NILAI-NILAI KEPEMIMPINAN NABI MUSA AS BERDASARKAN QS. AL-A'RAF [7] : 103–171

SKRIPSI

Diajukan sebagai salah satu persyaratan untuk mengikuti seminar proposal

Pada Program Studi Ilmu Al- Qur'an dan Tafsir

OLEH

ADE WAHYU RINALDI
NIM : 4121039

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR

FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAN DAKWAH

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SJECH M. DJAMIL DJAMBEK

BUKITTINGGI

2026 M/ 1447 H

HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi dengan judul Nilai-Nilai Kepemimpinan Nabi Musa As Berdasarkan QS. Al- A'raf [7] : 103–171 yang disusun oleh Ade Wahyu Rinaldi dengan NIM 4121039 telah memenuhi persyaratan ilmiah dan disetujui untuk diajukan ke Sidang Munaqasyah.

Dengan persetujuan ini diberikan untuk digunakan seperlunya.

Bukittinggi, 6 Februari 2026

Dosen Pembimbing



Febriyeni, M.Ud
NIP. 199002242018012001

SURAT PERNYATAAN ORISINALITAS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ade Wahyu Rinaldi
NIM : 4121039
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas : Ushuluddin Adab dan Dakwah
Judul Skripsi : Nilai-Nilai Kepemimpinan Nabi Musa As Berdasarkan Qs. Al-A'raf [7]: 103–171

Menyatakan dengan ini sesungguhnya bahwa karya ilmiah (skripsi) saya dengan judul di atas adalah benar asli karya penulis. Apabila dikemudian hari terbukti bahwa skripsi bukan karya sendiri, maka penulis bersedia diproses sesuai hokum yang berlaku dan gelar kesajarnaan penulis dicopot hingga batas waktu yang tidak ditentukan.

Dengan pernyataan ini, ssya buat dengan sesungguhnya untuk dipergunakan sebagaimana mestinya.

Bukittinggi, 6 Februari 2026
Yang menyatakan,



Ade Wahyu Rinaldi
NIM. 4121039

HALAMAN PERSEMBAHAN

Alhamdulillahirabbil'alamin, dengan penuh rasa syukur atas rahmat, pertolongan serta kekuatan Mu ya Allah sehingga saya dapat menyelesaikan skripsi sederhana ini dengan segala kekurangan dan tantangan yang ada. Karya ini saya persembahkan untuk:

Penulis mengucapkan terimakasih kepada seluruh pihak yang telah membantu menyelesaikan penelitian ini. Penelitian ini juga penulis persembahkan kepada orang-orang yang telah mendukung penulis dalam menyelesaikan penelitian ini, diantaranya:

1. Terimakasih kepada Ayahanda tercinta dan ibunda tercinta, dan saudara-suadara penulis**,** Rafi Wahyu r, Fridy Sueno, yang selalu mendukung penulis dalam keadaan apapun, yang menjadi motivasi penulis dalam menjalani pendidikan ini. Senyuman mereka yang selalu menguatkan diri penulis sehingga tidak pernah berhenti dalam berjuang dalam menuntut ilmu pengetahuan sampai sekarang ini.
2. Terimakasih kepada Ibuk **Febriyeni, M.Ud** yang sangat berjasa dalam membantu dan mengarahkan penulis sehingga bisa menyelesaikan skripsi ini tepat pada waktunya.
3. Terimakasih kepada teman-teman **IAT A** Angkatan **2021** yang telah mengisi hari-hari penulis selama perkuliahan ini, baik itu canda dan tawa, maupun sedih dan bahagia yang selalu bersama-sama.
4. Sabahat-sabahat dekat penulis yang selau mendukung penulis dalam keadaan apapun, serta semua yang tidak dapat penulis sebutkan namanya satu persatu. Terimakasih atas perhatian dan dukungannya.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillahirabbil"alamin, Puji syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah Swt. atas segala limpahan rahmat, hidayah, dan karunia-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi ini dengan judul "Nilai-Nilai Kepemimpinan Nabi Musa AS Berdasarkan Q.S. al-A„raf [7]: 103–171". Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad Saw., beserta keluarga, sahabat, dan seluruh umatnya yang setia mengikuti ajaran beliau hingga akhir zaman. Skripsi ini disusun sebagai salah satu syarat untuk menyelesaikan program studi S1 Ilmua AlQur"an dan Tafsir untuk mencapai gelar Sarjana Agama (S. Ag).

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa penyusunan skripsi ini tidak terlepas dari bantuan, bimbingan, dan dukungan berbagai pihak. Oleh karena itu, dengan segala kerendahan hati, penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Ibu Prof. Dr. Sivia Hanani, S.Ag, M.Si, selaku rektor Universitas Islam Negri Sjech M. Djamil Djambek
2. Bapak Prof. Dr. Syafwan Rozi, M. Ag, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwahdosen
3. Bapak Zulhamdani, M. Ag selaku Ketua Program Studi Ilmua AlQur"an dan Tafsir
4. Ibuk Febriyeni, M. Ud, selaku dosen pembimbing senantiasa menyisihkan waktunya untuk membimbing penulis, yang telah memberikan banyak kontribusi dan bantuan, baik arahan, kritik, saran, motivasi serta dorongan

Bukittinggi, Februari 2026
Penulis,



Ade Wahyu Rinaldi

MOTTO HIDUP

“Setiap langkah kecil adalah bagian dari perjalanan besar”

Abstrak

Ade Wahyu Rinaldi dengan NIM : 4121039 judul Skripsi "Nilai-Nilai Kepemimpinan Nabi Musa AS Berdasarkan QS. Al- A'raf [7] : 103–171". Fakultas Ushuluddin Adab dan Da'wah, UIN SJECH M. DJAMIL DJAMBEK BUKITTINGGI 2025.

Kepemimpinan merupakan aspek fundamental dalam kehidupan manusia dan dalam perspektif Islam dipandang sebagai amanah yang harus dipertanggungjawabkan di hadapan Allah Swt. Al-Qur'an menghadirkan kisah para nabi sebagai teladan kepemimpinan umat, di antaranya Nabi Musa AS yang paling banyak disebut dalam Al-Qur'an. Salah satu rangkaian kisah kepemimpinan Nabi Musa AS yang utuh dan sistematis terdapat dalam Q.S. al-A'raf [7]: 103–171, yang menggambarkan dinamika kepemimpinan beliau sejak fase pengutusan, konfrontasi dengan kekuasaan Fir'aun yang zalim, pembebasan Bani Israil, hingga pembinaan umat pasca pembebasan. Penelitian ini bertujuan untuk memetakan ayat-ayat kepemimpinan Nabi Musa AS dalam Q.S. al-A'raf [7]: 103–171, mengidentifikasi nilai-nilai kepemimpinan yang terkandung di dalamnya, serta menganalisis relevansinya dengan kepemimpinan dalam masyarakat modern. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan tafsir tematik (*maudhu'i*), dengan sumber utama Al-Qur'an dan Tafsir al-Misbah sebagai rujukan penafsiran. Hasil penelitian menunjukkan bahwa, *Pertama*, pemetaan ayat-ayat kepemimpinan nabi Musa dalam Q.S al-A'raf ayat 103-171 mencakup dimensi spiritual, moral, sosial, dan hukum yang terintegrasi. *Kedua,* Nilai-nilai kepemimpinan yang menonjol meliputi keteguhan tauhid, keberanian menegakkan kebenaran, kesabaran menghadapi umat, keadilan dalam mengambil keputusan, serta tanggung jawab dalam membina umat. *Ketiga*, penelitian ini juga menemukan bahwa nilai-nilai tersebut memiliki relevansi kuat dengan kepemimpinan kontemporer, khususnya dalam menghadapi ketidakadilan, krisis moral, dan tantangan sosial modern. Dengan demikian, kepemimpinan Nabi Musa AS dalam Q.S. al-A'raf [7]: 103–171 dapat dijadikan rujukan normatif dan inspiratif dalam pengembangan model kepemimpinan Qur'ani yang etis, adil, dan berintegritas.

Kata kunci: Kepemimpinan Qur'ani, Nabi Musa AS, Q.S. al-A'raf, Tafsir Tematik.

DAFTAR ISI

HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING II
SURAT PERNYATAAN ORISINALITAS III
HALAMAN PERSEMBAHAN IV
KATA PENGANTAR V
MOTTO VI
ABSTRAK VII
DAFTAR ISI VIII
BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang 1
B. Rumusan Masalah 7
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian 7
D. Tinjauan Pustaka 8
E. Kerangka Teori 11
F. Metode Penelitian 14
G. Sistematika Penulisan 23

BAB II LANDASAN TEORI

A. Metode Tafsir Tematik 24
B. Kajian Konseptual tentang Kepemimpinan dalam Perspektif Islam 27
C. Nabi Musa As dan Fir'aun 45

BAB III HASIL DAN PEMBAHASAN PENELITIAN

A. Analisis Tematik Kisah Nabi Musa AS dalam QS. Al-A'raf 58
B. Nilai-nilai kepemimpinan Nabi Musa AS berdasarkan QS. Al-A'raf 76
C. Relevansinya kepemimpinan Nabi Musa AS berdasarkan QS. Al-A'raf dengan kepemimpinan dalam masyarakat modern 87

BAB IV PENUTUP

A. Kesimpulan 95
B. Saran 96

Daftar Pustaka

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Kepemimpinan merupakan salah satu aspek penting dalam kehidupan manusia, baik dalam lingkup keluarga, masyarakat, maupun negara. Sejarah mencatat bahwa keberhasilan suatu komunitas sangat erat kaitannya dengan kualitas pemimpinnya. Dalam perspektif Islam, kepemimpinan tidak hanya dipandang sebagai fungsi sosial, tetapi juga sebagai amanah yang harus dijalankan dengan penuh tanggung jawab di hadapan Allah Swt. Al-Qur'an banyak menampilkan kisah tokoh-tokoh besar yang menjadi teladan kepemimpinan umat, di antaranya kisah para nabi dan rasul yang diutus untuk membimbing manusia menuju jalan kebenaran.[1]

Di antara kisah para nabi yang paling banyak mendapat perhatian dalam Al-Qur'an adalah kisah Nabi Musa AS. Nama Musa disebut lebih dari 130 kali dalam berbagai surat, menjadikannya sebagai nabi yang paling sering disebut dibandingkan nabi lainnya.[2] Kisahnya bukan hanya catatan sejarah, melainkan juga sarat dengan nilai-nilai spiritual, moral, dan sosial yang relevan sepanjang masa.[3]

---

[1] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jilid 5 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 415

[2] Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Dar al-Hadith, 1364 H), hlm. 729

[3] Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 432

Penelitian mengenai kepemimpinan Nabi Musa AS telah banyak dilakukan, namun sebagian besar masih menitikberatkan pada aspek teologis atau sejarah. Kajian yang secara khusus menyoroti dimensi kepemimpinan Musa dalam QS. Al-A'raf [7] dengan pendekatan tematik (*maudhu'i*) masih sangat terbatas.[4] Pendekatan tematik (*maudhu'i*) memungkinkan pengungkapan nilai-nilai kepemimpinan secara lebih sistematis dan kontekstual, sehingga dapat dihubungkan dengan tantangan kepemimpinan kontemporer.

Dalam Q S al-A'raf ayat 103-171 mengisahkan secara runut dinamika kepemimpinan nabi Musa mulai dalam fase pengutusan Musa menjadi nabi,konfrontasi dengan pemerintahan Fir'aun ,proses pembebasan Bani Israil dari perundingan Fir'aun hingga fase pasca pembebasan yang ditandai dengan pembinaan umat, misalnya pada Q.S al-A'raf ayat 103-108

ثُمَّ بَعَثۡنَا مِنۢ بَعۡدِهِم مُّوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ وَمَلَإِۦهِۦ فَظَلَمُواْ بِهَاۖ فَٱنظُرۡ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ١٠٣ وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰفِرۡعَوۡنُ إِنِّي رَسُولٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٠٤ حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ قَدۡ جِئۡتُكُم بِبَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ فَأَرۡسِلۡ مَعِيَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ١٠٥ قَالَ إِن كُنتَ جِئۡتَ بِـَٔايَةٖ فَأۡتِ بِهَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ١٠٦ فَأَلۡقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعۡبَانٞ مُّبِينٞ ١٠٧ وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِيَ بَيۡضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ ١٠٨

[4] A. Hanafi, *Studi Kisah Para Nabi dalam al-Qur'an* (Jakarta: Rajawali Pers, 2015), hlm. 211

Artinya: *Kemudian Kami utus Musa sesudah rasul-rasul itu dengan membawa ayat-ayat Kami kepada Fir'aun dan pemuka-pemuka kaumnya, lalu mereka mengingkari ayat-ayat itu. Maka perhatikanlah bagaimana akibat orang-orang yang membuat kerusakan. Dan Musa berkata: "Hai Firaun, sesungguhnya aku ini adalah seorang utusan dari Tuhan semesta alam, wajib atasku tidak mengatakan sesuatu terhadap Allah, kecuali yang hak. Sesungguhnya aku datang kepadamu dengan membawa bukti yang nyata dari Tuhanmu, maka lepaskanlah Bani Israel (pergi) bersama aku".Firaun menjawab: "Jika benar kamu membawa sesuatu bukti, maka datangkanlah bukti itu jika (betul) kamu termasuk orang-orang yang benar".Maka Musa menjatuhkan tongkatnya, lalu seketika itu juga tongkat itu menjadi ular yang sebenarnya. Dan ia mengeluarkan tangannya, maka ketika itu juga tangan itu menjadi putih bercahaya (kelihatan) oleh orang-orang yang melihatnya.*(QS. Al-A'raf : 103-108)

Penafsiran QS. al-A'raf [7]: 103–108 dalam *Tafsir al-Misbah* memperlihatkan bahwa misi Nabi Musa as. mengandung dimensi pendidikan tauhid dan kesadaran rasional kepada Bani Isra'il. Musa as. menempatkan ayat-ayat Allah "pada tempatnya", berbeda dengan Fir'aun yang "menzalimi ayat-ayat Allah dengan mengingkari dan menempatkannya bukan pada tempatnya". Pernyataan Musa, *"sesungguhnya aku ini adalah utusan dari Tuhan Pemelihara semesta alam"*, merupakan bentuk pendidikan teologis yang menegaskan otoritas kebenaran sekaligus membebaskan umat dari dominasi kekuasaan tiranik. Metode pengajaran Musa as. tidak berhenti pada klaim normatif, tetapi dilengkapi dengan bukti empiris berupa mukjizat, seperti tongkat yang "benar-benar menjadi ular" dan tangan yang "putih bercahaya lagi indah terlihat dengan jelas".[5] Mukjizat tersebut berfungsi sebagai media pedagogis visual yang mendidik Bani Isra'il agar memahami kebenaran secara bertahap, rasional, dan meyakinkan yaitu membentuk

[5] M. Qurais Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 5. (Jakarta: Lentera Hati 2002),, hlm. 199

keimanan, keberanian moral, dan kesadaran kritis umat dalam menghadapi kekuasaan yang zalim.

QS. al-A'raf [7] : 103–122 Ayat-ayat ini memuat sebuah narasi kepemimpinan yang utuh dan komprehensif mengenai misi awal Nabi Musa AS di hadapan Fir'aun, yang relevan untuk kajian kepemimpinan dalam perspektif Qur'ani. Dalam narasi tersebut, legitimasi Musa sebagai nabi dan pemimpin ditegaskan melalui pengutusan oleh Allah SWT dengan tandatanda dan buktibukti yang kuat, yang berfungsi sebagai dasar otoritas moral dan spiritual beliau dalam menyampaikan risalah Ilahi kepada penguasa yang zalim. Penelitian kontemporer terhadap kisah Musa dalam AlQur'an menunjukkan bahwa narasi Musa dan Fir'aun merupakan salah satu kisah paling dominan yang berulang di berbagai surah sebagai pelajaran mengenai hubungan antara pemimpin, pengikut, dan kebenaran, serta strategi dakwah yang efektif ketika berhadapan dengan kekuasaan yang represif.

Analisis terhadap implementasi dakwah Nabi Musa AS menekankan keberanian, kesabaran, dan konsistensi dalam berdakwah meskipun menghadapi tantangan besar, yang mencerminkan strategi komunikasi dan pendekatan moral yang kuat dalam mengadvokasi kebenaran di tengah rezim otoriter.[3] Selain itu, narasi ini juga menunjukkan konfrontasi moral antara prinsip tauhid dan kekuasaan tiranik; Fir'aun digambarkan sebagai penguasa yang menolak bukti-bukti mukjizat dan menentang prinsip kebenaran, sehingga kisah ini menjadi refleksi abadi mengenai pertarungan moral dan etis dalam kepemimpinan. Dampak

kepemimpinan Nabi Musa terhadap pengikut juga terlihat jelas, misalnya ketika para pesihir yang awalnya menentang kemudian mengakui iman setelah menyaksikan mukjizat, menandai transformasi sikap pengikut akibat kepemimpinan yang berbasis legitimasi ilahi dan integritas moral.

Rangkaian ayat selanjutnya menunjukkan bahwa kepemimpinan nabi Musa tidak berhenti pada perlawanan terhadap kekuasaan Fir'aun yang zalim saja, tetapi akan berlanjut pada tanggung jawab membangun dan menjaga ketauhidan secara moral umat yang dipimpinnya

قَ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٢١ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ١٢٢ قَالَ فِرۡعَوۡنُ بِهِۦٓ ءَامَنتُمۡ قَبۡلَ أَنۡ ءَاذَنَ لَكُمۡۖ إِنَّ هَٰذَا لَمَكۡرٞ مَّكَرۡتُمُوهُ فِي ٱلۡمَدِينَةِ لِتُخۡرِجُواْ مِنۡهَآ أَهۡلَهَاۖ فَسَوۡفَ تَعۡلَمُونَ ١٢٣ لَأُقَطِّعَنَّ أَيۡدِيَكُمۡ وَأَرۡجُلَكُم مِّنۡ خِلَٰفٖ ثُمَّ لَ

Berdasarkan uraian tersebut, penelitian dengan judul *"Nilai-Nilai* Kepemimpinan Nabi Musa As Berdasarkan QS. al-A'raf [7] : 103–171*"* menjadi relevan dan signifikan untuk dilakukan. Melalui penelitian ini, diharapkan dapat tergali nilai-nilai kepemimpinan Qur'ani yang tidak hanya penting secara historis, tetapi juga aplikatif dalam membangun kepemimpinan umat Islam di era kontemporer.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, dapat dirumuskan beberapa permasalahan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana pemetaan ayat-ayat kepemimpinan nabi Musa dalam Q.S al-A'raf ayat 103-171?

2. Bagaimana Nilai- nilai kepemimpinan Nabi Musa AS berdasarkan QS. Al-A'raf ?
3. Bagaimana relevansinya kepemimpinan Nabi Musa AS berdasarkan QS. Al-A'raf dengan kepemimpinan dalam masyarakat modern?

C. Tujuan Dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan Penelitian

   Berdasarkan rumusan masalah di atas, penelitian ini bertujuan untuk:

   a. Menjelaskan pemetaan ayat-ayat kepemimpinan nabi Musa dalam Q.S al-A'raf ayat 103-171
   b. Mendeskripsikan Nilai- nilai kepemimpinan Nabi Musa AS sebagaimana tergambar dalam QS. Al-A'raf ayat 10-171
   c. Menganalisis relevansi kepemimpinan Nabi Musa AS dalam QS. Al-A'raf ayat 103-171 dengan model kepemimpinan dalam masyarakat modern.

2. Manfaat Penelitian

   Penelitian ini diharapkan memberikan manfaat baik secara teoretis, praktis, maupun sosial-keagamaan:

   a. Manfaat Teoretis
      1) Memberikan kontribusi bagi khazanah keilmuan dalam bidang tafsir tematik (*tafsir maudhu'i*), khususnya terkait kajian kepemimpinan profetik.
      2) Menjadi referensi akademik dalam studi Al-Qur'an mengenai tokoh-tokoh nabi sebagai model kepemimpinan umat.

3) Mengembangkan wacana integrasi antara teks Al-Qur'an dengan tantangan kepemimpinan kontemporer.

b. Manfaat Praktis

1) Memberikan inspirasi dan teladan bagi para pemimpin umat Islam dalam menghadapi tantangan moral, sosial, dan politik di era modern.
2) Menjadi bahan kajian bagi pendidik, mahasiswa, dan peneliti dalam memahami konsep kepemimpinan Nabi Musa AS secara lebih aplikatif.
3) Memberikan sumbangan pemikiran dalam upaya membangun model kepemimpinan Islam yang berlandaskan nilai profetik, moralitas, dan keadilan sosial.

c. Manfaat Sosial-Keagamaan

1) Membantu masyarakat Muslim dalam menggali teladan kepemimpinan dari kisah Nabi Musa AS untuk diaplikasikan dalam kehidupan sosial-keagamaan.
2) Memberikan arahan normatif dan spiritual bagi lembaga keagamaan dan organisasi Islam dalam membentuk kepemimpinan yang visioner dan berorientasi pada kemaslahatan umat.
3) Menjadi dasar inspiratif bagi gerakan sosial Islam dalam membangun kepemimpinan umat yang adil, humanis, dan transformatif.

D. Tijauan Pustaka

Sebelum peneliti mengkaji penelitian ini secara komprensif, peneliti terlebih dahulu menelusuri tema penelitian yang serupa, sehingga jelas perbedaan dan novelti dalam penelitian ini, berikut perbedaan penelitian yang akan dilakukan dengan penelitian terdahulu:

Pertama : skripsi yang ditulis oleh Muhammad Syarif dengan judul Tafsir QS. al-A'raf [7]: 150-154 (Studi Kasus Resons Nabi Musa Terhadap Penyembahan Patung Anak Sapi). Peda penelitian tersebut peneliti menganalisis beberapa perbedaan penafsiran antara tafsir klasik dan tafsir modern, yaitu pada tafsir klasik dan modern ada perbedaan cara penyampaian dan susunan dalam tafsirnya. Pada kisah Nabi Musa di periode penyembahan patung anak sapi, Nabi Musa memiliki enam reaksi berbeda seperti, marah, melempar Taurat, menarik rambut saudaranya, memohon ampunan, dan mengumpulkan kembali Taurat yang terlempar.[6]

Kedua, skripsi yang ditulus oleh Salsabila al-Azizah dengan judul Kisah Kemarahan Nabi Musa dalam QS. Al-‘araf [7] : 150-154 Perspektif Tafsir Jalalain dan Tafsir al-Azhar. Tahun 2023 pada Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Peneleti menggunakan deskriptif-komparatif dalam menganalisis data penelitian. Sehingga menemukan kesimpulan bahwa kisah-kisah yang terdapa dalam al-Qur’an mengandung nilai-

[6] Muhammad Syarif, *Tafsir QS. al-A'raf [7]: 150-154 (Studi Kasus Resons Nabi Musa Terhadap Penyembahan Patung Anak Sapi),* (Jakarta : UIN Syarif Hidayatullah, 2022)

nilai sejarah yang relevan untuk membangun peradaban saat ini. Seperti yang dirujuk peneliti tafsir karya Imam as-Suyuti dan Hamka terkait penafsiran QS. Al-'araf [7] : 150-154.[7]

Ketiga, tesis yang ditulis oleh Yerina Asnawi dengan judul Tipe Kepemimpinan Nabi Musa dalam Tafsir al-Misbah pada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta tahun 2020. Penelitian tersebut menggunakan pendekatan kualitatif, sedangkan metode penafsiran yang digunakan adalah metode *tafsir maudhu'i* yang digunakan dalam menggali konsep tipe kepemimpinan Nabi Musa dalam Tafsir Al-Mishbah. Kesimpulan tesis tersebut adalah untuk esensi cerita atau kisah Nabi Musa yang sangat sarat akan nasihat, hikmah, dan pelajaran. Menarik benang merah dari tipe kepemimpinan Nabi Musa sebagai seorang utusan Allah SWT (penerima wahyu) yang mengemban misi utamanya menegakkan ketauhidan dan membebaskan kaum Bani Israil yang tertindas dari cengkraman penguasa Firaun yang zalim. Keteladanan dari tipe kepemimpinan Nabi Musa selain tipe lain yang dimilikinya, beliau menitikberatkan pada tipe kepemimpinan teokrasi yang menjadikan kekuasaan atau kedaulatan tertinggi ada di tangan Tuhan Yang Maha Kuasa.[8]

Keempat, skripsi yang ditulis oleh Trisna Yudistira dengan judul Penafsiran Isyari Kisah Nabi Musa dalam Tafsir Ruh al-Ma'ani Karya al-Alusi,

---

[7] Salsabila al-Azizah, *Kisah Kemarahan Nabi Musa dalam QS. Al-'Araf [7] : 150-154 Perspektif Tafsir Jalalain dan Tafsir al-Azhar,* (Jakarta : UIN Syarif Hidayatullah, 2023)

[8] Yerina Asnawi, *Tipe Kepemimpinan Nabi Musa dalam Tafsir al-Misbah* (Jakarta : Institut PTIQ : 2020)

pada Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir UIN Syari Hidayatullah Jakarta pada 2024. Pada penelitian tersebut meletakkan *tafsir Ruh al-Ma'ani* sebagai sumber data primer dan tulisan-tulisan sebagai sumber data sekundernya. Teknik analisis data yang digunakan dalam penelitian tersebut adalah analisis kebahasaan dan analisis kritis dengan mengkritisi penelitian sebelumnya. Hasil dari penelitian tersebut menunjukkan bahwa al-Alusi dalam Tafsir Isyarinya pada kisah Nabi Musa melakukan takwil dengan analogi terhadap lafaz yang memiliki kesamaan bandingan zahir ayat. Terdapat 13 ayat dengan tema kisah Nabi Musa yang diungkap tafsir isyarinya oleh al-Alusi dalam surah al-Baqarah. Diantara tafsir isyari itu adalah sosok Musa sebagai simbol hati, Fir'aun secara konsisten disebut sebagai *al-nafs al-'ammarah,* laut yang dibelah Nabi Musa sebagai simbol kenikmatan dunia dan lainnya.[9]

*Kelima,*artikel yang ditulis oleh Ahmad Zain Sarnoto dan Hidayatullah dengan judul Karakteristik Kepemimpinan Nabi Musa AS dalam al-Qur'an, yang diterbitkan di *Journal of Islamic Educatioan* Volume I (2), 2019. Pada penelitian tersebut menunjukkan bahwa karakter kepemimpinan Nabi Musa AS dalam perspektif Al-Qur'an yang dibahas pada artikel tersebut Pertama, bahwa upaya implementasi karakter kepemimpinan dan problematikanya diharapkan dapat menjadi pegangan setiap generasi mendatang dan memberikan sebuah pemikiran baru terhadap perkembangan konsep karakter ideal dari kisah Nabi Musa AS

[9] Trisna Yudistira, *Penafsiran Isyari Kisah Nabi Musa dalam Tafsir Ruh al-Ma'ani,* (Jakarta : UIN Syari Hidayatullah, 2024)

menurut perspektif Al-Qur‟an. Kedua, upaya penerapan karakter kepemimpinan Nabi Musa AS seperti karakter sabar, visioner, kredibel dan kompeten. *Ketiga*, upaya implementasi karakter pemimpin berangkat dari konsep yang telah dirumuskan. *Keempat*, konsep karakter pemimpin yang telah ada saat ini seyogyanya dapat terus tingkatkan dan dikembangkan.[10]

E. Kerangka Teori

1. Kepemimpinan Nabi Musa dalam Al-Qur'an

a. Kepemimpinan Berbasis Spiritual dan Wahyu

Kepemimpinan Nabi Musa dalam Al-Qur'an memiliki landasan yang kokoh, yakni wahyu dan spiritualitas. Al-Qur'an menegaskan bahwa Musa dipilih langsung oleh Allah untuk menjadi rasul dan pemimpin bagi Bani Israil. Kisah pengangkatan Musa termaktub dalam Q.S. Taha [20]: 9–14, ketika ia berada di Lembah Thuwa dan menerima wahyu pertama kalinya. Pada saat itu, Allah SWT menyerunya dengan kalimat:

إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلَهَ إِلا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي

Artinya *: "Sesungguhnya Aku adalah Allah, tidak ada Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku dan dirikanlah salat untuk mengingat-Ku"* (Q.S. Taha [20]: 14).

Dalam perspektif tafsir, Quraish Shihab menjelaskan bahwa peristiwa di Lembah Thuwa menandai awal misi Musa sebagai pemimpin spiritual dan sosial. Musa tidak hanya diutus untuk menyampaikan risalah tauhid, tetapi

[10] Ahmad Zain Sarnoto dan Hidayatullah dengan judul Karakteristik Kepemimpinan Nabi Musa AS dalam al-Qur'an, yang diterbitkan di *Journal of Islamic Educatioan* Volume I (2), 2019.

juga untuk membebaskan umatnya dari penindasan Fir‘aun dan menegakkan keadilan.[11] Buya Hamka dalam *Tafsir al-Azhar* menegaskan bahwa ayat ini memberikan gambaran bahwa seorang pemimpin sejati dalam Islam tidak boleh mendasarkan kepemimpinannya pada kehendak pribadi, melainkan pada amanah yang Allah tetapkan.[12] Dengan demikian, basis spiritual dan wahyu menjadi fondasi utama kepemimpinan Nabi Musa, yang menjadikannya sosok pemimpin profetik dengan visi transenden, moral, dan humanis.

2. Karakteristik Kepemimpinan Nabi Musa

a. Keberanian Moral

Salah satu karakteristik paling menonjol dari kepemimpinan Nabi Musa adalah keberanian moralnya. Musa tampil berhadapan langsung dengan Fir‘aun, sosok penguasa absolut yang mengklaim dirinya sebagai tuhan. Keberanian Musa ini menunjukkan bahwa pemimpin sejati tidak boleh tunduk kepada kekuasaan zalim, sekalipun risiko yang dihadapi sangat besar. Menurut Quraish Shihab, keberanian Musa bersumber dari keyakinan spiritual yang kokoh, karena ia sadar bahwa dirinya adalah utusan Allah dengan misi yang suci.[13]

b. Kesabaran dan Ketegasan

[11] M. Qurais Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 7.(Jakarta: Lentera Hati 2002), hlm. 84–85
[12] Hamka. *Tafsir al-Azhar*, Juz XIII. (Jakarta: Pustaka Panjimas1982), hlm. 25–26
[13] M. Qurais Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 7. (Jakarta: Lentera Hati 2002),, hlm. 96

Karakter lain dari kepemimpinan Musa adalah perpaduan antara kesabaran dan ketegasan. Kesabaran terlihat ketika ia menghadapi pembangkangan Bani Israil yang menolak berperang untuk memasuki tanah suci. Namun, kesabaran ini tidak berarti kelemahan, sebab Musa juga tampil tegas ketika Bani Israil tergelincir menyembah anak sapi. Nabi Musa bahkan menarik saudaranya Harun dengan marah karena dianggap lalai. Tafsir Ibn Katsir menjelaskan bahwa tindakan Musa merupakan simbol ketegasan seorang pemimpin yang tidak bisa berkompromi dalam masalah prinsip akidah.[14]

c. Komunikasi Efektif

Keberhasilan kepemimpinan juga ditopang oleh kemampuan berkomunikasi yang efektif. Musa berdoa kepada Allah SWT:

قَالَ رَبِّ ٱشۡرَحۡ لِي صَدۡرِي ٢٥ وَيَسِّرۡ لِيٓ أَمۡرِي ٢٦ وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي ٢٧ يَفۡقَهُواْ قَوۡلِي ٢٨

Artinya: *"Ya Tuhanku, lapangkanlah untukku dadaku, mudahkanlah urusanku, dan lepaskanlah kekakuan dari lidahku, agar mereka mengerti perkataanku"* (Q.S. Taha [20]: 25–28).

Doa ini menunjukkan kesadaran Musa akan pentingnya *public speaking* yang jelas, komunikatif, dan persuasif dalam menjalankan kepemimpinan. Menurut Quraish Shihab, doa Musa ini bukan sekadar permohonan agar

[14] Ibn Katsir, Isma'il. (1999). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Vol. 3. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, hlm. 211

lancar bicara, tetapi juga doa agar pesan dakwah dapat tersampaikan dengan baik, menyentuh hati, dan mudah dipahami.[15]

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah termasuk dalam penelitian kualitatif menggunakan data dari kepustakaan *(library research)* yaitu dengan pengumpulan data yang relevan sekaligus mengkaji sesuai dengan objek yang di kaji berupa jurnal artikel dan lain sebagainya.[16] Penelitian kepustakaan merupakan suatu jenis penelitian yang dilakukan dengan cara mengumpulkan informasi dan data dengan bantuan lain yang ada diperpustakaan seperti buku dan hasil penelitian sebelumnya yang sejenis, artikel, tesis, buku, dan semua yang berkaitan dengan masalah yang akan dipecahkan. Hal ini dilakukan secara sistematis untuk mengumpulkan, mengolah, dan mengimpulkan data dengan metode tertentu agar memperoleh jawaban atas permasalahan yang diteliti. Penelitian ini merupakan penelitian masalah faktual, dengan objek material Q.S. al-A‘raf .

2. Sumber Data

Berdasarkan jenis penelitian yang telah peneliti paparkan di atas, bahwa penelitian ini termasuk pada penelitian pustaka. Maka sumber data yang akan

[15] M. Qurais Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 7. Jakarta: Lentera Hat i2002,, hlm. 88

[16] Restu Kartiko Widi, *Asas Metodologi Penelitian: Sebuah Pengenalan dan Penuntun Langkah demi Langkah Pelaksanaan Penelitian.*(Yogyakarta: Graha Ilmu, 2010) h. 253.

diambil oleh peneliti tidak terlepas dari literatur, buku dan dokumen. Data primer adalah data pokok atau data utama yang langsung didapati dalam topik penelitian untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan yang ada pada rumusan masalah.

Sedangkan data sekunder adalah data yang menjadi penyokong untuk melengkapi data dalam pembahsan penelitian ini. Data tersebut dapat berupa buku-buku, karya ilmiah, dan lainnya yang menjelaskan secara lengkap mengenai data-data pada data primer yang memiliki keterkaitan dengan penelitian yang dimaksud.

a. Sumber Data Primer

Sumber data primer dalam penelitian ini adalah Al-Qur'an dan Tafsir Al-Misbah .

b. Sumber data sekunder

Data sekunder adalah data pendukung yang penulis bahas dengan menggunakan buku-buku dan tulisan-tulisan ilmiah sebelumnya seperti jurnal, artikel dan skripsi yang masih relevan dengan Kepemimpinan Nabi Musa AS dalam Menghadapi Bani Israil, dan buku-buku yang membahas tentang metode penelitian, khususnya penelitian studi tokoh.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan langkah-langkah metode tafsir tematik. Menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan

kisa Nabi Musa yang terdapat dalam QS. Al- A'raf kemudian menelusuri tafsir M. Quraish Shihab dalam tafsir Al- Misbah terkait ayat- ayat tersebut..

4. Teknik Analisis Data

Semua data terkumpul maka tahap selanjutnya yaitu menganalisis data atau menyederhanakan data ke dalam bentuk yang lebih mudah dibaca. Analisa data menurut Patton[17], adalah suatu proses mengatur urutan data, mengorganisasikan sesuatu pola kategori dan satuan uraian dasar. Setelah itu memahami, menafsirkan dan interpretasi data. Penelitian ini berbentuk studi kepustakaan, yang ditandai dengan perolehan data yang dianalisis menggunakan metode *Maudhu'i,* yang merujuk kepada 6 Langkah Metode Tafsir Maudhu'i, yang disusun oleh Dr. Zulheldi, :

a) Memilih atau menetapkan masalah (topik atau tema) yang akan dibahas. Pada penelitian ini tema yang digunakan yaitu siang dan malam.
b) Melacak dan menghimpun seluruh ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan masalah (tema) yang telah ditetapkan.
c) Mengklasifikasi Kandungan Ayat.

Ada empat langkah atau tahapan yang harus dilakukan didalam melakukan klasifikasi kandungan ayat-ayat terkait dengan tema yang dikaji.

1) Memahami Maksud Ayat

[17] Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014), hlm. 5-6.

Apa empat cara yang dapat ditempuh sehingga seseorang dapat menangkap makna pokok dari suatu ayat. Yaitu, memahami langsung dari ayat, memahami dengan bantuan terjemahan ayat, memahami dengan bantuan konteks ayat dan memahami dengan bantuan kitab tafsir.

2) Merinci Kandungan Ayat
3) Sistematisasi Kandungan Ayat
4) Presentasi Kandungan Ayat

d) Membuat Outline Penafsiran.
e) Menyusun tema bahasan di dalam kerangka yang sistematis, sempurna, dan utuh (outline).
f) Menegaskan Kesimpulan[18]

G. Sistematika Pembahasan

Skripsi ini tersusun atas empat bab,setiab bab akan di rincikan dengan sub-sub bab, dengan sistematika berikut:

BAB I, Pada bab ini meliputi beberapa sub bab seperti latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, tinjauan pustaka, kerangka teori, metode penelitian, serta sistematika pembahasan.

BAB II, landasan teori, pada bab ini berisikan penjelasan ilmiah tentang metode tafsir tematik (*maudhu'i*) dan konsep kepemimpinan.

[18] Zulheldi, *6 Langkah Metode Tafsir Maudhu'i*,.. hlm. 83

BAB III, pada bab ini berisi hasil penelitian yang meliputi analisis tematik Q.S. al-A‘raf [7]: 103–122 tentang Kepemimpinan Nabi Musa AS dalam Menghadapi Bani Israil.

BAB IV, pada bab ini berisikan kesimpulan dari hasil penelitian yang dilakukan dan saran.

BAB II

LANDASAN TEORI

A. Tafsir Tematik (*Tafsir Maudhu'i*)

1. Pengertian Tafsir Tematik

Tafsir tematik (*tafsir maudhu'i*) merupakan salah satu metode penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan dengan menghimpun seluruh ayat yang berkaitan dengan suatu tema tertentu, kemudian dianalisis secara menyeluruh dan sistematis guna memahami pesan Al-Qur'an mengenai tema tersebut.

Menurut Quraish Shihab, tafsir tematik adalah metode penafsiran yang bertujuan menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang tersebar dalam berbagai surah namun membahas satu topik tertentu, lalu diolah menjadi pemahaman tematik yang utuh dan menyeluruh.[19]

Al-Farmawi membagi metode tafsir tematik ke dalam dua bentuk, yaitu: *Pertama,* bentuk tafsir *maudhu'i* surati adalah penafsiran terhadap satu surat secara utuh berdasarkan tema pokok atau ide sentral yang mendasarinya. Dalam pendekatan ini, seorang mufasir tidak hanya menjelaskan ayat per ayat sebagaimana dalam metode tahlili, tetapi mencoba memahami struktur dan susunan surat sebagai satu kesatuan yang utuh. Tujuannya adalah untuk menemukan poros tematik yang mengikat seluruh kandungan surat tersebut. Dengan begitu, surat tersebut ditafsirkan secara menyeluruh dalam satu

[19] Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 72

kerangka tema, misalnya seperti surat Yusuf yang bertema tentang keteguhan dan hikmah di balik ujian hidup. Pendekatan ini menuntut sensitivitas hermeneutis dalam memahami alur, gaya bahasa, serta kesinambungan antar ayat dalam satu surat agar tidak terlepas dari benang merah tema utama yang dikandungnya.[20]

Kedua, bentuk tafsir *maudhu'i* merupakan pendekatan tematik yang berfokus pada satu tema tertentu, yang dibahas oleh Al-Qur'an di berbagai tempat. Dalam model ini, mufasir terlebih dahulu menentukan tema sentral, seperti "keadilan", "hari kiamat", atau "pergantian siang dan malam", lalu menelusuri seluruh ayat yang berkaitan dengan tema tersebut di seluruh mushaf Al-Qur'an. Setelah itu, dilakukan pengumpulan, klasifikasi, dan analisis terhadap ayat-ayat tersebut untuk menghasilkan sintesis dan pemahaman holistik mengenai tema yang dibahas. Metode ini memberikan keluasan perspektif dan memungkinkan integrasi pesan-pesan Qur'ani yang saling melengkapi, meskipun tersebar secara geografis dalam mushaf. Dalam konteks akademik, bentuk ini sangat cocok digunakan untuk menjawab persoalan-persoalan kontemporer dengan dasar al-Qur'an yang komprehensif.[21]

---

[20] Muhammad Al-Farmawi, *Bidayah fi Tafsir al-Maudhu'i: Dirasah Manhajiyyah Maudhuiyyah fi al-Qur'an al-Karim*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), hlm. 42

[21] Ibid., hlm. 44–45

Sementara itu, Nashr Hamid Abu Zayd melihat tafsir tematik sebagai bentuk pembacaan teks yang memunculkan keterkaitan makna antara ayat-ayat yang semula tersebar namun memiliki substansi yang saling berkait.[22]

Abdul Mustaqim menambahkan bahwa tafsir tematik merupakan respons terhadap kebutuhan metodologis umat Islam dalam menjawab isu-isu kontemporer secara integratif. Ia menekankan bahwa metode ini mampu menjembatani antara teks wahyu dan konteks sosial modern.[23]

Lebih lanjut, M. Hanafi dalam artikelnya menegaskan bahwa tafsir tematik memiliki urgensi besar dalam pengembangan kajian Al-Qur'an di era modern karena mampu menghadirkan solusi tekstual atas permasalahan aktual umat.[24]

2. Jenis-jenis penafsiran menggunakan Metode Tematik

Metode Tafsir Maudhu'i dalam kajian tafsir kontemporer tidak dipahami sebagai pendekatan tunggal yang bersifat homogen, melainkan memiliki sejumlah pembagian berdasarkan fokus dan cakupan analisisnya. Para sarjana ulumul Qur'an menjelaskan bahwa tafsir maudhu'i setidaknya dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa bentuk utama. *Pertama,* tafsir maudhu'i berbasis tema konseptual, yaitu penafsiran yang menghimpun seluruh ayat Al-

---

[22] Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Al-Markaz al-Tsaqāfī al-'Arabī, 1990), hlm. 87–88

[23] Abdul Mustaqim, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Idea Press, 2019), hlm. 45

[24] M. Hanafi, "Urgensi Metodologi Tafsir Tematik dalam Menjawab Problematika Kontemporer", *Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 3, No. 1 (2022), hlm. 33

Qur'an yang berkaitan dengan satu konsep tertentu, kemudian dianalisis secara integratif untuk merumuskan pandangan Al-Qur'an yang komprehensif mengenai tema tersebut.[25]

Kedua, tafsir maudhu'i berbasis surah, yang bertujuan mengungkap tema sentral (*al-waḥdah al-mawḍū'iyyah*) dari satu surah tertentu dengan menelaah struktur internal ayat, korelasi antarbagiannya, serta tujuan keseluruhan surah.[26] *Ketiga*, tafsir maudhu'i berbasis lafaz atau istilah Qur'ani, yang menitikberatkan pada penelusuran satu kata kunci dalam berbagai konteks ayat guna memahami spektrum maknanya secara linguistik dan historis.[27]

Selain itu, dalam perkembangan mutakhir, sebagian sarjana juga mengembangkan tafsir maudhu'i berbasis problem sosial-kontemporer, yaitu pendekatan yang berangkat dari persoalan nyata masyarakat modern kemudian didialogkan dengan ayat-ayat Al-Qur'an secara tematik dan kontekstual, dengan tetap menjaga disiplin metodologis agar penafsiran tidak terjebak pada pembacaan ideologis atau selektif terhadap teks.

B. Kajian Konseptual tentang Kepemimpinan dalam Islam

1. Pengertian Kepemimpinan

a. Etimologi dan terminologi kepemimpinan.

---

[25] 'Abd al-Hayy al-Farmawi, *Al-Bidayah fī al-Tafsir al-Mawdu'i* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2002), hlm. 45

[26] Mustafa Muslim, *Mabahith fī al-Tafsir al-Mawdu'i* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989), hlm. 20

[27] Manna' Khalil al-Qattan, *Mabahith fī 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1998), hlm. 364

Secara etimologis, istilah kepemimpinan dalam bahasa Arab dikenal dengan beberapa padanan kata, di antaranya *al-imamah* (الإمامة), *al-qiyadah* (القيادة), dan *ar-riyasah* (الرئاسة). Ketiga istilah ini mengandung makna dasar yang berkaitan dengan posisi seseorang yang berada di depan untuk menuntun, mengarahkan, dan menjadi teladan bagi orang lain.

Kata *al-imamah* berasal dari akar kata *amma–ya'ummu* (أمّ – يؤمّ) yang berarti "menjadi di depan" atau "menjadi panutan". Dari akar kata ini lahir kata *imam* (إمام) yang berarti pemimpin, baik dalam konteks spiritual seperti imam dalam salat maupun dalam konteks sosial-politik sebagai pemimpin umat. Ibn Manzhur dalam *Lisan al-'Arab* menjelaskan bahwa *imām* berarti "orang yang diikuti dan menjadi panutan dalam perkataan maupun perbuatan".[28]

Adapun kata *al-qiyadah* berasal dari kata kerja *qada–yaqudu* (قاد – يقود) yang berarti "memimpin", "mengatur", atau "mengarahkan". Dalam terminologi bahasa Arab klasik, istilah ini sering digunakan dalam konteks kepemimpinan militer atau organisasi yang menuntut kemampuan mengarahkan dan mengontrol anggota agar mencapai tujuan tertentu.[29] Dari akar kata ini juga lahir istilah *qaid* (قائد), yang berarti "pemimpin", dan *maqūd* (مقود), yang berarti "yang dipimpin".

[28] Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab*, Juz 12 (Beirut: Dar Sadir, 1990), h. 572
[29] Al-Fairuzabadi, *Al-Qamus al-Muhit* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), h. 1043

Sementara itu, *ar-riyasah* (الرئاسة) bermakna "kepala" atau "pimpinan", berasal dari kata *ra'sa–yarsu* (رأس – يرأس), yang secara harfiah berarti "kepala", simbol dari posisi tertinggi dalam struktur sosial. Istilah ini menekankan dimensi struktural dan otoritatif dalam kepemimpinan, di mana pemimpin memiliki tanggung jawab strategis terhadap arah dan kebijakan suatu kelompok atau lembaga.[30]

Dalam bahasa Indonesia, kata kepemimpinan merupakan terjemahan dari *leadership*. Secara terminologis, banyak ahli mendefinisikan kepemimpinan sebagai proses memengaruhi orang lain agar mau bekerja secara sukarela dan efektif dalam mencapai tujuan bersama. Menurut Stephen P. Robbins dan Timothy A. Judge, kepemimpinan adalah "kemampuan seseorang untuk memengaruhi kelompok menuju pencapaian visi atau tujuan yang telah ditetapkan."[31] Definisi ini menekankan tiga unsur penting: (1) adanya kemampuan memengaruhi, (2) adanya hubungan antara pemimpin dan yang dipimpin, dan (3) adanya tujuan bersama yang hendak dicapai.

Dalam konteks Islam, pengertian kepemimpinan tidak hanya mencakup aspek manajerial dan sosial, tetapi juga dimensi moral dan spiritual. Pemimpin bukan sekadar figur yang memiliki otoritas, melainkan juga seseorang yang memikul amanah dari Allah SWT untuk menegakkan

---

[30] Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 586

[31] Stephen P. Robbins & Timothy A. Judge, *Organizational Behavior*, 17th Ed. (New Jersey: Pearson Education, 2017), h. 373

keadilan, mengelola urusan umat, dan menjaga kemaslahatan umum. Konsep ini sejalan dengan firman Allah dalam Q.S. Al-Baqarah [2]: 30: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan khalifah di bumi."

Ayat ini menunjukkan bahwa hakikat kepemimpinan manusia bersumber dari amanah kekhalifahan, yaitu tanggung jawab untuk memakmurkan bumi dan menegakkan nilai-nilai ketuhanan dalam kehidupan sosial.

Dengan demikian, secara etimologis dan terminologis, kepemimpinan dalam Islam memiliki makna yang lebih luas daripada sekadar pengelolaan organisasi. Ia merupakan proses spiritual dan moral yang menuntut integritas, keteladanan, dan tanggung jawab dalam mengarahkan manusia menuju tujuan yang diridai Allah SWT.

b. Makna kepemimpinan dalam Al-Qur'an.

Konsep kepemimpinan dalam Islam memiliki dasar yang kuat dalam Al-Qur'an, yang sering kali menggunakan istilah *imamah* (الإمامة) dan *khilafah* (الخلافة). Kedua istilah ini bukan sekadar menunjuk pada jabatan sosial atau politik, melainkan mengandung makna teologis yang mendalam tentang tanggung jawab manusia sebagai pemimpin di muka bumi.

1) ***Imamah sebagai Kepemimpinan Spiritual dan Sosial***

Kata *imamah* berasal dari akar kata *amma ya'ummu* yang berarti "memimpin", "menjadi di depan", atau "menjadi teladan". Dalam Al-Qur'an, istilah ini digunakan dalam konteks pemimpin yang menjadi

panutan umat dalam menegakkan kebenaran dan keadilan. Salah satu ayat yang memuat konsep *imamah* adalah Q.S. Al-Baqarah [2]: 124:

"Dan (ingatlah) ketika Ibrahim diuji oleh Tuhannya dengan beberapa kalimat (perintah dan larangan), lalu Ibrahim menunaikannya. Allah berfirman, 'Sesungguhnya Aku menjadikan engkau sebagai imam bagi manusia.' Ibrahim berkata, '(Dan aku mohon juga) dari keturunanku.' Allah berfirman, 'Janji-Ku tidak berlaku bagi orang-orang zalim.'"

Menurut M. Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah*, ayat ini menunjukkan bahwa *imāmah* bukan sekadar kedudukan formal, tetapi merupakan pengakuan atas keberhasilan moral dan spiritual seseorang dalam menunaikan ujian Allah SWT. Kepemimpinan, dengan demikian, bukanlah hak yang diwariskan, melainkan amanah yang diberikan kepada mereka yang mampu menegakkan keadilan dan ketaatan kepada Allah SWT.[32]

Sementara itu, Buya Hamka dalam *Tafsir Al-Azhar* menegaskan bahwa kata *imām* mengandung makna "panutan" dan "pembimbing umat menuju kebenaran".[33] Menurutnya, seorang imam sejati adalah orang yang menuntun masyarakat bukan hanya dengan perintah, tetapi dengan keteladanan. Dalam konteks ini, kepemimpinan memiliki dimensi moral,

[32] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 305

[33] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz 2 (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), h. 147

yaitu menjadi contoh dalam kejujuran, tanggung jawab, dan ketaatan kepada Allah SWT.

Dengan demikian, *imamah* dalam Al-Qur'an menegaskan bahwa kepemimpinan sejati berakar pada ketakwaan dan keadilan, bukan pada garis keturunan, kekuasaan, atau status sosial. Ia adalah posisi yang diperoleh melalui proses spiritual dan pengabdian yang tulus kepada Allah SWT.

2) ***Khilafah sebagai Amanah dan Tanggung Jawab Manusia***

Selain *imamah*, istilah lain yang menggambarkan konsep kepemimpinan dalam Al-Qur'an adalah *khilafah*, yang berasal dari kata *khalafa yakhlufu* (خلف – يخلف), berarti "menggantikan", "menjadi wakil", atau "menjadi penerus". Salah satu ayat yang mendasari konsep ini adalah Q.S. Al-Baqarah [2]: 30:

"Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.' Mereka berkata, 'Apakah Engkau hendak menjadikan di sana orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, sedangkan kami senantiasa bertasbih memuji-Mu dan mensucikan-Mu?' Allah berfirman, 'Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."

Menurut Quraish Shihab, ayat ini menegaskan bahwa manusia diangkat sebagai khalifah Allah SWT di bumi, yaitu wakil yang bertugas

memakmurkan bumi dan menegakkan keadilan.[34] Kedudukan sebagai khalifah bukanlah simbol kekuasaan, melainkan amanah besar yang disertai tanggung jawab moral dan sosial. Manusia harus mengelola bumi dengan prinsip keadilan, kemaslahatan, dan kelestarian.

Buya Hamka menafsirkan istilah *khalifah* sebagai "pemegang amanat dari Allah untuk mengatur kehidupan dunia dengan menegakkan hukum-Nya."[35] Dengan demikian, setiap manusia, dalam kapasitasnya masing-masing, memiliki tanggung jawab kepemimpinan, baik terhadap diri sendiri, keluarga, masyarakat, maupun lingkungan.

Konsep *khilafah* dalam Al-Qur'an juga menunjukkan bahwa kepemimpinan bersifat fungsional dan kolektif. Tidak hanya terbatas pada pemimpin formal seperti nabi, raja, atau kepala negara, tetapi juga mencakup seluruh manusia yang diberi tanggung jawab terhadap bidang kehidupannya masing-masing.[36]

3) ***Integrasi Makna Imamah dan Khilafah***

Dari dua istilah tersebut, dapat disimpulkan bahwa *imamah* menekankan aspek moral dan spiritual dari kepemimpinan menjadi panutan dalam keimanan dan akhlak, sedangkan *khilafah* menekankan aspek fungsi sosial dan tanggung jawab manusia di bumi. Kepemimpinan

---

[34] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 1, h. 154–155

[35] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz 1, h. 222

[36] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 2002), h. 459

ideal dalam Islam adalah perpaduan keduanya: kepemimpinan yang berakhlak (imamah) dan berorientasi pada kemaslahatan (khilafah).[37]

Dengan demikian, kepemimpinan dalam perspektif Qur'ani tidak sekadar berbicara tentang kekuasaan, melainkan tentang pengabdian, amanah, dan tanggung jawab moral yang harus dijalankan sesuai dengan nilai-nilai ketuhanan. Pemimpin sejati adalah mereka yang meneladani sifat-sifat para nabi termasuk Nabi Musa AS yang memimpin dengan hikmah, keteguhan, dan keadilan.

3. **Tujuan dan Hakikat Kepemimpinan dalam Islam**

a. Tujuan kepemimpinan sebagai amanah dan tanggung jawab di hadapan Allah.

Dalam pandangan Islam, kepemimpinan (al-imamah) bukanlah simbol kekuasaan, kedudukan, atau kehormatan duniawi, melainkan amanah (trust) dan tanggung jawab moral serta spiritual di hadapan Allah SWT. Kepemimpinan dipahami sebagai bentuk pengabdian dan pelaksanaan tanggung jawab untuk menegakkan keadilan, mengatur kehidupan masyarakat, dan mewujudkan kemaslahatan umum sesuai dengan tuntunan wahyu.

b. ***Kepemimpinan sebagai Amanah Ilahi***

Konsep kepemimpinan sebagai amanah ditegaskan dalam firman Allah SWT:

[37] H. M. Arifin, *Kepemimpinan dalam Islam* (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2011), h. 32–33

> Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh. *(Q.S. Al-Ahzab [33]: 72)*

Ayat ini menunjukkan bahwa amanah, termasuk amanah kepemimpinan, merupakan tanggung jawab berat yang diemban manusia. Menurut M. Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah*, "amanah" yang dimaksud mencakup segala bentuk tanggung jawab, baik kepada Allah maupun kepada sesama manusia, termasuk kepemimpinan dalam skala sosial dan politik.[38] Dengan demikian, seorang pemimpin tidak boleh memandang jabatannya sebagai hak, melainkan sebagai titipan dari Allah SWT yang kelak akan dimintai pertanggungjawaban.

Senada dengan itu, Buya Hamka dalam *Tafsir Al-Azhar* menafsirkan ayat ini sebagai peringatan keras bahwa amanah kepemimpinan bukanlah perkara ringan.[39] Menurutnya, banyak manusia tergoda oleh kekuasaan, tetapi sedikit yang benar-benar sanggup menunaikannya dengan adil dan jujur. Karena itu, seorang pemimpin sejati adalah orang yang menyadari bahwa kekuasaan yang diembannya merupakan sarana untuk beribadah dan melayani umat, bukan untuk memuaskan ambisi pribadi.

---

[38] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 11 (Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. 335

[39] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz 22 (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), h. 142

c. ***Kepemimpinan sebagai Pertanggungjawaban di Hadapan Allah SWT***

Islam menegaskan bahwa kepemimpinan adalah pertanggungjawaban langsung kepada Allah SWT. Rasulullah SAW bersabda:

"Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya." *(H.R. al-Bukhari dan Muslim)*

Hadis ini menjelaskan bahwa kepemimpinan tidak terbatas pada jabatan politik atau administratif, tetapi mencakup setiap bentuk tanggung jawab sosial. Orang tua pemimpin bagi anak-anaknya, guru pemimpin bagi muridnya, dan pejabat pemimpin bagi masyarakatnya.[40] Dengan demikian, dalam Islam, tanggung jawab kepemimpinan bersifat universal dan multi-level, tidak hanya berada pada tingkat negara.

Menurut Al-Mawardi dalam *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, tujuan utama kepemimpinan (imamah) adalah menjaga agama dan mengatur urusan dunia dengan prinsip keadilan.[41] Ia menegaskan bahwa pemimpin wajib memastikan berlangsungnya kehidupan sosial yang harmonis dan menjamin hak-hak rakyat. Kegagalan dalam menegakkan keadilan sama halnya dengan pengkhianatan terhadap amanah Allah.

Quraish Shihab menambahkan bahwa dalam Al-Qur'an, amanah selalu disertai dengan tanggung jawab moral. Pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban bukan hanya atas kebijakan yang diambil, tetapi juga

[40] Imam an-Nawawi, *Syarh Shahih Muslim*, Jilid 12 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1996), h. 212
[41] Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), h. 5

atas niat, keadilan, dan keikhlasan dalam memimpin.[42] Oleh karena itu, kepemimpinan yang berorientasi pada kekuasaan duniawi tanpa kesadaran akan pertanggungjawaban ukhrawi akan kehilangan nilai spiritualnya.

d. ***Mewujudkan Keadilan dan Kemaslahatan***

Tujuan akhir dari kepemimpinan dalam Islam adalah terwujudnya keadilan (al-'adl) dan kemaslahatan umat (al-maslahah al-'ammah). Allah SWT berfirman:

> Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia hendaklah kamu menetapkannya dengan adil. *(Q.S. An-Nisa [4]: 58)*

Ayat ini, menurut Hamka, menunjukkan bahwa keadilan adalah inti dari amanah kepemimpinan.[43] Kepemimpinan yang adil berarti menempatkan segala sesuatu pada tempatnya memberi hak kepada yang berhak, melindungi yang lemah, dan menegakkan hukum tanpa pandang bulu.

Dalam perspektif Al-Ghazali, tujuan kepemimpinan adalah "menjaga agama dan mengatur urusan dunia agar kehidupan manusia tidak rusak."[44] Ia menegaskan bahwa agama dan kepemimpinan adalah dua hal yang saling melengkapi: agama menjadi pedoman moral, sementara kepemimpinan menjadi instrumen pelaksana nilai-nilai agama dalam kehidupan sosial.

---

[42] M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), h. 283–284

[43] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz 5, h. 128

[44] Al-Ghazali, *Iḥya' 'Ulum ad-Din*, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah, 1990), h. 250

e. ***Kepemimpinan sebagai Ibadah dan Pelayanan***

Hakikat kepemimpinan dalam Islam bukanlah dominasi, melainkan pelayanan (‘ubudiyyah). Pemimpin dipandang sebagai pelayan masyarakat (*khadim al-ummah*), bukan penguasa atas mereka. Hal ini sejalan dengan prinsip yang diungkap Rasulullah SAW:

“Pemimpin suatu kaum adalah pelayan mereka.” *(H.R. Abu Dawud)*

Kepemimpinan yang benar dalam Islam adalah bentuk ibadah sosial. Setiap kebijakan dan tindakan pemimpin bernilai ibadah apabila dilakukan dengan niat tulus untuk menegakkan keadilan dan mencari rida Allah SWT.

Dengan demikian, tujuan kepemimpinan dalam Islam dapat disimpulkan dalam tiga dimensi utama:

1. Dimensi Teologis yaitu kepemimpinan sebagai amanah dari Allah;
2. Dimensi Moral yaitu kepemimpinan sebagai tanggung jawab untuk menegakkan keadilan;
3. Dimensi Sosial yaitu kepemimpinan sebagai pelayanan dan pengabdian kepada umat.

Ketiga dimensi ini menjadikan kepemimpinan dalam Islam tidak semata-mata bersifat politis, tetapi juga spiritual dan etis, menuntut keseimbangan antara kekuasaan dan pengabdian, antara dunia dan akhirat.

4. **Prinsip-Prinsip Kepemimpinan Qurani**

Kepemimpinan dalam perspektif Al-Qur’an memiliki landasan prinsip yang kokoh, karena tidak hanya berorientasi pada urusan duniawi, tetapi juga

berakar pada nilai-nilai spiritual yang menuntun manusia menuju kemaslahatan dan keadilan. Kepemimpinan Qurani berarti kepemimpinan yang bersumber dari petunjuk wahyu, mengandung nilai-nilai ilahiyah, moralitas, dan tanggung jawab sosial yang selaras dengan fitrah manusia. Dalam pandangan Islam, seorang pemimpin bukan sekadar pengambil keputusan atau pengatur urusan masyarakat, melainkan juga figur moral yang menuntun umat menuju kebenaran, keadilan, dan kesejahteraan.[45]

Lebih lanjut, Al-Qur'an mengajarkan sejumlah prinsip universal yang menjadi pondasi bagi kepemimpinan yang ideal, seperti keadilan (*'adl*)**,** amanah**,** musyawarah (*syura*)**,** hikmah (kebijaksanaan), serta pelayanan dan kasih sayang kepada umat. Prinsip-prinsip ini tidak hanya muncul dalam konteks kenegaraan, tetapi juga dalam dimensi sosial dan pribadi, karena setiap manusia dalam kadar tertentu memiliki tanggung jawab kepemimpinan, sebagaimana sabda Nabi Muhammad Saw.:

"Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya."[46]

Prinsip-prinsip Qurani tersebut menjadi pedoman bagi pemimpin dalam mengelola kekuasaan secara etis dan berorientasi pada kemaslahatan bersama (*maslahah 'ammah*). Pemimpin Qurani dituntut untuk menegakkan keadilan

[45] Al-Mawardi, *Al-Ahkam As-Sulthaniyyah*, terj. Fadli Bahri (Jakarta: Pustaka Azzam, 2006), hlm. 12

[46] HR. Bukhari dan Muslim dalam *Shahihain*, Kitab Al-Imarah

tanpa memandang kepentingan kelompok, menjalankan amanah dengan jujur, serta senantiasa bermusyawarah dalam setiap keputusan.[47]

Dalam konteks masyarakat modern, prinsip-prinsip kepemimpinan Qurani memiliki relevansi tinggi, terutama di tengah krisis moral dan kepemimpinan yang sering kali berorientasi pada kekuasaan dan kepentingan pribadi. Nilai-nilai Qurani seperti amanah, keadilan, dan tanggung jawab moral dapat menjadi fondasi etis dalam membangun tata kelola pemerintahan dan organisasi yang berintegritas. Seperti ditegaskan oleh Fazlur Rahman, Islam tidak memisahkan antara dimensi etika dan sosial; oleh sebab itu, kepemimpinan dalam Islam sejatinya merupakan "perwujudan moral dari wahyu dalam realitas sosial."[48] Adapun prinsip-prinsip kepemimpinan tersebut antara lain:

a. Prinsip Amanah (Kepercayaan)

Prinsip amanah merupakan dasar utama dalam kepemimpinan Islam. Amanah berarti kepercayaan dan tanggung jawab moral yang harus dijaga dengan penuh integritas. Seorang pemimpin tidak hanya dipercaya oleh rakyat, tetapi juga memikul amanah dari Allah SWT untuk menegakkan keadilan dan kesejahteraan. Al-Qur'an menegaskan:

---

[47] Departemen Agama RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Etika Berpolitik dalam Islam* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2010), hlm. 78

[48] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 32

"*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya*..." (Q.S. An-Nisa' [4]: 58).

Pemimpin yang beramanah menjalankan kekuasaan bukan demi kepentingan pribadi, tetapi sebagai bentuk pengabdian kepada Tuhan dan masyarakat. Imam Al-Ghazali menekankan bahwa "pemimpin yang mengkhianati amanah adalah penyebab utama kehancuran umat." [49]Dalam konteks modern, amanah berkaitan dengan akuntabilitas dan transparansi publik, dua unsur penting dalam *good governance*.

b. Prinsip *'Adl* (Keadilan)

Keadilan ('adl) adalah pilar utama dalam struktur kepemimpinan Islam. Seorang pemimpin dituntut untuk bersikap adil tanpa diskriminasi, baik terhadap diri sendiri, keluarga, maupun kelompok yang dipimpinnya. Allah SWT berfirman:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْ...ۚ ۝٨

Artinya: *"Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak keadilan karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorongmu untuk berlaku tidak adil..."* (Q.S. Al-Ma'idah [5]: 8).

Menurut Ibn Taymiyyah, "pemerintahan yang adil, meskipun kafir, akan lebih langgeng daripada pemerintahan zalim yang mengaku Islam."[3]

[49] Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), hlm. 124

Artinya, keadilan bersifat universal dan menjadi prasyarat bagi keberlangsungan masyarakat. Dalam konteks kontemporer, prinsip ini menuntut pemimpin untuk menegakkan *rule of law*, kesetaraan, serta perlindungan hak-hak asasi manusia.[50]

c. Prinsip *Syura* (Musyawarah)

Prinsip syura (musyawarah) mencerminkan dimensi partisipatif dalam kepemimpinan Islam. Al-Qur'an menjelaskan bahwa urusan umat diputuskan melalui musyawarah:

"Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan salat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka..." (Q.S. Asy-Syura [42]: 38).

Musyawarah bukan sekadar prosedur formal, melainkan wujud penghargaan terhadap akal, pengalaman, dan partisipasi kolektif umat. Dalam praktik modern, syūrā identik dengan demokrasi deliberatif, yaitu sistem yang menekankan partisipasi publik dalam pengambilan keputusan.[51] Rasulullah ﷺsendiri selalu bermusyawarah dengan para sahabatnya dalam berbagai urusan, seperti strategi perang dan kebijakan sosial, menandakan bahwa syūrā adalah nilai kepemimpinan profetik yang abadi.[52]

---

[50] Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Syar'iyyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyyah* (Kairo: Dar al-Hadits, 1998), hlm. 15

[51] Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam* (Berkeley: University of California Press, 1961), hlm. 52–53

[52] M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 362–363

d. Prinsip *Tabligh* (Komunikatif dan Transparan)

Prinsip *tabligh* mengacu pada kewajiban seorang pemimpin untuk menyampaikan kebenaran secara jujur dan terbuka, tanpa manipulasi. Nabi Muhammad SAW diutus sebagai penyampai pesan (*muballigh*) yang menyampaikan wahyu dengan penuh kejujuran. Firman Allah SWT:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ ...﴿٦٧﴾

Artinya: *"Wahai Rasul! Sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu..."* (Q.S. Al-Ma'idah [5]: 67).

Dalam konteks kepemimpinan, tablīgh berarti komunikasi yang jujur dan transparan kepada masyarakat. Pemimpin wajib menjelaskan kebijakan dan pertimbangan yang diambil secara terbuka agar terwujud kepercayaan publik. Menurut al-Mawardi dalam *al-Ahkam as-Sulthaniyyah*, seorang pemimpin harus "menyampaikan segala urusan publik dengan kejelasan, agar rakyat memahami kebijakan yang ditempuh."[7] Prinsip ini sangat relevan dengan konsep modern *public accountability* dan *transparency governance*.[53]

e. Prinsip *Tawadu'* (Rendah Hati)

Prinsip *tawadu'* atau rendah hati merupakan karakter moral pemimpin sejati. Dalam Islam, kepemimpinan bukanlah simbol kemegahan, melainkan bentuk pengabdian kepada umat. Rasulullah SAW dikenal sangat

[53] Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989), hlm. 28–30

tawadu‘; beliau hidup sederhana, melayani umatnya tanpa membeda-bedakan status sosial.

f. Prinsip *Sabr* dan *Isti‘anah billah* (Keteguhan Spiritual)

Prinsip terakhir, *sabr* (kesabaran) dan *isti‘anah billah* (memohon pertolongan kepada Allah SWT), menegaskan dimensi spiritual dalam kepemimpinan. Seorang pemimpin tidak akan mampu menghadapi tekanan, fitnah, dan krisis tanpa kekuatan spiritual

Nabi Musa AS menunjukkan teladan ṣabr ketika menghadapi penolakan Fir‘aun dan kesombongan kaumnya (Q.S. Al-A‘raf [7]: 110–122). Kesabaran dan keteguhan ini melahirkan resiliensi spiritual, kemampuan bertahan dalam tekanan tanpa kehilangan arah moral. Dalam literatur modern, hal ini sejalan dengan konsep *spiritual intelligence* (SQ) dalam kepemimpinan, yaitu kemampuan mengintegrasikan nilai-nilai transendental dalam tindakan strategis.[54]

Keenam prinsip di atas *amanah, ‘adl, syura, tabligh, tawadu‘,* dan *sabr* merupakan fondasi etika kepemimpinan Islam. Seluruhnya berakar pada wahyu Ilahi dan keteladanan para nabi, khususnya Nabi Musa AS dan Nabi Muhammad SAW. Dalam konteks modern, prinsip-prinsip tersebut bukan hanya relevan, tetapi juga menjadi alternatif konseptual terhadap

[54] Zohar, Danah & Marshall, Ian, *Spiritual Capital: Wealth We Can Live By* (San Francisco: Berrett-Koehler, 2004), hlm. 65–68

krisis moral, kepemimpinan otoriter, dan disorientasi etika publik di era globalisasi.

BAB III

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Analisis Tematik kepemimpinan Nabi Musa a.s. dalam Surah Al-A‘raf

Penelitian ini berbentuk studi kepustakaan, yang ditandai dengan perolehan data yang dianalisis menggunakan metode *Maudhu'i,* yang merujuk kepada 6 Langkah Metode Tafsir Maudhu'i, yang disusun oleh Dr. Zulheldi, :

1. Menetapkan Masalah (Topik atau Tema)

   Tema penelitian ini ditetapkan pada nilai-nilai kepemimpinan Nabi Musa AS. dalam Surah Al-A‘raf, dengan pertimbangan akademik bahwa surah ini memuat narasi paling lengkap dan sistematis tentang kepemimpinan Nabi Musa dalam satu surah yaitu QS. Al-A‘raf. Pemilihan tema ini relevan dengan pendekatan tafsir *maudhu‘i* dalam satu surah, karena memungkinkan pengungkapan nilai-nilai kepemimpinan. Dengan demikian, fokus penelitian tidak hanya menempatkan kisah Nabi Musa sebagai narasi historis, tetapi sebagai sumber konseptual Al-Qur'an tentang kepemimpinan profetik yang memiliki signifikansi normatif dan analitis sesuai dengan tujuan penelitian.

2. Melacak dan Menghimpun Ayat-ayat Al-Qur'an

   Berdasarkan penelusuran struktur surah dan kesinambungan konteks ayat, kisah Nabi Musa AS. dalam QS. Al-A‘raf terdapat pada rentang ayat 103 sampai 171.

   Penghimpunan ayat-ayat tersebut dilakukan dengan memperhatikan keterkaitan konteks internal (*siyaq al-ayat*), sehingga ayat-ayat yang dihimpun diperlakukan sebagai satu rangkaian kisah yang saling berhubungan, bukan sebagai potongan ayat yang berdiri sendiri. Seluruh ayat QS. Al-A‘raf [7]:103–171 kemudian ditetapkan sebagai data primer penelitian, yang selanjutnya dianalisis menggunakan tahapan metode tafsir *maudhu‘i* untuk mengungkap struktur tematik dan pesan Qur'ani yang terkandung di dalamnya.

3. Penafsiran tematik berdasarkan disistematisasi kelompokkan ayat
   a. Pengutusan Nabi Musa dan Penolakan Fir‘aun (Q.S. al-A‘raf [7]: 103–106)

ثُمَّ بَعَثۡنَا مِنۢ بَعۡدِهِم مُّوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ وَمَلَإِيْهِۦ فَظَلَمُواْ بِهَاۖ فَٱنظُرۡ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ﴿١٠٣﴾ وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰفِرۡعَوۡنُ إِنِّي رَسُولٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿١٠٤﴾ حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ قَدۡ جِئۡتُكُم بِبَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ فَأَرۡسِلۡ مَعِيَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ﴿١٠٥﴾ قَالَ إِن كُنتَ جِئۡتَ بِـَٔايَةٖ فَأۡتِ بِهَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿١٠٦﴾

Artinya: *Kemudian Kami utus Musa sesudah rasul-rasul itu dengan membawa ayat-ayat Kami kepada Fir'aun dan pemuka-pemuka kaumnya, lalu mereka mengingkari ayat-ayat itu. Maka perhatikanlah bagaimana akibat orang-orang yang membuat kerusakan. Dan Musa berkata: "Hai Firaun, sesungguhnya aku ini adalah seorang utusan dari Tuhan semesta alam, wajib atasku tidak mengatakan sesuatu terhadap Allah, kecuali yang hak. Sesungguhnya aku datang kepadamu dengan membawa bukti yang nyata dari Tuhanmu, maka lepaskanlah Bani Israel (pergi) bersama aku".Firaun menjawab: "Jika benar kamu membawa sesuatu bukti, maka datangkanlah bukti itu jika (betul) kamu termasuk orang-orang yang benar".*

Ayat 103 Surah al-A‘raf menandai fase awal konfrontasi antara risalah kenabian Nabi Musa dan struktur kekuasaan Fir‘aun. Dalam *Tafsir Al-Mishbah*, Quraish Shihab menegaskan bahwa pengutusan Nabi Musa As pada ayat tersebut tidak menyatakan bahwa Nabi Musa as. diutus kepada kaumnya sebagaimana redaksi ayat-ayat yang lalu, tetapi kepada Fir'aun dan tokoh-tokohnya. Ini karena salah satu tujuan kehadiran Nabi Musa as. adalah menyelamatkan kaumnya, yakni Bani Isra’il dari penindasan Fir'aun dan tokoh-tokoh rezimnya. Fir‘aun diposisikan bukan hanya sebagai individu

zalim, tetapi sebagai representasi kekuasaan absolut yang mengklaim otoritas ketuhanan atas manusia.[55]

Pada ayat 104, menggambarkan sikap Nabi Musa As menghargai fir'aun sebagai seorang penguasa pada masanya, karena itu Nabi Musa As berkata sebagai tanda penempatan ayat-ayat Allah pada tempatnya: *Hai Fir'aun*, penguasa Mesir yang agung sesungguhnya aku ini adalah utusan dari Tuhan pemelihara alam semesta termasuk pemelihara kita semua penduduk negeri Mesir, baik penguasanya maupun rakyatnya.[56]

Selanjutnya Nabi Musa As pada ayat 105–106 menunjukkan etika kenabian dalam menghadapi kekuasaan tiranik. Menurut Quraish Shihab, Nabi Musa menegaskan kewajibannya untuk menyampaikan kebenaran dari Allah tanpa sikap emosional atau provokatif. Pernyataannya bahwa ia tidak akan mengatakan tentang Allah SWT kecuali kebenaran menegaskan integritas profetik yang tidak dapat ditawar.[57]

Berdasarkan penafsiran Tafsir Al-Mishbah terhadap ayat 103–106, dapat disimpulkan bahwa pengutusan Nabi Musa dan penolakan Fir‘aun mengandung pesan tematik yang kuat tentang relasi antara kebenaran dan kekuasaan. Risalah tauhid selalu menantang struktur kezaliman, sementara penolakan terhadapnya sering berakar pada kesombongan dan kepentingan politik. Dalam konteks ini, Nabi Musa tampil sebagai model kepemimpinan profetik yang konsisten pada nilai kebenaran, menjadikan dakwah sebagai sarana pembebasan spiritual dan sosial sekaligus. Analisis ini menegaskan bahwa kisah Nabi Musa dalam Surah al-A‘raf tidak hanya bersifat historis, tetapi juga menawarkan kerangka etis dan teologis yang relevan lintas zaman.[58]

---

[55] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*... Vol. V. hlm. 195
[56] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ... Vol. V.hlm. 197
[57] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*,... Vol. V.hlm. 199
[58] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*,... Vol. V.hlm. 199

b. Mukjizat sebagai Bukti Kenabian (Q.S. al-A‘raf [7]: 107–108)

فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿١٠٧﴾ وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِيَ بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ ﴿١٠٨﴾

Artinya: *Maka Musa menjatuhkan tongkatnya, lalu seketika itu juga tongkat itu menjadi ular yang sebenarnya. Dan ia mengeluarkan tangannya, maka ketika itu juga tangan itu menjadi putih bercahaya (kelihatan) oleh orang-orang yang melihatnya.*

Ayat 107–108 Surah al-A‘raf menghadirkan dua mukjizat utama Nabi Musa, yaitu tongkat yang berubah menjadi ular besar dan tangan yang memancarkan cahaya putih terang. Quraish Shihab menjelaskan bahwa transformasi tongkat menjadi ular besar (*thu‘ban mubin*) memiliki makna simbolik dan argumentatif.

Mukjizat kedua berupa tangan Musa yang bercahaya (*bayd’*) juga ditafsirkan oleh Quraish Shihab sebagai tanda yang memiliki dimensi epistemologis. Cahaya tersebut bukan penyakit atau keanehan fisik, melainkan simbol pencerahan dan kejelasan risalah. Mukjizat ini menunjukkan bahwa kenabian tidak hanya meruntuhkan kebatilan, tetapi juga menghadirkan cahaya petunjuk. Dalam konteks ini, mukjizat tidak berdiri sendiri, melainkan terintegrasi dengan pesan tauhid yang dibawa Musa.[59] Oleh karena itu, mukjizat berfungsi sebagai sarana pengantar kepada iman, bukan tujuan akhir dari keimanan itu sendiri.

Berdasarkan analisis tersebut, dapat disimpulkan bahwa *Tafsir Al-Mishbah* memosisikan mukjizat Nabi Musa sebagai bukti kenabian yang rasional, kontekstual, dan sarat makna teologis. Mukjizat berfungsi untuk menyingkap kebatilan, meneguhkan kebenaran risalah, serta mengarahkan manusia kepada tauhid. Dengan demikian, ayat 107–108 Surah al-A‘raf

[59] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*,... Vol. V.hlm. 200

menegaskan bahwa keimanan yang sejati tidak bertumpu pada keajaiban semata, tetapi pada kesadaran akan kebenaran yang dibuktikan melalui tanda-tanda ilahi yang jelas dan bermakna.[60]

c. Strategi Politik Fir‘aun dan Propaganda Kekuasaan (Q.S. al-A‘raf [7]: 109–112)

قَالَ ٱلۡمَلَأُ مِن قَوۡمِ فِرۡعَوۡنَ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٞ ١٠٩ يُرِيدُ أَن يُخۡرِجَكُم
مِّنۡ أَرۡضِكُمۡۖ فَمَاذَا تَأۡمُرُونَ ١١٠ قَالُوٓاْ أَرۡجِهۡ وَأَخَاهُ وَأَرۡسِلۡ فِي ٱلۡمَدَآئِنِ
حَٰشِرِينَ ١١١ يَأۡتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٖ ١١٢

Artinya: *Pemuka-pemuka kaum Firaun berkata: "Sesungguhnya Musa ini adalah ahli sihir yang pandai, yang bermaksud hendak mengeluarkan kamu dari negerimu". (Firaun berkata): "Maka apakah yang kamu anjurkan?" Pemuka-pemuka itu menjawab: "Beritangguhlah dia dan saudaranya serta kirimlah ke kota-kota beberapa orang yang akan mengumpulkan (ahli-ahli sihir), supaya mereka membawa kepadamu semua ahli sihir yang pandai".*

Ayat 109–112 Surah al-A‘raf menggambarkan pergeseran sikap Fir‘aun dari penolakan teologis menjadi strategi politik yang sistematis. Dalam penafsiran Tafsir Al-Mishbah, Muhammad Quraish Shihab menegaskan bahwa Fir‘aun mulai menyadari dampak sosial dari mukjizat Musa, sehingga responsnya tidak lagi bersifat spontan, melainkan terencana. Pernyataan Fir‘aun kepada para pembesarnya bahwa Nabi Musa adalah penyihir ulung yang hendak mengusir rakyat dari negeri mereka menunjukkan upaya pembingkaian isu (*framing*) demi menciptakan ketakutan kolektif.[61]

[60] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 202

[61] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah...*, Vol. V (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 201

Lebih lanjut, ayat 111–112 memperlihatkan bagaimana Fir‘aun mengonsolidasikan kekuatan melalui mobilisasi para penyihir istana, sebagai mana dijelaskan dalam Tafsir Al Misbah:

> “Sementara riwayat menyatakan bahwa penyihir yang terkumpul ketika itu berjumlah tujuh puluh dua orang atau lebih. Saran yang mereka kemukakan di atas, menunjukkan bahwa para pemuka rezim Fir'aun itu menyadari bahwa bukti-bukti yang dipaparkan Nabi Musa as. adalah bukti-bukti yang sangat meyakinkan, sehingga beliau harus dihadapi dengan siasat dan kehati-hatian. Seandainya Nabi Musa as. dipenjara atau dibunuh, maka hal tersebut dapat menjadi bukti kebenaran beliau sekaligus pertanda kekhawatiran penguasa menghadapinya.”[62]

Berdasarkan analisis tersebut, dapat disimpulkan bahwa ayat 109–112 QS. al-A‘raf, menurut *Tafsir Al-Mishbah*, mengungkap strategi politik Fir‘aun yang bertumpu pada propaganda, manipulasi ketakutan, dan mobilisasi aparatus negara. Penolakan terhadap kebenaran tidak dilakukan melalui debat rasional, melainkan melalui pengaburan makna dan konstruksi musuh bersama. Kisah ini menegaskan bahwa konflik antara Nabi Musa dan Fir‘aun bukan semata konflik mukjizat dan sihir, tetapi konflik antara kebenaran moral dan kekuasaan yang mempertahankan diri melalui propaganda sistemik.

d. Pertarungan Mukjizat dan Kekalahan Sihir (Q.S. al-A‘raf [7]: 113–119)

وَجَآءَ ٱلسَّحَرَةُ فِرۡعَوۡنَ قَالُوٓاْ إِنَّ لَنَا لَأَجۡرًا إِن كُنَّا نَحۡنُ ٱلۡغَٰلِبِينَ ﴿١١٣﴾
قَالَ نَعَمۡ وَإِنَّكُمۡ لَمِنَ ٱلۡمُقَرَّبِينَ ﴿١١٤﴾ قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِمَّآ أَن تُلۡقِيَ وَإِمَّآ أَن
نَّكُونَ نَحۡنُ ٱلۡمُلۡقِينَ ﴿١١٥﴾ قَالَ أَلۡقُواْۖ فَلَمَّآ أَلۡقَوۡاْ سَحَرُوٓاْ أَعۡيُنَ ٱلنَّاسِ
وَٱسۡتَرۡهَبُوهُمۡ وَجَآءُو بِسِحۡرٍ عَظِيمٖ ﴿١١٦﴾ ۞ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنۡ أَلۡقِ

[62] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 202

عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿١١٧﴾ فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا
يَعْمَلُونَ ﴿١١٨﴾ فَغُلِبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ ﴿١١٩﴾

Artinya: *Dan beberapa ahli sihir itu datang kepada Firaun mengatakan: "(Apakah) sesungguhnya kami akan mendapat upah, jika kamilah yang menang?" Firaun menjawab: "Ya, dan sesungguhnya kamu benar-benar akan termasuk orang-orang yang dekat (kepadaku)". Ahli-ahli sihir berkata: "Hai Musa, kamukah yang akan melemparkan lebih dahulu, ataukah kami yang akan melemparkan?" Musa menjawab: "Lemparkanlah (lebih dahulu)!" Maka tatkala mereka melemparkan, mereka menyulap mata orang dan menjadikan orang banyak itu takut, serta mereka mendatangkan sihir yang besar (menakjubkan). Dan kami wahyukan kepada Musa: "Lemparkanlah tongkatmu!" Maka sekonyong-konyong tongkat itu menelan apa yang mereka sulapkan. Karena itu nyatalah yang benar dan batallah yang selalu mereka kerjakan. Maka mereka kalah di tempat itu dan jadilah mereka orang-orang yang hina.*

Ayat 113–119 Surah al-A‘raf menggambarkan klimaks konfrontasi antara kebenaran dan kebatilan melalui pertemuan terbuka antara mukjizat Nabi Musa dan praktik sihir para pesihir Fir‘aun. Dalam penafsiran Tafsir Al-Mishbah, Muhammad Quraish Shihab dapat ditarik kesimpulan bahwa peristiwa ini bukan sekadar kompetisi kemampuan supranatural, melainkan forum publik yang memperlihatkan perbedaan hakiki antara mukjizat sebagai tanda ilahi dan sihir sebagai rekayasa manusia. Pemilihan ruang publik oleh Fir‘aun justru menjadi sarana Allah SWT untuk menyingkap kebatilan secara terbuka dan tidak terbantahkan.

Quraish Shihab menjelaskan bahwa

> Ucapan para penyihir meminta atau mengharapkan upah seperti terbaca di atas, menunjukkan betapa mereka sangat butuh kepada materi, walau mereka seringkali mengelabui banyak orang tentang kemampuan penyihir melakukan sekian banyak hal bahkan mengesankan bahwa mereka dapat membantu orang lain mendapatkan rezeki. Demikian itulah keadaan setiap penyihir, selalu

> merasa butuh, dan karena itu, seperti tulis asy-Sya'rawi ketika menyampaikan kesannya tentang ayat ini, mereka yang berkecimpung dalam bidang sihir, seringkali mati dalam keadaan miskin dan dalam bentuk yang mengerikan.[63]

Setelah para penyihir merasa tenang oleh janji Fir‘aun, mereka dengan penuh percaya diri menawarkan kepada Nabi Musa a.s. pilihan untuk memulai terlebih dahulu atau memberi kesempatan kepada mereka. Tawaran ini menunjukkan keyakinan diri sekaligus strategi memengaruhi psikologi massa, sebab pihak yang tampil lebih dahulu kerap membentuk persepsi penonton. Nabi Musa a.s. menanggapi hal tersebut dengan ketenangan yang mencerminkan kepemimpinan matang, seraya mempersilakan para penyihir memulai lebih dahulu. Ketika tali-temali dilemparkan, para penyihir menyihir pandangan mata orang banyak sehingga tampak seperti ular-ular yang bergerak dan menimbulkan ketakutan melalui teriakan-teriakan peringatan. Cara ini menggambarkan pola kepemimpinan manipulatif yang bertumpu pada ilusi dan rasa takut. Sebaliknya, sikap tenang Nabi Musa a.s. memperlihatkan kepemimpinan moral dan strategis yang memberi ruang kepada lawan agar kebenaran kelak tampak secara nyata, sehingga legitimasi kepemimpinan tidak dibangun atas manipulasi massa, melainkan atas kebenaran yang dapat disaksikan bersama.

Sebagaimana yang dijelaskan dalam *Tafsir Al-Mishbah*:

> Mereka dengan penuh percaya diri berkata: H ai Musa, bisa engkau yang melemparkan terlebih dahulu apa yang engkau ingin untuk melemgarkannya guna menunjukkan kebolehanmu bisa juga kami-kami yang menjadi pelempar-pelempar terlebih dahulu. Dia, yakni Musa menjawab enteng Ljemparkanlah lebih dahulu apa yang kamu inginkan!. Maka tanpa menunggu waktu, para penyihir itu melemparkan tali temali yang menjadi alat sihir mereka dan tatkala mereka melemparkan tali temali itu, mereka menyihir, yakni menyulap mata orang banyak, sehingga tali temali itu terlihat bagaikan ular- ular yang bergerak dan bertumpuk satu sama lain, dan pada saat yang sama, penyihir-penyihir itu menjadikan mereka, yakni orang banyak

[63] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 203

> itu sangat takut karena mereka meneriakkan atau memerintah orang lain berteriak: "Hati- hati jangan sampai digigit ular." Dan sungguh wajar jika orang yang melihat dan mendengar teriakan itu menjadi sangat takut, karena mereka mendatangkan sihir yang besar, yakni dahsyat dan menakjubkan.[64]

Selanjutnya, keristiwa ketika Allah mewahyukan kepada Nabi Musa a.s. untuk melemparkan tongkatnya yang kemudian menelan seluruh sihir para penyihir menegaskan bahwa kebatilan, meskipun mampu memikat dan menakut-nakuti melalui tampilan yang mengesankan, pada hakikatnya bersifat rapuh dan sementara ketika dihadapkan dengan kebenaran. Dalam perspektif kepemimpinan, hal ini menunjukkan bahwa kepemimpinan yang sejati tidak bertumpu pada manipulasi persepsi massa atau kekuatan semu, melainkan pada legitimasi moral dan kebenaran yang kokoh. Keteguhan Nabi Musa a.s. setelah memperoleh penguatan ilahi mencerminkan kepemimpinan berbasis iman dan ketergantungan kepada Allah, sementara kekalahan para penyihir dan pendukungnya menandai runtuhnya otoritas yang dibangun di atas kebohongan. Ayat ini sekaligus mengajarkan bahwa segala bentuk kekuatan destruktif, termasuk sihir, hanya bekerja dalam batas izin Allah, sehingga pemimpin yang beriman tidak mengandalkan daya manusia semata, tetapi menjadikan pertolongan Allah dan doa yang tulus sebagai fondasi utama dalam menghadapi tantangan dan menegakkan kebenaran.

Sebagaimana dijelsakan dalam Tafsir Al- Misbah :

> Ayat ini (117-119) mengisyaratkan bahwa kebatilan tidak jarang mengelabui mata manusia oleh keindahan kemasannya, atau menakutkan mereka oleh ancamannya, tetapi itu hanya sementara, karena begitu ia dihadapkan dengan kebenaran, maka kebatilan tersebut sirna oleh kemantapan kebenaran itu.[65]

[64] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*,... Vol. V, hlm. 204
[65] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*,... Vol. V, hlm. 206

e. Iman, Keteguhan, dan Pengorbanan Para Penyihir (Q.S. al-A'raf [7]: 120–126)

وَأُلۡقِيَ ٱلسَّحَرَةُ سَٰجِدِينَ ١٢٠ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٢١ رَبِّ مُوسَىٰ
وَهَٰرُونَ ١٢٢ قَالَ فِرۡعَوۡنُ ءَامَنتُم بِهِۦ قَبۡلَ أَنۡ ءَاذَنَ لَكُمۡۖ إِنَّ هَٰذَا لَمَكۡرٞ
مَّكَرۡتُمُوهُ فِي ٱلۡمَدِينَةِ لِتُخۡرِجُواْ مِنۡهَآ أَهۡلَهَاۖ فَسَوۡفَ تَعۡلَمُونَ ١٢٣ لَأُقَطِّعَنَّ
أَيۡدِيَكُمۡ وَأَرۡجُلَكُم مِّنۡ خِلَٰفٖ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمۡ أَجۡمَعِينَ ١٢٤ قَالُوٓاْ إِنَّآ إِلَىٰ
رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ ١٢٥ وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ إِلَّآ أَنۡ ءَامَنَّا بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا لَمَّا جَآءَتۡنَاۚ
رَبَّنَآ أَفۡرِغۡ عَلَيۡنَا صَبۡرٗا وَتَوَفَّنَا مُسۡلِمِينَ ١٢٦

Artinya: *Dan ahli-ahli sihir itu serta merta meniarapkan diri dengan bersujudMereka berkata: "Kami beriman kepada Tuhan semesta alam, "(yaitu) Tuhan Musa dan Harun".Firaun berkata: "Apakah kamu beriman kepadanya sebelum aku memberi izin kepadamu?, sesungguhnya (perbuatan) ini adalah suatu muslihat yang telah kamu rencanakan di dalam kota ini, untuk mengeluarkan penduduknya dari padanya; maka kelak kamu akan mengetahui (akibat perbuatanmu ini); demi, sesungguhnya aku akan memotong tangan dan kakimu dengan bersilang secara bertimbal balik, kemudian sungguh-sungguh aku akan menyalib kamu semuanya." Dan kamu tidak menyalahkan kami, melainkan karena kami telah beriman kepada ayat-ayat Tuhan kami ketika ayat-ayat itu datang kepada kami". (Mereka berdoa): "Ya Tuhan kami, limpahkanlah kesabaran kepada kami dan wafatkanlah kami dalam keadaan berserah diri (kepada-Mu)".*

Kesadaran para penyihir bahwa mukjizat Nabi Musa a.s. bukanlah sihir lahir dari kompetensi profesional mereka di bidang tersebut. Justru karena keahlian itulah mereka mampu membedakan antara manipulasi manusia dan kekuasaan ilahi. Dalam perspektif kepemimpinan, hal ini menunjukkan bahwa kebenaran sering kali paling cepat dikenali oleh mereka

yang benar-benar memahami bidangnya, dan kepemimpinan yang otentik memperoleh legitimasi bukan dari propaganda, melainkan dari pengakuan sadar para ahli. Sujudnya para penyihir kepada Allah menandai peralihan loyalitas dari kepemimpinan palsu Fir‘aun menuju kepemimpinan ilahi yang berlandaskan kebenaran.

Sebagaimana keterangan yang diperoleh berdasarkan tafsir al Misbah :

> Karena para penyihir itu adalah orang-orang yang sangat pandai dalam bidangnya, maka mereka benar-benar tahu bahwa apa yang dipaparkan oleh Nabi Musa as. bukanlah sihir, tetapi sesuatu yang tidak dapat dilakukan oleh manusia kecuali atas bantuan Allah swt. Atas dasar itu mereka membenarkan Nabi Musa as. dan para penyihir itu serta merta ditiarapkan oleh rasa takut kepada Allah dan kagum terhadap mukjizat Nabi Musa as.

Reaksi Fir‘aun yang menuduh iman para penyihir sebagai makar dan kemudian melontarkan ancaman kekerasan mencerminkan karakter kepemimpinan otoriter yang mempertahankan kekuasaan melalui represi dan ketakutan. Tuduhan konspirasi berfungsi sebagai dalih untuk menutupi kekalahan simbolik sekaligus mencegah rakyat mengikuti kebenaran yang baru tampak. Dalam konteks ini, kekuasaan Fir‘aun kehilangan legitimasi moralnya, karena ia tidak lagi bersandar pada kebenaran atau keadilan, melainkan pada paksaan dan kekerasan fisik.

Sejalan dengan penjelasan yang diperoleh berdasarkan tafsir Al Misbah :

> Ucapan Fir'aun di atas, boleh jadi berdasar kedangkalan pengetahuannya tentang sihir, sehingga dia menduga bahwa apa yang terjadi adalah makar. Boleh jadi juga - dan kemungkinan ini yang lebih kuat - merupakan dalih untuk menutupi kekalahan para penyihir yang sangat diandalkannya serta untuk menghalangi para hadirin yang menyaksikan peristiwa tersebut beriman kepada Nabi Musa as.[66]

Keteguhan para penyihir dalam menghadapi ancaman Fir‘aun menunjukkan lahirnya kepemimpinan iman yang berani dan transformatif.

[66] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*... Vol. V, hlm. 208

Mereka tidak lagi gentar terhadap hukuman duniawi karena orientasi kepemimpinan mereka telah berpindah kepada Allah sebagai otoritas tertinggi. Doa mereka agar dicurahkan kesabaran menggambarkan kepemimpinan spiritual yang bertumpu pada ketahanan batin, bukan kekuatan senjata. Sikap ini menegaskan bahwa kepemimpinan sejati mampu melahirkan keberanian moral dan keteladanan, bahkan dalam situasi penindasan ekstrem, serta menginspirasi perubahan melalui kesetiaan pada kebenaran, bukan ketakutan terhadap kekuasaan.

Sebagaimana penfsiran yang terdapat dalam tafsir al misbah:

> Para penyihir yang telah menemukan kebenaran dan menikmatinya itu, tidak gentar lagi menghadapi ancaman Fir'aun di atas. Mereka semua menjatvab: "Sesungguhnya kam i hanya kepada Tuhan Pemelihara dan yang selama ini berbuat baik kepada kami, bukan kepada selain-Nya kami akan kembali menemui-Nya dengan kematian, baik karena disalib dan dibunuh maupun tidak.[67]

f. Penindasan Sistemik terhadap Bani Israil (Q.S. al-A'raf [7]: 127–129)

وَقَالَ ٱلۡمَلَأُ مِن قَوۡمِ فِرۡعَوۡنَ أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوۡمَهُۥ لِيُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَۚ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبۡنَآءَهُمۡ وَنَسۡتَحۡيِۦ نِسَآءَهُمۡ وَإِنَّا فَوۡقَهُمۡ قَٰهِرُونَ ١٢٧ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِ ٱسۡتَعِينُواْ بِٱللَّهِ وَٱصۡبِرُوٓاْۖ إِنَّ ٱلۡأَرۡضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦۖ وَٱلۡعَٰقِبَةُ لِلۡمُتَّقِينَ ١٢٨ قَالُوٓاْ أُوذِينَا مِن قَبۡلِ أَن تَأۡتِيَنَا وَمِنۢ بَعۡدِ مَا جِئۡتَنَاۚ قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمۡ أَن يُهۡلِكَ عَدُوَّكُمۡ وَيَسۡتَخۡلِفَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرَ كَيۡفَ تَعۡمَلُونَ ١٢٩

Artinya: *Berkatalah pembesar-pembesar dari kaum Firaun (kepada Firaun): "Apakah kamu membiarkan Musa dan kaumnya untuk membuat kerusakan di negeri ini (Mesir) dan meninggalkan kamu serta*

[67] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*... Vol. V, hlm. 209

> *tuhan-tuhanmu?". Firaun menjawab: "Akan kita bunuh anak-anak lelaki mereka dan kita biarkan hidup perempuan-perempuan mereka dan sesungguhnya kita berkuasa penuh di atas mereka".Musa berkata kepada kaumnya: "Mohonlah pertolongan kepada Allah dan bersabarlah; sesungguhnya bumi (ini) kepunyaan Allah; dipusakakan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya dari hamba-hamba-Nya. Dan kesudahan yang baik adalah bagi orang-orang yang bertakwa".Kaum Musa berkata: "Kami telah ditindas (oleh Firaun) sebelum kamu datang kepada kami dan sesudah kamu datang. Musa menjawab: "Mudah-mudahan Allah membinasakan musuhmu dan menjadikan kamu khalifah di bumi (Nya), maka Allah akan melihat bagaimana perbuatanmu.*

Ayat 127–129 Surah al-A‘raf mengungkap Al-Qur’an tidak menegaskan apakah Fir‘aun benar-benar melaksanakan ancamannya terhadap para penyihir yang beriman, namun kekalahan terbuka di hadapan publik telah mengguncang legitimasi kepemimpinannya. Kekuasaan Fir‘aun mulai goyah bukan karena kalah secara militer, melainkan karena kebenaran yang dibawa Nabi Musa a.s. berhasil membungkam narasi kekuasaan dan membongkar fondasi ideologis rezimnya. Reaksi para pemuka Fir‘aun yang menuduh Musa sebagai ancaman stabilitas dan perusak tatanan menunjukkan pola klasik kepemimpinan otoriter: ketika legitimasi moral runtuh, penguasa mengandalkan represi, penciptaan musuh, dan kekerasan struktural untuk mempertahankan dominasi. Sebaliknya, sikap Nabi Musa a.s. yang menenangkan Bani Isra’il dan mengarahkan mereka pada kesabaran serta ketergantungan kepada Allah mencerminkan kepemimpinan visioner dan transformatif, yang memandang kekuasaan sebagai amanah ilahi yang bersifat sementara dan dapat diwariskan kepada pihak yang bertakwa. Ayat-ayat ini menegaskan bahwa kepemimpinan sejati tidak ditentukan oleh kekuatan koersif atau klaim ketuhanan simbolik, melainkan oleh legitimasi kebenaran, ketahanan moral, dan kemampuan menumbuhkan harapan kolektif di tengah penindasan.

Quraish Shihab menjelaskan bahwa:

> Kesimpulan yang disampaikan oleh ayat ini adalah bahwa Fir'aun berkuasa adalah atas izin Allah jua. Allah yang memberinya kekuasaan itu mampu untuk mencabutnya. Karena itu, jika kalian berupaya sambil meminta pertolongan Allah dan tabah menghadapi segala tantangan dan rintangan, niscaya kalian akan dianugerahi kekuasaan, bahkan akan mewarisi kekuasaan Fir'aun itu atau kekuasaan di daerah lain. Ini karena kesudahan baik akan diperoleh orang-orang bertakwa. Ayat di atas menjanjikan perolehan kekuasaan dunia bagi hamba- hambaNya yang saleh. Timbul pertanyaan bukankah dewasa ini, kekuasaan pada umumnya justru dimiliki oleh hamba-hamba-Nya yang tidak saleh?.[68]

g. Azab Bertahap sebagai Teguran Ilahi (QS. Al-A'raf [7]: 130–135)

وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ
﴿١٣٠﴾ فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ قَالُوا۟ لَنَا هَٰذِهِۦ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا۟
بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ ۗ أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمْ عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ
﴿١٣١﴾ وَقَالُوا۟ مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِۦ مِنْ ءَايَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ
﴿١٣٢﴾ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلطُّوفَانَ وَٱلْجَرَادَ وَٱلْقُمَّلَ وَٱلضَّفَادِعَ وَٱلدَّمَ ءَايَٰتٍ
مُّفَصَّلَٰتٍ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ وَكَانُوا۟ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ ﴿١٣٣﴾ وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ ٱلرِّجْزُ
قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ ۖ لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا ٱلرِّجْزَ
لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٣٤﴾ فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ ٱلرِّجْزَ
إِلَىٰٓ أَجَلٍ هُم بَٰلِغُوهُ إِذَا هُمْ يَنكُثُونَ ﴿١٣٥﴾

Artinya: *Dan sesungguhnya Kami telah menghukum (Firaun dan) kaumnya dengan (mendatangkan) musim kemarau yang panjang dan kekurangan buah-buahan, supaya mereka mengambil pelajaran.*

[68] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 285

> *Kemudian apabila datang kepada mereka kemakmuran, mereka berkata: "Ini adalah karena (usaha) kami". Dan jika mereka ditimpa kesusahan, mereka lemparkan sebab kesialan itu kepada Musa dan orang-orang yang besertanya. Ketahuilah, sesungguhnya kesialan mereka itu adalah ketetapan dari Allah, akan tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui. Mereka berkata: "Bagaimanapun kamu mendatangkan keterangan kepada kami untuk menyihir kami dengan keterangan itu, maka kami sekali-kali tidak akan beriman kepadamu".Maka Kami kirimkan kepada mereka tofan, belalang, kutu, katak dan darah sebagai bukti yang jelas, tetapi mereka tetap menyombongkan diri dan mereka adalah kaum yang berdosa. Dan ketika mereka ditimpa azab (yang telah diterangkan itu) mereka pun berkata: "Hai Musa, mohonkanlah untuk kami kepada Tuhanmu dengan (perantaraan) kenabian yang diketahui Allah ada pada sisimu. Sesungguhnya jika kamu dapat menghilangkan azab itu daripada kami, pasti kami akan beriman kepadamu dan akan kami biarkan Bani Israel pergi bersamamu".Maka setelah kami hilangkan azab itu dari mereka hingga batas waktu yang mereka sampai kepadanya, tiba-tiba mereka mengingkarinya.*

Ayat-ayat ini (130–135 Surah Al-A‘raf) menampilkan pola kepemimpinan Fir‘aun yang semakin kehilangan legitimasi moral ketika peringatan Allah datang melalui krisis berulang, seperti paceklik dan bencana alam, yang sejatinya dimaksudkan agar ia dan kaumnya melakukan refleksi dan koreksi diri. Namun alih-alih mengambil pelajaran, rezim Fir‘aun justru menunjukkan ciri kepemimpinan yang arogan dan defensif: keberhasilan dinisbatkan pada diri sendiri, sedangkan kegagalan dilemparkan kepada pihak lain, khususnya Nabi Musa a.s. dan pengikutnya.

Tafsir Al-Mishbah menegaskan bahwa:

> Agaknya ayat ini tidak menyebut nama Fir‘aun secara tegas sebagai salah secfrang yang terkena hukuman, karena hukuman di atas lebih banyak dirasakan oleh masyarakat dan pendukungnya, disebabkan karena selama mi mereka telah terbiasa dengan melimpahnya rezeki, tetapi tiba-tiba berkurang. Adapun Fir’aun, maka dia tidak merasakan hal tersebut secara langsung karena buat penguasa selalu tersedia aneka makanan walaupun pada masa paceklik. Kendati demikian,

> Fir'aun tentu dapat mengetahui dampak buruk terhadap kekuasaannya akibat masa paceklik itu.[69]

Pola ini mencerminkan kegagalan kepemimpinan dalam membaca tanda-tanda krisis sebagai peringatan etis, sehingga kekuasaan dipertahankan bukan dengan perbaikan kebijakan, melainkan dengan pengingkaran, kambing hitam, dan represi. Sebaliknya, sikap Nabi Musa a.s. yang menenangkan kaumnya, mengajak bersabar, dan menegaskan bahwa kekuasaan hakikatnya milik Allah menunjukkan kepemimpinan profetik yang visioner, yakni memandang krisis sebagai ujian dan sarana pembelajaran kolektif, bukan sekadar ancaman politik. Rangkaian bencana yang silih berganti sekaligus menegaskan bahwa kekuasaan yang menolak kebenaran dan mengingkari janji pada akhirnya akan runtuh oleh kontradiksi internalnya sendiri, sementara kepemimpinan yang berlandaskan iman, kesabaran, dan amanah justru melahirkan ketahanan moral dan harapan akan kesudahan yang baik bagi mereka yang bertakwa.

Tafsir Al-Mishbah menegaskan bahwa:

> Demikian ayat yang lalu menjelaskan siksa yang dialami oleh pendukung Fircaun. Dan ketika siksa itu menimpa mereka, merekapun berkata: Hai Musa, mohonkanlah untuk kami kepada Tuhanmu Yang selalu membimbing dan memeliharamu berkat apayang dianugerahkan padamu, yakni perkenan- Nya mengabulkan doamu, atau berkat kenabianmu, atau rahasia-rahasia Ilahi yang engkau pqroleh, kiranya kami dibebaskan dari bencana yang sedang menimpa kami ini. Sesungguhnya jik a engkau berhasil dengan doamu menghilangkan azab itu dari kami, pastilah kam I akan beriman kepadamu, yakni percaya secara khusus kepadamu sebagai Nabi utusan Allah untuk membawa Bani Isra'fl keluar Mesir, atau pastilah kami akan memberi keamanan kepadamu, sehingga kami tidak mengganggumu dan kaummu lagi dan pasti akan kami biarkan Bam Isra'il pergi bersamamu ke manapun engkau dan mereka inginkan.[70]

[69] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 219
[70] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 223

Dengan demikian, QS. Al-A‘raf [7]: 130–135 memperlihatkan bahwa azab bertahap merupakan instrumen ilahi yang sarat makna edukatif, bukan sekadar ekspresi murka Tuhan. *Tafsir Al-Mishbah* berhasil menempatkan ayat-ayat ini dalam bingkai teologi rahmat dan tanggung jawab moral, sekaligus membuka ruang pembacaan kritis terhadap relasi antara kekuasaan, krisis, dan kegagalan spiritual dalam sejarah umat manusia.

h. Pembebasan Bani Israil dan Kehancuran Tirani (QS. Al-A‘raf [7]: 136–137)

فَٱنتَقَمۡنَا مِنۡهُمۡ فَأَغۡرَقۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡيَمِّ بِأَنَّهُمۡ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُواْ عَنۡهَا غَٰفِلِينَ ١٣٦ وَأَوۡرَثۡنَا ٱلۡقَوۡمَ ٱلَّذِينَ كَانُواْ يُسۡتَضۡعَفُونَ مَشَٰرِقَ ٱلۡأَرۡضِ وَمَغَٰرِبَهَا ٱلَّتِي بَٰرَكۡنَا فِيهَاۖ وَتَمَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ ٱلۡحُسۡنَىٰ عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ بِمَا صَبَرُواْۖ وَدَمَّرۡنَا مَا كَانَ يَصۡنَعُ فِرۡعَوۡنُ وَقَوۡمُهُۥ وَمَا كَانُواْ يَعۡرِشُونَ ١٣٧

Artinya: *Kemudian Kami menghukum mereka, maka Kami tenggelamkan mereka di laut disebabkan mereka mendustakan ayat-ayat Kami dan mereka adalah orang-orang yang melalaikan ayat-ayat Kami itu. Dan Kami pusakakan kepada kaum yang telah ditindas itu, negeri-negeri bahagian timur bumi dan bahagian baratnya yang telah Kami beri berkah padanya. Dan telah sempurnalah perkataan Tuhanmu yang baik (sebagai janji) untuk Bani Israel disebabkan kesabaran mereka. Dan Kami hancurkan apa yang telah dibuat Firaun dan kaumnya dan apa yang telah dibangun mereka.*

Ayat 136–137 QS. Al-A‘raf menandai klimaks konflik antara kekuasaan tiranik Fir‘aun dan risalah pembebasan yang dibawa Nabi Musa, Pengingkaran Fir‘aun dan kaumnya terhadap janji untuk menerima ajaran tauhid dan membiarkan Bani Isra’il berhijrah menandai puncak krisis kepemimpinan yang berujung pada sanksi Ilahi. Dalam perspektif

kepemimpinan, tenggelamnya Fir‘aun di Laut Merah merupakan simbol runtuhnya kekuasaan yang dibangun di atas pengingkaran, kesewenang-wenangan, dan penolakan terhadap peringatan moral yang berulang.

Siksa tersebut bukanlah tindakan balas dendam, melainkan manifestasi keadilan Tuhan terhadap rezim yang secara sadar dan terus-menerus mengabaikan kebenaran, sehingga legitimasi kepemimpinannya dicabut secara total. Sebaliknya, diwariskannya wilayah yang luas kepada kaum yang tertindas menunjukkan bahwa kekuasaan dalam pandangan Al-Qur’an bersifat amanah dan transformatif, diberikan kepada mereka yang mampu bersabar, bertahan dalam ketaatan, dan memelihara integritas moral. Dengan demikian, narasi ini menegaskan bahwa kepemimpinan yang zalim akan hancur bersama simbol-simbol kemegahannya, sementara kepemimpinan yang berlandaskan kesabaran dan ketaatan akan memperoleh legitimasi historis dan keberlanjutan, sekalipun harus melalui proses penderitaan yang panjang.

> Setelah menyampaikan kesudahan kaum durhaka, ayat ini melanjutkan pemberitaannya tentang umat Nabi Musa as. dengan menyatakan bahwa Kami tenggelamkan pengikut-pengikut Fir'aun bersama Fir'aun dan Kami pusakakan kepada kaum yang telah ditindas oleh Fir'aun dan rezimnya itu, negeri-negeri bagian timur bumi, yakni daerah Syam dan bagian baratnya yang telah Kami berkati padanya. Kami wariskan daerah itu kepada mereka setelah mereka sabar dan taat kepada Kami dan ketentuan Kami. Dan dengan demikian telah sempurnalah, yakni terbukti di alam nyata kalimat Tuhanmuyang baik wahai Muhammad, yaitu janji-Nya untuk Bani Isra’il bahwa musuh mereka akan dibinasakan dan bahwa mereka akan mewarisi bumi.[71]

[71] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 226

i. Ujian Akidah Pasca-Pembebasan (QS. Al-A‘raf [7]: 138–141)

وَجَٰوَزۡنَا بِبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱلۡبَحۡرَ فَأَتَوۡاْ عَلَىٰ قَوۡمٖ يَعۡكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصۡنَامٖ لَّهُمۡۚ قَالُواْ
يَٰمُوسَى ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهٗا كَمَا لَهُمۡ ءَالِهَةٞۚ قَالَ إِنَّكُمۡ قَوۡمٞ تَجۡهَلُونَ ١٣٨ إِنَّ
هَٰٓؤُلَآءِ مُتَبَّرٞ مَّا هُمۡ فِيهِ وَبَٰطِلٞ مَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ١٣٩ قَالَ أَغَيۡرَ ٱللَّهِ
أَبۡغِيكُمۡ إِلَٰهٗا وَهُوَ فَضَّلَكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٤٠ وَإِذۡ أَنجَيۡنَٰكُم مِّنۡ
ءَالِ فِرۡعَوۡنَ يَسُومُونَكُمۡ سُوٓءَ ٱلۡعَذَابِ يُقَتِّلُونَ أَبۡنَآءَكُمۡ وَيَسۡتَحۡيُونَ
نِسَآءَكُمۡۚ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَآءٞ مِّن رَّبِّكُمۡ عَظِيمٞ ١٤١

Artinya: *Dan Kami seberangkan Bani Israel ke seberang lautan itu, maka setelah mereka sampai kepada suatu kaum yang tetap menyembah berhala mereka, Bani Israel berkata: "Hai Musa, buatlah untuk kami sebuah tuhan (berhala) sebagaimana mereka mempunyai beberapa tuhan (berhala)". Musa menjawab: "Sesungguhnya kamu ini adalah kaum yang tidak mengetahui (sifat-sifat Tuhan)". Sesungguhnya mereka itu akan dihancurkan kepercayaan yang dianutnya dan akan batal apa yang selalu mereka kerjakan. Musa menjawab: "Patutkah aku mencari Tuhan untuk kamu yang selain daripada Allah, padahal Dialah yang telah melebihkan kamu atas segala umat. Dan (ingatlah hai Bani Israel), ketika Kami menyelamatkan kamu dari (Firaun) dan kaumnya, yang mengazab kamu dengan azab yang sangat jahat, yaitu mereka membunuh anak-anak lelakimu dan membiarkan hidup wanita-wanitamu. Dan pada yang demikian itu cobaan yang besar dari Tuhanmu".*

Ayat 138–141 Surah Al-A‘raf mengungkap fase krusial pasca-pembebasan Bani Israil dari penindasan Fir‘aun, yakni munculnya ujian akidah yang bersifat internal dan ideologis. Dalam *Tafsir Al-Mishbah*, M. Quraish Shihab menegaskan bahwa permintaan sebagian Bani Israil kepada Nabi Musa agar dibuatkan sesembahan sebagaimana kaum musyrik yang mereka jumpai (ayat 138) menunjukkan bahwa pembebasan fisik dari

penindasan tidak serta-merta melahirkan kemerdekaan spiritual.[72] Jejak panjang perbudakan dan lingkungan politeistik telah membentuk pola pikir keagamaan yang belum sepenuhnya dibersihkan oleh pengalaman mukjizat.

Quraish Shihab menafsirkan respons keras Nabi Musa yang menyebut permintaan tersebut sebagai bentuk kebodohan (*jahl*) bukan sebagai celaan emosional, melainkan sebagai kritik teologis terhadap cara berpikir yang masih menggantungkan ketuhanan pada simbol material.[73] Menurut *Tafsir Al-Mishbah*, problem utama Bani Israil bukan sekadar kemusyrikan praktis, tetapi ketidakmatangan tauhid, yakni ketidakmampuan memahami Tuhan sebagai Zat Transenden yang tidak membutuhkan representasi fisik. Dengan demikian, ayat ini memperlihatkan bahwa tantangan terbesar pasca-pembebasan justru terletak pada pembentukan kesadaran akidah yang murni.

Ayat 139–140 kemudian menegaskan argumen tauhid melalui penolakan tegas Nabi Musa terhadap segala bentuk penyerupaan Tuhan dengan makhluk. Quraish Shihab menjelaskan bahwa penekanan Nabi Musa pada keesaan Allah SWT dan keistimewaan Bani Israil yang telah diselamatkan dan dilebihkan atas umat lain berfungsi sebagai pengingat historis agar nikmat pembebasan tidak disia-siakan dengan penyimpangan akidah.[74] Dalam konteks ini, Al-Qur'an menampilkan hubungan erat antara nikmat sejarah dan tanggung jawab teologis: semakin besar nikmat, semakin besar tuntutan kesetiaan kepada tauhid.

Lebih lanjut, ayat 141 mengingatkan kembali pengalaman pahit penindasan Fir'aun sebagai sarana edukasi spiritual. *Tafsir Al-Mishbah* menekankan bahwa pengulangan memori penderitaan bukan untuk membuka luka lama, tetapi untuk membangun kesadaran kolektif bahwa

[72] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 272–273
[73] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 274–275
[74] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 276–277

keselamatan yang diraih adalah murni karunia Allah SWT.[75] Pendekatan ini menunjukkan metode Al-Qur'an dalam pendidikan akidah: mengaitkan keimanan dengan pengalaman historis konkret agar tauhid tidak berhenti pada konsep abstrak.

Dengan demikian, QS. Al-A'raf [7]: 138–141 menegaskan bahwa ujian akidah pasca-pembebasan merupakan sunnatullah dalam perjalanan umat. *Tafsir Al-Mishbah* berhasil mengungkap dimensi pedagogis ayat-ayat ini, bahwa kemerdekaan sejati hanya terwujud ketika manusia mampu memurnikan tauhid dan melepaskan ketergantungan pada simbol-simbol material dalam beragama.

j. Kepemimpinan Musa dan Penerimaan Taurat (QS. Al-A'raf [7]: 142–145)

۞ وَوَٰعَدۡنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيۡلَةٗ وَأَتۡمَمۡنَٰهَا بِعَشۡرٖ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرۡبَعِينَ لَيۡلَةٗۚ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ١٤٢ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ١٤٣ قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي فَخُذۡ مَآ ءَاتَيۡتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ١٤٤ وَكَتَبۡنَا لَهُۥ فِي ٱلۡأَلۡوَاحِ مِن كُلِّ شَيۡءٖ مَّوۡعِظَةٗ

[75] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 278–279

وَتَفۡصِيلٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ فَخُذۡهَا بِقُوَّةٖ وَأۡمُرۡ قَوۡمَكَ يَأۡخُذُواْ بِأَحۡسَنِهَاۚ سَأُوْرِيكُمۡ دَارَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ١٤٥

Artinya: *Dan telah Kami janjikan kepada Musa (memberikan Taurat) sesudah berlalu waktu tiga puluh malam, dan Kami sempurnakan jumlah malam itu dengan sepuluh (malam lagi), maka sempurnalah waktu yang telah ditentukan Tuhannya empat puluh malam. Dan berkata Musa kepada saudaranya yaitu Harun: "Gantikanlah aku dalam (memimpin) kaumku, dan perbaikilah, dan janganlah kamu mengikuti jalan orang-orang yang membuat kerusakan." Dan tatkala Musa datang untuk (munajat dengan Kami) pada waktu yang telah Kami tentukan dan Tuhan telah berfirman (langsung) kepadanya, berkatalah Musa: "Ya Tuhanku, nampakkanlah (diri Engkau) kepadaku agar aku dapat melihat kepada Engkau". Tuhan berfirman: "Kamu sekali-kali tidak sanggup melihat-Ku, tapi lihatlah ke bukit itu, maka jika ia tetap di tempatnya (sebagai sediakala) niscaya kamu dapat melihat-Ku". Tatkala Tuhannya menampakkan diri kepada gunung itu, dijadikannya gunung itu hancur luluh dan Musa pun jatuh pingsan. Maka setelah Musa sadar kembali, dia berkata: "Maha Suci Engkau, aku bertobat kepada Engkau dan aku orang yang pertama-tama beriman".Allah berfirman: "Hai Musa sesungguhnya Aku memilih (melebihkan) kamu dari manusia yang lain (di masamu) untuk membawa risalah-Ku dan untuk berbicara langsung dengan-Ku, sebab itu berpegang teguhlah kepada apa yang Aku berikan kepadamu dan hendaklah kamu termasuk orang-orang yang bersyukur".Dan telah Kami tuliskan untuk Musa pada luh-luh (Taurat) segala sesuatu sebagai pelajaran dan penjelasan bagi segala sesuatu; maka (Kami berfirman): "Berpeganglah kepadanya dengan teguh dan suruhlah kaummu berpegang kepada (perintah-perintahnya) dengan sebaik-baiknya, nanti Aku akan memperlihatkan kepadamu negeri orang-orang yang fasik.*

Ayat 142–145 Surah Al-A‘raf menandai fase institusionalisasi risalah Nabi Musa melalui kepemimpinan profetik dan penerimaan Taurat sebagai pedoman normatif bagi Bani Israil. Dalam *Tafsir Al-Mishbah*, M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa pengangkatan Nabi Musa untuk bermunajat

selama empat puluh malam bukan sekadar peristiwa spiritual individual, melainkan bagian dari proses pembentukan otoritas moral dan hukum bagi komunitas yang baru terbebas dari penindasan.[76] Masa *arba'ina laylah* dipahami sebagai fase pemurnian jiwa dan penguatan visi kepemimpinan sebelum penyerahan hukum ilahi.

Quraish Shihab menekankan bahwa penunjukan Nabi Harun sebagai pengganti Nabi Musa selama masa munajat mengandung pesan penting tentang delegasi kepemimpinan dan kesinambungan otoritas.[77] Musa tidak meninggalkan umat tanpa arahan, melainkan menetapkan prinsip *ishlah* (perbaikan) dan melarang mengikuti jalan para perusak. Dalam *Tafsir Al-Mishbah*, hal ini menunjukkan bahwa kepemimpinan profetik bersifat kolektif dan etis, bukan personalistik, serta menuntut tanggung jawab struktural untuk menjaga stabilitas akidah dan sosial umat.

Ayat 143, yang memuat permintaan Nabi Musa untuk melihat Allah SWT dan respons ilahi, ditafsirkan Quraish Shihab sebagai penegasan batas epistemologis manusia.[78] Menurut *Tafsir Al-Mishbah*, ketidakmampuan Musa menyaksikan Tuhan secara langsung tidak merendahkan kedudukan kenabiannya, tetapi justru mengajarkan bahwa puncak spiritualitas adalah pengakuan atas keterbatasan manusia di hadapan Yang Mahamutlak. Dengan demikian, kepemimpinan Nabi Musa dibangun di atas kerendahan epistemik dan ketundukan total kepada kehendak Allah SWT.

Lebih lanjut, ayat 144–145 menegaskan legitimasi Nabi Musa sebagai rasul pilihan yang menerima Taurat sebagai sumber hukum dan pedoman etika. Quraish Shihab menjelaskan bahwa penekanan pada *alwāḥ* (loh-loh Taurat) mencerminkan upaya konkret untuk mentransformasikan

[76] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V hlm. 280–282
[77] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V hlm. 283–284
[78] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V hlm. 285–287

nilai-nilai tauhid ke dalam sistem norma yang operasional.[79] Taurat, dalam konteks ini, berfungsi sebagai instrumen pembentukan peradaban, bukan sekadar kumpulan perintah ritual. Oleh karena itu, penerimaan Taurat menjadi tonggak peralihan dari fase pembebasan menuju fase pembinaan masyarakat berlandaskan hukum ilahi.

Dengan demikian, QS. Al-A'raf [7]: 142–145 menampilkan kepemimpinan Musa sebagai model kepemimpinan profetik yang memadukan spiritualitas, etika, dan hukum. Tafsir Al-Mishbah berhasil menempatkan penerimaan Taurat dalam kerangka pembangunan peradaban, sekaligus menegaskan bahwa otoritas ilahi harus dijalankan dengan kesadaran batas manusia dan tanggung jawab sosial yang tinggi.

k. Batas Pengetahuan Manusia dan Ketundukan kepada Allah (QS. Al-A'raf [7]: 146–147)

سَأَصۡرِفُ عَنۡ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَإِن يَرَوۡاْ كُلَّ
ءَايَةٖ لَّا يُؤۡمِنُواْ بِهَا وَإِن يَرَوۡاْ سَبِيلَ ٱلرُّشۡدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلٗا وَإِن يَرَوۡاْ سَبِيلَ
ٱلۡغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلٗاۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُواْ عَنۡهَا غَٰفِلِينَ ١٤٦
وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَلِقَآءِ ٱلۡأٓخِرَةِ حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡۚ هَلۡ يُجۡزَوۡنَ إِلَّا
مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ١٤٧

Artinya: *Aku akan memalingkan orang-orang yang menyombongkan dirinya di muka bumi tanpa alasan yang benar dari tanda-tanda kekuasaan-Ku. Mereka jika melihat tiap-tiap ayat (Ku), mereka tidak beriman kepadanya. Dan jika mereka melihat jalan yang membawa kepada petunjuk, mereka tidak mau menempuhnya, tetapi jika mereka melihat jalan kesesatan, mereka terus menempuhnya. Yang demikian itu adalah karena mereka mendustakan ayat-ayat Kami dan mereka selalu lalai daripadanya. Dan orang-orang yang*

[79] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 288–290

> *mendustakan ayat-ayat Kami dan mendustakan akan menemui akhirat, sia-sialah perbuatan mereka. Mereka tidak diberi balasan selain dari apa yang telah mereka kerjakan.*

Ayat 146–147 Surah Al-A‘raf menggarisbawahi prinsip teologis fundamental dalam Al-Qur’an, yakni keterbatasan epistemologis manusia dan keharusan tunduk kepada kehendak Allah sebagai sumber kebenaran mutlak. Dalam Tafsir Al-Mishbah, M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa pernyataan Allah tentang pemalingan orang-orang sombong dari ayat-ayat-Nya (*sa-asrifu ‘an ayati alladzina yatakabbaruna*) bukanlah tindakan sewenang-wenang, melainkan konsekuensi moral dari sikap batin yang menutup diri terhadap kebenaran.[80] Dengan demikian, kebutaan terhadap ayat-ayat Allah dipahami sebagai akibat dari kesombongan epistemik, bukan semata-mata ketidakmampuan intelektual.

Quraish Shihab menekankan bahwa kesombongan (*istikbar*) yang dimaksud dalam ayat ini adalah penolakan sadar terhadap kebenaran meskipun tanda-tandanya telah jelas.[81] Dalam Tafsir Al-Mishbah, hal ini dikaitkan dengan kegagalan manusia memahami batas pengetahuannya sendiri. Ketika manusia memutlakkan persepsi dan kepentingannya, ia kehilangan kemampuan untuk menangkap petunjuk ilahi. Oleh karena itu, ayat ini menegaskan bahwa ketundukan kepada Allah SWT merupakan prasyarat epistemologis bagi lahirnya pengetahuan yang benar.

Ayat 147 kemudian memperkuat pesan tersebut dengan menyebutkan bahwa pendustaan terhadap ayat-ayat Allah dan pertemuan dengan-Nya berimplikasi pada gugurnya nilai amal perbuatan. Quraish Shihab menafsirkan gugurnya amal (*habitat a‘maluhum*) bukan sebagai pembatalan mekanis, tetapi sebagai kegagalan amal mencapai tujuan transendennya.[82] Amal yang tidak dilandasi pengakuan terhadap otoritas ilahi kehilangan

[80] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V hlm. 291–292
[81] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 293–294
[82] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 205

orientasi moral dan makna eskatologisnya. Dengan kata lain, keterbatasan pengetahuan manusia harus diiringi dengan sikap tunduk agar amal memiliki nilai spiritual yang sah.

Lebih jauh, QS. Al-A‘raf [7]: 146–147 juga berfungsi sebagai peringatan bagi komunitas beriman agar tidak mengulangi kesalahan umat terdahulu. Quraish Shihab menegaskan bahwa pemalingan dari petunjuk Allah adalah proses bertahap yang dimulai dari sikap meremehkan kebenaran kecil, lalu berkembang menjadi penolakan sistemik terhadap ayat-ayat-Nya.[83] Oleh karena itu, ayat ini menuntut kewaspadaan spiritual dan kerendahan hati intelektual sebagai fondasi keimanan yang kokoh.

Dengan demikian, batas pengetahuan manusia dalam perspektif Al-Qur’an bukanlah kelemahan, melainkan ruang kesadaran yang mengarahkan manusia kepada ketundukan. *Tafsir Al-Mishbah* berhasil menempatkan ayat-ayat ini sebagai refleksi mendalam tentang relasi antara pengetahuan, kesombongan, dan hidayah, sekaligus menawarkan kerangka etika epistemologis yang relevan bagi manusia modern.

l. Penyembahan Anak Sapi dan Krisis Spiritual (QS. Al-A‘raf [7]: 148–152)

وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ۚ أَلَمْ يَرَوْا۟
أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ ﴿١٤٨﴾ وَلَمَّا
سُقِطَ فِىٓ أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا۟ أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا۟ قَالُوا۟ لَئِن لَّمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ
لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿١٤٩﴾ وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوْمِهِۦ
غَضْبَٰنَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِى مِنۢ بَعْدِىٓ ۖ أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ ۖ وَأَلْقَى
ٱلْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيْهِ ۚ قَالَ ٱبْنَ أُمَّ إِنَّ ٱلْقَوْمَ ٱسْتَضْعَفُونِى

[83] Wahbah al-Zuḥayli, *Al-Tafsir al-Munir*, Jil. 8 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009), hlm. 176–178

وَكَادُواْ يَقۡتُلُونَنِي فَلَا تُشۡمِتۡ بِيَ ٱلۡأَعۡدَآءَ وَلَا تَجۡعَلۡنِي مَعَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ
﴿١٥٠﴾ قَالَ رَبِّ ٱغۡفِرۡ لِي وَلِأَخِي وَأَدۡخِلۡنَا فِي رَحۡمَتِكَۖ وَأَنتَ أَرۡحَمُ
ٱلرَّٰحِمِينَ ﴿١٥١﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ ٱلۡعِجۡلَ سَيَنَالُهُمۡ غَضَبٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَذِلَّةٞ فِي
ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۚ وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُفۡتَرِينَ ﴿١٥٢﴾

Artinya: *Dan kaum Musa, setelah kepergian Musa ke gunung Thur membuat dari perhiasan-perhiasan (emas) mereka anak lembu yang bertubuh dan bersuara. Apakah mereka tidak mengetahui bahwa anak lembu itu tidak dapat berbicara dengan mereka dan tidak dapat (pula) menunjukkan jalan kepada mereka? Mereka menjadikannya (sebagai sembahan) dan mereka adalah orang-orang yang lalim. Dan setelah mereka sangat menyesali perbuatannya dan mengetahui bahwa mereka telah sesat, mereka pun berkata: "Sungguh jika Tuhan kami tidak memberi rahmat kepada kami dan tidak mengampuni kami, pastilah kami menjadi orang-orang yang merugi".Dan tatkala Musa telah kembali kepada kaumnya dengan marah dan sedih hati berkatalah dia: "Alangkah buruknya perbuatan yang kamu kerjakan sesudah kepergianku! Apakah kamu hendak mendahului janji Tuhanmu?" Dan Musa pun melemparkan luh-luh (Taurat) itu dan memegang (rambut) kepala saudaranya (Harun) sambil menariknya ke arahnya. Harun berkata: "Hai anak ibuku, sesungguhnya kaum ini telah menganggapku lemah dan hampir-hampir mereka membunuhku, sebab itu janganlah kamu menjadikan musuh-musuh gembira melihatku, dan janganlah kamu masukkan aku ke dalam golongan orang-orang yang lalim".Musa berdoa: "Ya Tuhanku, ampunilah aku dan saudaraku dan masukkanlah kami ke dalam rahmat Engkau, dan Engkau adalah Maha Penyayang di antara para penyayang".Sesungguhnya orang-orang yang menjadikan anak lembu (sebagai sembahannya), kelak akan menimpa mereka kemurkaan dari Tuhan mereka dan kehinaan dalam kehidupan di dunia. Demikianlah Kami memberi balasan kepada orang-orang yang membuat-buat kebohongan.*

Ayat 148–152 QS. Al-A‘raf merekam krisis spiritual paling serius yang dialami Bani Israil pasca-pembebasan, yakni penyembahan anak sapi sebagai simbol kemunduran akidah setelah menerima tanda-tanda kekuasaan

Allah. Dalam *Tafsir Al-Mishbah*, M. Quraish Shihab menegaskan bahwa peristiwa ini bukan sekadar penyimpangan ritual, melainkan kegagalan mendasar dalam memaknai tauhid secara substansial.[84] Anak sapi emas yang "mengeluarkan suara" dipahami sebagai konstruksi simbolik yang memanfaatkan kecenderungan manusia pada yang kasatmata, sehingga iman yang belum matang mudah tereduksi menjadi simbol material.

Quraish Shihab menjelaskan bahwa frasa *lahu khuwar* (memiliki suara) menunjukkan adanya unsur rekayasa dan ilusi religius yang sengaja dibangun untuk memberi kesan sakral.[85] Dalam *Tafsir Al-Mishbah*, hal ini dibaca sebagai kritik Al-Qur'an terhadap religiositas semu agama yang bertumpu pada sensasi dan simbol, bukan pada kesadaran tauhid. Krisis ini memperlihatkan bahwa ketiadaan kepemimpinan profetik (karena Musa bermunajat) membuka ruang bagi manipulasi simbol keagamaan dan penyimpangan kolektif.

Ayat 149 menampilkan momen kesadaran moral ketika sebagian Bani Israil menyadari kesesatan mereka. Quraish Shihab menafsirkan penyesalan ini sebagai bentuk *yaqzah ruhiyyah* (kesadaran spiritual) yang muncul setelah euforia simbolik mereda.[86] Namun, penyesalan tersebut belum disertai komitmen etik yang kokoh, sehingga krisis akidah tidak langsung teratasi. Al-Qur'an, dengan demikian, membedakan antara kesadaran sesaat dan pertobatan yang berkelanjutan.

Lebih lanjut, ayat 150–151 menggambarkan reaksi Nabi Musa yang tegas terhadap penyimpangan tersebut. Dalam *Tafsir Al-Mishbah*, kemarahan Nabi Musa tidak dipahami sebagai ledakan emosional, melainkan ekspresi tanggung jawab kepemimpinan profetik untuk menjaga kemurnian

[84] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V hlm. 211
[85] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 213
[86] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V., hlm. 217

tauhid.[87] Teguran keras terhadap Nabi Harun dan doa Nabi Musa mencerminkan keseimbangan antara ketegasan normatif dan kerendahan hati spiritual. Di sini, Al-Qur'an menampilkan model kepemimpinan yang menolak kompromi akidah, namun tetap membuka ruang evaluasi dan perbaikan internal.

Ayat 152 kemudian menegaskan konsekuensi teologis dari penyembahan anak sapi, yakni murka Tuhan dan kehinaan di dunia. Quraish Shihab menafsirkan kehinaan (*dhillah*) sebagai hilangnya wibawa moral akibat pengkhianatan terhadap tauhid.[88] Penekanan pada konsekuensi duniawi menunjukkan bahwa krisis spiritual memiliki implikasi sosial dan historis, bukan hanya ukhrawi. Dengan demikian, penyimpangan akidah berdampak langsung pada tatanan nilai dan martabat kolektif umat.

Dengan demikian, QS. Al-A'raf [7]: 148–152 menampilkan penyembahan anak sapi sebagai puncak krisis spiritual pasca-pembebasan. Tafsir Al-Mishbah berhasil membaca ayat-ayat ini sebagai peringatan abadi tentang bahaya reduksi agama menjadi simbol material, sekaligus menegaskan pentingnya kepemimpinan, kesadaran kolektif, dan internalisasi tauhid dalam menjaga keutuhan iman umat.

m. Taubat Kolektif dan Rahmat Ilahi (QS. Al-A'raf [7]: 153–156)

وَٱلَّذِينَ عَمِلُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ثُمَّ تَابُواْ مِنۢ بَعۡدِهَا وَءَامَنُوٓاْ إِنَّ رَبَّكَ مِنۢ بَعۡدِهَا
لَغَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴿١٥٣﴾ وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلۡغَضَبُ أَخَذَ ٱلۡأَلۡوَاحَۖ وَفِي
نُسۡخَتِهَا هُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلَّذِينَ هُمۡ لِرَبِّهِمۡ يَرۡهَبُونَ ﴿١٥٤﴾ وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ
سَبۡعِينَ رَجُلٗا لِّمِيقَـٰتِنَاۖ فَلَمَّآ أَخَذَتۡهُمُ ٱلرَّجۡفَةُ قَالَ رَبِّ لَوۡ شِئۡتَ أَهۡلَكۡتَهُم

[87] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V., hlm. 219
[88] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V., hlm.220

مِّن قَبۡلُ وَإِيَّـٰىَ ۖ أَتُهۡلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآ ۖ إِنۡ هِىَ إِلَّا فِتۡنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهۡدِى مَن تَشَآءُ ۖ أَنتَ وَلِيُّنَا فَٱغۡفِرۡ لَنَا وَٱرۡحَمۡنَا ۖ وَأَنتَ خَيۡرُ ٱلۡغَـٰفِرِينَ ﴿١٥٥﴾ ۞ وَٱكۡتُبۡ لَنَا فِى هَـٰذِهِ ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلۡأَخِرَةِ إِنَّا هُدۡنَآ إِلَيۡكَ ۚ قَالَ عَذَابِىٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنۡ أَشَآءُ ۖ وَرَحۡمَتِى وَسِعَتۡ كُلَّ شَىۡءٍ ۚ فَسَأَكۡتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَـٰتِنَا يُؤۡمِنُونَ ﴿١٥٦﴾

Artinya: *Orang-orang yang mengerjakan kejahatan, kemudian bertobat sesudah itu dan beriman; sesungguhnya Tuhan kamu, sesudah tobat yang disertai dengan iman itu adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Sesudah amarah Musa menjadi reda, lalu diambilnya (kembali) luh-luh (Taurat) itu; dan dalam tulisannya terdapat petunjuk dan rahmat untuk orang-orang yang takut kepada Tuhannya. Dan Musa memilih tujuh puluh orang dari kaumnya untuk (memohonkan tobat kepada Kami) pada waktu yang telah Kami tentukan. Maka ketika mereka digoncang gempa bumi, Musa berkata: "Ya Tuhanku, kalau Engkau kehendaki, tentulah Engkau membinasakan mereka dan aku sebelum ini. Apakah Engkau membinasakan kami karena perbuatan orang-orang yang kurang akal di antara kami? Itu hanyalah cobaan dari Engkau, Engkau sesatkan dengan cobaan itu siapa yang Engkau kehendaki dan Engkau beri petunjuk kepada siapa yang Engkau kehendaki. Engkaulah Yang memimpin kami, maka ampunilah kami dan berilah kami rahmat dan Engkaulah Pemberi ampun yang sebaik-baiknya".Dan tetapkanlah untuk kami kebajikan di dunia ini dan di akhirat; sesungguhnya kami kembali (bertobat) kepada Engkau. Allah berfirman: "Siksa-Ku akan Kutimpakan kepada siapa yang Aku kehendaki dan rahmat-Ku meliputi segala sesuatu. Maka akan Aku tetapkan rahmat-Ku untuk orang-orang yang bertakwa, yang menunaikan zakat dan orang-orang yang beriman kepada ayat-ayat Kami".*

Ayat 153–156 Surah Al-A‘rāf menandai fase pemulihan spiritual Bani Israil setelah krisis akidah akibat penyembahan anak sapi. Dalam Tafsir Al-Mishbah, M. Quraish Shihab menegaskan bahwa taubat yang diterima Allah

dalam ayat ini bersifat kolektif dan struktural, bukan sekadar penyesalan individual.[89] Istilah *tābū min ba'dihā wa āmanū* menunjukkan bahwa taubat sejati meniscayakan perubahan sikap, komitmen iman, dan koreksi perilaku sosial yang menyeluruh.

Quraish Shihab menjelaskan bahwa penyebutan sifat Allah sebagai *al-Ghafūr al-Raḥīm* setelah krisis besar menegaskan keseimbangan antara keadilan dan kasih sayang ilahi.[90] Dalam Tafsir Al-Mishbah, rahmat Allah tidak menafikan konsekuensi moral dari kesalahan, tetapi membuka ruang pemulihan bagi komunitas yang bersedia kembali kepada tauhid. Dengan demikian, taubat kolektif dipahami sebagai mekanisme ilahi untuk memulihkan tatanan spiritual dan sosial yang rusak akibat penyimpangan akidah.

Ayat 154 menggambarkan perubahan sikap Nabi Musa yang sebelumnya marah, lalu kembali tenang setelah menerima taubat kaumnya. Quraish Shihab menafsirkan ketenangan Musa sebagai simbol rekonsiliasi kepemimpinan profetik antara ketegasan normatif dan kasih sayang pastoral.[91] Pengambilan kembali alwah Taurat menandakan dimulainya kembali fase pembinaan hukum dan moral umat, yang sebelumnya tertunda akibat krisis spiritual. Dalam konteks ini, Al-Qur'an menegaskan bahwa hukum ilahi berfungsi efektif ketika didahului oleh pemurnian iman.

Lebih lanjut, ayat 155–156 menampilkan dimensi doa Nabi Musa yang bersifat komunal dan visioner. Dalam *Tafsir Al-Mishbah*, permohonan Musa agar rahmat Allah meliputi umatnya menunjukkan bahwa kepemimpinan profetik tidak berhenti pada koreksi kesalahan, tetapi juga berorientasi pada masa depan umat.[92] Penegasan bahwa rahmat Allah

[89] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V hlm. 221
[90] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 226
[91] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V., hlm. 228
[92] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V., hlm. 228

"meliputi segala sesuatu" (*wasi'at kulla shay'*) mengandung pesan universal bahwa kasih sayang Tuhan melampaui batas etnis dan historis, meskipun tetap terkait dengan tanggung jawab iman dan ketakwaan.

Dengan demikian, QS. Al-A'rāf [7]: 153–156 menghadirkan taubat kolektif sebagai titik balik spiritual dan sosial Bani Israil. Tafsir Al-Mishbah berhasil menempatkan ayat-ayat ini dalam kerangka teologi rahmat yang dinamis, di mana kesalahan besar dapat diikuti oleh pemulihan besar pula, selama komunitas beriman bersedia kembali kepada tauhid dan tanggung jawab moral.

n. Perjanjian, Amanah Kolektif, dan Peringatan Akhir (QS. Al-A'raf [7]: 157–171)

ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى
ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ
ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ
عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ
مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ
إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ
وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ
وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾ وَمِن قَوْمِ مُوسَىٰٓ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ
وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ ﴿١٥٩﴾ وَقَطَّعْنَٰهُمُ ٱثْنَتَىْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ
إِذِ ٱسْتَسْقَىٰهُ قَوْمُهُۥٓ أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنۢبَجَسَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا

عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ۚ وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلْغَمَـٰمَ وَأَنزَلْنَا
عَلَيْهِمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ ۖ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا رَزَقْنَـٰكُمْ ۚ وَمَا ظَلَمُونَا
وَلَـٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿١٦٠﴾ وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ ٱسْكُنُوا۟ هَـٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ
وَكُلُوا۟ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا نَّغْفِرْ لَكُمْ
خَطِيٓـَٔـٰتِكُمْ ۚ سَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٦١﴾ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ قَوْلًا
غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُوا۟
يَظْلِمُونَ ﴿١٦٢﴾ وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ
يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا
يَسْبِتُونَ ۙ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴿١٦٣﴾ وَإِذْ
قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا ۙ ٱللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا ۖ قَالُوا۟
مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿١٦٤﴾ فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦٓ أَنجَيْنَا
ٱلَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلسُّوٓءِ وَأَخَذْنَا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ بِعَذَابٍۭ بَـِٔيسٍۭ بِمَا كَانُوا۟
يَفْسُقُونَ ﴿١٦٥﴾ فَلَمَّا عَتَوْا۟ عَن مَّا نُهُوا۟ عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً
خَـٰسِـِٔينَ ﴿١٦٦﴾ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ مَن
يَسُومُهُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ ۗ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ ٱلْعِقَابِ ۖ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٦٧﴾
وَقَطَّعْنَـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أُمَمًا ۖ مِّنْهُمُ ٱلصَّـٰلِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَٰلِكَ ۖ

وَبَلَوۡنَٰهُم بِٱلۡحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ ﴿١٦٨﴾ فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ
خَلۡفٞ وَرِثُواْ ٱلۡكِتَٰبَ يَأۡخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا ٱلۡأَدۡنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغۡفَرُ لَنَا وَإِن
يَأۡتِهِمۡ عَرَضٞ مِّثۡلُهُۥ يَأۡخُذُوهُۚ أَلَمۡ يُؤۡخَذۡ عَلَيۡهِم مِّيثَٰقُ ٱلۡكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُواْ
عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّ وَدَرَسُواْ مَا فِيهِۗ وَٱلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَۗ أَفَلَا
تَعۡقِلُونَ ﴿١٦٩﴾ وَٱلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِٱلۡكِتَٰبِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ
أَجۡرَ ٱلۡمُصۡلِحِينَ ﴿١٧٠﴾ ۞ وَإِذۡ نَتَقۡنَا ٱلۡجَبَلَ فَوۡقَهُمۡ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٞ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُۥ وَاقِعُۢ
بِهِمۡ خُذُواْ مَآ ءَاتَيۡنَٰكُم بِقُوَّةٖ وَٱذۡكُرُواْ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴿١٧١﴾

Artinya: *(Yaitu) orang-orang yang mengikut Rasul, Nabi yang umi yang (namanya) mereka dapati tertulis di dalam Taurat dan Injil yang ada di sisi mereka, yang menyuruh mereka mengerjakan yang makruf dan melarang mereka dari mengerjakan yang mungkar dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk dan membuang dari mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka. Maka orang-orang yang beriman kepadanya, memuliakannya, menolongnya dan mengikuti cahaya yang terang yang diturunkan kepadanya (Al Qur'an), mereka itulah orang-orang yang beruntung. Katakanlah: "Hai manusia sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu semua, yaitu Allah yang mempunyai kerajaan langit dan bumi; tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia, Yang menghidupkan dan mematikan, maka berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul Nya, Nabi yang umi yang beriman kepada Allah dan kepada kalimat-kalimat-Nya (kitab-kitab-Nya) dan ikutilah dia, supaya kamu mendapat petunjuk".Dan di antara kaum Musa itu terdapat suatu umat yang memberi petunjuk (kepada manusia) dengan hak dan dengan yang hak itulah mereka menjalankan keadilan. Dan mereka Kami bagi menjadi dua belas suku yang masing-masingnya berjumlah besar dan Kami wahyukan kepada Musa ketika kaumnya meminta air kepadanya: "Pukullah batu itu dengan tongkatmu!". Maka memancarlah daripadanya duabelas mata air. Sesungguhnya tiap-tiap suku mengetahui tempat minum*

masing-masing. Dan Kami naungkan awan di atas mereka dan Kami turunkan kepada mereka manna dan salwa. (Kami berfirman); "Makanlah yang baik-baik dari apa yang telah Kami rezekikan kepadamu". Mereka tidak menganiaya Kami, tetapi merekalah yang selalu menganiaya dirinya sendiri. Dan (ingatlah), ketika dikatakan kepada mereka (Bani Israel): "Diamlah di negeri ini saja (Baitulmakdis) dan makanlah dari (hasil bumi) nya di mana saja kamu kehendaki.". Dan katakanlah: "Bebaskanlah kami dari dosa kami dan masukilah pintu gerbangnya sambil membungkuk, niscaya Kami ampuni kesalahan-kesalahanmu". Kelak akan Kami tambah (pahala) kepada orang-orang yang berbuat baik. Maka orang-orang yang lalim di antara mereka itu mengganti (perkataan itu) dengan perkataan yang tidak dikatakan kepada mereka, maka Kami timpakan kepada mereka azab dari langit disebabkan kelaliman mereka. Dan tanyakanlah kepada Bani Israel tentang negeri yang terletak di dekat laut ketika mereka melanggar aturan pada hari Sabtu, di waktu datang kepada mereka ikan-ikan (yang berada di sekitar) mereka terapung-apung di permukaan air, dan di hari-hari yang bukan Sabtu, ikan-ikan itu tidak datang kepada mereka. Demikianlah Kami mencoba mereka disebabkan mereka berlaku fasik. Dan (ingatlah) ketika suatu umat di antara mereka berkata: "Mengapa kamu menasihati kaum yang Allah akan membinasakan mereka atau mengazab mereka dengan azab yang amat keras?" Mereka menjawab: "Agar kami mempunyai alasan (pelepas tanggung jawab) kepada Tuhanmu, dan supaya mereka bertakwa".Maka tatkala mereka melupakan apa yang diperingatkan kepada mereka, Kami selamatkan orang-orang yang melarang dari perbuatan jahat dan Kami timpakan kepada orang-orang yang lalim siksaan yang keras, disebabkan mereka selalu berbuat fasik. Maka tatkala mereka bersikap sombong terhadap apa yang mereka dilarang mengerjakannya, Kami katakan kepadanya: "Jadilah kamu kera yang hinaDan (ingatlah), ketika Tuhanmu memberitahukan, bahwa sesungguhnya Dia akan mengirim kepada mereka (orang-orang Yahudi) sampai hari kiamat orang-orang yang akan menimpakan kepada mereka azab yang seburuk-buruknya. Sesungguhnya Tuhanmu amat cepat siksa-Nya, dan sesungguhnya Dia adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Dan Kami bagi-bagi mereka di dunia ini menjadi beberapa golongan; di antaranya ada orang-orang yang saleh dan di antaranya ada yang tidak demikian. Dan Kami coba mereka dengan (nikmat) yang baik-baik dan (bencana) yang buruk-buruk, agar mereka kembali (kepada kebenaran). Maka datanglah sesudah mereka generasi (yang jahat) yang mewarisi Taurat, yang

> *mengambil harta benda dunia yang rendah ini, dan berkata: "Kami akan diberi ampun". Dan kelak jika datang kepada mereka harta benda dunia sebanyak itu (pula), niscaya mereka akan mengambilnya (juga). Bukankah perjanjian Taurat sudah diambil dari mereka, yaitu bahwa mereka tidak akan mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar, padahal mereka telah mempelajari apa yang tersebut di dalamnya?. Dan kampung akhirat itu lebih baik bagi mereka yang bertakwa. Maka apakah kamu sekalian tidak mengerti? Dan orang-orang yang berpegang teguh dengan Al Kitab (Taurat) serta mendirikan shalat, (akan diberi pahala) karena sesungguhnya Kami tidak menyia-nyiakan pahala orang-orang yang mengadakan perbaikan. Dan (ingatlah), ketika Kami mengangkat bukit ke atas mereka seakan-akan bukit itu naungan awan dan mereka yakin bahwa bukit itu akan jatuh menimpa mereka. (Dan Kami katakan kepada mereka): "Peganglah dengan teguh apa yang telah Kami berikan kepadamu, serta ingatlah selalu (amalkanlah) apa yang tersebut di dalamnya supaya kamu menjadi orang-orang yang bertakwa".*

Ayat 157–171 QS. Al-A‘raf berfungsi sebagai penutup tematik kisah panjang Bani Israil dengan menegaskan kembali makna perjanjian ilahi (*mīthāq*), amanah kolektif umat, serta peringatan akhir atas konsekuensi pengingkaran. Dalam Tafsir Al-Mishbah, M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat 157 secara khusus mengalihkan fokus dari sejarah Musa menuju penguatan risalah universal melalui pengutusan Nabi Muhammad sebagai rasul penutup yang membawa nilai pembebasan, pemurnian tauhid, dan pembaruan perjanjian iman.[93]

Quraish Shihab menekankan bahwa inti perjanjian ilahi bukanlah identitas etnis atau klaim historis, melainkan ketaatan etis terhadap nilai-nilai wahyu.[94] Ayat 157–158 menegaskan bahwa mengikuti rasul berarti membebaskan manusia dari belenggu kezaliman dan beban-beban sosial yang menindas. Dengan demikian, perjanjian (*‘ahd*) dalam Al-Qur’an selalu

[93] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V hlm. 230
[94] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 230

bermuara pada praksis keadilan dan tanggung jawab sosial, bukan sekadar pengakuan verbal atau simbolik.

Lebih lanjut, ayat 159–162 menggarisbawahi prinsip objektivitas Al-Qur'an dalam menilai suatu komunitas: kecaman terhadap Bani Isra'il tidak bersifat generalisasi, sebab di antara mereka terdapat kelompok yang istiqamah, menegakkan kebenaran, dan berlaku adil. Dalam perspektif kepemimpinan, penegasan ini penting karena menunjukkan bahwa kualitas suatu umat atau organisasi tidak ditentukan oleh mayoritas yang menyimpang, melainkan oleh keberadaan elite moral yang tetap berpegang pada nilai haq dan keadilan.

Pembagian Bani Isra'il ke dalam dua belas suku yang jelas, disertai pengaturan sumber daya berupa dua belas mata air, mencerminkan kepemimpinan Nabi Musa as. yang tidak hanya spiritual, tetapi juga administratif dan manajerial, yakni memastikan keadilan distribusi dan mencegah konflik internal. Anugerah naungan awan, al-mann, dan as-salwa menggambarkan kepemimpinan Ilahi yang menjamin keberlangsungan hidup umat dalam situasi krisis, sementara perintah untuk bersyukur dan bersikap rendah hati menegaskan bahwa legitimasi kepemimpinan bergantung pada respons etis pengikutnya. Namun, pembangkangan sebagian dari mereka dengan mengubah perintah simbolik "hiththah" menjadi ekspresi materialistis dan sikap angkuh menunjukkan kegagalan moral yang berujung pada sanksi Ilahi. Dengan demikian, narasi ini menegaskan bahwa kepemimpinan yang berhasil bukan hanya ditopang oleh mukjizat, kecukupan sumber daya, dan struktur yang rapi, tetapi terutama oleh kesadaran kolektif untuk taat, bersyukur, dan memelihara kerendahan hati; tanpa itu, nikmat berubah menjadi sebab kehancuran, dan kemenangan menjadi awal kejatuhan.

Ayat 163–166 kemudian menghadirkan kisah pelanggaran hari Sabtu sebagai ilustrasi konkret dari pengingkaran perjanjian. Quraish Shihab

menafsirkan kisah ini bukan sekadar pelanggaran ritual, melainkan simbol manipulasi hukum agama demi keuntungan pragmatis.[95] Transformasi sebagian pelanggar menjadi "kera yang hina" dipahami secara moral sebagai degradasi kemanusiaan akibat pengingkaran nilai ilahi. Dengan demikian, Al-Qur'an menegaskan bahwa pengkhianatan terhadap amanah wahyu berdampak langsung pada martabat manusia.

Peringatan akhir ditegaskan dalam ayat 168–171, yat ini menegaskan hukum kepemimpinan ilahiah dalam sejarah: kekuasaan yang dibangun di atas kedurhakaan, pengingkaran janji, dan manipulasi kebenaran tidak akan pernah stabil, melainkan terus berada dalam siklus tekanan, kehinaan, dan ketakutan. Pemberitahuan Allah tentang pengiriman pihak-pihak yang menimpakan azab kepada kelompok Yahudi yang durhaka menunjukkan bahwa sanksi kepemimpinan yang menyimpang tidak selalu berbentuk kehancuran total sekaligus, tetapi hadir secara bertahap dan periodik sesuai kadar pembangkangan. Dalam perspektif kepemimpinan, ini menegaskan bahwa kezaliman struktural sering dibiarkan bertahan sementara oleh sunnatullah, bukan karena direstui, melainkan sebagai ujian dan penundaan hukuman.

Penyebutan sifat Allah yang "amat cepat siksa-Nya" sekaligus "Maha Pengampun lagi Maha Penyayang" mengajarkan keseimbangan etis dalam kepemimpinan: ketegasan tanpa kehilangan belas kasih, serta kesabaran tanpa menghapus akuntabilitas. Sejarah panjang penderitaan, diaspora, kegelisahan, dan ketidakamanan yang menyertai mereka meskipun memiliki kekuatan politik dan militer menjadi bukti bahwa kepemimpinan yang tercerabut dari nilai tauhid dan keadilan tidak akan pernah melahirkan ketenteraman batin kolektif. Dengan demikian, ayat ini menegaskan bahwa legitimasi kepemimpinan sejati tidak ditentukan oleh dominasi senjata atau

[95] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 280

kekuatan politik, melainkan oleh keselarasan antara kekuasaan, moralitas, dan ketaatan kepada nilai ilahi; ketika keselarasan itu runtuh, maka rasa takut, keterasingan, dan konflik internal menjadi bentuk azab yang terus menyertai hingga akhir perjalanan sejarah.

Seperti yang dijelaskan dalam tafsir Al Misbah

> Setelah menjelaskan jatuhnya siksa dan kebinasaan atas sebagian Bani Isra'il, dijelaskanlah di sini bahwa siksa itu akan berlanjut selama mereka berlanjut dalam kedurhakaan, dan untuk itu sekali lagi kelompok ayat ini memerintahkan hal lain dalam rangkaian yang perlu diingat, yaitu Dan ingat pulalah ketika Tuhanmu hai Nabi Muhammad saw. memberitahukan, bahwa sesungguhnya Dia Yang Maha kuasa itu akan mengirim dari satu tempat kepada mereka, yakni orang-orang Yahudi yang durhaka itu sampai yang berlanjut dalam masa yang berbeda-beda hingga hari Ydamat siapa, yakni orang-orang yang akan menimpakan kepada mereka seburuk-buruk azab. Sesungguhnya Tuhanmu hai Nabi Muhammd saw. pasti amat cepat siksa-Nya bila Dia berkehendak untuk menyiksa dengan cepat, dan sesungguhnya Dia adalah Maha Pengampun bagi siapapun yang memohon ampunan-Nya lagi Maha Penyayang bagi semua yang taat kepada-Nya.[96]

Dengan demikian, QS. Al-A'raf [7]: 157–171 menutup rangkaian kisah Bani Israil dengan pesan universal tentang perjanjian, amanah, dan peringatan. Tafsir Al-Mishbah berhasil menempatkan ayat-ayat ini sebagai refleksi teologis dan sosial yang mendalam, bahwa keberlangsungan umat tidak ditentukan oleh status historis, melainkan oleh kesediaan kolektif untuk memikul amanah wahyu dan menegakkannya dalam kehidupan nyata.

B. Nilai-Nilai Kepemimpinan Nabi Musa AS berdasarkan QS. Al-A'raf [7]

1. Kepemimpinan Berbasis Tauhid dan Moral Spiritual

Kisah penyembahan anak sapi dalam QS. al-A'raf [7]: 148–152 merepresentasikan krisis kepemimpinan yang bersumber dari penyimpangan tauhid kolektif. Dalam konteks ini, kepemimpinan Nabi Musa AS tampil sebagai kepemimpinan normatif-teologis yang menjadikan tauhid sebagai

[96] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 288

basis legitimasi dan arah tindakan. Ketegasan Nabi Musa AS tidak dapat dibaca sebagai ekspresi emosional semata, melainkan sebagai bentuk *kepemimpinan profetik korektif* yang bertujuan mengembalikan umat pada fondasi iman.[97]

Kepemimpinan para nabi dalam Al-Qur'an selalu ditandai oleh prioritas penjagaan tauhid sebelum penataan sosial.[98] Ungkapan ini sejalan dengan Tafsir Al-Mishbah yang menempatkan krisis akidah sebagai akar kerusakan sosial Bani Israil. Dengan demikian, keteguhan Nabi Musa AS mencerminkan kepemimpinan yang berani menentang arus mayoritas demi menjaga integritas iman umat.

Ketegasan Nabi Musa AS terhadap syirik kolektif mengandung pesan etis bagi kepemimpinan Islam kontemporer, yakni bahwa kompromi terhadap penyimpangan teologis akan melahirkan disorientasi moral jangka panjang.[99] Oleh karena itu, kepemimpinan berbasis tauhid tidak bersifat simbolik, tetapi fungsional dalam menjaga keberlanjutan nilai umat.

QS. al-A'raf [7]: 153–156 menegaskan bahwa kepemimpinan Nabi Musa AS diarahkan pada pembinaan iman kolektif pascakrisis. Taubat yang diterima Allah tidak hanya bersifat individual, tetapi komunal dan struktural. M. Quraish Shihab menekankan bahwa perubahan iman (*āmanū*) setelah taubat (*tābū*) menunjukkan orientasi kepemimpinan pada transformasi batin masyarakat.[100] Kepemimpinan Qur'ani menekankan *pembentukan kesadaran moral kolektif* sebagai prasyarat tegaknya hukum dan tatanan sosial.[101] Dalam

---

[97] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 301–304

[98] Ahmad Fauzi, "Kepemimpinan Profetik dalam Perspektif Al-Qur'an," *Jurnal Ilmu Ushuluddin* Vol. 6, No. 2 (2019): 145–147

[99] Nurhadi, "Tauhid sebagai Basis Etika Kepemimpinan Qur'ani," *Theologia: Jurnal Ilmu Ushuluddin* Vol. 31, No. 1 (2020): 52–54

[100] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 5, hlm. 309–312

[101] Siti Aminah, "Kepemimpinan dalam Perspektif Tematik Al-Qur'an," *Jurnal Studi Al-Qur'an* Vol. 14, No. 2 (2018): 201–203

perspektif ini, kepemimpinan Nabi Musa AS berfungsi sebagai sarana edukasi iman, bukan sekadar kontrol sosial.

Kegagalan kepemimpinan sering terjadi ketika dimensi spiritual dipisahkan dari pengelolaan masyarakat.[102] Kepemimpinan Nabi Musa AS justru menunjukkan integrasi iman dan praksis sosial, sehingga pemulihan umat dilakukan dari akar teologisnya.

Ayat-ayat perjanjian (QS. al-A'rāf [7]: 157–171) memperlihatkan bahwa kepemimpinan Nabi Musa AS berlandaskan amanah ilahi (*mītsāq*), bukan legitimasi kekuasaan. Otoritas kepemimpinan dipahami sebagai mandat spiritual yang menuntut akuntabilitas moral di hadapan Allah.[103] Kepemimpinan kenabian dalam Islam selalu bersifat transenden, yakni mengaitkan kekuasaan dengan pertanggungjawaban etis dan teologis.[104] Model ini tampak jelas pada kepemimpinan Nabi Musa AS yang menggunakan otoritasnya untuk koreksi moral, bukan dominasi politik.

Integrasi otoritas dan spiritualitas merupakan ciri utama kepemimpinan Qur'ani yang relevan lintas zaman.[105] Dengan demikian, kepemimpinan Nabi Musa AS tidak hanya historis, tetapi paradigmatik bagi model kepemimpinan Islam yang etis, bertanggung jawab, dan berorientasi tauhid.

2. Ketegasan dalam Menegakkan Kebenaran dan Hukum Ilahi

Peristiwa penyembahan anak sapi dalam QS. al-A'raf [7]: 148–152 menjadi contoh paling jelas tentang ketegasan Nabi Musa AS dalam menegakkan kebenaran akidah. Ketika kembali dan mendapati kaumnya

---

[102] Miftahuddin, "Spiritualitas dan Kepemimpinan dalam Islam," *Jurnal Ulumuddin* Vol. 9, No. 1 (2021): 88–90

[103] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Jil. 15 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2004), hlm. 91–94

[104] Ridwan Lubis, "Dimensi Etis Kepemimpinan Profetik," *Jurnal Filsafat* Vol. 27, No. 2 (2017): 179–181

[105] Heri Gunawan, "Model Kepemimpinan Qur'ani dan Relevansinya dalam Pendidikan Islam," *Jurnal Kepemimpinan Pendidikan Islam* Vol. 4, No. 1 (2022): 33–35

terjerumus dalam praktik syirik kolektif, Nabi Musa AS menunjukkan reaksi keras berupa teguran, kecaman, dan tindakan simbolik berupa pelemparan alwah Taurat. Dalam Tafsir Al-Mishbah, M. Quraish Shihab menegaskan bahwa sikap keras tersebut tidak dimaksudkan sebagai luapan emosi semata, melainkan sebagai ekspresi tanggung jawab kepemimpinan profetik dalam menghadapi pelanggaran prinsipil yang mengancam fondasi tauhid umat.[106]

Al-Qur'an menempatkan syirik sebagai kezaliman terbesar (*zulmun 'azim*), sehingga respons kepemimpinan terhadapnya harus bersifat tegas dan korektif. Al-Razi menjelaskan bahwa kemarahan Nabi Musa AS mencerminkan kesadaran bahwa toleransi terhadap penyimpangan akidah akan melahirkan kerusakan moral yang lebih luas dan sistemik.[107] Dengan demikian, ketegasan Nabi Musa AS merupakan manifestasi dari kepemimpinan normatif yang menempatkan kebenaran ilahi di atas stabilitas sosial semu. Ketegasan nabi-nabi terhadap syirik memiliki fungsi pedagogis, yaitu membangun kesadaran kolektif bahwa nilai tauhid tidak dapat dinegosiasikan dalam tatanan masyarakat beriman.[108] Dalam konteks ini, kepemimpinan Nabi Musa AS menjadi teladan bagaimana hukum ilahi ditegakkan sebagai sarana pendidikan iman, bukan sekadar penghukuman.

Ketegasan Nabi Musa AS juga mencerminkan prinsip keadilan yang tidak diskriminatif dan tidak kompromistis terhadap kesalahan struktural. Penyembahan anak sapi bukan kesalahan individual semata, melainkan pelanggaran kolektif yang melibatkan struktur sosial dan kepemimpinan internal Bani Israil. Oleh karena itu, respons Nabi Musa AS bersifat menyeluruh dan tegas, termasuk terhadap tokoh-tokoh yang berperan dalam terjadinya penyimpangan tersebut.

---

[106] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V hlm. 301–304

[107] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Jil. 15 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2004), hlm. 83–85

[108] M. Syamsuddin, "Ketegasan Nabi dalam Menjaga Tauhid," *Jurnal Ilmu Ushuluddin* Vol. 7, No. 1 (2020): 66–68

Dalam Tafsir Al-Mishbah, dijelaskan bahwa kepemimpinan Nabi Musa AS tidak membedakan antara elite dan massa dalam penegakan nilai tauhid.[109] Prinsip ini menunjukkan bahwa keadilan Qur'ani tidak tunduk pada tekanan mayoritas atau kepentingan politik internal. Wahbah al-Zuhayli menambahkan bahwa keadilan ilahi menuntut penegakan hukum secara konsisten agar umat tidak terjebak dalam normalisasi kesalahan.[110] Kepemimpinan Qur'ani menolak praktik kompromi terhadap penyimpangan struktural karena justru akan memperlemah legitimasi moral hukum.[111] Dalam perspektif ini, kepemimpinan Nabi Musa AS berfungsi sebagai mekanisme koreksi sosial yang berani menanggung risiko konflik demi menjaga integritas nilai ilahi.

QS. al-A'rāf [7]: 154–156 menunjukkan bahwa setelah fase ketegasan dan koreksi, Nabi Musa AS kembali mengambil alwah Taurat sebagai simbol dimulainya proses pemulihan moral umat melalui hukum ilahi. Hal ini menegaskan bahwa hukum dalam kepemimpinan profetik tidak bersifat represif semata, tetapi restoratif dan edukatif. Dalam Tafsir Al-Mishbah, Quraish Shihab menekankan bahwa hukum ilahi berfungsi efektif apabila didahului oleh kesadaran iman dan taubat kolektif.[112]

3. Kepemimpinan yang Bertanggung Jawab dan Visioner

QS. al-A'raf [7]: 155–156 menampilkan salah satu dimensi kepemimpinan Nabi Musa AS yang paling signifikan, yaitu kesediaannya memikul tanggung jawab moral atas kesalahan umatnya, meskipun penyimpangan tersebut dilakukan secara kolektif. Dalam doa yang dipanjatkan Nabi Musa AS, tampak bahwa beliau tidak melepaskan diri dari

---

[109] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 5, hlm. 305–307

[110] Wahbah al-Zuḥayli, *Al-Tafsir al-Munir*, Jil. 8 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009), hlm. 179–181

[111] Sri Wahyuni, "Keadilan dan Penegakan Hukum dalam Kepemimpinan Qur'ani," *Jurnal Al-Qalam* Vol. 24, No. 2 (2018): 233–235

[112] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V hlm. 314–316

komunitasnya, tetapi justru menempatkan dirinya sebagai representasi umat di hadapan Allah. Dalam Tafsir Al-Mishbah, M. Quraish Shihab menegaskan bahwa sikap ini mencerminkan kepemimpinan profetik yang bertanggung jawab, di mana pemimpin tidak bersikap defensif atau saling menyalahkan, melainkan mengambil peran sebagai penanggung jawab moral umat.[113] Kepemimpinan Qur'ani menuntut kesiapan pemimpin untuk menanggung beban kesalahan struktural umat sebagai bagian dari tanggung jawab etis, bukan sekadar administratif.[114] Dalam konteks ini, kepemimpinan Nabi Musa AS memberikan teladan bahwa tanggung jawab kepemimpinan melampaui keberhasilan, dan justru diuji dalam situasi kegagalan kolektif.

Dimensi visioner kepemimpinan Nabi Musa AS tercermin dari konsistensinya menjaga keberlangsungan misi kenabian, meskipun berhadapan dengan umat yang berulang kali melakukan pembangkangan. QS. al-A'rāf [7]: 156 menegaskan orientasi masa depan melalui permohonan Nabi Musa AS agar rahmat Allah meliputi umatnya. Dalam Tafsir Al-Mishbah, dijelaskan bahwa doa ini tidak hanya merespons krisis saat itu, tetapi juga mengandung visi jangka panjang tentang kelangsungan umat berbasis iman dan ketakwaan.[115] Kepemimpinan visioner dalam Al-Qur'an ditandai oleh kemampuan pemimpin membaca masa depan umat dan menyiapkan fondasi moralnya sejak dini.[116] Kepemimpinan Nabi Musa AS menunjukkan bahwa visi profetik bukan utopia, melainkan strategi transformatif berbasis nilai ilahi.

QS. al-A'raf [7]: 157–171 menegaskan bahwa kepemimpinan Nabi Musa AS tidak dapat dilepaskan dari konsep perjanjian (mītsāq) antara Allah

---

[113] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 316–318

[114] Ahmad Zaini, "Tanggung Jawab Kolektif dalam Kepemimpinan Qur'ani," *Jurnal Studi Al-Qur'an* Vol. 16, No. 1 (2021): 27–29

[115] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 5, hlm. 318–320

[116] Rina Marlina, "Kepemimpinan Visioner dalam Perspektif Al-Qur'an," *Jurnal Kepemimpinan Islam* Vol. 5, No. 2 (2020): 112–114

dan Bani Israil. Dalam Tafsir Al-Mishbah, Quraish Shihab menjelaskan bahwa mītsāq menempatkan kepemimpinan dalam kerangka amanah sejarah, di mana generasi demi generasi terikat oleh komitmen tauhid dan ketaatan terhadap hukum Allah.[117] Kepemimpinan Nabi Musa AS, dengan demikian, berfungsi sebagai penjaga kesinambungan perjanjian ilahi tersebut. Konsep kepemimpinan Qur'ani selalu berkaitan dengan kesadaran historis dan tanggung jawab lintas generasi.[118] Kepemimpinan Nabi Musa AS merepresentasikan model kepemimpinan amanah yang tidak hanya bertanggung jawab kepada masyarakat sezamannya, tetapi juga kepada masa depan umat dalam bingkai perjanjian ilahi.

4. Kepemimpinan Humanis dan Inklusif

QS. al-A'raf [7]: 155–156 memperlihatkan dimensi humanis kepemimpinan Nabi Musa AS melalui kesediaannya memohonkan ampun bagi kaumnya setelah terjadinya penyimpangan akidah. Dalam Tafsir Al-Mishbah, M. Quraish Shihab menegaskan bahwa doa Nabi Musa AS tidak sekadar bernuansa spiritual, melainkan mencerminkan sikap empatik seorang pemimpin yang tetap berdiri bersama umatnya dalam kondisi krisis.[119] Sikap ini menunjukkan bahwa kepemimpinan profetik tidak bersifat eksklusif dan berjarak, tetapi partisipatif dan solider. Sikap memohonkan ampun bagi umat merupakan ciri kepemimpinan humanis dalam Al-Qur'an, yang menempatkan pemimpin sebagai mediator antara nilai ilahi dan realitas manusia yang rapuh.[120] Kepemimpinan Nabi Musa AS dengan demikian menampilkan wajah Islam yang penuh empati tanpa kehilangan orientasi normatif.

---

[117] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 5, hlm. 323–326

[118] Muhammad Faisal, "Mitsaq dan Kepemimpinan dalam Al-Qur'an," *Jurnal Al-Qur'an dan Hadis* Vol. 10, No. 2 (2019): 98–100

[119] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V hlm. 316–318

[120] Rahmat Hidayat, "Humanisme Kepemimpinan Nabi dalam Al-Qur'an," *Jurnal Ushuluddin* Vol. 28, No. 2 (2020): 210–212

Kepemimpinan Nabi Musa AS juga ditandai oleh kemampuan menggabungkan empati dengan keteguhan prinsip. Setelah menunjukkan ketegasan terhadap penyimpangan, Nabi Musa AS tidak larut dalam sikap konfrontatif berkepanjangan, tetapi beralih pada pendekatan pembinaan dan rekonsiliasi. Dalam Tafsir Al-Mishbah dijelaskan bahwa perubahan sikap Nabi Musa AS dari marah menjadi tenang menandai transisi kepemimpinan dari fase korektif menuju fase restoratif.[121] Kepemimpinan Qur'ani yang efektif justru lahir dari keseimbangan antara ketegasan normatif dan pendekatan humanis.[122] Dalam konteks ini, kepemimpinan Nabi Musa AS menjadi model bagaimana empati digunakan sebagai instrumen dakwah dan pendidikan moral, bukan sebagai pembenaran terhadap penyimpangan.

QS. al-A'raf [7]: 153–156 secara eksplisit menampilkan keseimbangan antara sifat Allah Yang Maha Pengampun dan Maha Penyayang (*al-Ghafūr al-Raḥīm*) dengan tuntutan taubat dan perbaikan iman. Kepemimpinan Nabi Musa AS mencerminkan keseimbangan teologis ini dalam praktik sosial. Dalam Tafsir Al-Mishbah, Quraish Shihab menegaskan bahwa kepemimpinan profetik harus merepresentasikan nilai-nilai ilahi secara utuh, termasuk keadilan dan kasih sayang.[123] Keseimbangan antara ketegasan dan kasih sayang merupakan prinsip utama kepemimpinan Islam yang relevan bagi masyarakat plural dan modern.[124] Kepemimpinan Nabi Musa AS, dengan demikian, menawarkan paradigma inklusif yang mampu merangkul umat tanpa kehilangan integritas nilai.

---

[121] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 5, hlm. 314–316

[122] Sulastri, "Empati dan Ketegasan dalam Kepemimpinan Qur'ani," *Jurnal Al-Bayan* Vol. 25, No. 1 (2019): 64–66

[123] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 5, hlm. 312–314

[124] Lilis Kurniawati, "Kepemimpinan Inklusif dalam Perspektif Islam," *Jurnal Kepemimpinan Pendidikan Islam* Vol. 6, No. 1 (2021): 41–43

5. Kepemimpinan Kolektif dan Pembentukan Kesadaran Umat

QS. al-A‘raf [7]: 153–156 menegaskan bahwa taubat Bani Israil pascapenyembahan anak sapi tidak dipresentasikan sebagai pengalaman individual semata, melainkan sebagai tanggung jawab kolektif umat. Dalam konteks ini, kepemimpinan Nabi Musa AS berperan penting dalam mengarahkan kesadaran komunal agar kesalahan struktural disikapi secara bersama. Dalam *Tafsir Al-Mishbah*, M. Quraish Shihab menekankan bahwa penggunaan redaksi jamak dalam ayat-ayat taubat menunjukkan adanya tuntutan perbaikan iman dan perilaku sosial secara kolektif, bukan parsial.[125] Kepemimpinan Qur’ani menuntut internalisasi tanggung jawab kolektif sebagai fondasi pembentukan masyarakat beriman.[126] Model kepemimpinan Nabi Musa AS menunjukkan bahwa pembinaan umat dilakukan melalui kesadaran bersama, bukan melalui individualisasi kesalahan semata.

QS. al-A‘raf [7]: 157–171 menempatkan konsep *mītsāq* (perjanjian) sebagai dasar relasi antara Allah, pemimpin, dan umat. Dalam Tafsir Al-Mishbah, Quraish Shihab menjelaskan bahwa *mītsāq* tidak hanya bermakna janji teologis, tetapi juga mengandung implikasi etika sosial dan politik yang mengikat komunitas secara historis dan normatif.[127] Kepemimpinan Nabi Musa AS berfungsi sebagai penjaga dan pengingat kolektif atas perjanjian tersebut. Konsep *mitsaq* dalam Al-Qur’an dapat dipahami sebagai fondasi etika publik yang mengatur relasi sosial, politik, dan keagamaan umat.[128] Dalam perspektif ini, kepemimpinan Nabi Musa AS merepresentasikan model kepemimpinan berbasis perjanjian nilai, bukan kontrak kekuasaan semata.

---

[125] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V hlm. 309–312

[126] Zainal Abidin, “Tanggung Jawab Kolektif dalam Perspektif Al-Qur’an,” *Jurnal Studi Al-Qur’an* Vol. 17, No. 2 (2022): 145–147

[127] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 5, hlm. 323–326

[128] Nurlaila, “Konsep Mitsaq dan Etika Sosial dalam Al-Qur’an,” *Jurnal Al-Qalam* Vol. 26, No. 1 (2019): 89–91

Kepemimpinan Nabi Musa AS tidak diarahkan pada penciptaan kepatuhan formal yang bersifat simbolik, tetapi pada pembentukan budaya taat yang berakar pada kesadaran iman. QS. al-A‘rāf [7]: 154–156 menunjukkan bahwa hukum ilahi (Taurat) dikembalikan setelah proses taubat dan pemurnian iman, menandakan bahwa hukum akan efektif apabila didukung oleh kesadaran moral umat. Dalam Tafsir Al-Mishbah, ditegaskan bahwa ketaatan yang lahir dari kesadaran jauh lebih kokoh dibanding kepatuhan yang dipaksakan.[129] Kepemimpinan Qur’ani yang efektif adalah kepemimpinan yang mampu menginternalisasikan nilai, bukan sekadar menegakkan aturan.[130] Kepemimpinan Nabi Musa AS, dengan demikian, menawarkan model pembentukan kesadaran umat yang bersifat transformatif, kolektif, dan berorientasi jangka panjang.

6. Kepemimpinan Berbasis Wahyu dan Nilai Transendental

QS. al-A‘rāf [7]: 142–145 dan 157 menegaskan bahwa legitimasi kepemimpinan Nabi Musa AS bersumber langsung dari wahyu Ilahi. Kepemimpinan Musa tidak dibangun atas klaim kekuasaan personal atau konsensus pragmatis semata, melainkan atas dasar mandat transendental yang diturunkan melalui Taurat. Dalam *Tafsir Al-Mishbah*, M. Quraish Shihab menegaskan bahwa wahyu berfungsi sebagai pedoman normatif sekaligus korektif terhadap dinamika sosial umat, sehingga kepemimpinan profetik selalu berada dalam kerangka nilai ilahiah yang tetap.[131] Kepemimpinan berbasis wahyu dalam Al-Qur’an menempatkan pemimpin sebagai pelaksana nilai, bukan pemilik otoritas mutlak.[132] Hal ini tercermin jelas dalam

---

[129] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 5, hlm. 314–316

[130] Ahmad Rifai, “Internalisasi Nilai dalam Kepemimpinan Qur’ani,” *Jurnal Kepemimpinan Islam* Vol. 6, No. 2 (2021): 118–120

[131] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V hlm. 286–289

[132] Siti Aisyah, “Legitimasi Kepemimpinan dalam Perspektif Al-Qur’an,” *Jurnal Ilmu Ushuluddin* Vol. 9, No. 1 (2020): 67–69

kepemimpinan Nabi Musa AS yang selalu merujuk kepada perintah Allah dalam setiap keputusan strategisnya.

QS. al-A‘raf [7]: 176 dan 146 mengandung peringatan keras terhadap kepemimpinan yang tunduk pada hawa nafsu dan kepentingan duniawi. Dalam Tafsir Al-Mishbah, Quraish Shihab menafsirkan ayat ini sebagai kritik terhadap kepemimpinan yang tercerabut dari nilai transendental, sehingga kehilangan orientasi moral dan keadilan.[133] Kepemimpinan Nabi Musa AS justru tampil sebagai antitesis dari model tersebut, karena seluruh tindakannya dikontrol oleh wahyu dan tanggung jawab akhirat. Krisis kepemimpinan modern sering kali bersumber dari dominasi kepentingan jangka pendek yang mengabaikan nilai moral dan spiritual.[134] Dalam konteks ini, kepemimpinan Nabi Musa AS menawarkan kritik normatif yang relevan terhadap praktik kepemimpinan kontemporer yang kehilangan dimensi transendental.

Kepemimpinan Nabi Musa AS menunjukkan bahwa nilai-nilai ilahiah tidak berhenti pada tataran teologis, tetapi diintegrasikan secara konkret dalam kebijakan sosial dan hukum umat. QS. al-A‘raf [7]: 145 menegaskan bahwa Taurat memuat prinsip-prinsip etik dan hukum yang berfungsi sebagai pedoman praktis kehidupan sosial. Dalam Tafsir Al-Mishbah, dijelaskan bahwa hukum ilahi berperan sebagai instrumen pembentukan masyarakat bermoral, bukan sekadar alat kontrol kekuasaan.[135] Kepemimpinan Qur’ani menuntut keberanian moral untuk menjadikan nilai ilahiah sebagai rujukan kebijakan, meskipun berhadapan dengan resistensi sosial.[136] Dengan demikian, kepemimpinan Nabi Musa AS tidak hanya

---

[133] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 5, hlm. 337–340

[134] Muhammad Anwar, “Etika Kepemimpinan dan Kritik Al-Qur’an terhadap Hawa Nafsu Kekuasaan,” *Jurnal Etika Islam* Vol. 5, No. 2 (2021): 94–96

[135] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 5, hlm. 291–293

[136] Rachmad Hidayat, “Nilai Ilahiah dalam Kebijakan Publik Perspektif Al-Qur’an,” *Jurnal Hukum Islam dan Sosial* Vol. 7, No. 1 (2022): 53–55

normatif secara teologis, tetapi juga aplikatif dalam pembentukan tatanan sosial yang adil dan berkelanjutan.

C. Relevansi Kepemimpinan Nabi Musa AS berdasarkan QS. Al-A'raf [7] dengan Kepemimpinan dalam Masyarakat Modern

1. Relevansi Spiritual: Kepemimpinan Berbasis Nilai dan Integritas

Krisis kepemimpinan modern tidak semata-mata bersumber dari lemahnya kapasitas teknokratis, melainkan dari erosi nilai moral dan spiritual yang seharusnya menjadi fondasi kepemimpinan. Fenomena korupsi, penyalahgunaan kekuasaan, manipulasi hukum, dan pragmatisme politik menunjukkan terputusnya relasi antara kepemimpinan dan nilai transendental. Dalam konteks ini, kepemimpinan Nabi Musa AS sebagaimana tergambar dalam QS. Al-A'raf [7] menawarkan paradigma alternatif, yakni kepemimpinan yang berpijak pada integritas tauhid dan komitmen moral yang kokoh. Tafsir Al-Mishbah menegaskan bahwa seluruh tindakan kepemimpinan Nabi Musa baik dalam menegur, menghukum, maupun memaafkan selalu berakar pada kesadaran ketuhanan dan tanggung jawab spiritual, bukan kepentingan pribadi atau tekanan sosial sesaat.[137]

Keteladanan Nabi Musa AS tampak jelas ketika ia tetap menjaga integritas kepemimpinannya di tengah tekanan sosial Bani Israil yang berulang kali menyimpang, termasuk dalam peristiwa penyembahan anak sapi. Alih-alih bersikap kompromistis demi stabilitas semu, Musa justru mengambil posisi normatif yang tegas demi menjaga kemurnian tauhid dan tatanan moral umat. Quraish Shihab menilai bahwa sikap ini mencerminkan integritas kepemimpinan profetik, yaitu keberanian moral untuk berdiri di atas prinsip meskipun berhadapan dengan resistensi kolektif.[138] Dalam perspektif ini, integritas tidak dipahami sebagai keteguhan personal semata, tetapi sebagai

[137] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V hlm. 286–289
[138] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V hlm. 290–292

kesetiaan terhadap nilai ilahi yang menjadi sumber legitimasi kepemimpinan itu sendiri.

Spirit kepemimpinan Nabi Musa AS tersebut memiliki relevansi kuat dengan kebutuhan masyarakat modern akan kepemimpinan berbasis nilai, bukan popularitas. Kepemimpinan kontemporer kerap terjebak dalam logika elektoral dan pencitraan publik, sehingga keputusan strategis sering kali ditentukan oleh survei dan kepentingan jangka pendek. Padahal, sebagaimana ditunjukkan oleh Musa AS, kepemimpinan sejati menuntut keberanian mengambil keputusan tidak populer demi kebaikan moral jangka panjang. Sejumlah kajian akademik di Indonesia menegaskan bahwa krisis kepemimpinan nasional saat ini berkorelasi dengan melemahnya dimensi spiritual dalam praktik kepemimpinan publik.[139] Oleh karena itu, internalisasi nilai kepemimpinan profetik seperti integritas, amanah, dan orientasi transendental menjadi kebutuhan mendesak dalam membangun kepemimpinan yang berkelanjutan dan bermartabat.

Dalam kajian kepemimpinan Islam kontemporer, nilai spiritual dipandang sebagai inti dari integritas kepemimpinan, karena ia berfungsi sebagai mekanisme kontrol internal yang melampaui pengawasan struktural. Kepemimpinan Nabi Musa AS dalam QS. Al-A‘raf [7] menunjukkan bahwa kesadaran akan kehadiran Tuhan (*muraqabah ilahiyyah*) membentuk karakter pemimpin yang konsisten antara ucapan, kebijakan, dan tindakan.[140] Dengan demikian, relevansi spiritual kepemimpinan Musa AS tidak hanya bersifat normatif-teologis, tetapi juga menawarkan kerangka etis aplikatif bagi pembaruan kepemimpinan modern yang berorientasi pada integritas, keadilan, dan nilai kemanusiaan.

---

[139] M. Amin Abdullah, “Etika Kepemimpinan dalam Perspektif Islam dan Tantangan Modernitas,” *Jurnal Al-Jami‘ah*, Vol. 51, No. 2 (2013): 315–317

[140] Ahmad Muttaqin, “Kepemimpinan Profetik dalam Al-Qur’an dan Relevansinya bagi Kepemimpinan Publik,” *Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 39, No. 1 (2019): 45–47

2. Relevansi Sosial Kepemimpinan dalam Mengelola Krisis dan Konflik

Kisah krisis Bani Israil dalam QS. Al-A‘raf [7] khususnya pasca peristiwa penyembahan anak sapi merepresentasikan pola krisis sosial yang bersifat struktural, yakni krisis nilai, otoritas, dan kepercayaan kolektif. Krisis semacam ini memiliki paralel yang kuat dengan realitas masyarakat modern, di mana konflik sosial kerap dipicu oleh degradasi moral, disorientasi nilai, dan lemahnya legitimasi kepemimpinan. Dalam Tafsir Al-Mishbah, M. Quraish Shihab menegaskan bahwa penyimpangan Bani Israil bukan sekadar kesalahan individual, melainkan krisis kolektif yang mengancam fondasi sosial dan teologis umat.[141] Oleh karena itu, respons Nabi Musa AS tidak berhenti pada klarifikasi administratif, melainkan menyentuh akar krisis berupa pemurnian iman dan penegakan nilai moral.

Ketegasan Nabi Musa AS dalam menghadapi penyimpangan kolektif menunjukkan bahwa kepemimpinan krisis menuntut keberanian normatif, bukan sekadar keterampilan manajerial. Sikap Musa yang keras terhadap pelanggaran akidah bahkan terhadap kaumnya sendiri menunjukkan bahwa konflik sosial tidak dapat diselesaikan melalui kompromi nilai. Quraish Shihab menilai bahwa ketegasan Musa merupakan bentuk tanggung jawab sosial pemimpin dalam menjaga keberlangsungan moral umat, karena pembiaran terhadap kesalahan struktural justru memperdalam krisis dan merusak tatanan sosial.[142] Dalam konteks modern, prinsip ini relevan ketika pemimpin dihadapkan pada korupsi sistemik, intoleransi, atau manipulasi kekuasaan yang melibatkan banyak pihak.

Lebih jauh, kepemimpinan Nabi Musa AS menampilkan fungsi pemimpin sebagai solusi krisis, bukan sekadar responden administratif. Musa tidak hanya meredam konflik sesaat, tetapi membangun ulang kesadaran kolektif melalui hukum (Taurat), perjanjian (*mitsaq*), dan internalisasi tanggung jawab

[141] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V hlm. 301–304
[142] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 305–307

moral. Dalam masyarakat modern, pendekatan ini menuntut kepemimpinan yang mampu membaca krisis secara substantif sosial, etis, dan kultural bukan sekadar administratif atau prosedural.

Krisis kepemimpinan menunjukkan bahwa kegagalan pemimpin modern sering kali disebabkan oleh pendekatan teknokratis yang mengabaikan dimensi nilai dan keadilan sosial.[143] Kepemimpinan Nabi Musa AS dalam QS. Al-A‘raf [7] justru menegaskan bahwa konflik sosial adalah momentum korektif untuk memperbaiki arah kolektif masyarakat. Dengan demikian, kepemimpinan tidak dipahami sebagai alat stabilisasi kekuasaan, melainkan sebagai instrumen transformasi sosial yang berorientasi pada kebenaran dan kemaslahatan jangka panjang.

Dalam perspektif etika Al-Qur’an, kepemimpinan krisis sebagaimana dicontohkan Nabi Musa AS menuntut keseimbangan antara ketegasan struktural dan visi moral. Major Themes of the Qur’an karya Fazlur Rahman menegaskan bahwa Al-Qur’an memandang krisis sosial sebagai peluang restorasi nilai, bukan sekadar ancaman stabilitas.[144] Oleh karena itu, relevansi sosial kepemimpinan Nabi Musa AS terletak pada kemampuannya mengelola konflik dengan menjadikan nilai ilahi sebagai kompas utama, sehingga krisis tidak hanya diselesaikan, tetapi juga dimaknai sebagai proses pematangan umat.

3. Relevansi Politik: Amanah, Kontrak Sosial, dan Akuntabilitas

QS. al-A‘raf [7]: 157–171 menekankan prinsip *mitsaq* (perjanjian) sebagai fondasi kepemimpinan Nabi Musa AS, yang secara konseptual dapat dianalogikan dengan prinsip kontrak sosial dalam teori politik modern. Dalam Tafsir Al-Mishbah, M. Quraish Shihab menafsirkan *mitsaq* sebagai komitmen moral kolektif yang mengikat pemimpin dan umat terhadap nilai ilahiah dan

[143] Siti Aisyah, “Kepemimpinan dan Manajemen Krisis Sosial dalam Perspektif Islam,” *Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora*, Vol. 7, No. 2 (2018): 112–114

[144] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur’an*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 76–79

norma sosial.[145] Hal ini menunjukkan bahwa legitimasi kepemimpinan Qur'ani tidak semata-mata berasal dari kekuasaan formal, melainkan dari kesepakatan etis yang bersumber pada amanah Ilahi. Konsep ini relevan dengan teori kontrak sosial yang dikemukakan oleh Rousseau dan Locke, di mana hubungan antara penguasa dan rakyat dibangun atas dasar tanggung jawab dan kesepakatan normatif.[146]

Kepemimpinan Nabi Musa AS juga menekankan akuntabilitas pemimpin. QS. al-A'raf [7]: 155–156 memperlihatkan bahwa Musa bertanggung jawab atas kesalahan umat secara kolektif, dan ia memohonkan rahmat Allah bagi mereka. Tafsir Al-Mishbah menafsirkan perilaku ini sebagai wujud akuntabilitas profetik: pemimpin tidak lepas tangan dari konsekuensi moral tindakan yang dilakukan oleh komunitas yang dipimpinnya, sekaligus bertindak sebagai mediator antara rakyat dan nilai luhur.[147] Dalam konteks modern, prinsip ini relevan dengan konsep good governance, di mana pemimpin publik dituntut untuk bertanggung jawab tidak hanya secara prosedural tetapi juga secara moral terhadap kesejahteraan masyarakat.[148]

Lebih lanjut, kepemimpinan Musa AS menekankan orientasi terhadap amanah publik. Konsep amanah dalam kepemimpinan Qur'ani menuntut pemimpin untuk menegakkan keadilan, memastikan ketaatan terhadap hukum, dan memelihara moral kolektif umat. Al-Rāzī menekankan bahwa pelanggaran terhadap amanah kepemimpinan berarti pengingkaran terhadap tatanan sosial dan spiritual umat, sehingga konsekuensinya bukan sekadar sanksi duniawi, tetapi juga implikasi etis dan religius.[149] Dengan demikian, kepemimpinan

---

[145] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V hlm. 323–326

[146] Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, transl. Maurice Cranston (London: Penguin Books, 1968), hlm. 72–75

[147] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 316–318

[148] Endang Fauzan dan Rahmah, "Akuntabilitas Kepemimpinan Publik dalam Perspektif Islam," *Jurnal Politik Islam* Vol. 5, No. 1 (2020): 88–91

[149] Fakhr al-Din al-Rā-azi, *Mafatiḥ al-Ghayb*, Jil. 15 (Beirut: Dar Iḥya' al-Turats al-'Arabi, 2004), hlm. 87–90

berbasis amanah mengajarkan bahwa politik bukan sekadar arena distribusi kekuasaan, tetapi wahana pembentukan budaya etis, akuntabel, dan berorientasi pada maslahat umat. Relevansi prinsip ini dalam konteks birokrasi dan pemerintahan, bahwa penguatan akuntabilitas dan tanggung jawab moral pemimpin publik menjadi kunci dalam mengurangi korupsi dan meningkatkan legitimasi sosial.[150] Dengan meneladani kepemimpinan Nabi Musa AS, pemimpin modern dapat membangun budaya politik yang berlandaskan nilai, kontrak sosial, dan amanah, sehingga kepemimpinan menjadi instrumen pembaharuan masyarakat, bukan sekadar alat kekuasaan.

4. Relevansi Pendidikan dan Pembentukan Karakter Bangsa

Kepemimpinan Nabi Musa AS dalam QS. Al-A‘raf [7] menekankan aspek edukatif dan transformasional, di mana pemimpin tidak sekadar mengatur masyarakat, tetapi juga membimbing dan membentuk karakter kolektif umat. Tafsir Al-Mishbah menegaskan bahwa Nabi Musa AS memanfaatkan wahyu sebagai pedoman untuk mendidik Bani Israil, membimbing mereka menuju pemurnian iman, ketundukan pada hukum Allah, dan tanggung jawab sosial.[151] Model ini menunjukkan bahwa kepemimpinan profetik memiliki dimensi pendidikan yang integral, di mana nilai-nilai moral dan spiritual diajarkan melalui teladan, koreksi, dan penerapan hukum secara konsisten.[152]

Kepemimpinan Nabi Musa AS juga menekankan peran pemimpin dalam membentuk kesadaran kolektif masyarakat. Sikap tegas namun penuh kasih sayang dalam menghadapi penyimpangan Bani Israil menekankan pentingnya internalisasi nilai dalam proses pembelajaran sosial. Masyarakat bukan sekadar tunduk pada perintah, tetapi dibimbing untuk memahami tujuan moral dan spiritual di balik aturan. Kepemimpinan yang bersifat transformasional

[150] Ibid., Fauzan & Rahmah, hlm. 92–94
[151] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V hlm. 310–313
[152] Wahbah al-Zuḥayli, *Al-Tafsir al-Munir*, Jil. 8 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009), hlm. 185–188

berperan signifikan dalam pembangunan karakter dan kesadaran etis masyarakat, sehingga nilai-nilai kepatuhan dan keadilan tidak bersifat mekanis, tetapi melekat pada kesadaran individu dan kolektif.[153]

Lebih jauh, relevansi model kepemimpinan Nabi Musa AS dalam pendidikan karakter modern terletak pada pendekatan berbasis integrasi nilai spiritual dan etika sosial. Dalam konteks pembentukan karakter bangsa, kepemimpinan semacam ini menjadi instrumen untuk menanamkan tanggung jawab, disiplin, kejujuran, dan solidaritas. Fazlur Rahman menegaskan bahwa kepemimpinan profetik menciptakan budaya belajar yang berkelanjutan, di mana pendidikan tidak hanya berlangsung di institusi formal, tetapi juga melalui interaksi sosial yang berlandaskan nilai luhur dan amanah.[154] Dengan demikian, meneladani Nabi Musa AS berarti menjadikan kepemimpinan sebagai proses edukatif, membentuk masyarakat yang bermoral, beretika, dan bertanggung jawab terhadap diri sendiri, sesama, dan Tuhan.

5. Relevansi Global: Kepemimpinan Etis di Era Modernitas

Era modernitas membawa tantangan kompleks bagi kepemimpinan, termasuk sekularisasi, individualisme, dan krisis makna yang memengaruhi efektivitas pemimpin di tingkat global. Fenomena ini menyebabkan kepemimpinan cenderung fokus pada kepentingan pragmatis atau profit-oriented, sehingga nilai moral dan etika transendental sering diabaikan. Dalam konteks ini, model kepemimpinan Nabi Musa AS sebagaimana tergambar dalam QS. Al-A‘raf [7] menawarkan alternatif kepemimpinan berbasis nilai etis dan spiritual, yang dapat diaplikasikan dalam konteks global untuk memperkuat legitimasi dan keberlanjutan kepemimpinan.[155]

---

[153] Siti Aisyah, “Kepemimpinan Transformasional dan Pendidikan Karakter dalam Perspektif Islam,” *Jurnal Pendidikan Islam* Vol. 8, No. 2 (2020): 102–105

[154] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur’an*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 78–80

[155] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 323–326

Tafsir Al-Mishbah menekankan bahwa seluruh aspek kepemimpinan Nabi Musa dari ketegasan dalam menegakkan hukum, tanggung jawab moral kolektif, hingga doa untuk rahmat umat mencerminkan prinsip kepemimpinan etis universal.[156] Hal ini relevan bagi dunia modern, di mana pemimpin tidak hanya mengatur rakyatnya sendiri, tetapi juga terlibat dalam dinamika global yang menuntut integritas, akuntabilitas, dan kesadaran transendental. Konsep *mitsaq* (perjanjian) dan amanah dalam kepemimpinan Musa dapat dianalogikan sebagai fondasi etika global, di mana pemimpin bertanggung jawab terhadap nilai-nilai universal keadilan, kemanusiaan, dan moralitas.[157]

Lebih jauh, kepemimpinan berbasis nilai transendental seperti Nabi Musa AS menawarkan solusi bagi krisis peradaban modern. Fazlur Rahman menekankan bahwa Al-Qur'an menekankan integrasi antara nilai spiritual dan kebijakan sosial sebagai syarat bagi pembangunan masyarakat yang berkelanjutan.[158] Dalam perspektif ini, kepemimpinan global yang etis bukan sekadar manajemen administratif atau diplomasi strategis, tetapi mengutamakan tanggung jawab moral, keadilan, dan keberpihakan pada nilai luhur. Kepemimpinan berbasis etika transendental mampu memperkuat kohesi sosial dan membangun budaya kerja sama antarbangsa yang adil dan harmonis.[159]

Dengan demikian, kepemimpinan Nabi Musa AS memberikan teladan global bahwa efektivitas kepemimpinan modern bergantung pada integrasi nilai moral, spiritual, dan transendental dalam setiap kebijakan. Kepemimpinan semacam ini tidak hanya relevan secara nasional, tetapi juga strategis dalam menghadapi kompleksitas dunia modern yang menuntut keseimbangan antara etika, hukum, dan tanggung jawab sosial.

---

[156] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...Vol. V, hlm. 328–330

[157] Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Jil. 15 (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 2004), hlm. 87–90

[158] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 78–80

[159] Endang Fauzan, "Kepemimpinan Etis dalam Perspektif Islam dan Tantangan Globalisasi," *Jurnal Ilmu Politik dan Sosial*, Vol. 6, No. 2 (2021): 54–57

BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian dan pembahasan mengenai kepemimpinan Nabi Musa AS dalam Q.S. al-A‘raf ayat 103–171, dapat disimpulkan bahwa *Pertama,* pemetaan ayat-ayat tersebut menggambarkan kepemimpinan yang komprehensif dan berkesinambungan. Kepemimpinan Nabi Musa AS dimulai dari fase pengutusan sebagai rasul, perjuangan menghadapi kekuasaan Fir‘aun yang zalim, pembebasan Bani Israil dari penindasan, hingga pembinaan umat melalui penegakan hukum dan nilai-nilai ketuhanan. Rangkaian ayat ini menunjukkan bahwa kepemimpinan Nabi Musa AS mencakup dimensi spiritual, moral, sosial, dan hukum yang saling berkaitan.

Kedua, Nilai-nilai kepemimpinan Nabi Musa AS yang terkandung dalam Q.S. al-A‘raf ayat 103–171 meliputi keteguhan iman dan tauhid, keberanian dalam menegakkan kebenaran, kesabaran dalam menghadapi berbagai ujian dan karakter umat yang beragam, sikap adil dalam mengambil keputusan, serta tanggung jawab penuh terhadap amanah kepemimpinan. Nilai-nilai tersebut menegaskan bahwa kepemimpinan dalam perspektif Al-Qur’an tidak hanya berorientasi pada kekuasaan, tetapi lebih pada pembinaan akhlak, keadilan, dan kemaslahatan umat.

Ketiga, kepemimpinan Nabi Musa AS memiliki relevansi yang signifikan dengan kepemimpinan dalam masyarakat modern. Prinsip-prinsip seperti keberanian melawan ketidakadilan, keberpihakan kepada kelompok yang tertindas,

kepemimpinan yang berlandaskan nilai moral dan etika, serta kemampuan membimbing dan mendidik masyarakat tetap kontekstual untuk diterapkan dalam berbagai bidang kepemimpinan saat ini.

Oleh karena itu, kisah kepemimpinan Nabi Musa AS dalam Q.S. al-A‘raf ayat 103–171 dapat dijadikan sumber inspirasi dan rujukan normatif dalam membangun model kepemimpinan yang adil, humanis, dan berintegritas di era modern.

B. Saran

Berdasarkan kesimpulan tersebut, terdapat beberapa saran yang dapat dijadikan bahan refleksi dan pengembangan keilmuan:

1. Bagi akademisi dan peneliti, disarankan untuk memperluas kajian kepemimpinan profetik dengan pendekatan interdisipliner, misalnya menggabungkan tafsir Al-Qur’an dengan teori kepemimpinan modern seperti *transformational* dan *servant leadership*. Hal ini penting untuk mengembangkan model kepemimpinan Islam yang kontekstual dan aplikatif.
2. Bagi pemimpin pemerintahan dan organisasi sosial, nilai-nilai kepemimpinan Nabi Musa AS seperti keadilan, kejujuran, dan keteguhan moral perlu dijadikan prinsip dasar dalam pengambilan kebijakan publik dan tata kelola lembaga. Spirit profetik dalam kepemimpinan harus menjadi pemandu etika birokrasi modern agar tidak kehilangan arah moral di tengah kemajuan teknologi dan globalisasi.

3. Bagi lembaga pendidikan, penting untuk menanamkan konsep kepemimpinan berbasis nilai-nilai spiritual dan moral Al-Qur'an, bukan hanya kemampuan teknis dan manajerial. Pendidikan kepemimpinan hendaknya diarahkan pada pembentukan *character leadership* yang berintegritas, berempati, dan bertanggung jawab terhadap kesejahteraan sosial.
4. Bagi masyarakat umum, kisah Nabi Musa AS hendaknya menjadi inspirasi dalam kehidupan sosial bahwa keberanian, kesabaran, dan kejujuran merupakan fondasi moral bagi setiap individu dalam berinteraksi di lingkungan sosial, politik, maupun ekonomi.
5. Bagi pengembangan kebijakan Islam kontemporer, diperlukan pendekatan *maqasid al-syari'ah* dalam membaca kembali nilai-nilai kepemimpinan Al-Qur'an, sehingga prinsip keadilan dan kemaslahatan yang diperjuangkan oleh Musa dapat diterapkan dalam kebijakan publik, sosial, dan ekonomi umat Islam secara berkelanjutan.

Daftar Pustaka

Abduh, M. *Tafsir al-Manar* (Juz IX). Kairo: Dar al-Manar. 1947

Abdul Mustaqim. *Metodologi Tafsir al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2012

Al-Fairuzabadi. *Al-Qamus al-Muhit*. Beirut: Dar al-Fikr. 1995

Al-Ghazali. *Iḥya' 'Ulum ad-Din* (Jilid 2). Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah. 1990

Al-Mawardi. *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1996

Al-Mawardi. *Al-Ahkam as-Sulthaniyyah* (F. Bahri, Trans.). Jakarta: Pustaka Azzam. 2006

Al-Qurtubi. *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* (Juz 7). Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah. 1964

Al-Razi, F. al-D. *Mafatiḥ al-Ghayb* (Juz 17). Beirut: Dar al-Fikr. 1981

Al-Suyuti, J. al-D. *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Hadith. 1991

Al-Suyuti, J. al-D. *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 2002

Al-Tabari, I. J. *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* (Juz 9). Beirut: Dar al-Fikr. 1984

Al-Tabari, I. J. *Jami' al-Bayan fī Ta'wil al-Qur'an* (Juz 20). Kairo: Dar al-Ma'arif. 1987

Al-Tabari, I. J. *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* (Juz 1 & 9). Beirut: Dar al-Ma'rifah. 1992

Al-Tabari, I. J. *Jami' al-Bayan fi Ta'wil Ay al-Qur'an* (Jilid 9). Beirut: Mu'assasah al-Risalah. 2000

Amien Rais. *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*. Bandung: Mizan. 1991

Asad, M. *The Principles of State and Government in Islam*. Berkeley: University of California Press. 1961

Baqi, M. F. 'A. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim*. Kairo: Dar al-Hadith. 1364 H

Dawam Rahardjo, M. *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina. 2002

Departemen Agama RI. *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Etika Berpolitik dalam Islam*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. 2010

Farmawi, 'A. al-H. *Al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'i*. Kairo: Maktabah Jumhuriyyah. 1997

Hamka. *Tafsir al-Azhar* (Juz I–XIII). Jakarta: Pustaka Panjimas. 1982

Hamka. *Tafsir al-Azhar* (Jilid 9). Jakarta: Gema Insani. 2015

H. M. Arifin. *Kepemimpinan dalam Islam*. Jakarta: PT Bumi Aksara. 2011

Ibn Katsir, I. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (Juz III–IV). Beirut: Dar al-Fikr. 1994

Ibn Katsir, I. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (Jilid 3). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1998

Ibn Katsir, I. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (Juz 1–4). Riyadh: Dar Ṭayyibah. 1999

Ibn Manzhur. *Lisan al-'Arab* (Juz 12). Beirut: Dar Sadir. 1990

Ibn Taymiyyah. *Al-Siyasah al-Syar'iyyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyyah*. Kairo: Dar al-Hadith. 1998

Imam al-Nawawi. *Syarh Shahih Muslim* (Jilid 12). Beirut: Dar al-Ma'rifah. 1996

Manna' al-Qaththan. *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an*. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif. 1996

Muhammad Ḥusain al-Dhahabi. *Al-Tafsir wa al-Mufassirun* (Juz 1). Kairo: Maktabah Wahbah. 2000

Nasr Hamid Abu Zayd. *Mafhum al-Naṣṣ: Dirasah fī 'Ulum al-Qur'an*. Kairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah. 1993

Quraish Shihab, M. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan. 1996

Quraish Shihab, M. (). *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* (Vols. 1–11). Jakarta: Lentera Hati. 2002

Quraish Shihab, M. (). *Kaedah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui*. Jakarta: Lentera Hati. 2013

Quthb, S. *Fi Zilal al-Qur'an* (Juz 6). Beirut: Dar al-Syuruq. 2003

Rahman, F. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press. 1982

Rais, A. *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*. Bandung: Mizan. 1991

Restu Kartiko Widi. *Asas Metodologi Penelitian: Sebuah Pengenalan dan Penuntun Langkah demi Langkah Pelaksanaan Penelitian*. Yogyakarta: Graha Ilmu. 2010

Robbins, S. P., & Judge, T. A. *Organizational Behavior* (17th ed.). New Jersey: Pearson Education. 2017

Zed, M. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia. 2014

Zohar, D., & Marshall, I. *Spiritual Capital: Wealth We Can Live By*. San Francisco: Berrett-Koehler. 2004