

**TAAT KEPADA PEMIMPIN DALAM AL-QUR'AN
(TELAAH PEMIKIRAN SAYYID QUTHB DALAM
TAFSIR FII ZHILALIL QUR'AN)**

SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
UIN Ar-Raniry Sebagai Salah Satu Persyaratan Penulisan Skripsi

Oleh:

MUHAMMAD SAFWAN

Mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Program Studi: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
NIM: 190303032



**FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY
DARUSSALAM/BANDA ACEH
2026 M / 1447 H**

PERNYATAAN KEASLIAN

Dengan ini saya :

Nama : Muhammad Safwan

NIM : 190303032

Jenjang : Strata Satu (S1)

Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Menyatakan bahwa Naskah Skripsi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Banda Aceh, 13 Mei 2026

Yang Menyatakan



Muhammad Safwan

NIM. 190303032

جامعة الرانري

A R - R A N I R Y

**TAAT KEPADA PEMIMPIN DALAM AL-QUR'AN
(TELAAH PEMIKIRAN SAYYID QUTHB DALAM
TAFSIR FII ZHILALIL QUR'AN)**

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
UIN Ar-Raniry Sebagai Salah Satu Beban Studi
Untuk Memperoleh Gelar Sarjana (S1)
dalam Ilmu Ushuluddin dan Filsafat
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Diajukan Oleh:

MUHAMMAD SAFWAN

Mahasiswa Fakultas Ushuluddin
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
NIM : 190303032

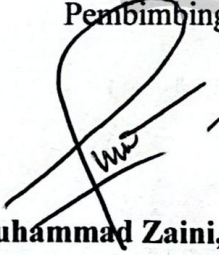
جامعة الرانيري

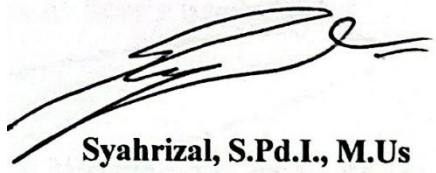
A R - R A N I R Y

Disetujui Oleh:

Pembimbing I

Pembimbing II


Dr. Muhammad Zaini, S.Ag., M.Ag
NIP. 197202101997031002


Syahrizal, S.Pd.I., M.Us
NIP. 197912102025211004

SKRIPSI

Telah Diuji oleh Tim Penguji Skripsi
Fakultas Ushuluddin Dan Filsafat UIN Ar-Raniry Dan
Dinyatakan Lulus Serta diterima Sebagai Salah Satu Beban
Studi Program Strata Satu Dalam Ilmu Ushuliddin dan Filsafat
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Pada hari / Tanggal : Rabu 15 Juli 2026 M
30 Muharram 1448 H

Di Darussalam – Banda Aceh
Panitia Ujian Munaqasyah

Ketua


Dr. Muhammad Zaini, S.Ag., M.Ag
NIP. 197202101997031002

Sekretaris


Syahrizal, S.Pd.I., M.Us
NIP. 197912102025211004

Anggota I


Dr. Suarni, S.Ag., MA
NIP. 197303232007012020

Anggota II

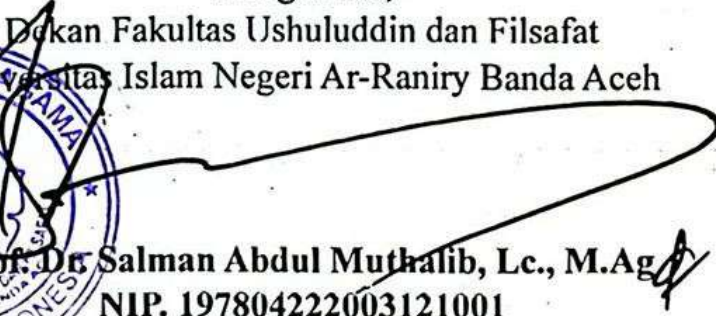

Muhajirul Fadhli, Lc., MA
NIP. 198809082018011001

Mengetahui,

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh




Prof. Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M.Ag
NIP. 197804222003121001

ABSTRAK

Nama : Muhammad Safwan
NIM : 190303032
Judul Skripsi : Taat Kepada Pemimpin dalam Al-Qur'an (Telaah Pemikiran Sayyid Quthb dalam Tafsir Fii Zhilal Qur'an)
Tebal Skripsi : 95 Halaman
Prodi : Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir
Pembimbing I : Dr. Muhammad Zaini, S.Ag., M.Ag
Pembimbing II : Syahrizal, S.Pd.I., M.Us

Kepemimpinan merupakan isu fundamental dalam ajaran Islam. Persoalan yang muncul adalah pemimpin tidak selalu berjalan sesuai prinsip keadilan Al-Qur'an, sehingga diperlukan pemahaman mendalam tentang batasan ketaatan kepada pemimpin. Penelitian ini mengkaji bagaimana pemaknaan taat kepada pemimpin menurut perspektif Al-Qur'an dan menurut penafsiran Sayyid Quthb dalam Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui pemaknaan taat kepada pemimpin (*ulil amri*) dalam Al-Qur'an serta mengungkap penafsiran Sayyid Quthb terhadap tema tersebut. Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan kualitatif deskriptif-analitis dan metode tafsir *maudhū'ī* (tematik). Sumber data primer adalah Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quthb, sedangkan sumber sekunder meliputi kitab-kitab tafsir, buku, dan jurnal ilmiah yang relevan. Hasil penelitian menunjukkan dua temuan utama. Pertama, Al-Qur'an menempatkan ketaatan kepada pemimpin dalam struktur hierarkis yang tidak bersifat mutlak, yakni ketaatan kepada Allah sebagai fondasi utama, diikuti Rasulullah saw., kemudian *ulil amri*. Ketaatan kepada pemimpin wajib selama tidak bertentangan dengan syariat dan gugur apabila pemimpin memerintahkan kemaksiatan. Kedua, Sayyid Quthb menafsirkan ketaatan kepada pemimpin sebagai konsekuensi keimanan terhadap *al-hākimiyyah lillāh* (kedaulatan mutlak Allah). Tidak diulanginya lafaz perintah taat pada *ulil amri* dalam QS. an-Nisā': 59 menunjukkan bahwa ketaatan bersifat turunan dan bersyarat, hanya berlaku dalam perkara *ma'rūf*, dan gugur ketika pemimpin menyimpang dari hukum Allah. Ketaatan dalam Islam berfungsi sebagai sarana menjaga kemurnian tauhid, keadilan sosial, dan kemaslahatan umat.

PEDOMAN TRANSLITERASI DAN SINGKATAN

Dalam penulisan karya Ilmiah, model transliterasi ini sangat umum digunakan. Berikut dipaparkan bentuk-bentuknya:

Arab	Transliterasi	Arab	Transliterasi
ا	Tidak disimbolkan	ط	Ṭ (titik di bawah)
ب	B	ظ	Ẓ (titik di bawah)
ت	T	ع	‘
ث	Th	غ	Gh
ج	J	ف	F
ح	Ḥ (titik di bawah)	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Dh	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	هـ	H
ش	Sy	ء	’
ص	Ṣ (titik di bawah)	ي	Y
ض	Ḍ (titik di bawah)		

Catatan:

1. Vokal Tunggal

- -----(fathah) = a contoh, حدث ditulis *ḥadatha*
- -----(kasrah) = i contoh, قيل ditulis *qīla*
- ----- (dhammah) = u contoh, روي ditulis *ruwiya*

2. Vokal Rangkap

- (ي) (fathah dan ya) = ay, هريرة contohnya ditulis *Hurayrah*
- (و) (fathah dan waw) = aw, توحى contohnya ditulis *tawhid*

3. Vokal Panjang (maddah)

- (ا) (fathah dan alif) = ā, (a memiliki tanda garis di atas)
- (ي) (kasrah dan ya) = ī, (i terdapat simbol garis di atas)
- (و) (dammah dan waw) = ū, (u terdapat simbol garis di atas)

Misalnya: (معقول, توفيق, برهان) ditulis *burhān, tawfīq, ma'qūl*.

4. Ta' Marbutah (ة)

Ta' Marbutah hidup atau didapatkannya harakat *fathah, kasrah, dan dammah*, transliterasinya adalah (t), misalnya الفلسفة الأولى = *al-falsafat al-ūlā*. Sementara *ta' marbūtah* mati saat dihadapkan oleh harakat *sukun*, transliterasinya adalah (h):

misalnya: (مناهج الأدلة, دليل الاناية, تهافت الفلاسفة) ditulis

Tahāfut al- Falāsifah, Dalīlal- 'ināyah, Manāhijal-Adillah.

5. Syaddah (tasydid)

Simbol *Syaddah* ditandai dengan (ّ) seperti huruf w terbalik. Contoh transliterasi saat ingin menulis kata yang mengandung *syaddah* adalah (إسلامية) yang ditulis *islāmiyyah*.

6. Suatu kata yang terdapat huruf ال transliterasinya menjadi *al*, contohnya: الكشف, النفس ditulis *al-kasyf*, *al-nafs*.
7. Hamzah (ء)
Tanda (') berlaku jika dalam suatu kata ditemukan adanya huruf hamzah, misalnya: ملائكة dan tertulis *malā'ikah*, جزئى ditulis *juz'ī*. Dalam bahasa Arab, jika hamzah di awal kata, maka tidak disimbolkan karena ia bentuknya adalah alif, misalnya اختراع ditulis *ikhtirā'*.

Modifikasi

1. Dalam pedoman transliterasi ini, jika terdapat nama seseorang yang berkebangsaan Indonesia tetap ditulis biasa tanpa transliterasi sebagaimana kata yang tertulis dalam bahasa Indonesia, seperti Hasbi Ash Shiddieqy. Nama-nama lainnya tetap tercantum sesuai kaidah penerjemahan. Contoh: Mahmud Syaltut.
2. Dalam Ejaan Bahasa Indonesia, nama Negara dan kota tercantum Damaskus, bukan Dimasyq; Kairo, bukan Qahirah dan sebagainya.

Singkatan

SWT	: <i>Subhānahu wa ta'āla</i>
Saw.	: <i>Shallallahu 'Alayhi Wasallam</i>
QS.	: Qur'an surah
M.	: Masehi
H	: Hijriyah
hlm.	: Halaman
Terj	: Terjemahan

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillahillāhi rabbil ‘ālamīn, segala puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah Swt. yang telah melimpahkan rahmat, taufik, serta hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi ini dengan baik. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada junjungan Nabi Muhammad Saw., beserta keluarga, sahabat, dan seluruh pengikutnya hingga akhir zaman.

Penyusunan skripsi ini tidak terlepas dari bantuan, bimbingan, serta dukungan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, pada kesempatan ini penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Dr. Muhammad Zaini, S.Ag., M.Ag selaku dosen pembimbing I penulis dan yang telah meluangkan waktu, tenaga, dan pikiran untuk memberikan arahan, bimbingan, serta masukan yang sangat berharga kepada penulis dalam proses penyusunan skripsi ini.
2. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir ibu Zulihafni, S.TH., MA yang telah memberikan dukungan serta kemudahan dalam proses akademik selama penulis menempuh studi.
3. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, Prof. Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M.Ag yang telah memfasilitasi dan memberikan kesempatan kepada penulis untuk menimba ilmu di fakultas ini.
4. Rektor Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Prof. Dr. Mujiburrahman, M.Ag yang telah memimpin dan mengembangkan institusi ini sehingga penulis dapat menempuh pendidikan dengan baik.
5. Ayah Ridwan Yacob dan mamak tercinta Ratna Dewi serta yang selalu memberikan doa, kasih sayang, motivasi, dan dukungan yang tiada henti kepada penulis.

6. Teman-teman sejawat Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang telah memberikan semangat, bantuan, serta kebersamaan selama masa perkuliahan hingga penyusunan skripsi ini.

Penulis menyadari bahwa skripsi ini masih jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu, penulis mengharapkan kritik dan saran yang konstruktif demi perbaikan di masa yang akan datang. Semoga skripsi ini dapat memberikan manfaat bagi penulis khususnya dan bagi pembaca pada umumnya.

Akhir kata, semoga Allah Swt. membalas segala kebaikan semua pihak yang telah membantu dalam penyusunan skripsi ini.

Penulis

Muhammad Safwan



DAFTAR ISI

PEDOMAN TRANSLITERASI DAN SINGKATAN.....	vi
KATA PENGANTAR	ix
DAFTAR ISI	xi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	3
C. Tujuan Penelitian.....	3
D. Manfaat Penelitian	3
E. Kajian Kepustakaan.....	4
F. Kerangka Teori.....	7
1. Konsep ketaatan dalam Al-Qur'an.....	7
2. Teori kepemimpinan dalam Islam.....	7
3. Teori penafsiran Sayyid Quthb.....	8
G. Definisi Operasional.....	9
H. Metode Penelitian.....	11
I. Sistematika Pembahasan.....	13
BAB II LANDASAN TEORI	14
A. Pengertian Taat.....	14
B. Prinsip taat kepada pemimpin	15
C. Batasan Ketaatan.....	16
D. Konsep Taat Menurut Sayyid Quthb.....	21
E. Perspektif Al-Qur'an Mengenai Kepemimpinan.....	23
1. Pengertian kepemimpinan dalam Al-Qur'an.....	23
2. Terminologi Kepemimpinan dalam Al-Qur'an: Khalifah, Imam, dan Ulul Amri	27

BAB III TAAT KEPADA PEMIMPIN DALAM AL-QUR'AN MENURUT SAYYID QUTHB DALAM TAFSIR FII ZHILALIL QUR'AN	37
A. Biografi Sayyid Quthb	37
1. Latar Belakang dan Perjalanan Hidup Sayyid Quthb...	37
2. Karya-karya Sayyid Quthb.....	41
B. Uraian Tentang Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an	43
1. Latar Belakang dan Sejarah Penulisan Tafsir Fi Zhilal Al- Qur'an.....	43
2. Metode dan Corak Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an	46
C. Pemaknaan Taat kepada Pemimpin dalam Perspektif Al- Qur'an	48
1. Taat kepada Pemimpin dalam Struktur Ketaatan Al- Qur'an	48
2. Ayat-ayat tentang taat kepada pemimpin dalam Al- Qur'an	49
3. Makna Ulil Amri dalam Perspektif Al-Qur'an.....	53
D. Pemaknaan Taat Kepada Pemimpin Menurut Penafsiran Sayyid Quthb dalam Tafsir <i>Fii Zhilalil</i> Qur'an	55
1. Ketaatan kepada Pemimpin sebagai Konsekuensi Keimanan terhadap al-Ḥākimiyyah Allah.....	59
2. Ketaatan sebagai Konsekuensi Keimanan dan Pengakuan terhadap Ulūhiyyah Allah.....	61
3. Pemaknaan Ulil Amri dalam Kerangka Keimanan dan Kedaulatan Syariat.....	62
4. Batasan ketaatan kepada ulil amri menurut Sayyid Quthb.....	65
BAB IV PENUTUP	74
A. Kesimpulan	74
B. Saran.....	75

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kepemimpinan merupakan salah satu isu fundamental dalam ajaran Islam. Al-Qur'an menegaskan pentingnya kepemimpinan sebagai instrumen untuk menjaga keteraturan, menegakkan keadilan, dan memelihara kemaslahatan umat. Salah satu ayat yang secara eksplisit membicarakan kewajiban taat kepada pemimpin terdapat dalam QS. al-Nisā' (4): 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ٥٩

“Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nabi Muhammad) serta ululamri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, kembalikanlah kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunahnya) jika kamu beriman kepada Allah dan hari Akhir. Yang demikian itu lebih baik (bagimu) dan lebih bagus akibatnya (di dunia dan di akhirat).” Q.S An-Nisa : 49

Ayat ini menjadi dasar normatif yang mengikat umat Islam untuk mematuhi pemimpin. Namun, persoalan muncul ketika pemimpin yang berkuasa tidak selalu berjalan sesuai dengan prinsip-prinsip keadilan yang diajarkan Al-Qur'an. Oleh karena itu, ulama tafsir dari berbagai generasi memberikan interpretasi yang beragam mengenai batasan ketaatan terhadap pemimpin.

Salah satu tokoh yang memberikan perhatian serius terhadap tema kepemimpinan dalam tafsirnya adalah Sayyid Quthb (1906–1966), seorang pemikir Muslim kontemporer asal Mesir. Dalam karya monumentalnya, *Fī Zilāl Al-Qur'an*, Quthb menekankan urgensi menjadikan Al-Qur'an sebagai landasan hidup bermasyarakat dan bernegara. Ia dikenal dengan kritik tajam

terhadap rezim zalim, khususnya pemerintahan yang dianggap menyimpang dari syariat Islam.¹

Penafsiran Sayyid Quthb atas QS. al-Nisā' (4): 59 memperlihatkan sikap kritis terhadap konsep ketaatan kepada pemimpin. Menurutnya, ketaatan terhadap ulil amri tidak bersifat mutlak, melainkan harus berada dalam kerangka ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya. Pandangan ini menegaskan bahwa kepemimpinan dalam Islam bukan hanya sekadar jabatan administratif, melainkan amanah besar yang harus dijalankan dengan keadilan, syura, dan ketaatan penuh terhadap hukum Allah.² Dengan demikian, apabila pemimpin menyimpang dari nilai-nilai keadilan dan syariat, maka ketaatan terhadapnya tidak lagi memiliki legitimasi syar'i.

Penelitian ini berangkat dari kesadaran bahwa konsep ketaatan kepada pemimpin bukan sekadar hubungan politik, melainkan menyangkut aspek teologis, sosial, dan etis. Al-Qur'an memberikan pedoman dasar, tetapi penafsirannya membutuhkan kajian mendalam untuk memahami batasan dan aplikasinya. Sayyid Quthb, dengan latar sejarah perjuangannya melawan rezim otoriter di Mesir, menghadirkan perspektif yang tegas mengenai otoritas politik dalam Islam.³

Dalam kerangka inilah penelitian mengenai "taat kepada pemimpin" menjadi penting, khususnya melalui telaah pemikiran Sayyid Quthb. Pertanyaan yang muncul adalah: apakah Quthb mutlak menolak kepemimpinan yang tidak Islami, ataukah ia masih memberikan ruang bagi bentuk kepemimpinan tertentu sepanjang sesuai dengan prinsip-prinsip dasar Islam? Telaah ini tidak hanya

¹ Sayyid Quthb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Jilid 2 (Kairo: Dār al-Shurūq, 2003), 345.

² M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), 563.

³ John Calvert, *Sayyid Quthb and the Origins of Radical Islamism* (London: Hurst & Company, 2010), 122.

relevan secara akademis, tetapi juga memiliki nilai praktis dalam konteks relasi umat dengan pemerintah di era modern.

Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat menjawab sejauh mana Al-Qur'an menekankan ketaatan kepada pemimpin, serta bagaimana Sayyid Quthb melalui *Fī Zilāl Al-Qur'an* menafsirkan dan memberi batasan terhadap ketaatan tersebut. Hal ini penting tidak hanya untuk memperkaya khazanah tafsir, tetapi juga sebagai refleksi kritis terhadap dinamika kepemimpinan umat Islam masa kini.

B. Rumusan Masalah

Dengan latar belakang masalah di atas, maka rumusan masalah pada penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana pemaknaan taat kepada pemimpin menurut perspektif Al-Qur'an?
2. Bagaimana pemaknaan taat kepada pemimpin menurut penafsiran Sayyid Quthb dalam tafsir *Fī Zhilalil Qur'an*?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan uraian rumusan masalah di atas, maka dapat dirumuskan penelitian ini bertujuan untuk:

1. Untuk mengetahui bagaimana pemaknaan taat kepada pemimpin menurut perspektif Al-Qur'an
2. Untuk mengetahui bagaimana pemaknaan taat kepada pemimpin menurut penafsiran Sayyid Quthb dalam tafsir *Fī Zhilalil Qur'an*

D. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat dari penelitian ini adalah:

1. Manfaat Teoritis

Manfaat secara teoritis dari penelitian ini adalah dapat memiliki kontribusi dalam sumbangsih penyempurnaan penelitian yang terdahulu khususnya dalam bidang tafsir. Kemudian juga, menjadi salah satu partisipasi data empiris dalam bidang tafsir. Selain itu, manfaat yang lainnya adalah penelitian membuktikan bahwa konteks sosial budaya mufassir ikut berpengaruh terhadap konteks tafsirnya.

2. Manfaat Praktis

Manfaat secara praktis pada penelitian ini adalah agar penelitian ini menjadi sumbangsih keilmuan dalam peningkatan khazanah keilmuan dalam bidang tafsir. Serta juga dapat bermanfaat bagi para kaum akademisi maupun praktisi dalam menelaah kaitan dengan tafsir ayat jihad Sayyid Quthb, bahwa tafsir *Fii Zhilalul Qur'an* bukanlah dasar ideologi kaum fundamentalis, intoleran, dan radikal.

E. Kajian Kepustakaan

Dalam penulisan skripsi ini, penulis menggali informasi dan beberapa penelitian untuk dijadikan bahan perbandingan. Penulis juga mencari dari buku-buku, jurnal-jurnal, skripsi maupun karya ilmiah lainnya untuk mendapatkan informasi yang valid berkaitan dengan judul yang digunakan oleh penulis untuk memperoleh landasan teori ilmiah.

Pertama, Muhammad Mufti Mukoddam dalam skripsinya di Universitas Muhammadiyah Surakarta meneliti konsep taat pada pemimpin dalam QS. al-Nisā' ayat 59 melalui *Tafsir al-Azhar* karya Hamka. Ia menggunakan metode penelitian kepustakaan dengan pendekatan deskriptif-analitik. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa Hamka menekankan ketaatan kepada Allah dan Rasul sebagai kewajiban mutlak, sedangkan ketaatan kepada pemimpin bersifat relatif, tergantung pada kesesuaian kebijakan pemimpin dengan syariat. Mukoddam menyimpulkan bahwa menurut Hamka, ketaatan

terhadap pemimpin tidak berlaku jika perintahnya bertentangan dengan ajaran Islam.⁴

Kedua, Penelitian lain dilakukan oleh Jalaludin dari UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto, yang membandingkan penafsiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam *Tafsir al-Kabīr* dengan Muḥammad ‘Abduh dalam *Tafsir al-Manār* mengenai QS. al-Nisā’ ayat 59. Menggunakan metode tafsir muqārān (komparatif), Jalaludin menemukan bahwa keduanya sepakat ketaatan kepada Allah dan Rasul adalah absolut, tetapi ketaatan kepada ulī al-amr hanya berlaku bila tidak bertentangan dengan syariat. Ia menyimpulkan bahwa legitimasi pemimpin bergantung pada prinsip keadilan dan musyawarah. Kebaruan penelitian ini terletak pada analisis komparatif dua tradisi tafsir berbeda—klasik (al-Rāzī) dan modernis (Abduh) yang menegaskan keterbatasan ketaatan dalam konteks politik.⁵

Ketiga, Fuad Luthfi dari UIN Jakarta mengkaji pemikiran politik Sayyid Quthb dalam *Tafsir Fī Zilāl al-Qur’ān*. Penelitian kepustakaan ini menggunakan pendekatan analitis-kualitatif dan menyoroti gagasan Quthb tentang *ḥākimiyyah* dan kritiknya terhadap jahiliyyah modern. Hasilnya, Quthb dipandang menegaskan bahwa ketaatan kepada pemimpin hanya berlaku jika pemimpin menegakkan syariat Allah. Kesimpulan penelitian ini adalah bahwa konsep politik Islam menurut Quthb bersifat transformasional dan normatif, dengan ketaatan bersyarat pada kepatuhan pemimpin terhadap syariat. Kebaruan penelitian ini ialah fokus pada tafsir Quthb sebagai sumber utama, bukan hanya tulisan

⁴ Muhammad Mufti Mukoddam, *Konsep Taat pada Pemimpin dalam Al-Qur’an Surat An-Nisa (04):59 (Studi Tafsir Al-Azhar)*, Skripsi, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2022, 4–14.

⁵ Jalaludin, *Konsep Ketaatan Terhadap Pemimpin Perspektif Fahrudin ar-Razi dan M. Abduh dalam Al-Qur’an Surat An-Nisa Ayat 59*, Skripsi, UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto, 2021, 14–20, 67–69.

politiknya, sehingga memperlihatkan bagaimana tafsir menjadi basis legitimasi politik dalam pemikiran Quthb.⁶

Keempat, Kajian serupa juga dilakukan oleh Soimatur Rohmah di UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto yang membandingkan penafsiran Sayyid Quthb dalam *Fī Zilāl al-Qur’ān* dengan Buya Hamka dalam Tafsir al-Azhar. Menggunakan pendekatan hermeneutika Gadamer, penelitian ini menemukan bahwa kedua tokoh sepakat bahwa ketaatan terhadap pemimpin tidak bersifat mutlak. Quthb menekankan resistensi terhadap rezim zalim yang dianggap jahiliyah modern, sedangkan Hamka lebih menekankan rekonstruksi sosial-politik pasca-kolonial. Kesimpulannya, ketaatan bergantung pada kesesuaian pemimpin dengan prinsip Al-Qur’an.⁷

Selain itu, Fajar Hanapie Hasibuan dari PTIQ Jakarta meneliti perspektif Sayyid Quthb dalam *Fī Zilāl al-Qur’ān* melalui pendekatan tafsir tematik. Ia menemukan bahwa tafsir Quthb bercorak analitis dan *harakī* (pergerakan), dengan kecenderungan menjadikan tafsir sebagai instrumen perubahan sosial-politik. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Quthb sering menafsirkan ayat dengan konteks sosial-politik modern, termasuk dalam isu ketaatan terhadap pemimpin. Kesimpulannya, tafsir Quthb bersifat dinamis dan kontekstual, sehingga relevan untuk mengkaji kepemimpinan kontemporer.⁸

Dari kelima penelitian tersebut tampak benang merah bahwa para mufassir, baik klasik maupun modern, menolak ketaatan mutlak kepada pemimpin. Sayyid Quthb secara khusus menegaskan bahwa ketaatan hanya dapat diberikan kepada pemimpin yang menegakkan

⁶ Fuad Luthfi, *Konsep Politik Islam Sayyid Quthb dalam Tafsir Fī Zilāl al-Qur’ān*, Skripsi, UIN Jakarta, 2019, 13–18, 33–40.

⁷ Soimatur Rohmah, *Kepemimpinan Politik Perspektif Penafsiran Sayyid Quthb dan Buya Hamka (Analisis Komparatif Hermeneutik)*, Skripsi, UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto, 2025, 30–46.

⁸ Fajar Hanapie Hasibuan, *Perspektif Sayyid Quthb dalam Tafsir Fī Zilāl al-Qur’ān*, Skripsi, PTIQ Jakarta, 2023, 17–19, 48–51.

syariat Allah. Hal ini memperkuat landasan bagi penelitian ini yang ingin menelaah secara khusus bagaimana Quthb menafsirkan QS. al-Nisā' ayat 59 dan ayat-ayat terkait dalam *Fī Zilāl al-Qur'ān*, serta relevansinya bagi dinamika kepemimpinan umat Islam kontemporer.

F. Kerangka Teori

Kerangka teori berfungsi sebagai pijakan konseptual yang memandu penelitian dalam menganalisis persoalan ketaatan kepada pemimpin menurut Al-Qur'an dan penafsiran Sayyid Quthb. Beberapa teori kunci yang digunakan dalam penelitian ini meliputi konsep ketaatan dalam Al-Qur'an, kepemimpinan dalam Islam, serta metode dan pemikiran Sayyid Quthb dalam tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān*.

1. Konsep ketaatan dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an menegaskan pentingnya ketaatan (*tā'ah*) dalam menjaga tatanan sosial dan spiritual umat. QS. al-Nisā' (4): 59 merupakan ayat kunci yang menegaskan hirarki ketaatan, yaitu kepada Allah, Rasul, dan *ulī al-amr*. Quraish Shihab menjelaskan bahwa ketaatan kepada Allah dan Rasul bersifat mutlak, sedangkan ketaatan kepada *ulī al-amr* bersifat kondisional, yakni selama tidak bertentangan dengan ketentuan syariat.⁹ Ketaatan pada pemimpin harus selalu ditempatkan dalam kerangka iman, sehingga ketaatan yang absolut hanya diberikan kepada Allah semata.

2. Teori kepemimpinan dalam Islam

Dalam khazanah *fiqh siyāsah*, kepemimpinan dipahami sebagai amanah untuk menegakkan syariat dan keadilan. Al-Mawardi dalam *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* menekankan bahwa tugas utama seorang pemimpin adalah menjaga agama, menegakkan hukum, dan melindungi rakyat.¹⁰ Konsep kepemimpinan ini

⁹ Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), 563.

¹⁰ Abu al-Hasan al-Mawardi, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (Kairo: Dār al-Fikr, 1983), 23.

menegaskan bahwa otoritas pemimpin tidak bersifat absolut, melainkan terikat pada nilai-nilai ilahi.

Pemikir Muslim kontemporer seperti Munawir Sjadzali menegaskan bahwa kepemimpinan Islam tidak hanya berbicara tentang politik, tetapi juga representasi nilai-nilai ketuhanan dalam kehidupan bernegara.¹¹ Oleh karena itu, taat kepada pemimpin dalam Islam merupakan bentuk loyalitas yang bersyarat, dengan parameter utama adalah keadilan dan kesesuaian dengan syariat.

3. Teori penafsiran Sayyid Quthb

Sayyid Quthb melalui tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan pendekatan *manhaj ḥarakī* (metode pergerakan), yaitu menjadikan Al-Qur'an sebagai pedoman hidup yang bersifat praktis dan revolusioner. Konsep sentral dalam pemikiran Quthb adalah *ḥākimiyyah*, yakni kedaulatan mutlak milik Allah. Dalam pandangannya, setiap bentuk pemerintahan yang tidak mendasarkan diri pada hukum Allah termasuk dalam kategori *jāhiliyyah modern*.

Quthb menegaskan bahwa ketaatan kepada pemimpin bukanlah mutlak, melainkan bersyarat. Ketaatan hanya dapat diberikan selama pemimpin tunduk kepada hukum Allah. Sebaliknya, pemimpin yang menolak atau menyeleweng dari hukum Allah tidak memiliki legitimasi moral dan spiritual untuk ditaati.¹² Dengan demikian, pemikiran Quthb menghubungkan erat antara ketaatan, iman, dan politik, sehingga ketaatan tidak boleh dipisahkan dari prinsip tauhid.

¹¹ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1993), 45–47.

¹² Sayyid Quthb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Jilid 2 (Kairo: Dār al-Shurūq, 2003), 345.

G. Definisi Operasional

1. Taat

Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), *taat* diartikan sebagai “patuh dan berpegang teguh (kepada aturan, ajaran, perintah)”.¹³ Dalam konteks Al-Qur’an, ketaatan (*ṭā’ah*) dipahami sebagai kepatuhan total kepada Allah dan Rasul-Nya, serta kepatuhan bersyarat kepada pemimpin (*ulī al-amr*) selama tidak bertentangan dengan hukum Allah.¹⁴ Quraish Shihab menegaskan bahwa ketaatan sejati lahir dari kesadaran iman, sehingga kepatuhan kepada pemimpin merupakan perpanjangan dari kepatuhan kepada Allah, bukan berdiri sendiri.¹⁵

2. Pemimpin

KBBI mendefinisikan *pemimpin* sebagai “orang yang memimpin; orang yang berpengaruh dan mempunyai kewibawaan”.¹⁶ Dalam literatur Islam klasik, istilah pemimpin merujuk pada *imām* atau *ulī al-amr*, yaitu pihak yang diberi otoritas untuk mengatur urusan umat. Al-Mawardi menjelaskan bahwa seorang pemimpin dalam Islam wajib memiliki sifat adil, amanah, dan mampu menegakkan syariat.¹⁷

Dalam konteks kontemporer, Munawir Sjadzali memandang kepemimpinan Islam sebagai representasi dari nilai-nilai ketuhanan yang diwujudkan dalam tatanan sosial-politik, sehingga seorang

¹³ *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ed. V (Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 2016), 1474.

¹⁴ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), 32–33.

¹⁵ Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), 563.

¹⁶ *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ed. V (Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 2016), 1474.

¹⁷ Abu al-Hasan al-Mawardi, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (Kairo: Dār al-Fikr, 1983), 23.

pemimpin tidak hanya berfungsi sebagai penguasa politik, tetapi juga sebagai pelindung moral umat.¹⁸

3. Sayyid Quthb

Sayyid Quthb dikenal sebagai pemikir dan ideolog gerakan radikal kanan, sekaligus aktifis yang sangat militan dalam gerakan Islam Ikhwanul Muslimin (IM) di Mesir sehingga membawa gerakan IM ini pada head-to-head dengan Pemerintah revolusioner Presiden Gamal Abdun Naser. Ia dan beberapa anggota Ikhwanul Muslimin ditangkap dengan tuduhan akan membunuh Gamal Abdun Naser. Ia kemudian disiksa dan dijatuhi vonis penjara 15 tahun.

Pada tahun 1964 ia dibebaskan berkat lobi Abdussalam Arif pemimpin Iraq kepada Presiden Gamal. Namun tak lama keluar dari penjara ia ditangkap kembali dengan tuduhan subversive dan akan melakukan kudeta kepada pemerintah Mesir. Pada tahun 1965, Sayyid Quthb dijatuhi hukuman mati. Sebelum dilakukan hukuman mati, Gamal meminta Sayyid Quthb untuk meminta maaf, tapi permintaan ini ditolak oleh Sayyid Quthb sampai ia dihukum gantung.¹⁹

4. Tafsir Fii Zhilalil Qur'an

Tafsir Sayid Qutub, Fi Dzilal Quran, merupakan sebuah tafsir kontemporer yang unik. Ia menduduki posisi yang pokok dimata kaum muslimin. Fi Dzilal Quran merupakan barisan depan dari buku-buku Sayid Qutub serta paling banyak tersebar di lapangan ilmiah dan amaliah Islam.²⁰

¹⁸ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1993), 45–47.

¹⁹ Anwar Sanusi, Konsep Negara menurut Pemikiran Kontemporer Sayyid Qutb, *Tamaddun: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Vol. 2, No. 02, Desember (2013): 165.

²⁰ Muhammad Zaedi, Karakteristik Tafsir fi Zhilal Al-Qur'an, *dalam Al-Muhafidz: Jurnal Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol.1 No. 1, 2021, hln, 23

Kitab Tafsir Fi Zhilalil Qur'an merupakan kitab tafsir yang ditulis yang bersandarkan pada kajian-kajian Sayyid Qutb yang mendalam yang diambil langsung dari al-Qur'an dan as-Sunah, disamping bersumberkan pada kitab-kitab tafsir yang mu'tabar

Tafsir Fi Zhilalil Qur'an ini ditulis dengan tinta derita dan sengsara yang begitu pahit akibat penindasan dan kekuasaan zalim pada masa itu. Beliau mendapatkan penyiksaan yang kejam dan tidak berperikemanusiaan, kesengsaraan itu membuat beliau bertumpu kepada Allah dan penghayatan al-Qur'an, dimana beliau hidup dibawah bayangan al-Qur'an dengan seluruh jiwa dan perasaannya. Hal-hal inilah yang menjadi faktor penting lahirnya tafsir "Fi Zhilalil Qur'an".²¹

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*), dengan menggunakan metode kualitatif yang bertujuan mendeskripsikan atau menggambarkan makna suatu peristiwa dalam kehidupan sehari-hari secara rinci.²² Penggunaan metode kualitatif dilakukan karena permasalahan terkait penelitian ini memiliki banyak makna, sehingga tidak mungkin data pada situasi sosial tersebut dijangkau dengan metode penelitian kuantitatif. Selain itu, penelitian ini juga bermaksud memahami dan melihat situasi.

2. Sumber Data

Untuk memberikan penjelasan atas ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan tema dalam penelitian, akan ditelusuri kitab tafsir. Konteks yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah dengan menggunakan tafsir *maudhu'i*. Peneliti akan merujuk kepada

²¹ Mutia Lestari dan Susanti Vera, Metodologi Tafsir Fi Zhilal al-Qur'an Sayyid Quthb, dalam *Jurnal Iman dan Spritualitas*, Vol.1 No. 1, 2021, hlm. 12.

²² A Muri Yusuf, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif & Penelitian Gabungan* (Prenada Media, 2016).

beberapa kitab tafsir yang bercorak bayani dan kitab tafsir yang bercorak *adab al-ijtima'i*. Kitab tafsir yang digunakan sebagai referensi adalah tafsir Fii Zhilalil Qur'an karya Sayyid Quthb.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik yang digunakan dalam pengumpulan data adalah dokumen yaitu dengan cara mengumpulkan berbagai penafsiran tentang beberapa ayat tentang konsep jihad ataupun catatan yang terdapat dalam kitab-kitab, jurnal, buku, artikel, dan sebagainya yang memiliki tema yang sama dengan objek yang sedang diteliti.

4. Teknik Analisis Data

Dalam melakukan analisis data, peneliti terlebih dahulu menentukan serta memilih data yang akurat dan relevan, mereduksi data yang sudah terkumpul, lalu melakukan analisa secara deskriptif analitis, yaitu dilakukan dengan cara mendeskripsikan atau menggambarkan suatu hal secara apa adanya dan dapat dipahami dengan baik. Reduksi data bertujuan untuk mengekstrak data sehingga ditemukannya hubungan yang esensial, konseptual serta memperoleh jawaban dari rumusan masalah.

Analisis ini dimulai sejak merumuskan dan memaparkan masalah berlangsung terus sampai penulisan akhir hasil penelitian. Diantara tahap analisi data yang dilakukan adalah:

- a. Data yang sudah terkumpul dibaca secara berulang kali guna meminimalisir informasi yang berulang.
- b. Memerhatikan sesuatu yang informasi yang disalurkan.
- c. Mengklarifikasikan data yang mirip atau sama dengan data lain, sesuai dengan topik pembahasan.
- d. Memberikan pandangan atau pendapat terhadap data yang dihasilkan
- e. Memberikan kesimpulan dan saran.

I. Sistematika Pembahasan

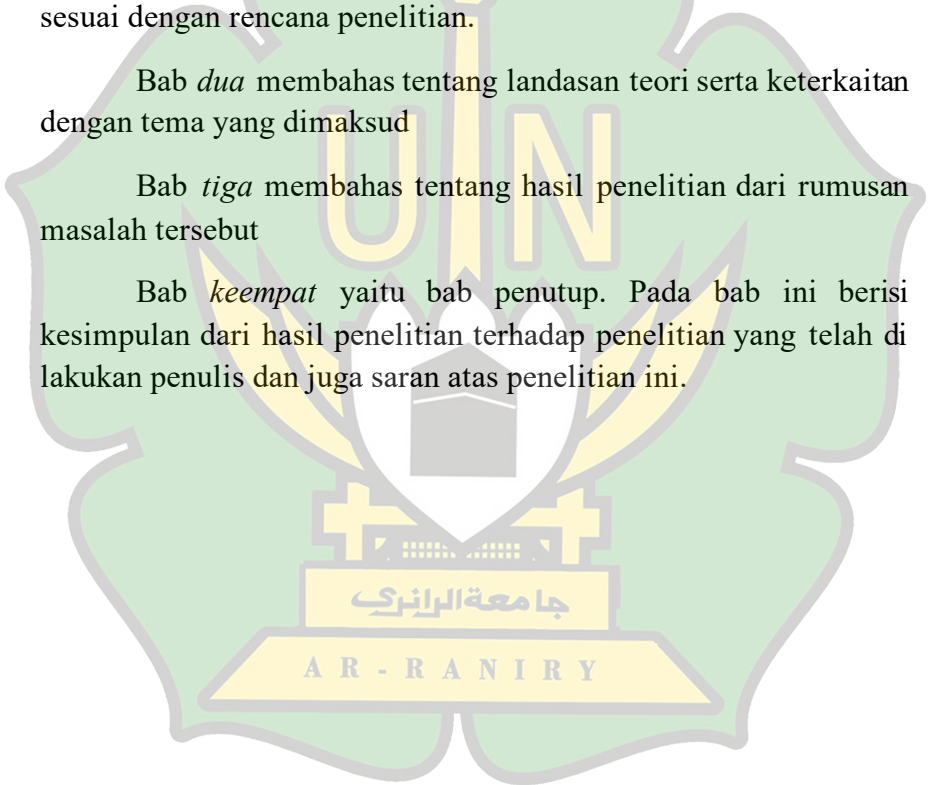
Agar dapat dipahami dengan jelas mengenai proposal skripsi ini, maka materi-materi yang tertera di dalam penelitian ini akan di bagi menjadi beberapa sub-bab dengan sistematika sebagai berikut:

Bab *pertama* pendahuluan yang berisi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, definisi operasional, metode penelitian dan terakhir sistematika pembahasan. Hal itu dimaksudkan untuk memberikan arah supaya penelitian ini tetap konsisten sistematis sesuai dengan rencana penelitian.

Bab *dua* membahas tentang landasan teori serta keterkaitan dengan tema yang dimaksud

Bab *tiga* membahas tentang hasil penelitian dari rumusan masalah tersebut

Bab *keempat* yaitu bab penutup. Pada bab ini berisi kesimpulan dari hasil penelitian terhadap penelitian yang telah dilakukan penulis dan juga saran atas penelitian ini.



BAB II

LANDASAN TEORI

A. Pengertian Taat

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), *taat* didefinisikan sebagai: Taat adalah sikap dan perilaku patuh, tunduk, dan mematuhi perintah, aturan, atau kewajiban yang berlaku, baik itu terhadap Tuhan, pemimpin, maupun sistem peraturan. Kata taat juga berkaitan dengan menaati (mematuhi perintah atau aturan).²³

Secara terminologis, *taat* dimaknai sebagai sikap patuh terhadap aturan yang berlaku. Ketaatan kepada Allah berarti melaksanakan seluruh perintah dan ketentuan yang telah ditetapkan-Nya dalam segala aspek kehidupan, baik yang berkaitan dengan hubungan antarsesama manusia maupun dengan makhluk lainnya. Dengan demikian, *taat* dapat dipahami sebagai sikap tunduk dan patuh terhadap setiap perintah yang dikeluarkan oleh otoritas, baik otoritas ilahiah sebagai penguasa alam semesta maupun otoritas pemerintahan sebagai pemegang kekuasaan di ranah sosial.

Dalam kajian Islam, *taat* tidak hanya berarti sekadar patuh secara lahir, tetapi mencakup sikap menjalankan perintah yang bersumber dari Allah, Rasul, dan otoritas yang sah (*ulil amri*) selama perintah tersebut tidak bertentangan dengan syariat Islam. Konsep ini juga disebut dalam terminologi *al-sam'u wa al-tā'ah* yang berarti *mendengar dan menaati*. Dalam perspektif syariat, ketaatan itu bersifat wajib terhadap yang haq (*benar*), dan tidak berlaku bila perintah tersebut membawa kepada kemaksiatan. Konsep dasar ini dijelaskan secara mendalam oleh para ulama dan mufasir sebagai kewajiban ummah dalam tatanan sosial dan keagamaan.²⁴

²³ Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, arti kata “taat”, diakses tanggal 24 desember 2025 melalui KBBI Daring, <https://kbbi.co.id/arti-kata/taat>

²⁴ Misnawati & Radwan Jamal Elatrash, “*Al-Sam'u wa al-Tā'ah fi al-Islām: Dirāsa Awwaliyya*,” *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, Vol.22. No.1, 2022, hlm. 42-62

Sebagai bagian dari masyarakat yang baik, setiap individu dituntut untuk menaati perintah pemimpin selama perintah tersebut ditujukan demi kemaslahatan bersama. Kewajiban untuk menaati penguasa (*ulil amri*) merupakan prinsip yang telah dikenal luas dalam ajaran Islam. Kewajiban ini tetap berlaku terlepas dari perasaan suka atau tidak suka terhadap pemimpin, serta baik dalam kondisi pemimpin yang adil maupun yang bersikap zalim. Meskipun demikian, ketaatan kepada pemimpin tidak bersifat mutlak, melainkan memiliki batasan-batasan tertentu.

Ketaatan kepada pemimpin dipandang sebagai bentuk ibadah yang bernilai pahala, karena perintah untuk menaati pemimpin merupakan bagian dari ajaran yang disampaikan oleh Rasulullah Saw. Dalam sebuah hadis, Rasulullah Saw. menegaskan bahwa siapa pun yang menaati pemimpin, maka sesungguhnya ia telah menaati Rasul. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa menaati pemimpin berarti bersikap patuh dan tunduk terhadap peraturan yang ditetapkan oleh pemimpin demi terwujudnya kemaslahatan bersama. Ketaatan kepada pemimpin merupakan kewajiban setelah ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya, meskipun pelaksanaannya tetap dibatasi oleh ketentuan-ketentuan syariat.

B. Prinsip taat kepada pemimpin

Ketaatan kepada *ulū al-amr* tidak berdiri secara independen, melainkan berada dalam kerangka ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya. Dengan demikian, setiap bentuk ketaatan kepada *ulū al-amr* harus didasarkan pada ketaatan terhadap Allah dan Rasul-Nya.

Penghilangan penyebutan kata *taat* ketika disandingkan dengan *ulū al-amr* mengindikasikan bahwa ketaatan kepada mereka tidak bersifat mutlak, melainkan bersyarat, yakni selama selaras dengan perintah Rasulullah Saw.

Dari sini tampak dengan jelas bahwa prinsip ketaatan kepada *ulū al-amr* harus berpegang pada ketentuan dan pedoman yang telah

ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Apabila ketentuan tersebut dilanggar oleh *ulū al-amr*, maka ketaatan kepada mereka menjadi gugur, sebab ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya memiliki kedudukan yang lebih utama daripada ketaatan kepada *ulū al-amr*. Menurut Abū al-A‘lā al-Maudūdī, ketaatan kepada *ulū al-amr* berada di bawah naungan ketaatan kepada Allah dan Rasul, serta tunduk sepenuhnya kepada kedua bentuk ketaatan tersebut.²⁵

Secara lebih spesifik, Al-Qur‘an menjelaskan batasan-batasan ketaatan melalui ayat-ayat yang mengatur koridor ketaatan kepada *ulū al-amr*. Di antara ketentuan tersebut adalah larangan menaati perintah pihak yang melampaui batas, melakukan kerusakan di muka bumi, dan tidak mendorong terwujudnya perbaikan. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. asy-Syu‘arā’ [26]: 151–152:

وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ ۚ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ

“Janganlah mengikuti perintah orang-orang yang melampaui batas. (Mereka) yang berbuat kerusakan di bumi dan tidak melakukan perbaikan.

C. Batasan Ketaatan

Dalam perspektif Islam, ketaatan kepada pemerintah tidak bersifat absolut atau membabi buta, melainkan merupakan ketaatan yang bersifat kritis dan normatif, yakni dibatasi oleh ketentuan syariat. Ketaatan tersebut berlaku selama pemimpin tidak melakukan kekufuran yang nyata serta tetap berada dalam koridor ketaatan kepada Allah Swt. dan Rasul-Nya. Prinsip ketaatan kritis terhadap penguasa ini memiliki landasan yang kuat dalam hadis Nabi Muhammad saw. yang diriwayatkan dari Ibnu Umar r.a., bahwa Rasulullah saw. bersabda: “*Setiap muslim wajib mendengar dan taat terhadap apa yang ia sukai maupun yang ia benci, kecuali apabila ia diperintahkan untuk melakukan kemaksiatan. Jika diperintahkan*

²⁵ Sayyid Abul A‘la al-Maududi, *Hukum dan Kostitusi Sistem Politik Islam* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 202.

untuk bermaksiat, maka tidak ada kewajiban untuk mendengar dan taat.” (HR. al-Bukhari no. 7144, Abu Dawud no. 2626, dan lainnya).²⁶

Melalui hadis tersebut, Nabi Muhammad saw. memberikan pedoman yang tegas mengenai batas-batas ketaatan rakyat kepada pemimpin. Ketaatan hanya diwajibkan dalam perkara-perkara yang bersifat *ma'ruf*, yakni selaras dengan nilai-nilai syariat. Sebaliknya, tidak terdapat kewajiban untuk taat kepada penguasa dalam hal-hal yang mengandung *munkar*. Bahkan, ketaatan atau sikap membiarkan penguasa melakukan kemunkaran dapat dimaknai sebagai bentuk persetujuan dan dukungan terhadap perbuatan maksiat itu sendiri.

Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, dalam menjelaskan makna hadis tersebut, menegaskan bahwa siapa pun yang menaati pemimpin dalam perbuatan maksiat kepada Allah Swt. berarti turut melakukan kemaksiatan itu sendiri. Oleh karena itu, ketaatan kepada pemimpin memiliki batasan dan syarat-syarat tertentu yang harus dipenuhi. Di antara syarat-syarat tersebut adalah sebagai berikut:

1. Pemimpin, dalam hal ini pemerintah, menjalankan ajaran Islam secara komprehensif. Dengan demikian, pemimpin yang secara nyata melanggar ketentuan ajaran Islam tidak memiliki kewajiban untuk ditaati.
2. Penguasa atau pemimpin harus menegakkan keadilan. Oleh sebab itu, pemimpin yang bersikap zalim dan melakukan kemaksiatan kepada Allah Swt. tidak diwajibkan untuk ditaati. Dalam konteks ini, Nabi Muhammad saw. bersabda:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ زَيْدٍ، عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَلِيٍّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

²⁶ Annisa Nur Zaqia, siti Nurkamalia Nor Fatmah, dan Inawati Siti Mawaddah Rumisa, Konsep Munzhahaharah terhadap pemimpin dalam Perspektif Hukum Tata Negara dan Hadits Nabi Saw, *Jurnal of Islamic and Law Studies* 2, no. 1 (Juni 2018): 27–28.

وسلم بَعَثَ جَيْشًا وَأَمَرَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا، فَأَوْقَدَ نَارًا وَقَالَ ادْخُلُوهَا. فَأَرَادُوا أَنْ يَدْخُلُوهَا، وَقَالَ آخَرُونَ إِنَّمَا فَرَزْنَا مِنْهَا، فَذَكَّرُوا لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لِلَّذِينَ أَرَادُوا أَنْ يَدْخُلُوهَا " لَوْ دَخَلُوهَا لَمْ يَزَالُوا فِيهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ". وَقَالَ لِلآخَرِينَ " لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةٍ، إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ ".

“Nabi (ﷺ) mengutus pasukan dan menunjuk seorang pria sebagai komandan mereka. Pria itu menyalakan api dan berkata kepada para prajurit, “Masuklah ke dalamnya.” Sebagian dari mereka bermaksud masuk ke dalamnya, sementara yang lain berkata, “Kami telah melarikan diri darinya (yaitu, memeluk Islam untuk menyelamatkan diri dari ‘api’).” Mereka menceritakan hal itu kepada Nabi, dan beliau berkata tentang orang-orang yang bermaksud masuk ke dalam api. “Jika mereka telah masuk ke dalamnya, mereka akan tetap di dalamnya hingga Hari Kiamat.” Kemudian beliau berkata kepada yang lain, “Tidak ada ketaatan untuk perbuatan jahat, ketaatan hanya diwajibkan dalam hal yang baik.” (H.R Bukhari).²⁷

3. Pemimpin tersebut tidak menyuruh rakyatnya untuk berbuat maksiat. Tugas utama pemerintah muslim adalah memerintah rakyatnya untuk berbuat baik dan melarang atau mencegah berbuat munkar. Dengan demikian ketika ada pemimpin yang memerintahkan untuk berbuat maksiat, maka tidak wajib untuk ditaati.

Dari uraian tersebut dapat dipahami bahwa ketaatan kepada pemimpin merupakan kewajiban selama pemimpin tersebut menaati perintah Allah Swt. dan Rasul-Nya serta kebijakannya membawa

²⁷ Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail Abu Abdullah. *Shahih al-Bukhari*, Kitab al-Ahkam, Bab as-Sam'u wa ath-Tha'ah lil Imamma Lam Takun Ma'shiyah, No. 7257. Beirut: Dar Thuqan-Najah, 1422 H. [Sahih al-Bukhari 7257 - Accepting Information Given by a Truthful Person](#) - كتاب أخبار الأحاد - Sunnah.com - Sayings and Teachings of Prophet Muhammad (صلى الله عليه وسلم), diakses pada tanggal 27 Januari 2026.

kemaslahatan bagi kesejahteraan rakyat. Namun, apabila penguasa telah menyimpang dari ketentuan-ketentuan yang berlaku, baik aturan agama maupun peraturan negara yang sah, maka rakyat memiliki kewajiban untuk melaksanakan *amr ma'ruf nahi munkar*. Dengan demikian, ketaatan kepada pemimpin tidak bersifat mutlak, melainkan memiliki batasan-batasan tertentu.

Batasan tersebut antara lain: pertama, ketaatan tidak berlaku dalam perkara kemaksiatan. Kedua, pemimpin tidak melakukan kekufuran yang nyata atau merusak pilar-pilar dasar ajaran Islam. Ketiga, dalam konteks *al-hukkkām* (penguasa yang memiliki kewenangan legislasi), ia tidak kehilangan salah satu syarat *in 'iqād* (syarat sah pengangkatan kepemimpinan).

Rasulullah saw. juga menegaskan prinsip etika politik umat Islam melalui sabdanya bahwa hati seorang Muslim tidak akan berkhianat dalam tiga perkara, yaitu: pertama, keikhlasan dalam ketaatan kepada Allah Swt., yakni menjadikan seluruh perbuatan semata-mata untuk mencari rida-Nya. Kedua, sikap berbuat baik kepada pemimpin kaum Muslimin dengan memberikan nasihat yang tulus, baik disukai maupun tidak, serta membimbing mereka agar tetap berada di jalan yang benar ketika muncul potensi penyimpangan. Ketiga, komitmen terhadap kepentingan umat dengan mendahulukan kemaslahatan masyarakat di atas kepentingan pribadi.

Sejalan dengan prinsip tersebut, Imam Ali bin Abi Thalib dalam *Nahj al-Balaghah* menegaskan bahwa pengkhianatan terhadap masyarakat merupakan bentuk pengkhianatan yang paling buruk, dan penipuan terhadap para pemimpin kaum Muslimin adalah penipuan yang paling tercela.

Dapat dipahami bahwa kezaliman yang dilakukan oleh seorang imam atau pemimpin memiliki implikasi kolektif, karena dampaknya tidak hanya dirasakan secara personal, melainkan merugikan seluruh umat Muslim. Analogi ini dapat diibaratkan dengan seseorang yang merusak atau mencelakakan nahkoda kapal

sehingga mengancam keselamatan kapal tersebut; tindakan itu pada hakikatnya merupakan bentuk pengkhianatan terhadap seluruh penumpang yang berada di dalamnya.

Konsep kepemimpinan dalam Islam juga tercermin secara nyata dalam kepribadian Nabi Muhammad saw. yang menjadi teladan utama bagi umat manusia. Kepemimpinan di tengah masyarakat Muslim idealnya meneladani gaya, sikap, serta karakter kepemimpinan Nabi Muhammad saw. Pada periode Makkah, Nabi Muhammad saw. lebih menitikberatkan pada penanaman nilai-nilai keimanan, pembentukan karakter, serta pengendalian diri dalam menghadapi berbagai tantangan, sembari menanamkan optimisme akan keberhasilan di masa depan. Adapun pada periode Madinah, kepemimpinan Nabi Muhammad saw. berkembang pada tataran praksis dengan menata secara teknis dan sistematis tata kehidupan bermasyarakat, termasuk aspek sosial, politik, dan hukum.

Seruan Al-Qur'an dalam Surah an-Nisā' ayat 59 secara tegas menegaskan kewajiban umat Islam untuk menaati pemimpin. Namun, ketaatan tersebut bersifat bersyarat, yakni selama pemimpin tersebut menaati Allah Swt. dan Rasul-Nya. Ayat ini juga memerintahkan agar setiap perbedaan pendapat yang muncul dikembalikan kepada Al-Qur'an dan Sunnah sebagai rujukan utama. Prinsip ini mengisyaratkan pentingnya keberadaan suatu tatanan pemerintahan (*daulah*) yang sah dan berfungsi, sehingga perintah ketaatan tersebut dapat dijalankan secara efektif. Tanpa adanya otoritas yang diakui, ketentuan ini berpotensi kehilangan makna praktisnya.

Surah an-Nisā' ayat 59 juga menjelaskan bahwa pihak yang diberi amanah kepemimpinan (*ulil amri*) wajib ditaati selama mereka menjalankan tanggung jawabnya sesuai dengan ketentuan dan aturan yang telah ditetapkan oleh Allah Swt.²⁸

²⁸ Kaizal Bay, "Pengertian Ulil Amri dalam Al-Qur'an dan Implementasinya dalam Masyarakat," *Jurnal Ushuluddin* 17, no. 1, 2011, hlm. 118.

Menurut Ibnu Katsir, istilah *ulil amri* dalam Surah an-Nisā' ayat 59 tidak merujuk pada satu kelompok tertentu, melainkan mencakup dua unsur utama dalam struktur umat Islam, yaitu para penguasa (*umara'*) dan para ulama. Para penguasa memiliki tanggung jawab dalam menjalankan roda pemerintahan, menegakkan hukum, serta menjaga ketertiban dan keamanan masyarakat. Sementara itu, para ulama berperan sebagai penjaga otoritas keilmuan yang bertugas menjelaskan ajaran-ajaran syariat, memberikan fatwa, serta membimbing umat agar tetap berada dalam koridor ajaran Islam. Hubungan antara penguasa dan ulama bersifat saling melengkapi, karena kebijakan politik yang dijalankan oleh penguasa memerlukan legitimasi dan arahan syariat yang disampaikan oleh ulama.

Dalam kerangka ini, Ibnu Katsir menegaskan bahwa ketaatan kepada *ulil amri* bukanlah ketaatan yang bersifat mutlak dan tanpa batas, melainkan ketaatan yang terikat oleh prinsip ketaatan kepada Allah Swt. dan Rasul-Nya. Apabila penguasa atau ulama memerintahkan sesuatu yang bertentangan dengan syariat, maka perintah tersebut tidak memiliki kekuatan untuk ditaati. Dengan demikian, konsep *ulil amri* menurut Ibnu Katsir menegaskan keseimbangan antara otoritas kekuasaan dan otoritas keilmuan, sekaligus menempatkan syariat sebagai tolok ukur utama dalam menentukan sah atau tidaknya ketaatan umat kepada pemimpinnya.²⁹

D. Konsep Taat Menurut Sayyid Quthb

Menurut Sayyid Quthb, konsep *taat* (*tā'ah*) tidak dapat dipisahkan dari prinsip dasar tauhid dan *'ubūdiyyah* kepada Allah Swt. Dalam tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Quthb menegaskan bahwa ketaatan merupakan wujud penghambaan total manusia kepada Allah sebagai satu-satunya pemilik otoritas hukum dan kekuasaan. Oleh karena itu, seluruh bentuk ketaatan baik dalam aspek ibadah,

²⁹ Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), hlm. 346–348. https://archive.org/details/tafsir_ibn_kathir

sosial, maupun politik harus bersumber dan bermuara kepada Allah. Ketaatan yang tidak berlandaskan pada kehendak dan hukum Allah dipandang sebagai bentuk penyimpangan dari tauhid, karena menempatkan manusia atau sistem buatan manusia sebagai sumber hukum tertinggi yang seharusnya hanya menjadi hak Allah semata.

Quthb dalam menafsirkan QS. An-Nisā' ayat 59, Sayyid Quthb menjelaskan adanya hierarki ketaatan dalam Islam, yakni ketaatan kepada Allah, Rasul, dan *ulil amri*. Ketaatan kepada Allah dan Rasul bersifat mutlak, sedangkan ketaatan kepada *ulil amri* bersifat turunan dan tidak berdiri sendiri. Hal ini ditunjukkan oleh tidak diulangnya kata perintah *taatilah* pada frasa *ulil amri*, yang menurut Quthb mengandung makna bahwa ketaatan kepada pemimpin hanya sah sejauh mereka berpegang pada perintah Allah dan Rasul-Nya. Apabila pemimpin menyimpang dari ketentuan syariat atau menetapkan aturan yang bertentangan dengan hukum Allah, maka kewajiban taat kepada mereka gugur dengan sendirinya.³⁰

Sayyid Quthb menolak konsep ketaatan buta terhadap penguasa. Ia menegaskan bahwa ketaatan kepada pemimpin bukanlah tujuan pada dirinya sendiri, melainkan sarana untuk menegakkan keadilan dan kemaslahatan dalam kerangka hukum Allah. Ketaatan yang melahirkan ketidakadilan, kezaliman, atau kemaksiatan tidak memiliki legitimasi dalam Islam. Pandangan ini sejalan dengan prinsip umum dalam ajaran Islam bahwa tidak ada ketaatan kepada makhluk dalam perkara yang mengandung kemaksiatan kepada Sang Pencipta. Dengan demikian, ketaatan menurut Sayyid Quthb bersifat kritis dan bertanggung jawab, bukan ketaatan absolut yang menghilangkan fungsi moral dan akal manusia.

Konsep taat menurut Sayyid Quthb juga berkaitan erat dengan gagasan *ḥākimiyyah*, yakni keyakinan bahwa kedaulatan hukum sepenuhnya berada di tangan Allah. Dalam pandangannya,

³⁰ Sayyid Quthb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Shurūq, tafsir QS. An-Nisā' [4]: 59.

pemimpin hanyalah pelaksana hukum Allah, bukan pembuat hukum yang berdiri di atas kehendak-Nya. Oleh sebab itu, tujuan utama ketaatan bukan sekadar menjaga stabilitas kekuasaan, melainkan menegakkan nilai-nilai tauhid, keadilan, dan tatanan sosial yang sesuai dengan syariat Islam. Ketaatan kepada pemimpin dalam kerangka ini dipahami sebagai bagian dari ibadah kepada Allah dan sarana mewujudkan kehidupan masyarakat yang adil dan berlandaskan nilai-nilai ilahiah.³¹

E. Perspektif Al-Qur'an Mengenai Kepemimpinan

1. Pengertian kepemimpinan dalam Al-Qur'an

Pembahasan mengenai kepemimpinan adalah sebuah tema yang tidak pernah senyap dari pembahasan dalam segala sudut pandang. Sejarah manusia merupakan sejarah kepemimpinan yang tidak berujung. Sebagai makhluk sosial, manusia akan lahir kecenderungan sendiri akan hidup berdampingan dengan orang lain dengan berorganisasi yang memiliki struktur yang dirancang sedemikian mungkin distribusi kekuasaan atau kepemimpinan.³²

Islam sebagai agama yang mempunyai konsep Rahmatan Lil Alamin, dalam ajarannya meletakkan aspek pemimpin dan kepemimpinan kepada salah satu dari sekian banyak persoalan utama. Mengenai pembahsan aspek penting tersebut, berbagai variabel ayat Al-Qur'an dan Hadis yang membicarakan tentang aspek pemimpin dan kepemimpinan.³³ Tujuan Allah Swt. dalam menciptakan manusia dan menempatkannya di muka bumi adalah sebagai seorang pemimpin. Oleh karena itu, peran pemimpin tidak pernah lepas dari diri manusia karena hal itu menjadi upaya pembinaan. Hal ini (Peran Kepemimpinan) seringkali dijadikan

³¹ Misbah Hudri, Diskursus Taat Pemerintah Perspektif Sayyid Quthb dalam Tafsir Fi Dzilal al-Qur'an, *Rausyan Fikr*, Vol. 20, No. 1, 2024.

³² Saifuddin Herlambang, *Pemimpin dan Kepemimpinan Dalam Al-Qur'an (Sebuah Kajian Hermeneutika)*, (Pontianak: Ayunindya, 2018), hlm.2.

³³ Devi Pramitha, Kajian Tematis Al-Qur'an dan Hadis Tentang Kepemimpinan, dalam *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, Vol.3, No.1, (Juli-Desember 2016), hlm.2.

tolak ukur dalam kesuksesan atau kegagalan dalam meraih tujuan suatu kelompok atau organisasi.

Dalam Al-Qur'an, ada beberapa istilah yang diungkapkan terkait pemimpin. Diantaranya yaitu, Khalifah, Imam, dan Ulul Amri. Makna pemimpin sangatlah berkaitan dengan ungkapan kata-kata tersebut, yaitu orang yang memiliki kewenangan untuk memimpin atau mengepalai. Akan tetapi, kata-kata atau ungkapan tersebut tidak selamanya diartikan sebagai arti yang sama karena bergantung pada konteks kalimat atau Siyaqul Kalam.

Pemimpin atau kepemimpinan sendiri dalam bahasa arab dikenal sebagai Khalifah atau Imam. Dalam kitab Lisanul Arab karya Ibnu Mandzur dijelaskan bahwa akar kata Imamah adalah “amma” yang berarti berposisi di depan atau kepala. Sedangkan menurut Abdul Mun'im al-Hifny dalam kitabnya yaitu al-Mu'jam al-Syamil Musthalahat al-Falsafah, dikatakan bahwa Imam adalah yang mempunyai kewenangan tertinggi dalam hal agama maupun dunia, yang mana keputusannya atau perkataannya wajib diikuti seluruh anggota yang dipimpinnya.³⁴

Pada dasarnya kepemimpinan dan manajemen sudah dibicarakan sejak 2000 tahun yang lalu. Sejak diciptakannya Nabi Adam a.s, dunia sudah membutuhkan orang yang dapat mengepalai dalam hal berhubungan sosial antara satu sama lain yaitu seorang pemimpin. Allah Swt. memberikan amanah kepada Nabi Adam a.s. untuk mengemban tanggung jawab sebagai seorang pemimpin di muka bumi, yang mana tugasnya adalah untuk menjaga dan mengatur ekosistem alam semesta sebaik mungkin. Hal ini berkaitan dengan firman Allah Swt. dalam surat Al-Baqarah ayat 30 yaitu:

³⁴ Muhammad Syam'un Salim, *Makna Kepemimpinan*, (Jakarta: Majalah Gontor, 2016), hlm. 25.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً ۗ فَاَلَوْ اَتَّخَلَّفْتُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَیَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ اِنِّیْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ

۳۰

“Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi". Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.” (Q.S Al-Baqarah : 30)

Pada ayat tersebut, Allah Swt. menggunakan istilah *khalifah* karena kata inilah yang memiliki keterkaitan paling kuat dengan makna kepemimpinan. Melalui ayat ini dapat dipahami bahwa kepemimpinan merupakan bagian dari rencana Ilahi yang telah dipersiapkan bagi manusia, bahkan sejak tahap penciptaan manusia masih berada dalam rancangan Allah Swt.

Meskipun demikian, pada mulanya para malaikat mempertanyakan pengangkatan manusia sebagai pemimpin di bumi. Namun, manusia dianugerahi keistimewaan tertentu yang tidak diberikan kepada makhluk lain, termasuk para malaikat. Penetapan manusia sebagai *khalifah* menegaskan posisinya sebagai wakil atau pemimpin di muka bumi. Konsekuensinya, manusia memikul amanah dan tanggung jawab yang besar untuk mengelola alam semesta yang telah Allah Swt. titipkan kepada mereka.³⁵

Syekh Ibnu Taimiyah menjelaskan bahwa kepemimpinan merupakan salah satu amanah terbesar dalam urusan agama. Seorang

³⁵ Bachrul Ilmy, *Pendidikan Agama Islam*, (Bandung: Grafindo Media Pratama, 2008), Jilid 2, hlm. 17.

pemimpin berperan sebagai penopang tegaknya agama, sebab kemaslahatan umat hanya dapat terwujud secara optimal melalui kehidupan bermasyarakat. Manusia pada hakikatnya adalah makhluk sosial yang saling membutuhkan, dan dalam kehidupan sosial tersebut diperlukan adanya pemimpin, karena masyarakat tidak dapat mengatur dirinya secara individual.³⁶

Selain itu, salah satu misi utama seorang pemimpin adalah melakukan perubahan. Karena itu, Allah Swt. menghendaki terjadinya perubahan pada umat-umat terdahulu hingga umat Nabi Muhammad saw. dengan mengutus para rasul untuk menyampaikan wahyu-Nya. Perubahan yang dibawa Nabi Muhammad saw. kepada masyarakat pada masanya merupakan perubahan mendasar, terutama dalam aspek keyakinan atau akidah. Sebagaimana diketahui, sebelum diutusnya Nabi Muhammad saw., masyarakat Arab menyembah banyak tuhan, kemudian beralih kepada penyembahan Allah Swt. Yang Maha Esa. Tidak hanya itu, masyarakat yang sebelumnya hidup dalam kondisi tanpa adab berubah menjadi komunitas yang berperadaban melalui ajaran beliau. Oleh karena itu, pemimpin harus memiliki tujuan untuk merubah anggota yang dipimpin menuju ke arah yang lebih baik.³⁷

Adapun makna yang terkandung dalam kata *خَلِيفَة* yang berjenis isim mufrad dalam surat Al-Baqarah ayat 30 ini merupakan isim mufrad yang bermakna parsial atau bagian manusia tertentu saja. Melihat dari segi makna dari kata *خَلِيفَة* itu sendiri yang memiliki makna pengganti, maka dikatakan sebagai pengganti dari sesuatu yang sebelumnya. Dalam hal ini, Nabi Adam a.s. ditunjuk sebagai khalifah pertama di bumi sebagai pengganti para jin yang dahulunya menjadi penghuni bumi untuk melaksanakan kehendak-

³⁶ Ibnu Taimiyah, *Pedoman Islam Dalam Bernegara*, (Bandung: CV Diponegoro, 1967), hlm. 37-38.

³⁷ Mardiyah, *Kepemimpinan Kiyai Dalam Memelihara Budaya Organisasi*, (Yogyakarta: Aditya Media Publishing, 2015).

Nya dan untuk mengajarkan kepada keturunannya, seperti apa yang diajarkan-Nya. Setelah itu, sandangan sebagai khalifah diemban oleh keturunannya secara terus menerus yang menegakkan perintah-Nya dan menjadi pemimpin bagi umat muslim yang lain untuk melaksanakan kehendak-Nya.³⁸ Kata khalifah juga dipakai dalam konteks pengganti Nabi saw. sebagai kepala pemerintahan Islam yang mengurus urusan (politik) dunia dan (agama) akhirat.³⁹

2. Terminologi Kepemimpinan dalam Al-Qur'an: Khalifah, Imam, dan Ulul Amri

Selain menelaah istilah pemimpin dan kepemimpinan beserta derivasi katanya dalam Al-Qur'an, penting pula untuk memahami makna pemimpin dari setiap terjemah yang digunakan Al-Qur'an. Hal ini berkaitan dengan adanya anggapan di tengah masyarakat bahwa kepemimpinan hanya terbatas pada jabatan formal atau posisi dalam pemerintahan. Pandangan tersebut jelas bertentangan dengan sabda Nabi saw. yang menegaskan bahwa "setiap manusia adalah pemimpin bagi dirinya sendiri." Dengan demikian, setiap individu wajib mengendalikan hawa nafsunya karena seluruh amal perbuatannya kelak akan dimintai pertanggungjawaban di hadapan Allah Swt.

Paparan berikut menguraikan makna pemimpin dalam Al-Qur'an yang berfokus pada istilah *khalifah*, *imam*, dan *ulul amri*.

a. Khalifah

Kata خَلِيفَةً akar katanya adalah خَلَفَ yang memiliki arti di belakang. Ada beberapa kata yang lahir dari akar kata tersebut, diantaranya yaitu kata خَلِيفَةً yang memiliki arti (pengganti), kata

³⁸ 5 Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Qur'an: Kajian Tematik Ayat-ayat Hukum dalam Al Qur'an*, (Jakarta: Penamadani, 2005), hlm. 121.

³⁹ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003), jilid 3, hlm. 35.

خَلَفَ itu sendiri, kemudian kata خَلِيفَ Khilaf yang memiliki arti (keliru atau lupa). Artian kata khalifah secara terminologi yang diambil dari ahli tafsir yaitu menurut Ibnu Katsir, khalifah adalah orang yang menyelesaikan segala permasalahan dan mendukung pihak yang terdzolimi serta dapat menegakkan hukum Allah atas perlakuan yang keji dan munkar.⁴⁰

Menurut Quraish Shihab, khalifah merupakan makhluk yang diberi amanah oleh Allah Swt. untuk mengelola bumi dengan tujuan memakmurkannya demi tercapainya kesejahteraan seluruh penduduk yang ada di dalamnya.⁴¹ Berdasarkan definisi tersebut, secara terminologis dapat dipahami bahwa khalifah adalah individu yang memiliki posisi sebagai penegak sekaligus pelaksana hukum Allah Swt. di permukaan bumi. Selain itu, manusia juga memikul kewajiban untuk mengatur kebijakan serta mengelola wilayah atau bumi guna mewujudkan kesejahteraan umat sesuai dengan ajaran-ajaran Islam.

Tujuan dari diciptakannya manusia itu sendiri yaitu sebagai pemimpin di muka bumi, hal ini telah disampaikan dalam Al-Qur'an surat Al-Baqarah ayat 30 yaitu: *"Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi". Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."*

Menurut Ibnu Mas'ud, sebagaimana dikutip oleh sejumlah mufassir, ayat tersebut menunjukkan bahwa manusia diutus oleh Allah Swt. untuk menjadi khalifah (pemimpin). Dalam pengertian

⁴⁰ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1987), hlm. 369.

⁴¹ Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Masyarakat*, cet. Ke-9, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 242.

ini, manusia diberi amanah untuk memimpin sesama, memakmurkan bumi beserta seluruh isinya, serta melaksanakan perintah-perintah Allah Swt.⁴² Sementara itu, Quraish Shihab menjelaskan bahwa istilah *khalifah* pada mulanya dipahami sebagai pihak yang menggantikan dalam menegakkan hukum-hukum Allah Swt. Pemaknaan ini bukan menunjukkan ketidakmampuan Allah Swt., atau bahwa manusia ditinggikan setara dengan Tuhan, melainkan sebagai bentuk ujian bagi manusia di bumi. Hal tersebut juga dimaksudkan sebagai penghormatan bagi manusia sebagai makhluk paling sempurna ciptaan Allah Swt.

Selain itu, tujuan penciptaan manusia menjadi khalifah adalah untuk mengelola wilayah dan memberi keputusan secara adil berdasarkan ketentuan hukum Allah Swt. Hal ini digambarkan dalam Al-Qur'an surat Saad ayat 26: *“Hai Daud, Sesungguhnya kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, Maka berilah Keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, Karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, Karena mereka melupakan hari perhitungan.”*

Ayat tersebut menunjukkan bahwa salah satu tugas utama manusia sebagai khalifah adalah menegakkan hukum dengan penuh keadilan, dan hal ini dapat terlaksana apabila amanah kepemimpinan yang diberikan Allah Swt. dijalankan secara tepat. Ayat ini juga menegaskan perintah kepada para pemimpin atau penguasa agar menetapkan keputusan dalam berbagai persoalan berdasarkan hukum-hukum Allah Swt.⁴³

⁴² Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, cet. Ke-19, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2007), hlm. 142.

⁴³ Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Masjid An-Nur*, cet. Ke-4, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000), h. 1041.

Dengan memperhatikan makna dasar kata *خَلِيفَة* yang berarti *pengganti*, serta uraian ayat yang menunjukkan kewajiban untuk memutuskan perkara menurut ketetapan Allah Swt., maka dapat disimpulkan bahwa khalifah merupakan figur yang memegang otoritas kepemimpinan, yaitu kepala pemerintahan dalam komunitas muslim.

Dalam perspektif Islam, selain memenuhi kriteria-kriteria yang telah disebutkan sebelumnya, seseorang yang akan menduduki jabatan sebagai *khalifah* harus terlebih dahulu dibaiat oleh masyarakat muslim. Melalui baiat tersebut, masyarakat menyatakan komitmen dan kesetiaannya kepada *khalifah*, sementara syariat Islam menjadi dasar hukum yang wajib dijadikan pedoman dalam menjalankan pemerintahan. Meskipun demikian, Al-Qur'an tidak menjelaskan secara rinci mekanisme pengangkatan maupun pemberhentian seorang *khalifah*. Namun, Al-Qur'an memberikan arah penyelesaian persoalan melalui prinsip musyawarah, sebagaimana tercantum dalam QS. Ali Imran [3]:159 dan QS. Asy-Syura' [42]:38.

Menurut Ibnu Khaldun, khilafah merupakan amanah berskala universal yang berlandaskan penerapan syariat dengan tujuan mewujudkan kemaslahatan dunia dan akhirat. Ia menjelaskan bahwa kesejahteraan dunia bersifat sementara sehingga harus diarahkan oleh prinsip-prinsip syariat, sedangkan kebahagiaan akhirat merupakan tujuan utama manusia. Dalam konteks tersebut, khilafah berperan untuk menegakkan syariat yang telah dibawa Rasulullah saw. sebelumnya, baik dalam mengatur urusan politik dan sosial kemasyarakatan maupun dalam menjaga dan memelihara aspek-aspek keagamaan.⁴⁴

⁴⁴ Abdurrahman Ibnu Khaldun, *Muqaddimat*, (Beirut: Dar el-Fikr, 1980), hlm. 13.

b. Imam

Imam berasal dari akar kata *amma-yaummu-ammun* yang memiliki arti *al-Qasdu* atau menyengaja, atau bisa juga *al-Taqaddum* yang berarti mendahului atau di depan, jadi arti dari kata imam adalah pemimpin. Kata imam berkedudukan sebagai isim fa'il yaitu orang yang mengomandoi suatu golongan menuju jalan yang benar ataupun menyesatkan. Adapun bentuk jamak dari kata *imam* adalah *a'immah*. Kata imam juga bisa diartikan bangunan benang diletakkan di atas bangunan, atau bisa juga seseorang yang menggiring hewan peliharaannya meskipun posisi orang tersebut ada di belakang.⁴⁵

Di dalam Al-Qur'an sendiri disebutkan kata imam yang bermakna pemimpin menuju jalan yang lurus, yaitu sebagai berikut:

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا

٧٤

“Dan, orang-orang yang berkata, “Wahai Tuhan kami, anugerahkanlah kepada kami penyejuk mata dari pasangan dan keturunan kami serta jadikanlah kami sebagai pemimpin bagi orang-orang yang bertakwa.” (QS. Al-Furqan : 74)

Selain itu, kata imam dalam Al-Qur'an juga dapat berarti pemimpin yang menjermusukan kepada jalan yang sesat, yaitu sebagai berikut:

وَإِنْ تَكْثُرُوا أَيَّامَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا

أِيمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ ١٢

⁴⁵ Adhi Muhammad Daryono

<https://hijra.id/blog/articles/kajian/memahami-arti-syariat-islam/> diakses pada 16 November 2025.

“Jika mereka melanggar sumpah sesudah perjanjian mereka dan menistakan agamamu, perangilah para pemimpin kekufuran itu karena sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang tidak dapat dipegang sumpahnya supaya mereka berhenti (dari kekufuran dan penganiayaan)” (QS At-Taubah : 12)

Pada mulanya, istilah *imam* digunakan untuk menunjuk seseorang yang memimpin shalat berjamaah. Karena itu, pada masa kepemimpinan Khalifah Abu Bakar dan sesudahnya, istilah tersebut belum dipakai dalam konteks pemerintahan. Seiring waktu, makna *imam* mengalami perluasan, tidak lagi terbatas pada pemimpin shalat berjamaah, tetapi juga digunakan untuk merujuk kepada pemimpin dalam bidang pemerintahan dan kepemimpinan umat Islam. Mayoritas ulama mendefinisikan *imam* sebagai sosok yang layak dijadikan teladan, panutan, dan berada di garda terdepan dalam memimpin suatu kelompok atau masyarakat.

Menurut Taqiyuddin an-Nabhani, istilah *imam* dan *khalifah* memiliki makna yang sama, yakni pemimpin yang memikul tanggung jawab untuk menegakkan syariat Islam serta menyebarkan ajaran Islam kepada seluruh umat di muka bumi.⁴⁶ Namun, dalam perspektif umum yang merujuk pada Al-Qur'an dan Hadis, kedudukan *imam* dipandang sangat tinggi, bahkan berada di atas tingkat kenabian dan risalah. Ibnu Khaldun menjelaskan bahwa khalifah adalah pengganti Nabi dalam menjalankan syariat, sementara para Nabi berperan sebagai *imam*.

Istilah *imamah* sendiri berarti kepemimpinan. Ali Syariati menilai bahwa konsep imamah memiliki keterkaitan erat dengan Syi'ah. Ia menjelaskan bahwa imamah merupakan kepemimpinan yang bersifat radikal dan progresif, yang menentang rezim politik yang tidak adil, dengan tujuan membina masyarakat agar memiliki

⁴⁶ Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamentalis*, (Magelang: Indonesiatara, 2001), hlm. 32.

keteguhan prinsip serta mendorong perubahan dan kemandirian dalam mengambil keputusan. Dalam tradisi Syi'ah Itsna 'Asyariyah, imamah bahkan dianggap sebagai ajaran pokok yang setara dengan prinsip tauhid; menolak keberadaan imam dipandang sama dengan menolak syahadat.

Pada mulanya, konsep imamah muncul sebagai gagasan politik Islam terkait persoalan kepemimpinan wilayah setelah wafatnya Rasulullah saw. pada tahun 632 M. Konsep ini kemudian berkembang menjadi ide mengenai kepemimpinan religius dan politik bagi seluruh umat Islam, yang berarti Allah Swt. memberikan tugas kepada para imam untuk memimpin komunitas muslim secara global.⁴⁷ Dalam pandangan Syi'ah, imamah merupakan institusi kepemimpinan agama dan politik yang diwariskan secara turun-temurun, dimulai dari Ali bin Abi Thalib setelah wafatnya Rasulullah saw., dan para imam tersebut dianggap *maksum* atau terjaga dari dosa.

c. *Ulul Amri*

Istilah *ulul amri* merupakan gabungan dari dua kata, yaitu *ulu* dan *al-amr*. Kata *ulu* berarti “memiliki”, dan dapat disandingkan dengan berbagai istilah lain, seperti *ulul albab* (orang yang memiliki pemikiran), *ulul quwwah* (orang yang memiliki kekuatan), *ulul 'azmi* (orang yang memiliki keteguhan), ataupun *ulul 'ilmi* (orang yang memiliki ilmu). Sementara itu, kata *al-amr* bermakna “kerajaan, perkara, atau urusan”.⁴⁸

Kata *amir* sendiri berasal dari kata *amira* yang berarti “menjadi amir atau pemimpin”. Secara makna, *amir* merujuk pada seseorang yang memegang kepemimpinan, sedangkan *umara* adalah bentuk jamaknya, yang berarti “para penguasa atau pemimpin”. Al-Qur'an

⁴⁷ Bernard Lewis, *Assassin: Sejarah Sebuah Sekte Radikal dalam Islam*, terj. Irfan Zakki Ibrahim, cet. Ke-1, (Yogyakarta: IRCISod, 2018), hlm. 44.

⁴⁸ Muhammad Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1972), hlm. 48.

menyebutkan istilah *ulul amri* sebanyak dua kali, yakni dalam surat An-Nisa' ayat 59 dan 83. Berdasarkan kamus, istilah ini dapat diartikan sebagai “para pemimpin, penguasa, atau pihak yang memiliki keahlian dalam suatu bidang”.⁴⁹

Ulul amri merujuk pada kelompok yang diberi amanah mengatur urusan umat, yaitu pemerintah dalam berbagai tingkatannya. Ketaatan kepada mereka merupakan kewajiban selama perintah yang diberikan tidak bertentangan dengan nash yang jelas. Namun, dalam urusan ibadah, ketentuannya harus kembali kepada hukum Allah Swt. dan Rasul-Nya. Karena *ulul amri* adalah manusia biasa yang tidak luput dari kesalahan, ketaatan kepada mereka bersifat terbatas atau tidak mutlak.⁵⁰

Menurut Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha dalam Tafsir al-Manar, *ulul amri* mencakup para pemegang otoritas negara atau wilayah, seperti pemerintah, ulama, hakim, panglima militer, serta tokoh masyarakat yang menjadi rujukan dalam penyelesaian berbagai persoalan demi kemaslahatan umat.⁵¹ Rasyid Ridha menambahkan bahwa pejabat instansi kesehatan, pemimpin media massa, dan para penulis juga termasuk dalam kategori *ulul amri*.

Al-Maraghi dalam tafsirnya mengatakan bahwa “*Taatilah ulul amri yaitu para ulama, hakim, panglima perang, dan seluruh elemen yang menjadi rujukan untuk mencapai kemashlahatan yang bersifat umum. Apabila mereka memutuskan suatu perkara atau hukum, maka taatilah. Selagi perintah mereka tidak menyalahi perintah Allah swt dan para Rasul-Nya dan menyetujui suatu*

⁴⁹ Ibnu Manzhur, *Lisan al-Arab*, (Beirut: Dar Shadir, 1968), hlm. 31.

⁵⁰ Kaizal Bay, Pengertian Ulil Amri dalam Al-Qur'an dan Implementasinya dalam Masyarakat Muslim, *Jurnal Ushuluddin*, (Riau: Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim, 2011), vol. XVII. No. 1, hlm. 115.

⁵¹ Faris Nurhabib, *Konsep Kepemimpinan Dalam Al-Qur'an*, Skripsi pada IAIN Ponorogo, 2022, hlm. 62-63.

putusan hukum atau perkara tanpa adanya suatu paksaan dari pihak manapun".⁵² Tafsiran ini mengacu kepada QS. An Nisa (4): 59.

Menurut Buya Hamka dalam *Tafsir Al-Azhar*, yang dimaksud dengan ulul amri adalah pemerintah. Namun, beliau menegaskan bahwa seorang ulul amri harus berasal dari kalangan orang-orang beriman yang taat kepada Allah Swt. dan Rasul-Nya. Seorang ulul amri wajib bersikap adil serta tidak membedakan masyarakat berdasarkan status sosial. Hamka juga menjelaskan bahwa ulul amri merupakan tingkatan tertinggi dalam kepemimpinan negara—dapat berupa seorang sultan, raja, atau presiden yang memegang otoritas tertinggi dalam suatu wilayah atau negara.⁵³

Quraish Shihab menambahkan bahwa ulul amri adalah siapa pun yang memiliki kewenangan dalam mengurus urusan-urusan umat sesuai bidang keahlian masing-masing. Di Indonesia, misalnya, terdapat Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang juga termasuk dalam kategori ulul amri. Beliau menjelaskan bahwa anggota legislatifpun dapat disebut ulul amri. Akan tetapi, wewenang mereka terbatas pada masalah-masalah kemasyarakatan dan tidak mencakup persoalan akidah atau keyakinan agama yang bersifat murni.⁵⁴

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa ulul amri adalah para pemimpin, baik secara individual maupun kolektif, yang diberi otoritas untuk mengurus kepentingan masyarakat. Menaati mereka merupakan kewajiban selama perintah yang diberikan tidak bertentangan dengan ajaran Allah Swt. dan Rasul-Nya. Di sisi lain, seorang ulul amri juga berkewajiban untuk berlaku

⁵² Rifqi Ghuftron Maula, *Ulul Amri Dalam Perspektif Al-Qur'an Serta Penafsirannya Menurut Ahmad Mustafa Al-Maraghi dan Wahbah Zuhaili Jurnal al-Fath*, (Banten: UIN Sultan Maulana Hasanuddin, 2019), vol. 12. No. 2, hlm. 149.

⁵³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, (Singapura: Pustaka Nasional, 1999), hlm. 1285.

⁵⁴ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, kesan, dan keseharian AlQur'an*, hlm. 585.

adil dalam setiap keputusan tanpa memandang kelas atau status sosial masyarakat yang dipimpinnya.



BAB III

TAAT KEPADA PEMIMPIN DALAM AL-QUR'AN MENURUT SAYYID QUTHB DALAM TAFSIR FII ZHILALIL QUR'AN

A. Biografi Sayyid Quthb

1. Latar Belakang dan Perjalanan Hidup Sayyid Quthb

Sayyid Quthb memiliki nama lengkap Sayyid Quthb Ibrahim Husain al-Syadzili. Ia lahir di sebuah kampung bernama Mausyah yang terletak di Provinsi Asyut, wilayah dataran tinggi Mesir, pada 9 Oktober 1906. Latar belakang keluarganya berawal dari migrasi leluhurnya, yaitu kakek keenamnya yang bernama al-Fakir Abdullah, seorang pendatang dari India. Perpindahan tersebut terjadi setelah pelaksanaan ibadah haji, ketika al-Fakir Abdullah meninggalkan Kota Mekah menuju wilayah dataran tinggi Mesir. Setibanya di daerah tersebut, ia menetap karena tertarik pada kondisi alamnya yang subur serta pemandangan yang nyaman. Dari garis keturunan inilah kemudian lahir generasi-generasi penerus hingga mencapai Sayyid Quthb Ibrahim al-Syadzili.⁵⁵

Ayah Sayyid Quthb bernama Al-Haj Quthb bin Ibrahim, sedangkan ibunya bernama Sayyidah Nafash Quthb. Ia berasal dari keluarga terdidik yang memiliki keterlibatan dalam dunia politik. Ayahnya tercatat sebagai komisaris Partai Nasionalis di wilayah desanya. Rumah orang tua Sayyid Quthb dikenal oleh masyarakat sekitar sebagai tempat diskusi politik serta akses informasi nasional dan internasional melalui berbagai bacaan.

Sayyid Quthb memulai pendidikan formal di luar lingkungan keluarga dengan menghafal Al-Qur'an pada usia enam tahun di kampung halamannya, tepatnya di Madrasah Awwaliyah (setingkat pra-sekolah dasar), yang ditempuh selama empat tahun. Pada masa

⁵⁵ Shalah Abdul Fatah al-Khalidi, *Madkhal ila Zilalil Qur'an, terj. Salafuddin Abu Sayyid, Pengantar Memahami Tafsir Fi Zilalil Qur'an*, (Surakarta: Era Intermedia, 2001), hlm. 23.

Revolusi Mesir tahun 1919 melawan pendudukan Inggris, ia tetap melanjutkan pendidikannya. Pendidikan selanjutnya ditempuh pada tahun 1925 di Sekolah Persiapan Daarul Ulum. Pada tahun 1933, ia menyelesaikan studinya di Universitas Daarul Ulum dengan memperoleh gelar Licence (Lc) dalam bidang sastra serta diploma dalam bidang tarbiyah. Setelah kelulusan tersebut, Sayyid Quthb mengabdikan diri di berbagai lembaga pendidikan di bawah Departemen Pendidikan selama kurang lebih enam tahun.⁵⁶

Peralihan jabatan Sayyid Quthb dari tenaga pengajar ke pegawai di Departemen Pendidikan menandai keterlibatannya dalam bidang administrasi pendidikan. Selanjutnya, ia mengabdikan diri pada Lembaga Pengawasan Pendidikan Umum selama kurang lebih delapan tahun. Pada tahun 1948, ia ditugaskan sebagai delegasi Departemen Pendidikan ke Amerika Serikat untuk meneliti sistem dan kurikulum pendidikan yang diterapkan di negara tersebut. Setelah menyelesaikan tugasnya, Sayyid Quthb kembali ke Mesir pada tahun 1950 dan diangkat sebagai Asisten Pengawas Riset Kesenian di Kantor Menteri Pendidikan.

Sayyid Quthb dikenal sebagai sosok yang cerdas dan memiliki etos kerja tinggi, yang tercermin dari kemampuan penalarannya yang kritis. Sikap kritis tersebut menimbulkan berbagai kesulitan dalam perjalanan kariernya, terutama akibat penolakan dan perlakuan diskriminatif terhadap gagasan-gagasannya yang mengkritisi kebijakan Departemen Pendidikan. Kondisi tersebut mendorong Sayyid Quthb mengajukan pengunduran diri dari jabatannya. Pada fase ini, ia memusatkan perhatian dan orientasi pemikirannya pada aktivitas dakwah dan pergerakan sosial. Di samping itu, ia terus memperdalam kajian di bidang pendidikan serta mulai menyalurkan gagasan-gagasannya melalui karya-karya tulis.⁵⁷

⁵⁶ Shalah Abdul Fatah al-Khalidi, *Madkhal ila Zilalil Qur'an, terj. Salafuddin Abu Sayyid, Pengantar Memahami Tafsir Fi Zilalil Qur'an*, hlm. 24.

⁵⁷ Shalah Abdul Fatah al-Khalidi, *Sayyid Quthb Asyahid al-Hayyi*, (Amman: Maktabah al Aqsha, 1987), hlm. 94-98.

Sayyid Quthb merupakan salah satu aktivis terkemuka di Mesir pada abad ke-20. Selain dikenal sebagai tokoh pergerakan, ia juga memiliki reputasi sebagai sastrawan dan penyair yang berpengaruh di kalangan intelektual Mesir pada masanya. Pemikirannya yang kritis serta kemampuannya dalam membangkitkan semangat pemuda, khususnya pada masa krisis politik di Mesir, menjadikan Sayyid Quthb dipandang oleh sebagian kalangan sebagai figur penerus pemikiran pendiri Ikhwanul Muslimin, Hasan al-Banna. Tingginya kapasitas penalaran rasional dan intelektualitas yang dimilikinya membuat Sayyid Quthb peka terhadap berbagai problematika sosial di sekitarnya. Selain itu, ia juga menunjukkan karakter kepemimpinan (*leadership*) yang kuat dalam setiap aktivitas dan gagasan yang dikembangkannya.⁵⁸

Selain memiliki tingkat intelektualitas yang tinggi, Sayyid Quthb juga aktif dalam dunia seni dan sastra. Ia tergabung dalam kelompok seni dan syair yang dipimpin oleh Al-‘Aqqad, yang menjadi wadah bagi Sayyid Quthb untuk mengembangkan bakatnya di bidang sastra dan kepenyairan selama kurang lebih dua puluh lima tahun. Namun, peristiwa penting yang terjadi pada tahun 1949, yakni terbunuhnya pendiri Ikhwan Al-Muslimin, Hasan Al-Banna, menjadi titik balik dalam perjalanan intelektual dan ideologis Sayyid Quthb. Sejak peristiwa tersebut, ia mulai mendalami pemikiran dan sosok Hasan Al-Banna, hingga akhirnya memutuskan untuk bergabung secara resmi dengan Ikhwan al-Muslimin pada tahun 1953.

Jika ditinjau dari konteks historis kehidupannya, Sayyid Quthb hidup pada masa ketika Mesir berada dalam fase transisi dari kekuasaan kolonial Inggris menuju era kemerdekaan. Masa tersebut ditandai oleh instabilitas politik yang tinggi, di mana terjadi persaingan antar elite kekuasaan untuk menduduki posisi kepemimpinan negara. Kondisi ini memicu berbagai konflik politik, termasuk kerusuhan, pemberhentian paksa presiden, serta tindakan

⁵⁸ Azyumardi Azra, *Pergolatan Politik Islam: dari Fundamentalism, Modernisme Hingga Post Modernisme*, (Jakarta: Para Madina, 1996), hlm. 70.

kekerasan dan pembunuhan yang melibatkan kelompok maupun partai politik tertentu.

Dalam situasi sosial-politik yang demikian, muncul organisasi Ikhwan Al-Muslimin yang didirikan oleh Hasan Al-Banna pada tahun 1928. Organisasi ini lahir sebagai respons terhadap semakin menguatnya pengaruh budaya dan pemikiran Barat, baik dalam aspek sosial maupun keagamaan, di Mesir. Ikhwan Al-Muslimin merupakan sebuah gerakan yang bercorak fundamentalis, karena menekankan kepatuhan terhadap Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad saw. Gerakan ini memiliki misi utama untuk menegaskan ajaran Islam secara menyeluruh (kaffah) serta mengusung semangat kebangkitan (*revivalisme*) di kalangan anggotanya.⁵⁹

Terkait hubungan antara Sayyid Quthb dan Ikhwan al-Muslimin, secara historis dapat dicatat bahwa Sayyid Quthb tidak pernah bertemu secara langsung dengan pendiri organisasi tersebut, Hasan al-Banna. Meskipun demikian, Sayyid Quthb tetap menjadi salah satu tokoh yang memiliki pengaruh signifikan dalam tubuh Ikhwan al-Muslimin. Hal ini terlihat ketika pada tahun 1954 ia berperan sebagai juru bicara utama organisasi tersebut setelah pemerintah Mesir secara resmi membubarkannya.

Konsekuensi dari peran tersebut adalah penangkapan Sayyid Quthb bersama sejumlah anggota Ikhwan al-Muslimin pada November 1954 oleh pemerintahan Presiden Gamal Abdul Nasser. Mereka dituduh terlibat dalam perencanaan pembunuhan terhadap presiden serta melakukan aktivitas yang dianggap sebagai gerakan anti-pemerintah. Atas tuduhan tersebut, Sayyid Quthb dijatuhi hukuman penjara selama sepuluh tahun. Namun demikian, ia kemudian dibebaskan sebelum masa hukuman berakhir, yang diduga

⁵⁹ David Sagiv, *Islam Otentisitas Liberalisme*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1997), hlm. 30.

tidak terlepas dari adanya intervensi Presiden Irak saat itu, Abdul Salam Arif.

Setelah dibebaskan dari masa tahanan, Sayyid Quthb kembali aktif menyuarakan kritik terhadap pemerintahan Mesir. Ia melakukan konsolidasi dan propaganda di kalangan anggota Ikhwan al-Muslimin dengan tujuan menggulingkan kekuasaan Presiden Gamal Abdul Nasser, yang dalam pandangannya dianggap sebagai pemimpin yang zalim. Pada tahun 1965, pemerintah Mesir kembali menuduh Sayyid Quthb dan Ikhwan al-Muslimin terlibat dalam perencanaan pembunuhan terhadap presiden. Tuduhan tersebut berujung pada penangkapan kembali terhadap Sayyid Quthb dan sejumlah tokoh Ikhwan al-Muslimin. Setahun kemudian, tepatnya pada 28 Agustus 1966, Sayyid Quthb dijatuhi hukuman mati dengan cara digantung atas perintah Presiden Mesir, Gamal Abdul Nasser.⁶⁰

2. Karya-karya Sayyid Quthb

Karya-karya Sayyid Quthb tidak hanya terbatas pada bidang tafsir Al-Qur'an yang paling dikenal dan berpengaruh, tetapi juga mencakup berbagai disiplin keilmuan Islam dan pemikiran sosial. Tulisan-tulisannya tersebar luas di berbagai negara Muslim, bahkan melampaui kawasan Eropa, Afrika, Asia, hingga Amerika. Sebagai salah satu tokoh terkemuka Ikhwanul Muslimin, karya-karya Sayyid Quthb hampir selalu ditemukan di lingkungan yang memiliki basis pengikut gerakan tersebut. Hal ini menunjukkan luasnya pengaruh pemikiran Sayyid Quthb dalam wacana keislaman global.

Di antara karya-karyanya yang penting adalah *Ma'rakah al-Islam wa al-Ra'smaliyah* yang terbit pada Februari 1951, *al-Salam al-Islami wa al-Islam* yang diterbitkan pada Oktober 1951, serta karya tafsir monumentalnya *Fi Zilal al-Qur'an* yang diterbitkan dalam tiga periode yang berbeda. Selain itu, terdapat *Dirasat Islamiyyah*, yakni kumpulan artikel yang dihimpun oleh

⁶⁰ Nuim Hidayat, Sayyid Quthb: *Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2006), hlm. 46-47.

Muhibbuddin al-Khatib dan diterbitkan pada tahun 1953. Karya lainnya, *al-Mustaqbal li Hadza al-Din*, merupakan penyempurnaan dari buku *Hadza al-Din*, sedangkan *Khasha'ish al-Tashawwur al-Islami wa Muqawwimatuhu* merupakan karya mendalam yang secara khusus membahas karakteristik akidah Islam beserta unsur-unsur pembentuknya. Di samping itu, Sayyid Qutb juga menulis *al-Islam wa Musykilat al-Hadharah* serta sejumlah karya lain yang memperkaya khazanah pemikiran Islam kontemporer.

Adapun karya-karya Sayyid Qutb yang berkaitan dengan kajian Islam haraki (gerakan) memiliki pengaruh besar dalam membentuk wacana pergerakan Islam, namun pada saat yang sama juga menjadi faktor yang menyebabkan dirinya mengalami penindasan dan hukuman politik. Di antara karya-karya tersebut adalah *Ma'alim fi al-Thariq*, *Fi Zilal al-Sirah*, *Muqawwimat al-Tashawwur al-Islami*, *Fi Mawqib al-Iman*, *Nahwa Mujtama' Islami*, *Hadza al-Qur'an*, *Awwaliyyat li Hadza al-Din*, serta *Tashwibat fi al-Fikr al-Islami al-Mu'ashir*.

Dari sejumlah karya monumental tersebut, salah satu yang paling menonjol dan hingga kini banyak dikaji oleh para pakar Al-Qur'an serta mahasiswa yang mendalami studi Al-Qur'an dan tafsir adalah kitab *Tafsir Fi Zilal al-Qur'an*. Karya ini menjadi rujukan penting dalam kajian tafsir kontemporer, khususnya dalam memahami karakteristik penafsiran Sayyid Quthb. Oleh karena itu, pembahasan selanjutnya dalam penelitian ini akan difokuskan pada karakteristik serta corak penafsiran dalam *Tafsir Fi Zilal al-Qur'an*, setelah terlebih dahulu menguraikan biografi singkat penulisnya.⁶¹

⁶¹ Misbah Hudri, Diskursus Taat Pemerintah Perspektif Sayyid Qutb Dalam Tafsir Fi Dzilal Al-Qur'an (Studi Pembacaan QS. an-Nisa'(4): 59), *Rausyan Fikr*, vol. 20, no. 1, 2024, hlm. 36-37.

B. Uraian Tentang Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an

Mengenai *Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an*, dalam proses penulisannya Sayyid Quthb merujuk pada sejumlah kitab tafsir yang mu'tabar sebagai landasan utama. Di samping itu, penafsiran yang disusunnya juga didasarkan pada kajian mendalam terhadap ilmu Al-Qur'an dan Hadis Nabi saw. Sayyid Quthb mencurahkan sebagian besar perjalanan intelektualnya untuk memperdalam teori-teori keilmuan serta mengkaji secara kritis berbagai pemikiran, kepercayaan, dan aliran yang berkembang, yang kemudian berpengaruh dalam proses penyusunan kitab tafsir tersebut.

Tidak terbatas pada disiplin keilmuan keislaman semata, Sayyid Quthb juga memperluas kajiannya ke berbagai bidang lain guna memperkaya wawasan dan kedalaman analisisnya. Bidang-bidang tersebut meliputi sosial-politik, kepenulisan, pendidikan, serta keguruan. Pendekatan multidisipliner inilah yang menjadikan *Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an* memiliki karakteristik tersendiri, baik dari segi metodologi penafsiran maupun corak pemikiran yang terkandung di dalamnya.⁶²

1. Latar Belakang dan Sejarah Penulisan Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an

Nama Fi Zhilal Al-Qur'an memiliki arti "Di Bawah Naungan Al-Qur'an". beliau mengambil nama ini karena memberikan gambaran ketika manusia hidup di bawah naungan Al-Qur'an, maka akan terasa nikmat. Kenikmatan tidak akan dapat dirasakan terkecuali bagi orang-orang yang merasakannya. Kenikmatan yang dimaksud adalah kenikmatan yang akan mengangkat derajat manusia di sisi Allah, dalam kehidupannya selalu diberkahi oleh rahmat Allah Swt,

⁶² Mutia Lestari & Susanti Vera, Metodologi Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an dalam Jurnal *Iman dan Spiritualitas* (Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2021), vol. 1. No. 1, hlm. 50.

serta disucikan jiwanya karena selalu berhubungan dengan Al-Qur'an yang mulia.

Alasan utama yang menjadikan Sayyid Quthb menamai tafsirnya dengan nama *Fi Zhilal Al-Qur'an* adalah ketika ia merasa terdzolimi oleh hukum pemerintah Mesir yang diberikan kepadanya secara tidak berperikemanusiaan. Oleh karena itu, beliau menganggap bahwa hanya kepada Allah dengan penghayatan yang luar biasa terhadap Al-Qur'an, dimana beliau dapat hidup dan memasrahkan segalanya di bawah naungan Kalamullah (Al-Qur'an). Hal yang penting tersebut yang menjadikan Tafsir *Fi Zhilal Al-Qur'an* dilahirkan.⁶³ Adapun dalam penulisannya, kitab tafsir ini dibagi menjadi 3 (tiga) periode, yaitu sebagai berikut:

a. Periode pra Sejarah

Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an ditulis dan diterbitkan secara bertahap. Cikal bakalnya bermula pada akhir tahun 1951, ketika penafsiran tersebut belum berbentuk kitab tafsir, melainkan dimuat dalam majalah pemikiran Islam *al-Muslimin*. Penulisan ini diawali atas permintaan Sa'id Ramadhan selaku pimpinan redaksi, yang kemudian disetujui oleh Sayyid Quthb. Pada Februari 1952, artikel tafsir mulai diterbitkan dengan penafsiran yang dimulai dari Surah Al-Fatihah. Namun, ketika mencapai Surah Al-Baqarah ayat 103, Sayyid Quthb menghentikan penulisan dalam format majalah karena berkeinginan menyusunnya dalam bentuk kitab tafsir yang utuh. Dalam kurun waktu Oktober 1952 hingga Januari 1954, ia berhasil menafsirkan 16 (enam belas) juz Al-Qur'an yang kemudian diterbitkan oleh Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah.

b. Periode penjara pertama

Sayyid Quthb melanjutkan penulisan *Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an* selama masa pemenjarannya pada tahun 1954 dan berhasil

⁶³ Mutia Lestari & Susanti Vera, Metodologi Tafsir *Fi Zhilal Al-Qur'an* dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, vol. 1. No. 1, hlm. 50.

menyelesaikan penafsiran Juz 17 (tujuh belas) dan Juz 18 (delapan belas). Setelah dibebaskan oleh pengadilan Mesir, aktivitas organisasi menyita sebagian besar waktunya sehingga penafsiran juz-juz berikutnya belum dapat dilanjutkan. Tidak lama setelah itu, Sayyid Quthb kembali ditangkap bersama sejumlah besar anggota Ikhwan al-Muslimin oleh pemerintah Mesir, terkait tuduhan upaya pembunuhan terhadap Presiden Gamal Abdul Nasser di Iskandariah.

c. Periode penjara kedua

Pada masa awal penahanan kembali, Sayyid Quthb dilaporkan mengalami perlakuan yang keras dan tidak manusiawi dari aparat penjara. Di antara bentuk perlakuan tersebut adalah penggunaan anjing kepolisian yang mengakibatkan penderitaan fisik yang berat. Kondisi ini berdampak pada terhentinya aktivitas intelektual Sayyid Quthb, sehingga pada periode tersebut ia tidak mampu melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an di dalam penjara.

Situasi ini juga berdampak pada pihak penerbit yang bekerja sama dengan Sayyid Quthb, yakni Dār al-Kutub al-Ihyā' al-'Arabiyyah, yang dilaporkan mengalami kerugian hingga mencapai 10.000 pound sterling akibat terhentinya proses penerbitan. Hal tersebut disebabkan oleh peraturan penjara yang melarang para tahanan untuk melakukan aktivitas penulisan. Pihak penerbit kemudian mengajukan tuntutan ganti rugi kepada pemerintah Mesir, namun permohonan tersebut tidak mendapatkan persetujuan. Seiring dengan perkembangan selanjutnya, Sayyid Quthb akhirnya diberikan izin untuk melanjutkan penulisan tafsirnya hingga Juz 27. Setelah melakukan revisi terhadap tulisan-tulisan sebelumnya, ia berhasil menyelesaikan *Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an* hingga Surah An-Nās pada tahun 1965.⁶⁴

⁶⁴ Muhsin Mahfudz, *Fi Zhilal Al-Qur'an: Tafsir Gerakan Sayyid Quthb dalam Jurnal Tafsire*, (Makassar: UIN Alauddin, 2013), vol.1. No.1, hlm. 122-123.

2. Metode dan Corak Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an

Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an terdiri atas delapan jilid yang diterbitkan oleh Dar al-Syuruq, Mesir, dengan rata-rata ketebalan sekitar 600 halaman. Dari segi metodologi penafsiran, karya ini menggunakan metode tahlili, yaitu menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an secara rinci dengan menguraikan makna serta kandungan pesan yang dimaksudkan oleh teks Al-Qur'an. Penafsiran dilakukan secara sistematis dan berurutan, dimulai dari ayat ke ayat dan surah ke surah sesuai dengan tartib mushaf, dari awal hingga akhir. Dalam proses penafsirannya, Sayyid Quthb juga memperhatikan korelasi antar ayat dengan menjelaskan hubungan dan keterkaitan makna di antara ayat-ayat yang saling berkaitan. Selain itu, penafsiran ini dilengkapi dengan rujukan terhadap dalil-dalil dari Rasulullah, para sahabat, dan tabi'in, pembahasan mengenai sebab turunnya ayat (asbab al-nuzul), serta pandangan penulis sendiri maupun pendapat para ulama tafsir terdahulu.⁶⁵

Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an bentuk penafsirannya merupakan perpaduan antara Tafsir bil Ma'tsur dan bil Ra'yi, karena dalam penyajiannya Sayyid Quthb menjadikan Al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai rujukan yang paling utama dalam penafsirannya. Selain merujuk pada keduanya, tafsir ini juga banyak dalam penjelasannya merujuk pada tafsir-tafsir bil Ra'yi. Oleh karena itu, kitab tafsir ini memiliki keunggulan dalam segi sumber penafsirannya yang mana menggabungkan dua metode dalam penafsirannya, yaitu Tafsir bil Ma'tsur dan Tafsir bil Ra'yi.

Dalam metode penjelesannya, Sayyid Quthb memberikan pemaparan terlebih dahulu terkait surat yang akan ditafsirkannya seperti yang terdapat dalam surat al-Fatihah, setelah diselesaikannya penulisan ayat dan artinya, beliau menjelaskan tentang konsep

⁶⁵ Abdul Kallang, Sayyid Qutub dan Tafsirnya Fi Zhilal Al-Qur'an (Metodologi Tafsir dan Pemahaman Nasakh) dalam Jurnal *al-Din*, (Bone: IAIN Bone, 2022), vol. 8. No. 1, hlm. 79.

akidah islamiyah dari secara global dari surat al-Fatihah tentang alasan ataupun hikmah dari surat ini supaya umat muslim tanpa terkecuali membacanya berulang kali pada setiap harinya.

Meletakkan pemahaman yang rasionalis akan keajaiban dan kemukjizatan dari Al Qur'an merupakan tujuan yang paling utama dari para ulama memilih menggunakan metode Tahlili ini, karena seiring berjalannya waktu dan pemikiran yang berkembang pesat, maka suatu yang rasionalis merupakan kebutuhan yang mendesak bagi masyarakat era kontemporer. Dengan menggunakan metode ini, maka akan ditemukan pemikiran serta penafsiran yang beraneka ragam. Dengan memiliki latar belakang sebagai orang yang ahli dalam bidang sastra dan kebahasaan, hal tersebut mempengaruhi corak dalam penafsirannya dan beliau dapat merasakan bahasa Al-Qur'an yang indah nan agung. Sehingga Tafsir Fi Zhilal Al Qur'an tergolong tafsir yang bercorak al-Adabi al-Ijtima'i (sastra-budaya dan kemasyarakatan).

Secara kebahasaan, istilah *al-Adabi* merupakan bentuk masdar dari fi'il *aduba* yang bermakna sastra, kesantunan, atau tata krama. Sementara itu, *al-Ijtima'i* berarti berbaur dengan masyarakat, yang dapat dipahami sebagai aktivitas sosial atau kemasyarakatan. Berdasarkan makna etimologis kedua istilah tersebut, corak tafsir *al-Adabi al-Ijtima'i* dapat didefinisikan sebagai pendekatan penafsiran Al-Qur'an yang menekankan dimensi sastra, budaya, dan realitas sosial masyarakat, sehingga sering pula dipahami sebagai tafsir yang bercorak sosio-kultural.⁶⁶ - R A N I R Y

Secara terminologis, corak tafsir *al-Adabi al-Ijtima'i* dijelaskan oleh para mufassir dengan penekanan yang beragam. Menurut Quraish Shihab, *al-Adabi al-Ijtima'i* merupakan corak penafsiran yang menitikberatkan pada ketelitian redaksi ayat-ayat Al-Qur'an, kemudian menyusunnya dalam ungkapan bahasa yang indah dengan

⁶⁶ Muhammad Karman Supiana, *Ulumul Qur'an*, (Bandung: Pustaka Islamika, 2002), hlm. 316 317.

tujuan menegaskan fungsi utama Al-Qur'an sebagai pedoman dalam menjalani kehidupan. Penafsiran tersebut selanjutnya mengaitkan makna redaksi ayat dengan hukum-hukum alam dan realitas sosial yang berkembang di tengah masyarakat. Sementara itu, menurut Manna al-Qatthan, tafsir *al-Adabi al-Ijtima'i* adalah penafsiran yang menggunakan bahasa Arab yang komunikatif dan relevan dengan kondisi sosial masyarakat, mengungkap persoalan-persoalan yang bersifat musykil secara sederhana, serta berfungsi sebagai sarana pemecahan masalah dan penawar sosial melalui petunjuk-petunjuk Al-Qur'an.⁶⁷

C. Pemaknaan Taat kepada Pemimpin dalam Perspektif Al-Qur'an

1. Taat kepada Pemimpin dalam Struktur Ketaatan Al-Qur'an

Pemaknaan taat kepada pemimpin dalam Al-Qur'an harus dipahami dalam struktur ketaatan yang hierarkis, di mana ketaatan kepada Allah dan Rasul berada pada posisi utama, sementara ketaatan kepada pemimpin (*ulil amri*) berada di tingkat berikutnya. Hal ini ditegaskan dalam QS. An-Nisā' ayat 59 yang menyatakan: *"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu..."*. Ayat ini menunjukkan bahwa ketaatan kepada pemimpin tidak bersifat mutlak, melainkan bersyarat, bergantung pada sejauh mana perintah pemimpin selaras dengan hukum Allah dan Sunnah Nabi. Dengan demikian, pemimpin tidak dapat dijadikan sebagai sumber ketaatan tertinggi; mereka hanya menjalankan fungsi sebagai pelaksana tatanan sosial yang diatur Allah.

Para ulama menekankan bahwa ketaatan kepada pemimpin sah hanya terjadi ketika pemimpin menjalankan hukum Allah dengan adil dan bertindak untuk kemaslahatan rakyat. Hal ini menegaskan

⁶⁷ Manna al-Qatthan, *Pembahasan Ilmu Al-Qur'an 2*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), hlm. 212 213.

bahwa ketaatan kepada pemimpin tidak dapat dilepaskan dari konteks moral dan normatif Islam. Ketaatan yang diberikan kepada pemimpin harus senantiasa selaras dengan prinsip-prinsip keadilan, kebenaran, dan kemaslahatan umum, sehingga struktur hierarkis ini menjamin bahwa umat tidak menempatkan manusia di atas Allah sebagai sumber hukum dan otoritas. Dengan kata lain, ketaatan kepada pemimpin bukan tujuan akhir, melainkan bagian dari ketaatan yang lebih besar kepada Allah dan Rasul-Nya.

Selain itu, prinsip hierarkis ini juga menegaskan batasan ketaatan. Dalam perspektif Al-Qur'an, jika seorang pemimpin memerintahkan sesuatu yang bertentangan dengan syariat, maka ketaatan kepada perintah tersebut tidak diwajibkan. Kaidah ini selaras dengan prinsip *lā ṭā'ata li makhlūqin fī ma'ṣiyat al-Khāliq* (tidak ada ketaatan kepada makhluk dalam kemaksiatan kepada Pencipta). Oleh karena itu, ketaatan kepada pemimpin bersifat kritis dan bertanggung jawab, bukan ketaatan buta. Umat Islam diperintahkan untuk selalu menilai tindakan pemimpin berdasarkan kesesuaiannya dengan hukum Allah dan tujuan kemaslahatan umat, sehingga setiap keputusan yang diambil tetap berada dalam koridor syariat.⁶⁸

2. Ayat-ayat tentang taat kepada pemimpin dalam Al-Qur'an

Pembahasan mengenai ketaatan kepada pemimpin dalam Al-Qur'an tidak dapat direduksi pada satu ayat tunggal, melainkan harus dipahami melalui pendekatan tematik terhadap sejumlah ayat yang saling berkaitan. Al-Qur'an menyajikan konsep ketaatan kepada pemimpin dalam kerangka normatif yang komprehensif, mencakup aspek teologis, etis, dan sosial-politik. Ayat-ayat tersebut tidak hanya menjelaskan kewajiban taat, tetapi juga menegaskan batasan, prasyarat, serta tujuan ketaatan dalam kehidupan bermasyarakat.

⁶⁸ Saputra, A. N., Wulansari, A., & Akbar, M. (2025). Menganalisis Ayat Tentang Taat dan Patuh kepada Pemimpin. Jejak Digital, *Jurnal Ilmiah Multidisiplin*, Vol. 2, No. 1, hlm. 183.

Ayat yang menjadi landasan utama dalam pembahasan ini adalah QS. An-Nisā' [4]: 59, yang secara eksplisit memerintahkan ketaatan kepada Allah, Rasul, dan *ulil amri*. Struktur perintah dalam ayat ini menunjukkan adanya hierarki ketaatan, di mana ketaatan kepada Allah dan Rasul bersifat absolut, sedangkan ketaatan kepada *ulil amri* bersifat turunan dan kondisional. Tidak diulangnya kata perintah *ati 'ū* sebelum penyebutan *ulil amri* dipahami oleh banyak mufasir sebagai isyarat bahwa ketaatan kepada pemimpin bergantung pada kesesuaiannya dengan ajaran Allah dan Rasul-Nya. Selain itu, perintah untuk mengembalikan segala perselisihan kepada Allah dan Rasul menegaskan bahwa otoritas tertinggi dalam Islam bukan berada pada pemimpin, melainkan pada wahyu ilahi.

Prinsip ketaatan tersebut diperkuat oleh ayat-ayat lain dalam surat Al-Anfal ayat 46

وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۖ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ٤٦

“Taatilah Allah dan Rasul-Nya, janganlah kamu berbantah-bantahan yang menyebabkan kamu menjadi gentar dan kekuatanmu hilang, serta bersabarlah. Sesungguhnya Allah bersama orang-orang yang sabar.” (Q.S Al-Anfal : 46)

Ayat tersebut menekankan pentingnya ketertiban sosial dan persatuan umat. QS. Al-Anfal 46, misalnya, memerintahkan kaum mukmin untuk menaati Allah dan Rasul serta melarang perselisihan yang dapat melemahkan kekuatan kolektif umat. Ayat ini memberikan dimensi sosial-politik pada konsep ketaatan, yaitu sebagai instrumen untuk menjaga stabilitas, solidaritas, dan kekuatan masyarakat. Dalam konteks ini, ketaatan kepada pemimpin dipahami sebagai sarana untuk menciptakan keteraturan sosial, bukan sebagai legitimasi kekuasaan yang sewenang-wenang.⁶⁹

⁶⁹ Kurdi, Sulaiman, Jumratul Mubibah, dan Ummul Faizah. Konsep Taat Kepada Pemimpin (Ulil Amri) di dalam Surah An-Nisa': 59, Al-Anfal: 46 dan Al-

Selain itu, Al-Qur'an juga mengaitkan ketaatan dengan prinsip keadilan dan amanah kepemimpinan dalam QS. An-Nisa 58

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ٥٨ ﴾

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada pemiliknya. Apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia, hendaklah kamu tetapkan secara adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang paling baik kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.” (QS. An-Nisa 58)

Ayat ini menegaskan kewajiban para pemegang otoritas untuk menyampaikan amanah kepada yang berhak dan menetapkan hukum secara adil. Ayat ini menunjukkan bahwa ketaatan rakyat kepada pemimpin memiliki prasyarat moral, yakni terpenuhinya prinsip keadilan dan amanah dalam praktik kepemimpinan. Dengan demikian, relasi antara pemimpin dan yang dipimpin dalam Islam bersifat timbal balik dan etis, bukan relasi dominatif sepihak.⁷⁰

Lebih lanjut, dalam QS. Al-Mā'idah 48–49

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَايِزًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ٤٨ وَإِنْ أَحْكَمْتُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ

Maidah: 48-49. *Journal of Islamic and Law Studies* vol. 1, no. 1. 2025, hlm. 35.
<https://doi.org/10.18592/jils.v1i1.2552>

⁷⁰ Kurdi, Sulaiman, Jumratul Mubibah, dan Ummul Faizah. Konsep Taat Kepada Pemimpin....., hlm 37.

اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَمْتَنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا
فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنْ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ٤٩

“Kami telah menurunkan kitab suci (Al-Qur’an) kepadamu (Nabi Muhammad) dengan (membawa) kebenaran sebagai pembenar kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya dan sebagai penjaganya (acuan kebenaran terhadapnya). Maka, putuskanlah (perkara) mereka menurut aturan yang diturunkan Allah dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu mereka dengan (meninggalkan) kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk setiap umat di antara kamu Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Seandainya Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikanmu satu umat (saja). Akan tetapi, Allah hendak mengujimu tentang karunia yang telah Dia anugerahkan kepadamu. Maka, berlomba-lombalah dalam berbuat kebaikan. Hanya kepada Allah kamu semua kembali, lalu Dia memberitahukan kepadamu apa yang selama ini kamu perselisihkan.”

“Hendaklah engkau memutuskan (urusan) di antara mereka menurut aturan yang diturunkan Allah dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu mereka. Waspadailah mereka agar mereka tidak dapat memperdayakan engkau untuk meninggalkan sebagian apa yang telah diturunkan Allah kepadamu. Jika mereka berpaling (dari hukum yang telah diturunkan Allah), ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah berkehendak menimpakan musibah kepada mereka disebabkan sebagian dosa-dosa mereka. Sesungguhnya banyak dari manusia adalah orang-orang yang fasik.” (QS. Al-Mā'idah 48–49)

Ayat tersebut menegaskan bahwa hukum dan keputusan harus berlandaskan wahyu Allah serta tidak mengikuti hawa nafsu. Ayat ini memperjelas bahwa legitimasi kepemimpinan dan ketaatan dalam Islam diukur dari komitmen pemimpin terhadap nilai-nilai ilahi. Ketika keputusan pemimpin menyimpang dari prinsip tersebut, maka ketaatan kehilangan dasar normatifnya dalam perspektif Al-

Qur'an. Hal ini memperkuat pandangan bahwa ketaatan dalam Islam tidak bersifat absolut, melainkan dibatasi oleh norma transendental.⁷¹

Berdasarkan keseluruhan ayat-ayat tersebut, dapat disimpulkan bahwa Al-Qur'an membangun konsep ketaatan kepada pemimpin secara integratif, yakni ketaatan yang berorientasi pada tauhid, keadilan, persatuan, dan kemaslahatan umat. Al-Qur'an tidak mengajarkan kepatuhan buta terhadap kekuasaan, melainkan ketaatan yang bersifat sadar, kritis, dan bertanggung jawab. Dengan demikian, ketaatan kepada pemimpin merupakan bagian dari sistem etika sosial Islam yang menempatkan kekuasaan di bawah kontrol nilai-nilai ilahiah dan kepentingan kemanusiaan.

3. Makna Ulil Amri dalam Perspektif Al-Qur'an

Konsep *ulil amri* merupakan kunci dalam memahami ketaatan kepada pemimpin secara Qur'ani. Istilah ini hanya muncul dalam beberapa ayat Al-Qur'an, terutama QS. An-Nisā' ayat 59 dan QS. An-Nisā' ayat 83, yang menjadi dasar pemahaman otoritas dan ketaatan dalam Islam. Pemaknaan *ulil amri* dalam kajian tafsir Indonesia menunjukkan bahwa pemahaman mengenai istilah ini bersifat komprehensif dan tidak monolitik, melainkan terkait dengan konteks otoritas, tanggung jawab, dan keterikatan terhadap syariat.

Menurut analisis Nur Hakim et al., *ulil amri* dalam Al-Qur'an dipahami bukan sekadar sebagai penguasa politik atau pemerintah, melainkan sebagai pihak yang memiliki kewenangan untuk menetapkan keputusan dan ketentuan yang berkaitan dengan urusan umat selama keputusan tersebut sesuai dengan hukum Allah SWT. *Ulil amri* dalam konteks ini mencakup pemimpin yang menjalankan

⁷¹ Kurdi, Sulaiman, Jumratul Mubibah, dan Ummul Faizah. Konsep Taat Kepada Pemimpin....., hlm. 39.

amanah secara adil, bijaksana, dan peduli kepada kemaslahatan masyarakat, bukan sekadar figur otoritas semata.

Selaras dengan itu, dalam penelitian Kurdi et al., makna *ulil amri* dibahas melalui analisis tafsir klasik seperti Tafsir al-Qurthubi, Tafsir al-Mishbah, dan Tafsir Ibnu Katsir terhadap beberapa ayat yang berkaitan dengan ketaatan kepada pemimpin (termasuk tetapi tidak terbatas pada QS. An-Nisā' ayat 59, Al-Anfāl ayat 46 dan Al-Mā'idah ayat 48-49). Kajian ini menunjukkan bahwa ketaatan kepada *ulil amri* memiliki batasan normatif yang kuat: hanya berlaku apabila perintah pemimpin sesuai dengan perintah Allah dan Rasul-Nya, serta tidak bertentangan dengan nilai-nilai syariat.

Dalam konteks praktik sosial kontemporer, beberapa peneliti juga menegaskan bahwa makna *ulil amri* bersifat dinamis dan kontekstual sehingga relevan dengan situasi modern. Hal ini ditemukan dalam kajian tafsir yang mengeksplorasi prinsip-prinsip dasar kepemimpinan *ulil amri* yang terkandung dalam QS. An-Nisā' ayat 59 dan ayat-ayat terkait, yang kemudian dirumuskan sebagai prinsip amanah, keadilan, kebijaksanaan, keberanian, dan kepedulian sosial. Prinsip-prinsip ini dianggap esensial untuk menghadapi tantangan kepemimpinan di era kontemporer, terutama dalam menjaga harmoni sosial dan keadilan umat.⁷²

Beberapa kajian skripsi Indonesia juga memperkaya pemahaman makna *ulil amri* dari perspektif tafsir tematik, menunjukkan bahwa istilah ini merujuk kepada pihak yang memiliki otoritas untuk menetapkan hukum, mengatur masyarakat, dan menjadi rujukan hukum yang ditetapkan melalui prinsip syariah. Salah satu penelitian menemukan bahwa pemaknaan *ulil amri* menurut Imam Al-Tabari dan Quraish Shihab meliputi pemimpin yang bertanggung jawab

⁷² Nur Hakim, Lukman, Moh. Syifa Akmaluddin Bukhori, Moh. Hudal Hafid Ilmi, dan Akhmad Zaki Jauhari. Prinsip Ulil Amri dalam Tafsir Surat An-Nisa': Perspektif Kepemimpinan Qur'ani dan Relevansinya dalam Konteks Sosial Kontemporer. *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* vol. 10, no. 01 (2025), hlm. 114. <https://doi.org/10.30868/at.v10i01.8355>

secara normatif atas urusan umat dan memiliki kewenangan yang dijalankan sesuai dengan prinsip syariat Islam.⁷³

Berdasarkan pemaparan tersebut pemaknaan *ulil amri* dalam perspektif Al-Qur'an tidak terbatas pada figur pemimpin politik formal, tetapi mencakup semua pihak yang memiliki kewenangan dalam urusan publik yang dijalankan berdasarkan prinsip syariat. Konsep ini menegaskan bahwa ketaatan kepada pemimpin hanya diwajibkan sejauh pemimpin tersebut menjalankan otoritasnya sesuai dengan hukum Allah dan berorientasi pada kemaslahatan umat.

D. Pemaknaan Taat Kepada Pemimpin Menurut Penafsiran Sayyid Quthb dalam Tafsir *Fii Zhilalil Qur'an*

Menurut pandangan Sayyid Quthb, kepemimpinan dalam Islam tidak dapat dipisahkan dari prinsip-prinsip dasar yang menjadi fondasi kehidupan umat, yaitu amanah, keadilan, musyawarah, dan ketaatan rakyat. Ketaatan kepada pemimpin bukanlah konsep yang berdiri sendiri, melainkan bagian dari sistem nilai Islam yang bersumber langsung dari Al-Qur'an. Oleh karena itu, pembahasan mengenai ketaatan rakyat kepada pemimpin harus diletakkan dalam kerangka ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya.

Sayyid Quthb menegaskan bahwa Al-Qur'an telah menetapkan kaidah pokok bagi kaum muslimin, termasuk sumber kekuasaan dan dasar hukum dalam kehidupan sosial dan politik. Kekuasaan tidak lahir dari kehendak manusia semata, melainkan berasal dari Allah SWT dan harus dikembalikan kepada-Nya. Dengan demikian, setiap bentuk kepemimpinan dan kekuasaan yang dijalankan manusia wajib tunduk pada hukum Allah sebagai otoritas tertinggi. Pandangan ini menunjukkan bahwa ketaatan kepada pemimpin

⁷³ Fadhilah, Ainun. *Konsep Ulil Amri dalam QS. An-Nisa'/4:59 (Studi Tafsir Tematik)*. Skripsi, Universitas Islam Ahmad Dahlan, 2025.

bersifat bersyarat, yakni selama pemimpin tersebut menjalankan kekuasaan sesuai dengan ketentuan dan nilai-nilai syariat Islam.

Sayyid Quthb memaparkan bahwa kehidupan manusia senantiasa mengalami perubahan seiring perkembangan zaman, perbedaan akal, pandangan, dan pemahaman. Oleh sebab itu, diperlukan ukuran yang tetap dan tidak berubah sebagai rujukan dalam menilai benar dan salah. Ukuran tersebut, menurut Sayyid Quthb, adalah hukum Allah. Akal manusia memiliki peran penting dalam memahami dan melaksanakan hukum, namun akal tidak dapat dijadikan penentu kebenaran mutlak karena dipengaruhi oleh lingkungan, kepentingan, dan kondisi sosial tertentu. Oleh karena itu, akal manusia harus selalu dikembalikan kepada mizan tsabit (timbangan yang tetap), yaitu syariat Allah.

Dalam konteks kepemimpinan, hal ini bermakna bahwa keadilan dan amanah tidak boleh ditentukan semata-mata oleh penilaian manusia atau kesepakatan sosial yang bersifat relatif. Allah SWT telah menetapkan ukuran keadilan, amanah, dan nilai-nilai hukum yang harus menjadi pedoman bagi pemimpin dan rakyat. Ketika pemimpin menjalankan kekuasaan berdasarkan ukuran tersebut, maka ketaatan rakyat kepada pemimpin menjadi bagian dari ketaatan kepada Allah. Sebaliknya, apabila pemimpin menyimpang dari hukum Allah, maka ketaatan tersebut kehilangan dasar legitimasi keagamaannya.⁷⁴

Penafsiran Sayyid Quthb terhadap QS. An-Nisa' ayat 59 mempertegas prinsip ini. Ayat tersebut memerintahkan orang-orang beriman untuk menaati Allah, Rasul, dan ulil amri di antara mereka. Namun, apabila terjadi perbedaan pendapat, penyelesaiannya harus dikembalikan kepada Allah dan Rasul. Hal ini menunjukkan bahwa ketaatan kepada pemimpin tidak bersifat mutlak, melainkan tunduk

⁷⁴ Misbah Hudri, "Diskursus Taat Pemerintah Perspektif Sayyid Quthb dalam Tafsir Fi Zhilal al-Qur'an," *Jurnal Studi Al-Qur'an* UIN Datokarama.

pada ketaatan kepada Allah dan Rasul sebagai sumber hukum tertinggi.

Pemaknaan taat kepada pemimpin menurut Sayyid Quthb dalam Tafsir *Fii Zhilalil Qur'an* menempatkan ketaatan rakyat dalam kerangka ketaatan ideologis dan moral, bukan sekadar kepatuhan administratif. Ketaatan hanya sah apabila pemimpin menjalankan amanah kekuasaan sesuai dengan hukum Allah, menegakkan keadilan, dan tidak mengikuti hawa nafsu atau kepentingan pribadi. Konsep ini sekaligus menegaskan bahwa Islam memandang kepemimpinan sebagai amanah yang harus dipertanggungjawabkan, baik kepada manusia maupun kepada Allah SWT.

Sayyid Quthb menegaskan bahwa ayat ini memuat penjelasan mendasar mengenai batasan Islam dan syarat iman, sekaligus menetapkan fondasi sistem kehidupan umat Islam. Prinsip tersebut menegaskan bahwa sumber hukum dan kekuasaan dalam masyarakat Islam berasal dari Allah SWT. Kekuasaan tidak dimulai dan tidak diakhiri oleh manusia, melainkan berawal dari ketetapan Allah dan harus dikembalikan kepada-Nya sebagai otoritas tertinggi. Konsep ini ditegaskan Sayyid Quthb melalui pernyataannya bahwa sistem hukum Islam berpijak pada ketundukan total kepada Allah sebagai satu-satunya sumber legitimasi kekuasaan.⁷⁵

Pandangan ini diperkuat oleh penjelasan Sayyid Quthb mengenai dinamika kehidupan manusia yang senantiasa berubah mengikuti perbedaan zaman, kondisi sosial, serta keragaman akal dan pemahaman manusia. Perubahan tersebut berpotensi melahirkan perbedaan penilaian dan kecenderungan subjektif dalam menentukan benar dan salah. Oleh karena itu, Sayyid Quthb menegaskan perlunya standar tetap (*al-mīzān al-thābit*) sebagai rujukan bersama. Standar tersebut tidak bersumber dari akal manusia

⁷⁵ Sayyid Quthb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, jilid III (Kairo: Dār al-Syurūq, 2003), 867–869; terj. Indonesia *Tafsir Fii Zhilalil Qur'an*, jilid III (Jakarta: Gema Insani Press, 2004), 58–60.

yang relatif, melainkan dari ketetapan Allah SWT. Hal ini tercermin dalam ungkapan Sayyid Quthb:

لِيَكُونَ هُنَاكَ الْمِيزَانُ الثَّابِتُ الَّذِي تَرْجِعُ إِلَيْهِ الْعُقُولُ وَالْأَرْءَاءُ وَالْأَفْهَامُ

Akal manusia, menurut Sayyid Quthb, memiliki fungsi penting sebagai alat memahami dan menerapkan hukum, tetapi tidak dapat dijadikan penentu nilai kebenaran secara mutlak. Akal senantiasa dipengaruhi oleh lingkungan, kepentingan, dan kondisi sosial tertentu. Oleh sebab itu, Islam tidak menolak peran akal, tetapi menempatkannya di bawah bimbingan wahyu. Posisi akal hanya sah apabila bergerak dalam koridor hukum Allah sebagai ukuran tetap dalam menilai berbagai persoalan kehidupan.⁷⁶

Prinsip tersebut memiliki implikasi langsung terhadap konsep kepemimpinan dan ketaatan kepada pemimpin. Keadilan, amanah, dan kebijakan tidak boleh ditentukan berdasarkan pertimbangan subjektif manusia semata. Allah SWT telah menetapkan ukuran keadilan dan amanah yang menjadi pedoman bagi penguasa dan rakyat. Ketaatan rakyat kepada pemimpin memperoleh legitimasi keagamaan apabila pemimpin menjalankan kekuasaan sesuai dengan ketentuan Allah. Apabila kekuasaan dijalankan berdasarkan hawa nafsu atau kepentingan tertentu, maka ketaatan tersebut kehilangan dasar normatifnya dalam Islam.

Penafsiran Sayyid Quthb terhadap QS. An-Nisā' ayat 59 memperjelas kerangka tersebut. Perintah untuk menaati Allah, Rasul, dan ulil amri menunjukkan bahwa ketaatan kepada pemimpin berada dalam hierarki ketaatan kepada Allah dan Rasul. Ketika terjadi perselisihan, Al-Qur'an menegaskan kewajiban untuk mengembalikannya kepada Allah dan Rasul, sebagaimana firman-Nya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

⁷⁶ Sayyid Quthb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, jilid III (Kairo: Dār al-Syurūq, 2003), 870.

Ayat ini menunjukkan bahwa ketaatan kepada pemimpin tidak bersifat absolut, melainkan terikat oleh hukum Allah dan Sunnah Rasul. Kerangka tersebut menempatkan kepemimpinan sebagai amanah ilahiah yang harus dijalankan sesuai dengan prinsip keadilan dan ketundukan kepada syariat.

1. Ketaatan kepada Pemimpin sebagai Konsekuensi Keimanan terhadap al-Hākimiyyah Allah

Pembahasan mengenai ketaatan kepada pemimpin dalam Tafsir *Fī Zilāl al-Qur’ān* berangkat dari prinsip fundamental *al-hākimiyyah*, yaitu keyakinan bahwa otoritas hukum secara eksklusif berada di tangan Allah Swt. Prinsip ini mencakup seluruh aspek kehidupan manusia tanpa pengecualian, baik dalam perkara besar maupun perkara kecil. Tidak terdapat ruang bagi manusia untuk menetapkan hukum secara mandiri di luar ketentuan wahyu.

Sayyid Quthb menegaskan bahwa Allah Swt. telah menyempurnakan syariat-Nya melalui al-Qur’an dan mengutus Rasulullah saw. sebagai penyampai sekaligus penjelas wahyu. Rasulullah saw. tidak berbicara berdasarkan hawa nafsu, melainkan menyampaikan ajaran yang bersumber dari wahyu Allah Swt. Hal ini ditegaskan dalam firman-Nya:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ ۝ ٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝ ٤

“dan tidak pula berucap (tentang Al-Qur’an dan penjelasannya) berdasarkan hawa nafsu(nya). Ia (Al-Qur’an itu) tidak lain, kecuali wahyu yang disampaikan (kepadanya) (QS. An-Najm : 3-4)

Ayat tersebut menjadi landasan teologis bahwa seluruh ketetapan Rasulullah saw. dalam urusan agama memiliki otoritas normatif. Sayyid Quthb memandang sunnah Nabi sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari syariat Allah. Setiap bentuk ketaatan kepada Rasulullah saw. pada hakikatnya merupakan manifestasi ketaatan kepada Allah Swt.

Kerangka ini berimplikasi langsung pada pemaknaan ketaatan kepada pemimpin. Pemimpin tidak memiliki kedudukan sebagai pembuat hukum, melainkan sebagai pelaksana hukum Allah dalam tatanan sosial. Ketaatan kepada pemimpin tidak bersifat mutlak, tetapi terikat oleh kesesuaiannya dengan syariat. Prinsip ini sejalan dengan firman Allah Swt. QS Yusuf : 40:

مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ
إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ لَمْ يَمَرَ إِلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا
يَعْلَمُونَ ٤٠

Apa yang kamu sembah selain Dia hanyalah nama-nama (berhala) yang kamu dan nenek moyangmu buat sendiri. Allah tidak menurunkan suatu keterangan apa pun yang pasti tentang hal (nama-nama) itu. Ketetapan (yang pasti benar) itu hanyalah milik Allah. Dia telah memerintahkan agar kamu tidak menyembah selain Dia. Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. (QS Yusuf : 40)

Menurut Sayyid Quthb, pengakuan terhadap kedaulatan hukum Allah meniscayakan penolakan terhadap segala bentuk kekuasaan yang menyaingi otoritas wahyu. Ketaatan kepada pemimpin dipahami sebagai ketaatan bersyarat yang berada dalam bingkai ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya. Apabila pemimpin menetapkan kebijakan atau hukum yang bertentangan dengan syariat, maka dasar legitimasi ketaatan tersebut hilang secara normatif.

Pemaknaan ini menempatkan umat Islam sebagai subjek yang bertanggung jawab secara moral dan teologis. Ketaatan tidak dimaknai sebagai kepatuhan tanpa kritik, tetapi sebagai komitmen sadar untuk menjaga agar kehidupan bermasyarakat tetap berada dalam naungan hukum Allah. Relasi antara rakyat dan pemimpin

dipahami sebagai relasi amanah, bukan relasi absolut yang meniadakan kontrol normatif syariat.⁷⁷

2. Ketaatan sebagai Konsekuensi Keimanan dan Pengakuan terhadap Ulūhiyyah Allah

Pembahasan Sayyid Quthb mengenai kewajiban taat berangkat dari pemahaman teologis tentang hak prerogatif *ulūhiyyah* Allah Swt. Ketaatan dipandang sebagai konsekuensi langsung dari pengakuan terhadap keesaan Allah dalam aspek ketuhanan dan kekuasaan. Di antara karakteristik utama *ulūhiyyah* ialah hak eksklusif Allah dalam menetapkan syariat. Syariat tersebut tidak hanya berfungsi sebagai ketentuan normatif, tetapi juga menuntut pelaksanaan nyata dalam kehidupan manusia.

Sayyid Quthb menegaskan bahwa syariat Allah bersifat *wājib al-tanfīdh* (wajib dilaksanakan). Keimanan tidak cukup diwujudkan dalam bentuk pengakuan batin, melainkan harus terealisasi dalam ketaatan terhadap hukum-hukum Allah. Prinsip ini ditegaskan melalui perintah langsung kepada orang-orang beriman agar menaati Allah dan Rasul-Nya. Ketaatan kepada Rasulullah saw. tidak berdiri sendiri, melainkan merupakan perpanjangan dari ketaatan kepada Allah Swt., karena Rasulullah saw. berfungsi sebagai pembawa risalah dan penjelas syariat ilahi.⁷⁸

Landasan teologis pemikiran ini merujuk pada keyakinan bahwa Rasulullah saw. tidak menyampaikan ajaran berdasarkan kehendak pribadi. Sunnah Nabi dipahami sebagai bagian integral dari syariat Allah yang memiliki otoritas mengikat. Ketaatan kepada sunnah dan keputusan Rasulullah saw. diposisikan sebagai kewajiban agama, bukan sekadar pilihan etis atau tradisi historis. Dalam konteks ini,

⁷⁷ Quthb, sayyid, *Di Bawah Naungan Al-Qur'an*. Diterjemahkan oleh As'ad Yasin dkk. Jakarta: Gema Insani Press, 2003, jil. 7, hlm. 287–289

⁷⁸ Sayyid Quthb, *Fī Zilāl al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2003), jil. 2, 689–691; terj. *Di Bawah Naungan Al-Qur'an*, terj. As'ad Yasin dkk. (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), jil. 2, 411–413.

Sayyid Quthb memandang pemisahan antara al-Qur'an dan sunnah sebagai bentuk reduksi terhadap kesempurnaan syariat Islam.⁷⁹

Ketaatan terhadap syariat dipahami pula sebagai faktor penentu keamanan dan ketenteraman hidup manusia. Sayyid Quthb menegaskan bahwa keberadaan atau ketiadaan rasa aman dalam kehidupan sosial berkorelasi langsung dengan sejauh mana syariat Allah ditaati dan dilaksanakan. Keimanan yang sejati meniscayakan penerimaan total terhadap hukum Allah sebagai pedoman hidup. Al-Qur'an menegaskan prinsip ini melalui firman-Nya:

إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

“Jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian ...” (Q.S. al-Nisā' : 59)

Menurut Sayyid Quthb, frasa tersebut menunjukkan bahwa klaim keimanan tidak memiliki makna substantif tanpa disertai ketaatan terhadap ketetapan Allah dan Rasul-Nya. Keamanan, keadilan, dan keteraturan sosial hanya dapat terwujud apabila manusia tunduk sepenuhnya kepada syariat yang bersumber dari Allah Swt.

3. Pemaknaan Ulil Amri dalam Kerangka Keimanan dan Kedaulatan Syariat

Sayyid Quthb memulai penjelasan tentang *ulil amri* dengan menegaskan bahwa al-Qur'an secara tegas membatasi subjek yang berhak menyandang otoritas kepemimpinan dalam Islam. Frasa *ulī al-amr minkum* menunjukkan bahwa *ulil amri* harus berasal dari kalangan kaum mukminin sendiri, bukan dari pihak yang berada di luar ikatan keimanan. Ketentuan ini menegaskan bahwa kepemimpinan dalam Islam tidak semata-mata persoalan struktural atau administratif, melainkan berakar pada fondasi akidah.

⁷⁹ Sayyid Quthb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, jil. 4, 2120–2122; terj. *Di Bawah Naungan Al-Qur'an*, jil. 7, 287–288.

Sayyid Quthb menjelaskan bahwa *ulil amri* adalah mereka yang telah memenuhi syarat keislaman dan keimanan secara utuh. Keimanan tersebut tidak berhenti pada pengakuan formal, tetapi tercermin dalam ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya serta dalam pengakuan bahwa kedaulatan hukum sepenuhnya milik Allah Swt. *Ulil amri* yang sah adalah pihak yang menerima bahwa hak penetapan syariat bukan berada di tangan manusia, melainkan merupakan hak eksklusif Allah sebagai pemilik *al-ḥākimiyyah*.

Pemaknaan ini membawa implikasi normatif bahwa *ulil amri* tidak berfungsi sebagai pembuat hukum yang independen. Otoritas mereka terbatas pada pelaksanaan dan penerapan hukum Allah dalam ruang sosial. Sayyid Quthb menegaskan bahwa setiap persoalan yang tidak memiliki ketetapan eksplisit dalam nash harus dikembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya, baik melalui rujukan langsung kepada al-Qur'an dan sunnah maupun melalui penerapan prinsip-prinsip umum syariat. Proses ini tidak memberi ruang bagi dominasi hawa nafsu, kepentingan politik, atau spekulasi akal yang terlepas dari bimbingan wahyu.⁸⁰

Sayyid Quthb juga menekankan bahwa perbedaan pandangan, pemahaman, dan ijtihad merupakan realitas yang tidak terelakkan. Perbedaan tersebut tidak boleh diselesaikan dengan menjadikan manusia sebagai otoritas tertinggi. Al-Qur'an memerintahkan agar segala bentuk perselisihan dikembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya sebagai sumber rujukan final. Prinsip ini berfungsi sebagai mekanisme pengaman agar kehidupan politik dan sosial umat Islam tetap berada dalam koridor syariat dan tidak terjerumus ke dalam kekuasaan yang lepas dari kontrol ilahi.

Pemahaman tentang *ulil amri* dalam Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* menunjukkan bahwa ketaatan kepada pemimpin bersifat bersyarat dan terikat secara teologis. *Ulil amri* ditaati selama mereka berfungsi

⁸⁰ Sayyid Quthb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, jil. 2, 692–694; terj. *Di Bawah Naungan Al-Qur'an*, jil. 2, 414–415.

sebagai penjaga dan pelaksana hukum Allah. Ketika otoritas kepemimpinan keluar dari kerangka keimanan dan penegakan syariat, maka legitimasi ketaatan tersebut kehilangan dasar normatifnya. Dengan demikian, konsep *ulil amri* menurut Sayyid Quthb menempatkan kepemimpinan Islam dalam relasi yang tidak terpisahkan dari prinsip *al-hākimiyyah* dan ketaatan kepada wahyu.

Sayyid Quthb menegaskan bahwa susunan perintah ketaatan dalam Q.S. an-nisa': 59 memiliki makna normatif yang sangat mendalam. Al-Qur'an menyebut ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya secara eksplisit dan berulang, sementara ketaatan kepada *ulil amri* tidak diulang secara lafzī. Struktur bahasa ini dipahami oleh Sayyid Quthb sebagai penegasan hierarki ketaatan dalam Islam. Ketaatan kepada Allah merupakan prinsip utama, sedangkan ketaatan kepada Rasulullah saw. merupakan konsekuensi langsung karena beliau adalah utusan Allah Swt.

Sayyid Quthb menjelaskan bahwa Rasulullah saw. ditaati bukan karena kedudukan personalnya, melainkan karena statusnya sebagai pembawa risalah. Ketaatan kepada Rasulullah saw. bersumber dari ketaatan kepada Allah, sebab seluruh ajaran dan ketetapan Rasulullah saw. berasal dari wahyu. Oleh karena itu, al-Qur'an menegaskan ketaatan kepada Rasul secara terpisah untuk menekankan otoritas kenabian dalam menjelaskan dan menerapkan syariat Allah Swt.

Berbeda dengan perintah taat kepada Allah dan Rasul, lafaz *aṭī'ū* tidak diulang ketika menyebut *ulil amri*. Sayyid Quthb menafsirkan hal ini sebagai isyarat bahwa ketaatan kepada *ulil amri* bukanlah ketaatan yang berdiri sendiri, melainkan ketaatan turunan. Ketaatan tersebut bergantung sepenuhnya pada kesesuaiannya dengan ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya. *Ulil amri* ditaati selama mereka berfungsi sebagai pelaksana dan penjaga syariat, bukan sebagai sumber hukum yang independen.

Sayyid Quthb juga menekankan bahwa pengulangan lafaz ketaatan hanya pada Allah dan Rasul bertujuan untuk

menghilangkan kemungkinan penyamaan otoritas antara wahyu dan kekuasaan manusia. Pemimpin tidak memiliki legitimasi untuk menuntut ketaatan mutlak. Ketaatan kepada *ulil amri* merupakan bentuk pengembangan dari ketaatan kepada Allah dan Rasul, bukan ketaatan yang bersifat absolut. Struktur ayat ini sekaligus menjadi mekanisme kontrol normatif terhadap kekuasaan agar tetap berada dalam koridor keimanan dan syariat.⁴

Penegasan bahwa *ulil amri minkum* berasal dari kalangan orang-orang beriman semakin memperkuat sifat bersyarat dari ketaatan tersebut. *Ulil amri* yang sah adalah mereka yang memenuhi syarat iman dan tunduk kepada hukum Allah. Apabila otoritas kepemimpinan melepaskan diri dari kerangka tersebut, maka ketaatan tidak lagi memiliki dasar teologis yang mengikat. Dalam pandangan Sayyid Quthb, struktur ketaatan ini merupakan manifestasi dari prinsip *al-ḥākimiyyah* yang menjaga kemurnian tauhid dalam kehidupan sosial dan politik umat Islam.

4. Batasan ketaatan kepada *ulil amri* menurut Sayyid Quthb

Ketaatan kepada *ulil amri* menurut Sayyid Quthb memiliki batasan-batasan yang tegas dan tidak bersifat mutlak. Setelah menetapkan struktur ketaatan dalam Q.S. al-Nisā' [4]: 59, Sayyid Quthb menegaskan bahwa seluruh bentuk keputusan dan kebijakan pemimpin hanya dapat ditaati selama berada dalam lingkup *al-ma'rūf*, yaitu perkara yang disyariatkan oleh Allah Swt. Ketaatan tidak berlaku pada hal-hal yang bertentangan dengan ketentuan syariat atau melanggar batas-batas hukum yang telah ditetapkan oleh nash.

Sayyid Quthb menjelaskan bahwa persoalan-persoalan yang tidak memiliki ketentuan eksplisit dalam nash harus dikembalikan kepada prinsip-prinsip umum syariat. Perbedaan pendapat yang muncul akibat variasi pemahaman, akal, dan ijtihad tidak dapat dijadikan dasar untuk melegitimasi kebijakan yang bertentangan dengan hukum Allah. Sunnah Rasulullah saw. telah menetapkan

batasan ketaatan ini secara jelas dan tidak menyisakan ruang bagi ketaatan yang bersifat absolut terhadap kekuasaan manusia.

Untuk menguatkan argumentasinya, Sayyid Quthb mengutip hadis-hadis sahih yang menjadi landasan normatif pembatasan ketaatan. Di antaranya hadis yang diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bahwa Rasulullah saw. bersabda:

عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَرِيَّةً، فَاسْتَعْمَلَ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يُطِيعُوهُ، فَعَضِبَ، فَقَالَ: أَلَيْسَ أَمَرَكُمُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ تُطِيعُونِي؟ قَالُوا: بَلَى، قَالَ: فَاجْمَعُوا لِي حَطَبًا، فَجَمَعُوا، فَقَالَ: أَوْقِدُوا نَارًا، فَأَوْقَدُوهَا، فَقَالَ: ادْخُلُوهَا، فَهَمُّوا وَجَعَلَ بَعْضُهُمْ يُمْسِكُ بَعْضًا، وَيَقُولُونَ: فَرَزْنَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ مِنَ النَّارِ، فَمَا زَالُوا حَتَّى حَمَدَتِ النَّارُ، فَسَكَنَ غَضَبُهُ، فَبَلَغَ النَّبِيُّ ﷺ، فَقَالَ:

«لَوْ دَخَلُوهَا مَا خَرَجُوا مِنْهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ»

Dari Ali bin Abi Thalib RA, ia berkata: Rasulullah ﷺ pernah mengutus sebuah pasukan (sariyyah), dan beliau mengangkat seorang laki-laki dari kaum Anshar sebagai pemimpinnya, serta memerintahkan mereka untuk taat kepadanya. Kemudian pemimpin itu marah (kepada mereka), lalu berkata, "Bukankah Nabi ﷺ telah memerintahkan kalian untuk taat kepadaku?" Mereka menjawab, "Benar." Ia berkata, "Kalau begitu, kumpulkanlah kayu bakar untukku." Mereka pun mengumpulkannya. Ia berkata lagi, "Nyalakanlah api." Mereka pun menyalakannya. Ia berkata, "Masuklah kalian ke dalamnya."

Maka mereka pun hampir saja masuk ke dalamnya, namun sebagian dari mereka saling menahan sebagian yang lain sambil berkata, "Kita lari (mengikuti) Nabi ﷺ justru untuk menjauhi api (neraka)." Mereka tetap dalam keadaan

demikian hingga api itu padam dan kemarahan pemimpin tersebut mereda.

Peristiwa itu pun sampai kepada Nabi ﷺ, lalu beliau bersabda:

"Seandainya mereka (benar-benar) masuk ke dalamnya, niscaya mereka tidak akan keluar darinya sampai hari kiamat. Ketaatan itu (hanya berlaku) dalam perkara yang makruf (baik/tidak melanggar syariat)." (H.R Bukhari, no. 4340)⁸¹

Hadis ini menegaskan bahwa ketaatan tidak dapat dilepaskan dari standar syariat. Segala bentuk perintah yang keluar dari kategori *ma'rūf* tidak memiliki legitimasi untuk ditaati, meskipun datang dari pemimpin yang sah secara struktural.

Sayyid Quthb juga mengutip hadis lain yang diriwayatkan oleh Abdullah, bahwa Rasulullah saw. bersabda:

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنِي نَافِعٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ، فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ، مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ " .

Telah menceritakan kepada kami Musaddad, ia berkata: telah menceritakan kepada kami Yahya bin Sa'id, dari Ubaidillah, ia berkata: telah menceritakan kepadaku Nafi', dari Abdullah (bin Umar) radhiyallahu 'anhu, dari Nabi ﷺ, beliau bersabda: "Mendengar dan taat adalah kewajiban atas seorang muslim, baik dalam perkara yang ia sukai maupun yang ia benci, selama tidak diperintahkan untuk berbuat maksiat. Apabila ia diperintahkan untuk berbuat maksiat, maka tidak ada

⁸¹ Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Kitab al-Ahkam, hadits no. 4340 (Beirut: Dar Thuq an-Najah, 1422 H).

(kewajiban) mendengar dan taat." (Lihat Hadits No. 203, Jilid 4) Sahih al-Bukhari 7144.⁸²

Hadis tersebut menegaskan kewajiban mendengar dan taat kepada pemimpin dalam kondisi yang disukai maupun tidak disukai, selama tidak diperintahkan kepada kemaksiatan. Apabila perintah tersebut mengandung unsur maksiat, maka kewajiban mendengar dan taat gugur secara normatif.

Pemaknaan ini menunjukkan bahwa konsep ketaatan dalam Islam menurut Sayyid Quthb berfungsi sebagai mekanisme penjagaan tauhid dan keadilan. Ketaatan tidak dimaksudkan untuk melanggengkan kekuasaan manusia, melainkan untuk memastikan bahwa kehidupan sosial dan politik tetap berada dalam naungan syariat Allah Swt. Dengan batasan ini, Islam menolak ketaatan buta dan menempatkan hukum Allah sebagai standar tertinggi dalam menilai legitimasi perintah dan kebijakan pemimpin.

Selain dalam al-Qur'an surat an-Nisa' ayat 59 perintah untuk menaati pemimpin juga ada dalam hadis Nabi:

حَدَّثَنَا عَبْدَانُ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ، عَنْ يُوسُفَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ. رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي " .

Telah menceritakan kepada kami 'Abdan, ia berkata: telah mengabarkan kepada kami 'Abdullah, dari Yunus, dari az-

⁸² Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail Abu Abdullah. *Shahih al-Bukhari*, Kitab al-Ahkam, Bab as-Sam'u wa ath-Thā'ah lil Imam ma Lam Takun Ma'shiyah, No. 7144. Beirut: Dar Thuq an-Najah, 1422 H. <https://sunnah.com/bukhari:7144>, diakses pada tanggal 03 Februari 2026.

Zuhri, ia berkata: telah mengabarkan kepadaku Abu Salamah bin Abdurrahman, bahwa ia mendengar Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu (berkata) bahwa Rasulullah ﷺ bersabda: "Barangsiapa taat kepadaku, maka sungguh ia telah taat kepada Allah. Dan barangsiapa durhaka kepadaku, maka sungguh ia telah durhaka kepada Allah. Barangsiapa taat kepada pemimpinku (amir yang aku angkat), maka sungguh ia telah taat kepadaku. Dan barangsiapa durhaka kepada pemimpinku, maka sungguh ia telah durhaka kepadaku." Sahih al-Bukhari 7137.⁸³

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو التَّيَّاحِ، عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، وَإِنْ اسْتُعْمِلَ حَبَشِيٌّ كَانَ رَأْسَهُ زَبِيئَةً " .

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Basysyar, ia berkata: telah menceritakan kepada kami Yahya, ia berkata: telah menceritakan kepada kami Syu'bah, ia berkata: telah menceritakan kepadaku Abu at-Tayyah, dari Anas (bin Malik), dari Nabi ﷺ, beliau bersabda:

"Dengarlah dan taatlah, meskipun yang diangkat menjadi pemimpin adalah seorang budak Habasyah (Ethiopia) yang seakan-akan kepalanya seperti kismis (kecil dan hitam)." Sahih al-Bukhari 693.⁸⁴

⁸³ Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail Abu Abdullah. *Shahih al-Bukhari*, Kitab al-Ahkam, Bab Qaulillah "Aṭī'ullāha wa Aṭī'r Rasūla wa Ulil Amri Minkum", No. 7137. Beirut: Dar Thuq an-Najah, 1422 H. <https://sunnah.com/bukhari:7137>, diakses pada tanggal 03 Februari 2026.

⁸⁴ Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail Abu Abdullah. *Shahih al-Bukhari*, Kitab al-Ahkam, Bab as-Sam'u wa ath-Thā'ah lil Imam ma Lam Takun Ma'shiyah, No. 7142. Beirut: Dar Thuq an-Najah, 1422 H. <https://sunnah.com/bukhari:693>, diakses pada tanggal 03 Februari 2026.

Menurut Sayyid Ahmad al-Hasyimi, dalam bukunya Syarah Mukhtaarul Ahaadiits menjelaskan bahwa: Hadis ini menjelaskan kepada kita supaya mentaati orang yang memerintahkan urusan kita dengan ungkapan mubalaghah. Sekalipun orang yang memerintah kita itu adalah orang hina. Makna hadits ini mengandung pengertian mubalaghah karena para ulama' menyepakati bahwa tampuk pemerintahan merupakan urusan yang sangat penting, yang tidak boleh dipegang oleh hamba sahaya dan wanita. Sehubungan dengan taat dan patuh kepada Ulil Amri, Allah telah berfirman di dalam Qur'an surat an-Nisa' ayat 59.

Seperti halnya dalam buku "Keadilan Sosial dalam Islam" karya Sayyid Quthb dijelaskan bahwa ada 3 hal pokok yang dapat membangun politik pemerintahan dalam Islam, yaitu: keadilan penguasa, ketaatan rakyat, dan permusyawaratan antara penguasa dengan rakyat,⁸⁵ penjelasan lebih rincinya adalah sebagai berikut:

1. Keadilan Penguasa: seperti yang sudah dijelaskan di beberapa ayat al-Qur'an diantaranya adalah Qs. an-Nahl ayat 90, Qs. an-Nisa' ayat 58, Qs. al-An'am ayat 152, Qs. al-Ma'idah ayat 8.

Hal terpenting yang harus diketahui tentang keadilan Islam ini adalah bahwa ia bukan semata-mata sekedar teori-teori mati, tetapi telah terbukti dalam kehidupan sehari-hari. Dalam hal ini kita masih berada di tengah-tengah pembahasan tentang teori-teori keadilan Islam sebagaimana yang ditunjukkan dalam nash-nash al-Qur'an maupun sunnah Rasul.

2. Ketaatan rakyat: seperti di dalam al-Qur'an surat an-Nisa' ayat 59, yang artinya: "Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan Rasul-Nya, dan orang-orang yang memegang kekuasaan diantara kamu..." (Qs. 4:59).

Digabungkannya kewajiban mentaati Allah dan Rasul-Nya dengan mentaati Ulil Amri tetaplah ada batasan dan syarat-syaratnya, yaitu Ulil Amri yang masih menjalankan aturan-aturan

⁸⁵ Sayyid Quthb, Keadilan Sosial Dalam Islam (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), 129-33.

dari Allah Swt dan Rasul-Nya. Karena, ketaatan kepada pemegang kekuasaan hanya wujud dari perpanjangan ketaatan kepada Allah dan Rasul Nya. Sebab mentaati Ulil Amri dalam Islam bukan karena jabatannya, melainkan karena pelaksanaan syari'at Allah dan Rasul-Nya yang mereka jalankan serta pelaksanaan syari'at yang bersumber dari Allah dan Rasul-Nya. Jadi, bila ulil amri keluar dari garis-garis yang telah ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya, maka gugurlah kewajiban kita untuk mentaati pemimpin serta segala perintahnya tidak wajib kita laksanakan.

Kita harus membedakan posisi penguasa sebagai pelaksana syari'at Allah Swt dan Posisi penguasa sebagai perpanjangan kekuasaan agama. Seorang penguasa Islam sama sekali tidak memiliki kekuasaan keagamaan yang diterimanya dari langit. Ia menjadi penguasa karena semata mata dipilih oleh kaum muslimin berdasarkan kebebasan hak mereka yang mutlak sempurna, tanpa adanya ikatan perjanjian dengan penguasa sebelumnya ataupun sebagai warisan dari keluarganya. Jadi, apabila kaum muslimin tidak rela diperintah olehnya, maka kekuasaan tidak lagi berada di tangannya dan begitu pula jika seandainya ia menyimpang dari syari'at Allah, sekalipun kaum muslimin rela menerimanya sebagai penguasa.

Segala bentuk pemerintahan yang menjalankan syari'at Islam bisa disebut dengan pemerintahan Islam, apapun juga bentuk serta gambaran pemerintahan tersebut. Sebaliknya, semua bentuk pemerintahan yang tidak seperti itu, yang tidak mengakui Islam sekalipun ia dilaksanakan oleh suatu organisasi yang menamakan dirinya Islam atau mempergunakan label Islam.

Dengan demikian dapat kita simpulkan bahwa ketaatan rakyat kepada pemerintah hanyalah terbatas dan terikat pada pelaksanaan syari'at Islam. semata, tanpa persyaratan lain yang tidak adil dalam pemerintahan dan ketaatan kepada Allah.

3. Musyawarah antara Penguasa dan Rakyat "... dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan ini..." (Qs. 3: 159). "... dan urusan mereka diputuskan dengan jalan

musyawarah antara mereka...” (Qs. 42:38). Bermusyawarah merupakan salah satu prinsip pokok diantara prinsip-prinsip pemerintahan Islam. teknisnya secara khusus tidak diterapkan. Tetapi teknisnya secara khusus tidak diterapkan.

Secara singkat penafsiran Sayyid Quthb menjelaskan Islam memandang bahwa loyalitas kepada pemimpin dari rakyat adalah satu kewajiban dan prinsip pemerintahan dalam Islam yang mana kehidupan politik tidak dapat tegak kecuali dengannya. Akan tetapi kewajiban taat kepada para pemimpin tidak bersifat mutlak melainkan terikat dengan penegakan keadilan di tengah kehidupan manusia dan penerapan syari’ah Islam serta tidak mengajak rakyat mereka melakukan maksiat.⁸⁶

Pembahasan dalam bab ini menunjukkan bahwa konsep ketaatan kepada pemimpin dalam perspektif Al-Qur’an tidak berdiri sebagai perintah yang bersifat mutlak dan tanpa batas. Al-Qur’an menempatkan ketaatan dalam struktur hierarkis yang jelas, dengan Allah Swt. sebagai sumber otoritas tertinggi, diikuti oleh Rasulullah saw. sebagai penyampai dan penjelas wahyu, serta *ulil amri* sebagai pelaksana urusan publik di tengah masyarakat beriman. Struktur ini menegaskan bahwa ketaatan kepada pemimpin selalu berada dalam bingkai ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya serta terikat oleh ketentuan syariat.

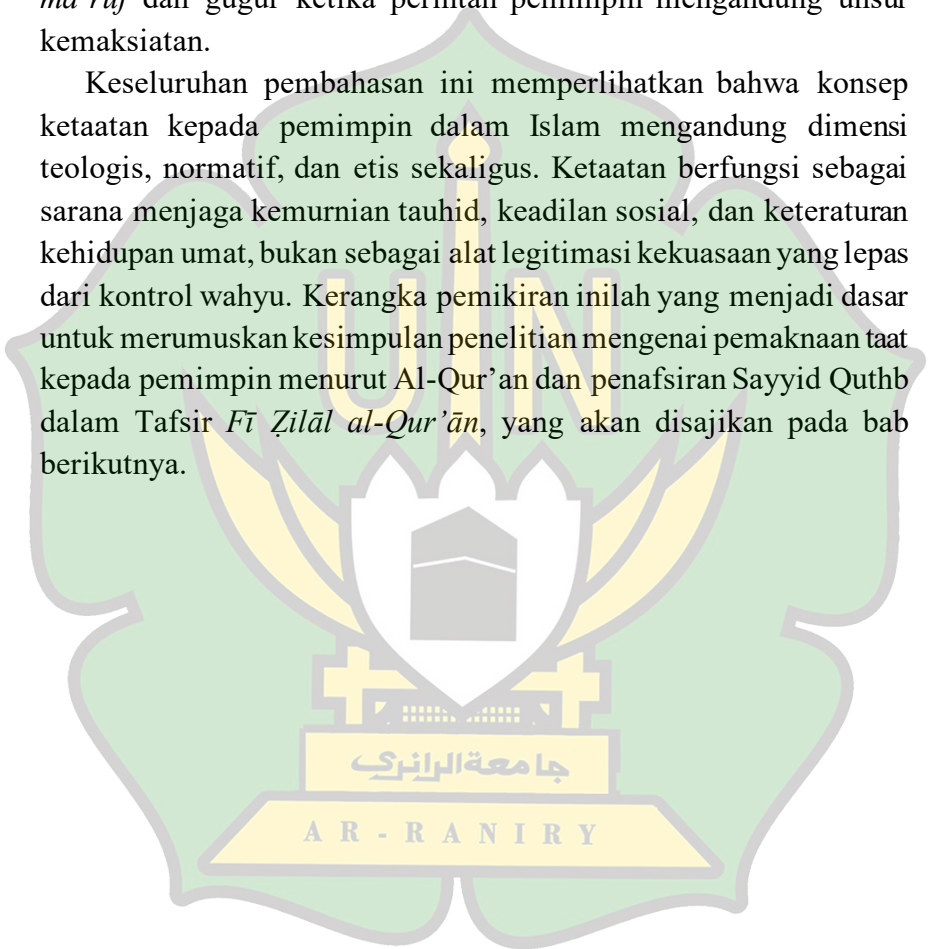
Penafsiran Sayyid Quthb dalam Tafsir *Fī Zilāl al-Qur’ān* memperlihatkan pemaknaan ketaatan yang berakar kuat pada prinsip *al-hākimiyyah*. Ketaatan dipahami sebagai konsekuensi keimanan dan pengakuan terhadap *ulūhiyyah* Allah Swt., bukan sebagai kepatuhan buta terhadap kekuasaan manusia. *Ulil amri* diposisikan sebagai bagian dari komunitas mukmin yang memiliki otoritas terbatas, yaitu menjalankan dan menegakkan hukum Allah, bukan menetapkan hukum berdasarkan kehendak sendiri.

Analisis terhadap struktur bahasa Q.S. an-Nisa’ : 59 dalam tafsir Sayyid Quthb menegaskan bahwa ketaatan kepada *ulil amri* bersifat

⁸⁶ Muhammad Abdul Qadir Abu Fariz, Sistem Politik Islam (Jakarta: Robbani Press, 1999), 52.

turunan dan bersyarat. Tidak diulanginya lafaz perintah taat kepada ulil amri menunjukkan bahwa legitimasi ketaatan tersebut bergantung sepenuhnya pada kesesuaiannya dengan ketaatan kepada Allah dan Rasul. Batasan ini diperkuat oleh sunnah Rasulullah saw. yang menegaskan bahwa ketaatan hanya berlaku dalam perkara *ma'rūf* dan gugur ketika perintah pemimpin mengandung unsur kemaksiatan.

Keseluruhan pembahasan ini memperlihatkan bahwa konsep ketaatan kepada pemimpin dalam Islam mengandung dimensi teologis, normatif, dan etis sekaligus. Ketaatan berfungsi sebagai sarana menjaga kemurnian tauhid, keadilan sosial, dan keteraturan kehidupan umat, bukan sebagai alat legitimasi kekuasaan yang lepas dari kontrol wahyu. Kerangka pemikiran inilah yang menjadi dasar untuk merumuskan kesimpulan penelitian mengenai pemaknaan taat kepada pemimpin menurut Al-Qur'an dan penafsiran Sayyid Quthb dalam Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān*, yang akan disajikan pada bab berikutnya.



BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan dan analisis terhadap ayat-ayat Al-Qur'an serta penafsiran Sayyid Quthb dalam Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* mengenai ketaatan kepada pemimpin, maka dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Pemaknaan taat kepada pemimpin menurut perspektif Al-Qur'an

Al-Qur'an memerintahkan ketaatan kepada pemimpin (*ulil amri*) dalam kerangka ketaatan yang berjenjang dan tidak bersifat mutlak. Ketaatan kepada Allah Swt. merupakan fondasi utama, diikuti oleh ketaatan kepada Rasulullah saw. sebagai penyampai dan penjelas wahyu, kemudian ketaatan kepada ulil amri sebagai pengelola urusan umat. Dengan demikian, ketaatan kepada pemimpin hanya sah dan wajib selama tidak bertentangan dengan perintah Allah dan Rasul-Nya. Apabila perintah pemimpin menyimpang dari nilai-nilai syariat atau mengandung unsur kemaksiatan, maka kewajiban taat tersebut gugur. Konsep ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an menempatkan ketaatan sebagai instrumen untuk menjaga ketertiban, keadilan, dan kemaslahatan umat dalam bingkai tauhid dan hukum Allah.

2. Pemaknaan taat kepada pemimpin menurut penafsiran Sayyid Quthb dalam Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān*

Sayyid Quthb menafsirkan ketaatan kepada pemimpin sebagai konsekuensi langsung dari keimanan dan pengakuan terhadap *al-ḥākimiyyah lillāh* (kedaulatan mutlak Allah). Ulil amri dipahami sebagai bagian dari komunitas mukmin yang memperoleh legitimasi kepemimpinan selama mereka berpegang pada syariat Allah dan Rasul-Nya. Tidak diulanginya lafaz perintah *taat* pada ulil amri dalam Q.S. an-nisa': 59 menunjukkan

bahwa ketaatan kepada pemimpin bersifat bersyarat dan turunan, bukan ketaatan independen. Sayyid Quthb menegaskan bahwa ketaatan hanya berlaku dalam perkara *ma'rūf*, sedangkan perintah yang mengarah pada kemaksiatan atau penyimpangan dari hukum Allah tidak memiliki dasar ketaatan. Dengan demikian, ketaatan menurut Sayyid Quthb berfungsi sebagai mekanisme penjagaan tauhid, keadilan, dan kemurnian syariat dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

B. Saran

Berdasarkan hasil penelitian mengenai pemaknaan taat kepada pemimpin menurut perspektif Al-Qur'an dan penafsiran Sayyid Quthb dalam Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān*, maka penulis memberikan beberapa saran sebagai berikut:

1. Bagi akademisi dan peneliti selanjutnya

Penelitian ini diharapkan dapat menjadi pijakan awal bagi kajian lanjutan tentang konsep ketaatan dan kepemimpinan dalam Islam. Penelitian berikutnya disarankan untuk mengkaji perbandingan penafsiran mufasir lain, baik dari kalangan klasik maupun kontemporer, sehingga diperoleh gambaran yang lebih komprehensif mengenai dinamika konsep ketaatan kepada pemimpin dalam khazanah tafsir Al-Qur'an.

2. Bagi lembaga pendidikan dan pengkaji studi Islam

Kajian mengenai ketaatan kepada pemimpin perlu disampaikan secara proporsional dan kritis dalam proses pembelajaran, agar tidak melahirkan pemahaman yang bersifat absolut dan ahistoris. Penekanan pada prinsip ketaatan yang bersyarat dan berlandaskan nilai tauhid diharapkan mampu membentuk sikap keberagamaan yang seimbang antara kepatuhan, tanggung jawab moral, dan kesadaran hukum syariat.

3. Bagi masyarakat dan pemegang otoritas kepemimpinan

Pemahaman terhadap konsep taat kepada pemimpin sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an dan Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* diharapkan dapat menjadi landasan etis dalam menjalankan kepemimpinan. Pemimpin dituntut untuk menjadikan syariat Allah dan nilai keadilan sebagai dasar kebijakan, sementara masyarakat diharapkan mampu menempatkan ketaatan secara sadar, rasional, dan berorientasi pada kemaslahatan bersama.

Saran-saran tersebut diharapkan dapat memberikan kontribusi teoretis dan praktis bagi pengembangan pemikiran Islam, khususnya dalam memahami relasi antara ketaatan, kepemimpinan, dan keimanan dalam kehidupan umat Islam.



DAFTAR PUSTAKA

- A Muri Yusuf, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif & Penelitian Gabungan* (Prenada Media, 2016).
- Abdul Kallang, Sayyid Qutub dan Tafsirnya Fi Zhilal Al-Qur'an (Metodologi Tafsir dan Pemahaman Nasakh) dalam Jurnal *al-Din*, (Bone: IAIN Bone, 2022), vol. 8. No. 1.
- Abdurrahman Ibnu Khaldun, *Muqaddimat*, (Beirut: Dar el-Fikr, 1980).
- Abu al-Hasan al-Mawardi, *Al-Ahkām al-Sulṭāniyyah* (Kairo: Dār al-Fikr, 1983).
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail Abu Abdullah. *Shahih al-Bukhari*, Kitab al-Ahkam, Bab as-Sam'u wa ath-Thā'ah lil Imam ma Lam Takun Ma'shiyah, No. 7257. Beirut: Dar Thuq an-Najah, 1422 H.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail Abu Abdullah. *Shahih al-Bukhari*, Kitab al-Ahkam, Bab as-Sam'u wa ath-Thā'ah lil Imam ma Lam Takun Ma'shiyah, No. 7144. Beirut: Dar Thuq an-Najah, 1422 H.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail Abu Abdullah. *Shahih al-Bukhari*, Kitab al-Ahkam, Bab as-Sam'u wa ath-Thā'ah lil Imam ma Lam Takun Ma'shiyah, No. 7142. Beirut: Dar Thuq an-Najah, 1422 H.
- Annisa Nur Zaqia, siti Nurkamalia Nör Fatmah, dan Inawati Siti Mawaddah Rumisa, Konsep Munzhaharah terhadap pemimpin dalam Perspektif Hukum Tata Negara dan Hadits Nabi Saw, *Jurnal of Islamic and Law Studies* 2, no. 1 (Juni 2018).
- Anwar Sanusi, Konsep Negara menurut Pemikiran Kontemporer Sayyid Qutb, Tamaddun: *Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Vol. 2, No. 02, Desember (2013).
- Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Masjid An-Nur*, cet. Ke-4, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000).

- Azyumardi Azra, *Pergolatan Politik Islam: dari Fundamentalis, Modernisme Hingga Post Modernisme*, (Jakarta: Para Madina, 1996).
- Bachrul Ilmy, *Pendidikan Agama Islam*, (Bandung: Grafindo Media Pratama, 2008), Jilid 2.
- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, arti kata “taat”, diakses tanggal 24 desember 2025 melalui KBBI Daring, <https://kbbi.co.id/arti-kata/taat>
- Bernard Lewis, *Assassin: Sejarah Sebuah Sekte Radikal dalam Islam*, terj. Irfan Zakki Ibrahim, cet. Ke-1, (Yogyakarta: IRCISod, 2018).
- David Sagiv, *Islam Otentisitas Liberalisme*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1997).
- Devi Pramitha, *Kajian Tematis Al-Qur'an dan Hadis Tentang Kepemimpinan*, dalam *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, Vol.3, No.1, (Juli-Desember 2016).
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Hoeve, 2003), jilid 3.
- Fadhilah, Ainun. *Konsep Ulil Amri dalam QS. An-Nisa'/4:59 (Studi Tafsir Tematik)*. Skripsi, Universitas Islam Ahmad Dahlan, 2025.
- Fajar Hanapie Hasibuan, *Perspektif Sayyid Quthb dalam Tafsir Fî Zhilâlil Qur'an*, Skripsi, PTIQ Jakarta, 2023.
- Faris Nurhabib, *Konsep Kepemimpinan Dalam Al-Qur'an*, Skripsi pada IAIN Ponorogo.
- Fuad Luthfi, *Konsep Politik Islam Sayyid Quthb dalam Tafsir Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Skripsi, UIN Jakarta, 2019.
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, (Singapura: Pustaka Nasional, 1999).

Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999). https://archive.org/details/tafsir_ibn_kathir

Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1987).

Ibnu Manzhur, *Lisan al-Arab*, (Beirut: Dar Shadir, 1968).

Ibnu Taimiyah, *Pedoman Islam Dalam Bernegara*, (Bandung: CV Diponegoro, 1967).

Jalaludin, *Konsep Ketaatan Terhadap Pemimpin Perspektif Fahrudin ar-Razi dan M. Abduh dalam Al-Qur'an Surat An-Nisa Ayat 59*, Skripsi, UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto, 2021.

John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism* (London: Hurst & Company, 2010).

Kaizal Bay, “Pengertian Ulil Amri dalam Al-Qur'an dan Implementasinya dalam Masyarakat,” *Jurnal Ushuluddin* 17, no. 1, 2011.

Kaizal Bay, “Pengertian Ulil Amri dalam Al-Qur'an dan Implementasinya dalam Masyarakat Muslim,” *Jurnal Ushuluddin*, (Riau: Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim, 2011), vol. XVII. No. 1.

Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamental*, (Magelang: Indonesiatara, 2001).

Kamus Besar Bahasa Indonesia, ed. V (Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 2016).

Kurdi, Sulaiman, Jumratul Mubibah, dan Ummul Faizah. Konsep Taat Kepada Pemimpin (Ulil Amri) di dalam Surah An-Nisa': 59, Al-Anfal: 46 dan Al-Maidah: 48-49. *Journal of Islamic and Law Studies* vol. 1, no. 1. 2022 <https://doi.org/10.18592/jils.v1i1.2552>

M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996).

- M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996).
- Manna al-Qatthan, *Pembahasan Ilmu Al-Qur'an 2*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1994).
- Mardiyah, *Kepemimpinan Kiyai Dalam Memelihara Budaya Organisasi*, (Yogyakarta: Aditya Media Publishing, 2015).
- Misbah Hudri, "Diskursus Taat Pemerintah Perspektif Sayyid Quthb dalam Tafsir Fi Zhilal al-Qur'an," *Jurnal Studi Al-Qur'an UIN Datokarama*.
- Misbah Hudri, Diskursus Taat Pemerintah Perspektif Sayyid Quthb Dalam Tafsir Fi Dzilal Al-Qur'an (Studi Pembacaan QS. an-Nisa' (4): 59), *Rausyan Fikr*, vol. 20, no. 1, 2024.
- Misbah Hudri, Diskursus Taat Pemerintah Perspektif Sayyid Quthb dalam Tafsir Fi Dzilal al-Qur'an, *Rausyan Fikr*, Vol. 20, No. 1, 2024.
- Misnawati & Radwan Jamal Elatrash, "Al-Sam'u wa al-Tā'ah fi al-Islām: Dirāsa Awwaliyya," *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, Vol.22. No.1, 2022.
- Muhammad Abdul Qadir Abu Fariz, *Sistem Politik Islam* (Jakarta: Robbani Press, 1999).
- Muhammad Karman Supiana, *Ulumul Qur'an*, (Bandung: Pustaka Islamika, 2002).
- Muhammad Mufti Mukoddam, *Konsep Taat pada Pemimpin dalam Al-Qur'an Surat An-Nisa (04):59 (Studi Tafsir Al-Azhar)*, Skripsi, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2022.
- Muhammad Quraish Shihab, *Membedakan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Masyarakat*, cet. Ke-9, (Bandung; Mizan, 1995).
- Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, cet. Ke-19, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2007).

- Muhammad Syam'un Salim, *Makna Kepemimpinan*, (Jakarta: Majalah Gontor, 2016).
- Muhammad Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1972).
- Muhammad Zaedi, Karakteristik Tafsir fi Zhilal Al-Qur'an, *dalam Al-Muhafidz: Jurnal Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol.1 No. 1, 2021.
- Muhsin Mahfudz, Fi Zhilal Al-Qur'an: Tafsir Gerakan Sayyid Quthb dalam Jurnal *Tafsere*, (Makassar: UIN Alauddin, 2013), vol.1. No.1.
- Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1993).
- Mutia Lestari & Susanti Vera, Metodologi Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an dalam Jurnal *Iman dan Spiritualitas* (Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2021), vol. 1. No. 1.
- Nuim Hidayat, Sayyid Quthb: *Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2006).
- Nur Hakim, Lukman, Moh. Syifa Akmaluddin Bukhori, Moh. Hudal Hafid Ilmi, dan Akhmad Zaki Jauhari. Prinsip Ulil Amri dalam Tafsir Surat An-Nisa': Perspektif Kepemimpinan Qur'ani dan Relevansinya dalam Konteks Sosial Kontemporer. *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* vol. 10, no. 01 (2025). <https://doi.org/10.30868/at.v10i01.8355>
- Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996).
- Quthb, sayyid, *Di Bawah Naungan Al-Qur'an*. Diterjemahkan oleh As'ad Yasin dkk. Jakarta: Gema Insani Press, 2003, jil. 7.
- Rifqi Ghuftron Maula, Ulul Amri Dalam Perspektif Al-Qur'an Serta Penafsirannya Menurut Ahmad Mustafa Al-Maraghi dan Wahbah Zuhaili *Jurnal al-Fath*, (Banten: UIN Sultan Maulana Hasanuddin, 2019), vol. 12. No. 2.

Sahih al-Bukhari 7257 - Accepting Information Given by a Truthful Person - كتاب أخبار الأحاد - Sunnah.com - Sayings and Teachings of Prophet Muhammad (صلى الله عليه و سلم), diakses pada tanggal 27 Januari 2026.

Saifuddin Herlambang, *Pemimpin dan Kepemimpinan Dalam Al-Qur'an (Sebuah Kajian Hermeneutika)*, (Pontianak: Ayunindya, 2018).

Saputra, A. N., Wulansari, A., & Akbar, M. (2025). Menganalisis Ayat Tentang Taat dan Patuh kepada Pemimpin. *Jejak Digital, Jurnal Ilmiah Multidisiplin*, Vol. 2, No. 1.

Sayyid Abul A'la al-Maududi, *Hukum dan Kostitusi Sistem Politik Islam* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 202.

Sayyid Quthb, *Fī Zilāl al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2003), jil. 2, 689–691; terj. *Di Bawah Naungan Al-Qur'an*, terj. As'ad Yasin dkk. (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), jil. 2.

Sayyid Quthb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, jilid III (Kairo: Dār al-Syurūq, 2003), 867–869; terj. *Indonesia Tafsir Fī Zhilalil Qur'an*, jilid III (Jakarta: Gema Insani Press, 2004).

Sayyid Quthb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Shurūq, tafsir QS. An-Nisā' [4].

Sayyid Quthb, *Keadilan Sosial Dalam Islam* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984).

Shalah Abdul Fatah al-Khalidi, *Madkhal ila Zilalil Qur'an*, terj. *Salafuddin Abu Sayyid, Pengantar Memahami Tafsir Fi Zilalil Qur'an*, (Surakarta: Era Intermedia, 2001).

Shalah Abdul Fatah al-Khalidi, *Sayyid Quthb Asyahid al-Hayyi*, (Amman: Maktabah al Aqsha, 1987).

Soimatur Rohmah, *Kepemimpinan Politik Perspektif Penafsiran Sayyid Quthb dan Buya Hamka (Analisis Komparatif*

Hermeneutik), Skripsi, UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto, 2025.

Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Qur'an: Kajian Tematik Ayat-ayat Hukum dalam Al Qur'an*, (Jakarta: Penamadani, 2005).



DAFTAR RIWAYAT HIDUP

1. Identitas Diri

Nama : Muhammad Safwan
Tempat/Tanggal Lahir : Banda Aceh/3 Nopember 1999
Jenis Kelamin : Laki-laki
Pekerjaan/NIM : Mahasiswa/190303032
Agama : Islam
Kebangsaan/Suku : Indonesia
Status : Belum Kawin
Alamat : Lamreung Mns Papaeun

2. Orang Tua/Wali

Nama Ayah : Ridwan
Pekerjaan : Pensiunan PNS
Nama Ibu : Ratna Dewi
Pekerjaan : PNS

3. Riwayat Pendidikan

SD/MI : MIN Tungkop / 2012
SMP/MTs : MTsS MUQ Pagar Air / 2015
SMA/MA : MAS MUQ Pagar Air / 2018

4. Prestasi/Penghargaan

1. MTQ ASEAN Juara II Hafidz 20 Juz di Jakarta
2. Hafidz Termuda 30 Juz Tahun 2016 di Aceh Besar
3. Hafidz 30 Juz Juara I MTQ Provinsi di Pidie
4. Mengikuti MTQ Nasional di Padang Hafidz 20 Juz
5. MTQ Kampus Juara 2, Hafidz 30 Juz di Komplek kampus
6. Dst