

Formulasi Etika Sosial Terhadap Sesama Manusia Dalam Surah Al-Hujurāt: Pendekatan Tafsir Tematik

Hayyin Mazaya Nisa¹,

¹ Universitas Islam Negeri Kyai Ageng Muhammad Besari
hayyinmazaya@gmail.com

Moh Alwy Amru Ghozali²

² Universitas Islam Negeri Kyai Ageng Muhammad Besari
alwy.amru@gmail.com

ARTICLE INFO

ABSTRACT

Keywords:

Formulation, Social Ethics,
Tafsir, Surah al-Hujurāt

Using Nurcholish Madjid's functional-sociological approach, this study aims to explore and formulate the values of social ethics contained in Surah al-Hujurāt through a thematic exegesis framework (tafsir ma'wdu'i). This surah encompasses fundamental teachings on community ethics, such as respect toward authority, the principle of caution in receiving information (tabayyūn), the obligation to reconcile conflicts (iṣlāḥ), and prohibitions against mockery, prejudice, and backbiting. Employing a qualitative method with a library research approach, the study analyzes classical and contemporary tafsir sources using descriptive-analytical techniques. The findings reveal that the social values in Surah al-Hujurāt are universal, contextual, and applicable. The verses construct a comprehensive system of Islamic social ethics, ranging from epistemic foundations (verses 1–2), digital information ethics (verse 6), conflict management (verses 9–10), interpersonal communication ethics (verses 11–12), to principles of inclusivity and equality (verse 13). This surah serves as both a normative and practical reference for character development and the cultivation of a dignified, ethical, and harmonious society

How to Cite:

Hayyin Mazaya Nisa, Moh. Alwy Amru Ghozali. "Formulasi Etika Sosial Terhadap Sesama Manusia Dalam Surah Al- Hujurāt: Pendekatan Tematik". *Cendekia: Jurnal Kependidikan dan Kemasyarakatan*, Vol. 2, No. 1, (2025): 1-20.

PENDAHULUAN

Degradasi moral di tengah kompleksitas kehidupan sosial masyarakat abad modern, dewasa ini kian mengemuka.¹ Hal tersebut disebabkan oleh ketidakseimbangan antara kemajuan peradaban, dengan ketahanan moral, bersamaan dengan pengabaian terhadap konsepsi etika yang tertuang dalam dalam al-Qur'an. Al-Qur'an mengatur sedekmian rupa pondasi dari etika yang harus dijalankan oleh umat manusia. Seperti surah al-Hujurāt, yang merupakan salah satu surah dengan muatan tata laku sosial secara eksplisit.² Sebagai upaya untuk menghindari krisis etika yang terus meluas diperlukan membaca kembali al-Hujurāt guna membangun kehidupan masyarakat harmonis sekaligus menjadikannya kerangka normatif panduan hidup beresial.

Mengkaji ulang dengan upaya untuk memformulasikan etika terhadap sesama manusia dalam surah al-Hujurāt melalui pendekatan sosiologis fungsional Nurcholis Madjid banyak ditinggalkan peneliti. Sejauh ini, kajian tersebut hanya berkuat pada empat kecenderungan. Kecenderungan pertama mengkaji makna ayat secara tekstual dan normatif seperti yang dilakukan oleh Farhan Ahmad Anshari (2022),³ Isna Fitri Chhoirun Nisa dkk. (2022),⁴ dan penelitian Lukman Nur Hakim dan Iffatul Bayyinah (2021).⁵ Kecenderungan kedua, kecenderungan terhadap penelusuran nilai moral secara aplikatif dalam dunia pendidikan, seperti yang dilakukan oleh Syamila (2021),⁶ Siti Aisah dan Mawi Khusni Albar (2022),⁷ dan penelitian Deri Firmansyah dan Asep Suryana (2021).⁸ Kecenderungan ketiga merupakan kecenderungan sosial praktis-interpersoal, seperti yang penelitian Mawarni dkk. (2022),⁹ dan kecenderungan keempat dengan kecenderungan yang mengkaji paradigma akhlak, seperti penelitian Umar Faruq Tohir

¹ Komaruddin Hidayat, *Psikologi Kematian* (Jakarta: Gramedia, 2016), 99.

² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 12 (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 256.

³ Farhan Ahsan Anshari, "Etika Sosial Kemasyarakatan dalam QS. al-Hujurāt dalam Tafsir al-Azhar," *Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, vol. 13, no. 2, 2022. DOI: 10.29313/hikmah.v5i1.6389

⁴ Isna Fitri Chhoirun Nisa' dkk., "Etika Sosial QS. al-Hujurāt Perspektif Tafsir Al-Mubarak," *Jurnal Studi Al-Qur'an*, vol. 4, no. 1, 2022. DOI:

<https://doi.org/10.15575/jra.v2i1.15678>

⁵ Lukman Nul Hakim dan Iffatul Bayyinah, "Etika Sosial Perspektif Mufassir Nusantara dalam Tafsir Al-Ibriz," *Tafsir Nusantara*, vol. 5, no. 1, 2021. DOI:

<https://doi.org/10.61994/alshamela.v1i1.33>

⁶ Naila Syamila, "Pendidikan Akhlak Sosial dalam QS. al-Hujurāt: 9–13," *Jurnal Pendidikan Islam*, vol. 10, no. 2, 2021.

⁷ Siti Aisah dan Mawi Khusni Albar, "Telaah Nilai-Nilai Pendidikan Sosial QS. al-Hujurāt 11–13," *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, vol. 7, no. 1, 2022. DOI:

<https://doi.org/10.24260/arfannur.v2i1.166>

⁸ Deri Firmansyah dan Asep Suryana, "Konsep Pendidikan Akhlak: Kajian QS. al-Hujurāt 11–13," *Al-Tarbiyah: Jurnal Pendidikan Islam*, vol. 6, no. 2, 2021. DOI: 10.46781/al-mutharahah.v19i2.538

⁹ Agus Mawarni dkk., "Etika Pergaulan QS. al-Hujurāt 10–13," *Jurnal Studi Islam dan Masyarakat*, vol.8, no 1, 2022.

(2020).¹⁰ Sehingga posisi untuk memformulasikan etika terhadap sesama manusia dalam surah al-Hujurāt melalui pendekatan sosiologis fungsional mengalami kekosongan.

Tulisan ini bertujuan untuk melengkapi kekurangan literatur di atas. Yakni bahwa, pembacaan terhadap surah al-Hujurāt dengan tujuan untuk memformulasikan etika sosial terhadap sesama manusia menjadi hal penting untuk dikaji. Sehubungan dengan itu terdapat dua pertanyaan (1) Bagaimana formulasi etika sosial yang terkandung dalam surah al-Hujurāt? (2) Bagaimana relevansi nilai-nilai akhlak sosial dalam surah al-Hujurāt berdasarkan pendekatan tafsir tematik?. Kedua pertanyaan tersebut akan menjadi titik tolak penting dalam seluruh pembahasan pada artikel ini.

Penelitian ini disandarkan pada argumentasi pentingnya revitalisasi atau menghidupkan kembali nilai-nilai akhlak Qur’ani sebagai respons terhadap krisis moral yang nyata dalam masyarakat saat ini. Melalui pembacaan terhadap surah al-Hujurāt dengan pendekatan sosiologis fungsional kita akan melihat keberperanan agama menjadi institusi sosial yang memiliki peran vital dalam menjaga keteraturan masyarakat, nilai-nilai dalam agama yang tertera dalam al-Qur’an tidak hanya bersifat spiritual, tapi juga rasional dan fungsional dalam kehidupan sosial, setiap ajaran agama mesti dipahami dalam konteks kehidupan masyarakat, dengan melihat fungsi sosial dan kemanusiaannya, dan tujuan utama agama adalah memperkuat kohesi sosial, kesetaraan, dan kemaslahatan.¹¹ Menggunakan pendekatan sosiologis fungsional, kita akan berusaha membuktikan bahwa al-Qur’an yang berposisi sebagai paduan agama tidak hanya bersifat tekstual, melainkan bersifat sosial-humanistik, bukan sekadar normatif-legalistik.

Penelitian ini menempatkan surah al-Hujurāt ayat 1, 2, 6, 9, 11, 12, dan 13 sebagai objek material kajian. Muatan surah al-Hujurāt sangat relevan untuk dijadikan landasan untuk memperbaiki relasi sosial di tengah masyarakat yang rentan terpolarisasi oleh prasangka dan ego sektarian. Nilai-nilai di dalamnya bukan sekadar dogma, melainkan solusi praktis yang dapat diinternalisasi oleh setiap individu dalam kehidupan sehari-hari. Ketika masyarakat diwarnai dengan saling menghargai, tidak mudah mencela, dan bersikap terbuka terhadap perbedaan, maka stabilitas sosial akan lebih mudah tercapai.¹² Dengan menjadikan surah al-Hujurāt sebagai objek kajian, diharapkan bisa menjadi pedoman aplikatif dalam menciptakan masyarakat yang tidak hanya religius

¹⁰ Umar Faruq Tohir, “Etika Sufistik Imam al-Ghazālī,” *Jurnal Studi Tasawuf*, vol. 4, no. 2, 2020. DOI: <https://doi.org/10.20414/ujs.v15i1.208>

¹¹ Nurcholish Madjid, *Islam, Kemandirian, dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1993), 297–303.

¹² Al-Qurtubī, *Al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, vol. 16 (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1967), 332–334

secara ritual, tetapi juga bermoral dalam interaksi sosial nyata.¹³

Penelitian ini menggunakan metode *library research* dengan rumusan formulasi melalui pendekatan sosiologis-fungsional sebagaimana dikembangkan oleh Nurcholish Madjid. Surah al-Hujurat dibaca secara menyeluruh dengan meninjau teks, konteks, dan rasionalitas pesan-pesan sosial yang terkandung di dalamnya. Tujuan dari pembacaan ini adalah untuk memformulasikan konsep etika sosial antar manusia secara utuh, dengan merangkai ide-ide yang tersebar dalam surah al-Hujurat menjadi satu kesatuan konseptual yang koheren.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Sosiologis Fungsional Hingga Formulasi Akhlak, dan Akhlak Sosial

Pengaplikasian terminologi formulasi dalam berbagai pemahaman dan disiplin ilmu marak digunakan, menunjukkan bahawa formulasi merupakan suatu istilah yang cukup penting dalam menjadi tolak ukur keakuratan dan pengembangan terhadap suatu konsep yang telah dirumuskan. Rencana yang terstruktur secara sistematis dalam merumuskan suatu gagasan yang hendak dikembangkan, setelah melalui tahapan perumusan merupakan kinerja definisi formulasi secara umum.¹⁴ Akar kata dari formulasi ialah *formula* yang diadopsi dari bahasa latin, menunjukkan makna sebuah aturan atau pola yang dibakukan. Dalam konteks keilmuan, penggunaan istilah formulasi dirancang sedemikian trupa untuk memframing suatu konsep agar mudah dimengerti lalu diamalkan secara kontinue atau konsisten. Formulasi bukan hanya prosesi penyusunan ide, tetapi juga merumuskan dalam bentuk eksplisit yang terstruktur agar dapat diuji dan divalidasi serta diimplementasikan dalam konteks tertentu.¹⁵

Formulasi dalam konteks al-Qur'an juga menunjukkan hubungan erat antara teks wahyu dan konstruksi rasional yang digunakan dalam pengembangannya. Akal bukan hanya digunakan untuk memahami lafal, tetapi juga untuk membangun struktur makna dari teks-teks yang tersebar. Dalam konteks ini formulasi melibatkan interaksi erat antara teks, konteks, dan rasionalitas pembaca. Untuk merasionalkan kandungan al-Qur'an, Nurcholis Madjid memiliki tiga pendekatan. Yakni, pendekatan Sosiologis, filosofis, dan

¹³ Muhammad Wahyuni Nafis, *Tafsir Sosial atas al-Qur'an: Metodologi dan Aplikasi* (Jakarta: Paramadina, 2010), 133

¹⁴ Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, (Berkeley: University of California Press, 1951), 143.

¹⁵ Kamus Besar Bahasa Indonesia (Jakarta: Balai Pustaka, 2016), 429.

kebahasaan. Pendekatan sosiologis dalam pembacaan agama, merupakan cara memahami Islam sebagai sistem nilai yang hidup dan dinamis dalam struktur sosial. Dalam kerangka ini, teori fungsionalisme digunakan untuk melihat bagaimana agama berperan menjaga keteraturan sosial, memelihara kohesi komunitas, dan memperkuat nilai-nilai moral publik. Ajaran Islam dipahami sebagai sumber integrasi sosial yang rasional, di mana setiap norma keagamaan berfungsi menata hubungan antarmanusia demi keseimbangan masyarakat.¹⁶

Secara sederhana pendekatan fungsional Nurcholis berpusat pada Agama adalah institusi sosial yang memiliki peran vital dalam menjaga keteraturan masyarakat, nilai-nilai dalam agama tidak hanya bersifat spiritual, tapi juga rasional dan fungsional dalam kehidupan sosial, setiap ajaran agama mesti dipahami dalam konteks kehidupan masyarakat, dengan melihat fungsi sosial dan kemanusiaannya, dan tujuan utama agama adalah memperkuat kohesi sosial, kesetaraan, dan kemaslahatan. Nurcholish menolak pemaknaan Islam yang eksklusif dan skripturalistik, karena menurutnya, agama harus berfungsi sosial-humanistik, bukan sekadar normatif-legalistik.¹⁷

Selanjutnya, dalam kehidupan manusia, konsep akhlak (الأخلاق / *al-akhlāq*) merupakan pondasi penting dalam membentuk kualitas pribadi dan masyarakat. Secara etimologis, kata akhlak berasal dari bahasa Arab *khuluq* (خلق), yang berarti tabiat, watak, atau kebiasaan yang tertanam kuat dalam diri seseorang. Dari segi terminologi, para ulama merumuskan akhlak sebagai sifat yang tertanam dalam jiwa yang darinya timbul perbuatan-perbuatan secara spontan tanpa perlu pertimbangan akal terlebih dahulu.¹⁸ Konsep ini menunjukkan bahwa akhlak bukanlah sekadar perilaku luar, melainkan manifestasi dari kondisi batin yang mendalam. Oleh karena itu, pembentukan akhlak merupakan hasil dari pendidikan jiwa yang konsisten dan berkelanjutan,¹⁹

Berdasarkan ruang lingkupnya, akhlak tidak hanya menyangkut hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga hubungan dengan dirinya sendiri dan orang lain. Berdasarkan ruang lingkupnya, akhlak dapat diklasifikasikan menjadi akhlak sosial dan akhlak non-sosial (personal). Perlu dipahami bahwa akhlak non-sosial tidak memiliki konotasi negatif yang mengacu kepada ranah individualistik, melainkan pijakan awal manusia untuk berdialog dengan masyarakat sekitarnya. Perkembangan moral pribadi

¹⁶ Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 2018), 286.

¹⁷ Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, 297–303.

¹⁸ Ahmad Amin, *Etika: Ilmu Akhlak* (Jakarta: Bulan Bintang, 2002), 55–60

¹⁹ Zakiyuddin Maliki, *Ilmu Akhlak* (Yogyakarta: UII Press, 2004), 65.

(internal) menjadi prasyarat bagi perilaku moral sosial yang konsisten.²⁰ Pada titik ini, ajaran Islam mengalami perjumpaan dengan pendekatan etika kontemporer yang tidak hanya perfeksionis dihadap publik, melainkan harus dpupuk dari kedalaman kesadaran pribadi. Integrasi antara akhlak sosial dan non-sosial ialah bentuk sempurna dari moralitas Islami yang utuh, kontekstual, dan transenden.²¹

Teks, Konteks, dan Rasionalitas Pembaca Terhadap Surah al-Hujurāt

Surah al-Hujurāt merupakan surah ke-49 dalam Al-Qur'an dan terdiri dari 18 ayat, dengan mengusung pesan etika sebagai pegangan manusia. Pesan tersebut diperoleh berdasarkan sajian segmen ayat yang membawa prinsip etika dan kehormatan dalam membina masyarakat Muslim yang beradab dan terorganisir Surah ini secara keseluruhan merumuskan fondasi masyarakat yang beradab, inklusif, dan harmonis. Surah ini membentuk kerangka etika sosial Islam yang menyeluruh, dimulai dari kepemimpinan, komunikasi, konflik, hingga identitas dan penghormatan antar individu.²²

Surah al-Hujurāt ayat 1 dan 2.

Secara tekstual Surah al-Hujurāt ayat 1 dan 2 menekankan adab terhadap Allah dan Rasul-Nya sebagai fondasi etika sosial-spiritual umat Islam.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ ۗ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ
لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ

Pada ayat pertama, larangan “*lā tuqaddimū bayna yaday Allāh wa Rasūlih*” menunjukkan bahwa umat Islam tidak boleh mendahului ketetapan Allah dan Rasul, baik dalam hukum maupun pendapat, karena hal itu merupakan pelanggaran adab ilahiah dan kenabian. Kata *tuqaddimū* mencerminkan tindakan tergesa-gesa atau mendahului secara tidak patut, yang dalam banyak kamus dimaknai melampaui batas dan tidak menghormati waktu serta otoritas ketetapan syar‘i.²³ Seruan *ittaqu Allāh* setelah larangan itu memperkuat bahwa menjaga adab terhadap wahyu adalah bagian integral dari takwa. Ayat kedua melanjutkan prinsip ini dengan melarang orang beriman meninggikan suara di atas suara Nabi dan bersikap seperti kepada sesama manusia biasa. Menurut Lane dan

²⁰Lawrence Kohlberg, *Essays on Moral Development, The Philosophy of Moral Development*, vol. 1 (San Francisco: Harper & Row, 2017), 172–173.

²¹ Nurcholish Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2012), 218–219.

²² Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 2004), 134–136.

²³ A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997), 1212

Wehr, kata kerja *tarfā'ū* dan *tajharū* mengandung nuansa penghinaan verbal dan ketidaksopanan yang dapat membatalkan amal secara tidak disadari²⁴. Hubungan antara dua ayat ini sangat erat, ayat pertama mengatur adab terhadap wahyu dan hukum, sedangkan ayat kedua mengatur adab komunikasi dengan Nabi secara langsung.

Dalam penjelasan *asbāb al-nuzūl*, ayat ini diturunkan ketika sebagian sahabat seperti Abū Bakr dan 'Umar berbeda pendapat dengan suara keras di hadapan Nabi saat menerima delegasi Banū Tamīm. Al-Suyūṭī meriwayatkan bahwa peristiwa tersebut memicu turunnya ayat sebagai teguran atas sikap yang dianggap kurang adab terhadap Rasul.²⁵ Menurut al-Biqā'ī dan Ibn 'Āshūr, susunan ayat ini bukan kebetulan,²⁶ Ibn 'Āshūr menunjukkan bahwa adab seperti nada suara harus dipandu oleh ketundukan batin yang lahir dari keimanan yang benar.²⁷ Ayat ini kemudian dilanjutkan dengan pujian kepada mereka yang merendahkan suara di hadapan Rasul, menunjukkan bahwa adab merupakan unsur keimanan yang memiliki konsekuensi spiritual nyata.

Dalam merasionalkan kandungan Surah al-Hujurat ayat 1 dan 2, para ulama menyebutkan bahwa ayat tersebut berisi penekanan terhadap pentingnya adab terhadap otoritas tertinggi dalam Islam, yaitu Allah dan Rasul-Nya. Ayat pertama melarang umat mendahului Allah dan Rasul dalam urusan agama, menegaskan bahwa sumber kebenaran bersifat ilahi dan harus dihormati dengan penuh adab dan ketakwaan. Al-Tabarī²⁸ dan Ibn Kathīr²⁹ menafsirkan ayat ini sebagai peringatan keras untuk tidak berbicara atau menetapkan hukum sebelum adanya wahyu atau sabda Nabi. Abū Hayyān³⁰ menambahkan bahwa takwa dalam ayat ini adalah prinsip etika spiritual yang menyatu dengan sikap ilmiah dan sosial terhadap wahyu.

Ayat kedua melarang meninggikan suara di hadapan Nabi, menyoroti pentingnya adab dalam komunikasi. Al-Nasafī menilai larangan ini sebagai bentuk perlindungan terhadap kehormatan Nabi,³¹ sedangkan Sayyid Quthb melihatnya sebagai upaya ilahi

²⁴ Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, vol. 1 (London: Williams and Norgate, 1863), 1111.

²⁵ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1991), 203.

²⁶ Muhammad Tāhir ibn 'Āshūr, *al-Tabrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: Dār Sahnūn, 1984), 26:206.

²⁷ Ibrāhīm al-Biqā'ī, *Nadẓm al-Durar fī Tanāsib al-Āyāt wa al-Suwar*, Vol. 18, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995), 19.

²⁸ Al-Thabarī, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 26, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 2000), 26:90.

²⁹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* vol. 7, 358.

³⁰ Abū Hayyān al-Andalusī, *al-Bahr al-Mubīth*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992), 9:201–202.

³¹ Al-Nasafī, *Madārik al-Tanzīl wa-Ḥaqā'iq al-Ta'wīl*, vol. 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005),

mencegah kesombongan spiritual yang tersembunyi.³² Ibn 'Āshūr menyebut kedua ayat ini sebagai fondasi etika dalam pencarian ilmu (*al-adab fi al-'ilm*).³³ Hal ini juga ditegaskan oleh Ibn al-Jawzī,³⁴ al-Shanqīthī,³⁵ dan al-Māwardī³⁶ yang mengaitkan adab terhadap Nabi dengan kualitas iman dan penghormatan terhadap wahyu. Lebih jauh, Abū al-Su'ūd³⁷ dan Ibn 'Ādil³⁸ menilai bahwa pelanggaran adab terhadap Nabi berdampak pada tidak diterimanya amal dan menggambarkan kegagalan memahami posisi transenden Nabi. Al-Biqā'ī³⁹ menyebut konsekuensi langsung dalam struktur ayat sebagai bentuk penegasan sakralitas adab, sementara Rashīd Ridhā menegaskan pentingnya menjaga adab terhadap Nabi bahkan dalam diskursus modern.⁴⁰

Dari perspektif sosiologi, ayat 1 mencerminkan pentingnya kepatuhan sosial terhadap otoritas demi keteraturan kolektif, sedangkan ayat 2 menunjukkan bahwa cara bicara adalah simbol status sosial-keagamaan. Dalam konteks ini, adab verbal mencerminkan struktur kekuasaan simbolik dalam masyarakat.

Surah al-Hujurāt ayat 6.

Selanjutnya pada ayat keenam Surah al-Hujurāt memperkenalkan prinsip penting dalam etika sosial Islam: verifikasi informasi (*tabayyun*).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَىٰ مَا
فَعَلْتُمْ نَدِيمِينَ

Ayat ini juga memperingatkan dampak dari keteledoran informasi, yaitu menyakiti suatu kaum karena kebodohan (*jahālah*) dan kemudian menyesal tanpa bisa membalikkan keadaan. Dalam konteks *asbāb al-nuzūl*, ayat ini diturunkan terkait laporan tidak akurat al-Walīd ibn 'Uqbah yang hampir memicu tindakan keliru dari Nabi.⁴¹ Hubungan ayat ini dengan ayat sebelumnya (ayat 5) terletak pada kesamaan tema kehati-hatian dalam menyikapi informasi, pertama dari Nabi, kemudian dari selain Nabi. Sedangkan munasabah dengan ayat setelahnya (ayat 7) memperlihatkan bahwa *tabayyun*

³²Sayyid Quthb, *Fī dhilāl al-Qur'ān* vol. 6 (Kairo: Dār al-Shurūq, 2000), 783.

³³ Al-Tāhir ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tamwīr*, vol. 26, 189.

³⁴Ibn al-Jawzī, *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr*, vol. 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010), 429.

³⁵Al-Shanqīthī, *Adhwa' al-Bayān*, vol. 8 (Riyadh: Maktabat al-'Ubaykān, 2012), 255.

³⁶Al-Māwardī, *al-Nukat wa al-'Uyūn*, vol. 5 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2019), 329.

³⁷Abū al-Su'ūd, *Irshād al-'Aql al-Salīm*, vol. 8, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2014) 48–49.

³⁸Ibn 'Ādil al-Hanbalī, *al-Lubāb fī 'Ulūm al-Kitāb*, vol. 18 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), 216.

³⁹Ibrāhīm al-Biqā'ī, *Nadẓm al-Durar* vol. 19, 130.

⁴⁰ Muhammad Rashīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, vol. 9 (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah li al-Kitāb, 2000) 311.

⁴¹ Muhammad ibn Jarīr al-Thabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Ay al-Qur'ān*, vol. 26, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 2001), 84.

bukan hanya aspek sosial, melainkan bagian dari penyucian jiwa dan penguatan iman.⁴² Dengan demikian, verifikasi informasi bukan semata-mata tindakan administratif, tetapi sebuah etika iman yang mencegah terjadinya kerusakan sosial akibat informasi yang keliru.

Surah al-Hujurāt ayat 6 memerintahkan umat beriman untuk mewaspadaai informasi yang datang, khususnya dari pihak yang dikenal fasik. Kata *fatabayyanū* (telitilah) menjadi inti dari ayat ini. Ibn ‘Āshūr menekankan bahwa bentuk perintah tersebut menunjukkan kehati-hatian sebagai bagian dari kode etik dalam menerima informasi.⁴³ Al-Ālūsī menyatakan bahwa ayat ini adalah seruan untuk bersikap objektif dalam menilai kebenaran berita sebelum mengambil keputusan.⁴⁴ Al-Qurtubī mengutip qir’ah alternatif *fatathabbatū* (pastikanlah), yang memperkuat makna perlunya konfirmasi informasi.⁴⁵

Pasca-turunnya ayat ini, para sahabat pun menjadi lebih selektif terhadap berita, bahkan jika datang dari orang saleh, menandakan bahwa kejujuran informasi lebih penting daripada reputasi pengirimnya. Ayat ini menanamkan prinsip bahwa dugaan tidak cukup sebagai dasar bertindak, melainkan harus dilakukan verifikasi yang metodologis. Al-Rāzī menjelaskan bahwa ayat ini mengandung peringatan tegas, tindakan terburu-buru karena berita palsu dapat membawa kerugian sosial dan penyesalan mendalam.⁴⁶ Muhammad ‘Izzat Darwazah menyebut ayat ini sebagai pondasi dasar Islam dalam membangun budaya anti-hoaks dan tanggung jawab etis terhadap informasi.⁴⁷

Secara sosiologis, ayat ini membentuk fondasi etika komunikasi sosial. Dalam perspektif sosiologi informasi, verifikasi merupakan instrumen vital dalam menjaga harmoni masyarakat dan mencegah disintegrasi yang diakibatkan oleh informasi palsu.

Surah al-Hujurāt ayat 9

Surah al-Hujurāt ayat 9 memberi pedoman bagi umat Islam dalam menyikapi konflik internal, dengan menekankan pentingnya rekonsiliasi dan keadilan.

وَأِنْ طَافَيْتُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَعَثَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْآخَرَى

⁴² Muhammad Thāhir ibn ‘Āshūr, *al-Tabrīr wa al-Tanwīr*, vol. 26, 208

⁴³ Al-Tāhir ibn ‘Āshūr, *al-Tabrīr wa al-Tanwīr* vol. 26, 193.

⁴⁴ Al-Ālūsī, *Rūb al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Adzīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*, vol. 26, (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2006), 142.

⁴⁵ Al-Qurthubī, *al-Jāmi‘ li Abkām al-Qur‘ān* vol. 16, 311.

⁴⁶ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, vol. 30. (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2008), 155.

⁴⁷ Muhammad ‘Izzat Darwazah, *Tafsīr al-Hadīth*, vol. 9, (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 2000), 218.

فَقَاتِلُوا الَّذِينَ تَبَغْيُوا حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ ت فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ
وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

Kata *Thā' ifatūn* menunjuk pada dua kelompok dalam masyarakat yang berselisih. Dalam Wehr Dictionary, istilah ini merujuk pada kelompok yang terlibat dalam sebuah peristiwa sosial tertentu, termasuk konflik.⁴⁸ *Al-mu'minīn* menunjukkan bahwa pertikaian bisa terjadi di antara orang-orang beriman tanpa membatalkan status keimanan mereka.⁴⁹ Kata *iqṭatalū* (bertikai) berasal dari akar *qatala*, yang menandakan bentrokan serius antar pihak, istilah ini digunakan untuk menggambarkan konflik fisik.⁵⁰ Perintah *fā-ashlihū* berarti “damaikanlah”, bermakna memperbaiki atau mendamaikan hubungan yang rusak.⁵¹ Makna *bi al-'adl* (dengan adil) menekankan penyelesaian konflik secara netral dan proporsional, dan menjadikan 'adl sebagai prinsip utama dalam interaksi sosial yang adil dan setara.⁵²

Asbāb al-nuzūl ayat ini, menurut riwayat dari Mujāhid ibn Jabr, berkaitan dengan konflik antara dua kelompok Anshār: Bani al-Hārithah dan Bani 'Abs, yang sempat bersitegang dan mengangkat senjata. Nabi lalu turun tangan untuk mendamaikan mereka.⁵³ Ayat ini juga berkaitan erat dengan ayat sebelumnya tentang verifikasi informasi, yang jika diabaikan bisa menyebabkan konflik sosial.

Menurut al-Marāghī, perintah *fā-ashlihū baynahumā* menekankan pentingnya inisiatif sosial dalam mendamaikan, bukan menunggu pihak yang berselisih.⁵⁴ Quraish Shihab mencatat bahwa kata *mu'minīn* tetap digunakan meskipun mereka bertikai, sebagai isyarat bahwa rekonsiliasi masih mungkin dilakukan.⁵⁵ Jika salah satu pihak *baghat* (melampaui batas), maka diperintahkan untuk diperangi hingga kembali kepada hukum Allah. Buya Hamka menilai ini sebagai bentuk keadilan korektif, bukan penghukuman.⁵⁶ Al-Rāzī menyebut *al-bughāt* sebagai pihak yang menolak keputusan damai yang sah menurut hukum syar'i.⁵⁷ Setelah itu, perintah kembali pada *al-'adl wa al-qisth* berarti menyelesaikan konflik secara adil. Al-Baghawī menegaskan bahwa

⁴⁸ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 562.

⁴⁹ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 38.

⁵⁰ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 592.

⁵¹ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 524.

⁵² John L. Esposito, *The Oxford Dictionary of Islam*, 6.

⁵³ Al-Suyūthī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, 212.

⁵⁴ Ahmad Musthafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, 26, (Kairo: Maṭba'at al-Bābī al-Ḥalabī, 2006), 143.

⁵⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbah*, vol. 12, 527.

⁵⁶ Hamka, *Tafsīr al-Azhar*, vol. 9, 188.

⁵⁷ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, vol. 30, 156

keadilan ini mencakup aspek emosional dan sosial.⁵⁸ Al-Shanqīthī menyatakan bahwa perintah *wa aqsitū* bersifat universal dalam penyelesaian konflik dan menjadi prinsip moralitas publik Islam.⁵⁹

Dari sudut pandang sosiologis, ayat ini mengakui potensi konflik dalam komunitas beriman, namun menekankan pentingnya penyelesaian damai untuk menjaga stabilitas sosial. Teori konflik dalam sosiologi menekankan bahwa tanpa rekonsiliasi, konflik bisa merusak ikatan sosial dan memperlemah persatuan umat.

Surah al-Hujurat ayat 11.

Surah al-Hujurat ayat 11 mengandung larangan keras terhadap sikap merendahkan sesama, baik antar kelompok laki-laki maupun perempuan.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ
عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ
بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Kata *yaskhar* berarti “mengolok-olok”, yang dalam konteks ini menunjukkan bentuk penghinaan yang mencederai nilai kesetaraan dalam Islam.⁶⁰ Istilah *qawm* (kaum) dalam *Lisān al-‘Arab* merujuk pada kelompok dengan identitas kolektif, yang dalam ayat ini menunjukkan bahwa pelecehan lintas kelompok, baik karena status sosial maupun etnis, harus dihindari.⁶¹ Kata *‘asā* (boleh jadi) mengandung kemungkinan bahwa orang yang diolok bisa lebih baik di sisi Allah.⁶² Kata *talmizū* berarti mencela, berasal dari akar *lamaza* yang menunjukkan tindakan verbal yang merendahkan.⁶³ Demikian pula *tanābazū bi al-alqāb* adalah larangan memanggil dengan julukan buruk. Dalam *Mu‘jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mu‘āthirah*, istilah ini berkaitan dengan pemberian label yang merusak martabat.⁶⁴ Kata *al-fusūq* (fasik) menandai kondisi moral seseorang yang keluar dari batas etika agama. Yakni, sebagai pelanggaran terhadap norma-norma keimanan.⁶⁵

Dalam konteks kandungan ayat 11 menurut ‘Ikrimah, ayat ini turun karena Tsābit

⁵⁸ Al-Baghawī, *Ma‘ālim al-Tanzīl*, vol. 4, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2018), 125.

⁵⁹ Al-Shanqīthī, *Adhwā al-Bayān* vol. 8, 257.

⁶⁰ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 447.

⁶¹ Ibn Mandzūr, *Lisān al-‘Arab*, vol. 12 (Beirut: Dār Hādīr, 2004), 451.

⁶² Ibn Mandzūr, *Lisān al-‘Arab*, vol. 14, 36.

⁶³ Ibn Mandzūr, *Lisān al-‘Arab*, vol. 14, 538.

⁶⁴ Ahmad Mukhtār ‘Umar, *Mu‘jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mu‘āṣirah*, vol. 2, (Kairo: ‘Ālam al-Kutub, 2008), 912.

⁶⁵ Ibn Mandzūr, *Lisān al-‘Arab*, vol. 10, 302.

ibn Qays mengolok seseorang dengan menyebut ibunya secara merendahkan. Ada juga riwayat mengenai Umm Salamah dan kelompok perempuan yang mencela Shafiyah binti Huyayy dan Zaynab. Hubungan ayat ini dengan ayat 10 adalah kesinambungan etika ukhawah, setelah diperintahkan menjaga persaudaraan, umat juga dilarang merusak kehormatan orang lain dengan celaan atau olok-olok. Al-Suyūthī menyebut larangan ini sebagai penegasan prinsip menjaga kesatuan umat.⁶⁶

Secara rasionalitas Imam al-Thabarī membaca ayat ini sebagai perintah ini untuk menjaga kehormatan sesama Muslim, karena hanya Allah yang tahu siapa yang lebih baik secara iman.⁶⁷ Al-Qurthubī mengingatkan bahwa julukan seperti "*fasiq*" merusak nilai keimanan yang sudah dibangun.⁶⁸ Al-Baghawī juga menekankan dampak sosial negatif dari sikap saling merendahkan.⁶⁹

Wahbah al-Zuhaylī menyebut bahwa ejekan mencerminkan kelemahan karakter dan bertentangan dengan kasih sayang antarumat.⁷⁰ Al-Ghazālī menambahkan bahwa lisan yang menyakiti adalah cermin hati yang tidak bersih.⁷¹ Ibn al-Sa'dī mengingatkan bahwa merendahkan orang lain dapat memicu perpecahan umat.⁷² Ayat ini ditutup dengan peringatan bahwa siapa yang tidak bertobat, dialah orang zalim. Sehingga secara sosiologis, ayat ini menggarisbawahi pentingnya menjaga kesetaraan dan harga diri dalam masyarakat. Islam mendorong interaksi yang bermartabat untuk menjaga stabilitas sosial dan solidaritas umat.

Surah al-Hujurāt ayat 12.

Surah al-Hujurāt ayat 12 melarang tiga bentuk perilaku sosial yang destruktif: prasangka buruk (su'u dzann), tajassus (memata-matai), dan ghibah (menggunjing). Ayat ini menjadi kelanjutan etis dari ayat 11, yang sebelumnya menekankan larangan mengolok-olok dan mencela sesama.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم
بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ

Wahai orang-orang yang beriman, jauhilah banyak prasangka!

⁶⁶ Al-Suyūthī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, 213.

⁶⁷ Al-Thabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Ay al-Qur'an*, vol. 26, 105.

⁶⁸ Al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, vol 16, 320.

⁶⁹ Al-Baghawī, *Ma'alim al-Tanzīl*, vol. 4, 128.

⁷⁰ Wahbah al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*, vol. 26, 141.

⁷¹ Al-Ghazālī, *Ihya' 'Ulūm al-Dīn*, vol. 3, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 2016), 121.

⁷² 'Abd al-Rahmān al-Sa'dī, *Tafsīr al-Karīm al-Rahmān* (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2000), 727.

Sesungguhnya sebagian prasangka itu dosa. Janganlah mencari-cari kesalahan orang lain dan janganlah ada di antara kamu yang menggunjing sebagian yang lain. Apakah ada di antara kamu yang suka memakan daging saudaranya yang sudah mati? Tentu kamu merasa jijik. Bertakwalah kepada Allah! Sesungguhnya Allah Maha Penerima Tobat lagi Maha Penyayang. Al-Hujurat [49]:12.

Kata *ijtanibū* bermakna “jauhilah secara sadar”, berasal dari akar *janaba* yang dalam *Lisān al-‘Arab* digunakan untuk menggambarkan tindakan aktif dalam menghindari bahaya.⁷³ Larangan ini ditujukan khusus terhadap *katsīr min al-dzann*, prasangka yang umumnya tidak didasari bukti dan membuka jalan bagi kerusakan moral.⁷⁴ Kata *tajassasū* berarti “mencari-cari kesalahan orang lain,” berasal dari akar *jassa*, bermakna menggali rahasia atau aib tersembunyi.⁷⁵ Tindakan ini dipandang sebagai pelanggaran terhadap ruang privat dan kepercayaan sosial. Adapun *yaghtab*, yakni “ghibah”, adalah menyebut keburukan orang lain di belakangnya, meskipun benar.⁷⁶ Dalam etika Islam, ghibah dianggap sebagai dosa sosial yang merusak harmoni komunitas.

Secara rasional, ayat ini diarahkan kepada makna yang memberkan perumpamaan menyentuh hati, memakan daging saudara sendiri yang telah mati, yang menggambarkan betapa menjijikkannya tindakan ghibah. Buya Hamka menyebut bahwa ini adalah bentuk sentuhan emosional dalam Al-Qur’an yang mengajak manusia merenung dengan hati nurani.⁷⁷ Wahbah al-Zuhayli menegaskan bahwa ayat ini bertujuan menjaga keutuhan masyarakat Islam dari perpecahan yang kerap diawali dari prasangka.⁷⁸

Dalam konteksnya, menurut al-Zamakhsharī, ayat ini berhubungan dengan kebiasaan sebagian sahabat yang mencari-cari aib saudaranya lalu membicarakannya.⁷⁹ Relasi ayat ini dengan ayat 11 membentuk kesinambungan logis dan moral, prasangka mendorong tajassus, dan tajassus mengarah pada ghibah. Korelasinya dengan ayat 13 juga sangat kuat, karena setelah peringatan menjaga lisan dan hati, Allah menegaskan bahwa

⁷³ Ibn Mandzūr, *Lisān al-‘Arab*, vol. 1, 298.

⁷⁴ Ibn Mandzūr, *Lisān al-‘Arab*, vol. 13, 522.

⁷⁵ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 134.

⁷⁶ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 859.

⁷⁷ Hamka, *Tafsīr al-Azhar*, vol. 8, 199.

⁷⁸ Wahbah al-Zuhayli, *Tafsīr al-Munir*, vol. 26, 147.

⁷⁹ Al-Zamakhsharī, *al-Kashshaf*, vol. 4 (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 2019), 450.

kemuliaan seseorang tidak terletak pada status sosial, tetapi pada ketakwaan. Dengan demikian, fondasi ukhawah dibangun atas penghargaan terhadap martabat, bukan saling merendahkan. Lebih jauh, dalam perspektif sosiologi, ayat ini menyentuh inti komunikasi sosial dan etika kolektif. Ketika prasangka dan ghibah merajalela, kepercayaan dan stabilitas masyarakat terancam. Islam menawarkan sistem etika yang menekankan perlunya menjaga lisan dan batin demi keberlangsungan hubungan sosial yang sehat dan harmonis.

Surah al-Hujurāt ayat 13.

Surah al-Hujurāt ayat 13 merupakan puncak dari rangkaian ajaran etika sosial dalam Islam. Berbeda dari ayat sebelumnya yang menyapa orang beriman, ayat ini dibuka dengan seruan universal *yā ayyuhā al-nās*, yang menunjukkan bahwa pesan tentang kesetaraan dan kemuliaan berlaku untuk seluruh umat manusia.

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

Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Teliti. Al-Hujurāt [49]:13

Lafal *khalaqnākum* menunjukkan bahwa penciptaan manusia bersifat satu sumber, yaitu dari laki-laki dan perempuan, yang kemudian berkembang menjadi bangsa (*shu'ūb*) dan suku (*qabā'il*) agar saling mengenal, bukan saling membanggakan atau merendahkan.⁸⁰ Kata *li ta'ārafū* menyiratkan relasi timbal balik, mengenal dan dikenal, yang menekankan pentingnya dialog, toleransi, dan keterbukaan sosial.⁸¹ Tolok ukur kemuliaan bukan pada identitas sosial, tetapi pada *taqwā*, yaitu kualitas moral dan spiritual yang tersembunyi di balik penampilan luar.⁸² Ayat ini menjadi koreksi terhadap praktik jahiliah yang mengukur kemuliaan lewat garis keturunan. Al-Suyūthī mencatat bahwa ayat ini turun menanggapi penghinaan terhadap Bilāl ibn Rabāh oleh kaum

⁸⁰ Ibn Mandzūr, *Lisān al-ʿArab*, vol. 2, 148.

⁸¹ Ibn Mandzūr, *Lisān al-ʿArab*, vol. 9, 313.

⁸² Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr*, vol. 28, 109.

Quraisy karena status sosialnya.⁸³

Keterkaitan ayat ini sangat erat dengan ayat 12 dan ayat 14. Ayat 12 tentang bahaya prasangka dan ghibah, sedangkan ayat 13 melandaskan norma etika sosial pada kesetaraan dan penghormatan universal, lalu ayat 14 menekankan pentingnya keimanan sejati di balik klaim lisan. Al-Ṭabarī menjelaskan bahwa *li ta'ārafū* bermaksud memperluas ikatan sosial bukan sebagai alat pembedaan.⁸⁴ Al-Zamakhsharī menyebut ayat ini sebagai deklarasi spiritual bahwa hanya Allah yang mengetahui kadar ketakwaan seseorang.⁸⁵ Dalam perspektif modern, Sayyid Quthb menafsirkan ayat ini sebagai konsekuensi logis dari tauhīd, bahwa semua manusia setara di hadapan Allah.⁸⁶ Quraish Shihab menyatakan bahwa ayat ini mengajarkan sikap rendah hati karena takwa tidak dapat diukur oleh manusia.⁸⁷ Buya Hamka menyebutnya sebagai “piagam kesetaraan umat manusia” yang membalikkan semangat jahiliyah atas nasab.⁸⁸ Wahbah al-Zuhaylī menegaskan bahwa *taqwā* menjadi parameter mutlak karena ia mencerminkan keikhlasan, amal, dan integritas moral yang hanya Allah ketahui.⁸⁹

Dalam perspektif sosiologis fungsional ayat ini menjadi prinsip kesetaraan universal manusia sebagai prasyarat bagi terciptanya masyarakat yang adil dan beradab. Berusaha menghapus sekat primordial seperti ras, suku, dan status sosial, dan menjadikan takwa, sebagai kesadaran etis serta tanggung jawab moral, sebagai satu-satunya ukuran kemuliaan. Dalam pandangan Nurcholish, pluralitas manusia adalah kehendak Ilahi yang harus difungsikan sebagai mekanisme sosial untuk saling mengenal dan membangun dialog antar komunitas. Islam, menurutnya, hadir untuk mendukung keteraturan dan integrasi sosial dengan cara mengedepankan nilai-nilai keadilan, saling menghormati, dan penghargaan terhadap martabat setiap individu, bukan untuk melanggengkan fanatisme golongan atau kebanggaan terhadap identitas kultural semata.

Rekonstruksi Nilai Akhlak Sosial Melalui Formulasi Qur'ani

Pondasi Epistemik dan Penghormatan Hierarki Nilai

Dua ayat awal Surah al-Hujurat menjadi pondasi penting bagi akhlak sosial Islam,

⁸³ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Asbab al-Nuzūl*, 178.

⁸⁴ Al-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayan* vol. 26, 142.

⁸⁵ Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, vol. 4, 452.

⁸⁶ Sayyid Quthb, *Fi Dzīlāl al-Qur'ān*, vol. 6, 828.

⁸⁷ Quraish Shihab, *Tafsīr al-Misbāh*, vol. 12, 388.

⁸⁸ Hamka, *Tafsīr al-Azhar*, vol. 8, 204.

⁸⁹ Wahbah al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munir*, vol. 26, 154.

yang menekankan etika berpikir (epistemologis) dan berbicara (verbal). Ayat pertama memerintahkan agar tidak mendahului Allah dan Rasul-Nya, yang berarti larangan bersikap tergesa dalam menilai sebelum menyandarkannya pada otoritas wahyu, menanamkan sikap *tawādhū' epistemologis*. Sementara ayat kedua melarang meninggikan suara di hadapan Nabi, sebagai simbol larangan bersikap kasar, sombong, dan tak menghargai kehormatan seseorang dalam dialog sosial. Keduanya membentuk formulasi nilai bahwa berpikir jernih dan berbicara santun bukan hanya soal etika sosial, tetapi juga bagian dari integritas spiritual. Jika diterapkan dalam konteks modern, terutama di era media sosial, ayat ini menuntun pada terbentuknya masyarakat yang lebih beradab dan reflektif, di mana akal dan lisan dikendalikan oleh nilai-nilai ilahi.

Etika Informasi dan Akhlak Digital

Ayat ini menegaskan prinsip *tabayyūn* sebagai dasar etika informasi dalam Islam, yakni kehati-hatian dalam menerima dan menyebarkan berita, terutama dari sumber yang tidak terpercaya. Dalam konteks digital, nilai ini menjadi sangat relevan sebagai panduan akhlak digital untuk melawan hoaks, fitnah daring, dan informasi yang belum diverifikasi. *Tabayyūn* tidak hanya berfungsi sebagai tindakan teknis memeriksa data, tetapi juga mencerminkan integritas pribadi, keadilan sosial, dan tanggung jawab kolektif dalam membangun masyarakat yang adil dan harmonis.⁹⁰ Ayat ini juga mengajarkan kecerdasan sosial: bahwa setiap keputusan berbasis informasi memiliki dampak luas terhadap individu dan komunitas. Dalam pandangan formatif, ayat ini memperkuat sistem sosial Qur'ani yang menyeimbangkan kecermatan berpikir, kesantunan berbicara, dan kehati-hatian bertindak, serta menanamkan *taqwā al-'aql* dan *taqwā al-qalb*, ketakwaan akal dan hati, dalam menghadapi arus informasi yang tak terkendali.

Solidaritas Sosial dan Manajemen Konflik

Ayat ini merumuskan prinsip rekonsiliasi sosial Islam yang berbasis keadilan dan tanggung jawab kolektif. Islam mengakui realitas konflik di antara sesama mukmin, tetapi langsung mengarahkan pada solusi aktif, yaitu *fā-ashlihū* (damaikanlah), bukan saling menyalahkan. Ayat ini menolak netralitas pasif dan menyerukan *islāh* serta *'adl* sebagai fondasi masyarakat yang beradab.⁹¹ Prosesnya dimulai dari upaya damai, lalu intervensi terhadap pihak yang melampaui batas, dan diakhiri dengan perdamaian berkeadilan. Ayat

⁹⁰ Jasser Auda, *Maqāsid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 93–96

⁹¹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, vol. 28, 97.

ini juga menekankan bahwa tanggung jawab menyelesaikan konflik tidak hanya pada pemimpin, tetapi seluruh komunitas beriman. Dalam konteks modern yang penuh polarisasi, ayat ini menjadi sistem nilai yang relevan, karena mengajarkan bahwa solidaritas sosial harus ditopang oleh keberanian moral dan kecerdasan etis. Allah mencintai orang-orang yang adil (*muqsithin*), menjadikan rekonsiliasi bagian dari ibadah, bukan sekadar solusi sosial.

Reformulasi Etika Komunikasi dan Relasi Sosial

Ayat 11 dan 12 membentuk pilar akhlak sosial Qur'ani yang menekankan pentingnya penghormatan, privasi, dan kesadaran moral dalam berinteraksi. Ayat 11 melarang bentuk pelecehan verbal seperti ejekan, celaan, dan julukan buruk, dengan menegaskan bahwa merendahkan orang lain berakar dari kegagalan mengenali kemuliaan batin mereka. Sementara itu, ayat 12 memperluas larangan ke wilayah pikiran dan privasi melalui larangan *su' al-dzann* (prasangka), *tajassus* (mengintai aib), dan *ghibah* (menggunjing), menunjukkan bahwa kerusakan sosial bermula dari kerusakan niat dan hati.⁹² Formulasi nilai dari dua ayat ini membangun sistem etika sosial yang bukan hanya melarang perilaku destruktif, tetapi juga membentuk masyarakat yang menjunjung martabat, saling menjaga kehormatan, dan menyucikan batin sebagai fondasi relasi yang sehat dan bermakna.

Nilai Anti-Rasisme, Inklusivitas, dan Takwa sebagai Asas Relasi

Ayat ini merupakan puncak sistem sosial Qur'ani yang menegaskan bahwa seluruh manusia berasal dari asal-usul yang sama, dan kemuliaan mereka tidak ditentukan oleh identitas sosial, seperti ras, etnis, atau status, tetapi oleh takwa, yaitu integritas moral dan kesadaran spiritual. Seruan "*yā ayyuhā al-nāsu*" menunjukkan bahwa nilai-nilai yang dibawanya bersifat universal, membentuk fondasi inklusivitas dan solidaritas kemanusiaan.⁹³ Dalam konstruksi formulatif, ayat ini merumuskan *ta'āruf* (saling mengenal) sebagai prinsip relasi sosial berbasis penghormatan terhadap perbedaan, bukan dominasi. Takwa menjadi simpul dari seluruh nilai etis yang dibangun dalam ayat-ayat sebelumnya, pengendalian ego, kesopanan lisan, kehati-hatian informasi, serta komitmen pada keadilan, sehingga menjadikan ayat ini sebagai deklarasi nilai anti-rasisme dan cetak biru masyarakat Qur'ani yang adil dan bermartabat.

⁹² Abū Hāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, vol. 3, 142–145

⁹³ Buya Hamka, *Tafsīr al-Azḥar*, vol. 9, 165–166.

KESIMPULAN

Penelitian ini menegaskan bahwa Surah al-Hujurāt memuat sistem nilai akhlak sosial Qur'ani yang terstruktur dan relevan lintas zaman, mulai dari adab kepada otoritas, kehati-hatian dalam informasi, manajemen konflik, hingga etika komunikasi dan penghormatan terhadap kemanusiaan. Melalui pendekatan tafsir tematik dan sosiologis fungsional Nurcholis Madjid, ditemukan bahwa nilai-nilai seperti *tabayyūn*, *islāh*, dan ukhuwah bukan sekadar aturan lahiriah, tetapi ekspresi dari penyucian batin yang membentuk masyarakat yang adil, santun, dan bermartabat. Dalam konteks digital dan sosial modern, ajaran-ajaran ini menjadi sangat penting untuk merespons krisis moral dan konflik sosial. Oleh karena itu, disarankan agar pendekatan integratif ini diperluas ke surah-surah lain, nilai-nilainya diadopsi dalam kurikulum pendidikan, dan diamalkan dalam kehidupan sehari-hari, terutama oleh generasi muda di ruang publik dan digital.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Su‘ūd, Abū, *Irshād al-‘Aql al-Salīm*, vol. 8, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2014.
- Aisah, Siti dan Albar, Mawi Khusni. “Telaah Nilai-Nilai Pendidikan Sosial QS. Al-Hujurāt 11–13,” *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, vol. 7, no. 1, 2022. DOI: <https://doi.org/10.24260/arfannur.v2i1.166>
- Al-Ālūsī, Rūh al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Adzīm wa al-Sab‘ al-Mathānī, vol. 26, Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2006.
- Al-Andalusī, Abū Hayyān. *al-Bahr al-Muhīth*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992.
- Al-Baghawī, Ma‘ālim al-Tanzīl, vol. 4, Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2018.
- Al-Biqā‘ī, Ibrāhīm. *Nadzm al-Durar fī Tanāsuh al-Āyāt wa al-Suwar*, Vol. 18, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995.
- Al-Ghazālī, Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn, vol. 3, Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 2016.
- Al-Hanbalī, Ibn ‘Ādil. *al-Lubāb fī ‘Ulūm al-Kitāb*, vol. 18, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.
- Al-Marāghī, Ahmad Musthafā. *Tafsīr al-Marāghī*, 26, Kairo: Maṭba‘at al-Bābī al-Ḥalabī, 2006.
- Al-Māwardī, al-Nukat wa al-‘Uyūn, vol. 5, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2019.
- Al-Nasafī, Madārik al-Tanzīl wa-Ḥaqā’iq al-Ta’wīl, vol. 4, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.
- Al-Qurtubī, Al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān, vol. 16, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1967.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *al-Tafsīr al-Kabīr*, vol. 30, Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2008.
- Al-Sa‘dī, Abd al-Raḥmān. *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān*, Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2000.
- Al-Shanqīthī, Adhwā’ al-Bayān, vol. 8, Riyadh: Maktabat al-‘Ubaykān, 2012.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1991.
- Al-Thabari, Muhammad ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, vol. 26, Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 2001.
- Al-Zamakhsharī, al-Kashshāf, vol. 4, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 2019.
- Anshari, Farhan Ahsan. “Etika Sosial Kemasyarakatan dalam QS. Al-Hujurāt dalam Tafsir al-Azhar,” *Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, vol. 13, no. 2, 2022. DOI: [10.29313/hikmah.v5i1.6389](https://doi.org/10.29313/hikmah.v5i1.6389)
- Auda, Jasser. *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Darwazah, Muhammad ‘Izzat. *Tafsīr al-Ḥadīth*, vol. 9, Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 2000.
- Firmansyah, Deri dan Suryana, Asep. “Konsep Pendidikan Akhlak: Kajian QS. Al-Hujurāt 11–13,” *Al-Tarbiyah: Jurnal Pendidikan Islam*, vol. 6, no. 2, 2021. DOI: [10.46781/al-mutharahah.V19i2.538](https://doi.org/10.46781/al-mutharahah.V19i2.538)
- Hakim, Lukman Nul dan Bayyinah, Iffatul. “Etika Sosial Perspektif Mufassir Nusantara dalam Tafsir Al-Ibriz,” *Tafsir Nusantara*, vol. 5, no. 1, 2021. DOI: <https://doi.org/10.61994/alshamela.v1i1.33>
- Hidayat, Komaruddin. *Psikologi Kematian*, Jakarta: Gramedia, 2016.
- Ibn al-Jawzī, Zād al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafsīr, vol. 4, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2010.
- Ibn ‘Āshūr Muhammad Tāhir. *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Tunis: Dār Sahnūn, 1984.
- Ibn Mandzūr, Lisān al-‘Arab, vol. 12, Beirut: Dār Hādīr, 2004.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia, Jakarta: Balai Pustaka, 2016.
- Kohlberg, Lawrence. “Essays on Moral Development, The Philosophy of Moral Development”. vol. 1, San Francisco: Harper & Row, 2017.

- Lane, Edward William. "An Arabic-English Lexicon". vol. 1, London: Williams and Norgate, 1863.
- Madjid, Nurcholish. "Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan", Bandung: Mizan, 1993.
- Maliki, Zakiyuddin. "Ilmu Akhlak", Yogyakarta: UII Press, 2004.
- Mawarni, Agus dkk. "Etika Pergaulan QS. Al-Hujurāt 10–13", *Jurnal Studi Islam dan Masyarakat*, vol.8, no 1, 2022.
- Munawwir, A.W. "Kāmus al-Munawwir: Arab-Indonesia", Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997.
- Nafis, Muhammad Wahyuni. *Tafsir Sosial atas al-Qur'an: Metodologi dan Aplikasi* Jakarta: Paramadina, 2010.
- Nisa', Isna Fitri Choirun dkk. "Etika Sosial QS. Al-Hujurāt Perspektif Tafsir Al-Mubarak," *Jurnal Studi Al-Qur'an*, vol. 4, no. 1, 2022. DOI: <https://doi.org/10.15575/jra.v2i1.15678>
- Quthb, Sayyid. *Fī dhilāl al-Qur'ān* vol. 6, Kairo: Dār al-Shurūq, 2000), 783.
- Rahman, Fazlur. "Major Themes of the Qur'an", Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 2004.
- Reichenbach, Hans. *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley: University of California Press, 1951.
- Ridhā, Muhammad Rashīd. *Tafsīr al-Manār*, vol. 9, Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah li al-Kitāb, 2000.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah*, vol. 12, Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- Syamila, Naila. "Pendidikan Akhlak Sosial dalam QS. Al-Hujurāt: 9–13," *Jurnal Pendidikan Islam*, vol. 10, no. 2, 2021.
- Tohir, Umar Faruq. "Etika Sufistik Imam al-Ghazālī," *Jurnal Studi Tasawuf*, vol. 4, no. 2, 2020. DOI: <https://doi.org/10.20414/ujs.v15i1.208>
- Umar, Ahmad Mukhtār. *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'āṣirah*, vol. 2, Kairo: 'Ālam al-Kutub, 2008.