

## BAB IV

### HASIL DAN PEMBAHASAN

#### A. Gambaran Umum tentang Kondisi Sosial Budaya Masyarakat Banjar

##### 1. Struktur Masyarakat Banjar

Masyarakat Banjar merupakan komunitas etnis yang berkembang di wilayah Kalimantan Selatan dan sekitarnya, dengan struktur sosial yang terbentuk melalui proses panjang interaksi antara unsur lokal Dayak, Melayu, dan Islam. Masyarakat Banjar juga dikenal sebagai sub-etnis yang mendiami wilayah Kalimantan Selatan yang berasal dari pesisir melayu.<sup>1</sup> Masyarakat bukit di pesisir atau dataran aluvial Kalimantan Selatan adalah pendahulu orang Banjar.<sup>2</sup> Struktur masyarakat Banjar tidak dapat dilepaskan dari sejarah kesultanan Banjar yang menjadikan Islam sebagai fondasi utama dalam pembentukan tatanan sosial, nilai, dan hierarki sosial. Agama Islam dikenal sebagai agama resmi di kerajaan Banjar dan dilindungi langsung oleh Sultan. Sentra pendidikan agama Islam di Banjar ialah “pengajian” yang berfungsi sebagai salah satu cara mengenal Tuhan.<sup>3</sup>

Secara struktural, masyarakat Banjar mengenal pembagian sosial yang tidak kaku tetapi cukup jelas, terutama antara kelompok ulama, umara, dan masyarakat awam. Ulama mempunyai peran penting terhadap penerapan hukum Islam di

---

<sup>1</sup> Ahmadi Hasan, “Prospek Pengembangan Ekonomi Syariah di Masyarakat Banjar Kalimantan Selatan”, *Ahkam*, Vol. XIV, No. 2, Juli 2014, 225. <https://doi.org/10.15408/ajis.v14i2.1281>.

<sup>2</sup> Mujiburrahman, Alfisyah, Ahmad Syadzali, “*Badingsanak Banjar-Dayak: Religious Identity and Ethnic Economy in South Kalimantan*”, *Al-albab*, Vol.5, No. 2, Desember 2016, 268. <https://doi.org/10.24260/alalbab.v5i2.747>.

<sup>3</sup> Sri Wahyu Nengsih, “Kearifan Lokal Dalam Legenda Keagamaan Masyarakat Banjar (*Local Wisdom in the Banjar Community Religious Legends*)”, *Jurnal Bahasa, Sastra dan Pembelajarannya*, Vol. 10, No. 1, April 2020, 46. <https://doi.org/10.20527/jbsp.v10i1.8395>.

Kalimantan Selatan, salah satunya yaitu sosok *al-Banjari* yang merintiskan sebuah hukum yang lebih dinamis dengan karakter lokal sebagai pembentuk sehingga melahirkan hukum fikih yang lebih kontekstual dengan kondisi budaya lokal<sup>4</sup>. sementara umara merupakan elit politik yang memiliki tugas untuk mempertahankan ideologi negara dan melaksanakan kebijakan politik negara. Dalam konteks sosio-politik ulama dan umara saling bekerjasama untuk mewujudkan kerukunan dan kesatuan umat dalam beragama dan bernegara.<sup>5</sup> Hubungan antara keduanya bersifat saling melengkapi, di mana pengakuan kekuasaan sering kali diperkuat oleh otoritas keagamaan, sedangkan ulama memperoleh ruang sosial yang luas dalam kehidupan masyarakat.

Suku Banjar dikenal sebagai kelompok mayoritas penganut muslim di Kalimantan Selatan. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari peran ulama dalam proses penyebarannya, khususnya di tengah masyarakat banjar.<sup>6</sup> Ulama dalam masyarakat Banjar tidak hanya berfungsi sebagai pengajar agama, tetapi juga sebagai penafsir norma sosial dan budaya. Dalam banyak kasus, pandangan ulama menjadi rujukan utama dalam menentukan batasan perilaku sosial yang dianggap pantas atau menyimpang. Masyarakat Banjar tergolong masyarakat yang agamis, maka tidak dipungkiri bahwa hampir semua persoalan penting dalam hidup bermasyarakat seperti pendidikan, politik, kesehatan, budaya dan ekonomi tidak akan terlepas dari

---

<sup>4</sup>Zainal Muttaqin, "Historisitas, Setting Sosial, Politik, dan Karakter Hukum Islam di Kalimantan Selatan", *al-Banjari*, Vol. 19, No. 2, Juli-Desember, 2020, 301.

<sup>5</sup>Hilmi Ridho, Mirwan, "Rekonsiliasi Ulama dan Umara dalam Konflik Sosio-Politik melalui Pendekatan Sufistik", *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman*, Vol. 33, No. 2, July 2022, 345. <https://doi.org/10.33367/tribakti.v33i2.2007>.

<sup>6</sup>M. Ihsan Fauzi, "*Banjar Ulama Traditions in South Kalimantan*", *Al-Hikmah*, Vol. 21, No. 2, Oktober 2023, 107.

pengaruh dan nuansa agama.<sup>7</sup> Struktur ini menunjukkan bahwa masyarakat Banjar memiliki pola otoritas sosial yang berbasis keilmuan agama, sehingga pemahaman keagamaan sangat memengaruhi nilai sosial, termasuk dalam isu-isu terkait etika berpakaian.

Di tingkat masyarakat awam, struktur sosial Banjar ditandai oleh ikatan kekeluargaan yang kuat dan solidaritas yang tinggi. Edi Susrianto Indra Putra dalam penelitiannya mengatakan bahwa orang Banjar yang bermigrasi di Kabupaten Indragiri Hilir menyatakan keberhasilannya dalam membangun jaringan sosial antar sesama etnis maupun berbeda etnis yang menjadikan mereka sukses dan berhasil di perantauan.<sup>8</sup> Hal ini menyatakan bahwa orang Banjar dikenal sebagai suku yang memiliki jiwa kekeluargaan yang kuat. Dalam budaya masyarakat Banjar hubungan manusia dengan manusia meliputi nilai musyawarah, persaudaraan, gotong royong, penyesuaian diri, memberi dan menerima yang sesuai dengan konsep nilai *bubuhan*.<sup>9</sup> Konsep *bubuhan* yakni kelompok kekerabatan atau komunitas berbasis asal-usul dan kedekatan sosial yang menjadi hal yang penting dalam struktur masyarakat Banjar. Riza Saputra dalam penelitiannya menunjukkan bahwa salah satu kerja sama sosial yang dilakukan oleh orang Banjar ialah *bagarumutan* yang memiliki arti berkumpul. Orang Banjar dinilai aktif terlibat dalam kegiatan sosial seperti dalam acara perayaan keagamaan, resepsi pernikahan,

---

<sup>7</sup> Mujiburrahman, "Urgensi Memahami Banua Melalui Kajian Sosiologi Agama", *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora*, Vol. XV, No. 1, 2017, 66. <https://doi.org/10.18592/khazanah.v15i1.1483>.

<sup>8</sup>Edi Susrianto Indra Putra, "Migrasi Orang Banjar Ke Kabupaten Indragiri Hilir: Studi Etno Sosiologi tentang Peranan Modal Sosial dan Jaringan Sosial Orang Banjar", *Jurnal Edukasi*, Vol. 10, No. 2, 2022, 141. <https://doi.org/10.61672/judek.v10i2.2375>.

<sup>9</sup> Ermina Istiqomah, Sudjatmiko Setyobudihono, "Nilai Budaya Masyarakat Banjar Kalimantan Selatan: Studi *Indigenous*", *Jurnal Psikologi Teori dan Terapan*, Vol. 5, No. 1, Agustus 2014, 1. <https://doi.org/10.26740/jptt.v5n1.p1-6>.

dan upacara haul. Tradisi *bagarumutan* juga mengungkap nilai-nilai agama dan tradisional yang memperkuat dan melestarikan semangat *altruism* dalam masyarakat Banjar.<sup>10</sup> Hal ini menunjukkan orang Banjar adalah suku yang sangat mengutamakan nilai saling tolong menolong yang kuat.

Struktur masyarakat Banjar juga memperlihatkan pembagian peran sosial berdasarkan gender yang dipengaruhi oleh nilai agama dan adat. Laki-laki umumnya diposisikan sebagai pemimpin keluarga dan pemeran publik, sementara perempuan lebih sering dikaitkan dengan peran domestik, meskipun dalam praktiknya perempuan Banjar juga aktif dalam kegiatan ekonomi dan sosial. Ninuk Krismanti dalam penelitiannya menunjukkan bahwa dalam beberapa isi mantra Banjar perempuan memiliki posisi lebih rendah daripada laki-laki. lebih lanjut posisi perempuan dalam masyarakat Banjar juga bersifat lebih rendah karena peran utama yang diberikan kepada mereka adalah peran domestik.<sup>11</sup> Kajian yang mengupas lirik lagu daerah Banjar juga menemukan pendomestikan perempuan, perempuan yang ideal ialah perempuan digambarkan terampil dalam mengelola rumah tangga, cantik, dan salehah.<sup>12</sup> Namun riset kontemporer menunjukkan bahwa perempuan Banjar ada juga yang menjalankan peran ganda tetap berkontribusi pada kehidupan ekonomi dan sosial sambil mengurus rumah tangganya. Noor Hasanah dalam penelitiannya mengatakan bahwa dari tokoh

---

<sup>10</sup>Riza Saputra, "Altruism and local based social cooperation in the bagarumutan tradition of Banjar people, south Kalimantan", *Proceedings of International Conference on Muslim Society and Thought*, Vol. 4, Juni 2024, 105. <https://doi.org/10.15642/ICMUST.4.2024.1647>.

<sup>11</sup>Ninuk Krismanti, "Situating Women in Society: A Study on Traditional Mantras of Banjar", *Journal Basis*, Vol. 7, No. 1, April 2020, 151. <https://doi.org/10.33884/basisupb.v7i1.1775>.

<sup>12</sup>Wisnu Subroto, Dewicca Fatma Nadilla, "Gender Representation in Banjar South Kalimantan Regional Song Lyrics", *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, Vol. 11, No. 5, Mei 2024, 83. <http://dx.doi.org/10.18415/ijmmu.v11i5.5714>.

perempuan pada masa kesultanan Banjar seperti Fatimah, Putri Mayang Sari, Nyai Kumala Sari, Ratu Zaleha dapat dipahami bahwa perempuan sejak masa kesultanan banjar memiliki peran yang sangat besar. Menurutnya peran dimainkan oleh perempuan tidak hanya sebatas sebagai seorang istri yang berperan aktif di ranah domestik tetapi mereka juga dilibatkan secara aktif berperan pada ranah publik yang menunjang nilai kebaikan umat.<sup>13</sup>

Dalam konteks sosial budaya, adat istiadat berfungsi sebagai sistem nilai yang berjalan berdampingan dengan ajaran Islam. Ketika adat tidak sesuai dengan ajaran Islam, maka adat tersebut disesuaikan seperti yang diilustrasikan dalam filsafat adat Minang yang berbunyi adat bersendi syara, syara bersendi kitabullah.<sup>14</sup> Prinsip ini menjadi landasan untuk menegaskan bahwa struktur sosial Banjar dibangun atas hubungan antara norma agama dan tradisi lokal. Dalam pengambilan hukum Islam, adat dapat dijadikan metode yang dikenal dengan *urf*. *urf* ialah sesuatu yang dikenal dan dijalankan oleh manusia baik berupa perbuatan, perkataan, atau hal yang di jauhi, *urf* juga bisa diartikan sebagai adat kebiasaan.<sup>15</sup> Seperti tradisi larangan pra-nikah yaitu pemantang yang memiliki arti calon pengantin tidak boleh keluar rumah sebelum akad, pemantang ini dijelaskan sebagai kepercayaan yang berakar dalam agama, budaya dan adat istiadat lokal masyarakat

---

<sup>13</sup>Noor Hasanah, Raudatul Jannah, “Kiprah Perempuan di Masa Kesultanan Banjar: Sebagai Aktor Intelektual Hingga Memimpin Rakyat”, *Muadalah: Jurnal Studi Gender dan Anak*, Vol. 10, No. 1, 2022, 8. <https://dx.doi.org/10.18592/mu'adalah.v10i1.7440>.

<sup>14</sup>Erwati Aziz, Mohammad Dzofir, Aris Widodo, “The Acculturation of Islam and Customary Law: an Experience of Minangkabau, Indonesia”, *Qudus International Journal of Islamic Studies (QIJIS)*, Vol. 8, No. 1, 2020, 131-132. <http://dx.doi.org/10.21043/qijis.v8i1.7197>.

<sup>15</sup>Muhammad Sakinul Jinan, Mahroji Hidayah, Safiah Wardah, “*Urf* dalam Pernikahan Adat Banjar Perspektif Abdul Wahab Khallaf”, *Mitsaqan Ghalizan: Jurnal Hukum Keluarga dan Pemikiran Hukum Islam*, Vol. 3, No. 1, 2023, 45-54. <https://doi.org/10.33084/mg.v3i1.5452>.

Banjar yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam<sup>16</sup>. Hal ini menunjukkan bahwa logika adat boleh berjalan selama tidak melanggar syara. Dengan demikian, struktur masyarakat Banjar bersifat tidak kaku dan menyerap perubahan tanpa melepaskan identitas religiusnya.

Pada penelitian yang berjudul “*Banjarese: Self-Concept, Identity And River Culture*”, menyatakan bahwa nilai-nilai inti pada masyarakat Banjar seperti “*baiman, bauntung, batuah*” serta etos malu dan sopan sangat melekat pada masyarakat Banjar, nilai-nilai inilah yang membentuk norma sosial.<sup>17</sup> Modernisasi dan arus globalisasi membawa dinamika baru dalam struktur masyarakat Banjar, terutama di wilayah perkotaan, di Banjarmasin terjadi transformasi budaya yang pesat akibat pendidikan modern teknologi, dan pengaruh budaya luar. Perubahan pola pendidikan, ekonomi, dan media komunikasi memengaruhi relasi sosial serta otoritas tradisional.<sup>18</sup> Namun demikian, posisi ulama dan nilai-nilai keagamaan tetap memiliki pengaruh yang signifikan, meskipun mengalami perubahan. Hal ini menunjukkan keterbukaan struktur sosial Banjar dalam merespons perubahan zaman.

Secara keseluruhan, struktur masyarakat Banjar dapat dipahami sebagai struktur sosial-religius yang menempatkan Islam sebagai basis utama pembentukan

---

<sup>16</sup> Ahda Fithriani, Niska Kamalia Rahim, “*Exploring the Tradition of 'Pamantang': Prohibitions and Beliefs Surrounding Pre-Marriage Practices in the Banjar Society*”, *interdisciplinary Explorations in Research Journal (IERJ)*, Vol. 2, No. 1, 2024, 437. <https://doi.org/10.62976/ierj.v2i1.451>.

<sup>17</sup>H. Abdurrahman, “*Banjarese: Self-Concept, Identity and River Culture*”, *khatulistiwa: Journal of Islamic Studies*, Vol. 9, No. 2 September 2019, 43. <https://doi.org/10.24260/khatulistiwa.v9i2.1480>.

<sup>18</sup>Wisnu Subroto, Melisa Prawitasari, “*Changes of Community Orientation of Banjarmasin City from River to Land in the XX Century*”, *Atlantis Press: Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Vol. 525, 2020, 20. <https://doi.org/10.2991/assehr.k.210222.004>.

nilai dan norma sosial. Sejak Islam diterima menjadi bagian dari agama yang resmi di Kerajaan Banjar, maka hukum Islam juga mempengaruhi norma sosial dan ketatanegaraan.<sup>19</sup> Karakteristik ini menjadi konteks penting dalam memahami pandangan ulama Banjar terhadap konsep *tabarruj* dalam Q.S. Al-Ahzab ayat 33. Struktur masyarakat yang menekankan kehormatan, kesopanan, dan kontrol sosial berbasis agama turut memengaruhi cara ulama Banjar memahami dan merelevansikan konsep *tabarruj* dalam kehidupan sosial budaya Banjar.

## 2. Nilai Adat Banjar yang Mempengaruhi Pandangan tentang Perempuan

Nilai adat masyarakat Banjar merupakan sistem norma yang terbentuk dari perpaduan antara tradisi lokal dan ajaran Islam. A. Syaifullah dalam penelitiannya mengatakan bahwa Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari termasuk ulama yang memberikan penjelasan hukum fiqh dengan mengimbangkan kondisi dan budaya masyarakat Banjar pada saat itu, beliau memakai jalan tengah antara hukum Islam dan adat orang Banjar untuk keharmonisan.<sup>20</sup>

Konsep Marwah dalam adat Banjar sangat berkaitan dengan citra perempuan. Perempuan Banjar secara kultural diposisikan sebagai representasi moral keluarga, sehingga tindakannya dianggap berdampak langsung pada reputasi sosial kerabatnya. Dalam adat perkawinan masyarakat Banjar, penghargaan terhadap posisi perempuan sangat besar, hal ini dibuktikan dengan hampir seluruh acara berpusat di rumah calon perempuan. Penghormatan terhadap calon pengantin

---

<sup>19</sup>Zainal Muttaqin, "Historisitas, Setting Sosial, Politik, dan Karakter Hukum Islam di Kalimantan Selatan", *al-Banjari*, Vol. 19, No. 2, Desember 2020, 287. <http://dx.doi.org/10.18592/al-banjari.v19i2.3824>.

<sup>20</sup>A. Syaifullah, "Moderasi Islam dalam Kitab Sabilal Muhtadin: Kearifan Lokal Tanah Banjar", *Muàsarrah: Jurnal Kajian Islam Kontemporer*, Vol. 2, No. 1, 2020, 31. <https://doi.org/10.18592/msr.v2i1.3676>.

perempuan ditunjukkan melalui jujuran dan rangkaian ritual lainnya.<sup>21</sup> Hal tersebut menunjukkan bahwa orang Banjar sangat memuliakan kehormatan seorang perempuan.

Dalam tradisi pernikahan masyarakat Banjar yang menjunjung tinggi nilai istiadat budaya, ada tiga hal yang harus termuat diantaranya: pertama, keluarga perempuan yang mengatur jalannya pernikahan; kedua, terdapat budaya pemberian sejumlah uang kepada keluarga perempuan; ketiga, rumah perempuan harus dipenuhi dengan sumbangan perabot rumah tangga. Jika hal tidak terpenuhi oleh calon laki-laki, maka keluarga perempuan dapat membatalkan rencana pernikahan dan mencari calon yang lain.<sup>22</sup> Hal ini menunjukkan bahwa pengaturan hidup perempuan termasuk jodoh adalah keputusan yang bersangkutan untuk menjaga marwah keluarga masyarakat Banjar.

Adat Banjar juga mengenal konsep pamali atau pantangan sosial yang berfungsi sebagai alat kontrol perilaku, khususnya bagi perempuan. Pantangan ini sejak dulu menjadi norma yang tidak tertulis, tetapi hidup dalam kesadaran kolektif masyarakat.<sup>23</sup> Melalui hal ini, masyarakat Banjar menanamkan nilai kesopanan sejak dini, terutama kepada perempuan, sebagai bagian dari proses sosialisasi budaya. Pantangan adat sering kali dipertegas melalui legitimasi agama, sehingga

---

<sup>21</sup>Arie Sulistyoko, Anwar Hafidzi, "Tradisi Maantar Patalian pada Perkawinan Masyarakat Adat Banjar Kalimantan Selatan: Telaah Antropologis Dan Sosiologis", *An-Nuha*, Vol. 7, No. 1, Juli 2020, 20. <http://dx.doi.org/10.36835/annuha.v7i1.327>.

<sup>22</sup>Anwar Hafidzi, Masyitah Umar, Mohd Hatta Mohd Hani, dkk, "A Review on Cultural Customs of Marriage Traditions Among Banjar Ethnic Women in Banjarmasin Indonesia", *Potret Pemikiran: Institut Agama Islam Negeri Manado*, Vol. 25, No. 1, 2021, 112. <http://dx.doi.org/10.30984/pp.v25i1.1477>.

<sup>23</sup>Ida Komalasari, Dana Aswandi, Novia Winda, dkk, "Pengenalan Pamali Sebagai Budaya Banjar Melalui Rri Pro 4 Banjarmasin," *Batuah: Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat*, Vol. 2, No. 2, November 2022, 59.

memiliki daya ikat yang kuat. Dialektikan adat dan Islam dalam pamali Banjar bersifat adaptif, adat direkonstruksi agar sejalan dengan tujuan syariat<sup>24</sup>

Perkembangan gaya berpakaian perempuan dalam masyarakat Banjar menunjukkan adanya perubahan sosial dan budaya secara bertahap, dari pakaian yang cenderung terbuka menjadi lebih tertutup. Pada awal masuknya Islam, perempuan Banjar umumnya memakai pakaian adat lokal yang belum sepenuhnya menutup aurat sesuai dengan ajaran dalam fikih Islam. Pada Abad ke-15 ditandai dengan Islamisasi di Banjarmasin, Banjarmasin sebelumnya dihuni oleh komunitas Dayak, Melayu, serta Hindu-Buddha yang datang dari Jawa atau Sumatra. Kemudian menerima kedatangan Islam melalui jalur perdagangan, perkawinan, tasawuf dan tarekat, birokrasi pemerintahan, pendidikan dan seni.<sup>25</sup>

Agama Islam terus mengalami perkembangan di Wilayah Banjarmasin diawali dengan gerakan usaha Suryanullah menyebarkan agama Islam dengan menyeluruh dengan bukti didirikannya masjid. Kurun waktu ke-16 M terdapat masjid pertama di kesultanan Banjarmasin yang diberi nama “Sultan Suriansyah”. Islam hadir ke wilayah Kalimantan Selatan pada periode ini, seluruh masyarakat beserta pemuka kerajaan memeluk agama Islam dan pada periode ini Islam mulai berkembang pesat di wilayah Kalimantan Selatan, namun pemahaman keagamaan

---

<sup>24</sup> Muhammad Taha Madani, Diana Rahmi, “Dialektika Adat Dan Islam Pada Pamali: Analisis Wacana Tokoh Masyarakat Banjar Dan Ushul Fiqih,” *Indonesian Journal of Islamic Jurisprudence, Economic and Legal Theory*, Vol. 4, No. 1, 2026, 179. <https://doi.org/10.62976/ijjel.v4i1.1599>.

<sup>25</sup> Yusliani Noor, “Islamisasi Banjarmasin (Abad Xv-Xix)”, *Journal Socius: Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran Ilmu Pengetahuan Sosial*, Vol. 2, No. 1, 2013, 1. <https://doi.org/10.20527/jurnalsocius.v2i1.2199>.

Islam terutama tentang hukum Islam pada masa ini tidak terlalu berkembang pesat.<sup>26</sup>

Memasuki abad ke-18, norma keagamaan mulai semakin kuat melalui peran ulama lokal, terutama Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari yang menulis beberapa kitab dan karyanya yang paling terkenal adalah *Sabilal Muhtadin*. Dalam kitab tersebut, pembahasan tentang hukum Islam dijelaskan secara lebih sistematis berdasarkan fikih mazhab Syafi'i.<sup>27</sup> Namun, penerapan aturan hukum dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Banjar tidak terjadi secara langsung atau cepat, penelitian Dede Hidayatullah mengatakan bahwa Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari mengubah budaya dan kehidupan masyarakat Banjar terutama di Martapura menjadi masyarakat yang cinta akan ilmu, peduli akan pembangunann pendidikan terutama pesantren. Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari memiliki beberapa metode dakwah yang saling berkaittan yaitu, dakwah *bi al-hal*, *bi al-lisan*, dan *bi al-kitabah*.<sup>28</sup> Menurut penulis, metode dakwah beliau juga menjadi *role model* ulama Kalimantan Selatan dalam menyampaikan dakwah.

Perubahan menuju penggunaan pakaian yang lebih tertutup dan dianggap sesuai dengan syariat semakin berkembang hingga sekarang. Perkembangan ini dipengaruhi oleh semakin besarnya peran pendidikan Islam, pesantren, dan

---

<sup>26</sup> Eliza, Hudaidah, "Proses Islamisasi dan Perkembangan Islam di Kesultanan Banjarmasin", *Heuristik: Jurnal Pendidikan Sejarah*, Vol. 1, No. 2, Agustus 2021, 54-61. <https://doi.org/10.31258/hjps.1.2.54-62>.

<sup>27</sup> Sri Ulfa Rahayu, "Kitab Sabilal Muhtadin Karya Syaikh Muhammad Arsyad Albanjari", *Shahih: Jurnal Ilmu Kewahyuan*, Vol. 5, No. 2, Juli-Desember 2022, 62-69. <https://doi.org/10.51900/shh.v5i2.14685>.

<sup>28</sup> Dede Hidayatullah, "Legenda Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Dan Pengaruhnya Pada Masyarakat Banjar (*The Legend of Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari and The Impact on Banjar Society*)", *Undas*, Vol. 16, Nomor. 2, Desember 2020, 169. <https://doi.org/10.26499/und.v16i2.2838>.

kegiatan dakwah melalui majelis taklim yang dipimpin para tuan guru di Kalimantan Selatan yang penulis nilai merupakan hasil dari strategi dakwah Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Penelitian M. Ihsan Fauzi menuliskan bahwa pengajian dalam tradisi dakwah ulama Banjar, menjadi sarana dakwah yang paling populer, dalam hal ini ulama Banjar diyakini memiliki peran sentral di tengah kehidupan masyarakat Banjar.<sup>29</sup> Dengan demikian, perubahan gaya berpakaian perempuan Banjar dari yang sebelumnya relatif terbuka menjadi lebih tertutup merupakan hasil proses sosial yang kompleks, yang dipengaruhi oleh peran ulama, Pendidikan Islam, dan perkembangan budaya lokal yang terus berubah.

Secara keseluruhan, nilai adat masyarakat Banjar membentuk kerangka budaya yang kuat dalam memandang Perempuan. Kerangka ini menjadi konteks penting dalam memahami bagaimana konsep *tabarruj* ditafsirkan dan direlevansikan oleh ulama Banjar. Pemaknaan *tabarruj* tidak berdiri di ruang hampa, melainkan berinteraksi dengan nilai adat yang menekankan kehormatan, kontrol sosial, dan keselarasan antara norma agama dan budaya lokal.

## **B. Identifikasi Informan**

Kelayakan KH. Nur Syahid Ramli sebagai informan kunci tidak hanya didasarkan pada pengakuan sosial masyarakat, tetapi juga didukung oleh rekam jejak keilmuan dan kontribusinya yang telah terdokumentasi dalam literatur buku biografis yang ditulis oleh Muhammad Imran. Keberadaan karya atau tulisan yang memuat biografi beliau menunjukkan bahwa sosoknya telah diakui secara

---

<sup>29</sup>M. Ihsan Fauzi, “Banjar Ulama Traditions in South Kalimantan”, *Al-Hikmah*, Vol. 21, No. 2 oktober 2023, 107. <https://doi.org/10.35719/nd7fm383>.

akademik dan sosial sebagai figur ulama yang memiliki pengaruh dalam membentuk pemahaman keagamaan masyarakat Banjar. Hal ini menjadi indikator penting dalam penelitian kualitatif bahwa informan memiliki otoritas epistemik dan validitas pengalaman keagamaan yang dapat dipertanggungjawabkan.

Informan dalam penelitian ini dipilih dengan mempertimbangkan latar belakang keilmuan, pengalaman pendidikan, serta keterlibatan aktif dalam pembinaan keagamaan dan sosial-keagamaan. Informan memiliki pendidikan keislaman yang mendalam melalui jalur pendidikan formal dan nonformal, termasuk pengalaman belajar di Makkah *al-Mukarramah* dan Universitas Al-Azhar Kairo. Latar belakang tersebut menunjukkan penguasaan terhadap tradisi keilmuan Islam klasik yang menjadi basis penting dalam memahami dan menjelaskan ajaran Islam secara komprehensif.

Selain latar belakang keilmuan, informan juga memiliki pengalaman panjang dalam bidang pendidikan Islam, khususnya sebagai pengajar dan pembina di lingkungan pesantren. Keterlibatan langsung dalam pengajaran kitab-kitab keislaman, seperti fikih dan tafsir, menunjukkan bahwa informan tidak hanya memahami teks secara teoritis, tetapi juga memiliki pengalaman praktis dalam mentransmisikan pemahaman keagamaan kepada peserta didik.

Informan juga pernah menjabat sebagai murobbi sekaligus pimpinan Pondok Pesantren Al-Falah Banjarbaru, yang memperkuat perannya dalam pembinaan keagamaan dan kepemimpinan pendidikan Islam. Pengalaman tersebut memberikan perspektif kelembagaan mengenai pengelolaan pendidikan Islam,

pembentukan karakter keagamaan, serta dinamika pembelajaran di lingkungan pesantren.

Di samping peran pendidikan, informan memiliki keterlibatan aktif dalam kehidupan sosial-keagamaan masyarakat. Informan pernah menjabat sebagai Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kota Banjarbaru, yang menunjukkan keterlibatan langsung dalam pemberian bimbingan keagamaan, pengambilan keputusan keagamaan, serta respons terhadap persoalan keislaman di tingkat masyarakat. Pengalaman ini menjadi penting dalam memberikan pandangan yang kontekstual dan aplikatif terhadap praktik keagamaan di masyarakat.

Berdasarkan latar belakang keilmuan, pengalaman pendidikan, kepemimpinan pesantren, serta peran sosial-keagamaan tersebut, informan dinilai relevan untuk memberikan data yang mendalam sesuai dengan fokus dan tujuan penelitian. Oleh karena itu, pemilihan informan diharapkan mampu mendukung analisis penelitian secara sistematis dan komprehensif.<sup>30</sup>

### **C. Deskripsi Hasil**

#### **1. Penyajian Deskripsi Data Hasil Wawancara dan Dokumentasi**

##### **a. Pemahaman Tekstual KH. Nur Syahid Ramli dalam Memahami**

##### **Larangan *Tabarruj* Q.S. Al-Ahzab Ayat 33**

Pemahaman tekstual merupakan pemahaman informan atas Q.S. Al-Ahzab ayat 33 tentang larangan *tabarruj*. Pemahaman ini berlandaskan dari terjemahan dari

---

<sup>30</sup>Muhammad Imran, 24 *Biografi Singkat Guru-guru Generasi Awal: Pondok Pesantren Al-Falah Banjarbaru*, (Yogyakarta: CV. Global Press, 2025), 73-78.

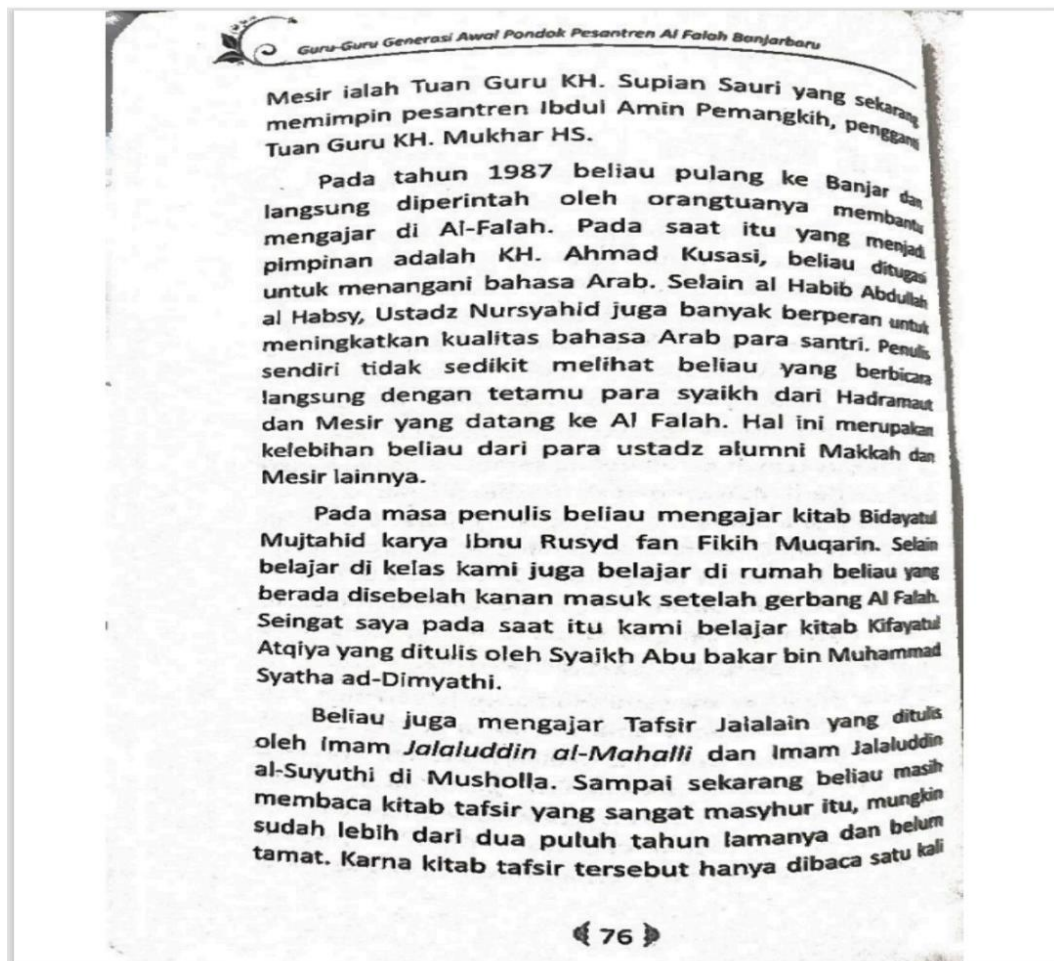
ayat Q.S. Al- Ahzab ayat 33 yang dibaca oleh informan terlebih dahulu sebelum memberikan pemahaman tanpa melihat sumber dari mana pun ketika menjelaskan makna ayat tersebut. Peneliti berpendapat bahwa ini adalah pemahaman murni dari informan. Ketika KH. Nur Syahid Ramli menjelaskan makna dari ayat Q.S. Al- Ahzab ayat 33 beliau mengatakan

“Allah tu kenapa melarang wanita bersolek karena Allah berkeinginan untuk menjauhkan dirimu daripada najis supaya kamu jangan melanggar hukum Allah, kalau kamu melanggar hukum Allah maka kamu itu seperti bernajis. Allah ingin mensucikan orang rumah ahlul bait yaitu wanita. Lebih banyak profesi seorang wanita itu adalah berada di dalam rumah disebut *wa qarna fi buyutikunna* ahlul bait ya wanita tadi, kenapa Allah melarang dengan bersolek karna wanita itu kerjanya di dalam rumah maka dia tetap aja berada di dalam rumah agar menjadi suci orang itu dengan *Yutahhirakum tathira* anu wahai wanita diri kamu dengan yang sesucisucinya karna Allah ingin mensucikan daripada kamu. Pada ketika kamu *tabarruj* dan membuka aurat pada ketika kamu bersolek maka Allah kada kawa mensucikan dirimu daripada najis itu, kalau disebut oleh Allah diam aja dalam rumah jangan kemana mana tujuannya mensucikan orang tersebut daripada najis daripada dosa yang ada pada dirinya”<sup>31</sup>

Meskipun waktu proses wawancara beliau menjelaskan ayat tersebut dengan melihat terjemahan ayat tersebut namun, dalam pengumpulan data dokumentasi yang penulis sendiri lakukan bahwa KH. Nur Syahid Ramli adalah seorang guru yang pandai dalam berbahasa Arab hal ini dibuktikan sebagai berikut;

---

<sup>31</sup>KH. Nur Syahid Ramli, Ulama Banjar, Wawancara semi terstruktur, Pondok Pesantren Al-Falah Putera Banjarbaru, 24 Desember 2025.



Sedangkan hasil wawancara yang penulis lakukan menurut KH. Nur Syahid Ramli bahwa larangan Allah untuk berperilaku *tabarruj* dalam Q.S. Al-Ahzab ayat 33 bermaksud untuk mensucikan kaum perempuan dari najis. Melanggar hukum Allah sama saja bernajis, dalam ayat ini Allah ingin mensucikan wanita daripada najis dengan menyuruhnya untuk berdiam saja di dalam rumah tanpa keluar dengan membuka auratnya. Ketika seorang perempuan bertabarruj maka Allah tidak akan mensucikannya. Adapun anjuran untuk perempuan berada dalam rumah bermaksud untuk mensucikan wanita tersebut daripada najis seperti yang dijelaskan oleh KH. Nur Syahid Ramli. Menurut beliau larangan *tabarruj* yang paling tepat berdasarkan Al-Qur'an adalah meninggalkan berhias ketika keluar rumah tetapi

ketika berada di dalam rumah diperbolehkan. Hal ini seperti yang dikatakan oleh beliau

“Bahwa makna *tabarruj* itu adalah meninggalkan agar berhias, bersolek yang keluar rumah. Tapi pada ketika dia berada di dalam rumah silahkan bersolek, menghias dengan wajahnya, menghias dengan tubuhnya dipersilahkan, tetapi ketika keluar rumah dilarang dalam Islam. Ketika dia keluar rumah maka dia jangan bersolek, jangan berbedak, jangan melakukan hal yang mengundang kepada yang memandang untuk bisa mendekati. Kalanya Qur’an itu menyebutkan bisa didekati oleh *Man fi qolbihi marad* ada orang yang punya hati sakit. orang yang punya hati yang sakit itu adalah orang yang nakal laki-laki nakal laki-laki kada baik maka itu bisa mengundang kalau dia bertabarruj kalau dia menghiasi dirinya dengan yang dilarang dalam Islam itu maka itu bisa mengundang laki-laki yang hatinya sakit, maka tepat sekali kalau Islam melarang orang berhias baik dari mukanya atau berpakaian bajunya dan celananya ataupun roknya itu *tabarruj* jua narannya. Inya kalau *tabarruj* itu yang dilakukan oleh orang jahiliyah. orang jahiliyah itu melakukan dia keluar rumah dia berpakaian yang minim berpakaian yang mengundang laki-laki agar dekat dengan dia itulah kaum jahiliyah maka orang Islam tidak diperbolehkan untuk melakukan hal yang seperti itu, maka kalaunya di dalam rumah kada mengapa firman Allah *wa qarna fi buyutikunna wa la tabarrajna tabarruja al-jahiliyyati al-ula*, diam aja di dalam rumah tetapi kalau keluar rumah naa itu adaanunya. kalau dia keluar rumah *la tabarrajna tabarruja al-jahiliyyati al-ula* maka pada ketika dia keluar rumah maka tidak diperbolehkan untuk menghias mukanya untuk menghias dirinya seperti orang-orang jahiliah sebelum Islam datang pas Islam datang lalu keluar ayat ini maka orang Islam meski harus menaatinya dan harus memperhatikan dengan ayat ini, berhias manakalnya makna *tabarruj* itu”<sup>32</sup>

Larangan *tabarruj* berdasarkan Al-Qur’an menurut pemahaman KH. Nur Syahid Ramli adalah meninggalkan berhias secara berlebihan untuk mengundang laki-laki yang bukan mahram. Menurutnya berhias boleh saja dilakukan asal di dalam rumah tanpa keluar rumah karena hal tersebut dapat mengundang laki-laki yang hatinya nakal untuk mendekati perempuan yang bertabarruj. Maka tepat sekali ketika Islam melarang perempuan untuk menghias dirinya baik dengan riasan

---

<sup>32</sup>KH. Nur Syahid Ramli, Ulama Banjar, Wawancara semi terstruktur, Pondok Pesantren Al-Falah Putera Banjarbaru, 24 Desember 2025.

wajah maupun pakaian secara berlebihan hal tersebut menurutnya sama dengan perempuan jahiliah. Waktu Islam datang turunlah ayat Q.S. Al-Ahzab ayat 33 untuk melindungi perempuan, maka orang Islam berkewajiban untuk menaati perintah ayat ini. Ketika Q.S. Al-Ahzab ayat 33 turun maka *tabarruj* itu haram hukumnya seperti yang dijelaskan oleh KH. Nur Syahid Ramli berikut

“Maka dijelaskan secara adanya secara konteks yang macam itu maka dijelaskan seperti itu jua kada melebihi kada mengurangi tetapi menyatakan dikatakan kepada murid-nya bahwasanya orang yang bersolek yang berhias membuka auratnya itu seperti orang jahiliah adalah hukumnya haram karna sudah dijelaskan dalam Al-Qur’an seperti itu, hadis juga seperti itu juga, tidak bisa diulur-ulur tidak bisa dikerucut-kerucut hukum itu kalaunya bunyi itu seperti itu sudah maka hukumnya haram tetap berlaku haram dan gurunya memberikan pelajaran kepada muridnya pada bab *tabarruj* itu adalah bersolek dan membuka aurat ataupun menghias dirinya dengan yang sangat anu tidak wajar itu yang diharamkan jadi kada bisa elastis kada bisa tarik ulur pada ketika Allah mengatakan hukum *bertabarruj* itu adalah hukumnya haram kada kawa lagi kita untuk mengerucut lagi supaya bagaimana kalau hanya makruh saja bagaimana kalau hanya makruh saja kada kawa yang macam ini beda dengan hukum hukum yang lain itu. Kalau masalah *tabarruj* kada kawa kalo kita mengatakan bahwa inya kepentingannya sekolah kepentingannya bekerja di kantor kepentingannya semua apa yang dilontarkan oleh orang tersebut kada bisa diterima sampaikan kepada muridnya bahwasannya hukum yang dimuat dalam Al-Qur’an itu adalah hukum haram seperti itu sudah tidak bisa diubah dan tarik ulur lagi untuk menjadi makruh yang haram menjadi makruh kada kawa lagi tu sudah harga pas kada kawa tawar manawar disitu”<sup>33</sup>

Menurut KH. Nur Syahid Ramli hukum berhias dan membuka aurat seperti orang jahiliah adalah haram sesuai dengan Al-Qur’an dan hadis, hukum *tabarruj* tidak bisa diubah dan ditawar. Menurut juga kalau masalah *tabarruj* tidak bisa dilakukan dengan alasan kepentingan sekolah, bekerja, dan lain-lain. Adapun dalil

---

<sup>33</sup>KH. Nur Syahid Ramli, Ulama Banjar, Wawancara semi terstruktur, Pondok Pesantren Al-Falah Putera Banjarbaru, 24 Desember 2025.

baik dalam Al-Qur'an dan hadis yang digunakan KH. Nur Syahid Ramli dalam menjelaskan hukum *tabarruj* adalah haram sebagai berikut;

“Hadis dalil kalo hadis yang termuat dalam shahih bukhari dan muslim dalam beberapa kitab itu “silahkan orang-orang yang wanita itu menuju ke masjid ke luar rumah tapi dia jangan bersolek jangan menghias mukanya jangan menghias dirinya untuk berpakaian yang mencolok berpakaian yang mengundang perhatian orang diantaranya dia harus menutup aurat pergi ke masjid silahkan wanita itu shalat berjamaah untuk laki-laki saja. Wanita kalau ingin dia berjamaah menuju ke masjid silahkan tapi tidak boleh bersolek konteks hadisnya itu belum jelas nanti mungkin didalam tafsir ini barangkali tapi yang utamanya dulu anunya tu rasul melarang wanita ketika keluar menuju masjid waktu hari raya idul fiitri dan idul adha silahkan hadir dalam masjid untuk melaksanakan sholat eid tetapi dia tidak boleh bersolek tidak boleh berhias kalo ayat Al-Qur'an ya ayat ini Q.S Al-Ahzab ayat 33 dan sebelum ayat itu dikatakan pada Q.S. Al-Ahzab ayat 32 wanita itu selain daripada *tabarruj* selain daripada *tabarruj* itu pada berhias itu wanita itu jangan dia merendahkan suaranya dihadapan laki-laki kada boleh inya halus bahasanya jangan halus bahasanya tetapi bahasa kasar bahasa nyaring bahasa yang kada mengundang orang itu untuk bisa mendekati dengan perempuan itu. kalimatnya disitu jangan kamu rendahkan suara kamu pada ketika kamu memerlukan sesuatu dengan laki-laki kalu ada sesuatu yang dipintanya pada laki-laki dia kada boleh merendahkan suaranya. Suaranya jelas, suaranya nyaring jangan suara merayu barangkali. Jangan suara rendah dan merayu, tetapi dia berkata dengan yang normal saja jadi kalaunya inya bakata lembut maka akan menginginkan orang-orang hatinya sakit, mengundang orang-orang itu untuk mendekat lawan si perempuan itu untuk dijadikannya sebagai penghibur umpunya barangkali jadi kada di bolehkan seperti itu, nah jadi anunya kalau dari Al-Qur'an Q.S Al-Ahzab ayat 33 kalaunya hadisnya rasul mempersilahkan perempuan-perempuan itu solat ied pada ketika dipersilahkan untuk keluar menuju ke masjid tetapi tidak diperbolehkan untuk bersolek nah ikam cari hadisnya tu ada tu. Jadi pada kesimpulannya bahwa orang yang bertabarruj itu orang yang menghias dirinya untuk keluar rumah hukumnya haram dalilnya Al-Qur'an ada hadis juga ada”<sup>34</sup>

Menurut KH. Nur Syahid Ramli wanita boleh saja ketika ingin sholat berjamaah ke masjid dengan catatan untuk tidak menghias dirinya, penjelasan ini

---

<sup>34</sup>KH. Nur Syahid Ramli, Ulama Banjar, Wawancara semi terstruktur, Pondok Pesantren Al-Falah Putera Banjarbaru, 24 Desember 2025.

berdasarkan dalil dari hadis yang beliau sebutkan. Sedangkan dalil dalam Al-Qur'an yang digunakan beliau termuat di dalam Q.S. Al-Ahzab ayat 33 yang secara nyata menyebutkan larangan bersikap *tabarruj* seperti perempuan jahiliah sebelum datangnya Islam dan Q.S. Al-Ahzab ayat 32 tentang larangan untuk merendahkan suara dihadapan laki-laki yang bukan mahramnya. Beliau juga mengatakan bahwa ketika seorang perempuan dengan sengaja melembutkan suaranya dihadapan laki-laki yang bukan mahram hal tersebut juga termasuk *tabarruj*, karena dapat mengundang nafsu laki-laki yang hatinya kotor.

Berdasarkan hasil wawancara di atas dapat disimpulkan bahwa KH. Nur Syahid Ramli memahami larangan *Tabarruj* dalam Q.S Al-Ahzab ayat 33 ialah sebagai seorang wanita yang keluar rumah dengan berhias secara berlebihan, larangan *tabarruj* berfungsi sebagai bentuk penyucian moral perempuan, anjuran perempuan untuk di dalam rumah saja adalah sebagai bentuk penjagaan. Kebiasaan *tabarruj* berakar dari perempuan jahiliah setelah Islam datang membawa pengharaman hukum *tabarruj* yang termuat dalam Q.S. Al-Ahzab ayat 33 dan larangan untuk melemahkan suara dihadapan laki-laki yang bukan mahram yang termuat di ayat sebelumnya Q.S. Al-Ahzab ayat 32. Hukum bahwa *tabarruj* haram tidak bisa ditawar sama sekali, apabila hukum *tabarruj* haram maka umat muslim wajib untuk menaatinya.

b. Pemahaman Historis KH. Nur Syahid Ramli dalam Memahami Larangan *Tabarruj* Q.S Al-Ahzab Ayat 33

Pemahaman historis ialah pemahaman informan tentang larangan *tabarruj* dalam Q.S. Al-Ahzab ayat 33 yang dilakukan dengan mempertimbangkan konteks

ruang dan waktu. Artinya informan disini memberikan pemahamannya berdasarkan penafsiran bukan sekedar pemahaman teks belaka. Pada saat wawancara juga peneliti melihat informan membuka kitab tafsir *Jâlalayn* dalam memberikan penafsirannya atau pemahamannya. Pemahaman historis ini penting untuk dipaparkan agar penjelasan mengenai larangan *tabarruj* tetap relevan dengan perkembangan zaman. KH. Nur Syahid Ramli memberikan penekanan penghormatan yang cukup serius untuk orang yang beranggapan bahwa *tabarruj* boleh saja dilakukan karna beranggapan bahwa Allah menyukai keindahan hal ini seperti yang beliau katakana sebagai berikut;

“Ayat yang pada dalam Qur’an ini meskipun berada pada masyarakat modern sekalipun lalu dia beralasan bahwa Allah mencintai keindahan maka dia indah, Wanita modern sekarang wanita yang berpikir dia mengatakan seperti itu maka kita dari umat Islam yang berpegang dengan Al-Qur’an tetap saja mengatakan kepada wanita itu hei kamu tetap harus melaksanakan apa yang tertera dalam Al-Qur’an tidakkah itu terlalu sempit dalam berpikir tidak kita yang berpegang pada Al-Qur’an itu tidak sempit mereka modern berkata dia berkata sempit kepada kita tapi kita kada mengatakan bahwa orang itu berpikir sempit tidak karna dia mempraktekkan Al-Qur’an itu dengan 100 persen seperti itu maka dia tidak berani mengubah kalau dia mengubah maka ada hadis maka silahkan dia menduduki api neraka, kalau handak merubah atau memberikan penjelasan-penjelasan yang bertentangan dengan Al-Qur’an sekarang, Al-Qur’an mengatakan haram *tabarruj* lalu inya mengatakan bulih haja kira-kiranya jarnya karna aku untuk berhias pada diri ku karna Allah itu jamil dan menyukai keindahan itu kada kawa diterima, modern seperti itu dia. Masyarakat modern terserah dia mengatakan kolot konservatif dari kita terserah tapi kalau ayat Qur’an sudah berbunyi seperti itu itu tidak bisa tidak bisa membantah dan menabrak lagi seperti itu pang sudah anunya konteks nya yang ada Qur’an seperti itu kita ambil kita pakai kita taati dan kita benar-benar membesarkan dengan hal-hal di Qur’an, itu punya nilai lebih lagi kita karna tidak melecehkan kalau yang melecehkan yang berbahaya karna orang-orang modern mengatakan sah-sah saja umumnya karna dia berhias itu disukai oleh Allah dan Allah menyukai keindahan maka dia bersolek salah pendapat yang salah tidak bisa diterima oleh yang membaca tafsir kada kawa menerima inya, pemikiran modern inya dasar kitu, modern itu memukakan dalil itu dari pemikiran aja inya kan, seperti itu Al-Qur’

an kada boleh berubah”<sup>35</sup>

Wanita modern yang membantah larangan *tabarruj* dengan alasan Allah menyukai keindahan maka dia berhias secara berlebihan, menurut KH. Nur Syahid Ramli hal tersebut tidak dapat diterima, wanita seharusnya tetap menaati apa yang ada dalam ayat tersebut walaupun sekarang sudah zaman modern. Orang yang berpegang teguh dengan Al-Qur’an adalah orang yang beruntung sebaliknya yang melecehkan Al-Qur’an menurut beliau siap-siap menduduki api neraka hal ini sesuai dengan hadis Nabi, membesarkan Al-Qur’an dan mengamalkan hukumnya dengan baik akan mendapat nilai lebih di hadapan Allah. Sedangkan *tabarruj* dipahami sebagai masalah yang tidak hanya bersifat lahiriah tetapi juga bersifat batiniah, hal ini sejalan dengan perkataan KH. Nur Syahid Ramli sebagai berikut;

“*Tabarruj* kada kawa dipersempit hanya sabagai persoalan pakaian, tetapi harus dipahami sabagai gabungan antara panampilan lahiriah dan parilaku batiniah. Pakaian memang bagian penting, karena ia adalah media pertama nang tampak di ruang umum, tetapi Al-Qur’an dan panjalasan para ulama manunjukkan bahwa *tabarruj* jauh labih luas dari sekadar busana. *Tabarruj* mencakup cara berjalan, gaya berbicara, gerak tubuh, dan sikap nang sengaja menonjolkan daya tarik. Ini manunjukkan bahwa yang dilarang kada hanya membuka aurat, tetapi niat dan pola parilaku nang mangarahkan panampilan kepada pencarian perhatian dan pamer kecantikan. Karena itu, seseorang kawa saja berpakaian tertutup secara fiqh, tetapi tetap terjatuh pada *tabarruj* kalau sikap dan ekspresinya bersifat menggoda atau barlabihan. Alasan ulun mamahami *tabarruj* sabagai keduanya adalah karena tujuan syariat dalam larangan ini bukan sekadar mangatur kain dan model pakaian, melainkan manjaga kehormatan, ketenangan sosial, dan akhlak publik. Kalau hanya pakaian yang diatur tanpa manyinggung parilaku dan niat, maka pesan moral Al-Qur’an manjadi sempit dan mudah disiasati. Dengan mamahami *tabarruj* sabagai persoalan pakaian sekaligus parilaku, ajaran Al-Qur’an kawa diterapkan secara labih utuh, relevan, dan

---

<sup>35</sup>KH. Nur Syahid Ramli, Ulama Banjar, Wawancara semi terstruktur, Pondok Pesantren Al-Falah Putera Banjarbaru, 24 Desember 2025.

bardaya mambentuk akhlak, termasuk dalam kontéks masyarakat Banjar dan dunia modern wayahhini”<sup>36</sup>

*Tabarruj* tidak bisa dipersempit hanya sebagai masalah berpakaian yang terlalu menonjol tetapi, harus dipahami sebagai penampilan yang bersifat lahiriah dan batiniah. Menurut KH. Nur Syahid Ramli *tabarruj* mencakup cara berjalan, gaya berbicara, gerak tubuh, dan sikap yang secara sengaja ingin menonjolkan daya tarik dihadapan laki-laki yang bukan mahram. Hal ini menunjukkan bahwa yang dilarang bukan hanya membuka aurat tetapi niat dan pola perilaku yang tidak baik. Dengan memahami *tabarruj* sebagai persoalan pakaian sekaligus perilaku, ajaran Al-Qur’an lebih bisa diterapkan secara utuh untuk membentuk akhlak yang baik. Sedangkan di zaman modern ini makna *tabarruj* mengalami perluasan makna, tidak hanya dimaknai sebagai wanita yang dengan sengaja memamerkan keindahan dirinya secara langsung tetapi dimaknai juga sebagai seorang wanita yang memperlihatkan dirinya di media sosial seperti yang dikatakan oleh KH. Nur Syahid Ramli sebagai berikut;

“Bentuk-bentuk *tabarruj* zaman ini lebih luas dibandingkan dulu, tapi nilainya tatap sama, yaitu manampilkan daya tarik sacara barlebihan dengan sadar di ruang publik. Nang barubah cuma cara wan media ekspresinya haja. Dulu, *tabarruj* biasanyalah barkaitan lawan: pakaian nang tabuka atau parhiasan fisik, cara bajalan wan bacarita nang menggoda, kahadiran perempuan di ruang publik sacara langsung. Sakarang, bentuk *tabarruj* makin maluas, misalnya *tabarruj* digital: unggahan poto atau video lawan pose, sudut kamera, atau narasi nang manonjolkan tubuh wan kacantikan sacara sengaja wan balabihan lawan niat gasan manonjolkan diri di hadapan non-mahram. ini lain bararti ajaran Al-Qur’an katinggalan zaman. Nilai *tabarruj* tatap sama, cuma tempat wan cara praktiknya haja nang babeda”<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup>KH. Nur Syahid Ramli, Ulama Banjar, Wawancara tertulis terstruktur, Pondok Pesantren Al-Falah Putera Banjarbaru, 5 Januari 2026.

<sup>37</sup>KH. Nur Syahid Ramli, Ulama Banjar, Wawancara tertulis terstruktur, Pondok Pesantren Al-Falah Putera Banjarbaru, 5 Januari 2026.

Bentuk-bentuk *tabarruj* zaman modern sekarang memiliki makna lebih luas dibandingkan zaman dulu, tetapi nilainya tetap sama, di zaman modern *tabarruj* juga dimaknai dengan penampilan daya tarik secara berlebihan dengan sengaja di sosial media. Waktu dahulu *tabarruj* hanya dipahami sebagai tindakan menampakkan keindahan dengan sengaja untuk menarik perhatian non mahram dan dilakukan secara langsung, tetapi zaman modern saat ini *tabarruj* bisa terjadi di media sosial juga hal ini seperti unggahan video dan foto yang sengaja memperlihatkan keindahan atau kecantikannya secara berlebihan dengan sengaja. Nilai *tabarruj* tetap sama cuman cara praktiknya saja yang berbeda. KH. Nur Syahid Ramli menyatakan bahwa larangan tampil mencolok di masyarakat Banjar tidak dijelaskan beliau secara kaku tapi melalui tiga hal utama seperti berikut;

“Dalam masyarakat Banjar zaman ini, batas “tampil mencolok” kada ulun jalaskan sacara kaku, tapi lewat 3 hal utama; konteks, kapantasan, lawan dampak sosial. Pertama, konteks ruang wan situasi. Bahias gasan acara adat, parnikahan, atau kegiatan formal babeda ukurannya lawan tampil di ruang publik saban hari atau di media sosial. Dalam budaya Banjar, hal nang pantas di satu acara bisa haja dianggap kada pantas di tempat lain. Kadua, kapantasan menurut rasa. Masyarakat Banjar masih sangat mamperhatikan “apa jar urang” sabagai panduan etika sosial, lain dalam arti negatif. Mun panampilan saurang manimbulakan bisik-bisik, kada nyaman, atau dianggap terlalu manonjol, maka menurut adat batas kada mencolok sudah talampau. Ketiga, dampak sosial wan pesan nang ditampilkan. Tampil rapi, barsih, wan indah babeda lawan tampil gasan manarik parhatian. Waktu panampilan, baik sacara langsung atau online, mangundang pandangan barlebihan, komentar kada pantas, atau manjadi sumber fitnah, maka sacara nilai hal itu sudah mandakati *tabarruj*, walaupun sacara hukum agama mungkin masih dipardabatkan. Lewat pandakatan ini, masyarakat Banjar bisa mamahami bahwa batas *tabarruj* kada haja soal “bulih atau haram”, tapi soal manjaga martabat diri wan kaharmonisan sosial, salaras lawan ajaran Al-Qur’an wan diparkuat lawan adat satempat”.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup>KH. Nur Syahid Ramli, Ulama Banjar, Wawancara tertulis terstruktur, Pondok Pesantren Al-Falah Putera Banjarbaru, 5 Januari 2026.

KH. Nur Syahid Ramli dalam memaknai tampil mencolok tidak secara kaku. Hal ini dijelaskan beliau melalui tiga hal seperti konteks, kepantasan, dan dampak sosial. Pertama, dalam budaya Banjar hal yang dianggap pantas di suatu acara bisa saja dianggap tidak pantas di acara lain; kedua, masyarakat masih sangat mempertimbangkan dan memperhatikan “apa kata orang” sebagai bentuk panduan etika sosial; ketiga, tampil bersih dan indah berbeda dengan tampil hanya untuk menarik perhatian lawan jenis. Maka dari itu masyarakat Banjar mempengaruhi bahwa batasan *tabarruj* bukan hanya soal boleh atau haram tapi soal untuk menjaga martabat diri dan keharmonisan sosial yang selaras dengan ajaran Qur’an dan diperkuat oleh adat Banjar. Menurut KH. Nur Syahid Ramli dalam memahami makna larangan *tabarruj* dengan perubahan sosial generasi muda Banjar perlunya pemahaman yang mempertimbangkan konteks zaman sekarang seperti yang diucapkan beliau sebagai berikut;

“Dalam mangaitkan makna *tabarruj* lawan parubahan sosial generasi muda Banjar, ulun mamulai lawan manyadari bahwa nang barubah itu lain nilai Al-Qur’an, tapi lingkungan sosial tempat nilai itu diterapkan. Generasi muda Banjar zaman ini hidup di ruang nang berbeda lawan generasi sabalumnya: ruang digital, arus globalisasi, budaya visual, wan logika popularitas. Al-Qur’an waktu mambahas *tabarruj* manakankan prinsip pangandalian diri dalam manampilkan diri di ruang publik. Prinsip ini tatap relevan gasan generasi muda Banjar nang mangekspresikan diri liwat media sosial, fashion, wan gaya hidup. Ulun manjalaskan bahwa *tabarruj* kada salawasnya bararti “malanggar aturan agama sacara langsung”, tapi sering muncul dalam bantuk pamer nang sacara sengaja manonjolkan diri ka non-mahram. Lawan kondisi kaya ini, pendakatan pamahaman *tabarruj* harus sasuaian, lain sakadar managur atau malarang. Ulun mangaitkan ayat-ayat tentang *tabarruj* lawan isu harga diri, martabat, wan kebebasan nang

---

bertanggung jawab, supaya nilai Qur’ani dipahami lain sabagai panghalang kreativitas, tapi sabagai panjaga diri di tengah parubahan zaman”<sup>39</sup>

Dalam mengaitkan makna *tabarruj* dengan perubahan sosial generasi muda Banjar, KH. Nur Syahid Ramli memulai dengan menyadari bahwa yang berubah bukan nilai Qur’an tetapi lingkungan sosial tempat nilai itu diterapkan. Generasi muda Banjar sekarang hidup berbeda dengan generasi sebelumnya contoh perbedaan yang nyata ialah ruang digital yang sangat berkembang. Al-Qur’an waktu membahas larangan *tabarruj* menekankan prinsip pengendalian diri dalam menampilkan diri di ruang publik. Prinsip ini menurut beliau tetap relevan untuk generasi muda Banjar yang mengekspresikan diri lewat media sosial. Beliau menjelaskan bahwa *tabarruj* tidak mesti melanggar aturan agama secara langsung. Tetapi sering muncul dalam bentuk pamer secara sengaja dengan menonjolkan diri kepada non mahram. Kondisi ini memerlukan pendekatan pemahaman *tabarruj* yang harus disesuaikan dengan kondisi sekarang bukan hanya sekedar melarang. Beliau mengaitkan ayat-ayat *tabarruj* dengan isu harga diri, hal ini bertujuan supaya nilai Qur’ani dipahami bukan sebagai panghalang kreativitas, tetapi sebagai penjaga diri ditengah perubahan zaman. Dalil yang digunakan oleh KH. Nur Syahid Ramli dalam menjelaskan fenomena *tabarruj* modern sabagai berikut;

“Dalil apa yang bisa kita gunakan untuk mengatakan kepada Wanita-wanita yang *tabarruj* yaitu membuka aurat bersolek tetapi dia tampil didalam medsos sama hukumnya karna mengundang nafsu laki-laki untuk melakukan hal yang negatif maka sama aja hukumnya jadi haram jua jadi haram jua apakah Wanita yang *tabarruj* membuka aurat ataupun dengan berpakaian berlebihan atau berpakaian ketat umpamanya itu diperbolehkan didalam medsos sama tidak boleh juga dia menampakkan dirinya meskipun tidak di

---

<sup>39</sup>KH. Nur Syahid Ramli, Ulama Banjar, Wawancara tertulis terstruktur, Pondok Pesantren Al-Falah Putera Banjarbaru, 5 Januari 2026.

luar rumahh tetapi dia menampakkan dirinya untuk umum jua itu di dalam mensos itu untuk umum ya kalonya menampakkan dirinya dan membuka auratnya kemudian bersolek dan berhias dengan berlebihan bahkan banyak hal banyak orang menyukai dengan hal dengan seperti itu dan membuat dia akan jatuh kepada perbuatan zina barangkali nanti itu sama aja dia menampakkan dirinya di mensos menampakkan dirinya di dalam sebuah film jadi perbuatan orang yang membuat film dimasukkan ke dalaam mensos dan menampakkan wanita yang membuka aurat bahkan lebih bahkan berlebihan auratnya tu terbuka banyak sangat terbuka lebih-lebih itu yang membuat dia melakukan perbuatan yang diharamkan Allah kalo ayatnya yang kita pakai meski ini juga Q.S. Al-Ahzab ayat 33 dalam hadis seorang Wanita apabila keluar rumah dengan perjalanan yang panjang tidak boleh dia keluar rumah tanpa mahram ada hadisnya jua tanpa mahram dia keluar rumah walau dia bagus aja berpakaian kalau utamakan dulu nang *tabarruj* utamakan dulu yang orang itu berhias itu kada boleh. Sekarng inya kada *tabarruj*, inya kada berhias dengan tapi dia keluar rumah tanpa mahramnya perjalanan yang musafir ada tulisan seharian semalaman ada perjalanan yang musafir itu juga diharamkan seorang wanita keluar rumah tanpa mahram kenapa diharamkan tanpa mahram , mahram itu ada lakinya ada abahnya, atau dingsanaknya itu mengamankan daripada dirinya kalau dia keluar rumah tanpa bersolek tetap ja hukumnya kada boleh walupun inya kada bersolek itu secara umum nang hadis yang menyebutkan anutu laihatilmartin” kada halal bagi seorang perempuan yang dia bermufasir dengan perjalanan yang Panjang yang jauh makai la dzurmahramin kecuali dengan seorang mahramnya dingsanak, abahnya, atau lakinya itu aja yang boleh, jadi kalau pertanyaannya tu memasukan dirinya ke dalam mensos menampakan dirinya ke dalam sebuah foto dan gambar sama aja hukumnya itu karna membuka aurat itu sama dia dihadapan umum ataupun memasukkan ke dalam mensos bukan kedalam film lebih dahsyat negatifnya kalau inya memasukkan ke dalam mensos. selama dia ada terus di dalam mensos itu selama itu pula dia menerima hukum haram yang pada wanita itu dalilnya itu aja dalilnya”<sup>40</sup>

Wanita yang membuka aurat dan berhias berlebihan secara sengaja dengan niat memamerkan dirinya di media sosial walaupun tidak keluar rumah menurut KH. Nur Syahid Ramli hal tersebut juga termasuk *tabarruj* dan hukumnya adalah haram. Wanita yang juga menampakkan dirinya disebuah film dan membuka

---

<sup>40</sup>KH. Nur Syahid Ramli, Ulama Banjar, Wawancara semi terstruktur, Pondok Pesantren Al-Falah Putera Banjarbaru, 24 Desember 2025.

auratnya hukumnya juga *tabarruj* dan haram. Dalil yang digunakan beliau dalam menjelaskan *tabarruj* modern ini tetap sama yaitu Q.S. Al-Ahzab ayat 33 dan hadis tentang larangan wanita bepergian jauh tanpa mahram. Diakhir kata beliau menegaskan bahwa wanita yang *bertabarruj* di media sosial selama foto atau videonya ada di media sosial selama itu juga dia menerima hukum haram.

Berdasarkan hasil wawancara di atas dapat disimpulkan bahwa KH. Nur Syahid Ramli dalam memahami ayat tentang *tabarruj* tidak secara tekstual saja melainkan kontekstual hal ini dibuktikan oleh argumen beliau yang menyatakan bahwa wanita modern yang beranggapan bahwa berhias secara berlebihan boleh saja dilakukan dengan alasan Allah Swt. menyukai keindahan hal tersebut dinilai KH. Nur Syahid Ramli sebagai hal yang tidak bisa diterima. Allah melarang *tabarruj* mestinya sebagai umat Islam wajib untuk menaatinya karena orang yang berpegang teguh pada ajaran Al-Qur'an akan mendapat nilai kebaikan. Beliau juga berpendapat bahwa *tabarruj* tidak bisa dipersempit hanya sebagai larangan berpakaian yang membuka aurat, tetapi harus dipahami sebagai larangan yang bersifat lahiriah dan batiniah. Bentuk *tabarruj* sekarang memiliki makna lebih luas dibandingkan *tabarruj* zaman dulu, tetapi nilainya tetap sama yaitu menonjolkan diri secara berlebihan sehingga menimbulkan fitnah.

Senada dengan hal tersebut, KH. Nur Syahid Ramli dalam memaknai tampil mencolok tidak secara kaku melainkan dijelaskan beliau melalui tiga hal diantaranya sesuai konteks, kepatuhan, dan dampak sosial. Hal ini dihubungkan beliau melalui kondisi anak muda Banjar yang memamerkan dirinya di media sosial, menurut beliau untuk menjelaskan hal tersebut perlunya mengaitkan ayat

*tabarruj* dengan isu harga diri bukan hanya semata melarang saja. Dalil yang digunakan oleh KH. Nur Syahid Ramli dalam menjelaskan fenomena *tabarruj* modern ini yaitu Q.S. Al-Ahzab ayat 33 dan hadis tentang larangan wanita bepergian jauh tanpa mahram. Berdasarkan analisis terhadap pandangan KH. Nur Syahid Ramli peneliti berargumen bahwa pemahaman beliau terhadap fenomena *tabarruj* modern tidak hanya terhenti pada pembacaan tekstual saja, tetapi dikembangkan melalui pendekatan historis-kontekstual, sehingga makna *tabarruj* dipahami secara komprehensif sesuai dengan perubahan zaman.

c. Relevansi Larangan *Tabarruj* Q.S. Al-Ahzab Ayat 33 dalam Konteks Sosial Budaya Banjar

Relevansi larangan *tabarruj* dalam Q.S. Al-Ahzab ayat 33 dengan konteks sosial budaya lokal masyarakat Banjar dipahami tidak hanya sebagai ketentuan normatif atau teologis, tetapi juga menemukan relevansinya dalam realitas sosial budaya masyarakat Banjar. Khususnya sebagaimana tercermin dalam nilai sopan santun yang hidup di tengah masyarakat Banjar. Dengan bertumpu pada data lapangan, ini menunjukkan bahwa pemahaman KH. Nur Syahid Ramli juga bersifat kontekstual yang berhubungan dengan budaya adat Banjar seperti malu, sopan santun, kepantasan, serta dampak sosial. KH. Nur Syahid Ramli menegaskan bahwa masyarakat Banjar dalam memahami larangan *tabarruj* umumnya lebih kepada etika hidup, daripada hukum yang bersifat normatif. Hal ini dijelaskan beliau sebagai berikut;

“Dari pengamatan ulun, masyarakat Banjar umumnya mamahami larangan *tabarruj* lebih sabagai etika hidup daripada istilah hukum formal. Banyak urang mungkin kada manyambat kata *tabarruj* sacara langsung, tapi mereka mamahami intinya lewat konsep kaya kada pantas, kurang sopan, atau

terlalu menonjol. Ini menunjukkan bahwa larangan *tabarruj* sudah menjadi bagian dari budaya, lain saja pemahaman teks semata. Dalam kehidupan sehari-hari, larangan ini kelihatan dalam hal-hal sederhana: memilih pakaian yang tidak mencolok, menjaga cara berbicara, dan berhati-hati waktu berada di ruang umum. Gasan masyarakat Banjar, menjaga penampilan lain saja kewajiban pribadi, tapi juga tanggung jawab sosial dan keluarga. Inilah contoh bagaimana nilai Al-Qur'an hidup dalam kebiasaan sehari-hari, lain saja dalam wacana keagamaan”<sup>41</sup>

Masyarakat Banjar dalam memahami larangan *tabarruj* lebih kepada menjaga nilai etika hidup daripada istilah hukum formal. Pada masyarakat Banjar, banyak orang yang tidak menyebut bahwa itu bagian dari *tabarruj* secara langsung, tetapi memahaminya lewat konsep tidak pantas, kurang sopan, atau terlalu menonjol. Hal ini menunjukkan bahwa larangan *tabarruj* sudah menjadi bagian dari budaya masyarakat Banjar bukan hanya pemahaman hukum semata, dalam budaya Banjar menjaga penampilan, sikap, dan sopan santun tidak hanya menjadi kewajiban pribadi tetapi juga menjadi kewajiban keluarga dan sosial. Hal ini membuktikan bahwa nilai Qur'an hidup di masyarakat Banjar. KH. Nur Syahid Ramli juga mengatakan bahwa masyarakat Banjar ketika melihat seseorang yang mendekati larangan *tabarruj* tidak langsung menegur dengan hukum, tetapi lebih mempertimbangkan respon sosial dan nasihat budaya. Seperti yang dikatakan beliau sebagai berikut;

“Dalam menghadapi perilaku yang dianggap melanggar *tabarruj*, masyarakat Banjar umumnya tidak langsung menegur lawan aturan hukum, tapi lebih menekankan respon sosial dan nasihat budaya. Bentuk respon yang paling sering muncul di antaranya: Taguran halus lewat sindiran, nasihat kaluwarga, atau pancingan berbasis adat, misalnya mengaitkan perilaku lawan rasa malu, nama baik keluarga, atau kapantasan sosial; Nasihat keagamaan dari tokoh yang dihormati, kiai ulama. Pendekatan ini

---

<sup>41</sup>KH. Nur Syahid Ramli, Ulama Banjar, Wawancara tertulis terstruktur, Pondok Pesantren Al-Falah Putera Banjarbaru, 5 Januari 2026.

manunjukkan bahwa masyarakat Banjar lebih mementingkan keharmonisan sosial daripada penegakan aturan yang kaku. Nilai Al-Qur'an dihidupkan secara baik lewat etika sosial, lain halnya aturan formal. Lawan itu, respon masyarakat terhadap *tabarruj* bersifat kultural dan religius, menggabungkan norma adat, otoritas moral, dan ajaran Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari".<sup>42</sup>

Masyarakat Banjar dalam menghadapi wanita yang perilakunya mendekati *tabarruj* umumnya tidak langsung menegur lewat aturan hukum Al-Qur'an, tetapi lebih menekankan respon sosial dan nasihat budaya. Respon yang paling sering muncul ialah teguran halus, nasihat keluarga, dan nasihat dari ulama. Pendekatan ini menunjukkan bahwa masyarakat Banjar lebih mementingkan keharmonisan sosial daripada penegakan aturan hukum yang kaku. Di Kalimantan Selatan, nilai Al-Qur'an dihidupkan secara baik lewat etika sosial sedangkan respon masyarakat terhadap *tabarruj* bersifat kultural dan religius yaitu menggabungkan norma adat dan ajaran Al-Qur'an. Di sisi lain, KH. Nur Syahid Ramli mengatakan bahwa standar tidak mencolok dalam berpakaian sangat berkaitan dengan ajaran agama yang berkembang di masyarakat Banjar. Hal ini dijelaskan beliau sebagai berikut;

“Menurut ulun, standar “kada mencolok” dalam berpakaian sangat berkaitan lawan ajaran agama yang berkembang di masyarakat Banjar. Dari Islam menjadi bagian utama kehidupan sosial, nilai-nilai agama utamanya tentang kasopanan, menutup aurat, dan larangan *tabarruj* basatu lawan adat lokal. Konsep “kada mencolok” bisa dipahami sebagai bentuk lokal dari ajaran Islam tentang keseimbangan dan larangan berlebihan. Lewat itu, standar ini menjadi hasil pasambungan antara ajaran agama dan pengalaman sosial masyarakat Banjar”<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup>KH. Nur Syahid Ramli, Ulama Banjar, Wawancara tertulis terstruktur, Pondok Pesantren Al-Falah Putera Banjarbaru, 5 Januari 2026.

<sup>43</sup>KH. Nur Syahid Ramli, Ulama Banjar, Wawancara tertulis terstruktur, Pondok Pesantren Al-Falah Putera Banjarbaru, 5 Januari 2026.

Larangan tampil mencolok dalam berpakaian sangat berhubungan dengan ajaran agama yang berkembang di masyarakat Banjar. Sejak Islam menjadi bagian utama dari kehidupan sosial, nilai agama tentang larangan *tabarruj* bersatu dengan adat lokal. Konsep tidak mencolok dalam berpakaian dipahami sebagai bentuk lokal dari ajaran Islam tentang keseimbangan larangan *tabarruj*. Melalui hal tersebut, standar ini menjadi pesambung antara ajaran agama dan pengalaman sosial masyarakat Banjar. KH. Nur Syahid Ramli memahami larangan *tabarruj* ketika dikaitkan dengan adat dan etika Wanita Banjar sebagai pesambung antara ajaran Al-Qur'an dan kebiasaan masyarakat Banjar. Hal ini seperti yang dikatakan oleh beliau sebagai berikut;

“Waktu *tabarruj* dikaitkan lawan adat wan etika perempuan Banjar, ulun memahaminya sebagai pasambungan antara ajaran Al-Qur'an lawan kabiasaan masyarakat satempat. Masyarakat Banjar dari dulu dikenal sabagai masyarakat Muslim nang religius, di mana nilai agama kada haja diajarkan, tapi jua tampak dalam adat, bahasa, wan cara tingkah laku saban hari. Dalam tradisi Banjar, perempuan ideal digambarkan sabagai sosok nang lemah lembut, pandai manjaga diri, wan kada terlalu manonjolkan diri di hadapan urang banyak. Nilai ini salaras lawan pesan Al-Qur'an tentang larangan *tabarruj*, yaitu manjaga kahormatan wan kasopanan. Karna itu, *tabarruj* dalam masyarakat Banjar kada haja dipahami sabagai kasalahan dalam bapakaian, tapi jua sabagai palanggaran tarhadap etika pargaulan wan rasa malu. Jadi, makna *tabarruj* dalam masyarakat Banjar tabentuk lewat panyesuaian antara ajaran Al-Qur'an lawan adat satempat. Al-Qur'an maambil nilai dasarnya, sedangkan adat Banjar manarapkannya dalam ukuran kasopanan nang hidup di masyarakat. Inilah nang manunjukkan bahwa ayat Al-Qur'an kada haja dibaca, tapi banar-banar dijalani dalam budaya saban hari”.<sup>44</sup>

Larangan *tabarruj* dalam Al-Qur'an dengan adat Banjar memiliki pesambung yang kuat. Masyarakat Banjar dari dahulu dikenal sabagai masyarakat

---

<sup>44</sup>KH. Nur Syahid Ramli, Ulama Banjar, Wawancara tertulis terstruktur, Pondok Pesantren Al-Falah Putera Banjarbaru, 5 Januari 2026.

yang religius artinya nilai agama tidak hanya diajarkan tetapi nampak dalam adat dan kebiasaan masyarakat Banjar. Dalam tradisi Banjar nilai perempuan ideal digambarkan sebagai sosok yang lemah lembut, pandai menjaga diri, dan tidak terlalu menonjolkan diri baik dari penampilan ataupun sikap dihadapan oranya banyak. Nilai ini selaras dengan larangan *tabarruj* yaitu menjaga kehormatan dan kesopanan. Pelanggaran larangan *tabarruj* dalam masyarakat Banjar tidak hanya dipahami sebagai masalah terkait pakaian tetapi juga sebagai pelanggaran terhadap etika pergaulan dan rasa malu. Jadi dapat disimpulkan bahwa makna larangan *tabarruj* dalam masyarakat Banjar terbentuk lewat penyesuaian antara ajaran Al-Qur'an dan adat. Al-Qur'an sebagai nilai dasarnya sedangkan adat Banjar sebagai penerapannya, hal ini menunjukkan bahwa Qur'an tidak hanya dibaca tapi dijalankan dalam nilai budaya masyarakat Banjar. KH. Nur Syahid Ramli juga mengatakan bahwa beliau menggabungkan dalil-dalil agama tentang *tabarruj* dengan nilai adat budaya Banjar. Hal tersebut seperti yang dikatakan oleh beliau sebagai berikut;

“Waktu manjalaskan *tabarruj* lawan masyarakat Banjar, ulun manggabuangkan dalil-dalil agama lawan nilai-nilai adat satempat. Pandakatan ini kada haja sakadar strategi dakwah, tapi cara nang alami gasan mambuat ajaran Al-Qur'an labih gampang dipahami wan dihayati, salama nilai adat kada batantangan lawan syariat. Dalam praktiknya, ulun mamulai lawan ayat-ayat normatif kaya Q.S. Al-Ahzab: 33 sabagai dasar larangan *tabarruj*. Habis itu, ulun mangaitkannya lawan nilai-nilai nang sudah hidup di masyarakat Banjar, kaya rasa malu, sopan santun, wan prinsip kada manonjolkan diri. Lawan cara ini, masyarakat mamandang ajaran agama lain sabagai hal nang asing atau dipaksakan, tapi sabagai pangkuatan nilai-nilai nang sudah mereka kenal. Pandakatan ini

manunjukkan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an kada berhenti di teks haji, tapi manjadi norma sosial.<sup>45</sup>

KH. Nur Syahid Ramli dalam menjelaskan makna larangan *tabarruj* yaitu menggabungkan dalil agama dan nilai adat sosial masyarakat Banjar. Menurut beliau pendekatan ini tidak hanya sebagai strategi dakwah, tetapi sebagai cara alami untuk membuat ajaran Al-Qur'an mudah dipahami masyarakat selama nilai adat tidak bertentangan dengan syariat. Pendekatan ini menunjukkan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an tidak berhenti di teks saja, tetapi manjadi norma sosial. KH. Nur Syahid Ramli mengatakan bahwa pemahaman masyarakat Banjar tentang larangan *tabarruj* dipengaruhi oleh tiga faktor diantaranya yaitu adat dan budaya lokal, ulama dan tokoh agama, ajaran agama secara langsung lewat Al-Qur'an dan hadis. seperti yang diungkapkan oleh beliau sebagai berikut;

“Menurut ulun, pamahaman masyarakat Banjar tentang larangan *tabarruj* dipengaruhi lawan tiga faktor utama, walaupun paranan masing-masingnya babeda. Pertama, adat wan budaya lokal sangat mangaruh. Nilai kaya malu, sopan, wan manjaga nama baik keluarga manjadi standar awal masyarakat dalam manilai parilaku perempuan. Bahkan sabalum mamahami dalil agama sacara rinci, masyarakat Banjar sudah punya ukuran kapantasan nang diwariskan turun-temurun. Kedua, ulama wan tokoh agama baperan sabagai penguat wan pambarian nasihat agama tarhadap norma adat. Caramah, pangajian, wan nasihat mereka manjadi jambatan antara nilai adat lawan dalil agama, supaya larangan *tabarruj* dipahami sabagai bagian dari ajaran Islam, lain sakadar tradisi haji. Ketiga, ajaran agama sacara langsung lewat Al-Qur'an wan hadis biasanya dipahami sacara kada langsung lawan masyarakat awam, tapi tatap manjadi rujukan paling tinggi”.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup>KH. Nur Syahid Ramli, Ulama Banjar, Wawancara tertulis terstruktur, Pondok Pesantren Al-Falah Putera Banjarbaru, 5 Januari 2026.

<sup>46</sup>KH. Nur Syahid Ramli, Ulama Banjar, Wawancara tertulis terstruktur, Pondok Pesantren Al-Falah Putera Banjarbaru, 5 Januari 2026.

Pemahaman masyarakat Banjar tentang larangan *tabarruj* dipengaruhi oleh tiga hal diantaranya: pertama; adat dan budaya sangat berpengaruh, nilai seperti malu, sopan, dan menjaga nama baik keluarga menjadi standar awal masyarakat menilai perilaku perempuan, kedua; ulama dan tokoh agama sangat berpengaruh sebagai penguat nasihat agama yang menjadi jembatan antara nilai adat dengan dalil agama, ketiga; ajaran agama dan hadis secara langsung biasanya dipahami masyarakat awam sebagai rujukan paling tinggi. KH. Nur Syahid Ramli mengatakan bahwa konsep sopan santun dalam adat Banjar pada dasarnya punya tujuan yang sama dengan larangan *tabarruj* dalam Al-Qur'an. Hal ini disampaikan oleh beliau sebagai berikut;

“Konsep sopan santun dalam adat Banjar pada dasarnya punya tujuan yang sama dengan larangan *tabarruj* dalam Al-Qur'an, yaitu menjaga kehormatan, mencegah fitnah, dan membuat ketertarikan sosial. Al-Qur'an melarang *tabarruj* sebagai penampilan diri yang berlebihan dan tidak terkendali di ruang publik. Adat Banjar menerjemahkan larangan itu ke dalam bahasa budaya: dianggap kurang baik, kurang pantas, atau kurang sopan. Lewat itu, adat Banjar menjadi cara lokal untuk menghidupkan nilai Al-Qur'an tentang *tabarruj* dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini menunjukkan bahwa nilai Al-Qur'an yang sudah menjadi bagian dari kehidupan masyarakat”<sup>47</sup>

Adat Banjar seperti sopan santun memiliki tujuan yang sama dengan larangan *tabarruj* dalam Al-Qur'an, yaitu sebagai penjaga kehormatan. Al-Qur'an melarang *tabarruj* sebagai penampilan diri yang berlebihan dan tidak terkendali, sedangkan adat budaya Banjar menerjemahkan larangan tersebut ke dalam bahasa budaya seperti kurang pantas, kurang baik, atau kurang sopan. Demikian adat

---

<sup>47</sup>KH. Nur Syahid Ramli, Ulama Banjar, Wawancara tertulis terstruktur, Pondok Pesantren Al-Falah Putera Banjarbaru, 5 Januari 2026.

Banjar menjadi cara untuk menghidupkan nilai Al-Qur'an tentang larangan *tabarruj* di kehidupan sehari-hari. Hal ini menunjukkan bahwa nilai Al-Qur'an tidak selalu hadir lewat istilah agama yang formal, tetapi juga bisa hadir lewat norma adat yang sudah menjadi bagian dari kehidupan masyarakat Banjar.

Berdasarkan hasil wawancara di atas dapat disimpulkan bahwa KH. Nur Syahid Ramli mengatakan bahwa masyarakat Banjar dalam memahami larangan *tabarruj* lebih kepada menjaga nilai etika hidup daripada istilah hukum formal, hal ini menunjukkan bahwa larangan *tabarruj* sudah menjadi bagian dari budaya masyarakat Banjar. Masyarakat Banjar dalam menghadapi perempuan yang perilakunya mendekati *tabarruj* tidak langsung menegur lewat aturan hukum, tetapi lebih menekankan respon sosial dan nasehat budaya. Di Kalimantan Selatan nilai Al-Qur'an dihidupkan secara baik lewat etika sosial, sedangkan respon masyarakat terhadap *tabarruj* bersifat kultural dan teologis yaitu menggabungkan norma adat dan ajaran Al-Qur'an. Larangan tampil mencolok dalam berpakaian sangat berhubungan dengan ajaran agama yang berkembang di Kalimantan Selatan. KH. Nur Syahid Ramli dalam menjelaskan makna larangan *tabarruj* ialah dengan cara menggabungkan dalil agama dan nilai adat sosial masyarakat Banjar. Adat Banjar memiliki tujuan yang sama dengan larangan *tabarruj* dalam Al-Qur'an dan tidak ada benturan nilai yang terbentur, keduanya saling berkaitan baik dalil tentang larangan *tabarruj* dan nilai adat budaya Banjar. Berdasarkan analisis sementara peneliti bahwa relevansi larangan *tabarruj* Q.S. Al-Ahzab ayat 33 dengan konteks sosial budaya Banjar memiliki hubungan yang saling menguatkan dalam membentuk etika berpakaian dan perilaku perempuan.

## 2. Analisis Data Tematik

Tabel 3 Pengolahan Data Dengan Analisis Tematik <sup>48</sup>

<b>Ide pokok</b>	<b>Konseptualisasi</b>	<b>Kategorisasi</b>	<b>Tematisasi</b>
1. <i>Tabarruj</i> dipahami sebagai larangan bersolek secara berlebihan bagi perempuan ketika berada di ruang publik berdasarkan Al-Qur'an.	<i>Tabarruj</i> dikonsepsikan sebagai pembatasan etika berhias di ruang publik untuk mencegah fitnah, menjaga moral, dan membedakan perilaku Islam dari tradisi jahiliah	Pemaknaan normatif dan sosial tentang <i>tabarruj</i>	<i>Tabarruj</i> sebagai ketentuan syariat yang bersifat Normatif dan tegas
2. <i>Tabarruj</i> dipahami sebagai perbuatan haram yang hukumnya bersifat tegas dan tidak dapat ditoleransi atau diturunkan status hukumnya	<i>Tabarruj</i> sebagai larangan syar'ī qat'ī yang ditetapkan secara eksplisit oleh Al-Qur'an dan hadis serta tidak bersifat elastis	Ketetapan hukum <i>tabarruj</i>	
3. Larangan <i>tabarruj</i> dalam Al-Qur'an tetap bersifat mengikat dan tidak dapat dinegosiasikan dengan alasan modernitas atau estetika	<i>Tabarruj</i> sebagai ketentuan hukum syariat yang bersifat tetap dan harus ditaati apa adanya tanpa penyesuaian dengan logika zaman	Konsistensi berpegang pada nash Al-Qur'an	
4. Larangan <i>tabarruj</i> ditegaskan secara konsisten dalam Al-Qur'an dan hadis, termasuk di dalam Q.S. Al-Ahzab ayat 32 dan 33 dan	<i>Tabarruj</i> sebagai larangan syariat yang bersumber dari dua dalil utama (Al-Qur'an dan hadis) dan berlaku dalam seluruh aktivitas sosial perempuan	Dasar dalil <i>tabarruj</i> (Al-Qur'an dan hadis)	

<sup>48</sup>Data diolah dari hasil wawancara dengan KH. Nur Syahid Ramli.

Ide pokok	Konseptualisasi	Kategorisasi	Tematisasi
hadis-hadis seperti hadis anjuran tidak berhias ketika perempuan keluar rumah untuk beribadah dan hadis larangan berpergian lama tanpa mahram			
5. Pemaknaan <i>tabarruj</i> dalam masyarakat Banjar merupakan hasil pertemuan antara ajaran Al-Qur'an dan adat lokal yang menjunjung kesopanan Perempuan	<i>Tabarruj</i> sebagai norma religio-kultural yang dibentuk oleh nilai Qur'ani dan etika sosial masyarakat Banjar	Integrasi ajaran agama dan adat Banjar	Larangan <i>Tabarruj</i> sebagai nilai etis Qur'an yang terinternalisasi dalam budaya Banjar
6. Larangan <i>tabarruj</i> dipahami masyarakat Banjar sebagai etika hidup, bukan istilah hukum formal	Larangan <i>tabarruj</i> dipraktikkan sebagai nilai kesopanan dan kepantasan sosial yang terinternalisasi dalam budaya Banjar melalui konsep "tidak pantas", "kurang sopan", dan "terlalu menonjol", tanpa harus disebut sebagai istilah fikih	Pemahaman kultural dan etis terhadap <i>tabarruj</i>	
7. Pemahaman larangan <i>tabarruj</i> di masyarakat Banjar dibentuk oleh adat, ulama, dan ajaran agama	Pemahaman <i>tabarruj</i> terbentuk melalui interaksi antara nilai adat Banjar (malu, sopan, menjaga nama baik), peran	Faktor sosiokultural dan religius dalam pemahaman <i>tabarruj</i>	

Ide pokok	Konseptualisasi	Kategorisasi	Tematisasi
	<p>ulama sebagai mediator normatif, dan ajaran Al-Qur'an-hadis sebagai rujukan tertinggi, di mana adat memberi bentuk praktis, agama memberi legitimasi, dan ulama menjembatani keduanya</p>		
<p>8. Respons masyarakat Banjar terhadap <i>tabarruj</i> dilakukan melalui mekanisme sosial dan kultural, bukan penegakan hukum formal</p>	<p>Penanganan perilaku mendekati <i>tabarruj</i> dilakukan melalui teguran halus, nasihat keluarga, pengingat adat tentang rasa malu dan nama baik, serta nasihat keagamaan dari ulama, dengan tujuan menjaga harmoni sosial dan moral kolektif</p>	<p>Pola respons sosial dan kultural terhadap <i>tabarruj</i></p>	
<p>9. Adat Banjar menghidupkan nilai larangan <i>tabarruj</i> Al-Qur'an melalui konsep sopan santun dan kepantasan sosial</p>	<p>Larangan <i>tabarruj</i> dipahami sebagai nilai etis untuk menjaga kehormatan dan mencegah fitnah; adat Banjar menerjemahkannya ke dalam bahasa budaya seperti tidak elok, kurang pantas, dan kurang sopan tanpa harus menggunakan istilah hukum agama formal</p>	<p>Internaliasi nilai Qur'ani dalam norma adat Banjar</p>	

Ide pokok	Konseptualisasi	Kategorisasi	Tematisasi
10. Standar “tidak mencolok” dalam berpakaian Banjar merupakan hasil integrasi ajaran Islam dan adat lokal	Tidak mencolok” dipahami sebagai bentuk lokal dari nilai Islam tentang kesopanan, menutup aurat, keseimbangan, dan larangan	Integrasi nilai agama dan adat dalam standar berpakaian	
11. Budaya Banjar memengaruhi pemahaman KH. Nur Syahid Ramli terhadap <i>tabarruj</i> sebagai panduan etis-sosial tanpa menggantikan otoritas teks Al-Qur’an	<i>Tabarruj</i> dipahami sebagai peringatan moral Qur’ani yang ditafsirkan melalui lensa budaya untuk membentuk kesadaran etis kolektif	Budaya sebagai lensa penafsiran etis	
12. KH. Nur Syahid Ramli dalam menjelaskan <i>tabarruj</i> kepada masyarakat Banjar dilakukannya dengan mengintegrasikan dalil Qur’ani dan nilai adat setempat agar ajaran lebih mudah dipahami	Dakwah <i>tabarruj</i> sebagai proses internalisasi nilai syariat melalui pendekatan kultural tanpa meninggalkan otoritas nash	Pendekatan dakwah kultural	
13. <i>Tabarruj</i> dipahami sebagai gabungan antara penampilan lahiriah dan perilaku batiniah yang bertujuan menonjolkan daya tarik dan	<i>Tabarruj</i> sebagai konsep etika Qur’ani yang melampaui persoalan busana dan mencakup niat, sikap, serta ekspresi perilaku di ruang publik	<i>Tabarruj</i> sebagai perpaduan pakaian dan perilaku	<i>Tabarruj</i> sebagai perilaku sosial yang mencakup penampilan dan sikap.

Ide pokok	Konseptualisasi	Kategorisasi	Tematisasi
mencari perhatian.			
14. Menurut KH. Nur Syahid Ramli bentuk <i>tabarruj</i> mengalami perluasan di era modern, termasuk ke ranah digital, namun nilai dasarnya tetap sama	Bentuk <i>tabarruj</i> mengalami perluasan di era modern, termasuk ke ranah digital, namun nilai dasarnya tetap sama	Transformasi bentuk <i>tabarruj</i> dari ruang fisik ke ruang digital	
15. KH. Nur Syahid Ramli dalam menjelaskan Batas “tampil mencolok” dalam masyarakat Banjar ditentukan secara kontekstual, bukan secara kaku	<i>Tabarruj</i> dipahami melalui pertimbangan konteks ruang dan situasi, rasa kepantasan sosial, serta dampak sosial dari penampilan, baik langsung maupun digital	Batas kepantasan berpakaian dan berpenampilan dalam adat Banjar	
16. Perubahan sosial generasi muda Banjar memengaruhi cara menampilkan diri, bukan nilai dasar <i>tabarruj</i>	<i>Tabarruj</i> dipahami sebagai prinsip pengendalian diri dalam menampilkan diri di ruang publik fisik dan digital	Perubahan konteks sosial dan ruang ekspresi	
17. <i>Tabarruj</i> di media sosial memiliki hukum yang sama dengan <i>tabarruj</i> di ruang publik	Media sosial dipahami sebagai ruang publik visual; menampakkan aurat dan berhias berlebihan di dalamnya termasuk <i>tabarruj</i> karena berpotensi	Ekstensi hukum <i>tabarruj</i> ke ruang digital berbasis nash Al-Qur'an dan hadis	

Ide pokok	Konseptualisasi	Kategorisasi	Tematisasi
	mengundang fitnah dan syahwat		

#### D. Temuan Penelitian

Bagian ini berisi hasil analisis data pendekatan tematik terhadap data yang telah disajikan dengan cara melakukan indentifikasi pola, tren, makna, tema, hubungan antar tema, serta temuan tak terduga yang berkaitan dengan objek penelitian.

1. Pandangan KH. Nur Syahid Ramli dalam Memahami Larangan *Tabarruj* Q.S. Al-Ahzab Ayat 33 secara Tekstual dan Historis

Temuan penelitian ini menunjukkan bahwa hasil analisis tematik terhadap data wawancara menunjukkan tema utama dalam pemahaman KH. Nur Syahid Ramli adalah larangan *tabarruj* sebagai pensucian (*tathîr*) moral perempuan. Informan memaknai larangan *tabarruj* dalam Q.S. Al-Ahzab ayat 33 tidak semata sebagai aturan berpakaian, tetapi sebagai proses syariat untuk menjaga kesucian spiritual dan moral perempuan. Pemahaman ini berangkat dari relasi antara larangan *tabarruj* dan penggalan ayat di Q.S. Al-Ahzab ayat 33 yaitu *yuthahirakum taṭhîrâ*, yang oleh KH. Nur Syahid Ramli dipahami sebagai tujuan normatif larangan tersebut.<sup>1</sup>

Tema turunan yang konsisten muncul adalah pemaknaan *wa qarna fî buyûtikunna* sebagai ruang perlindungan yang ditawarkan syariat untuk menjaga kehormatan dan martabat perempuan, bukan sebagai upaya membatasi keberadaan atau peran perempuan secara menyeluruh. Frasa *wa qarna fî buyûtikunna* juga dipahami sebagai anjuran normatif agar perempuan menjaga diri dengan tidak keluar rumah dalam keadaan berhias. Adapun pengertian *tabarruj* dipahami

---

<sup>1</sup>Lihat hasil kutipan wawancara hlm 61-62.

informan sebagai seorang wanita yang sengaja keluar rumah dengan cara berhias baik dari wajahnya maupun pakaiannya sehingga mengundang laki-laki nakal untuk mendekatinya. Dalam penjelasan KH. Nur Syahid Ramli, rumah dipahami sebagai ruang aman yang berfungsi menjaga perempuan dari potensi fitnah yang muncul di ruang publik.<sup>2</sup>

Analisis data juga memperlihatkan tema normatif yang sangat kuat, yakni *tabarruj* sebagai perbuatan yang hukumnya haram dan “tidak bisa ditawar”. Ungkapan seperti “*kada kawa tarik ulur*” menunjukkan tidak ada ruang untuk menurunkan derajat hukumnya. KH. Nur Syahid Ramli secara keras menolak fleksibilitas hukum *tabarruj* dengan alasan apa pun, termasuk pendidikan, pekerjaan, atau modernitas. Tema ini menunjukkan kecenderungan pendekatan tekstual normatif yang memandang ayat Al-Qur’an sebagai ketentuan hukum final.<sup>3</sup>

Dalam aspek metodologis, KH. Nur Syahid Ramli merumuskan pemahamannya dengan mengintegrasikan dalil Al-Qur’an dan hadis secara tematik. Larangan *tabarruj* bukan sekedar dikaitkan dengan Q.S. Al-Ahzab ayat 33, tetapi juga diperkuat oleh hadis-hadis tentang larangan perempuan berhias ketika keluar menuju Masjid dan hadis larangan perempuan berpergian lama tanpa mahramnya serta larangan melembutkan suara di hadapan non mahram pada Q.S. Al-Ahzab ayat 32. Tema ini menunjukkan pola penalaran munasabah ayat, di mana teks dipahami secara literal namun saling menjelaskan satu sama lain.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup>Lihat hasil kutipan wawancara hlm 63-64.

<sup>3</sup>Lihat hasil kutipan wawancara hlm 64-65.

<sup>4</sup>Lihat hasil kutipan wawancara hlm 65-66.

Pada dimensi historis, larangan *tabarruj* dipahami KH. Nur Syahid Ramli sebagai warisan perilaku perempuan jahiliah sebelum Islam yang secara sadar dibandingkan dengan nilai Islam. Jahiliah tidak dimaknai semata sebagai periode sejarah, tetapi sebagai pola perilaku yang menonjolkan daya tarik perempuan secara berlebihan. Tema ini memperlihatkan hubungan antartema antara sejarah, moralitas, dan hukum.<sup>5</sup>

Salah satu temuan tak terduga dari data adalah perluasan makna *tabarruj* ke wilayah batiniah, seperti niat, sikap, gaya bicara, dan ekspresi diri. KH. Nur Syahid Ramli menegaskan bahwa seseorang dapat terjatuh dalam *tabarruj* meskipun secara fikih telah menutup aurat. Tema ini menunjukkan adanya pergeseran dari pemahaman yang hanya berhenti pada simbol menuju pemahaman yang menekankan nilai dan substansi.<sup>6</sup>

Tren yang menarik yang bersifat kontemporer adalah pengakuan KH. Nur Syahid Ramli terhadap *tabarruj* digital melalui media sosial. *Tabarruj* tidak lagi terbatas pada kehadiran fisik di ruang publik, tetapi juga tampilan diri di ruang digital dengan status hukum yang sama yaitu haram.<sup>7</sup> Tema ini menunjukkan bahwa larangan *tabarruj* tetap relevan, meskipun bahan penunjang ekspresinya berubah. Hal ini memperluas cakupan etika Qur'ani ke dalam ruang digital.

Temuan tak terduga muncul Ketika informan menegaskan bahwa pendekatan kepada generasi muda tidak cukup hanya dengan larangan semata,

---

<sup>5</sup>Lihat hasil kutipan wawancara hlm 63.

<sup>6</sup>Lihat hasil kutipan wawancara hlm 68-69.

<sup>7</sup>Lihat hasil kutipan wawancara hlm 69-70.

tetapi harus dikaitkan dengan isu harga diri dan martabat. Dari sini bisa dilihat meskipun hukum tidak bisa ditawar, metode penyampainnya bersifat dinamis.

Secara keseluruhan, relasi antartema menunjukkan bahwa pemahaman KH. Nur Syahid Ramli bergerak dari tekstual menuju historis kontekstual tanpa melepaskan pemahaman normatif. *Tabarruj* dipahami sebagai larangan yang bertujuan menjaga kesucian, kehormatan, dan stabilitas sosial. Meskipun bersikap tegas secara hukum, informan tetap menunjukkan kesadaran historis terhadap perubahan bentuk *tabarruj* di era modern. Hal ini menegaskan bahwa pemahamannya tidak berhenti pada literalitas teks, tetapi berkembang sebagai respons moral terhadap perubahan zaman.

## 2. Relevansi Larangan *Tabarruj* Q.S. Al-Ahzab Ayat 33 dengan Konteks Sosial Budaya Banjar

Analisis tematik menunjukkan bahwa relevansi larangan *tabarruj* dalam masyarakat Banjar lebih dominan dipahami sebagai etika sosial daripada kategori hukum formal. Tema ini tampak konsisten dalam penjelasan KH. Nur Syahid Ramli bahwa masyarakat Banjar mengenali *tabarruj* melalui istilah “*kada pantas*”, “*kada sopan*”, atau “*telalu menonjol*”.<sup>8</sup> Pola ini menunjukkan proses internalisasi nilai Al-Qur’an ke dalam bahasa budaya lokal, sehingga ajaran agama hidup sebagai norma sosial.

Subtema penting yang muncul adalah rasa malu (*hayâ*) dan penjagaan nama baik keluarga sebagai bahan kontrol sosial terhadap perilaku perempuan. Dalam masyarakat Banjar, pelanggaran *tabarruj* bukan sekedar berdampak

---

<sup>8</sup>Lihat hasil kutipan wawancara hlm 75-76.

individual, tetapi juga kolektif. Tema ini menunjukkan hubungan erat antara nilai Qur’ani dan struktur sosial komunal masyarakat Banjar.

Data menunjukkan bahwa masyarakat Banjar cenderung merespons perilaku yang mendekati *tabarruj* melalui teguran halus, nasihat keluarga, dan otoritas ulama, bukan melalui sanksi hukum formal. Tema ini memperlihatkan bahwa harmoni sosial lebih diprioritaskan dibandingkan pendekatan normatif. Relasi antartema memperlihatkan bahwa adat berfungsi sebagai medium penerjemahan nilai syariat dalam kehidupan sehari-hari.<sup>9</sup>

KH. Nur Syahid Ramli berperan sebagai penghubung antara dalil normatif Al-Qur’an dan nilai adat Banjar.<sup>10</sup> Tema ini memperlihatkan posisi ulama tidak hanya sebagai penafsir teks, tetapi juga sebagai penerjemah nilai agama ke dalam konteks budaya lokal. Pola ini memperkuat temuan bahwa otoritas keagamaan di Banjar bersifat kultural dan religius.

Konsep “tidak mencolok” dalam berpakaian menjadi bentuk lokal dari larangan *tabarruj*. Dari sini terlihat ada relasi antara nilai-Qur’an dan adat Banjar yang menunjukkan hasil akulturasi antara ajaran Islam dan adat Banjar. Larangan *tabarruj* diterjemahkan ke dalam prinsip keseimbangan dan kepantasan.<sup>11</sup> Tema ini menunjukkan bahwa nilai Al-Qur’an tidak bertentangan dengan budaya lokal, melainkan memperkuatnya.

Secara keseluruhan, relevansi larangan *tabarruj* dalam konteks sosial budaya Banjar menunjukkan hubungan yang saling menguatkan antara Al-Qur’an,

---

<sup>9</sup>Lihat hasil kutipan wawancara hlm 75-76.

<sup>10</sup>Lihat hasil kutipan wawancara hlm 78-79.

<sup>11</sup>Lihat hasil kutipan wawancara hlm 77-78.

adat, budaya, dan struktur sosial. Larangan *tabarruj* tidak dipahami sebagai aturan asing, melainkan sebagai nilai yang telah menyatu dalam etika hidup masyarakat Banjar. Temuan ini menegaskan bahwa larangan *tabarruj* dalam Q.S. Al-Ahzab ayat 33 tetap kontekstual dan fungsional dalam membentuk etika berpakaian dan perilaku perempuan di masyarakat lokal.

### **E. Pembahasan**

#### 1. Analisis Temuan Penelitian Perspektif Teori Tafsir Andreas Görke

Temuan penelitian memperlihatkan bahwa pemahaman KH. Nur Syahid Ramli terhadap larangan *tabarruj* dalam Q.S. Al-Ahzab ayat 33 bertumpu pada konsep *tathîr* (penyucian) sebagai tujuan utama ayat tersebut. Artinya, beliau tidak melihat larangan itu hanya sebagai aturan tentang cara berpakaian atau penampilan luar perempuan. Lebih dari itu, larangan tersebut dipahami sebagai tindakan dari upaya membentuk dan menjaga kesucian moral serta kehormatan perempuan dalam kehidupan sosial. Dengan demikian, penekanan tafsirnya tidak berhenti pada aspek hukum yang bersifat formal saja, tetapi bergerak kearah pembinaan etika. Larangan *tabarruj* diposisikan sebagai sarana untuk menjaga nilai-nilai kesopanan, kehormatan, dan integritas diri, sehingga ayat tersebut memiliki fungsi edukatif dalam membentuk perilaku sosial yang sesuai dengan ajaran Islam. Pendekatan ini menunjukkan bahwa teks Al-Qur'an tidak hanya dibaca sebagai perintah normatif, tetapi juga sebagai pedoman moral yang memiliki tujuan pembinaan.<sup>12</sup>

Pola pembacaan seperti ini memperlihatkan adanya keseimbangan antara dimensi tekstual dan dimensi etis. Di satu sisi, makna ayat tetap dipahami

---

<sup>12</sup>Lihat kutipan wawancara hlm 61-62.

berdasarkan redaksi dan konteksnya. Di sisi lain, penafsirannya diarahkan pada nilai-nilai moral yang menjadi tujuan dasar dari ayat tersebut. Dengan kata lain, teks tidak dipahami secara kaku, melainkan dihubungkan dengan tujuan pembinaan akhlak yang lebih luas. Dalam kerangka teori yang dikemukakan oleh Andreas Görke, cara pemaknaan seperti ini dapat dipahami sebagai bentuk tafsir yang hidup dalam praktik keagamaan. Tafsir tidak hanya hadir dalam bentuk karya tulis akademik, tetapi juga terwujud dalam cara seorang memahami dan mengajarkan ayat kepada masyarakatnya. Penafsiran menjadi bagian dari dinamika sosial dan religius yang terus berlangsung, sehingga Al-Qur'an benar-benar berfungsi sebagai pedoman yang membimbing praktik kehidupan sehari-hari, bukan sekedar teks yang dibahas di ruang akademik.<sup>13</sup>

Penekanan pada frasa *yutahhirakum taḥîrâ* menunjukkan bahwa penafsiran tidak berhenti pada makna harfiah, tetapi diarahkan pada nilai moral yang ingin ditegaskan oleh ayat. Hal ini sejalan dengan pandangan Andreas Görke bahwa tafsir dalam masyarakat sering kali tidak tampil dalam bentuk metodologi tafsir yang sistematis, melainkan lahir dari kebutuhan religius yang nyata, seperti upaya menjaga moral perempuan dalam kehidupan sosial.

Demikian pula, pemaknaan *wa qarna fî buyûtikunna* sebagai ruang perlindungan menunjukkan bahwa ayat dipahami sebagai bentuk penjagaan kehormatan, bukan sebagai pembatasan peran perempuan. Dalam konteks ini, tafsir

---

<sup>13</sup>Lihat pada kerangka teoritis hlm 22. Salah satu unsur teori tafsir Andreas Görke adalah tren regional dan keragaman bahasa yang berpendapat bahwa tafsir lisan akan langsung merespon kondisi lokal pendengarnya.

berfungsi sebagai pedoman sosial yang merespons kondisi dan kebutuhan masyarakat dan pembacanya.<sup>14</sup>

Tema normatif yang sangat kuat bahwa *tabarruj* hukumnya adalah haram dan tidak dapat ditawar menunjukkan gaya penafsiran yang tegas. Dalam pandangan Andreas Görke, bentuk seperti ini dapat dipahami sebagai tafsir yang hidup melalui peran dan otoritas ulama di Tengah masyarakat, bukan melalui karya ilmiah yang Panjang dan sistematis. Otoritas tersebut membuat penafsiran yang disampaikan memiliki kekuatan sosial, sehingga mudah diterima dan diikuti oleh masyarakat. Hal ini sejalan dengan salah satu unsur teori tafsir Andres Görke yaitu *lay exegesis* yang mengungkapkan bahwa tafsir tidak hanya dilakukan oleh ulama tafsir saja. Ulama lokal yang biasanya memberikan pemahaman atas sesuatu masalah hukum biasanya akan lebih diterima baik oleh masyarakat awam.<sup>15</sup>

Penggunaan dalil Al-Qur'an dan hadis secara bersamaan dalam menjelaskan makna *tabarruj* dalam Q.S. Al-Ahzab ayat 33 menunjukkan pola tafsir yang bersifat parsial yaitu berfokus pada satu ayat sebagai titik utama pembahasan, lalu diperkuat dengan ayat dan hadis lain yang relevan. Menurut Andreas Görke, bentuk tafsir parsial seperti ini merupakan bagian penting dari tradisi penafsiran Islam, meskipun sering kurang mendapat perhatian dalam kajian akademik modern.

---

<sup>14</sup>Lihat pada kerangka teoritis hlm 15. Andreas Görke menyatakan bahwa pendekatan dalam studi tafsir perlu menekankan perbedaan antara tafsir akademik, tafsir ulama, dan tafsir yang muncul dari masyarakat umum. Ia menjelaskan bahwa pemahaman pada masyarakat muslim terhadap Al-Qur'an tidak selalu harus bersifat sistematis atau berbasis metodologi ilmiah, tetapi seringkali didorong oleh praktik keagamaan sehari-hari, tradisi lokal, dan kebutuhan sosial hal ini sejalan dengan salah satu unsur dari teorinya yaitu *regional trends and variety of languages*.

<sup>15</sup>Lihat pada kerangka teoritis hlm 22-23. Menurut Andreas Görke Karya-karya tafsir awam biasanya tidak diterima baik oleh cendekiawan Muslim, tetapi sangat diterima baik oleh masyarakat Muslim tanpa latar belakang akademik.

Padahal, dalam praktik keagamaan masyarakat, pola ini justru efektif karena langsung menyentuh kebutuhan pemahaman yang aplikatif.<sup>16</sup> Dalam tradisi masyarakat Banjar ada salah satu kitab yang sangat terkenal yaitu kitab *sanjata mu'min* yang ditulis oleh salah satu ulama Banjar yaitu KH. Husin Qadri yang dimana menurut Wardatun Nadhirah dalam penelitiannya yang berjudul “*Kitab Sanjata Mu'min: Sebuah Bentuk Tafsir Awam di Tanah Banjar*” bahwa kitab ini hanya menafsirkan sebagian dari ayat Al-Qur'an secara parsial yang dimana ayat yang dikumpulkan dalam kitab tersebut dipercaya mampu untuk menjaga seseorang dari marabahaya, tentu hal ini menurut peneliti sejalan dengan salah satu dari unsur teori tafsir Andreas Görke yaitu *partial tafsir*.<sup>17</sup>

Dimensi historis tampak dalam pemaknaan jahiliah yang tidak dibatasi pada masa pra Islam saja tetapi dipahami sebagai pola perilaku yang bisa muncul kembali di berbagai zaman seperti saat ini. Dengan demikian, jahiliah dilihat sebagai kondisi moral, bukan sekedar periode sejarah. Dalam perspektif Andreas Görke, tafsir memang selalu berinteraksi dengan konteks sosial pembacanya, sehingga aktualisasi makna jahiliah di era modern menunjukkan bahwa teks dipahami secara dinamis. Temuan menarik lainnya ialah perluasan makna *tabarruj* yang tidak hanya menyentuh aspek penampilan, tetapi juga niat, gaya bicara, dan ekspresi. Hal ini memperlihatkan adanya pergeseran dari simbol lahiriah menuju

---

<sup>16</sup>Lihat pada kerangka teoritis hlm 22. Andreas Görke berpendapat bahwa budaya non-Arab biasanya lebih banyak terdapat karya terjemahan dan tafsir yang hanya menampilkan sebagian dari Al-Qur'an saja.

<sup>17</sup>Lihat pada kerangka teoritis hlm 17. Pada halaman tersebut penulis menuliskan dua argumen dari Wardatun Nadhirah dan Wardani dalam menilai apakah kitab *Sanjata Mu'min* ini dikategorikan sebagai bentuk tafsir awam atau tidak, tetapi hemat penulis menyatakan bahwa dua argumen tersebut mempunyai landasan yang kuat.

substansi moral, sehingga tafsir tidak berhenti pada aturan formal saja, melainkan menekankan pembinaan etika juga. Sejalan dengan itu, Görke menilai bahwa tafsir yang hidup di tengah masyarakat cenderung bersifat praktis dan berorientasi pada pembinaan moral yang nyata sejalan dengan unsur teorinya yaitu *regional trends and variety of languages*.<sup>18</sup>

Pengakuan terhadap adanya *tabarruj* digital dalam ruang digital menunjukkan bahwa penafsiran mampu beradaptasi dengan perubahan media sosial. Perpindahan ruang publik ke ruang digital dipahami sebagai bagian dari realitas baru yang tetap berada dalam cakupan nilai-nilai normatif yang sama. Dalam unsur teori Görke yaitu *regional trends and variety of languages* menjelaskan bahwa penafsiran dapat dipengaruhi oleh perkembangan bahasa serta kondisi lokal masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa prinsip dasar yang bersifat normatif tetap dipertahankan, tetapi penerapannya disesuaikan dengan konteks sosial yang terus berubah.<sup>19</sup>

Dalam lingkungan sosial budaya Banjar, larangan *tabarruj* cenderung dipahami informan sebagai pedoman etika dalam berperilaku, bukan sekedar sebagai aturan hukum yang kaku. Ajaran Al-Qur'an kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa istilah yang akrab di masyarakat Banjar, seperti "kada pantas" dan "kada sopan", sehingga nilai normatifnya terasa lebih dekat dengan kehidupan

---

<sup>18</sup>Lihat pada kerangka teoritis hlm 23.

<sup>19</sup>Lihat pada kerangka teoritis hlm 23. Andreas Gorke berpendapat bahwa penafsiran lisan yang sering dilakukan oleh ulama dipercaya akan langsung merespon kondisi lokal pendengarnya, dengan hal ini menurut penulis ketika KH. Nur Syahid Ramli memberikan suatu penafsiran atau pemahaman tentang *tabarruj* pada ayat Q.S. Al-Ahzab ayat 33 beliau melihat kondisi sosial masyarakat Banjar yang kini makin marak dalam penggunaan media sosial, sehingga beliau berpendapat bahwa *tabarruj* itu tidak hanya dilakukan secara langsung melainkan juga dapat dilakukan melalui media sosial.

sehari-hari. Pola ini sesuai dengan teori tafsir Andreas Görke yaitu penafsiran yang tumbuh dan menyebar melalui praktik sosial serta komunikasi lisan di tengah masyarakat.<sup>20</sup> Subtema tentang rasa malu (*hayâ*) dan penjagaan nama baik keluarga menunjukkan bahwa tafsir berfungsi bukan hanya sebagai penjelasan teks, tetapi juga sebagai mekanisme kontrol sosial di tengah kehidupan masyarakat. Nilai tersebut membentuk standar perilaku yang dianggap layak dan tidak layak dalam kehidupan bersama. Dalam pandangan Andreas Görke, tafsir yang berkembang di kalangan masyarakat umum sering kali mencerminkan karakter budaya yang melahirkannya. Dengan demikian, nilai-nilai Qur'ani tidak berdiri di ruang yang terpisah, tetapi menyatu dan terinternalisasi dalam struktur sosial serta norma lokal yang hidup di tengah masyarakat.<sup>21</sup>

Respons masyarakat Banjar yang cenderung menggunakan teguran halus dan nasihat daripada sanksi formal menunjukkan bahwa tafsir bekerja melalui mekanisme sosial, bukan melalui aturan hukum yang resmi. Nilai yang ditanamkan lebih diarahkan pada kesadaran moral dan rasa tanggung jawab bersama. Pandangan ini sejalan dengan pemikiran Andreas Görke bahwa tafsir tidak selalu hadir dalam bentuk yang tertulis saja, tetapi sering kali hidup dalam praktik

---

<sup>20</sup>Lihat pada kerangka teoritis hlm 21. Andreas Görke berpendapat bahwa budaya yang non Arab melihat tafsir lisan sebagai hal yang dianggap penting hingga saat ini. Görke juga mengasumsikan bahwa dalam beberapa pengajian ulama pasti ada proses penafsiran lisan yang terjadi. Menurut pengamatan peneliti di wilayah Kalimantan Selatan banyak sekali ulama yang berceramah dengan berfokus pada kitab kemudian dibacakan artinya pada saat inilah ulama banyak memberikan pemahamannya, hal ini menurut peneliti sejalan dengan unsur teori tafsir Andreas Görke yaitu *oral tafsir*. Lihat juga pada hlm 57. Pada saat proses wawancara KH. Nur Syahid Ramli memakai dan membuka kitab tafsir *Jalâlayn* dalam memberikan pemahaman beliau pada ayat Q.S. Al-Ahzab ayat 33 tentang larangan *tabarruj*.

<sup>21</sup>Lihat pada kerangka teoritis hlm 16-18. Görke mengakui bahwa adanya variasi regional dalam praktik penafsiran, yang setidaknya dipengaruhi oleh dua faktor utama, yaitu keberadaan dari kisah atau tradisi lokal yang merefleksikan nilai serta pola hidup masyarakat setempat dan pengaruh penggunaan terjemahan Al-Qur'an yang berkembang di wilayah atau negara tertentu.

keagamaan sehari-hari yang membentuk sikap dan perilaku masyarakat.<sup>22</sup> Peran KH. Nur Syahid Ramli sebagai penghubung antara dalil normatif dan adat Banjar menunjukkan kuatnya karakter tafsir lokal dalam praktik keagamaan masyarakat. Beliau tidak hanya menyampaikan teks, tetapi juga menjembatani makna ayat dengan nilai dan kebiasaan yang hidup di lingkungan sosialnya. Dalam pandangan Andreas Görke, posisi ulama lokal memang sangat penting karena merekalah yang menjelaskan makna ayat melalui medium lisan dan tradisi yang dipahami masyarakat. Hal ini memperlihatkan keterkaitan yang erat antara teks, otoritas keagamaan, dan budaya lokal yang saling menguatkan dalam proses penafsiran.<sup>23</sup>

Konsep “tidak mencolok” sebagai bentuk lokal dari larangan *tabarruj* menunjukkan adanya proses penerjemahan nilai-nilai Qur’ani ke dalam bahasa yang lebih dekat dengan budaya masyarakat. Larangan tersebut tidak disampaikan dalam istilah yang abstrak, tetapi dirumuskan dalam ungkapan yang mudah dipahami dan sesuai dengan standar sosial masyarakat Banjar. Dalam pandangan Andreas Görke, variasi penafsiran di berbagai daerah memang dipengaruhi oleh konteks lokal dan tradisi yang hidup di masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa nilai normatif Al-Qur’an tidak dihilangkan, melainkan diungkapkan kembali dengan bahasa sosial yang relevan bagi masyarakat Banjar.<sup>24</sup>

Secara keseluruhan, sintesis antara temuan dan teori menunjukkan bahwa pemahaman KH. Nur Syahid Ramli merepresentasikan bentuk tafsir lokal yang normatif, kontekstual, dan hidup dalam masyarakat. Dalam kerangka Andreas

---

<sup>22</sup>Lihat pada kerangka teoritis hlm 15-20.

<sup>23</sup>Lihat pada kerangka teoritis hlm 21. *Oral tafsir* banyak ditemukan pada ceramah-ceramah ulama lokal seperti ulama Banjar.

<sup>24</sup>Lihat pada kerangka teoritis hlm 23.

Görke, penafsiran ini berada dalam spektrum tafsir lisan, parsial, dan berbasis kebutuhan sosial. Dengan demikian, larangan *tabarruj* dalam Q.S. Al-Ahzab ayat 33 tidak hanya dipahami sebagai teks hukum, tetapi sebagai etika yang dipraktikkan, diwariskan, dan disesuaikan dengan realitas masyarakat Banjar.

## 2. Analisis Temuan Penelitian Perspektif Pakar bahasa, Fuqaha, dan Mufasir

Sintesis antara temuan penelitian dan kerangka konseptual *tabarruj* menurut pakar bahasa menunjukkan adanya kesinambungan makna pada aspek kesengajaan dan penampakan yang mencolok. Secara linguistik, Ahmad ibn Faris ibn Zakariya dalam *Mu'jam maqâ'is al-lughah* menjelaskan bahwa akar kata *tabarruj* merujuk pada sesuatu yang tampak menonjol dan disengaja untuk diperlihatkan kepada non mahram.<sup>25</sup> Definisi ini sejalan dengan temuan penelitian yang memperlihatkan bahwa KH. Nur Syahid Ramli memahami *tabarruj* sebagai tindakan sadar yang dilakukan perempuan untuk menarik perhatian yang bukan mahramnya.<sup>26</sup> Dengan demikian, dimensi linguistik dan temuan empiris bertemu pada titik kesengajaan sebagai inti makna konseptual *tabarruj*.

Pemaknaan tersebut diperkuat oleh Muhammad ibn Muqarram ibn Ali dalam kitab *Lisân al-'Arab* memaknai kata *tabarruj* sebagai tindakan perempuan yang menampakan perhiasan dan keindahan kepada laki-laki non mahram. Penekanan pada aspek visual dan sosial dalam definisi ini menunjukkan bahwa

<sup>25</sup>Lihat pada kerangka konseptual hlm 23.

<sup>26</sup>Lihat pada temuan penelitian hlm 79-80. KH. Nur Syahid Ramli dalam memaknai larangan *tabarruj* menurut peneliti sangat kuat pandangan normatifnya, hal ini ditandai dengan penjelasan beliau yang begitu menekankan bahwa rumah adalah tempat untuk wanita, oleh karena itu wanita tidak disarankan untuk keluar rumah tanpa mahramnya atau keluar rumah tanpa ada keperluan yang mendesak.

*tabarruj* sejak awal dipahami sebagai praktik sosial, bukan sekadar kategori simbolik.<sup>27</sup> Temuan penelitian memperlihatkan bahwa KH. Nur Syahid Ramli juga tidak membatasi *tabarruj* pada pakaian, tetapi meluaskannya pada ekspresi, niat, dan gaya bicara.<sup>28</sup> Sintesis ini menunjukkan adanya koherensi antara makna leksikal klasik dan perluasan makna dalam praktik kontemporer.

Dalam perspektif, al-Raghib al-Asfahani Husein ibn Muhammad dalam kitab *Mufrâdat Alfaz Al-Qur'an tabarruj* dikaitkan dengan pola perilaku perempuan jahiliah yang menampakkan pakaian dan daya tariknya secara terbuka.<sup>29</sup> Keterkaitan antara *tabarruj* dan jahiliah juga menjadi tema sentral dalam temuan penelitian, di mana KH. Nur Syahid Ramli memaknai jahiliah bukan sekadar periode historis, tetapi sebagai pola moral yang bertentangan dengan nilai Islam.<sup>30</sup> Dengan demikian, baik secara linguistik maupun empiris, *tabarruj* diposisikan sebagai simbol transformasi nilai dari budaya jahiliah menuju etika kesucian Islam.

Dalam kerangka fikih, Imam an-Nawawi dalam kitab *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab* menegaskan bahwa *tabarruj* mencakup penampakan perhiasan alami maupun buatan secara berlebihan kepada *ajnabi* atau laki-laki yang bukan mahramnya.<sup>31</sup> Definisi ini sejalan dengan temuan penelitian yang menyatakan

---

<sup>27</sup>Lihat pada kerangka konseptual hlm 25.

<sup>28</sup>Lihat pada temuan penelitian hlm 81. Adanya perluasan makna yang dipaparkan oleh KH. Nur Syahid Ramli tentang *tabarruj* ke wilayah batiniah, seperti niat, sikap, gaya bicara, dan ekspresi diri. Beliau menegaskan bahwa seseorang dapat terjatuh dalam *tabarruj* meskipun secara fikih telah menutup aurat.

<sup>29</sup>Lihat pada kerangka konseptual hlm 25-26.

<sup>30</sup>Lihat pada temuan penelitian hlm 81. Pada dimensi historis, larangan *tabarruj* dipahami KH. Nur Syahid Ramli sebagai warisan perilaku perempuan jahiliah pra-Islam yang secara sadar dibandingkan dengan nilai Islam. Jahiliah tidak dimaknai semata sebagai periode sejarah, tetapi sebagai pola perilaku yang menonjolkan daya tarik perempuan secara berlebihan.

<sup>31</sup>Lihat pada kerangka konseptual hlm 27.

bahwa hukum *tabarruj* dipahami sebagai haram dan “*kada kawa tarik ulur*”.<sup>32</sup> Sintesis ini menunjukkan bahwa pendekatan KH. Nur Syahid Ramli berada dalam garis kesinambungan fikih klasik yang menempatkan *tabarruj* sebagai kategori hukum etis yang tegas.

Pendekatan fikih kontemporer melalui Yûsuf al-Qarḏhâwī dalam kitab *al-Ḥalâl wa al-Ḥarâm fî al-Islâm* memperluas makna *tabarruj* sebagai tindakan menampakkan diri secara mencolok sebagaimana bangunan yang menjulang *burûj*. Analogi ini menekankan aspek keterlihatan dan daya tarik publik. Menurutnya juga, akhlak perempuan muslim ialah menjaga diri, bersikap tertutup, memelihara kehormatan, dan memiliki rasa malu. Adapun perempuan jahiliah adalah bertabarruj dan menggoda.<sup>33</sup> Temuan penelitian yang mengakui adanya *tabarruj* digital melalui media sosial menunjukkan relevansi konsep tersebut dalam konteks modern.<sup>34</sup> Dengan demikian, perluasan ruang publik ke ruang digital tidak mengubah esensi normatif *tabarruj*, tetapi memperluas medan aplikasinya.

Dalam tafsir klasik, al-Qurṭubî melalui tafsirnya *al-jâmi' liahkâm Al-Qur'an* memahami *tabarruj* sebagai perilaku menampakkan sesuatu yang semestinya lebih baik ditutup demi menghindari fitnah.<sup>35</sup> Pemaknaan ini selaras dengan temuan penelitian yang mengaitkan larangan *tabarruj* dengan tujuan

---

<sup>32</sup>Lihat pada temuan penelitian hlm 80. KH. Nur Syahid Ramli secara keras menolak fleksibilitas hukum *tabarruj* dengan alasan apa pun, termasuk pendidikan, pekerjaan, atau modernitas.

<sup>33</sup>Lihat pada kerangka konseptual hlm 27-28.

<sup>34</sup>Lihat pada temuan penelitian hlm 81. Menurut KH. Nur Syahid Ramli *Tabarruj* tidak lagi terbatas pada kehadiran fisik di ruang publik, tetapi juga tampilan diri di ruang digital dengan status hukum yang sama yaitu haram.

<sup>35</sup>Lihat pada kerangka konseptual hlm 29.

pensucian moral (*tathîr*).<sup>36</sup> Di sini terlihat bahwa dimensi moralitas dan pencegahan fitnah menjadi jembatan antara tafsir klasik dan pemahaman ulama lokal Banjar.

Penjelasan yang serupa dapat ditemukan dalam Tafsir *al-Jalâlayn*, yang mengaitkan *tabarruj* dengan praktik perempuan jahiliah sebelum islam datang dan memahami larangan *tabarruj* sebagai bagian dari perubahan sosial yang dibawa Islam, adapun larangan *tabarruj* pada masa sekarang dalam Tafsir *al-Jalâlayn* adalah dalam Q.S. An-Nur ayat 31<sup>37</sup>. Munasabat ialah menjelaskan korelasi makna antar ayat atau antar surah, baik korelasi itu bersifat umum atau khusus; persepsi, rasional, sebab akibat, perbandingan, dan perlawanan.<sup>38</sup> Temuan penelitian menunjukkan bahwa KH. Nur Syahid Ramli juga menggunakan munasabat ini dengan menghubungkan ayat tentang larangan *tabarruj* Q.S. Al-Ahzab ayat 33 dengan Q.S. Al-Ahzab ayat 32, serta dengan hadis tentang anjuran agar perempuan tidak berhias secara berlebihan ketika keluar rumah untuk beribadah di Masjid

---

<sup>36</sup>Lihat pada temuan penelitian hlm 79.

<sup>37</sup>Lihat pada kerangka konseptual hlm 29-30.

<sup>38</sup>Najibah Nida Nurjanah, "Urgensi Munasabah Ayat dalam Penafsiran Al-Qur'an", *Jurnal al-Fath*, Vol. 14, No. 1, Januari-Juni 2020, 110. <https://doi.org/10.32678/alfath.v14i1.1215>.



wanita yang mengabaikan nilai ajaran Al-Qur'an. Karena itu, beliau tidak membatasi wanita jahiliah hanya pada masa sebelum Islam saja, tetapi juga mengaitkannya dengan wanita sekarang yang menunjukkan sikap serupa.<sup>43</sup> Temuan penelitian menunjukkan bahwa KH. Nur Syahid Ramli memahami *tabarruj* dalam Q.S. Al-Ahzab ayat 33 sebagai perilaku perempuan yang sengaja keluar rumah dengan berhias, baik pada wajah maupun pakaian, sehingga dapat menarik perhatian laki-laki yang bukan mahramnya.<sup>44</sup> Pemahaman ini pada dasarnya sejalan dengan pandangan M. Quraish Shihab melalui Tafsir al-misbah, yang menafsirkan *tabarruj* sebagai tindakan menampakkan perhiasan secara berlebihan sehingga menarik perhatian orang lain. Dengan demikian, tidak terdapat perbedaan makna yang mendasar antara keduanya dalam memahami *tabarruj* dalam ayat tersebut. Selain itu, temuan penelitian juga menunjukkan bahwa istilah perempuan jahiliah tidak dipahami hanya sebagai kategori sejarah masa sebelum Islam, tetapi juga sebagai perilaku perempuan pada masa kini yang menonjolkan daya tariknya secara berlebihan.<sup>45</sup> Pandangan ini selaras dengan penjelasan Quraish Shihab yang menegaskan bahwa istilah jahiliah dapat merujuk pada setiap perilaku wanita yang mengabaikan nilai-nilai Al-Qur'an, sehingga tidak terbatas pada satu periode waktu tertentu.

Sementara itu Wahbah az-Zuhaili dalam kitab Tafsir *al-Munir* lebih menyoroti makna *tabarruj* sebagai aspek yang tampak secara fisik, seperti terbukanya bagian tubuh yang dapat menarik perhatian seperti dada dan leher.

---

<sup>43</sup>Lihat pada kerangka konseptual hlm 30-31.

<sup>44</sup>Lihat pada temuan penelitian hlm 79-80.

<sup>45</sup>Lihat pada temuan penelitian hlm 81.

Larangan *tabarruj* dalam Q.S. Al-Ahzab ayat 33 menurut Wahbah az-Zuhaili tidak hanya ditunjukkan kepada istri Nabi saja, tetapi kepada seluruh muslimah dengan alasan dalam syariat baik Qur'an dan hadis telah disebutkan berulang kali anjuran perempuan tetap berada di rumah, tidak keluar rumah kecuali ada alasan yang mendesak. Anjuran ini bertujuan untuk menjaga kehormatan perempuan.<sup>46</sup> Temuan penelitian menunjukkan bahwa KH. Nur Syahid Ramli memahami ayat ini sebagai ketentuan yang tidak hanya ditunjukan kepada istri-istri Nabi saja, tetapi juga berlaku bagi seluruh perempuan musliman.<sup>47</sup> Dengan demikian, pesan larangan dalam ayat tersebut dipahami memiliki cakupan yang lebih luas bagi kehidupan perempuan muslim secara umum. Pandangan ini sejalan dengan penafsiran Wahbah az-Zuhaili dalam kitab Tafsir Al-Munir, yang juga memandang bahwa nilai dan pesan ayat tersebut tidak terbatas pada konteks keluarga Nabi, tetapi mengandung pedoman moral bagi perempuan muslim secara umum.

Menariknya, meskipun bersikap tegas dalam menetapkan hukum, temuan penelitian menunjukkan bahwa cara penyampaian kepada generasi muda dilakukan dengan pendekatan yang lebih adaptif dan persuasif.<sup>48</sup> Hal ini menunjukkan adanya perbedaan antara norma fikih dan cara dakwah dalam penyampaiannya. Dengan kata lain, ketentuan hukumnya tetap, tetapi cara menjelaskannya dapat menyesuaikan dengan kondisi masyarakat. Pola ini sejalan dengan tafsir dan fikih yang membedakan anatara isi hukum dan metode penyampaiannya dalam kehidupan sosial.

---

<sup>46</sup>Lihat pada kerangka konseptual hlm 31-32.

<sup>47</sup>Lihat pada penyajian hasil data hlm 60.

<sup>48</sup>Lihat pada temuan penelitian hlm 81-82.

Secara keseluruhan, sintesis antara konsep *tabarruj* menurut pakar bahasa, fuqaha, dan para mufasir dengan temuan penelitian menunjukkan adanya kesinambungan dalam cara memahami konsep tersebut. Pemahaman KH. Nur Syahid Ramli berangkat dari dasar kebahasaan, kemudian diperkuat oleh pandangan fikih, serta diperkaya oleh penafsiran para ulama tafsir, baik klasik maupun kontemporer. Dalam kerangka ini, *tabarruj* dipahami sebagai konsep etis dan sosial yang berkaitan dengan upaya menjaga kesucian, kehormatan, dan moralitas. Dengan demikian, temuan penelitian tidak bertentangan dengan tradisi keilmuan Islam, tetapi justru menunjukkan bagaimana konsep *tabarruj* dipahami dan diterapkan dalam kehidupan sosial keagamaan yang terus berkembang.

### 3. Analisis Temuan Penelitian Perspektif Penelitian Terdahulu

Temuan penelitian menunjukkan bahwa KH. Nur Syahid Ramli memahami larangan *tabarruj* dalam Q.S. Al-Ahzab ayat 33 tidak hanya dalam kerangka normatif, tetapi terlebih dahulu mendefinisikannya sebagai perilaku perempuan yang secara sengaja keluar rumah dalam keadaan berhias baik pada wajah maupun pakaian sehingga berpotensi mengundang perhatian laki-laki yang bukan mahramnya. Dengan demikian, *tabarruj* dipahami sebagai tindakan sadar yang memiliki implikasi sosial berupa kemungkinan timbulnya fitnah. Adapun konsep *tathîr* (pencucian moral) dalam ayat tersebut ditempatkan sebagai tujuan normatif dari pelarangan *tabarruj*, yakni untuk menjaga kesucian perempuan.<sup>49</sup> Pemaknaan ini memiliki kesinambungan dengan penelitian Isa Anshori (2023) tentang penafsiran Hamka, yang menegaskan bahwa *tabarruj* adalah perilaku perempuan

---

<sup>49</sup>Lihat hlm pada temuan penelitian 79-80.

yang secara sadar berhias dan bertingkah laku untuk menarik perhatian laki-laki yang bukan mahramnya.<sup>50</sup> Keduanya memandang *tabarruj* dalam kerangka moralitas. Namun, penelitian ini secara lebih jelas membedakan antara *tabarruj* sebagai bentuk perilaku yang tampak secara lahiriah dan tujuan ayat yang mengarah pada proses penyucian moral sebagai orientasi utamanya.

Tema turunan berupa pemaknaan *wa qarna fî buyûtikunna* sebagai ruang perlindungan menunjukkan orientasi penjagaan kehormatan perempuan. Rumah dipahami sebagai ruang aman untuk menghindari potensi fitnah, bukan sebagai pembatasan mutlak terhadap eksistensi perempuan di ruang publik.<sup>51</sup> Dalam penelitian Fil Ilmitasari (2023), al-Thabari memandang larangan tersebut secara khusus terkait istri-istri Nabi, sementara M. Quraish Shihab memaknainya secara lebih universal.<sup>52</sup> Temuan penelitian ini menunjukkan kecenderungan pada pemaknaan universal, serupa dengan Quraish Shihab, namun tetap dalam bingkai normatif yang ketat.

Penegasan bahwa *tabarruj* hukumnya haram dan “tidak bisa ditawar” menunjukkan karakter tekstual normatif yang kuat. Keharaman tersebut didasarkan pada definisi perilaku yang telah ditegaskan sebelumnya, yakni adanya unsur kesengajaan dan potensi menarik perhatian yang bukan mahram.<sup>53</sup> Hal ini sejalan dengan penelitian Riska Aryanti (2023) yang menemukan kesepakatan para mufassir mengenai keharaman *tabarruj* meskipun berbeda dalam definisi

---

<sup>50</sup>Lihat penelitian terdahulu hlm 9-10.

<sup>51</sup>Lihat pada temuan penelitian hlm 79-80. Pada saat peneliti melakukan wawancara, KH. Nur Syahid Ramli berkata bahwa perempuan itu tempatnya di rumah, maka dari itu perempuan tidak dianjurkan untuk keluar rumah tanpa ada alasan yang jelas.

<sup>52</sup>Lihat penelitian terdahulu hlm 11.

<sup>53</sup>Lihat pada temuan penelitian hlm 80.

batasannya.<sup>54</sup>Perbedaannya terletak pada pendekatan: penelitian terdahulu berbasis kepustakaan, sedangkan penelitian ini memperlihatkan bagaimana ketegasan hukum tersebut hidup dalam otoritas ulama lokal Banjar.

Dimensi historis tampak dalam pemaknaan jahiliah sebagai pola perilaku yang terus berulang dalam berbagai konteks zaman. Jahiliah tidak dipahami sekadar sebagai periode pra Islam, melainkan sebagai karakter moral yang menonjolkan daya tarik perempuan secara berlebihan.<sup>55</sup> Hal ini selaras dengan kajian komparatif Fil Ilmitasari (2023) yang menyoroiti perbedaan objek larangan di kalangan mufassir, namun tetap dalam kerangka moralitas.<sup>56</sup>

Salah satu temuan penting adalah perluasan makna *tabarruj* ke wilayah batiniah seperti niat, sikap, dan gaya bicara. Artinya, meskipun secara lahiriah telah menutup aurat, perilaku yang mengandung unsur kesengajaan menarik perhatian tetap dapat dikategorikan sebagai *tabarruj*.<sup>57</sup> Temuan ini melampaui fokus fisik yang dominan dalam penelitian Riska Aryanti (2023), yang lebih banyak menekankan perhiasan lahiriah.<sup>58</sup> Dengan demikian, penelitian ini menunjukkan penajaman pada dimensi etis tanpa mengubah status hukum yang telah disepakati.

Pengakuan terhadap *tabarruj* digital menunjukkan relevansi kontemporer larangan tersebut. Media sosial dipahami sebagai ruang publik baru yang memiliki implikasi hukum serupa dengan ruang fisik.<sup>59</sup> Hal ini memiliki irisan dengan penelitian Alfiatun Naimah (2025) yang mengaitkan *tabarruj* dengan fenomena

---

<sup>54</sup>Lihat pada penelitian terdahulu hlm 10.

<sup>55</sup>Lihat pada temuan penelitian hlm 81.

<sup>56</sup>Lihat pada penelitian terdahulu hlm 11.

<sup>57</sup>Lihat pada temuan penelitian hlm 81.

<sup>58</sup>Lihat pada penelitian terdahulu hlm 10.

<sup>59</sup>Lihat pada temuan penelitian hlm 81.

media sosial.<sup>60</sup> Namun, penelitian ini menghadirkan legitimasi langsung dari ulama lokal bahwa ruang digital tetap berada dalam cakupan norma Q.S. Al-Ahzab ayat 33.

Dalam konteks sosial budaya Banjar, larangan *tabarruj* lebih banyak dipahami sebagai etika sosial yang diekspresikan melalui istilah lokal seperti “*kada pantas*” dan “*kada sopan*”.<sup>61</sup> Pola ini menunjukkan bahwa nilai Q.S. Al-Ahzab ayat 33 telah diinternalisasi ke dalam bahasa dan budaya lokal, sehingga norma agama hadir sebagai kesadaran sosial dalam kehidupan masyarakat. Berbeda dengan empat penelitian terdahulu yang lebih bersifat kajian pustaka, penelitian ini memperlihatkan bagaimana konsep tersebut dipahami dan dijalankan secara nyata dalam kehidupan sosial. Selain itu, muncul pula subtema rasa malu (*hayâ*) dan penjagaan nama baik keluarga yang menunjukkan bahwa larangan *tabarruj* memiliki fungsi kolektif dalam masyarakat Banjar. Pelanggaran terhadapnya tidak hanya berdampak pada individu, tetapi juga pada kehormatan keluarga dan lingkungan sosial.<sup>62</sup> Dengan demikian, *tabarruj* bukan semata-mata berfungsi sebagai norma pribadi, tetapi juga sebagai aturan sosial untuk menjaga kehormatan bersama.

Secara keseluruhan, sintesis antara temuan penelitian dan empat penelitian terdahulu menunjukkan kesinambungan normatif mengenai keharaman *tabarruj* sekaligus kontribusi baru berupa pembedaan yang tegas antara definisi perilaku dan tujuan pensucian (*tathîr*), serta pendekatan lapangan berbasis tafsir ulama lokal.

---

<sup>60</sup>Lihat pada penelitian terdahulu hlm 11.

<sup>61</sup>Lihat pada temuan penelitian hlm 82-83.

<sup>62</sup>Lihat pada temuan penelitian hlm 82-83.

Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya menguatkan hasil kajian tekstual sebelumnya, tetapi juga menghadirkan dimensi empiris tentang bagaimana Q.S. Al-Ahzab ayat 33 dipahami, diinternalisasi, dan dihidupkan dalam konteks sosial budaya Banjar melalui salah satu ulama Banjar.

#### 4. Analisis Temuan Penelitian Perspektis Konteks Sosial Budaya Lokal

Temuan penelitian memperlihatkan bahwa pemaknaan *tabarruj* dalam masyarakat Banjar tidak berhenti pada pengertian tekstual sebagai larangan menampakkan perhiasan atau kecantikan secara berlebihan, melainkan berkembang menjadi etika sosial yang hidup dalam praktik keseharian.<sup>63</sup> Living Qur'an ialah studi tentang Al-Qur'an yang tidak bertumpu pada makna tekstualnya. melainkan studi tentang fenomena sosial yang lahir oleh kehadiran Al-Qur'an dalam suatu wilayah geografi tertentu dan pada masa tertentu pula<sup>64</sup>. Dalam perspektif living Qur'an, fenomena ini menunjukkan bahwa ayat tidak hanya dibaca sebagai teks normatif, tetapi dihidupkan dalam sistem nilai sosial yang konkret. Sebagaimana ditegaskan dalam konteks sosial budaya lokal, agama merupakan sistem simbol yang berinteraksi dengan struktur budaya masyarakat.<sup>65</sup> Dengan demikian, *tabarruj* sebagai konsep Qur'ani mengalami proses sosialisasi dan internalisasi sehingga menjadi bagian dari kesadaran kolektif masyarakat.

Dalam perspektif sosiologis, agama dipahami bukan sekadar doktrin, tetapi kekuatan sosial yang membentuk norma, identitas, dan struktur sosial.<sup>66</sup> Temuan

---

<sup>63</sup>Lihat pada temuan penelitian hlm 91.

<sup>64</sup>Heddy Shri Ahimsa Putra, "The Living Al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi", *Walisongo*, Vol. 20, No 1, Mei 2012, 239. <https://doi.org/10.21580/ws.20.1.198>.

<sup>65</sup>Lihat pada kerangka konseptual hlm 32.

<sup>66</sup>Lihat pada kerangka konseptual hlm 35.

penelitian menunjukkan bahwa larangan *tabarruj* dimaknai sebagai mekanisme menjaga keteraturan sosial dan kehormatan perempuan.<sup>67</sup> Dalam kerangka ini, ayat tentang *tabarruj* berfungsi sebagai sumber pembenaran moral yang memperkuat norma kesopanan perempuan. Proses ini menandakan bahwa teks Al-Qur'an bertransformasi menjadi nilai sosial melalui praktik keberagamaan yang berulang.

Pendekatan antropologi budaya membantu menjelaskan bahwa kebudayaan merupakan keseluruhan gagasan, nilai, dan pola perilaku yang dipelajari dalam kehidupan sosial.<sup>68</sup> Dalam masyarakat religius terutama masyarakat Banjar, nilai kesopanan tidak hanya berasal dari ajaran agama, tetapi telah menyatu dalam sistem adat dan kebiasaan. Oleh karena itu, ketika temuan penelitian menunjukkan bahwa respon terhadap perilaku yang mendekati *tabarruj* lebih bersifat nasihat dan kontrol sosial daripada sanksi hukum formal,<sup>69</sup> hal tersebut merefleksikan proses inkulturasi nilai agama ke dalam budaya lokal.

Dalam penelitian kerangka dialektika agama dan budaya, integrasi keduanya menghasilkan harmoni sosial dan moderasi beragama.<sup>70</sup> Konsep *tabarruj* dalam masyarakat Banjar tidak dipahami menentang terhadap budaya, melainkan terjalin secara dinamis dalam norma yang telah hidup.<sup>71</sup> Hal ini memperlihatkan bahwa ayat tidak berdiri sebagai teks yang kaku, tetapi berinteraksi dengan konteks budaya sehingga melahirkan bentuk pengamalan yang kontekstual tanpa kehilangan esensi normatifnya.

---

<sup>67</sup>Lihat pada temuan penelitian hlm 88-89.

<sup>68</sup>Lihat pada kerangka konseptual hlm 35.

<sup>69</sup>Lihat pada temuan penelitian hlm 91-92

<sup>70</sup>Lihat kerangka konseptual hlm 32.

<sup>71</sup>Lihat pada temuan penelitian hlm 91-93.

Perspektif teori strukturasi yang menyatakan bahwa manusia mempunyai kemampuan untuk membuat struktur dan menentukan struktur untuk mereka sendiri, artinya disini ialah manusia mempunyai kebebasan penuh untuk membangun lingkungan hidupnya sendiri, ulama sebagai agen sosial memiliki peran strategis dalam menjembatani teks dan realitas sosial.<sup>72</sup> Temuan penelitian memperlihatkan bahwa interpretasi *tabarruj* yang berkembang di masyarakat Banjar merupakan hasil proses timbal balik antara otoritas keagamaan dan kebutuhan sosial. KH. Nur Syahid Ramli tidak hanya menyampaikan norma Qur'ani, tetapi juga menerjemahkannya dalam bahasa moral yang dapat diterima oleh struktur budaya setempat.<sup>73</sup> Dengan demikian, pemaknaan *tabarruj* merupakan produk interaksi dinamis antara agen dan struktur.

Habitus dimaksudkan sebagai struktur subjektif yang terbentuk dari pengalaman seseorang yang berhubungan dengan orang lain dalam jaringan struktur objektif yang ada di dalam ruang sosial. Lebih dalam lagi, teori habitus menjelaskan bagaimana standar kesopanan perempuan terbentuk sebagai sikap kolektif yang tidak selalu disadari.<sup>74</sup> Dalam masyarakat religius terutama masyarakat Banjar, habitus membentuk persepsi tentang apa yang pantas dan tidak pantas dalam berpakaian dan berperilaku. Temuan penelitian yang menunjukkan kuatnya kontrol sosial terhadap ekspresi perempuan dapat dipahami sebagai hasil internalisasi nilai Qur'ani yang telah menjadi bagian dari struktur cara berpikir masyarakat.<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup>Lihat pada kerangka konseptual hlm 35-36.

<sup>73</sup>Lihat pada temuan penelitian hlm 91-93.

<sup>74</sup>Lihat pada kerangka konseptual hlm 36-37.

<sup>75</sup>Lihat pada temuan penelitian hlm 91-93.

Penelitian yang menggunakan pendekatan sosiologi agama juga menegaskan bahwa praktik keagamaan harus dipahami melalui pengalaman empiris masyarakat.<sup>76</sup> Temuan penelitian mengindikasikan bahwa pemaknaan *tabarruj* tidak seragam, melainkan dipengaruhi oleh latar sosial, pendidikan, dan lingkungan budaya. Hal ini menunjukkan bahwa makna ayat bersifat dinamis dan kontekstual, meskipun tetap berakar pada teks yang sama.

Dengan demikian, sintesis antara temuan penelitian dan konteks sosial budaya lokal menunjukkan bahwa konsep *tabarruj* merupakan hasil makna yang lahir dari interaksi antara teks Al-Qur'an, interpretasi ulama, struktur sosial, dan habitus budaya. Dalam perspektif *living* Qur'an, ayat tidak berhenti sebagai norma tekstual, tetapi hidup dalam praktik, simbol, dan relasi sosial masyarakat. Pendekatan ini menegaskan bahwa studi tafsir yang dikaitkan dengan realitas sosial tidak hanya memperkaya analisis akademik, tetapi juga menghadirkan pemahaman yang lebih utuh tentang bagaimana nilai Qur'ani bekerja dalam kehidupan masyarakat.

---

<sup>76</sup>Lihat pada kerangka konseptual hlm 35.