

HUBUNGAN KETAATAN RITUAL DENGAN AKHLAK SOSIAL DALAM AL-QUR'AN

SKRIPSI

Diajukan Oleh:

RISKA BONITA

NIM:220303134

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



**PROGRAM STUDI AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY
DARUSSALAM - BANDA ACEH**

2026 M / 1447 H

PERNYATAAN KEASLIAN

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN

Dengan ini saya:

Nama : Riska Bonita
Nim : 220303134
Jenjang : Strata Satu (S1)
Program Studi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

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

Banda Aceh, 20 februari 2026
Yang Menyatakan,



Riska Bonita

NIM: 220303134

جامعة الرانيري
AR - RANIRY

PERSETUJUAN PEMBIMBING

SKRIPSI

Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
UIN Ar-Raniry sebagai salah satu beban studi
Untuk memperoleh gelar sarjana (SI)
Dalam Ilmu Ushuluddin dan Filsafat
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

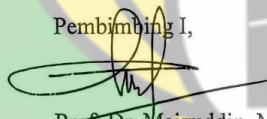
Diajukan Oleh:

RISKA BONITA

Mahasiswa Fakultas Ushuluddin
Program Studi: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Nim: 220303134

Disetujui Oleh:

Pembimbing I,



Prof. Dr. Maizuddin, M.Ag
NIP. 197205011999031003

Pembimbing II,



Prof. Dra. Juwaini, M.Ag., Ph.D.
NIP.196606051994022001

جامعة الرانيري

A R - R A N I R Y

SKRIPSI

Telah Diuji Oleh Tim Penguji Munaqasyah skripsi
Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniri dan Dinyatakan Lulus
Serta Diterima Sebagai Salah Satu Beban Studi Program Strata Satu
dalam Ilmu Ushuluddin dan Filsafat Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Pada Hari/Tanggal: Senin, 09 Maret 2026

Di Darussalam-Banda Aceh

Panitia Ujian Munaqasyah

Ketua,

Prof. Dr. Maizuddin, M.Ag

NIP. 197205011999031003

Sekretaris,

Prof. Dra. Juwaini, M.Ag., Ph.D

NIP. 196606051994022001

Penguji I

Dr. Muhammad Zaini, M.Ag

NIP.197202101997031002

Penguji II

Dr. Nurkhalis, S.Ag., S.E., M.Ag

NIP. 197303262005011003

Mengetahui,



Dekan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
UIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh

Salman Abdul Muthalib, L.C. M.Ag.

NIP. 197804222003121001

ABSTRAK

Nama / Nim : Riska Bonita / 220303134
Judul Skripsi : Hubungan Ketaatan Ritual dengan Akhlak Sosial dalam Al-Qur'an
Tebal Skripsi : 60 Halaman
Prodi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Pembimbing I : Prof. Dr. Maizuddin, M.Ag
Pembimbing II : Prof. Dra. Juwaini, M.Ag., Ph.D.

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh fenomena kesenjangan antara ketaatan ritual dan akhlak sosial dalam kehidupan umat Islam. Realitas menunjukkan bahwa tingginya intensitas ibadah ritual seperti shalat, puasa, zakat, dan haji tidak selalu berbanding lurus dengan kualitas perilaku sosial, seperti kejujuran, keadilan, kepedulian dan tanggung jawab sosial. Padahal, Al-Qur'an secara normatif menegaskan bahwa ibadah ritual memiliki implikasi moral dan sosial yang integral. Penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi ayat-ayat Al-Qur'an yang menjelaskan hubungan ketaatan ritual dengan akhlak sosial beserta konteksnya, dan menganalisis bentuk hubungan antara ketaatan ritual dengan akhlak sosial dalam perspektif Al-Qur'an. Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) serta metode tafsir tematik. Sumber penelitian ini adalah primer bersumber dari Al-Qur'an dan kitab-kitab tafsir, yaitu *Tafsir Al-Misbah*, *Tafsir Al-Qur'an Al-Azim* dan *Tafsir Jami' Al-Bayan*, sedangkan data sekunder diperoleh dari buku dan jurnal yang relevan. Teknik analisis dilakukan melalui pengumpulan ayat-ayat terkait, klasifikasi tematik, analisis penafsiran, serta penarikan kesimpulan secara deskriptif-analitik. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pertama, ayat-ayat Al-Qur'an yang menjelaskan hubungan ketaatan ritual dengan akhlak sosial antara lain QS. al-'Ankabut 45, QS. al-Ma'un 4-7, QS. al-Baqarah 197, QS. al-Hajj 37, QS. at-Taubah 71, serta QS. al-Baqarah 184. Ayat-ayat tersebut dalam konteksnya menegaskan bahwa ibadah ritual tidak berdiri sendiri sebagai praktik formal, tetapi diarahkan untuk membentuk kesadaran moral dan tanggung jawab sosial. Shalat berfungsi mencegah perbuatan keji dan munkar, zakat dan infak menumbuhkan kepedulian terhadap kaum lemah, haji dan kurban menanamkan ketakwaan serta pengendalian diri, sementara konsep al-Birr mencakup integrasi antara iman, ritual, dan komitmen sosial. Kedua, bentuk hubungan ketaatan ritual dengan akhlak sosial dalam Al-Qur'an bersifat fungsional dan kausal. Fungsional berarti ibadah memiliki fungsi etis sebagai sarana pembinaan akhlak, sedangkan kausal berarti pelaksanaan ritual yang benar menjadi sebab terbentuknya perilaku sosial yang adil, empatik, dan bertanggung jawab.

PEDOMAN TRANSLITERASI ALI ‘AUDAH

Model ini sering dipakai dalam penulisan transliterasi dalam jurnal ilmiah dan juga transliterasi penulisan disertasi. Adapun bentuknya adalah sebagai berikut:

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

ض	Ḍ (titik di bawah)		
---	--------------------	--	--

Catatan:

1. Vokal Tunggal

-----(*fathah*) = a misalnya, حدث ditulis *hadatha*

-----(*Kasrah*) = i misalnya, قيل ditulis *qila*

-----(*dammah*) = u misalnya, روي ditulis *ruwiyā*

2. Vokal Rangkap

(ي) (*fathah dan ya*) = *ay*, misalnya, هريرة ditulis *hurayrah*

(و) (*fathah dan waw*) = *aw*, misalnya, توحيد ditulis *tawhid*

3. Vokal Panjang (*maddah*)

(ا) (*fathah dan alif*) = *ā*, (a dengan garis di atas)

(ي) (*kasrah dan ya*) = *ī*, (I dengan garis di atas)

(و) (*dammah dan waw*) = *ū*, (u dengan garis di atas)

4. *Ta' Marbutah* (ة)

Ta' marbutah hidup atau mendapat harakat *fathah*, *kasrah* dan *dammah*, transliterasinya adalah (t), misalnya (الفلسفة الأولى) = *al-filsafat al-ūlā*. Sementara *ta' marbutah* mati atau mendapat harakat *sukun*, transliterasinya adalah (h), misalnya: (مناهج الادلة, دليل الاناية, تهافت الفلاسفة) ditulis *Tahāfut al-Falāsifah, Dalīl al-'ināyah, Manāhij al-Adillah*.

5. *Syaddah* (*tasydid*)

Syaddah yang dalam tulis Arab dilambangkan dengan lambang (ّ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan huruf, yakni yang sama dengan huruf yang mendapat *syaddah*, misalnya (إسلامية) ditulis *islamiyyah*.

6. Kata sandang dalam sistem tulisan arab dilambangkan dengan huruf ال transliterasinya adalah *al*, misalnya: النفس, الكشف, ditulis *al-kasyf, al-nafs*.

7. *Hamzah* (ء)

Untuk *hamzah* yang terletak di tengah dan di akhir kata ditransliterasikan dengan (’), misalnya: ملائكة, ditulis *mala’ikah*, جزئى ditulis *juz’i*. Adapun *hamzah* yang terletak di awal kata, tidak dilambangkan karena dalam bahasa Arab, ia menjadi *alif*, misalnya: اختراع ditulis *ikhtira’*.

Modifikasi

1. Nama orang berkebangsaan Indonesia ditulis seperti biasa tanpa transliterasi, seperti Hasbi Ash Shiddieqy. Sedangkan nama-nama lainnya ditulis sesuai kaidah penerjemah. Contoh: Mahmud Syaltut.
2. Nama negara dan kota ditulis menurut ejaan Bahasa Indonesia, seperti Damaskus, bukan Dimasyq; kairo, bukan Qahirah dan sebagainya.

SINGKATAN

Swt = *Subhananahu wa ta’ala*

Saw = *Salallahu ‘alaihi wa sallam*

Q.S. = Qur’an Surah

Ra = *Radiyahallahu ‘anhu*

HR. = Hadith Riwayat

As = *’Alaihi salam*

Dkk = dan Kawan-kawan

Vol = Volume

Cet = Cetakan

H =hijriah

M = Masehi

Terjm= terjemahan

KATA PENGANTAR

Segala puji dan rasa syukur senantiasa penulis haturkan ke hadirat Allah Swt., Tuhan seluruh alam, atas limpahan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya sehingga penulis diberikan kemampuan dan kesempatan untuk menyelesaikan skripsi ini dengan baik. Penulis menyadari sepenuhnya bahwa tanpa pertolongan dan ridha-Nya, proses penyusunan karya ilmiah ini tidak akan dapat terselesaikan sebagaimana mestinya. Skripsi ini merupakan salah satu bentuk ikhtiar akademik dalam mendalami ajaran Al-Qur'an, khususnya yang berkaitan dengan hubungan antara ketaatan ritual dan akhlak sosial dalam perspektif Al-Qur'an.

Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad Saw. sosok teladan agung yang telah membimbing umat manusia dari masa kegelapan menuju era yang terang dengan cahaya ilmu pengetahuan dan nilai-nilai kebenaran. Semoga kita semua termasuk dalam golongan umat beliau yang memperoleh syafaatnya pada hari akhir kelak. Aamiin ya Rabbal 'Alamin.

Skripsi yang berjudul "*Hubungan Ketaatan Ritual dengan Akhlak Sosial dalam Al-Qur'an*" ini disusun sebagai salah satu persyaratan untuk memperoleh gelar Strata Satu (S1) pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, UIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh. Dalam proses penyusunannya, penulis menghadapi berbagai tantangan dan hambatan. Namun demikian, berkat rahmat Allah Swt., serta doa dan dukungan dari berbagai pihak, penulis dapat melewati setiap proses tersebut hingga akhirnya berhasil menyelesaikan skripsi ini dengan baik.

Dengan penuh rasa hormat dan kerendahan hati, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada seluruh pihak yang telah memberikan dukungan, baik secara moral maupun material, selama proses penyusunan skripsi ini. Secara khusus, penulis menyampaikan penghargaan dan rasa terima kasih yang tulus kepada Dosen Pembimbing Akademik, Dr. Suarni Abdullah, S.Ag., M.A., yang senantiasa memberikan arahan, nasihat, dan bimbingan selama penulis menjalani masa perkuliahan.

Dengan penuh hormat dan ketulusan hati, penulis menyampaikan rasa terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada Prof. Dr. Maizuddin, M.Ag., selaku Pembimbing I, dan Dosen Pembimbing Skripsi II, Prof. Dra. Juwaini, M.Ag., Ph.D., yang telah dengan sabar dan penuh perhatian membimbing penulis dalam proses penyusunan skripsi ini. Berbagai arahan, koreksi, serta masukan ilmiah yang beliau berikan tidak hanya memperkaya substansi penelitian ini, tetapi juga membentuk cara berpikir penulis agar lebih kritis, sistematis, dan bertanggung jawab secara akademik. Kesediaan beliau meluangkan waktu di tengah berbagai kesibukan merupakan anugerah dan kehormatan tersendiri bagi penulis. Bimbingan yang diberikan dengan ketegasan namun tetap penuh kebijaksanaan menjadi motivasi besar hingga skripsi ini dapat terselesaikan. Semoga segala kebaikan dan dedikasi beliau dalam dunia pendidikan senantiasa dibalas oleh Allah Swt. dengan limpahan keberkahan dan pahala yang berlipat ganda.

Ungkapan terima kasih yang tulus dan penuh cinta juga penulis persembahkan kepada kedua orang tua tercinta, ayahanda Jadam Basri dan ibunda Darsyiah, yang senantiasa mendoakan, memberikan kasih sayang, dukungan, serta motivasi tanpa henti sejak awal masa pendidikan hingga terselesainya skripsi ini. Tidak lupa, penulis juga menyampaikan terima kasih kepada saudara-saudara tercinta: Mirza Iskandar Putra beserta istri Pratiwi Puji Rahayu, Ira Feberiani beserta suami Syahrial, Tantriadi beserta istri Musliana Capah, Feri Ardiansyah, dan Leta Syakirah, yang telah memberikan doa, semangat, dan dukungan yang sangat berarti bagi penulis dalam menyelesaikan studi ini.

Dengan penuh rasa syukur dan haru, penulis menyampaikan terima kasih yang tulus kepada Agustiara, adik sekaligus sahabat seperjuangan yang senantiasa hadir membersamai setiap proses penyusunan skripsi ini. Bukan sekadar keluarga, tetapi juga teman diskusi yang setia, yang dengan sabar membimbing, mendampingi, serta menguatkan penulis di saat lelah dan ragu menghampiri. Kehadirannya menjadi penebus di tengah tekanan, menjadi penyemangat saat semangat mulai meredup, dan menjadi pengingat agar tetap teguh melangkah hingga garis akhir. Dukungan, perhatian, dan ketulusan yang diberikan sungguh menjadi bagian penting dalam perjalanan

akademik ini. Semoga segala kebaikan dan ketulusan yang telah dicurahkan dibalas oleh Allah Swt. dengan keberkahan dan kemudahan dalam setiap langkah kehidupannya.

Penulis juga menyampaikan apresiasi dan terima kasih kepada pihak Perpustakaan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, Perpustakaan Induk UIN Ar-Raniry, serta Perpustakaan Wilayah yang telah menyediakan fasilitas laboratorium komputer dan berbagai sumber referensi yang sangat membantu dalam proses penyusunan skripsi ini. Ucapan terima kasih turut penulis sampaikan kepada rekan-rekan mahasiswa Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir angkatan 2022 atas kebersamaan, dukungan, dan semangat yang telah diberikan selama masa perkuliahan hingga penyelesaian tugas akhir ini.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa skripsi ini masih jauh dari sempurna dan tidak terlepas dari berbagai kekurangan. Oleh sebab itu, penulis sangat mengharapkan kritik dan saran yang konstruktif sebagai bahan perbaikan dan penyempurnaan karya ini di masa mendatang. Akhirnya, penulis memohon kepada Allah Swt. agar senantiasa memberikan petunjuk dan ridha-Nya, serta menjadikan skripsi ini bermanfaat bagi pengembangan khazanah keilmuan dan bagi para pembaca pada umumnya. Aamiin ya Rabb al-'Alamin.

Banda Aceh, 24 Februari 2026

Penulis,



Riska Bonita
Nim. 220303134

DAFTAR ISI

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN	ii
LEMBAR PERSETUJUAN	iii
LEMBAR PENGESAHAN.....	iv
ABSTRAK	v
PEDOMMAN TRANSLITERASI	vi
KATA PENGANTAR	ix
DAFTAR ISI	xii

BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	3
C. Tujuan Penelitian	3
D. Manfaat Penelitian	3
1. Kegunaan Teoritis	3
2. Kegunaan Praktis	3
E. Kajian Pustaka	4
F. Kerangka Teori	7
1. Teori Fungsionalisme	7
2. Teori Kausalitas	9
G. Metode Penelitian	10
1. Jenis Penelitian	10
2. Sumber Data	10
3. Teknik Pengumpulan Data	12
4. Teknik Analisis Data	12
H. Sistematika Pembahasan	13

BAB II LANDASAN TEORI	15
A. Konsep Ketaatan Ritual dalam Islam	15
1. Pengertian Ibadah	15
2. Ibadah Mahdhah dalam Al-Qur'an	15
3. Fungsi Ibadah	16
4. Tujuan Ibadah	17
5. Ketaatan Ritual dalam Perspektif Ulama	18

B. Konsep Akhlak Sosial dalam Islam	21
1. Pengertian Akhlak	21
2. Prinsip Akhlak Sosial	22
C. Profil dan Manhaj Kitab Tafsir	24
1. Tafsir Al-Misbah	24
2. Tafsir Al-Qur'an Al-Azim	28
3. Tafsir Jami'ul Bayan	30

BAB III HASIL PENELITIAN

A. Ayat-ayat Hubungan Ketaatan Ritual dengan Akhlak Sosial dalam Al-Qur'an dan Konteksnya	31
1. Al-Ankabut ayat 45	31
2. Al-Ma'un ayat 4-7	33
3. Al-Baqarah ayat 197	37
4. Al-Hajj ayat 37	41
5. Al-Taubah ayat 71	44
6. Al-Baqarah ayat 184.....	47
B. Bentuk Hubungan Ketaatan Ritual dengan Akhlak Sosial dalam Al-Qur'an	50
1. Gambaran Hubungan Ketaatan Ritual dengan Akhlak Sosial	51
2. Bentuk Hubungan Ketaatan Ritual dengan Akhlak Sosial	58

BAB IV PENUTUP

A. Kesimpulan	62
B. Saran	63

DAFTAR PUSTAKA

LAMPIRAN

RIWAYAT HIDUP

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Fenomena kesenjangan antara ketaatan ritual dan akhlak sosial dikalangan umat muslim Indonesia menjadi sorotan dalam berbagai penelitian dan survei. meskipun tingkat keshalehan ritual, seperti sholat dan puasa, tergolong tinggi, hal ini belum sepenuhnya tercermin dalam perilaku sosial, survei yang dilakukan oleh lembaga survei Indonesia (LSI) menunjukkan bahwa 74,9% umat islam merasa shaleh dan 82,9% sering mempertimbangkan agama dalam keputusan penting.¹ Namun, perilaku korupsi tetap terjadi, bahkan dikalangan yang religious, menunjukkan keshalehan ritual belum berbanding lurus dengan integritas sosial. Cendekiawan muslim, Prof. Azyumardi Azra, juga menyoroti adanya kesenjangan mencolok antara ketaatan ibadah dan perilaku sosial. beliau menyatakan bahwa meskipun umat islam di Indonesia menunjukkan tingkat ketaatan ibadah yang tinggi, nilai-nilai yang seharusnya dilatih melalui ibadah seperti amanah, kejujuran, dan disiplin belum sepenuhnya terwujud dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini terlihat dari berbagai penyimpangan seperti penyalahgunaan wewenang dan korupsi yang masih marak terjadi². Survei indeks keshalehan sosial (IKS) tahun 2021 oleh kementerian agama mencatat skor nasional sebesar 83,92. yang dikategorikan sangat baik. namun, hasil ini juga mengindikasikan bahwa keshalehan sosial masih perlu ditingkatkan, terutama dalam aspek kemanusiaan, lingkungan, dan pemerintah yang bersih. hal ini menunjukkan bahwa meskipun keshalehan ritual tinggi, pengaruh agama dalam kehidupan sosial belum signifikan.³ Dari data dan pandangan di atas, terlihat bahwa terdapat kebutuhan mendesak untuk mengintegrasikan nilai-nilai ibadah ritual dengan akhlak sosial dalam kehidupan umat muslim. Hal ini penting agar ajaran agama tidak hanya menjadi simbolisme ritual, tetapi juga menjadi landasan dalam bentuk masyarakat yang berakhlak mulia dan berintegritas.

¹ Muhammad Adlin dan Sila, *Indeks Kerukunan Umat Beragama Tahun 2019* (Jakarta: Litbangdiklat Press, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2020).

² Burhanuddi dan Prasetyo Hendro Muhtadi, "Agama, Kesalehan Ritual, Dan Korupsi,".

³ Zahrotul Oktaviana, "Azyumardi: Tak Ada Kaitan Ibadah Dan Perilaku Sosial,".

Dalam konteks keberagaman umat islam, ketaatan ritual seperti shalat, puasa, zakat, dan haji merupakan pilar utama ibadah yang mendapat perhatian besar dalam pembinaan spiritual. Namun, realitas sosial hari ini menunjukkan adanya jurang antara ketaatan ritual dengan implementasi nilai-nilai akhlak sosial dalam kehidupan sehari-hari. banyak kasus menunjukkan bahwa seseorang bisa sangat tekun dalam menjalankan ibadah ritual, namun kurang mencerminkan nilai-nilai kasih sayang, keadilan, dan kepedulian sosial dalam interaksi sosialnya. Hal ini menimbulkan pertanyaan kritis: apakah ibadah ritual telah sepenuhnya membentuk karakter sosial yang diinginkan dalam Islam, Al-Qur'an sendiri menunjukkan bahwa nilai-nilai ibadah tidak hanya berdimensi vertikal, tetapi harus terintegrasi dengan dimensi horizontal berupa akhlak sosial. Al-Qur'an secara konsisten menyampaikan bahwa ibadah ritual tidak memiliki makna sejati tanpa akhlak sosial yang menyertainya.⁴ Al-Qur'an sebagai kitab suci umat islam bukan hanya berisi ajaran tentang ritual peribadatan, tetapi juga menekankan pentingnya akhlak sosial yang luhur. salah satu persoalan besar dalam kehidupan beragama adalah kecenderungan Sebagian orang yang memahami ibadah hanya sebatas hubungan vertikal dengan Allah (hablun minallah), tetapi mengabaikan dimensi horizontal dengan sesama manusia (hablun minannas). padahal, kedua dimensi ini dalam pandangan Al-Qur'an tidak dapat dipisahkan. Beberapa ayat Al-Qur'an secara eksplisit menjelaskan keterkaitan erat antara ketaatan ritual dan akhlak sosial. di antaranya: al-Ankabut ayat 45, al-ma'un ayat 4-7, al-Baqarah ayat 197, al-Hajj ayat 37, at-Taubah ayat 71. Dan al-Baqarah 184.

Dari ayat-ayat di atas, terlihat jelas bahwa Al-Qur'an memandang ketaatan ritual dan akhlak sosial sebagai dua sisi yang tidak dapat dipisahkan. Ibadah yang benar adalah ibadah yang melahirkan akhlak mulia. Sebaliknya, akhlak mulia yang tidak didasari ketaatan ritual akan kehilangan nilai spiritualnya. Namun fenomena masyarakat sering menunjukkan adanya "keterputusan" antara ritual dan sosial. banyak orang tekun beribadah tetapi masih melakukan kebohongan, penipuan, ketidakadilan, dan sikap tidak peduli pada sesama. Kondisi ini menimbulkan pertanyaan besar: pribadi mulia ternyata belum berdampak pada akhlak sosial? berdasarkan persoalan ini, penting dilakukan kajian mendalam terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang

⁴ M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol.1 (Jakarta: Lentera Hati, 2002). h.432-434.

menjelaskan keterkaitan antara ketaatan ritual dan akhlak sosial. Kajian ini akan memperlihatkan bagaimana Al-Qur'an memadukan dimensi spiritual dan moral, serta bagaimana tafsir para ulama klasik dan kontemporer memaknai hubungan tersebut. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam mengembalikan fungsi ibadah sebagai sarana pembentukan akhlak yang seutuhnya.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka masalah yang diangkat di antaranya:

1. Apa saja Ayat-ayat Al-qur'an yang Menjelaskan tentang Hubungan Ketaatan Ritual dengan Akhlak Sosial dalam Al-Qur'an dan Bagaimana Konteksnya?
2. Bagaimana Bentuk Hubungan Ketaatan Ritual dengan Akhlak Sosial dalam Al-Qur'an?

C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan dilakukan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengungkapkan bagaimana Hubungan Ketaatan Ritual dengan Akhlak Sosial dalam Al-Qur'an
2. Untuk mendeskripsikan bagaimana Al-Qur'an Memandang Hubungan Ketaatan Ritual dengan Akhlak Sosial.

D. Manfaat Penelitian

1. Kegunaan Teoritis

Secara teoritis, penelitian ini diharapkan dapat memperdalam pemahaman mengenai penanaman nilai-nilai akhlak Qur'ani dalam kehidupan masyarakat berdasarkan perspektif Al-Qur'an. Hasil penelitian ini juga diharapkan mampu memberikan kontribusi terhadap pengembangan kajian tafsir Al-Qur'an secara khusus, serta menjadi rujukan akademik yang bermanfaat bagi penelitian-penelitian selanjutnya dalam bidang yang relevan.

2. Kegunaan Praktis

Secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan tambahan wawasan serta pemahaman ilmiah mengenai konsep ideal hubungan antara ketaatan ritual dan akhlak sosial dalam perspektif Al-Qur'an. Selain itu, penelitian ini juga diharapkan mampu menawarkan gambaran yang tepat

mengenai cara penerapan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan masyarakat kontemporer, sehingga ajaran Al-Qur'an dapat diimplementasikan secara baik dan relevan dengan kondisi saat ini.

E. Kajian Pustaka

Pembahasan mengenai hubungan antara ketaatan ritual dan akhlak sosial dalam Al-Qur'an sesungguhnya bukan merupakan topik yang sepenuhnya baru. Sejumlah penelitian terdahulu telah mengkaji tema ini dari berbagai sudut pandang. Oleh karena itu, penulis merangkum beberapa karya ilmiah yang relevan dan membahas persoalan akhlak sebagai bagian dari tinjauan pustaka dalam penelitian ini, sebagaimana diuraikan berikut ini:

Seperti dalam jurnal tafsir yang ditulis oleh Rahmad Hidayat yang berjudul "*Kesalehan sosial dalam perspektif Al-Qur'an: Studi Tematik atas konsep al-Birr dalam QS. Al-Baqarah 177*".⁵ Penelitian ini menyoroti bahwa konsep *al-Birr* tidak hanya meliputi ibadah ritual seperti shalat, dan zakat, tetapi juga menekankan kejujuran, komitmen sosial, dan kepedulian terhadap kaum dhuafa. Meski demikian, penelitian tersebut hanya terfokus pada satu ayat dan tidak menjabarkan secara menyeluruh keterkaitan ibadah ritual dan sosial dalam keseluruhan narasi Al-Qur'an.

Senada dengan di atas dalam buku yang ditulis oleh Muhammad Amin Abdullah yang berjudul *Islam sebagai ilmu: Epistemologi, metodologi, dan etika keilmuan Islam*.⁶ Juga menyentuh pentingnya membumikan pemahaman agama yang inklusif terhadap nilai-nilai sosial. Abdullah menegaskan bahwa banyak pemahaman keislaman yang terlalu terfokus pada aspek ubudiah, tetapi minim pada aktualisasi sosialnya. Namun, fokus karya ini lebih pada pendekatan integrative keilmuan Islam secara umum. bukan spesifik pada studi tematik dalam Al-Qur'an.

Skripsi yang ditulis oleh Akbar dengan judul "*Konsep Akhlak dalam Al-Qur'an Surah Al-Hujurat Ayat 11-13*".⁷ Penelitian tersebut menguraikan

⁵ Rahmad Hidayah, "*Kesalehan Sosial Dalam Perspektif Al-Qur'an: Studi Tematik Atas Konsep Al-Birr Dalam QS. Al-Baqarah 177*," *Jurnal Al-Qur'an Dan Tafsir* 8, no. 2 (2020).

⁶ Muhammad Amin Abdullah, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, Dan Etika Keilmuan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012). hlm. 345

⁷ Akbar, "*Konsep Akhlak Dalam Al-Qur'an Surah Al-Hujurat Ayat 11-13*" (UIN Sunan Kalijaga, 2013).

nilai-nilai akhlak yang terkandung dalam Surah Al-Hujurat ayat 11–13, khususnya mengenai perintah untuk menghindari perilaku mencari-cari kesalahan, menyebarkan aib orang lain, serta larangan berprasangka buruk terhadap sesama. Namun demikian, apabila ditinjau dari isi kajiannya, penelitian tersebut belum secara spesifik membahas konsep akhlak Al-Qur'an berdasarkan perspektif Quraish Shihab.

Hal yang sejalan juga dapat ditemukan dalam skripsi yang ditulis oleh Mulmustari berjudul "*Konsep Akhlak Qur'ani dan Penerapannya dalam Masyarakat Perspektif M. Quraish Shihab (Studi Analitik terhadap Tafsir al-Misbah)*."⁸ Penelitian tersebut mengkaji konsep akhlak dalam Al-Qur'an dengan menekankan bahwa nilai-nilai moral yang terkandung dalam nash Al-Qur'an harus diwujudkan secara nyata dalam kehidupan. Konsep akhlak tidak cukup dipahami pada tataran teoritis semata, melainkan harus diimplementasikan dalam pembinaan dan pembentukan perilaku manusia di tengah kehidupan sosial. Dalam kajian tersebut dijelaskan bahwa penerapan akhlak Qur'ani tercermin dalam sikap persaudaraan, tolong-menolong, musyawarah demi kepentingan bersama, menepati janji, menjaga amanah, serta berbagai bentuk akhlak mulia lainnya. Implementasi nilai-nilai tersebut diyakini mampu melahirkan keseimbangan, keharmonisan sosial, dan keselarasan dalam kehidupan bermasyarakat. Nilai-nilai itu akan benar-benar dirasakan manfaatnya apabila ajaran akhlak Al-Qur'an diamalkan secara konsisten dalam setiap aspek kehidupan sebagaimana yang termuat dalam ayat-ayatnya.

Hal serupa juga dapat dilihat dalam skripsi Nur Lailatul Bisriah yang berjudul "*Dimensi Ibadah Sosial dalam Perspektif Qur'an Surah Al-Ma'un*."⁹ Berdasarkan fokus kajian yang diteliti, penelitian tersebut menyimpulkan bahwa hakikat ibadah sosial dalam Surah al-Ma'un memuat ajaran tentang pentingnya tolong-menolong dalam kebaikan serta menjadikan shalat sebagai indikator kualitas keimanan seseorang. Selain itu, penelitian tersebut menjelaskan bahwa implementasi ibadah sosial memiliki peran penting

⁸ Mulmustari Mulmustari, "*Konsep Akhlak Qur'ani Dan Penerapannya Dalam Masyarakat*," *Repository.Ar-Raniry.Ac.Id*, 2022, 48–49, <https://repository.ar-raniry.ac.id/23046/1/Mulmustari%2C%20170303081%2C%20FUF%2C%20IAT%2C%20082370538038.pdf>.

⁹ Nur Lailatur Bisriyah, "*Dimensi Ibadah Sosial Dalam Perspektif Qur'an Surat Al-Ma'un*."

dalam membangun masyarakat madani. Upaya konkret yang dapat dilakukan antara lain melalui pengelolaan zakat produktif, pengembangan Bait al-Mal wa al-Tamwil (BMT), pendirian lembaga-lembaga ekonomi umat, serta penyediaan layanan sosial seperti panti asuhan bagi anak yatim dan panti jompo. Dengan langkah-langkah tersebut, nilai ibadah sosial tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga aplikatif dalam kehidupan bermasyarakat.

Artikel yang ditulis oleh Eman Suherman dan Yunida Widya Afifah, dengan judul “*Al-Ma’un sebagai perubahan sosial dan Pendidikan akhlak manusia.*”¹⁰ Mereka menekankan pentingnya implementasi nilai-nilai sosial dalam kehidupan sehari-hari, khususnya yang terkandung dalam surah al-Ma’un. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif melalui studi kepustakaan untuk mengkaji bagaimana surah al-ma’un dapat menjadi pedoman dalam membentuk akhlak manusia yang lebih baik. Penulis menyimpulkan bahwa kurangnya perhatian terhadap anak yatim, fakir miskin, dan kaum lemah mencerminkan rendahnya pendidikan akhlak dalam masyarakat. dengan menanamkan nilai-nilai kepedulian sosial yang diajarkan dalam surah al-Ma’un, diharapkan terjadi perubahan sosial yang positif dan peningkatan kualitas akhlak manusia, sehingga kesenjangan sosial dapat diminimalisir.

Berdasarkan kajian pustaka tersebut, penelitian ini akan mengembangkan dan melengkapi ruang kajian yang belum dibahas secara komprehensif, yaitu dengan menelaah hubungan ketaatan ritual dan akhlak sosial dalam Al-Qur’an secara integratif dan tematik. Penelitian-penelitian sebelumnya cenderung menyoroti aspek tertentu secara parsial: ada yang menekankan kesalehan sosial pada satu ayat tertentu (QS. al-Baqarah 177), ada yang mengkritik dominasi pemahaman ubudiyah tanpa aktualisasi sosial. ada pula yang mengkaji akhlak Al-Qur’an pada surah tertentu atau pada perspektif mufasir tertentu seperti Quraish shihab, serta ada yang memfokuskan dimensi ibadah sosial dalam surah al-Ma’un. Namun kajian-kajian tersebut belum secara khusus dan sistematis menjelaskan keterkaitan timbal balik antara ketaatan ritual seperti shalat, puasa, zakat, dan ibadah *mahdhah* lainnya dengan pembentukan akhlak sosial dalam keseluruhan

¹⁰ Eman Suherman dan Yunida Widya Afifah, “Al-Ma’un Sebagai Perubahan Sosial Dan Pendidikan Akhlak Manusia” 13 (2023): 29–48.

pesan Al-Qur'an. Oleh karena itu, penelitian ini akan mengembangkan kajian dengan menempatkan ketaatan ritual dan akhlak sosial sebagai dua dimensi yang saling berhubungan dan tidak terpisahkan dalam pandangan Al-Qur'an, dengan menelusuri ayat-ayat yang menunjukkan bahwa ibadah ritual tidak berhenti pada aspek formalitas spiritual, tetapi berimplikasi langsung pada perilaku sosial, seperti kepedulian, keadilan, amanah, dan solidaritas kemanusiaan. Dengan pendekatan ini, penelitian diharapkan dapat memberikan kontribusi teoretis berupa pemahaman yang lebih utuh tentang integrasi ibadah ritual dan akhlak sosial dalam Al-Qur'an, sekaligus melengkapi kekurangan penelitian terdahulu yang masih bersifat tematik terbatas atau fokus pada satu aspek saja.

F. Kerangka Teori

Kerangka teori ini disusun untuk memahami teori hubungan adalah kerangka konseptual dalam ilmu sosial yang digunakan untuk menjelaskan bagaimana dua atau lebih unsur baik individu, kelompok, maupun variabel sosial saling berkaitan, saling memengaruhi, dan membentuk pola tertentu dalam suatu sistem sosial.¹¹ Teori ini menegaskan bahwa fenomena sosial tidak berdiri sendiri, melainkan terhubung melalui relasi yang bersifat fungsional, kausalitas, atau interaksional.¹² Dalam kajian sosiologi agama, teori hubungan digunakan untuk memahami keterkaitan antara keyakinan, praktik keagamaan (ritual), dan perilaku sosial, termasuk bagaimana ritual berfungsi membentuk moral dan solidaritas sosial dalam masyarakat.¹³

1. Teori Functionalism (Fungsionalisme)

Teori fungsionalisme dalam kajian agama memandang bahwa praktik keagamaan, khususnya ritual ibadah, tidak hanya berfungsi sebagai sarana pemenuhan kebutuhan spiritual individu, tetapi juga memiliki peran sosial yang signifikan dalam bentuk keteraturan dan moralitas masyarakat. Emile Durkheim menjelaskan bahwa agama merupakan sistem kepercayaan dan praktik yang berfungsi menciptakan solidaritas sosial serta menjaga stabilitas

¹¹ George Ritzer, *Sociological Theory*, 9th ed. (New York: McGraw-Hill Education, 2014). hlm. 5-7.

¹² Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: Rajawali Pers, 2017). hlm. 54-56

¹³ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: Free Press, 1995). hlm. 44-47

nilai dalam kehidupan kolektif masyarakat. Dalam perspektif ini, ritual keagamaan tidak berhenti pada dimensi hubungan vertikal antara manusia dan tuhan, melainkan berfungsi sebagai mekanisme internalisasi nilai-nilai moral yang mengarahkan perilaku sosial individu dalam kehidupan bermasyarakat.¹⁴

Kerangka fungsionalis tersebut sejalan dengan pandangan Al-Qur'an yang menempatkan ibadah ritual sebagai sarana pembentukan akhlak sosial. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan bahwa shalat memiliki fungsi preventif terhadap perilaku menyimpang, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Ankabut: 45 bahwa shalat mencegah perbuatan keji dan munkar. Ayat ini menunjukkan bahwa ritual ibadah memiliki fungsi etis dan sosial, bukan sekedar kewajiban formal. Dengan demikian, ketaatan ritual dalam Islam dipahami sebagai instrumen pembinaan moral yang berdampak langsung pada perilaku sosial seorang mukmin. Pandangan tersebut diperkuat oleh para ulama klasik.

Al-Ghazali dalam *Ihya' 'Ulum ad-Din* menegaskan bahwa ibadah yang dilakukan secara benar dan Ikhlas akan melahirkan *tazkiyat an-Nafs* (penyucian jiwa) yang menjadi fondasi utama bagi terbentuknya akhlak mulia dalam hubungan sosial. Menurutnya, Ibadah yang tidak membuahkan perbaikan akhlak menunjukkan kegagalan dalam memahami fungsi hakiki ibadah itu sendiri.¹⁵

Senada dengan itu, Ibn Kathir dalam tafsirnya menjelaskan bahwa perintah-perintah ibadah dalam Al-Qur'an selalu diiringi dengan tujuan pembentukan sikap etis dan tanggung jawab sosial, sehingga ibadah dan akhlak merupakan dua aspek yang tidak dapat dipisahkan.¹⁶ Dalam konteks kontemporer, pendekatan fungsionalisme juga digunakan dalam berbagai penelitian keislaman untuk menjelaskan hubungan antara ketaatan ritual dan perilaku sosial. Sejumlah studi menunjukkan bahwa tingkat ketaatan individu dalam menjalankan ibadah ritual memiliki korelasi positif dengan sikap sosial, seperti kejujuran, kepedulian, solidaritas, dan tanggung jawab sosial. Hal ini menegaskan bahwa ritual ibadah berfungsi sebagai media

¹⁴ Emile Durkheim. *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: Free Press, 1995). hlm. 44-47

¹⁵ Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali, *Ihya' Ulum Al-Din, Juz 1*. (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.), <https://archive.org/details/ihyaulumuddin02>.

¹⁶ Ismail ibn Umar Ibn Kathir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim. Juz 6* (Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyyah, n.d.). hlm 444

internalisasi nilai-nilai moral yang memengaruhi pola interaksi sosial¹⁷ Oleh karena itu teori Fungsionalisme memberikan kerangka analitis yang relevan untuk memahami bagaimana ketaatan ritual dalam Al-Qur'an berfungsi sebagai fondasi pembentukan akhlak sosial dalam kehidupan umat Islam. Berdasarkan uraian tersebut, kerangka pemikiran skripsi ini menempatkan ketaatan ritual sebagai variabel yang memiliki fungsi moral dan sosial, sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an dan diperkuat oleh pemikiran ulama klasik serta kajian akademik kontemporer. Dengan menggunakan teori fungsionalisme agama, penelitian ini berupaya menjelaskan bahwa hubungan antara ketaatan ritual dan akhlak sosial dalam Al-Qur'an bersifat fungsional dan integral, di mana ibadah ritual berperan aktif dalam membentuk perilaku sosial yang berakhlak mulia.

2. Teori Hubungan Kausalitas

Teori hubungan kausalitas adalah teori yang menjelaskan hubungan sebab akibat antara dua variabel, di mana suatu peristiwa atau tindakan (sebab) dipahami memiliki pengaruh langsung terhadap munculnya peristiwa atau kondisi lain (akibat). Dalam ilmu sosial, hubungan kausalitas digunakan untuk menganalisis bagaimana nilai, keyakinan, atau praktik tertentu dapat menghasilkan perubahan sikap dan perilaku sosial secara sistematis.¹⁸ Teori ini menuntut adanya keterkaitan logis dan empiris antara sebab dan akibat, serta mengandaikan bahwa perilaku manusia tidak muncul secara acak, melainkan dipengaruhi oleh faktor-faktor normatif dan struktural yang mendahuluinya.¹⁹ Dengan demikian, kausalitas tidak sekedar menunjukkan adanya hubungan, tetapi menjelaskan mekanisme pengaruh yang terjadi di antara dua unsur tersebut.

Dalam perspektif Al-Qur'an, hubungan antara ketaatan ritual dan akhlak sosial dapat dipahami secara kausal, di mana ketaatan terhadap ibadah ritual diposisikan sebagai sebab yang melahirkan pembentukan akhlak dan perilaku sosial yang baik sebagai akibat. Al-Qur'an menegaskan bahwa ibadah ritual memiliki tujuan moral dan sosial, seperti shalat yang berfungsi mencegah perbuatan keji dan munkar (QS.al-Ankabut 45).²⁰ Para

¹⁷ Hidayah, "Kesalehan Sosial Dalam Perspektif Al-Qur'an: Studi Tematik Atas Konsep Al-Birr Dalam QS. Al-Baqarah 177."

¹⁸ Earl Babbie, *The Practice of Social Research*, 14th ed. (Boston: Cengage Learning, 2016). hlm. 93-96

¹⁹ Ritzer, *Sociological Theory*. hlm. 34-36

²⁰ Al-Qur'an, QS. al-'Ankabūt [29]: 45.

ulama tafsir menjelaskan bahwa efektivitas ritual terletak pada internalisasi nilai-nilai ketundukan, kesadaran moral, dan pengawasan diri yang kemudian tercermin dalam perilaku sosial.²¹ Pandangan ini juga ditegaskan oleh al-Ghazali yang menyatakan bahwa ibadah yang benar adalah ibadah yang membuahkan perubahan akhlak, bukan sekedar gerakan lahiriah.²² Dengan demikian, teori hubungan kausalitas memandang bahwa dalam Al-Qur'an, ketaatan ritual berfungsi sebagai faktor penyebab yang secara normatif dan etis membentuk akhlak sosial manusia.

G. Metode Penelitian

Adapun metode yang digunakan penelitian ini ialah:

1. Jenis Penelitian

Dalam penulisan skripsi ini penulis menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan (*library research*), adalah penelitian yang menggunakan sumber-sumber tertulis sebagai bahan utama pengumpulan data. Dalam pendekatan ini, peneliti memanfaatkan berbagai bahan-bahan tertulis seperti buku, artikel ilmiah, jurnal, majalah, surat kabar serta dokumen lainnya yang mengkaji topik tertentu secara mendalam. Jenis penelitian ini dipilih karena fokus kajiannya adalah mencari ayat-ayat yang membahas tentang ketaatan ritual dengan akhlak sosial di dalam Al-Qur'an dan bagaimana bentuk hubungannya.

Penelitian kualitatif digunakan untuk mengungkapkan bagaimana hubungan ketaatan ritual dengan akhlak sosial dalam Al-Qur'an secara mendalam, pendekatan kepustakaan (*library research*) dipilih karena seluruh data yang dianalisis bersumber dari bahan-bahan tertulis. Dengan demikian penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan bagaimana Al-Qur'an memandang hubungan ketaatan ritual dengan akhlak sosial.

2. Sumber Data

Dalam menyusun penelitian ini, sumber data yang digunakan ialah merujuk kepada data-data kepustakaan, yaitu dengan teknik pengumpulan data secara literatur. Menyelami dari bahan kepustakaan yang berkaitan dengan pokok permasalahan. Penelitian ini bersifat deskriptif-analitik, yaitu

²¹ Ismail ibn Umar Ibn Kathir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Azim, Jilid 6*. (Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyyah, 1999). hlm. 287-289

²² Al-Ghazali, *Ihya Ulum Al-Din, Juz 1*. hlm. 162-164.

dengan cara mengumpulkan data-data yang ada, kemudian menganalisisnya. Sumber data yang digunakan ada dua, diantaranya:

a. Data Primer

Sumber data primer yang akan menjadi acuan utama ialah kitab *Tafsir al-Misbah* karya M. Quraish shihab, Kitab *Tafsir Jami'ul Bayan* karya Imam At-Tabari, dan *Tafsir Al-Qur'an Al-Azim* karya Ibnu Katsir. *Tafsir Al-Misbah* karya M. Quraish shihab dipilih karena merepresentasikan tafsir kontemporer yang menekankan dimensi kontekstual dan sosial Al-Qur'an. Keunggulan tafsir ini terletak pada kemampuannya menghubungkan pesan-pesan normatif Al-Qur'an dengan realitas kehidupan modern, termasuk persoalan etika sosial, kemanusiaan, dan relasi antarindividu. Perspektif Quraish Shihab sangat relevan untuk penelitian ini karena memberikan penekanan bahwa ibadah ritual dalam Al-Qur'an tidak dapat dipisahkan dari pembentukan akhlak sosial yang nyata dalam kehidupan masyarakat. Sementara itu, *Tafsir Jami' al-Bayan* karya Imam al-Tabari dipilih karena kedudukannya sebagai salah satu tafsir klasik paling awal dan paling otoritatif dalam tradisi islam.

Keunggulan tafsir ini terletak pada metode *bi al-ma'tsur* yang kuat, dengan menampilkan riwayat-riwayat dari para sahabat dan *tabi'in* serta analisis bahasa arab yang mendalam. Melalui pendekatan ini, Penafsiran ayat-ayat tentang ibadah dan akhlak sosial dapat ditelusuri pada pemahaman generasi awal islam, sehingga memberikan landasan historis dan tekstual yang kokoh bagi analisis penelitian. Adapun *Tafsir Al-Qur'an al-Azim* karya Ibnu katsir dipilih karena kemampuannya menyistematiskan riwayat-riwayat tafsir dengan pendekatan yang lebih selektif dan kritis, khususnya dalam penggunaan *hadist* dan *atsar*. Ibnu katsir tidak hanya menukil pendapat ulama terdahulu, tetapi juga mengaitkan ayat dengan ayat lain (*tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an*), sehingga relevan untuk mengungkap hubungan konseptual antara ketaatan ritual dan implikasi akhlak sosial dalam struktur ajaran Al-Qur'an secara internal dan tematik.

b. Data Sekunder

Sumber data sekunder yang di ambil untuk menjelaskan hal yang berkaitan dengan tema pokok peneliti adalah berupa buku-buku, jurnal, artikel dan karya-karya ilmiah lainnya. Mengenai pemikiran tokoh yang

merupakan hasil interpretasi orang lain dan buku-buku lain yang terkait dengan objek kajian ini yang sekiranya dapat digunakan untuk menganalisis tema tersebut.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data merupakan cara yang digunakan untuk memperoleh data yang relevan dan dibutuhkan dalam menjawab rumusan masalah penelitian.²³ Dalam penelitian kualitatif berbasis studi teks seperti kajian tafsir, Teknik pengumpulan data harus disesuaikan dengan metode yang digunakan agar data yang diperoleh bersifat relevan dan sistematis.

Adapun Teknik pengumpulan data dilakukan melalui beberapa tahapan berikut:

- a. Menentukan tema utama, yaitu Integrasi Ibadah Ritual dan Akhlak Sosial dalam Perspektif Al-Qur'an.
- b. Mengidentifikasi dan menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang memuat hubungan ketaatan ritual dengan akhlak sosial dalam Al-Qur'an.
- c. Menelaah penafsiran ayat-ayat tersebut secara khusus dalam Tafsir Al-Misbah, Al-Qur'an Al-Azim dan tafsir Jami'ul Bayan.
- d. Peneliti mengumpulkan tafsir ayat-ayat tersebut dari Tafsir Al-Misbah, Al-Qur'an Al-Azim dan Jami'ul Bayan dan literatur akademik yang membahas topik hubungan ketaatan ritual dengan akhlak sosial dalam Al-Qur'an sebagai pelengkap.

Semua data yang terkumpul kemudian diseleksi berdasarkan keterkaitan tematik dan tingkat relevansinya dengan fokus penelitian. Proses ini bertujuan untuk menjamin bahwa data yang digunakan benar-benar mendukung analisis terhadap integarsi ibadah ritual dan akhlak sosial dalam perspektif Al-Qur'an.

4. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data adalah Teknik yang digunakan untuk menganalisis data penelitian. Analisis data adalah proses menggunakan data

²³ Juliansyah Noor, *Metodelogi Penelitian: Skripsi, tesis, disertasi, dan karya ilmiah*, (Jakarta: Kencana, 2012). hlm. 138

untuk menarik kesimpulan dan memperoleh informasi yang berguna yang dapat mengonfirmasikan keputusan.²⁴

Dalam penelitian ini, Teknik analisis data dilakukan secara deskriptif-kualitatif dengan tematik (tafsir maudhu'i), yaitu suatu metode yang menghimpun seluruh atau sebagian ayat-ayat Al-Qur'an dari beberapa surah yang berbicara tentang topik yang sama.²⁵ Setelah ayat-ayat tersebut dihimpun, langkah selanjutnya adalah menghimpun mengkaji maknanya melalui Tafsir al-Misbah, Al-Qur'an Al-Azim, dan Jami'ul Bayan. Penafsiran tersebut kemudian dianalisis secara mendalam untuk mengetahui bagaimana aya-ayat Al-Qur'an menjelaskan hubungan ketaatan ritual dengan akhlak sosian dan bagaimana bentuk hubungannya. Sehingga diperoleh pemahaman yang utuh bagaimana Al-Qur'an menjelaskan Hubungan ketaatan ritual dengan akhlak sosial.

H. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan adalah runtutan pembahasan yang tertulis dalam skripsi ini agar lebih mudah dan terstruktur diantaranya:

Bab pertama berisi pendahuluan, yang di dalamnya terdiri dari latar belakang munculnya permasalahan penelitian ini. Setelah itu, permasalahan yang ada, dirumuskan dalam bentuk pertanyaan.

Bab kedua dalam penelitian ini membahas tentang konsep ketaatan ritual dalam islam, konsep akhlak sosial dalam islam, kerangka teori hubungan ritual akhlak, profil dan manhaj tiga kitab tafsir.

Bab ketiga dalam penelitian ini membahas tentang ayat-ayat yang berhubungan dengan ketaatan ritual dan akhlak sosial dalam perspektif al-Qur'an yang menjadi dasar analisis hubungan antara keduanya. Pembahasan ini mencakup ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan ibadah seperti shalat, puasa, zakat, dan haji. Adapun pokok bahasan kedua adalah bentuk hubungan ketaatan ritual dengan akhlak sosial dalam Al-Qur'an. Yang di dalamnya membahas gambaran hubungan ketaatan ritual dengan akhlak sosial dalam Al-Qur'an dan gambaran bentuk hubungan ketaatan ritual dengan akhlak sosial dalam Al-Qur'an.

²⁴ Feny Rita Fiantika, dkk, *Metodelogi penelitian Kualitatif*, (PT. Global Eksekutif Teknologi: Padang), 2022, hlm. 65.

²⁵ Samsul Bahri, *Metodelogi Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, (Bandar Publishing: Aceh, 2024), hlm. 81.

Bab keempat pada bagian terakhir dalam penelitian ini yaitu berisikan kesimpulan dan saran. Merupakan rangkuman dari keseluruhan penelitian dengan bahasa yang lebih transparan dan pada guna memudahkan pembaca jika ingin memahami garis besar penelitian tanpa membaca seluruh isi skripsi.



BAB II

LANDASAN TEORI

A. Konsep Ketaatan Ritual dalam Islam

1. Pengertian Ibadah

Pengertian ibadah *mahdhah* menurut Hasbi Ash-Shiddieqy dalam *Fiqh al-Ibadat*, ibadah mahdhah adalah bentuk ibadah yang secara langsung mengatur hubungan manusia dengan Allah SWT. dan ketentuan pelaksanaannya telah ditetapkan oleh syariat secara pasti, baik mengenai syarat, rukun, waktu, maupun tata caranya. Ibadah jenis ini bersifat *taufiqi*, sehingga tidak boleh ditambah, dikurangi, atau diubah berdasarkan pertimbangan rasional manusia semata. Hasbi menempatkan shalat, puasa, zakat, dan haji sebagai contoh utama ibadah *mahdhah* karena seluruh ketentuannya bersumber dari *nash* Al-Qur'an dan sunnah nabi, serta tujuan pokoknya adalah ketaatan dan penghambaan murni kepada Allah, bukan semata-mata kemaslahatan sosial yang dapat ditimbang dengan akal manusia. Dengan demikian, Ibadah *mahdhah* menuntut kepatuhan penuh terhadap ketentuan syariat dan menjadi fondasi utama pembinaan spiritual seorang muslim.²⁶

2. Ibadah Mahdhah dalam Al-Qur'an

Dalam kitab *Al-Umm*, Imam Asy-Syafi'i memandang ibadah *mahdhah* sebagai ibadah yang bersifat *taufiqi* yakni ketentuan dan tata caranya ditetapkan secara langsung oleh syariat melalui *nash* Al-Qur'an dan sunnah, sehingga ruang ijtihad manusia dalam merombak atau menambah aturan tersebut sangat terbatas; oleh karena itu Imam Syafi'i menjelaskan hukum-hukum shalat, puasa, zakat, dan haji dengan mengutamakan dalil Al-Qur'an kemudian hadits dan qiyas untuk merumuskan rukun, syarat, dan tata pelaksanaannya, serta membahas konsekuensi-konsekuensi hukum apabila salah satu unsur ritual tidak terpenuhi (misalnya sah/tidaknya shalat, pembatal puasa, ketentuan zakat). Penekanan Imam Syafi'i pada penggunaan dalil Qur'ani terlebih dahulu dan pendetaian unsur-unsur ritual menunjukkan bahwa bagi tradisi Syafi'i ibadah *mahdhah* harus dilaksanakan sesuai bentuk dan syarat yang ditentukan oleh syariat, bukan berdasarkan kebiasaan atau pertimbangan rasional semata; uraian-uraian ini dapat

²⁶ Hasbi ash-Shiddieqy, *Fiqh al-'Ibadat* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 3-6

ditemukan tersebar pada bab-bab tentang shalat, puasa, zakat, dan haji dalam *Al-Umm*, di mana beliau mengutip ayat-ayat Al-Qur'an, meriwayatkan dalil hadits, lalu menimbang pendapat ulama serta qiyas untuk mencapai ketetapan fiqh.²⁷

Juga dalam kitab *Al-Mugni*, Ibnu Qudamah menegaskan bahwa ibadah *mahdhah* adalah bentuk ketaatan yang bersifat *tauqifiyyah*, yakni seluruh tata cara, syarat, dan rukun ibadah ditetapkan secara langsung oleh wahyu sehingga tidak boleh diubah berdasarkan kebiasaan atau nalar manusia. Ketika membahas shalat, beliau menjadikan perintah Al-Qur'an "*aqimu al-salah*" (dirikanlah shalat) sebagai dasar wajibnya shalat, kemudian merinci bentuk pelaksanaannya berdasarkan sunnah Nabi.²⁸ Demikian pula dalam pembahasan puasa, beliau merujuk firman Allah dalam QS. al-Baqarah:183 sebagai dalil kewajiban puasa, lalu menjelaskan batasan-batasan yang membatalkan puasa. Dalam bab zakat, beliau mengutip ayat QS. al-Taubah: 103 tentang perintah pengambilan zakat, yang menunjukkan bahwa ibadah jenis ini bersifat *mahdhah* dan *maliyah* sekaligus. Dari struktur pembahasan ini tampak jelas bahwa menurut Ibnu Qudamah ibadah *mahdhah* adalah ibadah yang landasan hukumnya bersumber langsung dari Al-Qur'an dan sunnah dan tidak memberi ruang perubahan pada bentuk aslinya, melainkan hanya ruang penjelasan melalui ijtihad ulama.

3. Fungsi Ibadah

Dalam *khazanah* kitab klasik, ibadah dipahami memiliki fungsi utama sebagai sarana realisasi penghambaan (*tahqiq al-ubudiyyah*) dan pembentukan ketakwaan manusia kepada Allah SWT. Imam al-Ghazali dalam *ihya' 'Ulum al-Din* menjelaskan bahwa ibadah tidak hanya berfungsi sebagai pelaksanaan perintah lahiriah, tetapi juga sebagai media *tazkiyat al-nafs* (penyucian jiwa) dan pembinaan akhlak, karena ibadah yang dilakukan dengan benar akan melahirkan kerendahan hati, keikhlasan, serta pengendalian hawa nafsu.²⁹ Sejalan dengan itu, Ibnu Taimiyah dalam *al-Ubudiyyah* menegaskan bahwa fungsi ibadah adalah merealisasikan kecintaan, ketundukan, dan ketaatan total kepada Allah, sehingga seluruh

²⁷ Muhammad bin Idris Al-Syafi'i, *Al-Umm* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.).hlm. 93-95.

²⁸ Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), <https://archive.org/details/al-mughni-ibn-qudamah>.

²⁹ Al-Ghazali, *Ihya Ulum Al-Din*, Juz 1. hlm. 162-164

aktivitas manusia yang sesuai dengan perintah-Nya dapat bernilai ibadah.³⁰ Sementara itu, Imam al-Syatibi dalam *al-Muwafaqat* menjelaskan bahwa ibadah memiliki fungsi *ta'abbudi*, yaitu melatih manusia untuk tunduk kepada kehendak syariat meskipun hikmahnya tidak selalu dapat dijangkau oleh akal, serta berfungsi menjaga tujuan syariat (*maqasid al-shari'ah*), Khususnya dalam aspek pemeliharaan agama (*hifz al-din*).³¹ Dengan demikian, menurut ulama klasik, fungsi ibadah mencakup dimensi spiritual, moral, dan normatif, yaitu membentuk ketakwaan individu sekaligus menjaga keteraturan hidup beragama sesuai tuntunan wahyu.

4. Tujuan Ibadah (*tazkiyah*, takwa, moral)

Dalam kitab klasik *Ihya'Ulum ad-Din*, Imam al-Ghazali menjelaskan bahwa tujuan hakiki dari ibadah bukan semata-mata menggugurkan kewajiban formal, melainkan sebagai sarana penyucian jiwa (*tazkiyatun nafs*), pembentukan ketakwaan, dan pembinaan akhlak manusia. ibadah dipandang sebagai proses spiritual yang membersihkan hati dari sifat-sifat tercela seperti *riya'*, *ujub*, *hasad*, dan cinta dunia yang berlebihan, sekaligus menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji seperti *Ikhlas*, *tawadhu'*, *sabar*, dan *syukur*. Al-Ghazali menegaskan bahwa ibadah yang dilakukan tanpa kehadiran hati hanya bernilai sebagai gerakan fisik semata, sedangkan ibadah yang disertai kesadaran batin akan melahirkan kualitas takwa yang sejati, yaitu rasa takut, harap, dan cinta kepada Allah yang tertanam dalam kehidupan sehari-hari. Melalui ibadah yang kontinu, seorang hamba akan mengalami proses transformasi moral, dimana perilakunya tidak hanya shaleh secara ritual, tetapi juga secara sosial, tercermin dalam kejujuran, kedilan, kasih sayang, dan tanggung jawab terhadap sesama. dengan demikian, menurut Al-Ghazali, ibadah berfungsi sebagai media pendidikan spiritual yang integral, yang menghubungkan dimensi vertikal manusia dengan Tuhan dan dimensi horizontal dengan sesama, sehingga terwujud insan yang bersih jiwanya (*tazkiyah*) kuat ketakwaannya, dan luhur akhlaknya, sebagaimana dijelaskan dalam *Ihya'Ulum ad-Din*.³²

³⁰ Taqi al-Din Ibn Taymiyyah, *Al-'Ubuliyah* (Riyadh: Dar al-Asimah, 1998). hlm . 38-41.

³¹ Abu Ishaq Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Shari'ah*, *Juz 2* (Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyyah, 2003). hlm. 302-303

³² Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum Ad-Din*, *Juz 3* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.), <https://archive.org/details/ihyaulumuddin03>.

الثمرة المقصودة من العبادة تزكية النفس وتطهير القلب من الأخلاق المذمومة وتحليلته بالأخلاق الحمودة

“Buah (Tujuan) Utama dari ibadah adalah penyucian jiwa (*tazkiyatun nafs*) dan pembersihan hati akhlak yang tercela serta menghiasinya dengan akhlak yang terpuji.”³³

لا يحصل للعبد التقوى على الحقيقة إلا بالمداممة على العبادة مع حضور القلب
“Seorang hamba tidak akan mencapai hakikat takwa kecuali dengan terus-menerus beribadah disertai kehadiran hati.

5. Ketaatan Ritual dalam Perspektif Ulama

a. Imam al-Ghazali

Dalam perspektif Imam Al-Ghazali, ketaatan ritual (*al-ta'ah al-'Ibadiyyah*) bukan sekedar pelaksanaan bentuk-bentuk ibadah secara lahiriah, tetapi merupakan proses spiritual yang menyatukan niat, penghayatan batin, dan transformasi moral. Al-Ghazali menekankan bahwa inti dari setiap ritual adalah *al-Ikhlās* (kemurnian niat) yang menjadi fondasi diterimanya amalan; tanpa Ikhlas, ibadah berubah menjadi gerakan mekanis yang tidak bernilai di sisi Allah. Ia menjelaskan bahwa shalat, puasa, zakat dan haji hanyalah “kulit” apabila tidak diiringi *hudur al-qalb* (kehadiran hati), yakni kesadaran penuh dan penghayatan makna ibadah. Dalam *Ihya' Ulum ad-Din* Al-Ghazali mengkritik orang yang mengerjakan ibadah hanya sebagai rutinitas tanpa pengaruh terhadap akhlak dan perilaku keseharian karena tujuan ibadah adalah *tazkiyat al-nafs* (Penyucian jiwa), pembentukan *taqwa*, serta peningkatan kualitas moral seperti kejujuran, kesabaran, dan kerendahan hati. Menurutnya, ketaatan ritual yang benar adalah ibadah yang meninggalkan dampak nyata berupa perubahan akhlak, sebab setiap ritual memiliki hikmah spiritual yang mengarahkan manusia menuju kedekatan kepada Allah dan pelepasan diri dari dominasi hawa nafsu. Dengan demikian, ketaatan ritual dalam pemikiran al-Ghazali merupakan jalan menuju realisasi *'ubudiyyah* sejati yang menyatukan aspek lahir batin, dan tidak berhenti pada kepatuhan

³³ Al-Ghazali Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Ihyā' 'Ulūm Al-Dīn* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.). hlm. 71

formal semata, tetapi menghasilkan perubahan karakter yang berkelanjutan.³⁴

b. Perspektif Imam Al-Syafi'i

Dalam perspektif Imam al-Syafi'i sebagaimana dijelaskan dalam *Al-Umm*, ketaatan ritual (*al-ta'ah al-Ibadiyyah*) merupakan bentuk penghambaan murni (*ta'abbud*) yang sepenuhnya bersifat *tawqifi*, yaitu tidak boleh dikerjakan, ditambah atau dikurangi kecuali berdasarkan dalil Al-Qur'an, sunnah, dan ijma'. Menurut beliau, inti ketaatan ritual terletak pada *ittiba'* (mengikuti tuntutan Nabi secara persis), karena ibadah adalah hak prerogatif Allah. Manusia hanya menjalankan sebagaimana diperintahkan. Oleh sebab itu, Imam As-Syafi'i menekankan pentingnya niat sebagai syarat utama sahnya ibadah sebagaimana ungkapan beliau bahwa "*amal-amal tidak memiliki nilai kecuali dengan niat.*" Yang menjadi pondasi setiap bentuk ketaatan ritual. Ia juga menegaskan bahwa ketepatan tata cara ritual seperti shalat, puasa, zakat, dan haji bukan sekedar mengikuti kebiasaan, tetapi melaksanakan perintah Allah sesuai metode yang dibawa rasulullah. Dalam *Al-Umm*, al-Syafi'i mengkritik praktik ibadah yang dibuat-buat (*Ibtida'*) karena hal tersebut dianggap sebagai penyimpangan dari prinsip penghambaan murni. Bagi beliau, ketaatan ritual yang benar adalah ibadah yang dikerjakan sesuai dalil, disertai niat yang tulus, dan dilakukan tanpa menambah atau mengurangi ketentuan syariat, sehingga ibadah tidak hanya sah secara hukum, tetapi juga bernilai spiritual dan mencerminkan komitmen total seorang mukmin terhadap Allah.³⁵

c. Perspektif Ibn Qudamah al-Maqdisi

Dalam perspektif Ibn Qudamah al-Maqdisi, sebagaimana dijelaskan dalam *Al-Muqni*, ketaatan ritual (*al-ta'ah al-Ibadiyyah*) merupakan bentuk penghambaan total yang tunduk sepenuhnya kepada ketentuan syariat, di mana seluruh ibadah bersifat *tawqifi*, tidak boleh dikerjakan kecuali berdasarkan dalil yang jelas dari Al-Qur'an dan sunnah Ibn Qadamah memandang bahwa inti ketaatan ritual berada pada Al-Qur'an (pendekatan diri kepada Allah) yang hanya dapat terwujud melalui pelaksanaan perintah Allah secara tepat sebagaimana dituntunkan oleh rasulullah. Oleh karena itu, ia menegaskan bahwa ibadah yang sah harus memenuhi rukun syarat, dan tata cara termasuk bentuk bid'ah yang tercela. Dalam pembahasannya

³⁴ Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *Iḥyā' 'Ulūm Al-Dīn*, hlm. 428-430.

³⁵ Al-Syafi'i, *Al-Umm*.hlm.15-18

tentang shalat, puasa, haji, zakat, dan wudhu' Ibn Qudamah menunjukkan bahwa ritual ibadah tidak hanya memerlukan ketepatan hukum, tetapi juga dimaksudkan untuk menumbuhkan ketakwaan, kerendahan hati, dan ketundukan batin. Ia menekankan bahwa ketaatan ritual yang benar adalah menjalankan ibadah dengan penuh penghayatan serta menjauhi segala tambahan yang tidak bersumber dari dalil, karena ketaatan ritual, menurutnya merupakan penyerahan diri total kepada kehendak Allah, bukan ekspresi kreativitas manusia. Dengan demikian ketaatan ritual dalam pandangan Ibn Qadamah menggambarkan kepatuhan yang murni, terukur, dan sepenuhnya berlandaskan wahyu, sehingga ibadah tidak hanya sah secara hukum tetapi juga memiliki bobot spiritual sebagai manifestasi ketakwaan seorang hamba.³⁶

d. Perspektif Ibn Rushd

Dalam *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid*, memandang ketaatan ritual dalam kerangka *Fiqh perbandingan* yang sistematis dan *Ijtihad objektif* terhadap nash (teks) syariat, di mana setiap ketentuan ibadah seperti shalat, puasa, zakat, dan haji diperlukan sebagai persoalan hukum (*ahkam*) yang mesti dipahami melalui perbandingan pendapat para fuqaha' dari berbagai mazhab serta dalilnya, bukan sekedar *taqlid* buta. Kitab monumental ini menunjukkan bahwa ketaatan ritual yang shahih adalah pelaksanaan perintah Allah yang sesuai dengan dalil Al-Qur'an dan sunnah, yang diperkuat oleh metodologi yang teliti dalam merujuk kepada teks, sebab perbedaan pendapat muncul bukan karena dalil hilang, tetapi karena perbedaan pendekatan dalam memahami dalil tersebut, sehingga Ibn Rushd menekankan pentingnya jam'u dalil (mengumpulkan dalil), *tarjih* (memilih pendapat terkuat), dan penggunaan *qiyas*, yang rasional sebagai bagian dari proses mencermati sahnya ritual dalam praktik ibadah sehari-hari. Dengan demikian, menurut Ibn Rushd, ketaatan ritual bukan semata mengikuti kebiasaan mazhab, tetapi pemahaman hukum yang matang atas dasar nash syariat dan alasan hukum yang mendasari pelaksanaan ibadah tersebut, yang kemudian dibedakan menjadi hukum yang disepakati dan yang diperselisihkan di antara para ulama.³⁷

³⁶ Ibn Qudāmah Al-Maqdisī, *Al-Mughnī, Juz 1* (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997). hlm.184-188.

³⁷ Ibnu Rushd, *Bidāyat Al-Mujtahid Wa Nihāyat Al-Muqtashid*, Arabic Edi (Al-Istiḳāma, 1952), <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.431688>.

e. Perspektif Imam Yahya Ibnu Sharaf al-Nawawi

Dalam kitab *Al-Majmu' Sharh al-Muhadhab*, Imam Ibn Sharaf al-Nawawi menjelaskan ketaatan ritual (al-ta'ah al-'ibadiyyah) sebagai bagian dari tata cara ibadah yang harus dilaksanakan dengan penuh kepatuhan terhadap ketentuan syariat yang ditetapkan melalui Al-Qur'an dan sunnah, di mana setiap unsur ritual mulai dari thaharah (bersuci), shalat, puasa, zakat, hingga haji ditetapkan dengan rukun, syarat, dan cara pelaksanaan yang jelas berdasarkan dalil. Dalam pembahasan ketaatan ritual seperti shalat, dan cara pelaksanaan yang jelas berdasarkan dalil. Dalam pembahasan ketaatan ritual seperti shalat jamaah, beliau tidak hanya memaparkan hukum praktis (misalnya syarat sah makmum dan imam), tetapi juga memberikan ulasan dalil dan pendapat ulama secara komprehensif, serta membahas hikmah ibadah ritual agar umat muslim memahami bahwa tujuan pelaksanaan bukan sekedar gerakan formal, melainkan upaya untuk mencapai kedekatan kepada Allah, peningkatan ketakwaan serta disiplin hidup. Al-majmu' menunjukkan bahwa ketaatan pada bentuk formal ritual merupakan manifestasi komitmen terhadap dalil syariat sekaligus cermin pengabdian total seorang mukallaf (*Fiqh ibadat*); prinsip ini mendasari seluruh pembahasan ibadah ritual dalam kitab tersebut, di mana Imam al-Nawawi mengutip pendapat para imam madzhab dan menarjihnya dengan referensi dalil yang kuat sehingga pembaca dapat memahami hakikat ketaatan ritual secara mendalam.³⁸

B. Konsep Akhlak Sosial Dalam Islam

1. Pengertian Akhlak Sosial

Menurut Imam al-Ghazali, akhlak sosial (*al-akhlaq al-ijtima'iyah*) adalah gambaran perilaku muncul dari kebersihan hati dan keteguhan jiwa, lalu terwujud dalam hubungan yang harmonis, penuh kasih, dan tidak menyakiti sesama. Al-Ghazali menegaskan bahwa akhlak sosial adalah “Perbuatan yang mengalir secara spontan dari jiwa yang terlatih” (*fi 'lun sadiron 'ani al-nafs duna takalluf*).³⁹ dan ini tidak hanya menyangkut sikap batin tetapi juga praktik nyata dalam interaksi sosial seperti saling menolong, berbuat baik, menjaga lisan, memuliakan tetangga, bersikap jujur, amanah,

³⁸ Yahya bin Sharaf Al-Nawawi, *Al-Majmū' Sharḥ Al-Muhadhdhab, Vol.1* (dar al-Fikri, n.d.), https://archive.org/download/edg-al-majmu/edg_Al_Majmu%27_Sharh_al_Muhadhdzab_11_-_Imam_An-Nawawi.pdf.

³⁹ Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm Ad-Dīn, Juz 3*. hlm. 52.

tawadhu; serta menjauhi sifat merusak seperti hasad, ghibah, namimah, dendam, riya, dan permusuhan⁴⁰ Dalam kitab *Husn al-khuluq*, ia menjelaskan bahwa akhlak sosial adalah buah dari hati yang bersih (*tazkiyatun nafs*) dan tujuan utamanya adalah menciptakan kemaslahatan sosial serta mendekatkan diri kepada Allah melalui kebaikan kepada makhluk-Nya. Sementara dalam kitab adab al-suhbah wa husn al-Mu'asyarah, al-ghazali menegaskan bahwa akhlak yang baik kepada sesama adalah bagian integral dari ibadah, karena hubungan antar manusia (*huquq al-ibad*) tidak akan diterima oleh Allah kecuali setelah manusia menunaikan hak-hak sosial tersebut.⁴¹ dengan demikian, akhlak sosial menurut al-ghazali merupakan perpaduan harmonis antara dimensi batin (Niat, hati, dan kesucian jiwa) dengan dimensi lahir (interaksi dan tindakan nyata), dan keduanya harus berjalan seiring untuk membentuk masyarakat yang adil, damai, dan bermoral.

2. Prinsip Akhlak Sosial

a. Amar Ma'ruf Nahi Munkar

Amar ma'ruf nahi munkar merupakan salah satu prinsip utama akhlak sosial dalam islam yang menegaskan tanggung jawab kolektif umat dalam menjaga tatanan moral masyarakat. Dalam *Ihya' Ulum ad-Din*, Imam al-Ghazali menjelaskan bahwa amar ma'ruf nahi munkar bukan sekedar aktivitas individual, melainkan kewajiban sosial (*Fard Kifayah*) yang bertujuan mewujudkan kemaslahatan umum dan mencegah kerusakan sosial. prinsip ini harus dilaksanakan dengan asab, hikmah, dan kasih sayang, serta menghindari cara-cara yang justru menimbulkan kerusakan yang lebih besar. Al-Ghazali menekankan bahwa tujuan utama amar ma'ruf nahi munkar adalah perbaikan (islah) masyarakat bukan pelampiasan emosi atau pemaksaan kehendak. Oleh karena itu, pelaksanaannya harus mempertimbangkan kondisi sosial, tingkat kemungkaran, serta dampak yang ditimbulkan. prinsip ini memiliki landasan normatif yang kuat dalam Al-Qur'an, di antaranya QS. Ali-Imran ayat 104 yang menyerukan agar ada sekelompok umat yang mengajak kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran. Dalam Tafsir klasik seperti *tafsir al-Tabari*, dan *Tafsir Ibn Katsir*, ayat ini dipahami sebagai dasar pembentukan solidaritas moral dalam masyarakat islam, di mana individu memiliki tanggung jawab sosial untuk saling menasehati dalam kebenaran. Dengan demikian amar ma'ruf nahi

⁴⁰ Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Iḥyā' 'Ulūm Al-Dīn*. hlm. 131-160.

⁴¹ Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *Iḥyā' 'Ulūm Al-Dīn*. hlm. 221-235.

munkar dalam perspektif akhlak sosial bukan hanya menjaga kesalehan individu, tetapi juga berfungsi sebagai mekanisme etis untuk menjaga keharmonisan dan moralitas sosial.

b. Ta'awun

Ta'awun atau tolong menolong merupakan prinsip akhlak sosial yang menegaskan pentingnya kerja sama dan solidaritas dalam kehidupan bermasyarakat. Al-Ghazali dalam *Ihya' Ulum Ad-Din*, khususnya dalam *kitab al-Ukhuwah wa al-Sadaqah*, menjelaskan bahwa ta'awun adalah cerminan dari iman yang sempurna, karena seorang tidak dianggap beriman secara utuh sebelum ia mencintai kebaikan bagi saudaranya sebagaimana ia mencintai kebaikan bagi dirinya. Ta'awun tidak hanya terbatas pada bantuan material, tetapi juga mencakup dukungan moral, empati, dan kepedulian sosial. Landasan Qur'ani prinsip ta'awun terdapat dalam QS. Al-Maidah: 2 yang memerintahkan umat Islam untuk saling tolong-menolong dalam kebaikan dan ketakwaan serta saling melarang kerja sama dalam dosa dan permusuhan. Tafsir klasik menegaskan bahwa ayat ini menjadi dasar etika sosial Islam yang mendorong terbentuknya masyarakat yang saling menguatkan dalam kebaikan. Dalam konteks akhlak sosial, ta'awun berfungsi sebagai perekat sosial yang memperkuat hubungan antarmanusia, mengurangi kesenjangan sosial, dan menumbuhkan rasa tanggung jawab bersama terhadap kesejahteraan masyarakat.⁴²

c. Empati dan Solidaritas

Empati dan solidaritas sosial merupakan dimensi penting dari akhlak sosial yang menekankan kepekaan terhadap penderitaan dan kebutuhan orang lain. Dalam *Ihya' Ulum Ad-Din*, al-Ghazali menegaskan bahwa empati (*ta'atuf*) dan solidaritas (*tadamun ijtima'i*) adalah buah dari kebersihan hati dan kelembutan jiwa. Prinsip ini dampak dalam ajaran tentang *itsar* (mendahulukan kepentingan orang lain), kasih sayang, dan kepedulian terhadap kaum lemah, Al-Ghazali memandang bahwa masyarakat yang kehilangan empati akan mudah terjerumus ke dalam konflik, ketidakadilan, dan perpecahan sosial.

Hadist-hadist Nabi Muhammad SAW yang dihimpun dalam *Riyadus Salihin* dan *Al-Adab al-Mufrad* Karya Imam al-Bukhari banyak menegaskan pentingnya empati dan solidaritas, seperti perumpamaan kaum mukmin

⁴² Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *Ihya' 'Ulum Al-Din* hlm. 182-183.

sebagai satu tubuh yang saling merasakan sakit. Prinsip ini menunjukkan bahwa akhlak sosial dalam islam menuntut keterlibatan emosional dan moral dalam kehidupan sosial, bukan sikap individualistik. Dengan demikian empati dan solidaritas sosial menjadi fondasi penting dalam membangun masyarakat islam yang harmonis, adil dan berkeadaban.

C. Profil dan Manhaj Kitab Tafsir

1. Tafsir Al-Misbah

Tafsir Al-Misbah adalah karya M. Quraish Shihab yang lahir pada tanggal 16 februari 1944 di kabupaten sidenreng rappang⁴³ Tokoh tersebut berasal dari wilayah Sulawesi Selatan, yang berjarak kurang lebih 185 kilometer dari Ujung Pandang kini dikenal dengan nama Kota Makassar. Ia merupakan sosok keturunan Arab yang dikenal memiliki latar belakang pendidikan yang baik. Nama “Shihab” adalah marga dari garis keluarga ayahnya dan cukup dikenal serta banyak digunakan oleh masyarakat di kawasan Indonesia Timur. Ayah beliau, Abdurrahman Shihab, dikenal sebagai seorang wirausahawan sekaligus akademisi yang mendalami bidang ilmu tafsir. Selain itu, beliau juga pernah menjabat sebagai Direktur IAIN Alauddin Ujung Pandang.⁴⁴ Sejak usia sembilan tahun, beliau sudah mulai terlibat dan mengikuti aktivitas sang ayah saat mengajar. Bagi beliau, ayahnya merupakan figur yang sangat berperan dalam memberikan dorongan serta membentuk karakter dan orientasi intelektualnya, terutama dalam penguasaan dan pendalaman ilmu-ilmu keagamaan.

M. Quraish Shihab sejak usia sekitar enam hingga tujuh tahun telah dibiasakan oleh ayahnya untuk selalu hadir dan mengikuti pengajaran Al-Qur'an yang beliau sampaikan. Pembiasaan tersebut bertujuan menumbuhkan rasa cinta terhadap ilmu pengetahuan sekaligus memotivasi dirinya agar tekun mendalami ilmu Al-Qur'an. Karena peran besar inilah, beliau menempatkan ayahnya sebagai guru pertama dalam perjalanan intelektualnya. Selain itu, dukungan serta dorongan dari sang ibu turut memperkuat semangat dan keteguhannya dalam menuntut ilmu-ilmu

⁴⁴ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999).hlm. 5.

keislaman.⁴⁵ Kecintaan M. Quraish Shihab terhadap studi Al-Qur'an telah tumbuh sejak masa kanak-kanak. Hal ini tidak terlepas dari pengaruh dan bimbingan ayahnya yang merupakan seorang pendidik di bidang keagamaan. Pendidikan dasarnya ditempuh di kampung halamannya, Ujung Pandang, hingga menyelesaikan kelas dua SMP. Setelah itu, beliau melanjutkan pendidikan menengah sambil memperdalam ilmu agama dengan menimba ilmu di Pondok Pesantren Dar al-Hadits al-Fiqhiyyah di Malang.⁴⁶ Selama menempuh pendidikan di pesantren tersebut, beliau berkesempatan bertemu dan belajar kepada seorang ulama terkemuka, yaitu al-Habib Abdul Qadir bin Ahmad Bilfaqih (w. 1962 M). Dalam salah satu karyanya, beliau menyebutkan bahwa al-Habib Abdul Qadir merupakan guru sekaligus mursyid yang sangat berpengaruh dalam perjalanan intelektual dan spiritualnya. Ulama tersebut juga dikenal sebagai pendiri Pesantren Dar al-Hadits yang didirikan pada tahun 1942.

Pada tahun 1958, M. Quraish Shihab bersama saudaranya, Alwi Shihab, melanjutkan pendidikan ke Kairo setelah memperoleh beasiswa dari Pemerintah Sulawesi Selatan. Saat itu beliau berusia sekitar 14 tahun. Di Kairo, beliau menempuh studi di Universitas Al-Azhar dan diterima langsung pada tingkat kelas II Tsanawiyah.⁴⁷ Pada tahun 1967, M. Quraish Shihab menuntaskan studi strata satunya di Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir Hadis, Universitas Al-Azhar dan meraih gelar Lc. (S1). Dua tahun kemudian, tepatnya pada 1969, beliau melanjutkan pendidikan pada fakultas yang sama hingga memperoleh gelar Magister (MA) dengan spesialisasi Ilmu Tafsir Al-Qur'an. Tesis yang ditulisnya berjudul *Al-I'jaz al-Tasyri'i li al-Qur'an al-Karim*. Selanjutnya, pada tahun 1980, beliau kembali ke Al-Azhar untuk menempuh program doktoral dalam bidang Tafsir Al-Qur'an. Dalam waktu kurang lebih dua tahun, beliau berhasil meraih gelar doktor setelah menyusun disertasi berjudul *Nazm al-Durar li al-Biq'a'i Tahqiq wa Dirasah*. Atas capaian akademiknya tersebut, beliau memperoleh predikat summa cum laude serta

⁴⁵ Saiful Amin Ghafur, *Profil Para Musafir Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008).

⁴⁶ Mauddin Anwar, *Cahaya Cinta Dan Canda M. Quraish Shihab*, 2nd ed. (Tangerang: Lentera Hati, 2015).

⁴⁷ Maulidin Anwar. *Cahaya Cinta Dan Canda M. Quraish Shihab*, 2nd ed. (Tangerang: Lentera Hati, 2015). hlm . 5.

penghargaan akademik tertinggi (mumtaz ma'a martabat al-syaraf al-ula).⁴⁸ Beliau merupakan yang pertama memperoleh gelar doctor dalam bidang ilmu-ilmu tafsir di universitas Al-Azhar, dan yang pertama dari Asia Tenggara.

a. Dinamika Intelektual Nya

M. Quraish Shihab kembali ke Makassar atas permintaan ayahnya untuk turut membantu pengelolaan pendidikan di IAIN Alauddin Makassar. Di institusi tersebut, beliau dipercaya mengemban amanah sebagai Wakil Rektor bidang akademik. Selain menjalankan tugas strukturalnya, beliau juga kerap mewakili ayahnya dalam melaksanakan berbagai tanggung jawab tertentu mengingat kondisi usia sang ayah yang telah lanjut. Dalam perjalanan kariernya, beliau juga memperoleh sejumlah posisi penting, di antaranya sebagai Koordinator Perguruan Tinggi Swasta Wilayah VII Indonesia Bagian Timur dalam bidang pembinaan mental, serta berbagai jabatan lain di luar lingkungan kampus. Pada tahun 1984 menjadi fase baru dalam kiprahnya ketika beliau dipindahkan dari IAIN Alauddin Makassar ke Fakultas Ushuluddin dan Program Pascasarjana di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, yang kini dikenal sebagai UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.⁴⁹ Kemudian pada tahun 1995 beliau diangkat sebagai rektor di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dengan mendapatkan jabatan tersebut, beliau mendapatkan peluang dalam merealisasikan gagasan beliau yaitu ilmu tafsir yang menggunakan beberapa ilmuan dari bidang ilmu masing-masing. karena menurut pendapat beliau cara itu sangat efektif dalam memahami makna dan fungsi dari Al-Qur'an.⁵⁰ Selain menjabat sebagai Rektor di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, M. Quraish Shihab juga mengemban berbagai amanah di luar lingkungan kampus. Sejak tahun 1984, beliau dipercaya sebagai Ketua di Majelis Ulama Indonesia (MUI). Pada tahun 1989, beliau diangkat sebagai anggota profesional Pentashih Al-Qur'an di Departemen Agama. Pada tahun yang sama, beliau turut berperan sebagai anggota Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional serta terlibat dalam kepengurusan bidang pengembangan. Kiprahnya juga terlihat dalam berbagai organisasi keilmuan,

⁴⁸ Maulidin Anwar, *Cahaya Cinta Dan Canda M. Quraish Shihab*. Anwar. hlm . 5.

⁴⁹ Saifuddin Herlambang, *Studi Tokoh Tafsir Dari Klasik Hingga Kontemporer*, 1st ed. (Pontianak: IAIN Press, 2018).hlm. 112

⁵⁰ Kasmantoni, "*Lafadz Kalam Dalam Tafsir Al-Misbah Quraish Shihab: Studi Analisis Semantik*" (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008).hlm.31.

seperti menjadi pengurus dalam Himpunan Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Syariah serta anggota Konsorsium Ilmu-Ilmu Agama di lingkungan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Ketika Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI) didirikan, beliau dipercaya menduduki posisi sebagai asisten ketua umum. Semua peran tersebut dijalankan di sela-sela kesibukannya sebagai pengajar, disertai keaktifannya dalam berbagai forum diskusi dan seminar, baik di dalam maupun luar negeri.

b. Karya-karya M. Quraish Shihab

Dikenal sebagai seorang mufassir yang kontemporer yang masih aktif sampai sekarang ini dan juga seorang penulis yang sangat produktif, M. Quraish shihab telah banyak menyelesaikan dan berhasil menerbitkan banyak karyanya. di antaranya khusus dalam bidang studi Al-Qur'an:

- 1) *Tafsir Al-manar: Keistimewaan dan kelemahannya* (diterbitkan tahun 1984)
- 2) *Filsafat Hukum Islam* (terbit tahun 1988)
- 3) *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan peranan wahyu dalam kehidupan masyarakat* (terbit tahun 1994)
- 4) *Studi Kritik Tafsir al-Manar* (Terbit tahun 1994)
- 5) *Lentera hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan* (terbit tahun 1994)
- 6) *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan Umat* (1996)
- 7) *Hidangan Ayat-ayat Tahlil* (1997)
- 8) *Tafsir Al-Qur'an Al-karim: Tafsir surah-surah pendek berdasarkan urutan turunnya wahyu* (1997)
- 9) *Mukjizat Al-Qur'an ditinjau dari berbagai aspek kebebasan, isyarat ilmiah dan pemberitaan Ghain* (1997)
- 10) *Sahur Bersama M. Quraish shihab di RCTI* (1997)
- 11) *Menyingkap Ta'bir Ilahi: Al-Asma' al-Husna dalam perspektif Al-Qur'an* (1998)
- 12) *Fatwa-fatwa seputar Al-Qur'an dan Hadist* (1999), dan lain sebagainya

Karya-karya M. Quraish Shihab yang telah disebutkan sebelumnya hanyalah sebagian kecil dari keseluruhan kontribusinya. Melalui berbagai tulisannya, tampak jelas besarnya peran beliau dalam

perkembangan khazanah keilmuan Islam di Indonesia, khususnya dalam bidang studi Al-Qur'an. Di antara sekian banyak karyanya, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* merupakan salah satu karya monumentalnya. Tafsir ini semakin mengukuhkan reputasinya sebagai mufasir kontemporer Indonesia, terlebih karena beliau berhasil menuntaskan penafsiran lengkap 30 juz Al-Qur'an yang disusun dalam 15 volume, mulai dari jilid pertama hingga jilid terakhir.

c. Manhaj Penafsiran Al-Misbah

Dari segi manhaj, *Tafsir al-Misbah* menggunakan pendekatan kombinasi antara tafsir *bi al-ma'tsur* dan *bi al-ra'yi* yang bertanggung jawab. Quraish shihab sering mengawali penafsiran dengan menjelaskan hubungan antar ayat (munasabah), kemudian menguraikan makna kebahasaan, sebelum masuk pada pesan moral dan sosial ayat.⁵¹ Metode penyajian yang digunakan adalah metode tahlili, yakni menafsirkan ayat demi ayat secara runtut sesuai susunan mushaf. Corak tafsir ini cenderung adabi ijtimai'i yaitu menekankan dimensi etika sosial dan kemasyarakatan Al-Qur'an, sehingga sangat relevan dalam kajian hubungan antara ritual keagamaan dan akhlak sosial.⁵²

2. Tafsir Al-Qur'an Al-Azim (Ibnu Katsir)

Tafsir Al-Qur'an Al-Azim karya Isma'il Ibn 'Umar Ibnu Katsir al-Dimashqi (w.774 H) merupakan salah satu tafsir klasik yang paling otoritatif dan banyak digunakan dalam kajian islam. Ibnu katsir dikenal sebagai ulama hadis dan sejarawan yang berafiliasi pada mazhab syafi'i serta memiliki perhatian besar terhadap validitas riwayat dalam penafsiran Al-Qur'an.⁵³ Tafsir Ibnu Katsir merupakan karya monumental dari Abu al-Fida' Ismail bin 'Umar bin Katsir al-Qurasyi ad-Dimasyqi yang lebih dikenal dengan nama Ibnu Katsir. Beliau lahir pada tahun 701 H/1302 M di daerah Busra, wilayah syam (sekarang termasuk suriah), dan wafat pada tahun 774 H/1373 M di Damaskus.⁵⁴

⁵¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Volume 1*. (Jakarta: Lentera Hati, 2021).hlm. 24-25.

⁵² M. Quraish Shihab. *Tafsir Al-Misbah, Volume 1*. (Jakarta: Lentera Hati, 2001) hlm. 26-28.

⁵³ Ismail ibn 'Umar Ibn Kathir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, ed. Juz III (Beirut: Dār al-Fikr, 1999). hlm. 3-5

⁵⁴ Ibn Kathir. *Al-Bidayah Wa Al-Nihayah, Juz 1* hlm. 4.

a. Dinamika Intelektualnya

Ibnu Katsir tumbuh dalam lingkungan keilmuan yang kuat. setelah ayahnya wafat beliau pindah ke Damaskus, pusat intelektual islam saat itu. Di kota ini, Ibnu Katsir menimba ilmu dari para ulama besar, di antaranya Ibnu Taimiyyah, yang sangat berpengaruh terhadap corak pemikiran dan metodologi keilmuannya, khususnya dalam bidang tafsir, hadist, dan akidah, selain Ibnu Taimiyyah beliau juga berguru kepada al-Mizzi dalam bidang ilmu hadist dan adz-Dzahabi dalam sejarah islam. Ibnu Katsir dikenal sebagai ulama multidisipliner yang menguasai tafsir, hadits, fiqih, dan sejarah. Di antara karya monumentalnya selain tafsir adalah *al-Bidayyah wa an-Nihayah* dalam bidang sejarah islam.⁵⁵ Namun, karyanya dalam bidang tafsir, yaitu *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, merupakan karya yang paling berpengaruh dan banyak digunakan hingga saat ini.

b. Karya-karya Ibnu Katsir

- 1) *Tafsir al-Qur'an al-Azim*
- 2) *Al-Bidayyah wa an-Nihayah*
- 3) *Ikhtisar 'Ulum al-Hadith*
- 4) *As-Sirah an-Nabawiyyah*

c. Manhaj Tafsir Ibnu Katsir

Ibnu Katsir secara tegas menyatakan bahwa metode terbaik dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah dengan Al-Qur'an itu sendiri, kemudian dengan sunnah Nabi, lalu dengan pendapat para sahabat dan tabi'in. Pernyataannya ini disampaikan langsung dalam miqaddimah tafsirnya: "*Fa inna aṣḥaṭṭa ṭuruqi at-tafsīr an yufassara al-Qur'ān bi al-Qur'ān...*"

Langkah-langkah manhaj Tafsir Ibnu Katsir adalah sebagai berikut:

- 1) Menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an
Ibnu Katsir mengaitkan ayat dengan ayat lain yang menjelaskan secara lebih rinci.⁵⁶
- 2) Menafsirkan dengan sunnah Nabi SAW
Hadist-hadist Nabi digunakan sebagai penjelas ayat, terutama dalam ayat-ayat hukum dan aqidah, dengan tetap memperhatikan kualitas sanad hadist tersebut.⁵⁷

⁵⁵ Ibn Kathir, *Al-Bidayyah Wa Al-Nihayah*, Juz 1., n.d. hlm. 2.

⁵⁶ Ibn Kathir, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm*. hlm.12.

⁵⁷ Ibn Kathir. *Tafsir Al-Qur'an Al-Azim* hlm.14.

3) Mengutip pendapat Sahabat dan Tabi'in

Riwayat dari sahabat seperti Ibnu 'Abbas dan Ibnu Mas'ud serta tabi'in seperti Mujahid dan Qatadah, sering dijadikan rujukan utama.⁵⁸

4) Sikap kritis terhadap Isra'iliyyat

Ibnu Katsir menolak Riwayat Isra'iliyyat yang bertentangan dengan Al-Qur'an dan Sunnah, serta bersikap *tawaqquf* terhadap riwayat yang tidak dapat dipastikan kebenarannya. Dengan manhaj tersebut, Tafsir Ibnu Katsir dikategorikan sebagai Tafsir *bi al-Ma'tsur* yang menekankan otoritas generasi awal islam dalam memahami Al-Qur'an.

3. Tafsir At-Tabari

a. Dinamika Intelektualnya

Tafsir At-Tabari merupakan karya Abu Ja'far Muhammad bin Jarir at-Tabari, seorang ulama besar yang lahir pada tahun 224 H/839 M di Amul, wilayah Thabristan.⁵⁹ Dan wafat pada tahun 310 H/923 M di Bagdad. Sejak usia muda, At-Tabari telah menghafal Al-Qur'an dan melakukan rihlah ilmiah ke berbagai wilayah pusat keilmuan islam, seperti Irak, Mesir, Syam, dan Hijaz. Beliau dikenal menguasai berbagai disiplin ilmu, termasuk tafsir, hadist, fikih, bahasa arab, dan sejarah.⁶⁰ Selain karya tafsirnya, At-Tabari juga menulis kitab sejarah monumental *Tarikh al-Umah wa al-Muluk*, yang hingga kini menjadi rujukan utama dalam kajian sejarah islam klasik.⁶¹

b. Karya-karya At-Tabari:

- 1) Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an
- 2) Tarikh al-Umam wa al-Muluk
- 3) Ikhtilaf al-Fuqaha'
- 4) Tahdhib al-Athar

c. Manhaj Kitab Tafsir At-Tabari

Dalam Muqadimah tafsirnya, At-Tabari menegaskan bahwa penafsiran Al-Qur'an tidak boleh dilakukan tanpa dasar riwayat dan bahasa arab yang shahih.⁶² Ia menyatakan; "*Al-qawl fī ta'wīl al-Qur'ān lā yajūzu illā bi athar*"

⁵⁸ Ibn Kathir. *Tafsir Al-Qur'an Al-Azim* hlm.15

⁵⁹ Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'Wīl Āy Al-Qur'Ān* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000). hlm. 3

⁶⁰ Al-Ṭabarī. *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*,Juz 1,hlm. 6

⁶¹ At-Tabari,*Tarikh al-Umam wa al-Muluk*,Juz 1, hlm.1

⁶² Al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'Wīl Āy Al-Qur'Ān*. hlm. 9

BAB III

HASIL PENELITIAN

A. Ayat-ayat Hubungan Ketaatan Ritual dengan Akhlak Sosial Dalam Al-Qur'an dan Konteksnya

1. Al-Ankabut ayat 45

أَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ٤٥ (العنكبوت/٢٩: ٤٥)

Artinya: *Bacalah (Nabi Muhammad) Kitab (Al-Qur'an) yang telah diwahyukan kepadamu dan tegakkanlah salat. Sesungguhnya salat itu mencegah dari (perbuatan) keji dan mungkar. Sungguh, mengingat Allah (salat) itu lebih besar (keutamaannya daripada ibadah yang lain). Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan.* (Al-'Ankabut 45)

Asbab an-Nuzul dan munasabah ayat, Para ulama tafsir menjelaskan bahwa QS. Al-Ankabut ayat 45 tidak memiliki sebab khusus yang spesifik, melainkan turun sebagai bimbingan umum bagi umat islam. Khususnya dalam konteks tekanan dan ujian keimanan pada periode makkiah.⁶³ Munasabah ayat ini dengan ayat sebelumnya menunjukkan bahwa setelah menjelaskan ujian keimanan, Allah memberikan solusi spiritual berupa tilawah Al-Qur'an dan shalat sebagai sarana penguatan iman dan pengendalian moral. Dengan demikian, shalat diposisikan sebagai mekanisme spiritual dan sosial untuk menjaga konsistensi iman di tengah tantangan kehidupan.⁶⁴

Kata (أَقِمِ الصَّلَاةَ) (*aqimis-salata*) berasal dari kata *qama* yang berarti *menegakkan, meluruskan, dan menyempurnakan*.⁶⁵ Makna ini menunjukkan bahwa shalat tidak cukup dilakukan secara formal, melainkan harus ditegaskan dengan memenuhi syarat, rukun, kekhusyukan, serta nilai

⁶³ Al-Wahidi, *Asbab Al-Nuzul* (Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyyah, 1991). hlm. 363.

⁶⁴ Burhan al-Din Ibrahim ibn Umar Al-Biqai, *Nazm Al-Durar Fi Tanasub Al-Ayat Wa Al-Suwar, Volume 14* (Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyyah, 1995). hlm.180.

⁶⁵ Ahmad ibn Faris ibn Zakariyya Ibn Faris, *Maqayis Al-Lughah, Juz 5.* (Beirut: Dar al-Fikri, 1979). hlm. 39

spiritualnya. Kata (تَنْهَى) (*tanha*) bermakna *mencegah secara berkesinambungan*, bukan hanya sesaat. Ini menunjukkan bahwa shalat yang benar memiliki efek preventif yang berkelanjutan terhadap perilaku menyimpang. Adapun istilah (الْفَحْشَاءُ وَالْمُنْكَرُ) mencakup segala bentuk keburukan baik yang bersifat individual (moral pribadi) maupun sosial (kerusakan sosial). *Fahsyah* sering dikaitkan dengan pelanggaran norma moral yang berat, sedangkan *Mungkar* adalah segala sesuatu yang ditolak oleh syariat dan akal sehat. Dengan demikian, secara lughawi ayat ini menegaskan hubungan kausal antara kualitas shalat dan pembentukan akhlak.⁶⁶

Makna QS. al-Ankabut ayat 45 secara Umum adalah menegaskan bahwa perintah membaca (tilawah) wahyu Allah dan mendirikan shalat memiliki fungsi moral dan spiritual yang mendalam, karena shalat yang dilaksanakan dengan benar akan mencegah pelakunya dari perbuatan keji (*al-Fahsha'*) dan mungkar (*al-Munkar*). Menurut Imam at-Tabari, makna “*shalat mencegah dari perbuatan keji dan mungkar*” adalah bahwa shalat yang dikerjakan dengan penuh kesadaran terhadap perintah dan larangan Allah akan menanamkan rasa takut dan pengawasan diri, sehingga seseorang enggan melakukan kemaksiatan.⁶⁷ Ibn Katsir menegaskan bahwa shalat yang memenuhi syarat, rukun, dan kekhusyukan akan meninggalkan bekas pada jiwa yang mendorong kepada kebaikan dan menjauhkan dari keburukan, sedangkan shalat yang tidak berpengaruh pada Akhlak menunjukkan adanya kekurangan dalam pelaksanaannya.⁶⁸ Sementara itu, dalam tafsir *al-Misbah*, M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat ini menegaskan hubungan sebab-akibat antara kualitas shalat dan perilaku moral seseorang. Shalat yang dilakukan secara benar dan Ikhlas, sesuai syarat dan rukun, khusyuk, dan berkesinambungan akan membentuk kesadaran spiritual serta pengendalian diri sehingga mampu mencegah pelakunya dari perbuatan fahsha' dan mungkar. Namun jika seseorang tetap melakukan kemaksiatan meskipun shalat, hal itu menunjukkan bahwa shalatnya belum mencapai kualitas yang diharapkan oleh Al-Qur'an.⁶⁹

⁶⁶ Ahmad ibn Faris ibn Zakariyya Ibn Faris, *Maqayis Al-Lughah*, Juz 5. (Beirut: Dar al-Fikri, 1979). hlm .100-102.

⁶⁷ Muhammad ibn Jarir Al-Tabari, *Jami' Al-Bayan an Tawil Ay Al-Quran*,Juz 20. (Beirut: Dar al-Fikri, n.d.). hlm. 159-161

⁶⁸ Ibn Kathir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*. Juz 6. hlm. 281-282

⁶⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 9. (Jakarta: Lentera Hati, 2002). hlm. 410-412

QS. al-Ankabut ayat 45 turun dalam konteks penguatan spiritual dan moral kaum mukmin di tengah tekanan dan ujian yang mereka hadapi, khususnya pada fase awal dakwah Islam di mekkah, Ketika kaum muslimin mengalami intimidasi, penindasan, dan godaan untuk meninggalkan ajaran agama. Menurut at-Tabari, ayat ini berfungsi sebagai perintah langsung dari Allah kepada Nabi Muhammad SAW dan kaum mukmin agar mereka menjadikan tilawah Al-Qur'an dan shalat sebagai sarana utama menjaga keteguhan iman dan akhlak, karena shalat yang dilaksanakan dengan benar akan membentengi diri dari perbuatan keji dan mungkar.⁷⁰ Ibn Katsir menegaskan bahwa ayat ini tidak turun sebagai respon terhadap peristiwa khusus (*asbab al-nuzul mikro*), melainkan sebagai bimbingan umum (*irsyad 'amm*) yang menjelaskan hikmah dan fungsi shalat dalam membentuk kepribadian mukmin, terutama dalam menghadapi tekanan sosial dan moral.⁷¹ sementara itu, dalam tafsir *al-Misbah*, M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa QS. al-Ankabut ayat 45 menegaskan hubungan sebab akibat antara kualitas shalat dan perilaku moral seseorang. Shalat yang dilakukan secara benar Ikhlas, sesuai syarat dan rukun, khushyuk, serta dilakukan secara konsisten akan melahirkan kesadaran spiritual yang kuat, pengendalian diri, dan internalisasi nilai etis sehingga mampu mencegah pelakunya dari perbuatan *fahsha'* dan mungkar. Sebaliknya, jika seseorang tetap melakukan kemaksiatan meskipun shalat, hal itu menunjukkan bahwa kualitas shalatnya belum mencapai tujuan pembinaan moral yang dikehendaki Al-Qur'an.⁷²

2. Al-Ma'un ayat 4-7

فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ۚ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۚ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ ۖ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ۚ
 (الماعون/١٠٧ : ٤-٧)

Artinya : *Celakalah orang-orang yang melaksanakan salat, (yaitu) yang lalai terhadap shalatnya) yang berbuat riya). dan enggan (memberi) bantuan. (Al-Ma'un 4-7).*

⁷⁰ Al-Tabari, *Jami' Al-Bayan an Tawil Ay Al-Quran, Juz 20*. hlm. 160-165.

⁷¹ Ibn Kathir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim. Juz 6*. hlm. 288-292.

⁷² Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an, Volume 9*. hlm 223

Para ulama tafsir menjelaskan bahwa asbab an-Nuzul QS. al-Ma'un ayat 4-7 turun dalam konteks kritik terhadap perilaku keagamaan yang bersifat lahiriah dan munafik, khususnya pada masyarakat Quraish di Makkah. Ayat-ayat ini tidak berdiri sendiri, melainkan merupakan kelanjutan dari kecaman pada ayat-ayat sebelumnya tentang pendustaan agama. Al-Wahidi meriwayatkan bahwa surah al-Ma'un berkaitan dengan orang-orang munafik yang menampakkan shalat dihadapan manusia, tetapi tidak melaksanakannya dengan sungguh-sungguh, serta enggan menolong kaum lemah. Dalam Sebagian riwayat disebutkan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan orang-orang yang shalat karena *riya'* bukan karena iman yang tulus. Riwayat lain menyebutkan bahwa ayat ini berkaitan dengan tokoh-tokoh Quraish yang dikenal rajin melakukan ritual tertentu, tetapi bersikap keras terhadap anak yatim dan enggan memberikan bantuan sosial sekecil apapun. Meskipun terdapat perbedaan dalam penentuan nama tokoh secara spesifik, para ulama sepakat bahwa ayat ini mencerminkan fenomena sosial keagamaan, bukan sekedar kasus individual.⁷³ Al-Ma'un ayat 4-7 memiliki keterkaitan tematik yang sangat kuat dengan ayat 1-3. Pada ayat-ayat awal, Allah mengecam orang yang mendustakan agama dengan indikator sosial. Yaitu menghardik anak yatim dan tidak mendorong pemberian makan kepada orang miskin. Kemudian pada ayat 4-7 melanjutkan kritik tersebut pada dimensi ritual, dengan menegaskan bahwa pendustaan agama juga tampak dalam ibadah yang kosong dari nilai moral, dan sosial. Dengan demikian surah ini menunjukkan bahwa pendustaan agama dapat terjadi baik melalui pengabaian tanggung jawab sosial maupun melalui praktik ritual yang munafik.⁷⁴ Secara struktural ayat 4-7 membentuk satu kesatuan logis: Ayat 4: Ancaman terhadap pelaku shalat yang bermasalah, Ayat 5: Penjelasan bentuk kelalaian shalat, Ayat 6: Penyebutan penyakit batin (*riya*), ayat 7: Puncak kritik berupa ketiadaan kepedulian sosial. Rangkaian ini menunjukkan progresi moral dari kerusakan batin menuju kerusakan sosial. Munasabah ini menegaskan bahwa kerusakan ritual berujung pada kerusakan sosial, sehingga shalat yang tidak berfungsi secara moral akan melahirkan

⁷³ Al-Wahidi, *Asbab Al-Nuzul*.hlm. 538-539.

⁷⁴ Al-Biqai, *Nazm Al-Durar Fi Tanasub Al-Ayat Wa Al-Suwar, Volume 14*.hlm.395-396.

sikap individualitis dan anti sosial.⁷⁵ Asbab an-Nuzul QS. al-Ma'un ayat 4-7 menunjukkan bahwa ayat ini turun sebagai kritik keras terhadap praktik keagamaan yang munafik, sedangkan munasabah ayat-ayatnya menegaskan kesatuan antara ritual dan akhlak sosial. Surah ini menempatkan shalat sebagai tolak ukur kejujuran iman, yang keberhasilannya tercermin dari kepedulian terhadap sesama.

Analisis lughawi al-Ma'un ayat 4-7 Kata وَيْلٌ (*Wail*) dalam bahasa Arab menunjukkan ancaman keras berupa kebinasaan, kecelakaan besar, atau azab yang berat. Ibnu Faris menjelaskan bahwa akar kata *wail* mengandung makna kehancuran dan kesengsaraan. Penggunaan kata ini dalam Al-Qur'an selalu menunjukkan ancaman yang sangat serius. Menariknya, ancaman *Wail* dalam ayat ini ditujukan kepada "Orang-orang yang shalat" yang secara lughawi menimbulkan efek kejutan retorik. Hal ini menunjukkan bahwa shalat yang dimaksud bukan shalat yang ideal, melainkan shalat yang kehilangan nilai dan tujuan moralnya.⁷⁶ Kata الْمُصَلِّينَ berasal dari akar ص-ل-و yang berarti doa, permohonan, dan hubungan. Secara lughawi, shalat bermakna keterhubungan antara hamba dan Tuhan. Namun dalam ayat ini bentuk isim fa'il (pelaku) digunakan tanpa pujian, melainkan dalam konteks ancaman.⁷⁷ Hal ini menunjukkan bahwa secara kebahasaan, status sebagai pelaku shalat tidak otomatis bernilai positif apabila tidak disertai makna batiniah dan implikasi etis. Kata سَاهُونَ (*sahun*) berasal dari akar و-ه-س yang berarti lalai, lengah, dan tidak peduli. Dalam konteks ayat ini, penggunaan huruf "عَنْ" (dari) sangat penting secara lughawi. Para ahli bahasa menjelaskan bahwa *saha'an asy-syai* berarti berpaling dan meremehkan, berbeda dengan *saha fi asy-syai* yang berarti lupa di dalam sesuatu. Dengan demikian ayat ini tidak berbicara tentang lupa sesaat dalam shalat, melainkan sikap abai dan meremehkan shalat secara sadar.⁷⁸ Kata يُرَاءُونَ berasal dari kata ر-ي (melihat). Secara lughawi *riya'* berarti melakukan sesuatu agar dilihat dan dipuji manusia. Bentuk *fi'il mudhari'* menunjukkan bahwa perilaku riya bersifat kontinu dan berulang. Bukan tindakan sesekali. Secara kebahasaan, ini menegaskan bahwa orientasi ibadah mereka bersifat horizontal (manusia), bukan vertikal (Allah).⁷⁹ Kata يَمْنَعُونَ berasal dari akar م-ن yang berarti menahan, menghalangi, atau enggan memberi. Secara

⁷⁵ Fakhr al-Din Al-Razi, *Mafātīḥ Al-Ghayb (Al-Tafsīr Al-Kabīr)*, Jilid 32 (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1999). hlm. 120-121.

⁷⁶ Ibnu Faris, *Maqayis Al-Lughah*, Juz 5. hlm. 141.

⁷⁷ Al-Rāghib Al-Aṣḥānī, *Mufradāt Alfāz Al-Qur'ān* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2009). hlm. 294-295.

⁷⁸ Az-Zajjāj, *Ma'ānī Al-Qur'ān*, Juz 5. (Beirut: Ālam al-Kutub, 1988). hlm. 451.

⁷⁹ Ibn Manzūr, *Lisān Al-'Arab*, Jilid 13. (Beirut: Dar Sadir, n.d.). hlm. 317-318.

lughawi, kata ini menunjukkan penahanan yang disengaja, bukan ketidakmampuan. Ini menegaskan bahwa perilaku yang dikritik ayat bukan karena kemiskinan, melainkan karena kekikiran dan kerasnya hati.⁸⁰ Kata *الْمَاعُونَ* berarti bantuan kecil dan manfaat sederhana. Para ahli bahasa menjelaskan bahwa *al-Ma'un* mencakup segala bentuk bantuan ringan yang dibutuhkan dalam kehidupan sosial, seperti meminjamkan alat, membantu tetangga, atau memberi pertolongan kecil. Secara lughawi, pemilihan kata ini menunjukkan bahwa yang dikritik al-Qur'an bukan hanya penolakan sedekah besar, tetapi bahkan hilangnya kepedulian sosial paling dasar.⁸¹ Secara kebahasaan, QS. al-Ma'un ayat 4-7 menegaskan bahwa shalat yang tidak disertai kesadaran, keikhlasan, dan kepedulian sosial kehilangan nilai moralnya. Analisis lughawi menunjukkan bahwa kecaman Al-Qur'an diarahkan kepada kelalaian, kepalsuan niat, dan kekeringan empati sosial, bukan pada ibadah shalat itu sendiri.

Makna Ayat secara umum menjelaskan kecaman Allah terhadap orang-orang yang menunaikan shalat secara lahiriah, tetapi kehilangan substansi dan dampak moralnya dalam kehidupan sosial. Menurut at-Tabari, ungkapan "*Fawailun lil musalin*" tidak ditujukan kepada semua orang yang shalat, melainkan kepada mereka yang lalai terhadap shalatnya, baik dengan mengabaikan waktu pelaksanaannya, tidak menjaga kesempurnaannya, maupun tidak menunaikannya dengan kesungguhan dan tanggung jawab.⁸² Ibnu Katsir menegaskan bahwa kelalaian tersebut diperparah oleh sifat *riya'* yaitu melakukan shalat untuk mendapatkan pujian manusia, bukan karena keikhlasan kepada Allah, sehingga ibadah itu kehilangan nilai spiritualnya. Lebih lanjut, penutup ayat "*dan mereka enggan menolong dengan barang yang berguna*" menunjukkan bahwa kegagalan shalat dalam membentuk kepedulian sosial bahkan dalam perkara kecil merupakan indikator rusaknya kualitas keberagaman.⁸³ Sejalan dengan itu, Quraish Shihab dalam tafsir *al-Misbah* menjelaskan bahwa rangkaian ayat ini menegaskan keterkaitan era tantara ibadah ritual dan akhlak sosial, di mana shalat yang benar seharusnya

⁸⁰ Al-Aṣṣḥānī, *Mufradāt Alfāz Al-Qur'ān*. hlm. 471.

⁸¹ Manzūr, *Lisān Al-'Arab*, Jilid 13. hlm. 263-269.

⁸² Muhammad ibn Jarir Al-Tabari, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wil Āy Al-Qur'ān*, Juz 30 (Beirut: Dar al-Fikri, n.d.). hlm. 338-340.

⁸³ Ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm*, Juz 8. (Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyyah, n.d.). hlm. 507-509.

melahirkan kepekaan sosial, solidaritas, dan kesediaan membantu sesama.⁸⁴ Dengan demikian, ayat ini menegaskan bahwa ketaatan ritual yang terlepas dari akhlak sosial merupakan bentuk pendustaan terhadap nilai-nilai agama.

QS. al-Ma'un ayat 4-7 berada dalam konteks kritik Al-Qur'an terhadap model keberagaman yang bersifat formalistik dan kehilangan dimensi moral sosialnya. Menurut at-Tabari, ayat-ayat ini melanjutkan kecaman pada bagian awal surah terhadap pendusta agama, dengan menyoroti golongan yang tampak menjalankan shalat, tetapi lalai dari hakikat dan konsekuensinya, baik karena mengakhirkkan shalat dari waktunya, meremehkan pelaksanaannya, maupun tidak menjaganya dengan sungguh-sungguh.⁸⁵ Ibn Katsir menjelaskan bahwa ayat ini, meskipun secara lafaz bersifat umum, pada konteks sosialnya mencakup orang-orang munafik di Makkah dan Madinah yang melakukan ibadah semata-mata untuk dilihat manusia (*riya'*), sehingga shalat mereka tidak melahirkan keimanan yang tulus dan tidak berdampak pada kepedulian sosial. Ia juga menegaskan bahwa penolakan untuk memberikan *al-Ma'un* yakni bantuan kecil yang lazim dibutuhkan dalam kehidupan sehari-hari menjadi indikator nyata bahwa shalat yang dilakukan tidak berfungsi sebagai sarana pembinaan akhlak.⁸⁶ sejalan dengan itu, Quraish Shihab dalam *tafsir al-Misbah* menempatkan ayat ini dalam konteks penegasan bahwa agama tidak cukup diwujudkan melalui simbol ritual, melainkan harus tercermin dalam sikap empati dan solidaritas sosial; karena itu, orang yang rajin shalat tapi enggan membantu sesama pada hakikatnya telah merusak makna keberagaman itu sendiri.⁸⁷ Dengan demikian, konteks QS. al-Ma'un ayat 4-7 adalah peringatan keras agar ibadah ritual tidak dipisahkan dari tanggung jawab sosial, sebab keterputusan antara keduanya merupakan ciri pendustaan terhadap nilai-nilai agama

3. Al-Baqarah ayat 197

⁸⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-, Volume 15*. (Jakarta: Lentera Hati, 2002). hlm. 623-626.

⁸⁵ Al-Tabari, *Jami' Al-Bayan an Tawil Ay Al-Quran, Juz 20*. hlm. 336-340.

⁸⁶ Ibn Kathir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim, Juz 8*. hlm. 505-509.

⁸⁷ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-, Volume 15*. hlm. 620-626.

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ ۚ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ۗ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ حَيْرٍ يَّعْلَمُهُ اللَّهُ ۗ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ ۗ ١٩٧
(البقرة/٢: ١٩٧)

Artinya: (Musim) haji itu (berlangsung pada) bulan-bulan yang telah dimaklumi. Siapa yang mengerjakan (ibadah) haji dalam (bulan-bulan) itu, janganlah berbuat rafaṣ, berbuat maksiat, dan bertengkar dalam (melakukan ibadah) haji. Segala kebaikan yang kamu kerjakan (pasti) Allah mengetahuinya. Berbekallah karena sesungguhnya sebaik-baik bekal adalah takwa. Bertakwalah kepada-Ku wahai orang-orang yang mempunyai akal sehat. (Al-Baqarah 197).

Asbab an-Nuzul para mufasir klasik menjelaskan bahwa ayat ini turun berkaitan dengan praktik haji masyarakat arab sebelum Islam dan Sebagian kaum muslimin pada masa awal, khususnya terkait etika ihram dan bekal haji. Menurut riwayat yang dinukil oleh oleh Ibnu ‘Abbas, sebagian orang arab khususnya dari yaman berangkat haji tanpa membawa bekal, lalu mereka meminta-minta kepada orang lain dengan alasan tawakkal. Praktik ini kemudian dikoreksi oleh Al-Qur’an melalui perintah “*Wa tazawwadu*”.⁸⁸ Riwayat serupa juga disebutkan oleh Al-Wahidi dalam asbab an-Nuzul, yang menegaskan bahwa ayat ini turun untuk meluruskan pemahaman tawakkal yang keliru, serta menata etika sosial dalam ibadah haji.⁸⁹ Menurut At-Tabari larangan *rafats*, *fusuq*, dan *jidal* dalam ayat ini turun untuk menerbitkan perilaku jama’ah haji, karena pada masa jahiliyah: *Rafats* (Ucapan/aktivitas seksual dianggap lumrah), perdebatan fanatik antar kabilah sering terjadi, maksiat tidak dianggap mencederai ibadah haji. Islam kemudian datang mengoreksi praktik ritual yang kehilangan dimensi akhlak, dengan menjadikan haji sebagai ibadah yang menuntut pengendalian diri secara total.⁹⁰

⁸⁸ Muḥammad Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ Al-Bayān ‘an Ta’Wīl Āy Al-Qur’Ān*, Jilid 4. (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2000). hlm. 193-196.

⁸⁹ Al-Wahidi, *Asbab Al-Nuzul*. hlm. 46.

⁹⁰ Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ Al-Bayān ‘an Ta’Wīl Āy Al-Qur’Ān*, Jilid 4. hlm. 190-192.

Analisi lughawi QS. al-Baqarah ayat 197 menegaskan dimensi waktu, komitmen ibadah, serta pembinaan moral dalam pelaksanaan haji melalui pilihan kata yang kuat. الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ menunjukkan bahwa waktu haji telah diketahui secara mapan oleh masyarakat; At-Tabari menjelaskan bahwa yang dimaksud adalah bulan Syawal, Dzulqa'dah, dan Sebagian Dzulhijjah berdasarkan riwayat sahabat.⁹¹ Dan Ibnu Katsir menegaskan bahwa waktu tersebut memang telah dikenal luas dalam praktik umat. Sementara Quraish Shihab menjelaskan bahwa kata مَّعْلُومَةٌ juga mengisyaratkan kesinambungan syariat haji sejak Nabi Ibrahim.⁹² فَمَنْ قَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ secara bahasa menunjukkan penetapan komitmen kuat melalui ihram; menurut At-Tabari ini berarti menetapkan diri masuk dalam ibadah haji. Ibnu Katsir memaknainya sebagai kewajiban menjaga seluruh adab haji setelah berniat ihram. Dan Quraish Shihab menekankan bahwa hal ini mencakup komitmen spiritual dan moral. Larangan لَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ menunjukkan pembinaan akhlak menyeluruh; rafath bermakna aktivitas atau ucapan seksual menurut At-Tabari dan Ibnu Katsir. Fusuq bermakna keluar dari ketaatan atau maksiat dan jidal bermakna pertengkaran yang merusak kekhusyukan ibadah. Sedangkan Quraish Shihab menekankan bahwa ketiga larangan tersebut bertujuan membentuk pengendalian diri dan etika sosial jamaah haji. Penutup ayat وَتَزَوَّدُ فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى menegaskan bahwa selain bekal fisik, bekal utama dalam haji adalah ketakwaan sebagai tujuan spiritual utama ibadah haji.

Makna secara umum pada QS. al-Baqarah ayat 197 menjelaskan ketentuan waktu pelaksanaan ibadah haji sekaligus menegaskan dimensi etika dan moral yang harus menyertai pelaksanaan ibadah tersebut. Menurut al-Tabari, "al-hajju asyhurun ma'lumat" menunjukkan bahwa ibadah haji memiliki batasan waktu yang telah ditetapkan secara syar'i, dan siapapun yang telah menetapkan niat haji dalam bulan-bulan tersebut wajib menjaga dirinya dari perbuatan rafats (ucapan atau tindakan yang mengarah pada syahwat), Fusuq (pelanggaran dan kemaksiatan), serta jidal (perdebatan dan pertengkaran).⁹³ Ibnu Katsir menegaskan bahwa larangan-larangan tersebut

⁹¹ At-Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabi. hlm. 32

⁹² M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol.4. (Jakarta: Lentera Hati, 2021). hlm.

⁹³ Al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl Āy Al-Qur'ān*, Jilid 4 .hlm. 346-352.

bertujuan menjaga kesucian ibadah haji, agar ibadah ritual yang agung ini tidak tercemar oleh perilaku yang merusak nilai spiritual dan sosial, karena ini bukan hanya rangkaian amalan fisik, tetapi juga latihan pengendalian diri dan akhlak.⁹⁴ sementara itu, Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* menjelaskan bahwa penekanan pada larangan *rafats*, *fusuq*, dan *jidat* menunjukkan bahwa Allah menghendaki agar ibadah haji melahirkan kesalehan personal dan sosial sekaligus, yang tercermin dalam sikap santun, disiplin moral, serta kemampuan menjaga harmoni sosial ditengah keramaian jamaah.⁹⁵ Dengan demikian, ayat ini menegaskan bahwa kesempurnaan ibadah haji sebagai ritual sangat bergantung pada keberhasilan pelakunya dalam menampilkan akhlak mulia dan pengendalian diri selama menjalankan ibadah tersebut.

QS. al-Baqarah ayat 197 turun dalam konteks penetapan tata aturan ibadah haji sekaligus koreksi terhadap praktik dan tradisi jahiliah yang masih melekat dalam pelaksanaannya. Menurut al-Tabari, ayat ini menjelaskan bahwa ibadah haji memiliki waktu-waktu tertentu yang telah ditetapkan Allah, dan siapa pun yang telah berniat menunaikannya wajib menjaga perilaku dan etika selama masa ihram, karena pada masa pra islam orang-orang arab sering melakukan perbuatan *rafats*, pertengkaran, dan pelanggaran moral Ketika berhaji.⁹⁶ Ibnu Katsir menegaskan bahwa ayat ini berfungsi meluruskan pemahaman masyarakat arab yang memandang haji sekedar ritual tradisional, dengan menekankan bahwa haji adalah ibadah yang menuntut kesucian lahir dan batin, sehingga larangan *rafats*, *fusuq*, dan *jidat* dimaksudkan untuk menjaga kehormatan ibadah dan keharmonisan sosial di tengah jamaah.⁹⁷ sejalan dengan itu, Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* menjelaskan bahwa konteks ayat ini menunjukkan transformasi nilai dalam ibadah haji, dari sekedar aktivitas ritual massal menjadi sarana pembinaan akhlak, disiplin diri, dan kesadaran sosial, karena jutaan manusia berkumpul dalam ruang dan waktu yang sama.⁹⁸ Dengan demikian, konteks QS. al-Baqarah ayat 197 menegaskan bahwa sejak awal Al-Qur'an

⁹⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*, 1st ed. (Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyyah, 1998). hlm. 520-524.

⁹⁵ Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Volume 1*.hlm. 449-455.

⁹⁶ Al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl Ay Al-Qur'ān, Jilid 4*.hlm. 340-346.

⁹⁷ Ibn Kathir, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*.hlm. 516-520.

⁹⁸ Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Volume 1*.hlm. 445-449.

menempatkan ibadah haji bukan hanya sebagai kewajiban ritual, tetapi juga sebagai instrument pembentukan etika personal dan sosial umat Islam.

4. Al-Hajj ayat 37

لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ ۗ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ ۝ ٣٧ (الحج/٢٢: ٣٧)

Artinya: *Daging (hewan kurban) dan darahnya itu sekali-kali tidak akan sampai kepada Allah, tetapi yang sampai kepada-Nya adalah ketakwaanmu. Demikianlah Dia menundukkannya untukmu agar kamu mengagungkan Allah atas petunjuk yang Dia berikan kepadamu. Berilah kabar gembira kepada orang-orang yang muhsin.* (Al-Hajj 37)

Asbab an-Nuzul para mufasir menjelaskan bahwa QS. al-Hajj ayat 37 turun untuk meluruskan pemahaman masyarakat Arab pada masa awal Islam yang masih terpengaruh praktik keagamaan jahiliah dalam ibadah kurban. Menurut riwayat yang dikemukakan oleh Ibnu Katsir dan At-Tabari Sebagian orang Arab memiliki kebiasaan melumuri Ka'bah dengan darah hewan kurban dan menggantung dagingnya di sekitar baitullah, dengan keyakinan bahwa perbuatan tersebut merupakan bentuk pendekatan diri kepada Allah. Ketika Islam datang, praktik ini masih tersisa dalam pemahaman Sebagian kaum muslim.⁹⁹ Maka Allah menurunkan ayat ini untuk menegaskan bahwa Allah tidak membutuhkan daging maupun darah hewan kurban, dan bahwa nilai ibadah tersebut tidak terletak pada aspek materialnya, melainkan pada ketakwaan pelakunya. Dengan demikian, ayat ini berfungsi sebagai koreksi teologis terhadap konsep pengorbanan yang bersifat lahiriah dan simbolik tanpa kesadaran spiritual.¹⁰⁰

Analisis lughawi Kata "يَنَالَ" Secara Bahasa, berasal dari kata ن-ي-ل yang bermakna *mencapai, memperoleh, atau sampai kepada sesuatu*. Dalam *Lisan al-Arab*, Ibnu Manzur menjelaskan bahwa *naila asy-syai'* berarti *wasala ilayhi* (sampai kepadanya), baik secara *hakiki* maupun *maknawi*,

⁹⁹ Ismail ibn 'Umar Ibn Kathir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, Jilid 5 (Riyadh: Dār Tayyibah, 1999).hlm. 408-409.

¹⁰⁰ Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'Wīl Āy Al-Qur'Ān*, Jilid 17 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000).hlm. 188-190.

penggunaan kata ini dalam ayat “*lan yanala Allaha Luhumuha*” bukan bermakna fisik, melainkan peniadaan total (*nafyu*) bahwa Allah “menerima” daging dan darah secara hakikat karena Allah mahasuci dari sifat materi.¹⁰¹ Kata “لَحْمًا” dan “دِمَاؤَهَا” *luhum* adalah bentuk jamak dari لَحْم (daging), sedangkan *dima*’ adalah jamak dari دَم (darah). Dalam bahasa arab klasik, kedua kata ini sering digunakan untuk melambangkan aspek *lahiriah* dan fisik dari hewan sembelihan. Al-Raghib al-Asfahani dalam *al-Mufradat* menegaskan bahwa *Lahm* menunjukkan bagian tubuh yang bersifat konsumtif, sedangkan *dam* identik dengan unsur biologis kehidupan. Dalam ayat ini penyebutan keduanya secara bersamaan merupakan uslub ta’kid (penegasan) untuk menolak keyakinan jahiliah bahwa Allah “memerlukan” persembahan fisik¹⁰² Kata “النَّفْوَى” secara etimologis, berasal dari kata وق-ي yang bermakna *perlindungan* dan penjagaan. Dalam bahasa Arab klasik, *Waqahu asy-syai*’ berarti *hamahu* (melindunginya). Al-Jurjani menjelaskan bahwa secara istilah *taqwa* adalah menjaga diri dari sesuatu yang mendatangkan mudarat dengan menaati perintah dan menjauhi larangan Allah.¹⁰³ Dalam konteks ayat ini, Penggunaan kata at-Taqwa menunjukkan bahwa nilai spiritual ibadah kurban terletak pada kesadaran batin dan ketaatan, bukan pada tindakan lahiriah semata.¹⁰⁴ Kata “سَخَّرَهَا” Kata ini berasal dari akar س-خ-ر yang bermakna *menundukkan, menguasai*, atau menjadikan sesuatu patuh *tanpa perlawanan*. Menurut Ibnu Faris dalam ayat ini, kata *sakhkharaha* menegaskan bahwa hewan kurban dapat dimanfaatkan manusia bukan karena kekuatan manusia, melainkan karena kehendak Allah.¹⁰⁵ Kata “لِتَكْبِرُوا لِلَّهِ” Kata *takbir* berasal dari akar ك-ب-ر yang bermakna *mengagungkan dan membesarkan*. Dalam konteks Qur’ani, takbir tidak sekedar ucapan lisan, tetapi pengakuan atas keagungan Allah melalui ketaatan. At-Tabari menegaskan bahwa perintah takbir di sini bermakna mensyukuri hidayah Allah dengan pengagungan lahir dan batin.¹⁰⁶ Kesimpulannya adalah secara kebahasaan QS. al-Hajj:37 menegaskan bahwa: Allah tidak “dicapai” oleh aspek material ibadah, dan nilai ibadah terletak

¹⁰¹ Ibn Manzūr, *Lisān Al-‘Arab, Jilid 11* (Beirut: Dār Sādir, n.d.). hlm. 670-672.

¹⁰² Al-Rāghib Al-Aṣfahānī, *Al-Mufradāt Fī Gharīb Al-Qur’ān* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2009). hlm. 741.

¹⁰³ Al-Aṣfahānī. *Al-Mufradat fi Gharib Al-Qur’an* hlm.881.

¹⁰⁴ Al-Jurjānī, *Al-Ta’Rīfāt* (Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyyah, 2003).hlm. 67.

¹⁰⁵ Ibn Faris, *Maqayis Al-Lughah, Juz 5*.hlm. 95.

¹⁰⁶ Al-Ṭabarī, *Jāmi’ Al-Bayān ‘an Ta’Wīl Āy Al-Qur’ān, Jilid 17*. hlm. 190-192.

pada *taqwa* sebagai realitas batin, praktik ritual (kurban) adalah media pendidikan spiritual dan akhlak, bukan tujuan itu sendiri.

Makna secara umum QS. al-Hajj ayat 37 menegaskan bahwa hakikat ibadah kurban tidak terletak pada aspek material berupa daging dan darah hewan sembelihan, melainkan pada kualitas ketakwaan dan keikhlasan pelakunya. Menurut al-Tabari, ayat ini berfungsi meluruskan pemahaman bahwa Allah tidak membutuhkan persembahan fisik, karena yang sampai kepada-Nya adalah ketaatan dan ketulusan hati hamba dalam menjalankan perintah-Nya.¹⁰⁷ Ibnu Kathir menjelaskan bahwa penyembelihan hewan kurban merupakan syiar ibadah yang disyariatkan untuk mengingat Allah dan mendekatkan diri kepada-Nya, namun nilai ibadah tersebut hanya bermakna jika disertai niat yang Ikhlas dan ketakwaan, bukan sekedar pelaksanaan lahiriah.¹⁰⁸ sejalan dengan itu, Quraish shihab dalam *Tafsir al-Misbah* menekankan bahwa ayat ini mengandung kritik terhadap ritualisme formal, karena Allah menilai dimensi batin manusia, bukan simbol-simbol fisik ibadah, sehingga kurban yang sejati adalah yang melahirkan ketakwaan, kepedulian sosial, dan kesadaran akan kebesaran Allah.¹⁰⁹ Dengan demikian, QS. al-Hajj ayat 37 menegaskan bahwa kesempurnaan ibadah ritual kurban bergantung pada ketakwaan dan akhlak pelakunya, bukan pada aspek lahiriah semata.

QS. al-Hajj ayat 37 turun dalam konteks penegasan makna ibadah kurban dan pelurusan tradisi masyarakat arab yang masih membawa sisa-sisa praktik jahiliah dalam penyembelihan hewan. Menurut al-Tabari, ayat ini berfungsi menolak anggapan bahwa Allah memperoleh manfaat dari daging dan darah hewan sembelihan, sebagaimana keyakinan Sebagian orang musyrik yang dahulu mengoleskan darah kurban ke ka'bah sebagai bentuk persembahan.¹¹⁰ Ibn Katsir menjelaskan bahwa Allah menurunkan ayat ini untuk menegaskan bahwa kurban disyariatkan bukan sebagai persembahan material bagi Allah, melainkan sebagai bentuk ketaatan dan pengagungan terhadap-Nya, serta sarana mendekatkan diri melalui ketakwaan.¹¹¹ Sementara itu, Quraish shihab dalam *Tafsir al-Misbah* menempatkan ayat ini

¹⁰⁷ Al-Ṭabarī. *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'Wīl Āy Al-Qur'an*, hlm. 203-206.

¹⁰⁸ Ibn Kathir, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm*, Jilid 5. hlm. 415-417.

¹⁰⁹ Shihab, *Tafsīr Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 9. hlm. 287-290.

¹¹⁰ Al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'Wīl Āy Al-Qur'ān*, Jilid 17. hlm. 200-205.

¹¹¹ Ibn Kathir, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm*, Jilid 5. hlm. 412-417.

dalam konteks peneguhan nilai spiritual dan sosial ibadah kurban, yakni bahwa ibadah tersebut harus melahirkan kesadaran ketuhanan, keikhlasan, dan kepedulian sosial melalui pembagian daging kepada yang membutuhkan¹¹² Dengan demikian, konteks QS. al-Hajj ayat 37 menegaskan pergeseran paradigma dari ritual simbolik yang bersifat lahiriah menuju ibadah yang berorientasi pada ketakwaan dan pembinaan akhlak, baik secara individual maupun sosial.

5. At-Taubah ayat 71

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۗ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ (التوبة/ ٩: ٧١)

Artinya: *Orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (berbuat) makruf dan mencegah (berbuat) mungkar, menegakkan salat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (At-Taubah 71)*

Asbab An-Nuzul para mufasir menjelaskan bahwa QS. at-Taubah ayat 71 turun dalam konteks pembicaraan tentang karakter orang munafik yang sebelumnya disebutkan pada ayat 67. Dalam ayat 67, Allah menggambarkan kaum munafik laki-laki dan perempuan sebagai pihak yang saling bersekutu dalam kemungkaran, menyuruh kepada yang mungkar dan melarang yang makruf. Menurut penjelasan at-Tabari dan Ibnu Katsir, ayat 71 turun sebagai ayat pembanding (Muqabalah) untuk menjelaskan sifat yang berlawanan secara total. Yaitu sifat orang-orang mukmin.¹¹³ Dengan demikian, ayat ini tidak turun karena satu peristiwa khusus (*Haditsah mu'ayyanah*), melainkan sebagai penegasan dan koreksi konseptual terhadap sikap kaum munafik, sekaligus peneguhan identitas sosial dan moral kaum mukmin. Ayat ini menegaskan bahwa relasi antar orang beriman dibangun di

¹¹² Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 9. hlm. 284-290.

¹¹³ Ibn Kathir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, Jilid 5. hlm. 186-187.

atas solidaritas (wilayah), amar ma'ruf nahi mungkar, ibadah ritual, dan ketaatan kepada Allah dan rasul-Nya, yang kesemuanya berujung pada rahmad Allah.¹¹⁴

Analisis lughawi QS. at-Taubah ayat 71 membuka dengan *وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ* yang secara lughawi adalah bentuk jamak dari kata *مُؤْمِنٌ* (*mukmin*), yang berarti orang yang beriman.¹¹⁵ Penggunaan bentuk jamak dan penyebutan laki-laki dan perempuan menunjukkan inklusivitas bahasa arab yang menggabungkan semua golongan yang beriman tanpa membedakan gender secara substantif. kata *بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ* menggunakan bentuk auliya' (*أَوْلِيَاءُ*) dari akar *و-ل-ي* yang secara bahasa berarti penolong, pelindung, atau orang yang dekat. Dalam konteks ini, hubungan antar mukmin digambarkan sebagai kedekatan yang kuat dan saling dukung, ditandai dengan pilihan istilah auliya' yang leksikalnya mencakup dukungan moral, sosial, dan spiritual.¹¹⁶ Selanjutnya, *بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ* merupakan bentuk jamak fi'il mudhari' dari akar *ن-ه-ي* dan *م-ر-ك* dengan pola yang simetris menunjukkan aktivitas kolektif. kata *al-ma'ruf* dan *al-munkar* berasal dari akar bahasa yang menunjukkan norma sosial yang sangat kuat dalam kebahasaan arab klasik. *Ma'ruf* berarti apa yang dikenal secara universal sebagai kebaikan atau tindakan terpuji, sedangkan *munkar* menunjuk pada kemungkaran atau perilaku yang tercela. struktur paralel ini memperkuat cara bahasa Al-Qur'an menggambarkan fungsi sosial orang mukmin sebagai agen moral. *وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُؤْتُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ* juga menunjukkan pola jamak yang menghubungkan dua kewajiban pokok dalam islam (shalat dan zakat), dan secara lughawi mempertegas *consistent action* (tindakan yang konsisten). kata kerja ini memberi penegasan linguistik bahwa *amal ritual* (salah zakah) bukan sekedar kebiasaan, melainkan bagian dari struktur habitus bahasa arab yang mendukung kohensi moral dan religious seseorang.¹¹⁷ Kata *وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ* akar *ط-ع-ي* menunjukkan kepatuhan yang luas bukan hanya kepatuhan pada aturan semata, tetapi juga kepatuhan yang bermakna dan penuh penyerahan diri. secara lughawi, penggunaan dua objek (Allah dan rasul-Nya) mempertegas dimensi komprehensif dari kepatuhan mukmin. Penutup ayat *إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ* merupakan penegasan (*inna isim fa'il*) yang menempatkan dua sifat Tuhan, 'Aziz (maha perkasa) dan *Hakim* (Maha Bijaksana) sebagai jaminan bahwa struktur bahasa dan makna ayat ini bukan sekedar himbauan, tetapi kebenaran normatif dan

¹¹⁴ Al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'Wīl Āy Al-Qur'ān*, Jilid 17. hlm. 403-405.

¹¹⁵ Manzūr, *Lisān Al-'Arab*, Jilid 13. hlm. 23.

¹¹⁶ Al-Aṣḥānī, *Al-Mufradāt Fī Gharīb Al-Qur'ān*. hlm. 869.

¹¹⁷ Ibn Faris, *Maqayis Al-Lughah*, Juz 5. hlm. 90.

universal dalam pembentukan masyarakat beriman.¹¹⁸ Analisis lughawi dari ayat ini menunjukkan bahwa susunan bahasa Al-Qur'an memilih istilah-istilah yang kuat dan parallel secara retorikal, sehingga tiap elemen kata dan pola kalimatnya mendukung makna solidaritas, tindakan moral kolektif, dan ketaatan struktural bagi komunitas mukmin.

Makna secara umum QS. at-Taubah ayat 71 menjelaskan ideal komunitas orang-orang beriman, baik laki-laki maupun perempuan, yang dibangun atas dasar solidaritas, tanggung jawab sosial, dan ketaatan kepada Allah. Menurut al-Tabari, "*Ba'duhum awliya'u ba'd*" menunjukkan hubungan saling menolong, melindungi, dan bekerja sama dalam kebaikan, khususnya dalam menegakkan amar ma'ruf dan nahi munkar sebagai fondasi kahidupan sosial kaum mukmin.¹¹⁹ Ibnu Katsir menegaskan bahwa ayat ini merupakan kebalikan dari gambaran kaum munafik pada ayat-ayat sebelumnya, di mana orang-orang beriman ditampilkan sebagai komunitas yang menyatukan keimanan, ibadah ritual seperti shalat dan zakat dengan komitmen moral dan sosial.¹²⁰ Sementara itu, Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* menjelaskan bahwa penyebutan amar ma'ruf nahi munkar sebelum shalat dan zakat menunjukkan bahwa kesalehan sosial merupakan manifestasi awal dari iman yang hidup, sedangkan shalat dan zakat berfungsi memperkuat hubungan vertikal dengan Allah sekaligus hubungan horizontal dengan sesama.¹²¹ Dengan demikian, QS. At-Taubah ayat 71 menegaskan bahwa dalam pandangan Al-Qur'an, ketaatan ritual dan akhlak sosial merupakan dua dimensi yang saling terintegrasi dan tidak dapat dipisahkan dalam membentuk masyarakat mukmin yang ideal.

QS. At-Taubah ayat 71 hadir dalam konteks perbandingan yang tegas antara karakter kaum munafik dan orang-orang beriman dalam kehidupan sosial dan keagamaan masyarakat Madinah. Menurut at-Tabari ayat ini datang setelah pemaparan sifat-sifat orang munafik pada ayat 67, sehingga berfungsi sebagai kontras normatif yang menegaskan bagaimana seharusnya perilaku komunitas mukmin, yakni saling menolong (*awliya'*) aktif menegakkan amar ma'ruf dan nahi munkar, serta konsisten menjalankan

¹¹⁸ Al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'Wīl Āy Al-Qur'Ān*.hlm. 403

¹¹⁹ Al-Ṭabarī. *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'Wīl Āy Al-Qur'Ān* hlm. 553-556.

¹²⁰ Ibn Kathir, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm, Jilid 5*.hlm. 170-173.

¹²¹ M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an, Volume 5*. (Jakarta: Lentera Hati, 2002).hlm. 522-526.

shalat dan zakat.¹²² Ibnu Katsir menjelaskan bahwa konteks ayat ini berkaitan dengan upaya Al-Qur'an membangun tatanan sosial umat Islam yang bersih dari kemunafikan, di mana loyalitas sosial yang beriman diarahkan kepada kebenaran dan ketaatan kepada Allah dan rasul-Nya, bukan kepada kepentingan duniawi atau kelompok tertentu.¹²³ Sementara itu, Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* menegaskan bahwa penyebutan laki-laki dan perempuan secara sejajar dalam ayat ini menunjukkan konteks pembentukan masyarakat beriman yang partisipatif dan inklusif, di mana tanggung jawab moral, sosial, dan ritual dipikul bersama.¹²⁴ Dengan demikian, konteks QS. At-Taubah ayat 71 menegaskan bahwa ayat ini berfungsi sebagai penegasan model ideal masyarakat mukmin yang memadukan solidaritas sosial dan ketaatan ritual sebagai antitesis dari perilaku kaum munafik yang dikritik dalam ayat-ayat sebelumnya.

6. Al-Baqarah ayat 184

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ ۖ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (البقرة/٢: ١٨٤)

Artinya: Yaitu beberapa hari tertentu. Maka, siapa di antara kamu sakit atau dalam perjalanan (Lalu tidak berpuasa), (Wajib mengganti) sebanyak hari (yang dia tidak berpuasa itu) pada hari-hari yang lain. Bagi orang yang berat menjalankannya, wajib membayar fidyah, (yaitu) memberi makan seorang miskin. Siapa dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan) itu lebih baik baginya dan berpuasa itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui. (al-Baqarah :184).

¹²² Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*.hlm. 548-553.

¹²³ Ibn Kathir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid 5.hlm. 166-170.

¹²⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 5.hlm. 518-522.

Asbāb al-nuzūl QS. Al-Baqarah ayat 184 berkaitan dengan tahap awal pensyariatian puasa dalam Islam yang masih bersifat bertahap (tadarruj). Menurut penjelasan Al-Tabari dalam *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, pada masa awal turunnya ayat ini, umat Islam diberikan pilihan antara melaksanakan puasa atau menggantinya dengan membayar fidyah, yaitu memberi makan orang miskin, terutama bagi mereka yang merasa berat untuk berpuasa meskipun masih mampu. Ketentuan ini kemudian mengalami penyempurnaan dengan turunnya ayat berikutnya (QS. Al-Baqarah: 185) yang mewajibkan puasa bagi setiap Muslim yang mampu, sehingga pilihan tersebut menjadi terbatas hanya bagi orang-orang yang tidak mampu secara permanen seperti orang tua renta.¹²⁵ Ibnu Katsir dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* juga menjelaskan bahwa pada awalnya puasa Ramadan belum diwajibkan secara mutlak, melainkan diberikan pilihan antara berpuasa atau membayar fidyah. Ibnu Katsir menguatkan penjelasannya dengan riwayat dari sahabat seperti Abdullah bin Abbas yang menyatakan bahwa ketentuan tersebut kemudian di-nasakh oleh ayat selanjutnya, sehingga puasa menjadi kewajiban pasti bagi yang mampu, sementara fidyah hanya berlaku bagi mereka yang tidak mampu menjalankannya secara permanen.¹²⁶ M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* menafsirkan ayat ini sebagai bagian dari metode bertahap dalam pensyariatian puasa, di mana Islam pada awalnya memberikan keringanan agar umat dapat beradaptasi sebelum kewajiban tersebut ditetapkan secara penuh. Selain itu, beliau menekankan bahwa adanya fidyah dalam ayat ini menunjukkan dimensi sosial dari ibadah puasa, yakni kepedulian terhadap fakir miskin melalui pemberian makanan. Hal ini menegaskan bahwa ibadah ritual tidak terlepas dari nilai-nilai sosial.¹²⁷

Analisis lughawi QS. Al-Baqarah ayat 184 menunjukkan kedalaman makna bahasa yang berkaitan dengan hukum dan dimensi sosial puasa. Kata (أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ) (*ayyāman ma'dūdāt*) secara bahasa berarti “hari-hari yang terhitung atau sedikit jumlahnya”. Menurut Al-Tabari dalam *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, ungkapan ini menunjukkan bahwa puasa yang

¹²⁵ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Jilid 3, hlm 428-432

¹²⁶ Ibn Kathir, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm*, Jilid 1, (Riyadh: Dar Thayyibah), hlm. 498-500

¹²⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 1 5. hlm. 487-489

diwajibkan tidaklah lama, melainkan dalam jumlah hari yang terbatas (bulan Ramadan), sehingga memberi kesan kemudahan dan tidak memberatkan umat.¹²⁸ Selanjutnya, (فِدْيَةٌ طَعَامٌ مِسْكِينٍ) (*fidyatun ta'āmu miskīn*) secara lughawi berarti “tebusan berupa memberi makan seorang miskin”. Dalam penjelasan Ibnu Katsir dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, kata *fidyah* berasal dari makna pengganti atau tebusan atas sesuatu yang ditinggalkan. Secara kebahasaan, ini menunjukkan adanya mekanisme pengganti ibadah yang tidak mampu dilakukan, sekaligus mengandung dimensi sosial berupa pemberian makanan kepada orang miskin.¹²⁹ Kemudian, kata (يُطِيقُونَهُ) (*yuṭīqūnahu*) berasal dari akar kata *tāqah* yang berarti kemampuan dengan kesulitan atau beban berat. M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* menjelaskan bahwa secara lughawi kata ini tidak sekadar “mampu”, tetapi “mampu dengan kesulitan yang berat”, sehingga ayat ini memberi keringanan bagi mereka yang menjalankan puasa dengan sangat berat atau hampir tidak sanggup. Ini menunjukkan fleksibilitas syariat dalam mempertimbangkan kondisi manusia.¹³⁰ (وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ) (*wa an taṣūmū khayrun lakum*) secara bahasa berarti “dan berpuasa itu lebih baik bagi kamu”. Menurut al-Tabari, penggunaan kata *khayr* menunjukkan nilai keutamaan (afdaliyyah), yakni bahwa meskipun terdapat keringanan fidyah, puasa tetap memiliki nilai spiritual yang lebih tinggi. Hal ini mengisyaratkan bahwa aspek ritual tetap diutamakan selama masih mampu dilaksanakan. Dengan demikian, secara lughawi QS. Al-Baqarah ayat 184 menegaskan beberapa konsep penting, yaitu kemudahan dalam syariat (melalui kata *ma'dūdāt*), adanya keringanan dan pengganti ibadah (melalui kata *fidyah*), pertimbangan kemampuan manusia (*yuṭīqūnahu*), serta keutamaan puasa dibandingkan penggantinya (*khayr lakum*). Analisis ini menunjukkan bahwa bahkan pada tingkat bahasa, ayat ini telah mengandung keseimbangan antara ketaatan ritual dan dimensi sosial, yang sejalan dengan tema hubungan antara ibadah dan akhlak sosial.

Secara umum, QS. Al-Baqarah ayat 184 menjelaskan tentang ketentuan puasa Ramadan dalam bentuk yang masih memberikan keringanan (rukhsah) bagi orang-orang yang memiliki uzur, seperti sakit atau dalam

¹²⁸ Al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl Āy Al-Qur'ān*. Jilid 3, (Beirut: Muassasah al-Risalah), hlm, 430

¹²⁹ Ibn Kathir, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm*, Jilid 1, (Riyadh: Dar Thayyibah), hlm. 499

¹³⁰ M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 1. (Jakarta: Lentera Hati, 2002).hlm. 488

perjalanan, serta bagi mereka yang merasa sangat berat untuk berpuasa. Ayat ini juga memperkenalkan konsep fidyah, yaitu memberi makan orang miskin sebagai bentuk pengganti bagi yang tidak mampu melaksanakan puasa. Di samping itu, ayat ini menegaskan bahwa meskipun ada keringanan, melaksanakan puasa tetap lebih baik (afdhal) bagi orang yang mampu. Menurut Al-Tabari dalam *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, ayat ini turun pada tahap awal pensyariatannya, di mana umat Islam diberikan pilihan antara berpuasa atau membayar fidyah. Al-Tabari menjelaskan bahwa ketentuan ini merupakan bentuk kemudahan dari Allah sebelum akhirnya puasa diwajibkan secara penuh melalui ayat berikutnya. Selain itu, beliau menegaskan bahwa makna fidyah dalam ayat ini adalah memberi makan satu orang miskin untuk setiap hari yang ditinggalkan.¹³¹ Sejalan dengan itu, Ibnu Katsir dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* menjelaskan bahwa pada awalnya umat Islam diberi pilihan antara berpuasa atau membayar fidyah, namun ketentuan tersebut kemudian dihapus (mansūkh) dengan turunnya QS. Al-Baqarah ayat 185 yang mewajibkan puasa bagi setiap Muslim yang mampu. Ibnu Katsir juga menegaskan bahwa hukum fidyah tetap berlaku bagi orang-orang yang tidak mampu secara permanen, seperti orang tua renta atau orang sakit kronis. Hal ini menunjukkan adanya keseimbangan antara kewajiban ibadah dan kondisi manusia.¹³² Sementara itu, M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* menjelaskan bahwa ayat ini merupakan bagian dari metode bertahap (tadarruj) dalam penetapan hukum puasa, yang dimaksudkan untuk memudahkan umat dalam menerima kewajiban tersebut. Beliau juga menekankan bahwa adanya fidyah dalam ayat ini menunjukkan dimensi sosial dari ibadah puasa, yaitu kepedulian terhadap fakir miskin melalui pemberian makanan. Dengan demikian, puasa tidak hanya memiliki nilai spiritual, tetapi juga mengandung nilai sosial yang penting dalam membentuk kepekaan dan solidaritas.¹³³

B. Bentuk Hubungan Ketaatan Ritual dengan Akhlak Sosial Dalam Al-Qur'an

¹³¹ Al-Tabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Jilid 3 (Beirut: Muassasah al-Risalah), hlm. 428–432.

¹³² Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid 1 (Riyadh: Dar Thayyibah), hlm. 498–500.

¹³³ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 1 (Jakarta: Lentera Hati), hlm. 487–489.

1. Gambaran hubungan ketaatan ritual dengan akhlak sosial dalam Al-Qur'an

Dari ayat-ayat yang diteliti memperlihatkan bahwa terdapat beberapa gambaran hubungan ketaatan ritual dengan akhlak sosial. Hubungan antara ketaatan ritual dan akhlak sosial dalam Islam digambarkan oleh Al-Qur'an dan kitab-kitab tafsir sebagai hubungan yang erat, menyatu, dan saling menentukan. Ketaatan ritual seperti shalat, zakat, puasa, haji, dan kurban berfungsi sebagai sarana pembinaan iman, ketakwaan, dan pengendalian diri. Al-Qur'an menegaskan bahwa shalat yang dijalankan dengan benar akan mencegah perbuatan keji dan mungkar (QS. al-'Ankabut:45), yang oleh Ibnu Katsir dan At-Tabari dipahami sebagai mekanisme moral yang menahan seseorang dari perilaku menyimpang dalam kehidupan sosial. Zakat dan sedekah, sebagaimana dijelaskan dalam QS. at-Taubah: 71 dan QS. al-Baqarah: 177, tidak hanya menyucikan harta, tetapi juga membangun solidaritas, empati, dan keadilan sosial. Ibadah haji, melalui larangan rafats, fusuq, dan jidal (QS. al-Baqarah:197), mendidik pengendalian lisan dan sikap dalam berinteraksi dengan orang lain, sebagaimana ditegaskan oleh al-Tabari dan Ibnu Katsir. Sementara itu, QS. al-Hajj: 37 menegaskan bahwa inti ibadah kurban adalah ketakwaan, yaitu kesadaran batin yang mendorong ketaatan lahir dan akhlak mulia. Dalam perspektif para mufasir dan ulama seperti al-Ghazali dalam *Ihya' 'Ulum al-Din* ibadah yang benar akan melahirkan akhlak yang baik, sedangkan akhlak sosial yang rusak menunjukkan lemahnya kualitas ibadah. Dengan demikian, gambaran hubungan ketaatan ritual dan akhlak sosial dalam islam adalah bahwa ibadah berfungsi sebagai fondasi spiritual yang membentuk dan mengarahkan perilaku sosial, sehingga kesalehan ritual dan kesalehan sosial merupakan dua sisi yang tidak terpisahkan dari keimanan seorang muslim.

NO	Ketaatan Ritual	Akhlak Sosial
1.	Shalat	Mencegah Kemaksiatan
2.	Shalat	Meningkatkan Kedermawanan
3.	Haji	Akhlak Mempengaruhi Etika Komunikasi
4.	Shalat dan Zakat	Solidaritas dan Kepedulian sosial
5.	Kurban	Meningkatkan Ketakwaan
6.	Puasa	Solidaritas dan Kepedulian sosial

Berikut deskripsi tentang hubungan ketaatan ritual dengan akhlak sosial:

a. Shalat Mencegah Kemaksiatan

QS. Al-Ankabut ayat 45 menjelaskan bahwa shalat mencegah perbuatan keji dan mungkar, maksudnya shalat yang dilakukan dengan benar, khusuk, dan penuh kesadaran akan membentuk kontrol diri dan kesadaran moral pada pelakunya. Ibnu Katsir menjelaskan dalam *tafsir al-Qur'an al-Azim* bahwa shalat yang ditegakkan dengan benar akan menanamkan rasa takut kepada Allah dan kesadaran akan pengawasan-Nya, sehingga seseorang merasa terhalang untuk melakukan maksiat dan perbuatan tercela.¹³⁴ Sejalan dengan itu, al-Tabari dalam *Jami' al-Bayan* menafsirkan bahwa shalat berfungsi sebagai peringatan yang terus-menerus terhadap perintah dan larangan Allah; selama seseorang menjaga shalatnya, ia sedang berada dalam proses Pendidikan moral yang menuntunnya menjauhi perbuatan keji dan mungkar.¹³⁵ M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* menegaskan bahwa ayat ini tidak bermakna setiap orang yang shalat pasti terbebas dari dosa, melainkan shalat yang dilakukan dengan kesadaran, pemahaman makna bacaan, dan kekhusyukan akan melahirkan kontrol diri dan kesadaran etis yang perlahan membentuk akhlak sosial yang baik.¹³⁶ Penjelasan ini sejalan dengan pandangan Imam al-Ghazali dalam *Ihya' 'Ulum al-Din*, yang menyatakan bahwa shalat yang khusyuk membersihkan hati dan melemahkan dorongan hawa nafsu; jika shalat tidak berdampak pada akhlak, maka yang bermasalah adalah kualitas shalat tersebut.¹³⁷ Al-Qur'an juga mendukung pemahaman ini melalui QS. Taha: 14 yang menegaskan bahwa shalat berfungsi untuk mengingat Allah, dan QS. Al-Mu'minin: 1-2 yang menyebut kekhusyukan dalam shalat sebagai ciri orang beriman. Dengan demikian, shalat mencegah kemaksiatan karena ia bekerja sebagai Pendidikan spiritual yang berkelanjutan, membentuk kesadaran iman, pengendalian diri, dan akhlak yang tercermin dalam perilaku sehari-hari.

¹³⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm*. hlm. 281-282

¹³⁵ Al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'Wīl Āy Al-Qur'Ān*. hlm 159-161

¹³⁶ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an, Volume 9*. hlm. 410-412

¹³⁷ Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Ihyā' 'Ulūm Al-Dīn*. hlm. 159-165

Dengan demikian dapat dinyatakan bahwa shalat mencegah kemaksiatan karena ia berfungsi sebagai sarana pembinaan spiritual dan moral yang menanamkan kesadaran akan Allah dalam diri seseorang. Melalui shalat yang ditegakkan dengan benar dan khushyuk, seseorang terus diingatkan pada perintah dan larangan Allah, sehingga tumbuh rasa takut dan tanggung jawab moral yang menahan dirinya dari perbuatan keji dan mungkar. Penafsiran para mufasir menunjukkan bahwa shalat bekerja bukan secara otomatis, tetapi melalui proses pendidikan hati yang berkelanjutan: shalat membersihkan batin, melemahkan dorongan hawa nafsu, dan membentuk kontrol diri. Ketika kesadaran ini hidup, perilaku seseorang pun diarahkan untuk menjauhi maksiat dan berperilaku sesuai nilai-nilai akhlak. Dengan demikian, shalat mencegah kemaksiatan bukan karena Gerakan lahiriahnya, melainkan karena pengaruh batin dan kesadaran etis yang dihasilkan dari shalat yang bermakna.

b. Shalat Meningkatkan Kedermawanan

QS. Al-Ma'un ayat 4-7 justru menyingkap kegagalan shalat Ketika ia tidak melahirkan kedermawanan dan kepedulian sosial. Ayat ini mengkritik orang yang *shalat tetapi lalai (sahun'an salatihim)*, yakni shalat yang dilakukan tanpa kesadaran moral, sehingga tidak mendorong pemberian bantuan (*al-Ma'un*). Ibnu Katsir menegaskan bahwa yang dicela bukan shalatnya, tetapi sikap lalai dalam shalat, yaitu shalat yang dilakukan sekedar rutinitas, tanpa penghayatan terhadap bacaan dan nilai yang dikandungnya; akibatnya, shalat seperti ini tidak mencegah kekikiran dan bahkan membuat pelakunya enggan menolong fakir miskin.¹³⁸ Al-Tabari menjelaskan bahwa *wa yamna'un al-ma'un* menunjukkan perilaku sosial yang nyata, yaitu menolak memberi bantuan kecil yang dibutuhkan orang lain; ini menandakan bahwa shalat yang tidak disertai kesadaran sosial gagal membentuk sikap dermawan.¹³⁹ Sementara itu, M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* menegaskan bahwa shalat sejatinya mengajarkan kesetaraan manusia (berdiri sejajar dalam shaf), kepasrahan kepada Allah, dan pengakuan bahwa harta hanyalah titipan; jika nilai-nilai ini dihayati, shalat akan menumbuhkan empati dan dorongan berbagi, tetapi bila

¹³⁸ Ismail ibn Umar Ibn Kathir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Azim, Jilid 8*. (Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyyah, 1998). hlm. 494-496

¹³⁹ Al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl Āy Al-Qur'ān. Jilid 24*. hlm. 662-665

diabaikan, shalat kehilangan daya transformasinya terhadap akhlak sosial.¹⁴⁰ Secara lebih konkrit, aspek shalat yang seharusnya meningkatkan kedermawanan adalah: pengakuan ketergantungan kepada Allah dalam bacaan doa, pembiasaan disiplin dan kepedulian dalam shalat berjamaah, serta kesadaran moral yang lahir dari mengingat Allah (dzikrullah). Hal ini diperkuat oleh QS. Al-Baqarah: 177, yang menegaskan bahwa kebajikan sejati bukan hanya ritual, tetapi juga memberi harta kepada yang membutuhkan, serta oleh Imam al-Ghazali dalam *Ihya' 'Ulum ad-Din* yang menyatakan bahwa shalat yang hidup akan melembutkan hati dan mematahkan sifat kikir; jika shalat tidak melahirkan kepedulian sosial, maka yang rusak adalah ruh shalatnya, bukan ajarannya.¹⁴¹ Dengan demikian, QS. Al-Ma'un ayat 4-7 menunjukkan bahwa shalat bisa meningkatkan kedermawanan apabila dijalankan dengan kesadaran dan penghayatan nilai-nilainya, dan gagal melakukannya bila shalat hanya berhenti pada Gerakan lahiriah.

Temuan dalam QS. al-Ma'un ayat 4-7 tersebut diperkuat oleh ayat-ayat lain dalam Al-Qur'an yang secara konsisten mengaitkan shalat dengan kepedulian dan kedermawanan sosial. Al-Qur'an berulang kali membandingkan perintah mendirikan shalat dengan perintah berinfak atau menunaikan kewajiban harta, sebagaimana terlihat dalam QS. al-Baqarah ayat 3 yang menyebut ciri orang bertakwa adalah mereka yang menegakkan shalat dan menginfakkan Sebagian rezekinya. Hal ini menunjukkan bahwa shalat berfungsi membentuk kesadaran iman yang kemudian diwujudkan dalam sikap dermawan. QS al-Baqarah ayat 177 juga menegaskan bahwa kebajikan sejati tidak berhenti pada ritual formal, tetapi harus tercermin dalam dalam pemberian harta kepada pihak yang membutuhkan. Selain itu, QS. al-Mu'minin ayat 1-4 menggambarkan orang beriman sebagai mereka yang khusyuk dalam shalat dan menunaikan kewajiban sosial berupa zakat, yang menunjukkan bahwa kekhusyukan shalat berkolerasi dengan kepedulian terhadap sesama. Dengan demikian, QS. al-Ma'un ayat 4-7 tidak berdiri sendiri, melainkan menjadi bagian dari pola besar Al-Qur'an yang menegaskan bahwa shalat yang dijalankan dengan kesadaran dan

¹⁴⁰ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*, jilid 19, hlm. 595-598.

¹⁴¹ Abu Hamid Alghazali, *Ihya' 'Ulūm Al-Dīn* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.). hlm. 159-165

penghayatan nilai-nilainya seharusnya melahirkan kedermawanan dan tanggung jawab sosial.

c. Haji Mempengaruhi Etika Komunikasi, Pengendalian diri, dan Sikap Saling Menghormati

QS. al-Baqarah ayat 197 secara langsung menanamkan akhlak sosial melalui aturan-aturan praktis dalam pelaksanaan haji, khususnya larangan *rafats*, *fusuq*, dan *jidat*. Aspek pertama yang membentuk etika komunikasi adalah larangan *rafats*, yang oleh Ibnu Katsir dijelaskan sebagai larangan ucapan cabul, kata-kata kotor, dan pembicaraan yang membangkitkan syahwat; ini mendidik jamaah untuk menjaga lisan, memilih kata yang sopan, dan menghormati lawan bicara dalam situasi sosial yang padat.¹⁴² Aspek kedua yang membentuk pengendalian diri adalah larangan *fusuq*, yang menurut Al-Tabari mencakup segala bentuk pelanggaran moral, baik dalam perbuatan maupun ucapan; jamaah dilatih menahan emosi, amarah, dan ego pribadi demi menjaga kesucian ibadah dan ketertiban bersama.¹⁴³ Aspek ketiga yang sangat nyata dalam membentuk sikap saling menghormati adalah larangan *jidat* (perdebatan dan pertengkaran), yang oleh Al-Tabari dipahami sebagai larangan mempertahankan pendapat dengan emosi dan kata-kata kasar, karena sikap tersebut merusak keharmonisan sosial dan persaudaraan di tengah jamaah yang beragam latar belakangnya. M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* menegaskan bahwa seluruh larangan ini bukan sekedar aturan teknis haji, tetapi Pendidikan akhlak sosial, agar jamaah belajar berkomunikasi dengan santun, menghargai perbedaan, bersabar dalam situasi sulit, dan mengutamakan kepentingan bersama daripada ego pribadi.¹⁴⁴ Nilai-nilai ini diperkuat oleh ayat pendukung seperti QS. Al-Hujurat: 11-12 yang saling merendahkan, mencela, dan berprasangka buruk, serta QS. Al-Imran: 134 yang memuji orang-orang yang mampu menahan amarah dan memaafkan orang lain. Dengan demikian, aspek ritual haji yang memengaruhi etika komunikasi, pengendalian diri, dan sikap saling menghormati terletak pada aturan konkret pengendalian lisan, emosi, dan ego, yang membentuk jamaah menjadi pribadi berakhlak mulia dalam interaksi sosial.

¹⁴² Ibn Kathir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Azim*, Jilid 6., 1998.h. 245-247.

¹⁴³ Al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'Wīl Āy Al-Qur'Ān*.h. 366-340.

¹⁴⁴ Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Volume 1.h. 458-461.

d. Shalat dan zakat Membentuk dan Melatih Solidaritas, Kepedulian dan Tanggung Jawab

Dalam QS. At-Taubah ayat 71, shalat dan zakat berperan membentuk dan melatih solidaritas, kepedulian, dan tanggung jawab sosial secara nyata. Shalat melatih solidaritas melalui pelaksanaannya secara berjamaah, di mana setiap orang berdiri sejajar tanpa membedakan status sosial mengikuti satu imam, dan tunduk pada aturan yang sama; hal ini membiaskan sikap kebersamaan dan saling terikat antar sesama. Selain itu, bacaan shalat seperti *“iyyaka na’budu wa iyyaka nasta’in”* menggunakan bentuk jamak, yang menurut para mufasir mengajarkan kepedulian dan kesadaran kolektif, bukan sikap individualitas. Ketetapan waktu shalat juga melatih rasa tanggung jawab dan kedisiplinan yang kemudian tercermin dalam kehidupan sosial. Sementara itu, zakat melatih kepedulian dan tanggung jawab sosial secara lebih konkret karena seorang muslim diwajibkan mengeluarkan Sebagian hartanya untuk fakir miskin dan golongan yang membutuhkan. Menurut penjelasan Ibnu Katsir dan Al-Tabari, zakat membersihkan jiwa dari sifat kikir dan egoisme, serta menumbuhkan empati terhadap kondisi orang lain. Quraish shihab menegaskan bahwa zakat membangun solidaritas sosial yang nyata karena harta tidak hanya beredar dikalangan orang mampu, tetapi juga mengalir kepada kelompok lemah.¹⁴⁵ Dengan demikian, shalat dan zakat dalam QS. At-Taubah ayat 71 bukan sekedar ibadah ritual, tetapi sarana Pendidikan akhlak sosial yang membentuk kepedulian solidaritas, dan tanggung jawab dalam kehidupan bermasyarakat.

e. Kurban Meningkatkan Ketakwaan

Dalam QS. Al-Hajj ayat 37, ritual kurban meningkatkan kedermawanan melalui Tindakan nyata berbagi harta dan makanan kepada orang lain, khususnya fakir miskin. Ayat ini menegaskan bahwa yang sampai kepada Allah bukan daging dan darah kurban, melainkan ketakwaan, dan salah satu wujud ketakwaan itu adalah kerelaan mengorbankan harta yang bernilai dan membagikannya kepada sesama. Ibnu Katsir menjelaskan bahwa perintah menyembelih hewan kurban disertai anjuran untuk memakan Sebagian dan memberikan Sebagian besar dagingnya kepada fakir miskin,

¹⁴⁵ Ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm*.h. 206-208.

sehingga kurban berfungsi melatih kemurahan hati dan kepedulian sosial, bukan sekedar ritual penyembelihan.¹⁴⁶ Al-Tabari menegaskan bahwa praktik memberi makan orang miskin dari daging kurban adalah inti sosial dari ibadah ini, karena seorang yang berkorban dipaksa keluar dari kecendrungan mencintai harta dan dilatih untuk berbagi secara nyata kepada orang lain. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* menjelaskan bahwa kurban mendidik keikhlasan dan kedermawanan karena pelaksanaannya menuntut pengorbanan harta tanpa imbalan duniawi, lalu hasilnya dinikmati bersama oleh masyarakat, terutama yang membutuhkan.¹⁴⁷ Hal ini diperkuat oleh ayat pendukung QS. Al-Hajj ayat 28, yang secara tegas memerintahkan agar daging kurban dimakan dan diberikan kepada orang fakir, serta QS. Al-Baqarah ayat 177 yang menegaskan bahwa kebajikan sejati mencakup kesediaan memberikan harta kepada orang lain. Dengan demikian, aspek kurban yang meningkatkan kedermawanan terletak pada pengorbanan harta yang dicintai dan distribusi daging kepada fakir miskin, yang secara langsung melatih empati, kepedulian, dan kebiasaan berbagi dalam kehidupan sosial.

f. Puasa Meningkatkan Kedermawanan

Puasa dalam Al-Qur'an tidak hanya dipahami sebagai ibadah ritual yang bersifat individual, tetapi juga memiliki dimensi sosial yang kuat, yaitu membentuk solidaritas dan kepedulian terhadap sesama. Hal ini dapat dipahami dari penafsiran para ulama terhadap ayat-ayat puasa, khususnya QS. Al-Baqarah: 183–184. Menurut Al-Tabari dalam *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, puasa mengandung unsur pendidikan jiwa yang menahan diri dari makan, minum, dan syahwat, sehingga seseorang menjadi lebih sadar akan kondisi orang-orang yang kekurangan. Selain itu, keberadaan fidyah dalam QS. Al-Baqarah ayat 184—yaitu memberi makan orang miskin menunjukkan bahwa ibadah puasa dihubungkan langsung dengan tindakan sosial nyata. Hal ini menumbuhkan solidaritas, karena seorang Muslim tidak hanya beribadah untuk dirinya, tetapi juga memperhatikan kebutuhan orang lain.¹⁴⁸ Sejalan dengan itu Ibnu Katsir

¹⁴⁶ Ibn Kathir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Azim*, Jilid 6., 1998.h. 206-208.

¹⁴⁷ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 9.h. 307-309.

¹⁴⁸ Al-Tabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Jilid 3 (Beirut: Muassasah al-Risalah), hlm. 428–432.

dalam *tafsir al-Qur'ān al-'Azīm* menjelaskan bahwa puasa berfungsi untuk menundukkan hawa nafsu dan melembutkan hati. Ketika seseorang merasakan lapar dan haus, ia akan lebih mudah merasakan penderitaan orang miskin, sehingga terdorong untuk membantu mereka. Ibnu Katsir juga menekankan bahwa syariat fidyah merupakan bentuk nyata kepedulian sosial dalam ibadah puasa, yang menghubungkan antara ketaatan kepada Allah dan perhatian terhadap sesama manusia. Dengan demikian, puasa tidak hanya melatih kesabaran, tetapi juga menumbuhkan empati dan kedermawanan.¹⁴⁹ M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* menjelaskan bahwa tujuan puasa adalah mencapai takwa, yang mencakup kesadaran spiritual dan sosial. Menurut beliau, puasa membuat seseorang merasakan secara langsung arti kekurangan, sehingga menumbuhkan kepekaan terhadap penderitaan orang lain. Selain itu, adanya kewajiban memberi makan orang miskin melalui fidyah atau anjuran berbagi selama Ramadan memperkuat nilai solidaritas sosial dalam ibadah puasa. Dengan demikian, puasa berfungsi sebagai sarana pendidikan yang menghubungkan antara hubungan manusia dengan Allah dan hubungan dengan sesama manusia.¹⁵⁰

2. Bentuk Hubungan Ketaatan Ritual dengan Akhlak Sosial

Dalam ilmu pengetahuan, khususnya ilmu sosial dan studi keagamaan, hubungan antara ketaatan ritual dan akhlak sosial paling tepat dijelaskan melalui teori relasional. Teori ini menekankan keterkaitan antara dua variabel, bukan memandang keduanya secara terpisah. Dalam kerangka teori relasional, ketaatan ritual dapat dipahami memiliki hubungan kausalitas, yaitu ketika kualitas ibadah menjadi sebab munculnya perubahan perilaku sosial, serta hubungan fungsional, yaitu ketika ibadah berperan membina dan menjaga nilai-nilai sosial dalam kehidupan masyarakat.¹⁵¹ Dengan demikian, hubungan antara ketaatan ritual dan akhlak sosial dalam Al-Qur'an dapat dianalisis secara ilmiah melalui kombinasi relasi kausalitas dan relasi fungsional.

Hubungan ketaatan ritual dengan akhlak sosial dalam Al-Qur'an digambarkan melalui hubungan kausalitas dan fungsional. Secara kausalitas,

¹⁴⁹ Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid 1 (Riyadh: Dar Thayyibah), hlm. 498-500.

¹⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah* Jilid 1, (Jakarta: Lentera Hati), hlm. 487-489

¹⁵¹ Ritzer, *Sociological Theory*. hlm. 5-7

ibadah diposisikan sebagai sebab yang melahirkan perubahan akhlak sosial, seperti shalat yang mencegah kemaksiatan dan kurban yang meningkatkan ketakwaan. Secara fungsional, ibadah berperan sebagai sarana pembinaan dan penjaga tatanan sosial, seperti zakat yang menumbuhkan solidaritas dan haji yang membentuk etika sosial serta pengendalian diri. Dengan demikian, ibadah dalam Al-Qur'an tidak berhenti pada dimensi ritual, tetapi berorientasi pada pembentukan akhlak sosial secara individual dan kolektif.

Dari ayat-ayat yang diteliti Al-Qur'an tidak hanya menggambarkan ritual menumbuhkan akhlak sosial, tetapi juga menunjukkan bahwa akhlak menjadi syarat kualitas dan keberterimaan ritual itu sendiri. Pertama, ritual berfungsi membentuk dan menumbuhkan akhlak. QS. al-Ankabut: 45 menegaskan bahwa shalat yang ditegakkan dengan benar mencegah perbuatan keji dan mungkar, yang menurut Ibnu Katsir terjadi karena shalat menghadirkan kesadaran akan pengawasan Allah sehingga mempengaruhi perilaku moral seseorang. QS. al-Ma'un: 4-7 memperlihatkan bahwa shalat yang lalai gagal melahirkan kepedulian sosial, yang oleh Al-Tabari dipahami sebagai bukti ritual tanpa akhlak kehilangan nilai substansinya. QS. al-Baqarah: 197 menunjukkan bahwa ritual haji melatih pengendalian diri, etika komunikasi, dan sikap saling menghormati melalui rafats, fusuq, dan jidal, yang oleh Al-Qurtubi dipahami sebagai Pendidikan akhlak sosial selama ibadah. QS. al-Taubah 71 menegaskan bahwa shalat dan zakat membentuk solidaritas dan tanggung jawab sosial, karena zakat menghubungkan kesalehan ritual dengan kepedulian terhadap sesama. QS. al-Hajj: 37 menegaskan bahwa kurban meningkatkan ketakwaan, yang menurut Ibnu Katsir dan al-Tabari ketakwaan ini tercermin dalam kedermawanan dan kesediaan berbagi kepada orang lain. Kedua ayat-ayat ini juga menunjukkan arah sebaliknya: akhlak yang baik memperbaiki kualitas ritual. QS. al-Ma'un: 4-7 secara tegas menunjukkan bahwa ritual shalat kehilangan nilai ketika tidak disertai kepedulian sosial, sementara QS. al-Baqarah: 197 menegaskan bahwa haji tidak sah secara moral bila diiringi pertengkaran dan perilaku buruk. QS. al-Baqarah: 184 Puasa merupakan salah satu ibadah yang tidak hanya berdimensi spiritual, tetapi juga memiliki dimensi sosial yang kuat. Dalam Islam, puasa mengajarkan seseorang untuk merasakan lapar, haus, dan kesulitan yang biasa dialami oleh kaum fakir dan miskin. Pengalaman tersebut menumbuhkan rasa empati, solidaritas, serta kepedulian sosial terhadap sesama manusia. Melalui puasa, seseorang

dididik agar tidak hanya menahan diri dari makan dan minum, tetapi juga terdorong untuk membantu orang lain melalui sedekah, fidyah, zakat, maupun pemberian makanan kepada orang yang membutuhkan. Oleh karena itu, puasa menjadi sarana pembentukan akhlak sosial yang melahirkan sikap kasih sayang, tolong-menolong, dan kepedulian terhadap kondisi masyarakat sekitar. Dengan demikian, Al-Qur'an dan tafsir menunjukkan hubungan timbal balik: ritual yang benar melahirkan akhlak sosial, dan akhlak sosial menjadi indikator kesempurnaan serta keberterimaan ritual.

Berdasarkan kajian terhadap QS. al-Ankabut ayat 45, al-Ma'un ayat 4-7, QS. al-Baqarah ayat 197, QS. al-Taubah ayat 71, dan QS. al-Hajj ayat 37, dapat disimpulkan bahwa Al-Qur'an menggambarkan hubungan yang erat antara ketaatan ritual dan pembentukan akhlak sosial, baik dalam bentuk hubungan kausalitas maupun fungsional. QS. al-Ankabut ayat 45 menegaskan bahwa shalat yang ditegakkan dengan benar mencegah perbuatan keji dan mungkar, menunjukkan hubungan sebab-akibat antara kualitas shalat dan perilaku moral, yang diperkuat oleh ayat-ayat tentang khushyuk dan dzikrullah sebagai pengendalian diri, QS. al-Ma'un ayat 4-7 memperlihatkan bahwa shalat yang lalai tidak melahirkan kepedulian sosial, sehingga kualitas ritual menjadi sebab muncul atau tidaknya kedermawanan dan empati terhadap fakir miskin. QS. al-Baqarah ayat 197 menunjukkan bahwa ibadah haji melatih pengendalian diri, etika komunikasi, dan sikap saling menghormati melalui larangan rafats, fusuq, dan jidal, sehingga ketaatan terhadap aturan ritual haji secara kausalitas membentuk akhlak sosial jamaah. QS. al-Hajj ayat 37 juga menegaskan bahwa ibadah kurban tidak berhenti pada aspek ritual, tetapi menumbuhkan ketakwaan yang tercermin dalam kedermawanan dan kepedulian sosial melalui praktik berbagi kepada yang membutuhkan. Sementara itu, QS. al-Taubah ayat 71 menggambarkan shalat dan zakat sebagai praktik ritual yang berfungsi menjaga solidaritas, kepedulian, dan tanggung jawab sosial dalam komunitas orang beriman, sehingga hubungan yang ditampilkan lebih bersifat fungsional karena ibadah berperan menopang keteraturan dan keharmonisan sosial. Secara keseluruhan, ayat-ayat ini menunjukkan bahwa ibadah dalam Islam tidak bersifat individual dan simbolik semata, melainkan memiliki dampak nyata dalam membentuk akhlak sosial, dan pada saat yang sama akhlak sosial menjadi indikator kualitas dan kesempurnaan pelaksanaan ritual itu sendiri. Berikut adalah tabel beberapa jenis akhlak sosial:

No	Akhlak Sosial Versi Arab	Bahasa Indonesia
1.	<i>Ta'awun</i>	Tolong menolong, gotong royong, bekerja sama
2.	<i>Al-Ma'un</i>	Kedermawanan, keikhlasan, empati
3.	<i>Tanha 'Anil Fahsyah</i>	Menghalangi dari perbuatan keji, menjauhkan dari perbuatan keji, membentangi dari perbuatan keji
4.	<i>As-sadakah</i>	Sedekah, berbagi
5.	<i>At-Ta'ā'uf</i>	Rasa empati
6.	<i>Al-Ihsan</i>	Berbuat baik
7.	<i>At-Taḍāmun al- Ijtimā'ī</i>	Solidaritas Sosial
8.	<i>At-Takāful al- Ijtimā'ī</i>	Kepedulian/Jaminan sosial
9.	<i>At-Tasāmuh</i>	Toleransi
10.	<i>Al-Ma'rūf</i>	Kebaikan
11.	<i>Iḥtirām al- Ākharīn</i>	Menghormati orang lain
12.	<i>Al-'Adl</i>	Keadilan
13.	<i>Al-Īsār</i>	Mendahulukan orang lain

BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Ayat-ayat Al-Qur'an yang menjelaskan hubungan antara ketaatan ritual dengan akhlak sosial tersebar dalam berbagai pembahasan ibadah, Seperti QS. al-Ankabut ayat 45, QS. al-Ma'un ayat 4-7, QS. al-Baqarah ayat 197, QS. at-Taubah ayat 71, QS. al-Hajj ayat 37. Dan QS. al-Baqarah 184 Ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa ibadah dalam islam tidak hanya berorientasi pada hubungan manusia dengan Allah secara individual, tetapi juga berkaitan erat dengan kehidupan sosial. Shalat berfungsi mencegah perbuatan keji dan mungkar serta menumbuhkan kepedulian sosial, haji membentuk pengendalian diri dan etika sosial, zakat dan puasa memperkuat solidaritas dan tanggung jawab sosial, sedangkan kurban menumbuhkan ketakwaan yang tercermin dalam kepedulian terhadap sesama. Hal ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an secara konsisten menempatkan ibadah sebagai sarana pembinaan moral individu sekaligus sosial.

Pertama penelitian ini menegaskan bahwa gambaran hubungan ketaatan ritual dengan akhlak sosial dalam Al-Qur'an merupakan hubungan yang integral, saling melengkapi, dan tidak dapat dipisahkan. Gambaran umum hubungan tersebut menunjukkan bahwa ibadah ritual (seperti shalat, zakat, puasa, haji, dan kurban) bukanlah tujuan akhir yang berhenti pada dimensi vertikal (*ḥabl min Allāh*), tetapi diarahkan untuk melahirkan konsekuensi moral dan sosial dalam kehidupan nyata (*ḥabl min al-Nās*). Al-Qur'an menggambarkan bahwa kualitas ritual seseorang diukur dari dampaknya terhadap perilaku sosialnya; semakin benar dan mendalam penghayatan ritual, semakin nyata pula manifestasi akhlak sosialnya dalam bentuk kejujuran, keadilan, empati, solidaritas, serta komitmen terhadap amar ma'ruf nahi munkar. Dengan demikian, ritual dan akhlak sosial berada dalam satu bangunan keimanan yang utuh, di mana kegagalan pada dimensi sosial menunjukkan belum sempurnanya internalisasi nilai ritual itu sendiri. Kedua, bentuk hubungan tersebut dalam Al-Qur'an tampak dalam pola kausalitas dan fungsional. QS. al-'Ankabut ayat 45 menunjukkan hubungan kausal, karena shalat menjadi sebab tercegahnya perbuatan keji dan munkar. QS. al-Mā'un ayat 4-7 juga bersifat kausal-korektif, karena kelalaian sosial menjadi

bukti bahwa ritual tidak menghasilkan dampak moral. QS. al-Baqarah ayat 177 memperlihatkan hubungan fungsional-integratif, di mana ritual dan kepedulian sosial diposisikan dalam satu struktur al-birr. QS. al-Baqarah ayat 197 bersifat kausal-transformatif, karena haji menuntut perubahan etika dan pengendalian sosial. QS. al-Hajj ayat 37 menunjukkan hubungan fungsional-substantif, di mana kurban berfungsi menumbuhkan ketakwaan sebagai dasar moral. Adapun QS. at-Taubah ayat 71 menampilkan hubungan fungsional-komunal, karena ketaatan ritual melahirkan komunitas yang menegakkan amar ma'ruf nahi munkar. Dan QS. al-Baqarah 184 memperlihatkan hubungan fungsional karena Ayat ini membahas kewajiban puasa serta adanya rukhsah (keringanan) bagi orang sakit atau musafir, kemudian diiringi anjuran membayar fidyah dengan memberi makan orang miskin. Hal ini menunjukkan bahwa ibadah puasa tidak hanya berfungsi sebagai ritual hubungan manusia dengan Allah, tetapi juga memiliki fungsi sosial berupa kepedulian terhadap sesama, khususnya kaum miskin. Dengan demikian, Al-Qur'an menegaskan bahwa ketaatan ritual adalah sebab sekaligus sarana pembentukan akhlak sosial, sehingga keduanya membentuk satu kesatuan nilai dalam kehidupan seorang muslim.

B. Saran

Penelitian ini masih terbatas pada pendekatan tafsir tematik dengan fokus pada analisis ayat-ayat yang berkaitan dengan ketaatan ritual dan akhlak sosial. Oleh karena itu, peneliti selanjutnya disarankan untuk mengembangkan kajian ini dengan pendekatan yang lebih komprehensif, seperti pendekatan tafsir sosial-kontekstual, hermeneutika Al-Qur'an, atau pendekatan integratif antara tafsir dan ilmu sosial. Selain itu, penelitian lanjutan dapat memperluas objek kajian dengan meneliti implementasi hubungan ketaatan ritual dan akhlak sosial dalam masyarakat tertentu melalui penelitian lapangan (*field research*), sehingga diperoleh gambaran empiris mengenai sejauh mana nilai-nilai ritual benar-benar terinternalisasi dalam perilaku sosial umat Islam. Kajian komparatif antar mufasir klasik dan kontemporer juga penting dilakukan untuk memperkaya perspektif dan memperdalam analisis konseptual mengenai bentuk hubungan kausalitas dan fungsional antara ritual dan akhlak sosial.

Secara praktis, hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi refleksi bagi umat Islam bahwa pelaksanaan ibadah ritual tidak boleh dipahami

secara formalistik semata, melainkan harus melahirkan dampak nyata dalam kehidupan sosial. Para pendidik, dai, dan tokoh masyarakat hendaknya menekankan integrasi antara dimensi ritual dan dimensi sosial dalam proses pembinaan keagamaan, sehingga ibadah tidak hanya meningkatkan kesalehan individual tetapi juga kesalehan sosial. Lembaga pendidikan Islam juga perlu menguatkan pendidikan karakter berbasis nilai-nilai Al-Qur'an, agar peserta didik memahami bahwa shalat, puasa, zakat, dan ibadah lainnya harus tercermin dalam sikap jujur, peduli, adil, dan bertanggung jawab. Dengan demikian, keseimbangan antara ketaatan ritual dan akhlak sosial dapat terwujud dalam kehidupan pribadi maupun masyarakat secara luas.



DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Abdullah, Muhammad Amin. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, Dan Etika Keilmuan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, Al-Ghazali. *Iḥyā' 'Ulūm Al-Dīn*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.
- Afifah, Eman Suherman dan Yunida Widya. "Al-Ma'un Sebagai Perubahan Sosial Dan Pendidikan Akhlak Manusia" 2023
- Akbar. "Konsep Akhlak Dalam Al-Qur'an Surah Al-Hujurat Ayat 11–13." UIN Sunan Kalijaga (biasanya nama lengkap kampus dipakai), 2013.
- Al-Aṣḥānī, Al-Rāghib. *Al-Mufradāt Fī Gharīb Al-Qur'ān*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2009.
- Mufradāt Alfāz Al-Qur'ān*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2009.
- Al-Biqāi, Burhan al-Din Ibrahim ibn Umar. *Nazm Al-Durar Fi Tanasub Al-Ayat Wa Al-Suwar, Volume 14*. Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyyah, 1995.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *Iḥyā' 'Ulūm Ad-Dīn, Juz 3*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d. <https://archive.org/details/ihyaulumuddin03>.
- Al-Jurjānī. *Al-Ta'Rīfāt*. Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyyah, 2003.
- Al-Maqdisī, Ibn Qudāmah. *Al-Mughnī, Juz 1*. Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997.
- Al-Nawawi, Yahya bin Sharaf. *Al-Majmū' Sharḥ Al-Muhadhdhab, Vol.1*. dar al-Fikri, n.d. https://archive.org/download/edg-al-majmu/edg_Al_Majmu%27_Sharh_al_Muhadzdhab_11_-_Imam_An-Nawawi.pdf.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. *Mafātīḥ Al-Ghayb (Al-Tafsīr Al-Kabīr), Jilid 32*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1999.
- Al-Syafi'i, Muhammad bin Idris. *Al-Umm*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.
- Al-Syatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Shari'ah, Juz 2*. Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyyah, 2003.
- Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'Wīl Āy Al-Qur'Ān*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000.
- Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'Wīl Āy Al-Qur'Ān, Juz 30*. Beirut: Dar al-Fikri, n.d.

- Jami' Al-Bayan an Tawil Ay Al-Quran, Juz 20.* Beirut: Dar al-Fikri, n.d.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'Wīl Āy Al-Qur'Ān, Jilid 17.* Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000.
- Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'Wīl Āy Al-Qur'Ān, Jilid 4.* Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000.
- Al-Wahidi. *Asbab Al-Nuzul.* Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyyah, 1991.
- Alghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulūm Al-Dīn.* Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.
- Anwar, Mauddin. *Cahaya Cinta Dan Canda M. Quraish Shihab.* 2nd ed. Tangerang: Lentera Hati, 2015.
- Az-Zajjāj. *Ma'ānī Al-Qur'ān, Juz 5.* Beirut: Ālam al-Kutub, 1988.
- Babbie, Earl. *The Practice of Social Research.* 14th ed. Boston: Cengage Learning, 2016.
- Bisriyah, Nur Lailatur. "Dimensi Ibadah Sosial Dalam Perspektif Qur'an Surat Al-Ma'un." 2017.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life.* New York: Free Press, 1995.
- Ghafur, Saiful Amin. *Profil Para Musafir Al-Qur'an.* Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- Ihya Ulum Al-Din, Juz 1.* Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d. <https://archive.org/details/ihyaulumuddin02>.
- Ibn Faris, Ahmad ibn Faris ibn Zakariyya. *Maqayis Al-Lughah, Juz 5.* Beirut: Dar al-Fikri, 1979.
- Ibn Kathīr. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm, Juz 8.* Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyyah, n.d.
- Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn. *Al-'Ubudiyyah.* Riyadh: Dar al-Asimah, 1998.
- Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm.* 1st ed. Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyyah, 1998.
- Ibn Kathir, Ismail ibn 'Umar. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm, Jilid 5.* Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999.
- Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm.* Edited by Juz III. Beirut: Dār al-Fikr, 1999.
- Ibn Kathir, Ismail ibn Umar. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm. Juz 6.* Beirut: Dar *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-, Volume 15.* Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an, Volume 9.* Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an, Volume 5. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Tafsir Al-Misbah. Vol.4. Jakarta: Lentera Hati, 2021.

al-kutub al-Ilmiyyah, n.d.

Tafsir Al-Qur'an Al-Azim, Jilid 6. Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyyah, 1999.

Tafsir Al-Qur'an Al-Azim, Jilid 6. Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyyah, 1998.

Kasmantoni. "Lafadz Kalam Dalam Tafsir Al-Misbah Quraish Shihab: Studi Analisis Semantik." UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008.

Kathir, Ibn. *Al-Bidayah Wa Al-Nihayah, Juz 1.*, n.d.

Manzūr, Ibn. *Lisān Al- 'Arab, Jilid 11.* Beirut: Dār Ṣādir, n.d.

Rushd, Ibnu. *Bidāyat Al-Mujtahid Wa Nihāyat Al-Muqtashid.* Arabic Edi. Al-Istiḳāma, 1952. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.431688>.

Ritzer, George. *Sociological Theory.* 9th ed. New York: McGraw-Hill Education, 2014.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah, Volume 1.* Jakarta: Lentera Hati, 2021.

Shihab, M Quraish. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an, Vol.1.* Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Qudāmah, Ibn. *Al-Mughnī.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d. <https://archive.org/details/al-mughni-ibn-qudamah>.

Lisān Al- 'Arab, Jilid 13. Beirut: Dar Sadir, n.d.

Jurnal

Muhtadi, Burhanuddi dan Prasetyo Hendro. "Agama, Kesalehan Ritual, Dan Korupsi." Media Indonesia, n.d.

Herlambang, Saifuddin. *Studi Tokoh Tafsir Dari Klasik Hingga Kontemporer.* 1st ed. Pontianak: IAIN Press, 2018.

Hidayah, Rahmad. "Kesalehan Sosial Dalam Perspektif Al-Qur'an: Studi Tematik Atas Konsep Al-Birr Dalam QS. Al-Baqarah [2]: 177." *Jurnal Al-Qur'an Dan Tafsir* 8, no. 2 (2020).

Oktaviana, Zahrotul. "Azyumardi: Tak Ada Kaitan Ibadah Dan Prilaku Sosial." *Ihram Republika*, n.d.

Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama.* Bandung: Mizan, 1999.

Mulmustari, Mulmustari. "Konsep Akhlak Qur'Ani Dan Penerapannya

Dalam Masyarakat.” *Repository.Ar-Raniry.Ac.Id*, 2022,
[https://repository.ar-raniry.ac.id/23046/1/Mulmustari%2C
170303081%2C FUF%2C IAT%2C 082370538038.pdf](https://repository.ar-raniry.ac.id/23046/1/Mulmustari%2C170303081%2C%20FUF%2C%20IAT%2C%20082370538038.pdf).

Sila, Muhammad Adlin dan. *Indeks Kerukunan Umat Beragama Tahun 2019*.
Jakarta: Litbangdiklat Press, Badan Litbang dan Diklat Kementerian
Agama RI, 2020.

Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Rajawali Pers, 2017.



LAMPIRAN



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY BANDA ACEH
FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT**

Jl. Syekh Abdur Rauf Kopelma Darussalam Banda Aceh
Website: <https://fuf.ar-raniry.ac.id/>

**SURAT KEPUTUSAN DEKAN FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) AR-RANIRY BANDA ACEH
Nomor: 1565/Un.08/FUE/PP.00.9/7/2025**

**Tentang
PENGANGKATAN PEMBIMBING TUGAS AKHIR MAHASISWA PADA PRODI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT UIN AR-RANIRY BANDA ACEH
SEMESTER GENAP TAHUN AKADEMIK 2024/2025**

DEKAN FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

- Menimbang :
- bahwa dalam usaha untuk lebih meningkatkan mutu dan kualitas lulusan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry Banda Aceh, dipandang perlu untuk mengangkat dan menetapkan Pembimbing Tugas Akhir mahasiswa pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry Banda Aceh;
 - bahwa saudara-saudara yang namanya tercantum dalam daftar lampiran Surat Keputusan ini, dinilai mampu dan memenuhi syarat untuk diangkat dan diserahi tugas sebagai Pembimbing Tugas Akhir mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry Banda Aceh;
- Mengingat :
- Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003; tentang Sistem Pendidikan Nasional;
 - Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2012; tentang Pendidikan Tinggi;
 - Peraturan Pemerintah Nomor 46 Tahun 2019 Tentang Pendidikan Tinggi Keagamaan;
 - Peraturan Presiden RI Nomor 64 Tahun 2013; tentang Perubahan Institut Agama Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh menjadi Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh;
 - Keputusan Menteri Agama Nomor 89 Tahun 1963; tentang Pendirian IAIN Ar-Raniry;
 - Peraturan Menteri Agama Nomor 14 Tahun 2022 Peraturan Menteri Agama tentang Perubahan atas Peraturan Menteri Agama Nomor 12 Tahun 2020; tentang Statuta Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh;
 - Peraturan Menteri Agama Nomor 44 Tahun 2022; tentang Perubahan atas Peraturan Menteri Agama Nomor 12 Tahun 2014; tentang Organisasi dan Tata Kerja Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh;
 - Keputusan Rektor UIN Ar-Raniry Nomor 01 Tahun 2014; tentang Jenis-Jenis Pemberian Kuasa dan Pendelegasian Wewenang kepada Para Dekan dan Direktur Pascasarjana dalam Lingkungan UIN Ar-Raniry Banda Aceh.

MEMUTUSKAN

- Menetapkan : SURAT KEPUTUSAN DEKAN USHULUDDIN DAN FILSAFAT UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY BANDA ACEH TENTANG PENETAPAN PEMBIMBING TUGAS AKHIR MAHASISWA PADA FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT UIN AR-RANIRY BANDA ACEH.
- KESATU : mengangkat saudara-saudara yang namanya tercantum dalam daftar lampiran Surat Keputusan ini sebagai pembimbing tugas akhir mahasiswa semester genap tahun 2024/2025;
- KEDUA : Segala pembiayaan yang diakibatkan oleh surat keputusan ini dibebankan pada DIPA UIN Ar-Raniry Banda Aceh Tahun Anggaran 2025 sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku;
- KETIGA : Surat keputusan ini berlaku selama 6 (enam) bulan, mulai sejak tanggal ditetapkan, dengan ketentuan akan diperbaiki kembali sebagaimana mestinya, jika ternyata terdapat kekeliruan dalam penetapan ini.

Ditetapkan di : Banda Aceh
Pada tanggal : 21 Juli 2025
Dekan,



Salman Abdul Muthalib

Tembusan:

- Wakil Dekan I Fak. Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry Banda Aceh
- Ketua Prodi IAT Fak. Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry Banda Aceh
- Pembimbing I
- Pembimbing II
- Ketua Sub-Tim Akademik Fak. Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry Banda Aceh
- Yang bersangkutan

Energi Kebangsaan, Sinergi Membangun Negeri





KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY BANDA ACEH
FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT

Jl. Syekh Abdur Rauf Kopelma Darussalam Banda Aceh
Website: <https://iuf.ar-raniry.ac.id/>

35	Nisa ul Awla 220303042	Telaah Konsep Syifa' Terhadap Penyembuhan Spiritual dalam Al-Qur'an Menurut Tafsir al-Misbah	Prof. Dr. Damanhuri, M.Ag Furqan, Lc., M.A.	Pembimbing 1 Pembimbing 2
36	Nuha Adila 220303083	Pemaknaan Jihad dalam Al-Qur'an dan Relevansinya Terhadap Isu Ekstremisme: Studi Komparatif Tafsir ad-Durr al-Mansur dan Tafsir al-Manar	Prof. Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M.Ag. Dr. Syarifuddin, S.Ag., M.Hum.	Pembimbing 1 Pembimbing 2
37	Parida Dalimunthe 220303088	Dampak Metode Hattahiyya Terhadap Kemampuan Membaca Al-Quran di Pondok Pesantren Mawaridussalam Deli Serdang Sumatera Utara	Dr. Muhammad Zaini, S.Ag., M.Ag. Emi Suhemi, S.Ag. M.Ag	Pembimbing 1 Pembimbing 2
38	Putri Shalihatul Ula 220303035	Persepsi Mahasiswa UIN Ar-Raniry Banda Aceh Terhadap Surah al-Hujurat Ayat 6 dalam Memfilter Hoax	Prof. Dr. Damanhuri, M.Ag. Zulihafnani, S.TH., MA	Pembimbing 1 Pembimbing 2
39	Rahma Indah Aulia 220303034	Pembacaan Ayat-ayat Al-Qur'an dalam Zikir Ratib al-Haddad dan Ratib al-Attas di Pondok Pesantren Bina Ulama Kisaran	Prof. Dr. Abd. Wahid, M.Ag Nurullah, S.T.H., M.A.	Pembimbing 1 Pembimbing 2
40	Rahmad Maulana 230303154	Konsep Rahmat dalam Perspektif Tafsir Al-Misbah: Analisis Terhadap Penafsiran Lafaz Rahmat Dalam Al-Qur'an	Prof. Dr. H. Fauzi, Lc., MA Furqan, Lc., M.A.	Pembimbing 1 Pembimbing 2
41	Riska Bonita 220303134	Hubungan Ketaatan Ritual dengan Akhlak Sosial dalam Al-Qur'an	Prof. Dr. Maizuddin, M.Ag Dra. Juwaini, M.Ag., Ph.D	Pembimbing 1 Pembimbing 2
42	Riyazul Muna 220303038	Larangan Mengonsumsi Makanan Berdarah Bagi Jamaah Suluk di Dayah Raudhatussa'adah	Prof. Dr. Abd. Wahid, M.Ag Muhajirul Fadhli, Lc., M.A.	Pembimbing 1 Pembimbing 2