

**PENAFSIRAN AYAT-AYAT KHALIFAH
DALAM TAFSIR AL-MISHBAH DAN RELEVANSINYA
TERHADAP ETIKA SOSIAL**



DILA ELVIRA

NIM. 241006023

**Tesis Ditulis Untuk Memenuhi
Sebagian Persyaratan untuk
Mendapatkan Gelar Magister dalam
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir**

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY
BANDA ACEH**

2026

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

**PENAFSIRAN AYAT-AYAT KHALIFAH DALAM TAFSIR
AL-MISHBAH DAN RELEVANSINYA
TERHADAP ETIKA SOSIAL**

**DILA ELVIRA
NIM: 241006023**

Program Studi: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Tesis ini sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Ar-Raniry
Banda Aceh untuk diujikan dalam ujian Tesis

Menyetujui

Pembimbing I,

جامعة الرانيري

Pembimbing II,

A R - R A N I R Y

Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., MA

Dr. Samsul Bahri, M. Ag.

LEMBAR PENGESAHAN

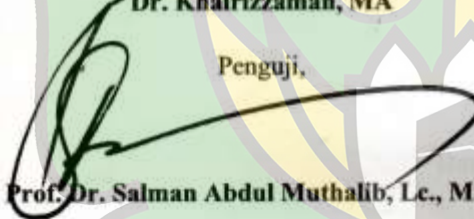
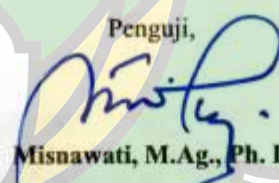
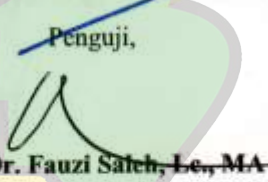
PENAFSIRAN AYAT-AYAT KHALIFAH DALAM TAFSIR AL-MISHBAH DAN RELEVANSINYA TERHADAP ETIKA SOSIAL

DILA ELVIRA
NIM. 241006023

Program Studi: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Telah dipertahankan di Depan Tim Penguji Tesis Pascasarjana
Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Tanggal: 18 Agustus 2026 M
5 Rabiul Awwal 1448 H

TIM PENGUJI

Ketua,	Sekretaris,
	
Dr. Khairizzaman, MA	Muhajir, M. Ag
Penguji,	Penguji,
	
Prof. Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M. Ag	Misnawati, M.Ag., Ph. D
Penguji,	Penguji,
	
Dr. Samsul Bahri, M. Ag	Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., MA
Banda Aceh, 21 Agustus 2026	
Pascasarjana	
Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh	
Dekan,	
	
Prof. Elza Srimulyani, M.A., Ph. D	
NIP. 197702191998032001	

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Dila Elvira
Tempat/Tanggal Lahir : Batam, 03 Februari 2002
NIM : 241006023
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Menyatakan bahwa tesis ini merupakan hasil karya saya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam tesis ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.



PEDOMAN TRANSLITERASI DAN SINGKATAN

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 *hadatsa*

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

----- (dhammah) = u misalnya, روي ditulis *ruwiya*

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) (dhammah dan waw) = ū, (u dengan garis di atas)

Misalnya: (برهان، توفيق، معقول) ditulis *burhan, tawfiq, ma'qul*.

4. Ta' Marbutah (ة)

Ta' Marbutah hidup atau mendapat harakat *fathah, Kasrah*, dan *dammah*, transliterasinya adalah (t), misalnya الفلسفة الاولى *al-falsafat al-ula*. Sementara *ta' marbutah* mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah (h), misalnya: (مناهج)

دليل الاناية، تحافت الفلاسفة) ditulis *Tahafut al-Falasifah, Dalil al-'inayah, Manahij 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: الكشف، النفس 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*, جزئ 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 penerjemahan. Contoh: Mahmud Syaltut.
2. Nama negara dan kota ditulis menurut ejaan Bahasa Indonesia, seperti Damaskus, bukan Dimasyq; Kairo, bukan Qahirah dan sebagainya.

Singkatan

Swt	: Subhanahu wa ta’ala
Saw	: Salallahu ’alaihi wa sallam
Q.S.	: Quran Surah
Ra	: Radiyallahu Anhu
HR.	: Hadis Riwayat
dkk.	: dan kawan-kawan
Cet.	: Cetakan

Vol. : Volume
terj. : terjemahan
M. : Masehi
H. : Hijriah
Tgk. : Tengku



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah Swt., yang dengan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya penulis dapat menuntaskan tesis yang berjudul "Penafsiran Ayat-Ayat Khalifah dalam Tafsir Al-Mishbah dan Relevansinya terhadap Etika Sosial" ini, sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Magister pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh. Shalawat serta salam tidak lupa penulis panjatkan kepada baginda Nabi Muhammad Saw., beserta keluarga dan para sahabat beliau, sosok agung yang syafaatnya senantiasa dinantikan di hari akhir kelak.

Menulis tesis ini adalah menempuh sebuah perjalanan panjang yang tidak selalu lurus, ada masa jenuh, ragu, bahkan hendak menyerah di tengah jalan. Namun setiap kali langkah hampir terhenti, selalu ada doa dan kehadiran orang-orang tercinta yang menuntun penulis untuk terus melangkah, hingga akhirnya karya ini sampai pada titik penyelesaiannya. Untuk itu, dengan segala kerendahan hati, penulis ingin menghaturkan rasa syukur dan terima kasih yang setulus-tulusnya kepada:

Kedua orangtua penulis tercinta, Ayah Azhar Nurdin dan Mamak Siti Aminah, dua sosok yang tidak pernah mengenal bangku kuliah, namun justru dari merekalah penulis belajar arti sesungguhnya dari kegigihan. Setiap peluh yang menetes tanpa pernah dikeluhkan, setiap doa yang terpanjat diam-diam di sepertiga malam, dan setiap kepercayaan yang tidak pernah goyah adalah pondasi yang menopang penulis hingga berdiri di titik ini. Gelar ini pada hakikatnya bukan semata pencapaian pribadi penulis, melainkan mahkota yang layak disematkan kepada perjuangan Ayah dan Mamak yang senyap namun tak pernah padam. Semoga Allah Swt. senantiasa menaungi keduanya dengan kesehatan, keberkahan usia, dan membalas setiap pengorbanan itu dengan sebaik-baik balasan di dunia dan akhirat.

Suami penulis, Rais Khalil Mubarak, yang telah menjadi tempat singgah untuk segala resah dan lelah di setiap babak penulisan karya ini. Terima kasih atas kesabaran, pengertian, dan dukungan tanpa syarat yang menjelma menjadi kekuatan tersendiri bagi penulis untuk terus melangkah hingga menjejak garis akhir studi ini.

Kedua adik penulis tercinta, Amanda Nabila dan M. Raihan, dua sosok yang tumbuh menjadi saksi sekaligus penyemangat sunyi di sepanjang perjalanan ini. Kehadiran mereka, sekecil apa pun bentuknya, selalu berhasil mengembalikan semangat penulis di saat-saat paling melelahkan, sebuah pengingat bahwa ada rumah yang selalu menanti dengan hangat di setiap langkah yang ditempuh.

Terima kasih banyak kepada Bapak Dr. Khairizzaman, MA. selaku Penasehat Akademik, yang telah membimbing dan mengarahkan penulis sejak awal masa studi dengan penuh perhatian, sehingga penulis dapat menapaki jalur akademik dengan langkah yang tepat.

Terima kasih banyak juga penulis ucapkan kepada Bapak Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., MA. selaku Pembimbing I dan Bapak Dr. Samsul Bahri, M. Ag. selaku Pembimbing II, atas curahan waktu, ilmu, kesabaran, dan arahan yang tak ternilai harganya, sejak penelitian ini masih berupa gagasan samar hingga terwujud menjadi karya ilmiah yang utuh. Bimbingan keduanya menjadi guru kehidupan tersendiri bagi penulis, tidak hanya dalam hal keilmuan, tetapi juga dalam ketekunan dan kesungguhan berkarya.

Kemudian, kepada Seluruh teman sejawat di Pascasarjana, yang telah menjadi teman berbagi cerita, keluh kesah, dan semangat sepanjang masa perkuliahan hingga penyusunan tesis ini. Kebersamaan, diskusi, dan saling menguatkan di antara kita adalah warna tersendiri yang membuat perjalanan akademik ini terasa lebih ringan untuk dijalani.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa tesis ini masih menyisakan banyak kekurangan, sebagaimana keterbatasan yang

melekat pada setiap karya manusia. Karena itu, kritik dan saran yang membangun sangat penulis nantikan demi kesempurnaan di masa mendatang. Semoga karya sederhana ini dapat memberi manfaat dan kontribusi yang berarti bagi pengembangan kajian tafsir Al-Qur'an, khususnya dalam menyelami relevansi konsep khalifah terhadap etika sosial dalam kehidupan bermasyarakat.

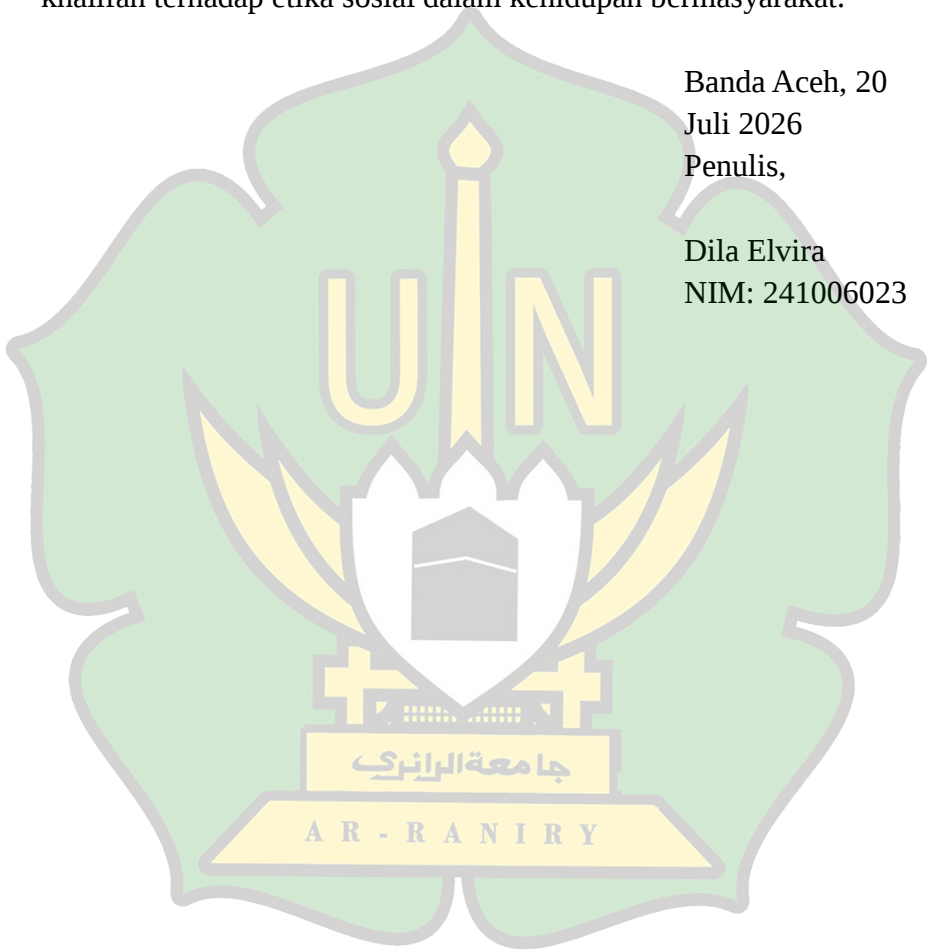
Banda Aceh, 20

Juli 2026

Penulis,

Dila Elvira

NIM: 241006023



ABSTRAK

Judul Penelitian : Penafsiran Ayat-Ayat Khalifah dalam Tafsir Al-Mishbah dan Relevansinya terhadap Etika Sosial
Nama/NIM : Dila Elvira/241006023
Pembimbing I : Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., MA.
Pembimbing II : Dr. Samsul Bahri, M. Ag.
Kata Kunci : *Khalifah, Tafsir Al-Mishbah, Etika Sosial, Double Movement*

Konsep khalifah menempatkan manusia sebagai pemegang amanah untuk mengelola dan memakmurkan bumi dengan penuh tanggung jawab, keadilan, dan kepedulian terhadap sesama. Namun, kajian keislaman kontemporer masih diwarnai ketegangan antara pemaknaan khalifah sebagai legitimasi politik dan pemaknaannya sebagai konsep moral, di tengah fenomena merosotnya etika sosial di masyarakat modern, sementara kajian yang secara khusus mengonseptualisasikan penafsiran ayat-ayat khalifah dalam *Tafsir Al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab ke dalam kerangka etika sosial secara sistematis belum banyak ditemukan. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis cara mengonseptualisasikan penafsiran M. Quraish Shihab atas ayat-ayat khalifah ke dalam kerangka etika sosial melalui teori *double movement* Fazlur Rahman, serta mengkaji relevansi hasil konseptualisasi tersebut terhadap persoalan etika sosial masyarakat kontemporer. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan dengan pendekatan deskriptif kualitatif dan metode tafsir *mawḍūʿī*, dianalisis menggunakan teori *double movement* dan teori etika sosial Islam. Hasil penelitian menunjukkan bahwa *Tafsir Al-Mishbah* menafsirkan sembilan ayat khalifah dalam tiga rumpun term (*khalīfah, khalāʾif, khulafāʾ*) dengan metode *taḥlīlī* yang dipadukan unsur *mawḍūʿī* dan bercorak *al-adabī al-ijtimāʿī*, memaknai khalifah sebagai amanah kemanusiaan, bukan legitimasi kekuasaan politik. Melalui gerakan pertama *double movement* ditemukan empat prinsip moral universal, yaitu khalifah sebagai amanah bukan otoritas bebas syarat, kekhalifahan yang bersifat kolektif-fungsional, kekuasaan

yang terikat konsekuensi moral, serta status khalifah yang dinamis dan bersyarat. Melalui gerakan kedua, keempat prinsip tersebut terwujud secara kontekstual dalam bentuk mekanisme akuntabilitas publik, kerja kolektif lintas-institusi, penanganan krisis ekologis global, dan pencabutan kekuasaan melalui jalur konstitusional, yang masing-masing relevan dengan nilai amanah, kepedulian sosial (*ta'āwun*), tanggung jawab (*mas'ūliyyah*), dan keadilan (*'adl*), sementara nilai persaudaraan (*ukhuwwah*) menjadi muara dari keseluruhan prinsip tersebut.



الملخص

عنوان البحث : تفسير آيات الخلافة في تفسير المصباح وعلاقتها بالأخلاق الاجتماعية

الاسم الكامل : ديلا ايلفيرا

المشرف الأول : أ.د. فوزي صالح، الليسانس، الماجستير

المشرف الثاني : د. شمس البحري، الماجستير

الكلمات المفتاحية: الخلافة، تفسير المصباح، الأخلاق الاجتماعية، الحركة المزدوجة

يضع مفهوم الخلافة الإنسان في مكانة حامل الأمانة لإعمار الأرض وإدارتها بروح المسؤولية والعدالة والاهتمام بالآخرين. غير أن الدراسات الإسلامية المعاصرة ما زالت تشهد توترًا بين فهم الخلافة بوصفها شرعية سياسية وفهمها بوصفها مفهومًا أخلاقيًا، في ظل ظاهرة تراجع الأخلاق الاجتماعية في المجتمع المعاصر، في حين أن الدراسات التي تؤطر تفسير آيات الخلافة في تفسير المصباح لمحمد قريش شهاب ضمن منظومة الأخلاق الاجتماعية بشكل منهجي لا تزال قليلة. يهدف هذا البحث إلى تحليل كيفية مفهمة تفسير محمد قريش شهاب لآيات الخلافة ضمن إطار الأخلاق الاجتماعية من خلال نظرية الحركة المزدوجة لفضل الرحمن، وكذلك دراسة مدى ملاءمة نتيجة هذه المفهمة لقضايا الأخلاق الاجتماعية في المجتمع المعاصر. اعتمد هذا البحث على المنهج المكتبي بأسلوب وصفي تحليلي وطريقة التفسير الموضوعي، وحُلّلت البيانات باستخدام نظرية الحركة المزدوجة ونظرية الأخلاق الاجتماعية الإسلامية. وأظهرت نتائج البحث أن تفسير المصباح يفسر تسع آيات للخلافة ضمن ثلاث مجموعات اشتقاقية (خليفة، خلائف،

خلفاء) بمنهج تحليلي ممزوج بعنصر موضوعي وبطابع أدبي اجتماعي، حيث تُفهم الخلافة أمانة إنسانية لا شرعية للسلطة السياسية. ومن خلال الحركة الأولى، تبيّن وجود أربعة مبادئ أخلاقية كلية، وهي أن الخلافة أمانة لا سلطة مطلقة، وأنها ذات طابع جماعي وظيفي، وأن السلطة المصاحبة لها مقيدة بعواقب أخلاقية، وأن مكانة الخليفة متغيرة ومشروطة. ومن خلال الحركة الثانية، تتجسد هذه المبادئ في آليات المساءلة العامة، والعمل الجماعي عبر المؤسسات، ومواجهة الأزمات البيئية العالمية، وسحب السلطة عبر القنوات الدستورية، وهي جميعًا ترتبط بقيم الأمانة والتعاون الاجتماعي والمسؤولية والعدالة، بينما تمثل قيمة الأخوة الأساس الجامع لهذه المبادئ كافة.



ABSTRACT

Title Of Research : The Interpretation of Khalifah Verses in Tafsir Al-Mishbah and Its Relevance to Social Ethics
Name/ID : Dila Elvira/241006023
Supervisor I : Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., MA.
Supervisor II : Dr. Samsul Bahri, M. Ag.
Keywords : *Khalifah, Tafsir Al-Mishbah, Social Ethics, Double Movement*

The concept of khalifah positions humankind as the bearer of a trust to manage and cultivate the earth with responsibility, justice, and concern for others. Contemporary Islamic scholarship, however, remains marked by tension between reading khalifah as political legitimacy and reading it as an ethical concept, amid the declining social ethics observed in modern society, while studies that systematically conceptualize the interpretation of khalifah verses in M. Quraish Shihab's *Tafsir Al-Mishbah* within a social-ethics framework remain limited. This research aims to analyze how M. Quraish Shihab's interpretation of the khalifah verses can be conceptualized into a social-ethics framework through Fazlur Rahman's double movement theory, and to examine the relevance of that conceptualization to contemporary social-ethical issues. This study employs library research with a descriptive-qualitative approach and the thematic (*mawḍūʿī*) method of tafsir, analyzed using double movement theory and the theory of Islamic social ethics. The findings show that *Tafsir Al-Mishbah* interprets nine khalifah verses across three term clusters (*khalīfah, khalāʾif, khulafāʾ*) using an analytical (*taḥlīlī*) method combined with thematic elements and a socio-literary (*al-adabī al-ijtimāʿī*) character, understanding khalifah as a human trust rather than political legitimacy. Through the first movement, four universal moral principles were identified: khalifah as a trust rather than unconditional authority, khalifah as collective-functional rather than individual, power bound by moral consequence, and khalifah's status as dynamic and conditional. Through the second movement, these principles are contextually embodied in public accountability mechanisms, cross-institutional collective work, addressing global ecological crises, and the constitutional removal of power, relevant

respectively to the values of trustworthiness, social solidarity (*ta'āwun*), responsibility (*mas'ūliyyah*), and justice (*'adl*), while the value of brotherhood (*ukhuwwah*) underlies all four principles.



DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
LEMBAR PENGESAHAN.....	iii
PERNYATAAN KEASLIAN	iv
PEDOMAN transliterasi dan singkatan	v
KATA PENGANTAR	ix
ABSTRAK.....	xii
DAFTAR ISI	xviii
BAB 1 PENDAHULUAN.....	1
1.1 Latar Belakang	1
1.2 Rumusan Masalah	6
1.3 Tujuan Penelitian.....	7
1.4 Manfaat Penelitian.....	7
1.5 Kajian Terdahulu	8
1.6 Kerangka Teori.....	11
1.7 Metode Penelitian.....	16
1.7.1 Jenis Penelitian.....	16
1.7.2 Sumber Data.....	16
1.7.3 Teknik Pengumpulan Data.....	17
1.7.4 Teknik Analisis Data.....	19
1.8 Sistematika Pembahasan	19
BAB II Kajian Teori.....	21
2.1 Konsep Teori Hermeneutika Fazlur Rahman	21
2.2 Kaidah <i>Manṭūq</i> dan <i>Maḥmūm</i>	26
2.2.1 <i>Manṭūq</i>	27
2.2.2 <i>Maḥmūm</i>	28
2.3 Konsep Etika Sosial dalam Islam.....	31
2.3.1 Definisi Etika Sosial.....	31

2.3.2 Aspek Etika Sosial.....	32
BAB III KONSEP KHALIFAH DAN RELEVANSINYA TERHADAP ETIKA SOSIAL DALAM TAFSIR AL- MISHBAH.	46
3.1 Konsep Khalifah dalam Perspektif Al-Qur'an dan Tafsir	46
3.2 Biografi M. Quraish Shihab dan <i>Tafsir Al-Mishbah</i>	55
3.2.1 Biografi M. Quraish Shihab	55
3.2.2 Profil <i>Tafsir al-Mishbah</i>	61
3.3 Penafsiran Ayat-Ayat Khalifah dalam <i>Tafsir Al-Mishbah</i>	64
3.3.1 Term خليفة	66
3.3.2 Term خَلِيفَ	76
3.3.3 Term مُخَلَّفَاء	87
3.4 Analisis Penafsiran Ayat-ayat Khalifah	99
3.4.1 Langkah-Langkah Operasional Analisis	99
3.4.2 Pemetaan <i>Manṭūq</i> dan <i>Maḥmū</i> pada Term Khalifah ...	101
3.4.3 Hasil Gerakan Pertama: Prinsip Moral Universal	105
3.4.4 Hasil Gerakan Kedua: Pemetaan Kontekstual	106
3.5 Relevansi Penafsiran Ayat-Ayat Khalifah terhadap Etika Sosial	108
3.5.1 Amanah (<i>Amānah</i>)	108
3.5.2 Kepedulian Sosial (<i>Ta'āwun</i>)	111
3.5.3 Tanggung Jawab (<i>Maṣ'ūliyyah</i>)	112
3.5.4 Keadilan (' <i>Adl</i>)	113
3.5.5 Persaudaraan (<i>Ukhuwwah</i>)	114
BAB IV PENUTUP	116
4.2 Saran	117
DAFTAR PUSTAKA	119
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB 1

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang

Konsep khalifah merupakan salah satu gagasan sentral dalam Al-Qur'an yang menempatkan manusia bukan hanya sebagai penghuni bumi, melainkan sebagai pemegang amanah yang dituntut untuk mengelola, memakmurkan, serta menjaga kehidupan dengan penuh tanggung jawab, keadilan, dan kepedulian terhadap sesama maupun lingkungannya. Kedudukan ini menjadikan manusia tidak hanya berperan sebagai makhluk biologis semata, tetapi juga sebagai subjek moral yang keberadaannya di muka bumi senantiasa terikat oleh nilai-nilai etis yang menjadi dasar tanggung jawab manusia dalam kehidupan.

Salah satu kajian sosiologis menunjukkan bahwa penguatan kepercayaan sosial masih menjadi tantangan dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Pratama, Pierewan, dan Wardana menjelaskan bahwa kepercayaan sosial merupakan pilar penting dalam mewujudkan kehidupan masyarakat yang harmonis, yang dibentuk melalui nilai-nilai dasar, interaksi sosial, dan partisipasi masyarakat. Berdasarkan analisis terhadap data *World Values Survey* (WVS), penelitian tersebut juga menunjukkan bahwa partisipasi individu dalam organisasi sosial berkontribusi terhadap peningkatan kepercayaan sosial.¹ Temuan ini mengindikasikan bahwa kepercayaan sosial tidak tumbuh secara otomatis, melainkan dibangun melalui internalisasi nilai dan praktik sosial yang berlangsung dalam kehidupan bermasyarakat. Kondisi tersebut menunjukkan bahwa penguatan nilai-nilai yang menopang kepercayaan sosial menjadi semakin penting.

Namun demikian, kajian keislaman kontemporer masih diwarnai oleh ketegangan antara pembacaan konsep khalifah

¹Mandala Pratama, dkk., "Hubungan Keanggotaan Organisasi dan Kepercayaan Sosial dalam Masyarakat Indonesia," *Dimensia: Jurnal Kajian Sosiologi*, Vol. 13, No. 2 (2024), hlm. 143.
<https://doi.org/10.21831/dimensia.v13i2.66811>

sebagai legitimasi politik dan pembacaannya sebagai konsep moral yang mengatur tanggung jawab manusia. Alfares, Ashadi, dan Wendry, melalui kajiannya terhadap penafsiran QS. Al-Baqarah [2]: 30 di kalangan Hizbut Tahrir Indonesia, Muhammadiyah, dan Nahdlatul Ulama,² menunjukkan bahwa ketiga ormas tersebut sampai pada orientasi penafsiran yang berbeda, yang mana Hizbut Tahrir Indonesia memaknai khalifah sebagai legitimasi teologis bagi penegakan sistem *Khilāfah Islāmiyyah*, sementara Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama justru menempatkannya dalam kerangka etis, humanistik, dan *maqāṣid al-syarī'ah* yang menegaskan bahwa khilafah sebagai sistem politik merupakan konstruksi historis, bukan ajaran eksplisit Al-Qur'an. Penelitian tersebut menyimpulkan bahwa makna khalifah jauh lebih luas daripada dipahami sebagai kekuasaan politik.

Di sisi lain, kajian yang menempatkan konsep khalifah dalam dimensi moral juga telah berkembang, meskipun melalui pendekatan dan fokus yang berbeda. Aini, melalui pendekatan hermeneutika *ma'na-cum-maghza*, menelusuri makna kata khalifah secara diakronik dan sinkronik pada QS. Al-Baqarah [2]: 30 dan QS. Shad: 26 dengan merujuk pada pandangan mufasir klasik maupun kontemporer.³ Penelitian ini menunjukkan bahwa makna khalifah mengalami pergeseran dari "pengganti" menjadi "pengelola" atau "pelaksana tugas", yang mengandung relasi vertikal antara manusia dengan Allah Swt. maupun relasi horizontal antarsesama manusia, serta memuat sejumlah tugas pokok seperti memakmurkan bumi, menjaga kelestarian lingkungan, mewujudkan kemaslahatan bersama, dan menciptakan kehidupan

²Muhammad Rifky Alfares, dkk., "Ragam Pemaknaan Konsep Khalifah dalam QS. Al-Baqarah [2]: 30: Studi *Living Qur'an* terhadap Hizbut Tahrir Indonesia, Muhammadiyah, dan Nahdlatul Ulama," *Jurnal Keilmuan Dan Keislaman*, Vol. 5, No. 1 (Maret 2026), hlm. 167. <https://jsr.ums.ac.id/jkk/article/download/868/531/4379>

³Adrika Fithrotul Aini, "Interpretasi Makna Khalifah dalam Al-Qur'an: Perspektif Hermeneutika *Ma'na-Cum-Maghza*," *Al-Shamela: Journal of Quranic and Hadith Studies*, Vol. 3, No. 2 (2025): 169–183. <https://doi.org/10.61994/alshamela.v3i2.1100>

yang damai antarsesama. Kajian ini secara eksplisit ditujukan untuk mengoreksi pemaknaan khalifah yang direduksi menjadi legitimasi sistem khilafah politik sebagaimana dipahami kelompok Hizbut Tahrir. Meskipun demikian, kajian tersebut berfokus pada penelusuran makna kata khalifah secara lintas-mufasir dan lintas-periode secara umum, belum diarahkan pada penafsiran satu karya tafsir tertentu secara utuh, dan belum merumuskan tugas-tugas kekhalifahan yang ditemukannya ke dalam kerangka nilai etika sosial yang sistematis dan operasional bagi kehidupan bermasyarakat.

Namun demikian, berdasarkan penelusuran terhadap penelitian-penelitian terdahulu yang menjadi fokus kajian ini, belum ditemukan penelitian yang secara khusus menganalisis penafsiran ayat-ayat khalifah dalam *Tafsir Al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab dan mengonseptualisasikan ke dalam kerangka etika sosial secara sistematis. Konseptualisasi tersebut dilakukan dengan menyesuaikan penafsiran Quraish Shihab terhadap ayat-ayat khalifah ke dalam kerangka teori *double movement* Fazlur Rahman, yaitu dengan menempatkan hasil penafsiran sebagai data yang ditarik melalui gerakan pertama menjadi prinsip moral universal, kemudian dikontekstualisasikan melalui gerakan kedua ke dalam nilai-nilai etika sosial yang relevan dengan persoalan masyarakat kontemporer. Dengan demikian, penafsiran yang semula bersifat tekstual-normatif dapat dirumuskan secara sistematis menjadi kerangka etika sosial yang aplikatif.

Sebagai tafsir bercorak *al-adabī al-ijtimā'ī*, *Tafsir Al-Mishbah* memiliki karakteristik yang menekankan keterkaitan antara pesan Al-Qur'an dan realitas sosial, sehingga memberikan ruang yang luas untuk memahami konsep khalifah yang tidak hanya dalam dimensi kepemimpinan, tetapi juga sebagai landasan moral dalam kehidupan bermasyarakat. Dengan demikian, kesenjangan penelitian terletak pada belum adanya kajian yang secara sistematis menghubungkan penafsiran ayat-ayat khalifah dalam *Tafsir Al-Mishbah* dengan pembentukan kerangka etika

sosial yang relevan untuk menganalisis persoalan masyarakat kontemporer.

Gap penelitian ini semakin relevan untuk diisi mengingat gejala melemahnya nilai-nilai etika sosial di tengah masyarakat kontemporer. Berbagai kajian menunjukkan bahwa fenomena individualisme yang meniru pola masyarakat Barat semakin merasuk ke dalam sendi-sendi kehidupan masyarakat Indonesia di era modern ini, seiring dengan perkembangan sosial-budaya yang lebih mengutamakan kepentingan pribadi dibandingkan kepentingan bersama, dengan dampak berupa melunturnya interaksi sosial, empati, dan sensitivitas terhadap sesama.⁴

Dalam khazanah tafsir Indonesia, M. Quraish Shihab melalui *Tafsir Al-Mishbah* menawarkan penafsiran yang kontekstual terhadap ayat-ayat khalifah. Tafsir ini dikenal luas sebagai karya yang mencakup seluruh 30 juz Al-Qur'an secara lengkap, ditulis dengan memadukan aspek tekstualitas, rasionalitas, dan lokalitas suatu ciri yang membedakannya dari banyak tafsir Nusantara sebelumnya.⁵ Corak tafsirnya yang bersifat *al-adabī al-ijtimā'ī* menunjukkan upaya untuk menjelaskan serta menghubungkan pesan Al-Qur'an dengan realitas sosial masyarakat kontemporer, sehingga sejalan dengan perkembangan dan kebutuhan masyarakat. Corak ini menjadikan penafsiran Quraish Shihab tidak berhenti pada makna tekstual semata, tetapi menekankan pesan moral dan tanggung jawab sosial dengan mengontekstualisasikan Al-Qur'an dalam bingkai keindonesiaan.⁶

⁴ Najwa Rahmania, dkk., "Pengaruh Sikap Individualisme terhadap Implementasi Nilai Filsafat Pancasila di Era Modern Masyarakat Indonesia," *Jurnal Hukum dan Kewarganegaraan*, Vol.13, No. 11 (2025), hlm. 2. <https://cibangsa.com/index.php/causa/article/view/1620>

⁵ Lufaei, "Tafsir Al-Mishbah: Tekstualitas, Rasionalitas dan Lokalitas Tafsir Nusantara," *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 21, No. 1 (2019), hlm. 32. <https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/substantia/article/view/4474>

⁶ Muhammad Habib Izzuddin Amin dan Indal Abror, "Tafsir Al-Mishbah Quraish Shihab: Relevansi dan Kontekstualisasi Al-Qur'an bagi Masyarakat Modern Indonesia," *Basha'ir: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir*, Vol.

Karakteristik inilah yang menjadikan *Tafsir Al-Mishbah* sebagai pilihan yang tepat untuk mengkaji ayat-ayat khalifah dalam penelitian ini, bukan hanya untuk menelusuri makna kebahasaannya semata sebagaimana banyak dilakukan kajian sebelumnya, melainkan untuk menggali bagaimana pesan moral-sosial dari konsep khalifah tersebut dibumikan dan direlevansikan dengan konteks kehidupan bermasyarakat di Indonesia.

Untuk menjawab persoalan tersebut, penelitian ini menggunakan teori *double movement* yang dikembangkan oleh Fazlur Rahman, didukung kaidah *manṭūq* dan *mafḥūm* dalam ilmu ushul fiqh sebagai pisau analisis tambahan, serta Teori Etika Sosial Islam sebagai indikator relevansinya. Pendekatan ini dipandang relevan untuk digunakan dalam penelitian ini karena ayat-ayat khalifah, sebagaimana ayat-ayat sosial lainnya dalam Al-Qur'an, diturunkan dalam konteks historis tertentu namun mengandung prinsip moral yang bersifat universal dan lintas zaman. Kaidah *manṭūq-mafḥūm* digunakan untuk memetakan sejauh mana penafsiran tersebut bersifat tersurat (*manṭūq*) dan sejauh mana ia merupakan hasil pemahaman tersirat (*mafḥūm*), sehingga penarikan prinsip moral universal memiliki pijakan metodologis yang lebih kokoh. Dengan demikian, ketiga teori ini secara bersama-sama memungkinkan peneliti tidak hanya memahami makna khalifah sebagaimana ditafsirkan M. Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah*, tetapi juga menarik relevansi penafsiran tersebut terhadap persoalan etika sosial kontemporer, seperti individualisme, ketimpangan sosial, kerusakan lingkungan, dan lemahnya integritas kepemimpinan sebagaimana telah disinggung sebelumnya.

Kajian ini dilakukan melalui beberapa tahap. Pertama, menghimpun dan menelaah penafsiran Quraish Shihab atas ayat-ayat khalifah sebagai data dasar bagi proses konseptualisasi. Kedua, memetakan *manṭūq* (makna tersurat) dan *mafḥūm* (makna tersirat) dari penafsiran tersebut, kemudian menganalisisnya

melalui gerakan pertama teori *double movement* untuk merumuskan prinsip moral universal yang terkandung di dalamnya. Ketiga, menganalisis penafsiran tersebut melalui gerakan pertama teori *double movement* untuk merumuskan prinsip moral universal yang terkandung di dalamnya. Ketiga, mengontekstualisasikan prinsip moral tersebut melalui gerakan kedua ke dalam persoalan etika sosial masyarakat kontemporer. Keempat, memetakan hasil kontekstualisasi tersebut ke dalam lima nilai etika sosial Islam sebagai indikator relevansinya.

Berdasarkan permasalahan tersebut, penelitian ini berupaya mengkaji penafsiran M. Quraish Shihab terhadap ayat-ayat khalifah dalam Tafsir Al-Mishbah dengan menggunakan pendekatan hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman yang didukung kaidah *mantūq-mafhūm*, serta Teori Etika Sosial Islam sebagai indikator relevansinya terhadap persoalan etika sosial masyarakat kontemporer. Dengan menjawab persoalan ini, penelitian diharapkan mampu menunjukkan bahwa nilai-nilai khalifah memiliki relevansi kuat dalam menjembatani kesenjangan antara cita-cita etis Al-Qur'an dengan realitas etika sosial masyarakat modern seperti keadilan, tanggung jawab, dan kepedulian sosial. Selain berkontribusi bagi pengembangan studi tafsir kontemporer di Indonesia, penelitian ini juga diharapkan memperkaya diskursus mengenai aktualisasi nilai-nilai Al-Qur'an dalam kehidupan bermasyarakat yang lebih adil, bertanggung jawab, dan berkeadaban.

1.2 Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah diuraikan di atas, maka rumusan masalah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

- 1.2.1 Bagaimana cara mengonseptualisasikan penafsiran M. Quraish Shihab terhadap ayat-ayat khalifah dalam *Tafsir Al-Mishbah* ke dalam kerangka etika sosial secara sistematis melalui teori *double movement* Fazlur Rahman?

- 1.2.2 Bagaimana relevansi hasil konseptualisasi tersebut terhadap persoalan etika sosial masyarakat?

1.3 Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang telah dikemukakan di atas, maka tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

- 1.3.1 Untuk menganalisis bagaimana penafsiran M. Quraish Shihab terhadap ayat-ayat khalifah dalam *Tafsir Al-Mishbah* dapat dirumuskan ke dalam kerangka etika sosial secara sistematis melalui teori *double movement* Fazlur Rahman.
- 1.3.2 Untuk menganalisis relevansi hasil konseptualisasi tersebut terhadap persoalan etika sosial Masyarakat.

1.4 Manfaat Penelitian

Adapun manfaat penulisan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1.4.1 Manfaat Teoritis

- 1.4.1.1 Penelitian ini diharapkan dapat menambah khazanah kajian tafsir Al-Qur'an, khususnya kajian tematik atas konsep khalifah dalam *Tafsir al-Misbah* karya M. Quraish Shihab
- 1.4.1.2 Memperkaya literatur tafsir modern yang menekankan aspek etika, amanah, dan tanggung jawab moral-spiritual manusia sebagai khalifah di muka bumi.

1.4.2 Manfaat Praktis

- 1.4.2.1 Memberikan pemahaman bahwa kedudukan manusia sebagai khalifah adalah amanah, bukan sekadar kekuasaan, sehingga setiap keputusan dan tindakan dalam kehidupan bermasyarakat harus dijalankan dengan tanggung jawab moral dan etis.
- 1.4.2.2 Menjadi rujukan bagi praktisi dakwah, penggerak sosial, atau tokoh masyarakat dalam merancang kegiatan yang berlandaskan nilai Amanah dan keadilan sesuai prinsip kekhalifahan.

- 1.4.2.3 Dengan hasil penelitian ini, diharapkan dapat memberikan pemahaman bahwa setiap individu memiliki tanggung jawab pribadi dan sosial, sebagaimana konsep khalifah yang menekankan amanah, etika, dan kepedulian terhadap sesama serta lingkungan.

1.5 Kajian Terdahulu

Studi tentang interpretasi ayat-ayat yang berkaitan dengan khalifah dalam karya-karya tafsir modern telah menarik minat berbagai kalangan peneliti, khususnya dalam kerangka pembacaan kontekstual-humanis terhadap konsep kekhalifahan manusia. Penelitian-penelitian sebelumnya memberikan kontribusi signifikan dalam mengungkap bagaimana para mufasir kontemporer, khususnya M. Quraish Shihab, memaknai kedudukan manusia sebagai khalifah di muka bumi beserta implikasinya bagi kehidupan sosial dan spiritual.

Selanjutnya, terdapat berbagai studi yang mengkaji interpretasi M. Quraish Shihab terhadap konsep khalifah dalam *Tafsir al-Mishbah* menunjukkan tema umum, yaitu perspektif yang moderat dan non-politik terhadap makna khalifah. Penelitian yang dilakukan oleh Muhyidin Thohir dan Muh. Ngali Zainal Makmun⁷ dan Saifayurallah⁸ menunjukkan bahwa M. Quraish Shihab memahami Khilāfah bukan sebagai bentuk pemerintahan tertentu, melainkan sebagai mandat etis dan spiritual yang menekankan peran manusia sebagai wakil Allah di dunia. Menurut mereka, khilāfah dipandang sebagai upaya untuk mewujudkan kehendak

⁷ Muhyidin Thohir dan Muh. Ngali Zainal Makmun, Penafsiran Ayat AL-QUR'AN Tentang Khilāfah, (kajian Perbandingan Tafsir Al-Misbah Karya M. Quraish Shihab dan Al-Azhar karya Abdul Karim Amrullah (Hamka), *Sumbula*, Vol. 2, No.2, Desember 2017. <https://ejournal.undar.or.id/index.php/sumbula/article/download/558/407>

⁸ Saifayurallah, Konsep Khalifah Menurut Tafsir al-Mishbah, *Tafse: Journal of Qur'anic Studies*, Vol.1, No.1, 2016. <https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/tafse>

Allah melalui kebijaksanaan, kerja sama sosial, dan pelestarian lingkungan sesuai dengan petunjuk-Nya.

Sejalan dengan hal tersebut, penelitian Mabroer Irwan⁹ yang menganalisis tanggapan M. Quraish Shihab terhadap argumen Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) menegaskan bahwa ia menolak gagasan pendirian sistem khilāfah politik. M. Quraish Shihab menekankan bahwa penerapan hukum Allah harus diwujudkan melalui prinsip keadilan, nilai-nilai moral, dan manfaat bagi masyarakat, bukan melalui pendirian negara berdasarkan agama tertentu. Sejalan dengan dua studi tersebut, Atik Wartini¹⁰, dalam analisisnya terhadap pola tafsir M. Quraish Shihab, mencatat bahwa *Tafsir al-Mishbah* menerapkan metode multidisiplin dengan mengintegrasikan unsur-unsur historis, linguistik, dan teologis. Wartini juga menyoroti sifat subjektif namun kontekstual dari tafsir tersebut, yang memperkuat sifat moderat Quraish Shihab dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Kemudian, penelitian oleh Irwan Ahmad Akbar, Emi Lilawati, dan Hidayatur Rohmah¹¹ juga mendukung temuan sebelumnya dengan menyimpulkan bahwa anggapan ayat-ayat yang membahas topik khalifah sebenarnya tidak dimaksudkan untuk membenarkan pembentukan sistem pemerintahan berbasis khilāfah, melainkan untuk menggambarkan penunjukan Allah terhadap manusia sebagai wakil-Nya di bumi, dengan tugas utama mengelola dan memanfaatkan sumber daya alam secara bijak dan bertanggung jawab. Selain itu, nilai-nilai moral yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut menekankan pengakuan Allah akan keagungan manusia sebagai makhluk yang diciptakan dalam

⁹ Mabroer Irwan, Rekonstruksi Khilāfah dalam Al-Qur'an Studi Kritis Penafsiran M. M. Quraish Shihab, *Al-Fanar: Jurnal Ilmu AL-Qur'an dan Tafsir*. Vol. 1, No.1, (Aug. 2018), 91-106. <https://doi.org/10.33511/alfanar.v1n1.91-106>

¹⁰ Atik Wartini, Corak Penafsiran M. M. M. Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah, *HUNafa Jurnal Studia Islamika*, Vol. 11, No. (1), (juni, 2014), 109-126. <https://doi.org/10.24239/jsi.v11i1.343>

¹¹ Irwan Ahmad Akbar, dkk., The Legitimacy Of The Caliphate As A State System. *Al-Iqro'*, Vol. 2, No. 1, hlm. 15-30. <https://garuda.kemdiktisaintek.go.id/documents/detail/5045355>

bentuk yang terbaik (*Ahsanu Taqwim*), yang mengimplikasikan posisi mulia serta tanggung jawab besar dalam menjalankan peran mereka sebagai pengelola bumi.

Di sisi lain, Penelitian yang mengkaji ayat-ayat tentang khianat,¹² serta etika pergaulan sosial dalam kisah Nabi Musa melalui studi komparatif antara *Tafsir Al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab dan *Tafsir Al-Azhar* karya Buya Hamka.¹³ Selain itu, penelitian mengenai dimensi ekologis konsep khalifah dan amanah menyimpulkan bahwa konsep khalifah mengandung tanggung jawab manusia dalam menjaga dan melestarikan lingkungan sebagai bentuk amanah dari Allah Swt.¹⁴ Meskipun demikian, penelitian-penelitian tersebut masih berfokus pada tema-tema tertentu, seperti etos kerja, etika pergaulan, maupun pelestarian lingkungan, sehingga belum secara khusus mengkaji penafsiran ayat-ayat khalifah dalam *Tafsir Al-Mishbah* serta relevansinya terhadap etika sosial secara komprehensif.

Dari ringkasan studi-studi sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa telah banyak penelitian yang mengkaji konsep khalifah dalam *Tafsir al-Mishbah*, baik secara mandiri maupun dalam kerangka perbandingan dengan tafsir atau kelompok pemikiran lain. Namun, studi-studi tersebut umumnya hanya berhenti pada tataran penjelasan makna teologis-normatif ayat serta corak metodologis tafsir itu sendiri, tanpa secara khusus dan sistematis merumuskan relevansi penafsiran tersebut terhadap problematika

¹² M. Ridho dan L. F. Syaputri, "Studi Penafsiran Ayat-ayat Khianat dalam *Tafsir Al-Mishbah*," *Al Karima: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 6, No. 1 (2022), hlm.55.
<https://ejurnal.stiqisykarima.ac.id/index.php/AlKarima/article/view/117>

¹³ Mohammad Fattah dan Zaffan Haidar, "Etika Pergaulan Sosial dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif *Tafsir Al-Azhar* dan *Tafsir Al-Mishbah* dalam Surah Al-Qashas Ayat 23–28)," *Jurnal Kajian Islam dan Sosial Keagamaan*, Vol. 3, No. 1 (2025), hlm. 235.
<https://jurnal.ittc.web.id/index.php/jkis/article/download/3439/3036>

¹⁴ Muhammad Arsyad dan Noor Hasanah, "Nilai Ekologis Islam: Konsep Khalifah dan Amanah," *Al-Mustafid: Journal of Quran and Hadith Studies*, Vol. 4, No. 1 (2025), hlm. 33. <https://ejournal.iain-manado.ac.id/index.php/mustafid/article/download/1361/856>

etika sosial masyarakat modern secara aplikatif dan menyeluruh seperti persoalan individualisme, krisis amanah publik, dan tanggung jawab kolektif dalam kehidupan bermasyarakat kontemporer.

Sejauh kajian pustaka yang sudah ditelusuri belum ada kajian yang secara khusus mengkaji penafsiran ayat-ayat khalifah dalam *Tafsir Al-Mishbah* yang direlevansikan terhadap nilai-nilai etika sosial dalam kehidupan masyarakat kontemporer. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam pengembangan kajian tafsir Al-Qur'an, khususnya mengenai aktualisasi nilai-nilai khalifah sebagai landasan etis dalam membangun kehidupan sosial yang adil, bertanggung jawab, dan berkeadaban.

1.6 Kerangka Teori

Dalam mengkaji penafsiran ayat-ayat khalifah dalam *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab serta relevansinya terhadap etika sosial modern, penelitian ini mengadopsi dua teori sebagai landasan utama analisis, yaitu teori hermeneutika dan teori etika sosial Islam. Teori hermeneutika digunakan untuk menjawab rumusan masalah pertama, yakni menganalisis bagaimana M. Quraish Shihab menafsirkan ayat-ayat khalifah beserta metode dan corak penafsirannya. Adapun teori etika sosial Islam digunakan sebagai kerangka nilai sebagai tolak ukur untuk menjawab rumusan masalah kedua, yakni menilai dan merumuskan relevansi hasil penafsiran tersebut terhadap persoalan-persoalan etika sosial yang dihadapi masyarakat modern.

a. Teori Hermeneutika *Doble Movement*

Hermeneutika merupakan pendekatan yang digunakan untuk memahami makna teks secara mendalam melalui proses interpretasi. Dalam kajian ini, hermeneutika tidak hanya berfungsi untuk mengungkap makna literal, tetapi juga untuk menafsirkan makna yang lebih luas dengan mempertimbangkan konteks historis, sosial, dan ideologis yang melatarbelakanginya. Dengan demikian,

hermeneutika memungkinkan teks Al-Qur'an dipahami secara kontekstual dan relevan dengan perkembangan zaman.

Menurut M. Quraish Shihab, hermeneutika adalah seperangkat metode yang digunakan untuk menganalisis teks, memahami maknanya, dan mengungkap nilai-nilai yang terkandung di dalamnya. Menurutnya, hermeneutika adalah prosedur yang harus diikuti oleh siapa pun yang ingin memahami teks, baik itu makna yang jelas dari teks itu sendiri, makna yang kurang jelas, maupun makna tersembunyi akibat pengaruh perkembangan sejarah, ideologi, atau keyakinan. Oleh karena itu, menurut Shihab, ketika hermeneutika diterapkan pada teks, hal itu serupa dengan seorang arkeolog yang menggali artefak kuno atau fosil dari ratusan tahun yang lalu. Selain itu, Shihab menjelaskan bahwa topik utama yang umumnya dibahas melalui hermeneutika adalah teks-teks historis atau keagamaan, termasuk sifatnya, hubungannya dengan tradisi dan budaya, serta interaksi antara peneliti dan teks dalam konteks penelitian kritis.¹⁵

Dalam kajian teks keagamaan, pendekatan hermeneutika dapat dilakukan melalui beberapa tahapan analisis sebagai berikut:

1. Analisis kebahasaan: mengkaji struktur dan makna dasar teks untuk memperoleh pemahaman awal terhadap pesan yang disampaikan.
2. Analisis historis: menelusuri latar belakang sosial dan budaya yang melingkupi teks.
3. Interpretasi kontekstual: mengaitkan makna teks dengan kondisi dan kebutuhan masa kini.

Ketiga tahapan ini saling berkaitan dalam menghasilkan pemahaman yang komprehensif terhadap teks.¹⁶ Dalam penelitian ini, teori hermeneutika berfungsi sebagai kerangka analisis untuk

¹⁵ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, cet, 1 (Tangerang: Penerbit Lentera Hati, 2013), hlm. 340.

¹⁶ Eva Rosyidana Alfa Sanah, "Maqashid Pernikahan dalam Al-Quran (Interpetasi dengan pendekatan Hermeneutika Teologis)", *Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Tafsir dan Pemikiran Islam*, Vol. 5, No. 3 Desember (2024). <https://ejournal.iaifa.ac.id/index.php/takwiluna>

memahami penafsiran ayat-ayat khalifah dalam *Tafsir Al-Mishbah* secara kontekstual. Melalui pendekatan hermeneutika, penafsiran M. Quraish Shihab tidak hanya dipahami berdasarkan makna tekstual ayat, tetapi juga dikaji dengan mempertimbangkan konteks historis, sosial, dan tujuan penafsiran sehingga pesan Al-Qur'an dapat dipahami secara relevan dengan kondisi masyarakat kontemporer. Dengan demikian, teori hermeneutika digunakan untuk menjelaskan bagaimana makna konsep khalifah dalam *Tafsir Al-Mishbah* dapat diaktualisasikan sebagai landasan etika sosial, seperti tanggung jawab, keadilan, kepedulian sosial, dan amanah dalam kehidupan bermasyarakat.

b. Kaidah *Manṭūq* dan *Mafhūm*

Selain Teori *double movement* Fazlur Rahman yang menjadi kerangka utama dalam penelitian ini, penulis juga menggunakan kaidah *manṭūq* dan *mafḥūm* sebagai pisau analisis tambahan dalam membaca penafsiran M. Quraish Shihab atas ayat-ayat khalifah. Kaidah ini dipilih karena proses *double movement* pada gerakan pertama yang dilakukan dengan penarikan prinsip moral universal dari teks ayat yang pada dasarnya adalah proses membaca sejauh mana suatu makna bersifat tersurat (*manṭūq*) dan sejauh mana ia merupakan hasil pemahaman tersirat (*mafḥūm*) dari lafaz ayat. Dengan kata lain, kaidah *manṭūq-mafḥūm* memberikan justifikasi metodologis yang bersumber dari tradisi ushul fiqh dan ulumul Qur'an klasik terhadap langkah generalisasi yang dilakukan *double movement*.

Secara etimologis, kata *manṭūq* berasal dari akar kata نطق yang bermakna berbicara atau mengucapkan perkataan. Dalam *Lisān al-‘Arab* disebutkan, نَطَقَ النَّاطِقُ يَنْطِقُ نُطْقًا: تَكَلَّمَ, yang berarti “orang yang berbicara telah mengucapkan perkataan” atau نطق

berarti berbicara.¹⁷ Adapun, *mafhūm* berasal dari فهم yang berarti memahami atau mengetahui sesuatu. Dalam *Lisān al-‘Arab*, *fahm* diartikan sebagai مَعْرِفَةُ الشَّيْءِ بِالْقَلْبِ, yaitu “pengetahuan atau pemahaman terhadap sesuatu melalui hati.”¹⁸ Secara terminologis, *Manṭūq* adalah makna yang ditunjukkan secara langsung oleh lafaz berdasarkan apa yang diucapkan. Dengan kata lain, penunjukan maknanya diperoleh dari unsur-unsur huruf yang membentuk lafaz tersebut,¹⁹ sedangkan *mafhūm* Mafhūm adalah makna yang dipahami dari suatu lafaz, tetapi makna tersebut tidak dinyatakan secara langsung dalam lafaz yang diucapkan.²⁰

Dalam konteks penelitian ini, kaidah *manṭūq-mafhūm* digunakan bukan dalam ranah *istinbāt* hukum fikih sebagaimana lazimnya dipakai dalam ushul fiqh, melainkan diadaptas sebagai instrumen analisis tafsir untuk memetakan lapisan makna ayat-ayat khalifah, bagian mana dari penafsiran Quraish Shihab yang secara eksplisit tersurat dalam redaksi ayat (*manṭūq*), dan bagian mana yang merupakan hasil penalaran atau *istinbāt* atas konteks dan tujuan syariat (*mafhūm*). Pemetaan ini kemudian menjadi pijakan yang memperkuat gerakan pertama pada *double movement*, karena prinsip moral universal yang digeneralisasi pada gerakan pertama pada hakikatnya adalah *mafhūm* makna tersirat yang ditarik dari *manṭūq* ayat.

c. Teori Etika Sosial

Etika sosial Islam merupakan sistem nilai yang mengatur perilaku manusia dalam relasi sosialnya, bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah, dengan prinsip-prinsip pokok seperti kejujuran, keadilan, amanah, kasih sayang, serta tanggung jawab sosial

¹⁷ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, jil. 10 (Beirut: Dār Ṣādir, 1414 H), hlm. 354.

¹⁸ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, jil. 12, hlm. 459.

¹⁹ Muhammad Ahmad Muhammad Ma‘bad, *Nafaḥāt min ‘Ulūm al-Qur‘ān*, Cet. 2 (Kairo: Dār al-Salām, 1426 H/2005 M), hlm. 88.

²⁰ Muhammad Ahmad Muhammad Ma‘bad, *Nafaḥāt min ‘Ulūm ...*, hlm. 89.

sebagai landasan perilaku etis seorang muslim²¹. Konsep amanah dalam kerangka ini dipandang sebagai pilar sentral etika Qur'ani, yang tidak hanya dipahami sebagai unsur kepercayaan sosial semata, melainkan mencakup tanggung jawab menyeluruh manusia terhadap Allah, sesama manusia, dan lingkungan kehidupan.²² Dalam penelitian ini, teori etika sosial diterapkan melalui tahapan yang peneliti susun sebagai berikut:

1. Identifikasi nilai moral dalam Penafsiran dengan mengidentifikasi nilai-nilai etika sosial yang termuat dalam penafsiran Quraish Shihab atas ayat-ayat khalifah.
2. Kontekstualisasi nilai terhadap isu sosial modern dengan memetakan nilai-nilai tersebut ke dalam persoalan konkret masyarakat kontemporer, seperti krisis lingkungan, individualisme, dan penyalahgunaan amanah publik.
3. Evaluasi relevansi yang menilai sejauh mana penafsiran khalifah dalam *Tafsir al-Mishbah* mampu memberikan jawaban moral yang aplikatif terhadap persoalan sosial modern tersebut.
4. Sintesis dan Kesimpulan yang merumuskan kontribusi konseptual penafsiran Quraish Shihab bagi pengembangan etika sosial Islam kontemporer.

Dengan mengkombinasikan kedua teori ini, penelitian dapat menjawab secara utuh dua rumusan masalah yang diajukan, teori hermeneutika mengungkap bagaimana ayat khalifah ditafsirkan, sementara teori etika sosial Islam menilai mengapa dan sejauh mana hasil penafsiran tersebut relevan bagi kehidupan sosial masyarakat modern.

²¹ Ahmad Termizi dan Riky Supratama, "Pemikiran Islam tentang Etika dan Moral dalam Kehidupan Sosial: Telaah Konseptual," *At-Tarbiyah: Jurnal Penelitian dan Pendidikan Agama Islam*, Vol. 3, No. 1 (2025), hlm. 641. <https://journal.staitd.ac.id/index.php/at/article/download/670/463/1786>

²² Siti Waspiatul Kamilah, dkk., "Amanah Sebagai Pilar Etika Qur'ani: Kajian Tematik terhadap Ayat-Ayat Tanggung Jawab Moral," *Jurnal Pustaka Cendekia Pendidikan*, Vol. 3, No. 2 (2025), hlm. 307. <https://doi.org/10.70292/jpcp.v3i2.202>

1.7 Metode Penelitian

1.7.1 Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu mengumpulkan dan mengkaji berbagai sumber tertulis yang berkaitan dengan objek penelitian, baik berupa kitab tafsir, buku, jurnal ilmiah, maupun literatur akademik lainnya. Penelitian ini juga menggunakan pendekatan deskriptif kualitatif untuk menggambarkan, menganalisis, dan memahami penafsiran M. Quraish Shihab terhadap ayat-ayat khalifah dalam *Tafsir Al-Mishbah* secara sistematis dan mendalam.

Penelitian ini mengkaji penafsiran konsep khalifah dalam *Tafsir Al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab serta relevansinya terhadap etika sosial dalam kehidupan masyarakat kontemporer. Oleh karena itu, sumber data yang digunakan dalam penelitian ini terdiri atas tiga kategori, yaitu sumber data primer, sumber data sekunder, dan sumber data tersier.

Sumber data primer merupakan sumber utama yang menjadi objek kajian dalam penelitian. Adapun sumber data primer dalam penelitian ini adalah kitab *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* karya M. Quraish Shihab, khususnya penafsiran terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan konsep khalifah. Selain itu, karya-karya M. Quraish Shihab lainnya seperti *Wawasan Al-Qur'an* dan *Membumikan Al-Qur'an* digunakan untuk memahami kerangka pemikiran dan metode penafsiran yang digunakan oleh M. Quraish Shihab.

1.7.2 Sumber Data

Kemudian, sumber data sekunder merupakan sumber pendukung yang digunakan untuk memperkuat analisis penelitian. Sumber ini meliputi kitab-kitab tafsir klasik yang berkaitan dengan konsep khalifah, seperti *Jāmi al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* karya al-Ṭabarī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭhubī, dan *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Selain itu, penelitian ini juga menggunakan berbagai literatur akademik berupa buku, jurnal ilmiah, artikel, dan penelitian terdahulu yang

membahas konsep khalifah, tafsir kontemporer, serta etika sosial dalam perspektif Islam.

Terakhir, sumber data tersier merupakan sumber pelengkap yang digunakan untuk membantu memperoleh informasi umum dan penelusuran literatur yang berkaitan dengan penelitian. Sumber data tersier dalam penelitian ini berupa kamus, ensiklopedia, indeks, katalog, serta sumber referensi lainnya yang membantu menjelaskan istilah-istilah penting dalam penelitian, seperti konsep khalifah, etika sosial, dan kajian tafsir.

1.7.3 Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini menggunakan metode tafsir tematik (*mawḍūʿī*). Metode ini merupakan pendekatan penafsiran Al-Qur'an yang berorientasi pada pengkajian ayat-ayat berdasarkan satu tema tertentu secara komprehensif dan sistematis, dengan cara menghimpun seluruh ayat yang berkaitan dengan tema yang dikaji dari berbagai surah, kemudian dianalisis secara mendalam untuk memperoleh gambaran utuh pandangan Al-Qur'an mengenai tema tersebut.²³ Metode ini dipilih karena penelitian ini berfokus pada satu tema spesifik, yaitu konsep khalifah, sebagaimana ditafsirkan oleh M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbah*, dan bukan pada perbandingan penafsiran antar-mufasir.

Kemudian, penerapan metode *mawḍūʿī* dinilai sangat relevan dan strategis dalam konteks penelitian ini, mengingat metode ini terbukti efektif dalam menjawab isu-isu aktual seperti keadilan sosial, etika, dan problematika kemanusiaan modern, sekaligus membuka ruang bagi pendekatan interdisipliner yang memungkinkan dialog antara teks wahyu dengan kebutuhan etis-sosial masyarakat kontemporer.²⁴

Proses pengumpulan data dilakukan dengan menginventarisasi ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan

²³Maimun dan Ahmad Manshur, "Metode Tafsir *Maudhu'i*: Konsep, Langkah Metodologis, dan Aplikasinya dalam Studi Al-Qur'an," *Jurnal Pendidikan Digital dan Inovasi Berkelanjutan*, Vol. 10, No. 1 (2026), hlm. 291. <https://journal.fexaria.com/j/index.php/jpdib/article/view/873>

²⁴Maimun dan Ahmad Manshur, "Metode Tafsir *Maudhu'i* ...", hlm. 290.

konsep khalifah, kemudian mengumpulkan penafsiran M. Quraish Shihab terhadap ayat-ayat tersebut dalam *Tafsir Al-Mishbah*. Selain itu, peneliti juga mengumpulkan berbagai sumber pendukung berupa kitab tafsir klasik, buku, jurnal ilmiah, dan literatur lain yang relevan dengan tema khalifah dan etika sosial. Abdul Hayy al-Farmāwī merumuskan tujuh langkah dalam menyusun tafsir *mawdū'ī*, yaitu:²⁵

1. Menetapkan satu tema atau topik dalam Al-Qur'an yang akan dikaji.
2. Menghimpun seluruh ayat yang berkaitan dengan tema tersebut, baik yang bercorak Makkiyah maupun Madaniyah.
3. Menyusun ayat-ayat tersebut berdasarkan kronologi turunnya disertai pemahaman terhadap *asbāb al-nuzūl*-nya.
4. Memahami *munāsabah* (korelasi) antarayat dalam surahnya masing-masing.
5. Menyusun kerangka pembahasan secara sistematis.
6. Melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis yang relevan dengan tema yang dikaji.
7. Mengkaji keseluruhan ayat secara tematik dengan menghimpun ayat-ayat yang memiliki pengertian sejalan, serta mengompromikan antara ayat yang bersifat 'ām (umum) dan *khāṣ* (khusus), *muṭlaq* dan *muqayyad*, atau ayat-ayat yang tampak bertentangan pada lahirnya, sehingga seluruhnya dapat dipertemukan dalam satu kesatuan makna tanpa memaksakan penafsiran yang tidak relevan dengan tema tersebut.

Ketujuh langkah tersebut menjadi acuan metodologis dalam penelitian ini, khususnya dalam menghimpun, menyusun, dan menganalisis ayat-ayat khalifah dalam *Tafsir Al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab, sehingga penafsiran yang dihasilkan bersifat sistematis dan komprehensif.

²⁵ Abdul Syukkur, "Metode Tafsir al-Qur'an Komprehensif Perspektif Abdul Hay al-Farmawi," *El-Furqania: Jurnal Ushuluddin dan Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 6, No. 1 (2020): hlm. 128–129. <https://doi.org/10.54625/elfurqania.v6i01.3779>

1.7.4 Teknik Analisis Data

Teknik analisis data dalam penelitian ini adalah analisis isi (*content analysis*) dengan pendekatan deskriptif kualitatif. Analisis deskriptif kualitatif dilakukan melalui beberapa tahapan, yaitu reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan.²⁶ Tahap pertama adalah reduksi data, yaitu proses memilih, memusatkan perhatian, dan menyederhanakan data yang berkaitan dengan objek penelitian. Pada tahap ini, peneliti mengumpulkan dan menyeleksi ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan konsep khalifah beserta penafsiran M. Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah*. Data yang tidak berkaitan dengan fokus penelitian akan disisihkan agar analisis lebih terarah.

Tahap kedua adalah penyajian data (*data display*), yaitu menyusun data yang telah direduksi dalam bentuk uraian yang sistematis. Pada tahap ini, peneliti memaparkan penafsiran M. Quraish Shihab terhadap ayat-ayat khalifah, kemudian menghubungkan hasil penafsiran tersebut dengan nilai-nilai etika sosial yang terkandung di dalamnya.

Tahap ketiga adalah penarikan kesimpulan dan verifikasi, yaitu tahap akhir untuk memperoleh pemahaman mengenai konsep khalifah dalam *Tafsir Al-Mishbah* serta relevansinya terhadap etika sosial. Kesimpulan diperoleh melalui proses analisis terhadap data yang telah dikaji dan diverifikasi berdasarkan sumber-sumber yang digunakan dalam penelitian.

1.8 Sistematika Pembahasan

Penelitian ini disusun dalam empat bab untuk memudahkan pembahasan yang lebih terstruktur dan analisis yang komprehensif, yaitu:

BAB I Pendahuluan, berisi uraian mengenai latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kajian

²⁶ Wiwin Yuliani, "Metode Penelitian Deskriptif Kualitatif dalam Perspektif Bimbingan dan Konseling," *Quanta: Jurnal Kajian Bimbingan dan Konseling dalam Pendidikan*, Vol. 2, No. 2 (2018), hlm. 88. <https://doi.org/10.22460/q.v2i2p83-91.1641>

pustaka, metode penelitian, serta sistematika pembahasan yang menjadi kerangka acuan penulisan penelitian ini secara keseluruhan.

BAB II Kajian Teori, memaparkan landasan konseptual yang digunakan dalam penelitian ini, meliputi teori etika sosial serta teori *double movement* Fazlur Rahman yang menjadi pisau analisis untuk mengontekstualisasikan pesan moral ayat-ayat Al-Qur'an terhadap persoalan sosial kontemporer.

BAB III Hasil Penelitian, merupakan inti dari penelitian ini yang membahas konsep khalifah secara umum, dilanjutkan dengan analisis penafsiran ayat-ayat khalifah menurut M. Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah*, serta relevansi penafsiran tersebut terhadap nilai-nilai etika sosial masyarakat kontemporer melalui pendekatan *double movement*.

BAB IV Penutup, berisi kesimpulan dari keseluruhan hasil penelitian serta saran-saran yang relevan bagi pengembangan kajian tafsir dan etika sosial ke depannya.



BAB II

Kajian Teori

2.1 Konsep Teori Hermeneutika Fazlur Rahman

Secara umum, hermeneutika merupakan suatu disiplin ilmu yang berkaitan dengan upaya dalam memahami, menerjemahkan, dan menafsirkan suatu wacana yang pada mulanya bersifat asing serta sulit dipahami maknanya, sehingga dapat ditransformasikan menjadi sesuatu yang jelas dan dapat dimengerti. Cakupan kajian hermeneutika tidak terbatas pada teks-teks yang secara struktural kompleks, tetapi juga meliputi wacana yang berjarak jauh secara historis, sehingga diperlukan upaya pemahaman ulang agar dapat diaplikasikan secara kontekstual dalam kerangka masa kini.²⁷ Salah satu tokoh yang mengembangkan pendekatan tersebut adalah Fazlur Rahman melalui teori *double movement*.

Fazlur Rahman dikenal sebagai pemikir Muslim kontemporer yang berpengaruh, dengan karya-karya yang merentang dari filsafat, teologi, tasawuf, hingga hukum Islam semuanya menuntut pembacaan ulang atas makna Al-Qur'an. Kompleksitas persoalan zaman modern mendorongnya untuk merumuskan solusi bagi berbagai persoalan kehidupan umat masa kini. Hal ini membuatnya merasa perlu meninjau kembali sejumlah pandangan keagamaan yang sudah lama dianggap mapan di kalangan umat Islam, namun ternyata kurang sesuai atau bahkan sukar diterapkan dalam realitas sosial masyarakat. Atas dasar itu, Fazlur Rahman berpandangan bahwa penafsiran Al-Qur'an perlu diperbarui. Ia kemudian merumuskan sebuah pendekatan tafsir kontemporer yang berbeda dari metode-metode penafsiran generasi sebelumnya.²⁸

²⁷ Zaprul Khan, "Teori Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman," *Noura*, Vol. 1, No. 1 (Juni 2017), hlm. 22.
<https://rumahjurnal.iainsasbabel.ac.id/nou/article/view/82/4>

²⁸ Rifki Ahda Sumantri, "Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman: Metode Tafsir *Double Movement*," *Komunika: Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. 7, No. 1 (Januari–Juni 2013), hlm. 4.

Berbagai persoalan kehidupan yang dihadapi manusia pada masa kini tentu jauh berbeda dengan persoalan yang muncul pada masa Nabi Saw, yang mana, Al-Qur'an hadir sebagai jawaban langsung atas persoalan-persoalan tersebut. Sementara itu, umat Islam masa kini hanya dapat merujuk pada teks Al-Qur'an dan Hadits yang telah diwahyukan sejak empat belas abad silam. Kondisi inilah yang melahirkan kebutuhan akan sebuah metode penafsiran baru yang mampu memahami Al-Qur'an dan Hadits secara tepat dengan mempertimbangkan konteks sosial-budaya saat ayat-ayat tersebut diturunkan, sekaligus menghubungkannya dengan realitas kehidupan kontemporer. Dari sinilah lahir gagasan Fazlur Rahman tentang teori *double movement*, sebagai tawaran pembaruan dalam metodologi penafsiran Al-Qur'an.²⁹

Rumusan pemikiran Fazlur Rahman tidak lepas dari keresahannya menyaksikan corak kajian keislaman pada masa modern. Ia mencermati bahwa gerakan pembaharuan yang muncul pada abad ke-19 justru memunculkan garis pemisah yang tegas antara kalangan tradisional dan kalangan modernis. Menurutnya, sikap berpihak secara fanatik pada salah satu kubu hanya akan melahirkan ketimpangan cara pandang, sebab pendekatan yang demikian tidak mampu menghasilkan pemahaman yang utuh dan menyeluruh. Atas dasar itulah, ia menawarkan pendekatan hermeneutika *double movement*, yang dimaksudkan untuk menggali makna Al-Qur'an dengan tetap menjaga keseimbangan antara pemahaman konteks historis dan relevansinya di masa kini.³⁰

<https://ejournal.uinsaizu.ac.id/index.php/komunika/article/download/364/329/707>

²⁹ Muhammad Umair dan Hasani Ahmad Said, "Fazlur Rahman dan Teori *Double Movement*: Definisi dan Aplikasi," *Al-Fahmu: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 2, No. 1 (2023), hlm. 72. <https://doi.org/10.58363/alfahmu.v2i1.26>

³⁰ Muhammad Arsyad, "Nilai-Nilai Universal QS. al-Mujâdalah [58]: 11: Kajian Hermeneutika *Double Movement* Fazlur Rahman," *Muâṣarah: Jurnal Kajian Islam Kontemporer*, Vol. 5, No. 2 (2023), hlm. 119. <https://jurnal.uin-antasari.ac.id/index.php/muasharah/article/view/15751>

Teori *double movement* merupakan sebuah metode penafsiran yang menghubungkan konteks masa kini dengan masa turunnya Al-Qur'an, kemudian menariknya kembali ke masa sekarang. Metode ini digagas oleh Fazlur Rahman sebagai pendekatan penafsiran Al-Qur'an yang bergerak dalam dua arah, bermula dari realitas kontemporer, bergerak mundur menuju konteks turunnya ayat, lalu kembali lagi ke masa kini.

Teori ini juga memadukan pola penalaran induktif dan deduktif. Penalaran induktif bergerak dari hal-hal yang khusus menuju kesimpulan yang bersifat umum, sedangkan penalaran deduktif bergerak sebaliknya, dari prinsip umum menuju penerapan yang lebih khusus. Perpaduan dua arah penalaran inilah yang disebut sebagai gerakan ganda atau *double movement*. Selain itu, sebagian pandangan menyebut teori ini sebagai pendekatan sosio-historis, karena kedua gerakan tersebut diterapkan dengan mempertimbangkan konteks sosial dan sejarah dalam proses penafsirannya.³¹

Metode *double movement* ini terdiri atas dua tahapan gerakan. Gerakan pertama berfokus pada penelaahan konteks sosial-moral masyarakat pada masa Nabi guna memperoleh gambaran yang utuh mengenai kondisi zaman tersebut. Adapun gerakan kedua berupaya menerapkan nilai dan prinsip umum yang telah dirumuskan secara sistematis itu ke dalam konteks kehidupan pembaca Al-Qur'an masa kini.³²

Gerakan pertama berangkat dari konteks kekinian menuju era turunnya Al-Qur'an, yakni dengan memahami makna suatu ayat melalui penelusuran situasi historis yang melatar belakangnya. Artinya, Al-Qur'an perlu dipahami sebagai satu kesatuan ajaran, bukan semata kumpulan respons atas persoalan-persoalan spesifik

³¹ Muhammad Umair dan Hasani Ahmad Said, "Fazlur Rahman dan ...", hlm. 75.

³² Ahmad Syukri, "Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pemikiran Fazlur Rahman," *Kontekstualita: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 20, No. 1 (Juni 2005), hlm. 58. <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/bitstream/123456789/39350/1/BAZIT%20ZAINUR%20ROKHMAN-FUF.pdf>

semata. Respons-respons khusus tersebut kemudian digeneralisasi menjadi prinsip moral yang lebih luas, yang disaring dari ayat-ayat tertentu dengan memperhatikan latar sosio-historis dan alasan hukumnya. Dalam proses ini, setiap makna, hukum, dan tujuan yang ditemukan harus tetap dilihat dalam kaitannya dengan ajaran Al-Qur'an secara keseluruhan. Singkatnya, gerakan pertama ini bertolak dari hal-hal spesifik dalam Al-Qur'an untuk kemudian merumuskan prinsip-prinsip umum serta nilai dan tujuan jangka panjangnya secara sistematis.³³

Penerapan pertama gerakan ini dapat dijelaskan melalui penafsiran ayat-ayat khalifah. Pada QS. Al-Baqarah [2]: 30, gerakan pertama berangkat dari pertanyaan kekinian mengenai kedudukan istimewa manusia di bumi, kemudian bergerak mundur menuju konteks turunnya ayat, yaitu peristiwa pemberitahuan Allah kepada para malaikat tentang rencana-Nya menjadikan Adam sebagai khalifah, lengkap dengan keberatan malaikat perihal potensi kerusakan dan pertumpahan darah. Situasi ini bersifat historis karena berkenaan dengan satu individu (Adam) pada satu momen penciptaan tertentu, sebelum terbentuknya masyarakat manusia. Dari situasi khusus ini, gerakan pertama menggeneralisasinya menjadi prinsip moral universal, kekhalifahan pada hakikatnya adalah amanah yang melekat pada kedudukan manusia sebagai makhluk yang dianugerahi ilmu dan tanggung jawab mengelola bumi, bukan hak istimewa yang bersumber dari keturunan, ras, atau golongan tertentu.

Gerakan kedua bergerak dari masa turunnya Al-Qur'an setelah prinsip-prinsip umum ditemukan kembali ke masa kini, untuk menerapkan prinsip-prinsip tersebut dalam konteks sosio-historis yang konkret saat ini. Hal ini menuntut analisis cermat terhadap situasi kontemporer, sehingga dapat ditentukan penyesuaian yang diperlukan serta prioritas baru dalam mengaktualisasikan nilai-nilai Al-Qur'an. Gerakan kedua ini sekaligus berfungsi mengoreksi hasil pemahaman pada gerakan

³³ Rifki Ahda Sumantri, "Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur ..., hlm. 7-8.

pertama. Sebab, jika suatu pemahaman gagal diterapkan pada konteks kekinian, itu menandakan adanya kekeliruan dalam menilai situasi sekarang atau dalam memahami Al-Qur'an itu sendiri mengingat tidak masuk akal bila sesuatu yang pernah berhasil diwujudkan dalam tatanan masyarakat masa lalu, tidak dapat direalisasikan dalam konteks masa kini.³⁴

Selanjutnya, Gerakan kedua kemudian membawa prinsip universal tersebut kembali ke konteks kekinian dalam wujud yang konkret. Prinsip "kekhalifahan sebagai amanah, bukan otoritas bebas syarat" diterjemahkan menjadi tuntutan bahwa kekuasaan publik pada masa sekarang, siapa pun pemegangnya, harus dijalankan sebagai amanah yang dapat diaudit dan dicabut kembali, sebagaimana terwujud dalam mekanisme konstitusi, audit kinerja pejabat, pemilu, maupun pemakzulan. Dengan demikian, ayat yang semula berbicara tentang pengangkatan Adam sebagai khalifah pertama tetap relevan diterapkan pada persoalan akuntabilitas pemegang kekuasaan di era kontemporer, tanpa kehilangan keterikatan pada konteks historis awal penurunannya.

Adapun, Gagasan inti dalam pemikiran Fazlur Rahman ini terletak pada upaya merumuskan visi etika Al-Qur'an secara utuh sebagai prinsip dan kaidah umum, untuk kemudian diterapkan pada persoalan-persoalan khusus yang muncul dalam kondisi masa kini. Dengan demikian, gerakan pertama dalam teori ini pada dasarnya menjadi ranah kerja para sejarawan, sedangkan gerakan kedua merupakan wilayah kerja para ahli etika. Apabila kedua gerakan tersebut dapat dijalankan dengan tepat, maka pesan Al-Qur'an akan senantiasa relevan dan hidup dalam konteks kekinian.³⁵

Dari pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa teori *double movement* yang digagas Fazlur Rahman merupakan pendekatan hermeneutika yang berupaya menjembatani konteks historis turunnya Al-Qur'an dengan realitas kehidupan masa kini.

³⁴ Ahmad Syukri, "Metodologi Tafsir Al-Qur'an ...", hlm. 59.60.

³⁵ Muhammad Umair dan Hasani Ahmad Said, "Fazlur Rahman dan ...", hlm. 76.

Dengan dua tahapan gerakannya menelusuri makna ayat dalam konteks sosio-historisnya, kemudian merumuskan prinsip moral universal untuk diterapkan pada konteks kontemporer. Atas dasar itu, penelitian ini menjadikan teori *double movement* sebagai kerangka analisis untuk mengkaji penafsiran M. Quraish Shihab atas ayat-ayat khalifah dalam *Tafsir Al-Mishbah*. Melalui kerangka ini, penelitian berupaya mengidentifikasi nilai-nilai universal yang mendasari penafsiran Quraish Shihab, sekaligus menganalisis relevansinya bagi pembentukan etika sosial dalam kehidupan masyarakat kontemporer.

2.2 Kaidah *Manṭūq* dan *Mafhūm*

Pembahasan tentang *manṭūq* dan *mafhūm* termasuk dalam kajian *dalālat al-alfāz* (penunjukan lafaz atas makna), yaitu salah satu pokok bahasan penting dalam ilmu ushul fiqh yang membahas bagaimana suatu lafaz dapat menunjukkan hukum atau makna, baik secara langsung maupun tidak langsung. Wahbah al-zuhaili menjelaskan bahwa *manṭūq* merupakan penunjukan lafaz terhadap suatu hukum yang disebutkan dan diucapkan secara langsung dalam suatu pembicaraan. penunjukan tersebut termasuk *dalālah lafẓiyyah* dan dapat berlangsung melalui *muṭābaqah*, *taḍammun*, maupun *iltizām*.³⁶

Adapun, *mafhūm* merupakan makna yang ditunjukkan oleh suatu lafaz, tetapi tidak dinyatakan secara langsung dalam redaksi yang diucapkan. dengan demikian, lafaz tersebut menunjukkan suatu hukum terhadap sesuatu yang tidak disebutkan dalam pembicaraan (*maskūt ‘anhu*). penunjukan ini disebut *dalālah ma’nawīyyah* atau *dalālah iltizāmiyyah*, karena hukum yang dipahami diperoleh melalui *dalālat al-iltizām*. berdasarkan bentuk penunjukannya, *mafhūm* terbagi menjadi dua, yaitu *mafhūm muwāfaqah* dan *mafhūm mukhālafah*.

³⁶ Muḥammad Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī (al-Madkhal-al-Maṣādir-al-Ḥukm al-Shar’ī)*, jil. 2, cet. 2 (Damaskus: Dār al-Khayr li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1427 H/2006 M), hlm. 148.

2.2.1 *Manṭūq*

Dalam kajian *manṭūq*, bentuk penunjukan lafaz terhadap hukum dapat dibedakan menjadi lima macam, yaitu *naṣṣ*, *zāhir*, *mu'awwal*, *iqtidā'*, dan *isyārah*. Kelima bentuk tersebut menunjukkan adanya variasi dalam tingkat kejelasan dan cara suatu lafaz memberikan petunjuk terhadap makna yang terkandung di dalamnya. Pertama, *naṣṣ* merupakan lafaz yang dengan sendirinya menunjukkan makna yang jelas dan tidak mengandung kemungkinan makna lain. Dengan demikian, makna yang dimaksud dapat dipahami secara tegas dari lafaz tersebut. Kedua, *zāhir* adalah lafaz yang memiliki dua kemungkinan makna, tetapi salah satu makna lebih dahulu dipahami ketika lafaz tersebut digunakan secara mutlak. Oleh karena itu, makna yang lebih cepat dipahami disebut sebagai makna yang *zāhir*.³⁷

Ketiga, *mu'awwal* adalah lafaz yang diarahkan kepada makna yang kurang kuat (*marjūh*) berdasarkan adanya dalil yang menghalangi pemaknaan kepada makna yang lebih kuat (*rājih*). Dengan demikian, *mu'awwal* merupakan kebalikan dari *zāhir*, karena makna yang dipilih bukanlah makna yang pertama kali muncul dalam pemahaman, melainkan makna lain yang didukung oleh suatu dalil. Keempat, *iqtidā'* merupakan bentuk penunjukan yang mengharuskan adanya makna tambahan di luar lafaz yang diucapkan agar suatu perkataan dapat dipahami atau memiliki konsekuensi hukum yang tepat. Bentuk ini berkaitan dengan adanya unsur yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam lafaz, tetapi diperlukan oleh tuntutan makna pembicaraan. Kelima, *isyārah* merupakan bentuk penunjukan yang diperoleh melalui suatu isyarat dari lafaz. Makna yang ditunjukkan tidak dinyatakan secara langsung dalam redaksi, tetapi dapat dipahami melalui keterkaitan atau petunjuk yang terdapat dalam lafaz tersebut.³⁸ Dengan demikian, kelima bentuk *manṭūq* tersebut menunjukkan

³⁷ Muhammad Ahmad Muhammad Ma'bad, *Nafaḥāt min 'Ulūm ...*, hlm. 88

³⁸ Muhammad Ahmad Muhammad Ma'bad, *Nafaḥāt min 'Ulūm ...*, hlm. 89

bahwa penunjukan lafaz terhadap makna dapat berlangsung dengan tingkat kejelasan dan cara yang berbeda-beda.

Dalam penelitian ini, kaidah *manṭūq* digunakan sebagai landasan untuk mengidentifikasi makna yang ditunjukkan secara eksplisit oleh lafaz dalam ayat-ayat khalifah. Kaidah ini juga membantu peneliti memahami pesan, atau informasi yang secara langsung dinyatakan oleh teks ayat sebelum dilakukan analisis lebih lanjut terhadap penafsiran *Tafsir al-Mishbah*. Dengan demikian, *manṭūq* berfungsi sebagai perangkat analitis awal untuk mengidentifikasi makna eksplisit dari ayat-ayat khalifah dan menjadi dasar dalam memahami kandungan ayat sebelum dikontekstualisasikan dengan prinsip etika sosial.

2.2.2 *Mafhūm*

Secara umum, *mafḥūm* dibedakan menjadi dua bentuk, yaitu *mafḥūm mukhālafah* dan *mafḥūm muwāfaqah*. *Mafḥūm mukhālafah* menunjukkan makna yang memiliki ketentuan hukum berbeda dari hukum yang dinyatakan dalam *manṭūq*, sedangkan *mafḥūm muwāfaqah* menunjukkan makna yang ketentuan hukumnya sejalan dengan *manṭūq*. Masing-masing bentuk tersebut memiliki beberapa macam. *Mafḥūm muwāfaqah* merupakan pemahaman terhadap makna tersirat yang dapat diterima apabila memiliki kesesuaian dengan makna yang dinyatakan secara langsung dalam teks. Artinya, ketika makna yang tersirat mendukung atau sejalan dengan makna yang tersurat, maka makna tersebut dapat dijadikan bagian dari pemahaman terhadap teks.³⁹ *Mafḥūm muwāfaqah* kemudian terbagi menjadi dua macam, pertama adalah *fahwā al-khiṭāb*, yaitu pemahaman terhadap suatu hukum yang kedudukannya lebih utama untuk diterapkan daripada hukum yang dinyatakan dalam *manṭūq*.⁴⁰ Kedua, *lahn al-khiṭāb*,

³⁹ Sevina Faradina, dkk., “Studi Literatur Konsep Manthuh dan Mafhum dalam Al-Qur’an,” *Muta’allim: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, Vol. 3, No. 3 (2024), hlm. 157. <https://urj.uin-malang.ac.id/index.php/mjpai/article/download/11166/3093>

⁴⁰ Sevina Faradina, dkk., “Studi Literatur Konsep ..., hlm. 158.

yaitu makna yang hukumnya berlaku pada *mafḥūm* sebagaimana hukum yang berlaku pada *manṭūq*, sehingga keduanya memiliki ketentuan hukum yang sama.⁴¹

Sementara itu, *mafḥūm mukhālafah* merupakan pemahaman yang menunjukkan adanya perbedaan hukum antara sesuatu yang disebutkan dalam *manṭūq* dan sesuatu yang tidak disebutkan dalam teks. Dengan kata lain, apabila suatu hukum dikaitkan dengan keadaan, sifat, atau batasan tertentu dalam teks, maka pemahaman terhadap keadaan yang berbeda dapat menunjukkan hukum yang berbeda pula. Salah satu bentuknya adalah *mafḥūm al-ṣifah*, yaitu pemahaman yang didasarkan pada sifat tertentu yang disebutkan dalam lafaz.⁴² Selanjutnya, *mafḥūm al-syarṭ* adalah pemahaman yang menetapkan hukum yang berlawanan ketika syarat yang disebutkan dalam teks tidak terpenuhi, atau menunjukkan adanya ketentuan tambahan yang berkaitan dengan terpenuhi atau tidak terpenuhinya suatu syarat.⁴³

Kemudian, *Mafḥūm al-ghāyah* merupakan pemahaman yang menunjukkan berakhir atau berubahnya suatu hukum setelah mencapai batas (*ghāyah*) yang telah ditentukan dalam teks. Selanjutnya, *mafḥūm al-‘adad* adalah pemahaman yang menunjukkan adanya perbedaan hukum ketika jumlah atau bilangan yang disebutkan dalam teks tidak terpenuhi atau berbeda dari batas yang telah ditentukan. Adapun *mafḥūm al-laqaḅ* merupakan pemahaman yang menetapkan kebalikan hukum terhadap sesuatu yang tidak termasuk dalam nama atau sebutan yang disebutkan dalam teks, baik berupa *ism ‘alam* (nama diri), *ism waṣf* (kata yang menunjukkan sifat atau keadaan), maupun *ism jins* (kata yang menunjukkan jenis atau benda).⁴⁴

⁴¹ Muhammad Ahmad Muhammad Ma‘bad, *Nafaḥāt min ‘Ulūm ...*, hlm. 89.

⁴² Muhammad Ahmad Muhammad Ma‘bad, *Nafaḥāt min ‘Ulūm ...*, hlm. 90.

⁴³ Sevina Faradina, dkk., “Studi Literatur Konsep ...”, hlm. 158.

⁴⁴ Sevina Faradina, dkk., “Studi Literatur Konsep ...”, hlm. 159.

Penarikan *mafḥūm* dari suatu *manṭūq* dapat dikaitkan dengan identifikasi '*illah* yang menjadi dasar keberlakuan suatu hukum. Dalam hal ini, kaidah *الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا* (suatu hukum akan tetap berlaku selama '*illah*-nya masih ada, dan akan hilang atau tidak berlaku apabila '*illah*-nya tidak ada.) menjelaskan bahwa keberadaan dan ketiadaan suatu hukum mengikuti keberadaan dan ketiadaan '*illah*-nya. '*Illah* merupakan sifat yang menjadi dasar bagi keberadaan atau ketiadaan hukum. Oleh karena itu, apabila '*illah* ditemukan, maka hukum berlaku, sedangkan apabila '*illah* tidak ditemukan, maka hukum tidak berlaku. Para ulama ushul fikih menyebut pola hubungan antara hukum dan '*illah* ini sebagai *dawrān* (perputaran), yang juga dikenal dengan istilah *al-tard wa al-'aks*. Kaidah tersebut dapat menjadi landasan dalam memahami hubungan antara teks dan makna yang ditarik darinya dengan memperhatikan keberadaan '*illah* yang mendasari suatu hukum.⁴⁵

Dalam kerangka penelitian ini, hubungan antara *manṭūq*, *mafḥūm*, dan '*illah* digunakan untuk membaca kandungan makna dari sembilan ayat yang memuat tiga bentuk term *khalifah* dalam Al-Qur'an, yaitu *khalīfah*, *khalā'if*, dan *khulafā'*. *Manṭūq* dari masing-masing ayat menjadi titik awal dalam mengidentifikasi makna yang dinyatakan secara eksplisit oleh teks. Selanjutnya, pemahaman *mafḥūm*, baik *muwāfaqah* maupun *mukhālafah*, digunakan untuk menggali makna yang tidak dinyatakan secara langsung dengan memperhatikan '*illah* yang mendasari pesan ayat. Dalam penelitian ini, identifikasi '*illah* diarahkan pada nilai-nilai yang berkaitan dengan amanah manusia dalam menjalankan fungsi kekhalifahan, termasuk tanggung jawab dalam mengelola dan memakmurkan kehidupan di bumi. Kaidah *الحكم يدور مع علته وجوداً*

⁴⁵ Abd al-Muḥsin ibn 'Abd Allāh al-Zāmil, *Sharḥ al-Qawā'id al-Sa'diyyah*, ed. 'Abd al-Raḥmān ibn Sulaymān al-'Ubayd dan Ayman ibn Su'ūd al-'Anqarī (Riyadh: Dār Aṭlas al-Khaḍrā' li al-Nashr wa al-Tawzī', 1422 H/2001 M), hlm. 281.

وعدماً selanjutnya digunakan untuk memahami keberlakuan makna tersebut berdasarkan ada atau tidaknya *'illah* yang mendasarinya. Kerangka ini menjadi landasan analitis awal sebelum penafsiran M. Quraish Shihab terhadap sembilan ayat tersebut dikaji lebih lanjut dan dikontekstualisasikan dengan prinsip-prinsip etika sosial pada bab selanjutnya.

2.3 Konsep Etika Sosial dalam Islam

2.3.1 Definisi Etika Sosial

Dalam tradisi filsafat Yunani, etika dipahami sebagai cabang keilmuan yang mengkaji batasan baik dan buruk suatu tindakan berdasarkan kemampuan berpikir manusia. Hal ini yang membedakannya dengan akhlak dalam Islam, di mana sumber penilaiannya berasal dari wahyu ilahi (Al-Qur'an dan Sunnah), sementara etika Yunani semata-mata bersandar pada nalar manusia yang tentu saja terbuka terhadap kekeliruan dan perubahan. Kemudian, istilah "etika" berakar dari bahasa Yunani kuno, yakni *ethos* (bentuk tunggal) dan *ta etha* (bentuk jamak). Kata *ethos* memiliki cakupan makna yang luas mulai dari tempat tinggal, padang rumput, kandang, kebiasaan, akhlak, watak, hingga cara berpikir. Sementara *ta etha* berarti adat kebiasaan. Dari makna bentuk jamak inilah kemudian muncul istilah "etika" yang oleh Aristoteles digunakan untuk merujuk pada filsafat moral. Dengan demikian, etika dapat dimaknai sebagai ilmu tentang kebiasaan atau adat yang lazim dilakukan.⁴⁶

Pada hakikatnya, etika merupakan salah satu bentuk ilmu sosial yang memiliki keterkaitan langsung dengan kondisi suatu masyarakat tertentu. Oleh karena itu, dalam konteks apa pun, etika pada dasarnya adalah ajaran moral dan sosial-kemasyarakatan mengenai baik-buruknya suatu bentuk pergaulan dalam kehidupan individu di tengah masyarakat. Etika dapat pula dipahami sebagai ilmu tentang tingkah laku manusia, yakni sekumpulan prinsip yang

⁴⁶ Abdurrozzaq Hasibuan dan Suhela Putri Nasution, *Etika Profesi: Profesionalisme Kerja* (Yogyakarta: Deepublish, 2024), hlm. 2.

tersistematisasi dari hasil pemikiran manusia, atau segala sesuatu yang berkaitan dengan nilai-nilai tindakan manusia yang menurut tolok ukur akal dinyatakan dan diakui sebagai kebenaran yang paling substansial.⁴⁷

Adapun, etika sosial dalam Islam memiliki keterkaitan yang erat dengan keimanan, sebab ketiadaan akhlak yang sesuai dengan tuntunan agama mencerminkan belum sempurnanya iman seseorang. Hal ini terlihat dari kenyataan bahwa sebagian besar ajaran Islam pada dasarnya bermuara pada pembinaan akhlak. Melalui penerapan etika Islam secara utuh, akan terwujud kedamaian yang hakiki di tengah kehidupan umat manusia dan terbentuknya pribadi yang memiliki moralitas baik, baik dalam hubungannya dengan Allah, Rasul-Nya, sesama manusia, dirinya sendiri, maupun alam sekitarnya.⁴⁸

2.3.2 Aspek Etika Sosial

Etika sosial membahas kewajiban dan hak, serta sikap dan pola perilaku manusia sebagai makhluk sosial dalam berhubungan dengan sesamanya, sejalan dengan hakikat manusia yang bersifat dwifungsi, yaitu sebagai makhluk individu sekaligus makhluk sosial. Oleh sebab itu, karena etika sosial berkenaan dengan relasi antar manusia, ruang lingkupnya menjadi sangat luas mencakup hubungan personal antar individu, interaksi sosial secara kolektif, termasuk yang terlembagakan dalam bentuk keluarga, masyarakat, dan negara, serta pola perilaku pada masing-masing bidang aktivitas yang dijalani manusia.⁴⁹

⁴⁷ H. Afif Muhammad, "Pendidikan Agama Islam dalam Membangun Etika Sosial (Telaah Pemikiran A. Qodri A. Azizy)," *Jurnal Penelitian Agama*, Vol. 15, No. 1 (2014), hlm. 17. <https://doi.org/10.24090/jpa.v15i1.2014.pp1-25>

⁴⁸ Nazmul Irham, Kamaluddin, dan Fitriani, "Etika Sosial dalam Pandangan Islam dan Kristen (Studi Kasus Desa Baru, Kecamatan Batang Kuis, Kabupaten Deli Serdang)," *Ahkam: Jurnal Hukum Islam dan Humaniora*, Vol. 2, No. 3 (2023), hlm. 545. <https://doi.org/10.58578/ahkam.v2i3.1416>

⁴⁹ Siti Miftakhul Jannah, *Etika Sosial pada Pengamal Sholawat Wahidiyah di Desa Sura Kecamatan Mojo Kabupaten Kediri (Skripsi, Institut Agama Islam Negeri Kediri, 2020)*, hlm 17. https://etheses.iainkediri.ac.id/4611/8/933601816_prabab.pdf

Urgensi etika sosial dalam kehidupan bermasyarakat semakin terasa relevan ketika dihadapkan pada realitas sosial kontemporer. Sejumlah kajian menunjukkan adanya fenomena melemahnya pengamalan nilai-nilai sosial keislaman dalam kehidupan masyarakat, yang berdampak pada munculnya disharmoni sosial. Gejala ini tampak antara lain melalui meningkatnya sikap individualisme, rendahnya kepedulian sosial, mudahnya prasangka negatif, serta konflik yang dipicu oleh perbedaan pandangan kondisi yang menunjukkan adanya kesenjangan antara ajaran normatif Islam dan praktik sosial sehari-hari.⁵⁰

Berdasarkan konsep etika sosial dalam Islam sebagaimana telah diuraikan, penelitian ini menggunakan lima aspek etika sosial sebagai indikator analisis dalam mengkaji relevansi penafsiran ayat-ayat khalifah menurut M. Quraish Shihab. Kelima aspek tersebut meliputi keadilan (*'adl*), tanggung jawab (*mas'ūliyyah*), kepedulian sosial (*ta'āwun*), persaudaraan (*ukhuwwah*)/toleransi (*tasāmuḥ*), dan amanah (*amānah*). Aspek-aspek tersebut tidak diposisikan sebagai hasil penelitian, melainkan sebagai instrumen teoritis untuk menilai relevansi penafsiran ayat-ayat khalifah terhadap etika sosial.

a. Keadilan (*'Adl*)

Salah satu prinsip mendasar yang ditegaskan Al-Qur'an dalam mengatur tatanan kehidupan bermasyarakat adalah keadilan. Prinsip ini bukan hanya berisi anjuran moral yang bersifat opsional, melainkan salah satu sendi utama yang menopang keberlangsungan relasi sosial antarmanusia.⁵¹ Menurut kamus KBBI, kata adil dipahami dalam tiga pengertian, yaitu tidak memihak pada salah satu pihak, berpihak pada kebenaran, serta bersikap sepatutnya

⁵⁰ Norhapijah, dkk., "Nilai-Nilai Sosial dalam Al-Qur'an dan Hadis: Fondasi Pendidikan Masyarakat di Kecamatan Haruyan," *Jurnal Al Ulum*, Vol. 3, No. 2 (Juli-Desember 2025), hlm. 47. <https://jurnal.iaidukandangan.ac.id/index.php/ulum/article/view/536/245>

⁵¹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. 1 (Bandung: PT Mizan Pustaka, 1996), hlm. 124.

tanpa kesewenang-wenangan. Sementara itu, menurut M. Quraish Shihab, adil merupakan sikap lurus dan konsisten dalam menggunakan ukuran yang sama sehingga orang yang adil adalah mereka yang senantiasa berjalan lurus dan tidak berubah-ubah standar dalam bersikap.⁵²

Kemudian, kata *'adl* mengandung makna lurus, seimbang, setara, dan tidak berpihak. Istilah ini lazim digunakan untuk menggambarkan sikap maupun keputusan yang menempatkan sesuatu pada posisi yang tepat sebagaimana mestinya. Dalam konteks kehidupan sosial, *'adl* merujuk pada keadilan normatif yang menjadi tolok ukur moral sekaligus hukum dalam interaksi antarmanusia. Keadilan dalam pengertian *'adl* ini menuntut adanya integritas pribadi serta keberanian moral untuk tetap berpegang teguh pada kebenaran, sekalipun dihadapkan pada berbagai tekanan kepentingan.⁵³

Sejalan dengan pengertian tersebut, Al-Qur'an menempatkan keadilan sebagai salah satu nilai utama yang harus diwujudkan dalam kehidupan sosial. Hal ini ditegaskan dalam QS. An-Nahl [16]: 90:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَائِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ
وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

“Sesungguhnya Allah menyuruh berlaku adil, berbuat kebajikan, dan memberikan bantuan kepada kerabat. Dia (juga) melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pelajaran kepadamu agar kamu selalu ingat.”

⁵²Roro Fatikhin, “Keadilan Sosial dalam Perspektif Al-Qur'an dan Pancasila,” *Panangkaran: Jurnal Penelitian Agama dan Masyarakat*, Vol. 1, No. 2 (2017), hlm. 294. <https://ejournal.uin-suka.ac.id/pusat/panangkaran/article/download/0102-06/1144>

⁵³Syaripah Aini dan Amiruddin, “Konsep Keadilan Sosial dalam Al-Qur'an: Implikasi bagi Peradaban Islam,” *Imanu: Jurnal Hukum dan Peradaban Islam*, Vol. 2, No. 1 (2026), hlm. 94–95. <https://risetcendikia.com/index.php/jurnal-imanu/article/view/243>

Ayat tersebut menunjukkan bahwa keadilan diposisikan sebagai fondasi utama bagi tegaknya masyarakat yang beradab, stabil, dan bermartabat. Hal ini menegaskan bahwa keadilan dalam Islam memiliki sifat universal, yang melampaui batas kepentingan kelompok tertentu.⁵⁴

Penegasan Al-Qur'an mengenai keharusan berlaku adil tersebut turut diperkuat oleh hadis Nabi Muhammad Saw, yang menempatkan keadilan sebagai salah satu sifat utama yang mengantarkan seseorang memperoleh naungan Allah pada hari kiamat. Hal ini sebagaimana diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari.⁵⁵

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ خُبَيْبِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ : عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ: إِمَامٌ عَادِلٌ ، وَشَابُّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ ، وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ فِي خَلَاءٍ فَقَاضَتْ عَيْنَاهُ، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي الْمَسْجِدِ، وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ ، وَرَجُلٌ دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ إِلَى نَفْسِهَا قَالَ: إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ ، وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا حَتَّى لَا تَعْلَمَ نِسْأُهُ مَا صَنَعَتْ

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Salam, telah mengabarkan kepada kami Abdullah, dari Ubaidillah bin Umar, dari Khubaib bin Abdurrahman, dari Hafsh bin Ashim, dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu: Dari Nabi Saw, beliau bersabda: Ada tujuh golongan yang akan dinaungi Allah pada hari kiamat dalam naungan-Nya, pada hari yang tidak ada naungan kecuali naungan-Nya, yaitu Imam (orang yang memegang amanah/kepemimpinan atas suatu urusan) yang adil, Seorang

⁵⁴ Syaripah Aini dan Amiruddin, "Konsep Keadilan Sosial ...", hlm. 90.

⁵⁵ Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, taḥqīq Samīr ibn Amīn al-Zuhairī (Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nashr wa al-Tawzī', 1998), Kitāb al-Adab, Bāb Faḍl Man Taraka al-Fawā'ish, No. hadis 6806, jil. 8, hlm. 163.

pemuda yang tumbuh dewasa dalam beribadah kepada Allah, Seorang laki-laki yang mengingat Allah dalam kesendirian lalu kedua matanya bercucuran air mata, Seorang laki-laki yang hatinya selalu terpaut dengan masjid, Dua orang laki-laki yang saling mencintai karena Allah, Seorang laki-laki yang diajak (berbuat maksiat) oleh seorang wanita yang memiliki kedudukan dan kecantikan, lalu ia berkata: 'Sesungguhnya aku takut kepada Allah,' Seorang laki-laki yang bersedekah lalu ia menyembunyikannya sehingga tangan kirinya tidak mengetahui apa yang diperbuat (diinfakkan) oleh tangan kanannya."

Berdasarkan uraian di atas, baik dalil Al-Qur'an maupun hadis Nabi Saw menegaskan kedudukan keadilan sebagai salah satu nilai etika sosial yang paling fundamental dalam Islam. Penyebutan keadilan sebagai golongan pertama dalam hadis tersebut menunjukkan tingginya keutamaan sikap adil di sisi Allah, sekaligus menjadi isyarat bahwa keadilan merupakan buah dari konsistensi dan keteguhan moral seseorang dalam menjalani kehidupan sosialnya. Dengan demikian, keadilan sebagaimana digambarkan dalam Al-Qur'an dan hadis di atas memperkuat kedudukannya sebagai salah satu indikator etika sosial yang relevan digunakan dalam menganalisis penafsiran ayat-ayat khalifah dalam penelitian ini.

b. Tanggung Jawab (*Mas'ūliyyah*)

Secara etimologis, istilah tanggung jawab dalam bahasa Arab kerap diterjemahkan dengan *Mas'ūliyyah* yang berakar dari kata *Su'āl* (pertanyaan) yang mengandung makna bahwa setiap orang pada akhirnya akan dimintai pertanggungjawaban atas seluruh tindakan dan keputusan yang telah diambilnya. Dalam ajaran Islam, konsep tanggung jawab ini mencakup dua aspek utama, yaitu tanggung jawab individu terhadap dirinya sendiri, serta tanggung jawab kepada Allah SWT sebagai Sang Pencipta.⁵⁶

⁵⁶ Shelvyna Rikantasari dan Kholishudin, "Nilai Filosofis Tanggung Jawab; Etika dan Moral dalam Perspektif Islam," *Journal of Sharia Economics*,

Sebagai makhluk sempurna, keberadaan manusia secara sosial membawa peran dan tanggung jawab besar di muka bumi, yang harus ditunaikan sebagai wujud pengabdian kepada Allah. Setiap aktivitas kehidupan manusia bernilai ibadah dan membawa kemaslahatan bagi lingkungan sekitarnya. Selanjutnya, kedudukan manusia sebagai khalifah tidak terlepas dari konsep penciptaannya sebagai makhluk religius, sebagaimana ditegaskan dalam QS al-Rum [30]: 30:

فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۖ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ۚ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۚ

“Maka, hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam sesuai) fitrah (dari) Allah yang telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah (tersebut). Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.”

Selanjutnya, manusia adalah makhluk sosial yang dianugerahi naluri simpati, empati, toleransi, dan kecenderungan saling menolong. Sebagai makhluk sosial, manusia tidak dapat hidup tanpa bantuan orang lain, sehingga dituntut mengutamakan kepentingan bersama di atas kepentingan pribadi. Dengan demikian, manusia mengemban dua tanggung jawab sekaligus, 'Ubūdiyyah kepada Allah, dan tanggung jawab sosial berupa menyerukan kebajikan serta mencegah kemungkaran.⁵⁷ Kemudian, kedua bentuk tanggung jawab tersebut menjadikan aspek ini relevan untuk digunakan sebagai salah satu indikator dalam melihat keterkaitan konsep khalifah dengan etika sosial.

c. Kepedulian Sosial (*Ta'āwun*)

Kepedulian sosial dalam Islam tercermin dalam prinsip *Ta'āwun*, sebagaimana Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Ma'idah [5]: 2:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا أُمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا ۖ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا ۚ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu melanggar syiar-syiar (kesucian) Allah, jangan (melanggar kehormatan) bulan-bulan haram, jangan (mengganggu) hadyu (hewan-hewan kurban) dan qalā'id (hewan-hewan kurban yang diberi tanda), dan jangan (pula mengganggu) para pengunjung Baitulharam sedangkan mereka mencari karunia dan rida Tuhannya! Apabila kamu telah bertahalul (menyelesaikan ihram), berburulah (jika mau). Janganlah sekali-kali kebencian(-mu) kepada suatu kaum, karena mereka menghalang-halangi-mu dari Masjidilharam, mendorongmu berbuat melampaui batas (kepada mereka). Tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan. Bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah sangat berat siksaan-Nya.

Menurut Ibnu Manzhur, kata 'awn (عون) diartikan الظَّهِيرُ عَلَى

الْأَمْرِ yang berarti sesuatu yang tampak terhadap satu perintah, dan arti ini berlaku atau sama, baik dalam bentuk *mufrad*, *tasniyah*,

jamak maupun *mu'annaṣnya*.⁵⁸ Menurut Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah, *Ta'āwun* berarti meletakkan sebuah kaidah dasar: kerja sama dapat dibangun dengan siapa pun, selama berlandaskan tujuan kebajikan dan ketakwaan, bukan sebaliknya.⁵⁹

Manusia secara alamiah merupakan makhluk yang tidak dapat hidup sendiri. Sejak lahir, keberlangsungan hidupnya bergantung pada bantuan pihak lain untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan dasarnya, di mana pada masa awal kehidupan, keluarga khususnya orang tua menjadi sumber utama pemenuhan kebutuhan tersebut. Seiring bertambahnya usia, cakupan interaksi sosial manusia pun semakin meluas hingga mencakup relasi pertemanan dan lingkungan sekitarnya. Dalam proses inilah individu mulai menyadari bahwa setiap kelompok sosial memiliki aturan dan norma tersendiri, sehingga tumbuh kesadaran untuk mematuhi secara sukarela guna menjaga keharmonisan dan kelancaran hubungan sosial. Dalam konteks ini, Islam menekankan pentingnya sikap saling membantu (*Ta'āwun*) dalam kebaikan sebagai bagian esensial dari kehidupan sosial. Sikap *ta'awun* dipandang sebagai karakter yang semestinya melekat pada setiap individu, mengingat kedudukan manusia sebagai makhluk sosial yang senantiasa membutuhkan kehadiran dan bantuan orang lain dalam menjalani kehidupannya.⁶⁰ Atas dasar itu, prinsip *Ta'āwun* tidak dapat dilepaskan dari pembahasan mengenai relevansi konsep khalifah terhadap etika sosial, sehingga aspek ini turut ditempatkan sebagai salah satu indikator dalam penelitian ini.

d. Persaudaraan (*Ukhuwwah*)

⁵⁸ Ibnu Mandzur, amal ad-Din Abi Fadhl Muhammad bin Makram, *Lisan al-Arab* (Beirut: Dar al Shadir, 1414 H), jil. 13, hlm. 299.

⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, jil. 3 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 14.

⁶⁰ Zendi Ahmad Maghrobi, dkk., "Helping in Kindness in the Qur'an (Study of the Interpretation of Ta'awun Verses in *Tafsir Al-Munir*)," *Bunyan al-Ulum: Jurnal Studi Islam*, Vol. 1, No. 1 (2024), hlm. 72. <https://ejurnal.stiqisykarima.ac.id/index.php/bunyanal-ulum/article/download/238/135>

Konsep ukhuwah dalam Islam secara tegas menuntun umat Islam untuk senantiasa merawat persatuan di antara sesama, dalam QS. Al-Hujurāt [49]: 10

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

“Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara, karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu (yang berselisih), dan bertakwalah kepada Allah agar kamu mendapat rahmat.”

Ayat tersebut menegaskan kedudukan persaudaraan sebagai prasyarat bagi terwujudnya kerukunan di kalangan orang-orang beriman. Namun demikian, cakupan ukhuwah dalam Al-Qur'an tidak berhenti pada persaudaraan internal umat Islam semata, melainkan turut membuka ruang bagi terjalinnya relasi yang harmonis dengan pemeluk agama lain. Hal ini tergambar dalam QS. Al-Kāfirūn [109]: 6

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

“Untukmu agamamu, dan untukku agamaku.”

Kedua ayat tersebut memperlihatkan bahwa perbedaan keyakinan tidak semestinya dijadikan pemicu perselisihan, melainkan justru menjadi landasan bagi terciptanya kehidupan yang damai dan saling berdampingan di tengah masyarakat yang majemuk. Selain terdapat dalam Al-Qur'an, anjuran untuk saling tolong-menolong juga ditegaskan Rasulullah Saw. dalam haditsnya. Sebagaimana diriwayatkan dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu, bahwa Rasulullah Saw. bersabda:⁶¹

حدثنا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ الْهَمْدَانِيُّ -
وَاللَّفْظُ لِيَحْيَى - قَالَ يَحْيَى: أَخْبَرَنَا. وَقَالَ الْآخَرَانِ: حدثنا (أبو معاوية عن
الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة. قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

⁶¹ Muslim ibn al-Hajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kairo: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, n.d.), *Kitāb al-Dhikr wa al-Du'ā' wa al-Tawbah wa al-Istighfār, Bāb Faḍl al-Ijtīmā' 'alā Tilāwat al-Qur'ān wa 'alā al-Dhikr*, No. 2699, jil. 4, hlm. 2074.

وسلم من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا، نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة. ومن يسر على معسر، يسر الله عليه في الدنيا والآخرة. ومن ستر مسلما، ستره الله في الدنيا والآخرة. والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه. ومن سلك طريقا يلتمس فيه علما، سهل الله له به طريقا إلى الجنة. وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله، يتلون كتاب الله، ويتدارسونه بينهم، إلا نزلت عليهم السكينة، وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة، وذكرهم الله فيمن عنده. ومن بطأ به عمله، لم يسرع به نسبه."

"Telah menceritakan kepada kami Yahya bin Yahya At-Tamimi, Abu Bakar bin Abi Syaibah, dan Muhammad bin Al-'Ala' Al-Hamdani dan lafaznya adalah lafaz Yahya (Yahya berkata: telah mengabarkan kepada kami. Sedangkan dua orang lainnya berkata: telah menceritakan kepada kami) Abu Mu'awiyah, dari Al-A'masy, dari Abu Shalih, dari Abu Hurairah, ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "Barangsiapa melapangkan dari seorang mukmin satu kesusahan dari kesusahan-kesusahan dunia, maka Allah akan melapangkan darinya satu kesusahan dari kesusahan-kesusahan hari kiamat. Barangsiapa memberi kemudahan kepada orang yang kesulitan, maka Allah akan memudahkannya di dunia dan akhirat. Barangsiapa menutupi (aib) seorang muslim, maka Allah akan menutupi (aib)nya di dunia dan akhirat. Allah senantiasa menolong seorang hamba selama hamba tersebut menolong saudaranya. Barangsiapa menempuh suatu jalan untuk mencari ilmu, maka Allah akan memudahkan baginya jalan menuju surga. Tidaklah suatu kaum berkumpul di salah satu rumah dari rumah-rumah Allah (masjid), mereka membaca Kitabullah dan saling mempelajarinya di antara mereka, melainkan ketenteraman akan turun kepada mereka, rahmat akan meliputi mereka, malaikat akan mengelilingi mereka, dan Allah akan menyebut-nyebut mereka di hadapan (para malaikat) yang

ada di sisi-Nya. Dan barangsiapa yang diperlambat oleh amalnya, maka nasabnya (garis keturunannya) tidak dapat mempercepatnya."

M. Quraish Shihab juga memaknai ukhuwah sebagai setiap bentuk persamaan dan keserasian dengan pihak lain, baik persamaan keturunan, persusuan, suku, agama, profesi, maupun perasaan. Ia menegaskan bahwa akar kata ukhuwah pada mulanya bermakna “memperhatikan”, sehingga persaudaraan sejatinya menuntut adanya kepedulian dan perhatian tulus dari setiap pihak yang merasa bersaudara, bukan sekadar pengakuan hubungan semata⁶² Pemaknaan ini memperluas cakupan ukhuwah, tidak terbatas pada persaudaraan sesama muslim, tetapi juga mencakup persaudaraan atas dasar kemanusiaan dan kebangsaan.

Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa ukhuwah merupakan nilai etika sosial yang menuntut kepedulian, kesetaraan, dan perhatian tulus antarsesama manusia, melampaui sekat perbedaan suku, agama, maupun golongan. Nilai ini berperan penting dalam menjaga keharmonisan hubungan sosial serta menumbuhkan solidaritas kolektif di tengah masyarakat yang majemuk.⁶³ Aspek ukhuwah dengan demikian turut diposisikan sebagai salah satu indikator dalam mengkaji relevansi konsep khalifah terhadap etika sosial, mengingat perannya yang signifikan dalam mewujudkan tanggung jawab kemanusiaan dan kebersamaan di antara sesama.

⁶²M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas ...*, hlm. 486-488.

⁶³ Muhammad Shohib, dkk., "Ukhuwah Islamiyah dan Interaksi Harmonis Antarumat Beragama di Indonesia: Kajian Tafsir Ayat-Ayat Ukhuwah dalam Al-Qur'an," *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 7, No. 2 (2024), hlm. 494. <https://ejournal.iai-tabah.ac.id/Alfurqon/id/article/view/2934>

e. Amanah (*Amānah*)

Al-Qur'an memposisikan amanah pada kedudukan yang sangat luhur serta menegaskan urgensinya dalam kehidupan manusia. Allah berfirman dalam QS. Al-Ahzab [33]: 72).

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ۝

Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya. Lalu, dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya ia (manusia) sangat zalim lagi sangat bodoh.

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), kata "amanah" berarti sesuatu yang dipercayakan atau dititipkan kepada orang lain, keamanan dan dapat dipercaya.⁶⁴ secara bahasa Amanah berarti *al-wafā'* (pemenuhan/kesetiaan) dan merupakan lawan kata dari *al-khiyānah* (pengkhianatan), sebagaimana termaktub dalam firman Allah Ta'ala (QS. Al-Anfal [8]: 27),

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمْنَكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengkhianati Allah dan Rasul (Muhammad) dan (juga) janganlah kamu mengkhianati amanat-amanat yang dipercayakan kepadamu, sedang kamu mengetahui.”

Secara istilah, amanah didefinisikan sebagai suatu konsep yang mencakup keseluruhan hal yang dipikul oleh manusia, baik yang berkaitan dengan urusan keagamaan maupun urusan

⁶⁴ Iwan Hermawan, Nurwadjah Ahmad, dan Andewi Suhartini, "Konsep Amanah dalam Perspektif Pendidikan Islam," *Qalamuna: Jurnal Pendidikan, Sosial, dan Agama*, Vol. 12, No. 2 (2020), hlm. 145. <https://repository.radenintan.ac.id/39693/1/PERPUS%20PUSAT%20BAB%201%20DAN%202.pdf>

keduniaan, yang terwujud baik dalam bentuk perkataan maupun perbuatan.⁶⁵

Amanah juga dapat dimaknai sebagai kesungguhan untuk melaksanakan sesuatu sesuai dengan ketentuan yang berlaku, atau dengan kata lain, sikap dapat dipercaya dan tepercaya. Allah Swt. menegaskan bahwa keberuntungan diperoleh oleh mereka yang mampu memelihara amanah dan janji yang dibebankan kepadanya. Kemudian, Amanah juga mengandung makna tanggung jawab untuk menunaikan segala sesuatu yang dipercayakan kepada seseorang. Sikap keterbukaan, kejujuran, dan pelaksanaan tugas secara optimal merupakan beberapa wujud konkret dari amanah tersebut. Dengan demikian, sikap amanah tidak hanya berperan dalam membentuk kredibilitas yang tinggi pada diri seseorang, tetapi juga menjadikan setiap muslim senantiasa bertanggung jawab atas apa yang dipercayakan kepadanya.⁶⁶

Berdasarkan uraian tersebut, dapat dipahami bahwa amanah merupakan salah satu nilai fundamental dalam ajaran Islam yang mencakup seluruh bentuk tanggung jawab manusia, baik terhadap Allah Swt., sesama manusia, maupun dirinya sendiri. Amanah tidak hanya dimaknai sebagai menjaga titipan, tetapi juga sebagai komitmen untuk menunaikan setiap hak dan kewajiban secara jujur, adil, dan bertanggung jawab. Oleh karena itu, nilai amanah menjadi landasan penting dalam membangun etika sosial, karena melahirkan pribadi yang dapat dipercaya, konsisten dalam menjalankan kewajiban, serta mampu mewujudkan hubungan sosial yang harmonis dan berkeadaban. Karena cakupannya yang meliputi tanggung jawab manusia kepada Allah, sesama, dan dirinya sendiri, nilai amanah menempati posisi penting sebagai

⁶⁵ Majdī ‘Abd al-Ma‘rūf Ḥusayn Aḥmad, “al-Amānah wa Musytaqqātuhā fī al-Qur’ān al-Karīm: Dirāsah Waṣfiyyah Jamāliyyah,” *Majallat al-‘Ulūm al-Insāniyyah*, Vol. 15, No. 1 (2014), hlm. 18.

⁶⁶ Riska Amalia M., Lince Bulutoding, dan Sumarlin, “Integrasi Konsep Amanah dalam Shariah Enterprise Theory: Tinjauan Literatur Komprehensif,” *Jurnal Ekonomi Syariah Pelita Bangsa*, Vol. 9, No. 1 (2024), hlm. 142. <https://journal.lppmpelitabangsa.id/index.php/jespb/article/view/1151>

indikator terakhir yang digunakan dalam penelitian ini untuk mengkaji relevansi konsep khalifah terhadap etika sosial.

Berdasarkan uraian di atas, penelitian ini dibangun atas dua landasan teori yang saling melengkapi. Pertama, teori *double movement* Fazlur Rahman digunakan sebagai pendekatan analisis untuk merumuskan pesan moral universal dari penafsiran ayat-ayat khalifah dalam *Tafsir Al-Mishbah*. Kedua, konsep etika sosial Islam yang dijabarkan ke dalam lima aspek, yaitu keadilan, tanggung jawab, kepedulian sosial, persaudaraan, dan amanah, digunakan sebagai indikator analisis untuk mengkaji relevansi pesan moral tersebut terhadap kehidupan sosial masyarakat.



BAB III

KONSEP KHALIFAH DAN RELEVANSINYA TERHADAP ETIKA SOSIAL DALAM TAFSIR AL-MISHBAH

3.1 Konsep Khalifah dalam Perspektif Al-Qur'an dan Tafsir

3.1.1 Definisi Khalifah

Konsep khalifah merupakan salah satu tema sentral dalam pemikiran politik Islam yang telah lama menarik perhatian para ulama Islam. Istilah ini tidak hanya sering muncul dalam sumber-sumber Islam, tetapi juga memiliki makna yang luas dan kompleks, mencakup aspek-aspek kepemimpinan, agama, masyarakat, dan kehidupan manusia secara keseluruhan. Seiring berjalannya waktu, khalifah dipahami sebagai konsep yang menghubungkan hubungan antara manusia dan Allah, pengelolaan urusan duniawi, serta tanggung jawab untuk menjaga ketertiban sosial berdasarkan nilai-nilai syariat Islam. Oleh karena itu, tidaklah berlebihan jika khalifah dipandang sebagai cita-cita utama peradaban Islam.⁶⁷

Konsep khalifah dalam khazanah tafsir klasik, menunjukkan bahwa keragaman makna yang tidak bersifat tunggal. Istilah khalifah berasal dari akar kata (خَلَفَ). Dalam *Lisān al-'Arab* karya Ibn Manzūr dijelaskan “الْخَلْفُ ضِدُّ الْقَدَامِ” (Belakang adalah lawan kata dari depan).⁶⁸ Penjelasan ini menunjukkan bahwa akar kata (خَلَفَ) memiliki makna utama “datang setelah,” “berada di belakang,” atau “menggantikan apa yang ada sebelumnya.” Dari makna dasar ini, istilah khalifah muncul, merujuk pada seseorang yang datang setelah orang lain untuk menggantikan atau melanjutkan tugas dan posisinya.

⁶⁷Indra Utama Tanjung dan Muhammad Juang Rambe, “Khilafah Islamiyah Versus Pancasila: Studi Ideologi dan Penerapannya di Indonesia,” *Seminar of Social Sciences Engineering & Humaniora Scenario 2023*, hlm. 393. <https://jurnal.pancabudi.ac.id/index.php/scenario/article/download/4572/4137/>

⁶⁸Muhammad ibn Makram ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, (Kairo: Dar al-Misriyyah, 1119), hlm. 1234.

Secara terminologis, Ibn Khaldun mendefinisikan khilafah sebagai bentuk kepemimpinan yang membimbing umat manusia sesuai dengan hukum syariat untuk mewujudkan *maqāṣid al-Syari'ah*, yakni kebaikan di dunia dan akhirat.⁶⁹ Menurutnya, konsep khilafah bukan sekadar otoritas politik, melainkan kelanjutan dari misi kenabian dalam menjaga agama dan mengatur urusan duniawi sesuai dengan prinsip-prinsip syariat. Oleh karena itu, khalifah diposisikan sebagai pemimpin yang memikul tanggung jawab keagamaan dan sosial-politik dalam dinamika kehidupan masyarakat.

Dari definisi tersebut, dapat dipahami bahwa konsep khalifah, baik secara etimologis maupun terminologis, senantiasa mengandung dimensi tanggung jawab, yakni tanggung jawab menggantikan, melanjutkan, dan mengemban amanah demi terciptanya kemaslahatan bagi kehidupan manusia, sehingga khalifah pada dasarnya bukan sekadar jabatan kekuasaan, melainkan amanah kemanusiaan yang menuntut pertanggungjawaban moral dan sosial dalam mengelola kehidupan bersama.

3.1.2 Term Khalifah dalam Al-Qur'an

Istilah khalifah dalam Al-Qur'an berasal dari akar kata خَلَفَ, yang secara umum berarti “menggantikan,” “datang setelah,” atau “menjadi pengganti.” Dalam Al-Qur'an, istilah ini muncul dalam beberapa bentuk, seperti خَلِيفَةً, خَلَائِفَ, dan خُلَفَاءَ. Penggunaan istilah ini memiliki konteks yang beragam, mulai dari manusia sebagai penerus generasi di bumi hingga pemimpin yang dipercayakan untuk menegakkan keadilan. Oleh karena itu, makna khalifah dalam Al-Qur'an tidak selalu merujuk pada sistem politik

⁶⁹Ibn Khaldun, *Dīwān al-Mubtada' wa al-Khabar fī Tārīkh al-'Arab wa al-Barbar wa Man 'Aṣarahum min Dhawī al-Sya'n al-Akbar*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), jil. 1, hlm. 238.

tertentu, melainkan memiliki cakupan makna yang lebih luas tergantung pada konteks ayatnya.

Berdasarkan penelusuran dalam *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, akar kata خلف beserta seluruh derivasinya muncul sebanyak 124 kali dalam Al-Qur'an. Dari keseluruhan kemunculan tersebut, terdapat 49 bentuk derivasi yang tersebar dalam bentuk-bentuk di dalam Al-Qur'an, sebagai berikut:

70

Tabel 3.1.2

Term خلف dalam Al-Qur'an

Bentuk Kata	Struktur kalimat	Ayat	Makna kata
خلف	<i>Fi'il māḍī</i>	QS. al-A'rāf [7]: 169, Maryam [19]: 59	Menggantikan
خلفتموني	<i>Fi'il māḍī + ḍamīr</i>	QS. al-A'rāf [7]: 150	Kamu telah menggantikan aku
يخلفون	<i>Fi'il muḍāri'</i>	QS. al-Zukhruf [43]: 60	Mereka akan saling menggantikan
اخلفني	<i>Fi'il amr</i>	QS. al-A'rāf [7]: 142	Gantikanlah aku
خلفوا ^ه	<i>Fi'il māḍī majhūl</i>	QS. al-Tawbah [9]: 118	Mereka yang ditangguhkan (keputusannya)
اخالفكم	<i>Fi'il muḍāri'</i>	QS. Hūd [11]: 88	Menyelisihi kalian

⁷⁰Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1364 H), hlm. 238–240.

يَخَالِفُونَ	<i>Fi‘il muḍāri‘</i>	QS. al-Nūr [24]: 63	Mereka menyelisihi
فَاخْلَفْتُكُمْ	<i>Fi‘il māḍī</i>	QS. Ibrāhīm [14]: 22	Maka aku mengingkari (janjiku) terhadap kalian
فَاخْلَفْتُمْ	<i>Fi‘il māḍī</i>	QS. Tāhā [20]: 86	Maka kalian telah mengingkari (janji)
اِخْلَفْنَا	<i>Fi‘il māḍī</i>	QS. Tāhā [20]: 87	Kami tidak mengingkari (janji) atas kemauan kami sendiri
خَلَفَهُ	<i>Zarf / ism</i>	QS. al-Aḥqāf [46]: 21, al-Jinn [72]: 27	Di hadapannya/sebelum dia
خَلْفَهَا	<i>Zarf / ism</i>	QS. al-Baqarah [2]: 66	Di belakangnya (bagi generasi setelahnya)
خَلْفَهُمْ	<i>Zarf / ism</i>	QS. al-Baqarah [2]: 255, Āli ‘Imrān [3]: 170, al-Nisā’ [4]: 9, al-A‘rāf [7]: 17, al-Anfāl [8]: 57, Tāhā [20]: 110, al-Anbiyā’ [21]: 28, al-Ḥajj [22]: 76, Saba’ [34]: 9, Yāsīn [36]: 9, Fuṣṣilat [41]: 14, 25.	Di belakang mereka

الخالفين	<i>Ism fā'il jamak</i>	QS. al-Tawbah [9]: 83	Orang-orang yang tertinggal (tidak ikut berperang)
خلاف	<i>Maṣḍar</i>	QS. al-Mā'idah [5]: 33, al-A'rāf [7]: 124, al-Tawbah [9]: 81, Ṭahā [20]: 71, al-Syu'arā' [26]: 49	Bersilang/berlawanan (arah yang berbeda)
خِلَافَكَ	<i>Ism + ḍamīr</i>	QS. al-Isrā' [17]: 76	Sepeninggalmu/sesudahmu
خِلْفَةً	<i>Maṣḍar</i>	QS. al-Furqān [25]: 62	Silih berganti
الْخَوَالِفِ	<i>Ism fā'il jamak</i>	QS. al-Tawbah [9]: 87, 93	Golongan yang tertinggal (di rumah, tidak ikut berperang)
خليفة	<i>Ism fā'il</i>	QS. al-Baqarah [2]: 30, QS. Shād [38]: 26	khalifah di bumi
خلائف	<i>Jamak taksīr</i>	QS. al-An'ām [6]: 165, Yūnus [10]: 14, 73, Fāṭir [35]: 39	penguasa-penguasa di bumi
خلفاء	<i>Jamak taksīr</i>	QS. al-A'rāf [7]: 69, 74, al-Naml [27]: 62	pengganti-pengganti

المُخَلَّفُونَ	<i>Ism maf'ūl jamak</i>	QS. al-Tawbah [9]: 81, al-Fath [48]: 11, 15	Orang-orang yang ditinggalkan (tidak ikut berperang)
لِلْمُخَلَّفِينَ	<i>Ism maf'ūl jamak</i>	QS. al-Fath [48]: 16	Bagi orang-orang (Badui) yang tertinggal
مُخْلِفَ	<i>Ism fā'il</i>	QS. Ibrāhīm [14]: 47	Mengingkari (janji)
اِخْتِلَافٍ	<i>Maṣdar</i>	QS. al-Baqarah [2]: 164, Āli 'Imrān [3]: 190, Yūnus [10]: 6, al-Mu'minūn [23]: 80, al-Rūm [30]: 22, al-Jāthiyah [45]: 5	Pergantian/perbedaan (malam-siang, dsb.)
اِخْتِلَافًا	<i>Maṣdar</i>	QS. al-Nisā' [4]: 82	Pertentangan
مُخْتَلِفٌ	<i>Ism fā'il</i>	QS. al-Naḥl [16]: 69, Fāṭir [35]: 27, 28, al-Dhāriyāt [51]: 8	Bermacam-macam/berbeda-beda

مُخَلَّفًا	<i>Ism fā'il</i>	QS. al-An'ām [6]: 141, al-Nahl [16]: 13, Fāṭir [35]: 27, al-Zumar [39]: 21	Bermacam-macam/berbeda-beda
أَخْلَفُوا	<i>Fi'il mādī</i>	QS. al-Tawbah [9]: 77	Mereka mengingkari (janji)
تُخْلِفُ	<i>Fi'il muḍāri'</i>	QS. Āli 'Imrān [3]: 194	Engkau tidak menyalahi (janji)
تُخْلِفُهُ	<i>Fi'il muḍāri'</i>	QS. Tāhā [20]: 58	Kami tidak akan menyalahinya (janji itu)
يُخْلِفُ	<i>Fi'il muḍāri'</i>	QS. al-Baqarah [2]: 80, Āli 'Imrān [3]: 9, al-Ra'd [13]: 31, al-Ḥajj [22]: 47, al-Rūm [30]: 6, 60	Mengingkari (janji)
يُخْلِفُهُ	<i>Fi'il muḍāri'</i>	QS. Saba' [34]: 39	Menggantinya
تُخْلِفُهُ	<i>Fi'il muḍāri'</i>	QS. Tāhā [20]: 97	Yang tidak akan dapat kamu hindari
يَتَخَلَّفُوا	<i>Fi'il muḍāri'</i>	QS. al-Tawbah [9]: 120	Mereka tinggal (tidak ikut berperang)

اِخْتَلَفَ	<i>Fi'il māḍī</i>	QS. al-Baqarah [2]: 213, Āli 'Imrān [3]: 19, Maryam [19]: 37, al-Zukhruf [43]: 65.	Berselisih
اِخْتَلَفْتُمْ	<i>Fi'il māḍī</i>	QS. al-Anfāl [8]: 42, al-Shūrā [42]: 10	Kamu (jamak) berselisih
اِخْتَلَفُوا	<i>Fi'il māḍī</i>	QS. al-Baqarah [2]: 176, 213, 253; QS. Āli 'Imrān [3]: 19, 105, al-Nisā' [4]: 197, Yūnus [10]: 19, 93, al-Naḥl [16]: 64, 124, al-Jāthiyah [45]: 17	Mereka berselisih

يَخْتَلِفُونَ	<i>Fi‘il muḍāri‘</i>	QS. Āli ‘Imrān [3]: 55, al-Mā‘idah [5]: 48, al-An‘ām [6]: 164, al-Naḥl [16]: 92, al-Ḥajj [22]: 69, al-Zukhruf [43]: 63	Kamu (jamak) berselisih
يَخْتَلِفُونَ	<i>Fi‘il muḍāri‘</i>	QS. al-Baqarah [2]: 113, Yūnus [10]: 19, 93, al-Naḥl [16]: 39, 124, al-Naml [27]: 76, al-Sajdah [32]: 25, al-Zumar [39]: 3, 46, al-Jāthiyah [45]: 17	Mereka berselisih
فَاخْتَلَفَ	<i>Fi‘il māḍī majhūl</i>	QS. Hūd [11]: 110, Fuṣṣilat [41]: 45	Maka terjadilah perselisihan
اسْتَخْلَفَ	<i>Fi‘il māḍī</i>	QS. al-Nūr [24]: 55	Menjadikan berkuasa/khalifah
خَلْفَكَ	<i>Ẓarf + ḍamīr</i>	QS. Yūnus [10]: 92	Di belakangmu
خَلْفَكُمْ	<i>Ẓarf + ḍamīr</i>	QS. Yāsīn [36]: 45	Di belakang kalian

خَلْفَنَا	<i>Zarf + ḍamīr</i>	QS. Maryam [19]: 64	Di belakang kami
خَلْفَهُ	<i>Zarf + ḍamīr</i>	QS. al-Ra'd [13]:11, Fuṣṣilat [41]: 42	Di hadapannya/di belakangnya
يَسْتَخْلِفُكُمْ	<i>Fi'il muḍāri'</i>	QS. Hūd [11]: 57 QS. al-A'rāf [7]: 129	Menjadikan kalian sebagai khalifah/pengganti
لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ	<i>fi'il muḍāri'</i>	QS. al-Nūr [24]: 55	Sungguh akan menjadikan mereka berkuasa (khalifah)
خَلَفٌ	<i>Ism</i>	QS. al-A'rāf [7]: 169; QS. Maryam [19]: 59	Generasi pengganti (yang buruk)

Berdasarkan tabel di atas, dapat disimpulkan bahwa istilah khalifah muncul dalam Al-Qur'an dalam berbagai bentuk, baik tunggal maupun jamak. Penggunaan istilah ini menunjukkan bahwa konsep khalifah tidak terbatas pada satu makna saja, melainkan mencakup berbagai makna tergantung pada konteks masing-masing ayat.

3.2 Biografi M. Quraish Shihab dan *Tafsir Al-Mishbah*

3.2.1 Biografi M. Quraish Shihab

a. Latar Belakang Keluarga

M. Quraish Shihab lahir di Kabupaten Sindenreng Rappang (Sindrap), provinsi Sulawesi Selatan, pada tanggal 16 Februari 1944. M. Quraish Shihab berasal dari keluarga keturunan Arab yang hidup sederhana serta memiliki komitmen yang kuat terhadap nilai-nilai keagamaan. Ayahnya, Habib Abdurrahman Shihab

(1905–1986), merupakan seorang ulama tafsir yang berpengaruh. Ia pernah menjabat sebagai Rektor Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Alauddin Ujung Pandang pada periode 1972–1977. Selain itu, Habib Abdurrahman Shihab juga berperan sebagai salah satu pendiri Universitas Muslim Indonesia (UMI) di Ujung Pandang dan dipercaya menjadi rektornya pada tahun 1959–1965.⁷¹

Beliau juga merupakan lulusan Jami'atul Khair Jakarta lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia yang mengusung gagasan-gagasan pembaruan Islam modern. Kecintaan Quraish Shihab terhadap Al-Qur'an telah tumbuh sejak masa kanak-kanak. Pada usia enam hingga tujuh tahun, ia rutin mengikuti pengajian Al-Qur'an yang diselenggarakan langsung oleh ayahnya, di mana selain diajarkan membaca Al-Qur'an, ia juga diperkenalkan secara ringkas dengan kisah-kisah di dalamnya.⁷²

Dalam kehidupan berumah tangga, M. Quraish Shihab menikah dengan Fatmawati dan dikaruniai lima orang anak, yaitu Najeela, Najwa, Nasyawa, Nahla, dan Ahmad. Meskipun secara adat lahir di luar Pulau Jawa, keluarga Quraish Shihab secara tradisi keagamaan tetap berlatar belakang Nahdliyin.⁷³

b. Pendidikan dan Karier

Setelah menyelesaikan pendidikan dasar di Ujung Pandang, beliau melanjutkan studi di Pondok Pesantren Darul Hadith al-Faqihiyyah di Malang, di bawah bimbingan Al-Habib Abdul Qadir Bilfaqih, yang dikenal sebagai ulama dengan wawasan luas. Di pesantren tersebut, ia juga mempelajari bahasa Arab dan berbagai disiplin ilmu keislaman yang berkontribusi pada pembentukan cara pandangnya.⁷⁴

⁷¹ Afrizal Nur, "M. Quraish Shihab dan Rasionalisasi Tafsir," *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 18, No. 1 (2012): hlm. 22. <https://doi.org/10.24014/jush.v18i1.696>

⁷² Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Yogyakarta: LKiS, 2013), hlm. 83.

⁷³ Afrizal Nur, "M. Quraish Shihab ...", hlm.22.

⁷⁴ Afrizal Nur, "M. Quraish Shihab ...", hlm. 22.

Kemudian, pada tahun 1958 ia berangkat ke Kairo dan diterima di kelas 2 Tsanawiyyah Al-Azhar. Selanjutnya, pada 1967 ia berhasil meraih gelar Lc (setingkat S1) pada Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir Hadis, Universitas al-Azhar. Pendidikannya berlanjut di fakultas yang sama, hingga pada 1969 ia meraih gelar Magister (MA) dengan spesialisasi Tafsir Al-Qur'an melalui tesis berjudul *al-I'jaz al-Tasyri' li al-Qur'an al-Karim*. Kemudian pada 1980, ia kembali menempuh pendidikan di Universitas al-Azhar dan menyusun disertasi berjudul *Nazm al-Durar li al-Baqa'i: Tahqiq wa Dirasah*, hingga pada 1982 berhasil meraih gelar doktor dalam bidang ilmu-ilmu Al-Qur'an dengan predikat *summa cum laude* disertai penghargaan tingkat pertama (*mumtaz ma'a martabat al-syaraf al-ula*). Pencapaian ini menjadikannya sebagai orang Asia Tenggara pertama yang berhasil meraih gelar tersebut.⁷⁵

Setelah kembali ke Indonesia, M. Quraish Shihab dipercaya menjabat sebagai Wakil Rektor bidang Akademik dan Kemahasiswaan di IAIN Alauddin Ujung Pandang serta mengemban berbagai jabatan di lingkungan pendidikan maupun pemerintahan. Di sela-sela aktivitasnya, ia juga aktif melakukan penelitian, di antaranya mengenai kerukunan hidup beragama di Indonesia Timur dan persoalan wakaf di Sulawesi Selatan. Pada tahun 1980, beliau melanjutkan studi doktoral di Universitas Al-Azhar, Kairo, dan berhasil meraih gelar doktor dalam bidang ilmu-ilmu Al-Qur'an pada tahun 1982 dengan predikat *summa cum laude*.

Sekembalinya ke Indonesia, beliau mengajar di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan pada tahun 1995 diangkat sebagai rektor institusi tersebut. Selain aktif di dunia akademik, Quraish Shihab juga memegang berbagai jabatan strategis, seperti di Majelis Ulama Indonesia (MUI), Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, hingga

⁷⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 5-6.

pernah menjabat sebagai Menteri Agama dan Duta Besar Republik Indonesia untuk Mesir.

c. Guru dan Murid

Dalam pembentukan keilmuannya, Quraish Shihab pertama-tama dididik langsung oleh ayahnya sendiri, Abdurrahman Shihab, yang menanamkan kecintaan terhadap Al-Qur'an sejak dini. Pada masa nyantri di Malang, ia berguru kepada Al-Habib Abdul Qadir Bilfaqih, ulama yang dikenal berwawasan luas. Adapun dari sisi kemuridan, sekembalinya ke Indonesia ia aktif mengajar bidang tafsir dan ilmu-ilmu Al-Qur'an di IAIN Alauddin Ujung Pandang dan IAIN (kini UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, sehingga turut membentuk generasi pengkaji tafsir di Indonesia melalui jalur pendidikan formal maupun Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ) yang didirikannya.⁷⁶

Selama menuntut ilmu di Mesir, Quraish Shihab banyak belajar dari ulama-ulama besar, salah satunya Syekh Abdul Halim Mahmud, pengarang karya seperti *al-Tafsir al-Falsafi fi al-Islam*, *al-Islam wa al-Aql*, dan *Biografi Ulama Tasawuf*. Abdul Halim Mahmud merupakan dosen pengajarnya di Universitas Al-Azhar, sekaligus lulusan Al-Azhar yang melanjutkan studi filsafat di Universitas Sorbonne. Quraish Shihab sendiri mengungkapkan kesan mendalamnya terhadap sang guru, dengan menyebutnya sebagai dosen yang kelak menjadi Syekh Al-Azhar, serta kerap menaiki bus bersamanya, di mana pengaruh gurunya itu dirasakannya sangat besar.⁷⁷

d. Karya-karya M. Quraish Shihab

Di samping itu, beliau tetap produktif menulis di berbagai media serta aktif mengembangkan kajian Al-Qur'an melalui

⁷⁶M. Amin dan Indal Abror, "Tafsir Al-Mishbah Quraish Shihab: Relevansi dan Kontekstualisasi Al-Qur'an Bagi Masyarakat Modern Indonesia," *Basha'ir: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 5, no. 1 (2025), hlm. 14–15. <https://doi.org/10.47498/bashair.v5i1.4495>

⁷⁷ Afrizal Nur, "M. Quraish Shihab ...", hlm.23.

kegiatan akademik dan Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ) Jakarta.⁷⁸ Kemudian, Quraish Shihab juga aktif dalam kegiatan tulis menulis. Pada setiap hari rabu ia menulis dalam rubrik “*Pelita Hati*”. Ia juga mengasuh rubrik “*Tafsir Al-Amanah*”. Selain itu, ia juga tercatat sebagai anggota dewan redaksi majalah *Ulumul Qur'an* dan *Mimbar Ulama*, keduanya diterbitkan di Jakarta. Sebagai penulis yang produktif, M. Quraish Shihab telah menghasilkan puluhan karya, di antara karya-karyanya adalah:⁷⁹

- a. *Tafsir al-Quran Karim: Tafsir Atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunannya Wahyu*, Pustaka Hidayah, Bandung, 1997.
- b. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan Umat*, Mizan, Bandung, 2000.
- c. *Tafsir al-Manar keistimewaan dan Kelemahannya*, IAIN Alaudin Ujung Pandang, 1984.
- d. *Mukjizat Al-Qur'an, Di tinjau dari Aspek Kebahasaan Isyarat ilmiah dan Pemberitaan Gaib*, Penerbit Al-Mizan, Bandung, 2002.
- e. *Membumikan al-Qur'an*, Mizan, Bandung, 2000.
- f. *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan Masyarakat*, Mizan, Bandung, 1999.
- g. *Yang Tersembunyi*, Lentera Hati, Jakarta, 1999.
- h. *Mahkota Tuntunan Ilahi tafsir surat Al Fatihah*, Utama Jakarta 1977.
- i. *Filsafat Hukum Islam*, Departemen Agama, Jakarta, 1988.
- j. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Lentera Hati, Jakarta, 2000.

⁷⁸ Muhammad Falihul Anam, "Interpretasi Ayat Jilbab (QS. An-Nur 31 & QS. Al-Ahzab 59) Menurut Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Misbah*," *Al-Muhith: Jurnal Ilmu Qur'an dan Hadits*, Vol. 5, No. 2 (2026), hlm. 375-376. <https://jurnal.stiq-amuntai.ac.id/index.php/al-muhith/article/view/5930>

⁷⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an ...*, hlm. 7.

d. Latar Belakang Sosial dan Intelektual

Latar belakang sosial dan intelektual M. Quraish Shihab terbentuk melalui lingkungan keluarga yang religius serta perjalanan akademiknya yang berfokus pada kajian al-Qur'an. Sejak kecil, ia tumbuh dalam keluarga yang menjadikan al-Qur'an sebagai bagian dari pendidikan sehari-hari di bawah bimbingan ayahnya, Habib Abdurrahman Shihab, seorang ulama tafsir yang menanamkan kecintaan terhadap al-Qur'an melalui pembelajaran dan nasihat keagamaan. Fondasi tersebut kemudian diperkuat melalui pendidikan formal di Pesantren Dār al-Ḥadīṣ al-Faqīhiyyah dan Universitas al-Azhar, Kairo, hingga jenjang doktoral pada bidang Tafsir dan Hadis. Pengalaman intelektualnya semakin berkembang melalui kajian terhadap karya *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar* karya al-Biqā'ī yang menjadi disertasinya, sehingga memengaruhi pendekatan penafsirannya yang menekankan analisis kebahasaan serta keterkaitan antarayat (*munāsabah*) dalam memahami kandungan al-Qur'an.⁸⁰

Mesir, sebagai tempat Quraish Shihab menempuh pendidikan tinggi, merupakan salah satu pusat perkembangan studi Islam sekaligus arena lahirnya berbagai gagasan pembaruan pemikiran Islam. Kehadiran tokoh-tokoh pembaru seperti Muḥammad 'Abduh dan Rasyid Riḍā menjadikan lingkungan akademik di negara tersebut kaya akan tradisi intelektual yang mendorong lahirnya pemikiran Islam yang dinamis. Kondisi tersebut turut memberikan pengaruh terhadap cara pandang keilmuan Quraish Shihab yang dikenal terbuka dan kontekstual dalam memahami al-Qur'an. Howard M. Federspiel bahkan menilai bahwa pendidikan Quraish Shihab yang seluruhnya diselesaikan di Universitas al-Azhar menjadikannya memiliki kualifikasi akademik yang sangat kuat, sehingga ia dipandang sebagai salah satu mufasir

⁸⁰Endad Musaddad, "Metode dan Corak Tafsir Quraish Shihab: Tela'ah atas Buku Wawasan Al- Qur'an", *Jurnal al-Qalam*, Vol. 21 No. 100, 2004, hlm. 59. <https://doi.org/10.32678/alqalam.v21i100.1647>

Indonesia dengan latar belakang pendidikan tafsir yang paling komprehensif pada masanya.⁸¹

3.2.2 Profil *Tafsir al-Mishbah*

a. Latar Belakang Penulisan

Penyusunan *Tafsir al-Mishbah* berangkat dari pandangan M. Quraish Shihab mengenai pentingnya peran ulama dalam memperkenalkan kandungan al-Qur'an kepada masyarakat sesuai dengan kebutuhan dan dinamika zamannya. Menurutnya, pesan-pesan al-Qur'an perlu disajikan dengan pendekatan yang mudah dipahami agar dapat memberikan petunjuk bagi kehidupan umat. Berbagai metode penafsiran telah dikembangkan oleh para ulama untuk mencapai tujuan tersebut, salah satunya adalah metode *mawḍū'ī* (tematik). Metode ini dipandang mampu menguraikan ajaran al-Qur'an secara komprehensif berdasarkan tema tertentu sehingga memberikan pemahaman yang lebih utuh. Kehadiran metode tematik juga merupakan respons terhadap keterbatasan metode penafsiran sebelumnya yang memerlukan waktu panjang dan sering kali memuat informasi yang tidak seluruhnya berkaitan dengan kebutuhan pembaca. Mengingat luasnya tema yang dibahas dalam al-Qur'an, penyajian berdasarkan tema dinilai lebih efektif dalam membantu pembaca memahami pesan-pesan al-Qur'an secara mendalam.⁸²

Selain itu, M. Quraish Shihab melihat bahwa banyak umat Islam membaca surah-surah tertentu, seperti Yāsīn dan al-Wāqī'ah, tanpa memahami kandungan maknanya secara utuh. Bahkan, tidak sedikit yang keliru memahami pesan ayat karena hanya mengandalkan terjemahan atau riwayat-riwayat yang lemah mengenai keutamaan suatu surah. Oleh sebab itu, *Tafsir al-Mishbah* disusun untuk menjelaskan tema utama setiap surah

⁸¹Farid Hasan, "Peta Pemikiran M. Quraish Shihab dalam Wacana Studi Al-Qur'an di Indonesia," *Citra Ilmu*, Vol. 17, No. 34 (Oktober 2021), hlm. 18. <https://www.neliti.com/publications/557016/>

⁸² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., hlm. Vii.

sehingga pembaca dapat memahami kandungan al-Qur'an secara lebih tepat dan menyeluruh.⁸³

M. Quraish Shihab juga melihat bahwa masih banyak pembaca, termasuk kalangan terpelajar, yang belum memahami hikmah di balik sistematika penyusunan ayat dan surah dalam al-Qur'an. Karena itu, *Tafsir al-Mishbah* disusun untuk membantu pembaca memahami keterkaitan dan susunan ayat sehingga pesan al-Qur'an dapat dipahami secara lebih utuh.⁸⁴ Dengan demikian, *Tafsir al-Mishbah* disusun untuk menghadirkan penafsiran Al-Qur'an yang mudah dipahami, kontekstual, dan relevan dengan kehidupan masyarakat.

b. Karakteristik *Tafsir al-Mishbah*

Tafsir al-Mishbah terdiri atas 15 volume yang mencakup penafsiran seluruh 30 juz Al-Qur'an, disusun dengan metode *tahliḥī* berusaha dalam menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an yang mencakup pengertian umum kosakata ayat, *munāsabah*, *asbāb al-nuzūl*, makna global ayat, hukum yang ditarik serta memaparkan berbagai pendapat Ulama mazhab.⁸⁵ Ditinjau dari coraknya, *Tafsir al-Mishbah* termasuk dalam corak *al-adabī al-ijtimā'ī* (sastra dan kemasyarakatan), yaitu corak penafsiran yang menitikberatkan pada pengungkapan makna ayat-ayat Al-Qur'an secara mendalam dengan memperhatikan aspek kebahasaan, kemudian mengaitkannya dengan kondisi sosial dan budaya masyarakat sehingga pesan-pesan al-Qur'an tetap relevan dengan kehidupan.⁸⁶

Secara metodologis, *Tafsir Al-Mishbah* menempuh pendekatan yang memadukan metode *tahliḥī* dan *mawḍū'ī*. Dalam kata pengantarnya, Quraish Shihab menjelaskan bahwa sebelumnya

⁸³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., hlm. ix-x.

⁸⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., hlm. x.

⁸⁵ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), hlm.322.

⁸⁶ Muhammad Habib Izzuddin Amin dan Indal Abror, "Tafsir Al-Mishbah Quraish Shihab: Relevansi dan Kontekstualisasi Al-Qur'an bagi Masyarakat Modern Indonesia," *Basha'ir: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir*, Vol. 5, No. 1 (2025), hlm. 15. <https://doi.org/10.47498/bashair.v5i1.4495>

ia pernah menulis *Tafsir al-Qur'an al-Karim* (1997) dengan metode *tahlīlī* murni yang menafsirkan ayat demi ayat secara rinci dengan penekanan pada kosa kata dan kaidah-kaidah tafsir. Namun pendekatan tersebut dinilai terlalu bertele-tele bagi pembaca umum, sehingga dalam *Tafsir Al-Misbah* ia mengubah strategi penyajiannya. Ia tetap mengikuti urutan surah dalam mushaf (unsur *tahlīlī*), namun dalam setiap surah ia berusaha menghadirkan bahasan berdasarkan tema pokok surah, mengelompokkan ayat-ayat yang memiliki tema serupa, serta menunjukkan keserasian antar ayat dalam surah tersebut (unsur *mawḍū'ī*). Dengan kata lain, *Tafsir Al-Misbah* bersifat *tahlīlī* dari segi urutan pembahasannya, namun *mawḍū'ī* dari segi pengorganisasian isinya.⁸⁷

Kemudian, jika ditinjau dari segi sumber penafsiran, *Tafsir Al-Misbah* lebih tepat dikategorikan sebagai *tafsir bi al-ra'yi* ketimbang *tafsir bi al-ma'tsur*.⁸⁸ Meskipun demikian, perlu dicatat bahwa Quraish Shihab sendiri menegaskan bahwa apa yang dihidangkannya bukan sepenuhnya ijtihadnya. Ia banyak menukil hasil karya ulama terdahulu dan kontemporer, khususnya pandangan Ibrahim Ibn 'Umar al-Biqā'i (w. 885 H), Sayyid Muhammad Thanthawi, Syekh Mutawalli asy-Sya'rawi, Sayyid Quthub, Muhammad Thahir Ibn 'Asyur, dan Sayyid Muhammad Husein Thabathaba'i.⁸⁹ Dengan demikian, pengelompokannya sebagai *tafsir bi al-ra'yi* tidak berarti bahwa ia mengabaikan pendapat para ulama sebelumnya, melainkan bahwa kerangka penalaran dan kesimpulan akhirnya dibangun di atas ijtihad pribadi setelah menimbang berbagai pandangan tersebut.⁹⁰

⁸⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah* ..., hlm. viii-ix.

⁸⁸ Santy Novita, "Tafsir Al-Misbah Muhammad Quraish Shihab," *Inspirasi Edukatif: Jurnal Pembelajaran Aktif*, Vol. 6, No. 3 (2025), hlm. 393. <https://ejournals.com/ojs/index.php/jpa>

⁸⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah* ..., hlm. xiii.

⁹⁰ Dalam pembahasan ayat-ayat khalifah, kecenderungan *bi al-ra'yi* ini tampak jelas. Quraish Shihab memang mengutip pendapat pakar bahasa seperti ar-Raghib al-Ashfahani dan mufasssir seperti Ibn 'Asyur serta asy-Sya'rawi, namun ia tidak berhenti pada kutipan tersebut. Ia mengolahnya dengan penalaran sendiri hingga sampai pada kesimpulannya tentang perbedaan makna *khala'if*

Adapun corak penafsirannya, setiap mufassir memiliki kecenderungan tertentu dalam memahami Al-Qur'an yang biasanya sesuai dengan latar belakang pendidikan atau bidang keilmuannya. Dalam membaca karya-karya tafsir Quraish Shihab, terkesan jelas bahwa penafsirannya bercorak sosial kemasyarakatan (*al-adabī al-ijtimā'ī*). Melalui pemahamannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, Quraish Shihab berusaha menyoroti permasalahan-permasalahan sosial kemasyarakatan yang aktual, kemudian menjawabnya dengan mendialogkan permasalahan tersebut dengan Al-Qur'an. Ia menunjukkan kepada pembaca bagaimana Al-Qur'an berbicara tentang persoalan-persoalan tersebut beserta solusi yang ditawarkannya, sehingga Al-Qur'an benar-benar berfungsi sebagai pedoman kehidupan dan petunjuk bagi manusia. Corak ini tidak hanya tampak dalam *Tafsir Al-Misbah*, tetapi juga konsisten terlihat dalam karya-karyanya yang lain seperti *Membumikan Al-Qur'an*, *Wawasan Al-Qur'an*, *Secercah Cahaya Ilahi*, *Menabur Pesan Ilahi*, dan *Lentera Al-Qur'an*.⁹¹

Berdasarkan pemetaan tersebut, penulis menyimpulkan bahwa kombinasi corak *al-adabī al-ijtimā'ī* dengan metode semi-tematik memungkinkan Quraish Shihab menafsirkan konsep khalifah secara kontekstual, bersifat universal, serta tidak terjebak pada pendekatan yang ideologis. Ayat-ayat khalifah dipahami sebagai teks yang menegaskan tanggung jawab moral setiap manusia, bukan semata-mata sebagai legitimasi normatif untuk pembentukan satu sistem politik tertentu.

3.3 Penafsiran Ayat-Ayat Khalifah dalam *Tafsir Al-Mishbah*

Lebih lanjut, Quraish Shihab menjelaskan bahwa kata khalifah dalam bentuk tunggal (*mufrad*) terulang dalam Al-Qur'an sebanyak dua kali, yakni pada QS. Al-Baqarah [2]: 30 dan QS.

(non-politis) dan *khulafa'* (politis) merupakan hasil analisis pribadinya setelah memperhatikan konteks seluruh ayat yang menggunakan kedua bentuk jamak tersebut.

⁹¹Ahmad Fajar Ali dkk., "Pemikiran Tafsir M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah," *Global Research and Innovation Journal (Great)*, Vol. 2, No. 1 (2026), hlm. 1114. <https://journaledutech.com/index.php/great>.

Shad [38]: 26. Adapun bentuk jamaknya terdiri dari dua varian, yaitu *khulafa'* (خلفاء) dan *khala'if* (خلائف), yang masing-masing memiliki makna tersendiri sesuai dengan konteks ayat di mana kata tersebut digunakan.⁹²

Secara morfologis (*ṣarf*), penting ditelusuri kedudukan bentuk جمع dari خلائف dan خلفاء, mengingat *jam' taksīr* dalam kaidah bahasa Arab terbagi menjadi dua kategori dengan implikasi makna yang berbeda, جمع قلة yaitu bentuk jamak yang ditetapkan untuk bilangan sedikit, dari tiga hingga sepuluh adapun, جمع كثرة yaitu bentuk jamak yang melampaui tiga hingga tanpa batas akhir.⁹³

Term خلائف mengikuti *wazn* فُعَائِل, yang secara eksplisit termasuk kategori *ṣīghah muntahā al-jumū'* yang merupakan salah satu sub-kategori جمع كثرة sebagaimana dicontohkan pada صحيفة-خليفة-خلائف dan صحائف.⁹⁴

Adapun term خلفاء mengikuti *wazn* فُعَلَاء, pola yang identik dengan خُلِطَ-خُلطاء, yang juga tergolong salah satu dari enam belas *wazn* pokok جمع كثرة.⁹⁵ *Wazn* فُعَلَاء merupakan bentuk jamak untuk dua kategori kata. Pertama, sifat untuk *mudzakkar* berakal pada *wazn* فَعِيل bermakna فَاعِل, yang huruf lam *fi'il*-nya shahih (bukan

⁹² M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran: Tafsir ...*, hlm. 422.

⁹³ Muṣṭafā ibn Muḥammad Salīm al-Ghalāyīnī, *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyyah*, jil. 2 (Ṣaydā-Bayrūt: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1993), hlm. 28.

⁹⁴ Muṣṭafā ibn Muḥammad Salīm al-Ghalāyīnī, *Jāmi' al-Durūs ...*, hlm. 55.

⁹⁵ Muṣṭafā ibn Muḥammad Salīm al-Ghalāyīnī, *Jāmi' al-Durūs ...*, hlm. 46.

huruf ‘illah) dan bukan *muḍa‘af* menunjukkan sifat bawaan berupa pujian atau celaan. Contohnya:⁹⁶

نبيه-نُبهاء, كريم-كُرماء, عليم-عُلماء, عظيم-عُظماء, ظريف-ظُرُفاء, سميج-سُمجاء,
سُمجاء, شجيع-شُجعاء, لئيم-لُؤماء, بخيل-بُخلاء, خُشين-خُشناء, سُمج-سُمجاء,
جبين-جُبناء.

Kedua, sifat yang menunjukkan makna *musyārah* (kebersamaan/keikutsertaan), contohnya: شريك-شُرَكاء, جلس-جُلُساء, خليط-خلطاء, yang semuanya bermakna مُشارك (yang bersekutu), مُرافق (yang berbau), مُخالط (teman duduk), رفیق-رُفقاء (yang menemani).

Term خُلَفَاء (jamak dari خَلِيفَة) mengikuti pola yang identik dengan kategori kedua ini, sejalan dengan خلیط-خلطاء karena makna dasar خَلِيفَة adalah "yang menggantikan/mewakili pihak lain" yang secara langsung melibatkan relasi dengan pihak yang digantikan. Dengan demikian, baik خلائف maupun خلفاء sama-sama tergolong جمع كثرة, bukan جمع قلة.

3.3.1 Term خَلِيفَة

Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah* menjelaskan bahwa kata *khalifah* pada mulanya bermakna "yang menggantikan" atau "yang datang sesudah siapa yang datang sebelumnya." Dari makna dasar kebahasaan ini, Quraish Shihab mencatat adanya dua arah penafsiran yang berkembang di kalangan ulama. Pertama, khalifah dipahami sebagai yang menggantikan Allah dalam

⁹⁶ Muṣṭafā ibn Muḥammad Salīm al-Ghalāyīnī, *Jāmi‘ al-Durūs ...*, hlm. 28.

menegakkan kehendak-Nya dan menerapkan ketetapan-ketetapan-Nya di muka bumi, bukan karena Allah tidak mampu atau karena manusia diposisikan berkedudukan sebagai Tuhan, melainkan karena Allah bermaksud menguji manusia sekaligus memberinya penghormatan. Kedua, khalifah dipahami sebagai yang menggantikan makhluk lain yang telah lebih dahulu menghuni bumi ini.⁹⁷

Tabel 3.3.1

Term خليفة dalam Al-Qur'an

Lafaz	Struktur Kalimat	Ayat
خَلِيفَةً	Ism fā'il	QS. al-Baqarah [2]: 30, QS. Shād [38]: 26

QS. Al-Baqarah [2]: 30

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّىْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيفَةً ۗ قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَیَسْفِكُ الدِّمَآءَ ۚ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ اِنِّىْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ

“(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Aku hendak menjadikan khalifah) di bumi.” Mereka berkata, “Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?” Dia berfirman, “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.”

Sebelum memasuki penafsiran terhadap QS. al-Baqarah [2]: 30, ayat ini perlu dilihat keterkaitannya dengan rangkaian ayat sebelumnya. Dalam perspektif *munāsabah* yang dikemukakan al-Biqā‘ī dalam *Nazm al-Durar*, pembahasan mengenai khalifah pada

⁹⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan ...,* Jil. 1, hlm. 142.

ayat ini memiliki hubungan dengan rangkaian petunjuk yang telah disampaikan sejak Surah al-Fātiḥah. Permohonan manusia dalam firman Allah, اهدنا الصراط المستقيم (tunjukilah kami jalan yang lurus), memperoleh jawaban pada awal Surah al-Baqarah melalui penegasan bahwa Al-Qur'an merupakan petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa هدى للمتقين yang mana karakter mereka kemudian dijelaskan melalui keimanan kepada yang gaib, pendirian salat, dan penginfakan sebagian rezeki. Hal tersebut menunjukkan bahwa petunjuk Allah tidak hanya berkaitan dengan keyakinan, tetapi juga harus diwujudkan dalam tindakan.⁹⁸

Rangkaian ayat selanjutnya mengarahkan perhatian manusia kepada berbagai tanda kekuasaan Allah, seperti penciptaan bumi dan langit, turunnya hujan, serta tumbuhnya berbagai tanaman. Setelah penggambaran mengenai kekuasaan Allah tersebut, pembahasan berlanjut kepada awal penciptaan manusia melalui firman-Nya dalam QS. al-Baqarah [2]: 30. Dengan demikian, penempatan ayat tentang khalifah dalam rangkaian tersebut menunjukkan bahwa pembicaraan mengenai manusia sebagai khalifah tidak terpisah dari penjelasan mengenai Allah sebagai *Rabb* dan sumber petunjuk bagi manusia.

Munāsabah tersebut juga memberikan konteks bahwa kekhalifahan manusia merupakan amanah yang harus dijalankan berdasarkan petunjuk Allah. Hal ini selaras dengan kandungan ayat-ayat sebelumnya yang menggambarkan ciri orang yang memperoleh petunjuk, yaitu keimanan dan amal yang benar. Oleh sebab itu, kedudukan manusia sebagai khalifah tidak semata-mata menunjukkan pemberian kewenangan, tetapi juga mengandung tuntutan untuk menggunakan kewenangan tersebut sesuai dengan petunjuk Allah.

⁹⁸ Aḥmad ibn Ibrāhīm ibn al-Zubayr al-Thaqafī al-Gharnāfī, *al-Burhān fī Tanāsuh Suwar al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Sha'bānī (Morocco: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1410 H/1990 M), hlm. 190.

Pandangan tersebut diperkuat oleh penafsiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam *Mafātīḥ al-Ghayb*. Al-Rāzī menjelaskan bahwa khalifah berarti pihak yang menggantikan pihak lain dan menempati kedudukannya.⁹⁹

الْخَلِيفَةُ مَنْ يَخْلُفُ غَيْرَهُ وَيَقُومُ مَقَامَهُ

Mengenai makna *khalīfah* dalam QS. al-Baqarah [2]: 30, ia mengemukakan dua pendapat, yaitu Ādam a.s. sebagai khalifah yang menggantikan makhluk sebelumnya di bumi, atau keturunan Ādam yang saling menggantikan antargenerasi. Al-Rāzī juga mengaitkan makna kekhalifahan dengan pelaksanaan hukum dan tanggung jawab di bumi, sebagaimana ditunjukkan dalam QS. Sād [38]: 26.¹⁰⁰

Selanjutnya, Wahbah al-Zuhaylī menjelaskan bahwa *khalīfah* merupakan pihak yang bertugas memakmurkan bumi dan menjalankan ketentuan Allah di dalamnya.¹⁰¹

يَقُومُ بِعِمَارَتِهَا وَسُكْنَاهَا، وَيُنْفِذُ أَحْكَامِي فِيهَا بَيْنَ النَّاسِ

Ia mendefinisikannya sebagai pihak yang memakmurkan dan menempati bumi serta melaksanakan ketentuan Allah di antara manusia. Pertanyaan para malaikat mengenai kemungkinan manusia melakukan kerusakan bukan merupakan penolakan terhadap keputusan Allah, melainkan pertanyaan untuk mengetahui hikmah penciptaan manusia. Allah kemudian menegaskan bahwa Dia mengetahui kemaslahatan yang tidak diketahui para malaikat.¹⁰² Dengan demikian, kekhalifahan berkaitan dengan tugas manusia untuk mengelola dan memakmurkan bumi sesuai dengan ketentuan Allah. Penjelasan al-Rāzī dan al-Zuhaylī menunjukkan bahwa kekhalifahan berkaitan dengan tugas manusia dalam

⁹⁹ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥasan al-Taymī al-Rāzī (Fakhr al-Dīn al-Rāzī), *Mafātīḥ al-Ghayb (al-Taḥsīn al-Kabīr)*, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, cet. III, 1420 H), jil. 2, hlm. 388.

¹⁰⁰ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*..., hlm. 389.

¹⁰¹ Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Taḥsīn al-Wasīṭ* (Damascus: Dār al-Fikr, 1422 H), jil. 1, hlm. 22.

¹⁰² Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Taḥsīn al-Wasīṭ* ..., hlm. 22.

mengelola dan memakmurkan bumi sesuai dengan ketentuan Allah. Dalam konteks tersebut, Quraish Shihab memberikan penjelasan lebih lanjut mengenai proses pengangkatan manusia sebagai khalifah serta respons para malaikat terhadap ketetapan tersebut.

Bahwa pada ayat ini Allah menyampaikan kepada para malaikat tentang rencana-Nya menciptakan manusia sebagai khalifah di bumi. Pemberitahuan tersebut penting karena malaikat akan menjalankan berbagai tugas terkait manusia. Saat mendengar rencana itu, para malaikat bertanya karena menduga manusia akan berbuat kerusakan dan menumpahkan darah. Dugaan tersebut mungkin berdasarkan pengalaman mereka sebelum terciptanya manusia, di mana ada makhluk yang berlaku demikian, atau bisa juga berdasarkan asumsi bahwa karena yang akan ditugaskan menjadi khalifah bukan malaikat, maka pasti makhluk itu berbeda dengan mereka yang selalu bertasbih menyucikan Allah swt. Pertanyaan mereka itu juga bisa lahir dari penamaan Allah terhadap makhluk yang akan dicipta itu dengan khalifah. Kata ini mengesankan makna peleraian perselisihan dan penegak hukum, Namun, pertanyaan mereka bukanlah bentuk penolakan terhadap keputusan Allah, melainkan untuk memahami hikmah di balik penciptaan manusia.¹⁰³

Ayat ini juga menunjukkan bahwa kekhalifahan mencakup tiga unsur, yaitu wewenang yang diberikan Allah, manusia sebagai penerima amanah, serta bumi sebagai wilayah pelaksanaan tugas tersebut. Dengan demikian, kekhalifahan mengharuskan makhluk yang disertai tugas itu melaksanakan tugasnya sesuai dengan petunjuk Allah yang memberinya tugas dan wewenang. Kebijakan yang tidak sesuai dengan kehendak-Nya adalah pelanggaran terhadap makna dan tugas kekhalifahan.¹⁰⁴

Berdasarkan uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa penafsiran Quraish Shihab terhadap kata khalifah dalam QS. Al-Baqarah [2]: 30 berorientasi pada amanah dan tanggung jawab.

¹⁰³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., hlm. 141.

¹⁰⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., hlm. 142.

Selanjutnya, Quraish Shihab tidak membatasi makna khalifah pada bentuk institusi politik tertentu, melainkan memahaminya sebagai amanah yang melekat pada diri setiap manusia untuk mewujudkan kehendak Allah serta menerapkan ketentuan-ketentuan-Nya di muka bumi. Dengan demikian, kekhalifahan bersifat terbuka, siapa pun yang menjalankan tugasnya sejalan dengan petunjuk Allah berarti telah memikul fungsi kekhalifahan. Sebaliknya, siapa pun yang menyimpang darinya dipandang telah melanggar amanah tersebut, tanpa mempersoalkan jabatan maupun sistem politik yang dianutnya.

QS. Šād [38]: 26

يٰدَاوُدْ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً فِى الْاَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى
فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ۚ اِنَّ الَّذِيْنَ يَضِلُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ هُمْ عَذَابٌ شَدِيْدٌ
ۙ بِمَا نَسُوْا يَوْمَ الْحِسَابِ

“Hai Daud, sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan.”

Menurut M. Quraish Shihab, kata khalifah pada QS. Šād [38]: 26 pada dasarnya bermakna pengganti atau seseorang yang datang setelah pihak sebelumnya. Dalam konteks Nabi Dāwud a.s., istilah tersebut menunjukkan bahwa Allah mengangkat beliau sebagai pemimpin yang menggantikan kepemimpinan sebelumnya, yakni setelah berakhirnya masa Ṭālūt. Pengangkatan ini tidak sekadar memberikan kekuasaan, tetapi juga mengandung amanah untuk menegakkan keadilan dan tidak mengikuti hawa nafsu dalam menetapkan keputusan. Oleh karena itu, seorang khalifah adalah pihak yang diberi mandat oleh Allah untuk mengelola wilayah serta

menjalankan tugas kepemimpinan sesuai dengan petunjuk-Nya, bukan berdasarkan kepentingan pribadi.¹⁰⁵

Quraish Shihab juga menghubungkan konsep khalifah Nabi Dāwud dengan pengangkatan Nabi Ādam a.s. sebagai khalifah dalam QS. al-Baqarah [2]: 30. Menurutnya, kedua ayat tersebut menunjukkan bahwa khalifah merupakan manusia yang diberi tanggung jawab mengelola bumi dengan bekal ilmu pengetahuan dari Allah. Meskipun demikian, baik Nabi Ādam maupun Nabi Dāwud tetap memiliki potensi untuk melakukan kekeliruan apabila mengikuti hawa nafsu.¹⁰⁶

Selain itu, Quraish Shihab menyoroti perbedaan redaksi antara pengangkatan Nabi Ādam dan Nabi Dāwud. Pada pengangkatan Nabi Ādam digunakan bentuk tunggal *إِنِّي جَاعِلٌ* yang menunjukkan bahwa Allah sendiri menetapkan pengangkatan tersebut karena pada saat itu belum ada masyarakat yang terlibat. Sementara itu, pada pengangkatan Nabi Dāwud digunakan bentuk jamak, *إِنَّا جَعَلْنَاكَ* yang menurut Quraish Shihab memberi isyarat adanya keterlibatan masyarakat dalam proses pengangkatan seorang pemimpin. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun kekuasaan bersumber dari Allah, legitimasi kepemimpinan dalam kehidupan bermasyarakat juga berkaitan dengan penerimaan dan dukungan masyarakat. Oleh sebab itu, seorang khalifah harus mempertanggungjawabkan kepemimpinannya tidak hanya kepada Allah, tetapi juga kepada masyarakat yang dipimpinnya.¹⁰⁷

Berdasarkan penafsiran Quraish Shihab atas kedua ayat yang memuat term khalifah dalam bentuk mufrad, dapat disimpulkan bahwa khalifah dipahami sebagai amanah yang melibatkan tiga unsur pokok: wewenang yang dianugerahkan Allah, manusia sebagai penerima amanah, dan wilayah (bumi) sebagai ruang pelaksanaan tugas tersebut. Pada QS. Al-Baqarah [2]: 30, amanah

¹⁰⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., jil. 12, hlm. 133.

¹⁰⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., hlm. 133.

¹⁰⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., hlm. 134.

ini bersifat universal dan melekat pada setiap manusia tanpa terikat pada institusi politik tertentu, sebagaimana ditunjukkan oleh penggunaan bentuk tunggal (إِنِّي جَاعِلٌ) yang menandakan penetapan langsung oleh Allah sebelum terbentuknya masyarakat. Sementara itu, pada QS. Šād [38]: 26, term khalīfah yang sama digunakan dalam konteks pengangkatan Nabi Dāwud, namun dengan bentuk jamak (إِنَّا جَعَلْنَاكَ) yang menurut Quraish Shihab mengisyaratkan keterlibatan penerimaan masyarakat dalam legitimasi kepemimpinan. Dengan demikian, meskipun sama-sama menggunakan term khalīfah, kedua ayat ini menunjukkan bahwa kekhalifahan memiliki dua dimensi yang saling melengkapi: dimensi ketetapan ilahiah yang bersifat mutlak (pada Adam) dan dimensi legitimasi sosial yang menuntut penerimaan masyarakat (pada Dawud), namun keduanya tetap bermuara pada satu titik yang sama, yaitu amanah untuk menegakkan keadilan dan tidak tunduk pada hawa nafsu.

Penafsiran Quraish Shihab terhadap kekhalifahan Nabi Dāwud ini diperkuat oleh konteks kisah yang mendahuluinya. Sebagaimana dijelaskan oleh Muḥammad Ra'fat Sa'īd dalam *Tārīkh Nuzūl al-Qur'ān*, bahwa pada (QS. Šād [38]: 26) merupakan kelanjutan langsung dari kisah pada ayat sebelumnya, yaitu ketika Allah mengampuni Nabi Dāwud atas taubatnya sebelum kemudian Allah menetapkannya sebagai khalifah di bumi, sebagaimana dijelaskan di dalam QS. Šād [38]: 25.¹⁰⁸

فَعَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَآبٍ

Lalu, Kami mengampuni (kesalahannya) itu. Sesungguhnya dia mempunyai kedudukan yang benar-benar dekat di sisi Kami dan tempat kembali yang baik.

Dari rangkaian kisah ini, dapat ditarik tiga prinsip pokok: pertama, siapa pun yang diberi wewenang mengurus perkara

¹⁰⁸ Muḥammad Ra'fat Sa'īd, *Tārīkh Nuzūl al-Qur'ān* (al-Manšūrah, Mesir: Dār al-Wafā', 1422 H/2002 M), hlm. 262

manusia wajib memutuskan perkara dengan hak (kebenaran). Kedua, siapa yang menjadikan kebenaran sebagai pedomannya tidak akan mengikuti hawa nafsu, karena mengikuti hawa nafsu membawa kesesatan dari jalan Allah, yang berujung pada kelalaian terhadap hari perhitungan hingga terjerumus dalam azab yang berat. Ketiga, orang yang mengikuti hawa nafsu tidak akan mampu memandang sesuatu secara benar dan tidak berlandaskan keyakinan.¹⁰⁹

Lebih lanjut, sebagaimana manusia yang mengikuti hawa nafsu tidak mampu memandang ayat-ayat kauniyah (tanda-tanda kekuasaan Allah di alam semesta) secara benar, demikian pula halnya dengan ayat-ayat Al-Qur'an, kitab yang mulia ini hanya dapat dipetik melalui perenungan (tadabbur). Hal ini ditegaskan Allah dalam QS. Šād [38]: 27–29:¹¹⁰

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا ۚ فَوَيْلٌ
لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ (٢٧) أَمْ يُجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ
فِي الْأَرْضِ أَمْ يُجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ (٢٨) كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ
وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ (٢٩)

"Dan tidaklah Kami menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya tanpa hikmah. Itu adalah anggapan orang-orang kafir. Maka celakalah orang-orang kafir itu karena mereka akan masuk neraka. Pantaskah Kami menganggap sama antara orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan dengan orang-orang yang berbuat kerusakan di bumi? Pantaskah (pula) Kami menganggap sama antara orang-orang yang bertakwa dan orang-orang yang durhaka? (Ini adalah) sebuah Kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh berkah agar mereka menghayati ayat-ayatnya dan agar orang-orang yang mempunyai pikiran mendapat pelajaran."

¹⁰⁹ Muḥammad Ra'fat Sa'īd, *Tārīkh Nuzūl al-Qur'ān* ..., hlm. 262.

¹¹⁰ Muḥammad Ra'fat Sa'īd, *Tārīkh Nuzūl al-Qur'ān* ..., hlm. 263.

Ketiga ayat ini semakin menguatkan pesan moral dari kisah Nabi Dāwud sebelumnya, bahwa Allah tidak menyamakan kedudukan antara orang yang beriman dan beramal saleh dengan orang yang berbuat kerusakan di bumi, sebagaimana Dia juga tidak menyamakan orang bertakwa dengan orang durhaka. Penegasan ini juga relevan secara langsung dengan konteks kekhalifahan Nabi Dāwud pada ayat sebelumnya yang menegaskan bahwa kekhalifahan yang benar hanya layak disandang oleh mereka yang menegaskan kebenaran dan menjauhi hawa nafsu, bukan oleh mereka yang menyalahgunakan kekuasaan untuk berbuat kerusakan.

Kesimpulan ini turut diperkuat oleh hadis Nabi Muhammad Saw. yang menegaskan kekhalifahan sebagai amanah kepemimpinan yang kelak dipertanggungjawabkan.¹¹¹

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْإِمَامُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَّةٌ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ زَوْجِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ، وَعَبْدُ الرَّجُلِ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ، أَلَا فِكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ».

“telah menceritakan kepada kami isma‘il, telah menceritakan kepadaku malik, dari ‘abdullah bin dinar, dari ‘abdullah bin ‘umar r.a., bahwa rasulullah Saw bersabda: ‘ketahuilah, setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya.

¹¹¹ Abū ‘ Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Jamā‘ah min al-‘Ulamā’ (Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H), jil. 9, hlm. 62, *bāb qawl Allāh ta‘ālā wa-aṭī ‘ū Allāha wa-aṭī ‘ū al-rasūla wa-ulī al-amri minkum*, no. hadis 7138.

seorang imam yang memimpin manusia adalah pemimpin dan ia akan dimintai pertanggungjawaban atas rakyat yang dipimpinnya. seorang laki-laki adalah pemimpin bagi keluarganya dan ia akan dimintai pertanggungjawaban atas mereka. seorang perempuan adalah pemimpin di rumah suaminya dan anaknya, dan ia akan dimintai pertanggungjawaban atas mereka. seorang hamba adalah pemimpin atas harta milik tuannya dan ia akan dimintai pertanggungjawaban atasnya. ketahuilah, setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya.”

Hadis ini relevan menguatkan penafsiran Quraish Shihab atas QS. Al-Baqarah [2]: 30 dan QS. Sād [38]: 26, bahwa kedudukan khalifah baik pada Adam maupun Dāwud bukan semata anugerah kekuasaan, melainkan amanah kepemimpinan yang kelak dimintai pertanggungjawaban di hadapan Allah, sejalan dengan unsur "manusia sebagai penerima amanah" yang menjadi salah satu dari tiga unsur pokok kekhalifahan yang disimpulkan pada sub-bab ini.

3.3.2 Term خَلِّيفَ

Lafaz	Struktur Kalimat	Ayat
خَلِّيفَ	Jamak taksīr	QS. al-An‘ām [6]: 165, Yūnus [10]: 14, 73, Fāṭir [35]: 39

QS. Al-An‘ām [6]: 165

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلِّيفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۚ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ

“Dan Dialah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu amat cepat

siksaan-Nya dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

Dalam menafsirkan QS. al-An‘ām [6]: 165, al-Qurṭubī menjelaskan bahwa خَلَائِفَ merupakan bentuk jamak dari خَلِيفَةً, yaitu orang yang datang setelah orang sebelumnya. Karena itu, خَلَائِفَ الْأَرْضِ dipahami sebagai manusia yang menggantikan umat-umat dan generasi terdahulu.¹¹²

وَكُلٌّ مِّنْ جَاءَ بَعْدَ مَنْ مَضَىٰ فَهُوَ خَلِيفَةٌ

Al-Qurṭubī juga mengaitkan perbedaan derajat manusia dalam penciptaan, rezeki, kekuatan, keutamaan, dan ilmu dengan ujian Allah. Hal tersebut ditegaskan melalui lafaz لِيَبْلُوَكُمْ, yang secara kebahasaan menggunakan بِلَامِ كَيْ untuk menunjukkan tujuan, yakni لِيَبْلُوَكُمْ (“agar Dia menguji kamu”). Orang yang diberi kelapangan diuji dengan kekayaannya dan dituntut bersyukur, sedangkan yang diberi keterbatasan diuji dengan keadaannya dan dituntut bersabar. Sebagaimana Allah berfirman dalam QS. al-Furqān [25]: 20¹¹³

وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ
وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ ۚ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا

Dan Kami tidak mengutus rasul-rasul sebelumnya, melainkan mereka sungguh memakan makanan dan berjalan di pasar-pasar. Dan kami jadikan sebahagian kamu cobaan bagi sebahagian yang lain. Maukah kamu bersabar?; dan adalah Tuhanmu maha Melihat.

¹¹² Abū ‘ Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur‘ān*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, cet. II, 1384 H/1964 M), jil. 7, hlm. 158.

¹¹³ al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li-Aḥkām ...*, hlm. 158.

Adapun, Quraish Shihab menafsirkan ayat ini dengan terlebih dahulu menjelaskan konteksnya, yaitu setelah Allah menegaskan bahwa semua manusia akan dikembalikan kepada-Nya, maka melalui ayat ini dijelaskan bahwa Allah menjadikan manusia sebagai khalifah-khalifah di bumi, yakni pengganti umat-umat yang lalu dalam mengembangkan alam. Allah meninggikan derajat sebagian manusia atas sebagian lainnya dalam hal akal, ilmu, harta, kedudukan sosial, dan kekuatan jasmani, yang kesemuanya dimaksudkan sebagai ujian melalui apa yang dianugerahkan-Nya.¹¹⁴

Secara kebahasaan, Quraish Shihab juga menjelaskan bahwa kata خَلِيفَة merupakan bentuk jamak dari خَلِيفَة, yang terambil dari kata خَلَف yang pada mulanya bermakna "di belakang." Dari makna dasar inilah khalifah sering diartikan sebagai yang menggantikan atau yang datang sesudah siapa yang datang sebelumnya, karena keduanya selalu berada atau datang sesudah yang ada atau datang sebelumnya. Quraish Shihab kemudian merujuk kepada ar-Raghib al-Ashfahani dalam *mufradāt*-nya yang menjelaskan bahwa menggantikan yang lain berarti melaksanakan sesuatu atas nama yang digantikan, baik bersama yang digantikannya maupun sesudahnya. Kekhalifahan tersebut dapat terlaksana karena ketiadaan di tempat, kematian, ketidakmampuan yang digantikan, atau karena yang digantikan memberi kepercayaan dan penghormatan kepada yang menggantikannya.¹¹⁵

Kemudian, ada yang memahami kata khalifah dalam arti menggantikan Allah dalam menegakkan kehendak-Nya dan menerapkan ketetapan-ketetapan-Nya, bukan karena Allah tidak mampu, melainkan karena Allah bermaksud menguji manusia dan memberinya penghormatan. Ada pula yang memahaminya dalam arti menggantikan makhluk lain dalam menghuni bumi. Selain itu,

¹¹⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., Jil. 4, hlm. 372.

¹¹⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., hlm. 373.

Quraish Shihab secara khusus membahas perbedaan dua bentuk jamak dari kata khalifah yang digunakan Al-Qur'an, yaitu خَلَائِفَ dan خُلَفَاءَ. Setelah memperhatikan konteks ayat-ayat yang menggunakan kedua bentuk jamak tersebut, ia berkesimpulan bahwa apabila Al-Qur'an menggunakan kata خُلَفَاءَ, maka di dalamnya terkandung kesan adanya makna kekuasaan politik dalam mengelola suatu wilayah. Sebaliknya, apabila yang digunakan adalah bentuk خَلَائِفَ maka kekuasaan atas wilayah tidak termasuk dalam cakupan maknanya.

Selanjutnya, Quraish Shihab juga mencatat bahwa tidak digunakannya bentuk tunggal untuk makna ini mengesankan bahwa kekhalifahan yang diemban setiap orang tidak dapat terlaksana kecuali dengan bantuan dan kerjasama dengan orang lain. Lebih lanjut, Quraish Shihab mengutip pandangan asy-Sya'rawi, ulama Mesir kenamaan yang bertitik tolak dari makna kebahasaan kata khalifah sebagai "yang menggantikan." Menurut asy-Sya'rawi, pergantian tersebut bisa menyangkut waktu maupun tempat, sehingga ayat ini dapat dipahami, bahwa khalifah sebagai manusia yang mendapatkan anugerah dari Allah berupa kemampuan untuk memanfaatkan hukum-hukum alam sehingga dapat memakmurkan bumi sesuai dengan kehendak-Nya. Kekhalifahan juga dapat dipahami sebagai reaksi alam terhadap manusia atas izin Allah, sehingga manusia mampu melakukan berbagai aktivitas dalam batas-batas kekuasaan yang dianugerahkan Allah.¹¹⁶ Maka dari itu, manusia bukanlah pengganti Allah dalam arti hakiki, tetapi sebagai penerima amanah untuk menjalankan kehendek-Nya di bumi.

¹¹⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., hlm. 374-375.

QS. Yūnus [10]: 14

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ خَلِيفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ ۚ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ

Kemudian, Kami jadikan kamu sebagai pengganti-pengganti di bumi setelah mereka untuk Kami lihat bagaimana kamu berbuat.

Munāsabah Surah Yūnus dengan surah-surah sebelumnya terlihat dari banyaknya peringatan, nasihat, ancaman, serta penjelasan tentang keadaan umat-umat terdahulu.¹¹⁷ Setelah surah-surah sebelumnya menguraikan penyimpangan dan kebinasaan umat terdahulu serta memberikan peringatan kepada orang-orang yang mendustakan, Surah Yūnus melanjutkan pembahasan tersebut dengan mengajak manusia memperhatikan tanda-tanda kekuasaan Allah dan mengambil pelajaran dari umat sebelumnya. Hal ini tampak sejak awal surah melalui penegasan bahwa Allah adalah Tuhan yang menciptakan dan mengatur seluruh alam.¹¹⁸ Dengan demikian, Surah Yūnus melanjutkan dan memperjelas pesan sebelumnya mengenai keimanan, peringatan, dan akibat dari sikap manusia terhadap petunjuk Allah.

Dalam menafsirkan QS. Yūnus [10]: 14, al-Ṭabarī menjelaskan bahwa Allah menjadikan manusia sebagai *khalā'if* di bumi untuk menggantikan generasi-generasi terdahulu yang telah dibinasakan karena kezaliman mereka. Kedudukan tersebut menjadi ujian untuk melihat bagaimana manusia menjalankan kehidupannya. Manusia dituntut tidak mengikuti jalan umat terdahulu yang durhaka, melainkan beriman kepada Allah dan melakukan amal yang baik.¹¹⁹

Selanjutnya, Kata *khalā'if* merupakan bentuk jamak dari *khalīfah*, yang terambil dari kata *خلف* yang berarti "di belakang". Dari akar makna inilah kata khalifah kerap diartikan sebagai yang

¹¹⁷ Muḥammad Ra'fat Sa'īd, *Tārīkh Nuzūl al-Qur'ān* ..., hlm. 221.

¹¹⁸ Muḥammad Ra'fat Sa'īd, *Tārīkh Nuzūl al-Qur'ān* ..., hlm. 224.

¹¹⁹ Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, (Kairo: Dār Hajr, cet. I, 1422 H/2001 M), jil. 15, hlm. 39.

menggantikan atau yang datang sesudah pihak sebelumnya, karena kedua makna tersebut selalu merujuk pada sesuatu yang hadir setelah yang mendahuluinya. Kandungan makna kata ini telah dijelaskan secara lebih panjang oleh Quraish Shihab ketika menafsirkan QS. Al-An'ām [6]: 165.

Menurut ayat ini, kebinasaan yang menimpa umat terdahulu disebabkan oleh dua hal yang saling berkaitan: pertama, karena mereka mempersekutukan Allah (syirik) dan kedua, karena Allah mengetahui bahwa akibat kezaliman yang tidak dapat ditoleransi tersebut, mereka sama sekali tidak akan pernah beriman, walau sampai kapan pun. Penambahan huruf *lām* pada kata *لِيُؤْمِنُوا* bukan sekadar *يُؤْمِنُوا* oleh para pakar bahasa disebut *lām al-juḥūd*, yang berfungsi menekankan ketiadaan iman sekaligus kemustahilan untuk memperolehnya. Kedua hal inilah yang menjadi sebab kebinasaan mereka.¹²⁰

QS. Yūnus [10]: 73

فَكَذَّبُوهُ فَتَجَنَّبْنَاهُ وَمَنْ مَّعَهُ فِي الْفُلِّ وَجَعَلْنَاهُمْ خَلْفَ وَاعْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا
فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُتَكَبِّرِينَ

Mereka mendustakannya (Nuh). Lalu, Kami selamatkan dia dan orang-orang yang bersamanya di dalam bahtera serta Kami jadikan mereka sebagai generasi penerus dan Kami tenggelamkan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami. Perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang diberi peringatan itu.

Ayat ini menggambarkan bahwa peringatan dan tuntunan yang disampaikan Nabi Nuh a.s. berulang kali kepada kaumnya tidak membekas sedikit pun di hati mereka. Sekalipun beliau telah menantang mereka untuk membuktikan bahwa kekuasaan Allah tidak dapat dibendung, kaumnya tetap bergeming dan bahkan terus mendustakannya. Atas keingkaran tersebut, Allah menyelamatkan

¹²⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., hlm. 38.

Nabi Nuh beserta orang-orang beriman yang bersamanya di dalam bahtera, termasuk makhluk hidup yang turut diangkut di dalamnya, lalu menjadikan mereka sebagai *khalā'if* yaitu pengganti-pengganti sekaligus pemegang kekuasaan di wilayah tempat tinggal mereka, sementara orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Allah ditenggelamkan. Melalui peristiwa ini, umat diperintahkan untuk memperhatikan dan mengambil pelajaran dari akibat yang menimpa mereka yang telah berulang kali diperingatkan dalam kurun waktu yang panjang dan dengan cara yang beragam. Ayat ini sendiri tidak menjelaskan secara pasti apakah air bah pada masa Nabi Nuh tersebut meliputi seluruh permukaan bumi atau hanya wilayah yang dihuni kaumnya.¹²¹

QS. Fāṭir [35]: 39

هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ ۖ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ
كُفْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا ۖ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا

Dialah yang menjadikan kamu sebagai khalifah-khalifah di bumi. Siapa yang kufur, (akibat) kekufurannya akan menimpa dirinya sendiri. Kekufuran orang-orang kafir itu hanya akan menambah kemurkaan di sisi Tuhan mereka. Kekufuran orang-orang kafir itu juga hanya akan menambah kerugian mereka.

Ayat ini kembali berbicara tentang bukti-bukti keesaan Allah, sekaligus mengukuhkan pernyataan sebelumnya bahwa Allah Maha Mengetahui segala isi hati. Hal ini karena siapa yang menciptakan sesuatu, tentu paling mengetahui tentang ciptaannya, dan semakin teliti serta indah ciptaan itu, semakin besar pula bukti kemampuan dan kekuasaan-Nya. Untuk membuktikan kuasa dan keesaan-Nya, serta pengetahuan-Nya atas ciptaan-Nya, ayat ini menegaskan bahwa hanya Allah semata yang menjadikan manusia sebagai *khalā'if*, yakni pengganti-pengganti generasi sebelumnya di bumi. Kedudukan ini merupakan nikmat sekaligus bukti keesaan

¹²¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah ...*, jil. 6, hlm. 127-128.

dan kekuasaan Allah yang seharusnya disyukuri, bukan dihadapi dengan kekufuran. Barang siapa yang kufur, maka akibat kekufuran itu akan menimpa dirinya sendiri, sementara Allah sedikit pun tidak akan tersentuh oleh kekufuran makhluk-Nya. Kekufuran orang-orang yang telah mantap kedurhakaannya pun tidak menambah apa pun bagi pengaturan dan penciptaan Allah.¹²²

Dengan demikian, ayat ini membuktikan keesaan dan kekuasaan Allah sebagai satu-satunya Pencipta sekaligus Pengatur dan Pengendali seluruh makhluk-Nya. Kata *مَقْتًا* berarti kemurkaan yang menghasilkan kebencian terhadap pelaku kedurhakaan. Ayat ini juga menjelaskan bahwa kekufuran mereka menambah murka dan kebencian Allah, yang dipahami dalam arti dampaknya, yaitu semakin jauhnya rahmat dan kasih sayang Allah dari mereka yang dibenci. Adapun yang dimaksud dengan kekufuran yang menambah kebencian tersebut adalah kesinambungan mereka dalam kekufuran setelah diperingatkan oleh Rasul. Sesungguhnya, sebelum kesinambungan kekufuran itu pun Allah telah murka, namun kemurkaan-Nya bertambah setelah mereka terus-menerus menolak segala tuntunan dan peringatan Rasul.¹²³

Thabāthabā'ī memiliki pandangan berbeda. Menurutny, ayat ini menggunakan kata "menambah" karena fitrah kesucian manusia bersifat sederhana namun dapat terus berkembang dan bertambah. Jika seseorang memeluk Islam, terjadi penambahan kesempurnaan dan kedekatan kepada Allah; sebaliknya, jika ia kufur, terjadi pula penambahan kemurkaan dari sisi Allah serta kerugian besar baginya. Thabāthabā'ī juga mencermati bahwa ayat ini menyebut *عِنْدَ رَبِّهِمْ* (di sisi Tuhan mereka) sebelum kata *مَقْتًا* (murka), namun tidak menyebut kata *khasārā* (kerugian) setelahnya karena kerugian merupakan akibat dari penukaran iman dengan kufur dan kebahagiaan dengan kecelakaan, yang bersumber dari diri manusia sendiri, bukan dari Allah. Sementara itu, murka dan

¹²² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., jil. 11, hlm. 482.

¹²³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., jil. 11, hlm. 483.

kebencian besar tersebut datang dari sisi Allah, sehingga *عِنْدَ رَبِّهِمْ* secara tepat disebutkan pada bagian tersebut dalam ayat ini.¹²⁴

Berdasarkan penafsiran Quraish Shihab atas keempat ayat yang memuat term *khalā'if* (QS. Al-An'ām [6]: 165, QS. Yūnus [10]: 14, QS. Yūnus [10]: 73, dan QS. Fāṭir [35]: 39), dapat disimpulkan bahwa term ini secara konsisten digunakan Al-Qur'an dalam konteks pergantian generasi, bukan dalam konteks kekuasaan atas suatu wilayah. Berbeda dengan bentuk jamak *khulafā'* yang mengandung kesan kekuasaan politik, Quraish Shihab secara eksplisit menegaskan bahwa *khalā'if* justru tidak membawa dimensi kekuasaan tersebut, akan tetapi semata menunjuk pada kedudukan sebagai penerus umat atau generasi yang telah berlalu.

Keempat ayat ini juga menunjukkan pola yang serupa, yaitu kedudukan sebagai *khalā'if* senantiasa hadir dalam konteks pergantian setelah kebinasaan atau berakhirnya suatu kaum, baik pergantian umat manusia secara umum (QS. Al-An'ām [6]: 165), umat yang dibinasakan akibat kesyirikan (QS. Yūnus [10]: 14), kaum Nabi Nuh yang mendustakannya (QS. Yūnus [10]: 73), maupun generasi-generasi terdahulu secara umum (QS. Fāṭir [35]: 39). Pola ini menegaskan bahwa kedudukan *khalā'if* bukanlah anugerah tanpa syarat, melainkan nikmat sekaligus ujian yang harus disyukuri dan dipertanggungjawabkan, sebagaimana ditunjukkan oleh ayat "untuk Kami lihat bagaimana kamu berbuat" (QS. Yūnus [10]: 14) dan penegasan bahwa kekufuran seseorang hanya akan menimpa dirinya sendiri, tidak menyentuh kekuasaan Allah sedikit pun (QS. Fāṭir [35]: 39).

Ini juga sejalan dengan prinsip sunnatullah yang ditegaskan Al-Qur'an dalam QS. Āli 'Imrān [3]: 140 bahwa Allah memperlakukan masa kejayaan dan kemunduran di antara manusia agar tampak siapa yang benar-benar beriman.

¹²⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., jil. 11, hlm. 483.

إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ۚ
وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ۚ

Jika kamu (pada Perang Uhud) mendapat luka, maka mereka pun (pada Perang Badar) mendapat luka yang serupa. Masa (kejayaan dan kehancuran) itu Kami pergilirkan di antara manusia (agar mereka mendapat pelajaran) dan Allah mengetahui orang-orang beriman (yang sejati) dan sebagian kamu dijadikan-Nya (gugur sebagai) syuhada. Allah tidak menyukai orang-orang zalim.

Prinsip serupa juga terlihat pada QS. An-Nūr [24]: 55, yang menjanjikan kedudukan sebagai khalifah di bumi bagi orang-orang yang beriman dan beramal saleh, namun dengan syarat mereka tetap menyembah Allah tanpa mempersekutukan-Nya dan juga menegaskan bahwa kedudukan sebagai pengganti generasi bukanlah anugerah tanpa syarat, melainkan senantiasa terikat pada ketundukan dan amal saleh.

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا
اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۖ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ
مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۗ يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ۗ وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ
فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan yang mengerjakan kebajikan bahwa Dia sungguh akan menjadikan mereka berkuasa di bumi sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa; Dia sungguh akan meneguhkan bagi mereka agama yang telah Dia ridai; dan Dia sungguh akan mengubah (keadaan) mereka setelah berada dalam ketakutan menjadi aman sentosa. Mereka menyembah-Ku dengan tidak mempersekutukan-Ku dengan sesuatu apa pun. Siapa yang kufur setelah (janji) tersebut, mereka itulah orang-orang fasik.

Kedua ayat ini memperkuat pemahaman bahwa term *khalā'if* dalam *Tafsir Al-Mishbah* tidak berdiri sendiri sebagai konsep tekstual semata, melainkan terhubung dengan prinsip yang lebih luas dalam Al-Qur'an mengenai hukum pergantian dan ujian yang berlaku bagi setiap generasi manusia.

Selain itu, penggunaan bentuk jamak pada seluruh ayat ini tanpa satu pun dalam bentuk tunggal mengisyaratkan bahwa kedudukan sebagai *khalā'if* senantiasa bersifat kolektif, tidak dapat dijalankan secara individual, melainkan menuntut kerja sama antarsesama generasi penerus dalam mengemban fungsi memakmurkan bumi. Dengan demikian, term *khalā'if* dalam *Tafsir Al-Mishbah* dapat dipahami sebagai kedudukan kolektif generasi penerus yang bersifat fungsional dan etis, bukan kedudukan yang bersifat kekuasaan-teritorial.

Kesimpulan bahwa kedudukan sebagai *khalā'if* senantiasa merupakan nikmat sekaligus ujian ini sejalan dengan hadis Nabi Muhammad Saw.¹²⁵

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَحُمَدُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ. حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي مَسْلَمَةَ. قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا نَضْرَةَ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ "إِنَّ الدُّنْيَا حُلُوةٌ خَضِرَةٌ. وَإِنَّ اللَّهَ مُسْتَخْلِفُكُمْ فِيهَا. فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ. فَاتَّقُوا الدُّنْيَا وَاتَّقُوا النِّسَاءَ. فَإِنَّ أَوَّلَ فِتْنَةٍ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَتْ فِي النِّسَاءِ." وَفِي حَدِيثٍ بِشَارٍ "لَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ."

“telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin al-Mutsannā dan Muḥammad bin Basysyār, keduanya berkata: telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin Ja‘far. Telah menceritakan kepada kami Syu‘bah, dari Abū Maslamah. Ia berkata: aku mendengar Abū Naḍrah meriwayatkan dari Abū Sa‘īd al-Khudrī, dari Nabi saw., beliau bersabda: ‘Sesungguhnya dunia

¹²⁵ Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.t.), hadis no. 2742, “Bāb Akthar Ahl al-Jannah al-Fuqarā”, hlm. 2098.

itu indah dan hijau. Sesungguhnya Allah menjadikan kalian sebagai orang-orang yang menggantikan (mengelola) di dalamnya, lalu Dia melihat bagaimana kalian berbuat. Maka, berhati-hatilah terhadap dunia dan berhati-hatilah terhadap perempuan, karena fitnah pertama yang menimpa Bani Israil adalah mengenai perempuan.’ dalam riwayat Basyār terdapat redaksi: ‘agar Dia melihat bagaimana kalian berbuat.’”

3.3.3 Term خُلَفَاءَ

Bentuk kata	Struktur Kalimat	Ayat
خُلَفَاءَ	<i>Jamak taksīr</i>	QS. al-A‘rāf [7]: 69, 74, al-Naml [27]: 62

QS. Al-A‘rāf [7]: 69

أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذَكَرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ ۖ وَأَذْكُرُوا ۚ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تُخْلَفُونَ ۚ
 جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصَرًا ۚ فَاذْكُرُوا ۚ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تُخْلَفُونَ

“Apakah kamu (tidak percaya) dan heran bahwa datang kepadamu peringatan dari Tuhanmu yang dibawa oleh seorang laki-laki di antaramu untuk memberi peringatan kepadamu? Dan ingatlah oleh kamu sekalian di waktu Allah menjadikan kamu sebagai pengganti-pengganti (yang berkuasa) sesudah lenyapnya kaum Nuh, dan Tuhan telah melebihkan kekuatan tubuh dan perawakanmu (daripada kaum Nuh itu). Maka ingatlah nikmat-nikmat Allah supaya kamu mendapat keberuntungan.” (QS. Al-A‘rāf [7]: 69)

Munāsabah Surah al-A‘rāf dengan surah sebelumnya tampak pada kelanjutan pembahasan mengenai umat-umat terdahulu yang mendustakan para rasul dan akibat yang mereka terima. Surah al-An‘ām sebelumnya telah mengarahkan manusia

untuk mengambil pelajaran dari kebinasaan generasi terdahulu,¹²⁶ sedangkan Surah al-A'rāf memperluas uraian tersebut melalui kisah para nabi dan umat mereka. Penyebutan kisah-kisah tersebut sekaligus menjadi penghiburan dan penguatan hati Nabi Muhammad saw. dalam menghadapi penolakan kaumnya, serta menjadi pelajaran bagi manusia agar mengikuti petunjuk Allah dan tidak mengulangi kesalahan umat sebelumnya.¹²⁷ Dengan demikian, rangkaian pembahasan tersebut menegaskan pentingnya mengikuti petunjuk Allah sebagai jalan keselamatan dan menghindari penyimpangan yang menyebabkan kebinasaan umat terdahulu.

Ayat ini menggunakan bentuk jamak *khulafa'*, yang dalam kerangka berpikir Quraish Shihab memiliki nuansa makna yang berbeda dari *khala'if*. Dalam bukunya *Wawasan Al-Qur'an*, Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat-ayat yang berbicara tentang pengangkatan khalifah dalam Al-Qur'an ditujukan kepada nabi Adam dan Nabi Daud. Sebagaimana Allah berfirman dalam QS. Sād [38]: 26:

يٰدَاوُدْ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً فِى الْاَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ۚ اِنَّ الَّذِيْنَ يَضِلُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ هُمْ عَذَابٌ شَدِيْدٌ ۙ يَوْمَ نُسَوِّوْنَ يَوْمَ الْحِسَابِ

“Hai Daud, sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat darin jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan.”

¹²⁶ Muḥammad Ra'fat Sa'td, *Tārīkh Nuzūl al-Qur'ān* ..., hlm. 211.

¹²⁷ Muḥammad Ra'fat Sa'td, *Tārīkh Nuzūl al-Qur'ān* ..., hlm. 212.

Khalifah pertama adalah Nabi Adam sebagai manusia pertama. Pada masa beliau belum terbentuk masyarakat manusia sebagaimana pada masa berikutnya. Kondisi ini berbeda dengan masa Nabi Daud yang diangkat sebagai khalifah setelah memperoleh kemenangan atas Jalut. Allah berfirman dalam QS. al-Baqarah [2]: 251:¹²⁸

فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ ۖ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ ۖ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ ۚ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ

“Mereka (tentara Talut) mengalahkan tentara Jalut dengan izin Allah dan Daud membunuh Jalut. Kemudian, Allah menganugerahinya (Daud) kerajaan dan hikmah (kenabian); Dia (juga) mengajarnya apa yang Dia kehendaki. Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, niscaya rusaklah bumi ini. Akan tetapi, Allah mempunyai karunia (yang dilimpahkan-Nya) atas seluruh alam.”

Ayat ini menunjukkan bahwa Nabi Daud memperoleh kekuasaan tertentu dalam mengelola suatu wilayah, dan dengan demikian kata khalifah pada ayat ini adalah kekhalifahan dalam arti kekuasaan politik. Selanjutnya, kekhalifahan dalam arti politik juga dipahami dari ayat-ayat yang menggunakan bentuk jamak *khulafa'*. Kemudian, Quraish Shihab membandingkan bahwa Ketika Allah menguraikan pengangkatan Nabi Adam sebagai khalifah, digunakan dalam bentuk *mufrad*. Pada QS. Al-Baqarah [2]: 30¹²⁹

إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

“Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.”

Berbeda halnya ketika berbicara tentang pengangkatan Nabi Daud sebagai khalifah dengan menggunakan bentuk jamak pada QS. Sād [38]: 26:

¹²⁸ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* ..., hlm. 422.

¹²⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* ..., hlm. 422.

إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ

“sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi.”

Penggunaan bentuk *mufrad* pada penyebutan khalifah dalam QS. al-Baqarah [2]: 30 dipahami sebagai sesuatu yang wajar karena pengangkatan tersebut ditujukan kepada Nabi Adam sebagai manusia pertama. Pada saat itu, masyarakat manusia belum terbentuk sehingga pengangkatan khalifah masih berada pada tahap rencana atau kehendak Allah, sebagaimana tercermin dalam ungkapan *إِنِّي جَاعِلٌ* (sesungguhnya Aku hendak menjadikan).

Berbeda dengan QS. Sād [38]: 26 yang berbicara tentang Nabi Daud. Ayat tersebut menggunakan bentuk yang menunjukkan tindakan yang telah terjadi (*إِنَّا جَعَلْنَاكَ*), yang mengisyaratkan bahwa pengangkatan Nabi Daud sebagai khalifah berlangsung dalam kehidupan masyarakat yang telah terbentuk. Menurut Quraish Shihab, perbedaan redaksi tersebut menunjukkan bahwa pengangkatan khalifah pada tataran gagasan merupakan ketetapan Allah, sedangkan pada tataran pelaksanaannya di tengah kehidupan masyarakat memerlukan legitimasi dan penerimaan sosial.¹³⁰

Selain itu, QS. al-Baqarah [2]: 30 juga memberikan gambaran mengenai unsur-unsur pokok dalam konsep kekhalifahan. Pertama, adanya bumi atau wilayah sebagai ruang pelaksanaan amanah kekhalifahan. Kedua, adanya khalifah sebagai pihak yang menerima mandat untuk mengelola dan memakmurkan bumi. Ketiga, adanya hubungan yang harus dijaga antara khalifah dengan wilayah yang dikelolanya serta dengan Allah Swt. sebagai pemberi amanah. Oleh karena itu, pelaksanaan kekhalifahan hanya dapat dinilai berhasil apabila seorang khalifah mampu menjalankan amanah tersebut sesuai dengan kehendak Allah serta mengelola bumi secara bertanggung jawab.¹³¹

¹³⁰ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* ..., hlm. 423.

¹³¹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* ..., hlm. 424.

Selanjutnya, kembali kepada penafsiran QS. Al-A'raf [7]: 69. Menariknya, sebelum masuk ke pembahasan substansi kekhalifahan, Quraish Shihab terlebih dahulu membedah struktur perintah dalam ayat ini. Menurutnya, firman (**وَأَذْكُرُوا ٱلْيَوْمَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ**)

(**خُلَفَاءَ ٱلْأَوَّلِينَ**) merupakan perintah untuk mengingat suatu waktu, bukan mengingat satu peristiwa atau nikmat khusus tertentu, meskipun tujuannya memang untuk mengingat peristiwa yang terjadi pada waktu itu.

Hal ini dimaksudkan untuk menekankan betapa agung dan besarnya nikmat tersebut, sehingga dengan mengingat waktunya saja sudah cukup untuk mengembalikan ke dalam benak segala nikmat yang terjadi ketika itu. Quraish Shihab mengilustrasikan ini dengan analogi yang sangat kontekstual, bagi seorang Indonesia, menyebut 17 Agustus secara otomatis akan menghadirkan peristiwa dan nikmat Proklamasi Kemerdekaan di benaknya, meskipun pada tanggal tersebut tentu ada peristiwa lain yang terjadi.¹³² Pembacaan semacam ini memperlihatkan bahwa Quraish Shihab tidak menafsirkan ayat kekhalifahan secara terisolasi dari aspek retorika Al-Qur'an (*uslub*). Ia menempatkan konteks kebahasaan dan gaya tutur ayat sebagai pintu masuk sebelum mengurai substansi maknanya. Pendekatan ini, menurut penulis, konsisten dengan corak *al-adabī al-ijtimā'ī* yang menjadi ciri khas penafsirannya.

Setelah itu, Quraish Shihab kembali menegaskan kesimpulannya yang telah dikemukakan pada pembahasan QS. Al-An'am [6]: 165, yakni bahwa ketika Al-Qur'an menggunakan kata *khulafa'* seperti dalam ayat ini, maka di dalamnya terkandung kesan adanya makna kekuasaan politik dalam mengelola suatu wilayah. Sedangkan apabila menggunakan *khala'if*, maka dimensi kekuasaan politik tidak termasuk dalam maknanya. Dengan demikian, penggunaan *khulafa'* dalam konteks kaum 'Ad ini bukan tanpa

¹³² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah ...*, Jil. 5, hlm. 143.

alasan, kaum 'Ad memang dianugerahi Allah kekuatan sehingga mereka mampu menundukkan suku-suku di sekitar mereka serta membangun daerah pemukiman mereka menjadi wilayah yang Makmur.¹³³

Selanjutnya, yang juga perlu dicermati adalah penjelasan Quraish Shihab mengenai makna "menjadi *khulafa'* kaum Nuh." Ia menegaskan bahwa kekhalifahan kaum 'Ad terhadap kaum Nuh bukan berarti mereka berkuasa atau bertempat tinggal di daerah yang sama dengan yang pernah dikuasai kaum Nuh. Daerah kekuasaan kaum Nuh tersebar luas di sekitar Armenia, Irak, dan beberapa negeri Arab, sedangkan kaum 'Ad hanya berada di sekitar Hadramaut, Yaman, dan Oman. Kekhalifahan yang dimaksud, menurut Quraish Shihab, dapat dipahami dalam arti menggantikan kaum Nuh dalam memakmurkan bumi, sehingga kaum 'Ad merupakan suku pertama yang membangun peradaban manusia setelah terjadinya topan pada masa Nabi Nuh a.s.¹³⁴

Disini penulis melihat bahwa penjelasan ini memperkaya pemahaman tentang makna *khulafa'* yang dirumuskan Quraish Shihab sebelumnya. Kekuasaan politik yang terkandung dalam kata *khulafa'* tidak harus berarti penguasaan atas wilayah yang persis sama dengan pendahulunya, melainkan lebih pada pewarisan peran sebagai pembangun peradaban di muka bumi. Kaum 'Ad tidak mewarisi wilayah kaum Nuh, tetapi mewarisi fungsi kekuasaan dan kemakmurannya dalam konteks dan wilayah yang berbeda. Ini menunjukkan bahwa bagi Quraish Shihab, kekhalifahan dalam makna politis pun tetap bersifat kontekstual dan tidak terikat pada satu format tunggal.

¹³³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., hlm. 143-144.

¹³⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., hlm. 144.

QS. Al-A‘rāf [7]: 74

وَاذْكُرُوا ۖ اِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ ۚ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ
سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا ۖ فَاذْكُرُوا ۚ الْآءَ اللَّهِ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ
مُفْسِدِينَ

Ingatlah ketika (Allah) menjadikan kamu pengganti-pengganti (yang berkuasa) sesudah 'Ad dan memberikan tempat bagimu di bumi. Kamu membuat pada dataran rendahnya bangunan-bangunan besar dan kamu pahat gunung-gunungnya menjadi rumah. Maka, ingatlah nikmat-nikmat Allah dan janganlah kamu melakukan kejahatan di bumi dengan berbuat kerusakan.

Setelah mengisahkan kehancuran kaum 'Ād akibat keingkaran mereka, Allah mengutus Nabi Ṣāliḥ kepada kaum Ṣamūd, saudara sesuku mereka.¹³⁵ Pesan yang dibawa Nabi Ṣāliḥ pada dasarnya sama dengan pesan para nabi sebelumnya, yaitu Nabi Nuh dan Nabi Hūd, yakni seruan tauhid untuk menyembah Allah semata, disertai bukti kerasulan berupa unta betina yang keluar dari batu karang atas permintaan kaum tersebut.¹³⁶

Kemudian, setelah menetapkan perintah tauhid dan larangan mengganggu unta tersebut, ayat 74 mengalihkan perhatian pada anugerah Allah kepada kaum Ṣamūd, yaitu status mereka sebagai *khulafā'* pengganti kaum 'Ād yang telah binasa di bumi.¹³⁷ Status kekhalifahan ini termanifestasi dalam kemampuan mereka menguasai dan mengelola wilayah tempat tinggal. Mereka ditempatkan (*bawwa'akum*, dari akar kata *bā'a* yang bermakna "kembali") di dataran-dataran yang nyaman, tempat mereka membangun *quṣūr* (istana atau bangunan besar) di dataran rendah

¹³⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., jil. 10, hlm. 151.

¹³⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., jil. 10, hlm. 152.

¹³⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., jil. 10, hlm. 152.

dan memahat gunung-gunung menjadi *buyūt* (rumah-rumah tinggal).¹³⁸

Para mufasir berbeda pendapat mengenai fungsi kedua jenis bangunan tersebut. Sebagian memahami *quṣūr* sebagai kediaman musim dingin yang kukuh menahan hujan dan udara dingin, sedangkan *buyūt* dipahami sebagai kediaman musim panas sekaligus tempat bercocok tanam. Pendapat lain memahami *quṣūr* sebagai kawasan perumahan yang diberi pagar pembatas.¹³⁹ Terlepas dari perbedaan penafsiran teknis ini, kedua istilah tersebut secara konsisten menggambarkan kapasitas kaum Šamūd dalam mengelola dan memakmurkan bumi sebuah kemampuan yang berkorelasi langsung dengan status kekhalifahan yang dianugerahkan kepada mereka.

QS. al-Naml [27]: 62

أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكَ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ ۚ إِنَّ اللَّهَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ۚ

Apakah (yang kamu sekutukan itu lebih baik ataukah) Zat yang mengabulkan (doa) orang yang berada dalam kesulitan apabila dia berdoa kepada-Nya, menghilangkan kesusahan, dan menjadikan kamu (manusia) sebagai khalifah (pemimpin) di bumi? Apakah ada tuhan (lain) bersama Allah? Sedikit sekali (nikmat Allah) yang kamu ingat.

Ayat ini merupakan bagian dari rangkaian pertanyaan retorik yang menegaskan keesaan dan kekuasaan Allah, dengan pola *أَمَّنْ* ("apakah..., ataukah...") yang membandingkan berhalal-berhalal sesembahan kaum musyrik dengan kekuasaan Allah yang sesungguhnya. Setelah menguraikan kuasa dan pengaturan-Nya atas alam raya, ayat ini beralih kepada pengaturan dan kuasa-Nya atas manusia serta situasi sulit yang mereka hadapi. Allah

¹³⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., jil. 10, hlm. 153.

¹³⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., jil. 10, hlm. 153.

menegaskan bahwa Dialah yang memperkenankan doa orang yang berada dalam keadaan terpaksa yaitu kesulitan mencekam yang tak dapat dielakkan sehingga seseorang berdoa dengan sepenuh hati.
140

Ṭabāṭabā'ī memahami ayat ini sebagai janji Allah untuk mengabulkan doa siapa pun yang benar-benar mengarahkan permohonannya kepada-Nya, sebagaimana keadaan terpaksa justru mewujudkan hakikat doa yang sesungguhnya, yaitu hati yang telah memutuskan hubungan dengan sebab-sebab lahiriah dan bergantung sepenuhnya kepada Allah, maka Allah pasti mengabulkan doanya sesuai firman-Nya dalam QS. Ghāfir [40]: 60¹⁴¹

وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي ۖ أَسْتَجِبْ لَكُمْ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ

Tuhanmu berfirman, “Berdoalah kepada-Ku, niscaya akan Aku perkenankan bagimu (apa yang kamu harapkan). Sesungguhnya orang-orang yang menyombongkan diri tidak mau beribadah kepada-Ku akan masuk (neraka) Jahanam dalam keadaan hina dina.”

Selanjutnya, Allah juga digambarkan sebagai Yang Kuasa menghilangkan kesusahan yang menimpa siapa pun, sekaligus Yang Kuasa menjadikan manusia sebagai khulafā' di bumi agar mereka mampu memanfaatkannya dan hidup nyaman di permukaannya.¹⁴² Dalam konstruksi ayat ini, status kekhalifahan disandingkan langsung dengan dua anugerah sebelumnya, yaitu pengabulan doa dan penghilangan kesusahan, sehingga menempatkan kekhalifahan sebagai salah satu bentuk nikmat sekaligus kuasa Allah yang paling mendasar atas kehidupan manusia di bumi.

¹⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., hlm. 255.

¹⁴¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., hlm. 256.

¹⁴² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., hlm. 255.

Kemudian, ayat ini kemudian ditutup dengan teguran, "amat sedikit kamu mengingat" **فَلْيَلَّا مَا تَذَكَّرُونَ**¹⁴³. Kata **تَذَكَّرُونَ** merupakan lawan dari lupa, yaitu menghadirkan kembali sesuatu yang pada dasarnya telah pernah ada dalam benak. Adapun kata **فَلْيَلَّا** (sedikit) mengisyaratkan bahwa manusia hanya mengingat nikmat-nikmat tersebut pada saat-saat kesulitan dan darurat; begitu kesulitan berlalu, mereka kembali lupa, enggan, bahkan durhaka.¹⁴³

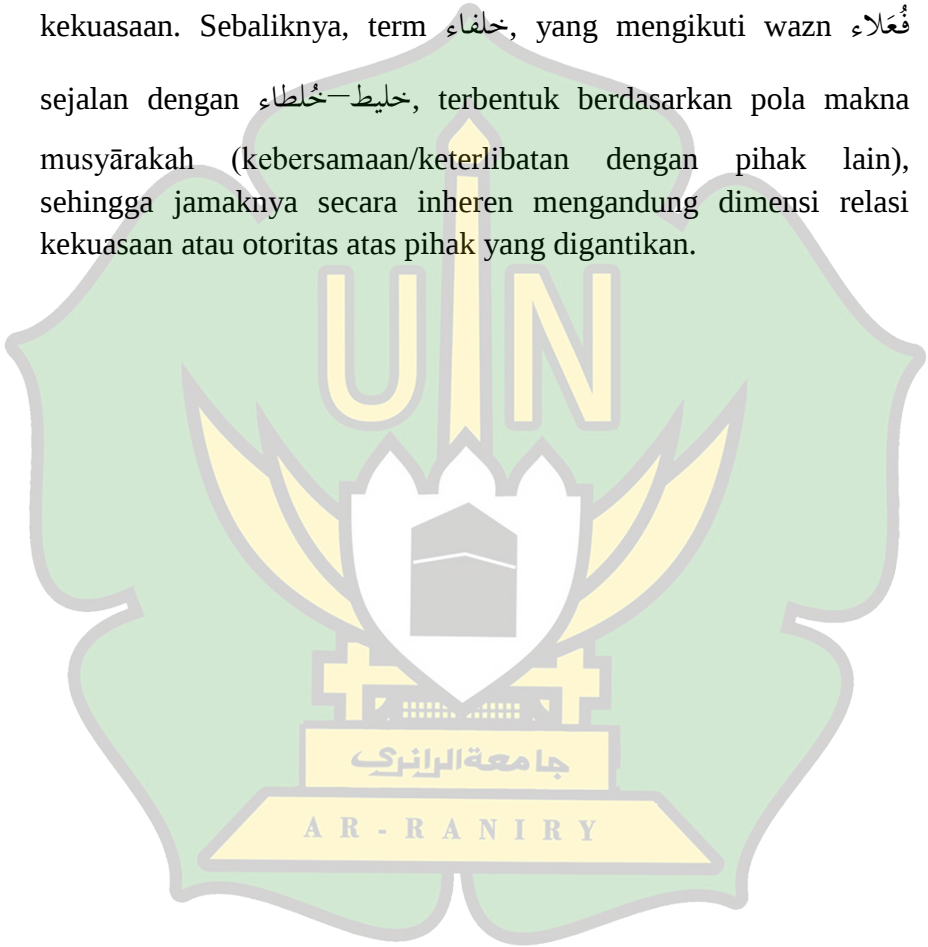
Berdasarkan penafsiran Quraish Shihab atas QS. Al-A'rāf [7]: 69, QS. Al-A'rāf [7]: 74, dan QS. An-Naml [27]: 62, term *khulafā'* secara konsisten mengandung kesan kekuasaan politik atas suatu wilayah, berbeda dari *khalā'if* yang hanya menunjuk pergantian generasi. Ketiga ayat menunjukkan pola serupa, kekhalifahan hadir sebagai pergantian dari kaum yang binasa akibat pengingkaran (Nuh - 'Ād - Šamūd), disertai kapasitas nyata menguasai dan memakmurkan wilayah. Meski demikian, Quraish Shihab menegaskan bahwa kekuasaan ini tidak selalu berarti penguasaan wilayah yang identik dengan pendahulunya, melainkan pewarisan fungsi membangun peradaban.

Ketiga ayat juga konsisten menyertakan konsekuensi etis setelah penyebutan status *khulafā'*, larangan berbuat kerusakan (QS. Al-A'rāf 69 & 74) dan tuntutan senantiasa bersyukur (QS. An-Naml 62). Dengan demikian, term *khulafā'* dapat dipahami sebagai kedudukan yang mengandung kekuasaan politik-teritorial, namun tetap terikat pada tanggung jawab moral bukan legitimasi untuk sewenang-wenang, melainkan amanah yang harus dipertanggungjawabkan.

Dapat disimpulkan bahwa perbedaan makna antara **خلائف** dan **خلفاء** yang ditemukan Quraish Shihab secara kontekstual-semantik ternyata memiliki landasan gramatikal yang kokoh dalam

¹⁴³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah ...*, hlm. 256.

kaidah šaraf bahasa Arab. Term خلائف, yang mengikuti wazn فَعَائِل sebagaimana صحيفة-صحائف, terbentuk berdasarkan pola lafal kata benda berakhiran *tā' marbūṭah*, sehingga jamaknya bersifat netral dan tidak secara inheren membawa muatan makna relasional atau kekuasaan. Sebaliknya, term خلفاء, yang mengikuti wazn فُعَلَاء sejalan dengan خليط-خُلطاء, terbentuk berdasarkan pola makna musyārahah (kebersamaan/keterlibatan dengan pihak lain), sehingga jamaknya secara inheren mengandung dimensi relasi kekuasaan atau otoritas atas pihak yang digantikan.



Tabel 3.3.3

Perbandingan Term خلائف, خليفة, dan خلفاء dalam *Tafsir Al-Mishbah*

Term	Bentuk dan Ayat	Konsep Kunci	Kesimpulan
خليفة	Mufrad, QS. Al-Baqarah [2]: 30; QS. Sād [38]: 26	Amanah individual, melibatkan tiga unsur: Allah (pemberi amanah), manusia (penerima amanah), bumi (ruang pelaksanaan)	kekhalifahan memiliki dimensi universal yang mencakup manusia secara luas, baik dalam konteks ketetapan ilahiah sebagaimana tergambar pada Adam maupun legitimasi sosial sebagaimana tercermin pada Dawud, yang pada akhirnya mengarah pada tanggung jawab untuk menegakkan keadilan.
خلائف	Jamak, QS. Al-An'ām [6]: 165; QS. Yūnus [10]: 14, 73; QS. Fāṭir [35]: 39	Pergantian generasi, tanpa dimensi kekuasaan politik	Kedudukan kolektif sebagai penerus generasi yang bersifat fungsional dan etis, senantiasa hadir dalam konteks nikmat sekaligus ujian

خلفاء	Jamak, QS. Al-A'rāf [7]: 69, 74; QS. An-Naml [27]: 62	Pergantian generasi disertai kekuasaan politik-teritorial	Kekuasaan atas wilayah yang tetap terikat tanggung jawab etis, larangan berbuat kerusakan dan tuntutan bersyukur, bukan legitimasi sewenang-wenang
-------	---	---	--

3.4 Analisis Penafsiran Ayat-ayat Khalifah

Konseptualisasi penafsiran ayat-ayat khalifah ke dalam kerangka etika sosial dilakukan melalui dua instrumen analisis yang saling menopang, yaitu kaidah *manṭūq-mafhūm* dan dua tahap kerja teori *double movement* Fazlur Rahman. Kaidah *manṭūq-mafhūm* digunakan terlebih dahulu untuk memetakan lapisan makna pada penafsiran Quraish Shihab atas setiap term khalifah, yaitu bagian mana yang tersurat secara eksplisit dalam redaksi ayat (*manṭūq*) dan bagian mana yang merupakan hasil penalaran atau istinbāt Quraish Shihab atas konteks dan tujuan syariat (*mafhūm*). Pemetaan inilah yang kemudian menjadi bahan baku bagi gerakan pertama *double movement*, karena keempat prinsip moral universal yang dirumuskan pada gerakan pertama pada hakikatnya adalah *mafhūm*, makna tersirat yang ditarik dari *manṭūq* ayat-ayat khalifah.

3.4.1 Langkah-Langkah Operasional Analisis

Untuk mengonseptualisasikan penafsiran ayat-ayat khalifah ke dalam kerangka etika sosial secara sistematis, Peneliti mengadaptasi kerangka kerja teori *double movement* Fazlur Rahman ke dalam langkah operasional yang peneliti susun sebagai berikut:

1. Klasifikasi bentuk kata dengan mengelompokkan seluruh ayat objek kajian berdasarkan bentuk term khalifah (خليفة ,

(خلائف, خلفاء), sebagaimana telah ditempuh pada subbab sebelumnya.

2. Pemetaan *manṭūq* dan *mafḥūm* pada penafsiran Quraish Shihab atas setiap term, yaitu mengidentifikasi bagian penafsiran yang tersurat langsung dari redaksi ayat (*manṭūq*) dan bagian yang merupakan hasil *istinbāt* Quraish Shihab (*mafḥūm*), dengan memperhatikan ‘illah yang mendasari masing-masing penafsiran.
3. Penarikan kesimpulan per term dengan merumuskan simpulan atas hasil pemetaan *manṭūq-mafḥūm* pada masing-masing term, sebagaimana telah ditempuh pada subbab 3.3.
4. Gerakan pertama dilakukan dengan menelaah makna teks serta menelusuri latar belakang situasi dan persoalan historis yang melatarbelakangi kemunculannya¹⁴⁴ kemudian, memperbandingkan ketiga simpulan term untuk menarik prinsip moral yang bersifat universal, lepas dari konteks historis.
5. Gerakan kedua dilakukan dengan menerapkan kembali prinsip-prinsip moral tersebut¹⁴⁵ ke dalam persoalan etika sosial masyarakat kontemporer.
6. Pemetaan ke nilai etika sosial dengan menghubungkan hasil kontekstualisasi dengan lima nilai etika sosial Islam (amanah, tanggung jawab, keadilan, ta’āwun, ukhuwwah) sebagai indikator relevansi, yang akan dipaparkan pada sub bab selanjutnya.

¹⁴⁴ Muhammad Umair dan Hasani Ahmad Said, “Fazlur Rahman dan Teori *Double Movement*: Definisi dan Aplikasi,” *Al-Fahmu: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, Vol. 2, No. 1 (2023), hlm. 76. <https://doi.org/10.58363/alfahmu.v2i1.26>

¹⁴⁵ Zumaroh, Siti Nurjanah, Agus Hermanto, dan Siti Zulaikha, “Double Movement: Aktualisasi Pemikiran Fazlur Rahman dalam Hukum Islam,” *Tadhkirah: Jurnal Terapan Hukum Islam dan Kajian Filsafat Syariah*, Vol. 2, No. 2 (2025), hlm. 219. <https://doi.org/10.59841/tadhkirah.v2i2.162>

3.4.2 Pemetaan *Manṭūq* dan *Mafhūm* pada Term Khalifah

Manṭūq dari Term خليفة (QS. Al-Baqarah [2]: 30 dan QS.

Ṣād [38]: 26) pada QS. Al-Baqarah [2]: 30 bahwa informasi yang secara eksplisit dinyatakan Allah kepada para malaikat mengenai rencana-Nya menjadikan khalifah di bumi, disertai dialog malaikat yang mempertanyakan hal tersebut karena berpotensi menimbulkan kerusakan dan pertumpahan darah. Adapun kesimpulan Quraish Shihab bahwa kekhalifahan melibatkan tiga unsur pokok, yaitu Allah sebagai pemberi amanah, manusia sebagai penerima amanah, dan bumi sebagai ruang pelaksanaan tugas,¹⁴⁶ tidak dinyatakan secara langsung oleh redaksi ayat, melainkan hasil *istinbāt* Quraish Shihab atas konteks ayat secara keseluruhan. Penafsiran ini tergolong *mafḥūm muwāfaqah*, karena kesimpulan tiga unsur tersebut sejalan dan memperkuat makna tersurat ayat, bukan bertentangan dengannya.

Sementara itu, perbandingan Quraish Shihab antara bentuk mufrad pada QS. Al-Baqarah [2]: 30 (إِنِّي جَاعِلٌ) dan bentuk jamak pada QS. Ṣād [38]: 26 (إِنَّا جَعَلْنَاكَ), yang ditariknya menjadi kesimpulan bahwa pengangkatan Adam bersifat ketetapan ilahiah murni sedangkan pengangkatan Dāwud melibatkan legitimasi sosial-kemasyarakatan, juga merupakan *mafḥūm*, sebab perbedaan dimensi legitimasi tersebut tidak dinyatakan eksplisit oleh kedua ayat, melainkan ditarik Quraish Shihab dari perbedaan bentuk gramatikal (*ṣiḡḥah*) keduanya. Penarikan makna dari perbedaan bentuk kata semacam ini tergolong *dilālat al-ishārah*, yaitu penunjukan pada makna yang bukan tujuan utama pembicaraan namun menjadi konsekuensi logis dari struktur kalimatnya.¹⁴⁷

Selanjutnya, pada term خلائف (QS. Al-An'ām [6]: 165, QS. Yūnus [10]: 14, 73, QS. Fāṭir [35]: 39) *Manṭūq* dari keempat ayat

¹⁴⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., hlm. 142.

¹⁴⁷ Sevina Faradina, dkk., "Studi Literatur Konsep ..., hlm. 158.

term *khalā'if* adalah pernyataan eksplisit bahwa Allah menjadikan manusia sebagai *khalā'if* atau pengganti generasi terdahulu di bumi, disertai peninggian derajat sebagian manusia atas sebagian lainnya sebagai ujian.¹⁴⁸ Selanjutnya, kesimpulan Quraish Shihab bahwa kedudukan sebagai *khalā'if* senantiasa bersifat kolektif merupakan *mafḥūm muwāfaqah*. *Manṭūq* keempat ayat menggunakan bentuk jamak (خلائف) secara konsisten tanpa satu pun bentuk tunggal, dan atas dasar itu Shihab mencatat bahwa tidak digunakannya bentuk tunggal tersebut mengesankan bahwa kekhalifahan yang diemban setiap orang tidak dapat terlaksana kecuali dengan bantuan dan kerja sama dengan orang lain.¹⁴⁹ Penarikan makna ini tergolong *mafḥūm muwāfaqah* karena sejalan dan memperkuat bukan bertentangan dengan makna tersurat mengenai kebersamaan generasi yang telah terkandung dalam bentuk jamak itu sendiri.

Adapun, *Manṭūq* dari ayat-ayat term *khulafā'* (QS. Al-A'rāf [7]: 69, 74, QS. Al-Naml [27]: 62) adalah pernyataan eksplisit bahwa Allah menjadikan suatu kaum sebagai pengganti kaum sebelumnya yang telah binasa, disertai keterangan tambahan berupa kelebihan fisik (QS. Al-A'rāf [7]: 69) dan kapasitas nyata membangun istana serta rumah (QS. Al-A'rāf [7]: 74). Kesimpulan Quraish Shihab bahwa term *khulafā'* mengandung kesan kekuasaan politik atas suatu wilayah merupakan *mafḥūm muwāfaqah*. Kesimpulan ini pertama kali ditariknya melalui pembacaan kontekstual atas pola penggunaan kedua bentuk jamak khalifah dalam Al-Qur'an, apabila digunakan *khulafā'*, terkandung kesan kekuasaan politik sebaliknya, apabila digunakan *khalā'if*, dimensi kekuasaan tersebut tidak tercakup di dalamnya.¹⁵⁰ Pemahaman ini diperkuat oleh qarinah yang menyertai redaksi *manṭūq* itu sendiri, yakni penyebutan kelebihan kekuatan fisik dan kapasitas nyata membangun wilayah, yang secara logis mengisyaratkan kapasitas menguasai dan mengelola wilayah. Penarikan makna ini tergolong

¹⁴⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., Jil. 4, hlm. 372.

¹⁴⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., Jil. 4, hlm. 374.

¹⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* ..., hlm. 143-144.

mafḥūm muwāfaqah karena sejalan dan memperkuat, bukan bertentangan dengan, makna tersurat mengenai pergantian kaum yang terkandung dalam *manṭūq* ayat.

Lebih lanjut, kesimpulan tersebut turut memiliki landasan *ṣarf*, term *خلفاء* mengikuti wazn *فُعلاء* yang menunjukkan makna *musyārah* sehingga secara inheren mengandung dimensi relasi/keterlibatan dengan pihak yang digantikan, berbeda dari term *خلائف* yang mengikuti wazn *فَعَائِل* dan bersifat netral tanpa muatan relasional semacam itu. Dalam konteks ayat-ayat *khulafā'*, relasi tersebut terwujud sebagai relasi kekuasaan atas pihak yang digantikan, sehingga temuan *ṣarf* ini turut memperkuat kesimpulan kontekstual-semantik yang telah ditarik Quraish Shihab.

Adapun larangan berbuat kerusakan yang menyertai penyebutan status *khulafā'* pada QS. Al-A'rāf [7]: 69 dan 74 merupakan *manṭūq*, karena dinyatakan secara langsung oleh redaksi ayat (فَادْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ). Kesimpulan bahwa kekuasaan politik-teritorial yang terkandung dalam term *khulafā'* senantiasa terikat pada tanggung jawab moral, bukan legitimasi untuk sewenang-wenang, merupakan *mafḥūm* yang ditarik dari keterkaitan antara *manṭūq* kekuasaan dan *manṭūq* larangan tersebut, sehingga kedua unsur *manṭūq* ini secara bersama menghasilkan satu *mafḥūm* yang utuh mengenai kekuasaan yang bersyarat.

Berdasarkan pemetaan *manṭūq* dan *mafḥūm* atas ketiga term khalifah tersebut, dapat disimpulkan bahwa Al-Qur'an secara konsisten membedakan dimensi makna kekhalifahan melalui variasi bentuk kata yang digunakan, dan perbedaan ini pada gilirannya melahirkan tingkatan pemahaman yang berbeda pula. Term *خليفة* (mufrad) menunjukkan kekhalifahan pada tataran individual-fondasional, dengan *mafḥūm muwāfaqah* berupa tiga unsur pokok kekhalifahan (Allah, manusia, bumi) serta *dilālat al-ishārah* yang membedakan ketetapan ilahiah murni (Adam) dari

legitimasi sosial-kemasyarakatan (Dāwud). Term خلافت (jamak, wazn فَعَالِيل) menunjukkan kekhalifahan pada tataran kolektif-generasional, dengan mafhūm muwāfaqah yang menegaskan sifat kebersamaan dan kerja sama antargenerasi tanpa dimensi kekuasaan politik. Adapun term خلفاء (jamak, wazn فُعْلَاء) menunjukkan kekhalifahan pada tataran politik-teritorial, dengan mafhūm muwāfaqah yang menegaskan kesan kekuasaan atas suatu wilayah sekaligus keterikatannya pada tanggung jawab moral. Ketiga term ini, meskipun berasal dari akar kata yang sama, dengan demikian tidak dapat dipahami secara seragam; mantūq masing-masing ayat hanya menyampaikan informasi permukaan mengenai peristiwa pengangkatan atau pergantian, sedangkan mafhūm yang ditarik Quraish Shihab baik melalui istinbāt kontekstual, perbandingan ṣīghah, maupun qarinah kebahasaan dan gramatikal justru menyingkap lapisan makna yang lebih dalam, sehingga menegaskan bahwa kekhalifahan dalam Al-Qur'an merupakan konsep yang berlapis dan kontekstual, bergerak dari ketetapan ilahiah individual, kepada tanggung jawab kolektif generasi, hingga kepada amanah kekuasaan yang terikat etika.

Ketiga pemetaan *mafḥūm* di atas, sekalipun ditarik dari tiga bentuk term yang berbeda, bermuara pada satu 'illah yang sama, yaitu amanah kemanusiaan untuk memakmurkan bumi. Term *khalīfah* menunjukkan bahwa amanah tersebut melekat pada individu yang menerima legitimasi, baik ilahiah maupun sosial. Term *khalā'if* menunjukkan bahwa amanah tersebut bersifat kolektif dan lepas dari kekuasaan-teritorial, sedangkan term *khulafā'* menunjukkan bahwa amanah tersebut dapat pula terwujud dalam kekuasaan politik-teritorial, namun tetap terikat pada 'illah yang sama, yakni tanggung jawab memakmurkan bumi tanpa berbuat kerusakan.

Kaidah الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا (“hukum berputar mengikuti ‘illah-nya, ada dan tidak adanya”)¹⁵¹ menunjukkan bahwa ketiga *mafhūm* memiliki landasan yang sama, yaitu amanah kemanusiaan untuk memakmurkan bumi. Selama amanah tersebut melekat pada suatu kedudukan atau kekuasaan, prinsip kekhalifahan tetap berlaku, meskipun diwujudkan melalui term yang berbeda. Pada *khalīfah*, amanah berkaitan dengan legitimasi; pada *khalā’if*, dengan kebersamaan dan kerja sama; sedangkan pada *khulafā’*, dengan kekuasaan yang terikat larangan berbuat kerusakan. Sebaliknya, ketika orientasi memakmurkan bumi hilang dan berganti dengan *ifsād*, kedudukan tersebut kehilangan hakikat kekhalifahannya. Dengan demikian, ‘illah amanah berfungsi sebagai benang merah yang menyatukan ketiga *mafhūm* sekaligus menjadi dasar metodologis bagi gerakan pertama *double movement*. Konsistensi ‘illah memungkinkan prinsip moral universal ditarik dari kasus-kasus partikular Al-Qur’an menuju konsep kekhalifahan yang berlaku lintas ruang dan waktu.

3.4.3 Hasil Gerakan Pertama: Prinsip Moral Universal

Gerakan pertama menempuh proses generalisasi, yaitu menarik simpulan dari ketiga term khalifah (خليفة, خلائف, خلفاء) menjadi prinsip moral yang bersifat universal dan lepas dari konteks historis-partikularnya, tidak terikat waktu, tempat, maupun kaum tertentu yang disebut dalam ayat. Term خليفة menunjukkan bahwa kekhalifahan adalah amanah yang menuntut legitimasi, baik ilahiah maupun sosial. Term خلائف menunjukkan bahwa kekhalifahan bersifat kolektif dan fungsional, bukan kekuasaan.

¹⁵¹ Abd al-Muhsin bin ‘Abd Allāh al-Zāmil, *Syarḥ al-Qawā’id al-Sa’diyyah*, (Riyadh: Dār Aṭlas al-Khaḍrā’ li al-Nasyr wa al-Tawzī’, 1422 H/2001 M), hlm. 281.

Adapun term **خلفاء** menunjukkan bahwa kekuasaan politik yang menyertai kekhalifahan senantiasa terikat syarat etis. Dari perbandingan ketiganya, ditarik empat prinsip moral universal, yaitu:

1. Khalifah, dalam bentuk apa pun (tunggal maupun jamak), senantiasa berdimensi amanah, bukan otoritas bebas syarat.
2. Kekhalifahan bersifat kolektif dan fungsional, diwariskan sebagai peran memakmurkan bumi, bukan sebagai penguasaan wilayah yang mutlak.
3. Kekuasaan yang menyertai kekhalifahan terikat pada konsekuensi moral, larangan berbuat kerusakan dan tuntutan bersyukur.
4. Status khalifah bersifat dinamis dan bersyarat, dapat dicabut dan digantikan generasi berikutnya apabila amanah diabaikan.

Keempat prinsip ini bersifat abstrak dan berlaku umum, tidak lagi berbicara tentang kaum 'Ād, Šamūd, atau Nabi Dāwud secara spesifik, melainkan tentang hakikat kekhalifahan itu sendiri sebagai konsep etis yang berlaku bagi manusia kapan pun dan di mana pun.

3.4.4 Hasil Gerakan Kedua: Pemetaan Kontekstual

Jika gerakan pertama menyaring prinsip dari konteks historisnya masing-masing (Adam yang ditunjuk langsung, Dāwud yang diangkat dengan legitimasi kaumnya, kaum 'Ād-Šamūd yang mewarisi wilayah kaum sebelumnya), gerakan kedua menempatkan prinsip yang sama itu ke dalam bentuk yang berbeda pada konteks kekinian. Bukan mengulang prinsip dengan kata lain, melainkan mencari bentuk konkretnya pada masa sekarang.

1. Prinsip pertama (khalifah sebagai amanah, bukan otoritas bebas syarat). Pada konteks historisnya, legitimasi kekhalifahan berwujud legitimasi ilahiah (Adam) dan legitimasi sosial-kesukuan (Dāwud yang diterima kaumnya). Pada konteks kontemporer, legitimasi tersebut

berwujud mekanisme akuntabilitas publik, seperti konstitusi, audit kinerja pejabat, pemilu, dan mekanisme pemakzulan, yang menggantikan fungsi "legitimasi yang dapat dicabut" tersebut.

2. Prinsip kedua (kekhalfahan kolektif-fungsional, bukan individual). Pada konteks historisnya, kekhalifahan berwujud generasi kaum yang mewarisi wilayah dan tugas kaum sebelumnya secara turun-temurun dalam skala kesukuan. Pada konteks kontemporer, kekhalifahan berwujud kerja kolektif lintas-institusi, seperti organisasi masyarakat sipil, gotong royong berbasis digital, atau kerja sama lintas komunitas yang menggantikan struktur kesukuan lama.
3. Prinsip ketiga (kekuasaan yang terikat konsekuensi moral, larangan berbuat kerusakan). Pada konteks historisnya, larangan berbuat kerusakan di bumi masih berada dalam skala fisik-lokal, yaitu tanah dan wilayah kekuasaan satu kaum. Pada konteks kontemporer, wujud kerusakan tersebut berkembang pada skala yang jauh lebih luas, yaitu eksploitasi sumber daya berskala industri dan krisis ekologis global, seperti deforestasi, emisi karbon, dan pencemaran skala korporasi, meskipun keduanya berasal dari prinsip larangan yang sama.
4. Prinsip keempat (status khalifah yang dinamis dan bersyarat, dapat dicabut). Pada konteks historisnya, pergantian kekuasaan terjadi melalui kebinasaan antarkaum, sebagaimana kaum Nuh digantikan kaum 'Ād, dan kaum 'Ād digantikan kaum Šamūd. Pada konteks kontemporer, pencabutan amanah tersebut berlangsung melalui jalur konstitusional, seperti kekalahan pemilu, pembatasan masa jabatan, atau pencopotan oleh lembaga pengawas.

Dengan demikian, gerakan kedua bukan sekadar pengulangan gerakan pertama dalam bahasa yang berbeda, melainkan perwujudan konkret yang menunjukkan bahwa prinsip

universal dari penafsiran ayat-ayat khalifah tetap relevan meskipun wahana penerapannya telah sepenuhnya berganti. Perwujudan kontekstual inilah yang selanjutnya dinilai relevansinya secara lebih mendalam melalui kerangka etika sosial pada sub bab selanjutnya.

3.5 Relevansi Penafsiran Ayat-Ayat Khalifah terhadap Etika Sosial

3.5.1 Amanah (*Amānah*)

Perwujudan kontekstual pertama yaitu mekanisme akuntabilitas publik sebagai pengganti legitimasi ilahiah dan sosial-kesukuan, dapat dinilai relevan dengan nilai amanah. Simpulan term خليفة menegaskan bahwa kekhalifahan melibatkan tiga unsur, yaitu Allah sebagai pemberi amanah, manusia sebagai penerima amanah, dan bumi sebagai ruang pelaksanaannya. Prinsip ini sejalan dengan firman Allah dalam QS. An-Nisā' [4]: 58:

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

Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada pemiliknya. Apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia, hendaklah kamu tetapkan secara adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang paling baik kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.

Amanah dalam ayat ini tidak terbatas pada titipan harta semata, melainkan mencakup seluruh bentuk kepercayaan yang dibebankan kepada manusia, termasuk kedudukan sebagai khalifah di bumi. Relevansi ini diperkuat oleh hadis riwayat Abu Hurairah.

152

¹⁵² Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Jamā'ah min al-'Ulamā' (Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H), jil. 8, *bāb raf' al-amānah*, hlm. 104, no. hadis 6496.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ: حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ: حَدَّثَنَا هِلَالُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِذَا ضُيِّعَتِ الْأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ. قَالَ: كَيْفَ إِضَاعَتُهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: إِذَا أُسْنِدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ.

Telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin Sinān, ia berkata: telah menceritakan kepada kami Fulaiḥ bin Sulaimān, ia berkata: telah menceritakan kepada kami Hilāl bin ‘Alī, dari ‘Aṭā’ bin Yasār, dari Abū Hurairah ra., ia berkata: Rasulullah Saw bersabda, "apabila amanah telah disia-siakan, maka tunggulah hari Kiamat." Seseorang bertanya, "bagaimana amanah itu disia-siakan, wahai Rasulullah?" Beliau menjawab, "apabila suatu urusan diserahkan kepada orang yang bukan ahlinya, maka tunggulah hari Kiamat."

Relevansi ini juga diperkuat oleh penegasan Al-Qur'an dalam QS. Āli 'Imrān [3]: 26.

قُلِ اللَّهُمَّ مِلْكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ ۖ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ ۚ بِيَدِكَ الْخَيْرُ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Katakanlah (Nabi Muhammad), “Wahai Allah, Pemilik kekuasaan, Engkau berikan kekuasaan kepada siapa pun yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kekuasaan dari siapa yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan siapa yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan siapa yang Engkau kehendaki. Di tangan-Mulah segala kebajikan. Sesungguhnya Engkau Mahakuasa atas segala sesuatu.

Ayat tersebut memuat dua penegasan pokok yang saling berkaitan. Pertama, universalitas kepemilikan Allah atas segala sesuatu, yaitu bahwa segala kekuasaan dan kerajaan adalah milik Allah, Dialah yang memberikan dan mencabut kekuasaan dari siapa pun yang Dia kehendaki, sehingga manusia tidak sepatutnya bersikap sombong atau merasa berhak mutlak atas kekuasaan yang

dimilikinya. Kedua, kehendak Allah dalam kekuasaan, yaitu bahwa kekuasaan diberikan kepada siapa yang Dia kehendaki dan dicabut dari siapa yang Dia kehendaki pula, yang menunjukkan bahwa kekuasaan di dunia ini bersifat sementara dan bergantung sepenuhnya pada kehendak-Nya, bukan pada usaha atau keinginan manusia yang menjalankannya.¹⁵³ Beberapa penelitian hukum tata negara pasca-2015 menunjukkan bahwa pertanggungjawaban presiden dalam UUD 1945 pascaamandemen masih berfokus pada mekanisme pemakzulan (*impeachment*) sebagai bentuk pertanggungjawaban hukum yang ekstrem, sementara aspek kinerja dan etika kepemimpinan belum diatur secara sistematis.¹⁵⁴

Dengan demikian, mekanisme tersebut mencerminkan bahwa amanah dalam Islam tidak hanya memiliki konsekuensi praktis, tetapi juga berakar pada prinsip teologis mengenai kedudukan manusia sebagai khalifah di bumi. Akuntabilitas dalam Islam dapat dipahami melalui metafora amanah, yang berpijak pada satu premis dasar: manusia pada hakikatnya adalah *khalīfatullāh fī al-ard*, yaitu wakil Tuhan di muka bumi, sekaligus menempatkan kekuasaan Ilahi sebagai satu-satunya sumber pemberian amanah tersebut. Dari pemikiran ini muncul konsep akuntabilitas yang bersifat tiga lapis (trilogi), yang menggambarkan dua dimensi realitas kehidupan duniawi (profan) dan kehidupan akhirat (non-profane). Ketiga lapis akuntabilitas tersebut mencakup hubungan manusia dengan Allah (حبل من الله) sebagai bentuk peran manusia selaku khalifah-Nya, hubungan antar manusia (حبل من الناس) dalam

¹⁵³ Umar Bukhory dan Ghazi Mubarak, “Dampak Kekuasaan, Antara Hasrat dan Kebutuhan: Kontekstualisasi Kata *al-Mulk* dalam Al-Qur’an QS. Āli ‘Imrān (3): 26,” *REVELATIA: Jurnal Ilmu al-Qur’an dan Tafsir* 6, no. 2 (November 2025), hlm. 227. <https://ejournal.uinmadura.ac.id/index.php/revelatia/article/view/22487>

¹⁵⁴ M. Tamudin, Ridwan, dan Suci Flambonita, “Integrasi Nilai-Nilai Kepemimpinan Profetik dalam Pengaturan Pertanggungjawaban Presiden pada UUD 1945 Sesudah Amandemen,” *Qonun: Jurnal Hukum Islam dan Perundang-Undangan*, Vol. 8, No. 2 (2024), hlm. 253. <https://doi.org/10.21093/qj.v10i1.12840>

konteks muamalah, serta hubungan manusia dengan alam dalam hal pemanfaatan dan pelestariannya. Pandangan ini menegaskan bahwa bentuk akuntabilitas tertinggi adalah akuntabilitas vertikal kepada Allah, yang kemudian diikuti oleh akuntabilitas horizontal kepada sesama manusia dan lingkungan alam.¹⁵⁵

Sejalan dengan itu, kajian atas korupsi dalam politik Islam menunjukkan bahwa penyalahgunaan amanah publik dipandang sebagai bentuk pengkhianatan yang sejalan dengan konsep غلول dan رشوة serta bertentangan dengan prinsip keadilan.¹⁵⁶ Dengan demikian, dapat dinilai bahwa penafsiran ayat-ayat khalifah relevan untuk mendasari penguatan budaya akuntabilitas dan antikorupsi bukan sekadar sebagai tuntutan hukum positif, melainkan sebagai konsekuensi teologis dari kesadaran manusia sebagai pemegang amanah kekhalifahan.

3.5.2 Kepedulian Sosial (*Ta'āwun*)

Perwujudan kontekstual kedua yaitu kerja kolektif lintas-institusi sebagai pengganti struktur kesukuan lama, dapat dinilai relevan dengan nilai kepedulian sosial (*ta'āwun*). Simpulan term خلائف menegaskan bahwa penggunaan bentuk jamak secara konsisten pada seluruh ayat mengisyaratkan kekhalifahan menuntut kerja sama antargenerasi. Kajian Rahmania dkk. menunjukkan bahwa sikap individualisme yang meniru pola masyarakat Barat semakin mengikis nilai gotong royong dalam kehidupan

¹⁵⁵ Andi Zulfayani dan Hj. Nurmilasari, "Akuntabilitas Pengelolaan Zakat pada Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS) Kabupaten Soppeng," *Jurnal Ilmiah METANSI "Manajemen dan Akuntansi"*, Vol. 1, No. 2 (Oktober 2018), hlm. 23. <https://journal.metansi.unipol.ac.id/index.php/jurnalmetansi/article/download/71/66>

¹⁵⁶ Rifa Sri Khasanah, Alya Putri Sopyani, Adinda Nidia Putri, Junaeni Sandi Verina, dan Edi Suresman, "Korupsi dalam Perspektif Politik Islam: Telaah Nilai Amanah dan Akuntabilitas," *Global Research and Innovation Journal (GREAT)* 2, no. 2 (2026), hlm. 903. <https://journaledutech.com/index.php/great/article/view/1299>

masyarakat Indonesia, sehingga berdampak pada melemahnya kepedulian dan partisipasi sosial secara kolektif.¹⁵⁷ Dinilai dari perwujudan kontekstualnya, penegasan Quraish Shihab bahwa kekhalifahan tidak dapat dijalankan sendirian relevan sebagai landasan teologis untuk merevitalisasi semangat *ta'āwun*, termasuk dalam bentuk-bentuk baru seperti gotong royong berbasis digital, di tengah kecenderungan individualistis tersebut.

3.5.3 Tanggung Jawab (*Mas'ūliyyah*)

Perwujudan kontekstual ketiga yaitu eksploitasi sumber daya berskala industri dan krisis ekologis global, dapat dinilai relevan dengan nilai tanggung jawab (*mas'ūliyyah*). Simpulan term خلائف menegaskan bahwa kekhalifahan bersifat fungsional, yaitu tanggung jawab memakmurkan bumi yang diwariskan antargenerasi. Prinsip ini sejalan dengan peringatan Allah dalam QS. Al-A'rāf [7]: 56:

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ
مِّنَ الْمُحْسِنِينَ

Janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi setelah diatur dengan baik. Berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut dan penuh harap. Sesungguhnya rahmat Allah sangat dekat dengan orang-orang yang berbuat baik.

Larangan berbuat kerusakan ini muncul berulang dalam term خلفاء (QS. Al-A'rāf [7]: 69 dan 74). Pengulangan tersebut menunjukkan bahwa kedudukan manusia sebagai khalifah tidak hanya mengandung mandat untuk memanfaatkan bumi, tetapi juga kewajiban untuk menjaga kelestarian alam, sejalan dengan ajaran keseimbangan (*mīzān*) dan larangan berbuat kerusakan (*fasād*) di bumi. Menjaga lingkungan dengan demikian bukan sekadar pilihan etis, melainkan bentuk ketaatan kepada Allah. Namun, mereka juga

¹⁵⁷ Najwa Rahmania, dkk., "Pengaruh Sikap Individualisme ..., hlm. 3.

mencatat bahwa kesadaran ekologis semacam ini belum sepenuhnya terinternalisasi di kalangan umat Islam, karena isu lingkungan masih kerap dipandang sebagai persoalan sekuler yang terpisah dari ajaran agama.¹⁵⁸

Perbedaan skala kerusakan, dari lingkup kesukuan pada masa turunnya ayat menjadi krisis ekologis lintas negara pada masa kini justru memperkuat relevansi prinsip ini, karena tanggung jawab menjaga bumi dituntut untuk berkembang sebanding dengan skala kerusakan yang ditimbulkan manusia. Dengan demikian, dapat dinilai bahwa prinsip tanggung jawab yang lahir dari penafsiran ayat-ayat khalifah relevan untuk mengoreksi paradigma pembangunan yang mengabaikan keberlanjutan ekologis demi kepentingan ekonomi jangka pendek.

3.5.4 Keadilan ('Adl)

Perwujudan kontekstual keempat yaitu pencabutan kekuasaan melalui jalur konstitusional atas kedudukan yang disalahgunakan, dapat dinilai relevan dengan nilai keadilan. Hal ini secara eksplisit ditegaskan dalam penafsiran Quraish Shihab atas QS. Sād [38]: 26, di mana Nabi Dāwud diperintahkan untuk memutuskan perkara di antara manusia dengan adil dan tidak mengikuti hawa nafsu. Prinsip ini sejalan dengan QS. Al-Nisā' [4]: 135.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ۖ كُونُوا ۚ قَوِّمِينَ ۖ بِالْقِسْطِ ۚ شُهَدَآءَ ۚ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلَىٰ ۚ
 أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا ۖ فَالِلّٰهِ أُولَىٰ ۚ ۖ فَلَا
 تَتَّبِعُوا ۚ الْهَوَىٰ ۚ أَنْ تَعْدِلُوا ۚ ۚ وَإِن تَلَوْا ۚ أَوْ تَعْرِضُوا ۚ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا
 تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak keadilan dan saksi karena Allah, walaupun kesaksian itu memberatkan dirimu sendiri, ibu bapakmu, atau kerabatmu. Jika

¹⁵⁸Alfadhli, dkk., "Ekoteologi Islam: Menjelajahi ..., hlm. 301.

dia (yang diberatkan dalam kesaksian) kaya atau miskin, Allah lebih layak tahu (kemaslahatan) keduanya. Maka, janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang (dari kebenaran). Jika kamu memutarbalikkan (kata-kata) atau berpaling (enggan menjadi saksi), sesungguhnya Allah Mahateliti terhadap segala apa yang kamu kerjakan.

Dalam konteks kehidupan kontemporer, prinsip tersebut berkaitan erat dengan fenomena penyalahgunaan jabatan dan ketimpangan sosial yang masih mewarnai masyarakat. Perbedaan kedudukan antarmanusia dipahami sebagai ketetapan Allah yang berfungsi sebagai ujian terhadap pelaksanaan amanah. Oleh karena itu, setiap kelebihan yang dimiliki seseorang tidak dimaksudkan sebagai dasar untuk memperoleh keistimewaan, melainkan sebagai tanggung jawab moral yang harus diwujudkan melalui sikap adil, bertanggung jawab, dan bermanfaat bagi masyarakat.¹⁵⁹ Berdasarkan perwujudan kontekstual tersebut, prinsip ini menjadi kritik terhadap kecenderungan memandang jabatan sebagai simbol status alih-alih beban moral yang menuntut keadilan dalam pelaksanaannya.

3.5.5 Persaudaraan (*Ukhuwwah*)

Keseluruhan perwujudan kontekstual tersebut bermuara pada satu prinsip, yakni bahwa kedudukan sebagai khalifah bersifat kolektif dan setara, tidak dibedakan berdasarkan status atau golongan tertentu, melainkan berdasarkan tanggung jawab yang diemban. Kesetaraan ini dapat dinilai relevan sebagai dasar bagi nilai persaudaraan (*ukhuwwah*), sejalan dengan firman Allah dalam QS. Al-Hujurat [49]: 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Wahai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan

¹⁵⁹ Dr. Muhamad, “Meritokrasi Ilahiah dan ...”, hlm. 57.

kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

Ayat ini menegaskan bahwa kemuliaan manusia tidak diukur dari kedudukan sosial, melainkan dari ketakwaan dan tanggung jawab moralnya sebagai khalifah, sejalan dengan temuan bahwa term *خلائف*, *خليفة*, maupun *خلفاء* sama sekali tidak membedakan kedudukan seseorang kecuali dari sisi amanah yang diembannya. Dengan demikian, etika sosial Islam menuntut terciptanya hubungan yang harmonis antarsesama yang didasarkan pada kesadaran akan kesetaraan martabat manusia, bukan pada perbedaan kedudukan atau kekuasaan.¹⁶⁰

Irham, Kamaluddin, dan Fitriani mencatat bahwa etika sosial, baik dalam perspektif Islam maupun tradisi keagamaan lain, pada dasarnya bertumpu pada prinsip penghormatan terhadap martabat manusia sebagai landasan bersama untuk merawat kerukunan di tengah keberagaman.¹⁶¹ Dinilai dari perwujudan kontekstual tersebut, relevansi ini semakin krusial mengingat kecenderungan polarisasi sosial berbasis identitas kelompok yang kerap muncul di ruang publik kontemporer, termasuk dalam ruang digital.

Dengan demikian, kelima nilai etika sosial tersebut merupakan hasil penilaian atas keseluruhan perwujudan kontekstual yang telah dianalisis, sekaligus menjadi jawaban eksplisit atas rumusan masalah kedua penelitian ini. Penafsiran ayat-ayat khalifah dalam *Tafsir Al-Mishbah* terbukti relevan dalam menjawab persoalan etika sosial kontemporer, bukan sebagai gagasan teologis yang berhenti pada tataran normatif, melainkan sebagai landasan etis yang aplikatif bagi kehidupan bermasyarakat.

¹⁶⁰ Ahmad Termizi dan Riky Supratama, "Pemikiran Islam tentang ...", hlm. 641.

¹⁶¹ Nazmul Irham dkk., "Etika Sosial dalam ...", hlm. 554.

BAB IV PENUTUP

4.1 Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa konseptualisasi penafsiran ayat-ayat khalifah ke dalam kerangka etika sosial ditempuh melalui dua gerakan *double movement*. Gerakan pertama menghasilkan empat prinsip moral universal dari perbandingan tiga term khalifah (خليفة, خلائف, خلفاء) bahwa khalifah senantiasa berdimensi amanah dan bukan otoritas bebas syarat, kekhalifahan bersifat kolektif-fungsional yang diwariskan sebagai peran memakmurkan bumi, bukan penguasaan wilayah mutlak, kekuasaan yang menyertai kekhalifahan terikat pada konsekuensi moral berupa larangan berbuat kerusakan dan tuntutan bersyukur, serta status khalifah bersifat dinamis dan bersyarat, dapat dicabut apabila amanah diabaikan. Gerakan kedua kemudian menerjemahkan keempat prinsip abstrak tersebut ke dalam perwujudan konkret pada konteks kekinian, yaitu mekanisme akuntabilitas publik, kerja kolektif lintas-institusi, eksploitasi sumber daya berskala industri dan krisis ekologis global, serta mekanisme pembatasan, evaluasi, dan pergantian kekuasaan melalui jalur konstitusional.

Perwujudan kontekstual tersebut selanjutnya terbukti relevan terhadap lima nilai etika sosial yang menjadi indikator penelitian ini, mekanisme akuntabilitas publik relevan dengan nilai amanah, kerja kolektif lintas-institusi relevan dengan nilai kepedulian sosial (*ta'āwun*), eksploitasi sumber daya berskala industri relevan dengan nilai tanggung jawab (*mas'ūliyyah*), dan pencabutan kekuasaan melalui jalur konstitusional relevan dengan nilai keadilan (*'adl*), sementara nilai persaudaraan (*ukhuwwah*) menjadi muara dari keseluruhan prinsip tersebut karena ketiga term khalifah tidak membedakan kedudukan manusia kecuali dari sisi amanah yang diembannya. Relevansi ini pada gilirannya

membawa implikasi yang lebih mendasar, yakni bahwa konsep khalifah dalam *Tafsir Al-Mishbah* tidak berhenti sebagai gagasan teologis-normatif yang berjarak dari persoalan kekinian, melainkan berfungsi sebagai landasan etis yang aplikatif dan tetap hidup dalam menjawab persoalan sosial masyarakat kontemporer.

4.2 Saran

Berdasarkan hasil dan keterbatasan penelitian ini, penulis mengajukan beberapa saran sebagai berikut:

Pertama, penelitian ini masih terbatas pada ayat-ayat yang secara eksplisit memuat kata khalifah dalam tiga bentuk term, yaitu *khalīfah*, *khalā'if*, dan *khulafā'*. Oleh karena itu, penelitian selanjutnya diharapkan dapat memperluas cakupan kajian pada ayat-ayat lain yang memuat gagasan kekhalifahan secara implisit, misalnya ayat-ayat tentang *isti'mār* (pemakmuran bumi) atau *amānah* dalam konteks yang lebih luas, sehingga peta relevansi etika sosial yang dihasilkan dapat menjadi lebih utuh dan komprehensif.

Kedua, penelitian ini bersifat kepustakaan (*library research*), sehingga nilai-nilai etika sosial yang dirumuskan masih berada pada tataran konseptual dan belum diuji dalam realitas empiris. Oleh karena itu, penelitian berikutnya disarankan untuk menindaklanjuti temuan ini dengan pendekatan lapangan, misalnya mengkaji sejauh mana nilai-nilai amanah, tanggung jawab, keadilan, kepedulian sosial, dan persaudaraan yang bersumber dari konsep khalifah ini benar-benar terinternalisasi dalam praktik kehidupan bermasyarakat, baik di lingkungan pendidikan, organisasi keagamaan, maupun pemerintahan.

Ketiga, bagi praktisi dakwah, pendidik, maupun penggerak sosial, hasil penelitian ini diharapkan dapat dijadikan rujukan dalam merancang materi maupun program yang menempatkan kedudukan manusia sebagai khalifah bukan sebagai simbol kekuasaan, melainkan sebagai amanah yang menuntut tanggung jawab nyata terhadap sesama dan lingkungan. Dengan demikian, pemahaman keagamaan yang berkembang di tengah masyarakat

diharapkan tidak lagi mereduksi makna khalifah pada wacana politik semata, tetapi mengarah pada penguatan kesadaran etis dan sosial yang lebih membumi.



DAFTAR PUSTAKA

BUKU

- 'Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1364 H.
- al-Bukhārī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Disunting oleh Jamā'ah min al-'Ulamā'. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H.
- al-Zāmil, 'Abd al-Muḥsin ibn 'Abd Allāh. *Sharḥ al-Qawā'id al-Sa'diyyah*. Tahqiq: 'Abd al-Raḥmān ibn Sulaymān al-'Ubayd dan Ayman ibn Su'ūd al-'Anqarī. Riyadh: Dār Aṭlas al-Khaḍrā' li al-Nashr wa al-Tawzī', 1422 H/2001 M.
- Ghalāyīnī, Muṣṭafā ibn Muḥammad Salīm al-. *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyyah*. Jil. 2. Ṣaydā-Bayrūt: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1993.
- Gharnāṭī, Aḥmad ibn Ibrāhīm ibn al-Zubayr al-Thaqafī al-. *Al-Burhān fī Tanāsib Suwar al-Qur'ān*. Diedit oleh Muḥammad Sha'bānī. Maroko: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1410 H/1990 M.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Hasibuan, Abdurrozzaq, dan Suhela Putri Nasution. *Etika Profesi: Profesionalisme Kerja*. Yogyakarta: Deepublish, 2024.
- Ibn Khaldūn. *Dīwān al-Mubtada' wa al-Khabar fī Tārīkh al-'Arab wa al-Barbar wa Man 'Āṣarahum min Dhawī al-Sya'n al-Akbar*. Jil. 1. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Ibn Manẓūr. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, 1414 H.
- Ma'bad, Muḥammad Aḥmad Muḥammad. *Nafaḥāt min 'Ulūm al-Qur'ān*. Cet. 2. Kairo: Dār al-Salām, 1426 H/2005 M.
- Manẓūr, Muḥammad ibn Makram ibn. *Lisān al-'Arab*. Kairo: Dār al-Miṣriyyah, 1119.
- Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, t.t.

- Qurtubī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī al-. *Al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*. Cet. II. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1384 H/1964 M.
- Rāzī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥasan al-Taymī al- (Fakhr al-Dīn al-Rāzī). *Maḥāṣin al-Ḥayy (Al-Tafsīr al-Kabīr)*. Cet. III. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H.
- Sa‘īd, Muḥammad Ra‘fat. *Tārīkh Nuzūl al-Qur’ān*. Al-Manṣūrah: Dār al-Wafā’, 1422 H/2002 M.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- . *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1994.
- . *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- . *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Berbagai Persoalan Umat*. Cet. 1. Bandung: Mizan Pustaka, 1996.
- Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*. Cet. I. Kairo: Dār Hajr, 1422 H/2001 M.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr al-. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*. Makkah al-Mukarramah: Dār al-Tarbiyah wa al-Turāth, t.t.
- Zuḥaylī, Wahbah ibn Muṣṭafā al-. *Al-Tafsīr al-Wasīṭ*. Damascus: Dār al-Fikr, 1422 H.
- Zuḥaylī, Muḥammad Muṣṭafā. *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī (al-Madkhal al-Maṣādir al-Ḥukm al-Shar‘ī)*. Jil. 2. Cet. 2. Damaskus: Dār al-Khayr li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1427 H/2006 M.

Jurnal

- Ahda Sumantri, Rifki. “Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman: Metode Tafsir Double Movement.” *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. 7, No. 1 (2013).

<https://ejournal.uinsaizu.ac.id/index.php/komunika/article/download/364/329/707>

Ahmad, Majdī ‘Abd al-Ma‘rūf Ḥusayn. “Al-Amānah wa Musytaqqātuhā fī al-Qur’ān al-Karīm: Dirāsah Waṣfiyyah Jamāliyyah.” *Majallat al-‘Ulūm al-Insāniyyah*, Vol. 15, No. 1 (2014).

Aini, Adrika Fithrotul. “Interpretasi Makna Khalifah dalam Al-Qur’an: Perspektif Hermeneutika Ma’nā-Cum-Maghzā.” *Al-Shamela: Journal of Quranic and Hadith Studies* 3, no. 2 (2025).

<https://jurnal.dokicti.org/index.php/ALSHAMELA/article/view/1100>

Aini, Syaripah, dan Amiruddin. "Konsep Keadilan Sosial dalam Al-Qur'an: Implikasi bagi Peradaban Islam." *Imanu: Jurnal Hukum dan Peradaban Islam* 2, no. 1 (2026).

<https://risetcendikia.com/index.php/jurnal-imanu/issue/view/15>

Akbar, Irwan Ahmad, Emi Lilawati, dan Hidayatur Rohmah. “The Legitimacy of the Caliphate as a State System.” *Al-Iqro’*, Vol. 2, No. 1 (2025)

<https://ejournal.unu.ac.id/index.php/aijis/index>

Alfa Sanah, Eva Rosyidana. “Maqashid Pernikahan dalam Al-Qur'an (Interpretasi dengan Pendekatan Hermeneutika Teologis).” *Ta’wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur’an, Tafsir dan Pemikiran Islam*, Vol. 5, No. 3 (2024).

<https://ejournal.iaifa.ac.id/index.php/takwiluna/article/download/1710/1145/7779>

Alfares, Muhammad Rifky, Andri Ashadi, dan Novizal Wendry. “Ragam Pemaknaan Konsep Khalifah dalam QS. Al-Baqarah [2]: 30: Studi Living Qur'an terhadap Hizbut Tahrir Indonesia, Muhammadiyah, dan Nahdlatul Ulama.” *Jurnal Keilmuan dan Keislaman* (2026).

<https://jsr.ums.ac.id/jkk/article/view/868>

- Alfadhli, Sonia Isna Suratin, Khoirun Nadir, Muhammad Rizqy Fadlillah, dan Gondo Adhi Saputra. "Ekoteologi Islam: Menjelajahi Hubungan Spiritual antara Manusia, Alam, dan Tuhan dalam Tradisi Islam." *Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir dan Pemikiran Islam* 6, no. 1 (2025). <https://garuda.kemdiktisaintek.go.id/documents/detail/5623918>
- Amalia M., Riska, Lince Bulutoding, dan Sumarlin. "Integrasi Konsep Amanah dalam Shariah Enterprise Theory: Tinjauan Literatur Komprehensif." *Jurnal Ekonomi Syariah Pelita Bangsa* 9, no. 1 (2024). <https://journal.lppmpelitabangsa.id/index.php/jespb/article/view/1151>
- Amin, Muhammad Habib Izzuddin, dan Indal Abror. "Tafsir Al-Mishbah Quraish Shihab: Relevansi dan Kontekstualisasi Al-Qur'an bagi Masyarakat Modern Indonesia." *Basha'ir: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 5, no. 1 (2025). [https://www.researchgate.net/publication/393676656 Tafsir Al-Mishbah Quraish Shihab Relevansi dan Kontekstualisasi Al-Qur'an Bagi Masyarakat Modern Indonesia](https://www.researchgate.net/publication/393676656_Tafsir_Al-Mishbah_Quraish_Shibab_Relevansi_dan_Kontekstualisasi_Al-Qur'an_Bagi_Masyarakat_Modern_Indonesia)
- Amiruddin. "Amanah dalam Perspektif Al-Qur'an (Studi Komparatif Tafsir Al-Misbah dan Al-Azhar)." *Jurnal Mudarrisuna* 11, no. 4 (2021). <https://journal.civiliza.org/index.php/gej/article/view/1791>
- Anam, Muhammad Falihul. "Interpretasi Ayat Jilbab (QS. An-Nur [24]: 31 dan QS. Al-Ahzab [33]: 59) Menurut Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah." *Al-Muhith: Jurnal Ilmu Qur'an dan Hadits* 5, no. 2 (2026). <https://jurnal.stiq-amuntai.ac.id/index.php/almuhith/article/view/5930>
- Arsyad, Muhammad. "Nilai-nilai Universal QS. Al-Mujādalah [58]: 11: Kajian Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman." *Mu'āsharah: Jurnal Kajian Islam Kontemporer* 5, no. 2 (2023).

<https://jurnal.uinantasari.ac.id/index.php/muasharah/article/view/15751>

Arsyad, Muhammad, dan Noor Hasanah. "Nilai Ekologis Islam: Konsep Khalifah dan Amanah." *Al-Mustafid: Journal of Quran and Hadith Studies* 4, no. 1 (2025). <https://ejournal.iain-manado.ac.id/index.php/mustafid/article/download/1361/856>

Atik Wartini. "Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah." *HUNafa: Jurnal Studia Islamika* 11, no. 1 (2014). https://www.academia.edu/126977043/Kajian_Kitab_Tafsir_Al_Mishbah_Karya_M_Quraish_Shibab

Bukhory, Umar, dan Ghazi Mubarak. "Dampak Kekuasaan, Antara Hasrat dan Kebutuhan: Kontekstualisasi Kata Al-Mulk dalam Al-Qur'an QS. Āli 'Imrān (3): 26)." *REVELATIA: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir* 6, no. 2 (2025). <https://ejournal.uinmadura.ac.id/index.php/revelatia/article/view/22487>

Elhany, Hemlan. "Metode Tafsir Tahlili dan Maudhu'i." *Ath-Thariq: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* 2, no. 1 (2018). https://doi.org/10.32332/ath_thariq.v2i1.1078

Fajar Ali, Ahmad, dkk. "Pemikiran Tafsir M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah." *Global Research and Innovation Journal (GREAT)* 2, no. 1 (2026). <https://journaledutech.com/index.php/great/article/view/1087>

Faradina, Sevina, Shafira Rahma Amelia, dan M. Imamul Muttaqin. "Studi Literatur Konsep Manṭūq dan Mafhūm dalam Al-Qur'an." *Muta'allim: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 3, no. 3 (2024): 151–161. <https://urj.uinmalang.ac.id/index.php/mjpai/article/download/11166/3093>

Fatikhin, Roro. "Keadilan Sosial dalam Perspektif Al-Qur'an dan Pancasila." *Panangkaran: Jurnal Penelitian Agama dan*

- Masyarakat* 1, no. 2 (2017). <https://ejournal.uin-suka.ac.id/pusat/panangkaran/article/download/0102-06/1144>
- Fattah, Mohammad, dan Zaffan Haidar. “Etika Pergaulan Sosial dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Tafsir Al-Azhar dan Tafsir Al-Misbah dalam Surah Al-Qaṣaṣ Ayat 23–28).” *Jurnal Kajian Islam dan Sosial Keagamaan* 3, no. 1 (2025). <https://jurnal.itc.web.id/index.php/jkis/article/download/3439/3036>
- Hasan, Farid. "Peta Pemikiran M. Quraish Shihab dalam Wacana Studi Al-Qur'an di Indonesia." *Citra Ilmu* 17, no. 34 (2021). [https://garuda.kemdiktisaintek.go.id/journal/view/31073?issue=Vol%2017%20No%2034%20\(2021\):%20Jurnal%20Ilmi%20Citra%20Ilmu:%20Kajian%20Kebudayaan%20dan%20Keislaman](https://garuda.kemdiktisaintek.go.id/journal/view/31073?issue=Vol%2017%20No%2034%20(2021):%20Jurnal%20Ilmi%20Citra%20Ilmu:%20Kajian%20Kebudayaan%20dan%20Keislaman)
- Hermawan, Iwan, Nurwadjah Ahmad, dan Andewi Suhartini. “Konsep Amanah dalam Perspektif Pendidikan Islam.” *Qalamuna: Jurnal Pendidikan, Sosial, dan Agama* 12, no. 2 (2020). <https://ejournal.insuriponorogo.ac.id/index.php/qalamuna/article/view/389>
- Irham, Nazmul, Kamaluddin, dan Fitriani. “Etika Sosial dalam Pandangan Islam dan Kristen.” *Ahkam: Jurnal Hukum Islam dan Humaniora* 2, no. 3 (2023). <https://ejournal.yasin-alsys.org/ahkam/article/view/1416>
- Kamilah, Siti Waspiatul, Syafiin Mansur, dan Waesul Kurni. “Amanah sebagai Pilar Etika Qur'ani: Kajian Tematik terhadap Ayat-Ayat Tanggung Jawab Moral.” *Jurnal Pustaka Cendekia Pendidikan* 3, no. 2 (2025). <https://pcpendidikan.org/index.php/jpcp/article/download/202/149>
- Khasanah, Rifa Sri, Alya Putri Sopyani, Adinda Nidia Putri, Junaeni Sandi Verina, dan Edi Suresman. "Korupsi dalam Perspektif Politik Islam: Telaah Nilai Amanah dan

- Akuntabilitas." *Global Research and Innovation Journal (GREAT)* 2, no. 2 (2026).
<https://journaledutech.com/index.php/great/article/view/1299>
- Lufaei. "Tafsir Al-Mishbah: Tekstualitas, Rasionalitas, dan Lokalitas Tafsir Nusantara." *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* !, no. 1 (2019).
<https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/substantia/article/view/4474>
- Mabroer Inwan. "Rekonstruksi Khilāfah dalam Al-Qur'an: Studi Kritis Penafsiran M. Quraish Shihab." *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 1, no. 1 (2018).
<https://ejurnal.iiq.ac.id/index.php/alfanar/article/download/13/5/>
- Maimun, dan Ahmad Manshur. "Metode Tafsir Maudhu'i: Konsep, Langkah Metodologis, dan Aplikasinya dalam Studi Al-Qur'an." *Jurnal Pendidikan Digital dan Inovasi Berkelanjutan* 10, no. 1 (2026).
<https://journal.fexaria.com/j/index.php/jpdib/article/view/873>
- Muhamad. "Meritokrasi Ilahiah dan Ujian Sosial: Perspektif Tafsir Interdisiplin Surah Al-An'ām Ayat 165." *Yahdifa* 1, no. 1 (2025).
<https://ejournal.yahdifa.org/index.php/ojs/article/view/11>
- Muhammad, H. Afif. "Pendidikan Agama Islam dalam Membangun Etika Sosial (Telaah Pemikiran A. Qodri A. Azizy)." *Jurnal Penelitian Agama* 15, no. 1 (2014).
[https://www.researchgate.net/publication/335933353 Pendidikan Agama Islam dalam Membangun Etika Sosial Telaah Pemikiran A Qodri A Azizy](https://www.researchgate.net/publication/335933353_Pendidikan_Agama_Islam_dalam_Membangun_Etika_Sosial_Telaah_Pemikiran_A_Qodri_A_Azizy)
- Muhyidin Thohir, dan Muh. Ngali Zainal Makmun. "Penafsiran Ayat Al-Qur'an tentang Khilāfah: Kajian Perbandingan Tafsir Al-Mishbah dan Tafsir Al-Azhar." *Sumbula* 2, no. 2 (2017).

<https://ejournal.undar.or.id/index.php/sumbula/article/download/558/407>

Musaddad, Endad. "Metode dan Corak Tafsir Quraish Shihab: Telaah atas Buku Wawasan Al-Qur'an." *Jurnal Al-Qalam* 21, no. 100 (2004).
<https://journal2.uinjkt.ac.id/index.php/una/article/view/32241>

Najwa Rahmania, Desthia Salwa, Yulia Astuti, dan Suryaningsi Suryaningsi. "Pengaruh Sikap Individualisme terhadap Implementasi Nilai Filsafat Pancasila di Era Modern Masyarakat Indonesia." *Jurnal Hukum dan Kewarganegaraan* 13, no. 11 (2025).
<https://cibangsa.com/index.php/causa/article/view/1620>

Nisya, Isnaini Fauziatun. "Fazlur Rahman Sebagai Tokoh Pembaharu Islam 1919–1988 M." *Qurthuba: The Journal of History and Islamic Civilization* 3, no. 1 (2019).
<https://jurnalfahum.uinsa.ac.id/index.php/qurthuba/article/view/772/370>

Norhapijah, Abdul Basir, dan Mahyudin Barni. "Nilai-Nilai Sosial dalam Al-Qur'an dan Hadis: Fondasi Pendidikan Masyarakat di Kecamatan Haruyan." *Jurnal Al Ulum* 3, no. 2 (2025).
<https://jurnal.iaidukandangan.ac.id/index.php/ulum/article/view/536/245>

Nur, Afrizal. "M. Quraish Shihab dan Rasionalisasi Tafsir." *Jurnal Ushuluddin* 18, no. 1 (2012). <https://ejournal.uin-suska.ac.id/index.php/ushuludin/article/view/696>

Pratama, Mandala, Adi Cilik Pierewan, dan Amika Wardana. "Hubungan Keanggotaan Organisasi dan Kepercayaan Sosial dalam Masyarakat Indonesia." *Dimensia: Jurnal Kajian Sosiologi* 13, no. 2 (2024).
<https://journal.uny.ac.id/index.php/dimensia/article/view/66811>

- Ridho, M., dan L. F. Syaputri. "Studi Penafsiran Ayat-Ayat Khianat dalam Tafsir Al-Mishbah." *Al Karima: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 6, no. 1 (2022). <https://ejurnal.stiqisykarima.ac.id/index.php/AlKarima/article/view/117>
- Saifayurallah. "Konsep Khalifah Menurut Tafsir Al-Mishbah." *Tafse: Journal of Qur'anic Studies* 1, no. 1 (2016). <https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/tafse/article/view/14287>
- Santy Novita. "Tafsir Al-Mishbah Muhammad Quraish Shihab." *Inspirasi Edukatif: Jurnal Pembelajaran Aktif* 6, no. 3 (2025). <https://ejournals.com/ojs/index.php/jpa/issue/view/506>
- Shelvyna Rikantasari, dan Kholishudin. "Nilai Filosofis Tanggung Jawab: Etika dan Moral dalam Perspektif Islam." *Journal of Sharia Economics* 7, no. 1 (2025). <http://www.journal.uaindonesia.ac.id/index.php/JSE/article/view/1021>
- Shohib, Muhammad, dkk. "Ukhuwah Islamiyah dan Interaksi Harmonis Antarumat Beragama di Indonesia: Kajian Tafsir Ayat-Ayat Ukhuwah dalam Al-Qur'an." *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 7, no. 2 (2024). <https://ejournal.iai-tabah.ac.id/Alfurqon/article/view/2934>
- Syukkur, Abdul. "Metode Tafsir al-Qur'an Komprehensif Perspektif Abdul Hay al-Farmawi." *El-Furqania: Jurnal Ushuluddin dan Ilmu-Ilmu Keislaman* 6, no. 1 (2020). <https://doi.org/10.54625/elfurqania.v6i01.3779>
- Syukri, Ahmad. "Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pemikiran Fazlur Rahman." *Kontekstualita* 20, no. 1 (2005). <https://www.neliti.com/id/publications/37111/metodologi-tafsir-al-qur-an-kontemporer-dalam-pemikiran-fazlur-rahman>

- Tamudin, M., Ridwan, dan Suci Flambonita. "Integrasi Nilai-Nilai Kepemimpinan Profetik dalam Pengaturan Pertanggungjawaban Presiden pada UUD 1945 Sesudah Amandemen." *Qonun: Jurnal Hukum Islam dan Perundang-Undangan* 8, no. 2 (2024). <https://doi.org/10.21093/qj.v10i1.12840>
- Tanjung, Indra Utama, dan Muhammad Juang Rambe. "Khilafah Islamiyah Versus Pancasila: Studi Ideologi dan Penerapannya di Indonesia." *Seminar of Social Sciences Engineering & Humaniora Scenario* (2023). <https://jurnal.pancabudi.ac.id/index.php/scenario/article/view/4572>
- Termizi, Ahmad, dan Riky Supratama. "Pemikiran Islam tentang Etika dan Moral dalam Kehidupan Sosial: Telaah Konseptual." *AT-TARBIYAH: Jurnal Penelitian dan Pendidikan Agama Islam* 3, no. 1 (2025). <https://journal.staittd.ac.id/index.php/at/article/view/670>
- Umair, Muhammad, dan Hasani Ahmad Said. "Fazlur Rahman dan Teori Double Movement: Definisi dan Aplikasi." *Al-Fahmu: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 2, no. 1 (2023). <https://jurnal.stiq.assyifa.ac.id/alfahmu/article/view/26>
- Yuliani, Wiwin. "Metode Penelitian Deskriptif Kualitatif dalam Perspektif Bimbingan dan Konseling." *Quanta: Jurnal Kajian Bimbingan dan Konseling dalam Pendidikan* 2, no. 2 (2018). <https://ejournal.stkipsiliwangi.ac.id/index.php/quanta/article/view/1641>
- Zaprul Khan. "Teori Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman." *Noura* 1, no. 1 (2017). <https://rumahjurnal.iainsasbabel.ac.id/nou/article/download/82/4/37>
- Zendi Ahmad Maghrobi, Ipmawan Muhammad Iqbal, dan Murdianto. "Helping in Kindness in the Qur'an (Study of the Interpretation of Ta'awun Verses in Tafsir Al-Munir)."

Bunyan al-Ulum: Jurnal Studi Islam 1, no. 1 (2024).
<https://ejurnal.stiqisykarima.ac.id/index.php/bunyanalulum/article/download/238/135>

Zulfayani, Andi, dan Hj. Nurmilasari. "Akuntabilitas Pengelolaan Zakat pada Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS) Kabupaten Soppeng." *Jurnal Ilmiah METANSI "Manajemen dan Akuntansi"* 1, no. 2 (2018).
<https://journal.metansi.unipol.ac.id/index.php/jurnalmetansi/article/download/71/66>.

Zumaroh, Siti Nurjanah, Agus Hermanto, dan Siti Zulaikha. "Double Movement: Aktualisasi Pemikiran Fazlur Rahman dalam Hukum Islam." *Tadhkirah: Jurnal Terapan Hukum Islam dan Kajian Filsafat Syariah* 2, no. 2 (2025).
<https://doi.org/10.59841/tadhkirah.v2i2.162>

SKRIPSI

Jannah, Siti Miftakhul. *Etika Sosial pada Pengamal Sholawat Wahidiyah di Desa Sura Kecamatan Mojo Kabupaten Kediri*. Skripsi. Institut Agama Islam Negeri Kediri, 2020.
https://etheses.iainkediri.ac.id/4611/8/933601816_prabab.pdf



KEPUTUSAN DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

Nomor: 587/Un.08/PA/07/2026

Tentang:

PENUNJUKAN PEMBIMBING TESIS MAHASISWA

DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

- Membang** : 1. bahwa untuk menjamin kelancaran penyelesaian studi pada Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh dipandang perlu menunjuk Pembimbing Tesis bagi mahasiswa;
2. bahwa mereka yang namanya terdapat dalam Keputusan ini, dipandang cakap dan memenuhi syarat untuk diangkat sebagai Pembimbing Tesis.
- Mengingat** : 1. Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional;
2. Peraturan Pemerintah Nomor 4 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi;
3. Keputusan Menteri Agama Nomor 156 Tahun 2004 tentang Pedoman/Pengawasan, Pengendalian dan Pembinaan Diploma, Sarjana, Pascasarjana Pada Perguruan Tinggi Agama;
4. Keputusan Menteri Agama Nomor 21 Tahun 2015 tentang STATUTA UIN Ar-Raniry;
5. Keputusan Dirjen Bina UIN Departemen Agama RI Nomor 45/E/1998 tentang Penyelenggaraan Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry di Banda Aceh;
6. Surat Keputusan Rektor UIN Ar-Raniry Nomor 01 Tahun 2015 tanggal 2 Januari 2015 tentang Pemberian Kuasa dan Pendelegasian Wewenang kepada Dekan dan Direktur Pascasarjana dalam lingkungan UIN Ar-Raniry Banda Aceh.
- Memperhatikan** : 1. Hasil Seminar Proposal Tesis semester Ganjil Tahun Akademik 2025/2026, pada hari Kamis tanggal 30 Oktober 2025;
2. Keputusan Rapat Pimpinan Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh pada hari Kamis Tanggal 16 Juli 2026;
3. Berdasarkan surat permohonan mahasiswa yang bersangkutan untuk ganti judul tesis.
- Menetapkan** : **MEMUTUSKAN:**
- Menyebut:
1. Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., MA
2. Dr. Samsul Bahri, M. Ag
- Sebagai Pembimbing Tesis yang diajukan oleh:
- Nama : Dita Elvira
- NIM : 241006023
- Prodi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
- Judul : Penafsiran Ayat-Ayat Khalifah dalam Tafsir Al-Mishbah dan Relevansinya terhadap Etika Sosial
- Kedua : Pembimbing Tesis bertugas untuk mengarahkan, memberikan kritik konstruktif dan bimbingan Tesis sehingga dianggap memenuhi standar untuk memperoleh gelar Magister.
- Ketiga : Kepada Pembimbing Tesis yang namanya tersebut di atas diberikan honorarium sesuai dengan peraturan yang berlaku.
- Kelempat : Keputusan ini disampaikan kepada yang bersangkutan untuk dilaksanakan.
- Kelima : Keputusan ini mulai berlaku sejak tanggal ditetapkan dan berlaku pada tanggal 31 Agustus 2026 dengan ketentuan bahwa segala sesuatu akan dipertahankan kembali sebagaimana mestinya, apabila kemudian ternyata terdapat kekeliruan dalam penetapan ini.
- Keenam : Dengan berlakunya SK ini, Maka SK No. 958/Un.08/PA/11/2025 dinyatakan tidak berlaku lagi.

Ditetapkan di Banda Aceh

Pada tanggal 16 Juli 2026

Direktur

[Signature]
Eka Simelanyani

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

IDENTITAS PRIBADI

Nama : Dila Elvira
Tempat/Tanggal Lahir : Batam, 2 Februari 2002
Pekerjaan/NIM : Mahasiswi/241006023
Agama : Islam
Kebangsaan : Indonesia/Aceh
Status : Menikah
Alamat : Lhokseumawe
No. Hp : 082379193688
E-mail : dilaelviraazhar@gmail.com

KELUARGA

Nama Ayah : Azhar Nurdin
Pekerjaan : Pedagang
Nama Ibu : Siti Aminah
Pekerjaan : IRT

PENDIDIKAN

SDN 12 BANDA SAKTI : Lhokseumawe/Lulus Tahun 2013
MTsS IHYAUSUNNAH : Lhokseumawe/Lulus Tahun 2018
MAS IHYAUSUNNAH : Lhokseumawe /Lulus Tahun 2021
UNIVERSITAS AL-AZHAR : Kairo /Lulus Tahun 2024

Banda Aceh, 20 Juli 2026

Dila Elvira