutnya memiliki konsekuensi penafsiran tersendiri. Menurut Shihab, pengulangan kata “أَطِيعُوا” pada Allah dan Rasul serta tidak diulang pada Ulil Amri, mengisyaratkan

bahwa ketaatan kepada Ulil Amri bersifat bersyarat, tidak mutlak sebagaimana ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya.³⁹⁴

Shihab menjelaskan bahwa Ulil Amri adalah mereka yang memiliki otoritas dalam urusan umat, yang dalam konteks masyarakat Islam dapat mencakup dua kategori utama: (1) pemimpin pemerintahan atau politik yang sah dan adil, serta (2) pemimpin keilmuan yang memiliki integritas moral dan kapasitas keilmuan. Ia menolak pemaknaan yang terlalu sempit maupun terlalu longgar terhadap frasa tersebut. Dalam tafsirnya, ia menggarisbawahi bahwa ketaatan kepada Ulil Amri harus selalu berada dalam bingkai syariat dan tidak bertentangan dengan ajaran Allah dan Rasul.³⁹⁵

Lebih lanjut, Shihab menyebutkan bahwa ayat ini adalah dasar penting dalam membangun tatanan sosial dan politik yang harmonis. Namun, ia juga mengingatkan bahwa ayat ini tidak boleh digunakan untuk melegitimasi kekuasaan yang menindas atau bertentangan dengan prinsip-prinsip keadilan. Dalam hal ini, ia menegaskan pentingnya kontrol moral dan intelektual terhadap para pemegang otoritas agar kekuasaan yang dijalankan tidak melenceng dari amanah.³⁹⁶

Dalam membahas bagian “فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ”, Shihab memberikan tekanan bahwa semua bentuk perselisihan dalam masyarakat muslim harus dikembalikan kepada sumber utama syariat, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah. Namun, ia juga menyadari realitas sosial-politik yang kompleks dalam masyarakat modern, sehingga tafsir terhadap ayat ini menuntut adanya ijtihad dan kemampuan adaptif dari para ulama untuk menerjemahkan prinsip-prinsip ilahiah dalam konteks kekinian.³⁹⁷

³⁹⁴ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 474.

³⁹⁵ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, 475.

³⁹⁶ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, 476.

³⁹⁷ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, 477.

Penafsiran Shihab terhadap QS. an-Nisā': 59 menunjukkan perpaduan antara otoritas teks dan relevansi sosial. Ia tidak semata memposisikan ayat ini sebagai legitimasi bagi kekuasaan politik atau keulamaan, tetapi juga sebagai pengingat terhadap prinsip tanggung jawab dan akuntabilitas. Tafsir ini mencerminkan orientasi metodologis Quraish Shihab yang kontekstual dan inklusif, serta menekankan etika keadilan dalam relasi antara rakyat dan pemimpin.³⁹⁸

3. Analisis Struktur Ketaatan dalam Tafsir al-Misbah

Dalam *Tafsir al-Misbah*, M. Quraish Shihab menganalisis struktur QS. an-Nisā': 59 dengan mencermati urutan dan pengulangan lafaz “أطيعوا”. Menurut Shihab, struktur ayat ini terdiri dari tiga bagian utama: ketaatan kepada Allah, ketaatan kepada Rasul, dan ketaatan kepada Ulil Amri. Namun, secara linguistik terdapat perbedaan penting: kata perintah “أطيعوا” diulang pada bagian Allah dan Rasul, tetapi tidak pada Ulil Amri. Ini bukan sekadar gaya bahasa, tetapi memiliki implikasi hukum dan sosial yang signifikan.³⁹⁹

Shihab menafsirkan pengulangan “أطيعوا” pada Allah dan Rasul sebagai bentuk penegasan akan kewajiban mutlak ketaatan kepada keduanya, karena keduanya bersumber dari wahyu. Sementara tidak diulangnya “أطيعوا” pada Ulil Amri menunjukkan bahwa ketaatan kepada mereka bersifat kondisional. Artinya, ketaatan kepada pemimpin hanya berlaku selama mereka tidak menyuruh kepada kemaksiatan atau bertentangan dengan wahyu. Jika bertentangan, maka tidak ada kewajiban taat, sesuai dengan kaidah, “لا طاعة لا لمخلوق في معصية الخالق”.⁴⁰⁰

Dengan pendekatan kontekstual, Shihab mengaitkan struktur ketaatan ini dengan kondisi masyarakat modern, khususnya yang hidup dalam sistem

³⁹⁸ Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, 478.

³⁹⁹ Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 474.

⁴⁰⁰ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, 475.

demokrasi dan negara hukum. Ia menjelaskan bahwa dalam sistem seperti itu, Ulil Amri bisa terdiri dari berbagai unsur: eksekutif, legislatif, maupun akademisi dan ulama yang menjadi rujukan umat. Dalam hal ini, ketaatan menjadi lebih kompleks dan menuntut kesadaran kritis, bukan sekadar kepatuhan buta.⁴⁰¹

Shihab juga mencatat bahwa struktur ayat ini mengandung prinsip hierarkis dalam relasi sosial Islam. Allah sebagai sumber utama hukum, Rasul sebagai penyampai dan penjelas wahyu, dan Ulil Amri sebagai pelaksana hukum dalam masyarakat. Namun, ia menolak anggapan bahwa struktur ini mendukung otoritarianisme. Sebaliknya, ia menekankan pentingnya akuntabilitas dan partisipasi masyarakat dalam menjaga keseimbangan antara otoritas dan ketaatan.⁴⁰²

Dalam pengamatannya, Shihab tidak memisahkan antara aspek normatif dan praktis dalam struktur ketaatan. Baginya, penataan relasi antara masyarakat dan pemimpin harus dilandasi oleh prinsip maslahat dan etika. Ia menegaskan bahwa kepemimpinan yang tidak membawa pada kebaikan bersama tidak layak ditaati, dan dalam hal ini, umat memiliki tanggung jawab untuk mengoreksi atau bahkan mengganti pemimpin yang menyimpang dari nilai-nilai Qur'ani.⁴⁰³

4. Tafsir Quraish Shihab tentang Ulil Amri: Dimensi Sosial-Politik dan Keagamaan

Dalam penafsirannya terhadap QS. an-Nisā': 59, M. Quraish Shihab memberikan perhatian khusus terhadap konsep *Ulil Amri*, yang secara bahasa berarti "orang-orang yang memiliki urusan" atau "pemegang otoritas". Namun, ia tidak membatasi makna *Ulil Amri* hanya pada penguasa politik atau pemerintah formal semata. Baginya, istilah ini mencakup pemimpin

⁴⁰¹ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, 475.

⁴⁰² Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, 476.

⁴⁰³ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, 477.

masyarakat dalam berbagai bidang, termasuk ulama, intelektual, dan ahli di bidangnya yang bertanggung jawab terhadap kemaslahatan umat.⁴⁰⁴

Shihab menegaskan bahwa ketaatan kepada *Ulil Amri* bukan hanya kewajiban dalam kerangka sosial-politik, tetapi juga merupakan bagian dari etika keagamaan. Menurutnya, kehidupan beragama dalam Islam tidak dapat dipisahkan dari dimensi sosial dan politik, karena ajaran Islam menyentuh seluruh aspek kehidupan. Oleh karena itu, taat kepada pemimpin bukan sekadar ketaatan administratif, melainkan ketaatan yang berorientasi pada terciptanya keadilan sosial dan kemaslahatan bersama.⁴⁰⁵

Lebih lanjut, Shihab menjelaskan bahwa posisi *Ulil Amri* dalam ayat ini merupakan jembatan antara wahyu dan realitas sosial. Mereka bertugas menerjemahkan nilai-nilai ilahiah ke dalam kebijakan dan tata kelola masyarakat. Dalam konteks negara modern, menurutnya, *Ulil Amri* bisa bermakna kolektif, mencakup lembaga eksekutif, legislatif, yudikatif, dan bahkan organisasi-organisasi keagamaan. Tafsir ini menunjukkan pendekatan inklusif dan progresif dalam memahami otoritas dalam Islam.⁴⁰⁶

Namun, Shihab juga menekankan bahwa ketaatan kepada *Ulil Amri* tidak bersifat mutlak. Ia membedakan antara ketaatan dalam hal yang ma'ruf (baik dan sah menurut syariat) dan ketaatan yang bisa mengarah pada penyelewengan. Dalam hal ini, umat Islam dituntut untuk bersikap kritis dan aktif dalam memastikan bahwa pemimpin mereka tidak keluar dari nilai-nilai moral dan hukum Islam. Dengan demikian, relasi antara rakyat dan *Ulil Amri* bersifat dinamis dan berlandaskan pada prinsip akuntabilitas.⁴⁰⁷

Penafsiran Shihab terhadap *Ulil Amri* tidak hanya berdimensi teks, tetapi juga reflektif terhadap kondisi Indonesia sebagai negara plural yang

⁴⁰⁴ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, 478.

⁴⁰⁵ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, 474.

⁴⁰⁶ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, 475.

⁴⁰⁷ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, 476.

mayoritas muslim. Ia berusaha menggali nilai-nilai universal dari Al-Qur'an untuk menjawab tantangan zaman, termasuk relasi antara agama dan negara, serta posisi agama dalam kehidupan publik. Tafsirnya memberi ruang bagi rekonsiliasi antara nilai-nilai Islam dan prinsip-prinsip demokrasi, hak asasi manusia, serta kebebasan berpendapat dalam bingkai etika Qur'ani.⁴⁰⁸

5. Perbandingan Penekanan antara Tiga Otoritas dalam Penafsiran Quraish Shihab

Dalam menafsirkan QS. an-Nisā': 59, Quraish Shihab menyampaikan bahwa perintah taat dalam ayat tersebut mencakup tiga entitas otoritatif: Allah, Rasul, dan *Ulil Amri*. Ketiganya memiliki posisi dan karakteristik yang berbeda, baik dari segi sumber otoritas maupun tingkat kewajibannya. Shihab memberikan penekanan bahwa taat kepada Allah dan Rasul bersifat mutlak, karena keduanya merupakan sumber ajaran yang tidak mengandung kesalahan dan berasal dari wahyu ilahi.⁴⁰⁹

Sementara itu, ketaatan kepada *Ulil Amri* bersifat relatif dan bersyarat, yaitu selama perintah mereka tidak bertentangan dengan ajaran Allah dan Rasul. Dalam struktur penafsiran Shihab, ini menjadi titik kritis untuk membedakan antara otoritas sakral (transenden) dan otoritas sosial (imanen). Ia menjelaskan bahwa tidak ada ketaatan kepada makhluk dalam hal yang mengandung maksiat kepada Allah. Oleh karena itu, posisi *Ulil Amri* bukan entitas yang absolut dalam konteks ketaatan, melainkan terikat oleh prinsip-prinsip Qur'ani.⁴¹⁰

Quraish Shihab juga menekankan pentingnya urutan penyebutan dalam ayat tersebut. Menurutnya, urutan "Allah → Rasul → Ulil Amri" mencerminkan hirarki nilai dan prioritas dalam kepatuhan. Dalam pandangan Shihab, Rasulullah memiliki posisi penghubung antara wahyu dan umat,

⁴⁰⁸Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, 477.

⁴⁰⁹ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, 478.

⁴¹⁰ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, 474.

sementara *Ulil Amri* berfungsi sebagai penghubung antara syariat dan realitas sosial. Maka, dalam konteks implementatif, *Ulil Amri* menjadi instrumen penerapan nilai-nilai ketuhanan dan kenabian dalam kehidupan bermasyarakat.⁴¹¹

Penafsiran ini juga menunjukkan kehati-hatian metodologis Shihab dalam memahami teks. Ia tidak menyamakan ketiga otoritas tersebut dalam kualitasnya, melainkan memberikan proporsi sesuai dengan peran masing-masing. Quraish Shihab bahkan menambahkan bahwa otoritas *Ulil Amri* di masa kini perlu dilihat secara pluralistik, tergantung pada bidangnya: ahli medis dalam masalah kesehatan, ulama dalam urusan agama, dan pejabat dalam masalah kenegaraan. Penekanan ini menunjukkan keberpihakan tafsir Shihab kepada prinsip rasionalitas, spesialisasi keilmuan, dan tanggung jawab sosial.⁴¹²

Dengan demikian, tafsir Quraish Shihab menampilkan sintesis antara keimanan, intelektualitas, dan realitas sosial. Ia membedakan secara tegas antara otoritas mutlak yang berasal dari Allah dan Rasul dengan otoritas fungsional dari *Ulil Amri*. Struktur penafsiran seperti ini memberikan ruang bagi umat Islam untuk bersikap kritis dan rasional dalam ketaatan kepada pemimpin, sekaligus menjaga prinsip kepatuhan kepada ajaran Islam yang autentik dan esensial.⁴¹³

6. Konteks Kebangsaan dan Relevansi Tafsir Quraish Shihab terhadap *Ulil Amri* di Indonesia

Penafsiran M. Quraish Shihab terhadap QS. an-Nisā': 59 tidak hanya bersifat tekstual dan normatif, tetapi juga memiliki orientasi kontekstual yang kuat, terutama dalam kerangka kebangsaan Indonesia. Sebagai negara dengan keragaman suku, agama, dan budaya, Indonesia memerlukan model ketaatan

⁴¹¹ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, 475.

⁴¹² Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, 476.

⁴¹³ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, 477.

terhadap *Ulil Amri* yang mampu mengintegrasikan prinsip-prinsip keislaman dengan nilai-nilai kebangsaan. Dalam hal ini, tafsir Shihab memberikan tawaran penting tentang bagaimana umat Islam dapat bersikap taat kepada pemimpin dalam sistem demokrasi modern yang pluralistik.⁴¹⁴

Shihab menyatakan bahwa dalam konteks Indonesia, *Ulil Amri* dapat mencakup berbagai pemegang otoritas, baik itu pemerintah, ulama, maupun ahli dalam bidang tertentu, selama mereka menjalankan tugasnya dengan adil, bertanggung jawab, dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai agama. Pandangan ini sejalan dengan semangat konstitusi Indonesia yang menjunjung tinggi keadilan sosial dan prinsip musyawarah dalam pengambilan keputusan. Dengan demikian, *Ulil Amri* tidak dipahami secara eksklusif sebagai penguasa politik, melainkan sebagai institusi atau individu yang memegang amanah sosial dalam rangka kemaslahatan umat.⁴¹⁵

Quraish Shihab juga menegaskan bahwa bentuk ketaatan kepada *Ulil Amri* dalam konteks negara demokratis adalah ketaatan yang aktif dan kritis. Artinya, umat Islam wajib memberikan dukungan terhadap kebijakan yang adil, namun juga berhak melakukan koreksi terhadap kebijakan yang menyimpang dari nilai-nilai moral dan konstitusional. Hal ini memperlihatkan bahwa Shihab tidak mendukung sikap pasif atau taqlid buta terhadap otoritas, tetapi mendorong partisipasi publik dalam bingkai etika dan konstitusi.⁴¹⁶

Lebih jauh, relevansi penafsiran ini terlihat dalam respons umat Islam terhadap isu-isu kebangsaan, seperti pemilihan umum, hukum, kebijakan publik, serta hubungan antaragama. Tafsir Shihab menjadi rujukan bagi kelompok-kelompok Islam moderat yang berusaha menjembatani antara nilai-nilai Islam dan realitas sosial-politik Indonesia. Ia bahkan menegaskan bahwa

⁴¹⁴ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, 478.

⁴¹⁵ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, 475.

⁴¹⁶ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, 476.

keislaman dan keindonesiaan bukanlah dua entitas yang bertentangan, melainkan dapat bersinergi dalam semangat persatuan dan keadilan.⁴¹⁷

Dengan demikian, tafsir Quraish Shihab terhadap ayat ini menjadi salah satu bentuk aktualisasi ajaran Islam dalam ruang publik Indonesia. Tafsirnya tidak hanya memberi arah bagi ketaatan umat Islam terhadap pemerintah yang sah, tetapi juga memberikan justifikasi teologis untuk keterlibatan aktif dalam membangun bangsa. Tafsir ini menjadi kontribusi penting dalam membentuk kesadaran keagamaan yang inklusif, partisipatif, dan sejalan dengan semangat kebangsaan Indonesia.⁴¹⁸

D. Pengaruh Relasi Kuasa terhadap Penafsiran QS. an-Nisā': 59 oleh M. Quraish Shihab

1. Konteks Sosial-Politik pada Masa Quraish Shihab

M. Quraish Shihab lahir pada 16 Februari 1944 di Rappang, Sulawesi Selatan, dalam lingkungan keluarga ulama terpelajar. Ayahnya, Prof. Abdurrahman Shihab, adalah ulama dan cendekiawan terkemuka yang berperan besar dalam pendidikan Islam di Indonesia. Lingkungan keluarga yang kental dengan tradisi keilmuan menjadikan Quraish Shihab tumbuh dalam atmosfer intelektual yang kuat, sekaligus membentuk watak keagamaannya yang moderat dan terbuka terhadap wacana kebangsaan serta isu-isu sosial keislaman kontemporer.⁴¹⁹

Pada masa awal pembentukan intelektualitasnya, Quraish Shihab menempuh pendidikan di Universitas Al-Azhar Kairo, tempat ia memperoleh gelar Lc, MA, dan PhD dalam bidang tafsir Al-Qur'an.⁴²⁰ Di Mesir, ia menyerap tradisi ilmiah Al-Azhar yang menekankan keseimbangan antara

⁴¹⁷Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, 477.

⁴¹⁸Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2, 478.

⁴¹⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, 5.

⁴²⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, 7.

turāth (warisan klasik) dan tajdīd (pembaruan pemikiran Islam). Hal ini kemudian menjadi fondasi epistemologis dalam karya-karyanya, terutama dalam Tafsir al-Misbah, yang menampilkan pendekatan integratif antara teks, konteks, dan realitas sosial umat Islam modern.⁴²¹

Ketika Quraish Shihab mulai menulis dan menyebarkan gagasannya pada dekade 1980–1990-an, Indonesia sedang berada di bawah rezim Orde Baru. Pemerintahan Soeharto saat itu menerapkan sistem politik otoriter yang menuntut stabilitas dan keseragaman wacana, termasuk dalam bidang keagamaan.⁴²² Dalam konteks inilah, tafsir Al-Qur'an tidak hanya menjadi wacana teologis, melainkan juga bagian dari arena kuasa pengetahuan sebagaimana dijelaskan Michel Foucault, yaitu sistem diskursif yang turut membentuk relasi antara pengetahuan, kekuasaan, dan kebenaran.⁴²³

Foucault menjelaskan bahwa “kuasa tidak hanya menindas, melainkan juga produktif” karena ia menghasilkan pengetahuan, wacana, dan bahkan subjek yang tunduk pada struktur tertentu.⁴²⁴ Dalam konteks Orde Baru, pemerintah melalui kebijakan “Islam kultural” berupaya mengontrol wacana keislaman agar tetap sejalan dengan ideologi Pancasila. Namun, Quraish Shihab menempuh strategi diskursif yang khas: ia menegaskan nilai-nilai Islam substantif seperti keadilan, musyawarah, dan ketaatan terhadap otoritas, namun tetap dalam bingkai kebangsaan yang harmonis.⁴²⁵

Posisi Quraish Shihab di tengah rezim Orde Baru menjadi menarik karena ia berada di antara dua arus besar: di satu sisi, wacana keagamaan tradisional yang cenderung tekstual; di sisi lain, tuntutan pemerintah terhadap

⁴²¹ M. Quraish Shihab, Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an, Jilid 1, 21.

⁴²² Robert W. Hefner, *Civil Islam: Islam and Democratization in Indonesia*, (Princeton: Princeton University Press, 2000), 35.

⁴²³ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, 119.

⁴²⁴ Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Vol. 1: An Introduction, 94.

⁴²⁵ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, 310.

tafsir Islam yang “ramah negara”. Dalam posisi ini, ia tampil sebagai figur intelektual organik meminjam istilah Antonio Gramsci yang menegosiasikan nilai-nilai Islam agar tetap relevan dan diterima dalam sistem politik yang hegemonik.⁴²⁶ Dengan demikian, Tafsir al-Misbah tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial-politik Indonesia pada masa itu, yang turut membentuk corak dan arah hermeneutika tafsirnya.⁴²⁷

Sebagai cendekiawan Muslim, Quraish Shihab juga memiliki akses terhadap lembaga-lembaga keagamaan dan kekuasaan, termasuk ketika ia dipercaya sebagai Menteri Agama pada tahun 1998. Posisi ini memperlihatkan keterlibatannya langsung dalam relasi kuasa keagamaan dan politik. Namun, ia memanfaatkan otoritas tersebut untuk mengarusutamakan tafsir yang moderat, dialogis, dan berbasis etika kebangsaan. Hal ini tampak dalam cara beliau menjelaskan konsep ketaatan kepada *ulil amri* bukan sebagai kepatuhan buta, melainkan ketaatan yang disertai kesadaran moral dan tanggung jawab sosial.⁴²⁸

Dengan demikian, konstruksi tafsir Quraish Shihab terhadap QS. an-Nisā’: 59 tidak dapat dipisahkan dari jaringan kuasa pengetahuan pada zamannya. Ia berusaha menghadirkan pemaknaan ulang terhadap konsep otoritas dan ketaatan yang sesuai dengan konteks negara-bangsa modern, tanpa mengorbankan nilai-nilai normatif Islam. Dalam kacamata foucaultian, Quraish Shihab tidak sekadar mereproduksi kuasa, tetapi juga mentransformasikannya menjadi wacana pembebasan dari kepatuhan formalistik menuju ketaatan etis yang berorientasi pada keadilan sosial.⁴²⁹

⁴²⁶ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, 12.

⁴²⁷ Azyumardi Azra, *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan*, 181.

⁴²⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, jilid 2, 340.

⁴²⁹ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, 28.

2. Kuasa Pengetahuan Hak Asasi Manusia (HAM) pada Masa M. Quraish Shihab

Penafsiran M. Quraish Shihab terhadap QS. an-Nisā': 59 dalam Tafsir al-Misbah lahir dalam konteks sosial dan kuasa pengetahuan yang berbeda dengan Syaikh Nawawi al-Bantani. Jika pada abad ke-19 rezim pengetahuan yang dominan adalah pan-Islamisme, maka pada akhir abad ke-20 hingga awal abad ke-21, ketika Quraish Shihab aktif menulis Tafsir al-Misbah, wacana Hak Asasi Manusia (HAM) menjadi kuasa pengetahuan yang paling berpengaruh di dunia Islam, termasuk di Indonesia.⁴³⁰

Periode 1990-an hingga awal 2000-an merupakan masa transisi besar dalam politik Indonesia, ditandai dengan berakhirnya rezim Orde Baru pada tahun 1998 dan munculnya era reformasi yang membawa semangat demokratisasi, keterbukaan, dan penghargaan terhadap hak-hak sipil.⁴³¹ Dalam konteks ini, isu HAM menjadi pusat perdebatan publik dan diskursus akademik.⁴³² Pemerintah, masyarakat sipil, dan institusi keagamaan berusaha menegosiasikan posisi agama dalam kerangka demokrasi dan HAM modern. Sebagai tokoh intelektual Muslim sekaligus mantan Menteri Agama di penghujung pemerintahan Soeharto, Quraish Shihab berada di jantung proses transformasi sosial-politik ini.⁴³³

Menurut kerangka teori Michel Foucault, kondisi ini menunjukkan bahwa penafsiran Quraish Shihab tidak lahir dalam ruang hampa, tetapi dalam medan relasi kuasa-pengetahuan yang dipengaruhi oleh wacana HAM

⁴³⁰ Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), hlm. 221.

⁴³¹ Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, (Princeton: Princeton University Press, 2000), hlm. 11.

⁴³² Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 229.

⁴³³ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), hlm. xiii.

global.⁴³⁴ Wacana tersebut menempatkan manusia sebagai subjek otonom yang memiliki martabat, kebebasan beragama, dan hak berpartisipasi dalam kehidupan sosial-politik.⁴³⁵ Dalam tafsirnya, Quraish Shihab memadukan antara prinsip-prinsip teologis Islam dan nilai-nilai kemanusiaan universal, sehingga menghasilkan penafsiran yang lebih kontekstual dan partisipatif terhadap konsep Ulil Amri.⁴³⁶

Kuasa pengetahuan HAM yang berkembang pasca-Reformasi menggeser paradigma lama yang menekankan otoritas tunggal ke arah partisipasi sosial dan dialog keagamaan. Dalam Tafsir al-Misbah, Quraish Shihab mengartikulasikan hal ini dengan menafsirkan Ulil Amri bukan semata sebagai pemimpin politik, tetapi sebagai “otoritas yang memperoleh legitimasi karena keadilan, keilmuan, dan tanggung jawab sosial.” Dengan demikian, wacana kekuasaan dalam tafsir Quraish Shihab bukan bersifat vertikal dan koersif, tetapi bersifat dialogis dan etis.⁴³⁷

Selain itu, wacana HAM juga memengaruhi cara Quraish Shihab menafsirkan ayat-ayat tentang ketaatan dan keadilan. Ia menegaskan bahwa ketaatan kepada pemimpin tidak bersifat mutlak, melainkan dibatasi oleh prinsip ‘adl (keadilan) dan ma‘rūf (kebaikan yang diakui secara universal).⁴³⁸ Tafsir ini merupakan bentuk resistensi terhadap tafsir keagamaan yang cenderung absolutistik dan memberikan legitimasi terhadap kekuasaan otoriter.⁴³⁹ Dalam kerangka Foucaultian, tafsir seperti ini berfungsi sebagai

⁴³⁴ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, (New York: Pantheon Books, 1980), hlm. 83.

⁴³⁵ Amartya Sen, *Development as Freedom*, (New York: Knopf, 1999), hlm. 36.

⁴³⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*, Jilid 3, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 343.

⁴³⁷ Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*, (Bandung: Mizan, 2017), hlm. 202.

⁴³⁸ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 2018), hlm. 244.

⁴³⁹ Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, (Jakarta: Gramedia, 1999), hlm. 128.

bentuk “kuasa tandingan” (counter-discourse) terhadap wacana lama tentang ketaatan tanpa kritik.⁴⁴⁰

Dengan posisi sosialnya sebagai akademisi, ulama, dan diplomat, Quraish Shihab menjadi agen kuasa pengetahuan yang menjembatani nilai-nilai keislaman dengan nilai-nilai kemanusiaan modern.⁴⁴¹ Ia menampilkan tafsir Al-Qur'an sebagai sumber etika sosial dan spiritual yang relevan untuk membangun peradaban yang adil, terbuka, dan manusiawi. Dengan demikian, Tafsir al-Misbah dapat dipahami sebagai produk dari rezim pengetahuan Hak Asasi Manusia dan demokratisasi keagamaan, yang membentuk cara pandang baru terhadap relasi antara agama, kekuasaan, dan kemanusiaan.⁴⁴²

3. Otoritas Ulama sebagai Agen Kuasa dalam Produksi Tafsir

Dalam tradisi Islam, ulama tidak hanya berfungsi sebagai pewaris ilmu kenabian (*al-‘ulamā’ waratsat al-anbiyā’*), tetapi juga sebagai agen kuasa pengetahuan yang membentuk struktur wacana keagamaan dalam masyarakat.⁴⁴³ Mereka memegang otoritas epistemik untuk menafsirkan teks suci dan menjembatani antara wahyu dengan realitas sosial. Dalam konteks modern, peran ini mengalami transformasi, karena ulama kini berhadapan dengan dinamika politik, media, dan institusi negara yang turut mempengaruhi otoritas mereka.⁴⁴⁴

M. Quraish Shihab adalah contoh nyata dari ulama-intelektual yang memanfaatkan posisi epistemiknya untuk membangun otoritas keilmuan berbasis rasionalitas dan moderasi.⁴⁴⁵ Ia bukan hanya seorang mufassir yang

⁴⁴⁰ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, (London: Routledge, 2002), hlm. 140.

⁴⁴¹ Syafiq Hasyim, *Islam dan Hak Asasi Manusia di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2015), hlm. 52.

⁴⁴² Azyumardi Azra, *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan*, (Jakarta: Rajawali Press, 2010), hlm. 118.

⁴⁴³ Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, jilid 1, 33.

⁴⁴⁴ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an: Towards a Contemporary Approach*, 21.

⁴⁴⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*, Jilid 1, 14.

menulis, tetapi juga seorang komunikator publik melalui berbagai media, seperti televisi, radio, dan buku populer. Peran ini menjadikan Quraish Shihab sebagai figur ulama yang memiliki daya pengaruh (*power of discourse*) dalam membentuk pemahaman keislaman masyarakat Indonesia.⁴⁴⁶ Dengan demikian, produksi tafsirnya tidak bisa dilepaskan dari dimensi sosial dan politik pengetahuan.

Menurut Michel Foucault, produksi pengetahuan selalu terkait dengan mekanisme kuasa yang bekerja melalui lembaga, wacana, dan figur otoritatif.⁴⁴⁷ Dalam hal ini, Quraish Shihab menampilkan otoritas ulama yang tidak otoriter, melainkan dialogis. Ia tidak menempatkan diri sebagai *musharri'* (pembuat hukum), tetapi sebagai *mubayyin* (penjelas) yang menafsirkan teks dengan mempertimbangkan konteks sosial umat.⁴⁴⁸ Hal ini menunjukkan bahwa dalam perspektif foucaultian, otoritas ulama bukan hanya bentuk dominasi, melainkan juga strategi kuasa produktif yang melahirkan pemahaman baru tentang kebenaran.⁴⁴⁹

Sebagai agen kuasa pengetahuan, Quraish Shihab juga memanfaatkan jaringan lembaga keagamaan dan pendidikan untuk menginstitusionalisasi otoritas tafsirnya. Melalui Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ) yang didirikannya, ia berupaya mengembangkan metodologi tafsir tematik-kontekstual yang terbuka terhadap disiplin ilmu sosial dan humaniora.⁴⁵⁰ Dengan cara ini, tafsir menjadi ruang kolaborasi antara ilmu-ilmu keislaman dan realitas kemasyarakatan, bukan sekadar arena reproduksi wacana tradisional. Produksi tafsir pun menjadi praktik sosial yang melibatkan relasi kuasa, pengetahuan, dan nilai-nilai moral publik.⁴⁵¹

⁴⁴⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 42.

⁴⁴⁷ Michel Foucault, *Power/Knowledge*, 131.

⁴⁴⁸ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, 302.

⁴⁴⁹ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 27.

⁴⁵⁰ PSQ Jakarta, *Profil Pusat Studi Al-Qur'an*, 10.

⁴⁵¹ PSQ Jakarta, *Profil Pusat Studi Al-Qur'an*, 11.

Dalam karyanya *Tafsir al-Misbah*, Quraish Shihab menggunakan pendekatan yang menekankan “keserasian antara teks dan konteks”.⁴⁵² Ia tidak hanya menafsirkan makna literal ayat, tetapi juga menggali makna kontekstual yang relevan dengan kehidupan masyarakat. Dalam pandangannya, seorang ulama tidak boleh berhenti pada tataran normatif, melainkan harus menghadirkan solusi etik dan sosial yang dapat diterapkan di dunia nyata.⁴⁵³ Dengan demikian, tafsir menjadi bentuk praksis keagamaan yang produktif bukan hanya wacana, melainkan tindakan sosial yang membentuk kesadaran umat.⁴⁵⁴

Keterlibatan Quraish Shihab dalam ruang publik juga memperkuat otoritasnya sebagai ulama modern. Ia memadukan keilmuan tradisional dengan bahasa populer yang dapat diterima oleh masyarakat urban.⁴⁵⁵ Di sisi lain, hal ini menunjukkan bahwa otoritas ulama kini tidak lagi bersumber tunggal dari sanad keilmuan, tetapi juga dari legitimasi sosial dan media. Dalam konteks ini, tafsir berperan sebagai “arena kuasa simbolik” (meminjam istilah Pierre Bourdieu) di mana legitimasi kebenaran diproduksi dan diperebutkan.⁴⁵⁶

Lebih jauh, Quraish Shihab memanfaatkan otoritasnya bukan untuk mendominasi, tetapi untuk merekonstruksi pemahaman Islam yang seimbang antara teks dan realitas. Ia mengingatkan bahwa *taat kepada ulil amri* bukan berarti menutup ruang kritik, tetapi menempatkan kepemimpinan dalam bingkai etika dan tanggung jawab moral.⁴⁵⁷ Dengan pendekatan seperti ini, Quraish Shihab berperan sebagai “agen kuasa etik” yang berupaya menyeimbangkan antara kekuasaan politik dan nilai-nilai kebenaran dalam Islam.⁴⁵⁸

⁴⁵² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, jilid 2, 341.

⁴⁵³ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, jilid 2, 343.

⁴⁵⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, jilid 2, hlm. 345.

⁴⁵⁵ M. Quraish Shihab, *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan*, 8.

⁴⁵⁶ Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, 112.

⁴⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, jilid 3, 412.

⁴⁵⁸ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, 317.

Dengan demikian, Quraish Shihab menunjukkan bahwa ulama memiliki posisi strategis dalam produksi tafsir sebagai wacana kuasa. Ia menampilkan model otoritas yang tidak dogmatis, tetapi reflektif dan kontekstual. Tafsirnya menjadi ruang dialog antara agama dan realitas sosial, antara kuasa dan kebenaran, antara teks dan manusia.⁴⁵⁹ Dalam perspektif foucaultian, peran ulama semacam ini bukan hanya menyebarkan pengetahuan, tetapi juga membentuk subjek religius yang sadar, kritis, dan bertanggung jawab.⁴⁶⁰

4. Tafsir sebagai Arena Negosiasi antara Agama dan Kekuasaan dalam Konteks Indonesia Modern

Dalam konteks keindonesiaan, tafsir tidak hanya berfungsi sebagai media penjelasan teks keagamaan, tetapi juga sebagai arena negosiasi antara kekuatan agama dan kekuasaan politik.⁴⁶¹ Dinamika relasi antara keduanya mencerminkan perdebatan panjang mengenai peran agama dalam ruang publik.⁴⁶² Tafsir sebagai produk sosial menjadi wadah di mana gagasan keagamaan dipertemukan dengan kepentingan kekuasaan negara.⁴⁶³ Dalam hal ini, Quraish Shihab tampil sebagai figur yang berupaya menegosiasikan dua kekuatan besar tersebut agar tidak saling meniadakan, melainkan saling menguatkan dalam koridor etika dan moralitas Islam.⁴⁶⁴

M. Quraish Shihab, melalui *Tafsir al-Misbah*, menghadirkan wacana moderasi keislaman yang sejalan dengan semangat kebangsaan Indonesia. Ia menolak pandangan ekstrem yang menempatkan agama dalam posisi antagonistik terhadap negara, sekaligus menolak sekularisme yang menghapus peran agama dari kehidupan sosial.⁴⁶⁵ Bagi Quraish Shihab, agama dan

⁴⁵⁹ Azyumardi Azra, *Islam Substantif*, 98.

⁴⁶⁰ Michel Foucault, *Discipline and Punish*, 29.

⁴⁶¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, 45.

⁴⁶² Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥmūd al-Nash: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 17.

⁴⁶³ Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Sourcebook*, (New York: Oxford University Press, 1998), 23.

⁴⁶⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1992), 15.

⁴⁶⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, jilid 3, 407.

kekuasaan harus berelasi secara dialogis, bukan dominatif, karena keduanya memiliki fungsi saling melengkapi dalam membangun tatanan masyarakat yang berkeadilan. Sikap ini mencerminkan prinsip negosiasi antara *agama normatif* dan *realitas politik nasional* yang kompleks.⁴⁶⁶

Dalam konteks teori Michel Foucault, negosiasi ini dapat dipahami sebagai upaya membentuk “rejim kebenaran” baru yang tidak sepenuhnya tunduk pada struktur kuasa politik maupun otoritas keagamaan tradisional.⁴⁶⁷ Melalui tafsirnya, Quraish Shihab tidak hanya menafsirkan teks Al-Qur'an, tetapi juga mengonstruksi wacana Islam yang kompatibel dengan demokrasi dan pluralisme Indonesia. Ia berusaha membangun kesadaran umat bahwa ketaatan kepada penguasa (*ulil amri*) harus disertai tanggung jawab moral, bukan ketaatan buta. Dengan demikian, tafsir menjadi instrumen negosiasi yang memungkinkan agama tetap relevan di tengah modernitas dan kekuasaan negara.⁴⁶⁸

Quraish Shihab secara eksplisit menegaskan bahwa ketaatan kepada penguasa dalam QS. an-Nisā': 59 tidak bersifat mutlak. Ketaatan harus didasarkan pada prinsip keadilan dan kebenaran sebagaimana diajarkan dalam Islam. Dalam konteks Indonesia modern, tafsir ini dapat dibaca sebagai upaya menegosiasikan nilai-nilai Islam dengan prinsip demokrasi dan konstitusionalisme yang diatur dalam UUD 1945.⁴⁶⁹ Tafsir semacam ini mengedepankan prinsip *al-musāwāh* (kesetaraan) antara rakyat dan penguasa serta menolak bentuk otoritarianisme yang bersembunyi di balik legitimasi agama.⁴⁷⁰

Negosiasi antara agama dan kekuasaan dalam tafsir Quraish Shihab juga tampak dalam sikapnya terhadap hubungan ulama dan negara. Ia menolak

⁴⁶⁶ M. Quraish Shihab, Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an, jilid 3, 407.

⁴⁶⁷ Michel Foucault, Power/Knowledge, (New York: Pantheon, 1980), 118.

⁴⁶⁸ M. Quraish Shihab, Tafsir al-Misbah, jilid 3, 412-417.

⁴⁶⁹ Azyumardi Azra, Islam Substantif, 102.

⁴⁷⁰ M. Quraish Shihab, Wawasan Al-Qur'an, 321.

dualisme antara agama dan politik, tetapi juga tidak menyetujui penyatuan total yang menimbulkan tirani teokrasi.⁴⁷¹ Bagi Quraish Shihab, ulama harus menjadi mitra kritis pemerintah dalam menjaga moralitas publik, sementara negara berkewajiban melindungi kebebasan beragama dan menjalankan keadilan sosial. Pendekatan ini memperlihatkan bahwa tafsir berfungsi sebagai jembatan konseptual antara otoritas keagamaan dan otoritas politik.⁴⁷²

Dalam realitas sosial-politik Indonesia, gagasan negosiasi ini menemukan relevansinya pada praktik kebangsaan yang menempatkan Pancasila sebagai dasar moral bernegara.⁴⁷³ Tafsir Quraish Shihab mengafirmasi bahwa nilai-nilai Qur'ani sejalan dengan sila-sila Pancasila, terutama dalam hal keadilan, kemanusiaan, dan persatuan. Dengan cara ini, tafsir tidak sekadar memproduksi wacana keagamaan, tetapi juga memperkuat legitimasi moral terhadap sistem politik nasional.⁴⁷⁴ Ia menegaskan bahwa Islam tidak bertentangan dengan nasionalisme, melainkan menjadi ruh spiritual yang menghidupkan cita-cita kebangsaan.

Di tengah arus politik identitas dan polarisasi keagamaan, pendekatan negosiasi Quraish Shihab menjadi penting sebagai bentuk *counter-discourse* terhadap wacana eksklusif dan ekstrem. Melalui penafsirannya, ia memperlihatkan bahwa kekuasaan agama maupun negara harus saling mengawasi agar tidak terjadi dominasi sepihak.⁴⁷⁵ Tafsir menjadi ruang bagi rekonsiliasi dan kontrol sosial, di mana nilai-nilai etika keagamaan dapat membimbing kekuasaan tanpa harus terlibat dalam politik praktis.⁴⁷⁶ Dengan

⁴⁷¹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992), 412.

⁴⁷² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, jilid 3, 418.

⁴⁷³ Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan*, (Bandung: Mizan, 2015), 87.

⁴⁷⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, 328.

⁴⁷⁵ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), 144.

⁴⁷⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 72.

demikian, tafsir berfungsi sebagai mekanisme moderasi dan penguatan budaya kewarganegaraan (*civic religion*).

Akhirnya, tafsir Quraish Shihab memperlihatkan bahwa negosiasi antara agama dan kekuasaan adalah keniscayaan dalam masyarakat modern yang plural. Tafsir menjadi wahana bagi agama untuk tetap hadir secara bermartabat di ruang publik tanpa kehilangan independensinya.⁴⁷⁷ Dengan pendekatan hermeneutik dan kesadaran sosiologis, Quraish Shihab berhasil menampilkan wajah Islam yang inklusif dan kontekstual.³¹ Oleh karena itu, *Tafsir al-Misbah* bukan hanya karya ilmiah, tetapi juga proyek kebangsaan usaha membangun harmoni antara wahyu, akal, dan kekuasaan.³²

5. Implikasi Kuasa Pengetahuan dalam Konstruksi Tafsir Quraish Shihab

Tafsir M. Quraish Shihab terhadap QS. an-Nisā': 59 tidak hanya merefleksikan pandangan keagamaannya, tetapi juga merupakan produk dari relasi kuasa pengetahuan yang beroperasi dalam masyarakat Indonesia modern. Sebagai seorang akademisi, birokrat, dan tokoh publik, Quraish Shihab memegang posisi strategis dalam jaringan pengetahuan Islam yang berafiliasi dengan negara dan lembaga keagamaan resmi. Melalui posisi tersebut, tafsirnya menjadi bagian dari produksi wacana keagamaan yang meneguhkan *moderasi Islam* dan stabilitas sosial-politik. Dalam konteks ini, tafsirnya berfungsi sebagai instrumen penyebaran nilai-nilai Islam yang kompatibel dengan ideologi Pancasila dan prinsip demokrasi Indonesia modern.⁴⁷⁸

Keterlibatan Quraish Shihab dalam institusi negara, khususnya saat menjabat sebagai Menteri Agama pada masa pemerintahan Soeharto (1998), memberikan ruang baginya untuk mengartikulasikan tafsir sebagai bagian dari politik pengetahuan negara. Dalam konteks tersebut, tafsir berperan bukan semata sebagai penjelasan teks, melainkan sebagai mekanisme legitimasi

⁴⁷⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, jilid 3, 420.

⁴⁷⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, 341.

terhadap kebijakan keagamaan negara. Melalui pendekatan hermeneutika kontekstual, Quraish Shihab berupaya menafsirkan ketaatan kepada *ulil amri* sebagai bentuk kepatuhan terhadap hukum dan pemerintah yang sah, selama tidak bertentangan dengan prinsip tauhid dan keadilan.⁴⁷⁹ Tafsir seperti ini sejalan dengan kebutuhan rezim untuk menegakkan disiplin sosial dan menjaga stabilitas nasional melalui legitimasi keagamaan.

Sebagai seorang intelektual publik, Quraish Shihab memanfaatkan media modern sebagai sarana distribusi wacana tafsirnya. Melalui program televisi seperti *Tafsir Al-Mishbah* di RCTI, ia berhasil membangun citra keulamaan yang bersahabat dan rasional, yang pada gilirannya memperkuat legitimasi epistemiknya di mata masyarakat luas.⁴⁸⁰ Di sini, kuasa pengetahuan bekerja melalui mekanisme representasi dan simbolisasi tafsir tidak lagi berada di ruang akademik tertutup, tetapi menjadi bagian dari arus komunikasi publik yang membentuk persepsi keagamaan masyarakat. Dengan demikian, tafsir Quraish Shihab menjadi medium hegemonik yang memproduksi “kebenaran keagamaan” versi Islam moderat, yang didukung oleh struktur kuasa negara dan media.

Lebih lanjut, kuasa pengetahuan dalam tafsir Quraish Shihab dapat dilihat melalui konstruksi epistemologisnya yang berupaya memadukan rasionalitas modern dengan otoritas wahyu. Ia menegaskan bahwa ketaatan kepada *ulil amri* bukanlah ketaatan buta, melainkan ketaatan yang berbasis etika dan akal sehat.⁴⁸¹ Gagasan ini memperlihatkan upayanya untuk membangun tafsir yang tidak konfrontatif terhadap otoritas politik, namun tetap menjaga otonomi moral agama. Di sini tampak bahwa tafsir berfungsi sebagai

⁴⁷⁹ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, 131.

⁴⁸⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, 25.

⁴⁸¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, 345.

mekanisme disiplin wacana menegosiasikan batas antara ketaatan dan kebebasan berpikir, antara otoritas agama dan otoritas negara.⁴⁸²

Dalam kerangka teori relasi kuasa Michel Foucault, posisi Quraish Shihab dapat dipahami sebagai *subject of power* sekaligus *agent of knowledge*. Ia tidak hanya menjadi penerima pengaruh struktur kuasa, tetapi juga menjadi produsen wacana yang memperkuatnya. Tafsirnya beroperasi dalam *regime of truth* yang menekankan harmoni antara agama, negara, dan masyarakat.⁴⁸³ Dengan demikian, tafsir Quraish Shihab bukanlah ekspresi murni dari kebebasan intelektual, melainkan hasil dari negosiasi epistemik yang terjadi dalam medan kekuasaan sosial, politik, dan akademik Indonesia.

Namun demikian, tafsir Quraish Shihab juga menyimpan potensi resistensi terhadap hegemoni kekuasaan. Dengan menekankan prinsip keadilan, musyawarah, dan tanggung jawab moral pemimpin, ia secara implisit menolak bentuk kekuasaan absolut.⁴⁸⁴ Tafsirnya mengandung kritik halus terhadap otoritarianisme dan mengingatkan penguasa agar tidak melampaui batas moral agama. Dalam hal ini, tafsir berfungsi sebagai arena resistensi wacana ia tidak hanya melegitimasi kekuasaan, tetapi juga mengontrolnya melalui prinsip etika Qur'ani.

Selain itu, kuasa pengetahuan dalam tafsir Quraish Shihab juga berimplikasi terhadap pembentukan subjek Muslim modern. Melalui pendekatan rasional, kontekstual, dan moderat, tafsirnya membentuk pola pikir keagamaan yang berorientasi pada dialog, toleransi, dan keterbukaan terhadap perbedaan.⁴⁸⁵ Tafsir semacam ini melahirkan masyarakat Muslim yang lebih partisipatif dan demokratis, sekaligus memperkuat legitimasi negara dalam

⁴⁸² Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis*, (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014), 77.

⁴⁸³ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, 123.

⁴⁸⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, 347.

⁴⁸⁵ Azyumardi Azra, *Islam Substantif: Agar Umat Tidak Menjadi Buih*, 112.

mengelola kehidupan keagamaan. Dengan demikian, relasi antara tafsir dan kekuasaan tidak bersifat satu arah, tetapi bersifat dialektis, tafsir membentuk dan sekaligus dibentuk oleh struktur sosial-politik.

Pada akhirnya, implikasi kuasa pengetahuan dalam tafsir Quraish Shihab memperlihatkan bahwa tafsir bukan hanya kegiatan ilmiah, tetapi juga tindakan politik pengetahuan. Tafsir menjadi sarana pembentukan makna, legitimasi otoritas, dan transformasi sosial. Dalam konteks Indonesia modern, tafsir Quraish Shihab memainkan peran penting dalam membangun paradigma Islam moderat yang inklusif dan sesuai dengan prinsip kebangsaan.⁴⁸⁶ Oleh karena itu, memahami tafsirnya tidak cukup melalui analisis linguistik dan teologis, tetapi harus disertai pemahaman terhadap dinamika kuasa pengetahuan yang melatarinya.



⁴⁸⁶ Foucault, *The History of Sexuality*, Vol. 1: *The Will to Knowledge*, 92.

BAB V
ANALISIS KOMPARATIF PENAFSIRAN QS. AN-NISĀ': 59 DALAM TAFSIR
MARAH LABID DAN TAFSIR AL-MISBAH

QS. an-Nisā': 59 merupakan salah satu ayat yang memainkan peran penting dalam membangun konsep ketaatan dalam masyarakat Muslim. Ayat ini memuat tiga otoritas yang menjadi objek ketaatan umat Islam: Allah, Rasul, dan Ulil Amri. Masing-masing entitas ini menyimpan dimensi teologis, kenabian, dan sosiopolitik yang kompleks, yang terbuka terhadap ragam penafsiran dalam berbagai konteks ruang dan waktu. Oleh karena itu, ayat ini menjadi medan kontestasi epistemologis antara tradisi klasik dan pendekatan kontemporer dalam tafsir Al-Qur'an.

Dua karya tafsir yang menjadi objek utama dalam penelitian ini, *Tafsir Marah Labid* karya Syaikh Nawawi al-Bantani dan *Tafsir al-Misbah* karya M. Quraish Shihab menawarkan dua pendekatan yang berbeda dalam memahami QS. an-Nisā': 59. Nawawi al-Bantani sebagai ulama abad ke-19 yang hidup dalam konteks masyarakat Muslim tradisional dan kolonial, mewarisi metode penafsiran klasik dengan fokus pada turāts dan sanad keilmuan. Di sisi lain, Quraish Shihab, sebagai intelektual Muslim kontemporer, hadir dengan pendekatan tematik dan kontekstual yang menekankan pada relevansi tafsir terhadap realitas sosial-politik masyarakat Indonesia modern.

Bab ini bertujuan untuk melakukan analisis komparatif terhadap kedua penafsiran tersebut. Pendekatan yang digunakan tidak hanya bersifat deskriptif-komparatif, tetapi juga analitis-kritis, dengan melibatkan teori relasi kuasa Michel Foucault sebagai pisau analisis. Teori ini digunakan untuk mengungkap bagaimana relasi kuasa bekerja di balik konstruksi makna tafsir yang dihasilkan oleh masing-masing mufassir, serta bagaimana ketaatan terhadap *Ulil Amri* dibingkai dalam ruang diskursif yang berbeda.

Dengan membandingkan tafsir Nawawi al-Bantani dan Quraish Shihab, peneliti berharap dapat menggali lebih dalam aspek ideologis, metodologis, dan

hermeneutik yang melandasi penafsiran mereka. Selain itu, perbandingan ini juga diarahkan untuk mengidentifikasi sejauh mana tafsir klasik dan modern memiliki daya jangkau dalam menjawab tantangan umat Islam kontemporer terkait relasi antara agama dan kekuasaan.

A. Persamaan dalam Penafsiran Nawawi al-Bantani dan Quraish Shihab

Upaya membandingkan dua tokoh mufassir dari dua era yang berbeda, Syaikh Nawawi al-Bantani dan M. Quraish Shihab, membuka ruang untuk memahami kontinuitas nilai-nilai tafsir dalam merespons ayat-ayat otoritas, terutama QS. an-Nisā': 59. Meski keduanya hidup dalam konteks sosial-politik yang berbeda, keduanya memiliki perhatian yang besar terhadap makna ketaatan, otoritas, dan stabilitas sosial dalam masyarakat Muslim. Persamaan yang mencolok antara kedua tokoh ini terlihat pada dasar metodologi, kehati-hatian dalam pemaknaan teks, serta orientasi mereka terhadap ketertiban dan keterpaduan sosial berbasis nilai-nilai Qur'ani.

Persamaan-persamaan tersebut bukan sekadar bersifat tekstual atau literal, tetapi juga bersifat ideologis dan etis. Baik Nawawi al-Bantani maupun Quraish Shihab menempatkan QS. an-Nisā': 59 dalam kerangka menjaga stabilitas umat dengan meletakkan ketaatan secara hirarkis kepada Allah, Rasul, dan pemimpin (ulil amri). Meskipun konteks masyarakat yang mereka hadapi berbeda secara signifikan, corak tafsir mereka tetap mempertahankan semangat normatif untuk menjadikan agama sebagai penuntun dalam mengelola kehidupan sosial dan kekuasaan.

1. Kesamaan dalam Pemahaman Teks QS. an-Nisā': 59

Penafsiran QS. an-Nisā': 59 oleh Syaikh Nawawi al-Bantani dalam *Tafsir Marah Labid* dan oleh M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* menunjukkan kesamaan mendasar dalam memahami struktur ketaatan yang diperintahkan oleh ayat tersebut. Kedua mufasir sepakat bahwa perintah untuk taat kepada Allah, Rasul, dan ulil amri memiliki hierarki tertentu yang harus

diperhatikan secara kontekstual dan proporsional. Ayat ini tidak hanya dilihat sebagai instruksi normatif, tetapi juga sebagai prinsip dasar dalam membangun kehidupan sosial-keagamaan yang teratur dan harmonis.⁴⁸⁷

Syaikh Nawawi al-Bantani memahami ayat ini sebagai bentuk pengaturan otoritas dalam masyarakat Muslim. Menurut beliau, ketaatan kepada Allah dan Rasul bersifat mutlak, sementara ketaatan kepada ulil amri bersifat terbatas dan bergantung pada kesesuaian dengan syariat. Dalam *Marah Labid*, ia menjelaskan bahwa ulil amri adalah para penguasa dan ulama yang adil, yang keberadaannya menjadi perantara antara rakyat dan pelaksanaan hukum-hukum agama.⁴⁸⁸ Pandangan ini menekankan keseimbangan antara kekuasaan duniawi dan otoritas keagamaan.

Sementara itu, Quraish Shihab dalam *al-Misbah* juga menyatakan bahwa urutan ketaatan dalam QS. an-Nisā': 59 mengindikasikan adanya perbedaan otoritas. Ketaatan kepada Allah dan Rasul bersifat mutlak karena keduanya menjadi sumber hukum yang tidak terbantahkan, sementara ketaatan kepada ulil amri bersifat kondisional, selama tidak bertentangan dengan ajaran ilahi. Shihab menambahkan bahwa istilah ulil amri harus dilihat secara kontekstual sesuai dengan realitas sosial dan politik umat Islam saat ini.⁴⁸⁹

Kesamaan pandangan ini menunjukkan bahwa kedua mufasir menempatkan aspek normatif agama sebagai fondasi dalam menilai ketaatan terhadap otoritas politik atau sosial. Ketaatan kepada ulil amri menjadi sah jika tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip tauhid dan syariat. Dengan demikian, baik Nawawi maupun Quraish sama-sama memberikan batasan teologis

⁴⁸⁷ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 447.

⁴⁸⁸ Nawawi al-Bantani, *Tafsir Marah Labid (Tafsir Munir)*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1999), 173.

⁴⁸⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 2, 477–478.

terhadap kekuasaan manusiawi, dan menjadikannya tunduk pada nilai-nilai transendental.⁴⁹⁰

Selain itu, baik Nawawi maupun Quraish menyampaikan bahwa ayat ini memuat mekanisme penyelesaian konflik (qadā') yang muncul dalam masyarakat. Keduanya menggarisbawahi bagian ayat “fa in tanāza'tum fī shay'in faruddūhu ilallāhi wa al-rasūl” sebagai prinsip dasar dalam menyelesaikan perbedaan pendapat, yakni merujuk kembali kepada sumber utama Islam: Al-Qur'an dan Sunnah.⁴⁹¹ Dengan ini, stabilitas sosial dijaga melalui sistem otoritas yang berujung pada wahyu, bukan kekuasaan manusia semata.

Kedua mufasir juga menyoroti pentingnya keadilan dalam pelaksanaan otoritas ulil amri. Nawawi menegaskan bahwa seorang ulil amri yang zalim tidak layak ditaati secara mutlak, bahkan harus diingatkan atau diluruskan. Quraish Shihab pun menekankan bahwa dalam sistem demokrasi modern, ketaatan terhadap pemimpin harus selalu dikawal oleh prinsip keadilan, transparansi, dan partisipasi umat. Hal ini menunjukkan adanya semangat etik yang menjadi kesamaan nilai dalam penafsiran mereka.⁴⁹²

Dalam aspek metodologis, keduanya menggunakan pendekatan tafsir yang tidak semata-mata tekstual, tetapi mempertimbangkan aspek-aspek kontekstual. Nawawi mengaitkan ayat ini dengan realitas otoritas Islam di masa klasik yang dominan feodalistik dan hierarkis, sedangkan Quraish membaca ulang ayat ini dalam kerangka kebangsaan modern Indonesia yang demokratis dan pluralistik. Meski metode dan konteks berbeda, keduanya sampai pada titik

⁴⁹⁰ al-Bantani, *Tafsir Marah Labid (Tafsir Munir)*, vol. 1, 174.

⁴⁹¹ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 2.

⁴⁹² al-Bantani, *Tafsir Marah Labid (Tafsir Munir)*, vol. 1, 174–175.

temu substansial bahwa ketaatan kepada ulil amri harus dibatasi oleh nilai-nilai syariat dan etika sosial Islam.⁴⁹³

Dengan demikian, penafsiran Nawawi al-Bantani dan Quraish Shihab atas QS. an-Nisā': 59 menunjukkan adanya benang merah teologis dan etis yang kuat. Keduanya tidak hanya menjelaskan makna ayat secara literal, tetapi juga menawarkan prinsip-prinsip penting dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Ayat ini diposisikan sebagai fondasi normatif dalam menjaga keteraturan sosial, mengawal kekuasaan, dan menjamin pelaksanaan keadilan yang berlandaskan pada wahyu.

2. Penekanan terhadap Ketaatan sebagai Prinsip Etika Sosial

Ketaatan dalam QS. an-Nisā': 59 tidak hanya bersifat normatif dalam relasi antara individu dengan otoritas (Allah, Rasul, dan Ulil Amri), tetapi juga memiliki implikasi etis yang mendalam dalam kehidupan sosial. Baik Syaikh Nawawi al-Bantani dalam Tafsir Marah Labid maupun M. Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah menekankan dimensi sosial dari ayat ini sebagai pedoman dalam menjaga harmoni dan keteraturan masyarakat. Ketaatan bukanlah bentuk kepatuhan buta, melainkan bagian dari tanggung jawab etis yang dibangun atas dasar keimanan, keadilan, dan maslahat bersama.

Dalam *Tafsir Marah Labid*, Syaikh Nawawi menafsirkan perintah taat kepada Allah, Rasul, dan Ulil Amri dengan pendekatan moral-spiritual. Ia menyebut bahwa ketaatan yang benar harus disandarkan pada kebenaran syariat. Ulil Amri memiliki otoritas, tetapi tidak absolut. Ketaatan kepada mereka dibatasi oleh kesesuaian dengan Al-Qur'an dan sunnah. Dengan demikian, etika sosial yang dibangun oleh Syaikh Nawawi sangat menjunjung

⁴⁹³ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, ed. Cet. 17 (Bandung: Mizan, 2013), 292.

tinggi nilai keadilan dan keteladanan moral para pemimpin, bukan sekadar formalitas jabatan semata.⁴⁹⁴

M. Quraish Shihab juga memaknai ayat ini sebagai fondasi etika kolektif dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Dalam *Tafsir al-Misbah*, ia menggarisbawahi bahwa ketaatan kepada Ulil Amri adalah bagian dari komitmen terhadap kesepakatan sosial dan sistem kenegaraan. Ia tidak melihat ketaatan sebagai sikap pasif, melainkan sebagai ekspresi tanggung jawab warga negara yang sadar akan pentingnya stabilitas, keadilan, dan kepemimpinan yang legitimate.⁴⁹⁵ Nilai-nilai sosial seperti kedamaian, toleransi, dan penguatan institusi menjadi sorotan utama.

Kedua mufasir tersebut menyadari bahwa ayat ini memiliki daya normatif yang tinggi dalam membentuk tatanan sosial yang etis. Syaikh Nawawi lebih banyak mengaitkan dengan konteks kepemimpinan ulama dan otoritas tradisional di tengah masyarakat pesantren, sedangkan Quraish Shihab merefleksikannya dalam konteks negara bangsa modern. Meski begitu, keduanya menolak bentuk ketaatan yang membabi buta terhadap pemimpin yang zalim atau menyimpang dari nilai-nilai Islam. Hal ini menunjukkan bahwa etika sosial dalam Islam selalu berpijak pada prinsip moral dan akuntabilitas.

Secara metodologis, keduanya menggunakan pendekatan etis-normatif dalam menafsirkan ayat ini. Namun, gaya dan tekanan yang diberikan mencerminkan konteks sosial-politik masing-masing. Syaikh Nawawi, hidup dalam era kolonial dan masyarakat tradisional, lebih menekankan stabilitas sosial berbasis otoritas keilmuan. Sementara itu, Quraish Shihab mengedepankan civic responsibility dan kontrak sosial dalam kerangka negara

⁴⁹⁴ al-Bantani, *Tafsir Marah Labid*, vol. 1, 412.

⁴⁹⁵ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 2, 526.

demokratis. Dengan demikian, penafsiran keduanya meskipun sejalan dari sisi nilai, tetap memiliki keunikan dalam praksis sosialnya.

Dari sisi semantik, kata “tā‘ah” yang digunakan dalam ayat ini oleh keduanya dijelaskan sebagai tindakan sadar yang lahir dari pengakuan terhadap legitimasi otoritas. Quraish Shihab secara eksplisit menekankan bahwa legitimasi Ulil Amri berasal dari pengakuan publik dan ketundukan pada konstitusi yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip agama. Ini menjadi aspek penting dalam membangun etika sosial dalam masyarakat plural seperti Indonesia.⁴⁹⁶

Dalam konteks sosial-keagamaan di Indonesia, penekanan terhadap prinsip ketaatan yang etis sangat relevan. Umat Islam Indonesia dihadapkan pada dinamika politik dan keberagaman otoritas keagamaan yang kompleks. Penafsiran Nawawi dan Quraish memberikan dasar etis bahwa ketaatan harus diarahkan pada stabilitas, keadilan, dan maslahat umat, serta senantiasa terbuka terhadap kritik konstruktif terhadap pemegang kekuasaan yang menyimpang.

Dengan demikian, tafsir atas QS. an-Nisā’: 59 dalam kedua karya ini tidak berhenti pada teks, tetapi meluas pada etika sosial yang menekankan partisipasi aktif masyarakat dalam menjaga nilai-nilai keadilan dan integritas publik. Ketaatan bukan hanya relasi vertikal, melainkan juga horisontal, antara pemimpin dan yang dipimpin, dengan dasar akhlak mulia dan kesadaran kolektif.

3. Pandangan tentang Otoritas Keagamaan

Pemahaman terhadap otoritas keagamaan dalam penafsiran QS. an-Nisā’: 59 menjadi salah satu titik temu antara Syaikh Nawawi al-Bantani dan M. Quraish Shihab, meskipun keduanya hidup dalam konteks sejarah dan budaya yang berbeda. Baik Nawawi maupun Quraish mengakui bahwa ulil amri

⁴⁹⁶ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur’an* vol. 2, 527.

dalam ayat tersebut mencakup pemegang otoritas agama, yakni para ulama, dan pemegang otoritas dunia atau pemerintahan. Pandangan ini merefleksikan struktur sosial-keagamaan yang tidak sepenuhnya terpisah antara domain spiritual dan administratif, sebagaimana yang sering ditemukan dalam masyarakat Muslim tradisional dan modern.

Dalam *Tafsir Marah Labid*, Syaikh Nawawi menyebutkan bahwa ulil amri merujuk kepada "al-‘ulamā’ wa al-umarā’", yaitu para ulama dan penguasa. Penegasan ini menunjukkan bahwa Nawawi menempatkan para ulama sebagai bagian integral dari struktur kepemimpinan umat yang harus ditaati. Ulama dianggap sebagai perantara ilmu syariat yang memiliki otoritas moral dan legal dalam menjelaskan hukum-hukum Allah.⁴⁹⁷ Hal ini sejalan dengan pandangan tradisional Sunni yang menekankan pentingnya otoritas ulama dalam menjaga integritas ajaran agama.

Sementara itu, M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* juga mengemukakan hal yang serupa. Ia menyatakan bahwa ulil amri dalam ayat tersebut tidak hanya merujuk kepada penguasa politik, tetapi juga mencakup tokoh-tokoh keagamaan yang memiliki kapasitas ilmu dan kebijakan untuk memimpin umat.⁴⁹⁸ Quraish bahkan menambahkan bahwa dalam konteks negara demokratis seperti Indonesia, bentuk ulil amri bisa beragam, termasuk institusi keagamaan seperti Majelis Ulama Indonesia atau organisasi sosial-keagamaan seperti Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah, yang memiliki otoritas moral dan keagamaan dalam kehidupan masyarakat.

Kesamaan ini memperlihatkan bahwa keduanya menyadari peran penting ulama dalam merawat otoritas keagamaan di tengah masyarakat. Dalam

⁴⁹⁷ Nawawi al-Bantani, *Tafsir Marah Labid Li Kasyfi Ma'na al-Qur'an al-Majid*, vol. 1 (Surabaya: al-Hidayah, 2002), 196.

⁴⁹⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 3 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 379.

konteks Nawawi, ulama tidak hanya bertugas mengajar, tetapi juga memberikan fatwa, memimpin shalat, mengatur wakaf, dan menjadi pemimpin komunitas lokal. Sedangkan bagi Quraish Shihab, ulama memiliki fungsi ganda: sebagai komunikator pesan wahyu yang relevan dengan zaman dan sebagai penuntun etika sosial masyarakat modern yang pluralistik.

Namun demikian, terdapat nuansa yang membedakan antara keduanya. Nawawi lebih mengedepankan pendekatan normatif-teologis yang mengakar pada otoritas klasik, di mana ketaatan kepada ulama adalah bagian dari sistem hierarki keagamaan yang sudah mapan. Sebaliknya, Quraish menggunakan pendekatan kontekstual dan interpretatif, yang membuka ruang bagi redefinisi otoritas keagamaan dalam kerangka sosial-politik kontemporer.⁴⁹⁹ Ia tidak mengharuskan pengakuan formal terhadap satu jenis otoritas ulama tertentu, melainkan menekankan pada otoritas yang timbul dari integritas, keilmuan, dan keterbukaan terhadap dialog.

Otoritas keagamaan dalam kedua tafsir ini juga dibingkai sebagai representasi dari otoritas moral yang bertumpu pada pengetahuan dan keadilan. Nawawi merujuk kepada ulama yang menjaga ajaran syariat sebagai warisan Nabi, sementara Quraish memaknai ulama sebagai penyambung suara wahyu yang mampu menerjemahkannya dalam kehidupan sosial modern. Kedua pandangan ini menekankan bahwa otoritas keagamaan bukanlah sekadar jabatan, tetapi merupakan amanah yang harus dilandasi ilmu, akhlak, dan tanggung jawab.

Dengan demikian, kesamaan keduanya terletak pada pengakuan atas pentingnya ulama sebagai bagian dari struktur ulil amri, yang menjadi salah satu fondasi utama dalam kehidupan beragama. Ketaatan kepada mereka dianggap sebagai wujud dari ketaatan kepada Allah dan Rasul, selama mereka

⁴⁹⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2000), 323.

tidak menyuruh kepada maksiat. Hal ini memperkuat peran otoritas keagamaan sebagai pilar stabilitas spiritual dan sosial dalam masyarakat Muslim.

Kedua mufasir ini menyumbangkan pandangan yang memperkaya wacana keislaman Indonesia. Nawawi dengan model otoritas klasik berbasis pesantren, dan Quraish dengan model akademis-intelektual berbasis inklusivitas dan pluralitas. Keduanya sama-sama mengukuhkan bahwa tafsir bukan hanya soal penjelasan teks, tetapi juga penyampaian otoritas yakni siapa yang berhak menafsirkan, menyampaikan, dan membimbing umat dengan teks tersebut dalam konteks sosialnya.

4. Kesamaan dalam Pendekatan terhadap Etika Sosial dan Stabilitas Masyarakat

Kedua mufasir, Nawawi al-Bantani dalam *Marah Labid* dan M. Quraish Shihab dalam *al-Misbah*, menunjukkan perhatian yang besar terhadap dimensi etika sosial dalam memahami QS. an-Nisā': 59. Mereka tidak sekadar membaca ayat dalam konteks kepatuhan formal, tetapi mengaitkannya dengan stabilitas masyarakat dan pembentukan tatanan sosial yang harmonis. Dalam tafsirnya, Nawawi menekankan bahwa ketaatan kepada Allah, Rasul, dan ulil amri adalah fondasi moral yang menjadi jaminan keteraturan sosial. Begitu pula dengan Quraish Shihab yang menafsirkan ayat ini sebagai panggilan untuk menegakkan etika kolektif demi menjaga keutuhan bangsa.

Etika sosial yang dikembangkan oleh kedua mufasir ini menegaskan pentingnya harmoni antara otoritas spiritual dan otoritas sosial-politik. Dalam *Marah Labid*, Nawawi menautkan kepatuhan kepada ulil amri dengan kondisi ideal masyarakat Muslim, yakni ketika pemimpin berlaku adil dan rakyat patuh demi kemaslahatan bersama. Ia mengutip pendapat para mufasir klasik yang menyatakan bahwa perpecahan dalam ketaatan berpotensi merusak ukhuwah Islamiyah. Dalam hal ini, Nawawi menyuarakan stabilitas sebagai cita-cita

umat, sejalan dengan prinsip-prinsip syariat yang menekankan maslahat dan menolak mafsadat.⁵⁰⁰

Sementara itu, Quraish Shihab dengan gaya kontekstualnya menekankan bahwa makna ketaatan dalam QS. an-Nisā': 59 tidak boleh dilepaskan dari tuntutan moral kolektif di tengah dinamika sosial modern. Ia menafsirkan ayat tersebut sebagai anjuran untuk menjaga disiplin sosial, mengedepankan musyawarah, dan menjunjung nilai-nilai keadilan. Baginya, ayat ini tidak hanya relevan untuk negara Islam klasik, tetapi juga untuk negara-bangsa modern seperti Indonesia, yang menempatkan etika publik dan kepatuhan terhadap konstitusi sebagai pilar kehidupan berbangsa.⁵⁰¹

Keduanya, dengan latar belakang yang berbeda, menunjukkan kesamaan perspektif dalam memaknai otoritas sebagai sarana pembinaan moral masyarakat. Nawawi sebagai ulama abad ke-19 menyuarakan kepatuhan sebagai bagian dari adab dan kehormatan terhadap pemimpin, sedangkan Quraish Shihab sebagai mufasir kontemporer menekankan urgensi ketaatan dalam rangka membangun masyarakat madani. Meski pendekatannya berbeda tekstual klasik dan kontekstual modern, keduanya berpijak pada prinsip yang sama: bahwa kepatuhan merupakan bagian dari etika sosial yang menjamin kedamaian bersama.

Kesamaan pendekatan ini menunjukkan bahwa penafsiran QS. an-Nisā': 59 oleh dua tokoh dari zaman yang berbeda tetap berakar pada prinsip keadilan dan tanggung jawab sosial. Ini membuktikan bahwa nilai-nilai Al-Qur'an bersifat lintas zaman, mampu menjawab tantangan era klasik maupun kontemporer. Bahkan, keduanya menempatkan ayat ini sebagai fondasi bagi konstruksi etika kolektif umat Islam yang harus dijaga agar masyarakat tidak jatuh dalam anarki, kekacauan, atau ekstremisme.

⁵⁰⁰ Nawawi al-Bantani, *Tafsir Marah Labid*, Juz IV, (Surabaya: al-Hidayah, 2002), 5.

⁵⁰¹ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 3, 285.

Dalam hal inilah teori relasi kuasa Foucault menjadi relevan untuk membaca kesamaan mereka. Baik Nawawi maupun Quraish Shihab melihat ketaatan sebagai bagian dari disiplin sosial yang dibentuk oleh wacana religius. Dengan demikian, tafsir mereka bukan hanya menjelaskan teks, tetapi juga memproduksi mekanisme kontrol sosial yang melegitimasi bentuk-bentuk kekuasaan yang dianggap sah oleh masyarakat. Inilah peran penting tafsir dalam membentuk kesadaran etis umat. Kesimpulannya, Nawawi dan Quraish Shihab meskipun berjarak hampir satu abad lebih memiliki kesamaan dalam menempatkan QS. an-Nisā': 59 sebagai instrumen pembinaan sosial. Keduanya memandang bahwa otoritas bukan hanya soal kekuasaan, tetapi tentang tanggung jawab sosial dan moral. Perspektif ini sangat penting dalam menjawab krisis etika dalam kehidupan berbangsa dan beragama di masa kini.

B. Perbedaan Penafsiran terhadap Konsep *Ulil Amri*

Setelah menjelaskan kesamaan mendasar dalam penafsiran QS. an-Nisā': 59 oleh Nawawi al-Bantani dan Quraish Shihab, bagian ini akan mendalami sisi perbedaan yang muncul dari latar belakang, pendekatan, dan orientasi masing-masing mufasir dalam memahami konsep *ulil amri*. Perbedaan ini menjadi signifikan untuk ditelaah karena mencerminkan bagaimana posisi sosial, konteks sejarah, serta kerangka ideologis turut memengaruhi pembentukan makna atas teks.

Konsep *ulil amri* dalam QS. an-Nisā': 59 bukan hanya berbicara mengenai otoritas keagamaan atau pemerintahan dalam pengertian normatif, melainkan juga tentang struktur kekuasaan, legitimasi kepemimpinan, dan relasi antara rakyat dan pemimpinnya. Oleh karena itu, pendekatan tafsir terhadap ayat ini tidak bisa dilepaskan dari konteks sosial-politik yang melingkupi sang mufasir. Nawawi al-Bantani dan Quraish Shihab menunjukkan dua wajah tafsir yang lahir dari zaman, lokasi, dan agenda yang berbeda: satu dari tradisi klasik-prinsipil, dan satu lagi dari diskursus modern-kontekstual.

1. Basis Historis dan Konteks Sosial Nawawi vs Quraish

Pertama-tama, perbedaan penafsiran antara Nawawi al-Bantani dan Quraish Shihab dalam memaknai *ulil amri* dapat ditelusuri dari latar belakang historis dan sosial tempat keduanya berkembang. Nawawi hidup dalam era kolonial Belanda di abad ke-19, di mana masyarakat Muslim Indonesia menghadapi tekanan penjajahan dan minimnya otoritas politik Islam lokal yang kuat. Sedangkan Quraish Shihab hidup dalam era pasca-kemerdekaan, di mana Indonesia telah menjadi negara berdaulat dengan sistem demokrasi dan pluralisme keagamaan yang lebih terbuka.

Konteks penjajahan mendorong Nawawi untuk memaknai *ulil amri* secara lebih konservatif dan defensif. Ia menekankan pentingnya ketaatan kepada pemimpin yang sah dalam bingkai keagamaan, tanpa memberikan porsi besar pada dinamika politik praktis. Dalam tafsirnya, Nawawi mengutip pendapat para mufasir klasik seperti al-Baghawi dan al-Qurthubi yang menyatakan bahwa *ulil amri* adalah para pemimpin yang memegang kekuasaan syar'i, yakni para ulama dan pemimpin yang tidak menyelisihi Al-Qur'an dan Sunnah.⁵⁰²

Sementara itu, Quraish Shihab hidup di tengah arus reformasi dan keterbukaan informasi. Hal ini memengaruhinya untuk menafsirkan *ulil amri* secara lebih luas, mencakup pemerintah dan aparatur negara yang sah dalam sistem demokrasi modern. Ia melihat *ulil amri* sebagai otoritas publik yang dibangun atas dasar konstitusi, tanggung jawab sosial, dan legitimasi moral di hadapan rakyat.⁵⁰³ Ini membuat tafsirnya lebih akomodatif terhadap konteks negara-bangsa Indonesia.

⁵⁰² al-Bantani, *Tafsir Marah Labid Li Kasyfi Ma'na al-Qur'an al-Majid*, vol. 1, 186–187.

⁵⁰³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 537–538.

Dari sisi metodologi, Nawawi cenderung berpijak pada *tafsīr bi al-ma'tsūr*, yaitu merujuk pada pendapat sahabat dan tabi'in, serta penjelasan para ulama terdahulu. Hal ini menandakan bahwa kerangka berpikir Nawawi dibentuk dalam atmosfer keilmuan tradisional yang menekankan kesinambungan otoritas dalam sanad keilmuan. Dalam hal ini, otoritas *ulil amri* dianggap sah sejauh mereka berada dalam garis keilmuan syar'i yang valid.⁵⁰⁴

Sebaliknya, Quraish Shihab menggabungkan antara *tafsīr bi al-ma'tsūr* dan *bi al-ra'yi* secara seimbang, serta memasukkan unsur hermeneutika sosial dalam tafsirnya. Ia menekankan bahwa konteks sejarah dan realitas sosial kontemporer harus menjadi pertimbangan dalam memahami ayat-ayat hukum dan sosial, termasuk tentang *ulil amri*. Maka dari itu, tafsir Quraish banyak menggunakan analisis situasional dan refleksi sosiologis terhadap realitas Indonesia saat ini.⁵⁰⁵

Dari sini, tampak bahwa Nawawi menafsirkan *ulil amri* sebagai institusi yang lebih bersifat moral-keagamaan dan transhistoris, sedangkan Quraish menekankannya sebagai institusi sosial-politik yang historis dan terus berkembang. Pendekatan Nawawi lebih mengarah pada legitimasi tekstual, sedangkan Quraish mengedepankan relevansi kontekstual. Ini merupakan perbedaan epistemologis yang menjadi dasar dari orientasi tafsir masing-masing.

Perbedaan ini juga mengindikasikan adanya pergeseran paradigma dalam dunia tafsir: dari paradigma normatif-sentralistik ke arah paradigma partisipatoris-kontekstual. Di satu sisi, tafsir Nawawi menunjukkan kekokohan warisan tradisi Islam klasik, sementara di sisi lain, tafsir Quraish mencerminkan

⁵⁰⁴ Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsur*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), 221.

⁵⁰⁵ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2005), 191–194.

upaya membumikan Islam dalam bingkai keindonesiaan yang plural dan demokratis.⁵⁰⁶

2. Dimensi Politik dalam Ulil Amri menurut Keduanya

Dimensi politik dalam makna *ulil amri* merupakan aspek penting dalam penafsiran QS. an-Nisā': 59, mengingat ayat ini sering dijadikan sebagai dasar teologis bagi ketaatan terhadap otoritas negara. Dalam konteks ini, baik Syaikh Nawawi al-Bantani maupun M. Quraish Shihab memandang ayat tersebut tidak hanya sebagai nasihat moral atau etika sosial, tetapi juga memiliki implikasi politik yang signifikan.

Dalam *Tafsir Marah Labid*, Nawawi al-Bantani menjelaskan bahwa *ulil amri* adalah para pemimpin yang memiliki otoritas dalam urusan agama maupun dunia. Ia memasukkan penguasa politik dan ulama sebagai dua entitas yang berhak ditaati, selama mereka tidak menyuruh kepada kemaksiatan. Nawawi menekankan pentingnya stabilitas sosial dan menjaga keteraturan masyarakat sebagai bagian dari tujuan syariat, sehingga perintah untuk taat kepada *ulil amri* merupakan bentuk penjagaan terhadap kemaslahatan umat.⁵⁰⁷

Sementara itu, Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* memberikan penekanan yang lebih kontekstual dan demokratis terhadap konsep *ulil amri*. Ia menafsirkan bahwa yang dimaksud *ulil amri* dalam ayat tersebut bukan hanya pemimpin formal seperti pemerintah, tetapi juga mencakup siapa saja yang memiliki otoritas dalam bidang tertentu, termasuk pemimpin masyarakat, akademisi, dan tokoh agama. Dengan demikian, konsep kepemimpinan tidak dimonopoli oleh elit kekuasaan semata, tetapi didistribusikan secara sosial.⁵⁰⁸

⁵⁰⁶ Ahmad Rafiq, "Modern Hermeneutics in Indonesia: Academic and Ideological Contestation in the Contemporary Interpretation of the Qur'an," *Journal of Indonesian Islam* 7, no. 2 (2013): 331–34.

⁵⁰⁷ al-Bantani, *Tafsir Marah Labid*, Juz I, 298.

⁵⁰⁸ Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 2, 543.

Perbedaan utama antara keduanya tampak pada basis teori politik yang mendasarinya. Nawawi menafsirkan dalam kerangka klasik Ahlussunnah yang lebih menekankan pada legitimasi otoritas melalui nas dan tradisi. Sedangkan Quraish Shihab cenderung menggunakan pendekatan *civic Islam*, di mana otoritas memperoleh legitimasi melalui partisipasi publik, rasionalitas, dan akuntabilitas. Hal ini sejalan dengan semangat demokrasi modern yang menjadi latar belakang sosial-politik saat *Tafsir al-Misbah* ditulis.⁵⁰⁹

Nawawi menampilkan nuansa politik Islam yang erat dengan tatanan kekuasaan monarki dan kesultanan sebagaimana lazim pada abad ke-19 di dunia Islam. Di sisi lain, Quraish Shihab menampilkan wajah Islam yang lebih sesuai dengan negara bangsa (*nation-state*) modern, di mana relasi antara agama dan negara tidak bersifat hierarkis, melainkan dialogis dan dinamis.⁵¹⁰

Penegasan Quraish bahwa ketaatan tidak bersifat mutlak melainkan bersyarat dan rasional merupakan penolakan terhadap absolutisme. Ini berseberangan dengan sebagian tafsir klasik yang cenderung melihat penguasa sebagai bayangan Tuhan di bumi (*zillullah fil-ardh*), dan oleh karenanya harus ditaati tanpa syarat selama tidak mengajak kepada kekufuran.⁵¹¹ Quraish menekankan pentingnya *check and balance* terhadap pemimpin sebagai bagian dari etika Qur'ani.

Walau berbeda konteks, keduanya sepakat bahwa ketaatan kepada *ulil amri* tidak boleh membutakan nurani. Dalam Marah Labid, Nawawi menyitir hadis “tidak ada ketaatan dalam maksiat” sebagai batas yang jelas terhadap loyalitas politik. Quraish pun menegaskan bahwa ketaatan hanya sah bila

⁵⁰⁹ Azyumardi Azra, *Islam Substantif* (Bandung: Mizan, 2004).

⁵¹⁰ Nadirsyah Hosen, *Democracy, Human Rights and Islam in Modern Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2007), 88.

⁵¹¹ al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), 6.

pemimpin itu menegakkan keadilan, kebenaran, dan tidak menyalahi prinsip kemanusiaan.⁵¹²

Dengan demikian, dimensi politik dalam penafsiran keduanya menunjukkan adanya perbedaan epistemologis: Nawawi berbicara dalam kerangka syariat dan otoritas tradisional, sedangkan Quraish dalam kerangka sosial modern dan negara demokrasi. Namun keduanya tetap menjaga substansi etis dari ajaran Qur'an: bahwa ketaatan pada pemimpin tidak boleh mengorbankan nilai-nilai keadilan, kebenaran, dan kemaslahatan umat.

3. Keterlibatan Negara dan Peran Ulama dalam Tafsir

Dalam membahas otoritas *ulil amri*, peran negara dan ulama menjadi fokus penting dalam diskursus tafsir Nawawi al-Bantani maupun M. Quraish Shihab. Keduanya memandang bahwa ayat QS. an-Nisā': 59 tidak hanya merujuk pada ketaatan dalam arti normatif, tetapi juga memiliki implikasi institusional, termasuk bagaimana negara dan ulama mengambil peran dalam menafsirkan dan menegakkan nilai-nilai keislaman di tengah masyarakat.

Nawawi al-Bantani dalam *Tafsir Marah Labid* menggunakan pendekatan *bi al-ma'tsūr*, namun tetap memberi ruang tafsir yang kontekstual terhadap *ulil amri*. Ia tidak secara eksplisit menyebut "negara" sebagai entitas modern, tetapi melalui tafsirnya terhadap *ulil amri* sebagai pemimpin dan penguasa, dapat ditangkap bahwa ia mengakui pentingnya struktur pemerintahan dalam mewujudkan ketaatan dan ketertiban sosial. Baginya, keberadaan pemimpin adalah kebutuhan syar'i untuk menjamin pelaksanaan hukum-hukum Allah di muka bumi.⁵¹³

Sementara itu, Quraish Shihab lebih jelas mengaitkan otoritas *ulil amri* dengan entitas negara modern. Dalam *Tafsir al-Misbah*, ia menjelaskan bahwa

⁵¹² Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 2, 546.

⁵¹³ al-Bantani, *Tafsir Marah Labid*, 116.

ulil amri mencakup pemimpin formal negara yang sah, selama tidak memerintahkan kemaksiatan. Ia menekankan bahwa negara dalam konteks Indonesia memiliki peran strategis dalam menjaga harmoni sosial dan menegakkan prinsip keadilan. Ulama, dalam hal ini, menjadi mitra kritis dan moral bagi negara, bukan pesaing kekuasaan.⁵¹⁴

Perbedaan ini menunjukkan bahwa Nawawi al-Bantani cenderung memahami otoritas *ulil amri* dalam kerangka kekuasaan tradisional yang berbasis pada sistem kerajaan atau kepemimpinan keagamaan. Sedangkan Quraish Shihab telah melangkah pada pemahaman modern bahwa negara demokratis dengan sistem hukum positif dapat menjadi representasi sah dari otoritas *ulil amri*, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam.⁵¹⁵

Meskipun berbeda zaman dan konteks, keduanya mengakui peran sentral ulama. Nawawi menganggap ulama sebagai bagian integral dalam struktur *ulil amri* jika mereka menjadi penasehat atau bagian dari kekuasaan. Dalam sejarah Islam klasik, posisi ulama sering kali menyatu dengan kekuasaan politik baik sebagai hakim, mufti, maupun penasehat sultan. Tafsir Nawawi tidak lepas dari nuansa ini, sebagaimana tampak dalam penggunaan kutipan dari ulama klasik yang mendukung otoritas kepemimpinan Islam.⁵¹⁶

Di sisi lain, Quraish Shihab memposisikan ulama sebagai aktor independen yang berperan menjaga integritas moral masyarakat dan kekuasaan. Ia tidak mendukung ulama tunduk sepenuhnya pada kekuasaan, tetapi menekankan pentingnya kolaborasi kritis. Ulama, menurut Quraish, harus mampu menjadi jembatan antara nilai-nilai ilahiyah dan kebijakan publik.⁵¹⁷

⁵¹⁴ Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. II, 282.

⁵¹⁵ Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. II, 283.

⁵¹⁶ al-Bantani, *Tafsir Marah Labid*, Juz. I, 117.

⁵¹⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1999), 127.

Konsepsi ini memperlihatkan adanya transformasi dalam peran ulama dari era klasik ke era modern. Nawawi mewakili wajah tafsir yang bersumber dari harmoni antara agama dan kekuasaan, sedangkan Quraish menekankan pentingnya integritas ulama dalam ruang publik modern yang plural. Tafsir terhadap QS. an-Nisā': 59 menjadi medium untuk menampilkan peran ulama tidak sekadar sebagai penjaga ortodoksi, tetapi juga sebagai pembimbing sosial.

Dari sinilah muncul **dialektika** antara kekuasaan politik dan otoritas keilmuan. Tafsir bukan sekadar produk keilmuan, melainkan menjadi representasi pandangan sosial-politik mufassir terhadap struktur kekuasaan. Maka tidak mengherankan jika Nawawi condong kepada legitimasi religius kekuasaan Islam tradisional, sementara Quraish memberikan ruang bagi tafsir yang menjawab tantangan negara-bangsa modern seperti Indonesia.

4. Peran Ulama sebagai Mediator antara Teks dan Kekuasaan

Dalam sejarah panjang Islam, ulama selalu menempati posisi strategis sebagai penghubung antara teks-teks keagamaan dan realitas sosial-politik. Fungsi mediasi ini tidak hanya berbentuk penjelasan keilmuan terhadap teks, tetapi juga melibatkan tanggung jawab moral dan sosial dalam menafsirkan teks secara kontekstual untuk kepentingan umat. Dalam hal ini, QS. an-Nisā': 59 menjadi titik sentral dalam memahami hubungan antara otoritas teks, ulama, dan kekuasaan.

Nawawi al-Bantani dalam *Tafsir Marah Labid* menunjukkan bahwa ulama adalah bagian dari struktur otoritas yang sah. Ketika menjelaskan makna *ulil amri*, ia mencantumkan pendapat bahwa yang dimaksud adalah “al-‘ulamā’ wa al-umarā’” (ulama dan para pemimpin), yang menandakan bahwa ulama tidak hanya sebagai penafsir teks, tetapi juga bagian dari otoritas sosial yang

harus ditaati.⁵¹⁸ Dengan demikian, peran ulama bukan sekadar pasif sebagai akademisi, tetapi juga aktif dalam membentuk struktur kekuasaan keagamaan.

Dalam konteks Nawawi, posisi ulama sebagai mediator memiliki legitimasi berbasis tradisi klasik. Ulama dianggap pewaris para nabi (al-‘ulamā’ waratsat al-anbiyā’), yang memiliki otoritas keilmuan sekaligus kekuasaan moral. Maka, ketika ulama memberikan fatwa atau menafsirkan ayat, ia tidak hanya berbicara atas nama dirinya, tetapi juga mewakili tradisi keilmuan yang panjang dan bersambung kepada wahyu.⁵¹⁹

Sementara itu, Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* menampilkan fungsi ulama sebagai mediator yang lebih bersifat kultural dan komunikatif. Ia tidak memasukkan ulama ke dalam otoritas formal yang harus ditaati seperti negara, namun lebih menekankan peran ulama sebagai penerang, penafsir, dan penghubung nilai-nilai Al-Qur’an dengan kehidupan nyata.⁵²⁰ Ulama dalam pandangan Quraish adalah pendidik dan pemberi arah moral, bukan penentu kebijakan kekuasaan secara langsung.

Meskipun tidak menolak peran sosial-politik ulama, Quraish Shihab menegaskan bahwa otoritas ulama harus dibangun di atas dasar integritas, keilmuan, dan pengabdian, bukan karena legitimasi struktural. Ia menulis bahwa “ulama yang sejati adalah mereka yang menghidupkan agama dalam dirinya sebelum menghidupkannya di tengah masyarakat”.⁵²¹ Artinya, mediasi antara teks dan kekuasaan harus dimulai dari dalam diri seorang ulama yang konsisten terhadap nilai-nilai Qur’ani.

Baik Nawawi maupun Quraish sama-sama mengakui peran penting ulama, namun pendekatan keduanya berbeda. Nawawi mewakili warisan

⁵¹⁸ al-Bantani, *Tafsir Marah Labid*, Juz I, 116.

⁵¹⁹ Al-Khatib al-Baghdadi, *Al-Jāmi’ Li Akhlāq al-Rāwī*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 78.

⁵²⁰ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian al-Qur’an*, vol. 2, 284.

⁵²¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an*, 152.

tradisional di mana ulama dan penguasa merupakan dua kutub otoritas yang saling melengkapi. Quraish mewakili pendekatan modern di mana ulama berdiri secara independen dari negara, namun tetap relevan dan berpengaruh dalam masyarakat. Perbedaan ini memperlihatkan adanya evolusi epistemologis dalam memahami peran ulama dari masa ke masa.

Secara teoritis, posisi ulama ini dapat dianalisis melalui lensa *teori relasi kuasa* Michel Foucault. Ulama sebagai pemilik otoritas keilmuan menjadi agen dalam produksi wacana kebenaran. Tafsir yang mereka hasilkan bukan hanya tafsiran teks, tetapi juga pengaruh atas persepsi publik terhadap struktur kekuasaan. Oleh karena itu, ulama dapat memperkuat atau mengoreksi legitimasi penguasa tergantung pada posisi epistemik dan etis yang mereka ambil dalam membaca teks.⁵²²

Dengan demikian, tafsir QS. an-Nisā': 59 bukan sekadar rujukan normatif tentang siapa yang harus ditaati, tetapi juga cermin dari bagaimana relasi antara teks, ulama, dan kekuasaan berlangsung dalam sejarah umat Islam. Peran ulama sebagai mediator menjadi penentu arah moral dan politik umat, dan tafsir mereka menjadi alat artikulasi bagi suara umat dalam menghadapi dinamika sosial yang terus berubah.

Secara ringkas, hasil penafsiran Nawawi al-Bantani dalam *Marah Labid* dan M. Quraish Shihab dalam *al-Misbah* dapat dibandingkan sebagaimana tersaji pada tabel berikut:

⁵²² Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), 131–132.

**Tabel Perbandingan Penafsiran Ulil Amri
(Marah Labid vs al-Misbah)**

Dimensi	Marah Labid (Nawawi al-Bantani)	al-Misbah (M. Quraish Shihab)	Catatan singkat
Definisi / Cakupan Ulil Amri	Menunjuk kepada "al-‘ulamā’ wa al-umarā’" (ulama dan penguasa). "ulil amri merujuk kepada 'al-‘ulamā’ wa al-umarā’".	Cakupan lebih fleksibel: dapat mencakup pemimpin pemerintahan yang sah dan pemimpin keilmuan. "Ulil Amri ... dapat mencakup pemimpin pemerintahan atau politik yang sah dan adil, serta pemimpin keilmuan."	Nawawi: tradisional (ulama+penguasa). Quraish: inklusif ke ranah negara-modern & lembaga.
Sifat Ketaatan	"Ketaatan kepada Allah dan Rasul bersifat mutlak, sedangkan ketaatan kepada Ulil Amri bersifat muqayyad (terikat)."	"Ketaatan kepada Ulil Amri bersifat kondisional (bersyarat) — tidak berlaku jika bertentangan dengan syariat."	Keduanya sepakat ada hierarki; perbedaan lebih pada aplikasi dan penekanan kontekstual.
Basis Legitimasi	Legitimasi lebih berakar pada otoritas keagamaan tradisional dan sanad ulama. "Legitimasi keagamaan ulil amri berlandaskan otoritas ulama tradisional."	Legitimasi dapat merujuk pada otoritas negara modern selama selaras dengan syariat. "Mengaitkannya dengan nilai-nilai demokrasi dan sistem ketatanegaraan modern."	Perbedaan historis: sumber legitimasi (sanad & tradisi vs konstitusi & partisipasi publik).

Metode Tafsir	Pendekatan klasik, tekstual, dan berlandaskan kaidah fiqh serta rujukan mufassir salaf. "Corak penafsiran klasik yang tekstual dan bersandar pada otoritas keilmuan salaf."	Pendekatan integratif: linguistik, historis, dan kontekstual (tematik). "Pendekatan kontekstual—integrasi antara pendekatan linguistik, historis, dan kontekstual."	Metode berbeda mempengaruhi keluaran interpretatif; keduanya saling melengkapi.
Peran Ulama	Ulama dipahami sebagai bagian integral dari struktur ulil amri (penjaga otoritas dan sanad). "Ulama sebagai bagian integral dalam struktur ulil amri."	Ulama sebagai mitra kritis dan moral bagi negara, bukan pesaing kekuasaan. "Ulama sebagai mitra kritis dan moral bagi negara, bukan pesaing kekuasaan."	Perbedaan peran (lebih terintegrasi vs mitra kritis) penting untuk implikasi politik.
Implikasi bagi Negara Modern / Kebangsaan	Model normatif-historis: penekanan stabilitas melalui otoritas tradisional, tetap dibatasi oleh syariat. "Model normatif-historis, berakar pada otoritas keagamaan tradisional."	Model partisipatif-kontekstual: peran negara dan partisipasi publik dalam pengawasan ketaatan. "Model partisipatif-kontekstual... masyarakat sebagai bagian dari sistem kontrol."	Keduanya relevan: Nawawi untuk konteks pesantren/tradisi; Quraish relevan untuk negara demokratis.

C. Tafsir Komparatif antara Penafsiran Nawawi al-Bantani dan M. Quraish Shihab terhadap QS. an-Nisā': 59

1. Landasan Hermeneutik dan Metode Penafsiran

Tafsir sintesis terhadap QS. *an-Nisā'* [4]: 59 berangkat dari kesadaran hermeneutik bahwa teks Al-Qur'an selalu berinteraksi dengan konteks sosial, historis, dan epistemologis penafsirnya. Dalam hal ini, pendekatan hermeneutik tidak hanya dimaknai sebagai seni memahami teks, tetapi juga sebagai proses dialektik antara horizon makna ilahi dan horizon pengalaman manusia. Konsep ini sejalan dengan pandangan Gadamer bahwa pemahaman selalu terjadi dalam "fusi horizon" antara pembaca dan teks yang dibaca.⁵²³ Dalam konteks tafsir Al-Qur'an, fusi ini terjadi antara makna ilahi yang transenden dan kondisi historis penafsir yang imanen.

Landasan hermeneutik tafsir sintesis ini berpijak pada dua model epistemik utama: tradisi *tafsir bi al-ma'tsūr* sebagaimana dikembangkan oleh Nawawi al-Bantani, dan *tafsir bi al-ra'yi al-maqbul* yang digunakan oleh M. Quraish Shihab. Kedua pendekatan tersebut tidak ditempatkan dalam posisi oposisi biner, tetapi sebagai dua kutub metodologis yang saling melengkapi dalam upaya menggali pesan Al-Qur'an. Nawawi menekankan otoritas sanad dan otentisitas transmisi, sedangkan Quraish Shihab menekankan relevansi kontekstual dan keserasian pesan wahyu dengan realitas sosial.⁵²⁴

Dalam kerangka sintesis ini, hermeneutik yang digunakan bersifat integratif. Ia mengakui pentingnya *tekstualitas* (makna literal dan struktur bahasa) sebagaimana ditekankan dalam tradisi klasik, tetapi juga mengapresiasi *kontekstualitas* (dimensi sosial dan historis) yang ditekankan dalam pendekatan modern. Model ini dapat disebut sebagai *hermeneutik tafsir proporsional*, yaitu

⁵²³ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, (London: Continuum, 2004), 305.

⁵²⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid II, 341.

pemahaman yang menjaga keseimbangan antara kesetiaan terhadap teks dan kebutuhan aktualisasi pesan moralnya.⁵²⁵

Metode penafsiran yang digunakan dalam tafsir sintesis ini mengadaptasi langkah-langkah yang bersifat analitis dan dialektis. Langkah analitis dilakukan dengan membedah struktur kebahasaan ayat, terutama relasi antara *aṭī'ū Allāha wa aṭī'ū ar-Rasūl* dan *ulī al-amri minkum* sebagai satuan sintaktik yang menunjukkan hirarki ketaatan. Sedangkan langkah dialektis dilakukan dengan menimbang ulang relasi makna tersebut melalui konteks sosial modern, khususnya dalam konsep kepemimpinan dan legitimasi otoritas dalam masyarakat demokratis.⁵²⁶

Hermeneutik tafsir proporsional juga mempertimbangkan dimensi kuasa dalam produksi pengetahuan tafsir, sebagaimana dijelaskan Michel Foucault bahwa setiap wacana kebenaran selalu berkelindan dengan relasi kuasa. Dalam tafsir QS. *an-Nisā'* [4]: 59, perintah taat tidak hanya dibaca sebagai legitimasi terhadap penguasa politik, melainkan sebagai mekanisme moral dan sosial untuk menjaga keteraturan dan keadilan publik.⁵²⁷ Dengan demikian, ketaatan bukanlah instrumen hegemoni, melainkan kontrak moral yang bersifat timbal-balik antara pemimpin dan rakyat.

Model penafsiran seperti ini menolak dua ekstrem: pertama, legalisme tekstual yang mengabaikan konteks, dan kedua, relativisme hermeneutik yang melepaskan teks dari akar normatifnya. Sintesis yang ditawarkan justru menggabungkan kekuatan keduanya, otoritas teks dan dinamika konteks, sehingga penafsiran tidak berhenti pada aspek normatif, tetapi bergerak menuju

⁵²⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 7–8.

⁵²⁶ M. Amin Abdullah, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 213.

⁵²⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, 34.

transformasi sosial. Ini juga mengafirmasi pandangan Quraish Shihab bahwa tafsir bukan sekadar menafsirkan kata, tetapi menafsirkan kehidupan.⁵²⁸

Dalam kerangka metodologis ini, peran penafsir menjadi sentral sebagai jembatan antara teks dan realitas. Sebagaimana ditegaskan oleh Arkoun, penafsiran bukan aktivitas pasif, melainkan tindakan kreatif yang melibatkan imajinasi intelektual dan keberanian epistemologis.⁵²⁹ Dengan demikian, tafsir sintesis ini memosisikan penafsir bukan hanya sebagai penerus otoritas masa lalu, tetapi juga sebagai agen transformasi sosial-keagamaan.

Akhirnya, landasan hermeneutik dan metode penafsiran dalam tafsir sintesis ini diarahkan untuk menghasilkan pemahaman yang proporsional, adil, dan kontekstual. Ia menghormati otoritas ulama klasik seperti Nawawi al-Bantani yang menekankan nilai ketaatan sebagai etika sosial, tetapi sekaligus mengintegrasikan semangat kontekstualisasi Quraish Shihab dalam menjawab tantangan modernitas.⁵³⁰ Dengan demikian, tafsir sintesis ini diharapkan menjadi kontribusi epistemologis baru dalam studi tafsir tematik-kritis di era kontemporer.

2. Titik Temu Makna tentang Ketaatan dan Otoritas

Salah satu kesamaan mendasar antara penafsiran Nawawi al-Bantani dan M. Quraish Shihab terhadap QS. *an-Nisā'* [4]: 59 terletak pada pemaknaan ketaatan sebagai instrumen menjaga harmoni sosial dan stabilitas moral umat. Keduanya memandang bahwa perintah taat kepada Allah, Rasul, dan *ulī al-amr* bukanlah sekadar perintah struktural, melainkan prinsip etik yang menuntun umat Islam dalam membangun tatanan sosial yang berkeadaban. Dengan

⁵²⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*.

⁵²⁹ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, (Boulder: Westview Press, 1994), 81.

⁵³⁰ Nasaruddin Umar, *Metodologi Tafsir: Pengantar Ilmu Tafsir Kontemporer*, (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2014), 211.

demikian, ketaatan tidak diartikan secara buta, tetapi dalam koridor syariat dan moralitas Islam yang menjamin keadilan dan kemaslahatan.⁵³¹

Baik Nawawi maupun Quraish Shihab menempatkan ketaatan kepada *ulī al-amr* sebagai konsekuensi logis dari ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya. Namun, keduanya juga menegaskan adanya batas moral dan syar'i yang membatasi ketaatan tersebut. Dalam *Marah Labid*, Nawawi menjelaskan bahwa ketaatan kepada penguasa hanya sah jika tidak bertentangan dengan hukum Allah. Prinsip ini sejajar dengan sabda Nabi ﷺ: "Lā ṭā'ata li makhluqin fī ma'ṣiyat al-Khāliq" (Tidak ada ketaatan kepada makhluk dalam maksiat kepada Sang Pencipta).⁵³²

Kedua mufasir juga memiliki pandangan yang senada mengenai posisi *ulī al-amr*. Bagi Nawawi, *ulī al-amr* mencakup pemimpin agama dan pemerintahan yang menjalankan amanah sesuai prinsip keadilan. Sementara Quraish Shihab menafsirkan istilah tersebut lebih luas, mencakup setiap bentuk otoritas yang sah dalam sistem sosial modern, baik pemerintah, ulama, maupun lembaga publik, selama mereka menegakkan nilai-nilai kebenaran dan kesejahteraan masyarakat.⁵³³

Titik temu yang paling signifikan di antara keduanya adalah pemahaman bahwa ketaatan bukanlah bentuk penyerahan total terhadap kekuasaan, melainkan wujud dari komitmen moral untuk menjaga ketertiban, persatuan, dan keadilan sosial. Keduanya sepakat bahwa ketaatan sejati bersumber dari kesadaran spiritual, bukan dari ketakutan terhadap otoritas. Dalam hal ini, ketaatan merupakan manifestasi dari nilai *taqwā* dan *ihsān* yang menumbuhkan tanggung jawab sosial dalam diri individu Muslim.⁵³⁴

⁵³¹ al-Bantani, Tafsir Marah Labid li Kasyf Ma'na al-Qur'an al-Majid, Jilid I, (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), 210.

⁵³² Imam an-Nawawi, Syarh Shahih Muslim, Jilid XII, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2003), 224.

⁵³³ M. Quraish Shihab, Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an, Jilid II, 345.

⁵³⁴ Syaikh Nawawi al-Bantani, Nihayat al-Zain fi Irsyad al-Mubtadi'in, 56.

Secara teologis, baik Nawawi maupun Quraish Shihab memahami struktur ayat 59 sebagai susunan hierarkis yang menegaskan supremasi hukum ilahi. Pengulangan kata *aṭī‘ū* sebelum “Allah” dan “Rasul” serta penghilangan pengulangan tersebut pada *ulī al-amr* menunjukkan bahwa ketaatan kepada pemimpin bersifat derivatif, bukan mutlak. Artinya, legitimasi ketaatan kepada penguasa bergantung pada kesesuaian dengan prinsip ketuhanan dan risalah kenabian.⁵³⁵

Dari perspektif sosial, kedua mufasir memandang pentingnya ketaatan sebagai fondasi etika bermasyarakat. Dalam tafsirnya, Quraish Shihab menegaskan bahwa ayat ini tidak hanya berbicara tentang legitimasi kekuasaan, tetapi juga tentang kesadaran kolektif umat dalam menegakkan prinsip keadilan dan tanggung jawab publik. Ketaatan dalam pengertian ini menjadi sarana untuk menciptakan tata kelola masyarakat yang berlandaskan nilai-nilai Qur’ani.⁵³⁶

Dalam konteks epistemologis, kedua tafsir ini menunjukkan kesadaran bahwa otoritas keagamaan tidak dapat dipisahkan dari otoritas moral. Nawawi menekankan peran ulama sebagai penjaga moral masyarakat dan penafsir hukum ilahi, sementara Quraish Shihab menempatkan ulama sebagai mediator etis antara teks wahyu dan dinamika sosial modern. Dengan demikian, otoritas dalam Islam bukan hanya berbasis kekuasaan formal, tetapi juga integritas spiritual dan keilmuan.⁵³⁷

Kesamaan pandangan antara Nawawi dan Quraish Shihab dalam hal ketaatan dan otoritas ini memperlihatkan adanya kesinambungan historis antara tafsir klasik dan modern. Keduanya berangkat dari sumber yang sama, yakni Al-Qur’an dan Sunnah, tetapi beradaptasi dengan konteks masing-masing

⁵³⁵ Al-Zamakhshari, Al-Kasysyaf ‘an Ḥaqā’iq at-Tanzīl, Jilid I, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009), 528.

⁵³⁶ M. Quraish Shihab, Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat, 209.

⁵³⁷ Nurcholish Madjid, Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan, (Bandung: Mizan, 1993), 178.

zaman. Sintesis keduanya menunjukkan bahwa pesan moral QS. *an-Nisā'* [4]: 59 bersifat lintas waktu: meneguhkan ketaatan yang berkeadilan, menolak kezaliman, dan menumbuhkan kepemimpinan yang etis dan partisipatif.⁵³⁸

3. Perbedaan Pendekatan antara Tradisi dan Kontekstualisasi

Perbedaan antara *Tafsir Marah Labid* karya Syaikh Nawawi al-Bantani dan *Tafsir al-Misbah* karya M. Quraish Shihab terletak bukan hanya pada hasil penafsirannya terhadap QS. *an-Nisā'*: 59, melainkan terutama pada pendekatan epistemologis dan metodologis yang mereka gunakan. Nawawi berakar kuat pada tradisi tafsir klasik (*tafsīr bi al-ma'īsūr*), di mana otoritas teks dan sanad keilmuan menjadi fondasi utama dalam memahami wahyu. Sementara Quraish Shihab berangkat dari semangat kontekstualisasi makna dengan mempertimbangkan faktor-faktor sosial, budaya, dan politik yang melingkupi umat Islam kontemporer. Pendekatan ini menandai pergeseran paradigma dari penafsiran berbasis *turās* menuju penafsiran berbasis realitas sosial.⁵³⁹

Dalam *Marah Labid*, Nawawi menggunakan kerangka berpikir tradisional yang menempatkan tafsir sebagai bentuk transmisi ilmu dari generasi ulama sebelumnya. Ia mengutip banyak pendapat mufasir terdahulu seperti al-Baghawi, al-Baydawi, dan al-Qurthubi, serta memperkuat argumentasinya dengan riwayat sahabat dan *tabi'in*. Tafsir baginya adalah proses reproduksi makna yang telah mapan dan diakui otoritasnya dalam khazanah Islam klasik.⁵⁴⁰ Oleh sebab itu, metode yang digunakan cenderung bersifat deduktif, di mana makna ayat dibaca melalui kacamata disiplin keilmuan fiqih, kalam, dan tasawuf yang telah baku.

Sementara itu, M. Quraish Shihab menampilkan gaya tafsir yang berbeda secara prinsipil. Dalam *Tafsir al-Misbah*, ia tidak sekadar

⁵³⁸ Aksin Wijaya, *Nalar Tafsir: Sebuah Pendekatan Integratif*, (Yogyakarta: LKiS, 2015), 244.

⁵³⁹ Syaikh Nawawi al-Bantani, *Tafsir Marah Labid li Kasyf Ma'na al-Qur'an al-Majid*, jilid 1,

⁵⁴⁰ Syaikh Nawawi al-Bantani, *Tafsir Marah Labid li Kasyf Ma'na al-Qur'an al-Majid*, jilid 1.

mentransmisikan makna, melainkan menafsirkan ulang ayat-ayat Al-Qur'an agar relevan dengan kehidupan umat Islam modern. Pendekatannya bersifat *tematik-kontekstual* dengan memperhatikan aspek linguistik, psikologis, dan sosiologis dari ayat. Quraish menekankan bahwa makna Al-Qur'an harus senantiasa diaktualkan dalam konteks baru tanpa kehilangan nilai-nilai aslinya. Inilah yang ia sebut sebagai upaya menghadirkan "Al-Qur'an yang hidup dalam masyarakat", bukan sekadar teks yang dibaca secara ritual.⁵⁴¹

Perbedaan orientasi ini melahirkan dua paradigma pengetahuan yang berbeda. Pada Nawawi, penafsiran berjalan secara vertikal: dari teks menuju pemahaman teologis yang normatif. Sementara pada Quraish Shihab, penafsiran berjalan secara dialogis dan horizontal: dari teks menuju realitas sosial, lalu kembali ke teks dalam bentuk reinterpretasi. Hal ini mencerminkan bahwa tafsir klasik cenderung berfungsi sebagai penjaga ortodoksi keagamaan, sedangkan tafsir modern seperti *al-Misbah* berperan sebagai jembatan antara teks dan perubahan sosial.⁵⁴²

Selain itu, corak bahasa dan penyajian kedua mufasir ini juga menunjukkan perbedaan epistemologis yang jelas. Nawawi menggunakan gaya bahasa ulama tradisional yang sarat dengan istilah fihiyyah dan kalamiyyah, menandakan bahwa tafsir adalah bagian dari sistem otoritas keilmuan ulama. Quraish Shihab justru memilih gaya bahasa yang komunikatif dan populer, sehingga tafsirnya tidak hanya ditujukan kepada kalangan akademisi, tetapi juga masyarakat umum. Dengan demikian, *Marah Labid* menegaskan posisi tafsir sebagai warisan keilmuan (*turās*), sedangkan *al-Misbah* menjadikannya medium dakwah dan pendidikan publik.⁵⁴³

⁵⁴¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, jilid 3, 340–341.

⁵⁴² M. Amin Abdullah, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, 115.

⁵⁴³ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, 28–29.

Dalam hal otoritas keagamaan, Nawawi al-Bantani menekankan kesinambungan sanad dan legitimasi ulama sebagai pewaris Nabi. Ia memandang tafsir sebagai kegiatan suci yang tidak dapat dilepaskan dari kerangka hierarki ilmu dalam Islam. Sebaliknya, Quraish Shihab melihat tafsir sebagai proses interpretatif yang terbuka dan dialogis. Ia berpendapat bahwa setiap pembacaan terhadap Al-Qur'an adalah usaha manusia untuk memahami kehendak ilahi sesuai dengan kapasitas dan konteks zamannya. Oleh karena itu, tafsir menjadi dinamis dan berkembang seiring dengan perkembangan masyarakat.⁵⁴⁴

Perbedaan metodologis tersebut juga berkaitan erat dengan konteks sosio-politik masing-masing mufasir. Nawawi hidup dalam masa penjajahan kolonial di mana otoritas Islam sedang melemah, sehingga tafsirnya berfungsi memperkuat legitimasi moral dan religius umat. Ia menafsirkan QS. an-Nisā': 59 sebagai sarana menjaga stabilitas dan ketaatan sosial di tengah situasi politik yang tidak menentu. Sebaliknya, Quraish Shihab hidup di era negara-bangsa modern yang demokratis. Ia membaca ayat tersebut sebagai pedoman etika politik yang mengatur hubungan antara warga negara dan pemerintah berdasarkan prinsip keadilan dan partisipasi.⁵⁴⁵

Dari perbedaan-perbedaan ini, tampak bahwa *Marah Labid* dan *al-Misbah* bukan hanya berbeda dari sisi metode, tetapi juga dari misi epistemologisnya. Nawawi menjaga kesinambungan tradisi keilmuan Islam dan otoritas ulama, sementara Quraish Shihab membumikan Al-Qur'an ke dalam realitas sosial Indonesia modern. Maka, tafsir klasik tampil sebagai wujud konservasi ilmu dan moralitas, sedangkan tafsir modern tampil sebagai bentuk inovasi religius yang adaptif terhadap perubahan. Keduanya memiliki

⁵⁴⁴ M. Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, (Boulder: Westview Press, 1994), 112.

⁵⁴⁵ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Jakarta: Kencana, 2004), 203.

kelebihan dan keterbatasan, namun justru dari ketegangan inilah lahir potensi sintesis tafsir yang proporsional yang akan dibahas dalam Sub-Bab berikutnya.⁵⁴⁶

4. Model Ketaatan Proporsional

Penulis melihat bahwa QS. an-Nisā': 59 merupakan ayat fundamental yang tidak hanya berbicara tentang hubungan vertikal antara manusia dan Tuhan, tetapi juga menegaskan struktur sosial dan etika kekuasaan dalam kehidupan umat Islam. Ayat ini memuat perintah taat kepada tiga entitas: *Allah*, *Rasul*, dan *ulil amri*. Namun, ketaatan yang dimaksud tidak bersifat seragam, melainkan memiliki tingkatan dan batasan yang proporsional sesuai dengan sumber otoritasnya. Oleh karena itu, penulis menawarkan model tafsir yang disebut "Ketaatan Proporsional", yaitu model penafsiran yang memadukan ketegasan prinsip teologis sebagaimana ditegaskan oleh Nawawi al-Bantani, dengan kepekaan sosial-kontekstual sebagaimana dikembangkan oleh M. Quraish Shihab.⁵⁴⁷

Model *Ketaatan Proporsional* ini berangkat dari asumsi bahwa struktur otoritas dalam Islam bersifat hierarkis tetapi dinamis. Hierarkis, karena sumber utama ketaatan mutlak hanyalah Allah dan Rasul; dinamis, karena otoritas manusia (*ulil amri*) bersifat fungsional, temporer, dan dapat dikoreksi oleh prinsip keadilan syariat. Dengan demikian, ayat ini mengajarkan keseimbangan antara kepatuhan dan kritik, antara stabilitas dan koreksi, antara otoritas dan partisipasi. Ketaatan tidak dimaknai sebagai kepasrahan mutlak terhadap penguasa, melainkan sebagai kesadaran sosial untuk menjaga keteraturan dan keadilan dalam kerangka nilai ilahiah.⁵⁴⁸

⁵⁴⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 7–8.

⁵⁴⁷ Syaikh Nawawi al-Bantani, *Tafsir Marah Labid li Kasyf Ma'na al-Qur'an al-Majid*, jilid 1, 302.

⁵⁴⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, jilid 3, 340.

Secara teologis, penulis sepakat dengan Nawawi al-Bantani bahwa ketaatan kepada Allah dan Rasul adalah mutlak karena bersumber dari wahyu yang *ma'sūm* (terpelihara dari kesalahan). Namun, ketaatan kepada *ulil amri* harus disertai *syarṭ al-'adl* (syarat keadilan) dan *muṭābaqah al-shar'* (kesesuaian dengan syariat). Prinsip ini menegaskan bahwa otoritas manusia tidak kebal dari kritik dan koreksi. Dalam konteks ini, konsep *ulil amri* bukan hanya pemimpin politik, tetapi juga mencakup ulama, cendekiawan, dan institusi sosial yang memiliki otoritas moral.⁵⁴⁹ Dengan begitu, tafsir ini memperluas cakupan *ulil amri* sebagaimana dikembangkan oleh Quraish Shihab, tanpa melepaskan akar normatifnya sebagaimana dijaga oleh Nawawi.

Dalam konteks sosial-politik modern, ketaatan proporsional juga berarti keterlibatan aktif masyarakat dalam menjaga akuntabilitas kekuasaan. Penulis menafsirkan bagian ayat "*fa in tanāza'tum fī shay'in faruddūhu ilallāhi wa al-rasūl*" sebagai landasan normatif bagi prinsip *checks and balances* dalam Islam.⁵⁵⁰ Konflik atau perbedaan pendapat antara rakyat dan penguasa harus dikembalikan kepada nilai-nilai wahyu, bukan kepada kepentingan politik sesaat. Dengan demikian, ayat ini meneguhkan Islam sebagai agama yang mengatur bukan hanya kepatuhan vertikal, tetapi juga mengedepankan mekanisme koreksi horizontal dalam tatanan sosial.

Model ini juga memandang ketaatan sebagai ekspresi etika sosial. Ketaatan yang benar lahir dari kesadaran moral, bukan paksaan struktural. Ketika masyarakat mematuhi pemimpin karena keyakinan pada keadilan dan kebaikan, maka ketaatan tersebut menjadi bagian dari ibadah sosial. Namun, jika kepatuhan muncul karena ketakutan, tekanan, atau manipulasi agama, maka ia kehilangan nilai spiritualnya. Oleh sebab itu, penulis menegaskan

⁵⁴⁹ Abu al-Hasan al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sultāniyyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 34.

⁵⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, 45.

bahwa ketaatan proporsional harus disertai dengan *al-‘aql al-naqdī* (akal kritis) yang berlandaskan nilai Qur’ani, yakni berpikir, menimbang, dan menegakkan kebenaran dengan hikmah.⁵⁵¹

Dalam dimensi politik kenegaraan Indonesia, tafsir ini juga merelevansikan konsep *ulil amri* dengan sistem pemerintahan demokratis. Dalam konteks ini, *ulil amri* tidak terbatas pada figur pemimpin tunggal, tetapi mencakup seluruh sistem kelembagaan negara yang sah dan adil. Taat kepada pemerintah berarti menghormati konstitusi yang tidak bertentangan dengan syariat Islam. Namun, jika kebijakan publik bertentangan dengan prinsip keadilan atau kemanusiaan, maka umat berhak menggunakan hak konstitusionalnya untuk menegur dan memperbaikinya secara damai. Dengan demikian, tafsir ini memadukan etika Islam dengan nilai-nilai kebangsaan yang demokratis dan partisipatif.⁵⁵²

Secara metodologis, *Tafsir Ketaatan Proporsional* ini menggunakan pendekatan *maqāṣidī-kontekstual*, yaitu membaca teks dengan mempertimbangkan tujuan moral syariat (*maqāṣid al-sharī‘ah*) dan realitas sosial kontemporer. Pendekatan ini bertujuan agar makna ayat tidak hanya dipahami secara tekstual, tetapi juga aktual dan solutif terhadap persoalan umat. Misalnya, dalam konteks korupsi, penyalahgunaan kekuasaan, atau kepemimpinan yang tidak adil, ayat ini mengajarkan umat untuk tetap menjaga stabilitas sosial tanpa kehilangan daya kritik terhadap ketimpangan moral dan struktural.⁵⁵³

Dari sintesis antara tafsir klasik Nawawi dan tafsir modern Quraish Shihab, penulis menyimpulkan bahwa QS. an-Nisā’: 59 menuntut keseimbangan antara dua kutub: *otoritas* dan *partisipasi*. Otoritas diperlukan

⁵⁵¹ Yusuf al-Qaradawi, *al-Madkhal li Dirāsāt al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), 117.

⁵⁵² M. Amin Abdullah, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, 121.

⁵⁵³ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur’an*, 61–62.

agar masyarakat tidak terjerumus dalam anarki; partisipasi diperlukan agar kekuasaan tidak berubah menjadi tirani. Dengan model ketaatan proporsional, umat diarahkan untuk mematuhi pemimpin yang adil, menasihati pemimpin yang khilaf, dan menolak pemimpin yang zalim semuanya dalam koridor etika Islam. Tafsir ini diharapkan menjadi kontribusi akademik sekaligus etis dalam membangun relasi yang sehat antara agama, kekuasaan, dan masyarakat.

Dengan demikian, *Ketaatan Proporsional* bukan sekadar hasil sintesis konseptual antara dua mufasir, tetapi juga refleksi personal penulis sebagai akademisi dan pegiat tafsir di tengah konteks sosial Indonesia. Model ini menegaskan bahwa Al-Qur'an tidak hanya berbicara untuk masa lalu, tetapi juga memandu dinamika umat di masa kini. Ia mengajarkan ketaatan yang sadar, kritis, dan berkeadilan; bukan ketaatan yang membisu di hadapan ketidakadilan. Inilah makna aktual dari QS. an-Nisā': 59 dalam kerangka tafsir komparatif yang kontekstual dan berorientasi pada etika sosial Islam.

5. Implikasi Akademik dan Sosial dari Tafsir Sintesis

Model *Ketaatan Proporsional* yang dirumuskan dalam tafsir sintesis antara Nawawi al-Bantani dan M. Quraish Shihab tidak hanya memberikan kontribusi dalam ranah teoretis, tetapi juga menawarkan implikasi yang signifikan bagi pengembangan ilmu tafsir di Indonesia. Dalam konteks akademik, pendekatan ini menegaskan pentingnya integrasi antara tradisi tafsir klasik dengan pendekatan hermeneutik modern.⁵⁵⁴ Dengan demikian, penelitian tafsir tidak berhenti pada aspek historis dan kebahasaan, tetapi juga memperhatikan konteks sosial, politik, dan etika yang melingkupi teks suci.

Pendekatan ini memperkaya metodologi tafsir di perguruan tinggi Islam yang selama ini cenderung dikotomis antara tafsir *bi al-ma'ṣūr* dan *bi al-ra'yi*. Melalui tafsir sintesis, keduanya dapat dipertemukan dalam kerangka *tafsir al-*

⁵⁵⁴ M. Amin Abdullah, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, 85.

maqāṣidī (tafsir berbasis tujuan syariat).⁵⁵⁵ Hal ini memperluas horizon kajian tafsir menjadi lebih dinamis dan relevan terhadap isu-isu kemasyarakatan kontemporer, seperti kepemimpinan, keadilan, dan tanggung jawab sosial umat Islam. Pendekatan semacam ini diharapkan dapat mendorong mahasiswa dan peneliti tafsir untuk tidak sekadar menukil pendapat klasik, tetapi juga menafsirkan Al-Qur'an secara kontekstual tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasar ulum al-Qur'an.⁵⁵⁶

Dari sisi epistemologis, model ini menegaskan bahwa tafsir bukanlah produk tunggal, melainkan hasil dari dialog antara teks, konteks, dan penafsir.⁵⁵⁷ Oleh karena itu, posisi penafsir menjadi sentral dalam memahami bagaimana ayat-ayat Al-Qur'an beroperasi dalam ruang sosial tertentu. Dengan membaca tafsir melalui perspektif *relasi kuasa*, penelitian ini memperlihatkan bahwa setiap karya tafsir selalu terhubung dengan dinamika kekuasaan, baik religius, sosial, maupun politik. Kesadaran epistemologis semacam ini penting untuk membangun tradisi tafsir yang kritis dan reflektif, bukan sekadar reproduktif terhadap warisan klasik.

Dalam konteks sosial-keagamaan, tafsir sintesis ini mengandung pesan moral yang kuat tentang keseimbangan antara kepatuhan dan keadilan.⁵⁵⁸ Di satu sisi, umat Islam diajak untuk menghormati pemimpin sebagai bagian dari struktur sosial yang dikehendaki Allah, di sisi lain, umat juga diingatkan agar tidak tunduk secara membabi buta terhadap kekuasaan yang zalim. Dengan demikian, tafsir ini mendidik masyarakat untuk menjadi umat yang *tā'ī* (patuh) sekaligus *nāṣih* (kritis dan menasihati). Pola ini sejalan dengan prinsip *amr ma'rūf nahi munkar* yang menjadi fondasi etika sosial Islam.

⁵⁵⁵ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, (London: IIIT, 2008), 42.

⁵⁵⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, 6.

⁵⁵⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*, 14.

⁵⁵⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, jilid 3, 341.

Secara praktis, tafsir ini memiliki implikasi terhadap penguatan kesadaran politik umat. Dalam konteks Indonesia modern, umat Islam menghadapi tantangan antara idealisme agama dan realitas kekuasaan negara. Model ketaatan proporsional mengajarkan bahwa kepemimpinan yang sah harus dibangun atas dasar keadilan, transparansi, dan akuntabilitas moral.⁵⁵⁹ Dengan prinsip ini, partisipasi umat dalam politik tidak lagi dipahami sebagai kompetisi kekuasaan semata, tetapi sebagai upaya menegakkan nilai-nilai Qur'ani dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Selain itu, tafsir sintesis ini juga memiliki nilai strategis dalam memperkuat *civil society* Islam. Melalui pemahaman yang seimbang terhadap konsep *ulil amri*, masyarakat Muslim dapat membangun budaya dialog antara rakyat dan pemimpin, antara agama dan negara.⁵⁶⁰ Dengan demikian, relasi antara penguasa dan umat tidak lagi bersifat hegemonik, tetapi dialogis dan partisipatif. Pemimpin tidak merasa paling benar, dan rakyat tidak merasa paling tertekan, keduanya saling mengontrol dalam koridor keadilan.

Dalam ranah akademik global, model tafsir seperti ini membuka ruang bagi pengembangan tafsir kontekstual berbasis lokalitas Nusantara. Tafsir tidak lagi dianggap sebagai domain eksklusif Timur Tengah, melainkan juga produk intelektual yang berakar pada pengalaman sosial dan keagamaan umat Islam di Indonesia.⁵⁶¹ Dengan mengangkat kontribusi ulama Nusantara seperti Nawawi al-Bantani dan pemikir modern seperti Quraish Shihab, penelitian ini memperkuat posisi Indonesia sebagai pusat studi tafsir yang berimbang antara teks dan konteks.

Akhirnya, secara sosial dan moral, tafsir ini mengajarkan bahwa ketaatan yang benar adalah ketaatan yang melahirkan keadilan, dan keadilan

⁵⁵⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, 219.

⁵⁶⁰ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, 74.

⁵⁶¹ Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*, (Ithaca: Cornell University Press, 1994), 101.

yang sejati hanya mungkin lahir dari ketaatan yang disertai kesadaran etis. Dengan demikian, model *Ketaatan Proporsional* tidak hanya relevan bagi wacana akademik, tetapi juga aktual bagi masyarakat Muslim Indonesia yang tengah mencari keseimbangan antara agama, moralitas, dan kekuasaan. Tafsir ini menjadi kontribusi ilmiah sekaligus moral dalam membangun masyarakat Qur'ani yang adil, kritis, dan berperadaban.



BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Pertama, Syaikh Nawawi al-Bantani dalam *Tafsir Marah Labid* menafsirkan QS. an-Nisā': 59 secara normatif-hierarkis, dengan menekankan ketaatan kepada Allah, Rasul, dan *ulil amri* yang adil selama tidak bertentangan dengan syariat. *Ulil amri* dipahami sebagai ulama dan penguasa yang menegakkan keadilan, sementara ketaatan kepada mereka bersifat bersyarat. Tafsir Nawawi lahir dalam konteks kolonial dan dipengaruhi rezim pengetahuan Pan-Islamisme, di mana ulama berperan sebagai penjaga moral dan simbol resistensi terhadap dominasi asing.

Kedua, M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* menafsirkan ayat tersebut secara kontekstual dan partisipatif, dengan menempatkan *ulil amri* sebagai otoritas kolektif yang memperoleh legitimasi melalui keadilan, musyawarah, dan tanggung jawab publik. Ketaatan kepada pemimpin bersifat rasional dan etis, sesuai dengan prinsip keadilan dan kemaslahatan. Penafsirannya dipengaruhi oleh kuasa pengetahuan Hak Asasi Manusia (HAM) yang berkembang pada akhir abad ke-20, sehingga coraknya lebih demokratis, humanis, dan relevan bagi masyarakat Indonesia modern.

Ketiga, hasil komparasi menunjukkan bahwa keduanya memiliki tujuan serupa dalam menjaga stabilitas sosial dan moral, namun berbeda dalam pendekatan epistemologis. Nawawi berpijak pada tradisi klasik yang normatif, sedangkan Quraish Shihab mengembangkan pendekatan kontekstual-modern. Dari sintesis keduanya, penulis menawarkan model tafsir ketaatan proporsional, yaitu ketaatan kepada pemimpin dalam koridor syariat dan keadilan, sekaligus sikap kritis terhadap kekuasaan yang menyimpang. Model ini menjadi kontribusi bagi pengembangan studi tafsir *tahlīl-komparatif* di Indonesia yang menghubungkan teks, konteks, dan etika sosial Islam.

B. Saran

Berdasarkan hasil penelitian ini, penulis memberikan beberapa saran berikut:

1. Bagi studi tafsir, penelitian ini menegaskan pentingnya pendekatan kontekstual dalam membaca ayat-ayat sosial-politik Al-Qur'an. Peneliti selanjutnya diharapkan dapat mengembangkan model tafsir yang memadukan teks, konteks, dan kebutuhan zaman tanpa mengurangi otoritas normatif wahyu.
2. Bagi lembaga pendidikan Islam, khususnya pesantren dan perguruan tinggi, perlu dikembangkan kurikulum tafsir yang mengenalkan metodologi komparatif dan kritis terhadap corak penafsiran klasik dan modern, agar mahasiswa tidak hanya memahami teks, tetapi juga peka terhadap dinamika sosial dan kekuasaan yang memengaruhi tafsir.
3. Bagi pemerintah dan masyarakat, pemahaman terhadap konsep Ulil Amri perlu diarahkan pada pembentukan ketaatan yang cerdas dan proporsional. Ketaatan bukan berarti tunduk tanpa kritik, tetapi sikap aktif menjaga keadilan dan kemaslahatan dengan berlandaskan prinsip amar ma'ruf nahi munkar.
4. Bagi dunia akademik, penelitian ini diharapkan menjadi kontribusi dalam pengembangan studi tafsir tahlili-komparatif di Indonesia serta memperkuat pandangan bahwa tafsir bukan hanya aktivitas keagamaan, tetapi juga tindakan sosial yang memiliki implikasi terhadap kehidupan masyarakat.
5. Bagi penelitian selanjutnya, penulis menyadari masih ada keterbatasan, terutama dalam perbandingan dengan tafsir Nusantara lain dan pendekatan interdisipliner. Oleh karena itu, penelitian lanjutan dengan perspektif multidisipliner sangat diperlukan untuk memperkaya wacana tafsir Al-Qur'an di era modern.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Amrullah. *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2000.
- Al-Qarḍāwī, Yūsuf. *Fiqh al-Da'wah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1998.
- Al-Qarḍāwī, Yūsuf. *Islam dan Globalisasi Dunia: Menjawab Tantangan Modernitas*. Jakarta: Gema Insani, 2004.
- Al-Zamakhsharī. *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmid al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1998.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Jakarta: Kencana, 2013.
- Azra, Azyumardi. *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*. Jakarta: Gramedia, 2002.
- Berger, Peter L., dan Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor Books, 1967.
- Bogdan, Robert C., dan Sari Knopp Biklen. *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods*. Boston: Allyn & Bacon, 1982.
- Bryman, Alan. *Social Research Methods*. 5th ed. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Creswell, John W. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. 4th ed. Thousand Oaks: Sage Publications, 2014.
- Creswell, John W., dan J. David Creswell. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. 5th ed. Thousand Oaks: Sage Publications, 2018.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2011.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. London: Routledge, 1972.

- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Giddens, Anthony. *Sociology*. 6th ed. Cambridge: Polity Press, 2009.
- Gillin, John Lewis, dan John Philip Gillin. *Cultural Sociology: A Revision of an Introduction to Sociology*. New York: The Macmillan Company, 1948.
- Glaser, Barney G., dan Anselm L. Strauss. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine, 1967.
- Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research*. Yogyakarta: Andi Offset, 2000.
- Hafidhuddin, Didin. *Akhlak Islami: Pilar Pembangunan Umat*. Jakarta: Gema Insani, 2002.
- Ḥanafī, Ḥasan. *Islam in the Modern World*. Cairo: Dār Kebā' Bookshop, 2000.
- Haq, Ahmad Suhailil. *Filsafat Komunikasi Dakwah*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2016.
- Hidayat, Komaruddin. *Psikologi Beragama*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999.
- Ibn Khaldūn. *Al-Muqaddimah*. Beirut: Dār al-Fikr, 2001.
- Ibrahim, Anwar. *Pendidikan Islam: Sebuah Kajian Filosofis*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007.
- Ismail, Faisal. *Paradigma Kebudayaan Islam*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1999.
- Jalaluddin, dan Abdullah Idi. *Filsafat Pendidikan Islam: Pendekatan Historis, Teoritis, dan Praktis*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2011.
- Kahmad, Dadang. *Sosiologi Agama*. Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Kartodirdjo, Sartonno. *Pemberontakan Petani Banten 1888*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.
- Koentjaraningrat. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta, 2009.

- Kuntowijoyo. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1991.
- Latif, Yudi. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*. Jakarta: Gramedia, 2011.
- Liliweri, Alo. *Prasangka dan Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*. Jakarta: Prenada Media, 2005.
- Lincoln, Yvonna S., dan Egon G. Guba. *Naturalistic Inquiry*. Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1985.
- Littlejohn, Stephen W., dan Karen A. Foss. *Theories of Human Communication*. 10th ed. Long Grove: Waveland Press, 2011.
- Lukens-Bull, Ronald. *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Madjid, Nurcholish. *Islam: Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- Madjid, Nurcholish. *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Mahfud, Choirul. *Pendidikan Multikultural*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Manheim, Karl. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. New York: Harcourt Brace, 1936.
- Margono. *Metodologi Penelitian Pendidikan*. Jakarta: Rineka Cipta, 2004.
- Maslow, Abraham H. *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row, 1954.
- Miles, Matthew B., dan A. Michael Huberman. *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*. 2nd ed. Thousand Oaks: Sage Publications, 1994.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2019.
- Mulyana, Deddy. *Ilmu Komunikasi: Suatu Pengantar*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2005.

- Mulyana, Deddy, dan Jalaluddin Rakhmat, ed. *Komunikasi Antarbudaya: Panduan Berkomunikasi dengan Orang-Orang Berbeda Budaya*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islam and the Plight of Modern Man*. London: George Allen & Unwin, 1975.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Nasution, S. *Metode Research (Penelitian Ilmiah)*. Jakarta: Bumi Aksara, 2003.
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2010.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900–1942*. Jakarta: LP3ES, 1980.
- Patton, Michael Quinn. *Qualitative Evaluation and Research Methods*. 3rd ed. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2002.
- Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1984.
- Quraish Shihab, M. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.
- Quraish Shihab, M. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Vol. 1–15. Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Psikologi Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2005.
- Ritzer, George. *Sociological Theory*. 8th ed. New York: McGraw-Hill, 2011.
- Ritzer, George, dan Douglas J. Goodman. *Modern Sociological Theory*. 6th ed. New York: McGraw-Hill, 2004.
- Rogers, Everett M. *Diffusion of Innovations*. 5th ed. New York: Free Press, 2003.
- Rohidi, Tjetjep Rohendi. *Metodologi Penelitian Sosial Budaya*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2011.
- Sarwono, Sarlito W. *Psikologi Sosial: Individu dan Teori-Teori Psikologi Sosial*. Jakarta: Balai Pustaka, 2012.

- Sartono Kartodirdjo. *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta: Gramedia, 1993.
- Scharf, Betty R. *The Sociological Study of Religion*. London: Hutchinson, 1970.
- Schuon, Frithjof. *Understanding Islam*. Bloomington: World Wisdom, 1972.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1997.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.
- Shils, Edward. *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Siregar, Syofian. *Metode Penelitian Kuantitatif: Dilengkapi dengan Perbandingan Perhitungan Manual dan SPSS*. Jakarta: Kencana, 2013.
- Spradley, James P. *Participant Observation*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1980.
- Strauss, Anselm L., dan Juliet Corbin. *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1998.
- Subagyo, Joko. *Metode Penelitian dalam Teori dan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta, 2006.
- Sudjana, Nana. *Penilaian Hasil Proses Belajar Mengajar*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2019.
- Suharsimi, Arikunto. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta, 2010.
- Suprayogo, Imam, dan Tobroni. *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001.
- Sutopo, H. B. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Dasar Teori dan Terapannya dalam Penelitian*. Surakarta: UNS Press, 2006.

Syamsuddin, M. *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011.

Tillich, Paul. *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row, 1957.

Turner, Bryan S. *Religion and Social Theory*. London: Sage Publications, 1991.

Weber, Max. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1993.

Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press, 1978.

Yusuf, Muhammad. *Metodologi Penelitian: Kuantitatif, Kualitatif, dan Penelitian Gabungan*. Jakarta: Kencana, 2017.

Zubaedi. *Filsafat Pendidikan Islam: Pendekatan Historis, Teoritis, dan Praktis*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2015.





KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
PROFESOR KIAI HAJI SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO
PASCASARJANA

Alamat : Jl. Jend. A. Yani No. 40 A Purwokerto 53126 Telp : 0281-635624, 628250, Fax : 0281-636553
 Website : www.pps.uinsaizu.ac.id Email : pps@uinsaizu.ac.id

SURAT KEPUTUSAN DIREKTUR PASCASARJANA
NOMOR 687 TAHUN 2025

Tentang
PENETAPAN DOSEN PEMBIMBING TESIS

DIREKTUR PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI PROFESOR KIAI HAJI SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO

- Menimbang : a. Bahwa dalam rangka pelaksanaan penelitian dan penulisan tesis, perlu ditetapkan dosen pembimbing.
 b. Bahwa untuk penetapan dosen pembimbing tesis tersebut perlu diterbitkan surat keputusan.
- Mengingat : 1. Undang-Undang Nomor 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional.
 2. Undang-Undang Nomor 12 tahun 2012 tentang Perguruan Tinggi.
 3. Peraturan Pemerintah Nomor 19 tahun 2005 tentang Standar Nasional Pendidikan.
 4. Permenristekdikti Nomor 44 tahun 2015 tentang Standar Nasional Pendidikan Tinggi.
 5. Peraturan Presiden RI Nomor 41 tahun 2021 tentang Perubahan Institut Agama Islam Negeri Purwokerto menjadi Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto.

MEMUTUSKAN:

- Menetapkan :
 Pertama : Menunjuk dan mengangkat Saudara **Dr. Munawir, S.Th.I., M.S.I.** sebagai Pembimbing Tesis untuk mahasiswa **Feri Nuryadi NIM 234120800006** Program Studi **Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir**.
 Kedua : Kepada mereka agar bekerja dengan penuh tanggungjawab sesuai bidang tugasnya masing-masing dan melaporkan hasil tertulis kepada pimpinan.
 Ketiga : Proses Pelaksanaan Bimbingan dilaksanakan selama 3 (tiga) semester dan berakhir sampai **19 September 2026**.
 Keempat : Semua biaya yang timbul sebagai akibat keputusan ini, dibebankan pada dana anggaran yang berlaku.
 Kelima : Keputusan ini akan ditinjau kembali apabila dikemudian hari terdapat kekeliruan dalam penetapannya, dan berlaku sejak tanggal ditetapkan.

Ditetapkan di : Purwokerto
 Pada tanggal : 19 Maret 2025
 Direktur,



Moh. Roqib

TEMBUSAN:

1. Wakil Rektor I
2. Kabiro AUPK



Dokumen ini telah ditanda tangani secara elektronik.

Token : r4EqJE

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. DATA PRIBADI

1. Nama : Feri Nuryadi
2. Tempat/Tgl Lahir : Banyumas, 21 Januari 1991
3. Agama : Islam
4. Jenis Kelamin : Laki-Laki
5. Warga Negara : Indonesia
6. Pekerjaan : Guru
7. Alamat : Gemuruh, Padamara, Purbalingga
8. Email : ferinuryadi01@gmail.com
9. No. Hp : 085287120198

B. PENDIDIKAN FORMAL

1. SD/MI : SDN 01 Karang Sari (2003)
2. SMP/MTS : SMP N 2 Kebasen (2006)
3. SMA/SMK/MA : SMK N 2 Purwokerto (2009)
4. S1 : STAI Muhammadiyah Paciran (2018)

C. PENDIDIKAN NON FORMAL

1. Ma'had Aly Utsman bin 'Affan Jakarta : 2012 - 2013
2. Ma'had Aly El-Suchary Li Tahfizhil Qur'an : 2013 - 2015
3. Ma'had Aly Lid Dirasatil Islamiyyah Sukoharjo : 2015 - 2019
4. Ma'had Imam an-Nawawi Li Tafaquhis Syafi'i : 2019 - 2021

Demikian biodata penulis semoga dapat menjadi perhatian dan dapat digunakan sebagaimana mestinya.

Hormat Saya,

Feri Nuryadi