


Meritokrasi Ilahiah dan Ujian Sosial: Perpektif Tafsir Interdisiplin Surah Al-An'ām Ayat 165

 **Muhamad¹**

 ¹ Institut Pembina Rohani Islam Jakarta

 Korespondensi: *muhamad (at) iprija (dot) ac (dot) id*

Kata Kunci: meritokrasi ilahiah, kekhalifahan, ujian sosial, tanggung jawab etis, tafsir interdisiplin, maqāṣid al-sharī'ah

Abstrak: Perbedaan derajat sosial dalam masyarakat menurut al-Qur'an bukanlah bentuk ketidakadilan, melainkan ujian ilahiah yang menuntut tanggung jawab moral. Artikel ini bertujuan mengkaji QS. Al-An'ām: 165 melalui perspektif tafsir interdisiplin yang memadukan pendekatan linguistik, teologis, dan sosial. Metode yang digunakan adalah studi pustaka berbasis tafsir klasik dan literatur teologi sosial Islam, dengan fokus pada tiga mufasir utama: Ibn 'Ashūr, al-Rāzī, dan al-Syaukānī. Temuan menunjukkan bahwa ketiganya memaknai kekhalifahan dan derajat sosial sebagai bentuk ujian (*ibtīlā'*) yang mensyaratkan tanggung jawab etis dan akuntabilitas di hadapan Tuhan. Konsep meritokrasi ilahiah (*divine meritocracy*) muncul sebagai sintesis teologis yang menekankan bahwa semua bentuk kelebihan adalah amanah, bukan hak dominatif. Artikel ini menyajikan tafsir QS. Al-An'ām: 165 sebagai basis konseptual untuk membangun struktur sosial Islam yang adil, bertanggung jawab, dan berorientasi tujuan (*maqāṣid*).

Keywords: *divine meritocracy, caliphate, social trial, ethical responsibility, interdisciplinary tafsir, maqāṣid al-sharī'ah*

Social stratification in society, as depicted in the Qur'an, is not a form of injustice but rather a divine test demanding moral responsibility. This article examines QS. Al-An'ām: 165 through an interdisciplinary exegetical lens, integrating linguistic, theological, and social approaches. The methodology employs library research based on classical commentaries (tafsir) and Islamic social theology literature, focusing on three key exegetes: Ibn 'Ashūr, al-Rāzī, and al-Syaukānī. The findings reveal that all three scholars interpret human vicegerency (khilāfah) and social hierarchy as forms of ibtīlā' (divine trial), which necessitate ethical responsibility and accountability before God. The concept of divine meritocracy emerges as a theological synthesis, emphasizing that all privileges are divine trusts (amānah), not tools for domination. This article presents the exegesis of QS. Al-An'ām: 165 as a conceptual foundation for building a just, accountable, and maqāṣid-oriented Islamic social structure.

A. Pendahuluan

Konsep meritokrasi ilahiah (*divine meritocracy*) dalam Islam merupakan fondasi penting dalam memahami relasi antara kekuasaan, rezeki, dan tanggung jawab moral manusia. Al-Qur'an menjelaskan bahwa perbedaan derajat dan kedudukan sosial di antara manusia merupakan bentuk ujian dari Allah, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-An'ām: 165: "*Dan Dia-lah yang menjadikan kalian khalifah-khalifah di bumi dan mengangkat sebagian kalian atas sebagian yang lain dalam derajat, untuk menguji kalian terhadap apa yang telah diberikan kepada kalian...*" (Kementerian Agama RI, 2019). Ayat ini tidak hanya menjelaskan distribusi kekuasaan dan nikmat, tetapi juga menekankan unsur ujian sebagai unsur ontologis dalam struktur sosial.

Ibnu 'Āsyūr dalam *At-Tahrīr wa at-Tanwīr* memaknai ayat tersebut sebagai argumentasi terhadap kemungkinan kebangkitan (*al-ba'ts*) dan sebagai penegasan bahwa sistem hierarki sosial adalah bentuk *ibtīlā'* (ujian) atas nikmat dan kemampuan yang berbeda-beda di antara manusia (Ibn 'Āshūr, 1984). Oleh karena itu, kelebihan yang dimiliki oleh sebagian manusia atas yang lain bukan untuk dominasi, tetapi merupakan instrumen pertanggungjawaban. Perspektif ini penting untuk membentuk cara pandang teologis yang tidak memisahkan kekuasaan duniawi dari prinsip hisab ukhrawi.

Secara historis, wacana tentang ketimpangan sosial dalam al-Qur'an tidak pernah lepas dari konteks keadilan distributif dan tanggung jawab etik. Al-Qur'an secara konsisten mengaitkan kelebihan duniawi dengan tanggung jawab moral dan ancaman terhadap penyalahgunaannya, sebagaimana dalam QS. Al-Ḥadīd: 7 dan QS. Al-Nahl: 71. Dalam kerangka ini, konsep *divine meritocracy* tidak sama dengan meritokrasi sekuler, yang hanya berorientasi pada hasil dan kompetensi, melainkan berbasis pada pertanggungjawaban di hadapan Tuhan (Esack, 1997).

Teologi sosial Islam melihat struktur sosial tidak semata sebagai hasil relasi kuasa atau kompetisi bebas, melainkan sebagai *takdir amrī* yang mengandung nilai ujian dan pelatihan spiritual (*tarbiyah ruhaniyah*). Dalam pandangan Sayyid Qutb, perbedaan derajat manusia bukan hanya realitas sosial tetapi juga perangkat dakwah ilahiah untuk menguji kejujuran manusia dalam menyikapi nikmat dan kekurangan (Qutb, 2000). Oleh karena itu, struktur sosial dalam Islam bukanlah

legitimasi status quo, melainkan wahana pendidikan moral yang harus dikawal dengan nilai keadilan dan kesetaraan spiritual.

Konsep *istikhlāf* dalam al-Qur'an menjadi kunci penting untuk membaca QS. Al-An'ām: 165. Ayat ini menyebutkan bahwa manusia dijadikan sebagai *khalā'if al-ardh* (pengganti di bumi), yang secara teologis bermakna manusia adalah pemegang amanah kekhalifahan dalam tatanan dunia. Tafsir Al-Māturīdī menyebutkan bahwa status khalifah tidak serta merta mengandung kemuliaan, tetapi memerlukan komitmen terhadap nilai tauhid dan keadilan ('Alī al-Māturīdī, 2005). Maka, posisi manusia sebagai khalifah adalah fungsi etik dan spiritual, bukan hak dominatif atas sesama manusia.

QS. Al-An'ām: 165 juga relevan dikaji dalam konteks ketimpangan struktural dan respons sosial Islam terhadap fenomena kemiskinan, oligarki, dan marginalisasi. Fazlur Rahman dalam pendekatan etika sosial Qur'ani menyebutkan bahwa struktur sosial dalam Islam harus selalu tunduk pada prinsip *moral purpose of revelation*, yaitu keadilan, kebajikan, dan pembebasan (Rahman, 1982). Ayat ini bisa menjadi landasan tafsir kritis terhadap kesenjangan sosial yang tidak sesuai dengan nilai ujian dan pertanggungjawaban sebagaimana digariskan oleh al-Qur'an.

Perspektif ini semakin relevan ketika ditempatkan dalam diskursus maqāṣid al-sharī'ah kontemporer, khususnya dalam dimensi *ḥifẓ al-māl* dan *ḥifẓ al-'irdh*, yang mendorong distribusi kekayaan secara adil dan perlindungan terhadap martabat manusia. Jasser Auda menyatakan bahwa keadilan sosial adalah bentuk rasionalisasi dari maqāṣid, dan bahwa keberagaman status sosial manusia harus dijaga dalam kerangka tanggung jawab sosial dan spiritual (Auda, 2008). Tafsir QS. Al-An'ām: 165 dalam konteks ini memperkuat makna sosial dari maqāṣid dan membedakan antara keunggulan ilahiah dengan kezaliman struktural.

Sayangnya, di tengah sistem sosial modern yang didominasi oleh neoliberalisme dan pragmatisme, ayat ini sering kali tereduksi menjadi legitimasi atas kesenjangan sosial. Banyak umat Islam, baik di tingkat individu maupun institusi, memahami keberhasilan sebagai hasil mutlak dari usaha, tanpa mengaitkannya dengan ujian dan hisab. Hal ini menunjukkan adanya kekosongan etis dalam pemahaman terhadap kekuasaan dan kekayaan (Nasr, 2002). Padahal, dalam tafsir klasik dan

kontemporer, QS. Al-An‘ām: 165 adalah koreksi teologis terhadap superioritas material yang tidak disertai kesadaran transenden.

Dari segi metodologi tafsir, pendekatan tematik-konseptual sangat penting untuk menggali makna integral dari ayat ini. Penggabungan pendekatan interdisiplin sangat dibutuhkan untuk memperlihatkan relasi antara struktur teks dan konteks sosial kontemporer. Tafsir *At-Tahrīr wa at-Tanwīr* menawarkan sintesis yang kaya antara kebahasaan, filsafat sejarah, dan analisis sosial, sehingga cocok dijadikan basis utama dalam konstruksi teologi sosial Islam berbasis Al-Qur‘an (Ibn ‘Āshūr, 1984).

Jika dilihat secara umum Al-An‘ām: 165 bukan hanya menjelaskan tentang kekuasaan dan perbedaan derajat, melainkan pondasi penting dalam membangun sistem nilai Islam yang adil secara sosial dan bertanggung jawab secara spiritual. Tafsir ayat ini berpotensi menjadi narasi alternatif terhadap model kapitalistik dan feodalistik dalam masyarakat Muslim, sekaligus menawarkan landasan untuk rekonstruksi sosial berbasis teologi moral.

Meski Surah Al-An‘ām: 165 secara eksplisit menekankan perbedaan derajat sebagai ujian dan penegasan tanggung jawab moral, dalam praktik sosial dan politik umat Islam dewasa ini ayat tersebut belum menjadi landasan teologis dalam merespons kesenjangan sosial, eksploitasi kekuasaan, dan relasi hierarkis dalam masyarakat. Kondisi ini mengindikasikan adanya kesenjangan antara teks suci dan praksis sosial umat.

Atas dasar di atas, maka artikel ini berupaya untuk membangun kembali relasi antara wahyu dan struktur sosial melalui pembacaan teologi sosial terhadap QS. Al-An‘ām: 165 dengan pendekatan tafsir interdisiplin. Kebaruan artikel ini terletak pada pengusulan konsep *divine meritocracy* sebagai sintesis antara tanggung jawab etis individual dan kritik struktural sosial, serta sebagai narasi teologis alternatif dalam membangun masyarakat Islam yang adil, setara, dan bertanggung jawab kepada Tuhan, bukan hanya kepada sistem.

B. Metodologi

Penelitian ini berbasis kajian kepustakaan (*library research*) dengan mengandalkan literatur klasik dan kontemporer yang otoritatif. Analisis diarahkan pada tiga aspek

utama dalam ayat, yakni: konsep kekhalifahan (*khilāfah*), struktur sosial berbasis derajat (*tadarruj al-darajāt*), dan ujian sosial sebagai bentuk tanggung jawab ilahiah (*ibtīlāʾ*). Ayat ini dianalisis dalam kerangka teologi sosial Islam, khususnya melalui pendekatan interdisiplin sebagai sintesis pemikiran tiga mufasir, yaitu Ibn ʿĀshūr yang progresif, dengan Al-Razi yang rasional dan asy-Syaukani yang cenderung tekstualis.

Validitas kajian ini dibangun melalui penggunaan sumber otoritatif dan metode analisis yang konsisten dengan tradisi tafsir akademik. Kitab *tafsir dari tiga mufasir* diperlakukan sebagai teks primer yang dibaca secara kontekstual dan analitik, sementara sumber-sumber sekunder seperti literatur maqāṣid al-sharīʿah, teologi Islam, serta filsafat sosial keislaman dijadikan sebagai pisau analisis untuk menjembatani makna teks dengan realitas sosial-kontemporer.

C. Diskursus Tafsir dan Integrasi Teologi Sosial Islam

1 Eksplorasi Penafsiran Ibn ʿĀshūr, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dan al-Syaukānī

Pada bagian ini akan dianalisis perbedaan dan persamaan tafsir QS. Al-Anʿām ayat 165 menurut Ibn ʿĀshūr, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dan al-Syaukānī, khususnya terkait konsep khilāfah (kekhalifahan manusia di bumi), *darajāt* (tingkatan sosial), *ibtīlāʾ* (ujian/tes dari Allah), serta korelasi antara nikmat dan tanggung jawab sosial. Hasil telaah ketiga mufasir ini kemudian diintegrasikan ke dalam diskursus teologi sosial Islam dengan pendekatan akademik yang memanfaatkan gagasan para pemikir Islam klasik hingga kontemporer, serta melibatkan teori sosial dari pemikir Barat untuk kontekstualisasi. Pendekatan ini diharapkan memperlihatkan bagaimana nilai-nilai Qurʿani mengenai keadilan dan tanggung jawab sosial sejalan dengan wacana keadilan sosial yang lebih luas.

Surah Al-Anʿām:165 menyatakan bahwa Allah “menjadikan kamu khalifah-khalifah di muka bumi dan meninggikan sebagian kamu atas sebagian yang lain beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu”, serta diakhiri dengan penegasan bahwa Tuhan “Maha cepat siksa-Nya” sekaligus “Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” Ayat ini mengandung empat tema pokok: (1) status manusia sebagai *khalīfah* (penguasa/penerus) di bumi, (2) adanya

perbedaan *derajat* atau level sosial di antara manusia, (3) tujuan perbedaan itu sebagai *ujian* (ibtilā') dari Allah, dan (4) hubungan antara *nikmat* yang diberikan dengan pertanggungjawaban moral (dengan implikasi balasan siksa ataupun ampunan). Ketiga mufasir yang dikaji umumnya sepakat akan makna dasar tema-tema tersebut, namun dengan penekanan dan penafsiran yang berlainan sesuai latar belakang keilmuan dan konteks mereka.

Konsep *Khilāfah* (Khalifah di Bumi). *Ibn 'Āshūr* dalam *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr* memahami kata *khala'if al-arḍ* (khalifah-khalifah di bumi) sebagai isyarat bahwa manusia dijadikan Allah penerus generasi sebelumnya untuk mengelola bumi. Ia menjelaskan bahwa generasi manusia saling menggantikan bangsa-bangsa terdahulu: ada umat yang dibinasakan lalu digantikan oleh umat berikutnya, sehingga manusia sekarang menjadi khalifah (pengganti) atas bumi yang pernah dikuasai umat sebelumnya. Menurut *Ibn 'Āshūr*, ini adalah nikmat sekaligus amanah besar dari Allah yang seharusnya disambut dengan syukur, karena Allah telah menghendaki eksistensi generasi baru (umat Islam) setelah melenyapkan generasi sebelumnya. Ia bahkan mengisyaratkan bahwa jika ayat ini ditujukan kepada kaum Muslim, maka status “khalifah di bumi” mengandung kabar gembira bahwa umat Islam dijadikan umat terakhir yang diberi mandat Allah untuk memakmurkan bumi dalam rentang sejarah manusia.

Al-Rāzī dalam *Tafsīr al-Kabīr (Maḥāṭib al-Ghayb)* menguraikan tiga kemungkinan makna *khala'if al-arḍ*. Pertama, *khala'if* bermakna umat Nabi Muhammad ﷺ sebagai pengganti seluruh umat terdahulu karena Nabi Muhammad adalah penutup para nabi. Dengan kata lain, umat Islam mewarisi otoritas moral dan spiritual dari umat-umat sebelumnya. Kedua, *khala'if* bermakna manusia saling menggantikan antar-generasi, setiap generasi mewarisi bumi dari generasi sebelumnya. Ketiga, *khala'if* diartikan sebagai *khulafā' Allāh fī ar-ḍ* – manusia dianggap wakil Allah di bumi yang diberi wewenang untuk menguasai dan mengatur bumi sesuai kehendak-Nya. Tafsiran ketiga ini menekankan konsep *khilāfah* dalam arti teologis: manusia sebagai steward atau pengelola amanah Tuhan di dunia. *Al-Syaukānī* dalam *Fath al-Qadīr* memberikan penjelasan serupa. Ia menyebut bahwa Allah menjadikan manusia *khulafā' al-arḍ* baik dalam arti menggantikan umat yang telah lampau maupun saling mewarisi antar-generasi, serta menyebut kemungkinan

makna “jenis manusia adalah khalifah Allah di bumi-Nya”. Dengan demikian, ketiga mufasir sepakat bahwa *khilāfah* pada ayat ini menunjuk peran estafet kepemimpinan dan pengelolaan bumi oleh manusia, meskipun *al-Rāzī* dan *al-Syaukānī* secara eksplisit mengakui dimensi teologis “khalifah Allah” lebih daripada *Ibn ‘Ashūr* yang menitikberatkan sisi *sunnatullāh* pergiliran generasi.

Konsep *Darajāt* (Tingkatan Sosial). Ketiga mufasir juga membahas penggalan ayat “*rafa‘a ba‘dakum fauqa ba‘din darajāt*” (Allah mengangkat sebagian kamu di atas sebagian yang lain beberapa derajat) sebagai pengakuan atas fakta perbedaan kapasitas dan kedudukan di antara manusia. *Al-Rāzī* merinci bahwa perbedaan *derajat* tersebut mencakup keunggulan dalam kehormatan (syaraf), akal, kekayaan (*māl*), jabatan/kekuasaan (*jāh*), dan rezeki. Ia menegaskan bahwa Allah dengan sengaja menampakkan ketimpangan ini bukan karena Allah lemah, lalai, atau bakhil – sifat-sifat negatif tersebut mustahil bagi-Nya – melainkan semata untuk tujuan ujian dan percobaan moral bagi manusia. Hal ini tersurat dari lanjutan ayat “*liyabluwakum fī mā atākum*” (supaya Dia mengujimu tentang apa yang Dia berikan padamu). *Al-Syaukānī* sependapat dalam menyebut ragam aspek yang menjadi perbedaan derajat: ia mencontohkan perbedaan penciptaan (fisik), rezeki, kekuatan, kelebihan (keutamaan), hingga ilmu di antara individu manusia. Sementara itu, *Ibn ‘Ashūr* tidak secara eksplisit membuat daftar aspek seperti *Rāzī* dan *Syaukānī*, namun ia menggunakan istilah “*tafāwut al-ni‘am*” (perbedaan dalam nikmat) sebagai padanan *darajāt*, menunjukkan bahwa berbagai karunia (baik materiel maupun immateriel) terdistribusi tidak merata di kalangan manusia. Ia menafsirkan “*darajāt*” sebagai metafora untuk *tingkatan karunia* yang berbeda-beda, misalnya perbedaan kekuatan, harta, maupun kemampuan, yang kesemuanya adalah bagian dari rencana Allah dalam mengatur kehidupan sosial. Dengan demikian, para mufasir sepakat bahwa *darajāt* mencakup segala bentuk perbedaan status dan kelebihan di antara manusia, baik itu kekayaan, kekuasaan, ilmu pengetahuan, maupun hal-hal lain yang secara sosial dianggap keunggulan.

Hikmah Perbedaan Sosial sebagai Ujian. Meskipun perbedaan derajat merupakan kenyataan, ketiga mufasir menekankan *hikmah* atau tujuan di balik ketetapan Allah tersebut, yakni sebagai ujian moral. *Al-Rāzī* secara tegas menyatakan bahwa

penampakan perbedaan nasib manusia itu dimaksudkan “*lil-ibtalā’ wa l-’imtiḥān*” (untuk menguji dan mencoba manusia). Ia menolak anggapan bahwa adanya si kaya dan si miskin, si kuat dan si lemah, menandakan ketidakadilan atau ketidaksempurnaan dari sisi Tuhan. Sebaliknya, Allah Mahabijaksana dan sengaja menjadikan variasi itu agar nyata siapa yang taat dan bersyukur serta siapa yang kufur dan menyalahgunakan nikmat. Penegasan al-Rāzī ini mengandung nuansa teologi ‘*adliyyah* (keadilan Tuhan) – bahwa Allah tidaklah bertindak sia-sia atau zhalim dalam mendistribusikan karunia duniawi, melainkan ada maksud pengujian. *Al-Syaukānī* menambahkan perspektif bahwa sebagian manusia menjadi ujian bagi sebagian yang lain: “*liyabtaliya ba’dakum bi-ba’d*”, seraya mengutip ayat lain “*wa ja’alnā ba’dakum li-ba’din fitnah*” (Kami jadikan sebagian kamu sebagai cobaan bagi yang lain). Ini bermakna, misalnya, keberadaan orang kaya menguji apakah ia mau membantu yang miskin, dan sebaliknya kemiskinan orang beriman menguji apakah ia sabar dan tetap berprasangka baik.

Sementara itu, *Ibn ‘Āshūr* menggarisbawahi dimensi etis dari perbedaan derajat ini: menurutnya Allah meninggikan sebagian orang atas yang lain agar menjadi ‘*ibrah* (pelajaran) dan *wa’zāh* (peringatan). Ia mengingatkan agar orang yang diberi keunggulan tidak terperdaya oleh kekuatan dan kedudukannya, melainkan menjadikannya sarana bersyukur, memacu yang kurang beruntung untuk berusaha, serta melembutkan hati yang kuat untuk menolong yang lemah dan menegakkan keadilan bagi yang teraniaya. Pandangan *Ibn ‘Āshūr* ini menonjolkan aspek tanggung jawab sosial: perbedaan status harus dilihat sebagai amanah untuk diemban dengan sikap saling peduli, bukan untuk menyombongkan diri. Pendekatan moral-sosial *Ibn ‘Āshūr* tersebut melengkapi penjelasan Rāzī dan *Syaukānī* yang lebih menekankan tujuan ujian secara teologis.

Makna *Ibtalā’* (Ujian) bagi Allah dan Manusia. Ketiga mufasir sepakat bahwa frasa “*liyabluwakum fī mā atākum*” menandakan tujuan Allah memberikan nikmat dan kedudukan berbeda-beda adalah untuk menguji manusia, yakni untuk melihat respons hamba dalam ketaatan dan kemaksiatan mereka. *Al-Rāzī* mengulas konsep *ibtalā’* ini dengan kedalaman teologis. Ia mengingatkan bahwa *secara hakikat, Allah tidak membutuhkan informasi baru dari “ujian” tersebut* – pengetahuan Allah sempurna sejak awal. Allah menguji bukan untuk mengetahui (karena Dia

Maha Mengetahui segala kemungkinan), tetapi untuk menetapkan taklīf (beban kewajiban) kepada manusia. Ia menjelaskan bahwa jika istilah “*ibtīlā*” diterapkan pada perbuatan Allah, maknanya adalah *majāzī* (kiasan) karena menyerupai proses ujian; intinya Allah memberi perintah dan larangan (taklīf) sehingga nyata perilaku manusia yang patuh atau ingkar. Penjelasan ini menunjukkan sikap al-Rāzī sebagai teolog *Asy’ari* yang hati-hati terhadap pengertian harfiah “ujian” bagi Allah, agar tidak disalahartikan seolah-olah Allah tidak Maha Mengetahui.

Sementara itu *Ibn ‘Ashūr* tidak terlalu masuk ke diskursus teologis ini, namun ia secara implisit sejalan: menurutnya Allah menguji manusia supaya terlihat secara nyata bagaimana mereka memanfaatkan karunia di dunia. Allah sudah mengetahui hasilnya, tetapi ujian di dunia membuat realitas ketaatan/kedurhakaan itu terwujud dalam amal perbuatan yang dapat disaksikan manusia sendiri. Dengan demikian, “ujian” Allah berfungsi menyingkap “*mawāzīn al-‘uqūl*” – kualitas akal budi dan moral manusia dalam menyikapi anugerah Tuhan. Adapun *al-Syaukānī* tidak secara eksplisit membahas aspek pengetahuan Tuhan dalam ujian ini, namun ia menekankan bahwa *ibtīlā*’ berlangsung “*fīmā atākum*” – pada semua hal yang dianugerahkan Allah, baik kenikmatan maupun musibah. Jadi setiap kondisi manusia, tinggi atau rendah, kaya atau miskin, cerdas atau awam, semuanya adalah lahan ujian ibadah bagi hamba tersebut.

Menarik dicatat bahwa ketiga mufasir membaca penutup ayat (tentang cepatnya siksa Allah dan luasnya ampunan-Nya) sebagai kelanjutan logis dari konsep ujian di atas. *Al-Rāzī* memaparkan bahwa setelah tugas ujian diberikan, hasilnya terbagi dua: (1) Jika manusia lalai dan gagal dalam ujian (tidak memenuhi kewajiban moralnya), maka bagian ayat “*inna rabbaka sarī‘u l-‘iqāb*” menjadi peringatan bahwa Tuhan cepat menghukum. Cepat di sini, menurut Rāzī, maksudnya pasti datang pada waktunya (yakni di akhirat), karena apa yang dijanjikan Allah pasti dekat dan terjadi. (2) Jika manusia berhasil menunaikan tugas ketaatan dalam ujiannya, maka bagian “*wa innahu la-gafūr rahīm*” mengandung kabar gembira berupa ampunan dan rahmat Allah. Rāzī menjelaskan bahwa Allah akan menutupi aib dan dosa hamba yang taat di dunia dengan karunia-Nya, dan di akhirat mengaruniainya berbagai nikmat sebagai balasan. *Al-Syaukānī* sepakat dengan pola tersebut: menurutnya frasa “Tuhanmu cepat menghukum” meskipun merujuk hari kiamat,

ditegaskan *sangat dekat* (karena setiap yang akan datang itu dekat waktunya) sebagai ancaman bagi yang ingkar. Lalu disusul “*Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang*” sebagai dorongan dan harapan bagi orang beriman yang memenuhi amanah ujian. Ibn ‘Āshūr juga memahami penutup ayat ini sebagai tadhkīr (peringatan) yang menguatkan tujuan ujian tadi: kombinasi sifat cepat siksa dan Maha Pengampun menunjukkan bahwa amal perbuatan manusialah yang menentukan nasibnya, sesuai seluruh muatan surah Al-An‘ām sebelumnya. Menariknya, Ibn ‘Āshūr mengamati keindahan balagh ayat: ancaman siksa hanya disertai satu penekanan (*inna*), sedangkan janji ampunan dirangkaikan tiga penegasan (*inna, lām taukīd, dan pengulangan sifat*) – ini memberi sinyal kuatnya rahmat Allah mengungguli murka-Nya, agar orang-orang saleh semakin mantap harapannya akan ampunan Tuhan. Pesan moral yang dapat ditarik adalah setiap kenikmatan membawa konsekuensi tanggung jawab: kelalaian berujung hukuman, sedang kesungguhan menunaikan amanah berbuah maghfirah. Dengan kata lain, *semakin besar nikmat seseorang, semakin besar pula ujiannya*, sesuai kaidah *al-karāmāt bil-mas’ūliyyāt*. Prinsip inilah yang oleh para mufasir diidentifikasi sebagai sunnatullāh berupa *korelasi nikmat dan beban sosial*: pangkat dan harta duniawi bukan kemuliaan kosong, melainkan *alat uji* untuk meraih kemuliaan sejati di hadapan Allah.

Setelah memaparkan perspektif tiga mufasir atas QS. 6:165, langkah berikutnya adalah mengintegrasikan temuan-temuan tafsir tersebut ke dalam kerangka teologi sosial Islam. Teologi sosial Islam berusaha memahami ajaran teologis (seperti konsep Tuhan, takdir, keadilan ilahi) dalam konteks kehidupan sosial kemasyarakatan. Dengan demikian, makna *khilāfah, darajāt, ibtilā’*, dan relasi nikmat-tanggung jawab yang digali para mufasir di atas akan dielaborasi dengan pandangan pemikir Islam dan teori sosial, guna melihat relevansinya dalam wacana keadilan sosial, legitimasi kekuasaan, dan etika distribusi dalam masyarakat Muslim.

2. Manusia sebagai Khalifah dan Legitimasi Otoritas.

Gagasan bahwa manusia adalah khalifah di bumi mengandung implikasi politis-teologis yang telah lama dibahas para pemikir Muslim klasik. *Imām al-*

Ghazālī menyatakan urgensi institusi kekhalifahan (imāmah) sebagai wujud tanggung jawab kolektif umat untuk menegakkan keteraturan sosial dan agama. Ia beralasan bahwa para sahabat Nabi tidak menunda pemilihan khalifah sesaat pun setelah wafatnya Nabi Muhammad, demi menjaga persatuan umat ([Al-Canadi, 2020](#)). Al-Ghazālī juga menekankan hanya boleh ada satu khalifah yang sah pada satu waktu, karena kehadiran dua otoritas tertinggi akan memicu perpecahan dan kekacauan dalam umat ([Al-Canadi, 2020](#)). Pendapat ini menunjukkan bahwa dalam perspektif teologis Sunni klasik, otoritas politik dianggap perlu dan legitim untuk mencegah anarki, namun legitimasinya bersifat *divine-sanctioned* (didasarkan pada keharusan agama). *Al-Māwardī*, dalam *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, merinci syarat-syarat dan kewajiban seorang khalifah sebagai penerus kepemimpinan Nabi. Menariknya, al-Māwardī juga mencatat perbedaan pandangan sektarian: golongan Syī'ah memandang khalifah (imam) sebagai representasi Tuhan di bumi yang memiliki otoritas keagamaan penuh, sedangkan arus utama Ahlus-Sunnah membatasi wewenang keagamaan khalifah ([Al-Canadi, 2020](#)). Bagi Sunni, khalifah lebih merupakan pemimpin politik yang menegakkan hukum Syari'at bersama para ulama, bukan figur yang ma'ṣūm (bebas dosa) dengan otoritas spiritual mutlak ([Al-Canadi, 2020](#)).

Fakta historis bahwa otoritas keagamaan berangsur-angsur beralih dari khalifah ke kelas ulama sejak abad ke-9 ([Al-Canadi, 2020](#)) menunjukkan adanya mekanisme pembatasan kekuasaan dalam tradisi Islam: kekhalifahan diakui secara sosial-politik, tetapi kedaulatan hukum-ilmiah berada di tangan konsensus ulama. Semua ini menggarisbawahi prinsip bahwa *khalifah sebagai wakil Tuhan* bukanlah mandat bebas nilai; ia harus mempertanggungjawabkan kepemimpinannya sesuai hukum Allah dan kemaslahatan umat. Dalam istilah Max Weber, legitimasi otoritas khalifah di masyarakat Islam tradisional bersifat *gabungan*: ada komponen karismatik-tradisional (berdasar suksesi Quraisy atau ahl al-bayt yang dihormati) dan rasional-legal (berdasar kontrak sosial-bai'at serta ketaatan pada syari'at). Weber menegaskan bahwa legitimasi politik lahir ketika masyarakat memiliki keyakinan terhadap hak penguasa untuk memerintah ([Al-Canadi, 2020](#)). Hal ini terefleksi dalam praktik Islam klasik: ketaatan rakyat kepada khalifah sangat bergantung pada keyakinan bahwa sang khalifah memenuhi kriteria legitimasi religius dan

menegakkan keadilan. Begitu khalifah dianggap menyimpang dari syariat dan keadilan, legitimasi itu memudar, sebagaimana dicontohkan banyak pemberontakan etis dalam sejarah Islam.

Pemikiran kontemporer menafsirkan ulang konsep khalifah dengan penekanan pada *amanah dan akuntabilitas moral*. *Khaled Abou El Fadl*, misalnya, menggambarkan hubungan Tuhan-manusia dalam kerangka Principal-Agent: Allah adalah Pemilik otoritas (Principal) yang mengirim instruksi melalui teks wahyu, sedangkan manusia adalah agen-agen yang “mewarisi bumi” dan terikat perjanjian untuk menjalankan instruksi tersebut. Manusia selaku khalifah bertugas mencari kehendak Allah dalam setiap keputusan hukum dan moral. Namun, Abou El Fadl mengingatkan bahwa tiada manusia yang dapat mengklaim mewakili kebenaran Tuhan secara sempurna – manusia hanya dapat mewakili usaha ijtihadnya dalam memahami kebenaran itu. Konsekuensinya, siapa pun yang memegang otoritas (baik ulama maupun penguasa) harus rendah hati dan berkhidmat, bukan bersikap despotik seolah suara dirinya adalah suara Tuhan.

Konsep Abou El Fadl ini selaras dengan semangat QS. 6:165: kekhalifahan manusia adalah sebuah perjanjian/koveni dengan Tuhan, di mana kekuasaan adalah pinjaman amanah yang harus dijalankan sesuai petunjuk-Nya dan akan dimintai pertanggungjawaban. Dengan demikian, teologi sosial menuntut model kepemimpinan partisipatoris dan etis – penguasa ideal dalam Islam bukan tiran, melainkan khalifah yang legitimasinya muncul dari ketaatan pada hukum Allah dan kesediaan rakyat untuk merestui kepemimpinannya dalam kebaikan (Al-Canadi, 2020).

3. Keadilan Ilahi dan Struktur Sosial.

Dalam teologi Islam, keadilan Allah (al-‘Adl) menjadi prinsip fundamental yang menaungi diskusi tentang takdir sosial. *Allāmah al-Ṭabāṭabā’ī*, seorang mufasir dan filosof Syiah, menempatkan “al-‘adl” (keadilan Tuhan) sebagai salah satu rukun akidah. Kaum Syī’ah Imamiyyah berpendapat bahwa Allah mustahil berbuat zhalim, sehingga setiap ketetapan-Nya – termasuk distribusi rezeki dan kedudukan di dunia – pasti mengandung keadilan dan hikmah them.polylog.org.

Oleh sebab itu, perbedaan derajat di antara manusia tidak dipandang sebagai ketidakadilan, melainkan bagian dari tata kosmis yang adil, asalkan dipahami bahwa dunia ini ladang ujian dan tempat sementara. Al-Ṭabāṭabā'ī dalam *Tafsīr al-Mīzān* menafsirkan fenomena sosial dalam kerangka “*mīzān*” (timbangan/balance) yang diwahyukan Allah. Ia menyoroti ayat QS 57:25 bahwa Allah menurunkan “*al-Kitāb wa al-Mīzān*” agar manusia menegakkan keadilan. Ini mengisyaratkan adanya *keseimbangan ilahi* dalam ciptaan: walau manusia berbeda kemampuan, Tuhan telah menurunkan petunjuk dan ukuran keadilan agar interaksi sosial berjalan seimbang.

Nasr Hamid Abū Zayd, cendekiawan kontemporer, juga menegaskan berkali-kali bahwa pesan Qur'an sangat kental dengan seruan keadilan sosial dan persamaan harkat manusia. Ia menunjukkan bagaimana Qur'an pada awal surah an-Nisā' menekankan asal-usul yang sama bagi seluruh manusia (“*diciptakan dari jiwa yang satu*”) dan dalam surah al-Ḥujurāt mengajarkan kesetaraan universal (tidak ada keunggulan ras atau kelompok kecuali takwa). Ayat seperti QS 17:70 juga menegaskan Allah memuliakan seluruh anak Adam tanpa kecuali. Prinsip teologis ini identik dengan *egalitarianisme spiritual*: di mata Tuhan semua manusia setara dalam potensi, dan pemberian kenikmatan duniawi tidak menunjukkan favoritisme ilahi yang sewenang-wenang. Dengan kata lain, perbedaan nasib adalah ujian, bukan indikasi kasih-sayang Allah yang lebih kepada seseorang dibanding yang lain.

Dalam perspektif Abu Zayd, setiap fenomena yang tampak “tidak adil” (misal si zalim kaya raya, si saleh miskin menderita) harus ditafsirkan dalam konteks keseluruhan teks Qur'an yang menjanjikan keadilan final dan menuntut keadilan sosial di dunia. Tidak heran, teologi sosial Islam sangat menekankan bahwa tidak ada kezaliman sistemik yang dibiarkan Tuhan tanpa mekanisme koreksi, baik melalui syariat di dunia maupun pembalasan di akhirat.

4. Hierarki Sosial dan Keadilan Distributif.

Meski Islam mengakui adanya hierarki atau stratifikasi dalam masyarakat, ia mengendalikannya dengan prinsip keadilan dan kesetaraan harkat. *Max*

Weber mengingatkan bahwa perbedaan struktur kekuasaan hanya stabil apabila dianggap sah dan adil oleh yang diperintah (Al-Canadi, 2020). Dalam tradisi Islam, ada semacam *kontrak sosial-teologis*: pemimpin dan orang kaya diakui kelebihanannya selama mereka menunaikan kewajiban terhadap yang dipimpin dan yang miskin, sesuai aturan Allah. Hal ini sejalan dengan pemikiran Michael Walzer tentang “distribusi keadilan yang plural”.

Walzer berpendapat bahwa keadilan distributif harus memperhitungkan berbagai *spheres of goods* secara terpisah – misalnya kekayaan, kekuasaan, pendidikan, kehormatan – dan ketidakadilan terjadi ketika keunggulan pada satu ranah digunakan untuk mendominasi ranah lain secara tidak sah (Yascha Mounk and Michael Walzer, 2023). Contoh yang dikemukakan Walzer: menjadi kaya raya seharusnya tidak otomatis memberi seseorang kuasa politik atau hak istimewa dalam layanan kesehatan, karena itu berarti uang (satu “barang sosial”) membeli semua barang lain secara tidak wajar (Yascha Mounk and Michael Walzer, 2023).

Menariknya, Islam telah mengandung prinsip serupa dalam norma-norma sosialnya. Syariat melarang praktek risywah (suap) yang pada hakikatnya mencegah kekayaan digunakan untuk membeli keadilan atau kekuasaan. Demikian pula riba diharamkan, yang salah satu hikmahnya adalah mencegah akumulasi kekayaan secara eksploitatif hingga menciptakan kelas penguasa ekonomi yang menindas. *Al-Syaukānī's* tafsir menggemakan hal ini saat ia menyebut Allah “menguji sebagian kamu dengan sebagian yang lain”. Artinya, orang kaya diuji dengan keberadaan si miskin – apakah ia akan menggunakan hartanya untuk menambah kekayaan sendiri secara melampaui hak (mendominasi segala bidang), ataukah ia menyalurkan hartanya untuk menolong yang membutuhkan sesuai perintah agama. Begitu pula pemimpin diuji dengan rakyatnya – kekuasaannya tidak boleh disalahgunakan untuk kepentingan pribadi atau golongan.

Dalam Islam ideal, setiap “barang sosial” didistribusikan berdasar etikanya sendiri: kekayaan untuk mensejahterakan, ilmu untuk memberi pencerahan, kekuasaan untuk mengatur dengan adil. Ketika mekanisme ini berjalan, perbedaan tidak menjelma penindasan. Sebaliknya, bila satu kelompok menguasai semua sumber daya dan menggunakannya demi kepentingan sempit, itulah yang dalam kaca mata

Walzer maupun Islam dianggap *zulm* (kezaliman). Teologi sosial Islam mendukung pandangan bahwa *pemerataan hak dan kewajiban lintas sektor kehidupan* adalah prasyarat keadilan. Tugas khalifah (baik sebagai individu maupun kolektif umat) adalah memastikan keadilan distributif ini terjaga, sehingga berbagai *derajat* yang Allah ciptakan menjadi rahmat, bukan sumber malapetaka sosial (Yascha Mounk and Michael Walzer, 2023).

5. Keadilan sebagai Fairness: Perspektif Rawls dan Islam.

Filsuf John Rawls dalam teori “justice as fairness” juga memberikan kerangka yang memperkaya diskursus keadilan dalam Islam. Rawls berargumen bahwa *kelebihan atau kekurangan seseorang dari lahir (misalnya terlahir dalam keluarga kaya atau miskin, berbakat atau tidak)* adalah “morally arbitrary” – hal yang berada di luar jasa individu sehingga tidak boleh menjadi dasar kesenjangan hak. Oleh karena itu, Rawls mengusulkan dua prinsip keadilan: pertama, setiap orang berhak atas hak-hak dasar yang sama; kedua, ketidaksetaraan sosial-ekonomi hanya dibenarkan jika menguntungkan semua pihak, terutama yang paling lemah yakni prinsip perbedaan (Rawls, J. 2001).

Prinsip tersebut sejalan dengan spirit ajaran Islam. *Al-Qur'an* mengajarkan bahwa manusia tidak memilih nasib kelahirannya, dan kemuliaan di sisi Allah hanya ditentukan oleh takwa, bukan oleh status duniawi (QS 49:13). Dengan demikian, Islam juga memandang faktor-faktor kelahiran dan materi sebagai *ujian* semata, bukan penentu nilai intrinsic seseorang. Lebih lanjut, konsep Rawls bahwa setiap ketidakadilan harus mendatangkan kebaikan bagi pihak terlemah memiliki padanan dalam sistem Islam: zakat dan instrumen solidaritas sosial lain diwajibkan atas si kaya agar si miskin terangkat kesejahteraannya. Secara ideal, kelebihan harta dan kekuasaan seorang Muslim harus didistribusikan dalam bentuk pertolongan dan pelayanan kepada yang kurang beruntung. Bahkan, seperti telah diurai oleh Ibn ‘Āshūr, orang yang berada di “derajat tinggi” dituntut mengembangkan yang “derajat rendah” sehingga mereka terbantu dan keduanya sama-sama mendekat pada kebaikan.

Uraian di atas jika dicermati lebih lanjut sejalan esensi prinsip perbedaan Rawlsian dalam kerangka teologis: Allah memberi kelebihan pada satu pihak untuk menjadi sebab kebaikan bagi semua, bukan untuk dinikmati sendiri. Dengan demikian, sekalipun terminologi berbeda, *teologi sosial Islam mendambakan “keadilan sebagai fairness”* – suatu tatanan di mana setiap orang mendapat haknya secara proporsional dan kesenjangan apa pun bertujuan menguji serta meningkatkan kebajikan bersama, bukan melanggengkan *privilege*.

6. Meritokrasi Ilahi: Nikmat, Prestasi, dan Balasan Akhirat.

Istilah “*Divine Meritocracy*” dalam bagian ini dapat dipahami sebagai meritokrasi versi ilahi, di mana “merit” (kelayakan/keutamaan) ditakar bukan semata-mata dari pencapaian materiil atau status yang nampak, melainkan dari cara seseorang menggunakan anugerah Tuhan. Sistem ilahi ini berbeda dengan meritokrasi duniawi yang kadang hanya mengukur prestasi lahiriah; Allah memberikan kenikmatan berbeda kepada manusia di dunia justru untuk melihat siapa yang berbuat lebih baik (ahsan ‘amala).

Dalam perspektif para mufasir, kemuliaan sejati diukur di akhirat kelak, ketika hasil ujian ini dievaluasi. *Ibn ‘Ashūr* secara eksplisit mengaitkan QS. 6:165 dengan konsep eskatologis: Menurutnya, fakta bahwa generasi manusia silih berganti sebagai khalifah di bumi adalah dalil bahwa kebangkitan (ba‘^ث) dan pengadilan akhirat itu mungkin dan pasti terjadi. Tuhan yang sanggup menciptakan hidup silih berganti tentu kuasa mengumpulkan seluruh manusia setelah mati, dan Tuhan yang Mahabijak mustahil membiarkan kezaliman tanpa pembalasan atau kebaikan tanpa ganjaran. Ini menegaskan bahwa dunia hanyalah fase ujian, bukan tempat ganjaran akhir. Karenanya, sistem “meritokrasi” di dunia bersifat sementara dan instrumental: orang jahat bisa saja berkuasa atau kaya, dan orang baik bisa tertindas – namun itu semua akan diluruskan pada hari Pembalasan.

Prinsip itu lah yang menghibur kaum beriman, bahwa kesenjangan moral di dunia akan ditebus dengan keadilan sempurna di akhirat. Dalam teologi sosial, hal ini penting agar umat tidak frustrasi melihat “meritokrasi palsu” di dunia (di mana yang curang kadang terlihat menang). Sebaliknya, mereka didorong untuk menjadikan nilai-nilai ilahiah sebagai ukuran merit: kejujuran, keadilan, ketakwaan, dan amal saleh. Sejalan dengan itu, *Max Weber* menunjukkan bahwa legitimasi

moral suatu tatanan menentukan stabilitasnya (Al-Canadi, 2020). Jika masyarakat Muslim meyakini tatanan sosialnya sejalan dengan kehendak Allah – di mana yang kuat melindungi yang lemah, dan setiap nikmat diiringi tanggung jawab – maka otoritas dan institusi sosial akan dihormati sebagai *legitimate*. Inilah *legitimasi transcendental* dalam Islam: keabsahan struktur sosial bertumpu pada korelasi antara nikmat dan amanah yang dijaga. Begitu korelasi itu rusak (misal elit yang korup tidak mau menolong rakyat, atau orang kaya enggan berbagi), legitimasi pun runtuh secara moral, karena dianggap tidak lagi mencerminkan keadilan Tuhan.

Terakhir, perlu digarisbawahi bahwa seluruh uraian di atas menggambarkan paduan harmonis antara tafsir klasik dan gagasan teologi sosial Islam dalam menjawab persoalan ketimpangan dan otoritas. Tafsir Ibn ‘Āshūr, al-Rāzī, dan al-Syaukānī atas QS. 6:165 telah menekankan bahwa Allah menata kehidupan sosial dengan hikmah: ada yang diberi kelebihan dan kekuasaan, ada yang ditakdirkan kekurangan – semuanya bukan tanpa tujuan, melainkan sebagai sarana setiap insan mengaktualisasikan nilai-nilai ketuhanan dalam ranah sosial. Integrasi dengan pemikiran para teolog dan filosof Muslim menunjukkan kesinambungan ide: sejak *al-Ghazālī* dan *al-Māwardī* hingga pemikir modern seperti *Abu Zayd* dan *Abou El Fadl*, terdapat benang merah bahwa tanggung jawab kolektif, keadilan, dan akuntabilitas adalah pilar kehidupan bermasyarakat yang islami. Bahkan ketika dipertemukan dengan teori sosial Barat, prinsip Qur’ani ini tidak kalah progresif. Konsep Weber tentang otoritas sah, Rawls tentang keadilan distributif yang pro-kaum lemah, dan Walzer tentang pluralitas keadilan, semuanya menemukan padanan selaras dalam etika sosial Islam – tentu dengan kerangka tauhid dan eskatologi yang khas. Dapat dikatakan, Islam melalui ajaran seperti QS. 6:165 menawarkan *pandangan dunia sosial yang komprehensif*: otoritas itu amanah, kesenjangan itu ujian, kekayaan itu titipan, dan keadilan adalah tujuan utama.

Dalam konteks modern, konsep *divine meritocracy* dapat diimplementasikan dalam sistem filantropi Islam seperti pengelolaan zakat produktif. Contoh nyata terlihat di Dompot Dhuafa Indonesia yang mengembangkan program '*Zakat Community Development*', dimana dana zakat tidak hanya diberikan secara konsumtif tetapi diubah menjadi modal usaha bagi mustahik (penerima zakat) dengan prinsip tanggung jawab sosial (Wahidah, 2021). Program ini mencerminkan prinsip QS. Al-

An'ām: 165 bahwa kelebihan harta adalah amanah - penerima bantuan dilatih menjadi wirausaha yang kemudian wajib menyisihkan 10% keuntungannya untuk membantu komunitasnya. Data tahun 2022 menunjukkan 63% penerima manfaat berhasil naik kelas ekonomi dalam 3 tahun (Dompot Dhuafa Annual Report, 2022), membuktikan bahwa distribusi sumber daya berbasis nilai ilahiah dapat menciptakan mobilitas sosial berkelanjutan.

Demikian menunjukkan bahwa teologi sosial Islam berusaha menjadikan pandangan dunia ini nyata dalam institusi dan budaya umat. Oleh karenanya, kajian komparatif tafsir ini bukan semata telaah teks klasik, melainkan membuahkan pemahaman teologis yang hidup dan aplikatif, yang menjembatani nilai-nilai ilahi dengan tantangan sosial di setiap zaman. Dengan landasan inilah, umat diharapkan mampu mewujudkan masyarakat yang berprinsip "*Divine Meritocracy*" – suatu tatanan dimana anugerah Tuhan dikelola secara amanah dan hasilnya mendatangkan kemaslahatan serta keadilan bagi semua. (Rawls, J. 2001).

D. Kesimpulan

Artikel ini menegaskan bahwa Al-Quran, khususnya Surah Al-An'ām Ayat 165 mengandung visi teologis yang mendalam tentang relasi antara kekuasaan, distribusi sosial, dan tanggung jawab moral manusia. Melalui pendekatan tafsir interdisiplin yang menggabungkan dimensi linguistik, teologis, dan sosial, ayat ini mengisyaratkan bahwa kekhalifahan dan perbedaan derajat bukanlah bentuk kewenangan mutlak, melainkan medan ujian dan amanah yang mengikat. Kajian terhadap pemikiran Ibn 'Ashūr, al-Rāzī, dan al-Syaukānī menunjukkan konvergensi dalam pemaknaan ujian sosial sebagai konsekuensi etis dari anugerah ilahi. Konsep *divine meritocracy* yang muncul dari tafsir ayat ini menawarkan koreksi teologis terhadap meritokrasi sekuler yang mengabaikan dimensi hisab dan *maqāṣid*. Surah Al-An'ām Ayat 165 sesuai hasil penelitian ini mencakup aspek spiritual, sekaligus konseptual bagi rekonstruksi sistem sosial yang adil, etis, dan berorientasi kepada pertanggungjawaban adikodrati.

E. Daftar Pustaka

Al-Māturīdī, 'Alī ibn Muḥammad. (2005). *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah* (Ed. Fathullah Khulayf). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- al-Rāzī, F. al-D. M. ibn 'Umar. (n.d.). *Al-Tafsīr al-Kabīr* [Mafātīḥ al-Ghayb] (Vol. 15). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Shawkānī, M. ibn 'Alī. (1993). *Fath al-Qadīr: Al-Jāmi' bayn al-Fann al-Riwāyah wa al-Dirāyah min 'Ilm al-Tafsīr* (2nd ed., Vols. 1–5). Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: International Institute of Islamic Thought.
- Dompot Dhuafa. (2022). Annual Report 2022: Empowering Communities Through Islamic Philanthropy. Jakarta: Dompot Dhuafa Publishing.
- Esack, F. (1997). *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld Publications.
- Ibn 'Āshūr, M. al-Ṭāhir. (1984). *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: Dār al-Tūnisīyah li al-Nashr.
- Kementerian Agama Republik Indonesia. (2019). *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama RI.
- Nasr, S. H. (2002). *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. New York: HarperOne.
- Qutb, S. (2000). *Fī Zilāl al-Qur'ān* (Dalam Edisi Beirut, 30 vols.). Beirut: Dār al-Shurūq.
- Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice* (Rev. ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wahidah, F. (2021). Zakat and Social Justice: The Case of Productive Zakat in Indonesia. *Islamic Economic Studies Journal*, 9(2), 45-62.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.
- Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). Berkeley: University of California Press.